

Übersetzen als *kulturelle Praxis*

*Pragmatik und Meta-Pragmatik des Übersetzens
in institutionellen und ethnologischen Kontexten
am Beispiel von Quechua und Spanisch
in Huancavelica/ Peru*

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Antonia Schneider
aus
Hochaltingen

Referent: Prof. Dr. Volker Heeschen

Korreferent: Prof. Dr. Kurt Beck

Tag der mündlichen Prüfung: 16. 07. 2007

Inhaltsverzeichnis:

| | |
|---|-----------|
| DANKSAGUNG..... | 7 |
| A. EINLEITUNG | 9 |
| B. THEORETISCHE ANSÄTZE ZU SPRACHE, KULTUR UND ÜBERSETZUNG .. | 14 |
| 1. SPRACHLICHES HANDELN IM KULTURELLEN KONTEXT..... | 15 |
| 2. DIE VERSCHIEDENHEIT DER SPRACHEN ALS VERSCHIEDENHEIT DES DENKENS | 18 |
| 3. KOMMUNIKATIVE PRAKTIKEN IN INTERKULTURELLEN GESPRÄCHSSITUATIONEN | 22 |
| 4. ÜBERSETZUNG, MACHTVERHÄLTNISSE UND SPRACHLICHE IDEOLOGIEN | 27 |
| 5. ANSÄTZE AUS ANDEREN DISZIPLINEN | 32 |
| 6. ZUSAMMENFASSUNG: ÜBERSETZEN ALS <i>KULTURELLE PRAXIS</i> | 34 |
| C. ETHNOGRAPHISCHE ANALYSEN VON ÜBERSETZUNGSPROZESSEN IN DER PERUANISCHEN GESELLSCHAFT | 38 |
| 1. DIE SOZIOLINGUISTISCHE UND ETHNOGRAPHISCHE SITUATION IN HUANCABELICA | 39 |
| 2. FORSCHUNGSMETHODEN UND DATENQUELLEN | 46 |
| 3. ÜBERSETZUNG IM BEREICH DER ÖFFENTLICHEN INSTITUTIONEN UND DER GERICHTSBARKEIT..... | 52 |
| 3.1 <i>Identitätskonstruktion in der politischen Rede</i> | 56 |
| 3.1.1 Indexikalische Kommunikation sozialer Identitäten..... | 57 |
| 3.1.2 Kulturelle Übersetzung politischen Handelns..... | 62 |
| 3.2 <i>Übersetzen vor Gericht im interkulturellen Kontext</i> | 68 |
| 3.2.1 Übersetzung der gerichtlichen Fachsprache und performativer Sprechakte..... | 76 |
| 3.2.2 Pragmatik von Frage-Antwort-Mustern | 83 |
| 3.2.3 Evidentialität und Relevanz | 87 |
| 3.2.4 Erzählen vor Gericht: Rekonstruktion vergangener Ereignisse in narrativen Strukturen des Quechua | 93 |
| 3.2.5 Semantische Ambivalenzen: das Vokabular der Gewalt | 102 |
| 3.3 <i>Zusammenfassung</i> | 106 |
| 4. ÜBERSETZUNG UND SPRACHLICHE IDEOLOGIEN IN DER INTERKULTURELLEN ZWEISPRACHIGEN SCHULBILDUNG | 110 |
| 4.1 <i>Übersetzung von kulturell fremden Konzepten und Genres ins Quechua</i> | 118 |
| 4.1.1 Alphabetisierung und Aneignung neuer Textsorten..... | 121 |
| 4.1.2 Abstrakta und Verhaltensregeln: die metaphorischen Eigenschaften des Quechua | 129 |
| 4.2 <i>Kontextualisierungsversuche im zweisprachigen Unterricht</i> | 139 |
| 4.2.1 Mathematikunterricht auf Quechua..... | 141 |
| 4.2.2 Die andine Oraltradition im Unterrichtsdiskurs | 149 |
| 4.3 <i>Zusammenfassung</i> | 157 |
| 5. ÜBERSETZUNG IM BEREICH DER RELIGION | 162 |
| 5.1 <i>Geschichtlicher Überblick: Von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart</i> | 166 |
| 5.2 <i>Übersetzung christlicher Konzepte ins Quechua</i> | 171 |
| 5.2.1 Der Begriff der Seele..... | 173 |
| 5.2.2 Dreifaltigkeit und Schöpfung | 180 |
| 5.3 <i>Zwischen Entmachtung und Dämonisierung: Die Aneignung der andinen Religion und Sprache</i> | 188 |
| 5.3.1 Die Rolle unterschiedlicher Genres und Diskurstraditionen..... | 188 |

| | |
|--|------------|
| 5.3.2 Re-Semantisierung andiner Konzepte: der Diskurs über die „ <i>huacas</i> “ | 194 |
| 5.3.3 Anti-Idolatrie-Diskurs und Quechua-Rhetorik..... | 201 |
| 5.3.4 Instrumentalisierung andiner Oraltradition und andine Aneignung christlicher Praktiken und Texte | 208 |
| 5.4 Zusammenfassung..... | 216 |
| D. ÜBERSETZUNG IM ETHNOLOGISCHEN ERKENNTNISPROZESS | 221 |
| 1. KLASSIFIKATION UND ÜBERSETZUNG EINHEIMISCHER GENRES | 222 |
| 1.1 <i>Erzähler, Übersetzer und die Erzählsituation</i> | 228 |
| 1.2 <i>Situierung einer Erzählung in Zeit und Raum</i> | 231 |
| 2. ÜBERSETZUNG, METAPHORIK UND KULTURELLER KONTEXT..... | 241 |
| 2.1 <i>Intertextuelle und meta-pragmatische Bedeutungskonstituierung in den Condenado- Geschichten</i> | 248 |
| 2.2 <i>Spanische Entlehnungen, poetische Strukturen und kulturspezifische Übersetzungsweisen</i> | 254 |
| 3. ZUSAMMENFASSUNG..... | 259 |
| E. ÜBERSETZUNG ALS KULTURELLE PRAXIS: ENTWURF EINER ETHNOLOGISCHEN THEORIE..... | 261 |
| 1. DER KULTURELLE KONTEXT IM ÜBERSETZUNGSPROZESS: INDEXIKALITÄT, PRAGMATIK UND META-PRAGMATIK..... | 262 |
| 2. SPRACHLICHE RELATIVITÄT UND ÜBERSETZBARKEIT | 267 |
| 3. KULTURSPECIFISCHE VERSTÄNDIGUNGSSTRATEGIEN, GENRES, UND SPRACHLICHE IDEOLOGIEN | 271 |
| 4. SCHLUSS: ÜBERSETZUNG ALS INTERDISZIPLINÄRE HERAUSFORDERUNG | 276 |
| F. LITERATUR UND VERZEICHNISSE | 279 |
| 1. LITERATUR..... | 279 |
| 2. INTERNETSEITEN UND –DOKUMENTE..... | 305 |
| 3. ABKÜRZUNGEN | 306 |
| 4. TRANSKRIPTIONSZEICHEN UND SCHRIFTARTEN | 306 |
| G. TEXTBEISPIELE UND TRANKRIPTIONEN | 307 |
| 1. POLITISCHE REDEN AUF QUECHUA | 307 |
| 1.1 <i>Victoria Cruz auf der Plaza de Armas in Huancavelica</i> | 307 |
| 1.2 <i>Vertreter von CEPES vor einer Versammlung in Huancavelica</i> | 310 |
| 2. DISKURSE VOR GERICHT | 312 |
| 2.1 <i>Zeugenaussage vor dem Gericht in Huancavelica</i> | 312 |
| 2.2. <i>Zeugenaussage in Lircay</i> | 321 |
| 2.3 <i>Zeugenaussage im „Ministerio Público“ in Huancavelica</i> | 332 |
| 3. DISKURSE IN DER SCHULE IN HUAYLLARACCRA | 336 |
| 3.1 <i>Unterrichtsstunde: Verhaltensregeln auf Quechua</i> | 336 |
| 3.2 <i>Mathematikunterricht auf Quechua</i> | 338 |
| 3.3 <i>Geschichten in der Schule</i> | 341 |
| 3.3.1 <i>Vom Fuchs und der Maus</i> | 341 |
| 3.3.2 <i>Añaschamanta</i> | 344 |
| 3.4 <i>Grammatikunterricht in Huayllaraccra</i> | 346 |

| | |
|--|-----|
| 4. RELIGION | 348 |
| 4.1 <i>Predigt von Francisco de Avila (1646)</i> | 348 |
| 4.2 <i>Auszüge aus dem Tercero Cathecismo (nach Taylor 2003)</i> | 352 |
| 4.3 <i>Auszug aus der „Plática breve“ (nach Taylor 2000)</i> | 353 |
| 4.4 <i>Predigt im Gottesdienst (Ausschnitt)</i> | 354 |
| 5. ORALTRADITION: ERZÄHLUNGEN AUS HUANCVELICA..... | 356 |
| 5.1 <i>Condenado-Erzählung aus Yauli</i> | 356 |
| 5.2 <i>Der Fall von Huayanay</i> | 362 |
| 5.3 <i>Geschichte vom Untergang der Stadt Pallalla</i> | 363 |
| 5.4 <i>Legende von der „Laguna de Choclococha“</i> | 366 |

Verzeichnis der Karten, Tabellen, Graphiken und Bilder:

| | |
|---|-----|
| Karten: | |
| I Das Department Huancavelica/ Lage von Huayllaracca | 45 |
| Tabellen: | |
| I Anteil der Quechua-Sprecher an der Gesamtbevölkerung im Department Huancavelica | 40 |
| II Übersetzungsmöglichkeiten für gerichtliche Terminologien | 82 |
| III Übersetzung von Verhaltensnormen ins Quechua | 131 |
| Graphiken: | |
| I Kommunikation sozialer Identitäten in der politischen Rede | 61 |
| II Übersetzungsrelationen in zweisprachigen Gerichtsdiskursen | 71 |
| III Das Verhältnis von staatlicher und indigener Rechtsprechung | 75 |
| IV Beispiel für ein Kochrezept auf Quechua | 127 |
| V Übersetzung des Begriffs der Seele ins Quechua | 179 |
| VI Übersetzungsstrategien Francisco de Avilas zur Verständigung über „Epiphanie“ | 205 |
| VII Beziehungen zwischen kulturellen Konzepten und unterschiedlichen Kontexten | 266 |
| Bilder: | |
| 1: Blick auf Huancavelica | 44 |
| 2: Sonntagsmarkt in Huancavelica | 44 |
| 3: Schreiber vor dem <i>Instituto Nacional de Cultura</i> | 55 |
| 4: Politische Demonstration in Huancavelica | 55 |
| 5: Vor dem Gerichtsgebäude in Huancavelica | 70 |
| 6: Gregoria, Friedensrichterin in Yauli, mit ihrem Sekretär Máximo | 70 |
| 7: Familie aus Huayllaracca | 116 |
| 8: Schüler und Lehrerin vor dem Schulgebäude | 116 |
| 9: Unterricht in Huayllaracca 4.-6. Klasse (1) | 133 |
| 10: Unterricht in Huayllaracca 4.-6. Klasse (2) | 133 |
| 11: Monatsnamen auf Quechua | 137 |
| 12: Im Gespräch mit Schülern | 137 |
| 13: Kinder vor der Schule in Huayllaracca | 140 |
| 14: Kind als „ <i>danzante de tijeras</i> “ bei einer schulischen Aufführung | 140 |
| 15: Prozession durch Huancavelica | 187 |
| 16: Männer vor der Kirche in Qarwaq | 215 |
| 17 :Katholische Hochzeit in Qarwaq | 215 |
| 18: Herstellung von <i>Chuño</i> | 247 |
| 19: Erzählerin Rosalinda vor ihrem Laden | 247 |

Danksagung

Diese Veröffentlichung ist als Dissertation an der Ludwigs-Maximilians-Universität München verfasst worden. Nach vielen Jahren Arbeit an diesem Buch ist deutlich geworden, dass kreative Arbeit in der ethnologischen Forschung keine individuelle Leistung ist, die in einem abgesteckten Zeitrahmen alleine erbracht wird, sondern ein Prozess, an dem eine ganze Reihe von Personen beteiligt sind. Nicht nur während der Feldforschung, sondern auch in der vorangehenden Planungsphase und im sich anschließenden Prozess des Schreibens und Überarbeitens hatte ich es mit Menschen zu tun, von deren schöpferischer Geisteskraft ich profitieren durfte und ohne deren wohlwollende Hilfe die Fertigstellung der Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

An erster Stelle möchte ich Herrn Prof. Dr. Volker Heeschen für die jahrelange hervorragende Betreuung der Doktorarbeit danken, besonders für seine inspirierenden theoretischen und praktischen Anregungen sowohl auf ethnologischem als auch auf linguistischem Gebiet, die immer wieder eine neue Strukturierung und Orientierung ermöglichten und dennoch stets Entfaltungsfreiheit gewährten. Auch Herrn Prof. Dr. Kurt Beck danke ich für sein aktives und kritisches Interesse am Fortgang der Arbeit sowie für entscheidende methodische und theoretische Impulse.

Prof. Rosaleen Howard (Universität Liverpool), Dr. Peter Masson (IAI Berlin), Utta von Gleich (Hamburg), Dr. Andrés Chirinos, Dr. Virginia Zavala und Roberto Zariquiey (Lima) bereicherten meine Arbeit vor allem zu Beginn mit Hinweisen zur aktuellen Forschungssituation in den Anden.

Während meines Aufenthalts in Huancavelica im Jahr 2004 hatte ich Gelegenheit, Menschen unterschiedlicher Kulturen und Lebensweisen kennenzulernen. Sie haben mich jederzeit freundlich aufgenommen, geduldig und hilfsbereit meine Fragen beantwortet und mich an ihrem Wissen teilhaben lassen. Rolando Condezo, der damalige Leiter des *Instituto Superior Pedagógico* in Huancavelica für interkulturelle zweisprachige Schulbildung ermöglichte mir, in der Grundschule in Huayllaraccra einen Teil meiner Forschungsarbeit durchzuführen, wo mir die beiden Lehrer Fulgencio und Rebecca bereitwillig Einblicke in ihren Unterricht gewährten.

Den Mitarbeitern in den öffentlichen Institutionen in Huancavelica und Lircay, namentlich dem Vorsitzenden des Gerichtssaals in Noe Ñahuinlla, sei besonders gedankt für die freundliche Bereitschaft, mir Tonbandaufnahmen bei Gerichtsverhandlungen zu ermöglichen und Fragen zu beantworten. Auch von kirchlicher Seite erhielt ich Auskunft über aktuelle Über-

setzungsprozesse und die Möglichkeit zum Erheben von Daten, wofür ich insbesondere Mario Huaira Zevallos danken möchte.

Stellvertretend für alle Bewohner der Region Huancavelica, die mir ihr Vertrauen geschenkt und Einblicke in ihre Sprache, Kultur, Erzählkunst und persönlichen Lebensgeschichten gewährt haben, möchte ich Melenio Durán, Aurea Escobar, Rosalinda, Don Ramón, Doña Alejandra und Doña Antonia meinen Dank aussprechen. Besonders die Kinder – Zócimo, Neli, Ronald Fredy und alle anderen Schulkinder aus Huayllaraccra – überraschten mich immer wieder mit ihrer Offenheit und kreativen Mitarbeit. Als Übersetzerin und Freundin stand mir während der Zeit der Feldforschung Eliana Rodriguez Canales aus Huancavelica zur Seite. Sie hat mich nicht nur bei der Kinderbetreuung und Transkription unterstützt, sondern auch bei Reisen in entlegene Dörfer begleitet und mir dort durch ihre persönlichen Kontakte und Offenheit viele Türen geöffnet.

Ohne eine finanzielle und ideelle Förderung wäre die Arbeit nicht zu bewältigen gewesen; und so möchte ich dem Cusanuswerk, namentlich Prof. Dr. Wohlmuth sowie den Referenten Frau Dr. Ingrid Reul und Dr. Stefan Raueiser für das Stipendium danken, das mir nicht nur den Feldaufenthalt in Huancavelica/ Peru ermöglicht, sondern mir auch während der gesamten Zeit des Schreibens der Dissertation die Gratwanderung zwischen Forschungsarbeit und Familie erleichtert hat. Vor allem die inspirierenden interdisziplinären Themen auf Tagungen, die Möglichkeit zu Gesprächen, Begegnungen und persönlicher Begleitung haben sehr zum Gelingen beigetragen.

Meinen Freunden und Studienkollegen am Institut für Ethnologie an der LMU München Dr. Alexander Kellner, Dr. Matthias Eberl, Susanne B. Schmitt, M.A. sowie Dipl. Päd. Claudia Midasch, Anke Wäcken und vor allem Christine Hausen möchte ich für ihre konstruktive Kritik und praktischen Ratschläge bei der abschließenden Überarbeitung des Manuskripts sowie für die freundschaftliche Ermutigung in persönlichen Gesprächen danken.

Schließlich möchte ich mich bei meiner Familie bedanken, ohne deren Rückhalt und Unterstützung ich die Arbeit nicht hätte bewältigen können: Bei meinen Eltern Josef und Paula Schneider für ihre Hilfe bei alltäglichen Aufgaben in der Familie, bei meinen Kindern David und Jonathan und bei meinem Ehemann Marcelino Roger Romero Cáceres, der nicht nur das Entstehen der Arbeit von Anfang an mitgetragen und mich in jeder Phase der Arbeit zur Fertigstellung ermutigt hat, sondern der auch bei Fragen zum Quechua und zur andinen Kultur stets ein kompetenter Ansprechpartner war.

„Alles Verstehen ist daher immer
 zugleich ein Nicht-Verstehen,
 alle Übereinstimmung in Gedanken
 und Gefühlen zugleich ein
 Auseinandergehen.“

(Wilhelm von Humboldt¹)

A. Einleitung

Das Ziel jeder ethnologischen Forschung ist es, das Fremde zu *verstehen*, wozu neben non-verbaler Kommunikation und teilnehmender Beobachtung von kulturellen Praktiken auch das Übersetzen von Wissen, Konzepten, Texten und Sprechakten in eine andere Sprache gehört. Dabei hat es die Ethnologie traditionell mit außereuropäischen Sprachen zu tun, die wenig dokumentiert und verschriftlicht sind, in einem kolonialen Kontext stehen und in den Staaten, in denen sie beheimatet sind, einen marginalen Status innehaben.

Seit Jahrzehnten wird in unterschiedlichen Disziplinen – von der Theologie über die Literatur- und Übersetzungswissenschaften bis hin zu Logik und Sprachphilosophie – immer mehr erkannt, dass es sich bei Übersetzungsprozessen nicht um eine rein linguistische Angelegenheit handelt, sondern dass Kultur, Verständigung und Übersetzung eng miteinander verbunden sind. Neuere Ansätze versuchen, diesem Umstand gerecht zu werden, indem sie „Kultur als *Text*“, „Ethnographie als Übersetzung“ oder „Übersetzung als Brücke zwischen bzw. *Repräsentation* von Kulturen“ beschreiben.² Mit der Ethnographie des Sprechens ist die Frage nach der Übersetzbarkeit sprachlicher Äußerungen und mündlicher Traditionen in unterschiedlichen Gesellschaften immer mehr auch in den Blick der Ethnologie gerückt und wurde bereits in unterschiedlichen kulturellen Schauplätzen beleuchtet.³

Darüber hinaus ist die Erforschung von Kultur unmittelbar mit der Frage verbunden, wie Übersetzungsprozesse zwischen zwei Sprachen ablaufen, wenn verschiedene Kulturen involviert sind, weshalb mittlerweile von einer „Anthropologie des Übersetzens“ („*Anthropology of Translation*“)⁴ gesprochen wird. Das theoretische Interesse jedoch bleibt in der Regel auf die Perspektive des Ethnologen und mit der Feldforschung verbundene methodologische und

¹ Humboldt (1998 [1830-35]: 190f [64f])

² Siehe u.a. Bachmann-Medick (1996 und 1997), Churchill (2005) und Wolf (2006).

³ Hymes (1972, 1977, 1980, 1981 und 1982), Harrison (1989) sowie die Beiträge in Swann (1992), Sherzer/Sammons (2000), Rubel/Rosman (2003) und Maranhão/Streck (2003)

⁴ Tihany (2004). Siehe auch Pálsson (1993) und Rubel/Rosman (2003).

ästhetische Implikationen beschränkt.⁵ Nur selten werden auch die Übersetzungsprozesse, die in der untersuchten Gesellschaft mit unterschiedlichen Akteuren ablaufen, thematisiert und zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei wären Missverständnisse zwischen Kommunikationspartnern, aber auch Strategien der Verständigung über Sprachgrenzen hinweg, die Produktion neuer Bedeutung und die jeweiligen Wechselwirkungen mit dem kulturellen Handeln Grund genug, sich nicht nur mit Übersetzungsprozessen im Kontext der Ethnologie zu beschäftigen, sondern die Übersetzung *selbst* zum ethnologischen Forschungsgegenstand zu machen.

In dieser Arbeit soll versucht werden, am Beispiel einer Sprachgemeinschaft eine Theorie der Übersetzung zu entwerfen, die aus einer ethnographischen Analyse von Übersetzungsprozessen und damit verbundenen kulturellen Kontexten hervorgeht. Dies bedeutet unweigerlich, Übersetzung nicht nur als *Produkt* – d.h. in Form von Texten – zu betrachten, sondern auch dahingehend, wie sie zustande kommt und wie sich das Verhältnis zwischen den in einer Kultur vorhandenen Texten und Sprachsystemen zu den kognitiven Prozessen, den sozialen Kontexten der Verständigung und den individuellen Sprechereignissen gestaltet.

Der spezielle Beitrag einer ethnologischen Theorie liegt hier allerdings nicht in erster Linie darin, die Einzelbedeutungen von Wörtern vor ihren kulturellen Kontext zu stellen oder zu untersuchen, welche Übersetzungsschwierigkeiten aufgrund „kulturspezifischer“ Bedeutungen auftreten und wie diese gelöst werden, sondern vor allem darin, Übersetzung als *kulturelle Praxis* zu betrachten und ein kommunikatives Profil zu entwerfen, das reflektiert, welche kulturellen Bedingungen und kognitiven Prozesse in Übersetzungen involviert sind und welche Wechselwirkungen diese mit den kommunikativen Genres und kulturellen Praktiken einer Kultur haben. Dabei wird auch untersucht werden, welchen Einfluss kulturspezifische Genres, Literalität sowie pragmatische Konstellationen in den jeweiligen Sprachgemeinschaften, Sprechsituationen und Kulturen auf die Übersetzungsaktivitäten haben. Weder die Typologie der Sprachen noch der Sprachgebrauch und unterschiedliche Übersetzungsweisen dürfen dabei ausgeblendet werden, will man, wie Bachmann-Medick (1997) fordert, „das Verständnis der Übersetzung von Kulturen aus dem Bereich bloßer Metaphorik herausführen.“

Im ersten Teil der Arbeit (Teil B) sollen zunächst die theoretischen und methodologischen Herausforderungen, denen sich eine ethnologische Theorie der Übersetzung stellen muss, erarbeitet und die Möglichkeit und Grenzen bereits existierender Ansätze näher beleuchtet werden. Die Herangehensweisen innerhalb der Ethnologie reichen von Malinowskis funktionalistischen Auffassungen von sprachlichem Handeln im kulturellen Kontext (und der Notwendigkeit ethnographischer Umschreibung) über relativistische Theorien zum Verhältnis

⁵ Vgl. Röttger-Rössler (1997) und Heeschen (2003).

von Sprache und Denken, diskurszentrierte Forschungen, die sich mit kulturspezifischen Arten des Sprechens auseinandersetzen und post-koloniale Ansätze, die Übersetzung in vergangenen und gegenwärtigen Machtstrukturen verorten, bis hin zu neueren Konzepten, die indexikalische Bedeutung, sprachliche Ideologien, und Formen der Meta-Pragmatik mit einschließen. Ansätze aus anderen Disziplinen wie Übersetzungswissenschaft, Literaturwissenschaft oder Sprachphilosophie werden berücksichtigt werden, soweit sie sich mit Fragen zum Verhältnis von Übersetzung und Kultur beschäftigen. Anschließend werden die Gründe herausgearbeitet werden, die dazu geführt haben, dass es trotz der Vielzahl an vorhandenen Veröffentlichungen in unterschiedlichen Disziplinen und der zentralen Rolle, die Übersetzung in der ethnologischen Praxis spielt, bisher keine zufriedenstellende ethnologische Theorie der Übersetzung gibt und an welchen Punkten eine solche ansetzen müsste.

Der Hauptteil der Arbeit (Teil C.) dient der Analyse von Übersetzungsprozessen zwischen Quechua und Spanisch, wie sie in gegenwärtigen sozialen Milieus des Andenhochlands zu beobachten sind. Im Departement Huancavelica/ Peru, einer ländlich geprägten Region, wo ich eine knapp fünfmonatige Feldforschung durchgeführt habe, sind zahlreiche Schnittstellen von Sprache und Kultur im öffentlichen Leben zu beobachten. Insbesondere im Bereich der Institutionen laufen tagtäglich Übersetzungsprozesse ab, bei denen nicht nur verschiedene Sprachen, sondern auch unterschiedliche Sprechweisen und kulturelle Traditionen aufeinander treffen. Anhand von ausgewählten Texten und Sprechereignissen im Umfeld solcher „Kontakträume“ wird die kommunikative Bedeutung von Übersetzung für Interaktionen der quechua-sprachigen Bevölkerung mit der spanisch-sprachigen Welt analysiert werden.

Nicht nur im Bereich der regionalen Politik zeigt das Quechua in den letzten Jahren immer mehr Präsenz, wo neue Strategien der Verständigung und Konstruktion von Identität durch rhetorische Mittel entstehen. Auch vor Gericht (Kap. C.3) treffen Sprachen und Kulturen aufeinander, wenn Zeugen, Kläger oder Angeklagte ihre Anliegen und Aussagen auf Quechua vortragen, die in ein spanisches schriftliches Protokoll übertragen oder für einen spanischsprachigen Anwalt übersetzt werden. Nicht nur spezielle Wortbedeutungen und das Fehlen einer auf westlichen Traditionen basierenden juristischen Terminologie im Quechua, sondern auch kultur- und institutionsspezifische Auffassungen von Wahrheit, Vollständigkeit, Relevanz und Glaubwürdigkeit, die in den einzelnen Sprechakten jeweils verhandelt werden, wirken sich auf die Übersetzung aus und verbinden semantische Aspekte mit der Pragmatik des Sprechens und mit zugrundeliegenden kulturellen Kontexten.

Eine weitere Institution, die für viele quechua-sprachige Dorfgemeinschaften einen zentralen Kontaktpunkt zum Spanischen darstellt, ist die Schule (Kap. C.4). Seit einigen Jahren gibt es

im näheren Umkreis von Huancavelica zweisprachige Grundschulen, die speziell für Schüler mit Quechua als Muttersprache eingerichtet wurden. In den Unterrichtsmaterialien und Unterrichtsstunden werden einerseits Konzepte und Genres, die von „außerhalb“ (d.h. von vorgegebenen staatlichen Lehrplänen) kommen – beispielsweise mathematische Termini, Verhaltensregeln oder grammatische Regeln – ins Quechua übersetzt und andererseits einheimische Genres wie Erzählungen und Rätsel im zweisprachigen Unterricht eingesetzt, um dem kulturellen Kontext der Schüler gerecht zu werden. In welchem Verhältnis die von den pädagogischen Instituten entwickelten Unterrichtsmaterialien, Terminologien und Unterrichtsmethoden zu der kulturellen (Übersetzungs-)Praxis der Schüler und Dorfbewohner stehen, und wie sich daraus resultierende Ambivalenzen, Ideologien und pragmatische Konstellationen auf den Unterrichtsdiskurs auswirken, soll in diesem Kapitel dargestellt werden.

Im Bereich der Religion treffen Quechua und Spanisch schon seit Jahrhunderten aufeinander (Kap. C.5). Nachdem die Missionare bei ihrem Unternehmen, der indigenen Bevölkerung Perus den christlichen Glauben zu vermitteln, mit zahlreichen Verständigungsproblemen zu kämpfen hatten, wurden Katechismen und Beichtspiegel in die indigenen Sprachen übersetzt. Welche zentrale Rolle Übersetzung von der Kolonialzeit bis in die Gegenwart in den Andenländern spielt, zeigen zahlreiche philologische, linguistische und ethno-historische Arbeiten sowie historische Dokumente, Predigten und Kommentare. Betrachtet man jedoch auch diese Quellen aus ethnologischer und pragmatischer Sicht, wird sich zeigen, dass Ambivalenzen und Übersetzungsschwierigkeiten weder allein auf unterschiedliche kulturelle Kontexte einzelner Begrifflichkeiten und Terminologien, noch auf eine einseitige Assimilation des Quechua an das Spanische aufgrund übermächtiger kolonialer Strukturen zurückzuführen sind; vielmehr handelt es sich dabei um komplexe Vermittlungs- und Verstehensprozesse, denen sowohl sprachliche Ideologien als auch meta-pragmatische Interpretationen zugrunde lagen und an denen auch die andine Bevölkerung von Anfang an beteiligt war, selbst wenn die schriftliche Überlieferung mit wenigen Ausnahmen fast ausschließlich die missionarische Perspektive reflektiert. Der philologische Rückgriff auf kolonialzeitliche Dokumente stellt auch deshalb eine notwendige Ergänzung zur Analyse gegenwärtiger Sprechereignisse dar, da Terminologien und Übersetzungsweisen, die sich damals im Zuge der Christianisierung etabliert haben, noch bis heute in Predigten und Diskursen verwendet werden und in der interkulturellen Kommunikation sowie in religiösen Praktiken und Traditionen – auch im heutigen Huancavelica – ihre Spuren hinterlassen haben.

Mit Hilfe von Gesprächsanalysen nach dem Vorbild von Emanuel A. Schegloff⁶ sollen die Charakteristika und Mechanismen von Übersetzung und Verständigung anhand individueller Sprechereignisse erarbeitet und der ethnologischen Analyse zugänglich gemacht werden. Durch einen Einblick in die pragmatischen Dimensionen soll erschlossen werden, wie Äquivalenzen in einem zweisprachigen Kontext von den Sprechern und Übersetzern etabliert werden und ihren Platz im kulturellen Leben einnehmen. Kulturspezifische Sprechgewohnheiten, Konversationsstrategien, Genres, sowie meta-sprachliche und meta-pragmatische Aspekte sollen dabei ebenso Berücksichtigung finden wie eigene Beobachtungen und Erfahrungen in den jeweiligen Kontaktsituationen. In teilnehmender Beobachtung, Gesprächen mit Übersetzern, Erzählern und Rezipienten soll Übersetzung aus möglichst unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden, denn gerade das, was über das mit quantitativen soziolinguistischen Datenerhebungsmethoden Erfassbare hinausgeht, schließt Ambiguitäten, Beziehungen und Sinnproduktionen mit ein, die sowohl auf individuelle als auch auf kulturelle Dimensionen von Übersetzungsprozessen schließen lassen.

Ein eigenes Kapitel (Teil D.) beschäftigt sich mit der ethnologischen Übersetzungsproblematik, insbesondere mit der Übersetzung der andinen Oraltradition aus der Region Huancavelica. Bereits die Klassifikation einheimischer Genres ist eng mit Übersetzungsprozessen verbunden, sobald man nicht vorgegebenen euro-zentrischen Strategien folgt, sondern auch die meta-pragmatischen Kommentare der Erzähler selbst mit einbezieht. Auch in der Erzählsituation wird eine Reihe von Faktoren relevant, die sich auf der pragmatischen Ebene auf die Übersetzung auswirken können. Insbesondere am Beispiel der in Huancavelica verbreiteten Geschichten über den „*Condonado*“ soll gezeigt werden, in welchem Verhältnis kulturelle Vorstellungen und Konzepte zu den sie umgebenden Texten, Begriffen und meta-pragmatischen Beschreibungen stehen. Selbst scheinbar rein ästhetischen Mitteln wie direkter Rede, Parallelismen, spanischen Entlehnungen und Metaphorik kommt eine weitaus größere Bedeutung zu, als bisher in der Ethnologie beschrieben wurde. Sie sind – in Erzählungen ebenso wie in Liedern oder Rätseln und anderen kulturellen Genres – nicht nur Beispiele für Übersetzungsschwierigkeiten aus ethno-poetischer Sicht, sondern verweisen auch auf kulturspezifische Formen der Bedeutungskonstituierung, Reflexion und Übersetzung.

Im abschließenden Teil (Teil E.) sollen die theoretischen Argumente aus den einzelnen Kapiteln gebündelt und zu einer ethnologischen Theorie des Übersetzens ausgearbeitet werden. Die Herausforderung wird darin bestehen, unter Berücksichtigung der verschiedenen Übersetzungsrichtungen und -situationen, vor allem aber der Übersetzungsleistung der quechua-

⁶ Vgl. Schegloff (1968, 1987 und 1991) sowie Schegloff/ Jefferson/ Sacks (1977).

sprachigen Bevölkerung Zusammenhänge zwischen Mikro- und Makro-Ebene, Vergangenheit und Gegenwart, sowie einzelnen Sprechereignissen und kulturellen Gegebenheiten herzustellen und so Übersetzung als *kulturelle Praxis* zu beschreiben. Diese Theorie soll als „*grounded theory*“ (Glaser/ Strauss 1998) aus den eigenen Daten hervorgehen.

Es wird sich zeigen, dass nicht nur der Begriff des „kulturellen Kontextes“ für die Übersetzung neu definiert und in seinem Einfluss auf Übersetzungsprozesse spezifiziert werden muss, sondern auch bisherige Auffassungen von sprachlicher und kultureller Relativität in der Ethnologie und in anderen Disziplinen. Auch Theorien über pragmatische Prozesse interkultureller Verständigung müssen durch eine neue Dimension erweitert werden, die nicht nur kulturspezifische Konnotationen einzelner Wörter, Metaphern oder grammatische Strukturen einschließt, sondern auch die Möglichkeit, dass es kulturspezifische *Übersetzungsweisen*, (De-) Kontextualisierungsstrategien, Ideologien und Formen der Meta-Pragmatik gibt. Diese sind Ausdrucksformen einer kulturellen Einbettung von Übersetzung, die selbst scheinbar selbstverständliche Auffassungen von „Kontext“, „Original“, „Übersetzung“, „Transparenz“, „Verständlichkeit“ und „Äquivalenz“ herausfordern.

B. Theoretische Ansätze zu Sprache, Kultur und Übersetzung

Im Gegensatz zur Sprachwissenschaft gibt es in der Ethnologie kaum Ansätze, die sich explizit mit dem Thema des Übersetzens aus theoretischer Sicht befassen. Da es das Fach traditionell mit „schriftlosen“ Gesellschaften zu tun hat, war der Übersetzungsprozess in erster Linie ein versteckter, der im Schreiben einer Ethnographie oder in der Veröffentlichung einer Anthologie von Mythen und anderen kulturellen Äußerungen aufging. Andere translatorische Tätigkeiten wie das mündliche *Dolmetschen* oder *Sprachmitteln*⁷, beispielsweise von Informanten oder innerhalb eines bestimmten zweisprachigen Milieus wurden in der Ethnologie so gut wie nie reflektiert. Wo das ethnographische Schreiben als Form der „kulturellen Übersetzung“ (Asad 1986) oder „Interpretation von Kulturen“ (Geertz 1973) beschrieben wird, wird Übersetzung zumeist metaphorisch als die Übertragung von Beobachtungen im Feld in einen ethnographischen Text dargestellt (Churchill 2005) und nicht in ihrer Relevanz für die auf Sprache gründende Verständigung untersucht.

Betrachtet man jedoch die ethnologischen Arbeiten genauer, stellt man fest, dass Überlegungen zur Übersetzungsproblematik und Auffassungen von Sprache und Kultur nicht selten von

⁷ Während der Dolmetscher als Kommunikationspartner in den Hintergrund tritt, kann der Sprachmittler eine aktive Rolle als „Vermittler“ spielen. Die Terminologie zur Unterscheidung von Sprachmitteln, Dolmetschen und Übersetzen ist jedoch nicht einheitlich (Knapp/ Knapp-Potthoff 1985: 45f).

den jeweiligen theoretischen Orientierungen abhängig sind und Einfluss auf die ethnologische Theorienbildung hatten.

1. Sprachliches Handeln im kulturellen Kontext

Einer der ersten Ethnologen, der das Übersetzen von Sprachen nicht nur als linguistisches, sondern auch als spezifisch *ethnologisches* Problem erkannt hat, war Bronislaw Malinowski. Auf den Trobriand-Inseln hatte er sich während seiner Feldforschung bei der Transkription und Übersetzung von oraler Tradition (Malinowski 1966 [1935]) mit den dortigen Sprachen befasst und daraus theoretische Überlegungen zu deren Übersetzbarkeit ins Englische abgeleitet. Dabei gelangte er zu der Erkenntnis, dass viele Wörter nicht einfach in eine andere Sprache übersetzt werden könnten, sondern der ethnographischen Kontextualisierung und Erläuterung bedürften, insbesondere solche, die sich auf die Sozialstruktur, auf Glaubensvorstellungen, Bräuche, magische Riten oder die materielle Kultur einer Gesellschaft bezögen.⁸ Aus der fehlenden „Übersetzbarkeit“ einzelner Wörter folgte er die Notwendigkeit der Miteinbeziehung der gesamten Kultur für das Verständnis und Übersetzen sprachlicher Äußerungen:

„Translation becomes rather the placing of linguistic symbols against the cultural background of a society, than the rendering of words by their equivalents in another language“ (Malinowski 1966 [1935]: 18).

Insbesondere in kleinen Gemeinschaften sei Sprache eine Form des *Handelns* („mode of action“) und weniger ein Instrument des Denkens und der intellektuellen Reflexion („instrument of reflection“), weshalb Bedeutung nicht in abstrakten linguistischen Formen, sondern vielmehr in der Funktion von Wörtern und sprachlichen Äußerungen in einer Gesellschaft zu lokalisieren sei.⁹ Für die Gesamtbedeutung einer sprachlichen Äußerung sei folglich nicht nur der sprachliche Kontext, sondern auch der kulturelle Hintergrund („context of culture“), sowie der situative Kontext einer Äußerung („context of situation“) maßgebend.¹⁰ Die philologische Perspektive sei irrelevant, da es sich bei Texten aus der Vergangenheit um „tote“ Sprachen handle (Malinowski (1994 [1923]: 452).

Mit seiner Sichtweise von Sprache, welche die Bedeutung von Wörtern in kulturellen *Praktiken* verortet, legte Malinowski bereits den Grundstein für eine ethnologische Perspektive auf

⁸ Malinowski (1994 [1923]: 440, 455 und 1966 [1935]: 14)

⁹ Malinowski (1966 [1935]: 52). Auch Erzählungen erfüllen nach dieser Auffassung eine Funktion in der Gesellschaft, sie dienen zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung. Die in den Erzählungen enthaltene Bedeutung wiederum basiere stets auf persönlicher Erfahrung (Malinowski 1966 [1935]: 46f).

¹⁰ Malinowski (1994 [1923]: 452ff und 1966 [1935]: 18). Mit dem Begriff „context of culture“ bezieht er sich unter anderem auf die „Ideenwelt“ („world of ideas“), Praktiken („activities“) und „wirtschaftliche Regeln“ („economic rules“) (ibid.).

die Übersetzung¹¹. Indem er betont, dass Sprache in einem Handlungszusammenhang steht, wendete er sich bereits 1923 gegen die damals vorherrschenden strukturalistischen Auffassungen, die nur die *denotationale* und *dekontextualisierte* Bedeutung von Wörtern im Blick hatten, den Zusammenhang zwischen Bedeutung und der Art ihres Ausdrucks als weitgehend *arbiträr* betrachteten, und vor allem die *symbolischen* Qualitäten von sprachlichen Zeichen, die unabhängig von jeder Erfahrung existieren, betonten.¹²

Allerdings blendet seine Theorie von Sprache als „mode of action“ jene Arten der Bedeutung aus, die keine unmittelbare Handlungsqualität aufweisen, sondern überwiegend mentale, symbolische und reflexive Prozesse bezeichnen und somit *nicht* unmittelbar vom Kontext abhängig sind. Auch historische und sprachliche Kontexte sowie die Art, wie die Sprecher und Akteure selbst Bedeutung konstruieren, werden nicht berücksichtigt und Bedeutung ausschließlich aus dem abgeleitet, was der Ethnologe an kulturellen Phänomenen und Kontexten beobachten kann.

Um zu einer ethnologischen Theorie der Übersetzung zu kommen, müsste jedoch spezifiziert werden, *inwiefern* sich der Kontext auf das sprachliche Handeln (und damit auch auf die Übersetzung) auswirkt, vor allem aber *wie* sich Kontexte in einer Kultur (und auch in der Ethnologie) überhaupt zusammensetzen (Fabian 1995: 48). Es kann also nicht nur um die (ethnographisch) genaue Bestimmung und meta-pragmatische Erläuterung von „exotischen“, für europäische Leser unbekanntes Wortbedeutungen, gehen. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass sprachliche Formen sowohl kontextunabhängige Komponenten haben, als auch in der Rede auf indexikalische Weise mit dem situativen und kulturellen Kontext verknüpft sein können, wie es Bauman und Briggs zusammenfassend formulieren:

„In order to avoid reifying ‚the context‘ it is necessary to study the textual details that illuminate the manner in which participants are collectively constructing the world around them. On the other hand, attempts to identify the meaning of texts performances, or entire genres in terms of purely symbolic, context-free content disregard the multiplicity of indexical connections that enable verbal art to transform, not simply reflect social life“ (Bauman/ Briggs 1990: 69).

¹¹ Die Verschiedenheit der Sprachen und deren Begriffssysteme werden von ihm jedoch nicht – wie in relativistischen Ansätzen – auf verschiedene Arten des Denkens bezogen, sondern auf unterschiedliche kulturelle Praktiken und Kontexte. Als Beispiel führt er an, dass auf den Trobriand-Inseln unter „Garten“ etwas anderes verstanden wird als im Englischen. Am Beispiel der landwirtschaftlichen Terminologie versucht er zu zeigen, wie die sprachlichen Ausdrucksformen mit den praktischen Aktivitäten zusammenhängen (Malinowski 1966 [1935]: 21) Diese Sichtweise entspringt der funktionalistischen Auffassung Malinowskis, wonach das Einzelne (hier eine Wortbedeutung) nur vor dem Hintergrund des Ganzen verstanden werden kann.

¹² Dabei wurde angenommen, dass bei der Übersetzung die gleiche Botschaft lediglich in andere Worte gefasst wird: „We never consumed ‘ambrosia’, ‘nectar’, and ‘gods’ – the name of their mythical users; nonetheless, we understand these words and know in what contexts each of them may occur. [...] For us, both as linguists and as ordinary word-users, the meaning of any linguistic sign is its translation into some further sign [...]. Thus translation involves two equivalent messages in two different codes“ (Jakobson 1959: 232f) Darüber hinaus wurde von universellen Denkstrukturen und einer grundsätzlichen Übersetzbarkeit zwischen den Sprachen ausgegangen (Lévi-Strauss 1980: 31).

Nach Michael Silverstein kann Sprache in zweierlei Hinsicht funktional sein: Erstens werde Sprache zielgerichtet und strategisch von den Sprechern in Einklang mit kulturellen Normen und Regeln verwendet. Zweitens habe Sprache *indexikalische* Qualitäten, wonach jede sprachliche Konstellation, jeder Text, Diskurs oder Teile davon potentiell auf bestimmte zugrundeliegende Konzepte oder mentale Prozesse *verweisen* (Silverstein 1979: 206). Sprachliche Zeichen weisen daher nicht nur *semantische*, vom Kontext unabhängige Bedeutungen auf, sondern erfüllen auch *pragmatische* Funktionen, die sich auf den zugrunde liegenden Kontext beziehen. Diese Bezugnahme ist jedoch nicht beliebig, sondern über die indexikalischen Beziehungen in der Sprache und den sprachlichen Äußerungen selbst verankert, wobei das entsprechende sprachliche Zeichen entweder Aspekte des Kontextes voraussetzt („*presupposition*“) oder aber auf den Kontext Auswirkungen hat („*entailment*“) ¹³ und die aktive Rolle der Sprecher in der jeweiligen Sprechsituation darin bestehe, dass sie Texten und Äußerungen, die im entsprechenden kulturellen Kontext produziert werden, den Wörtern und Begriffen Bedeutungskomponenten zufügen, die ihre Plausibilität zunächst durch das gemeinsame kulturelle Wissen erlangen, gleichzeitig jedoch neue Bereiche kulturellen Wissens aufbauen:

„Where the participants understand the copresence of some indexed aspects of the context independently of the occurrence of the indexical feature of language [...] we might say that the participants' indexical understanding of speech form to context *presupposes* the-existence-in-context of the indexed feature. Contrastively, where the participants understand the copresence of some indexed aspect of the context only by the occurrence of the indexical feature of language we might say that the participants' indexical understanding of speech-form in context *creates* the existence-in-context of the indexed feature“ (Silverstein 1979: 207).

Ogleich indexikalischen Beziehungen nach Silverstein relativ stabile Domänen kulturellen Wissens zugrunde liegen, die sich auf Kategorien sozialer Identität beziehen ¹⁴, können diese mehrere Dimensionen umfassen und von Ambiguität und Multifunktionalität gekennzeichnet sein (Silverstein 2004: 632f). Auf diese Weise können auch der (kulturelle) Kontext und die (kulturelle) Erfahrung die Bedeutung einer Äußerung nie ganz festlegen. Sie bleibt immer für andere Interpretationen und Kontexte offen („*Indeterminacy of context*“) (Silverstein 1992a: 75). Das Konzept der Indexikalität erlaubt damit, über die rein denotationale und symbolische Bedeutungsebene hinauszugehen, ohne diese vollkommen auszublenden oder Sprache auf ihre handlungstheoretischen Aspekte zu reduzieren. Gleichzeitig eröffnet es Ansatzpunkte für eine ethnologische Betrachtungsweise der Übersetzung, indem es beispielsweise die Frage

¹³ „[...] either the indexical sign-token is *presupposing*, where a sign-token points to a co(n)text that is already an intersubjective reality at the interactional moment of its occurrence, or the indexical sign is 'performative' or *creative* or [...] *entailing*, where a sign-token points to a co(n)text that may become an intersubjective reality“ (Silverstein 1997: 271)

¹⁴ Silverstein (1995: 272) und „Words and expressions used to make senses and stereotypes intersubjectively ‚in play‘ must invoke particular cultural *domains of knowledge* relative to *group memberships* that are plausible for interactants at the particular point of interaction“ (Silverstein 1997: 281).

aufwirft, wie indexikalische Bedeutung, von der ein Text oder ein Diskurs durchdrungen ist, übersetzt werden kann und wie sich letztlich die Beziehung zum kulturellen Kontext gestaltet:

„We must recognize that the greater part of the meaningfulness of words and expressions comes first from various directly indexical modalities of semiosis and second from complex, dialectic, though indexically-based ones, above and beyond any Saussurean-anchored, ‘translatable’ concepts [...] In this sense, culture penetrates into phenomenal language via indexicality and iconicity so that transduction and transformation, rather than translation, are of the essence, form such parts of a text“ (Silverstein 2003: 82 und 94).

2. Die Verschiedenheit der Sprachen als Verschiedenheit des Denkens

Der zweite Komplex von Fragen, dem sich eine ethnologische Übersetzungstheorie stellen muss, bezieht sich auf den Zusammenhang von Sprache und Denken, der seit den Forschungen von Franz Boas, Edward Sapir und Benjamin Lee Whorf zu nordamerikanischen Indiangensprachen als sprachliche und kulturelle Relativität diskutiert wird.¹⁵ Bei ihren Forschungen hatten es die Autoren mit sprachlichen Phänomenen zu tun, die sich von Kategorien der indoeuropäischen Sprachen hinsichtlich der Systematisierung fundamentaler Konzepte in Grammatik oder Lexikon unterschieden. Dies wurde von ihnen auf die Frage nach kulturellen Konzeptualisierungen der Wirklichkeit bezogen. Franz Boas beispielsweise weist auf die verschiedenen Kategorisierungen des Lexikons in den verschiedenen Sprachen hin, die abhängig von den primären „Interessen“ einer Ethnie seien, er verweist aber auch auf lautliche und stilistische Unterschiede zwischen den Sprachen und Kulturen, wobei er auch die unterschiedliche Strukturiertheit grammatischer Kategorien in den Sprachen herausstellte.¹⁶

Auch Edward Sapir schloss aus seinen Beobachtungen, dass sich verschiedene Sprachen auf verschiedene kulturelle „Koordinatensysteme“ (Sapir 1964 [1931]: 128) bezögen, wobei er vor allem den strukturierenden Einfluss von Kultur und Sprache bei der Wahrnehmung der außersprachlichen Welt betonte. Ein unmittelbarer Zusammenhang von Sprache und Denken aufgrund von *grammatischen Formen* wurde vor allem von Benjamin L. Whorf postuliert, der im Gegensatz zu Malinowski der Analyse der sprachlichen Kategorien *an sich* bei der Bedeutungsbestimmung einen hohen Stellenwert zumisst.¹⁷

¹⁵ „Linguistic relativity is axiomatic when language is considered to be a form of social action rather than an abstract system that exists independently of culture“ (Mannheim 1986b: 267). Eine Zusammenfassung und Bibliographie der Forschungen zu den Aussagen von Boas, Sapir und Whorf findet man in Hill/ Mannheim (1992)

¹⁶ Boas (1964 [1911]: 122). Zu stilistischen Aspekten siehe Boas (1940 [1925], [1929]), zu den Genres Boas (1940 [1914]) und zu den grammatischen Kategorien Boas (1964 [1911]). Siehe dazu auch Hill/ Mannheim (1992: 384).

¹⁷ „[...] linguistics is essentially the quest for MEANING“ (Whorf 1956 [1936?]: 73). Sprache ist für Whorf auch in von ihm so genannten „primitiven Gesellschaften“ als Ausdruck des *Denkens* zu verstehen, wobei kein Unterschied hinsichtlich der jeweiligen *Funktion* von Sprache bestehe (1956 [1936?]: 65f). Andererseits wurden von allen drei Theoretikern auch vorsprachliche und universelle Formen der Erfahrung thematisiert (Hill/ Mannheim 1992: 383).

Während Übersetzungsschwierigkeiten relativistische Auffassungen zu bestätigen scheinen und zahlreiche grammatische Formen, die keine Entsprechung in europäischen Sprachen haben, noch heute Gegenstand ethno-linguistischer Forschungen sind, fordern Übersetzungsprozesse relativistische Ansätze eher heraus, da offensichtlich trotz sprachlicher und kultureller Unterschiede Übersetzung und Verständigung bis zu einem gewissen Grad möglich ist und in der Praxis tagtäglich Kommunikation und Übersetzung zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen stattfindet.

Vor allem in kognitivistischen Ansätzen wird der Gedanke der sprachlichen und kulturellen Relativität aufgegriffen, um Kultur und Denken mit der Sprache erkenntnistheoretisch zu verknüpfen. Spradley (1979) beispielsweise verortet kulturelles Wissen in Terminologien und semantischen Domänen, die mit Komponentenanalysen sichtbar gemacht werden könnten. Dementsprechend betrachtet er ethnographisches Schreiben als Teil eines Übersetzungsprozesses, in dem die Bedeutungsmuster einer Kultur aufgedeckt und Mitgliedern einer anderen Kultur mitgeteilt würden (Spradley 1979: 205). Hierbei legt er Wert auf eine „emische“ Perspektive, die erreicht werde, indem einheimische Begriffe gesammelt und in einer ethnographischen Beschreibung „übersetzt“ würden:

„The ethnographer usually writes in his native language or the language of a particular audience of students, professionals or the general public. But how is it possible to describe a culture in its own terms when using an alien language? The answer lies in the fact that *every ethnographic description is a translation*. As such, it must use both *native* terms and their meanings as well as those of the ethnographer“ (Spradley 1979: 21f).

Zwar wählt Spradley einen sprachzentrierten Ansatz, aber die Frage, wie nun das „Übersetzen“ der sprachlichen Einheiten, Merkmale, Taxonomien etc. in der Ethnographie vorstattengehen soll, bleibt unbeantwortet. Die Schlussfolgerungen, die der Autor über eine bestimmte Kultur trifft, entstammen aber nicht einer Übersetzung, sondern Komponentenanalysen, in denen lediglich die einheimischen Begriffe, Handlungen und Domänen in Merkmale zerlegt und als System dargestellt, nicht aber übersetzt oder in einer anderen Sprache ausgedrückt werden. Damit bleibt Spradley in seinem Ansatz letztlich bei einem metaphorischen Gebrauch des Übersetzungsbegriffs und Sprache wird auf die Aspekte reduziert, die mit den entsprechenden Methoden sichtbar gemacht werden können. Der Sprachgebrauch und pragmatische Aspekte hingegen werden ausgeblendet. Wie Loenhoff kritisch bemerkt, basieren kognitivistische Ansätze auf einem „Modell kulturellen Wissens eines idealisierten Handelnden in einer kulturell homogenen Gruppe“, es sei jedoch davon auszugehen, dass die Angehörigen einer Kultur über unterschiedliche Versionen und unterschiedliche Vollständigkeit einer „kulturellen Grammatik“ verfügten (Loenhoff 1992: 123-25). Obwohl Spradley die Übersetzungsfähigkeit seiner Informanten erkennt und hervorhebt, blendet er diese als kognitive Leistung

und kulturelle Praxis aus. Nur die Übersetzungsleistung des Ethnographen wird berücksichtigt und dieser selbst gibt die Perspektive vor, welche die Informanten annehmen sollen:

„As I worked with tramp informants I discovered they not only spoke their own language but they had acquired an ability I call translation competence. This is the ability to translate the meanings of one culture into a form that is appropriate to another culture [...]. How does one overcome this tendency of informants to translate things? [...] by asking ethnographic questions designed to reduce the influence of translation competence“ (Spradley 1979: 19-21).

Um eine wirklich „emische“ Sichtweise zu erhalten, müssten nicht nur pragmatische Aspekte, sondern auch die Übersetzungs- und Interpretationsleistungen der Informanten bewusst und systematisch mit einbezogen werden. Dies hätte auch den Vorteil, dass nicht mehr nur an der einen „Originalsprache“ festgehalten werden muss, sondern Phänomene der Zweisprachigkeit wie „Code-Switching“ oder Rückgriffe auf Begriffe von exogenen Diskursen berücksichtigt werden könnten. Gerade in Übersetzungs- und Verständigungsprozessen zeigen sich nämlich die unterschiedlichen Perspektiven und die Individualität des Sprachgebrauchs.

Die Verschiedenheit der Sprachen und ihr Einfluss auf das Denken wurde bereits im 19. Jh. von Wilhelm von Humboldt thematisiert. Seine Überlegungen scheinen relativistischen Auffassungen zu ähneln, wenn er von Sprachen als „Weltansichten“¹⁸ spricht und den Sprachbau als „bildendes Organ des Gedankens“¹⁹ bezeichnet. Obwohl seine Sprachphilosophie die amerikanischen Kulturrelativisten beeinflusst hat, geht seine Sichtweise von Sprache und deren Einfluss auf das Denken jedoch in eine ganz andere Richtung. Während jene nämlich einzelnen grammatischen Kategorien oder lexikalischen Domänen einen Einfluss auf das Denken zuschreiben, sind es für Humboldt die *Sprachtypen*, die zu unterschiedlichen Weltansichten führen, also die Art, *wie* eine Sprache für die sprechenden Individuen das Material bereitstellt, um Bedeutung zu konstruieren und in der Rede ihre Gedanken zum Ausdruck bringen zu können. Der Zusammenhang zwischen Sprache und Denken wird von Humboldt dabei keinesfalls als deterministisch beschrieben, vielmehr geht es ihm bei seiner Sprachbetrachtung um die „Verbindung des Gedankens mit den Lauten“²⁰:

„Jede [Sprache] enthält Merkmale, und Nuancen, die keine Definition zu erschöpfen vermag, jede ist neuer Verbindungen fähig, jede fruchtbar zur Erzeugung neuer Begriffe. Diese Methode, das Feld des Denkens durch die Verschiedenheit der Sprachen auszumessen, ist noch wenig versucht worden, allein sie ist darum nicht weniger möglich und wichtig (Humboldt 1994: 232 [248]).²¹

¹⁸ Humboldt (1994 [1820]: 28 [27]). Zum Begriff der „Weltansicht“ bei Humboldt siehe Heeschen (1977).

¹⁹ Humboldt (1998 [1830-35]: 180 [50; VII 53])

²⁰ Humboldt (1998 [1830-35]: 290 [200; VII 172])

²¹ Humboldt beruft sich auf die Sprachen des neu entdeckten amerikanischen Kontinents, wo die damaligen Forscher mit Sprachen konfrontiert waren, deren grammatische Strukturen zunächst rätselhaft erschienen: „Man wird sich noch außerdem darauf berufen, dass gerade die Sprachen der Wilden, namentlich die amerikanischen, vorzüglich zahlreichen, planmäßig und künstlich gebildete aufweisen“ (Humboldt 1994 [1822]: 53 [286]).

Am Beispiel des Nahuatl zeigte Humboldt etwa, dass sich dessen agglutinierende Struktur und das grammatische Mittel der „Einverleibung“ insofern auf das Denken auswirkten, als der Satz nicht wie in flektierenden Sprachen durch Satzglieder aufgebaut, sondern im Verbum selbst als verbundenes Ganzes hingestellt werde, das „formal vollständig und genügend“ sei und erst anschließend ausgemalt werde.²² Darüber hinaus bewirke die agglutinierende Struktur der Sprache, dass keine festen Wörter gebildet würden, sondern je nach Situation die „Elementarteile“ (Wortstämme und verschiedene Suffixe) zusammengesetzt würden:

„Diejenigen, deren Sprachen wir hier zergliedert haben, setzen im Sprechen ewig die Elementarteile der Rede zusammen, verbinden diese nicht fest, weil sie dem wechselnden Bedürfnis folgen, bringen immer soviel zusammen, als das Bedürfnis ihnen jedesmal zu erheischen scheint und lassen oft verbunden, was die Gewohnheit des Gebrauches verknüpft, wenn auch die scharfe Absonderung der Gedanken es nothwendig trennen würde“ (Humboldt 1994 [1823]: 96f).

Humboldts Bewertung der agglutinierenden Sprachen als „formlos“ und den flektierenden bei der Bildung der Gedanken unterlegen, relativiert sich jedoch in seinen Beobachtungen, die gerade das Potential an Kreativität, das in agglutinierenden Sprachen steckt, betonen.²³ Darüber hinaus verortet Humboldt den „Charakter“ einer Sprache nicht direkt in Lexikon und Grammatik, sondern auf einer anderen Ebene, die der wissenschaftlichen Analyse nicht so einfach zugänglich sei:

„Mit dem grammatischen Baue, wie wir ihn bisher im Ganzen und Großen betrachtet haben, [...] ist jedoch ihr Wesen bei weitem nicht erschöpft, und ihr eigentlicher und wahrer Charakter beruht noch auf etwas viel Feinerem, tiefer Verborgenem und der Zergliederung weniger Zugänglichem. [...]. Die Sprache wird durch Sprechen gebildet und das Sprechen ist Ausdruck des Gedanken oder der Empfindung“ (Humboldt 1998 [1830-35]: 283f [190-192; VII 165 f]).

In seiner Auffassung von Sprache als „Arbeit des Geistes“ oder „*energeia*“ („Thätigkeit“)²⁴, bleibt die Möglichkeit einer Übersetzung trotz der Verschiedenheiten der Sprachen und der Weltansichten bestehen. Denn „die einmal fest geformten Elemente bilden zwar eine gewissermaßen todte Masse, diese Masse trägt aber den lebendigen Keim nie endender Bestimmbarkeit in sich“.²⁵ Deshalb könne sich eine Sprache beispielsweise durch Übersetzung

²² „Es liegt vielmehr offenbar in dieser Mexicanischen Satzbildung eine eigenthümliche Vorstellungsweise. Der Satz soll nicht construiert, nicht aus Theilen allmählich aufgebaut, sondern als zu Einheit geprägte Form auf Einmal hingegeben werden [...]. Es stellt zuerst ein verbundenes Ganzes hin, das formal vollständig und genügend ist [...], malt aber nachher dies unbestimmt Gebliedene einzeln aus“ (Humboldt 1998 [1830-35]: 268f).

²³ „[...] muss man jedoch gestehen, dass auch unter denen, welche man großer Formlosigkeit anklagen kann, viele sonst eine Menge von Mitteln besitzen, eine Fülle von Ideen auszudrücken, durch die künstliche und regelmässige Verbindung weniger Elemente vielfache Verhältnisse der Ideen zu bezeichnen, und dabei Kürze mit Kraft zu verbinden“ (Humboldt 1994 [1822]: 61 [294]).

²⁴ Humboldt (1998 [1830-35]: 174 [41; VII 46])

²⁵ Humboldt (1998 [1830-35]: 188 [61; VII 62])

von fremden und neuen Inhalten verändern, indem die in der Sprache vorhandenen Möglichkeiten ausgeschöpft würden, wenn sich Denken und Sprechen wechselseitig vollendeten.²⁶

Da Humboldt die Verbindung zur Kultur erst in der Rede der Individuen und im Sprechen verortet, kann seine Sprachphilosophie auch für die Bildung einer ethnologischen Theorie der Übersetzung von Bedeutung sein, da Sprache, Sprechen und Übersetzung als kreativer Akt, als geistige Schöpfung in einer anderen Sprache verstanden wird.²⁷ Sie ermöglicht es außerdem, über individuelle Redeweisen von Individuen zu sprechen, ohne typologische und lexikalische Aspekte auszuklammern. Übersetzung, Entlehnungen, Neuschöpfungen und Umdeutungen (Heeschen 1977: 171), ja sogar Unverständlichkeit, Nicht-Verstehen und Ambivalenz sind so theoretisch erfassbar und lassen deterministische Auffassungen hinter sich. Darüber hinaus sind viele seiner Einzelsprachstudien heute noch relevant, nicht nur was die morphologische Analyse vieler Sprachen betrifft, wo er Pionierarbeit geleistet hat, sondern auch bezüglich aktueller, teilweise noch nicht abgeschlossener Diskussionen zu grammatischen und diskursiven Phänomenen, weshalb er in seinen Überlegungen zum Charakter der Sprachen bereits pragmatische Aspekte antizipiert, die in späteren soziolinguistischen Forschungen empirisch beobachtet wurden.²⁸

3. Kommunikative Praktiken in interkulturellen Gesprächssituationen

Nachdem Unterschiede zwischen Sprachen und Kulturen lange Zeit fast ausschließlich an Lexikon und Grammatik festgemacht wurden, formulierte Dell Hymes (1966) ein neues „Relativitätsprinzip“, das erstmals die Multifunktionalität von Sprache betonte und den Schwerpunkt auf das Sprechen verlagerte. In seiner *„Ethnographie des Sprechens“* schrieb der Autor sprachlichen Ausdrücken eine Vielzahl an Funktionen zu und verortete diese neu im kulturellen Kontext, indem er Sprache nicht mehr nur als abstraktes System, sondern vor allem in Hinblick auf kommunikative Kompetenz und Regeln des Sprechens untersuchte:

„A general theory of language and social life must encompass the multiple relations between linguistic means and social meaning. [...] Language as such is not everywhere equivalent in role and value; speech may have different scope and functional load in the communicative economies of different societies“ (Hymes 1972: 39).

²⁶ Humboldt (1998 [1830-35]: 348 [279; VII 236])

²⁷ Vgl. Humboldt (1963 [1816]) zur Übersetzungsproblematik. Zur Aktualität von Humboldts Sprachphilosophie und den Unterschieden zu relativistischen Theorien siehe u.a. Heeschen (1977) sowie die Beiträge in Zimmermann/ Trabandt/ Mueller-Vollmer (1994). Auch Friedrichs Konzept der „poetischen“ Relativität (1986: 43) einer Sprache führt implizit Humboldts Gedanken weiter.

²⁸ Die von Hill/ Hill (1986) soziolinguistisch beschriebene kulturelle Bedeutung der Höflichkeitsformen im gegenwärtigen Nahuatl zeigt, wie grammatische Details in der alltäglichen Rede über rein linguistische Funktionen hinausgehen. Humboldt selbst konnte bei den amerikanischen Sprachen mangels angemessenen Quellenmaterials nur selten auf die Ebene der Rede vordringen.

Gegenstand der Forschung wurden vermehrt *Sprechereignisse* in einer *Sprechergemeinschaft* und der Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur wurde im *Diskurs* einer Gesellschaft, d.h. in den unterschiedlichen Sprechakten und „Arten des Sprechens“ verankert. In kunstvollem Sprechen, der Koordination von Handlungen, sowie dem Ausdruck von Emotionen würden soziale Beziehungen aufgebaut und erhalten:

„It is discourse, which creates, recreates, modifies, and fine tunes both culture and language and their intersection, and it is especially in verbally artistic discourse such as poetry, magic, verbal duelling [...] that the potentials and resources provided by grammar, as well as cultural meanings and symbols, are exploited and the essence of language-culture relationships becomes salient“ (Sherzer 1987: 296).

Und:

„If spoken [...] discourse is a vehicle for thought, it is also a tool for persuasion and manipulation, for commanding and coordinating actions, for kindling and expressing emotions, and for maintaining social relations“ (Urban 1991b: 4).

Die wichtige Rolle, die der Diskurs in diesen Ansätzen spielt, stellte auch die Transkription und Übersetzung vor neue Herausforderungen. So analysierte beispielsweise Hymes (1981) *formale* Aspekte von Mythen wie Vers-Strukturen, Wiederholungen und scheinbar „bedeutungsleere“ Partikel. Tedlock (1972 [1971]: 115ff) stellte Überlegungen darüber an, wie auch der „literarische Wert“ bzw. der „Stil“ von mündlichem Erzählgut, der oft außerhalb des rein Sprachlichen (beispielsweise in para- und nonverbalen Besonderheiten wie Pausen, Tonhöhen oder Lautstärke) liegt, übersetzt werden könne. Die Methoden aus der Ethnographie des Sprechens wurden von ihm im Sinne einer „anthropologischen Philologie“ selbst auf mythische Texte aus zurückliegender Zeit wie dem „*Popol Vuh*“ angewandt, die er sich erneut von Muttersprachlern vorlesen und interpretieren ließ, wobei er vor allem die Schwierigkeit der Übersetzung von Archaismen und lexikalischen Ambiguitäten thematisierte.²⁹

Sprachstile, Genres und ihre Rolle für die Produktion und Rezeption von Diskursen und Darbietungen stehen auch im Mittelpunkt gegenwärtiger Forschungen. Nicht allein das Gesprochene als solches, sondern die gesamte „Performance“ als interpretativer Rahmen („interpretive frame“), der die Person des Sprechers, das Publikum und die Erzählsituation als bedeutungskonstituierend umfasst, wird untersucht. Nur wenige Arbeiten haben diese Aspekte jedoch direkt im Verhältnis zu ethnologischen Erkenntnissen ausgewertet.³⁰

²⁹ Tedlock (1983: 12 und 134). Auch Illius (1999: 47-49) verweist auf die vielfältigen Textsorten bei den Shipibo sowie auf die in der Kultur heimischen „Arten des Sprechens“, die nur durch eine detailgetreue Wiedergabe des Diskurses vollständig analysiert werden könnten. Siehe auch Sherzer (1983) zu einer ethnographischen Studie über die verschiedenen Sprechweisen bei den Kuna sowie Finnegan (1988 und 1996) zu Genres oraler Tradition bei den Limba.

³⁰ Vgl. Bauman (1978 [1977]: 9), Bauman/ Briggs (1990), Briggs (1990) sowie Bauman (2004). Urban (1991b) erforschte die grammatische Strukturiertheit von Mythen und ein Bewusstsein über Mehrsprachigkeit im amazo-

Harrison (1989) verweist auf die Problematik der Übersetzung andiner kultureller Kategorien und gibt mit Liedern aus dem amazonischen Tiefland Ecuadors, die überwiegend von Frauen gesungen werden, sowohl Einblick in die Semantik einzelner Konzepte als auch in die poetische Struktur und kulturelle Bedeutung der Gesänge, die sich in ihren mentalen Konzeptualisierungen von westlichen Systemen unterscheiden. Sie plädiert für eine „kulturelle Übersetzung“, die für die vielfältigen Ausdrucksformen von Ästhetik und Emotionen in der jeweils anderen Kultur sensibilisiere.

Innerhalb der Linguistik wurde die Gesprächsanalyse bereits seit den 70er Jahren als Methode angewandt, um kulturspezifische Formen des Diskurses zu analysieren. Zu den Verbindungsgliedern zwischen Elementen des Gesprochenen und dem kulturellen Kontext werden auch para- und non-verbale Elemente wie Sprecherwechsel („*turn*“), Reparaturen („*repair*“) oder paralleles Sprechen („*overlaps*“) gezählt.³¹

Diese Methoden wurden in der Ethnologie jedoch bisher selten eingesetzt, um kulturelle Prozesse in Sprechakten zu analysieren, da die stark diskurszentrierte Herangehensweise zugrundeliegendes kulturelles Wissen außerhalb des Transkripts weitgehend ausblendet und die diskursiven Phänomene meist zum Selbstzweck untersucht.³² Erst in der Analyse interkultureller Kommunikationssituationen wurden Ergebnisse von Gesprächsanalysen für die ethnologische Forschung wieder relevant. So konnte in unterschiedlichen Bereichen nachgewiesen werden, dass Missverständnisse oder „missglückte“ Kommunikationssituationen nicht allein durch grammatische oder semantische Unterschiede zu begründen sind, sondern auch durch die Art, wie Argumente aufgebaut, Dinge hervorgehoben oder emotionale Informationen vermittelt werden. Gumperz (1982b: 170f) ordnet den Kulturen unterschiedliche Kontextualisierungskonventionen zu. Diese dienen für bestimmte Äußerungen als „Schlüssel“ („*contextualization cues*“) und bilden die Basis für Verstehensprozesse überhaupt. Sie beruhen auf konversationellen Inferenzen, aufgrund derer Kommunikationspartner die Intentionen des Gegenübers (über das Gesagte hinaus) interpretieren und ihre Antworten daran orientieren können.³³

Auch – und gerade dann – wenn die gleiche Sprache gesprochen werde, könne es zu Verständigungsschwierigkeiten kommen:

nischen Tiefland. Reflexivität beim Erzählen von Mythen und deren Relevanz für die Gesellschaft thematisiert auch Kellner (2007) bei den Burji in Ostafrika.

³¹ Schegloff (1968, 1987 und 1991) sowie Schegloff/ Jefferson/ Sacks (1977)

³² Moerman (1988) hat auf der Basis von Gesprächsanalysen in der Thai-Gesellschaft die Unterschiede zwischen den dortigen Gesprächsstilen und denen in der amerikanischen Kultur herausgestellt.

³³ „Conversational inference [...] is the situated or context-bound process of interpretation, by means of which participants in an exchange assess others' intentions, and on which they base their responses“ (Gumperz 1982b: 74).

„Understanding in everyday encounters always rests on indirect inferences that simultaneously provide several types of information. [...] Moreover, inferences are made at every point in the speech-exchange so that any one interpretation is in some ways the cumulative outcome of a series of prior assessments and of the history of previous interpretations“ (Gumperz 1996: 380).

Die für das Verstehen relevanten Informationen liegen demnach im „Diskurssystem“ einer Gesellschaft, das den Sprechern signalisiert, wie eine Botschaft verstanden werden soll:

„Although languages use grammar as the system of expressing ideas, it is the discourse system which produces the greatest difficulty. It is the way ideas are put together into an argument, the way some ideas are selected for special emphasis, or the way emotional information about the ideas is presented that causes miscommunication. The grammatical system gives the message while the discourse system tells us how to interpret the message“ (Scollon/ Scollon 1981: 12).

Sowohl pragmatische Aspekte als auch die Frage, wie Sprechakte in einer Kultur funktionieren, wurden damit immer relevanter. Daher wurden seitdem kommunikative Strukturen wie Höflichkeitsdiskurse oder Frage-Antwort-Muster hinsichtlich universeller Strukturen und kulturspezifischer Ausprägungen erforscht.³⁴

Nach Heeschen (1985: 161-63) ist ein wichtiger Teil von interkulturellen Kommunikationsproblemen auf die Ritualisierung beim Sprechen zurückzuführen. Durch Formalisierung und Ritualisierung werde eine Botschaft systematisch auf *indirektem* Wege vermittelt, sodass „wir die Äußerungen oder Rede eines Sprechers einer anderen Sprachgemeinschaft und einer anderen Kultur zwar Wort für Wort, vielleicht auch Satz für Satz verstehen, aber dass uns Sinn und Zweck des Gesprochenen verborgen bleibt“ (Heeschen 1985: 150).

Menschliches Sprechen als Form indirekten Handelns, sowie zusätzliche Indirektheit durch Anspielungen, Euphemismen oder Metaphern schaffen Distanz und Raum für kognitive Reflexion, die sich auch in Mythen und Erzählungen ausdrücken und den Ethnologen vor zahlreiche Übersetzungsprobleme stellen können. Gleichzeitig verweisen sie auf die große Unterschiedlichkeit der Übersetzungssituationen in der Ethnologie: Während es für viele Sprachen bereits Wörterbücher, Grammatiken, Chroniken und Textsammlungen gibt, auf die man zurückgreifen kann, müssen für Sprachen, die noch nicht dokumentiert sind (beispielsweise im Hochland von Papua-Neuguinea), die Bedeutungen jedes einzelnen Wortes und jeder grammatischen Struktur zunächst individuell, non-verbal und mit Hilfe der Wahrnehmung er-

³⁴ Brown/ Levinson (1987 [1978]) und Goody (1978). Kulturspezifische Ausprägungen von Sprechakten wurden vor allem von ethnopragsmatischen Theorien erforscht (Goddard 2006) und die Beiträge in Goodwin/ Duranti (1992) untersuchen Sprache als interaktives Phänomen im kulturellen Kontext. Auch der Zusammenhang zwischen grammatischen Strukturen und der Interaktion kam durch die Gesprächsanalyse wieder stärker in den Blick (Ochs/ Schegloff/ Thompson 1996). Dennoch konnten viele offene Fragen bezüglich der Verständigung noch nicht geklärt werden.

geschlossen werden. Ethnographie und die Bildung grammatischer Kategorien fallen so zu einer „ethnographischen Grammatik“ zusammen.³⁵

Das Phänomen der Übersetzung, das sich immer zwischen unterschiedlichen Kulturen und Diskurssystemen bewegt, zwingt die „Ethnographie des Sprechens“, den Rahmen einer einzelnen Sprachgemeinschaft zu verlassen. Gesprächsanalysen können dann offenlegen, wie kommunikative Konflikte und Missverständnisse entstehen, aber auch wie diese vermieden, korrigiert oder kompensiert werden können, d.h. wie Verstehen – auch zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen – überhaupt möglich wird. Andererseits kann es dabei nicht nur um Missverständnisse und Problemlösungsstrategien gehen, sondern auch um ungelöste oder nur teilweise gelöste Probleme, die aufgeschoben oder (beispielsweise durch den Wechsel des Mediums oder die Flüchtigkeit von Sprache) unsichtbar werden und zunächst gar nicht als solche erscheinen. In all diesen Bereichen kann „die Ethnologie noch Aspekte bereit halten, die erst in einer langfristigen Beobachtung der Kultur sichtbar werden“ (Zimmermann 2003: 26-28). In diesem Zusammenhang ist es auch notwendig, die Kommunikation in Institutionen zu berücksichtigen, da diese als solche bereits kommunikative Besonderheiten beherbergen und sich mit (inter-)ethnischen Aspekten überschneiden.³⁶

Die vielen analytischen Vorteile, die eine Konversationsanalyse auf der Mikroebene bringt, dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch die Makro-Ebene Informationen bereitstellt, ohne die eine Interpretation kulturellen und sprachlichen Handelns nicht vollständig gelingt. Besonders in der interkulturellen Kommunikation existieren Formen der Diskriminierung zwischen ethnischen Gruppen oder sozialen Klassen, die von institutioneller oder politischer Seite ausgehen können. Das Spannungsfeld von Mikro- und Makro-Ebene, von Diskurs und Kultur/ Gesellschaft äußert sich in besonderem Maße dort, wo strukturelle, politische und soziale Asymmetrien auf die Kommunikation zwischen Individuen einwirken.

³⁵ Heesch (1990: 12-14 und 1998: 46ff). Viele Beispiele aus der Eipo und Yalenang-Sprache verweisen auf Prinzipien der kulturspezifischen Bedeutungskonstitution, wie beispielsweise die Wichtigkeit von deiktischen Ausdrücken (ibid.) sowie auf das Prinzip der Verteilung von Information und der sukzessiven Klärung von Bedeutung durch Verbkomposita (Heesch 1998: 49).

³⁶ Ehlich (1996: 926). Studien zur interkulturellen Kommunikation sind meist auf mündliche Sprechakte konzentriert, aber auch in der schriftlichen Kommunikation gibt es pragmatisch relevante Phänomene, die interkulturelle Themen betreffen sowie Diskurse, in denen das Bild mit dem Text verbunden wird. Ebenso fehlt die Analyse des Übergangs von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit, die Rolle von Textsorten, Genres, Höflichkeitssystemen, des Schweigens, von Tabus Bildern und non-verbalen Aspekten. Auch Übersetzung als eine Form interkultureller Kommunikation kommt sowohl in mündlicher Form als auch in schriftlichen Texten vor.

4. Übersetzung, Machtverhältnisse und sprachliche Ideologien

Seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts betrachten immer mehr Autoren Übersetzung nicht mehr als neutralen Prozess, sondern als „manipulative Aktivität“, Form der Gewalt, Marginalisierung und Machtausübung, in der sich „schwächere“ Sprachen an „herrschende“ anpassen, ein Gedanke, der auf Walter Benjamin (vgl. 1963 [1955]) zurückgeht und auch in post-kolonialen Ansätzen innerhalb der Ethnologie Eingang gefunden hat.³⁷

Angesichts von Herrschaftsverhältnissen, deren Wurzeln oft in zurückliegenden Zeiten (z. B. im Kolonialismus) liegen könnten, reiche es nicht aus, die Verschiedenheit der Sprachen und die Interaktion zwischen Kulturen vor einem „neutralen“ Hintergrund zu betrachten. Vielmehr müssten die strukturelle und politische Einbettung von Sprache, sowie Formen der Dominanz, des Widerstandes, der Anpassung und der Hybridisierung in ihren Implikationen für Übersetzungsprozesse auch unter historischen Gesichtspunkten untersucht werden (Mignolo 1995: 8-19). Insbesondere in der kolonialen Vergangenheit habe Übersetzung sowohl zur Herausbildung von heute noch bestehenden Machtstrukturen als auch zu einer asymmetrischen Hierarchie von Sprachen beigetragen:

„Translation helped build the colonial difference between Western European languages [...] and the rest of the languages in the planet. [...] Translation was indeed the process wherein the coloniality of power articulated the colonial difference“ (Mignolo/ Schiwy 2003: 4).

Jede Sprache habe ein „historisches Gedächtnis“, das die Subjektivität der Sprecher forme, über rein linguistische und kommunikative Aspekte hinausgehe, und jede Art von sozialen und geo-politischen Relationen in einer „transnationalen“ Welt beinhalte (Mignolo/ Schiwy 2003: 6). Auf dem amerikanischen Kontinent beispielsweise sei Übersetzung in der Kolonialzeit stark von der Anpassung außereuropäischen Gedankenguts an das europäische Weltbild geprägt worden was sich noch in der Gegenwart in der Verflechtung von Übersetzungsprozessen mit der weltweiten Organisation des Wissens fortsetze.

Venuti beschreibt Übersetzung als einen Prozess der Anpassung und sieht vor allem die Gefahr der „Domestizierung eines fremden Textes“ (Venuti 1993: 209). Die Auswahl von Texten und Übersetzungsstrategien trage zu Marginalisierung, Stereotypisierung sowie zu einer „ethno-zentrischen Reduzierung von Möglichkeiten“ (Venuti 1998: 81) bei. Umgekehrt könne Übersetzung zu einer Form des Widerstands gegen eben diese Strukturen werden, weshalb er – Bezug nehmend auf Schleiermacher (1963 [1813]) – eine „verfremdende Methode“ favorisiert, mit welcher die kulturellen Codes der Zielsprache aufgebrochen werden, um die An-

³⁷ Asad/ Dixon (1985: 171-73) und Asad (1986: 149). Siehe auch Niranjana (1992), Dingwaney (1995), Venuti (1998), Bassnett/ Lefevere (1990), Bassnett/ Trivedi (1999), Cheyfitz (1991) und Tymoczko/ Gentzler (2002). Liu (1999) betrachtet Bedeutung dabei sogar als „Wert“, der unabhängig von den jeweiligen Einzelsprachen existiere und im Prozess der Übersetzung unter quasi-ökonomischen Bedingungen zirkuliere und neu produziert werde.

dersartigkeit des Ausgangstextes bei der Übersetzung kenntlich zu machen und mehrere Perspektiven zuzulassen.³⁸ Der Umgang mit Texten aus außereuropäischen Gesellschaften hat auch in der Ethnologie ethische Debatten angestoßen, in denen vor allem die unangemessene Aneignung, Verfremdung, Marginalisierung und Vorteilmahme bei der Übersetzung von Oraltradition in unterschiedlichen Kulturen sowie die Frage nach dem Spannungsverhältnis zwischen Gemeinsamkeit („*identity*“) und Verschiedenheit („*difference*“) thematisiert wurde.³⁹ Ein wichtiger Impuls, der von diesen Ansätzen ausgeht, ist, dass sie auf hegemoniale Strukturen und die Komplexität von kolonialen und post-kolonialen Verhältnissen aufmerksam machen. Zu den Prozessen, denen auch die sprachliche Interaktion und translatorische Tätigkeiten unterworfen waren und sind, zählen etwa nationale und internationale Formen der Beeinflussung von Sprachen und Diskursen. Dies betrifft nicht nur das Fehlen von Übersetzungsaktivitäten, sondern auch Anstrengungen, durch Übersetzung hegemonialen Strukturen entgegenzuwirken, beispielsweise durch Gesetze, die eine Gleichstellung aller in einem Land gesprochenen Sprachen sicherstellen sollen oder Bestrebungen, zentrale Texte der internationalen Politik (z.B. die Erklärung der Menschenrechte) in möglichst viele Sprachen zu übersetzen.⁴⁰

Der Schwerpunkt solcher Erklärungsansätze ist auf der Makro-Ebene angesiedelt, die bei der Betrachtung einzelner Sprechsituationen im ethnographischen Kontext oft übersehen wird, ohne die jedoch bestimmte Äußerungen nicht vollständig zu erklären sind. Des weiteren liegt das Augenmerk auf historischen Zusammenhängen und diachronischen Kontinuitäten, insbesondere auf kolonialen Beziehungen und ihren Auswirkungen auf die Gegenwart, was neue Perspektiven auf Prozesse der Hybridisierung von Diskursen durch Übersetzung und deren Zusammenwirken mit sozialen Identitäten in einem zweisprachigen Kontext ermöglicht.

Strukturen der Dominanz zwischen dem Spanischen und den indigenen Sprachen in Peru beispielsweise haben nach Urban im Laufe der Jahrhunderte zu einer Art „semi-permeabler Membran“ zwischen den Sprachen geführt, deren Konsequenzen auch gegenwärtige Übersetzungsprozesse unterliegen⁴¹. All das sind Argumente, die für einen ethnologischen Ansatz zu Übersetzungsaktivitäten fruchtbar gemacht werden können.

³⁸ Venuti (1998: 67ff und 170)

³⁹ Siehe Krupat (1992) sowie die Beiträge in Swann (1992) und Clements (1996).

⁴⁰ Vgl. <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/SearchByRegion.aspx>

⁴¹ Urban (1991a: 317f). Damit meint der Autor, dass Angehörige der dominierten Schicht sich die dominierende Sprache – das Spanische – aneignen, nicht jedoch umgekehrt. Um bestehende Dominanzverhältnisse aufrechtzuerhalten, setze man sich für den Erhalt der untergeordneten Sprache ein, andererseits versuche man, die dominante Sprache durchzusetzen, wenn die indigenen Sprachen zu einer Bedrohung für den Status quo würden. Strukturen der Dominanz würden so zum Motor für Entlehnung und diglossische Funktionsaufteilungen der Sprachen. Zum Verhältnis von „dominanten“ und „unterdrückten“ Sprachen in Peru siehe auch Albó (1974 [1973]) sowie die Beiträge in Urban/ Sherzer (1991) zu unterschiedlichen Gesellschaften in Lateinamerika. Neu-

Die Problematik dieser Ansätze liegt jedoch in einer teilweise einseitigen Dichotomisierung von „mächtigen“ versus „unterdrückten“ bzw. „marginalisierten“ Sprachen. Strukturen von Dominanz und Widerstand, von Unterdrückung und gezielter Förderung von Sprachen haben zwar einen nicht zu leugnenden Einfluss auf Übersetzungsprozesse. Es besteht allerdings die Gefahr, dass diese in ihrer Rolle für die konkrete, unmittelbare Kommunikation überbewertet und als zu statisch beschrieben werden. Nicht jede Form der Entlehnung, der semantischen oder funktionalen Veränderung in einer Sprache kann jedoch als *Anpassung* und alles, was sich dieser widersetzt, als Revitalisierung oder Form des *Widerstands* aufgefasst werden. Vielmehr geht es darum, *wie* die hegemonialen Verhältnisse zwischen Sprachen auf die sprachliche und diskursive Ebene gelangen.

Die Verstrickung von Übersetzungsprozessen und sprachlicher Kommunikation in Machtstrukturen zeigt sich aber nicht nur auf der Makro-Ebene oder in einer historischen Rückschau. Asymmetrische Strukturen in Institutionen lassen Übersetzung und Sprache auch in der Gegenwart zum potentiellen Mittel der Manipulation werden, etwa wenn jemand vor Gericht steht, wo Diskurse in einer Sprache geführt werden, die er nicht versteht oder deren Genres ihm fremd sind. Auch das Bildungssystem wird zunehmend als ein Ort beschrieben, wo mit Sprache und Übersetzung Macht ausgeübt werden kann und Sprecher von Minderheitensprachen durch institutionsspezifische kommunikative Konventionen diskriminiert oder marginalisiert werden.⁴²

Darüber hinaus besteht bisher die Tendenz, die *aktive* Rolle beim Verständigungs- und Übersetzungsprozess, ausschließlich der „herrschenden“ Sprache und Kultur zuzuschreiben. Von Möglichkeiten des Widerstandes wird zwar gesprochen und die Perspektive der „Marginalisierten“ zumindest ansatzweise nachgezeichnet⁴³, der Übersetzungsprozess selbst wird jedoch nach wie vor innerhalb euro-zentrischer Modelle betrachtet. Selbst der geforderte Widerstand gegen Dominanzstrukturen beschränkt sich auf eine „Ethik der Differenz“, die in Form von Handlungsprämissen für die überwiegend westlichen Akteure der Übersetzung entworfen wird⁴⁴. Maranhão (2003: 64-82) spricht von einer „Politik der Übersetzung“ (*„politics of*

ere Ansätze zu soziokulturellen Hintergründen von Übersetzung und hybrider Sprechweisen in den Anden beziehen auch den Diskurs mit ein (Howard-Malverde 1997, 1998 und Howard 2005).

⁴² Martin-Jones/ Heller (1996) sowie die Beiträge in Heller/ Martin-Jones (2001) und in Creese/ Martin (2003). Auch in ethnolinguistischen Arbeiten mit einem sog. „sprachökologischen Ansatz“ (u.a. Mühlhäusler 1996, Hornberger 2002), wird zunehmend die Notwendigkeit gesehen, Sprache, Kultur und kommunikative Prozesse in einem Rahmen zu betrachten, zu dem auch das politische und nationale Umfeld mit gehört.

⁴³ Mignolo/ Schiwy (2003: 6ff) beispielsweise sprechen von einer „Gegenbewegung“ in Mexiko gegen überkommene Modelle der Übersetzung, in der auch alternative Perspektiven sichtbar werden. Indem marxistische Theorien und feministische Ansätze in die Kosmologie indianischer Tradition „übersetzt“ werden, finde eine aktive Auseinandersetzung mit dem mächtigeren System aus der Sicht indigener Sprachen und Kulturen statt.

⁴⁴ Dieser einseitige Blickwinkel ergibt sich zum einen aus der Quellenlage (die Perspektive außereuropäischer Kulturen beispielsweise während der Kolonialzeit ist oft nur indirekt zugänglich), zum anderen aus der vorherr-

translation“), die mitbestimmen und rechtfertigen, *warum* etwas in einer anderen Sprache ausgedrückt werden soll. Die Frage nach der Rolle der mündlichen Kommunikation stellt jedoch nach wie vor eine theoretische und methodische Herausforderung dar, wobei Anpassungsprozesse in der konkreten Interaktion auch in der Vergangenheit unter Miteinbeziehung von diskursiven Konventionen und Genres berücksichtigt werden müssen.

Eine Verbindung zwischen Mikro- und Makro-Ebene kommt über Theorien zu *sprachlichen Ideologien* zustande. Irvine (1989: 255) definiert den Begriff als kulturelles System von Vorstellungen über soziale und sprachliche Beziehungen, die mit moralischen und politischen Interessen aufgeladen sind („cultural system of ideas about social and linguistic relationships, together with their loading of moral and political interest“). Silverstein hebt vor allem den mentalen Charakter und die soziale Situierung von Ideologien hervor (1992b: 312ff). Er fasst unter den Begriff alle Auffassungen von Sprache oder „Rechtfertigungen“, die sich auf die Sprachstruktur oder den Sprachgebrauch beziehen („set of beliefs about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived language structure and use“) (1979: 193). Diesen Ansätzen liegt die Annahme zugrunde, dass Sprecher ein ganz spezifisches Bewusstsein über ihre Sprache sowie über die Regeln des Sprachgebrauchs haben. Diese reichen von puristischen Auffassungen von Sprache mit Vorstellungen von korrekter Sprechweise und Orthographie bis hin zu konkreten sprachplanerischen Maßnahmen. Wenn dabei eine Verbindung zu sozialen Identitäten und moralischen oder ästhetischen Aspekten hergestellt wird oder wenn Auffassungen mit Angehörigen einer sozialen Gruppe geteilt werden, können Ideologien in mehrsprachigen und von asymmetrischen Strukturen geprägten Gesellschaften auch kulturelle Dimensionen und sozio-politische Implikationen annehmen.⁴⁵ Sprachliche Ideologien gehen dabei nicht nur von Institutionen wie Schule, Kirche oder Gericht (oder von den eigenen ethno-zentrischen und akademisch geprägten Annahmen) aus, sondern sind auch im Alltagsbewusstsein der Menschen unterschiedlicher Kulturen vorhanden.⁴⁶

Häufig zeigt sich jedoch das Bewusstsein über Sprache anders als erwartet. Sprecher sind nicht nur auf kommunikativen Erfolg ausgerichtet, sondern verwenden Sprache auch unter ästhetischen Gesichtspunkten. Die Reflexivität von Sprache und die damit verbundene „All-

schenden Schriftzentriertheit der Ansätze. Übersetzung als manipulative Aktivität indigener Übersetzer beispielsweise wird zwar angesprochen (Niranjana 1992: 47), nicht jedoch zum Gegenstand der Forschung gemacht.

⁴⁵ Woolard/ Schieffelin (1994: 58-68)

⁴⁶ Siehe Collins (1992), Godenzzi Alegre (1992), Gleich (1992), Hill (1985), Hornberger (1988a), Silverstein (1981) und Heeschen (2001). Der Zusammenhang zwischen sprachlichen Ideologien und grammatischen Strukturen wurde erst von wenigen Autoren beschrieben (Rumsey 1990). Wie sich puristische Ideologien auf sprachliche Äußerungen in ihrem kulturellen Kontext auswirken, zeigen insbesondere die Arbeiten von Hill/ Hill (1986) und Hill (1992) über Nahuatl-Sprecher in Mexiko. Dort ist die Sprachverwendung Ausdruck eines sog. „nostalgischen“ Diskurses, der für soziale Formen aus einer vergangenen Zeit steht, in denen bestimmte Grußformen sowie die negative Bewertung von Mischformen mit dem Spanischen eine wichtige Rolle spielen.

täglichkeit“ von Metasprache (Heeschen 2001) kann sich unter anderem darin äußern, wie mit Sprache gespielt wird, neue Wörter und Umschreibungen gefunden, fremde Begriffe übernommen, grammatische und diskursive Regeln verletzt und Äußerungen korrigiert werden.

Auch Übersetzungsprozesse sind auf vielfältige Weise mit sprachlichen Ideologien verbunden: Erstens setzen sie ein Bewusstsein darüber voraus, welche Wörter, grammatische Strukturen und Begriffe zu welcher Sprache gehören und welche Sprecher in der Lage sind, bestimmte Äußerungen zu verstehen. Der Übersetzer muss nicht nur kulturelles Wissen mitbringen, um diejenigen Aspekte von Bedeutung zu erkennen, die in den verbalen Äußerungen enthalten sind, sondern auch ein meta-sprachliches und meta-pragmatisches Bewusstsein haben, um sich zwischen zwei Sprachen und den entsprechenden Welten zu bewegen. Zweitens existieren Grundannahmen über eine bestimmte Sprache, beispielsweise über deren Prestige, Wert oder Funktion in einer Gesellschaft. Auch über die Angemessenheit von Äußerungen in einer bestimmten Situation oder etwa die Zuordnung von bestimmten Bevölkerungsgruppen zu einer Sprache oder sprachlichen Varietät existieren Konventionen, die ausschlaggebend dafür sein können, ob und auf welche Weise übersetzt wird oder wie die Verwendung von Entlehnungen bewertet wird. Dabei werden einerseits in der Interaktion Muster gemeinsamen kulturellen und kontextuellen Wissens evoziert, andererseits aber auch auf die Vielfalt der sprachlichen Ausdrucksformen und die Verschiedenheit innerhalb einer Sprechgemeinschaft Bezug genommen (Silverstein 2004: 632).

Übersetzung wird jedoch nicht nur durch sprachliche Ideologien beeinflusst, sondern kann selbst Einfluss auf diese nehmen, indem sie diese bestärkt, verändert oder neu entstehen lässt. In Übersetzungsprozessen werden Vorstellungen von Sprache sichtbar; sie werden expliziter als im alltäglichen Sprachgebrauch, woraus sich die Chance ergibt, auch zu den mentalen Dimensionen der Übersetzungsleistung selbst vorzudringen. Wenn Menschen übersetzen oder über Übersetzung sprechen, sagen sie etwas über die eigene oder eine fremde Sprache, sowie über ihre eigene Übersetzungstätigkeit aus. Ideologien nehmen dabei gewissermaßen eine vermittelnde Position zwischen den indexikalischen Prozessen in der Sprache und deren meta-pragmatischen Funktionen ein:

„Now any indexical process [...] depends on some metapragmatic function to achieve a measure of determinacy. It turns out that the crucial position of *ideologies* of semiosis is in constituting such a mediating metapragmatics, giving parties an idea of determinate contextualization for indexicals, presupposable as shared according to interested positions of perspectives that follow upon such social fact like group membership, condition in society, achieved commonality of interests, etc. Ideology construes indexicality“ (Silverstein 1992b: 315).

Drittens verfolgt Übersetzung bestimmte Ziele, die ihrerseits an Ideologien und Überzeugungen geknüpft sind, wie etwa in Zusammenhang mit religiösen Texten oder gerichtlichen Do-

kumenten, bei denen bestimmte theologische oder epistemologische Implikationen eine Rolle spielen. Die Relevanz des Konzepts der sprachlichen Ideologien reicht dabei von unbewussten und relativ neutralen kulturspezifischen Auffassungen über Sprache bis hin zu expliziten Wertungen sprachlichen Verhaltens und zu Strategien, soziale Kontrolle auszuüben.

5. Ansätze aus anderen Disziplinen

Die Erkenntnis, dass Übersetzung keine rein linguistische Angelegenheit ist, sondern mit kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten auf vielfältige Weise verwoben sein kann, zieht sich auch durch viele Übersetzungstheorien⁴⁷ und hat in der Übersetzungs- und Literaturwissenschaft schließlich zu einer „anthropologischen Wende“ geführt.⁴⁸ Dennoch haben auch neuere Ansätze zu Kultur und Übersetzung in den Textwissenschaften wenig fruchtbringenden Einfluss auf die Ethnologie gehabt, was sich vor allem auf die unterschiedlichen methodischen Herangehensweisen und Forschungsbereiche zurückführen lässt. So spricht Juliane House in ihrer Theorie der Übersetzung zwar von einem „kulturellen Filter“⁴⁹, Roth (1998) setzt sich mit der Übersetzung und Anpassung von Erzählungen beim Überschreiten kultureller Grenzen auseinander und Michaela Wolf (1997 und 2006) versucht, Übersetzen als „*kulturelle Praxis*“ zu definieren. Doch auch diese Ansätze bleiben fast ausschließlich textbezogen, gehen von der Gegenüberstellung eines Original und dessen Übersetzung aus oder sind in erster Linie an der Bewertung von Übersetzungen orientiert.

Mit Ausnahme von Bibelübersetzern⁵⁰ haben sich Theoretiker der Textwissenschaften darüber hinaus nur selten mit außereuropäischen Sprachen und Übersetzungen von Oraltradition beschäftigt. Soziolinguistische Fragen und ethnographische Aspekte aus unterschiedlichen Sprachen werden von Nida (1964a, 1977, 1998 und 2003) berücksichtigt. Seine Beispiele kommen jedoch fast ausschließlich aus dem religiösen Bereich und seine textbezogene Theorie der Übersetzung (1964b) folgt ebenfalls in erster Linie übersetzungskritischen Kriterien und Zielsetzungen.

⁴⁷ Von den zahlreichen Übersetzungstheorien, die es sowohl in der Linguistik als auch in der Übersetzungswissenschaft gibt, sollen im Folgenden nur diejenigen berücksichtigt werden, die einen expliziten Bezug zu Kultur und ethnologischen Fragen aufweisen. Genauere Darstellungen philosophischer Ansätze zum Thema finden sich u.a. in Schmitz (1975), Loenhoff (1992), Feleppa (1988) und Masson (1995).

⁴⁸ Vgl. Bachmann-Medick (1996). Siehe auch Vermeer (1986), Bassnett/ Lefevere (1990) und Bassnett/ Trivedi (1999). Sogar Historiker sprechen mittlerweile von Übersetzung als „*Cultural Translation*“ (Burke 2005: 4).

⁴⁹ House (1997 und 2000). Die Autorin spricht von einem „kulturellen Filter“, wenn es sich um eine sog. „verdeckte“ Übersetzung handelt, d.h. wenn der Adressat der Übersetzung ein anderer ist als der des Originals.

⁵⁰ Die zahlreichen Studien zu Bibelübersetzungen in einzelne Sprachen können an dieser Stelle nicht alle aufgelistet werden. Kroneman (2004) untersuchte die Übersetzung von Metaphern (vor allem die biblische Metapher des Hirten) in die Una-Sprache, wobei er auch auf pragmatische und kulturanthropologische Aspekte eingeht. Auch die Arbeiten des SIL (*Summer Institute of Linguistics*) und der *Wycliff Bible Translators* bieten viele Publikationen sowohl zu einzelnen Sprachen als auch zu Übersetzungsfragen, sind jedoch ebenfalls übersetzungskritisch und normativ orientiert. Eine ausführliche Literaturliste und Bibelübersetzungen findet man auf der Internetseite <http://www.ethnologue.com>

Auch zahlreiche philosophische Ansätze haben sich mit Übersetzung und Verständigung auseinander gesetzt. Die Hermeneutik von Gadamer beleuchtet den Prozess des „Verstehens“, dessen sprachliche Komponenten und die Wichtigkeit von Übersetzung für die Verständigung betont werden (Gadamer 1975 [1960]: 361ff). Der Sprachphilosoph macht aber auch deutlich, dass man, wenn man die Sprache des anderen nicht spreche, immer einen Abstand zum ursprünglichen Wortlaut in Kauf nehmen müsse, der niemals ganz aufgehoben werden könne. Nach Schleiermacher (1977 [1838]: 78) äußert sich dieser Abstand auch dann, wenn zwei Individuen versuchten, sich zu verstehen, wobei jede Rede als „Lebensmoment“ des Sprechers interpretiert werden könne, die nur vor dem Hintergrund der den Sprecher umgebenden Welt verstehbar werde, womit er – wie Malinowski – bereits auf die Wichtigkeit des ethnographischen Kontextes für das Verstehen Bezug nimmt. Die von ihm propagierte „verfremdende“ Methode des Übersetzens, bei welcher das „Bestreben den Ton der Sprache fremd zu halten“ (1963 [1813]: 55f) im Vordergrund steht, beruht wie Humboldts Sprachphilosophie auf dem Gedanken, dass in jeder Sprache Mittel existieren, die es erfordern, „sich in eine fremde Sprache und deren Erzeugnisse ganz hinein[zu]leben und zu denken“ (Schleiermacher 1963 [1813]: 50):

„Man versteht die Rede auch als Handlung des Redenden nur, wenn man zugleich fühlt, wo und wie die Gewalt der Sprache ihn ergriffen hat, wo und wie in ihren Formen die umherschweifende Fantasie ist festgehalten worden“ (Schleiermacher 1963 [1813]: 44).

Allerdings weist Schleiermacher auch auf die Schwierigkeiten hin, in einer Übersetzung diese Aspekte einer Sprache zu berücksichtigen, „denn der Zweck ist ja offenbar damit nicht erreicht, daß ein überhaupt fremder Geist den Leser anweht [...] es muß ihm nach etwas bestimmtem anderem klingen“ (Schleiermacher 1963 [1813]: 57). Auf die Ethnologie übertragen kann dies bedeuten, dass jeder Text, jede Äußerung und jedes Wort, das übersetzt wird, Ausdruck solcher „Lebensmomente“ ist (Heeschen 2003: 121). Auch in einer ethnographischen Forschung könne häufig nur eine Annäherung an die Bedeutung von Wörtern stattfinden und selbst die Beobachtung nicht alle Unklarheiten auflösen⁵¹:

„Each translation and interpretation of a foreign text or of an utterance [...] can only proceed hypothetically; they presuppose meaning, devise a general conception guiding the comprehension of single sentences and words in order to either confirm or dismiss the presupposed meaning; this process can be repeated again and again and all available aid is made use of. It is a process of approximation which may never end, in fact the hermeneutic cycle [...] „The field-researcher, whose aim is to pin down his results, is bound to the process of understanding foreign life-moments, referring to foreign environments and strange ‘belief-systems’, that is to the never-ending process of translating and adequation“ (Heeschen 1998: 42-45).

⁵¹ Nach Ehlich (1981: 155-59) kann der Feldforscher auf eine aktuelle Sprechsituation zurückgreifen und mit Muttersprachlern in Interaktion treten, während es der Philologe als Leser eines Textes mit einer „zerdehnten“ Sprechsituation zu tun hat.

Mit wenigen Ausnahmen wurden die Gedanken der Hermeneutik in der Ethnologie bisher jedoch nur auf das Verstehen allgemein bezogen, nicht jedoch auf die sprachlichen Dimensionen des Verstehens, auf die Gadamer, Humboldt und Schleiermacher hingewiesen haben.⁵² Texte und deren Inhalte nicht mit Kultur gleichzusetzen, sondern in ein adäquates Verhältnis zum kulturellen Kontext zu bringen, stellt daher nach wie vor ein wichtiges interdisziplinäres Aufgabenfeld dar.

6. Zusammenfassung: Übersetzen als *kulturelle Praxis*

Zusammenfassend soll versucht werden, die Frage zu beantworten, warum es trotz der zentralen Rolle übersetzerischer Aktivitäten innerhalb der Ethnologie und der Vielzahl an Veröffentlichungen, die sich mit kulturellen Aspekten des Übersetzens beschäftigen, bisher keine zufriedenstellende *ethnologische* Theorie der Übersetzung gibt, welche Kriterien eine solche erfüllen müsste und welche Voraussetzungen dafür bereits in den vorhandenen Ansätzen vorliegen.

Ein Vergleich der Theorien zeigt, dass je nach Kulturbegriff die Möglichkeiten des Verstehens und Übersetzens anders eingeschätzt werden. Während Malinowski Sprache unter rein funktionalen Gesichtspunkten betrachtet und Übersetzung mit der ethnographischen Beschreibung des gesamten kulturellen Kontextes verbindet, fassen Strukturalisten Übersetzung lediglich als eine Veränderung der Oberflächenstruktur auf, die keinerlei Einfluss auf die zugrundeliegenden Bedeutungen hat (Kap. B.1.). In relativistischen und kognitivistischen Theorien (Kap. B.2.) sind Sprache und Denken so eng miteinander verknüpft, dass eine „kulturelle“ Übersetzung geradezu unmöglich erscheint. Eine Veränderung der grammatischen Formen würde immer auch eine Veränderung des Denkens und der kulturellen Kontexte nach sich ziehen, weshalb eine „emische“ Beschreibung nur durch die Verwendung einheimischer Begriffe gelingen würde, die das zugrundeliegende kulturelle Wissen repräsentierten.

Allein in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie wird der Zusammenhang zwischen Sprache und Denken nicht deterministisch betrachtet, sondern als „Charakter“ der Sprachen in der Rede von Individuen verortet, die sich sprachlicher Mittel bedienen, um ihren Gedanken Ausdruck zu verleihen. Ansätze der Ethnographie des Sprechens (Kap. B.3.) wiederum setzen Kultur mit den in einer Gesellschaft ablaufenden Diskursen nahezu gleich und beziehen Unterschiede zwischen Sprachen und Kulturen vor allem auf das *Diskurssystem*. Indem auch pragmatische Aspekte, Kontextualisierungskonventionen oder kulturspezifische Strukturen

⁵² Ein ethnologisch orientierter hermeneutischer Ansatz ist Beckers Methode der „back-translation“, in dem Unterschiede zwischen Original und Übersetzung herausgearbeitet werden (Becker 1982 und Becker in Becker/Mannheim 1995: 246).

der Höflichkeit mit einbezogen wurden, konnte sich die Frage nach den ethnologischen Dimensionen von Übersetzbarkeit von der „eine-Kultur-eine-Sprache-Ideologie“ des Relativismus lösen. Zunehmend wurde mit neuen Methoden der Gesprächsanalyse auch untersucht, wie kommunikative Prozesse ablaufen, an denen mehr als nur eine Sprachgemeinschaft beteiligt sind und wie Missverständnisse zwischen Sprechern unterschiedlicher Kulturen zustande kommen.

Während innerhalb der Ethnologie bis heute der theoretische Zugang zu Sprache und Übersetzung stark vom jeweiligen Kulturbegriff abhängig und mit methodologischen Schwierigkeiten behaftet ist, herrscht in den linguistischen und textwissenschaftlichen Disziplinen trotz einer „anthropologischen Wende“ nach wie vor ein stark diskurszentrierter und textgebundener Kulturbegriff vor. Übersetzung wird zwar immer stärker unter kulturellen Gesichtspunkten betrachtet, der Vergleich von Original und Übersetzung, sowie die Frage nach Äquivalenz und Funktionalität bleiben aber primäre Forschungszwecke. Außereuropäische Sprachen und Kulturen werden erst am Rande berücksichtigt oder – wie in den post-kolonialen Ansätzen – fast ausschließlich unter dem Vorzeichen von Dominanzverhältnissen, historischen Prozessen oder ethischen Fragen zu Manipulation, Anpassung und Legitimation (Kap. B.4. und B.5.).

Nur vereinzelt gehen Forschungen darauf ein, wie Übersetzer in anderen Kulturen jenseits von Schriftlichkeit und westlichen Auffassungen von Äquivalenz, Literalität oder Funktionalität agieren und welcher meta-pragmatischer Strategien sie sich bedienen.⁵³ Ebenso wäre aufzuzeigen, wie sich Machtstrukturen auf die konkreten Kommunikationssituationen auswirken, wofür vor allem Ansätze zu Kommunikation in Institutionen und sprachlichen Ideologien grundlegend sind.

Da ethnographisches Forschen in erster Linie auf die Beobachtung kultureller Praktiken ausgerichtet ist, bleiben Aussagen über Übersetzung meist implizit in den theoretischen Ansätzen oder als methodische Anmerkungen am Rande. Durch das Schreiben werden Übersetzungsprozesse gewissermaßen „unsichtbar“ gemacht, sodass Theorien zur Übersetzung aus anderen Disziplinen für die Ethnologie zunächst irrelevant erscheinen (Heeschen 2003: 116). Da ein „Feld“ abgesteckt werden muss, das eine gewisse Stabilität besitzt, bleiben Übersetzungsprozesse, die zwangsläufig für Veränderungen stehen, „außen vor“ und entziehen sich nahezu

⁵³ Beispiele dafür sind die mündliche Interpretation schriftlicher Texte in Marokko durch einheimische Erzähler (Kapchan 2003) oder die Übersetzung von Hamlet in eine westafrikanische Sprache (Bohannon 1966). In beiden werden Formen des Übersetzens thematisiert, die sich nicht notwendigerweise an westlichen Kriterien von Äquivalenz orientieren, sondern in denen gerade die kreative Veränderung im Mittelpunkt steht, wie beispielsweise stilistische Anpassungen an Traditionen des Erzählens oder an die jeweilige materielle Kultur, um die Geschichte vor dem Hintergrund der dortigen Kultur verständlich zu machen, oder auch Verständnisschwierigkeiten und eigene Interpretationen der Zuhörer. Zur Übersetzung oraler Traditionen siehe auch Tymoczko (1990) sowie Roth (1998).

vollständig dem Zugriff des Lesers einer Ethnographie, da sie nicht nur an den Schnittstellen von Kulturen, sondern auch an den „Rändern“ des vom Ethnologen abgesteckten Feldes ablaufen und dieses kontinuierlich in Frage stellen. Aufgrund der Flüchtigkeit von Sprechhandlungen sind zudem Übersetzungsprozesse, die während der Feldforschung ablaufen, mit den Methoden der teilnehmenden Beobachtung allein nicht fassbar. Sprachliche Äußerungen werden oft nur als Mittel betrachtet, um an Daten zu kommen, wobei der Ethnologe das, was er beobachtet, gehört und transkribiert hat, für seine Leser „übersetzt“. Im Rahmen dieses metaphorischen Verständnisses von „Übersetzung von Kulturen“ werden kaum Aussagen darüber getroffen, welche Mechanismen, Schwierigkeiten und Ambivalenzen dem *eigentlichen*, dem sprachlichen Übersetzen zugrunde liegen und welche Veränderungen dabei ablaufen. Wie Silverstein betont, liegt das Dilemma darin, dass von „kultureller Übersetzung“ gesprochen wird, obwohl ein Großteil dessen, was Kultur ausmache, mit außersprachlichen Dingen zu tun habe: „‘Cultures’ as such cannot be ‘translated’, insofar as most of their manifestations are in fact non-linguistic“ (Silverstein 2003: 94). Die eigentliche Frage, die einer ethnologischen Übersetzungstheorie zugrunde liegt, sei vielmehr die nach der Einbettung von Wörtern, Äußerungen, Diskursen und Texten in einer Kultur und der Art, wie diese bei einer Übersetzung aus ihrem Kontext gehoben und in neue Kontexte verlagert werden: „We have to understand something of the nature of such textual objects in culture“ (ibid.).⁵⁴

Gerade meta-pragmatische und ideologische Aspekte von Sprache haben einen wichtigen Einfluss auf Textproduktionen im kulturellen Kontext und damit verbundene Übersetzungsprozesse, indem sie eine Indexikalität „zweiter und höherer Ordnung“ schaffen, die nicht nur Mikro- und Makro-Ebene eines soziolinguistischen Phänomens miteinander verbindet, sondern auch ideologische kulturelle Konstrukte diesbezüglich offenlegt („ethno-metapragmatics“) (Silverstein 1995: 266). Diese Konstrukte sind entweder explizite, rationalisierte Diskurse über pragmatische Aspekte des Sprachgebrauchs, also *meta-pragmatische Diskurse* oder – meist unbewusste „Kommentare“ – mit *meta-pragmatischer Funktion*, die indexikalisch auf den Gebrauch einer sprachlichen Form im kulturellen Kontext verweisen (vgl. Silverstein 1993). Konzepte wie *Indexikalität*, *Meta-Pragmatik*, *(De-/ Re-) Kontextualisierung* sowie eine Auffassung von Sprache als semiotisch komplexes kulturelles Material⁵⁵ sind somit notwendige Grundlagen für einen ethnographisch fundierten Übersetzungsbegriff, da sie sowohl das transformative Potential der Übersetzung, als auch deren (meta-) pragmatische Einbettung betonen. Dennoch greifen auch sie zu kurz, solange die Rolle der Meta-

⁵⁴ Im Gegensatz zu Diskursen, die in einen Kontext eingebettet sind, ist der Text ein Artefakt, das durch Dauerhaftigkeit und durch eine dekontextualisierte Struktur gekennzeichnet ist, die eine Re-Kontextualisierung in anderen Kontexten ermöglicht und daher eine zeitliche Struktur aufweist (Silverstein/ Urban 1996: 1-5).

⁵⁵ Silverstein/ Urban (1996) sowie Silverstein (1996, 2003 und 2004)

sprache nur aus der Sicht des Ethnologen betrachtet und die „natürliche Reflexivität der Rede in jeder Art von Übersetzung“ ausgeklammert wird, wie Heeschen in seiner Kritik anmerkt:

„The role of a metalanguage, the natural reflexivity of speech in all kinds of translation, is not clearly seen and discussed. It only shows up, when the connection between a source language and the analytical concepts of the ethnographer are discussed“ (Heeschen 2006: 322).

Vielmehr muss Übersetzung als *kommunikative* und *meta-kommunikative Strategie* (vgl. Briggs 1984 und 1986) auch auf die Übersetzer in fremden Kulturen bezogen und mit dem Kulturbegriff verbunden werden. Dies ist nur möglich, wenn traditionelle Auffassungen von Übersetzung als Transformation eines (schriftlich formulierten) Textes in einen anderen durchbrochen werden und auch nach alternativen Möglichkeiten der „Übersetzung“ oder mit Übersetzung verbundenen Aktivitäten wie Entlehnung, Erläuterung in Beispielen und Rückführung von abstrakten Begriffen in die Lebenswelt der Sprecher/ Zuhörer, sowie deren Vorhandensein in der alltäglichen Kommunikation etc. gesucht wird⁵⁶:

„Translation is no longer a way of looking for equivalences, but a method of teasing out culture-specific information related to words, pairings of words, the sequence of verses, and the technique of the *parallelismus membrorum*“ (Heeschen 2003: 116).

Unabdingbare Voraussetzung dafür ist, Sprache als eigenständigen kulturellen Ausdruck und Übersetzung als *kulturelle Praxis* zu begreifen, in der nicht nur der Ethnologe oder eine Institution, sondern auch die Akteure in der Kultur eine aktive Rolle einnehmen. Das „transzendente Potential von Kulturen“, von dem Loenhoff (1992: 146-48) spricht, nämlich „Elemente, die den Umgang mit Fremdem, Unheimlichem Nicht (mehr) Verstehbarem usw. erleichtern und Möglichkeiten der Regulierung anbieten“ (ibid.), muss in den Blick genommen werden. Es handelt sich dabei jedoch um ein „Feld“ an den Schnittstellen und Rändern kulturellen Lebens, das kontinuierlich im Entstehen und Auflösen begriffen ist und nur durch institutionelle Kontexte gelegentlich eine gewisse Stabilität gewinnt.

Um zu untersuchen, wie Menschen durch Übersetzung interagieren⁵⁷, muss die Ethnologie daher von einem Ansatz ausgehen, in dem Übersetzungsprozesse frei von „übersetzungskritischen“ Zielsetzungen oder politisierenden Dichotomien wie „Ausgangssprache/ -kultur“ versus „Zielsprache/ -kultur“, „dominante“ versus „dominierte“ Sprachen“ oder „aneignende“ versus „verfremdende“ Übersetzung“ analysiert werden. Aber auch deterministische Sichtweisen von Sprache und Kultur müssen überwunden und stattdessen die Vielfalt der Möglichkeiten, welche die flexiblen Strukturen einer Sprache bieten, untersucht werden, um zu verstehen, warum und wie übersetzt wird, woher Ambivalenzen sich begründen und in welchem Verhältnis diese zum ethnologischen Erkenntnisinteresse stehen. Offenheit für andere

⁵⁶ Vgl. Heeschen (2003 und 2006).

⁵⁷ Siehe auch Pálsson (1994: 34), der diese Frage an die Ethnologie stellt.

kulturspezifische Auffassungen und Ausprägungen von Übersetzung jenseits euro-zentrischer Theorien von Äquivalenz, Funktionalität oder Bedeutung ist dafür notwendig. So verstanden wird sich Übersetzung nicht nur als eine Universalie erweisen, die überall in der menschlichen Kommunikation vorhanden ist, sondern auch als Ort kulturspezifischer Verständigungsstrategien und *Übersetzungsweisen*.

C. Ethnographische Analysen von Übersetzungsprozessen in der peruanischen Gesellschaft

Wie in vielen anderen Ländern Lateinamerikas treffen in Peru seit der Kolonialzeit indigene Sprachen auf das Spanische, die Sprache der Eroberer und heutige Nationalsprache. Schon zu Beginn des sprachlichen und kulturellen Kontaktes hat in verschiedenen Bereichen, beispielsweise bei der Missionierung oder Verwaltung, Übersetzung stattgefunden, wobei das Quechua den Spaniern – wie zuvor den Inka-Herrschern – auch als *lingua franca* („*lingua general*“), d.h. als Sprache der überregionalen Kommunikation mit Sprechern anderer indigener Sprachen diente.⁵⁸

Von Anfang an war der Sprach- und Kulturkontakt von Konflikten, Spannungen und Dominanzverhältnissen geprägt, die bis in die Gegenwart andauern. In diesen verlor das Quechua als „unterdrückte“ Sprache trotz der Vielzahl an Sprechern gegenüber dem Spanischen immer mehr an Präsenz in öffentlichen Funktionen, bzw. war von vornherein weitgehend ausgeschlossen.⁵⁹ Vor allem schriftsprachliche Domänen blieben über Jahrhunderte fast ausschließlich dem Spanischen vorbehalten.⁶⁰

In der Gegenwart gewinnen zwar Versuche einer „Intellektualisierung“ des Quechua zunehmend an Bedeutung, wie etwa das Verfassen wissenschaftlicher Artikel, die Veröffentlichung der Menschenrechte auf Quechua im Internet oder die Übersetzung der peruanischen Verfassung.⁶¹ All diese Formen schriftsprachlicher Kommunikation finden bei der indigenen Bevölkerung jedoch nur wenig Verbreitung und nach wie vor werden fast alle wichtigen schriftlichen Transaktionen in peruanischen Behörden auf Spanisch durchgeführt. In der Mündlichkeit hingegen ist das Quechua zunehmend auch in Bereichen existent, die auf der Ebene der

⁵⁸ vgl. Mignolo (1995: 31). Noch heute zeichnen sich die Varietäten von Huancavelica bis Puno, die Mannheim (1984) als „*Southern Peruvian Quechua*“ zusammenfasst durch einen hohen Grad an gegenseitiger Verständlichkeit aus (Mannheim 1991: 10 und 64).

⁵⁹ Vgl. Albó (1974 [1973]), Gleich (1982), Montoya Rojas (1987), Gugenberger (1995) und Scharlau (2002).

⁶⁰ Vor Ankunft der Spanier gab es keine eigene Alphabet-Schrift im Quechua. Formen schriftsprachlicher Kommunikation beschränkten sich auf Quipus und Bilderschriften, die als Erinnerungshilfe dienten (Scharlau 1986: 65ff). Literarische Traditionen nach der Kolonialisierung beschränkten sich lange Zeit auf wenige Individuen oder den religiösen Bereich (vgl. Kapitel C.5).

⁶¹ Chirinos (1993) übersetzte die peruanische Verfassung ins Quechua. Einen in der Sprache verfassten Überblick über schriftliche Texte auf Quechua bietet Coronel-Molina (1999).

Schriftlichkeit weitgehend dem spanisch-sprachigen Milieu angehören. Insbesondere in öffentlichen Institutionen wie Kirche, Schule oder Gericht treffen die beiden Sprachen und damit unterschiedliche Diskurstraditionen und kulturelles Wissen aufeinander. Die Schnittstellen zwischen den Handlungsräumen der quechua-sprachigen Bevölkerung und der spanischsprachigen Welt können dabei sehr unterschiedliche Formen annehmen, wobei die Verständigung oft über komplexe Wege gelenkt wird (z.B. über das Medium der Schrift, über delegierte zweisprachige Personen oder über vermittelnde Institutionen) und Übersetzungen oft nur in Bruchstücken oder in Kombination mit anderen kommunikativen Strategien wie „Code-Switching“ oder Entlehnung von spanischem Vokabular ins Quechua zu beobachten sind. Wichtige Dimensionen von Übersetzung zeigen sich nämlich nicht in abstrakten Wortlisten oder schriftlich fixierten Terminologien, sondern erst im Diskurs selbst, wenn die betreffenden Wörter und grammatischen Strukturen in der Kommunikation von den Sprechern eingesetzt werden.

Den ethnographischen und *kulturellen* Aspekten von Übersetzung jenseits der schriftlichen Fixierung von „Original“ und „Übersetzung“ wurde während einer Feldforschung in Huancavelica/ Peru nachgegangen. Im Gegensatz zu den vorhandenen schriftlichen Texten, die meist nur die Übersetzungsbemühungen von Ethnologen, Missionaren oder einzelnen zweisprachigen Intellektuellen widerspiegeln, sind die Übersetzungsprozesse im Alltagsleben Huancavelicas Zeugnisse aktueller Übersetzungen *in fluxu*, die einen – wenn auch stark begrenzten – Einblick in die indigene Perspektive auf Übersetzungsprozesse ermöglichen und auf alternative Modelle verweisen. In den folgenden Kapiteln sollen Übersetzungsprozesse in öffentlichen Institutionen, in der interkulturellen zweisprachigen Schulbildung und im Bereich der Religion analysiert werden und aufgezeigt werden, welchen Stellenwert sie in der jeweiligen sozialen Gruppe haben, und wie damit verbundene Sprechhandlungen kulturell verankert werden.

1. Die soziolinguistische und ethnographische Situation in Huancavelica

Das Departement Huancavelica, welches die Provinzen Huancavelica, Angaraes, Castrovirreyna, Churcampa, Huaytará, Tayacaja und Acobamba umfasst, ist neben Ayacucho und Apurímac eine der Regionen Perus, in denen neben der offiziellen Landessprache Spanisch die Varietät des Quechua Ayacucho-Chanca verbreitet ist.⁶² Tendenziell wird Quechua in ländlichen, meist höher gelegenen Gebieten gesprochen, die zahlreiche Dorfgemeinschaften umfas-

⁶² Zwar unterscheidet sich das Quechua Huancavelicas etwas von der in Ayacucho gesprochenen Varietät, es besteht jedoch weitgehend gegenseitige Verstehbarkeit. Vokabular und Grammatik dieser Varietät wurden vor allem von Ruez (1917), Parker (1969), Soto Ruíz (1976a,b und 1979) und Gálvez Astorayme (1990) beschrieben. Das deutschsprachige Lehrwerk „*rimaykullayki*“ (Dedenbach-Salazar Sáenz et al. 2002 [1985]) basiert auf Soto Ruíz (1979). Siehe auch Dedenbach-Salazar Sáenz (2005).

sen. In den größeren Städten Huancavelica, Huaytará und Castrovirreyna, in den südlichen Provinzen, im angrenzenden Tal des Río Mantaro, sowie in der Grenzregion zum Departement Junín hingegen ist die Verdrängung des Quechua durch das Spanische besonders stark. Während die Gründe dafür im Süden historischer Art sind (Castrovirreyna war ein bedeutendes Minenzentrum) tragen gegenwärtig die starke Mobilität, die Ausbreitung des Schulsystems, sowie der Einfluss benachbarter Großstädte wie Huancayo und der Hauptstadt Lima dazu bei, dass die soziolinguistische Situation im gesamten Departement immer mehr von Zweisprachigkeit geprägt wird und großen Wandlungsprozessen unterliegt. Wie die folgende Statistik (die allerdings nicht zwischen Ein- und Zweisprachigen unterscheidet) zeigt, ist trotz des Rückgangs des Quechua die Mehrheit (66,6 %) der Erwachsenen in der Region immer noch quechua-sprachig, in den nordöstlichen Provinzen sind es sogar bis zu 79,5 % (Churcampa). Auch bei den 5 bis 14-jährigen im Departement Huancavelica liegt der Anteil der Quechua-Muttersprachler noch bei 59,8 %. Selbst die Stadt Huancavelica, die auf 3700 Metern Höhe liegt und 38.000 Einwohner zählt, ist im Vergleich zu anderen städtischen Zentren stark von ihrem quechua-sprachigen Umland geprägt, besitzt aber alle öffentlichen Einrichtungen einer Departementshauptstadt.

Tabelle I: Anteil der Quechua-Sprecher an der Gesamtbevölkerung im Departement Huancavelica⁶³

| Provinz | über 14 Jahre | 5-14 Jahre |
|------------------|---------------|--------------|
| Huancavelica | 59,2% | 48,5 % |
| Acobamba | 76,2% | 73,1 % |
| Angaraes | 75,1% | 70,4 % |
| Castrovirreyna | 35,8% | 22,1 % |
| Churcampa | 79,5% | 75,4 % |
| Huaytará | 42,4 % | 34,5% |
| Tayacaja | 73,1 % | 66,4 % |
| insgesamt | 66,6% | 59,8% |

Die Tendenz zu einer funktionalen Differenzierung von Quechua und Spanisch bei Zweisprachigen, wonach das Spanische dem öffentlichen, überregionalen Bereich und das Quechua eher dem privaten Bereich (z.B. der Übermittlung von Oraltradition) zugeordnet ist⁶⁴, lässt

⁶³ Chirinos (2001: 41 und 89)

⁶⁴ Gleich (1982: 25f)

sich auch für Huancavelica bestätigen. Allerdings bestehen seit einigen Jahren auch von offizieller Seite zahlreiche Bestrebungen, dem Quechua mehr Raum im öffentlichen Leben zu geben, was sich auch auf die interkulturelle Kommunikation auswirkt. Allgemein zeichnet sich die sprachliche Situation in Huancavelica sowohl durch starke Heterogenität als auch durch zahlreiche Veränderungsprozesse aus. Eine Gegenüberstellung von zwei separaten Sprach- bzw. Sprechgemeinschaften⁶⁵ erweist sich daher oft als schwierig. Viele Individuen gehören nicht einer, sondern mehreren Gruppen an. Sie sind nicht nur Mitglieder einer Dorfgemeinschaft oder Institution, sondern auch Angehörige religiöser Gemeinschaften, regionaler und überregionaler Verbände und schließlich Bürger eines Departements und einer Nation. Diese Zugehörigkeiten manifestieren sich durch den Rückgriff auf jeweils verschiedene Sprachsysteme in unterschiedlichen Sprechsituationen sowie kulturelle Strategien der Verständigung. Für die Einordnung und Analyse der vorliegenden Daten ist es daher sinnvoll, von einer besonderen Form der Sprechgemeinschaft, der „*contact community*“ (Silverstein 1996: 130) auszugehen, in der Mitglieder verschiedener Sprachgemeinschaften sowohl in informellen als auch in institutionalisierten Sprechsituationen aufeinander treffen.⁶⁶

Die große Heterogenität erschwert einerseits eine eindeutige Einschätzung der Sprechsituationen, macht aber andererseits gerade diese Region besonders interessant für die Erforschung von Übersetzungsprozessen im zweisprachigen Kontext, da es durch die daraus entstehende Dynamik nicht nur zu einer Veränderung des Quechua kommt, sondern auch zu neuen Strategien der Verständigung.⁶⁷

Bereits in den unterschiedlichen semantischen Möglichkeiten, im Quechua von „Übersetzen“ zu sprechen, zeigt sich, dass es nicht ausreicht, nur *eine* Perspektive auf den Übersetzungsprozess anzunehmen: Dem Wort „**tinkuchiy**“, abgeleitet von „**tinkuy**“, liegt das Bild des Zusammenfließens/ -kommens, (beispielsweise von Flüssen oder von Menschen) zugrunde. In Zusammenhang mit dem kausativen Suffix **-chi** bedeutet es „zusammenbringen“, aber auch „vergleichen“, und damit „übersetzen“. „**Tikray**“ hingegen hat als Grundbedeutung „das Innere nach außen kehren“ oder „an einen anderen Ort ziehen“. Mit dem reflexiven Suffix **-ku** („**tikrakuy**“) bedeutet es „(sich) verändern, verwandeln“ und kann somit ebenso für „überset-

⁶⁵ Während eine *Sprachgemeinschaft* die Sprecher einer historischen Sprache (z.B. die Gesamtheit aller Quechua-Sprecher oder die Sprecher einer bestimmten Varietät unabhängig von der sprachlichen Interaktion) umfasst, zeichnet sich eine *Sprechgemeinschaft* durch gemeinsame Regeln des Sprechens und durch regelmäßige sprachliche Interaktion aus, wobei die Mitglieder einer *Sprechgemeinschaft* auch mehrsprachige Individuen sein können (Silverstein 1998: 406ff).

⁶⁶ Auch individuelle Unterschiede in den Sprachkenntnissen, insbesondere unter der städtischen Bevölkerung, können in Huancavelica sehr groß sein. Hier reicht das Spektrum von einsprachigen aus der Küste Zugewanderten bis hin zu (v.a. älteren) Leuten, die aus den Dörfern kommen, und fast ausschließlich Quechua sprechen.

⁶⁷ Silverstein (1996: 136: f) spricht von „*neo-indigenous languages*“. Siehe dazu auch Silverstein (1998).

zen“ stehen⁶⁸. Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, im Quechua von „übersetzen“ zu sprechen, indem man die spanische Entlehnung „*traduciy*“ verwendet oder Verben wie „*rimay*“ („sprechen“) je nach Sprechsituation mit unterschiedlichen Suffixen verbindet.

Ethnographisch ist Huancavelica – im Gegensatz zu anderen Regionen Perus wie Cuzco, Puno oder Ayacucho – bisher kaum erforscht. Regionalspezifische ethnologische, soziologische und historische Studien stammen vor allem von peruanischen Wissenschaftlern⁶⁹. Die Gegend lässt sich jedoch in vielen Punkten mit anderen Gegenden Südperus und Boliviens, insbesondere mit der nahe gelegenen Region Ayacucho, gut vergleichen, sodass auch die zahlreichen ethnologischen und linguistischen Forschungen zum Andenraum eine gute Grundlage bilden, um die Kultur der indigenen Dorfgemeinschaften und der mestizischen Bevölkerung Huancavelicas zu beschreiben.

Historisch betrachtet stammt die indigene Bevölkerung in den östlichen Provinzen des Departements von den *Chancas* ab, während im Westen und Norden unterschiedliche Gruppen angesiedelt waren (Carrasco Urruchi 2003). Bereits 1533 kamen die ersten Spanier in der Region an und mit der Entdeckung der ersten Minen 1557 brachte es die Stadt Huancavelica ähnlich wie Potosí zunächst zu großem Reichtum (ibid.: 89). Auch die Zugverbindung zwischen Huancayo und Huancavelica, über die heute Waren aus ganz Peru eingeführt werden, verdankt sich der Zeit des Bergbaus. Sie führt entlang der Orte Izcuchaca, Acoria, Yauli und Tellería am Ufer der Flüsse *Ichu* und *Mantaro* und prägt das wirtschaftliche Leben der Region. Der ursprüngliche Reichtum der Stadt Huancavelica als Minenzentrum gehört heute der Vergangenheit an. Die Bevölkerung der ländlich geprägten Stadt setzt sich aus wenigen ortsansässigen Familien spanischen Ursprungs, aus Menschen, die aus den Küstenregionen Perus kommen und sich vor allem berufsbedingt in der Stadt aufhalten (vor allem Anwälte, Mitarbeiter von NGOs, Funktionäre oder Lehrer), aus zahlreichen quechua- und zweisprachigen Migranten aus dem Umland sowie den gemeinsamen Nachfahren aus den Bevölkerungsgruppen („*mestizos*“) zusammen.

Wie in den meisten Bergregionen Perus ist die Landbevölkerung Huancavelicas in Dorfgemeinschaften („*comunidades*“ bzw. „*ayllus*“) organisiert. Die Menschen leben meist von der Landwirtschaft, insbesondere vom Anbau von Gerste und Kartoffeln sowie von der Viehzucht (Meerschweinchen, Rinder, Schafe, in höher gelegenen Gebieten auch Lamas und Alpakas). Neben der Produktion für den Eigenbedarf werden in der Stadt Fleisch, Milch, Käse und handwerkliche Produkte (z.B. Strickwaren) verkauft. Dazu kommt bei einigen Familien Er-

⁶⁸ Perroud/ Chouvenec (1970: 170f)

⁶⁹ Die Bibliographien zu Huancavelica von Fuenzalida Vollmar (1965a) und Plasencia Soto/ Cáceres Ríos (1997) bietet einen breitgefächerten Überblick über die Literatur zu der Region.

werbstätigkeit, etwa im Straßenbau oder bei Transportunternehmen. Von der städtischen Bevölkerung werden die Bewohner der Dörfer als „*campesinos*“ („Bauern“) bezeichnet, was aber keine ethnische Bezeichnung ist, sondern sich auf die mit dem Landleben verbundene Wirtschaftsform bezieht. Neben der Sprache unterscheiden sich besonders die Landfrauen häufig auch in Kleidung und Frisur von den Menschen, die im städtischen Umfeld leben. Sie tragen häufig traditionelle Kleidung, meist Röcke mit Strickjacken. Die langen schwarzen Haare sind zu Zöpfen geflochten. Vor allem zu besonderen Anlässen wird auch ein Umhang („*lliklla*“) getragen. Ebenso charakteristisch ist das Tragetuch („*qepi*“), das sowohl für das Tragen von kleinen Kindern als auch zum Transport von Gütern verwendet wird. In der näheren Umgebung von Huancavelica treten diesbezüglich besonders die Bewohner der Orte Chopqa, Qarwaq und Huayanay hervor, die besonders farbenfroh gekleidet sind und in besonderer Weise an ihren Traditionen festhalten.⁷⁰

Die spezifische kulturelle Situation ländlicher Gebiete in den Zentralanden⁷¹ wird vor allem bei Arguedas (1975 [1956] und 1976), Fuenzalida Vollmar (1965a, 1965b und 1977) und Taipe Campos (1988) beschrieben. Valiente Catter (1979) analysiert ausführlich den Lebenszyklus in einer andinen Dorfgemeinschaft in der Provinz Huancavelica, und Valderrama Fernández/ Escalante Gutierrez (1983) gehen in einem kurzen Aufsatz auf das Leben von Viehzüchtern ein. Das wirtschaftliche Handeln in bäuerlichen Familien ist Gegenstand der Forschung von Ossio Acuña/ Medina García (1985) und Salazar Soler (1987, 1991 und 2002) beschreibt in einer ethnographischen Studie religiöse Konzepte von Minenarbeitern aus der Provinz Angaraes. Quijada Jara (1985 [1944]) gibt in seinem Werk „*Estampas Huancavelicanas*“ einen umfangreichen Überblick über Feste, kulturelle Besonderheiten und orale Traditionen. Seine ausführlichen Beobachtungen, die auch Liedtexte und genaue Beschreibungen von Riten und Festen beinhalten, wurden jedoch bisher nicht auf einen neueren Stand gebracht oder auf die gegenwärtige Situation bezogen. Allein Ramos Mendoza (1992) geht von Oraltradition aus den Provinzen Huancavelica und Tayacaja auch auf zahlreiche kulturelle Vorstellungen ein, die den von ihm gesammelten Erzählungen zugrunde liegen. Eine neuere Zusammenstellung der historischen Entwicklung Huancavelicas und kultureller Themen auch aus der Sicht der einheimischen Bevölkerung ist die Veröffentlichung „*Huancavelica cuenta*“ (Eguren/ Belaúnde/ Burga 2005).

⁷⁰ In den Straßen Huancavelicas kann man die Frauen an bunt glänzenden Blusen mit Spitzen, schwarzen Röcken mit bunten aufgenähten Streifen erkennen. Die Männer aus *Chopqa* tragen Gürtel und Mützen mit kleinen Bommeln, deren Farben symbolische Bedeutungen haben. Beispielsweise kann durch die Wahl der Farben unterschieden werden, ob der Träger ledig, verheiratet oder verwitwet ist (Ortiz Rescaniere 1992: 140).

⁷¹ Ethnographische Studien aus anderen Gebieten, welche die andine Lebensweise betreffen sind z.B. Flores-Ochoa (1968), Allen (2002) und Bolin (2006).

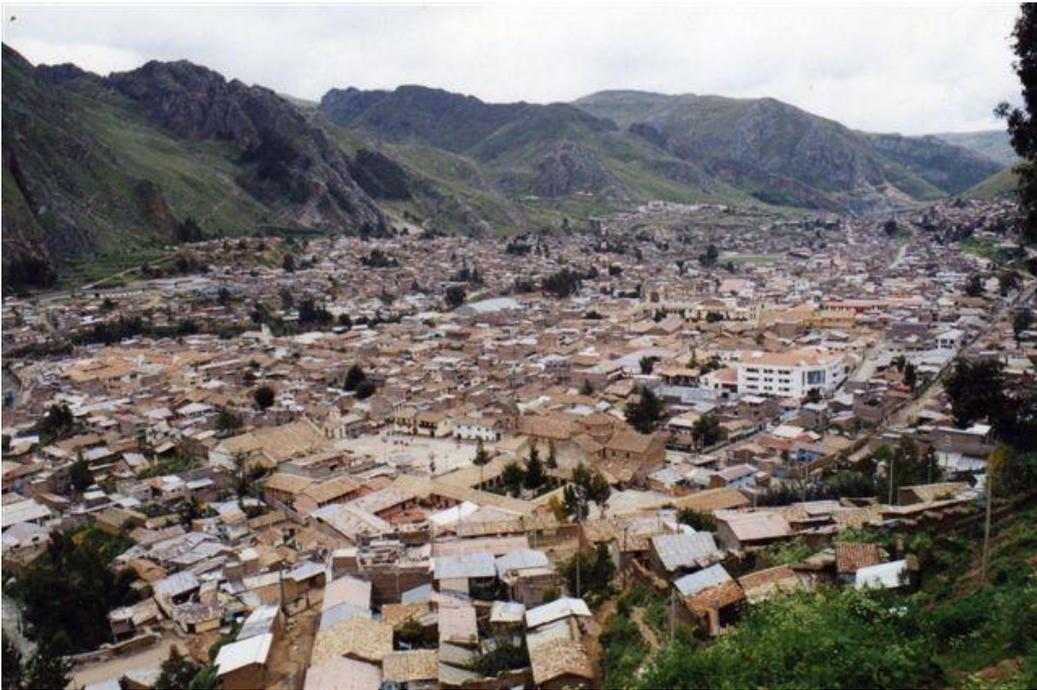


Bild 1: Blick auf Huancavelica



Bild 2: Sonntagsmarkt in Huancavelica

Karte I: Das Departement Huancavelica/ Lage von Huayllaracca⁷²



⁷² Quelle: <http://www.terra.com.pe/turismo/hnvmap01.htm> (mit eigenen Bearbeitungen). Eine weitere Karte des Departements, die auch kleinere Orte zeigt, findet man unter <http://www.geographos.com/mapas/?p=166>

2. Forschungsmethoden und Datenquellen

Übersetzung als *kulturelle Praxis* zu erfassen, bedeutet nicht nur, den „kulturellen Kontext“ von Wörtern, Begriffen und Texten zu beschreiben. Vielmehr geht es vor allem um Strategien der Verständigung in den verschiedensten Bereichen der peruanischen Gesellschaft, was auch Phänomene einschließt, die im weiteren Sinne mit Übersetzung zu tun haben, wie beispielsweise „Code-switching“, Lehn-Übersetzungen, Entlehnung, Paraphrasierung, Meta-Sprache oder interkulturelle Kommunikation. Um der Komplexität des Untersuchungsgegenstandes gerecht zu werden, ist daher eine Kombination von Methoden erforderlich, die es ermöglicht, auf vielfältige Kommunikationssituationen zu reagieren und Querverbindungen zwischen unterschiedlichen Domänen herstellen zu können. Teilnehmende Beobachtung, Text- und Gesprächsanalysen von Tonbandaufnahmen in ausgewählten Sprechsituationen werden ergänzt durch Gespräche und Interviews mit Muttersprachlern und Übersetzern.

Eine der Hauptschwierigkeit bei der Datenerhebung vor Ort war, dass in vielen Situationen nicht vorhersehbar war, ob und an welchem Ort Übersetzung stattfinden und welche Wege der Verständigung gewählt würden. Obwohl in öffentlichen Institutionen beide Sprachen kontinuierlich aufeinander treffen, kommen direkte Kontakte zwischen Einsprachigen eher selten vor. Dezentrale Einrichtungen in den Dörfern und Distrikthauptstädten, sowie der hohe Anteil an Zweisprachigen unter den Mitarbeitern öffentlicher Institutionen in Huancavelica ersetzen oft eine explizite und formelle Übersetzung und verlagern den Prozess der Verständigung auf unterschiedliche Ebenen. Selbst vor Gericht ergibt sich oft erst kurz vor Beginn einer Verhandlung, ob ein Übersetzer benötigt wird oder ob sich der Vorgeladene auf Spanisch verständigen kann.

Aus demselben Grund musste der Raum der Forschung flexibel gewählt werden. Da Übersetzungsprozesse stets in Kontakträumen zwischen unterschiedlichen Kulturen und Sprachen stattfinden, konnte die Datenerhebung nicht auf einen geographischen Ort beschränkt bleiben, sondern musste sich auf Institutionen wie Gericht, Schule oder kirchliche Einrichtungen konzentrieren, in denen regelmäßige interkulturelle Kontakte stattfinden.

Der Ausgangspunkt und zentrale Ort der Forschung war die Departementshauptstadt Huancavelica (Karte I), von wo aus die umliegenden Orte Huayllaracca (quechua-sprachiges Dorf mit zweisprachiger Grundschule), Yauli (Distrikthauptstadt), Lircay (Hauptstadt der Provinz Angaraes) und Qarwaq (Dorf zwischen Lircay und Huancavelica) für ethnographische Beobachtungen, Tonbandaufnahmen und Interviews besucht wurden. Eine längere ortsgebundene ethnographische Beobachtung fand nur im Dorf Huayllaracca statt, wo ich über einen Zeitraum von drei Monaten regelmäßig am Unterricht der zweisprachigen Schule teilgenom-

men und Gespräche mit Schülern, Lehrern und Dorfbewohnern geführt habe. In den Gesprächen mit der Bevölkerung erhielt ich auch Einblicke in die Lebensweise und Oraltradition der andinen Dorfgemeinschaften, die mir nicht nur als linguistische, sondern auch als ethnographische Daten dienten.

Nach dem Vorbild der „Ethnographie der Kommunikation“⁷³ wurden ausgewählte Sprechsituationen, in denen Verständigung zwischen Quechua und Spanisch stattfand (z.B. vor Gericht, in einer Kirche oder in der Schule), intensiv beobachtet und auf Tonband aufgenommen. Ein Teil davon wurde anschließend transkribiert und in einer Gesprächs- und Diskursanalyse nach E. A. Schegloff ausgewertet. Bei dieser Form der detailgetreuen Analyse von Sprechereignissen wird eine *explizite Verknüpfung* von Äußerungen zum kulturellen Kontext durch konkrete Elemente des Diskurses hergestellt und aufgezeigt, *inwiefern* sich ein bestimmtes sprachliches Element auf den jeweiligen Kontext bezieht und wie sich dieser auf den Fortgang einer Rede auswirkt:

„For that is to show how the parties are embodying for one another the relevancies of the interaction and are thereby producing the social structures [...] to show, how the context or the setting (the local social structure) *in that aspect* is procedurally consequential to the talk [...] And what is the mechanism by which the context-so-understood has determinate consequences for the talk“ (Schegloff 1991: 51-53)?

Das Gesamtbild, das sich dabei ergibt, setzt sich notwendigerweise aus Einzelbeobachtungen in Sprechsituationen zusammen. Es ist insofern fragmentarisch, als es sich gewissermaßen auf Stichproben aus dem kommunikativen Repertoire einer Gesellschaft stützt, die nur indexikalisch auf die zugrundeliegenden Diskurstraditionen und kulturellen Kontexte verweisen.

Bereits die Transkription der Tonbandaufnahmen wird bei einer solchen Analyse Teil der Methode. Seit langem kann zwar die Flüchtigkeit gesprochener Sprache durch diverse technische Hilfsmittel überwunden und für eine detailgetreue Übersetzung zugänglich gemacht werden, doch auch in der gegenwärtigen ethnologischen Forschung ergeben sich häufig Situationen, in denen kein Aufnahmegerät zur Verfügung steht oder von den Anwesenden nicht akzeptiert wird, was vor allem bei spontanen, nicht-öffentlichen Gesprächen oder in unerwarteten Erzählsituationen der Fall ist. Während in diesen Situationen einzelne Wörter, markante Äußerungen oder der Inhalt memorisiert werden und in Feldnotizen Eingang finden können, gehen längere künstlerische Darbietungen meist für eine spätere Analyse verloren.

Umgekehrt kann aber auch die Fülle an Daten methodische Probleme bereiten. Wie Fabian (1995: 42) bemerkt, muss zunächst eine Auswahl getroffen werden, was überhaupt transkri-

⁷³ Sherzer/ Darnell (1986 [1972]), Hymes (1981), Tedlock (1983), Auer (1995) und Saville-Troike (1997)

biert werden soll. Häufig ist es vor allem für einen Nicht-Muttersprachler nicht einfach, Hintergrundgeräusche und Lärm von „relevanten Sprechakten“ zu unterscheiden. Gerade vor oder nach Äußerungen, die für eine Aufnahme vorgesehen waren, werden von Erzählern und anderen Anwesenden häufig wichtige Kommentare eingeworfen, die nicht auf dem Tonband landen und so nicht mehr Eingang in die Daten finden.

Die Erfordernisse an die Transkription selbst wiederum hängen stark vom Erkenntnisinteresse ab. So legen Vertreter der „Ethnographie der Kommunikation“ Wert auf eine sehr genaue Umschrift, bei der auch non-verbale Elemente wie Gesten, Lautstärke, Pausen oder akustische Überschneidungen der Redebeiträge zweier Sprecher berücksichtigt werden.⁷⁴ Auch eine Gesprächsanalyse nach E. A. Schegloff erfordert eine Form der Transkription, die Überlappungen, Reparaturen, Sprecherwechsel und para-verbale Elemente wie Lachen, Pausen oder Sprechgeschwindigkeit mit einbezieht. In einigen Fällen können daraus in der Tat ethnologisch wichtige Details zum Vorschein kommen, die auf sprachliche Ideologien und implizite Strukturen verweisen. Reparaturen („*repairs*“) oder überlappendes Sprechen („*overlaps*“), sowie die Organisation des Sprecherwechsels können ebenso aufschlussreich sein wie grammatische und semantische Aspekte⁷⁵, insbesondere an der Grenze zwischen unbewusstem Sprechen und bewusster Sprachverwendung und in Situationen, in denen mehrere Interaktanten beteiligt sind.

In meinen Analysen wird es jedoch nicht um sprechaktbezogene Phänomene als *Selbstzweck* gehen. Vielmehr sollen die Sprechsituationen in ihrer Gesamtheit unter Miteinbeziehung des kulturellen und situativen Kontextes ausgewertet werden, sodass aus den einzelnen Teilen und sprachlichen Strukturen der Diskurse die Rolle des Kontextes und der zugrundeliegenden sozialen Strukturen indexikalisch erschlossen werden kann. Ein systematischer Zugang zum Kontext der Sprechereignisse wird vor allem über das Konzept der „Indexikalität“ nach Michael Silverstein hergestellt (siehe Kapitel B.1 und B.6).

Aus demselben Grund wurde auf eine aufwendige Partitur-Schreibweise, wie sie häufig in Gesprächsanalysen Anwendung findet, verzichtet, und stattdessen auf die übersichtlichere Schreibweise zurückgegriffen, in der die Redebeiträge linear hintereinander gestellt werden. Die Stellen, an denen paralleles Sprechen relevant wird, werden im Analyseteil nähere Beachtung finden.

⁷⁴ Hymes (1981), Tedlock (1983) und Illius (1999). Hornberger (1992 und 1999) und Mannheim/ van Vleet (1998) haben ethno-poetische Ansätze auch bereits anhand von Beispielen aus der Quechua-Oraltradition umgesetzt.

⁷⁵ Zur Verbindung von grammatischen Strukturen und Pragmatik in der Gesprächsanalyse siehe Ochs/ Schegloff/ Thompson (1996).

Der enge Zusammenhang zwischen Transkription und Übersetzung zeigt sich auf mehreren Ebenen: Schon während der Transkription muss das Gehörte als bedeutungsvoll erkannt werden, denn da sich Morpheme im Quechua lautlich oft nur wenig voneinander unterscheiden, kann eine einzige falsch verstandene Silbe die Bedeutung einer ganzen Äußerung stark verändern. Lautstärke, Tonhöhe, para- und non-verbale Mittel wie Gesten hingegen spielen im Quechua semantisch eine eher geringe Rolle, da durch die agglutinierende Struktur bereits ein hoher Grad an Bestimmtheit erreicht wird. Für die poetische Gestaltung einer mündlichen Performance können onomatopoetische Mittel jedoch von großer Bedeutung sein, indem sie Spannung erzeugen und einer Erzählung ästhetische Qualität verleihen, was wiederum der Schlüssel für die Interpretation (z.B. bei Rätseln) sein kann.

Für die Transkription des Quechua wird im Allgemeinen das lateinische Alphabet verwendet, wobei die Laute an das Spanische angepasst werden. Dabei bereiten vor allem diejenigen Laute Schwierigkeiten, die im Spanischen nicht existieren, und daher unterschiedlich repräsentiert werden⁷⁶. Auch hinsichtlich der Schreibung der Vokale existieren unterschiedliche Normen: Während Vertreter der staatlichen pädagogischen Institute in Huancavelica den Phonemcharakter von /a/, /i/ und /u/ betonen und nur diese drei Vokale im Schulunterricht verwenden, verweisen die Befürworter der Schreibung mit fünf Vokalen auf die lautliche Diversität des Quechua *Chanca* und die phonemischen Eigenschaften des post-velaren Lautes [χ], in dessen Zusammenhang [e] und [o] gesprochen werden.⁷⁷ In dieser Arbeit werden die Grapheme <e> und <o> verwendet, da sie insbesondere in der Region Huancavelica auf der lautlichen Ebene eine wichtige Rolle spielen. Auch die Grapheme <w> und <k> werden nicht an entsprechende spanische Konventionen angepasst. Eine Ausnahme bilden spanische Passagen. In diesem Fall werden Anpassungen an die Quechua-Lautung nur dann vorgenommen, wenn das betreffende Wort in einem überwiegend quechua-sprachigen Kontext steht oder wenn die phonetische Realisation des Sprechers besonders markant ist und von der Aussprache im Spanischen abweicht (wie etwa das [e] in „*dosmeluno*“ statt sp. „*dosmiluno*“ das die quechua-sprachige Zeugin gemäß den regionalen Aussprachenormen verwendet). Davon abweichende Schreibweisen begründen sich durch den Vorrang des jeweiligen (schriftlichen)

⁷⁶ Neben Ansätzen, die auch Buchstaben und Buchstabenkombinationen verwenden, die es im Spanischen nicht gibt (z.B. <q> oder <w> existieren auch Transkriptionenormen, die sich enger an der Schreibung des Spanischen orientieren und stattdessen <c>, <hu> und <j> verwenden (beispielsweise in Perroud/ Chouvenec 1970).

⁷⁷ Caso Alvarez (2004). Die Diskussion um die Schreibung der Vokale im Quechua hat auch in Huancavelica nicht nur Einfluss auf die Pädagogik, sondern auch eine soziopolitische und ideologische Dimension erreicht (vgl. Samanez Flores 1992 und Hornberger 1995). In den eigenen Transkriptionen orientiere ich mich an der Schreibweise mit fünf Vokalen, die die Grapheme <q>, <k> und <w> einschließt. Nur in spanischen Entlehnungen werden <hu>, <c> oder <qu> verwendet. In den übrigen Fällen entspricht die Schreibung den jeweiligen Originalen oder Veröffentlichungen (z.B. in kolonialzeitlichen Texten oder in schriftlichen Quellen aus dem Bereich der Schule).

Originals, aus dem zitiert wird. Insbesondere kolonialzeitliche Quellen weisen eine Reihe von unterschiedlichen, heute nicht mehr gebräuchlichen Schreibweisen auf. Bei Quellen, die aus neueren Veröffentlichungen (z.B. aus Taylor 2002) zitiert werden, wird die Schreibung des jeweiligen Autors oder Herausgebers übernommen, die sich unter Umständen vom Originaltext unterscheidet. Trotz dieser Richtlinien unterlagen viele Schreibweisen, insbesondere von Ortsnamen, der Abwägung. Dabei wurden den individuellen Realisationen letztlich größere Bedeutung beigemessen als einer konsequenten Orientierung an orthographischen Vorgaben.⁷⁸

Während die Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung und Gesprächsanalyse die Grundlage für eine „grounded theory“ (Glaser/ Strauss 1998) des Übersetzens bilden, wird durch Gespräche und Interviews mit Lehrern, Schülern und Übersetzern eine Meta-Ebene geschaffen, die eine Verbindung schafft zwischen den aufgenommenen Daten und den in einer Übersetzung involvierten *mental*en Prozessen. Das Interview eröffnet vor allem Möglichkeiten, mit den Menschen über vorangegangene Übersetzungsprozesse sowie eigene und fremde Äußerungen ins Gespräch zu kommen und zur Reflexion über Sprechereignisse und Sprachstrukturen zu animieren (Auer 1995: 438-40). Die Arbeit setzt also da an, wo in einer Sprache Mittel bestehen, etwas zu paraphrasieren und auf sprachliche Mittel sowie auf die eigene oder fremde Kultur Bezug zu nehmen. Die meta-sprachliche Kompetenz der Informanten und die Aussagen im Interview müssen dabei stets vor dem Hintergrund individueller Sprachkenntnisse, ideologischer und pragmatischer Faktoren sowie einheimischen kommunikativen Gewohnheiten nach Möglichkeit betrachtet werden.⁷⁹

Die Textanalyse wird nur dort eingesetzt, wo ein unmittelbarer Zusammenhang mit mündlichen Sprechereignissen vorliegt, wie etwa in einem Gerichtsprotokoll oder wenn es sich um historische Quellen handelt (beispielsweise bei kolonialzeitlichen Predigten oder Wörterbüchern). Das Ziel ist jedoch keine Übersetzungskritik oder ein einfacher Vergleich zwischen „Original“ und „Übersetzung“. Vielmehr sollen „Indizien“ für vorangegangene Übersetzungsprozesse als Datenquelle und Ergänzung zu den anderen Materialien dienen, wobei insbesondere die pragmatische, meta-pragmatische und ethnographische Einbettung der literalen Ereignisse im Vordergrund stehen soll. Zudem werden die Texte nicht isoliert, sondern als Teil eines größeren Diskurszusammenhangs betrachtet, der auch mündliche Diskurse und

⁷⁸ Wie an vielen Stellen der Arbeit gezeigt werden wird, unterliegen diese Normen darüber hinaus unterschiedlichen sprachlichen Ideologien.

⁷⁹ Silverstein (1981: 20) spricht von einem begrenzten meta-pragmatischen Bewusstsein („limited metapragmatic awareness“), der Tatsache, dass Muttersprachler in einigen Fällen sich sehr wohl der pragmatischen Funktionen ihrer Sprache bewusst sind und diese auch formulieren können, dass es aber auch Bereiche gibt, die sich dem Bewusstsein der Sprecher entziehen. Zu meta-pragmatischen Aspekten im ethnographischen Interview siehe Briggs (1983, 1984 und 1986).

Praktiken der Gegenwart einschließt. Der Gegenwartsbezug wiederum ergibt sich aus den ethnographischen Daten, die in Huancavelica in teilnehmender Beobachtung erhoben wurden. Die beschriebenen Methoden werden sowohl komplementär als auch flexibel und kritisch eingesetzt, jeweils auf die einzelnen Sprechsituationen und kulturellen Kontexte der Übersetzung bezogen. Während beispielsweise in einer Gerichtsaudienz kontinuierlich Übersetzungsprozesse stattfinden, die in einer Gesprächsanalyse herausgearbeitet werden konnten, waren Übersetzungsprozesse im Schuldiskurs häufig erst über einen längeren Zeitraum durch Teilnahme am Unterricht meist in Form von fragmentarischen Äußerungen oder schriftlichen Texten zu beobachten.

Darüber hinaus sind die eigenen Sprachkenntnisse ein wichtiger Faktor: Während ich mich zu Beginn der Forschung in den meisten Sprechsituationen auf Spanisch bereits sicher bewegen, selbst differenzierte Fragen stellen und Dialoge meist auf Anhieb verstehen konnte, basierten meine Quechua-Kenntnisse zu Beginn der Forschung ausschließlich auf Wissen aus Kursen und Büchern. Mündliche Kompetenz und marginale aktive Verwendungsmöglichkeiten im Diskurs entwickelten sich erst im Laufe des Feldforschungsaufenthaltes. Viele Diskurse konnten oft erst nach wiederholtem Hören, Transkribieren und ggf. Nachfragen bei Zweisprachigen vollständig verstanden werden.

Die eigenen Übersetzungserfahrungen fließen also in jeden Teil der Arbeit indirekt mit ein, wenn es darum geht, die Prozesshaftigkeit ethnologischer Übersetzungstätigkeit ein Stück weit nachvollziehbar zu machen. Sie sind zu verorten zwischen unmittelbaren Verständigungsschwierigkeiten vor Ort und der philologischen Arbeit nach der Feldforschung, in der sich bislang unverständliche Teile zu einem Ganzen fügen. Damit tut sich jedoch bereits ein weiteres Feld auf der Meta-Ebene auf, die im Rahmen dieser Arbeit nicht in den Vordergrund gerückt werden kann. Zum einen ist zu berücksichtigen, dass die eigenen Verständigungsbestrebungen keiner „klassisch“ ethnologischen Fragestellung dienen und Diskurse über bestimmte kulturelle Praktiken nicht unmittelbar im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses standen, sondern gewissermaßen „am Rande“ erhoben wurden. Zum anderen soll die Perspektive der einheimischen Übersetzer und die Komplexität der jeweiligen Sprechsituationen nicht in den Hintergrund gedrängt werden.

Da kommunikative Prozesse selbst der Forschungsgegenstand der Arbeit sind, nimmt die Rolle der Übersetzung ins Deutsche indes eine besondere Stellung ein. Bei vielen Diskursen mussten Dialoge übersetzt werden, in denen sowohl Passagen auf Quechua als auch auf Spanisch vorkommen. Gerade der Wechsel der Sprachen, der in der deutschen Version nicht mehr sichtbar ist, ist für die Analyse von Verständigung und Übersetzung jedoch von weitrei-

chender Bedeutung. Mit Hinweisen in Klammern, sowie mit Hilfe der Schriftarten (vgl. Übersicht im Anschluss an das Literaturverzeichnis) soll der Leser zumindest ansatzweise eine Vorstellung von der ursprünglichen Übersetzungssituation im Originaldiskurs bekommen. Doch auch hier ist die Zuordnung zu einer Sprache nicht immer eindeutig, vor allem wenn spanische Lexeme mit Quechua-Suffixen verbunden werden. Die Wiedergabe und Transkription solcher Diskurse in einer dritten Sprache, die zudem vollkommen außerhalb des peruianischen Kontextes steht, stellt also eine weitere Herausforderung dar. Bereits vorhandene Übersetzungen aus dem Quechua ins Spanische (z.B. in den historischen Quellen) werden ebenfalls mit einbezogen, sodass sich je nach Text und Fragestellung eine dreisprachige Gegenüberstellung ergibt. Die Übersetzung ins Deutsche erfolgt in der Regel aus dem Quechua. Um bestimmte Phänomene aufzuzeigen, war jedoch in einigen Fällen eine Übersetzung beider Versionen notwendig.

Eine weitere methodische Schwierigkeit stellt die zeitliche Verschiebung dar. Während vor Ort meist spontan und mündlich übersetzt wurde, konnte eine Transkription, Übersetzung oder Gesprächsanalyse oft erst sehr viel später erfolgen. Die schriftliche Fixierung ermöglicht einerseits, vormals unverständliche Sequenzen zu analysieren und zu reflektieren. Andererseits isoliert sie gewissermaßen das Gesagte aus dem Handlungszusammenhang. Diese Art des Verstehens ist gewissermaßen dem Kontext enthoben, da weder Rückfragen noch Einfluss auf die bereits vergangene Situation mehr möglich waren. Mit Hilfe von Muttersprachlern (z.B. Eliana Rodriguez Canales, die selbst vor Gericht übersetzt hatte) und Wörterbüchern konnten einige der Gespräche zwar zeitnah rekonstruiert und (teilweise über den Umweg des Spanischen) übersetzt werden. Andere Gespräche hingegen erwiesen sich erst Monate später als wichtige Datenquelle und mussten ohne den direkten Kontakt mit Einheimischen und losgelöst vom Kontext rekonstruiert werden.

3. Übersetzung im Bereich der öffentlichen Institutionen und der Gerichtsbarkeit

Huancavelica besitzt als Hauptstadt eines Departements zahlreiche öffentliche Einrichtungen und Verwaltungsstrukturen, in denen sich die nationale Politik, die auf Spanisch kommuniziert wird, fortsetzt. Gleichzeitig ist die Stadt unmittelbar von quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften umgeben, deren Bewohner mit verschiedenen Anliegen und Geschäften in die Stadt kommen, was eine Reihe an Verständigungs- und Übersetzungsprozessen erfordert. Aber nicht nur in der Kommunikation mit staatlichen Institutionen und Nichtregierungsorganisationen⁸⁰, sondern auch in Formen politischen Handelns in den Dorfgemeinschaften („co-

⁸⁰ z.B. die „Defensoría del Pueblo“ oder PRONAA (Organisation, die staatliche Lebensmittelhilfen in den Dörfern verteilt).

munidades campesinos“) nehmen Quechua-Sprecher am politischen Leben auf lokaler und regionaler Ebene teil. Gerade in Bereichen, welche die Landbevölkerung unmittelbar betreffen, ist das Quechua neben dem Spanischen die Sprache der Verhandlung und Rede, beispielsweise wenn es um den Bau einer Straße in entlegene Regionen, den Umfang staatlicher Leistungen und Lebensmittelhilfen oder um die Preisentwicklung für landwirtschaftliche Produkte und elektrischen Strom geht. Streiks, Demonstrationen und politische Zusammenkünfte, in denen Interessen der Landbevölkerung diskutiert werden, stehen in Huancavelica auf der Tagesordnung. Auch in regionalen Radioprogrammen, die sich an die Menschen aus den Dörfern wenden, werden zunehmend Nachrichten und Musik auf Quechua gesendet.⁸¹

In den öffentlichen Institutionen der größeren Städte hingegen findet die Kommunikation in erster Linie auf Spanisch statt und schriftliche Dokumente werden bisher ausschließlich in dieser Sprache verfasst. Offiziell wird in einem neueren Gesetzesentwurf des Bildungsministeriums jedem Bürger zugestanden, im öffentlichen Leben seine Muttersprache verwenden zu können, ohne dadurch Nachteile zu erleiden. Wo eine direkte Verständigung in nicht möglich sei, habe der Staat die Pflicht, einen offiziellen Übersetzer zur Verfügung zu stellen:

„[...] ser atendidos por las autoridades y servidores estatales en su lengua materna o de uso predominante, sin discriminación ni perjuicio alguno. Donde ello no fuera posible, todos los ciudadanos tienen el derecho de un traductor oficial y el Estado la obligación de proporcionarlos para llevar a cabo trámites legales, administrativos y judiciales“ (Ley de lenguas Art. 3.3).⁸²

Ein direktes Aufeinandertreffen von einsprachigen Quechua-Sprechern mit den spanischsprachigen Behörden wird allerdings oft dadurch vermieden, dass ein Teil der Verwaltungsangelegenheiten bereits in dezentralen Einrichtungen in kleineren Provinzstädten wie Lircay oder Acobamba abgewickelt wird, wo auch der Anteil an zweisprachigen Funktionären höher ist. Häufig werden auch zweisprachige Vertreter aus den Dorfgemeinschaften delegiert, um Angelegenheiten mit den Behörden zu regeln. Auch durch den Beruf des Schreibers wird ein großer Teil der Verständigungsleistung mit der quechua-sprachigen Bevölkerung gewissermaßen ausgelagert. Auf dem Platz vor dem INC („*Instituto Nacional de Cultura*“) helfen mit Schreibmaschinen ausgerüstete Experten gegen ein geringes Entgelt der Bevölkerung, jede Art von Schriftverkehr mit den Behörden (mitunter einschließlich der Unterschrift) zu erledigen. Die Schreiber sind jedoch nicht nur Spezialisten im Verfassen verschiedenster formeller Textsorten, die mit den Konventionen und Diskurstraditionen der Bürokratie vertraut sind,

⁸¹ z.B. in der Radiosendung TUPANAKUY („sich treffen/ Treffpunkt“).

⁸² „[...] von den Behörden und Beamten in ihrer Muttersprache oder in einer Sprache, die vorwiegend verwendet wird, betreut zu werden, ohne irgendeine Form der Benachteiligung oder Diskriminierung zu erleiden. Wo dies nicht möglich ist, haben alle Bürger das Recht auf einen offiziellen Übersetzer und der Staat hat die Pflicht, diese zur Verfügung zu stellen, um gesetzliche, administrative und gerichtliche Angelegenheiten zu erledigen.“ (Sprachengesetz, Art. 3.3) Quelle: <http://www.minedu.gob.pe/dinebi/xtras/leydelenguas.doc>

und Übersetzer aus dem Quechua ins Spanische, sondern auch Ansprechpartner für die quechua-sprachige Bevölkerung, die erklären, an welche Institution sie sich wenden müssen, bei persönlichen Problemen Rat und Hilfestellung geben und als Zuhörer fungieren.

„Yo soy un mecanógrafo público [...] a mi trabajo vienen des diferentes lugares dentro del ámbito de Huancavelica y fuera para yo poder ayudar o prestar servicio al alcance que tengo. Entonces a todos mis clientes yo pregunto en quechua o castellano de acuerdo de ellos que me contestan en quechua y yo traduzco en la escritura en castellano. Eso es, señorita, mi oficio que tengo“ (Interview mit Maschinenschreiber aus Huancavelica).⁸³

Eine wörtliche oder simultane Übersetzung von Äußerungen auf Quechua hingegen war trotz der Vielzahl an interkulturellen Gesprächssituationen relativ selten zu beobachten. Vielmehr verteilten sich übersetzerische Aktivitäten auf unterschiedliche Ebenen und Medien.⁸⁴ Wenn allerdings mündlich auf Quechua geschilderte Informationen ins Spanische übersetzt und verschriftlicht werden, kommt es häufig zu Übersetzung und interkulturellen Verständigungsschwierigkeiten.

In den folgenden Kapiteln soll nun anhand von Diskursbeispielen aus dem Bereich der öffentlichen Institutionen erörtert werden, wie in den jeweiligen Kontaktsituationen Informationen übersetzt, vermittelt oder erklärt werden und an welche kulturspezifischen Diskursformen und Kontexte dabei jeweils angeknüpft wird. Einerseits steht das (spanisch- und zweisprachige) städtische Milieu mit seinen Institutionen und entsprechenden Diskursformen hier der Kultur und Argumentationsweise der quechua-sprachigen Landbevölkerung gegenüber, andererseits existieren aber auch Bereiche der Annäherung der beiden „Sinnwelten“, die durch Zweisprachigkeit sowie Elemente einer gemeinsamen Lebenspraxis geschaffen wurden und zu neuen Ausdrucksformen und Diskurstraditionen geführt haben.

So zeigt sich beispielsweise in der politischen Rede auf Quechua, wie sich ein der spanischen Behördensprache entlehntes Genre mit spezifischen Ausdrucksformen der Quechua-Oraltradition verbindet, indem nicht nur fremde Begriffe aus der Politik und den institutionellen Apparaten ins Quechua übersetzt, sondern auch rhetorische Mittel aus dem Quechua eingesetzt werden, um die Zuhörer zu überzeugen und dem Gesagten Effektivität zu verleihen.

⁸³ „Ich bin ein öffentlicher Maschinenschreiber [...] zu mir kommen sie von verschiedenen Orten im Umkreis von Huancavelica und Umgebung, damit ich ihnen helfe oder zu ihren Diensten stehe, soweit es mir möglich ist. So frage ich also meine Kunden auf Quechua oder Spanisch und wenn sie mir auf Quechua antworten, übersetze ich schriftlich auf Spanisch. Das, *señorita*, ist meine Aufgabe“ (Interview mit Maschinenschreiber aus Huancavelica).

⁸⁴ Die Video- und Kassettenaufnahmen der Wahrheitskommission, in denen auch Quechua-Sprecher von der Zeit des Terrorismus in Peru berichten, sind Beispiele für Dokumente im institutionellen Bereich, in denen Aussagen auf Quechua durch einen offiziellen Übersetzer simultan ins Spanische übersetzt wurden.



Bild 3: Schreiber vor dem *Instituto Nacional de Cultura*



Bild 4: Politische Demonstration in Huancavelica

3.1 Identitätskonstruktion in der politischen Rede

Obwohl der Bereich der Institutionen und des politischen Lebens in Peru dem Spanischen vorbehalten zu sein scheint, beobachtet man in Huancavelica auf zahlreichen öffentlichen Veranstaltungen Formen der Rede auf Quechua. Während einer Kundgebung auf einer Demonstration gegen die Privatisierung des Elektrizitätswerks „*Santiago Antunez de Mayolo*“ auf dem zentralen Platz in Huancavelica beispielsweise hielt Victoria Cruz, die Vertreterin der Müttervereinigungen („*Clubes de Madres*“) eine Rede in ihrer Muttersprache, in der sie die regionalen Politiker aufforderte, sich mehr für die Belange der Region und der einfachen Leute einzusetzen und die Privatisierung des Kraftwerks nicht zuzulassen. Dabei appellierte sie an ihre Zuhörer, sich gegen das Vorgehen der Regierung aufzulehnen, die regionalen Ressourcen zu verteidigen und ihre Rechte als Bürger einzufordern (vgl. G.1.1).⁸⁵

Auch auf einer Versammlung von Vertretern der Dorfgemeinschaften aus dem ganzen Departement im Gebäude der Stadtverwaltung in Huancavelica wurde eine Reihe von Reden auf Quechua gehalten, in denen auch aus dem Publikum zahlreiche Redebeiträge einfließen. Zweisprachige Funktionäre und Vertreter von Institutionen wandten sich an ein überwiegend quechua-sprachiges Publikum, wie beispielsweise ein Redner der Institution CEPES (*Centro Peruano de Estudios Sociales*), der die Arbeit und den Nutzen der Institution für das „friedliche Zusammenleben“ in den Dörfern erläuterte und seinen Zuhörern die Dienste seiner Institution, nämlich rechtliche Unterstützung und Beratung, anbot (vgl. G.1.2).

Der hohe Grad an Formalität in der politischen Rede bewirkt zwar, dass diese sich durch spezifische, in unterschiedlichen Kulturen ähnliche, Strukturen auszeichnet (vgl. Bloch 1975). Wie die jeweiligen Mittel in den einzelnen Sprachen aussehen, kann jedoch kulturell unterschiedlich sein. Neben Wiederholungen, Parallelismen, Metaphern und Redewendungen werden auch para- und nonverbale Mittel (Stimmqualität, Tempo, Pausen, Gestik und Körperhaltung) eingesetzt, um dem Gesagten besondere Wirkung zu verleihen. Da politische Rhetorik zudem enger als andere Sprechweisen an Macht und Einfluss gekoppelt und mit spezifischen Zielen verbunden ist, spielen hier Ideologisierung, Solidarisierung mit dem Publikum, Identität oder Distanzierung eine wichtige Rolle (Duranti 1992: 154ff).

⁸⁵ Das Wasserkraftwerk „*Santiago Antunez de Mayolo*“ befindet sich auf dem Territorium des Departments Huancavelica und hat eine wichtige wirtschaftliche Funktion für die Region. Die Regierung plante, es an ein Privatunternehmen zu verkaufen, was zu einer Welle des Protestes im Department geführt hat (Laurent 2005).

3.1.1 Indexikalische Kommunikation sozialer Identitäten

Ein wichtiges Mittel, um sich in einer öffentlichen Rede mit dem Publikum zu solidarisieren, sind Höflichkeitsbekundungen, die sich bereits in der Anrede manifestieren. Universelle Strukturen der Höflichkeit, die beispielsweise in der Möglichkeit bestehen, Sympathie, Distanz oder Vertrautheit zum Ausdruck zu bringen, erfahren dabei jeweils sprach- und kulturspezifische Ausprägungen und erfüllen zentrale indexikalische Funktionen.⁸⁶

Auch für den zweisprachigen Kontext Perus ist bezeichnend, dass Höflichkeit/ Distanz, bzw. Vertrautheit/ Nähe im Quechua und im Spanischen jeweils anders kommuniziert werden. Während im Spanischen ein formeller Rahmen, Grußformeln, Redewendungen, sowie die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Formen der Anrede („*tú*“ versus „*usted/ ustedes*“) Höflichkeit ausdrücken, basiert der entsprechende Diskurs im Quechua vor allem auf Suffixen, wie beispielsweise das limitative („einschränkende“) **-lla**, mit dem die eigene Person und ihre Handlungen zurückgenommen oder Wertschätzung, Nähe und (durch die Verkleinerung) Zärtlichkeit ausgedrückt werden.⁸⁷ Im Gegensatz zum Spanischen wird im Quechua das Gegenüber unabhängig von seiner sozialen Stellung mit „du“ („**qam**“, bzw. **-nki/ -yki**) oder im Plural mit „ihr“ („**qamkuna**“ bzw. **-nkichik/ -ykichik**) angesprochen.

Diese Strukturen wirken sich auch in der politischen Rede aus. In der Rede von Victoria Cruz beispielsweise werden zu Beginn beide Traditionen und Höflichkeitskonventionen vermischt, wenn sie ihre Zuhörer auf Spanisch mit „*Buenos días*“ begrüßt und unmittelbar danach auf Quechua mit „meine Brüder und Schwestern“ („**ñañallaykuna, turillaykuna**“) anspricht. Mit dem Suffix **-lla** und dem Possessivsuffix der 1. Person Singular (**-y**) drückt sie sowohl Höflichkeit als auch Solidarität und Identifikation mit der Zuhörerschaft aus. In ihrer anschließenden Begründung für das Zusammenkommen knüpft sie aber trotz der Verwendung des Quechua an Konventionen einer spanischen Rede an (G.1.1; Abs.1).

Auch der Redner von CEPES (G.1.2; Abs.1) greift bei seiner Anrede sowohl auf spanische Sprechweisen als auch auf quechua-spezifische rhetorische Mittel zurück. Indem er seine Zuhörer mit „**rimapayaykullayta munani**“ („Ich möchte Sie ganz herzlich begrüßen“) anspricht, macht er seine Absicht zu sprechen explizit und bekundet gleichzeitig Empathie. Der Effekt der höflichen Anrede und der Eindringlichkeit kommt hier durch die aufeinander folgende Verwendung der Suffixe **-paya** (wiederholt, beharrlich ausgeführte Handlung) und das

⁸⁶ Brown/ Levinson (1987 [1978]: 107). Silverstein (1995: 280: ff) beschreibt am Beispiel des Javanischen die Verwendung von zwei Höflichkeitsebenen („Ngoko“ und „Kama“), die jeweils indexikalische Funktion in Bezug auf den sozialen Status haben.

⁸⁷ Parker (1969: 60): „limitative suffix often translatable as ‘just’ or ‘only’, and is very common in polite and apologetic speech“. Siehe auch Dedenbach-Salazar et al. (2002 [1985]: 42f und 128).

Empathie, Herzlichkeit und Interesse bezeugende **-yku** zustande.⁸⁸ Mit dem Suffix **-lla** hingegen nimmt der Sprecher die Rolle seiner Person eher zurück, um gegenüber den Zuhörern Respekt auszudrücken. Diese Sprache der Höflichkeit setzt sich in den folgenden Äußerungen fort, in denen der Redner sich „entschuldigt“ (*„por favor **disculpaykuwaychik**“*), die Zuhörer um „Erlaubnis“ fragt, eine Rede halten zu dürfen, und auf die Kürze seines Vortrags verweist: *„**permitichaykuwaychik cortochallata kay pequeña presentación**“*. Das Überbringen von Grüßen „im Namen“ einer Institution wurde vom Sprecher mit der Formulierung *„**CEPES institución centro peruanos de estudios sociales sutinmanta saluduyta apaykachimusaq**“* („ich möchte Ihnen im Namen des peruanischen Zentrums für Sozialforschung CEPES, meine Grüße überbringen“) übersetzt. Die spanischen Wortstämme verbinden sich hier mit Quechua-Suffixen zu einer Sprache der Höflichkeit, die Konventionen des Spanischen und der formellen Sprache einer politischen Rede mit rhetorischen Mitteln des Quechua kombiniert und in den Höflichkeitskurs der indigenen Sprache übersetzt.

Ein wichtiges grammatisches Phänomen des Quechua, das auch in der politischen Rede zentrale indexikalische Funktionen erfüllt und in dem sich die prozedurale Verknüpfung grammatischer Formen mit dem Kontext manifestiert, ist die Unterscheidung zwischen dem *inklusi-*ven und einem *exklusiven* Gebrauch der ersten Person Plural (**-nchik**; *inkl.* **/-niku/ -yku**; *exkl.*)⁸⁹, eine Besonderheit, welche die Sprache nur mit einigen anderen außereuropäischen Sprachen, nicht jedoch mit dem Spanischen teilt, das nur eine Form kennt, nämlich *„nosotros“* („wir“). Die spezifisch kulturelle Funktion der Möglichkeit, den Angesprochenen mit einzubeziehen oder nicht, liegt darin, dass sie „die sozialen Parameter von Sprecher und Hörer explizit macht“.⁹⁰ Sowohl der Situationskontext selbst als auch die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen haben dabei Einfluss auf die Verwendung der Formen in einer gegebenen Sprechsituation. Dies gilt in besonderer Weise für die politische Rede, in der nicht nur eine starke Polarisierung von Redner und Zuhörern in der Sprechsituation vorhanden ist, sondern auch ideologische Aspekte wie Identität, Solidarisierung oder Distanzierung eine wichtige Rolle spielen.

In der Rede von Victoria Cruz beispielsweise wird fast durchgängig die *inklusive* Form verwendet, z.B. in *„ñoqanchik“* („wir“), *„qalayninchik“* („wir alle“), *„tarikunchik“* („wir be-

⁸⁸ „**-paya/** indicates action repeated often or performed with special care“ (Parker 1969: 65) und: „**-paya** drückt eine wiederholte, auch beharrlich ausgeführte Handlung aus“ (Dedenbach-Salazar Sáenz et al. 2002 [1985]: 196). Je nach Kontext kann das Suffix **-yku** unterschiedliche Emotionen ausdrücken (Parker 1969: 67) und nimmt daher im Höflichkeitsdiskurs des Quechua eine wichtige Rolle ein. In Zusammenhang mit dem Verb **rimay** bezeichnet es meist einen herzlichen Gruß.

⁸⁹ Dedenbach-Salazar Sáenz et al. (2002 [1985]: 25)

⁹⁰ Silverstein (1980 [1976]: 34). Auf die allgemeine Kontextbezogenheit deiktischer Ausdrücke hat bereits Bühler in seiner Sprachtheorie hingewiesen. Sprachliches Zeigen durch deiktische Ausdrücke sei immer auf eine *Origo* bezogen, die ein „hier“, „jetzt“ und „ich“ festlegt (1982 [1934]: 107).

finden uns, wir finden uns ein“) oder *„derechonchikta reklamasunchik“* („lasst uns unser Recht einfordern“), womit indexikalisch angezeigt wird, dass die Sprecherin ihre Zuhörer jeweils in die „Wir-Gruppe“ mit einbezieht, also als Gleichgesinnte betrachtet und sich mit ihnen identifiziert. Da sich die Zuhörerschaft aus Land- und Stadtbevölkerung zusammensetzt und auch lokale Funktionäre aus der regionalen Regierungsvertretung (*„Gobierno Regional“*) anwesend sind, ist in diesem Diskurs die soziokulturelle Polarisierung von Stadt/ Land vorübergehend aufgehoben. Beide Gruppen vereint ein gemeinsames Interesse, nämlich der Erhalt des Wasserkraftwerks für das Departement Huancavelica. Die Rednerin spricht die Versammelten als ihre Landsleute (*„llaqtamasillaykuna“*) an, wodurch sie sich auch mit den Vertretern der lokalen Behörden solidarisiert, die in der Privatisierungsfrage auf der Seite der Landbevölkerung stehen.

Der Gruppe der Zuhörer stellt Victoria Cruz in der dritten Person Plural (*„paykuna“*) die Vertreter der Regierung Toledo gegenüber, welche die politischen Entscheidungen in Lima treffen und die Landbevölkerung der Anden mit ihren Wahlversprechen enttäuscht haben, insbesondere die Abgeordneten aus der Region, die versprochen haben, sich für die Belange der Region einzusetzen (G.1.1; Abs.5).⁹¹ Wenn sie im zweiten Teil ihrer Rede jedoch plötzlich die exklusive Form *„-yku /-niku“* verwendet, verändert sich ihre die Perspektive. Sie wendet sich dann in der entsprechenden Äußerung an die lokalen Autoritäten und bezieht sich mit *„ñoqayku“* auf die mittellosen Leute ohne Arbeit (*„waqcha runa mana trabajuyoq“*), zu denen sie sich selbst rechnet, nicht aber die (ebenfalls anwesenden) lokalen Funktionäre, die sie mit *„señores“* bezeichnet (G.1.1; Abs.13).

In der Rede des Vertreters von CEPES hingegen wird bereits in der Anrede signalisiert, dass er sich *nicht* mit seinen Zuhörern identifiziert, sondern sich selbst zur städtischen Elite rechnet, die in einem Verhältnis zur ländlichen Bevölkerung steht, das eher dem zwischen Institution und Klienten entspricht. Wenn er von seiner Institution spricht, verwendet er durchgehend *„ñoqayku“* („wir“, *exkl.*), die das Gegenüber ausschließt (*„ñoqaykuqa como institución/ ñoqaykupa llamkayniykuman hina“*/ „Wir als Institution/ wie es unsere Arbeit ist“) (G.1.2, Abs.1). Mit *„qamkuna“* („ihr“) sind in der Rede sowohl die Zuhörer als auch deren gesamte soziale Gruppe gemeint, nämlich die bäuerliche Landbevölkerung, die der Redner über die sie vertretenden Personen erreichen will.

Die Systematik, die hinter der Verwendung der *inkluisiven* und *exklusiven* Formen der ersten Person Plural („wir“) steht, verweist sowohl auf die Sprechsituation als auch auf den sozialen

⁹¹ Der Bezug ist jedoch nicht an allen Stellen ganz klar, da Victoria Cruz ganz allgemein von den „Autoritäten“ (*„autoridades“* oder *„autoridadninchikkuna“*) (u.a. G.1.1; Abs.13 und 15) spricht, womit die Vertreter aller möglichen Institutionen gemeint sein können, sei es in Lima, in Huancavelica oder in den Dörfern.

Kontext und stellt den Sprecher und die Zuhörer in ein bestimmtes Verhältnis zu diesen. Die prozedurale Relevanz ergibt sich jedoch nicht aus dem Vorhandensein der Formen als solche, sondern erst im Verlauf der Rede in den Kontinuitäten und Veränderungen der Verwendung. Einerseits lässt sich die konkrete Referenz der Pronomen erst durch den Kontext und das gemeinsame Wissen von Sprecherin und Zuhörern erschließen, wie es Silverstein mit dem Begriff „*presupposing*“ beschrieben hat (siehe Kap. B.1.). Andererseits haben aber auch Veränderungen innerhalb einer Rede, wie der Wechsel zwischen den Formen der ersten Person Plural, indexikalische Funktionen. Daran wird deutlich, dass es sich bei der grammatischen Unterscheidung nicht um eine starre Einteilung von Gruppen in einer Sprechsituation geht, sondern dass sie von Sprechern flexibel eingesetzt werden und so auch eine (nach Silverstein) „kreative“ („*creative*“) indexikalische Komponente gewinnen, indem die Sprecher mit ihnen neue Interpretations-Konstellationen und Identifikationskontexte schaffen (vgl. Graphik I).

Allerdings besitzen nicht nur grammatische Mittel und deiktische Pronomen indexikalische Funktionen. Auch die Wahl der Sprache selbst und die spanischen Entlehnungen in der Quechua-Rede beziehen sich auf soziale Kategorien und Identitäten. In beiden Beispielen hat allein die Tatsache, dass in einer „formellen“ Sprechsituation wie einer Versammlung oder einer Kundgebung das Quechua anstelle des Spanischen verwendet wurde, indexikalische Qualität. Da sowohl die Sprecher als auch die Zuhörer zweisprachig sind und sich nur wenige monolinguale Quechua-Sprecher unter ihnen befinden, wird das Quechua nicht ausschließlich zum Zweck der besseren Verständigung verwendet. Es erfüllt in beiden Fällen vielmehr ideologische und identitätsstiftende Funktionen. Es soll zunächst erreicht werden, dass sich auch die Menschen vom Land angesprochen fühlen und sich an den jeweiligen politischen Aktionen beteiligen. Aber das Quechua wird von Victoria Cruz auch verwendet, um sich und ihre Zuhörer gegenüber der spanisch-sprachigen Küstenregion abzugrenzen und das gemeinsame sprachliche Erbe Huancavelicas zu betonen. Indem sie selbst Quechua spricht, das immer noch kaum mit sozialem Aufstieg in Verbindung zu bringen ist, bezieht sie eine ideologisch motivierte Gegenposition zu der marginalen Stellung, die das Quechua in der peruanischen Gesellschaft innehat und betont die Handlungsfähigkeit der quechua-sprachigen Zuhörer: „**Manam castillanu rimallawanchu runasimiwanchikpas puntaman rirusunchik**“ („Nicht nur mit der spanischen Sprache, sondern auch mit unserem Quechua werden wir an die Spitze gehen“) (G.1.1; Abs.7).⁹²

⁹² Das spanische „*punta*“ („Spitze“) wird hier auf den Raum übertragen („An die Spitze kommen“), In anderen Kontexten erstreckt sich die metaphorische Verwendung des Wortes auch auf zeitliche Aspekte (eine zurückliegende Zeit).

Graphik I: Kommunikation sozialer Identitäten in der politischen Rede

Rede des Vertreters von CEPES

| SPRECHSITUATION | | | |
|---|--|-----------------------------|-------|
| bäuerliche Landbevölkerung qamkuna | Vertreter der Dorfgemeinschaften qamkuna -ykichik/ -nkichik | Vertre- ter von CEPES | CEPES |
| | | ñoqayku | |

SOZIALER KONTEXT

Rede von Victoria Cruz

| SPRECHSITUATION | | | |
|---------------------------------------|--|--|-----------------------------|
| Landbevölkerung ñoqayku | Victoria Cruz | lokale Funktio- näre señores | Politiker paykuna |
| | mamakuna, taytakuna ñoqanchik | autoridades | |

SOZIALER KONTEXT

3.1.2 Kulturelle Übersetzung politischen Handelns

Ein weiterer Grund für die Verwendung des Quechua in der Rede von Victoria Cruz ist die rhetorische Kompetenz der Sprecherin. Da sie sich in ihrer Muttersprache gewandter ausdrücken kann als auf Spanisch, gewinnt ihre Rede durch zahlreiche Stilmittel aus der Quechua-Rhetorik an Überzeugungskraft, z. B. durch Wiederholungen, Parallelismen und semantische Paare⁹³: „**Hatarisunchink, rikcharisunchikyá. Qalayninchik hinaspanchik derechonchik-ta reklamasunchik**“ („Erheben wir uns, wachen wir auf! Lasst uns alle unser Recht einfordern.“) (G.1.1; Abs.2).

Da die spanisch-sprachigen politischen Gegner die Rede nicht ohne Übersetzung verstehen können, fungiert das Quechua darüber hinaus auch als eine Art *Geheimsprache*, die einerseits identitätsstiftenden Charakter hat und andererseits bildhafte Formulierungen des Widerstands erlaubt, wie die offene Androhung von Gewalt („**Yawar tallina kanqa, tallisaqku. Manam manchakusaqkuchu**“/ „Es wird Blutvergießen geben, wir werden Blut vergießen. Wir haben keine Angst.“) (G.1.1, Abs.12).

Die politischen Agitationen auf Quechua gehen Hand in Hand mit zahlreichen spanischen Entlehnungen, die in die Quechua-Syntax integriert werden. So werden vor allem Eigennamen von Orten unverändert übernommen, sowie Begriffe, für die es im Quechua keine Entsprechung gibt, mit denen die Zuhörer aber ganz bestimmte, allgemein bekannte, Institutionen oder technische Errungenschaften verbinden, wie die Regierung Toledo („**kay gobierno Toledo nisqan**“) (G.1.1; Abs.3) oder das Wasserkraftwerk *Santiago Antunez de Mayolo* („**kay Hidro-Eléctrico Santiago Antunez de Mayolo nisqan**“) (G.1.1, Abs.1).

Die meta-sprachliche Kennzeichnung mit „**kay...nisqa(n)**“ (wörtlich: „dieser sogenannte“) zeigt an, dass der Rednerin für das betreffende Wort im Quechua keine Entsprechung bekannt ist und dieses als Teil einer fremden Fachsprache und Kultur gilt. In obere Beispiel wird auf den gegenwärtigen Staatspräsidenten Toledo und seine Regierungsmitglieder Bezug genommen, die dem spanisch-sprachigen Milieu angehören, weshalb das Wort „Regierung“ hier nicht ins Quechua übersetzt, sondern als etwas der Sprache Fremdes gekennzeichnet wird. Wird ein fremdes Wort hingegen mit Suffixen verbunden und *nicht* mit „**kay...nisqa**“ markiert, wird angedeutet, dass das Wort als Teil des Quechua betrachtet wird, wie beispielsweise in „**rigidorkuna**“ („die Regierenden“) „**presidente regionalpas**“ („auch der regionale Präsident“), „**kunsejeronkuna**“ („seine Berater“) oder „**autoridadmasin**“ („sein Kollege auf der Behörde“). Auch die Entlehnungen „*privatización*“ („Privatisierung“) und „*concesión*“

⁹³ Für dieses rhetorische Mittel ist charakteristisch, dass zwei Begriffe mit ähnlichem semantischem Inhalt nacheinander genannt werden und in einem gleichen morphologischen Rahmen zueinander parallel gesetzt werden (Mannheim 1986a).

(„Konzession“) beziehen sich auf ganz bestimmte Entwicklungen in der aktuellen Tagespolitik, nämlich die geplante Privatisierung des Kraftwerks. Im Kontext der Rede stehen diese abstrakten Begriffe jedoch nicht isoliert, sondern werden mit Quechua-Verben wie „**yaykuy**“ oder „**pasay**“ verbunden, die sich wie ein semantisches Paar zueinander verhalten: „**ama chay consesionman yaykunanapaq**“ („damit es nicht zu der Konzession kommt“) und „**ama consesionmanpas pasaykunanapaq**“ („damit die Konzession nicht durchgeht“) (G.1.1; Abs.6 und 18).

Hinter den entlehnten Begriffen verbergen sich aber nicht nur fremde Dinge und Institutionen, sondern auch Konzepte, Wertvorstellungen und Diskurse, die von außen an die quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften herangetragen werden, beispielsweise das Bewusstsein über die Rechte von Bevölkerungsgruppen und deren demokratische Mitbestimmung. So spricht Victoria Cruz wiederholt von der Notwendigkeit, die „Rechte zu verteidigen“ und „Bedürfnisse geltend zu machen“ („**derechonchiktaqa riklamasunchik**“ und „**necesidadninchikta riklamayta debinchik**“) (G.1.1; Abs.2 und 10-11). Dem liegen Vorstellungen der politischen Partizipation zugrunde, die von Nichtregierungsorganisationen vermittelt und von politisch engagierten Quechua-Sprechern übernommen worden sind.

Einerseits stehen die quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften gewissermaßen außerhalb der offiziellen Politik, kennen die geschriebenen Rechte nicht, wurden in der Vergangenheit oft übervorteilt und leben in Subsistenzwirtschaft von dem, was ihre Felder und Tiere in landwirtschaftlichen Produkten hergeben. Andererseits sind in den letzten Jahren politische Bewegungen unter der indigenen Bevölkerung nicht mehr nur von Landrechtsfragen geprägt, sondern stehen auch im Zeichen des Widerstands gegen Entwicklungen im Zuge der Globalisierung und damit zusammenhängende Aktivitäten der Regierung. So wird darauf hingewiesen, dass es „Rechte für alle“ bzw. Rechte auf einen gewissen Lebensstandard (wie z.B. Elektrizitäts- und Wasserversorgung) gebe. Gleichzeitig sei es aber auch die Pflicht eines jeden Bürgers, seine Bedürfnisse geltend zu machen, sowie seine Rechte einzufordern und zu verteidigen.⁹⁴ Die Notwendigkeit politischen Handelns wird jedoch nicht nur durch die Verwendung spanischer Entlehnungen aus einem exogenen Diskurs vermittelt. Die Rednerin „übersetzt“, und veranschaulicht ihre Botschaft vielmehr mit Beispielen und Metaphern auf Quechua, um ihre Zuhörer zu überzeugen. So bedeutet „**wañuy**“ eigentlich „sterben“, im semantischen Paar „**ama wañuriychikchu, amañayá simiykichiktaqa amuriychikchu**“ (wörtlich: „Sterbt nicht, verbindet nicht euren Mund“) (G.1.1; Abs.16) wird es zur Aufforderung, sich nicht „mundtot“ machen zu lassen, sondern so zu „schreien, als ob man Alkohol getrun-

⁹⁴ Zu politischen und sozialen Bewegungen in Huancavelica siehe Laurente Chahuayo (2004)

ken habe“ (ibid.).⁹⁵ An anderer Stelle umschreibt sie die Notwendigkeit, sich gegen gesellschaftliche Entwicklungen zu wehren, damit, dass die „Türen nicht mehr zugebunden“ bleiben dürften und es nicht darum gehe, „auf einem Fest zu tanzen“, da die gegenwärtigen politischen Gegebenheiten einem Zustand der Trauer entsprächen („**llakipim tarikunchik**“) (G.1.1; Abs.11).

Was die Privatisierung für die kleinen Leute bedeutet, wird ebenfalls durch Beispiele erläutert, die quechua-spezifische rhetorische Strukturen enthalten. Wenn die Rednerin etwa „**Nisyu-nisyuta paganiku fluidumanta**“ („Zuviel zahlen wir für den Strom“) sagt, klingt mit an, dass die Leute aufgrund ihrer Unwissenheit vom Staat betrogen werden, bzw. oft keine Kontrolle über die Berechnung der Stromkosten haben. Der Ausdruck „**nisyu-nisyuta**“, der vom spanischen „*necio*“ („unwissend“) abgeleitet ist, wird erst durch Verdopplung und Suffigierung zum Quechua-Ausdruck. Erst durch den Kontext wird klar, was gemeint ist, nämlich die Übervorteilung der Stromkunden, was die Rednerin auch in weiteren Äußerungen zum Ausdruck bringt, wie „**Luz ricibu hamunku, patente⁹⁶ qollqepa atipasqallan**“ („Die Lichtrechnungen kommen einfach, sie sind viel zu teuer“) (G.1.1; Abs.14).

In der Äußerung „**llapa fluido mana luzniyoq**“ („Überall ist Strom, aber kein Licht“) findet eine metonymische Bedeutungsveränderung statt. „*Fluido*“ steht im Spanischen für den elektrischen Strom, die Quechua-Sprecherin bezieht sich jedoch auf die *Stromkabel*, die auch in den entlegenen Orten bereits installiert sind. Wenn der Strom abgeschaltet wird (nämlich wenn die Leute ihre Stromrechnungen nicht mehr bezahlen können oder wenn technische Mängel aufgetreten sind) fällt der Strom aus und es gibt kein Licht.

Die zentrale Rolle, die Metaphorik und Metonymie in der Quechua-Rhetorik spielen, zeigt sich auch an einer anderen Stelle der Rede, wo die Gegenüberstellung Licht/ Dunkelheit auf die politischen Verhältnisse übertragen wird und die Dunkelheit auch die aussichtslose Situation reflektiert, in der sich die einfache Landbevölkerung befinden wird, wenn die Elektrizitätsversorgung in die Hände privater Konzerne fällt: „**Manañam ñoqaykuwan kunan aqchinmanchu kay privatisaciónta**“ („Mit uns kann die Privatisierung jetzt nicht mehr leuchten“) (G.1.1; Abs.15). Gleichzeitig wird mit dieser Äußerung politischer Widerstand angekündigt, der die Ziele der Privatisierung zunichtemachen soll.

Auch andere Entlehnungen gewinnen im Quechua-Diskurs eine andere Bedeutung als sie normalerweise im Spanischen hätten. So bedeutet „*habilidad*“ eigentlich „Fähigkeit“, Victoria Cruz verwendet es hier jedoch, wenn sie den Politikern vorwirft, sich nicht im Rahmen ihrer

⁹⁵ Hier übernimmt sie jedoch teilweise in den Städten verbreitete ideologische Annahmen über die Landbevölkerung, beispielsweise das Vorurteil, dass diese nur Alkohol trinken würde, fatalistisch und passiv sei und sich alles gefallen lasse.

⁹⁶ Das Wort „*patente*“ im Quechua betont und steigert einen Sachverhalt.

Möglichkeiten bemüht zu haben („**mana chay habilidad churasqachu**“) (G.1.1; Abs.5). Dieses Phänomen ist ebenfalls Ausdruck einer quechua-spezifischen Übersetzungsstrategie, da die Bedeutung von Lexemen im Quechua flexibler ist als im Spanischen und daher ein Wort in vielfältigeren sprachlichen Kontexten auftreten kann.

In der Rede des Vertreters von CEPES hingegen deuten mehrere Stellen darauf hin, dass ihm die Konventionen und Stilmittel einer spanischen Ansprache weit mehr vertraut sind als die Rhetorik des Quechua. Seine Motivation, die Rede auf Quechua zu halten, ist eher darauf zurückzuführen, dass die Zuhörer in erster Linie vom Land kommen und dass auf der Versammlung das Quechua als Sprache der Kommunikation verwendet wurde. Zwar verwendet auch er teilweise Parallelismen und semantische Paare⁹⁷, seine rhetorische Kompetenz im Quechua ist jedoch insgesamt wesentlich geringer als die von Victoria Cruz. In seinen Ausführungen greift er häufiger auf spanische Entlehnungen und syntaktische Konstruktionen zurück. Das grammatische Gerüst seiner Rede basiert nur teilweise auf der agglutinierenden Struktur des Quechua, die immer wieder von Elementen spanischer Syntax durchbrochen wird.⁹⁸ Namen und entlehnte Begriffe werden nicht als „Zitate“ mit „**kay...nisqa**“ gekennzeichnet, sondern einfach übernommen oder mit „**kay...sutiyoq**“ („mit Namen“) verbunden, was eine wörtliche Übersetzung aus dem Spanischen darstellt: „**kay centro peruano de estudios sociales CEPES sutiyoqmi**“ („das peruanische Zentrum für soziale Studien [mit dem Namen] CEPES“), (G.1.2; Abs.2).

Bei Entlehnungen beschränkt er sich nicht auf einige zentrale Begriffe aus der Tagespolitik, sondern verwendet eine ganze Reihe von Fachbegriffen aus der Arbeit seiner Institution, darunter auch zahlreiche Abstrakta und Verben, die nicht ins Quechua übersetzt werden, z.B. „*presentación*“ („Präsentation“), „**competenciayku**“ („unsere Kompetenz“), „*solución de conflictos*“ („das Lösen von Konflikten“) oder „*coordinación*“ („Koordinierung“). Der Grund dafür ist zum einen, dass sein Quechua-Wortschatz begrenzter ist als der von monolingualen Muttersprachlern und die entsprechenden Ausdrucksformen ihm in den entsprechenden Kontexten nicht einfallen. Zum anderen sollen die institutionsspezifischen Konnotationen erhalten bleiben und darüber hinaus meta-sprachlich als wichtig und bedeutsam gekennzeichnet werden. Die spanischen Wörter transportieren in seiner politischen Rede spezifische Konzepte des politischen Handelns und des öffentlichen Lebens „verpackt“ in Schlüsselbegriffen wie

⁹⁷z.B. „[...] **kutiya kamuchkasaqku, asuy kamuchkasaqku**“ („wir werden zurückkehren, wie werden uns zurückziehen“) (G.1.2; Abs.1).

⁹⁸Selbst das Verb wird an einer Stelle nicht, wie sonst bei der Entlehnung spanischer Stämme üblich, mit den entsprechenden Quechua-Suffixen versehen („**perjudicaruychu**“, „**atendichkaniku**“), sondern ganz auf Spanisch flektiert („*atienden*“). Ähnliches wiederholt sich an vielen Stellen der Rede und führt zu häufigen Reparaturen.

„Koordination“, „Entwicklungspläne“ oder „Kompetenz“. Diesen wird, sofern sie nicht ins Quechua übersetzt werden, gewissermaßen ein „Selbstzweck“ zugestanden. So wird auf der diskursiven Ebene ein „neuer Kontext“ geschaffen, der politisches und institutionelles Handeln in den Dorfgemeinschaften legitimiert und auf dessen Basis sich im Quechua eine neue politische Fachsprache bilden kann, deren lexikalische Elemente aus dem Spanischen entlehnt sind.⁹⁹ Diese ideologische Überhöhung der spanischen Begrifflichkeiten ermöglicht sowohl deren voraussetzende („*presupposing*“) als auch kreative („*creative*“) Verwendung im Diskurs (vgl. Silverstein, Kap. B.6.) ohne eine entsprechende Übersetzung.

Dies hat aber auch zur Folge, dass das Quechua in einer Domäne verwendet werden kann, die sonst von spanischen Diskursformen geprägt ist. Es entstehen in der Rede hybride Formulierungen wie „suporto técnico **kachkaniku**“ („wir sind eine technische Hilfe“), „**tukuy pro-
puetakuna diskutikurun**“ („sie diskutieren alle Vorschläge“), „participaniku“ („wir nehmen teil“), „coordinaykuchkasaqku“ („wir werden koordinieren“), oder „documentukunata tramitaspayku“ („wenn wir die Dokumente bearbeitet haben“).

Damit jedoch eine Verständigung stattfinden kann, müssen auch diese neuen Begriffe in der Rede meta-pragmatisch charakterisiert werden. So bezeichnet beispielsweise der Begriff „*asesoría*“ eine Art gesetzlichen Beistand, um Konflikte in einer Dorfgemeinschaft zu lösen und die Konfliktparteien in ihren rechtlichen Verfahren zu begleiten. Auch das Verb „*asesorani-ku*“ (sp. „*asesorar*“ +Suffix **-niku**) wird vom Redner verwendet, um das zu beschreiben, was er und die Leute von CEPES tun. Ob seine Zuhörer den Inhalt dieses Begriffes verstehen, ist nicht sicher, denn er weist selbst in der Rede darauf hin, dass es in der Vergangenheit Missverständnisse diesbezüglich gegeben habe („*aunque este/ mal interpretaciónniy karura huk época*“), weshalb er anschließend versucht, auf Quechua zu paraphrasieren, worin der gesetzliche Beistand seiner Institution konkret besteht. Dabei greift er sowohl auf spanische Entlehnungen („**kay problematam entre comunidades**“/ „Probleme zwischen den Dorfgemeinschaften“) als auch auf quechua-spezifische Ausdrucksweisen („**sinchi-sinchillaña, ancha-anchallaña**“/ „sehr“) zurück. Vor allem aber verwendet er ein Beispiel aus dem Dorf Bellavista, wo es eine Auseinandersetzung zwischen Dorfbewohnern gegeben hat, in der die Institution vermitteln konnte (G.1.2; Abs.3).

⁹⁹ Spanische Entlehnungen haben in einer politischen Rede insofern indexikalische Funktionen, als aus der Häufigkeit der Verwendung auf die soziale Gruppe des Sprechers geschlossen werden kann, weshalb spanische Entlehnungen (oft unbewusst) mit der Domäne des öffentlichen Lebens assoziiert werden: „The failure of speakers to recognize creative indexicality is evidenced by the fact that no speaker recognizes explicitly a function of Spanish loan words that is public life. Political discourse in the communities is dense with Spanish loans, and both here and in other kinds of talk very high frequencies of Spanish loan material appear in the usage of important senior men“ (Hill 1992: 271).

Es kommt jedoch nicht allein auf die Häufigkeit, sondern auch auf die Art der Entlehnungen an. Dabei spielt deren spezifisches Verhältnis zum Sprecher, sowie zu sozialen Kontexten und Ideologien eine wichtige Rolle. Während die spanischen Entlehnungen in der Rede von Victoria Cruz auf eine Aneignung von „neuen Informationen“ durch die quechua-sprachige Bevölkerung schließen lassen und sich in ihrer Bedeutung durch die Quechua-Rhetorik verändern, behält der Redner von CEPES die Perspektive seiner Institution und die spanischen Konventionen bei, die sich auch aus einem unterschiedlichen Rechtsverständnis heraus ergeben. Seine Verwendung des spanischen Wortes für „schlecht“ („*malo*“), was sehr leicht ins Quechua mit „**mana allin**“ („nicht gut“) zu übersetzen gewesen wäre, erklärt sich aus der spezifisch städtischen Perspektive auf die Landbevölkerung, die der Redner in dieser Äußerung annimmt: „***Dirigentetam hapinakurunku y este kimsa soqta comuneros siempre comunidadpiqa malo comunerokuna kanku***“ („Sie haben den ‚*dirigente*‘ gepackt/ drei oder sechs ‚*comuneros*‘/ immer gibt es in einer Dorfgemeinschaft schlechte comuneros“) (G.1.2; Abs.3).

Aus seiner Sicht sind die Probleme gewalttätiger Auseinandersetzung in den Dörfern dadurch begründet, dass Teile der Landbevölkerung nicht bereit bzw. in der Lage sind, ihre Konflikte ohne die Hilfe von außen beizulegen, weshalb auch der Begriff des friedlichen Zusammenlebens hier nicht mit entsprechenden Begrifflichkeiten aus der Lebenswelt der Quechua-Sprecher, sondern ebenfalls mit einem spanischen Wort („*harmonisar*“) bezeichnet wird: „[...] ***ñoqaykupa llamkayniykuqa siempre lo posible harmonisaymi pero lamentablemente a veces manam wakininkichik [...] harmonisayta munankichikchu***“ („[...] unsere Arbeit ist es, wenn irgend möglich, Harmonie herzustellen, aber leider wollen manche von Euch sich nicht vertragen“) (G.1.2; Abs.4).

Auch in scheinbar einsprachigen Diskursen wie der politischen Rede ist die Zweisprachigkeit und kulturelle Aneignung von Begriffen, Konzepten und Genres also stets präsent und verweist darüber hinaus auf Formen der Indexikalität, Rhetorik und Meta-Pragmatik.

3.2 Übersetzen vor Gericht im interkulturellen Kontext

Ein wichtiger Bereich in der peruanischen Gesellschaft, in dem Quechua-Sprecher mit spanisch-sprachigen Behörden zusammentreffen, ist die Gerichtsbarkeit. Die staatliche Justiz, in der Diskurse fast ausschließlich auf Spanisch ablaufen, erstreckt sich bis in die entlegenen Provinz- und Distrikthauptstädte der Andenregion, wo sie auch mit den Lebensbereichen der ländlichen Bevölkerung in Berührung kommt. Das Zentrum der nationalen Gerichtsbarkeit in Huancavelica ist der Justizpalast („*Poder Judicial*“) in der Nähe des Zentrums der Departementshauptstadt, in dem Richter, Geschworene und Anwälte, die in der staatlichen Gerichtsbarkeit ausgebildet sind, oft kein Quechua sprechen. Die Leute aus den quechua-sprachigen Dörfern, die selten lesen und schreiben können, haben ihrerseits keinen direkten Zugang zu den Gesetzen und den juristischen Texten und sind vor Gericht auf die Vermittlung von zweisprachigen Anwälten und Übersetzern angewiesen.¹⁰⁰

Bei Gerichtsverhandlungen in Huancavelica wird in der Regel Spanisch gesprochen, wobei Zweisprachige auf ihre Spanisch-Kenntnisse zurückgreifen müssen. Nur denen, die sich nicht oder nur mit Mühe verständigen können, wird ein Übersetzer gewährt, wie beispielsweise einer quechua-sprachigen Zeugin aus Yauli, die sich zum Fall einer Unterschlagung von staatlichen Hilfsgütern des Projekts „*vaso de leche*“, das Milchpulver und Haferflockenzubereitungen an die Landbevölkerung verteilt, äußerte (vgl. G.2.1).

Zwar war der Vorsitzende des Gerichts zweisprachig und konnte sich teilweise direkt mit der Zeugin verständigen. Der Staatsanwalt und einige weitere Mitglieder des Gerichts verstanden jedoch ausschließlich Spanisch, was eine Übersetzung erforderte. Die Zeugin, die zu Fuß aus einer entlegenen Region gekommen war¹⁰¹ und in traditioneller Kleidung (mit „*wali*“, „*lliklla*“ und „*qepi*“, d.h. einem bunten, weiten Rock und mit einem kunstvoll gewebten Umhang über die Schultern und mit Gepäck in einem Tragetuch auf dem Rücken) erschienen war, wählte selbst das Quechua als Verhandlungssprache: „*Qechwapim, doctor, ñoqa campesinam¹⁰² kani*“ („Auf Quechua, Herr Richter, ich bin eine ‚*campesina*‘“) (G.2.1. Abs.1-2). Die Fragen wurden auf Spanisch formuliert und jeweils ins Quechua übersetzt. In der Regel müs-

¹⁰⁰ Inzwischen liegt zwar eine vollständige Übersetzung der peruanischen Verfassung auf Quechua vor, (PERUMANTA HATUN KAMACHINA: *Constitución política del Peru*) (Chirinos 1993), diese ist jedoch unter der quechua-sprachigen Bevölkerung nicht verbreitet.

¹⁰¹ Die Verhandlung musste eine Woche zuvor verschoben werden, da die Zeugin aufgrund fehlender Kommunikationsmittel zu spät davon unterrichtet worden war: „*Manam willawa/ willawarachu kay telefonoyq justo chisillam entregaykuwan wasinpi*“ („Der Telefonbesitzer hat es mir nicht ausgerichtet, erst in der Nacht brachte er es [die Vorladung] mir ins Haus.“) (G.2.1; Abs.1).

¹⁰² Die Verwendung der Bezeichnung „*campesino/-a*“ (wörtlich: „Bauer/ Bäuerin“), verweist auf den Zusammenhang zwischen der Quechua-Sprache und dem ländlichen Milieu, wobei die Zeugin selbst das spanische Wort verwendet, mit dem ihre eigene soziale Gruppe häufig von der Stadtbevölkerung bezeichnet wird. Zum Verhältnis von exogenen Bezeichnungen ethnischer Identität im Quechua mit kulturellen Konnotationen siehe Howard-Malverde (1997) und Howard (2005).

sen vor Gericht spezialisierte Übersetzer eingesetzt werden, da jedoch keiner für die Verhandlung zur Verfügung stand, wurde nach anfänglichen Bedenken das Angebot einer zweisprachigen ZuhörerIn angenommen, als ÜbersetzerIn zu fungieren.¹⁰³

Auch im Vorfeld der Gerichtsverhandlung treten häufig Situationen auf, in denen zwischen Quechua und Spanisch übersetzt werden muss. Im „*Ministerio Público*“ und anderen Behörden werden Klagen und Aussagen der Bevölkerung von spanisch-sprachigen Anwälten aufgenommen, wobei es häufig zu Kommunikationsschwierigkeiten mit quechua-sprachigen Zeugen kommt. Meist wird eine Verständigung durch zweisprachige Mitarbeiter der Behörde hergestellt. Während einer Vernehmung im *Ministerio Público* übersetzte Eliana Rodriguez Canales für eine junge Frau, die ihren Ehemann wegen familiärer Gewalt angezeigt hatte und die ausschließlich auf Spanisch gestellten Fragen des Anwalts beantworten musste (vgl. G.2.3).

Viele kleinere Fälle werden jedoch nicht vor der staatlichen Gerichtsbarkeit in der Departmentshauptstadt, sondern in den Distrikt- und Provinzstädten vor dem Friedensrichter („*Juez de Paz*“) verhandelt. Dort wird in einer Schlichtung („*reconciliación*“) zwischen den beteiligten Parteien vermittelt, beispielsweise wenn es um familiäre Gewalt, Ehestreitigkeiten oder Probleme in der Dorfgemeinschaft geht. Diese Form der Konfliktbearbeitung wird ins Quechua mit „**allinchay**“ („wiedergutmachen“) übersetzt: „*A veces ellos dicen/ reconciliación – allinchay/ >ñoqanchik allincharusun< – o sea, quiere decir, que vamos a hacer nuevamente la reconciliación. Allinchay/ >allincharusunchik, sumaqlla mana/ ama peleaspa, ama</ que no se discuten. Entonces/ >amachayqa como cristiano allincharusun< dicen*“.¹⁰⁴ Erst wenn es zu keiner Einigung kommt oder wenn es sich um schwierigere Fälle handelt, werden die Gerichte in Huancavelica eingeschaltet.

Anstelle einer juristischen Ausbildung wird an den „*Juez de Paz no letrado*“ die Anforderung gestellt, dass er in seinem Wirkungskreis eine angesehene Stellung hat und sich sowohl auf Quechua als auch auf Spanisch verständigen kann. Diese Art von Gerichtsbarkeit findet man beispielsweise in kleineren Distrikthauptstädten wie Yauli (Bild 6).

¹⁰³ In den peruanischen Gerichten gibt es trotz der verbreiteten Mehrsprachigkeit und der neuen gesetzlichen Regelung immer noch relativ wenig professionelle Übersetzer, sodass in vielen Fällen die Übersetzung improvisiert werden muss. Oft ist bis zu Beginn der Verhandlung noch nicht klar, ob ein Übersetzer benötigt wird oder nicht. Eliana Rodriguez Canales war vorher noch nie als „offizielle“ ÜbersetzerIn vor Gericht tätig gewesen. Dafür war sie, obwohl sie seit Jahren in der Stadt lebte, mit der Kultur und Sprechweise der Quechua-Sprecher vertraut, da sie als Tochter eines „*hacendado*“ in einem ländlichen Umfeld aufgewachsen war und auch als Erwachsene einen intensiven Kontakt mit der Landbevölkerung gepflegt hat.

¹⁰⁴ Interview mit Gregoria (Friedensrichterin aus Yauli). Übersetzung: „Manchmal sagen sie ‚*reconciliación*‘ – ‚**allinchay**‘ (‚gut machen‘)/ >wir wollen es wiedergutmachen<. Das heißt: ‚Wir werden uns wieder vertragen‘. Wiedergutmachen/, >wir werden es wiedergutmachen, schön/ und ohne Streit, ohne/...</ damit sie nicht streiten (Sp.). Sonst/ >wir als Christen werden uns wieder versöhnen<“.



Bild 5: Vor dem Gerichtsgebäude in Huancavelica

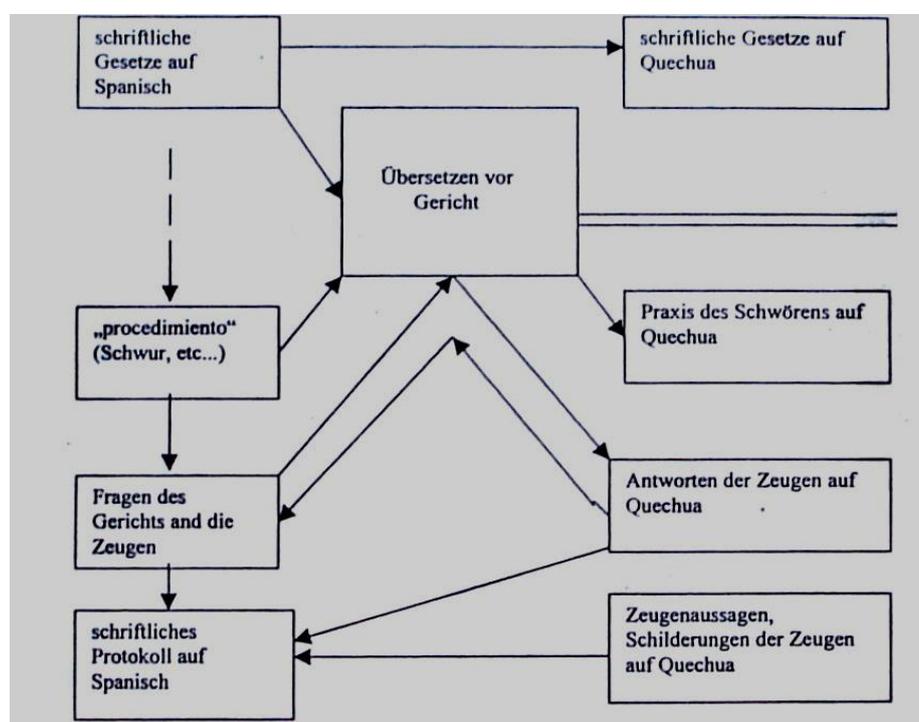


Bild 6: Gregoria, Friedensrichterin in Yauli,
mit ihrem Sekretär Máximo

Der „*Juez de Paz letrado*“ hingegen, der kleinere Gerichte in Provinzstädten wie Lircay leitet, muss wie alle anderen staatlichen Anwälte und Richter eine juristische Ausbildung haben. Je nach geographischer Lage sind jedoch auch für ihn Quechua-Kenntnisse erforderlich, um sich mit den Problemen und Konflikten der vorwiegend quechua-sprachigen Landbevölkerung zu befassen. In beiden Fällen wird der Friedensrichter zum Vermittler und Übersetzer zwischen der spanisch-sprachigen Behörde und den auf Quechua vorgetragenen Anliegen und Aussagen. Gleichzeitig verhindert die Existenz von dezentralen Einrichtungen in vielen Fällen das direkte Aufeinandertreffen der Dorfbewohner mit der spanisch-sprachigen Justiz, wodurch sich in vielen Situationen eine Übersetzung zum Zweck der Verständigung erübrigt.

Einerseits wird das Quechua im gerichtlichen Umfeld zur Übersetzung der Begrifflichkeiten aus der spanischen Gerichtsbarkeit verwendet; andererseits werden in den Aussagen auf Quechua Genres, rhetorische Mittel und Begriffe verwendet, die dem Bereich der andinen Konfliktbewältigung entstammen, und die in den Gerichtsdiskursen ins Spanische übersetzt werden.

Graphik II: Übersetzungsrelationen in zweisprachigen Gerichtsdiskursen



Der Übersetzungsprozess zwischen dem formellen, auf Spanisch kodierten, Prozedere der Gerichtsverhandlung und den auf Quechua mündlich vorgetragenen Argumenten erstreckt sich dabei auf mehrere Dimensionen sowie unterschiedliche Akteure, Medien und Verständigungsstrategien. In einer mehrsprachigen Gerichtsaudienz müssen nicht nur die schriftlich

formulierten Gesetze und Formalitäten ins Quechua übersetzt werden, etwa bei Belehrungen über Rechte und Pflichten, sondern auch die Fragen des Gerichts an die Zeugen. Umgekehrt kommt es zu einer Übersetzung der Zeugenaussagen und Verteidigungsreden aus dem Quechua ins Spanische, die dann schriftlich im Protokoll festgehalten werden. Außer dem Übersetzer können aber auch andere zweisprachige Anwesende Übersetzungsfunktionen übernehmen oder mit den Zeugen direkt in deren Muttersprache kommunizieren.¹⁰⁵

In Lircay beispielsweise traf sich der Vorgeladene aus Qochaqasa, einer Siedlung zwischen Huancavelica und Lircay, allein mit dem zweisprachigen Richter, um eine Aussage zu einem Verkehrsunfall zu machen, der in einem Streit mit gewalttätigen Auseinandersetzungen geendet hatte. Aufgrund seiner Herkunft (Acobamba) spricht und versteht der Richter, der in Lima studiert hat, auch Quechua. Auf diese Weise konnte er seinem Gesprächspartner ermöglichen, die Geschehnisse in dessen Muttersprache vorzutragen, wobei er selbst die Fragen ins Quechua übersetzte und unmittelbar während der Aussage ein Protokoll auf Spanisch verfasste.

Der institutionelle Rahmen einer Gerichtsverhandlung bewirkt, dass die Kommunikation bestimmten Prinzipien und Mustern folgt, die sich von denen in der Alltagskommunikation unterscheiden. Die Sprache vor Gericht weist in der Regel einen hohen Grad an Formalität auf und beruht auf einem Prozedere („*procedimiento*“) mit ganz spezifischen Argumentationsformen, welche die Beweisführung maßgeblich beeinflussen. Die Fragen zielen oft auf ganz bestimmte Informationen ab, wie beispielsweise auf die Identifikation von Personen, Orten und Zeiträumen. Dabei folgt das Gericht ganz bestimmten Prinzipien und Regeln, die gleichzeitig andere Formen der Klärung und des Gesprächs ausschließen.¹⁰⁶ Der Zeuge muss die ihm gestellten Fragen beantworten oder Sachverhalte schildern, um sein Wissen über bestimmte Ereignisse zur Verfügung zu stellen. Gleichzeitig befindet er sich gewissermaßen „außerhalb“ des Prozesses der Wahrheitsfindung und ist in die Rolle des Informanten gedrängt. Auf welche Weise seine Äußerungen für die Beweisführung, bzw. Klärung der Schuldfrage verwendet werden, bleibt ihm dabei weitgehend verborgen, und er kann die Fra-

¹⁰⁵ Allein die Tatsache, dass die Teilnehmer an einer zweisprachigen Gerichtsverhandlung unterschiedliche Grade an Sprachkompetenz aufweisen können, hat zur Folge, dass in einer interkulturellen Kommunikationssituation sowohl translatorisches als auch fremdsprachliches Handeln vorkommt und daher nicht alles, was gesagt auch übersetzt wird (Koerfer 1994: 364-371).

¹⁰⁶ „The existence of special legal rules of evidence and procedure can thus be regarded as the product of continuing and determined efforts to find principled solutions to identifiable practical problems posed by ordinary discourse. Most rules of evidence are ‘exclusionary’ which means that they seek to prohibit the use in court of various conversational practices which may, in most everyday settings, be perfectly adequate and acceptable methods for discovering and deciding matters of fact, blame, responsibility, and so forth (e.g. statements of opinion evidence of past conduct, hearsay, etc.)“ (Atkinson/ Drew 1979: 8). Zu den Merkmalen der Kommunikationssituation vor Gericht gibt es mittlerweile vor allem zu amerikanischen Gerichten zahlreiche Forschungen, die sich sowohl auf ethnographische Beobachtungen als auch auf Gesprächs- und Diskursanalysen stützen und einen umfassenden bibliographischen Überblick bieten (vgl. Atkinson 1982, Atkinson/ Drew 1979, Brenneis 1988, Conley/ O’Barr 1990 sowie Gibbons 1994 und 1999).

gestellung kaum beeinflussen. Diese Art der Beweisführung, die westlichen Modellen entstammt, beruht im Wesentlichen auf einem Ausschlussverfahren und logischen Zusammenhängen (z.B. Alibis). Die Explizitheit und Genauigkeit der Fragen innerhalb dieses Systems dient weniger dazu, eine umfassende Verständigung und Klärung zu erreichen, sondern zielt darauf ab, Widersprüche aufzudecken oder Sachverhalte auszuschließen, um daraus innerhalb eines festgelegten Rahmens entsprechende Schlussfolgerungen zu ziehen.¹⁰⁷ Auch aus der vor Gericht vorherrschenden Schriftradtition heraus werden zugrunde liegende Argumentationsstrukturen und kausale Zusammenhänge abgeleitet, sodass die Art, wie Sprache vor Gericht verwendet wird, auch insofern über die alltägliche Verständigung hinausgeht, als mit ganz spezifischen Details sprachlicher Implikaturen operiert wird, welche unter Umständen über die Schuldfrage entscheiden können.¹⁰⁸

Diese für Gerichte europäischer Prägung typische Konstellation erweist sich als besonders problematisch, wenn Angehörige einer anderen Kultur mit den juristischen Evidenzprinzipien und schriftsprachlichen Konventionen konfrontiert werden, da ihrer Art der Problemlösung und Wissensvermittlung oft andere Kriterien und Prinzipien zugrunde liegen. Einerseits sind die Bewohner Huancavelicas mit dem institutionellen Apparat der staatlichen Justiz teilweise vertraut, entweder aufgrund eigener Erfahrungen aus der Vergangenheit oder von Berichten von Bekannten, Nachbarn oder Verwandten.¹⁰⁹ Andererseits haben sie auch eigene Formen der Rechtsfindung, denen zum Teil davon abweichende Verhandlungsprinzipien und Vermittlungsstrategien zugrunde liegen, wobei es auch zu Widersprüchen und Konflikten zwischen den Rechtsauffassungen der Dorfgemeinschaften und den öffentlichen Institutionen kommen kann.¹¹⁰

¹⁰⁷ „The challenge, blame, or whatever, should arise from the information which is drawn out in questioning. Thus a counsel has to design questions as to elicit, or get the examined party's agreement to certain facts or information the effect of which will be to challenge or blame the witness or defendant [...]. Thus a counsel has to design questions so as to elicit, or get the examined party's agreement to, certain facts of information, the effect of which will be to challenge or blame the witness/ defendant. Questioning may often be intended not merely to find out ‚what happened‘, but to blame a witness or show that he was at fault in some respect relating to the events which are being investigated“ (Atkinson/ Drew 1979: 105f).

¹⁰⁸ Shuy (1993/ 96) zeigt in seinem Werk *Language Crimes* insbesondere auf, welche Problematik im gerichtlichen Vorgehen bei der Beurteilung von „verbalen Vergehen“ wie Meineid, Drohungen oder Versprechen liegt. Er zeigt, dass die Beweiskriterien der Gerichte teils auf einem irrtümlichen Bild von Sprache in ihrer Funktion als Beweismittel beruhen. Siehe auch Shuy (1986).

¹⁰⁹ „*Los indígenas quichuas perciben esta organización de manera parcial. Tal como sucede con respecto al los procedimientos legales del sistema jurídico nacional, el indígena tiene un conocimiento sucinto y breve de los órganos administrativos de justicia: llega a saber de su existencia por sus propias experiencias, por lo vivido por sus vecinos, parientes y demás comuneros, por lo que escucha hablar sobre el tema*“ (García 2002: 69).

(„Die Quichua nehmen diese Organisation partiell wahr. Das gleiche passiert bezüglich des gesetzlichen Prozedere des nationalen juristischen Systems, der ‚indígena‘ hat eine verkürzte Kenntnis von den administrativen Einrichtungen der Justiz: Er erfährt von ihrer Existenz über eigene Erfahrungen, über das, was Nachbarn, Verwandte oder die anderen ‚comuneros‘ erlebt haben oder was man sonst über das Thema hört“).

¹¹⁰ Zu gegenwärtigen Konflikten, die sich aus den unterschiedlichen Auffassungen von Recht in den Dorfgemeinschaften der zentralen Anden ergeben siehe Torres Rodríguez (1995) und Laurente Chahuayo (2004). In

Aus ethno-linguistischer Sicht stellt eine Gerichtsverhandlung daher nicht nur eine besondere Form der Sprechsituation dar, sondern sie ist vielmehr ein „kulturelles Ereignis“, in dem Sachverhalte auf eine ritualisierte Weise ausgehandelt und diskutiert werden:

„It is clear [...] that an American, Australian, or British courtroom is a linguistic event of highly specialized and marked kind, with numerous well defined roles and conventions with respect of speaking for a successful outcome. It is also a particular type of cultural event, a ritualized forum within these societies for the settling of social disputes. Other cultures have different ways of settling such disputes“ (Foley 1997: 252).

Da Laien oft nur eine Teilkompetenz in den Vorgehensweisen der gerichtlichen Interaktion besitzen, bleiben ihnen die Beurteilungsmaßstäbe, die vor Gericht gelten, teilweise verborgen. Sie sehen die Interaktion stärker aus der Alltagsperspektive heraus und legen ihr Ereigniswissen entsprechend dar. Andererseits haben aber auch sie ein gewisses Vorwissen über die Gerichtspraxis.

Dementsprechend konfliktreich gestaltet sich auch die mündliche Übersetzungssituation. Der Übersetzer hat nicht nur die Aufgabe der Wiedergabe des Gesagten in einer anderen Sprache, sondern er muss auch zwischen verschiedenen Diskurstraditionen, Wissenstypen und Formen der Wahrheitsfindung vermitteln (vgl. Soeffner 1984: 199-207). Er selbst nimmt in der Verständigung keine unsichtbare und passive Rolle ein, sondern ist aktiv am Verlauf der Gerichtsverhandlung beteiligt und nimmt Einfluss auf die Interaktion und die Weitergabe von Informationen, etwa wenn er Zeugen zum Sprechen oder zum Schweigen bringt, deren Antworten „erklärt“ oder die Fragen des Gerichts näher erläutert (Berk-Seligson 1990: 66). Die Spannungen, die dabei entstehen, beschränken sich nicht auf rein grammatische oder lexikalische Aspekte, sondern erstrecken sich auf den kulturellen Kontext sowie auf rhetorische, diskursive und non-verbale Kommunikationsstrategien.

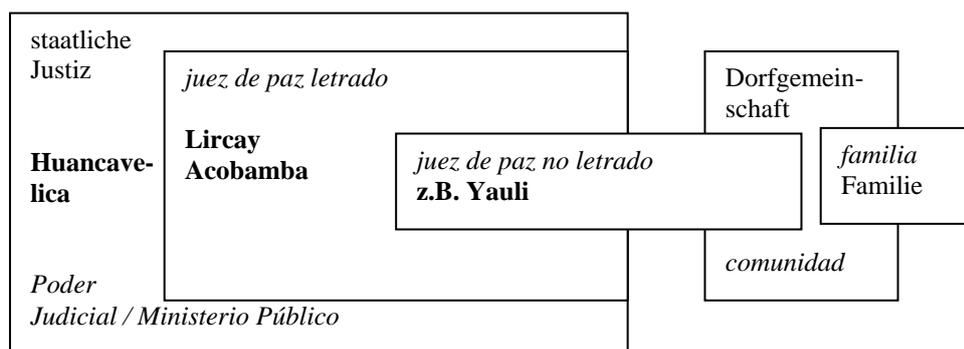
Gumperz (1982a: 169-85) hat anhand von Sprechereignissen vor einem US-amerikanischen Gericht gezeigt, wie sich sprachliche, kommunikative und kulturelle Unterschiede auf die Verständigung in einem institutionellen Kontext auswirken. Angehörige verschiedener Kulturen und Sprechgemeinschaften greifen demnach, selbst wenn sie die gleiche Sprache sprechen, oft auf unterschiedliche Kontextualisierungskonventionen zurück, wodurch sich die „konversationellen Inferenzen“¹¹¹ für die jeweiligen Äußerungen ändern können. Wider-

den folgenden Analysen wird es aber nicht um die unterschiedlichen Rechtsauffassungen als solche gehen, sondern darum, wie kulturspezifische Diskursformen und Vorstellungen in den Gerichtsverhandlungen aufeinander treffen und wie diese sich auf die Übersetzung auswirken.

¹¹¹ Darunter versteht Gumperz den Prozess der Interpretation in einer Interaktion, der an den Kontext gebunden ist und der zum gegenseitigen Verstehen beiträgt. Hier können das soziale Wissen und Vorannahmen eine wichtige Rolle spielen, die aber – im Gegensatz zum außersprachlichen Kontext – nicht konstant seien: „*Conversational inference*‘ as I use the term, is the ‚situated‘ or context-bound process of interpretation, by means of which participants in a conversation assess others‘ intentions, and on which they base their responses. [...]. Yet we know that social presuppositions and attitudes change in the course of interaction, often without a change of the

sprüche und Ambiguitäten in den Äußerungen der Zeugen seien daher nicht immer auf bewusste Täuschung, sondern unter Umständen auf Missverständnisse zurückzuführen: „In negotiating interpretive frames, participants rely on contextualization of linguistic cues in interaction with other types of contextual and social background knowledge“ (Gumperz 1982a: 178).

Graphik III: Das Verhältnis von staatlicher und indigener Rechtsprechung



STAATLICHE JUSTIZ

- geschriebene Gesetze/ Protokolle/ Schriftlichkeit
- national gültig
- vorwiegend Spanisch
- hoher Grad an Formalität
- gezielte Erhebung von Informationen
- direkter Zugang zur Beweisführung nur für Experten (z.B. Richter und Anwälte)
- schwerere Fälle, für die keine Lösung innerhalb der Dorfgemeinschaft gefunden wird

ANDINE RECHTSPRECHUNG

- ungeschriebene Gesetze des Zusammenlebens/Mündlichkeit
- regional/ Ebene der Dorfgemeinschaft/ Familie
- vorwiegend Quechua
- Informalität der Verhandlung
- Schlichtung und Wiedergutmachung
- Parteien sind direkt im Prozess involviert
- Fälle, die außerhalb der staatlichen Justiz verhandelt werden, z.B. Ehestreitigkeiten oder Nichterfüllung von sozialen Verpflichtungen

extralinguistic context. Therefore, the social input to conversation is not entirely constant“ (Gumperz 1977: 191f).

3.2.1 Übersetzung der gerichtlichen Fachsprache und performativer Sprechakte

Neben ihren pragmatischen Besonderheiten und ihrer Schriftbezogenheit ist die Kommunikation vor Gericht auch durch eine eigene Fachsprache charakterisiert.¹¹² Diese ins Quechua zu übersetzen, ist eine Aufgabe, die insofern mit kulturellen Aspekten verknüpft ist, als mit sprachlichen Äußerungen und Informationen wie Familienstand, Wohnort, Konfession oder Berufsbezeichnungen unterschiedliche Erwartungen, Erfahrungen und Konventionen verbunden werden. Spanische Begriffe wie „*nombre y apellidos*“, „*dirección domiciliaria*“, „*ocupación*“ oder „*estado civil*“ sind auch für Quechua-Sprecher aufgrund ihres Kontaktes mit Behörden inzwischen verständlich, sodass sie häufig auch ohne Übersetzung auf entsprechende Fragen antworten können. Vor dem Gericht in Huancavelica wird nur die Frage nach dem *vollständigen* Vor- und Nachnamen ins Quechua übersetzt.¹¹³ Mit dem Quechua-Wort „*suti*“ wird allerdings nicht zwischen Vor- und Nachnamen unterschieden, was die Übersetzerin mit dem spanischen Lehnwort „*cumplitu*“ („vollständig“) kompensiert¹¹⁴ (G.2.1; Abs.4). Der Richter in Lircay (G.2.2; Abs.2) hingegen übersetzt auch Begriffe wie „Wohnort“, „Bildungsstand“ oder „Religionszugehörigkeit“ mit Umschreibungen wie „*Maypitaq yachanki/ tiyanki*“ („Wo wohnst du/ Wo ist dein Wohnsitz?“) oder „*Imay añukamataq estudiarranki*“ („Bis zu welchem Jahr bist du in die Schule gegangen?“), wobei er jedoch ebenfalls spanische Entlehnungen wie „*año*“ („Jahr“) oder „*estudiar*“ („lernen“) einfließen lässt. Durch die Beibehaltung des formellen Stils entstehen hybride Formulierungen und spontane Neuschöpfungen, die es im Quechua so nicht gibt, wie beispielsweise „*Imapim ocupakunki*“ („Welcher Beschäftigung gehen Sie nach?“)¹¹⁵ oder „*Ima religiónta profesanki*“ („Zu welcher Religion bekennen Sie sich?“).¹¹⁶ Auch in seinen Antworten verwendet der Taxifahrer in Lircay Entlehnungen aus dem Spanischen, die mit Quechua-Suffixen verbunden werden, vor allem wenn er auf Institutionen und Sachverhalte Bezug nimmt, die außerhalb der Sphäre der Dorfge-

¹¹² Nach Gibbons ist diese Fachsprache Teil einer eigenen juristischen „Mikro-Kultur“, welche die Wirklichkeit auf eine ganz spezifische Weise konzeptualisiert: „The legal system construes external reality in a unique way and legal practice is a distinct micro-culture, so at least some of this lexical technicality is necessary to express legal notions and refer to legal processes“ (Gibbons 1999: 158).

¹¹³ In Peru versteht man unter dem vollständigen Nachnamen einen doppelten, dem väterlicherseits („*apellido paterno*“) und dem mütterlicherseits („*apellido materno*“). Diese Tradition der Namensgebung entstammt dem Spanischen, ist aber auch unter einem Großteil der indigenen Bevölkerung verbreitet.

¹¹⁴ „*Suti*“ kann sich sowohl auf den Vornamen als auch auf den Nachnamen als auch auf beides zusammen beziehen. In Perroud /Chouvenc (1970: 164) wird ein Beispielsatz genannt, indem sich „*suti*“ explizit auf den Nachnamen, resp. den Namen den Vaters bezieht: „*Ama hukpa sutinpi wawata apuntachinkichu*“ („Lass ein Kind nicht unter dem (Nach-)Namen eines anderen registrieren“).

¹¹⁵ Im Quechua würde hier das Verb „*llamkay*“ („arbeiten“) stehen.

¹¹⁶ Für den Begriff der Religion wird auch in Perroud/ Chouvenc (1970: 131; Sp→Q) nur der Hispanismus *Religión* angegeben, für „*profesar*“ („sich bekennen“) hingegen (ibid.: 123) „*qatiy*“, „*ñiy*“ und „*criy*“. Ersteres bedeutet, „jemandem folgen, in die Fußstapfen von jemandem treten, jemanden nachahmen“ (ibid.: 164), das zweite „etwas als Wahrheit ansehen (ibid.: 154) und letztere ist ein aus dem spanischen „*creer*“ („glauben“) abgeleitet.

meinschaften liegen, wie beispielsweise die Schule („Quinto año de primariakamam, doctor“) („Bis zum fünften Jahr der *Primaria*, Herr Richter“), die Religionszugehörigkeit (Evangélico¹¹⁷, doctor“/ „Evangelisch, Herr Richter“) oder Berufsbezeichnungen: „Manejanim huk taxalla carrutam, doctor“ und „Taxistachu kachkanki? - Taxistam, doctor.“ („Ich fahre nur ein Taxi, Herr Richter, Bist du Taxifahrer? - Ja, ich bin Taxifahrer, Herr Richter“) (ibid.).

Die Verwendung von spanischen Entlehnungen in den Befragungen liegt zum Teil auch darin begründet, dass auf bestimmte institutionelle Implikationen verwiesen wird, die in den entsprechenden Quechua-Bezeichnungen nicht enthalten wären. So wird zur Bezeichnung des Ehestandes das spanische Wort „*casado*“ („verheiratet“) verwendet, da nur mit diesem Begriff die nach den Gesetzen des Staates geschlossene Ehe bezeichnet wird. Die entsprechenden Begriffe in Quechua „*warmiyok*“ („Besitzer einer Frau“), „*qariyok*“ („Besitzerin eines Mannes“) „*qosayok*“ („Besitzerin eines Ehemannes“) oder „*qari-warmi*“ („Frau und Mann“) können auch Zeiträume des Zusammenlebens vor der staatlichen Eheschließung betreffen. Auch Verben wie „*kuskachakuy*“ („beginnen zusammen zu leben“) können vor Gericht zu Unklarheiten bezüglich der entsprechenden Zeiträume führen. Im „*Ministerio Público*“ in Huancavelica verwendet die quechua-sprachige Klägerin beispielsweise das Verb „*kuskachakurqaniku*“ („wir haben begonnen, zusammen zu leben“), was sich nicht notwendigerweise auf den Zeitpunkt der zivilrechtlichen Eheschließung, sondern vielmehr auf den Beginn des Zusammenlebens eines Paares bezieht (G.2.3; Abs.8). Die kirchliche und/ oder standesamtliche Hochzeit hingegen, die in den Dorfgemeinschaften erst eine spätere Stufe im Prozess des Kennenlernens und der Familiengründung darstellt, wird auch im Quechua mit dem entlehnten Verb „*kasarakuy*“ bezeichnet.¹¹⁸

Selbst die Beschreibung von Orten kann Verständigungsschwierigkeiten verursachen, etwa in der Frage nach dem Geburtsort, dem Wohnsitz oder dem Aufenthaltsort einer bestimmten Person. Während die Ämter an genau definierten Informationen bezüglich der Lage der betreffenden Orte (Adressen, Zugehörigkeiten zu Distrikten und Gemeinden) interessiert sind, haben Quechua-Sprecher teils andere Konventionen, die Lage von Orten zu beschreiben, so dass oft erst nach längerem Nachfragen eine Verständigung zustande kommt. Die Frage nach ihrem Geburtsort beantwortete die quechua-sprachige Zeugin im *Ministerio Público* (G.2.3;

¹¹⁷ Während bei der Antwort „*católico*“ relativ eindeutig ist, welcher Kirche der Betreffende angehört, ist das bei „*evangélico*“ nicht der Fall. Es gibt in Peru keine einheitliche evangelische Kirche, sondern als „*evangélicos*“ bezeichnen sich die Angehörigen von diversen kleineren nicht-katholischen Kirchen.

¹¹⁸ In vielen Andendörfern gibt es als institutionalisierte Form des vorehelichen Zusammenlebens das in der Literatur oft als „Probe-Ehe“ bezeichnete „*sirvinakuy*“ („sich gegenseitig dienen“). In dieser auf vorkoloniale Wurzeln zurückgehenden Institution durchläuft ein Paar mehrere Stufen des Übergangs in den Ehestand (wobei sich der Zeitraum von wenigen Wochen bis hin zu mehreren Jahren erstrecken kann) (Carter 1980 und Price 1965).

Abs.2-3) zwar nach den Vorstellungen der Behörde, als sie jedoch nach dem Wohnort gefragt wurde („¿Dónde domicilias?“), war eine Umschreibung notwendig: „¿Dónde está tu casa? **Maypitaq wasiyki?**“/ „Wo ist Dein Haus? (Sp.) Wo ist Dein Haus? (Q)“. Während der Anwalt jedoch auf genauen Angaben der Adresse besteht („la dirección exacta“/ „die genaue Adresse“) beschreibt die junge Frau stets ihren Wohnort in Hinblick auf soziale Beziehungen, die dort existieren („Ahorita, ahorita, estoy juntos en casa de mi mamá“, „ich wohne zusammen mit meiner Mutter“), und orientiert sie sich an der relativen Lage zu anderen markanten Bauwerken, wie ein in der Nähe liegendes Stadion („estadio más arribita“/ „etwas weiter oberhalb des Stadions“). Auch für Tätigkeiten wie das Hüten von Schafen oder Spinnen werden keine Berufsbezeichnungen genannt, sondern Aktivitäten im Einzelnen beschrieben: „**Uywayllata michistin puchkakuni, puchkastillanmi ruwani imatapas**“ („Während ich meine Tiere hüte, spinne ich, und während ich spinne, mache ich alles Mögliche“) (G.2.3; Abs.5).

Die Verwendung von spanischen Entlehnungen zur Übersetzung der juristischen Fachsprache ist zum einen notwendig, um institutionsspezifische Besonderheiten zum Ausdruck zu bringen, für die es im Quechua keine Entsprechung gibt. Viele von ihnen werden auch von den meisten Quechua-Sprechern verstanden, die durch eigene Erfahrung mit den entsprechenden Praktiken in Berührung gekommen sind. Für bestimmte Begriffe der gerichtlichen Fachsprache existiert aber auch auf Quechua ein eigenes Vokabular. Da die entsprechenden Begriffe jedoch meist einen größeren Bedeutungsspielraum besitzen, der über die Grenzen der Institution hinausgeht, würde deren Verwendung auch zu einem Verlust der institutionellen Konnotationen führen. So bezieht sich etwa „**willay**“ oder „**willakuy**“ („erzählen“), das für „**declarar**“ („erklären, aussagen“) stehen könnte, im Quechua ganz allgemein auf das Erzählen, Erklären und „nach außen Tragen“ von Informationen, auch außerhalb des Gerichts.¹¹⁹

Auch Substantive wie „**abogado**“ („Anwalt“) oder „**derecho**“ („Recht“) werden eher aus dem Spanischen entlehnt als mit möglichen Quechua-Äquivalenten bezeichnet. Wenngleich Quechua-Sprecher das spanische Wort „**abogado**“ verstehen¹²⁰, muss die Aufgabe, die ein Anwalt hat, häufig näher erläutert werden. So erklärte die Übersetzerin im *Ministerio Público* beispielsweise, dass die Klägerin das Recht auf einen kostenlosen Anwalt habe, da die Rechte

¹¹⁹ Perroud/Chouvenc (1970: 193) führen neben allgemeinen Aspekten des Sprechens („**referir**“, „**decir**“) auch die Bedeutung der Ankündigung, des Informierens, des Erzählens, oder des Auslegens auf. Mit dem begünstigenden/ benachteiligenden Suffix **-pu** verbunden, kommt es zu der Bedeutung „für/ gegen jemanden sprechen“. So könnte beispielsweise „Anwalt“ mit „**willapuq**“ übersetzt werden.

¹²⁰ Máximo: „**Ellos también dicen >abogado<, todas personas del campo también >abogado< nomás dicen**“ Antonia S. (Ethnologin): „¿**Y todos comprenden?**“, M.: „**Comprenden.**“ (M.: „Sie sagen auch >abogado<, alle Leute vom Land sagen einfach >abogado<“. A.S.: „Und alle verstehen es?“ M.: „Sie verstehen es.“) (Interview mit Gregorio und Máximo aus Yauli).

der Frauen vom Staat geschützt würden: „**warmikunapa derechunkunata defiende el estado**“/ „die Rechte der Frauen verteidigt der Staat“). Darüber hinaus musste die Übersetzerin die Frage beantworten, ob der Anwalt tatsächlich in der Lage sein wird, sie von ihrem Mann zu trennen, und ihr wiederholt versichern, dass die Hilfe des Anwalts kostenlos sein würde: „**Totaltaña separakunaykipaq riki, manañam aguantankichu qosaykita, porque kay señor abogado yanapasunki gratisllam, manam imatapas cobrasunkichu. Chaytam tapusuchkanki doctorqa**“ („Selbstverständlich, um dich ganz zu trennen, du kannst deinen Ehemann nicht mehr ertragen, nicht wahr? Denn dieser Herr Anwalt hilft dir gratis, er wird dir nichts berechnen. Das fragt dich gerade der Anwalt [hier]“ (G.2.3; Abs.7).

Die spanischen Wörter für „Zeuge“ („*testigo*“) und Gerichtsverhandlung („*audiencia*“ und „*juicio*“) werden in der Verhandlung in Huancavelica ohne Übersetzung ins Quechua übernommen. Im Quechua gibt es keine Entsprechung, welche die institutionsspezifische Einbindung widerspiegeln würde. Es können zwar Wörter gebildet werden, die bestimmte Eigenschaften des jeweiligen Begriffs beinhalten, diese werden jedoch vor der staatlichen Gerichtsbarkeit eher selten verwendet.¹²¹ Eine weitere Frage ist, ob die mit den spanischen Begriffen verbundenen institutionsspezifischen Rechte und Pflichten tatsächlich so verstanden werden. Ein Teil des notwendigen Wissens hierfür ist sicherlich durch die Erfahrung vorhanden. Darüber hinaus werden die damit verbundenen Inhalte auch in der entsprechenden Sprechsituation kommuniziert und das Verstehen (zumindest teilweise) abgesichert. So beantwortet die Zeugin die Frage, ob sie sich ihrer Rolle als Zeugin bewusst sei, auf Quechua mit „**yachanim**“ („ich weiß es“), was die Vermutung nahelegt, dass sie die spanische Entlehnung verstanden hat. Auch als es am Ende zu Widersprüchlichkeiten aufgrund einer Fangfrage kommt, vergewissert sie sich beim Vorsitzenden, dass sie ja „nur als Zeugin“ („**testigolla**“) und eben nicht als Angeklagte und überdies noch freiwillig gekommen sei (G.2.1; Abs.24).

Den formellen Fragen folgt der *gesetzliche Eid*, eine verbindliche Erklärung, die im Ablauf der Gerichtsaudienz einen festgelegten Platz hat und eine wichtige Grundlage der Beweisführung darstellt. Dabei handelt es sich um einen *performativen Sprechakt* mit spezifischen juristischen Konsequenzen:

„Performative utterances, on the other hand, create those ‚facts‘ in the very context in which they are uttered, by convention. [...] It should be noted that while performative constructions have the form of referential speech [...] they are felt by native speakers [...] to accomplish other conventional ends, e.g. swearing, promising, dubbing, marrying, etc.“ (Silverstein 1977: 144).

¹²¹ Im Wörterbuch von Perroud/ Chouvenec (1970: 148) werden als mögliche Entsprechungen neben der spanischen Entlehnung auch Wörter aus dem Quechua angegeben, wie „**rikuq**“ („einer, der etwas sieht/ gesehen hat“), „**uyariq**“ („einer, der etwas hört/ gehört hat“) oder „**yachaq**“ („einer, der etwas weiß“). Falsche Zeugen werden als „**llullakuq**“ („Lügner“), „**rikuytukuq**“ („einer, der so tut, als habe er etwas gesehen“) oder „**kaqmanta tumpaq**“ („der, der einen – fälschlicherweise – belastet/ beschuldigt“) bezeichnet.

Der Eid selbst wurde in beiden Anhörungen mit dem spanischen Stamm „*jura-*“ (in Verbindung mit Suffixen aus dem Quechua) bezeichnet (G.2.1; Abs.5 und G.2.2; Abs.3). Sowohl die Richter als auch die quechua-sprachigen Zeugen verwenden dieses Wort. Es stellt sich jedoch die Frage, ob Quechua-Sprecher mit „*juray*“ und dem Schwören die gleichen Konnotationen verbinden wie die Richter mit dem spanischen „*jurar*“. Die Verflechtung des Schwurs mit religiösen Konnotationen klang auch in Huancavelica an, wo vor dem Schwur auf die Religionszugehörigkeit der Zeugin verwiesen wird: „*Católicam, señora Eugenia, kanki*“ („Sie sind katholisch, Frau Eugenia“). Auch das äußere, non-verbale Zeichen, das Erheben der Hand, wozu der Vorsitzende des Gerichtssaals die Zeugin direkt auf Quechua mit „*Makiykita uqariy de frente*“ („Erheben Sie [auf der Stelle] die Hand“) auffordert, ist Teil des Schwurs und wird im Quechua auch als Metapher für den Schwur gebraucht.¹²²

Die performativen Aspekte des Schwurs betreffen indes vor allem die juristischen Konsequenzen. Im Falle einer Lüge kann der Zeuge nämlich des Meineids angeklagt werden. Auch hier verbergen sich potentielle interkulturelle Spannungen und Übersetzungsprobleme, die auf unterschiedlichen Konzepten von Wahrheit und Lüge beruhen und mit semantischen und pragmatischen Ambivalenzen verbunden sind. In Huancavelica werden im Rahmen des Schwurs die Rechte und Pflichten der Zeugin nochmals auf Quechua erläutert, wobei vor allem darauf hingewiesen wurde, dass sie „klar und deutlich“ sprechen müsse („*clarullatam willanayki*“) und nicht lügen dürfe („*manam llullakunkichu*“). Anschließend wird sie aufgefordert, zu schwören, alles so zu erzählen, wie es sich zugetragen habe („*Jurankichu chayta kaqlata willakunaykipaq*“).

Im Gegensatz zur Audienz in Lircay, wo der Richter die spanischen Entlehnungen „*verdad*“ („Wahrheit“) und „*contestar*“ („antworten“) verwendet, greift der Vorsitzende des Gerichts in Huancavelica auf die Quechua-Wörter „*willay*“ („erzählen“) und „*kaqla*“ („gleich, wahrheitsgetreu“) zurück, z. B. in „*Kaqlatam willakunanayki*“ („Du musst/ Sie müssen alles „gleich“ erzählen [so, wie es sich zugetragen hat]“). Für den abstrakten Begriff der „Wahrheit“ gibt es in den vorliegenden Diskursen keine Entsprechung im Quechua¹²³, der Lüge hin-

¹²² Der Verweis auf die Religion drückt sich nicht nur im Schwur aus, sondern auch durch ein Kreuz im Gerichtssaal. Die Wörterbucheinträge von Perroud/ Chouvinc „*a fe niy*“ (etwas aufgrund des Glaubens/ „nach bestem Gewissen“ sagen), „*cruzpi juray*“ („auf das Kreuz schwören“), „*almaypa awan jurarjani*“ („ich habe bei meiner Seele geschworen“) deuten auf eine Übernahme der religiösen Implikationen des Schwurs bei der indigenen Bevölkerung hin. Auch das Wort „*uqariy*“ kann zur Metapher für den Schwur werden. Siehe auch den Ausdruck „*Diospa sutinta oqariy*“ („im Namen Gottes [die Hand] erheben“) (vgl. Perroud/ Chouvinc 1970: 86).

¹²³ Im Wörterbuch von Perroud/ Chouvinc (1970: 31) wird zwar für das Konzept der Wahrheit auch das Wort „*cheqa*“ angeführt, das auch in religiösen Kontexten verwendet wird, das aber in Huancavelica vielen Informanten nicht bekannt war und dem Gebiet um Huanta zugeordnet wurde. Für Huancavelica wird vielmehr die spanische Entlehnung „*ciertol ciesto*“ („sicher/ gewiss“) genannt. Dieses Wort bezieht sich auf die Schlüssigkeit von Argumenten und Sinnzusammenhängen, worauf an anderer Stelle noch eingegangen wird.

gegen entsprechen im Quechua die Wörter „**llulla**“ und „**yanqa**“. Ersteres, welches der Richter in Huancavelica beim Schwur verwendet, bezieht sich in seiner ursprünglichen Bedeutung auf Personen, Sachen oder Äußerungen, die einen falschen Schein erwecken, und ist daher stark mit dem Konzept des Betrugs verbunden.¹²⁴ „**Yanqa**“ hingegen bezeichnet Dinge und Handlungen, die als „wertlos“, „ziellos“, „vergeblich“ oder „umsonst“ gelten. „**Yanqa niy**“ kann wie „**llullay**“ oder „**llullakuy**“ ebenso „lügen“ bedeuten und vor Gericht relevant werden. Dann ist gemeint, dass etwas „umsonst“, d.h. ohne dass es eine Grundlage dafür gibt, ausgesagt wird¹²⁵, etwa wenn jemand fälschlicherweise (ohne Grund) beschuldigt wird, wie es Gregoria aus Yauli zitiert: „>**Tumpawan yanqa**<, **tumpaykuy yanqa**“ („>Man beschuldigt mich fälschlicherweise<, fälschlicherweise beschuldigen“) und „**Tumpaymi riki. >Cuando ñoqa mana rimachkaptiy mana maqachkaptiy tumpaykuwan ñoqata yanqa**< *dicen*, **yanqa**‘ *es mentira*“ („Natürlich, **tumpay**‘.<Wenn ich nichts gesagt und nicht geschlagen habe, beschuldigt man mich zu unrecht>, sagen sie. **yanqa**‘ ist Lüge“).¹²⁶

Trotz bestehender Äquivalente für Wörter wie Lüge, Anklage, Verleumdung, Wahrheit oder Schlüssigkeit lassen sich die zugrundeliegenden Konzepte jedoch nicht an einzelnen Lexemen und Terminologien festmachen. Vielmehr geht es darum, wie diese im Diskurs einer Gesellschaft kommuniziert werden und welche Relevanz die Forderung nach „Klarheit“ und dem „so erzählen, wie es sich zugetragen hat“ in der Kultur der Quechua-Sprecher besitzt, bzw. was als Lüge, Evidenz oder schlüssiges Argument gilt.¹²⁷ Wie vor Gericht kulturell unterschiedliche Auffassungen diesbezüglich in der Rede aufeinander treffen, soll in den folgenden Kapiteln herausgearbeitet werden.

¹²⁴ Nach Perroud/Chouvenc (1970: 99) kann „**llulla**“ neben „Lüge“ („*mentira*“) auch trügerische Dinge wie „**llulla pacha**“ („*mundo engañoso*“/ „trügerische Welt“), „**llulla qollqe**“ („Falschgeld“), „**llulla churi**“ („*hijo falso*“/ „falscher Sohn“) oder etwa ein falsches Hühneri bezeichnen.

¹²⁵ Perroud/Chouvenc (1970: 197) bringen als Beispiele für „**yanqa**“ sowohl „**yanqa amigo**“ („falscher Freund, auf den man sich nicht verlassen kann“) als auch „**yanqa rimay**“ („*hablar sin querer cumplir*“/ „Etwas versprechen, ohne es einlösen zu wollen“) oder „**yanqamanta sutinta oqariy**“ („Den Namen von jemandem ohne Grund erheben, jemanden verleumden“). Scherzhafte Aussagen werden mit „**yanqalla niy**“ bezeichnet. Zweisprachige verwenden häufig auch das spanische „*mentira*“ in der Bedeutung von „**yanqa**“, z. B. „*Mentira vas a esperar al bus*“ („Vergeblich wirst du auf den Bus warten“).

¹²⁶ Interview mit Máximo und Gregoria aus Yauli

¹²⁷ Dass Auffassungen über „Wahrheit“ und „Lüge“ zu bewerten kulturspezifisch sein können, hat auch Kellner (2006) bei den Burji in Afrika an Diskursbeispiele gezeigt.

Tabelle II: Übersetzungsmöglichkeiten für gerichtliche Terminologien¹²⁸

| | Quechua | institutionalisiertes Quechua | Spanisch |
|--|---|--|---|
| Anzeige anklagen, anzeigen, beschuldigen eine Anzeige aufgeben | tumpay | <i>denunciay</i> <i>denunciata churay</i> | <i>denuncia</i> <i>denunciar</i> <i>culpar</i> <i>poner una denuncia</i> |
| Zeugenaussage erzählen erklären, aussagen für/ gegen jdn. sprechen für/gegen jdn. aussagen Anwalt Zeuge -„der, der für jemanden spricht“ -„der, der etwas gesehen/gehört hat“ bestätigen verteidigen [Assertion] | willay willakuy willa(pu)y willapakuy willapuq/ willapakuq rikuq/ uyariq -m/mi | <i>declaray</i> <i>abugadu, doctor</i> <i>testigo</i> <i>ratificay</i> <i>difindiy</i> | <i>contar, narrar</i> <i>declarar</i> <i>abogado</i> <i>testigo</i> <i>ratificar</i> <i>defender</i> |
| Schlichtung schlichten wiedergutmachen ausgleichen einebnen, bereinigen | allinchay patachay pampachay | <i>reconciliay</i> | <i>reconciliación</i> <i>reconcilar</i> |
| Schwur schwören im Namen Gottes (die Hand) erheben | uqariy diospa sutinpi (makita) uqariy | <i>juray</i> <i>juramentota churay</i> | <i>juramento</i> <i>jurar</i> |
| Wahrheit wahr „so wie es war“, gleich sicher, gewiss | cheqa kaqlla ciertu | | <i>verdad</i> <i>cierto</i> |
| Lüge -betrügerisch, falsch -umsonst, ohne Grund lügen zu Unrecht beschuldigen | llulla yanqa llullakuy yanqa rimay yanqa tumpay | | <i>mentira</i> <i>en vano</i> <i>mentir</i> |
| Recht verteidigen einklagen | tumpay | <i>derechu</i> <i>difindiy</i> <i>reclamay</i> | <i>derecho</i> <i>defender</i> <i>reclamar</i> |

¹²⁸ Quelle: Perroud/ Chouvinc (1970) sowie eigene Beobachtungen und Gesprächsanalysen

3.2.2 Pragmatik von Frage-Antwort-Mustern

In einem Verhör oder in einer Zeugenaussage vor Gericht sind Fragen an die Zeugen ein integraler Bestandteil der Wahrheitsfindung und Beweisführung. Es werden Fragen gestellt, um an bestimmte Informationen zu kommen, oder aber (wie etwa in Fangfragen) um einen Anklagepunkt zu formulieren und ein Geständnis zu erwirken. Die Fragen an die Zeugen werden dabei so gestellt, dass nicht immer oder nur ansatzweise klar ist, wofür die von ihnen zur Verfügung gestellten Informationen verwendet werden (Harris 1984: 19ff). In der Regel wird auf eine akribische Genauigkeit der Fragestellung Wert gelegt, wobei die Formulierung der Fragen weniger auf Verständlichkeit, als vielmehr auf das exakte Abfragen einzelner Sachverhalte angelegt ist. So geht es etwa um die genaue Abgrenzung von Zeiträumen, das (Wieder-) Erkennen von Personen oder um die Zuordnung zu Funktionen, wobei von den Antworten erwartet wird, dass sie genau auf die jeweiligen Fragen bezogen sind.

Durch diese Art des Fragens wird von Seiten des Gerichts eine enorme Kontrolle über den Diskurs ausgeübt. Die Zeugen werden nicht in den Argumentationsprozess mit einbezogen, sondern haben lediglich auf die ihnen gestellten Fragen zu antworten. Gleichzeitig wird ihre Glaubwürdigkeit allein von dieser spezifischen Wahrheitsauffassung abhängig gemacht und andere Formen der Argumentation ausgeblendet oder untergeordnet.¹²⁹

Die Funktionen und Aufgaben, die Fragen vor Gericht einnehmen, stimmen jedoch nicht notwendigerweise mit denen des Fragens im Alltag verschiedener Kulturen überein. In diesen herrschen oft eigene Konventionen vor, Glaubwürdigkeit und Relevanz von Äußerungen zu vermitteln, wobei sich grammatische Mittel und pragmatische Konventionen zu kulturspezifischen Argumentationsweisen verbinden. Eades (1994: 240f) weist beispielsweise darauf hin, dass vor australischen Gerichten die Befragung von Angehörigen indigener Gruppen oft fehlschläge, da sie – selbst wenn sie Englisch sprechen – andere Auffassungen von Informationsweitergabe hätten. Nicht *direktes Fragen* sei die übliche Form der Weitergabe von Informationen, sondern vielmehr der *reziproke Austausch* zwischen Individuen.

Kulturspezifische Muster in der Pragmatik des Sprechens, die bereits innerhalb der gleichen Sprachgemeinschaft zu Verständigungsschwierigkeiten führen können, wirken sich besonders gravierend aus, wenn die Fragen und Antworten darüber hinaus in eine andere Sprache übersetzt werden müssen.

¹²⁹ Vor Gericht existieren Restriktionen bezüglich der Art von Evidenz. So dürfen die Richter beispielsweise nur die Informationen verwenden, die ihnen vor Gericht zugänglich gemacht werden, und Zeugen nur das vorbringen, was sie selbst gesehen und erlebt haben. Darüber hinaus müssen alle relevanten Informationen allen Beteiligten zugänglich gemacht werden, was in einem mehrsprachigen Kontext zur Forderung nach Übersetzung führt (vgl. Philips 1992/ 93).

In der Gerichtsaudienz in Huancavelica beispielsweise hat bereits die Tatsache, dass eine Übersetzung zwischen Frage und Antwort liegt, Auswirkungen auf die Interaktion. Da die Fragen auf Spanisch gestellt wurden, wenden sich die Vertreter des Gerichts in der Regel nicht direkt an die Zeugin, sondern an die Übersetzerin („*Dile/ Pregúntele a la testigo*“/ „Sagen Sie der Zeugin/ Fragen Sie die Zeugin“) und stehen so nicht selbst vor dem Problem, sich mit ihren Fragen verständlich machen zu müssen. Die Schwierigkeit, die juristischen Feinheiten und komplexen Formulierungen ins Quechua zu übersetzen, zeigt sich daran, dass die Übersetzerin dazu tendiert, mehrgliedrige Fragen zu verkürzen und mit einfacheren und konkreteren Worten auszudrücken.¹³⁰ Da sie keine juristische Ausbildung hat, achtet sie nicht in erster Linie auf die Genauigkeit und Spitzfindigkeit der Fragestellung der Richter, sondern versucht vor allem, eine Verständigung herzustellen. Während die Vertreter des Gerichts beispielsweise bei fast jeder Frage den betreffenden Zeitraum auf den Monat genau benennen („*de enero a marzo de dosmiluno*“/ „von Januar bis März 2001“), beschränkt sich die Übersetzerin häufig auf allgemeinere Zeitangaben wie „**Chay dosmilunupi chay tiempupi**“ („[Im Jahr] 2001, zu dieser Zeit“) (G.2.1; Abs.16).

Zwar entstehen allein deshalb auf den ersten Blick kaum Verständigungsschwierigkeiten. Als es jedoch um die Frage geht, ob sich die Mitglieder des Gemeinderats mit der Zeugin über die Preise der Nahrungsmittellieferungen *abgesprochen* hätten, kommt es zu Missverständnissen bei der Befragung. Das Konzept der „Absprache“ (sp. „*consultar*“ „jemanden um Rat fragen“, „sich mit jemandem absprechen“) wird zunächst mit „**tapuy**“ („fragen“) ins Quechua übersetzt, was sich auf alle möglichen Sprechakte des Fragens bezieht. In der Antwort hingegen verwendet die Quechua-Sprecherin das spanische Lehnwort „*aprobar*“ („zustimmen“). Die Antwort wird in der Interaktion wiederholt unangemessen gekennzeichnet. Obwohl die Zeugin selbst mit dem spanischen „*consultar*“ („**consultaspaykum rantinku**“/ „nachdem wir uns beraten/ abgesprochen haben, haben sie es gekauft“) antwortet, wird die Frage so lange wiederholt, bis die Zeugin sagt, sie habe die Preise der Produkte vergessen (G.2.1; Abs.18).

Um sich bei der Zeugin verständlich zu machen, wiederholt die Übersetzerin die Frage auch mit einer für das Quechua typischen Parallelkonstruktion¹³¹: „**tapusurankichu, consultasurankichu**“ („Hat man Sie gefragt?/ Hat man [es] mit Ihnen abgesprochen?“), in der sie das Verb „**tapuy**“ mit dem spanischen Stamm „*consultar*“ („absprechen“) kombiniert.

Neben den semantischen Unterschieden führten in dieser Sprechsituation jedoch auch pragmatische Aspekte zu Missverständnissen bei der Befragung. Während es dem Gericht offen-

¹³⁰ Ein wichtiger Grund für die Vereinfachungen liegt in der Sprachstruktur selbst, da der Inhalt von spanischen Nebensätzen, insbesondere Relativsätzen, im Quechua mit aufwendigen Nominalkonstruktionen ausgedrückt werden müsste.

¹³¹ Siehe Mannheim (1986a und 1987).

sichtlich um die Absprache *als solche* ging, bezog sich die Zeugin ganz konkret auf die *Inhalte* der Absprache, nämlich die Marken und die Preise der Produkte.

Die scheinbar ungenauen und ausweichenden Antworten der Zeugin und damit zusammenhängende Verständigungsschwierigkeiten liegen somit nicht nur in der Verschiedenheit der Sprache, sondern in der jeweiligen Auffassung vom Fragen als Sprechakt begründet. Während vor Gericht Fragen vor allem zum gezielten Abfragen von Informationen gestellt werden, die als „Evidenz“ für bestimmte Sachverhalte herangezogen werden können, wird im Quechua Wissen durch einen komplementären und reziproken Austausch von Informationen weitergegeben¹³². An vielen Stellen wurde deutlich, dass die Zeugen häufig gerade dann wesentliche Informationen vermitteln, wenn sie *nicht* explizit danach gefragt wurden. In der Befragung im „*Ministerio Público*“ beispielsweise wartet die Klägerin oft gar nicht die komplette Übersetzung der Frage ab, um die vom Gericht genannten Alternativen zu überdenken und ihre Antwort gezielt zu wählen. Vielmehr fällt sie der Übersetzerin, sobald diese ein Stichwort geäußert hat, ins Wort und benutzt dieses, um einen eigenen Redebeitrag einzuleiten, wobei sie stets das in der Frage vorangegangene Wort wiederholt. Die Übersetzerin ihrerseits liefert sukzessiv neue Stichworte, wobei eine Rhythmik entsteht, die den Redefluss steuert und die Fragen des Anwalts auf mehrere Komponenten verteilt¹³³ (G.2.3; Abs.11):

A: *¿Pero él te ha agredido física- o psicológicamente algo?*

E: **Maqasunikchu/**

K: **Ah, maqawan a cada rato qarqopawan >váyate, lárgate< sapa vuelta nispa manam kuyurinkichu.**

E: **Malas palabrakunawan/**

K: **Malas palabrakunawan/**

E: **Wawachaykikunatapas/**

K: **Wawachaykunataq manam gustun kanchu patente.**

A: Hat er dir physisch oder psychisch etwas angetan? (Sp.).

E: Hat er dich geschlagen/ (Q)

K: Ja, er schlägt mich die ganze Zeit, er wirft mich hinaus und sagt dabei jedes Mal „geh, hau ab, Komm nicht wieder“/(Q)

E: Auch mit bösen Worten/

K: auch mit bösen Worten/ (Q)

E: Auch deine Kinder/ (Q)

K: Auch meine Kinder können ihm nichts recht machen. (Q)

¹³² Schon die syntaktische Struktur der Fragekonstruktionen im Quechua weist auf den reziproken Charakter der Frage-Antwort-Muster hin. In der Regel wird etwa eine Entscheidungsfrage mit dem Suffix **-chu** gestellt, welches an den Teil der Äußerung angehängt wird, auf den sich die Frage bezieht. In der bejahenden Antwort wird das Wort wiederholt, wobei anstelle des Fragesuffixes **-chu** das affirmative **-m/-mi**, oder kein Suffix steht. Wird verneint, steht „**manam...-chu**“.

¹³³ Die Übersetzerin nahm diese Rolle offensichtlich intuitiv aus ihrer Erfahrung in der Kommunikation mit Quechua-Sprechern ein.

Auf diese Weise dient sie der Zeugin nicht nur als „neutrale“ Übermittlerin von Informationen, sondern auch als Zuhörerin und Gesprächspartnerin, die an der Rekonstruktion der vergangenen Ereignisse aktiv beteiligt ist und ihr so die Aussage erleichtert. Die vom Gericht vorgegebenen Strukturen des Fragen werden so durchbrochen und erst als die gesamte Sprechsequenz zum Themenkomplex Gewalt abgeschlossen ist, wird der Inhalt zusammenfassend übersetzt.

Die Organisation des Sprecherwechsels ist auch in Huancavelica durch kulturelle Unterschiede geprägt. Obwohl vor Gericht das Rederecht und der Wechsel von Frage und Antwort durch die Institution vorgegeben waren, waren die längeren monologischen Sequenzen der Zeugin im mündlichen Vortrag nur schwer durch eine Übersetzung zu unterbrechen, da die Übersetzerin nicht als Überbringerin von Informationen, sondern vielmehr als Zuhörerin wahrgenommen wurde, die an der Informationsfindung aktiv beteiligt ist (G.2.1; Abs.8).

In einigen Fällen werden Frage-Antwort-Muster vom Gericht auch gezielt eingesetzt, um an bestimmte Informationen zu kommen. Insbesondere in *Fangfragen* manifestiert sich der enge Zusammenhang zwischen Sprache und gerichtlicher Beweisführung, da in diesen mit Logik und *konversationellen Implikaturen* operiert wird. Letztere lassen sich nach Grice aus sogenannten *Konversationsmaximen*¹³⁴ ableiten, welche auf dem *Kooperationsprinzip* beruhen, einer stillschweigenden „Übereinkunft“ von Sprecher und Hörer, dass die Äußerungen in der jeweiligen Situation Sinn ergeben bzw. einem bestimmten kommunikativen Ziel dienen.

Sowohl die wechselseitige Annahme, dass sich der Gesprächspartner kooperativ verhält, als auch die Verletzung dieses Prinzips können den Verlauf einer Interaktion und die Interpretation von Äußerungen beeinflussen. In einer Fangfrage kann etwa einem Befragten, welcher der Lüge verdächtigt wird, durch die gezielte Verletzung des Kooperationsprinzips auf indirektem Weg eine Aussage entlockt werden.¹³⁵

Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit auch bei der Organisation scheinbar universeller Konversationsmaximen und logischer Implikaturen kulturelle Unterschiede existieren, sodass es zu Missverständnissen oder Fehlschlüssen kommen kann.

¹³⁴ Damit eine Verständigung gewährleistet ist, müssen *Qualität, Quantität, Relation* sowie *Art und Weise* einer Äußerung stimmig sein. Diese erfordert Evidenz und Wahrheitsgehalt von Aussagen, ausreichende Informationen, die zudem für den kommunikativen Zweck *relevant* sein sollen. Darüber hinaus sollen Äußerungen kurz und bündig sein und Unklarheiten und Ambiguitäten vermieden werden (Grice 1989: 25f).

¹³⁵ Eine Fangfrage vor Gericht beruht auf einer doppelten Verletzung des *Kooperationsprinzips*. Zunächst wird angenommen, dass jemand eine falsche Aussage gemacht hat, sich also nicht kooperativ verhalten hat. Um den Zeugen dennoch zur Kooperation zu bewegen, wird von Seiten des Gericht das eigentliche kommunikative Ziel der Befragung (dem Zeugen eine bestimmte Antwort zu entlocken, die gegen ihn oder den Angeklagten verwendet werden könnte) verdeckt, indem ein alternatives kommunikatives Ziel vorgetäuscht wird. Die Antwort wird durch eine logische Verknüpfung auf die vorangegangene Frage bezogen, was eine Überprüfung der Aussage ermöglicht.

Am Ende der Verhandlung in Huancavelica beispielsweise stellt der zweisprachige Vorsitzende des Gerichts der Zeugin auf Quechua die Frage, ob sie eine Person mit Namen Veronica [Nachname wurde entfernt] kenne, was sie zunächst verneint. Auch nach wiederholtem Fragen behauptet sie, diese nicht zu kennen („**Manam pitapas reqsinichu**“/ „Ich kenne niemanden“). Erst als sie auf die Frage, wo sich der Wohnort der betreffenden Person befindet („**Manachu yachanki may lado llaqtamanta kasqanta**“/ „Weißt du nicht, woher sie kommt“), den Wohnort benennt („**Chopqam**“/ „[Aus] Chopqa“), stellt der Richter das Fragen ein, denn nach den Evidenzprinzipien des Gerichts gibt sie damit indirekt zu, die betreffende Person doch zu kennen (G.2.1; Abs.23).

Man könnte jedoch fragen, inwieweit die Zeugin in Huancavelica die kommunikativen Ziele der Fragen im Verhör durchschauen oder die Konsequenzen eines Widerspruchs einschätzen konnte. So ist fraglich, ob die wiederholte Frage nach dem „Kennen“ einer bestimmten Person für sie in diesem Kontext überhaupt Sinn ergab oder ob sie ihr redundant und irrelevant erschien. Ihre Aussage könnte auch Ausdruck einer kulturspezifischen Art sein, sich im Gespräch kooperativ zu zeigen. Je nachdem, wie weit die Bedeutung des Wortes in einer Sprache reicht, könnte es auch sein, dass jemand über den Wohnort einer Person Bescheid weiß, ohne diese Person wirklich zu „kennen“. ¹³⁶ Semantische und pragmatische Aspekte überschneiden sich also bei der Übersetzung von Fragen und Antworten. So manche negative, falsche oder unzureichende Antwort von Seiten quechua-sprachiger Zeugen könnte also auf die Tatsache zurückgeführt werden, dass die für Gerichtsaudienzen typischen genau determinierten Fragen von den Zeugen nicht in ihrer prozessrelevanten Bedeutung interpretiert werden und die Antworten dementsprechend ungenau und aus der Sicht des Gerichts „widersprüchlich“ ausfallen. Aus dem spanischen Protokoll jedoch kann selten nachvollzogen werden, welche pragmatischen Konstellationen die Glaubwürdigkeit der Zeugen während der Interaktion beeinflusst hat.

3.2.3 Evidentialität und Relevanz

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der mit den Konzepten „Wahrheit“ und „Lüge“ zusammenhängt, ist die Art und Weise, wie Sprecher (Nicht-)Wissen, Verantwortlichkeit, Intentionen oder Evidenz kommunizieren, und wie vor Gericht damit umgegangen wird. Als soziale Akteure verwenden Sprecher unterschiedliche grammatische Mittel, um ihre Äußerungen in

¹³⁶ Auch bei der Übersetzung von Abstrakta wie Freundschaft, Familie oder Feindschaft gab es Schwierigkeiten und die Übersetzerin musste auf spanische Entlehnungen zurückgreifen. Im Quechua würden hier die Verben „**cheqniy**“ („hassen, ablehnen“), „**kuyay**“ („mögen, lieben“) verwendet werden (Interview mit Serapio Lizana). Familien- und Verwandtschaftsverhältnisse werden aber auch häufig mit dem Wort „**ayllu**“ bezeichnet, das sich auf eine Gruppe mit gemeinsamen Vorfahren bezieht (Harrison 1989: 46).

Hinblick auf deren „evidentialen“ Gehalt zu charakterisieren (vgl. Hill/ Irvine 1992/ 93). Da Evidenz vor Gericht in hohem Maße aufgrund verbaler Äußerungen (Augenzeugenberichten oder Darstellung von Motiven) konstruiert wird, sind pragmatische Funktionen von Diskursen und deren Übersetzung von entscheidender Bedeutung. Dabei geht es häufig um modale Kategorien, die eine Aussage in Hinblick auf das Wissen des Sprechers („epistemische Modalität“) bzw. Handlungsmöglichkeiten und -ziele spezifizieren.¹³⁷ Darüber hinaus können vor Gericht bestimmte diskursive Beschränkungen für die Zeugen existieren, wie beispielsweise der Ausschluss von Informationen, die vom Hörensagen stammen (Conley/ O’Barr 1990: 13-16).

Im Quechua wird epistemische Modalität vor allem mit Hilfe von Suffixen ausgedrückt, wobei besonders die *Evidentiale* hervortreten, mit denen zwischen affirmativen Aussagen, die sich auf den Standpunkt des Sprechers beziehen (**-m/ mi**) und Informationen, die nur vom Hörensagen bekannt sind (**-s/ si**), unterschieden werden kann. Darüber hinaus können mit Suffixen Aussagen modalisiert und modifiziert werden, indem sie als Vermutung oder *Inferenzen* durch den Sprecher gekennzeichnet werden (**-ch/ cha**). Die epistemischen Suffixe beziehen sich jedoch nicht nur auf den „Wahrheitsgehalt“ oder die Bewertung einzelner Äußerungen, vielmehr sind sie Indikatoren für den Stellenwert einer ganzen Sprechsituation. Als solche sind sie im Quechua Teil eines kulturspezifischen Diskurssystems, dem eigene Auffassungen von Relevanz, Darstellung und Beweiskraft von Informationen und Argumenten zugrunde liegen.

Im Gerichtsdiskurs werden vor allem die *pragmatischen* Funktionen der Evidentiale relevant. Wenn jemand das Suffix **-m/ mi** verwendet, beschreibt er in der Regel Sachverhalte und Ereignisse, die er mit eigenen Augen gesehen hat oder aus eigener Erfahrung weiß. Es kann aber auch in Zusammenhang mit Sprechakten auftauchen, die auf die Zukunft bezogen sind, wie etwa Drohungen oder Ankündigungen.¹³⁸ Da es vor Gericht in der Regel um Antworten auf Fragen oder um Ereignisse geht, die Betroffene selbst in der nahen Vergangenheit erlebt haben, überwiegt in den meisten Äußerungen das assertative Suffix **-m/ mi**. Damit setzt sich auch das Genre „Zeugenaussage“ auf Quechua trotz seiner narrativen Strukturen klar von anderen Formen des Erzählens von Geschichten aus vergangenen Tagen ab. Aber auch performative Sprechakte wie der Schwur („*Juranim*“/ „ich schwöre“) oder Bewertungen („*Kuchinum*“/ „Es ist schmutzig“) werden mit dem assertativen Suffix verbunden. Mit dem *reportativen* **-s/ si** hingegen werden Aussagen gekennzeichnet, die der Sprecher nur vom Hörensagen

¹³⁷ Vgl. die Beiträge in Chafe/ Nichols (1986).

¹³⁸ Nuckolls (1993: 237ff). In Zusammenhang mit dem thematisierenden Suffix **-qa** dienen die Evidentiale auch dazu, bekannte Informationen von Neuem abzugrenzen (ibid.: 242).

gen kennt, solche, von denen er sich distanzieren möchte oder die aus einer weit zurückliegenden Zeit stammen.¹³⁹ Vor Gericht kann es ganz spezifische Funktionen erfüllen. In der Audienz in Huancavelica dient es an zwei Stellen als diskursive Meta-Sprache, um eine *Übersetzung* als Information, die von anderen stammt, zu kennzeichnen: „**Qamkuna kay leche-wan, kwakerwan beneficiarias karankichik**“ („Ihr habt also (so sagt das Gericht) Milch und Quaker erhalten“). In ihrer Antwort greift die Zeugin das Wort, das die Übersetzerin als reportativ gekennzeichnet hat, auf und bestätigt die Aussage, indem sie das Wort wiederholt und mit dem assertativen **-m/mi** verbindet: „**Ah, beneficiariam karani**“ („Ja, ich habe es erhalten“) (G.2.1; Abs.13).

Wenn eine Aussage aufgrund von Inferenzen getroffen wird, wird das Suffix **-cha** (**-ch/cha.**) verwendet. In Huancavelica kennzeichnet die Zeugin beispielsweise damit, dass die Frau, nach der sie gefragt wurde, nach ihren Schlussfolgerungen in einem anderen Jahr als sie selbst im Projekt „*vaso de leche*“ mitgearbeitet haben muss: „**Manam reqsinichu, periodoypiqa mana karqachu, señor. Dosmilunupi karani, señor, dosmildospich pay kanqa**“ („Ich kenne (sie) nicht, zu meiner Zeit war sie nicht [im Amt]. Ich war im Jahr 2001, Herr Richter, [sie war] *möglicherweise* im Jahr 2002“) (G.2.1; Abs.23).

Die epistemischen Qualitäten einer Aussage auf Quechua stellen einerseits an den Übersetzer besondere Anforderungen, da bereits kleine Ungenauigkeiten zu Missverständnissen führen können. Andererseits können Suffixe, die sich auf modale Kategorien beziehen, von zweisprachigen Mitarbeitern der Behörden auch gezielt zur Formulierung von suggestiven Fragen eingesetzt und so zum Zwecke der Befragung instrumentalisiert werden. Der Richter in Lircay beispielsweise verwendete an einigen Stellen bei Entscheidungsfragen nicht das „neutrale“ Fragesuffix **-chu**, sondern **-chiki**. Dieses kennzeichnet, dass es sich beim Inhalt der Frage um eine Schlussfolgerung (Inferenz) seinerseits handelt. Darüber hinaus bezieht sich das Suffix auf die Koordination von Sprecher und Hörer, wobei dem Gegenüber die eigenen Gedanken mitgeteilt werden, die durch die Frage gewissermaßen „abgesichert“ werden. Eine positive Antwort wird dabei antizipiert. Bei Befragungen vor Gericht könnte das Suffix also durchaus verwendet werden, um das Gegenüber zu bestimmten Antworten zu bewegen (in sog. „leading questions“)¹⁴⁰, wie im folgenden Beispiel: J: „**Qamchiki primero qallaykuranki?**“- T: „**Arí, doctor**“ (J: „Dann hast du *also* (als erster) angefangen“. (Q)- T: „Ja, Herr Richter.“)

¹³⁹ In Mythen und Erzählungen wird das Suffix **-s/ si** fast durchgehend verwendet, womit der Charakter des Erzählens und der Tradierung hervorgehoben werden soll (Adelaar 1997: 7, Nuckolls 1993: 246; Cerrón Palomino 1987: 288 und Dedenbach-Salazar Sáenz 1997a).

¹⁴⁰ Auch hier spielt das Kooperationsprinzip nach Grice (vgl. 1975 und 1989) eine ganz wesentliche Rolle. Wird **-chiki** in einer Frage verwendet, wird die Antwort bereits in eine bestimmte Richtung gelenkt, da der Fragende signalisiert, dass er bereits bestimmte Inferenzen gezogen hat, die lediglich abgesichert werden sollen.

(G.2.2; Abs.17) und „J: „**Yá. Payqa chay lapuruptiykichiki reacionara martilluta hapistinña?**“ - T: „**Arí, ahí mismo hapirun martilluta, doctor**“ (J: „Ja. Er hat also, als du ihn geschlagen hast, damit reagiert, dass er den Hammer genommen hat?“ - T: „Ja, da genau hat er den Hammer genommen, Herr Richter“) (G.2.2; Abs.18).

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Frage nach der *Relevanz* von Äußerungen. Besonders dann, wenn zusammenfassend übersetzt wird, bestimmt der Übersetzer mit, was in die jeweils andere Sprache übertragen wird und was nicht.¹⁴¹ So werden unter Umständen wichtige Details unterschlagen, die in den Fragen des Gerichts oder in der Argumentation der Zeugen eine entscheidende Rolle spielen und es besteht die Möglichkeit, dass sich die Zeugen (aus der Sicht des Gerichts) in Widersprüche verwickeln, die ihre Glaubwürdigkeit vermindern. Dass in einer sprachlichen Interaktion Informationen gewichtet und relevante von irrelevanten Informationen getrennt werden müssen, ist eine Universalie sprachlicher Interaktion. Es kann aber sowohl kulturell als auch institutionell definiert sein, was in einem konkreten Fall als relevant betrachtet wird und wie die entsprechenden Informationen vermittelt werden.¹⁴² Insbesondere in Gerichtsverhandlungen folgt die Festlegung der Relevanz von Äußerungen ganz eigenen Kriterien, die von Laien (insbesondere wenn diese einer anderen Kultur mit anderen kommunikativen Strategien angehören) nicht notwendigerweise geteilt werden: Das Gericht als Institution betrachtet nur das als relevant, was sich direkt auf die gestellten Fragen bezieht, sich als „Faktum“ beschreiben lässt und mit der Klärung des Falles in einem unmittelbaren kausalen Zusammenhang steht. Aus ethnologischer Sicht muss jedoch die Frage gestellt werden, ob es in allen Kulturen den Normalfall darstellt, wenn Informationen „klar und deutlich“ oder „kurz und bündig“ weitergegeben werden.¹⁴³

Dies ist insofern von Bedeutung, als im Gerichtsdiskurs aus sich widersprechenden Äußerungen häufig auf Lüge, Unglaubwürdigkeit, bewusste Täuschung, oder (Mit-)Schuld geschlossen wird.¹⁴⁴ Die Vertreter des Gerichts in Huancavelica wollen beispielsweise wissen, in welcher *Funktion* die Zeugin zu einem bestimmten Zeitpunkt am Projekt „*vaso de leche*“ mitgewirkt hat, wobei Alternativen angeboten werden, aus denen die Zeugin wählen soll. Der relevante Zeitraum wird sogar wiederholt, um eventuellen „Ausflüchten“ vorzubeugen. Die Zeugin aus Yauli beschränkt sich jedoch nicht auf das gezielte Beantworten der Fragen, wie es

¹⁴¹ Koerfer (1994: 372) hat diesen Aspekt auch in deutschen Gerichten mit ausländischen Klienten beobachtet.

¹⁴² Shuy weist darauf hin, dass in der realen Interaktion nicht immer das, was wörtlich gesagt wird, auch so gemeint ist, sondern auf der unterschiedlichen sozialen Definition von Relevanz beruhen kann: „The reason we often do not say what we mean has little or nothing to do with evil intentions, it comes about simply because language is a social event, not just a cognitive one“ (Shuy 1993/ 96: 18).

¹⁴³ Brown/ Levinson (1987 [1978]) beispielsweise haben gezeigt, dass in vielen Kulturen das Sprechen nicht auf die möglichst genaue, klare und effektive Informationsweitergabe angelegt ist, sondern Ambiguität in der Konversation sogar angestrebt wird.

¹⁴⁴ Shuy (1993/96: 3) und Philips (1992/ 93: 249)

das Gericht von ihr erwartet, sondern sie lässt in ihre Aussagen stets auch andere Aspekte mit einfließen. Sie antwortet zwar auf die beschriebene Frage mit „*coordenadora*“ (sp. „*coordinadora*“/ „Koordinatorin“), sie verwendet den Begriff jedoch nicht so kategorisch wie die Gerichtsmitglieder, die vor allem hierarchische Aspekte, Funktionen und abstrakte Zeiträume betonen. Vielmehr führt sie Einzelheiten ihrer Arbeit als Koordinatorin aus und betont die Zufriedenheit aller Beteiligten in der Zusammenarbeit mit den Angeklagten, was sie auch im weiteren Verlauf der Verhandlung immer wieder mit dem spanischen Lehnwort „*normal*“ („normal/ ohne besondere Vorkommnisse oder Schwierigkeiten“) zum Ausdruck bringt. Mit dem Hinweis, dass das Produkt, um das es geht, sogar in Huancayo, der nächstgrößeren Stadt genau („*sumaqta*“, wörtlich: „schön“) überprüft worden sei und der Beteuerung, nicht gestohlen und von nichts gewusst zu haben, versucht sie, möglichen Anschuldigungen ihr gegenüber zuvorzukommen.¹⁴⁵ In der Übersetzung werden von ihrer Antwort jedoch nur die Informationen herausgefiltert, die vom Gericht verlangt werden. Die anderen vorgebrachten Argumente, mit denen sie sich gegen mögliche Anschuldigungen schützen will, bleiben hingegen außen vor (G.2.1; Abs.11).

Das unterschiedliche Verständnis von *Relevanz* zeigt sich auch an einer Stelle, als aufgrund eines Widerspruchs Zweifel an der Aussage der Zeugin aufkommen. Der Einwand des Gerichts besteht darin, dass die Aussage „die Frauen wollten nur Quaker¹⁴⁶ haben“ den Informationen widersprechen würde, wonach die Milch gar nicht auf der Liste der Lebensmittel stand, die an die Landbevölkerung verteilt werden sollten. Der Widerspruch, in den sich die Zeugin hier verwickelt, beruht zum einen auf der Schwierigkeit, die komplexen Sätze und formalisierten Ausdrucksweisen des Spanischen wie „*de acuerdo a las normas*“ („gemäß der Norm“), ins Quechua zu übersetzen. So kann sie bereits die einleitende Frage gar nicht richtig verstehen, die aus mehreren Teilen besteht und eine Negation beinhaltet, um „angemessen“ auf den Vorwurf des Gerichts zu reagieren. Ihre Argumentation bezieht sich darüber hinaus nicht auf den vom Gericht festgestellten Widerspruch *als solchen*, sondern leitet sich in erster Linie aus der *alltäglichen Lebenspraxis* ab. So begründet sie ihre Äußerung damit, dass in einer Region die Kühe mehr Milch geben würden als in einer anderen und so die Bedürfnisse der Mütter jeweils andere seien: Damit nimmt sie auf die Topographie und das kulturelle Wissen bezüglich der Vegetationszonen in unterschiedlichen Höhenlagen Bezug. Während

¹⁴⁵ Nach Atkinson/ Drew (1979: 136ff) sind solche Reaktionen typisch für Zeugenaussagen. Da die Zeugen keinen Einfluss auf die gestellten Fragen ausüben können, also nicht garantieren können, dass sie nach aus ihrer Sicht wichtigen Informationen und Argumenten gefragt werden, fügen sie ihren Antworten oft noch weitere Informationen hinzu. Dabei werden oft Reaktionen auf mögliche Anschuldigungen vorweggenommen, da Erklärungen zu diesem Zeitpunkt vom Gericht eher als glaubwürdig akzeptiert werden.

¹⁴⁶ Haferflockenzubereitung

Atalla als ein vergleichsweise fruchtbarer Ort gilt (an dem die Kühe folglich viel Milch geben), sind Qarwaq und Chopqa, die über 3500 Meter liegen, als karge Gegenden bekannt, weshalb die Kühe dort weniger Milch geben. Um das von der Zeugin vorgebrachte Argument zu verstehen, muss ein gemeinsames Wissen von Sprecher und Hörer über die genannten Orte vorhanden sein, welches die Zeugin hier von den Anwesenden voraussetzt und sich dadurch mehr Glaubwürdigkeit erhofft (G.2.1; Abs.15).¹⁴⁷

Um ihr Argument von der allgemein guten Zusammenarbeit zu untermauern, packt sie aus ihrem Tragetuch vor dem Gericht zum Vergleich zwei Tüten Quaker aus, eine davon aus den „guten“ Zeiten und die andere aus der Zeit danach, die sie mit dem Wort „**millakuypaq**“ („zum Ekeln“) bewertet. Obwohl die Qualität der Lebensmittel in keinem direkten Zusammenhang mit der Schuldfrage steht, werden die mitgebrachten Tüten von der Zeugin als *Indizien* betrachtet¹⁴⁸ (G.2.1; Abs.9). Auch daran zeigt sich, dass die Zeugin eine andere Auffassung von Relevanz zugrunde legt. Während die Vertreter des Gerichts ihre Argumentation auf dem Vergleich von Äußerungen und Informationen aufbauen, indem sie Widersprüche aufzudecken, zu interpretieren oder sogar zu provozieren versuchen, um den Tatbestand durch das Nennen von Personen, Zeiträumen und Funktionen festzustellen, versucht die Zeugin, die Richter und Geschworenen von der Unschuld des Angeklagten zu überzeugen, indem sie immer wieder auf die gute Zusammenarbeit, die problemlose Verteilung und sogar auf die „gute Qualität“ der Hilfslieferungen während der Amtszeit des Hauptangeklagten verweist.

Aus der Sicht der Richter besteht kein kausaler Zusammenhang zwischen der Qualität der Lebensmittellieferung und dem Tatbestand, für die Frau aus Yauli spricht der Qualitätsunterschied der Nahrungsmittel eindeutig für den Angeklagten. Sie nimmt diesen darüber hinaus als Anlass, an den neueren Entwicklungen in der Verwaltung der Lebensmittelhilfen Kritik zu üben, womit sie die ihr zugewiesene Rolle als Zeugin in der Sprechsituation verlässt und keinen Hehl daraus macht, dass sie die ganze Befragung für sinnlos hält: Sie beklagt, dass sie sogar ihre Kinder und Tiere zurückgelassen habe, um zur gerichtlichen Vorladung zu kommen und drückt ihr Unverständnis für die ganze Befragung aus, in der sie das Gefühl hat, dass ihre Argumente nicht wirklich aufgegriffen werden: „**Chaynam ñoqaqa nini kanan por gus-to imapaqmi**“ („Wozu sage ich das überhaupt?“) (G.2.1; Abs.10).¹⁴⁹

¹⁴⁷ Wie Howard (2002a: 32) anhand von Erzählungen zeigt, spielt die Nennung von Toponymen eine wichtige Rolle für die Orientierung und Quechua-Sprecher haben ein detailliertes Wissen über topographische Gegebenheiten.

¹⁴⁸ Wie aus dem Transkript ebenfalls zu sehen ist, wird ihr „Argument“ sogar von den Richtern aufgegriffen, inwieweit es jedoch tatsächlich in der Urteilsfindung eine Rolle gespielt hat, muss offen bleiben.

¹⁴⁹ Das Gericht geht zwar kurz auf die Argumente der Frau ein, ihr „Beweismaterial“ spielt jedoch für die Beweisführung höchstens eine untergeordnete Rolle.

Die Zeugin ist also nicht darauf bedacht, die Frage der Richter kurz und bündig zu beantworten, Widersprüche zu vermeiden oder ihre Aussagen aufeinander abzustimmen. Vielmehr nimmt sie auf die *konkreten Umstände* ihrer Erfahrungswelt Bezug, wie es für Zeugenaussagen von Laien typisch ist. Sie fühlt sich daher – wie auch die Klägerin vor dem *Ministerio Público* – von der Übersetzerin mehr „verstanden“ als von den männlichen Mitgliedern des Gerichts.

Übersetzer üben somit als *soziale Akteure* einen größeren Einfluss aus als das Gericht vor-sieht.¹⁵⁰ Auch Zweisprachige, die direkt mit den quechua-sprachigen Zeugen verhandeln können, haben einen Vorteil gegenüber ihren einsprachigen Kollegen und können diesen durchaus ausspielen, wie beispielsweise bei der in Kap. C.3.2.2 beschriebenen Fangfrage, deren Ergebnis dem spanisch-sprachigen Anwalt vorenthalten wurde. Wenn Übersetzer oder zweisprachige Funktionäre die Diskurstraditionen der Quechua-Sprecher beherrschen, sind sie unter Umständen auch in der Lage, ein besonderes Vertrauensverhältnis zu den Zeugen herzustellen oder an bestimmte Informationen zu kommen, die durch Fragen nach den Mustern des Gerichts nicht erreichbar gewesen wären. Auch Höflichkeitsformen können gezielt eingesetzt werden, um Vertrauen zu gewinnen oder um dem Zeugen bzw. dem Angeklagten Respekt zu bezeugen und Distanz zu wahren, was zu einer Entspannung der Sprechsituation führt. Sie können vor Gericht einen erheblichen Einfluss darauf haben, ob ein Zeuge als glaubwürdig oder kooperativ eingestuft wird. Unterschiedliche kultur- und sprachspezifische Konventionen diesbezüglich können daher zu einem Ungleichgewicht führen, das der Übersetzer oft zu überbrücken versucht (Berk-Seligson 1990: 149-54).¹⁵¹

3.2.4 Erzählen vor Gericht: Rekonstruktion vergangener Ereignisse in narrativen Strukturen des Quechua

Zahlreiche Studien zum Gerichtsdiskurs belegen, dass trotz der asymmetrischen Sprechsituation mit vorgegebenen Frage-Antwort-Sequenzen den meisten Zeugenaussagen, Anklage- und Verteidigungsreden gewisse narrative Strukturen zugrunde liegen. „Geschichten“, in denen

¹⁵⁰ „Lawyers appear to have problems with the use of interpreters, being uncomfortable with the loss of control over the discourse in the interpreting process and not understanding that an interpreter is not a robotic device or ‘conduit’ that converts word for word from one language to into another“ (Gibbons 1999: 162).

¹⁵¹ Quechua-Sprecher werden häufig – auch wenn sie auf Spanisch angesprochen werden – von Spanisch-Sprachigen geduzt, was zum einen mit einer gewissen paternalistischen Haltung und zum anderen mit den entsprechenden grammatischen Strukturen im Quechua zusammenhängt, in denen auf dieser Ebene nicht unterschieden wird. Eine weitere Form der Höflichkeitsbekundung im Spanischen ist die Anrede mit „*señor*“ oder „*señora*“. Die Zeugin aus Yauli wird vom „*presidente de sala*“ mit „*señora*“ angesprochen, und am Ende der Verhandlung mit „*doña*“, was insofern auffällig ist, als Frauen vom Land häufig mit „*mamita*“ betitelt werden, wie die Zeugin im *Ministerio Público*. Umgekehrt sprechen die Zeugen die Richter jedoch in fast jeder Äußerung mit „*señor*“ oder „*doctor*“ an. Letzteres ist eine Anrede an die städtische Oberschicht – vor allem Anwälte und Richter –, die vor allem von der quechua-sprachigen Bevölkerung verwendet wird.

erzählt wird, wie sich etwas zugetragen hat, spielen bei der Rekonstruktion vergangener Ereignisse eine wichtige Rolle. Insbesondere in *informelleren* Gerichtsanhörungen werden kulturspezifische Formen des Erzählens von den Sprechern dazu verwendet, Empathie, Verständnis und Glaubwürdigkeit herzustellen und die Zuhörer auf ihre Seite zu ziehen. Im Unterschied zu fiktiven oder tradierten Erzählungen, die der in erster Linie der Unterhaltung dienen, geht es in den Aussagen vor Gericht jedoch um Ereignisse, die tatsächlich stattgefunden haben und die von den Zeugen selbst erlebt wurden, wobei diese durch den Eid verpflichtet sind „nur die Wahrheit“ zu sagen.¹⁵²

Aus der Sicht des Gerichts dienen längere narrative Sequenzen vor allem der Vermittlung von Ereigniswissen, wobei aus den Schilderungen der Zeugen diejenigen Informationen herausgefiltert und im Protokoll festgehalten werden, die für die Rechtsprechung als relevant angesehen werden. Hier spielen vor allem Zeitbezug, Kausalität und Chronologie eine entscheidende Rolle.

Es kann jedoch kulturell unterschiedlich sein, wie Ereignisse aus der Vergangenheit chronologisch dargestellt, aufeinander bezogen und im Kontext des Gerichtsprozesses „rekontextualisiert“ werden.¹⁵³ Nicht nur grammatische und semantische Besonderheiten der jeweiligen Sprachen, sondern auch Formen des Zeitbezugs und rhetorische Strategien wie die Verwendung der direkten Rede fordern die Übersetzung in besonderer Weise heraus, da die dargestellten Ereignisse nicht nur ins Spanische übersetzt, sondern auch im Protokoll an die formalen Vorgaben der schriftsprachlichen Kommunikation angepasst werden müssen.

Im mündlichen Vortrag ist nur ein Teil der Bedeutung referentiell festgelegt. Vor allem deiktische Ausdrücke werden erst aus dem situativen und sprachlichen Kontext konkret und Äußerungen sind stärker durch das Verhältnis zwischen Sprecher und Hörer und den Bezug auf alltägliche Erfahrungen bestimmt.¹⁵⁴ Diese Eigenschaft mündlicher Diskurse kommt daher häufig in Konflikt mit den abstrakten argumentativen Zusammenhängen der schriftsprachlich geprägten Gerichtsbarkeit, etwa wenn mündliche Äußerungen in Protokollen festgehalten werden.

Im Gegensatz zu der stark formalisierten Anhörung in Huancavelica, in der die Zeugin fast ausschließlich auf die Fragen der Anwälte und Richter antwortet und häufig durch neue Fragen und Einwände unterbrochen wird, kann der Taxifahrer in Lircay das, was sich zugetragen hat, zunächst aus seiner eigenen Perspektive und Erinnerung heraus im Zusammenhang erzählen, weshalb seine Aussage den Charakter einer Erzählung annimmt. Der Richter selbst

¹⁵² Gerwitz (1996: 7), Philips (1992/ 93: 249), Conley/ O’Barr (1990) und Jaquemet (1996: 131).

¹⁵³ Bauman/ Briggs (1990) und Silverstein/ Urban (1996)

¹⁵⁴ Ong (1982: 34 und 47-49) und Tannen (1981: 2f)

übersetzt die vorgetragene Aussage schriftlich ins Spanische. Erst im Anschluss werden Fragen zum Hintergrund der Geschehnisse gestellt und das Gespräch teilweise in Form eines Verhörs fortgesetzt. Durch den narrativen Stil der Aussage läuft die Interaktion wesentlich informeller und effektiver ab. Aber auch hier finden Übersetzungsprozesse statt, wenn das Erzählte im Protokoll auf Spanisch schriftlich festgehalten wird. Noch während der Vorgeladene erzählt, übersetzt der Richter selbst das Gesagte stark zusammengefasst ins Spanische und tippt es in seinen Computer ein.¹⁵⁵ Im Folgenden soll dargestellt werden, inwiefern sich die narrativen Strukturen der Zeugenaussage auf Quechua auf die Sprechsituation, die Fallgeschichte und die Übersetzung auswirken.

Nach der Vereidigung schildert der Taxifahrer auf Quechua, wie es zu dem Zusammenstoß zwischen seinem Fahrzeug und dem Bus und anschließend zu den verbalen und tätlichen Auseinandersetzungen gekommen war, die Gegenstand der Anklage sind. Die Chronologie und Darstellung der Ereignisse ist dabei sowohl von der quechua-spezifischen Art, Geschichten zu erzählen als auch von der damit zusammenhängenden Wahl der grammatischen Formen geprägt.

Tempusformen, Evidentiale oder Temporaladverbien spielen eine wichtige Rolle in der Organisation von narrativen Sequenzen, indem sie unterschiedliche epistemische Qualitäten aufweisen können und zahlreiche pragmatische Funktionen erfüllen¹⁵⁶, was gerade in der gerichtlichen Interaktion, die stets auf eine „wahrheitsgetreue“ Wiedergabe der Vergangenheit Wert legt, von Bedeutung ist.

Im Unterschied zum Geschichtenerzählen in der Quechua-Oraltradition, in der Ereignisse, die sich in der Vergangenheit zugetragen haben und auf die der Erzähler keinen Einfluss hat, in der Regeln in der narrativen Vergangenheitsform (**-sqa**) in Verbindung mit dem reportativen Suffix **-s/ si** erzählt werden, wird in einer Zeugenaussage entweder die unspezifische Vergangenheitsform (**-ra/ rqa**) verwendet oder im sog. „narrativen Präsens“ erzählt.¹⁵⁷ Der Grund dafür liegt darin, dass den erzählten Inhalten im Allgemeinen ein größerer „Realitätsbezug“ oder Grad an Unmittelbarkeit zugeschrieben wird als in einer fiktiven Erzählung. Vor allem der Aspekt des „Selbst-dabei-gewesen-Seins“ soll hervorgehoben werden, weshalb

¹⁵⁵ Siehe Anhang (G.2.2). Im Allgemeinen zeichnen sich Gerichtsprotokolle durch eine stark zusammenfassende – auf die Fragen des Gerichts bezogene – Formulierung aus. Formalitäten und Datenaufnahme nehmen einen relativ großen Raum ein und die eigentliche Fallgeschichte wird in einen vorgegebenen Rahmen gezwängt. So gehen wichtige Aspekte des mündlichen Vortrags der Zeugen in der schriftlichen Übersetzung verloren.

¹⁵⁶ Howard-Malverde (1988 und 1989), Howard (2002a), Hornberger (1992 und 1999) sowie Mannheim/ van Vleet (1998)

¹⁵⁷ Howard-Malverde (1988: 129). Zu den Vergangenheitsformen im Quechua siehe auch Dedenbach-Salazar et al. (2002 [1985]: 55ff). Die *iterative Vergangenheitsform* (Suffix **-q** + Verb „**kay**“), mit der von dauerhaften Handlungen in der Vergangenheit erzählt werden kann, kommt in der Zeugenaussage in Lircay nicht vor. In Huancavelica hingegen spricht die Zeugin jedoch von ihren Aktivitäten, die sie als Koordinatorin gewöhnlich ausgeübt hat. T: „**Como siempre coordinaq kaniku**“ (T: „Wie immer haben wir koordiniert“).

beim Erzählen in der unspezifischen Vergangenheit und im Präsens das assertative Suffix **-m/ mi** vorherrscht: „**Ñoqam kay Lircaymanta Huancavelicaman rini taxiyan, runata apapakuni, hinaptinmi richkarani wichayman hinaptin wak lauman esquinapi rikurikaramun Empresa Libertadores nisqan carru.**“ („Ich fuhr gerade mit meinem Taxi von Lircay nach Huancavelica und nahm Leute mit. Als ich gerade bergauf fuhr, da kommt auf der anderen Seite plötzlich ein Bus der Firma *Libertadores* daher.“) (G.2.2; Abs.3).

Die *narrative* Vergangenheitsform taucht nur am Ende des ersten Teils der Aussage auf („**Chaymi chay caso pasawasqa**“/ „So ist der Fall verlaufen“; G.2.2; Abs.13) oder an Stellen, wo die Plötzlichkeit und Unabwendbarkeit von Ereignissen ausgedrückt ist¹⁵⁸, als beispielsweise von den Gewaltanwendungen die Rede ist, gegen die sich der Erzähler nicht mehr wehren konnte, die also ohne sein Zutun und ohne, dass er wusste, wie ihm geschah, ihren Lauf genommen haben: „**Martilluwan nawasqa kayniykunapi**“ („Mit dem Hammer hat er mich- *ich wusste nicht, wie mir geschah*- hierher geschlagen“) und „**Kaypimantaqa nawasqa cuerpuytaqa**“ („Dann hat er – ohne dass ich mich wehren konnte – meinen Körper geschlagen“) (G.2.2, Abs.11 und 20).

Übersetzungsprobleme bereiten die Tempora des Quechua auf den ersten Blick zwar nicht, da die *narrative* Vergangenheit kaum vorkommt. In der spanischen Version werden allerdings die unterschiedlichen epistemischen Modalitäten der Tempora und deren Funktion in verschiedenen Genres und Sprechsituationen weitgehend ausgeblendet.

Darüber hinaus interagieren die Tempusformen mit weiteren Strukturen des Quechua, mit denen die Ereignisse aufeinander bezogen werden. Um auf vorangehende Äußerungen Bezug zu nehmen, werden diskursstrukturierende Wörter wie „**hinaptinmi**“, „**hinaptinqa**“, „**hinaspa**“ oder „**chaymanta**“ verwendet. Wörtlich kann man sie ins Deutsche mit „und dann“ übersetzen, sie dienen jedoch im Diskurs nicht ausschließlich der exakten Markierung des chronologischen Ablaufs eines Geschehens, sondern vor allem als Gliederungsmerkmale und Schlüssel zur Struktur von mündlichen Texten, die den Diskurs in kleinere Einheiten teilen und so dessen „poetisches Gerüst“ bilden.¹⁵⁹ Ihre satzverknüpfende Funktion besteht darin, dass sie neben einer temporalen auch eine kausale, konsekutive oder konzessive Ausrichtung haben und daher zu einem wichtigen Bestandteil der Argumentationsstruktur in einer Zeugenaussage werden können. Mit den unterordnenden Suffixen **-spa** und **-pti** kann beispielsweise unterschieden werden, ob der Ausführende einer Handlung mit dem vorangegangenen Subjekt identisch ist (**-spa**) oder nicht (**-pti**) (Howard 2002a: 35). Dabei wird das vorangegangene

¹⁵⁸ Howard-Malverde (1988: 129f)

¹⁵⁹ Illius (1999: 152). Die diskursstrukturierenden Funktionen von scheinbar bedeutungslosen Elementen in der Rede wurden zunächst von Hymes (1977, 1980 und 1981) beschrieben und von Vertretern der Ethnographie des Sprechens in zahlreichen Sprachen belegt (für das Quechua vgl. Hornberger 1999).

Verb wiederholt und mit einem der beiden Suffixe, sowie (ggf.) mit einem Possessivsuffix verbunden: „**Hinaptinga** >kayta napuway< [nispa] le **lapuruni**. **Lapuruptiyimi payqa como mecánico herrmienton kasqan chay cilindrupa hawanpi**. **Hinaptinga hapirun martilluta**. **Martilluta hapiruspanmi kay umaypi daliruwan**.“ („Ich habe [daraufhin] gesagt >Mach (Reparier) mir das jetzt< und dann habe ich ihn geschlagen. Nachdem ich ihn geschlagen habe, hat er/ als Mechaniker hatte er auf seinem Zylinder sein Werkzeug/ hat er einen Hammer genommen. Nachdem er den Hammer genommen hat, hat er mir auf den Kopf geschlagen.“) (G.2.2, Abs.10).

Gerade weil die zeitliche Abfolge von Ereignissen bei der Beweisführung eine entscheidende Rolle spielt, kann die spezifische Struktur mündlichen Erzählens im Quechua eine potentiell irreführende Rolle spielen, da die Temporaladverbien bei der Übersetzung entweder wegfallen oder aber mit „und dann“, „daraufhin“ in eine scheinbar rein chronologische Abfolge von Ereignissen gebracht werden, die jedoch die syntaktischen Verknüpfungen, die in der Argumentation auf Quechua gemacht wurden, ausblendet.

Im Protokoll werden ohnehin ganze Handlungsabfolgen, beispielsweise die Beschreibung wie es zu dem Verkehrsunfall gekommen ist, stark zusammengefasst (G.2.2). Vor allem der Inhalt verbaler Auseinandersetzungen, die der Taxifahrer in der Form der direkten Rede beschreibt, wird zusammengefasst und in Form von indirekter Rede wiedergegeben.

In den Diskursstrukturen des Quechua spielt die wörtliche Rede für das Memorisieren und die Wiedergabe vergangener Ereignissen eine wichtige Rolle. Wie ethno-linguistische Studien zeigen, ist sie – wie in vielen anderen Kulturen – nicht nur ein wichtiger Bestandteil der Erzähltradition, sondern nimmt auch in der Alltagskommunikation eine wichtige Rolle ein, indem sie dem Gesagten mehr Unmittelbarkeit und Glaubwürdigkeit verleiht. Gleichzeitig kann durch die Bezugnahme auf Äußerungen Anderer die Verantwortung für das Gesagte bis zu einem gewissen Grad aus der Hand gegeben werden.¹⁶⁰

Demgegenüber unterliegt die Redewiedergabe vor Gericht entweder Restriktionen oder kann als Beweismaterial verwendet werden. Formelle Gerichte folgen damit den (vorwiegend westlich und schriftsprachlich orientierten) Traditionen, die auf kausale Zusammenhänge von Ereignissen setzen und reines „Faktenwissen“ erwarten. Zeugen hingegen tendieren nicht nur dazu, neben den „Fakten“ auch ihre eigenen Meinungen, Schlussfolgerungen und Motive darzulegen, sondern vor allem auch die Rede von sich und anderen Beteiligten wiederzugeben, was oft wichtige Informationen zur Klärung von Motiven und Gedanken der Akteure liefert: „As listeners, we are taken from scene to scene, we hear the relevant parties ‘speak’, and we

¹⁶⁰ Vgl. Bauman (1986: 54ff), Hill/ Irvine (1992/ 93: 7 und 11ff) sowie Besnier (1992/ 93).

may even get privileged information about the motives and thoughts of various parties to the action“ (Conley/ O’Barr 1990: 39). Andererseits kann die direkte Rede ein Mittel sein, um Anderen Emotionen, Intentionen und Gedanken „in den Mund zu legen“ und kann so gerade vor Gericht ermöglichen, Informationen ins Gespräch zu bringen, die sonst außen vor bleiben würden¹⁶¹:

„[...] one should not attribute thought, emotions, or intentions to other persons. One can, however, avoid blame for making such attributions by representing these in reported speech attributed to other persons, or through deictic adverbs, prosodic features, and other aspects of rhetorical style that are of low metapragmatic salience“ (Hill/ Irvine 1992/ 93: 15).

Inhalte der direkten Rede sind daher für die Rekonstruktion von Geschehnissen in der Vergangenheit nicht nur ein wichtiger Bestandteil vergangener Ereignisse und Handlungen, sondern auch ein Schlüssel zu den Motivationen der Beteiligten, besonders dann, wenn performative Sprechakte wie *Versprechen*¹⁶² oder *Drohungen* im Spiel sind, die das Handeln massiv beeinflussen und unter Umständen sogar strafbar sein können.

Gerade vor dem Hintergrund kulturspezifischer Kommunikationsmuster können die kommunikativen Voraussetzungen für derartige Sprechakte jedoch höchst unterschiedlich ausfallen. Darüber hinaus werden in der direkten Rede auch Formen der informellen Konfliktlösung kommuniziert. Dennoch werden sie vor formalen Gerichten zumindest teilweise ausgeblendet und spielen im Protokoll selten eine Rolle. Das „kulturelle“ Übersetzungsproblem der direkten Rede vor Gericht besteht vor allem darin, dass die Funktionen, die sie in der mündlichen Darbietung als Element der Rekonstruktion und Erinnerung hat, nicht adäquat zur Geltung kommen.

Der Zeuge in Lircay berichtet beispielsweise nicht nur von Handlungen und Ereignissen, sondern auch von Episoden verbaler Interaktion in der Vergangenheit, die den Verlauf des Falles, sowie auch die Motivationen für das weitere Handeln auf beiden Seiten wesentlich mitbestimmt haben. So werden die verbalen Auseinandersetzungen zwischen ihm und dem Busfahrer unmittelbar nach dem Zusammenstoß in dialogischer Form in der Anhörung neu inszeniert und dargestellt. Der Richter interveniert zwar nicht, als der Aussagende häufig die Rede von anderen und sich selbst wiedergibt, sondern nimmt die dialogischen Äußerungen als Teil der

¹⁶¹ Conley/ O’Barr (1990: 8-17, 40f). Wie Besnier (1992/ 93: 165-67) am Beispiel von Nukulaelae-Erzählungen zeigt, dient die direkte Rede nicht ausschließlich dazu, vergangene Rede wiederzugeben, sondern vor allem auch als Mittel des Erzählens von Geschichten, auch von Handlungen ohne Rede. Darüber hinaus stellt der Autor fest, dass Gedanken ebenso wie Äußerungen als „direkte Rede“ gekennzeichnet werden und dass vermieden wird, Interpretationen über sprachliches und nicht-sprachliches Verhalten anderer anzustellen.

¹⁶² Im Gegensatz zu Angeboten, zeichnet sich ein Versprechen als Sprechakt dadurch aus, dass eine Handlung in Aussicht gestellt wird, für die keine Gegenleistung erwartet wird „Offers, as we have noted earlier, are conditionally based on something in return as in business transaction. Promises, on the other hand, are not necessarily associated with such conditions. They can be made out of generosity, or kindness, with nothing expected in return“ (Shuy 1993 /96: 158).

Fallgeschichte zur Kenntnis. Im spanischen Protokoll werden die Inhalte jedoch nur zusammengefasst, ergebnisorientiert und in Form der *indirekten* Rede wiedergegeben. So wird beispielsweise nur erwähnt, dass sich die beiden Beteiligten geeinigt hätten, dass der Busfahrer dem Taxifahrer den Schaden an dessen Fahrzeug bezahlen würde: „[...] *y como habíamos quedado en que me iba reconocer los gastos para el planchado, el denunciado se negó diciéndome que no me había chocado*“ („[...] und da wir uns darauf geeinigt hatten, dass er für die Kosten der Reparatur aufkommen würde, leugnete es der Angeklagte, wobei er sagte, dass er mich nicht angefahren hätte“) (G.2.2; spanisches Protokoll; Abs.5).

In der mündlichen Version der Aussage stellt sich der Fall sehr viel komplexer dar als im Protokoll. Da sich der Unfall, der den Beginn des Konflikts markiert, auf einer entlegenen Strecke in den Bergen ereignet hat, wird die Schuldfrage nicht unmittelbar durch öffentliche Behörden geklärt.¹⁶³ Vielmehr geht aus den Schilderungen hervor, dass die Frage, wer wen angefahren hat, zunächst durch Handgreiflichkeiten gelöst werden sollte, wobei eine aufgrund ihres Berufes angesehene Person („*ingeniero*“) vermittelt und dem Busfahrer die Schuld zugesprochen hat. Aus der Diskussion ist darüber hinaus ersichtlich, dass der Busfahrer dem Geschädigten zunächst dreißig *Soles*¹⁶⁴ für die Schadensregulierung versprochen hatte, was diesem jedoch als zu wenig erschien. Bevor jedoch eine Einigung über die Entschädigung erreicht werden konnte, hatten sich die Fahrgäste in die Auseinandersetzung eingemischt und den Taxifahrer dazu überredet, weiterzufahren, mit dem Argument, dass sowohl er als auch der Busfahrer ja bekannt seien und das Problem später in Huancavelica gelöst werden könne: **„Apuramuy, risunchik, reqsisqam kay choferqa riki. Hinaptinga kutimuspaña arreglanki, denunciatapas churanki**“ („Los, fahren wir, dieser Fahrer ist doch bekannt. Wenn du zurück bist, kannst du es in Ordnung bringen und eine Anzeige aufgeben“) (G.2.2; Abs.5).

Die Äußerungen der Fahrgäste und das Angebot des Busfahrers, die hier als *direkte Rede* dargestellt werden, stellen zum einen die Erklärung dafür dar, dass der Taxifahrer zunächst auf eine Anzeige verzichtet hat. Erst als der Busfahrer später den Zusammenstoß leugnet und nicht einmal die versprochene Summe zu zahlen bereit ist, kam es zu den gewalttätigen Auseinandersetzungen, die schließlich vor Gericht verhandelt werden mussten. Doch auch hier erzählt der Betroffene genau, welche Äußerungen schließlich zu der Tat geführt haben (vgl. G.2.2; Abs.8-9).

Formal wird die direkte Rede im Quechua mit Verben des Sagens gekennzeichnet. Der Taxifahrer verwendet entweder „**nini**“ („ich sag(t)e“), wenn es sich um seine eigene Rede handelt,

¹⁶³ Schäden durch Verkehrsunfälle sind in Peru im Normalfall nicht durch Versicherungen abgedeckt. Auch den Privatpersonen und den Transportunternehmen stehen oft nicht ausreichend Mittel zur Verfügung, um die Reparatur von Schäden am eigenen oder am fremden Fahrzeug zu finanzieren.

¹⁶⁴ Dies entspricht etwa einem Wert von 9 US \$.

oder „**niwan**“ („er sagt(e) mir“), wenn ein anderer zu ihm gesprochen hat. Meist werden die Verben, die die direkte Rede kennzeichnen, noch mit der Gerundialform „**nispa**“ („sagend“) zu „**nispa nini**“, „**nispa niwan**“ oder mit anderen Verben zu Formen wie „**nispay qaqchanakuruni**“ („wir haben uns gegenseitig beschimpft“) verbunden, die die Qualität des Sprechaktes näher kennzeichnen (ibid.).¹⁶⁵

Die Verwendung der direkten Rede muss jedoch aus pragmatischer Sicht nicht notwendigerweise bedeuten, dass die einzelnen Äußerungen in der ursprünglichen Interaktion wortwörtlich auch so gesagt wurden. Vielmehr sind sie Teil einer „Performance“, in der nicht nur konkrete Fakten und Zitate wiedergegeben werden, sondern vielmehr das, woran sich der Erzählende erinnert, zu einer zusammenhängenden Geschichte verwoben wird, wobei die darin enthaltenen Sprechakte so gestaltet sein können, dass sie kunstvolle Formen annehmen.¹⁶⁶ Ein Element wiedergegebener Rede kann beispielsweise die Nachahmung des Tonfalls einer Person sein, ein rhetorisches Mittel, auf das der Taxifahrer in seiner Aussage häufig zurückgreift, wie etwa in der Äußerung „*Dónde te he chocado?*“ („Wo habe ich dich angefahren?“), mit der er den spanisch-sprachigen Busfahrers nachahmt und zitiert, während die Rahmenhandlung auf Quechua erzählt wird (G.2.2; Abs.5).

Vor allem wenn mit der direkten Rede besondere Sprechakte wie ein Versprechen wiedergegeben werden, kommt eine weitere Ebene kultureller Ausdrucksformen ins Spiel, die mit Haltungen und Wirkungen verbunden sein können.¹⁶⁷ Im weiteren Verlauf der Fallgeschichte, als der Taxifahrer bereits verletzt ist, will ihn eine dritte Person davon abhalten, zur Polizei zu gehen und versucht, ihn davon zu überzeugen, dass die Streitigkeiten besser mit dem Unfallpartner selbst ausgehandelt werden sollten. Dieser solle den Verletzten „sofort nach Huancayo bringen“, um ihn dort behandeln zu lassen: „**Chay [...] Miguel hamura >cuestutapas sumaqllataq kayta arreglaruychik haykatapas gastachu apasunkim de frente Huancayoman carruwan kaynan tarde < nispa niwan**“ („Dieser Miguel [...] ist gekommen und hat gesagt: *>Ihr sollt das friedlich unter euch ausmachen, egal was es kostet, er soll dich noch an diesem Abend mit seinem Bus (sofort/ direkt) nach Huancayo bringen.<* So hat er mir gesagt“) (G.2.2; Abs.26).

¹⁶⁵ Die häufige Verwendung von Verben des Sprechens auch in der Gerundialform „**nispa**“ im Quechua ermöglicht es zum einen, die direkte Rede mit der Beschreibung von Handlungen zu verbinden, zum anderen, den Sprecherwechsel zu kennzeichnen und mit metrischen Strukturen zu verbinden. Da die Kennzeichnung der direkten Rede sowohl vorher als auch nachher erfolgen kann, kann die Zuordnung der Redebeiträge zu den Sprechern oder die Unterscheidung zwischen Handlung und Rede Schwierigkeiten bereiten.

¹⁶⁶ Conley/ O’Barr (1990: 40) beschreiben dieses in der Literatur als „*breakthrough into performance*“ bezeichnete Phänomen im Rahmen von Gerichtsdiskursen und verweisen dabei mit Bauman (1978 [1977] und 1986), Hymes (1981) und Tannen (1981) auf die besondere Bedeutung der „Performance“ in der mündlichen Erzähltradition. In einer Redewiedergabe wird beispielsweise nicht nur berichtet, was andere gesagt haben, sondern die Szene wird regelrecht „gespielt“ und die einzelnen Rollen werden dabei mit wörtlicher Rede belegt.

¹⁶⁷ Besnier (1992/ 93: 163ff)

Die Wirkung dieses Versprechens basiert auf einer quechua-spezifischen Rhetorik, die auf einer affektiven Ebene operiert. Zum einen hat das Adjektiv „**sumaq**“ nicht nur die Bedeutung „schön“, sondern im vorliegenden Fall auch einen beschwichtigenden Effekt. Die beiden streitenden Parteien sollten doch alles „schön“, also friedlich und ohne Polizei regeln. Auch der Hinweis, dass der Busfahrer den Verletzten „sofort und direkt“ („*de frente*“) nach Huancayo bringen soll, trägt zur Beschwichtigung bei. In einer weiteren Äußerung wird diese Rhetorik mit der Verwendung eines spezifischen Stilmittel („**qawachimusunki, curachimusunki**“/ „er soll dich anschauen lassen, er soll dich heilen lassen“) (G.2.2; Abs.27.) unterstrichen. Schließlich trägt auch die Nennung der Stadt Huancayo als der Ort, wo behandelt werden soll zur performativen Kraft des Versprechens bei.¹⁶⁸ Die kulturelle Topographie der Region ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass die Departementshauptstadt zwar das Verwaltungszentrum der Region ist, jedoch aufgrund ihrer geringen Größe und peripheren Lage in einem landwirtschaftlich geprägten Gebiet weit hinter der nahegelegenen, prestigeträchtigen Großstadt Huancayo zurücksteht, welche von den Bewohnern Huancavelicas (und Umgebung) mit Fortschritt und Moderne assoziiert wird. So erhält das Versprechen, den Verletzten nach Huancayo zu bringen, um ihn dort medizinisch versorgen zu lassen, zusätzliches Gewicht. Das Versprechen, das hier in Form von direkter Rede wiedergegeben wird, hat in zweifacher Weise Einfluss auf die Interaktion und Übersetzung: Erstens inszeniert der Sprecher die vergangenen Sprechereignisse, um vor Gericht deren Einfluss auf sein Handeln zu verdeutlichen. Zweitens zeigen die Versprechungen, die in der Zeugenaussage wiedergegeben werden, welche kulturspezifischen Auffassungen von Wiedergutmachung und Gerechtigkeit die Beteiligten haben und welche Formen der Konfliktlösung in der Fallgeschichte bereits enthalten sind.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Nach Silverstein (1997: 287) können insbesondere Ortsnamen insofern indexikalische Eigenschaften aufweisen, als ihnen in der sprachlichen Interaktion kulturelles Wissen zugrundeliegt. Demnach dienen Ortsnamen nicht nur zur Benennung und Identifizierung von Orten, sondern es wird mit der Nennung indexikalisch ein geopolitischer Rahmen evoziert, der mit kulturellen Konnotationen und Wissensschemata verbunden sein kann: „In effect, the participants’ use of certain expressions in particular metrical positions of a developing textual form indexes – invokes – structures of knowledge about the world. For example, uses of names such as ‘Georgetown’ in parallelistic relation to ‚Loyola (of Chicago)‘ indexes – brings to the intersubjective denotational textual microcosm – nodes in the ‘taxonomy’ of Jesuit universities in the United States [...] Any time one uses a word or expression it indexes specific values or nodes within such knowledge schemata“ (Silverstein 2004: 632).

¹⁶⁹ Auch Drohungen und Beleidigungen spielen in der Auseinandersetzung eine Rolle. Hier könnten für einen Zuhörer Schwierigkeiten entstehen, diese als solche zu erkennen, wie im nächsten Beispiel, welches auf einer Metapher aus dem Quechua („heißes Wasser“) beruht: „**Ñoqaqa hinaspay pasakuni >kananqa pasaq rupaq yaku< nispay narani, doctor**“ („Dann bin ich gegangen und habe gesagt >Jetzt gibt’s heißes Wasser<, Herr Richter“) (G.2.2; Abs.25).

3.2.5 Semantische Ambivalenzen: das Vokabular der Gewalt

Nicht nur die Übersetzung der gerichtlichen Fachsprache aus dem Spanischen ins Quechua stellt ein Problem auf der lexikalischen Ebene dar. Auch in der Darstellung der Ereignisse selbst kann die Semantik der beiden Sprachen unterschiedlich strukturiert sein. Ein Beispiel für unterschiedliche Formen, Bedeutung zu konstruieren, ist die Art, wie über Gewalt und ihre Auswirkungen gesprochen wird.

Die Fallgeschichte, die in Lircay erzählt wird, ist sowohl von verbalen Auseinandersetzungen als auch von Formen der Körperverletzung geprägt, die beim Erzählen durch unterschiedliche Lexeme auf Quechua benannt und ins Spanische übersetzt werden. Insbesondere wenn die Gewaltanwendung im Detail, ihre Dauer, Intensität oder Folgen sowie damit zusammenhängende Emotionen beschrieben werden – was ja vor Gericht von entscheidender Bedeutung sein kann – wirkt sich die agglutinierende Struktur des Quechua aus. Es kommt zwar durch den Wechsel der Sprachen offensichtlich nicht zu einschneidenden Missverständnissen, aber dennoch ist die genaue Bestimmung der *Art und Weise* der entsprechenden Körperverletzungen vor Gericht von außerordentlicher Bedeutung, da die ins Protokoll aufgenommenen Begriffe prozessentscheidend sein können, indem sie sowohl die Art des Delikts als auch dessen Folgen explizit benennen.

Die Bedeutung einzelner Wortstämme wird häufig erst durch den Kontext und das Anfügen von Suffixen konkretisiert und bestimmt. Sie zeigen beispielsweise Wiederholung (**-paya**), Plötzlichkeit (**-ru**), Intensität und emotionale Bewegtheit (**-yku**), Gegenseitigkeit (**-naku**), Richtung (**-mu**), Begünstigung/ Benachteiligung (**-pu**), Veranlassung (**-chi**)¹⁷⁰ an.

Das Verb „**tachay**“ („beflecken, beschmutzen, beschädigen“)¹⁷¹, das der Taxifahrer im Zusammenhang mit dem Unfall verwendet („**Hinaspa tachaykurqan riki**“/ „So wurde er [mein Wagen] natürlich beschädigt“; G.2.2, Abs.4) beispielsweise kann in sehr unterschiedlichen Kontexten auftreten und hat eine so allgemeine Bedeutung, dass die Wortwahl allein offen ließe, ob der Wagen nur beschmutzt, zerkratzt oder zerbeult wurde. Erst der Kontext der Fallgeschichte, sowie das intensivierende Suffix **-yku**, welches emotionale Anteilnahme und Intensität ausdrückt, legen nahe, dass der Schaden relativ groß ausgefallen sein muss.

Auch spanische Entlehnungen werden mit Quechua-Suffixen verbunden und nach den gleichen Prinzipien modifiziert. Durch das Anfügen des kausativen **-chi** an den spanischen Wortstamm „**plancha**–“ („glätten“, hier: „[das Auto] ausbeulen, reparieren“) wird angezeigt, dass die Aktion nicht vom Angesprochenen selbst ausgeführt, sondern *in Auftrag gegeben* werden

¹⁷⁰ Die Grundbedeutungen der einzelnen Suffixe werden in Dedenbach-Salazar et al. (2002 [1985]: 181, 187 und 199) genauer beschrieben.

¹⁷¹ Perroud/ Chouvenec (1970: 165) „*manchar*“ (sp. „beflecken, beschmutzen“)

soll. Durch die Suffixe **-ra** und **-mu** wird zusätzlich Eile und Dringlichkeit sowie die Entfernung zum Ort des Sprechers ausgedrückt. Als der Taxifahrer Schadensersatz verlangt, kommt zum gleichen Ausdruck noch das Suffix **-pu** hinzu, welches sich auf den *interpersonalen* Bereich (hier den finanziellen Bereich) bezieht. Das Suffix drückt je nach Perspektive Begünstigung oder Benachteiligung aus und verweist hier auf den Aspekt des „Schadensersatzes“¹⁷²: „>**Planchachiy kimsa chunkata qosqayki kayta, plancharachimuy< niwan**“ („>Lass es ausbeulen, hier, ich gebe dir dreißig (Soles), lass es (dort in Huancavelica) ausbeulen<, sagte er mir“) und „>**Pagaway, planchachipuway< nirani ñoqaqa**“ („>Zahl mir das, lass das jetzt (für mich) ausbeulen<, habe ich gesagt“) (G.2.2; Abs.16).

Im Falle des Verbums **na-** ist die lexikalische Bedeutung des Wortstamms selbst sogar so gut wie leer. Die konkrete Bedeutung ergibt sich allein aus non-verbale Informationen, den angefügten Suffixen und dem sprachlichen Kontext, innerhalb dessen es stellvertretend für eine beliebige, bereits erwähnte Handlung stehen oder als „Lückenfüller“ für den Sprecher dienen kann, um anzudeuten, dass ihm das Wort in dem Moment nicht einfällt.¹⁷³ Der Hörer oder der Übersetzer muss also in einem solchen Fall dem Wort selbst die Bedeutung zuweisen, wobei die Suffixe, die an das Wort angefügt werden, als Kontextualisierungsschlüssel dienen können, wie im folgenden Beispiel, in dem sich der Sprecher auf die Reparatur bezieht: „**Hinap-tinqa >kayta napuway<, le lapuruni**“ („Dann sagte ich: >Mach/ Repariere mir das jetzt<, und versetzte ihm einen Schlag ins Gesicht“) (G.2.2; Abs.10).

An anderer Stelle wird die genaue Bedeutung von **na-** durch eine *Geste* spezifiziert, wobei auch zahlreiche deiktische Ausdrücke auf Quechua verwendet werden: „**Kaypi, kaymiri kachkan. Chaymantaqa pampaman wischukuruni chaymanta kayna nachkani takayta kayniykunapi tukuy wasaykunapi takaramuwan**“ („Hier [zeigt auf seinen Kopf], genau hier ist es. Dann bin ich zu Boden gegangen, habe so gemacht [Geste] und er hat begonnen, überall hier auf meinen ganzen Rücken einzuschlagen“) (G.2.2; Abs.20). Im schriftlichen Protokoll müssen diese non-verbale Elemente explizit gemacht werden: „y me tiró en la cabeza lado temporal derecha“ („und er schlug mich auf den Kopf, auf der rechten Seite“) (G.2.2; Abs.7, Protokoll).

¹⁷² „/–**mu**/ indicates inception or realization of action in a place other than where the action is spoken of. [...]“ „/–**pu**/ indicates action performed in behalf of or at the expense of someone other than the actor“ (Parker 1969: 71). Die Suffixe **-pu** und **-mu** sind insofern mit indexikalischen Funktionen verbunden, als von Situationskontext abhängig ist, von welchen personalen und räumlichen Beziehungen jeweils gesprochen wird. Das spanische Lexem hingegen verliert an semantischer Bestimmtheit und wird offen für die Bedeutungsveränderungen durch Suffigierung und Kontextualisierung.

¹⁷³ Perroud/ Chouvenec (1970: 117) geben als eine Bedeutung an: „*Aquello cuyo nombre no encuentro; es palabra supletoria para deficiencias de la memoria, como ‚cosa‘ en castellano*“ („Das, dessen Name mir nicht einfällt; es ist ein Ersatzwort für Gedächtnislücken, wie ‚cosa‘ [‚Sache‘] auf Spanisch“)

Ein Wort, das für viele Arten der Gewaltanwendung verwendet werden kann, ist „**maqay**“ („schlagen“), was im Spanischen etwas den Verben „*golpear*“ oder „*pegar*“ entspricht¹⁷⁴: „**Imatataq maqayta kay runata munanki?**“ („Warum willst du diesen Mann schlagen?“) (G.2.2; Abs.5).

In der Anhörung in Lircay werden jedoch weitere Verben verwendet, die die Art der Gewaltanwendung näher spezifizieren, wobei die Spezifizierung vor allem in der *Art* der Bewegung besteht. Während „**takay**“ ein Klopfen, Hämmern oder etwa einen Faustschlag bezeichnet (Perroud /Chouvenc 1971: 165), ist mit „**daliy**“¹⁷⁵ eine Gewaltanwendung gemeint, die in einer schwungvollen Bewegung auf ein Ziel besteht. Der Quechua-Sprecher in Lircay verwendet das Wort beispielsweise, als er erzählt, wie ihn sein Gegenüber mit dem Hammer geschlagen hat, wobei das Suffix **-ru** sowohl die *Plötzlichkeit* und *Unerwartbarkeit* der Handlung als auch *Absichtlichkeit* konnotiert¹⁷⁶: „**Martilluta hapiruspanmi kay umaypi daliruwani**“ („Nachdem er den Hammer genommen hat, hat er mir damit auf meinen Kopf geschlagen“). Der zweisprachige Richter versteht zwar diese Äußerung, er selbst verwendet jedoch nicht das Verb „**daliy**“, sondern er bildet eine hybride Form aus dem spanischen „*tirar*“: „**Martillo te tiruwani** / ¿te ha tirado en la cabeza?“ („Hat er dir den Hammer an den Kopf geworfen?“) (G.2.2.; Abs.19).¹⁷⁷

„**Haytay**“ hingegen bezeichnet Fußtritte¹⁷⁸ und „**sikuy**“ bezieht sich auf Bewegungen, die einschnüren oder drosseln¹⁷⁹: „**O sea, chayna desmayachkaptiykichiki pay haytasuranki, sikusuranki?**“/ „Und als du ohnmächtig geworden bist, hat er dich da getreten, hat er dich da gedrosselt?“ (G.2.2; Abs.20). Diese beiden Lexeme bringen als *semantisches Paar* ähnliche Prozesse bzw. unterschiedliche Aspekte des gleichen Sachverhalts (hier die Gewaltanwendung) zum Ausdruck.¹⁸⁰

An einer anderen Stelle ist die Quechua-Semantik so unspezifisch, dass ein Wechsel ins Spanische notwendig wird, um zu klären, ob der Taxifahrer dem Busfahrer einen Faustschlag oder „nur“ eine Ohrfeige verpasst hat: „J: „¿Le has tirado un puñete o un lapo?“ („Hast du

¹⁷⁴ Perroud /Chouvenc (1970: 102f) führen als Bedeutung sowohl „*golpear*“ („schlagen“), als auch „*maltratar*“ („schlecht behandeln, quälen“) und „*aporrear*“ („verprügeln“) auf.

¹⁷⁵ Nach Perroud/ Chouvenc (1970: 43) ist „**daliy**“ vom spanischen „*dar*“ abgeleitet und kann auch „schlagen“ bedeuten. Wahrscheinlich besteht der Zusammenhang darin, dass die Imperativform „*dale*“ („gib ihm ...“) auch in gewaltgeprägten Kontexten verwendet wird („Gib’s ihm“) und sich so als eigenständiges Verb der Gewalt bei den Quechua-Sprechern eingebürgert hat.

¹⁷⁶ „/rQu/ indicates action performed urgently or with personal (perhaps selfish) interest on the part of the speaker or the actor“ (Parker 1969: 67). Das Suffix ist gleichbedeutend mit **-ru**.

¹⁷⁷ Eigentlich müsste das Suffix **-sunki** („er dir“) anstelle von **-wani** („er mich“) stehen.

¹⁷⁸ Perroud/ Chouvenc (1970: 57): „*patear, cocear, dar golpes con el pie*“ („stoßen, ausschlagen, Fußtritte geben“)

¹⁷⁹ Perroud/ Chouvenc (1970: 157): „*trompear, perchar*“ („würgen“)

¹⁸⁰ Mannheim (1986a und 1987). Auch spanische Entlehnungen kommen häufig in Zusammenhang mit diesem rhetorischen Mittel vor.

ihm einen Faustschlag oder eine Ohrfeige verpasst?“) (G.2.2; Abs.23). Zwar hat ersterer bereits vorher das aus dem Spanischen abgeleitete Verb „*lapuy*“ („ohrfeigen“) verwendet, aber dem Richter ist dieses Wort offensichtlich zu ungenau und er versucht, die erfolgte Handlung von anderen ähnlichen Formen der Gewalt abgrenzen, indem er die beiden spanischen Begriffe „*puñete*“ („Faustschlag“) und „*lapo*“ („Schlag mit der Handfläche“) zur Auswahl stellt.¹⁸¹ Der Taxifahrer gibt zwar eine Antwort auf Spanisch, es ist jedoch möglich, dass er die vom Richter gemachte Unterscheidung zwischen „*lapo*“ und „*puñete*“ nicht in ihren prozessrelevanten Auswirkungen verstanden hat. Auch das Beweismaterial, das das Gericht zu dieser für die Schuldfrage zentralen Frage bewegt hat, nämlich ein medizinisches Gutachten, dessen Ergebnisse für einen Faustschlag sprechen, wird nur auf Spanisch vorgelesen und nicht übersetzt (ibid.).

Eine weitere wichtige Frage, die der Richter an den Taxifahrer stellt, ist, ob er nach dem Schlag mit dem Hammer auf den Kopf ohnmächtig geworden sei. Für den Verlauf des Prozesses ist dies von entscheidender Bedeutung: zum einen, um die Stärke der Gewalteinwirkung beurteilen zu können, zum anderen, um die Glaubwürdigkeit der Aussagen zu überprüfen. Aus den vorangegangenen Schilderungen auf Quechua geht dieser Aspekt jedoch nicht eindeutig hervor, da er vor allem mit den Wendungen „**umay muyukuchkanmi**“ („mein Kopf drehte sich“), „**chanki-chanki**“ („wie betrunken“) und „**sunsu-sunsullaña**“ („wie benebelt“) (G.2.2; Abs.11-13 und 21) beschrieben worden war, das zwar einen Zustand der Ohnmacht bezeichnen, sich aber ebenso auf Schwindel oder Trunkenheit beziehen kann. Die Flexibilität der Quechua-Wörter liegt hier darin, dass sie auch metaphorisch verwendet werden können, z.B. kann „**muyuy**“ für jede Art der Drehbewegung stehen, so auch für das „Drehen“ im Kopf bei Schwindelgefühlen. Für den Richter sind die Quechua-Begrifflichkeiten an dieser Stelle zu unspezifisch, weshalb er im Anschluss an den Bericht nochmals nachfragt und zur Bezeichnung der Ohnmacht die spanische Entlehnung „*desmayar*“ verwendet, die dann auch der Taxifahrer in seiner Antwort und in späteren Äußerungen aufgreift. Dennoch bleibt unklar, ob es sich wirklich um einen Zustand der Ohnmacht gehandelt hat, da der Taxifahrer schildert, was ihm dabei durch den Kopf gegangen sei und dass er gleich anschließend wieder aufgestanden, zu seinem Auto und dann zur Polizeistation gegangen sei: „**Desmayaruspa kaspaymi pensarini >umay muyukuchkan< chay rato richkarichkaniña**“ (G.2.2; Abs.21).

¹⁸¹ Das Quechua-Wort „**takay**“ („stoßen, hämmern“) ist dem zweisprachigen Richter in diesem Moment entweder nicht präsent oder ebenfalls zu ungenau, da es auch Schläge mit anderen Körperteilen bezeichnen kann.

3.3 Zusammenfassung

Das Aufeinandertreffen von Quechua und Spanisch in den öffentlichen Institutionen Huanca-velicas erfordert eine Reihe von Übersetzungsprozessen in beide Richtungen, die auf unterschiedlichsten Ebenen ablaufen und mit denen nicht nur terminologische, sondern auch zahlreiche pragmatische, meta-pragmatische und kulturelle Aspekte verbunden sind.

Während schriftliche Dokumente fast ausschließlich auf Spanisch und Übersetzungen der peruanischen Verfassung ins Quechua (Chirinos 1993) unter der Bevölkerung kaum verbreitet sind, sind auf der mündlichen Ebene in vielen Teilen des öffentlichen Lebens beide Sprachen präsent. Übersetzung findet auch zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit statt, wenn öffentliche Schreiber oder zweisprachige Funktionäre zwischen mündlichen Diskursen auf Quechua und der schriftsprachlichen, spanisch-sprachigen Bürokratie vermitteln.

Auf politischen Versammlungen in ländlichen Gebieten werden in politischen Reden Konzepte des öffentlichen Lebens sowie von außen herangetragene Themen aus Politik und Gesellschaft ins Quechua übersetzt und der andinen Bevölkerung vermittelt. Dabei entstehen eine neue politische Fachsprache und Genrekonventionen, in der auch rhetorische Strategien des Quechua eine zentrale Rolle spielen.

Der Vergleich zweier Reden auf Quechua in unterschiedlichen Kontexten hat gezeigt, dass die Verwendung indigener Sprachen nicht nur der besseren Verständigung dient, sondern auch identitätsstiftende und rhetorische Funktionen erfüllt. Grammatische Formen werden von den Sprechern unterschiedlich eingesetzt, um sowohl auf die Sprechsituation als auch auf den weiteren sozialen Kontext auf Bezug zu nehmen und neue Identitäten und Interessengemeinschaften indexikalisch abzugrenzen. Gesellschaftspolitische Konzepte, die vor allem von Nichtregierungsorganisationen an die quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften herangetragen werden, wie das „Einfordern von Rechten“ oder „gesetzlicher Beistand“ („*asesoría*“), werden in den Diskursen zwar häufig mit spanischen Entlehnungen bezeichnet, anschließend werden sie jedoch auf Quechua meta-pragmatisch erläutert und mit Beispielen in Verbindung gebracht.

Die Formen der Anknüpfung an den Kontext sind vielfältig und bei den jeweiligen Sprechern unterschiedlich: Während zweisprachige Funktionäre aus dem städtischen Umfeld die grammatischen Strukturen den Konventionen einer spanischen Rede unterordnen und spanische Entlehnungen in erster Linie zum Selbstzweck bzw. als Legitimation eines von außen herangetragenen Diskurses verwenden, steht bei Rednern, die aus einer quechua-sprachigen Dorfgemeinschaft kommen, die Quechua-Rhetorik im Vordergrund, in der Metaphern, Bilder und Beispiele gefunden werden, um die jeweiligen politischen Handlungsoptionen auf Quechua verstehbar machen und die Zuhörer von deren Wichtigkeit zu überzeugen. Dies geschieht

durch den Einsatz quechua-spezifischer rhetorischer Strukturen wie Parallelismen, semantische Paare oder direkte Rede. In diese Rhetorik eingebettet, erfahren auch spanische Entlehnungen komplexe Bedeutungsveränderungen, die ihrerseits auf spezifischen interkulturellen Verstehensprozessen und auf der Perspektive der quechua-sprachigen Bevölkerung beruhen.

Auch das Übersetzen vor Gericht ist eng mit der Pragmatik des Sprechens und institutions-spezifischen Formen der Kommunikation verknüpft. Vor Gericht geht es nicht nur um Verständigung im alltäglichen Sinne, sondern Sprache gewinnt ganz spezifische Funktionen. Mit sprachlichen Äußerungen werden performative Sprechakte vollzogen und Informationen ausgetauscht, die auf der Basis unterschiedlicher Rechts- und Diskurssysteme jeweils anders interpretiert werden.

Schon der formelle Rahmen bewirkt, dass Übersetzung keine „neutrale“ Übermittlung von Informationen, sondern eine *meta-pragmatische Aktivität* darstellt, in der ganz bestimmte Aussagen über Sprache und Kultur getroffen werden. Die Übersetzung der gerichtlichen Fachsprache bei der Aufnahme von Formalitäten beispielsweise erschöpft sich nicht in der Suche nach Äquivalenten in der anderen Sprache oder in der Entlehnung fremder Terminologien. Vielmehr konnte gezeigt werden, dass mit Begriffen wie „Zeuge“, „Anwalt“, „Beschuldigung“ oder „Aussage“ jeweils kulturspezifische Themen verbunden sind, für deren Verständnis weitere Übersetzungsprozesse und Kontextualisierungen notwendig werden. Wo es Entsprechungen im Quechua gibt, liegen nämlich oft andere – weniger institutionalisierte – Rechtsauffassungen zugrunde, was einer der Gründe darstellt, warum häufig die spanische Entlehnung verwendet wird, um die institutionsspezifischen Konnotationen, die damit verbunden sind, zu übermitteln.

Dies gilt insbesondere für *performative Sprechakte*, mit denen bestimmte rechtliche Konsequenzen verbunden sind. So beschränkt sich die Übersetzung des gesetzlichen Eides nicht auf die Entlehnung des entsprechenden spanischen Wortes ins Quechua („*juray*“), sondern es verbergen sich dahinter sowohl institutionelle als auch kulturspezifische Argumentationsstrukturen, wenn jemand schwört „nur die Wahrheit“ zu sagen. Auffassungen von Wahrheit, Lüge, Vollständigkeit und Relevanz von Ereignissen und Informationen müssen in der jeweils anderen Sprache nicht nur benannt werden, sondern sind mit pragmatischen und epistemologischen Fragen behaftet, die sich auf den gesamten Diskurs auswirken.

In vielen Zeugenbefragungen, die in den *formellen* Gerichten in Huancavelica von spanischsprachigen Anwälten und Richtern geführt werden, ist der Ablauf der Verhandlung weitestgehend von den Fragen des Gerichts vorgegeben, die einem der Institution eigenen Prozedere und strikten vorgegebenen Evidenzprinzipien folgen. Sowohl im „*Ministerio Público*“ als

auch im „*Poder Judicial*“ in Huancavelica beharren die Vertreter der Justiz meist auf den von ihnen gestellten Fragen und Normen des Verhörs, während den Aussagenden kaum Gelegenheit gegeben wurde, den Sachverhalt aus ihrer Sicht in einer längeren Rede zusammenhängend darzustellen. Deren Ausführungen wird nur insoweit Gehör geschenkt, als sie zur Beantwortung der vorgegebenen Fragen als „relevant“ betrachtet werden, wobei die von den Zeugen zur Verfügung gestellten Informationen auf Zeiträume, Ereignisse Orte, Daten oder das Kennen von Personen reduziert werden. Die Pragmatik des Sprechens, wie sie die Quechua-Sprecher aus ihrer Kultur kennen, beruht jedoch teilweise auf Prinzipien und Kontextualisierungsstrategien, die sich von denen der gerichtlichen Wahrheitsfindung und der Darstellung von Ereignissen unterscheiden, weshalb sich einige der Zeugen von den Richtern letztlich unverstanden fühlen und es zu zahlreichen kommunikativen Schwierigkeiten kommt. Während vor Gericht Ambivalenz und Widersprüchlichkeiten für das Verhör und die Beweisführung operationalisiert werden, indem Fragen bereits so ausgelegt werden, dass die Antwortmöglichkeiten begrenzt sind, ist in der Kultur der Quechua-Sprecher Vollständigkeit und Ausschließlichkeit nicht das alleinige Prinzip kommunikativen Handelns. Ebenso wenig entspricht die Informationsweitergabe durch einseitige Befragung zur Festlegung und Benennung von Zeiträumen, Orten, Personen und Ereignissen den kulturspezifischen Formen der Wissensvermittlung. Vielmehr werden Frage und Antwort als reziproker und sukzessiv stattfindender Informationsaustausch verstanden, an dem auch der Übersetzer beteiligt ist.

Auch die Relevanz von Ereignissen und Handlungen werden nicht nach den vorgegebenen Kriterien des Gerichts wie Definition von Einzelereignissen, Sachverhalten und Ämtern eingeschätzt. Vielmehr bestimmt in vielen Fällen die *soziale* Relevanz die Argumentation, wenn beispielsweise in Huancavelica die gute Zusammenarbeit mit dem Angeklagten oder die Qualität der Lebensmittellieferungen betont werden. Schlüssigkeit und Glaubwürdigkeit werden dabei weniger aus institutionsspezifischen Kriterien abgeleitet, sondern vielmehr aus der Lebenswelt und Erfahrung der Bevölkerung, wobei kulturspezifische Formen der Argumentation auch auf der sprachlichen Ebene sichtbar werden.

In Zeugenaussagen auf Quechua ist die direkte Rede nicht nur ein wichtiges Mittel der Glaubhaftmachung, sondern auch der Rekonstruktion und chronologischen Gliederung vergangener Ereignisse. Darüber hinaus dient sie der Vermittlung von Emotionen, Handlungsalternativen und Konfliktlösungsversuchen in der Vergangenheit. Vor Gericht unterliegt die Redewiedergabe hingegen Einschränkungen. Sie wird im Protokoll nicht übernommen, sondern ergebnisorientiert und in Form indirekter Rede zusammengefasst, was häufig zu einem Ausblenden wichtiger Ereignisse und Handlungsmotive führt.

In den narrativen Episoden vor Gericht zeigt sich die Kontextabhängigkeit von Bedeutung im Quechua auch in der Bezeichnung von Handlungen und Sachverhalten. Wie am Beispiel des Vokabulars der Gewalt deutlich wurde, wird die Klassifizierbarkeit von Handlungen und Straftaten, die für die Institution Gericht charakteristisch ist, durch die spezifische Quechua-Semantik und Meta-Pragmatik herausgefordert, da dort andere Konventionen und Strategien der Dekontextualisierung und Bedeutungskonstituierung vorherrschen.

Die kulturellen Unterschiede, die sich auf die Pragmatik auswirken, scheinen die Aussagen von Gumperz (1977 und 1982b) und Eades (1994) zu bestätigen, wonach kulturell unterschiedliche Diskursstrategien zu Missverständnissen führen, selbst wenn die gleiche Sprache gesprochen wird. Paradoxerweise kommt jedoch trotz der kulturellen Unterschiede und sprachlichen Schwierigkeiten in vielen Fällen eine Verständigung zustande. In informelleren Gesprächssituationen wie Lircay ermöglicht der zweisprachige Richter dem Zeugen eine längere Darstellung der Ereignisse, in denen narrative Strategien der Quechua-Oraltradition stärker zur Geltung kommen können. Die kulturspezifischen Kontextualisierungskonventionen, die der jeweils anderen Seite – insbesondere im zweisprachigen Milieu – auch bekannt sind, können zu neuen Verständigungsoptionen wie „Code-Switching“ oder der gezielten Verwendung quechua-spezifischer Diskursstrategien bei der Befragung führen, aber auch zu Manipulation und Instrumentalisierung von rhetorischen Mitteln (beispielsweise für suggestive Fragen). Darüber hinaus führen gemeinsame Schnittmengen der Erfahrungswelten zu Ansatzpunkten des Verstehens, beispielsweise in der Indexikalität von Ortsnamen, sodass trotz der kulturellen Unterschiede in der Art zu sprechen, zu argumentieren und Konflikte zu lösen, eine Verständigung möglich ist, wobei auch die spanischen Entlehnungen im Quechua-Diskurs für eine Annäherung der unterschiedlichen Sinnwelten stehen.

Trotz der institutionellen Verankerung des Spanischen und dem ungleichen Zugang zu sprachlichen Ressourcen sind Quechua-Sprecher vor Gericht jedoch nicht in jedem Falle kommunikativer Hegemonie ausgesetzt. In allen drei Gesprächssituationen wurde auch deutlich, wie quechua-spezifische Argumentationsformen nicht nur zugelassen, sondern von Übersetzern und Zweisprachigen gezielt verwendet werden, um an Informationen zu gelangen und die Interaktion effizient zu gestalten.

Während der spanisch-sprachige Staatsanwalt in Huancavelica auf die Übersetzung angewiesen war, konnte der zweisprachige Richter den Ausführungen der Zeugin direkt folgen und mit ihr sprechen, wobei er ihre Aussagen sogar teilweise vor dem Zugriff der gerichtlichen Bürokratie in Schutz nimmt, die jede Äußerung als Evidenz verwenden kann. Hier fungiert das Quechua an einigen Stellen gewissermaßen als Geheimsprache zwischen der Zeugin und

dem Richter, was auch zeigt, dass Quechua-Sprecher nicht immer als Benachteiligte aus einer asymmetrischen Sprechsituation hervorgehen, sondern der Prozess der Verständigung komplexer verläuft und auch Spanisch-Sprachige von der Kommunikation ausgegrenzt werden können.

Auf diese Weise werden die Übersetzung selbst und die damit zusammenhängende Sprechsituation vor Gericht zum kulturellen Ereignis mit unterschiedlichen Akteuren. Die Rolle der Übersetzerin in Huancavelica die mit beiden Diskurstraditionen vertraut ist, beschränkt sich dabei nicht auf die „neutrale“ Wiedergabe des Gesagten. Sie war sowohl für die Zeugin aus Yauli als auch für die Klägerin im „*Ministerio Público*“ zugleich Ansprechpartnerin und Vermittlerin, weshalb die Strategie der beiden quechua-sprachigen Frauen an mehreren Stellen darauf ausgerichtet war, die Übersetzerin anstelle der Richter von ihren Argumenten zu überzeugen.

4. Übersetzung und sprachliche Ideologien in der interkulturellen zweisprachigen Schulbildung

Ein weiterer Bereich, in dem das Spanische in die Lebenswelt der quechua-sprachigen Bevölkerung Einzug hält und damit eine Reihe von Übersetzungsprozessen und Verständigungsleistung zwischen Sprachen und Kulturen nach sich zieht, ist neben den öffentlichen Institutionen vor allem die Schule. Lange Zeit wurden auch die Schüler in den Dörfern von Lehrern aus den Städten unterrichtet, die selbst nur spanisch sprachen und aus einem anderen kulturellen Umfeld kamen. Trotz des seit der Kolonialzeit existierenden Sprach- und Kulturkontaktes stellte sich im schulischen Bereich die Frage nach der Übersetzung zwischen Quechua und Spanisch erst relativ spät, da Schulbildung und Alphabetisierung mehrere Jahrhunderte lang fast ausschließlich in spanischer Sprache stattfanden und auf städtische Zentren und religiöse Einrichtungen beschränkt waren.¹⁸²

Die Aufgabe, an Schulen in indigenen Sprachen zu unterrichten, wurde vom Staat 1953 zunächst dem *ILV (Instituto Lingüístico de Verano)*¹⁸³ übertragen, wobei das Ziel der zweisprachigen Erziehung damals noch in erster Linie war, die indigene Bevölkerung an die nationale Gesellschaft anzupassen, wobei die indigenen Sprachen nur als vorläufige Brücke zum Erlernen des Spanischen betrachtet wurden.¹⁸⁴ Mit der *Política Nacional de Educación Bilingüe* 1972 hingegen wurde erstmals von staatlicher Seite aus auch die *kulturelle* Vielfalt innerhalb

¹⁸² Erst ab etwa 1940 wurde das allgemeine staatliche Schulsystem auch auf ländliche Gebiete flächendeckend ausgeweitet. Zur geschichtlichen Entwicklung des Bildungssystems in Peru von der Inka-Zeit bis in die Gegenwart siehe Gleich (2004).

¹⁸³ Missionarische Organisation aus den USA, die zahlreiche indigene Sprachen überall auf der Welt erforscht, um die Bibel in diese Sprachen zu übersetzen (engl. SIL: *Summer Institute of Linguistics*).

¹⁸⁴ Weiss (2003: 39f) und Gleich (2004: 117f)

der nationalen Gemeinschaft offiziell anerkannt und davon ausgehend explizit das Ziel einer zweisprachigen, *interkulturellen* Erziehung formuliert, deren Ziel es sein sollte, den sozialen Ungleichheiten zwischen ethnischen und sozialen Gruppen entgegenzuwirken. Erste Projekte, in denen Unterrichtsmaterialien erarbeitet wurden, wurden in Ayacucho und Puno umgesetzt¹⁸⁵, doch blieb die Verbreitung – auch aufgrund politischer Unruhen – auf wenige Projektschulen auf dem Land beschränkt, obwohl ein Dokument von 1991 den zweisprachigen Unterricht sogar für höhere Bildungsstufen, sowie auch für spanisch-sprachige Schüler vorgesehen hatte.¹⁸⁶

In den letzten Jahren wurde, vor allem seit der Gründung der *Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural* (DINEBI), die staatlichen Bildungsprogramme weiter vorangebracht und durch neue Forschungen erweitert und verbessert. Insbesondere wurde verstärkt versucht, assimilatorische Tendenzen zu überwinden, und die indigene Bevölkerung bereits in der Planungsphase stärker mit einzubinden.¹⁸⁷ So wird in den gegenwärtigen Zielsetzungen der interkulturellen Pädagogik nicht nur eine bessere Verständigung der Lehrer mit den Schülern und die Möglichkeit muttersprachlichen Lernens für die Schüler gefordert, sondern es besteht auch der Anspruch, die kulturellen Besonderheiten der andinen Dorfgemeinschaften, die spezifischen Formen des Wissens und kultureller Praktiken im Unterricht zu berücksichtigen, sodass die Kinder „gefestigt in ihrer Sprache und Kultur, mit größerer kognitiver Flexibilität und Sicherheit in den interkulturellen Dialog eintreten“.¹⁸⁸

Die Bedeutung der Schule und schulischer Diskurse für die Sozialisation und Identitätsfindung von Individuen, sowie der Produktion kulturellen Wissens wurde auch in der ethnologischen Forschung der letzten Jahre immer mehr erkannt, allerdings haben ethnologische Erkenntnisse zu außerschulischen Formen des Lernen und Wissens vielfach eine Pädagogik in Frage gestellt, die allein auf westlich basierten schulischen Programmen und Theorien beruht und den kulturellen Kontext außerhalb des Unterrichts ausblendet:

¹⁸⁵ Die ersten Projekte zur zweisprachigen Schulbildung bei Ayacucho und Puno wurden in den folgenden Jahren bereits mit Unterstützung der GTZ durchgeführt, wobei Unterrichtsmaterialien erarbeitet und wissenschaftliche Forschungen veröffentlicht worden sind; vgl. Zuñiga Castillo (1982), Amodio (1986), López (1988), Hornberger (1988a, 1988b, 1989, 1990 und 1994), Ansión (1989), Gleich (1989), Zuñiga Castillo/ Pozzi-Escot/ López (1991) und Gleich (2004: 119ff).

¹⁸⁶ Weiss (2003: 43-46) und Zuñiga Castillo/ Ansión (1997: 35)

¹⁸⁷ Zuñiga Castillo/ Ansión (1997: 31-51), und Weiss (2003: 48 und 81). Bis 2005 unterstützte die GTZ (Gesellschaft für technische Zusammenarbeit) in einem Projekt (2000-2005) die peruanischen interkulturellen Bildungsvorhaben, siehe <http://www.minedu.gob.pe> woraus neue Publikationen und Konzepte entstanden sind; siehe Valiente Catter / Küper (1996) für Ecuador, Godenzzi Alegre/ Chuquimamani Valer (1996), López (1997), Zuñiga Castillo/ Ansión (1997), Steckbauer (2000), Arnold/ Dios Yapita (2000) für Bolivien, Zuñiga Castillo/ Sánchez/ Zacarías (2000). Materialien und weitere Forschungen wurden von Institutionen wie PROEIB-Andes (<http://www.proeibandes.org>) veröffentlicht.

¹⁸⁸ Ministerio de Educación (2000: 8f), zitiert nach Weiss (2003: 73) und Ministerio de Educación (1998) zitiert nach Zavala (2002: 66)

„We should take schools seriously as sources of new knowledge and value, new configurations of difference, which interrelate in complex ways with the other educational relations and practices of everyday life“ (Levinson 1999: 599).

Zahlreiche ethnographische und diskursanalytische Studien in Schulen in unterschiedlichen Kulturen haben dazu beigetragen, dass die Sichtweise der Einheimischen immer mehr mit einbezogen und so der Unterrichtsdiskurs vor dem Hintergrund der jeweiligen kulturellen Kontexte beleuchtet werden konnte.¹⁸⁹ Einige Arbeiten haben den schulischen Diskurs auch als Ausdruck von Machtverhältnissen in einem kolonialen Kontext interpretiert und gezeigt, dass sich ein ungleiches Verhältnis zwischen zwei Sprachen (z.B. zwischen einer Nationalsprache und Minoritätensprachen), sowie damit verbundene Ideologien und soziokulturelle Wertungen auch im Unterrichtsdiskurs auswirken¹⁹⁰, wobei die Schule vor allem als eine Institution betrachtet wird, in der durch die dort herrschenden kommunikativen Praktiken soziale Ungleichheit und Machtverhältnisse produziert und reproduziert werden:

„Communicative practices in multilingual educational settings thus emerge as far more complex and far more illuminating than simple reflections of existing social boundaries [...]. Instead, they can provide us with a window on education-based processes of social and cultural production of linkages between local interactional practices and institutional processes“ (Heller/ Martin- Jones 2001:5).

So wird auch die Verwendung des Quechua im Unterricht als ein Akt der Legitimierung und Wertschätzung betrachtet, der zum einen existierenden negativen Einstellungen gegenüber den indigenen Sprachen und Kulturen entgegenwirken, und zum anderen die kommunikativen Funktionen des Quechua auf neue Bereiche auszuweiten soll, was auch die Übersetzung vor neue Herausforderungen stellt und – wie im Folgenden gezeigt werden soll – zu zahlreichen Divergenzen zwischen den in der Schule vermittelten Inhalten und den kulturellen Konzepten der Schüler kommt, was sich sowohl in den Lehrwerken, den pädagogischen Konzepten, als auch im Unterrichtsdiskurs manifestiert. Bisher gehen jedoch nur wenige Arbeiten systematisch von der Kultur und den Kommunikationsformen der andinen Dorfgemeinschaften aus.¹⁹¹ Auch die interkulturelle Kommunikation in den Klassen selbst wurde bisher kaum ethnographisch erforscht.

Studien zu Projekten zweisprachiger Schulbildung in Puno konnten zwar belegen, dass der Gebrauch des Quechua im Unterricht zu einer wesentlich größeren Beteiligung der Schüler

¹⁸⁹ Vgl. beispielsweise Scollon/ Scollon (1981 und 1995), Heath (1983), Aikman (1999), Hornberger (1988a/ b, 1989 und 1990), Cook-Gumperz (1995), Hymes (1996), Rengifo Vásquez (1998), Rindstedt/ Aronsson (2002), Zavala (2002), die Beiträge in Stobart/ Howard (2002), Wortham (2003) und Weiss (2003).

¹⁹⁰ Martin-Jones/ Heller (1996), Heller /Martin-Jones (2001) und Hornberger/ Coronel-Molina (2004)

¹⁹¹ Vgl. u.a. Wagner (1982), Hornberger (1988b), Ansión (1989), Zavala (2002), Plaza Martínez (2002) und Weiss (2003).

am Unterricht, sowie zu einer Verbesserung der Unterrichtsmethoden beigetragen hat¹⁹², dennoch konnte sich die zweisprachige Bildung bisher nur selten über die ländliche Grundschule hinaus durchsetzen und es existieren immer noch große Unterschiede zwischen Stadt und Land sowie zwischen Anspruch und Umsetzung in der interkulturellen Schulbildung.¹⁹³ Wie Virginia Zavala anmerkt, liegt das Hauptproblem gegenwärtig vor allem darin, dass zwar kulturspezifische Inhalte aufgegriffen werden (sollen), dass aber bisher nicht berücksichtigt wird, dass die *Art*, wie Wissen in der Schule vermittelt und angewandt wird, den Kindern in den quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften oft nach wie vor fremd ist und nicht den Formen der Wissensvermittlung in der eigenen Kultur entspricht: „[...] *la cultura escolar impone procesos de enseñanza – aprendizaje que no les son familiares y que los pone en desventaja frente a otros niños y que, sin embargo, la escuela asume como ‚neutrales‘*“ („[...] die Kultur der Schule stülpt [den Kindern] Lehr- und Lernmethoden über, die ihnen nicht geläufig sind, die ihnen Nachteile gegenüber anderen Kindern bereiten, die aber die Schule dennoch als ‚neutral‘ ansieht“) (Zavala o.J.: 1).

Dies ist auch für das Verständnis von Übersetzungsprozessen und Kommunikationsstrukturen im schulischen Umfeld wichtig. Durch das Einführen der Schrift, sowie durch Lerninhalte, die nicht unmittelbar in einem Alltagszusammenhang stehen, wird überwiegend eine *dekontextualisierte* Sichtweise der Welt vermittelt, vor deren Hintergrund auch die kulturellen Elemente der Schüler gestellt und diesen untergeordnet werden. Daraus ergeben sich Übersetzungen, in denen zwar eine „Intellektualisierung“ des Quechua angestrebt wird, die aber insofern häufig an der kulturellen Realität der Schüler vorbeigehen, als das Spannungsverhältnis zwischen unterschiedlichen Diskurstraditionen und kulturspezifischen Übersetzungsweisen nicht adäquat berücksichtigt wird, was nach wie vor viele interkulturelle Spannungen zwischen Schule und Dorfgemeinschaft auslöst.

Während vor wenigen Jahrzehnten ein tief verwurzeltes Misstrauen gegenüber der Institution Schule generell vorherrschte, wird Schulbildung heute von der andinen Landbevölkerung sogar gefordert, da sie als Mittel des Fortschritts und des gesellschaftlichen Aufstiegs auch außerhalb der Dorfgemeinschaft angesehen wird, wobei die eigene Erfahrung der quechua-sprachigen Eltern mit Verständigungsschwierigkeiten außerhalb der Dorfgemeinschaft als Einschränkung empfunden wird und Literalisierung und Spanisch lernen für die Kinder gewünscht wird um mit den „Gebildeten“ und „Autoritäten“ zu kommunizieren und ihre „Rech-

¹⁹² Hornberger (1989 und 1990)

¹⁹³ Fehlende Weiterbildungsmöglichkeiten, die schlechtere Bezahlung und schwierigen Arbeitsbedingungen der Lehrer auf dem Land sowie die finanzielle Situation der Landbevölkerung tragen zusätzlich dazu bei, dass den Kindern der Besuch einer weiterführenden Schule oft nicht möglich ist (Weiss 2003: 51).

te zu verteidigen“¹⁹⁴. Die idealistischen Ziele eines zweisprachigen, interkulturellen Unterrichts und der mögliche Nutzen für die Dorfgemeinschaft hingegen sind vielen Eltern bisher kaum bewusst geworden, sodass sie diesen nach wie vor für eine Schulbildung „zweiter Klasse“ halten. Entsprechend bildet sich sogar Widerstand von Seiten der Eltern gegen bilinguale Schulvorhaben, da die Schule ihrer Meinung nach dazu da ist, den Kindern möglichst Spanisch beizubringen, um ihnen den gewünschten sozialen Aufstieg außerhalb der Dorfgemeinschaft zu ermöglichen.¹⁹⁵

Darüber hinaus existiert ein höchst ambivalentes Verhältnis zwischen Lehrern und den quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften. Die meisten Lehrer nehmen außerhalb des Unterrichts kaum am kulturellen Leben der Bevölkerung teil, sondern verlassen, wenn möglich, den Ort täglich nach dem Unterricht oder zumindest am Wochenende. Die schlechte Bezahlung führt darüber hinaus häufig zu Streiks, Unterrichtsausfällen und Kritik an den Lehrern von Seiten der Bevölkerung (Ansión 1989: 133-42). Als Zweisprachige werden sie unter Umständen auch zu Vermittlern zwischen der Dorfgemeinschaft und der städtischen Lebenswelt, beispielsweise indem sie den Leuten mit der Übersetzung von spanisch-sprachigen Briefen oder Dokumenten behilflich sind. Ihre Sichtweise der andinen Dorfgemeinschaften ist stark von den Strukturen des eigenen städtischen Milieus bestimmt, in dem Vorurteile gegenüber der ländlichen Bevölkerung tief verwurzelt und auch mit interkulturellen Bildungsprogrammen bisher kaum durchbrochen worden sind. Als Bildungselite sehen sie sich als Vermittler des prestigeträchtigen „zivilisierten“ Lebens in der Stadt und betrachten – sei es mit Wohlwollen, Gleichgültigkeit oder Engagement – die Landbevölkerung oft als „rückständig“ und halten dies den Schülern (und deren Eltern) auch vor.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Ansión (1989: 41-52). Der Autor zitiert einen Dorfbewohner, der diese Situation folgendermaßen beschreibt: *„Los padres de familia no tenían para discutir con aquellos que vienen como autoridades. Entonces pensaban que los alumnos sepan siquiera hablar poquito, para discutir con las autoridades, con aquellas que venían de las ciudades, porque engañaban a uno que no tenía palabra, no tenía suficiente para discutir“* (ibid.) („Die Eltern der Schüler hatten keine Möglichkeiten, mit denen, die als Behörden gekommen sind, zu diskutieren. So dachten sie daran, dass die Schüler zumindest ein bisschen wissen sollten, um mit den Behörden, die aus den Städten kommen, zu diskutieren, weil diese diejenigen betrogen haben, denen das Wort fehlte und nicht genug Möglichkeiten hatten, zu diskutieren“).

¹⁹⁵ Degregori (1991: 21f). Wie Plaza Martínez (2002) für Bolivien beschreibt, wenden die andinen Dorfgemeinschaften zwar viel Energie auf, um ihren Kindern Bildung zu ermöglichen, letztlich sei aber der konkrete Nutzen des in der Schule vermittelten Wissens für die Bevölkerung nicht nachvollziehbar, da es mit ihrer Lebensrealität wenig zu tun habe.

¹⁹⁶ Weiss (2003: 55f). Siehe auch Wagner (1982), Aikman (1999: 77-81) und Laufer (2000). In Huayllaracca wurde beispielsweise meine Anwesenheit von Lehrer Gonzales Matamoros zum Anlass genommen, um der Dorfbevölkerung die „Rückständigkeit“ (insbesondere des ländlichen) Perus im Vergleich zur europäischen „Fortschrittlichkeit“ – vor allem was technische Errungenschaften betrifft – vor Augen zu halten. Diese Konstellation ergibt sich auch daraus, dass viele Lehrer oft selbst keine Möglichkeit haben, über den Tellerrand der kleinbürgerlichen Gesellschaft hinauszusehen. Es gibt beispielsweise in Huancavelica kaum Zugang zu Literatur oder Veranstaltungen, die eine kritische Einstellung zur kulturellen Vielfalt und zu den soziokulturellen Gegebenheiten fördern könnten.

Auch in Huayllaracca, das acht Kilometer von Huancavelica entfernt liegt, gibt es eine von zwei Projektschulen, in denen neben dem Spanischen auch Quechua unterrichtet wird. Die Bevölkerung, die überwiegend von der Landwirtschaft (Viehzucht, Käseherstellung, Gerstenanbau, usw.) lebt, spricht Quechua, nur wenige Erwachsene sind zweisprachig. Durch die relative Nähe zur Stadt Huancavelica und die Lage an einer überregionalen Landstraße, bestehen enge Verbindungen zum kleinstädtischen Milieu, dennoch unterscheidet sich die Bevölkerung Huayllaraccas in ihrer Lebensweise von den Städtern und werden von diesen – wie die Bewohner anderer Dorfgemeinschaften – gemäß ihrer Lebensweise als „*campesinos*“ („Bauern“) bezeichnet. Das wirtschaftliche Arbeiten beruht auf dem vielfach beschriebenen, in weiten Teilen der ländlichen Andenregionen verbreiteten System der gegenseitigen Hilfe und gemeinschaftlichen Arbeit („*ayni*“) und dem Jahreszyklus der andinen Landwirtschaft.¹⁹⁷ Die Alltagskommunikation in den Familien findet bis auf wenige Ausnahmen auf Quechua statt, bei Transaktionen in der Stadt Huancavelica jedoch wird neben dem Quechua von Zweisprachigen auch das Spanische verwendet. Die zweisprachige Schule, die erst vor wenigen Jahren erweitert wurde, umfasst sechs Jahrgangsstufen, was in Peru der Grundschule, der „*educación primaria*“, entspricht. Zwei Lehrer unterrichten jeweils drei Klassen. An die Schule ist ein Kindergarten angegliedert, in dem zwei weitere Mitarbeiterinnen beschäftigt sind. Im Gegensatz zu vielen anderen Schulen, wo die Lehrer über einen längeren Zeitraum mit der Dorfgemeinschaft leben (vgl. Zavala 2002), verlassen die Lehrer in Huayllaracca das Dorf nach Unterrichtsende und kehren in die Stadt Huancavelica zurück. In Huayllaracca sprechen alle Lehrer Quechua, weshalb sich auf den ersten Blick kaum unmittelbare Verständigungsprobleme ergeben. Sprachkenntnisse und die Art der Verständigung variieren jedoch beträchtlich. Während Lehrerin Rebecca, die in den unteren Klassen unterrichtet, selbst in einer quechua-sprachigen Dorfgemeinschaft aufgewachsen ist und mit entsprechenden Diskurstraditionen vertraut ist, stammt Lehrer Fulgencio aus dem städtischen Umfeld und verwendet ein Quechua, das stark von spanischen Einflüssen geprägt ist. Die Kindergärtnerin hingegen spricht fast ausschließlich Spanisch und konnte sich nur rudimentär auf Quechua verständigen, weshalb in Zusammenkünften mit den Eltern meist eine Übersetzung nötig war.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Flores-Ochoa (1968) und Allen (2002)

¹⁹⁸ In Versammlungen („*asambleas*“) mit den Eltern, in denen anstehende Probleme gemeinsam besprochen werden, wird besonders deutlich, welchen Einfluss asymmetrische Strukturen auf die kommunikative Situation haben. Lehrer tragen ihre Anliegen häufig – egal ob sie Quechua oder Spanisch sprechen – in Form von monologisch strukturierten Ansprachen vor.



Bild 7: Familie aus Huayllaracca



Bild 8: Schüler und Lehrerin vor dem Schulgebäude

Die Kinder lernen, bevor sie die Schule besuchen, in der Familie die Techniken des Anbaus und der Tierzucht vor allem durch Imitation der Erwachsenen, indem sie zu Hause Aufgaben wie Kochen, Waschen oder das Spinnen von Wolle übernehmen. Viele von ihnen lernen von ihren Eltern auch das Erzählen von Geschichten auf Quechua, die in der andinen Dorfgemeinschaft wichtige moralische Funktionen erfüllen.¹⁹⁹

In den folgenden Kapiteln soll nun anhand ausgewählter Beispiele aus der Schule in Huayllaraccra dargestellt werden, auf welche Weise Übersetzungs- und Kommunikationsprozesse im Umfeld einer zweisprachig konzipierten Schule ablaufen und welche Auswirkungen sie auf den Unterrichtsdiskurs haben. Insbesondere soll gezeigt werden, inwiefern die im Umfeld der Schule ablaufenden Übersetzungsprozesse (dazu zählen sowohl – zumeist schriftliche – Übersetzungsprojekte der pädagogischen Institute, Übersetzungen und Diskurse im Unterricht, als auch Übersetzungsaktivitäten der Schüler und der indigenen Dorfgemeinschaften) sowohl ideologischen als auch kulturspezifischen Mechanismen unterworfen sind, welche ihrerseits Einfluss auf das Gelingen bzw. Misslingen von Verständigung im Unterricht haben. Es geht mir aber in der Analyse der Sprechereignisse nicht in erster Linie um pädagogische oder sprachpolitische Aspekte, sondern um die Betrachtung der in den Texten und kommunikativen Situationen involvierten Kommunikations- und Übersetzungsprozesse und deren ethnologischen Implikationen. Im Unterschied zu Umfragen, Fragebögen und der Evaluation von Lehrwerken bieten ethnographische Methoden in der Schule die Möglichkeit, den Unterrichtsdiskurs selbst sowie den kulturellen Kontext der Schüler zum Gegenstand der Analyse zu machen, um auch implizite Übersetzungsprozesse, meta-pragmatische Strategien und das interkulturelle Spannungspotential beobachten zu können, das sich in der Interaktion zwischen Lehrern und Schülern ergibt.²⁰⁰ Aus diesem Grund bilden neben schriftlichen Quellen vor allem Tonbandaufnahmen, teilnehmende Beobachtung im zweisprachigen Unterricht über einen Zeitraum von drei Monaten, sowie informelle Gespräche mit Lehrern, Eltern, Schülern und Praktikanten die Datengrundlage, wobei insbesondere auch die Perspektive der quechua-sprachigen Bevölkerung berücksichtigt werden soll, um zu einer umfassenden Klärung der Beziehung zwischen Sprache, Kultur und Übersetzung im Unterrichtsdiskurs jenseits der Ebene der Schriftlichkeit und didaktischer Konzeptionen zu gelangen.

¹⁹⁹ Ansión (1989: 104-09). Zur Sozialisation von Kindern in den andinen Dorfgemeinschaften aus ethnographischer Sicht siehe Bolin (2006).

²⁰⁰ Scollon/ Scollon (1981) beispielsweise fassen den schulischen Diskurs in Alaska, wo auch Kinder athabaskischer Bevölkerungsgruppen zur Schule gehen, als eine Form der „inter-ethnischen Kommunikation“ auf, in welcher Diskurs- und Wissenstraditionen der indigenen Bevölkerung mit der „westlichen“ aufeinander treffen.

4.1 Übersetzung von kulturell fremden Konzepten und Genres ins Quechua

Auf den ersten Blick scheint im zweisprachigen Unterricht kaum Übersetzung stattzufinden. Vielmehr wird an die neu entwickelten quechua-sprachigen Lehrwerke der Anspruch gestellt, dass diese aus dem Quechua heraus konzipiert werden. Auch Übersetzung zur unmittelbaren Verständigung (beispielsweise durch einen zweisprachigen Schüler) ist im Unterricht in Huayllaracca selten notwendig, da beide Lehrer zweisprachig sind.²⁰¹ Dennoch liegen sowohl den Terminologien in den Schulbüchern als auch dem Unterrichtsdiskurs eine Reihe an Übersetzungsprozessen zugrunde, da die meisten Inhalte, die der Lehrer den quechua-sprachigen Kindern vermitteln soll, aus spanisch-sprachigen Diskurstraditionen kommen und auf Quechua erläutert werden müssen.

Der Unterricht wird von beiden Lehrern auf Anordnung des Bildungsministeriums so konzipiert, dass im täglichen Wechsel sowohl auf Spanisch als auch auf Quechua unterrichtet wird, wobei sich die Aufteilung des Unterrichtsstoffes häufig an der jeweiligen Sprache orientiert.²⁰² In den oberen Klassen (4.–6.) wird der Wechsel zwischen den beiden Sprachen relativ konsequent eingehalten, was jedoch ein spontanes „Code-Switching“ im Unterricht nicht ausschließt, etwa wenn der Lehrer spanische Erklärungen auf Quechua wiederholt, um eine bessere Verständigung zu gewährleisten. Gelegentlich wird eine Äußerung oder ein Wort auch in die jeweils andere Sprache übersetzt, um die unterschiedlichen Strukturen der beiden Sprachen zu verdeutlichen. In den unteren Klassen (1.–3.), in denen die Kinder noch kaum Spanisch sprechen, ist Quechua jedoch die vorherrschende Unterrichtssprache, auch an den Tagen, an denen auf Spanisch unterrichtet werden sollte.

Die mündliche Kommunikationssituation in den Klassen ist stark von asymmetrischen Strukturen geprägt. Monologe des Lehrers bestimmen den Unterricht, die Redebeiträge der Schüler beschränken sich meist auf Vorlesen oder das Beantworten von Fragen. Oft stellen die Lehrer auch rhetorische Fragen oder geben die Antwort selbst, sodass die Perspektive der Schüler kaum sichtbar wird. Nur selten kommt es daher zu Übersetzungen oder Übersetzungsaufgaben, in denen Lehrer und Schüler gemeinsam nach einer Lösung suchen oder in denen mehrere Übersetzungsmöglichkeiten diskutiert werden.

²⁰¹ Einer Studie von Hornberger (1990) zufolge verwenden Lehrer in Schulen das Quechua sehr selten und fast ausschließlich zum Zwecke der Übersetzung einer vorangegangenen Äußerung auf Spanisch, wohingegen in zweisprachigen Schulen der Anteil des Quechua als Unterrichtssprache knapp die Hälfte beträgt, wobei es sich wesentlich seltener um Übersetzungen handelt.

²⁰² So dienen etwa an einem „Quechua-Tag“ traditionelle Erzählungen und Rätsel als Vorlage, während an einem Tag, an dem auf Spanisch unterrichtet wird, bevorzugt Kapitel aus der spanischen Grammatik besprochen oder Geschichtsunterricht erteilt wird. Allein die Mathematik wird in beiden Sprachen gleichermaßen behandelt, weshalb auch in diesem Bereich Übersetzungsprozesse eine wichtige Funktion einnehmen.

Übersetzungen und Terminologien, die den schulischen Diskurs betreffen, sind weitgehend von den pädagogischen Instituten vorgegeben und sollen im Unterrichtsdiskurs als feste Bezeichnungen verankert werden. Insbesondere für Dinge und Aktivitäten, welche die Institution Schule selbst betreffen (z.B. „Schulgebäude“, „Lehrer“, „Lesen“, „Hausaufgaben“, „Schreiben“ und „Rechnen“) wird auf Quechua-Bezeichnungen Wert gelegt. Der ambivalente Charakter dieser Bezeichnungen zeigt sich jedoch nicht nur daran, dass die verwendeten Wörter teilweise andere Konzepte in der andinen Kultur bezeichnen, sondern auch daran, dass die Dorfbewohner für die gleichen Dinge, die für sie einer fremden Sphäre angehören, spanische Bezeichnungen verwenden. Mit der Eigenbezeichnung „**yachay wasi**“ („Haus des Wissens“) beispielsweise nimmt die Institution Schule für sich in Anspruch, der Ort zu sein, an dem Wissen vermittelt wird, wobei gerade die Trennung des Lernens von der häuslichen Lebenswelt als Merkmal hervorgehoben wird. In seiner kulturspezifischen Verwendung hingegen bezieht sich das Wort „**yachay**“ nicht in erster Linie auf ein abstraktes Wissen, das man in einer speziell dafür eingerichteten Institution erwirbt und akkumuliert, sondern auf einen reziproken, holistischen und transformativen Prozess, der innerhalb der täglichen Erfahrung der andinen Dorfgemeinschaften abläuft.²⁰³ In der Sozialisation nimmt das Individuum die Lebensweise einer Gesellschaft an, es wird mit den Gebräuchen vertraut, weshalb das Wort auch für „leben“, „wohnen“ oder „sich eingewöhnen“ stehen kann.²⁰⁴ Die Schule als Institution hingegen wird von den Dorfbewohnern daher nicht als „**yachay wasi**“, sondern mit dem spanischen Lehnwort „**iskwila**“ („*escuela*“) bezeichnet, womit auch angedeutet wird, dass es sich um etwas handelt, das von außen, also aus dem spanisch-sprachigen Umfeld kommt. Auch die Lehrer, der in der Schule auf Quechua mit „**amauta**“²⁰⁵ angesprochen werden sollen, bezeichnen die Eltern der Schüler mit den spanischen Entlehnungen „**prufisur**“ („*profesor*“/„Lehrer“), „**direktur**“ („*director*“/„Direktor“), bzw. mit „**prufisura**“ („*profesora*“/„Lehrerin“) oder „**siñurita**“ („Fräulein“), da diese als Mitglieder einer von außen kommenden Institution aufgefasst werden.²⁰⁶

²⁰³ Vgl. Rengifo Vasquez (1998: 172-92), Crickmay (2002:41-43), Howard (2002b: 18-21) Perroud/ Chouvenec (1970: 196) und Bolin (2006).

²⁰⁴ In Huayllaraccra beispielsweise wurde ich mit dem Ausdruck „**Yacharqankiñachu?**“ von einigen Frauen gefragt, ob ich mich schon im Dorf eingewöhnt hätte.

²⁰⁵ Während der Inka-Zeit bezeichnete dieses Wort eine Korporation, die für die Erziehung der adeligen Jugend sowie für Gesetze, Zeremonien, Statistik und die damalige Wissenschaft zuständig war (Middendorff 1890: 37). Eine weitere Bezeichnung für Lehrer ist „**yachachiq**“ („der, der lehrt“).

²⁰⁶ Die Verwendung spanischer Entlehnungen ist hier indexikalisch für die Bezugnahme auf ein System, das sich von den eigenen Konzepten der Erziehung und Bildung unterscheidet. So spricht beispielsweise eine Marktfrau in Huancavelica, wenn sie das spanische „*educar*“ („erziehen“) verwendet, nicht von Kindererziehung im Allgemeinen, sondern sie meint damit, dass sie mit dem Geld, das sie auf dem Markt verdient, ihre Kinder auf die Schule schickt: „**Chayna wawata educaniku**“ („So bilden wir unsere Kinder aus/ schicken sie auf die Schule“).

Auch für die Praktiken des Schreibens und Lesens wurden Begriffe eingeführt, die der Wiederbelebung und dem Erhalt des Quechua dienen sollen. So wird das Wort „**qellqay**“, das sich ursprünglich ganz allgemein auf mit der Hand auf einer Unterlage ausgeführte kreative Handlungen wie malen oder zeichnen bezog, in der Schule zur Übersetzung für das Schreiben.²⁰⁷ Das Lesen wird in der zweisprachigen Schule „**ñawinchay**“ genannt, was von „**ñawi**“ („Auge“) abgeleitet ist, und eigentlich bedeutet: „den Weg markieren“ oder „etwas schenken, das zu Herzen geht“.²⁰⁸ Die Bedeutung „lesen“ wurde dem Wort „**ñawinchay**“ jedoch nicht von den Quechua-Sprechern selbst, sondern von den pädagogischen Instituten zugeordnet und wird im Unterrichtsdiskurs sowohl von den Lehrern als auch den Schülern fast durchgängig verwendet. Außerhalb der Schule hingegen wird neben „**yachay**“ („wissen“) auch hier die spanische Entlehnung „**leey**“ verwendet und als Übersetzung für „**leer**“ genannt.²⁰⁹ Das Schreiben wird im Allgemeinen mit der spanischen Entlehnung „**escribiy**“ bezeichnet, ein Buch mit der spanischen Entlehnung „**libro**“ oder mit „**qellqana**“ (wörtlich: das Instrument zum Schreiben): „P (Lehrer): „**Ah, libro paypa karan**“ S (Schüler): „**Qellqana**“ P: „**Qellqana, no?**“ (P: „Er hatte ein Buch (sp.)“ S: „Ein Buch“ [„etwas zum Schreiben“] (Q) P: „Ein Buch (Q), nicht wahr?“).²¹⁰

Durch das Verwenden der Begriffe im Unterricht wird das Quechua auch um neue Funktionen und Bedeutungen erweitert. So wird beispielsweise die Frage „**Allinchu?**“ („Ist es gut?“), die in alltäglichen Kontexten zum Erkundigen nach dem Befinden im Schuldiskurs zur Standardfrage für Evaluationen: P: „**Allinchu, manachu?**“ - S: „**Allinmi.**“ - P: „**Ah, allinmi.**“ (P: „Ist das richtig oder nicht?“ - S: „Es ist richtig.“ - P: „Ja, es ist richtig.“) (G.3.1; Abs.1).

Die Schüler übernehmen zwar die Terminologie, die von der Schule eingeführt wird, doch selbst im Unterricht werden die vorgegebenen Quechua-Bezeichnungen nicht konsequent verwendet, sondern immer wieder durch spanische Entlehnungen abgelöst.²¹¹ Die Übersetzungsprozesse, die im schulischen Umfeld stattfinden, sind jedoch nicht auf einzelne Wörter beschränkt. Vielmehr sind sie an unterschiedliche Formen des Lernens in den jeweiligen Kulturen geknüpft. Schon die Vermittlung der Schrift nach westlichem Muster, auf der die zu übersetzenden Begriffe und Terminologien beruhen, stößt an ihre Grenze, da hier in besonderer Weise die Frage nach kulturspezifischen Genres und Diskurstraditionen relevant wird.

²⁰⁷ Perroud/ Chouvinc (1970: 67)

²⁰⁸ Perroud/ Chouvinc (1970: 121)

²⁰⁹ Im Interview haben nur die Lehrer und Schüler „**ñawinchay**“ als Übersetzung für „**leer**“ (span. „lesen“), die anderen Dorfbewohner und solche, die nicht in die zweisprachige Schule gegangen sind, hingegen, haben entweder die spanische Entlehnung „**leey**“ („lesen“) noch „**yachay**“ („wissen“) angegeben.

²¹⁰ Dialog im Unterricht in Huayllaraccra (1.-3. Klasse)

²¹¹ Ein Teil der für die Schule konstruierten Begriffe ist auch den Lehrern selbst nicht verständlich, wie etwa die Übersetzung für „Lehrplan“ (sp. „**curriculo**“) als „**hatun yachay ñankuna**“ (wörtlich: „die großen Wege des Wissens“).

4.1.1 Alphabetisierung und Aneignung neuer Textsorten

Ein wichtiges Ziel schulischer Bildung ist das Erlernen der Schrift, sowie die Aneignung literaler Praktiken. In den zweisprachigen Bildungsprojekten, in denen die Alphabetisierung in *beiden* Sprachen vorangetrieben werden soll, ist dieser Prozess jedoch mit interkulturellem Spannungspotential verbunden. Während das Spanische schon mit einer eigenen Schrifttradition aus Europa eingeführt wurde und heute die vorherrschende Sprache in der schriftlichen Kommunikation ist, hat das Quechua nach wie vor kaum gesellschaftlich relevante Funktionen als Schriftsprache. Zwar gibt es seit der Kolonialzeit zahlreiche schriftliche Dokumente auf Quechua, sowie zahlreiche Versuche, ein verbindliches Alphabet für das Quechua festzulegen, der größte Teil der erwachsenen quechua-sprachigen Bevölkerung in den ländlichen Dorfgemeinschaften kann jedoch – wenn überhaupt – nur auf Spanisch schreiben.²¹² Mit der Einführung der Alphabetisierung auf Quechua in den zweisprachigen Schulen hat sich also ein grundlegender Wandel vollzogen, der eine Reihe von Übersetzungsprozessen und Spannungen im Unterricht nach sich zieht.

Die peruanische Soziolinguistin Virginia Zavala hat bei ihrer Forschung in einer (ebenfalls zweisprachig konzipierten) Dorfschule in der Nähe von Andahuaylas festgestellt, dass es sich beim Erlernen der Schrift durch die quechua-sprachige Bevölkerung – sei es in der Schule oder im Rahmen von Alphabetisierungsprogrammen – um einen höchst ambivalenten Prozess handelt, der sich aus der unterschiedlichen kulturellen Verankerung literaler Praktiken ergibt. Während Kinder in Gesellschaften, in denen die Schrift Bestandteil der alltäglichen Lebenspraxis ist, bereits seit früher Kindheit und noch bevor sie selbst lesen und schreiben könnten, sowohl mit literalen Praktiken als auch mit prä-literalen Dekontextualisierungsstrategien in Berührung kommen, etwa beim Vorlesen von Geschichten²¹³, fehle in den ländlichen quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften, in denen auch die Erwachsenen selten oder kaum lesen und schreiben, weitgehend eine kulturell definierte Funktionalität für den schriftlichen Ausdruck. Dort prägten vielmehr das Erzählen von Geschichten sowie *kontextualisierte* Formen des Lernens (etwa durch Beobachtung und Imitation) die Sozialisation der Kinder und die Aneignung kulturellen Wissens. Literale Praktiken würden dort im Vergleich zur Mündlichkeit eine marginale Position einnehmen und nur in ganz bestimmten Kontexten und Institutionen außerhalb der Dorfgemeinschaften, wie etwa auf Behörden oder im kirchlichen Bereich eine Rolle spielen. Formen der Aneignung der Schrift oder schriftlicher Praktiken in den Dorfgemeinschaften selbst (beispielsweise das Schreiben/-lassen von Briefen an Verwandte

²¹² Die wenigen Individuen, die (außer den Schülern zweisprachiger Schulen) gelernt haben, auf Quechua zu schreiben, sind in der Regel zweisprachige Intellektuelle, wie z.B. Lehrer, Studenten oder Wissenschaftler.

²¹³ Siehe auch Cook-Gumperz (1995) und Scollon/ Scollon (1981: 96-98).

oder von Listen, das Ausfüllen von Formularen bei der Interaktion mit Behörden oder die Lektüre religiöser Texte) seien darüber hinaus in das System der Reziprozität mit einbezogen, sodass das Erledigen von schriftlichen Angelegenheiten einigen wenigen Personen obliegt, die Lesen und Schreiben gelernt haben.²¹⁴

Auch in Huayllaraccra gibt es außerhalb der Schule bisher kaum soziale Domänen, in denen Quechua als Schriftsprache kommunikativ relevant ist, zumal die Eltern der Kinder die Schrift in ihrem täglichen Leben kaum gebrauchen. Im städtischen Bereich läuft die schriftliche Kommunikation fast ausschließlich auf Spanisch ab, aber dort wird meist nur die Fähigkeit, selbst ein Dokument unterschreiben zu können, relevant. Für komplexere Aufgaben werden in der Regel Zweisprachige delegiert, die lesen und schreiben können, oder Leute aus der Stadt (z.B. die Lehrer) werden um Hilfe gebeten. Schriftliche Dokumente, zu denen Mitglieder der Dorfgemeinschaften selbst Zugang haben, beschränken sich meist auf wenige Bücher und Dokumente.²¹⁵

In der Schule hingegen wird, wie Zavala bemerkt, die Schrift meist als dekontextualisierte Praxis, die nicht auf Funktionalität in der Gesellschaft ausgerichtet ist, vermittelt, wobei es vorrangig um das Ziel geht, den Kindern das Entziffern und Schreiben von Buchstaben, Wörtern und Sätzen beizubringen. Da sozial definierte Anwendungsbereiche für diese Form von Schriftlichkeit im täglichen Leben der ländlichen Bevölkerung weitgehend fehlen, lernen die Kinder die Schrift als etwas kennen, was vor allem in der Schule gebraucht wird. Sie betrachten Schreibaufgaben als Selbstzweck oder als „Schreiben für den Lehrer“ (Zavala 2002: 135). Darüber hinaus erfährt die Schriftlichkeit im Unterricht eine ideologische Überhöhung und wird gegenüber der Mündlichkeit als Quelle der Erkenntnis und Methode des Lernens eindeutig bevorzugt. Dies manifestiert sich auch in einem stark schriftzentrierten Unterrichtsstil, in dem schriftliche Genres auch die mündliche Kommunikation in der Schule beeinflussen.²¹⁶

Der Zusammenhang zwischen Literalisierung und Übersetzung, zeigt sich zum einen in der Art, wie übersetzt wird, zum anderen aber auch in den neuen Dimensionen und Herausforderungen für Übersetzungsvorhaben. Dabei geht es nicht nur um eine Meta-Sprache für „lesen“ und „schreiben“ oder um die Verschiedenheit von Lautsystemen, sondern auch um zugrunde liegende Praktiken und Konzepte von Literalität sowie um neue Formen der Textualisierung, die ihrerseits die mündlichen Diskurse und Übersetzungsprozesse beeinflussen.

²¹⁴ Zavala (2002: 42f und 141-51).

²¹⁵ Im Gebiet um Huancavelica gehört etwa der Katechismus „**Hanaq Pacha Ñan**“ („Weg zum Himmel“), in dem auch Liedtexte zum Gesang enthalten sind, zum Inventar vieler katholischer Haushalte. Darüber hinaus werden oft Plakate aus der Schule an den Wänden aufgehängt. Aufgaben wie die Kommunikation mit den Behörden beispielsweise werden in Huayllaraccra häufig an Don Ramón übertragen.

²¹⁶ Aikman (1999: 143f) und Zavala (2002: 197)

Wie in den meisten zweisprachigen Schulen lernen auch die Kinder in Huayllaracca das Schreiben der ersten Buchstaben anhand von Beispielen aus dem Quechua. Auf den ersten Blick bietet sich den Kindern dadurch die Möglichkeit, die für sie neue Technik mit ihnen bekannten Wörtern zu lernen. Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit es zu einer wirklich funktionalen Aneignung der Schrift im Quechua kommt und ob diese für die Kinder in deren Alltag relevant wird. Die Antwort auf diese Frage ist sowohl für die Produktion von Texten und Übersetzungen auf Quechua als auch für deren Verstehen und kreative Aneignung von entscheidender Bedeutung.

Für das Schreiben auf Quechua wird das gleiche Schriftsystem verwendet wie im Spanischen²¹⁷, von einigen pädagogischen Instituten wurde jedoch ein eigenes Alphabet entwickelt, das als ACHAKALA bezeichnet wird und die Buchstaben A CH, H, I, K, L, LL, M, N, Ñ, P, Q R, S, T, U, W, Y enthält. Vor allem um die Frage, ob im Quechua drei oder fünf Vokale graphisch unterschieden werden sollen, tobt unter den pädagogischen Ansätzen eine heftige Debatte, die hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden kann.²¹⁸ Die unterschiedlichen Alphabete und die Schrift im Quechua bereiten nicht nur den Schülern Schwierigkeiten, sondern auch den Lehrern. In Huayllaracca wurde beispielsweise das Wort „**hamuy**“ („kommen“) und davon abgeleitete Formen mit <q> (<**qamuy**>) geschrieben, das sonst für den glottalisierten Laut [χ] steht. Besonders die „langen Wörter“ im Quechua, und Laute die es im Spanischen nicht gibt, werden von den Lehrern in Huayllaracca als Begründung genannt, warum das Schreiben auf Quechua schwierig sei.²¹⁹

Das Hauptproblem bei der Vermittlung der Schrift ist jedoch weder das unterschiedliche Alphabet noch die Lautung des Quechua, sondern die Tatsache, dass beim Erlernen der Schrift Dekontextualisierungsstrategien angewendet werden, die aus einer den quechua-sprachigen Kindern fremden Lernkultur übertragen worden sind und die der spezifischen Struktur der Quechua-Syntax häufig nicht gerecht werden. Die ersten Lese- und Schreibübungen beispielsweise werden nicht mit Wörtern, wie sie im mündlichen Diskurs des Quechua vorkom-

²¹⁷ Zwar ist das Lautsystem des *Quechua Ayacuchano* dem spanischen relativ ähnlich, da beispielsweise keine aspirierten Laute (wie im *Quechua Cuzqueño*) vorkommen, allerdings gibt es einige Laute, die im Spanischen nicht vorkommen, und umgekehrt.

²¹⁸ Zu einer ausführlichen Darstellung dieser Debatte siehe Samanez Flores (1992), Hornberger (1995) und Caso Alvarez (2004). In Huayllaracca werden nur drei Vokale zur Schreibung (<a>, <i> und <u>) verwendet, da der Lehrer nach den Anweisungen des staatlichen pädagogischen Instituts unterrichtet. Im Spanischen hingegen wird besonders auf die Aussprache mit fünf Vokalen geachtet. Die quechua-sprachigen Schüler tendieren in ihrer Aussprache bestimmter spanischer Wörter dazu, diese statt mit [e] und [o] mit [i] und [u] auszusprechen, z.B. hört man anstelle von [Peru] häufig [Piru] oder anstelle von [toros] („Stiere“) [turus], was vom Lehrer korrigiert wurde.

²¹⁹ In den im Auftrag des Bildungsministeriums geführten Umfragen in zahlreichen zweisprachigen Schulen im südlichen Peru, sprachen sich über 90% der Lehrer zwar für eine zweisprachige Schulbildung aus, jedoch nur etwa 75% für eine Verwendung des Quechua im schriftlichen Ausdruck (vgl. Zuñiga Castillo/ Sánchez/ Zacharias 2000: 43).

men, durchgeführt, sondern mit relativ kurzen, isolierten Wörtern, u.a. „**papa**“ („Kartoffel“), „**puma**“ („Puma“), „**maypi**“ („wo?“) oder „**piman**“ („wem?“). Der Schwerpunkt des Schreiben-Lernens liegt darüber hinaus nicht auf den im Quechua bedeutungstragenden Einheiten, den *Suffixen* oder *Morphemen*, die im Quechua, sondern in erster Linie auf „*Silben*“, die außerhalb ihres Kontextes besprochen werden.

Die Schreibkompetenz wird vor allem mit Hilfe von Diktaten geprüft, die aus einzelnen Wörtern oder kurzen, einfach konstruierten Sätzen (z.B. „**Taytay Ilaqtaman purin**“ („Mein Vater geht in die Stadt“) bestehen, die kaum untereinander in einem Zusammenhang stehen.

Die Schriftzentriertheit und Dekontextualisierung setzt sich auch im Grammatikunterricht fort, wo zwar Bezeichnungen von Satzteilen auf Quechua entwickelt wurden, jedoch nicht auf der Grundlage der Morphologie des Quechua, sondern nach dem Modell der spanischen Grammatik (G.3.4).

So wurde beispielsweise das Subjekt als „**ruraq**“ („der, der macht“), das Objekt als „**rurasqa**“ („das, was gemacht wird/ wurde“) und das Prädikat als „**rimasqa**“ („das, was gesprochen wird/ wurde“) übersetzt. Im Unterrichtsdiskurs wurde meist dennoch das Spanische als grammatische Meta-Sprache beibehalten. Anstelle der Besonderheiten der Quechua-Grammatik wurden die Regeln der spanischen Syntax auf das Quechua angewandt. Es wurde lediglich hervorgehoben, dass die Wortstellung im Quechua anders sei als im Spanischen, da das Verb am Ende stehe. Um den Unterschied zu verdeutlichen, lässt der Lehrer den Beispielsatz „*Mi mamá lava ropa*“ („Meine Mutter wäscht die Wäsche“) von den Schülern ins Quechua übersetzen, was er zunächst auf Spanisch, dann auf Quechua anordnet: „*Ahora volteen al quechua, a ver, al quechua volteen, a ver, rapidito. A ver, **kechwaman tikraychik***“ („Jetzt übersetzt das schnell ins Quechua, na los, übersetzt es ins Quechua.“). In der ersten Antwort der Schüler wird der spanische Satz Wort für Wort übersetzt, wobei das Verb an zweiter Stelle steht. Erst nachdem der Lehrer verbessert, übersetzt ein Schüler den Satz in der vom Lehrer gewünschten Reihenfolge ins Quechua: „**Mamay pachata taqsan**“ („Meine Mutter wäscht die Wäsche“). Das erklärte Ziel dieser Unterrichtseinheit war es, den Kindern beizubringen, dass im Quechua das Verb am Ende des Satzes stehen muss: „**Qepa tukuyninpi verbuqa rin kechwapiqa manam chawpipi castellanuqa hinaqa**“ („Ganz am Ende kommt das Verb im Quechua, nicht in der Mitte wie im Spanischen“). Übersetzung diente hier lediglich dem Zweck, die unterschiedliche Wortstellung zu betonen (G.3.4; Abs.3-6).

Aus schulischer Sicht ist die Isolierung einzelner Wörter und Äußerung aus dem Kontext durchaus legitim und eine gängige Praxis, um zu einer Form des Lernens zu kommen, in der durch Vereinfachung Regeln gelernt werden. Aber gerade diese Formen der Dekontextualisie-

rung, die durch Verschriftung zustande kommen, sind den quechua-sprachigen Schülern oft nicht geläufig, da vergleichbare Äußerungen im Alltagsdiskurs kaum vorkommen. Die agglutinierende Struktur des Quechua verlangt vom Sprecher vielmehr ein ständiges Anfügen von bedeutungskonstituierenden Suffixen an Stämme, mit denen lange Wörter gebildet werden, die gleichzeitig die Grundlage der Syntax bilden. Eine Vereinfachung von Sätzen zum Zwecke des schriftlichen Ausdrucks und des Lernens von Regeln ist in der mündlichen Tradition nicht verankert. Die in der Schule gewählten Beispielsätze, die meist ohne jeglichen Kontext vermittelt werden, werden daher der Komplexität der Quechua-Grammatik kaum gerecht. Abweichungen von den Regeln werden darauf zurückgeführt, dass dem Quechua noch die „Grammatik“ fehle (vgl. G.3.4; Abs.4-6). Die Vielfalt an Möglichkeiten, die in der gesprochenen Sprache im Quechua durch die agglutinierenden Strukturen existiert, wurden im Unterricht weder thematisiert, noch dienten sie den Schülern als Basis für eigene Sprachreflexion, die über die vorgegebenen Modellbeispiele hinausgeht.

Des Weiteren geht die Verwendung der Schrift mit einem Unterrichtsstil einher, der Rezitation und Auswendiglernen favorisiert. Zwar beruhen die Formen des Memorisierens in der Kultur der Anden ebenfalls auf Imitation, aber sie erfordern anstelle der reinen Wiederholung vielmehr kreative Veränderung, wie es Sánchez Parga formuliert:

„La repetición ‘literal’ y mecánica que adopta el régimen escolar, y que este centrará en una forma de memorización que, por principio, excluye no solo la inventativa o la reconstrucción sino incluso las modificaciones de los contenidos a ser recordados, supone además el reconocimiento de un principio legitimador que sancionar los objetos de rememorización [...]“ (Sánchez Parga 1988: 105).

Die gegenwärtige Form der Vermittlung von Schrift und die Art, wie die Schüler sich der Schrift bedienen sollen, steht in engem Zusammenhang mit der allgemeinen Tendenz des schulischen Diskurses, abstraktes und logisches Wissen zu vermitteln, wobei der Fokus auf der richtigen Orthographie und dem richtigen Lesen und weniger auf den Inhalten selbst liegt.²²⁰ Die morphologischen und syntaktischen Schwierigkeiten einer Alphabetisierung auf Quechua, sind daher zwangsläufig mit *pragmatischen* Aspekten verbunden, in denen sich die in der Schule vermittelte Literalität von der Alltagspraxis abhebt. Denn sobald es darum geht, die erworbene Fähigkeit selbst anzuwenden, zeigen sich die Grenzen einer dekontextualisiert vermittelten Quechua-Literalität.²²¹

Dies äußerte sich in Huayllaraccra beispielsweise an dem hohen Anteil an Aufgabenstellungen, in denen sich die Schüler vorformulierte Sätze schriftlich auf Plakaten festhalten, die

²²⁰ Scollon/ Scollon (1981: 53f) und Zavala (2002: 44)

²²¹ Die Publikationen der pädagogischen Institutionen zeigen sich zwar optimistisch, was die Vermittlung des Quechua als Schriftsprache angeht (Zuñiga 1982), allerdings beruhen die Ergebnisse weitgehend auf Diktatproben und standardisierten Befragungen und nicht auf ethnographischen Studien.

dann korrigiert und als Tafelbilder der Reihe nach abgelesen werden. In den Schulbüchern werden zahlreiche Tabellen verwendet und das Klassenzimmer ist tapeziert mit Plakaten in beiden Sprachen, die als Anschauungsmaterial dienen und exemplarischen Charakter haben. Sie wurden jedoch weder von den Schülern selbständig im mündlichen Austausch erarbeitet noch spiegeln sie die Verwendung von Sprache in der Dorfgemeinschaft wider. Vielmehr sind sie in erster Linie Produkte eines institutionsspezifischen Diskurses, den sich zwar die Schüler aneignen, der aber der übrigen Dorfgemeinschaft häufig fremd bleibt.

Zwar handelt es sich bei den Genres, die in der Schule auf Quechua verschriftet werden, teilweise um kulturspezifische Textsorten wie Rätsel, Lieder oder Erzählungen. Allerdings müssen viele in der Schule verwendete Genres, die in einer schriftsprachlich geprägten Kultur funktional und verbreitet sind, im zweisprachigen Klassenzimmer erst für die Schüler *konstruiert* werden. Dies führt einerseits zu zahlreichen verdeckten Übersetzungsprozessen, andererseits auch dazu, dass den Schülern Möglichkeiten fehlen, kreativ mit der neuen Technik umzugehen. Stattdessen bleibt es oft bei einem Auftragen von Texten, wobei die Schüler das, was sie lesen und schreiben, kaum kritisch hinterfragen und weiter verarbeiten können.

Vor allem das Schreiben auf Quechua wird selten in die Alltagspraxis übernommen. Etwas mündlich auf Quechua formuliertes wird in der Regel, sobald es schriftlich festgehalten wird, ins Spanische übersetzt. Die Schüler können also ihr Wissen, wie man auf Quechua schreibt, ausschließlich in der Schule erwerben und dieses auch nur dort einbringen.²²²

Ein Beispiel für die Funktionalisierung neuer schriftlicher Genres, die aus dem Spanischen in den Quechua-Schulunterricht übernommen werden, ist das Kochrezept. Als Teil des allgemeinbildenden Unterrichts, in dem es auch um die Aneignung von Schreibkompetenz ging, wurden die Kinder vom Lehrer aufgefordert, Kochrezepte auf Quechua aufzuschreiben. Die Speisen, die als Rezepte schriftlich festgehalten werden sollten, wurden dabei im Sinne der interkulturellen Erziehung aus der andinen Küche ausgewählt, wie beispielsweise Ayrapumus aus einer einheimischen Frucht („**ayrapu api**“), eine traditionelle Form der Zubereitung von Rapsblättern („**yuyuy yanuy**“) oder Kürbis-Mus („**kalawasa api**“). Die Verschriftlichung und Übersetzung der Gattung Kochrezept, sollte vor allem der Kontextualisierung neuer schriftsprachlicher Genres dienen.

Inhaltlich ist dies zwar gelungen, doch auch hier besteht eine Diskrepanz zur Kultur der quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften. Dort spielt die Gattung „Kochrezept“ mit der Angabe der Zutaten und der chronologischen Beschreibung der Abläufe bei der Zubereitung im täglichen Leben kaum eine Rolle. Vielmehr wird das Wissen über die Zubereitung von Speisen

²²² Vgl. auch Aikman (1999: 144) und Zavala (2002: 12).

mündlich überliefert und die Auswahl der Zutaten in der Regel nicht mit den in der westlichen Welt üblichen Maßeinheiten gemessen.

Im Schulunterricht ergeben sich daher Schwierigkeiten der Übersetzung genre-spezifischer Formen und Begriffen wie exakten Maßeinheiten oder der Beschreibung von aufeinander folgenden Arbeitsschritten. Traditionelle aus der Natur stammende Maßeinheiten wie „**winku**“, das einen zur Hälfte auseinander geschnittenen hohlen Kürbis bezeichnet (Perroud/ Chouvenec 1970: 196) oder „**aqnu**“, das ursprünglich für kleine, wertvolle Dinge steht (Yaranga Valderama 2003: 16) werden zur Übersetzung für *Liter* und *Gramm* als exakt definierte, normierte Maßeinheiten. Bei den Zutaten wie „Kürbis“, „Milch“ oder „Mehl“ hingegen wird auf die üblichen spanischen Entlehnungen zurückgegriffen („*kalawasa*“, „*lichhi*“, „*arina*“), was für die quechua-sprachigen Kinder allerdings keine Verständigungsschwierigkeiten mit sich bringt, da ihnen diese aus der Praxis bekannt sind.

Graphik IV: Beispiel für ein Kochrezept auf Quechua²²³:

| Kalawasa Api | Kürbis-Mus |
|--|--|
| <p>Yaykuqninkuna</p> <p>2 <i>kalawasa</i> 1 <i>winku lichhi</i> 1 <i>waranqa aqnu arina</i> 1 <i>chankaka</i> ½ <i>waranqa aqnu miski</i></p> | <p>Zutaten („das, was hineinkommt, Pl.“)</p> <p>2 Kürbisse 1 Liter Milch 1000g Mehl 1 runder Zuckerhut ½ Kilo Zucker</p> |
| <p>Imayna ruwana</p> <p>a) <i>Kalawasapa</i> mikuyninta urquspa, ruruntawan akllaspa mankapi yanuna b) <i>Arinata</i> lawaspa pipunanpaq timpuptin winana c) Miskita <i>kanilata chankakata, lichita</i>, winana d) <i>Chaymanta</i> qarakuspa mikuna</p> | <p>Zubereitung („wie man es machen muss“)</p> <p>a) Aus dem Kürbis das Essbare heraus-schälen, die Kerne herauslesen und in einem Topf kochen b) Mit Mehl eindicken und kochen lassen c) Den Zucker, den Zimt, den gebrannten Zucker und die Milch hinzufügen d) Dann servieren und essen</p> |

Die größere Hürde für die Verständigung im Unterricht war vielmehr die Schriftzentriertheit, Abstraktheit und Formalität des Genres, beispielsweise die Überschrift, das Aufzählung von

²²³ Das Rezept wurde im Unterricht der 4.-6. Klasse von den Schülern auf Papier aufgeschrieben, dann vom Lehrer verbessert, erneut abgeschrieben und dann an die Tafel geheftet. Die Schreibung des Quechua hier entspricht der im Unterricht.

Zutaten in aufeinander folgenden Zeilen, sowie die Unterteilung in Arbeitsschritte. Diese ersetzen die Strukturen, die in mündliche Beschreibungen auf Quechua vorkommen, wie Wiederholung oder in den Kontext eingebettete Formen des Lernens durch Imitation.²²⁴

Auch die vorhandenen Anknüpfungspunkte an die Lebenswelt der Schüler, werden im Unterricht nicht zum Anlass genommen, beispielsweise über die Essgewohnheiten der Familien zu sprechen, Rezepte mündlich zu erarbeiten, aus der Erinnerung und kulturellen Erfahrung der Schüler heraus eigene schriftliche Texte zu konstruieren oder gemeinsam mit dem Lehrer nach Übersetzungsmöglichkeiten für Begriffe wie „Liter“, „Gramm“, „Zutaten“ oder „Zubereitung“ zu suchen. Vielmehr werden die Kinder mit einem ihnen fremden schriftlichen Genre konfrontiert, in dem sie zwar ihre eigene Sprache, aber dennoch fremde Ausdrucksformen und Terminologien verwenden mussten, sodass ein kreativer Umgang mit der Schrift kaum möglich war und für die Schüler keine andere Möglichkeit blieb, als die vom Lehrer gemachten Vorgaben und Musterbeispiele von Kochrezepten von der Tafel – oder voneinander – abzuschreiben. Auch in der Verwendung der fertig aufgeschriebenen Rezepte ist weder ein Rückbezug auf die kulturelle Praxis (beispielsweise durch gemeinsames Ausprobieren der Rezepte) noch der Versuch einer Funktionalisierung des Kochrezepts im sozialen Leben der Dorfgemeinschaft (z.B. als Merkzettel für Zuhause) zu erkennen. Vielmehr werden die von den Schülern geschriebenen Texte dazu verwendet, das Lesen zu üben und die Rechtschreibung zu verbessern. Das durchaus vorhandene interkulturelle und kommunikative Potential der Unterrichtseinheit kann auf diese Weise nicht zum Tragen kommen.

Die dekontextualisierte, vom Alltag abstrahierte Verwendungsweise der Schrift in der Schule, wie sie gegenwärtig praktiziert wird, wird somit dem Anspruch einer kritischen Vermittlung kulturell fremder Inhalte kaum gerecht, da sie die kulturspezifischen Aufgaben von Genres außer Acht lässt. Schriftlichkeit als solche ist bereits an soziale Praktiken gebunden, die über das reine Erlernen von Buchstaben, Wörtern und Sätzen hinausgehen. Sie verleiht in der Schule den Genres im Quechua eine gewisse Verbindlichkeit, die wenig Freiraum für kreative Formulierungen lässt, wie sie für die mündlichen Traditionen in den Anden charakteristisch sind. Die meisten schriftlichen Texte auf Quechua erreichen daher außerhalb des schulischen Rahmens bisher selten Relevanz und Funktionalität im Leben der Dorfgemeinschaft.

²²⁴ In den in der Schule kommunizierten Kochrezepten hingegen wird Wiederholung vermieden und die Gerundialformen lediglich zur Bildung von zusammengesetzten Sätzen verwendet. Auch die verbindenden Temporaladverbien, die in mündlichen Diskursen aufeinander folgende Handlungen beschreiben, fehlen in dem neuen Genre vollständig und sind durch schriftsprachliche Mittel ersetzt.

4.1.2 Abstrakta und Verhaltensregeln: die metaphorischen Eigenschaften des Quechua

Trotz des interkulturellen Anspruchs und des Ziels, beide Sprachen gleichermaßen im Unterricht zu verwenden, sind die Lerninhalte in den zweisprachigen Schulen stark von nationalen Vorgaben eines im spanisch-sprachigen Umfeld konzipierten Lehrplans sowie von einer spezifisch westlichen Auffassung von Wissen geprägt. Viele damit verbundene Begrifflichkeiten werden im quechua-sprachigen Unterricht aus dem Spanischen ins Quechua übersetzt, ohne die entsprechenden Konzepte und Inhalte in ihrer Gültigkeit vor dem Hintergrund fremdkultureller Kontexte und Formen des Wissens zu hinterfragen. Dies ist besonders gut am Beispiel der Vermittlung von Verhaltensregeln auf Quechua zu sehen, wo sich Ambivalenzen nicht nur aus lexikalischen, sondern auch aus diskursiven und pragmatischen Aspekten ergeben, die auch im Unterrichtsdiskurs sichtbar werden.

Als Beitrag zur zweisprachigen Schulbildung werden die Verhaltensregeln, die üblicherweise an den peruanischen Schulen unterrichtet werden, den Schülern nicht auf Spanisch, sondern auf Quechua beigebracht. Doch auch hierbei handelt es sich um einen höchst ambivalenten Übersetzungsprozess, der sowohl von schriftsprachlichen Konzepten der Wissensvermittlung als auch von der institutionsspezifischen schulischen Kultur ausgeht, die häufig in Gegensatz zu andinen Auffassungen des Lernens und sozialen Lebens steht.

Eine Bezugnahme auf die andine Kultur in diesem Bereich, etwa auf Prinzipien der Reziprozität findet hier nicht statt. Lediglich der aus der Inka-Zeit überlieferte Wertekonsens „**Ama suwa, ama llulla, ama qella**“ („Man soll nicht stehlen, man soll nicht lügen, man soll nicht faul sein.“), steht in großen Lettern über der Tafel. Parallel dazu sind aber auch die spanischen Schlagworte „*patria, dios, escuela*“ („Vaterland, Gott, Schule“) zu lesen, welche die Einbindung der Schüler in ein nationales Gefüge über Religion und Institutionen symbolisieren.²²⁵

Bereits bei den Übersetzungen abstrakter Begriffe wie „Respekt“, „Ordnung“ oder „Verantwortung“, zeigen sich semantische, pragmatische und kulturelle Ambivalenzen. Ein zentrales Problem bei der Vermittlung dieser Begriffe ist dass sie weitestgehend Abstrakta bezeichnen. Im Diskurs des Quechua kommen diese zwar durchaus vor, sie sind jedoch stets in einen Kontext eingebettet.

Schon die Vorstellung von einem „guten Zusammenleben“ („**allin kawsaykuna**“) unterscheidet sich in einer quechua-sprachigen Dorfgemeinschaft von den institutionell vorgegebenen

²²⁵ Die Betonung des Nationalen ist auch in den Schulen auf dem Land ein wesentlicher Bestandteil des Schulalltags, wobei es sich meist um eine relativ unkritische Übernahme von Symbolen handelt, mit denen das Nationalbewusstsein der Schüler gefördert werden soll. In den Einbänden von Büchern und Heften, auch in den neuen quechua-sprachigen Lehrwerken, sind die peruanische Flagge, das peruanische Wappen sowie die Nationalhymne abgedruckt. Nur wenige der Schüler in Huayllaracca sind jedoch in der Lage, die Nationalhymne auf Spanisch zu singen. Zwar gibt es Übersetzungen der Nationalhymne ins Quechua, diese haben aber für den Unterrichtsalltag in der Schule in Huayllaracca keinerlei Bedeutung.

Normen. In der Vorstellung der andinen Kultur ist ein „gutes Leben“ eng mit dem Prinzip der Reziprozität verknüpft, wofür es zahlreiche soziale Institutionen und Systeme gibt, die sich auf Formen der gegenseitigen Hilfeleistung unter Verwandten und Dorfbewohnern beziehen, z.B. „*ayni*“, das Doña Alejandra aus Huayllaraccra beschreibt: „**Ayninakunku [...] maypipas chay chakrapipas ayninakunku**“ („Man hilft sich gegenseitig [...] überall, auf dem Feld helfen sich [die Menschen] gegenseitig“).²²⁶

Manche Übersetzungen ins Quechua werden erst verständlich, wenn sie in einem konkreten Zusammenhang verwendet werden. Die Idee der Gleichheit und Gerechtigkeit („*igualdad*“) beispielsweise stimmt zwar semantisch mit dem Wort „**kuskalla**“ weitgehend überein, das Quechua-Wort allein kann jedoch nicht mit dem spanischen Abstraktum gleichgesetzt werden, es bekommt seine Bedeutung vielmehr erst in einer vollständigen Äußerung.²²⁷ Je nach Situation, verwenden Muttersprachler unterschiedliche Ausdrucksweisen, etwa das spanische Lehnwort „**igualla**“ („nur gleich“) oder „**kaqla**“ („gleich/ „so, wie es ist“), womit jedoch die im Schuldiskurs gemeinte Bedeutung im Sinne von „Gleichheit“ und „Gleichbehandlung“ noch nicht ausreichend beschrieben ist.²²⁸

Auch die Übersetzung von „Respekt“ (sp. „*respeto*“), das sich im schulischen Kontext vor allem auf den Respekt vor dem Lehrer bezieht, ist semantisch widersprüchlich: Es wird mit dem Quechua-Wort „**manchakuy**“ („sich fürchten“) übersetzt, das sich unter anderem auf die Furcht vor übernatürlichen Mächten bezieht, aber auch Skrupel und Schüchternheit bedeuten kann.²²⁹ Paradoxerweise gilt Schüchternheit jedoch gerade in der Schule als eine Eigenschaft, die den quechua-sprachigen Schülern von den Lehrern häufig zugeschrieben wird und die durch Übungen wie Sprechen vor der Klasse überwunden werden soll.

Als einzelne abstrakten Schlagwörter, die in der Schule an die Wand geheftet sind, vermitteln die Übersetzungen im Quechua keine Handlungsanweisungen, sondern stehen als schriftliche Äußerungen in einem „leeren“ Raum, der keinen entsprechenden Kontext bereitstellt.

²²⁶ Während sich „*ayni*“ auf das Aufteilen von Arbeit unter Verwandten oder Nachbarn bezieht, impliziert „**min-ka**“ auch asymmetrische Beziehungen, die sich aus Verpflichtungen und Statusunterschieden ergeben. „**Yanapay**“ hingegen bezeichnet freiwillige Hilfeleistung innerhalb eines Haushalts (Allen 2002: 72f). Siehe auch Mannheim (1986b und 1991: 89-94) und Harrison (1989: 50ff).

²²⁷ Perroud/ Chouvinc (1970: 89) führen als Beispielsatz an: „**kuskallam comuniõnta chaskin waqcha apupas**“ („der Reiche und der Arme erhalten die Kommunion gemeinsam/ ohne Unterschied“).

²²⁸ Gerade die Landschulen sind Produkte einer Bildungspolitik, die es sich zum Ziel gesetzt hat, allen Bewohnern Perus eine Schulbildung zu ermöglichen. Praktisch ist die Chancengleichheit für die Landbevölkerung kaum gegeben.

²²⁹ Perroud/ Chouvinc (1970: 104f). Ein Wort, das der Bedeutung von „*respeto*“ näher kommt als „**manchakuy**“ ist „**yupaychay**“, welches für „ehren schätzen, respektierten und verehren“ steht. Dieses wird jedoch häufiger in religiösen Kontexten verwendet (Perroud/ Chouvinc 1970: 199).

Tabelle III: Übersetzung von Verhaltensnormen ins Quechua

| NORMAS DE CONVIVENCIA „Normen des Zusammenlebens“ | ALLIN KAWSAYKUNA („das gute Leben“) |
|--|---|
| RESPECTO („Respekt“) ORDEN („Ordnung“) RESPONSABILIDAD („Verantwortung“) COMPAÑERISMO („Kameradschaft“) PUNTUALIDAD („Pünktlichkeit“) ASEO („Körperpflege“) IGUALDAD („Gleichheit“) CONTROL DE ASISTENCIA („Anwesenheitskontrolle“) QUÉ DIA ES HOY? („Welcher Tag ist heute?“) | MANCHAKUY („sich fürchten“) QAWKALLA („glücklich, friedlich, ruhig“) RURAYNINKUNA („was zu tun ist“) KUYANAKUY („sich gegenseitig lieben“) CHEQAP PACHA („die rechte Zeit“) CHUYAY-CHUYAY („rein“) KUSKALLA („gemeinsam“) PIKUNATAQ MANAM HAMUNCHU? („Wer kommt nicht?“) IMAPUNCHAWTAQ? („Was ist heute für ein Tag?“) |

In den oberen Klassen wurden die Verhaltensregeln, die in der Schule gelten sollen, zwar in Gruppenarbeit zusammengestellt und als konkrete Handlungsanweisungen ins Quechua übersetzt, es handelt sich jedoch auch hier um eine *dekontextualisierte* Übertragung von Geboten und Verboten, denen kein unmittelbarer Anlass vorausgeht. Um ein allgemeines Verbot oder eine Pflicht ins Quechua zu übersetzen, wird hier das Suffix **-na** verwendet, welches nominalisierend ist und zukünftiges bzw. verpflichtendes Handeln anzeigt.²³⁰ Während die Person, um die es sich handelt, mit einem Possessivpronomen gekennzeichnet wird, drückt sich der unpersönliche Charakter der Pflichten und Verbote in den schulischen Verhaltensregeln im Fehlen der Personalsuffixe im Anschluss an das Suffix **-na** aus²³¹, z.B. „**Amas chinkanachu**, („Man darf nichts verlieren“) oder „**llapa ruwananchik**“, wir müssen alles erledigen“) (G.3.4; Abs. 3-4).

Die Pflichten und Verbote sind auf diese Weise zwar grammatisch korrekt ins Quechua übersetzt, aber auch hier fehlt in der Kultur ein entsprechendes Genre, das den Formulierungen einen Bezug zum Kontext verleiht. Im Quechua-Diskurs werden Aufforderungen zum Handeln, sowie Äußerungen, die ein Handeln verhindern sollen, im Allgemeinen nicht als generalisierende Gebote und Verbote, sondern in den einzelnen Situationen als Imperativ, bzw. mit dem Suffix **-chun** (indirekte Aufforderung: „er/ sie/ es/ man“ soll), „z.B. „**Ama hatariychu**“ („Steh nicht auf“).²³² In der Dorfgemeinschaft lernen die Kinder Werte und Verhaltensnormen durch das Vorbild in der Gemeinschaft, nicht durch abstrakte Verbote und Maßregelungen, weshalb dafür auch kein eigenes Genre dafür existiert.

²³⁰ Dedenbach-Salazar Sáenz et al. (2002 [1985]: 139f)

²³¹ Insofern kann die modale Bedeutung des Suffix **-na** auch so gedeutet werden, dass es Handlungsalternativen in der Zukunft bezeichnet. Wenn es positiv verwendet wird, ist es die einzige Möglichkeit, weshalb es gleichbedeutend mit „müssen“ ist. Wenn es mit einer Negation verwendet wird, existiert diese Möglichkeit nicht, weshalb es dann ein Verbot im Sinne von „nicht dürfen“ bezeichnet.

²³² Dedenbach-Salazar Sáenz et al. (2002 [1985]: 50)

Eine verbale Aneinanderreihung von Regeln und Verboten hat also für Quechua-Sprecher zunächst keinerlei Einfluss auf das Handeln, da ein solcher Zusammenhang erst durch den Schulunterricht hergestellt wird. Dort jedoch liegt der Schwerpunkt der Vermittlung auf einer abstrakten Ebene: auf Vollständigkeit der Auflistung, orthographischer „Korrektheit“ und Abfragbarkeit. Es ist der Lehrer, der die standardisierten Formulierungen vorgibt und die Handlungsrelevanz der Regeln erläutert. Die Schüler bringen diese lediglich zu Papier, um sie anschließend zu rezitieren.

Im Unterrichtsdiskurs zeigt sich, dass die häufig Schwierigkeiten haben, den „Sinn“ der Regeln zu verstehen und einen Bezug zum Handeln in der Schule herzustellen. Selbst das Vorlesen gelingt meist nicht sofort und der Lehrer muss die Sätze oft selbst vorsprechen, die „Unaufmerksamkeit“ der Schüler tadeln und die Frage stellen, wozu die Regeln überhaupt gut seien: „**Yá, imapaqmi kay rimanakuy kanqa? [...] manam yanqachu ruwachkanchik**“ („Nun, wozu gibt es wohl diese Regeln? [...] wir machen das nicht umsonst“). Die Antworten der Schüler zeigen, dass sie die Regeln unabhängig von ihrer Lebenswelt als etwas, das man „wissen“ („**yachanapaq**“), „sprechen“ („**rimanapaq**“) oder „lesen“ muss („**ñawinchana-paq**“) betrachten, sodass der Lehrer schließlich resigniert und selbst die gewünschte Antwort gibt, nämlich, dass man die Regeln vor allem befolgen und einhalten müsse: „**Cumplinapaq riki, sí o no? Ruwanapaq. Ama pantaykuspa**“ („Um sie einzuhalten, nicht wahr? Um sie zu befolgen, nicht zu vergessen“) (G.3.1; Abs.6-7).

Nur wenige Verhaltensregeln werden vom Lehrer näher erläutert, wie etwa die Forderung nach Sauberkeit und Hygiene. In Huayllaracca sind wie in anderen staatlichen Schulen Uniformen Pflicht. Der wirtschaftlichen Situation der Bevölkerung entsprechend, sind die Uniformen – im Unterschied zur traditionellen Kleidung – in einem meist schlechten Zustand oder müssen mit anderen Kleidungsstücken kombiniert werden, die selten gewaschen werden können. Den Zustand der Sauberkeit wird auf Quechua mit „**chuyay chuyay**“ bezeichnet, welches auch „klar“ und „rein“ (z.B. Wasser) bedeutet. Das Gegenteil davon ist „**qacha qacha**“ („schmutzig“) das der Lehrer auch in seiner Frage verwendet (G.3.1, Abs.8).²³³

Die Regeln werden auf diese Weise zwar ins Quechua übersetzt, allerdings ohne das zugrundeliegende Genre in Frage zu stellen oder kulturspezifische Formen der Handlungsanweisung zu verwenden. Die Schüler sind weder am Übersetzungsprozess beteiligt, noch können sie die Regeln vor ihrem eigenen kulturellen Hintergrund kritisch hinterfragen.²³⁴

²³³ Perroud/ Chouvenec (1970: 42 und 1970: 156). Ein Schüler verwendete anstelle von „**chuyay chuyay**“ das spanische Lehnwort „**limpio limpio**“ wie im Quechua als Dopplung.

²³⁴ Der normative Charakter dieser Regeln wurde auch daran sichtbar, dass sich die Lehrerin der unteren Klassen den genauen Wortlaut auf Quechua von ihrem Kollegen aufschreiben lassen wollte, obwohl sie selbst eine kompetente Muttersprachlerin ist.



Bild 9-10: Unterricht in Huayllaracca 4.-6. Klasse

Anstatt auf die situative Einbettung möglicher Äquivalente in der Kultur der Kinder einzugehen, werden die Verhaltensnormen abstrakt und ohne jeden Zusammenhang zur Lebenswirklichkeit der Schüler vermittelt, sodass trotz Übersetzung ins Quechua nur ein begrenztes Verstehen stattfindet. Darüber hinaus basieren die meisten schulischen Regeln auf städtischen und westlichen Werten und Prinzipien des Zusammenlebens, die oft an der Lebenswirklichkeit der Quechua-Sprecher vorbeigehen. Die Gültigkeit von Normen wie Pünktlichkeit, Kameradschaft oder Fleiß wird dabei weder hinterfragt noch im sozialen Kontext der Schüler verankert.

Bestimmte Regeln sind überdies bereits aus praktischen Gründen für die Landschulen schwer umzusetzen, beispielsweise die Anwesenheitspflicht in der Schule. Die häufigen Fehlzeiten der Schüler in den Landschulen sind ein ständiger Streitpunkt zwischen Lehrern, Schülern und Dorfbewohnern. Da sich die Unterrichtszeiten in den Landschulen weitgehend am städtischen Lebensrhythmus orientieren und nicht etwa an den Bedürfnissen der Familien in den Dörfern, stehen viele Schüler, die ihren Eltern bei der Ernte helfen müssen, nicht immer für den Schulunterricht zur Verfügung.²³⁵ Aufgrund ihres weiten Schulwegs, auf dem ihnen gar keine Uhr zur Verfügung steht, kommen viele auch häufig zu spät zum Unterricht, sodass Pünktlichkeit und Anwesenheitspflicht im Unterrichtsdiskurs nur leere Normen bleiben, an die sich teilweise nicht einmal die Lehrer halten können.

Als weiteres praktisches Problem erweist sich häufig die Vermittlung von abstrakten Begriffen und Klassenbezeichnungen, wofür das Quechua – zumindest auf den ersten Blick – selten dem Spanischen äquivalente Ausdrucksmittel bereithält.²³⁶ Die Übersetzungsvorhaben der pädagogischen Institute zielen jedoch vor allem darauf ab, zu zeigen, dass es im Quechua sehr wohl abstrakte Begriffe gibt, um Dinge zu klassifizieren. Die Sprachplaner machen sich dabei die metaphorischen Eigenschaften des Quechua zunutze, um Begrifflichkeiten der westlichen Wissenschaft zu übersetzen. So wird beispielsweise das Wort „**huñu**“, das eine Ansammlung (von Menschen) bezeichnet, im Mathematikunterricht als Übersetzung für den Mengenbegriff herangezogen. Im Unterrichtsdiskurs traten dennoch Verständigungsprobleme auf. Abstrakte Begriffe wie „Objekt“ oder „Menge“ konnten oft nur mit Hilfe außersprachlicher Mittel, Beispielen Entlehnungen aus dem Spanischen und meta-pragmatischen Erläuterungen verständ-

²³⁵ Während die Schulferien in der Regenzeit von Januar bis Anfang April sind, also genau in den Monaten, in denen in der Landwirtschaft am wenigsten Arbeit anfällt, findet zur Erntezeit der Unterricht statt (vgl. Ansión 1989: 70-71, Plaza Martínez 2002: 147f und Weiss 2003: 62).

²³⁶ Anstelle von Kategorien wie „Tier“ oder „Pflanze“ begegnet man beispielsweise einer Vielzahl von Tier- und Pflanzennamen sowie einem stark ausdifferenziertes Vokabular für in den Anden ansässige Arten. Haus- und Nutztiere werden unter „**uywa**“ („Haustiere“) zusammengefasst.

lich gemacht werden.²³⁷ Die Möglichkeit der metaphorischen Übertragung ist zwar in der Semantik des Quechua durchaus enthalten, doch ist eine einseitige Festlegung von Bedeutung oder Terminologisierung, wie sie im schulischen Diskurs vorherrscht, nicht möglich. Für die Bezeichnung der Sinne verfügt das Quechua beispielsweise über ein stark ausdifferenziertes Vokabular zur Bezeichnung der entsprechenden Körperteile, z.B. „**rinri**“ („Ohr“ und „Gehörsinn“). In der schulischen Erläuterung werden jedoch vor allem *Funktionen* beschrieben: „**Kayqa allin imapas uyarinapaq**“ („Das ist gut, um alles zu hören.“).

Obwohl hier teilweise auf kulturelle Erfahrungen zurückgegriffen wurde, gingen die Kategorisierungen in der Schule auch hier nach wie vor von der westlichen Wissenschaft aus. Andine Konzepte der Wahrnehmung hingegen bleiben unberücksichtigt und undifferenziert. So bedeutet etwa das Verb „**musyay**“ nicht nur „riechen“ (wie in der Schule gelernt), sondern (allgemein) mit den Sinnesorganen wahrnehmen, sowie auch „bemerken“, „vorhersagen“ bis hin zu übernatürlichen Fähigkeiten der Voraussagung.²³⁸

Ein weiteres Beispiel für ein ideologisch motiviertes Aufgreifen der andinen Kultur im interkulturellen Unterricht ist der Kalender und die Zeiteinteilung. Monatsnamen werden im Unterricht auf Quechua gelernt und mit dem Jahreszyklus der andinen Landwirtschaft in Verbindung gebracht. Einerseits wird dabei eine Bezugnahme auf die Lebenswelt der Schüler erkennbar. Andererseits sind die Quechua-Bezeichnungen für die Monatsnamen ein bewusster Rückgriff auf teilweise nicht mehr gebräuchliche Lexeme, um kulturelle und sprachliche Traditionen aufrechtzuerhalten und wiederzubeleben.

Die Übersetzung der Monatsnamen ins Quechua hat bereits in der Kolonialzeit begonnen, als die Missionare versuchten, die ihnen bekannten Monatsnamen mit dem Kalender der Inkas in Beziehung zu setzen. Der Kalender, den die Inkas kannten, und von dem Guaman Poma de Ayala berichtet, beruhte sowohl auf astrologischen Beobachtungen als auch auf der Organisation religiöser Rituale, landwirtschaftlicher Tätigkeiten und ökonomischer Transaktionen (MacCormack 1998: 335-38). Noch heute ist der Jahreszyklus mit landwirtschaftlichen Tätigkeiten assoziiert, was vor allem an den Monatsnamen Januar bis Mai zu sehen ist. Die ersten beiden Monatsnamen beziehen sich auf die Regenzeit, den „kleinen“ und den „großen“ Regen

²³⁷ Schon für den Begriff des Objekts muss die Lehrerin nonverbale Gesten zu Hilfe nehmen. Auch den Begriff der Menge erläutert sie an einem Beispiel sowie mit Hilfe spanischer Entlehnungen und Tafelbildern: „**Conjuntom kachkankichik, primero, segundo, tercer grado**“ („Ihr seid eine Menge, erste, zweite und dritte Klasse“). Das was eine Menge ist, wird jedoch auf Quechua nicht sofort klar, sodass die Lehrerin den abstrakten Begriff letztlich wieder auf Spanisch erklärt und definiert: „*conjunto B está formado por los alumnos*“ (die Menge B setzt sich zusammen aus Schülern), wobei jedoch schnell klar wird, dass die Schüler das spanische Wort „*agrupación*“ genauso wenig verstehen wie das Wort „*conjunto*“. Als einziges Beispiel auf Quechua wird schließlich das Wort „**uywakuna**“ als „*conjunto de animales*“ („Menge von Tieren“) beschrieben.

²³⁸ Perroud/ Chouvenec (1970: 115). Auch das Wort „**sonqo**“ („Herz“) ist nicht nur eine Bezeichnung des Organs, sondern ein Konzept das sowohl moralische als auch medizinische Implikationen besitzt (Rösing 2006: 81f).

(„**Uchuy puquy**“/ „**Hatun puquy**“)²³⁹. Der März wird als der Monat beschrieben, in dem die Felder blühen („**Pawqar waray**“), im April („**Ayriway**“) werden die Feldfrüchte beschützt und im Mai („**Aymuray**“) wird geerntet. Die meisten Quechua-Monatsnamen sind Ergebnisse eines seit der Kolonialzeit dauernden wechselseitigen Anpassungsprozesses: So wurden beispielsweise im Juni und im Dezember die Sommer- bzw. die Wintersonnwende gefeiert („**Inti raymi**“ und „**raymi**“) und im August das Fest „**Coyaraymi**“ zu Ehren der Mondgötting, bei dem Reinigungsrituale durchgeführt wurden. Die Namen der Monate September und Oktober („**Oma Raymi**“ und „**Ayarmaca Raymi**“) sind auf Initiationsriten zurückzuführen. Schon damals sind bei der Übersetzung des Kalender beide Traditionen eine ambivalente Verbindung eingegangen sind, da eine Assoziation mit dem christlichen Monat des Totengedenkens, dem November hergestellt wurde. In der Gegenwart ist „**Qoya raymi**“ die Übersetzung für Oktober und „**Aya marka**“ für den November, wobei im Oktober darum gebetet wird, „dass die Erde fruchtbar sei“.²⁴⁰ Der August hingegen wird mit „**Qapaq sitwa**“ („große Reinigung“) bedeutet, parallel dazu steht der Juli als „**Anta sitwa**“ („Reinigung der Erde“).

Die Problematik der Verwendung von Monatsnamen auf Quechua im Schuldiskurs liegt darin, dass sie dem aktuellen Sprachgebrauch in den Dorfgemeinschaften nicht entspricht. Den Eltern der Kinder sind sie oft nicht bekannt, viele verwenden stattdessen spanische Entlehnungen oder zählen die Monate folgendermaßen: „**huk killa, iskay killa, kimsa killa...**“ („der erste Monat, der zweite Monat, der dritte Monat...“) (Interviews mit Dorfbewohnern).

Darüber hinaus stellen die Übersetzungen kein wirkliches Aufgreifen andiner Zeitkonzepte dar, sondern sind vielmehr Ergebnis einer Umstrukturierung von Zeitkonzepten seit der Kolonialzeit, in der nicht nur die Sieben-Tage-Woche, sondern auch Uhren eingeführt wurden, um die Zeit zu messen, während zuvor die Zeit nach den Aufgaben eingeteilt worden war, die zu bestimmten Jahres- und Tageszeiten zu erledigen waren, sowie am Lauf der Gestirne von Spezialisten gemessen wurde (MacCormack 1998: 332).

Die aufgabenorientierte Art der Zeitmessung besteht zwar in den andinen Gemeinschaften weiter, gleichzeitig existieren aber auch Kontakte zu westlichen Formen der Zeitmessung, für die eigene Bezeichnungen gefunden werden.²⁴¹

²³⁹ Perroud/Chouvenc (1970: 57)

²⁴⁰ Zu den Monatsnamen siehe Perroud/ Chouvenc (1970: 1, 5, 85, 96 und 106f) sowie MacCormack (1998: 303-07). MacCormack beschreibt, dass zu der Zeit die Bevölkerung der Orte Oma und Ayarmaca Initiationsriten durchführten. In einer anderen Quelle jedoch wird „**Ayarmaca**“ als „**Ayamarcai**“ beschrieben und als der Monat bezeichnet, der den Toten gewidmet ist, was bereits auf eine christliche Deutung, motiviert durch den Totenmonat November hinweist (ibid.: 303).

²⁴¹ Mitunter wird das spanische „*hora*“ (Stunde) auch mit „**pacha**“ übersetzt, ein Wort, das sowohl zeitliche als auch räumliche Elemente in sich vereint: „*Pacha* the world as a living moment, a configuration of place, time and living human awareness. *Pacha* is immediate, material, concrete as the earth itself; yet *pacha* is ephemeral, for the moment is constantly reconfigured. My awareness brings *pacha* into existence, and *pacha* locates my

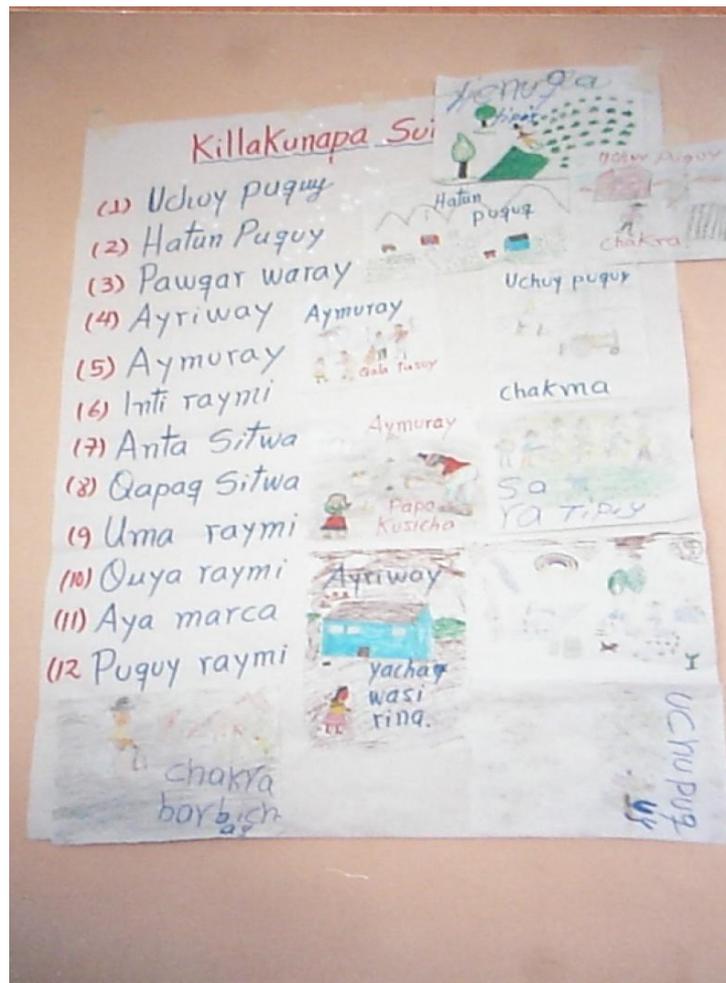


Bild 11: Monatsnamen auf Quechua



Bild 12: Im Gespräch mit Schülern

„Por ejemplo, hablando del reloj, es un poco complicado. En quechua por ejemplo dicen: >Imay urataq kachkan< [...] dicen, entonces es el reloj/ entonces como/ no puedes traducirlo al quechua >reloj, reloj< nomas dicen.“²⁴²

Die Problematik bei der Übersetzung neuer fremdkultureller Konzepte liegt also nicht in erster Linie an fehlenden Äquivalenten im Quechua, denn in vielen Fällen kann durch metaphorische Übertragung, Entlehnung oder Umschreibung eine Übersetzung möglich werden. Vielmehr ist es die fehlende Berücksichtigung der Art und Weise, wie die quechua-sprachige Bevölkerung und vor allem die Kinder selbst mit fremden Konzepten und unbekanntem Dingen umgehen. Tagtäglich müssen für neue, unbekannte Dinge Bezeichnungen gefunden werden, wofür bereits Kinder im Vorschulalter kreative Kompetenzen haben.²⁴³ Das Quechua als agglutinierende Sprache stellt für die Kinder eine Art „Baukasten“ dar, aus dem sie schöpfen können, um neue Wörter zu kreieren und kreativ mit der Sprache umzugehen.

Auf diese Weise entwickeln sie unabhängig von schulischen Terminologisierung ihre Sprachfähigkeit weiter. Die poetische Struktur der Sprache stellt dabei den Rahmen zur Verfügung, innerhalb dessen neue Formen und Texte gebildet werden. Hierbei bedienen sie sich sowohl Quechua-Wortstämmen, aus denen durch das Anfügen von Suffixen Neologismen gebildet werden, als auch spanischen Wörtern, die sie bereits von ihren Eltern, den Lehrern oder außerhalb der Dorfgemeinschaft gehört haben.

Die Flexibilität des Quechua zeigt sich besonders daran, dass die gebildeten Wörter auch spontane Neuschöpfungen sein können und für die Bezeichnung von unbekanntem Gegenständen höchst *unterschiedliche* Lösungen gefunden werden. Beispielsweise wurde der Dosenöffner (sp. „*abridor de latas*“) von einem Kind mit „*desarmador*“ (sp. Schraubenzieher) bezeichnet, während ein anderes das Verb „*kichuy*“ („eine Umhüllung wegnehmen/ entfernen“, z.B. die Blätter eines Maiskolbens; vgl. Perroud/ Chouvinc 1970: 84) mit dem reflexiven Suffix **-ku** und dem instrumentalen Suffix **-na** zu dem Wort „*kichukuna*“ zusammengesetzt hat. Dass das Suffix **-na** äußerst produktiv zur Bezeichnung von Gebrauchsgegenständen ist, zeigen auch die Übersetzungen von Tonbandgerät, Knopf, Eimer und Spiegel, von denen jeweils ihre *Funktion* beschrieben wird. Ein Aufnahmegerät beispielsweise wurde neben dem spanischen „*radio*“ auch als „*uyarinanchik*“ („ein Instrument, mit dem wir hören können“), sowie als „*uyarinapaq allin*“ („das, was gut für das Hören ist“) bezeichnet und ein

²⁴² „Wenn man beispielsweise über die Uhr spricht, ist es ein bisschen kompliziert. Im Quechua sagen sie beispielsweise >Wieviel Uhr ist es? < [...] so sagen sie/ deshalb kann man ins Quechua das Wort Uhr nicht übersetzen, sie sagen einfach >reloj<“ (Interview mit Gregoria, Friedensrichterin aus Yauli).

²⁴³ Nach Heeschen (2001) ist bereits bei Kindern meta-sprachliches Bewusstsein vorhanden, wobei es beim Sprechen und Sprechen lernen nicht nur um den kommunikativen Erfolg geht, sondern auch um ein „Spiel mit der Sprache“, indem bestimmte Sequenzen und das Abstraktionsvermögen bewusst trainiert und ständig neue Formen für unbekannte Dinge gebildet werden.

Knopf als „**hapichikuna**“ („das, mit dem etwas Festgehalten werden kann“) oder als „**ama imatapas chinkanapaq**“ („damit man nichts verliert“). Der Eimer wird mit „**yaku apana**“ oder „**yaku aysana**“ („Das Instrument, mit dem Wasser getragen/ gezogen wird“) umschrieben, der Spiegel mit „(**uya**) **qawakuna**“ („ein Instrument, mit dem man das Gesicht- sehen kann“) und Kopfhörer mit „**rinripi churakuspa uyarina**“ („ein Instrument, mit dem man gut hören kann, wenn es in die Ohren gesteckt wird“).

Die unterschiedlichen Möglichkeiten und individuellen Interpretationen sind wohl eine mögliche Erklärung, warum sich feste Bezeichnungen als Neologismen nur sehr schwer durchsetzen und daher tendenziell auf die spanischen Entlehnungen zurückgegriffen wird, die bereits als feste Begriffe existieren. Vor allem aber zeigen sie, wie individuell die Fähigkeiten und Strategien der Übersetzung sein können.²⁴⁴

4.2 Kontextualisierungsversuche im zweisprachigen Unterricht

Wie bereits erwähnt, basieren die interkulturellen Bildungsprojekte in Peru auf der Idee, bei den Unterrichtsinhalten und -materialien vom sozialen und kulturellen Umfeld der Schüler auszugehen. Indem auf Bekanntes zurückgegriffen wird, soll ihnen sowohl der Lernprozess erleichtert als auch das Bewusstsein ihrer ethnischen Identität gefördert werden. Während Schulbücher, die vor der Bildungsreform von 1972 in den peruanischen Schulen verwendet wurden, fast ausschließlich von einem westlichen, städtischen Lebensideal geprägt waren und kaum Themen aus der andinen Kultur aufgegriffen haben²⁴⁵, nehmen die neueren Lehrwerke in Abbildungen und Beispielen auf die andine Lebensweise Bezug. Auch auf Feste und die Vorführung kultureller Praktiken wird stärker Wert gelegt als in städtischen Schulen. So wurde in Huayllaraccra der Muttertag in der Schule mit einem gemeinsamen Essen, sowie mit Präsentationen von traditionellen Tänzen und Liedern gefeiert, welche die Kinder teils im Elternhaus gelernt, teils in der Schule eingeübt hatten.

²⁴⁴ Einige von ihnen besonders schnell und produktiv im Erfinden neuer Wörter sind, während andere eher abwartend bereits gemachte Vorschläge ergänzten oder korrigierten. Bei älteren Schülern zeigte sich bereits der Einfluss der Schule unter anderem darin, dass sie stärker zwischen den beiden Sprachen unterschieden und auf nur einer „richtigen“ Antwort bestanden. So diskutieren beispielsweise Amerigo, Germán und Fredy über die richtige Bezeichnung für „Löffel“ (sp. „*cuchara*“). Während es Amerigo mit Quechua-Lexemen umschreibt, „übersetzt“ Germán das Wort lediglich in ein ähnliches spanisches („*cucharón*“). Fredy hingegen akzeptiert diese Übersetzung nicht, da er das Wort als spanisches Lexem identifiziert, und macht einen neuen Vorschlag („*wislla*“), der eine Schöpfkelle bezeichnet, die in der andinen Küche verwendet wird.

²⁴⁵ „Dabei handelt es sich um Bücher, die bis in die fernsten Winkel des Hochlands und des Urwalds, der Elendsviertel und der Wohnsilos gelangen, in denen die Schüler dann sehen, wie sich gutgezogene, gutgekleidete und gutgekämmte Kinder nach der Etikette einer bürgerlichen Familie in der ‚zivilisierten Welt‘ benehmen“ (Wagner 1982: 167).



Bild 13: Schüler vor dem Unterricht in Huayllarcra



Bild 14: Kind als „*danzante de tijeras*“ bei einer schulischen Aufführung

Ein Schüler führte beispielsweise einen traditionellen virtuoson Tanz („*danza de tijeras*“)²⁴⁶ auf, eine Kunst, die er und einige seiner Geschwister vom Vater gelernt hatten.

Dennoch liegen auch im Aufgreifen andiner Praktiken und kultureller Traditionen interkulturelle Ambivalenzen verborgen, denn der Rahmen, in dem sie stattfinden, ist nach wie vor institutionell vorgegeben.²⁴⁷ Das ambivalente Verhältnis zwischen dem Aufgreifen andiner Traditionen und zugrundeliegenden Formen der schulischen Wissensvermittlung zeigt sich unter anderem auch an Übersetzungsprozessen, die im Rahmen des Mathematikunterrichts stattfinden. Selbst die andine Oraltradition, die in Form von Erzählungen, Rätseln und Geschichten in den zweisprachigen Unterricht Einzug hält, birgt in ihrer Verwendung im Unterricht interkulturelles Spannungspotential, da die ursprünglichen kulturellen Funktionen im institutionellen Kontext nicht zur Geltung kommen.

4.2.1 Mathematikunterricht auf Quechua

Die Übersetzungsprozesse im Mathematikunterricht sind Ausdruck des Versuchs, die Mathematik als Schulfach in der andinen Kultur zu kontextualisieren. Mathematischen Termini auf Quechua sind meist keine spontanen Übersetzungen der zweisprachigen Lehrer, sondern entstammen in erster Linie Unterrichtsmaterialien, die von den pädagogischen Instituten erarbeitet worden sind.

Seit einiger Zeit gibt es beispielsweise ein Wörterbuch, in dem mathematische Begrifflichkeiten ins Quechua übersetzt worden sind (Córdoba/ Zavala 2004). Als Grund für das Erstellen eines solchen Glossars wurde die Schwierigkeit der Lehrer, mathematische Sachverhalte auf Quechua zu erklären, genannt. Die Autoren stellen dabei den Anspruch, in der Übersetzung die „mathematische Logik“ der Quechua-Sprecher verstehen zu wollen und dem aktuellen Sprachgebrauch gerecht zu werden. Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit bei der Übersetzung Konzepte der Quechua-Mathematik mit einfließen und in welchem Verhältnis die neu entstandene Fachsprache zu den kulturellen Praktiken und zum Sprachgebrauch der andinen Dorfgemeinschaften steht.

Im Wesentlichen orientieren sich die Kategorien und Begriffe, die im Wörterbuch vorgestellt werden, an der Schulmathematik, wobei bereits spezialisierte Begriffe wie „Algorithmus“ ins

²⁴⁶ Ein Tanz, der wie der Name schon sagt, mit scherenähnlichen Metallblättern in der Hand getanzt wird. (Vgl. Nuñez Rebaza 1990). Nur wenige Spezialisten können diesen Tanz, der eine der wichtigsten Traditionen Huanavelicas darstellt.

²⁴⁷ Einerseits werden die Schüler ermutigt, kulturspezifische Ausdrucksformen zu präsentieren anstatt nur auswendig gelernte spanische Gedichte vorzutragen. Andererseits ist der *Anlass* der Aufführungen, der Muttertag, kein andines Fest, sondern ein US-amerikanischer Brauch, der gegenwärtig im städtischen Milieu Perus, insbesondere in den Schulen, groß gefeiert wird. Vor allem das Element der von der Schule organisierten Vorführungen (sog. „*actuaciones*“), zu denen die Mütter in die Schule kommen, um dort Geschenke, z.B. Rosen aus Plastik oder Glückwunschkarten entgegenzunehmen, ist stark von westlichen Vorstellungen und von den Idealen des städtischen Lebens bestimmt.

Quechua übersetzt werden, um dem Anspruch höherer Bildungsstufen gerecht zu werden. In der andinen Kultur hingegen gibt es keine Mathematik als abstrakte Disziplin, sondern vielmehr kulturspezifische mathematische Traditionen, Zahlen und Rechenoperationen, die teilweise schon seit vorspanischer Zeit im Alltagsleben verwendet werden und bis heute gebräuchlich sind.²⁴⁸

Neuere Ansätze versuchen nun, diese Strukturen für einen Mathematikunterricht auf Quechua zu nutzen. Im Unterschied zu früheren Unterrichtsmethoden wird mathematisches Wissen nicht nur anhand von kulturell fremden Beispielen vermittelt, sondern in erster Linie mit Hilfe von Szenen und Aufgabenstellungen aus der den Schülern bekannten Lebenswelt.²⁴⁹ In den neuen, vom Bildungsministerium herausgegebenen Mathematikbüchern „**Yupaq masiy**“ (1-6) etwa sind die Arbeitsanweisungen durchgehend auf Quechua, der inhaltliche Aufbau der Kapitel orientiert sich am Jahreszyklus der Dorfgemeinschaft und die Bilder und Beispiele sind häufig dem andinen Alltag entnommen. So sollen etwa die Erstklässler mit Kühen, Schafen und Bohnensäcken rechnen, und die höheren Klassen Flächen am Beispiel der Größe von Feldern berechnen oder große Zahlen anhand von Einwohnerzahlen der Departements des Landes lernen. Unter anderem wird auch auf die Quechua-Zahlwörter zurückgegriffen.

Für Begriffe aus der mathematischen Fachsprache wurde darüber hinaus ein differenziertes Glossar erstellt, das in den Büchern jeweils auf der letzten Seite aufgeführt ist, z.B. Wörter für Masse („**llasa**“), Pfeil („**wachi**“), oder Meter („**tatki**“).²⁵⁰ Auch das Dreieck („**kimsa kuchu**“), das Viereck („**tawa kuchu**“) und der Kreis („**ruyru**“) haben im zweisprachigen Klassenzimmer ihre eigenen Namen, die auf Wandbildern schriftlich festgehalten werden. Diese Wörter bezeichnen ursprünglich konkrete Dinge, wie z.B. runde, kreisförmige Objekte wie Kugeln, Ecken, Schritte oder echte Pfeile. Erst in der Mathematik wird ihnen ihre Bedeutung als Einheiten einer exakten abstrakten Wissenschaft zugeteilt.²⁵¹

²⁴⁸ Urton (1997: 140). Auch die Quipus aus der Zeit der Inkas zeugen von mathematischen Traditionen. Die Knotenschnüre enthielten sowohl quantitativ-numerische als auch narrative Informationen, die vor allem für Zwecke der Verwaltung wie Volkszählung, Registrierung und Redistribution von landwirtschaftlichen Gütern und Tributleistungen eingesetzt wurden. Darüber hinaus enthielten sie Informationen über Festlichkeiten und den landwirtschaftlichen Jahreszyklus. Nach neueren Forschungen waren die Quipus weit mehr als mnemotechnische Mittel. Vielmehr lagen ihnen Zahlensysteme zugrunde (vgl. Urton 1997: 179).

²⁴⁹ Weiss (2003: 58 ff) beschreibt ältere Schulbücher, die sich in ihrem Aufbau und in den Illustrationen nur an der städtischen Lebenswelt orientieren (z.B. ein Vater, der mit der Aktentasche sein Kind zur Schule begleitet).

²⁵⁰ „**Yupaq masi**“; Bd. 4; S. 102. Eine ausführliche Darstellung der mathematischen Fachsprache auf Quechua findet man in Córdova/ Zavala (2004).

²⁵¹ Perroud/ Chouvenec (1970: 149, 165 und 184). Den Zahlen von eins bis zehn entsprechen im Quechua die Wörter „**huk, iskay, kimsa, tawa, pichqa, soqta, qanchis, pusaq, isqon, chunka**“. Da das Quechua über ein Dezimalsystem verfügt, stellt sich die Übersetzung der Zahlen zunächst als relativ problemlos dar. Die Zahlen über zehn werden entweder durch das Anfügen einer kleineren Einheit mit Hilfe des besitzanzeigenden Suffixes **-yoq** (z.B. vierzehn: „**chunka tawayoq**“) oder durch Multiplikation (z.B. „**iskay chunka**“=„zwanzig“). Hunderter („**pachak**“) und Tausender („**waranqa**“) bilden eigene Einheiten.

Sowohl das Dezimalsystem als auch die agglutinierende Struktur des Quechua kommen bei der Übersetzung der Zahlen den Sprachplanern bei der Übersetzung entgegen. Nur wenige Zahlen bereiten Schwierigkeiten. Die Null beispielsweise kann nicht als Zahlwort ins Quechua übersetzt werden, sondern müsste mit „**manam imapas**“ („nichts“) oder „**manam kanchu**“ („es gibt nichts“) umschrieben werden, da das Konzept des Besitzes, das dem Quechua-Zahlensystem zugrunde liegt, für die Zahl Null nicht zutrifft.²⁵² Im Unterricht wird meist die spanische Entlehnung „*cero*“ verwendet. Auch die Bezeichnung sehr großer Zahlen kann Schwierigkeiten bereiten. In Huayllaraccra wurde eine Million mit dem Wort „**hunu**“ übersetzt, was ursprünglich zur Bezeichnung einer Arbeitseinheit von 10.000 Mann verwendet wurde.²⁵³

Dies deutet darauf hin, dass Zahlen im Quechua in ihrem ursprünglichen kulturellen Kontext eine ganz andere Funktion haben als ihnen in der Schulmathematik zugeschrieben wird. Dort stehen sie nie als Teile eines abstrakten Systems, sondern stets in einem größeren Handlungszusammenhang, etwa bei ökonomischen Transaktionen unter der Bevölkerung, wobei sie neben *quantitativen* auch *qualitative* Funktionen erfüllen können (Yañez Cossio 1987: 109). Darüber hinaus werden sie mit metaphorischen Bildern verknüpft und können sowohl symbolische als auch rhetorische Funktionen annehmen (Urton 1997: 39). Auch das Wort „**yupay**“, mit dem das Zählen oder das Rechnen benannt wird, hat neben der mathematischen weitere Bedeutungen wie „etwas/ jemanden wertschätzen oder verdienen“.²⁵⁴ Als numerische Bezeichnungen hingegen haben Zahlen im alltäglichen Sprachgebrauch einen eher marginalen Stellenwert. Sie werden als etwas aufgefasst, das Dinge voneinander trennt, weshalb es Restriktionen bezüglich des Zählens gibt.²⁵⁵

In der zweisprachigen Schule hingegen wird mit den Zahlen auf Quechua unbeschränkt und ohne unmittelbaren Anlass, gewissermaßen zum Selbstzweck, gezählt und gerechnet. Das Ziel ist die Darstellung eines möglichst großen Zahlenraums sowie die Anwendung mathematischer Operationen. Nahezu alles wird quantifiziert und das Zählen wird vom Kontext

²⁵² Urton (1997: 49f). Wie der Autor betont, bedeutet das jedoch nicht, dass es keine Vorstellung oder ein Konzept des Nicht-Vorhandenseins gibt. In der Darstellung von Zahlen auf den Quipus wurde die Zahl Null beispielsweise durch das Nicht-Vorhandensein eines Knotens repräsentiert. Das Fehlen eines eigenen *Namens* für die Null als Zahl oder Ziffer sei vielmehr darauf zurückzuführen, dass eine graphische Repräsentation von Zahlen fehlt. So werde die Zahl „**pachak**“ („hundert“) eben nicht mit den Ziffern 1-0-0 assoziiert, sondern als Menge von zehn Zehnerinheiten (ibid.).

²⁵³ Urton (1997: 183). Eine weitere Möglichkeit, sehr große Zahlen zu bezeichnen, ist „**waranqa waranqa**“ (1000x 1000), das neben einer Million auch eine unendlich große Zahl bezeichnen kann (Urton 1997: 42) und „viele Male“ bedeutet (Perroud/ Chouvenc 1970: 99)

²⁵⁴ Urton (1997: 96ff). Darüber hinaus existiert eine etymologische Verbindung zu „**yupaykamuy**“ („die Toten betrauern“) (ibid.).

²⁵⁵ Bestimmte Dinge, die als untrennbar oder unzählbar gelten, etwa Besitz, Tiere oder die Ernte, dürfen nicht gezählt werden. Bei Aktivitäten, die einen komplexen Umgang mit Zahlen erfordern, hingegen wird gezählt (Urton 1997: 52f und 101-03).

abstrahiert. Im Unterricht liegt der Schwerpunkt weder auf dem symbolischen Gehalt der Zahlen noch auf deren kulturspezifischen Verwendung. Die Quechua-Zahlwörter werden im Grunde wie die Zahlen auf Spanisch behandelt und ob auf Spanisch oder Quechua gezählt und gerechnet wird, hängt allein von der jeweiligen Unterrichtssprache des Tages ab, nicht vom kulturspezifischen Umgang mit Zahlwörtern in den jeweiligen Sprachen.²⁵⁶

Gemäß der westlichen Mathematik werden die Zahlen auch im quechua-sprachigen Unterricht nicht als mit den Dingen untrennbare Größen betrachtet, sondern in „Einer“, „Zehner“, „Hunderter“ und „Tausender“ zergliedert und die entsprechende Meta-Sprache analog zu den spanischen Bezeichnungen („*unidades*“, „*decenas*“, „*centenas*“, „*millares*“) ins Quechua übersetzt („*sapa*“, „*chunka*“, „*pachak*“, „*waranqa*“). Das Wort „*chunka*“ bezeichnet in der Schule dann nicht nur die Zahl 10, sondern auch „Zehner“ als mathematische Einheit.²⁵⁷

Die Übersetzung von Zahlen und die Verwendung einer mathematischen Meta-Sprache im Mathematikunterricht hat also Veränderungsprozesse in der Bedeutungsstruktur von Wörtern in Gang gesetzt: zum einen durch Generalisierung von Bedeutung (im Vergleich zu den pragmatischen Einschränkungen, denen die Zahlen auf Quechua vorher unterlagen), zum anderen durch Abstraktion und Dekontextualisierung. Viele Begriffe wie „*desarrollo exponencial*“ (das Rechnen mit Potenzen), „*codificación*“ („Kodifizierung/ hier: Übertragung einer Zahl in eine Graphik“) oder „*decodificación*“ („De-Kodifizierung/ hier: Übertragung einer Graphik in eine Zahl“) werden im Unterricht indes oft nicht ins Quechua übersetzt, sondern als spanische Entlehnungen behandelt: (z.B. „*codificaranchik*“ und „*decodificara-nchik*“), obwohl der Lehrer die Begriffe auch auf Quechua erklären konnte. Letzteres übersetzte der Lehrer mit „*cheqechiy*“²⁵⁸, was von „*cheqey*“ („auseinander gehen, sich zerstreuen, sich zurückziehen“)²⁵⁹ abgeleitet ist. „*Codificación*“ wurde mit „*tinkuchiy*“ übersetzt, abgeleitet von „*tinkuy*“, („sich treffen, vermischen, angleichen, zwei Flüsse, die zusammenfließen, Wege, die sich kreuzen, Menschen die sich begegnen“).²⁶⁰

Auch bei der Übersetzung der vier Grundrechenarten haben sich die Sprachplaner die bereits existierende mathematische Terminologie des Quechua zunutze gemacht, was ebenfalls nicht

²⁵⁶ Die generalisierte Verwendung der Zahlen ohne kulturspezifische Einschränkungen zeigte sich auch bei der täglichen Anwesenheitskontrolle, in der in beiden Sprachen gezählt wurde. Im Unterricht wurden die Zahlen von eins bis tausend schriftlich festgehalten. Die langen Zahlwörter im Quechua bereiteten aufgrund ihrer agglutinierenden Struktur den Kindern oft Schwierigkeiten, da sie sich gleichzeitig auf das Rechnen und die korrekte Artikulation und Verschriftung der langen Zahlenbezeichnungen konzentrieren mussten.

²⁵⁷ Im Unterrichtsdiskurs kommt es daher zu Fragen wie: „*Mayqentaq sapa?*“, das in einem „normalen“ Diskurs bedeuten würde „Welcher ist allein?, in der Quechua-Mathematik jedoch beispielsweise eine Zahl wie 345 Bezug nehmen und bedeuten kann: „Welche (Zahl) repräsentiert die Einer?“ Die vom Lehrer erwartete Antwort auf diese Frage wäre dann „*pichqa*“ („fünf“).

²⁵⁸ In der Schule wurde das Wort mit <i> geschrieben, da dort nur drei Vokale verwendet werden.

²⁵⁹ Perroud/ Chouvenec (1970: 31).

²⁶⁰ Wie bei anderen mathematischen Operationen drückt hier das kausative Suffix **-chi** den Handlungsaspekt aus (Yañez Cossio 1987: 126-29).

ohne Ambivalenzen geblieben ist. Den andinen Rechenoperationen liegen nämlich kulturspezifische Prinzipien zugrunde, die stets mit der Wiederherstellung eines Gleichgewichts zu tun haben.

So wird die Addition beispielsweise mit dem Wort „**yapay**“ bezeichnet, dessen kulturspezifische Bedeutung „wiederholen, dazugeben, eine Zugabe geben“ (Perroud/ Chouvinc 1970: 198) ist, wie beim Verkauf von Waren. Der Verkäufer bringt durch die „Zugabe“ seine Achtung vor dem Kunden zum Ausdruck, aber gleichzeitig seine Hoffnung, in der Zukunft von seinem Handelspartner eine angemessene Vergeltung zu erhalten.²⁶¹ Im Zahlensystem des Quechua spielt „**yapay**“ bei der Bildung von zusammengesetzten Zahlen eine Rolle, wenn zu einer größeren Einheit eine kleinere dazugegeben wird: „Yapay involves the addition of a unit 1-9 to any of the three decimal unites, and/ or the addition of a lower decimal unit to a higher one“ (Urton 1997: 46). In der Schulmathematik findet insofern eine Generalisierung der Bedeutung von „**yapay**“ statt als es für *alle* Formen des Zusammenzählens verwendet wird. Losgelöst von konkreten sozialen Handlungen bezeichnet es die Addition als mathematische Operation, die im mathematischen Wörterbuch definiert wird als „**Kaqlla kaqlla yupakunata hukllawaspa huñuy**“/ „*Reunir varias cantidades homogéneas en una sola*“/ „Verschiedene homogene Mengen in einer zusammenfügen“ (Córdova/ Zavala 2004: 92).

Die Subtraktion wird in der Schule mit „**qechuy**“ („etwas wegnehmen“)²⁶² übersetzt „etwas wegnehmen“. Im Wörterbuch wird es definiert mit „**Iskay yupaykuna puchuqnin tariy**“ (Von zwei Zahlen die „Differenz“, das „Übriggebliebene“ finden) (Córdova/ Zavala 2004: 89). Wie bei der Addition gibt es auch hier eine ganze Reihe von Wörtern, die unterschiedliche Formen des Reduzierens, Auseinander- oder Wegnehmens bezeichnen. Urton (1997: 154) beispielsweise führt „**jurquy**“²⁶³ („herausziehen“) und „**pisiyachiy**“ („etwas kleiner machen, reduzieren“) als weitere Termini an, die der Subtraktion in der Quechua-Mathematik entsprechen würden.

Mit der Multiplikation werden in erster Linie die Begriffe „**kuti**“ und „**miray**“ in Verbindung gebracht (Urton 1997: 157). Der erste bezieht sich auf Wiederholungen (z.B. „**iskay kuti**“ – „zwei Mal“) und der zweite auf die Vermehrung, Ausbreitung und Reproduktion von Lebewesen (beispielsweise von Menschen Tieren oder Krankheiten).²⁶⁴ Das Wort, das in der Schule

²⁶¹ Urton (1997: 145-47). Nach Yañez Cossio (1987: 110) hat „**yapa**“ auch eine qualitative Komponente. So kann auch eine Tauschhandlung als ausgewogen aufgefasst werden, selbst wenn der kommerzielle Wert der Waren unterschiedlich ist. Ob eine Zugabe gegeben wird, hängt von der sozialen Stellung der Tauschpartner untereinander ab.

²⁶² Perroud/ Chouvinc (1970: 66)

²⁶³ Schreibung nach Urton (1997); auch „**qorqoy**“ (bei Schreibung mit 5 Vokalen und <q>).

²⁶⁴ Perroud/ Chouvinc (1970: 110), Urton (1997: 60ff). Urton sieht ein Problem darin, dass Zahlen nicht wie Menschen oder Tiere etwas Lebendiges sind, was sich vermehren kann. Seiner Auffassung nach sind eher Wör-

zur Übersetzung von Multiplikation herangezogen wird, ist „**mirachiy**“ („**miray**“ +**-chi**). Das Suffix **-chi** impliziert, dass der Akt des Vermehrens durch einen Außenstehenden bewirkt wird („etwas vermehren, zunehmen *lassen*“). Die Multiplikation, wie sie in der Schule verstanden wird, ist jedoch nicht ein einfaches „Vermehren“, sondern eine ganz bestimmte Form des Vermehrens, nämlich eine Form der Vervielfältigung, die nicht an natürliche Abläufe wie Reproduktion gebunden ist.

Sonderformen der Multiplikation werden im Quechua-Unterricht mit eigenen Lexemen benannt, wie etwa „**patachay**“ für „verdoppeln“ oder „**kimsachay**“ für „verdreifachen“.²⁶⁵ Auf diese Weise wird auf die Vielseitigkeit der Rechenoperationen in der andinen Kultur Bezug genommen; andererseits wird die abstrakte Bedeutung von Wörtern für eine bestimmte mathematische Operation vereinnahmt, wobei das ursprüngliche Bild in den Hintergrund tritt.

In seiner konkreten Bedeutung bezeichnet „**patachay**“ ein stufenartiges Übereinanderschichten, wie etwa das Stapeln von Büchern oder anderen Dingen.²⁶⁶ Gleichzeitig können mit dem Wort auch abstrakte Konzepte bezeichnet werden, beispielsweise der Aspekt des *Vergleichs* oder *Ausgleichs*. Damit kann es auch kulturspezifische Konnotationen gewinnen, wenn es verwendet wird, um einen Aspekt der Reziprozität, nämlich das Wiederherstellen eines Gleichgewichts, zu bezeichnen. Aus dem gleichen Grund wird es in der Rechtsprechung auch mit dem Begriff der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht oder (im kirchlich religiösen Kontext) mit dem Messen von Handlungen an Normen und Regeln oder auch mit Vergebung und Wiedergutmachung.²⁶⁷

Auch das „Teilen“ kann im Quechua mit unterschiedlichen Verben bezeichnet werden, die sich auf bestimmte Arten und Aspekte des Teilungsprozesses beziehen. In der Schule wird das Wort „**rakiy**“ („teilen“) verwendet, welches das Teilen eines Objektes in kleinere Einheiten bezeichnet: „The act of rak'iy is essentially realized in the process of dividing or separating one large, complex object or entity into several smaller simpler ones“ (Urton 1997: 165). In anderen kulturellen Zusammenhängen bedeutet das Wort auch „verteilen, klassifizieren, trennen, auseinander nehmen, Portionen verteilen“.²⁶⁸ In der Schule hingegen wird die Division wie die Addition, Subtraktion und Multiplikation ausschließlich als eine spezifische Rechenoperation vermittelt. Die Zahl, durch die geteilt wird, wird als „**rakiq (nin)**“, der Bruch

ter wie „**wiñay**“ („wachsen“) oder „**achkayachiy**“ („vermehren“) mit Vermehrungsprozessen in der unbelebten Welt assoziiert.

²⁶⁵ Eigentlich bedeutete das Wort „drei machen“, was auch die Vervollständigung einer Dreiergruppe sein kann.

²⁶⁶ „*O sea una gradas sobre uno encima de otra*“ („Stufen, die übereinander sind“) (Interview mit Maschinenschreiber aus Huancavelica).

²⁶⁷ Vgl. Perroud/ Chouvenec (1970: 132): „*ajustar, hacer justicia, igualar a los que pleitan, no hacer más por uno que por otro*“ („angleichen, Gerechtigkeit herstellen, für den einen nicht mehr als für den Anderen tun“).

²⁶⁸ Perroud/ Chouvenec (1970: 144). In einem Interview wurde „**rakiy**“ mit „trennen, beiseitelegen“ übersetzt: „*separar, separar huklauman*“ (Maschinenschreiber aus Huancavelica).

(das Ergebnis) als „**rakisqa**“ („das, was geteilt wurde“), der Rest als „**puchuq**“ („das, was übrig bleibt“) und der Dividend als „**rakina**“ (das, was geteilt werden soll) bezeichnet.²⁶⁹

Ein Großteil des Mathematikunterrichts ist also trotz der Benennungen auf Quechua an der westlichen Mathematik orientiert und geht von der spanischen Terminologie aus. Dies führt oft zu Unaufmerksamkeit und Missverständnissen im Unterricht, da die neue Meta-Sprache auf Quechua nicht in dem von den Lehrern gewünschten Sinne verstanden wird. Um diesem Umstand entgegenzuwirken, gibt es in den neueren Ansätzen zum interkulturellen Unterricht zunehmend Versuche, die neu konzipierte mathematische Terminologie zu kontextualisieren oder zumindest mit den Kindern aus ihrer eigenen kulturellen Erfahrung herzuleiten.

So wird zunehmend versucht, kulturspezifische Formen des Lernens mit einfließen zu lassen, beispielsweise in der Verwendung von Materialien und Hilfsmitteln wie einer im Kreis angeordneten Rechentafel, auf der die Zahlen von 0 bis 9 im Uhrzeigersinn angeordnet sind. Große Zahlen können so in Tausender, Hunderter, Zehner und Einer zerlegt werden, wobei die Einer durch ein Maiskorn, die Zehner durch eine Bohne, die Hunderter durch eine pyramidenförmige Frucht („*trumpito*“) und die Tausender durch einen Flaschendeckel dargestellt werden. Damit soll sowohl der Forderung der pädagogischen Ansätze nach Verwendung von (in der Kultur heimischen) Materialien im Unterricht Rechnung getragen werden (Chuquimamani/ Quishpe 1996), als auch auf andine Rechentraditionen zurückgegriffen werden, in denen vor allem zirkulär oder spiralförmig angeordnete Objekte als Rechenhilfen verwendet wurden.²⁷⁰

Während der Lehrer der 4.-6. Klasse die Bezeichnungen für die Rechenoperationen „**yapay**“, „**qechuy**“, „**miray**“ oder „**rakiy**“ weitgehend dekontextualisiert verwendet und als mathematische Operationen behandelt, versucht eine Praktikantin aus dem pädagogischen Institut in Huancavelica, die Begriffe durch eine Geschichte auf Quechua zu kontextualisieren. In dieser wird von einer Familie erzählt, welche die Anzahl ihrer Schafe durch unterschiedliche ökonomische Transaktionen verändert (vgl. G.3.2). Zunächst soll die Zahl der Schafe verdoppelt werden, was die Lehrerin mit dem Wort („**mirachiy iskaywan**“) übersetzt. Da Schafe zu den Lebewesen gehören und hier auf die Reproduktion Bezug genommen wird, entspricht die Verwendung der jeweiligen Bezeichnungen in der Geschichte derjenigen in der Andenkultur. Andererseits wird durch das Hinzufügen des Faktors zwei bereits eine Dekontextualisierung

²⁶⁹ Siehe auch Córdova/ Zavala (2004: 37).

²⁷⁰ Siehe Yañez Cossio (1987: 117-25 und 131-33). Die Zahl 345 beispielsweise wird so dargestellt, dass das „*trumpito*“ auf der Zahl drei, die Bohne auf der Zahl vier und das Maiskorn auf der Zahl fünf liegt. Dann werden die jeweiligen Materialien im Uhrzeigersinn (Addition) oder gegen den Uhrzeigersinn (Subtraktion) bewegt, um zur Lösung einer Aufgabe zu kommen, die von der jeweiligen Endposition der jeweiligen Körner oder Objekte abgelesen wird.

vorgenommen, da nicht einfach vom „Vermehren“ der Tiere, sondern von Multiplikation gesprochen wird²⁷¹: Die Subtraktion wird in der Geschichte mit einer Verkaufshandlung in Verbindung gebracht, die einer der Söhne in Lima abwickeln will: „[...] **rantikusaq iskay ubihata, qechusaq iskay ubihata**“ („[...] Ich werde zwei Schafe verkaufe, ich werde zwei Schafe wegnehmen“). Der Akt des Aufteilens der Herden zwischen den beiden Söhnen nach dem Tod des Vaters wird mit „**rakiy**“ bezeichnet, aber auch das Suffix **-naku**, welches Gegenseitigkeit ausdrückt, sowie „**iskayninchik**“ („wir beide“) sind an der Bezeichnung der Interaktion beteiligt: „**Rakinakusun iskayninchik. Haykataq qampaq kanman, ñoqapaq hayka kanman?**“ („Lasst sie uns unter uns beiden aufteilen. Wieviel bekommst dann du, und wieviel bekomme ich?“) (G.3.2; Abs.6).

Im Vergleich zu anderen Unterrichtseinheiten, in denen Wissen rein dekontextualisiert präsentiert wurde, weist diese eine hohe Schülerbeteiligung auf. Die Kinder folgen der Rechengeschichte wie einer Erzählung und können so die einzelnen Rechenschritte nachvollziehen. Dadurch, dass die Erzählform der Wissensvermittlung in der eigenen Kultur entspricht, hören sie aufmerksam zu und beteiligten sich am Unterricht. Allerdings gelingt die Kontextualisierung der neuen Begrifflichkeiten durch einheimische Genres nicht vollständig. Zum einen sind Geschichten in der andinen Kultur dazu da, um zu erfreuen und zu belehren. Die Rechengeschichte in der Schule dient jedoch lediglich dazu, unterschiedliche Rechenoperationen zu veranschaulichen. Zwar wird sogar mit Hilfe der direkten Rede ein Kontext geschaffen, in den die Transaktionen eingebettet sind, das Erzählen weicht jedoch schnell einer Sequenz von Fragen durch die Lehrerin, die die Geschichte hinsichtlich der darin enthaltenen mathematischen Operationen rekapituliert, dabei aber vor allem auf die Meta-Sprache und weniger auf den Kontext und Ablauf der Erzählung abzielt (G.3.2; Abs.7ff). Es kommt daher nur zu vereinzelten Antworten der Schüler, während die Rechenaufgabe selbst nicht gelöst wird, da sie nicht eindeutig aus der Quechua-Erzählung hervorgeht.

Darüber hinaus wird die Erzählung von den Kindern eher inhaltlich als im Sinne der Rechenarten interpretiert²⁷², weshalb die Kinder auch mit dem Überbegriff „*operaciones combina-*

²⁷¹ Die Problematik der neuen Terminologie zeigt sich daran, dass „**mirachiy**“ in seiner kulturspezifischen Verwendung kein Hinzufügen eines Faktors kennt. Die Praktikantin muss also selbst die morphologische Struktur finden, um den Sachverhalt, dass die Schafe verdoppelt werden sollen, zum Ausdruck zu bringen. Ihre Unsicherheit diesbezüglich wird daran deutlich, dass sie zwei verschiedene Optionen anbietet: zunächst verwendet sie „**iskaywan**“ („mit zwei“), dann „**iskay kutita**“ („zwei Mal“).

²⁷² So blieb etwa unklar, ob die beschriebenen Transaktionen auch wirklich ausgeführt wurden. Beispielsweise kündigt der eine Sohn an, dass er nach Lima reisen zwei Schafe verkaufen wird: „**Limata ripusaq, iskayta rantikusaq**“ („Ich werde nach Lima gehen und zwei [Schafe] verkaufen“). Dann folgt bereits der Tod des Vaters. Während die Lehrerin vor allem erwartete, dass die Schüler in der Äußerung des Akteurs den Akt des Subtrahierens erkennen und benennen können, bezieht sich später die Antwort eines Schülers auf die eigentliche Handlung: „**Limata risqa**“ („Er ist nach Lima gegangen“).

das“ („gemischte Rechenarten“) der auf Quechua mit „**chapusqa ruraykuna**“ übersetzt werde, wenig anfangen können (vgl. G.3.2; Abs.12).

Viele der Begriffe, die für den Unterricht ins Quechua übersetzt wurden, sind selbst den zweisprachigen Lehrern teils noch unbekannt. Sie müssen sich die neue Meta-Sprache selbst erst aneignen, wobei die Notwendigkeit der Erläuterung oft zu Ambivalenzen führt, da sie mit hoch abstrakten Formulierungen operieren und das Festschreiben von mathematischen Bedeutungen auf Quechua in der Unterrichtspraxis nicht immer funktioniert, sodass weiterhin viele spanische Entlehnungen verwendet werden, die mit Quechua-Suffixen zu Formen wie „**multiplikasunchik**“ („wir wollen multiplizieren“) oder „**mutiplikananpaq**“ („um zu multiplizieren“) verbunden werden. Überdies stehen die neuen Wörter und Begriffe im Unterricht nicht isoliert, sondern müssen mit weiteren Verben und Konstruktionen beschrieben und verbunden werden, um den ganzen Rechenprozess beschreiben zu können. Wenn die Lehrerin den Kindern der ersten Klassen die Rechenoperationen erklärt, verwendet sie Formulierungen wie „**Hayka kutitaq pasaq?**“ („Wie oft geht es hinein?“) oder „**Puchunchu manachu?**“ („Bleibt etwas übrig oder nicht?“) oder „**Haykataq lloqsin?**“ („Was kommt heraus?“).²⁷³

Trotz der Übersetzung ins Quechua ist der interkulturelle Unterricht von einer alternativen Konzeption der Mathematik, die auf dem kulturellen Wissen der andinen Bevölkerung über mathematische Zusammenhänge aufbauen würde, noch weit entfernt und auch Kontextualisierungsversuche wie Rechengeschichten oder das Aufgreifen andiner Rechenoperationen weisen zahlreiche Ambivalenzen und methodische Schwierigkeiten auf, sodass die Lehrer in vielen Fällen nach wie vor auch in der Mathematik an den schriftzentrierten Unterrichtsmethoden und den abstrakten, vom Kontext losgelösten Inhalten festhalten.

4.2.2 Die andine Oraltradition im Unterrichtsdiskurs

Ein weiterer wichtiger Bereich der Andenkultur, der in den zweisprachigen Schulen Eingang findet, ist die Oraltradition in Form von Mythen, Geschichten, Rätseln und Liedern. Wie zahlreiche Forschungen gezeigt haben, werden darin nicht nur moralische und religiöse Werte vermittelt, sondern sie zeugen auch von einem kunstvollen Umgang mit Sprache, der von Generation zu Generation weitergegeben wird und nur im mündlichen Vortrag zur Geltung kommt. Neben Erzählungen mit mythischen Inhalten sind aus den Anden zahlreiche Fabeln bekannt, in denen Tiere als Protagonisten auftreten.

²⁷³ Die Lehrerin in Huayllaraccra hatte das vom pädagogischen Institut entwickelte Wörterbuch für mathematische Terminologie gar nicht zur Verfügung, bis ich ihr ein Exemplar davon geschenkt habe. Die jüngeren, vom pädagogischen Institut geschulten Praktikantinnen, die mit den neueren pädagogischen Ansätzen besser vertraut waren, haben die neuen Terminologien auf Quechua allerdings wesentlich konsequenter eingesetzt als ihre Kollegen.

In Huayllaraccra wird die Oraltradition auf Quechua in der Schule vor allem beim morgendlichen Antreten eingesetzt, wenn gemeinsam Lieder gesungen oder von einer Gruppe auf Quechua oder Spanisch vorgetragen oder vorgelesen werden. Aber auch im Unterricht werden die Schüler aufgefordert, Geschichten zu erzählen oder schriftliche Versionen zu lesen und aufzuschreiben. Zwar können die Kinder dabei aus ihrer Erfahrung und ihrem kulturellen Wissen schöpfen, vor allem, wenn frei erzählt wird, doch die Art, wie es in den Unterricht eingebracht wird, verhindert meist einen Lernprozess, der auf dem mit den Erzählungen verbundenen kulturellen Wissen der Schüler aufbaut.

Wie Zavala (2002) in Umaca beobachtet hat, ist das Ziel der Präsentationen von Quechua-Liedern und Erzählungen lediglich ein „Aufwärmen“ vor dem Unterricht, das noch nicht zum „eigentlichen“ Stoff zählt und vor allem dem Erziehen der Kinder zu Disziplin und öffentlichem Auftreten dienen soll.

Das Vorführen in der Schule unterscheidet sich jedoch wesentlich von den Erzählsituationen wie sie die Kinder aus ihrer eigenen Tradition kennen, denn dort steht der Erzähler im Mittelpunkt und nimmt – zumindest für den Zeitpunkt der Erzählung – eine übergeordnete Stellung ein. In der Schule hingegen bleibt das asymmetrische Verhältnis zwischen Schülern und Lehrern auch in einer Präsentation von Erzählungen weitgehend bestehen: Während ihrer Darbietung stehen die Erzähler meist abseits, während der Lehrer mit Korrekturen beschäftigt ist und auch von Seiten der Mitschüler gibt es kaum Aufmerksamkeit, womit die für ihre Kultur typische Erzählsituation nicht zustande kommt. In einer mündlichen Performance in der Quechua-Oraltradition hingegen wird die Geschichte in der Regel ohne Unterbrechung von Anfang bis zum Ende erzählt, das Publikum steht mit dem Erzähler in Kontakt und signalisiert durch immer wiederkehrende, kurze Äußerungen, die den Redefluss jedoch nicht unterbrechen, sog. „*traffic signals*“ (Scollon/ Scollon 1981: 13) sein Interesse und Verstehen. Bei der Lektüre in der Schule hingegen fehlt die Beteiligung des Publikums nahezu vollständig, die Mitschüler sind meist unaufmerksam und selbst der Lehrer „antwortet“ den Erzählenden nicht, wie es von einem angemessenen Publikum erwartet würde.

Stattdessen werden westliche Formen der Organisation von öffentlichen Aufführungen, wie der Applaus und militärisches Strammstehen, auf den Schulunterricht übertragen und bilden so einen neuen Rahmen für die Präsentation von Quechua-Oraltradition. Doch wie Scollon/ Scollon (1981) gezeigt haben, ist für Kinder aus nicht-westlichen Gesellschaften das Vorführen von eigenem Können in der Schule keineswegs selbstverständlich. Vor allem ihre hierarchisch untergeordnete Rolle im Unterricht verträgt sich oft nicht mit der Darbietung von kulturellem Wissen und mündlicher Erzähltradition, wie sie die Kinder aus ihrer Kultur kennen,

wo in erster Linie durch Nachahmung gelernt wird. Der Lehrer jedoch ist, was die Darbietung von Erzählungen betrifft, den Schülern weit unterlegen, da er im städtischen Milieu aufgewachsen ist und das Erzählen von Geschichten in der Regel nicht so gut beherrscht wie die Schüler.²⁷⁴ Zudem handelt es sich bei den Geschichten im Klassenzimmer meist um verkürzte Versionen, bei denen sowohl die Performance selbst, als auch die kognitiven Inhalte von ihrem kulturellen Hintergrund losgelöst und an die Bedürfnisse des Schulalltags angepasst werden.²⁷⁵ Sie werden selten frei erzählt, sondern aufgrund der Schriftzentriertheit des Unterrichts oft mühsam von einzelnen Schülern der Reihe nach abgelesen, während die anderen Schüler inaktiv bleiben und der Lektüre allem Anschein nach kaum folgen. Damit werden nicht nur der Kreativität der Erzähler enge Grenzen gesetzt, sondern es wird gleichsam ein formeller Rahmen gesteckt, der eine Geschichte so festlegt, dass abweichende Versionen (zumindest in der Schule) nicht vorgesehen sind. Die Strategien des Memorisierens und Neu- Erfindens unterschiedlicher Versionen, wie es die Schüler aus ihrer Kultur kennen, sind damit durchbrochen und können für den Schulunterricht nicht fruchtbar gemacht werden. Die schriftlichen Versionen basieren zwar auf mündlichen Vorgaben, diese werden jedoch für den Unterricht zurechtgeschnitten, und an schriftsprachliche Konventionen angeglichen, wodurch typische Merkmale des mündlichen Erzählens verschwinden und neue formale Merkmale schriftlicher Genres auftauchen.

Bei einer Lektüreübung mit einer Geschichte über das Stinktier („**Añaschamanta**“/ „Vom kleinen Stinktier“) (vgl. G.3.3.2) beispielsweise hat ein Schüler als Einziger die Geschichte relativ wortgetreu von einer schriftlichen Vorlage abgelesen. Zwei andere Schüler hingegen, die kaum lesen konnten, versuchten, die Geschichte aus der Erinnerung heraus neu zu erfinden. Anstatt die Buchstaben und Wörter einzeln zu entziffern, entnahmen sie aus der schriftlichen Version lediglich „Stichwörter“. Es handelt sich dabei um eine Strategie, die sich aus ihrer Oraltradition ableitet, in der es möglich ist, eine Geschichte zu variieren, indem feste Elemente memorisiert und kreativ ergänzt oder abgewandelt werden. Diese war jedoch in

²⁷⁴ Eigentlich würde vom Lehrer, der den Schülern in der Institution Schule hierarchisch übergeordnet ist, erwartet werden, dass dieser seine Fähigkeiten auch beim Erzählen unter Beweis stellt: „For the English-speaking teacher an Athabaskan child will either see unduly reserved [...] or unduly aggressive if the child has assumed the superordinate role that he feels is consistent with display of exhibitionism. For the Athabaskan child the teacher will see either incompetent because he is not exhibiting his abilities, or unduly bossy, because in site of not exhibiting he is taking the superordinate role“ (Scollon/ Scollon 1981: 17). Möglicherweise sind also die Unterschiede zwischen den kulturspezifischen Regeln einer „Performance“ und denen in der Schule auch in Huayllaraccra mitverantwortlich für die allgemein fehlende Aufmerksamkeit der Schüler und den hohen Lärmpegel in den Klassen, wobei der monologische Unterrichtstil nicht lediglich eine Übertragung westlicher Unterrichtsformen, sondern auch ein Versuch des Lehrers ist, gegenüber den Schülern seine hierarchisch übergeordnete Stellung zu behaupten.

²⁷⁵ Die Texte für die Lektüre sind meist einer Sammlung von schriftlichen Erzählungen entnommen, die den zweisprachigen Lehrern von PROFODEBI (*Proyecto de Formación Docente en Educación Bilingüe Intercultural*) als Unterrichtsmaterial bereitgestellt wurden.

diesem Falle nicht erfolgreich, da die „festen Elemente“, welche die fragmentarische Lektüre bereitgestellt hat, keine ausreichende Struktur für die Memorisierung zur Verfügung gestellt hat und sie vermutlich auch die Geschichte, so wie sie vorgelesen wurde, nur unzureichend verstanden hatten. Ein drittes Kind wiederum hat, um seine fehlende Lesekapazität zu kompensieren, die Geschichte fast vollständig aus der Erinnerung heraus neu erzählt, wobei teilweise auch die Handlung inhaltlich etwas anders wiedergegeben wurde.

Die Unterschiede zwischen der abgelesenen und der frei erzählten Version sind bereits an formalen Elementen zu erkennen: Anstelle von einleitenden Bemerkungen, die in der frei erzählten Version vorkommen („**Huk willakuyta willakusaq**“/ „Ich werde eine Geschichte erzählen“), treten beim Lesen schriftsprachlich geprägte Formen der Einleitung wie etwa die Betitelung auf. Die wiederholte Verwendung von diskursstrukturierenden Temporaladverbien, die in der mündlichen Erzähltradition eine wichtige Funktion einnehmen²⁷⁶, werden in der schriftlichen Version vermieden und teilweise durch andere Lexeme ersetzt. Obwohl der erste Schüler den Text nahezu „fehlerfrei“ und flüssig abgelesen hat, ist die Sprechgeschwindigkeit im Vergleich zu einer mündlichen Performance von Quechua-Erzählungen wesentlich langsamer. Reparaturen sind nicht wie in einer frei erzählten Geschichte in erster Linie auf inhaltliche „Versprecher“ (etwa bei der „Verwechslung“ von Akteuren) zurückzuführen, sondern häufig auf „Fehler“ beim Ablesen.²⁷⁷ Dies lässt den Schluss zu, dass auch scheinbar formelle Elemente wie der Sprechrhythmus und die Satzfolge, die strengen Organisationsprinzipien unterliegen, beim Erzählen einen Schlüssel bereitstellen, um sprach- und kulturspezifische Bedeutungsmuster zu entschlüsseln. Zwar wurde auch die vorgelesene Geschichte zumindest von einem Teil der Schüler verstanden und konnte hinsichtlich bestimmter Inhalte vom Lehrer abgefragt werden, aber das Verständnis und die Interaktion mit den Zuhörern war dennoch erschwert, da die sequentielle Organisation auch die Modalitäten für die Interventionen des Publikums vorgibt und in der schriftlichen Version deutlich gestört war.²⁷⁸

Auch die Lehre, die aus der Geschichte abgeleitet wird, wird in den beiden Versionen unterschiedlich formuliert, wobei in der schriftlichen Fassung eher die explizite Erläuterung der abschließenden Pointe im Vordergrund steht, während in der frei erzählten Version auch onomatopoetische Strukturen wie „**kirunpas chakcharayasqa chakcharayanankaman**“

²⁷⁶Einerseits dienen diese zum Einteilen der Geschichte in verschiedene Sequenzen und damit der Memorisierbarkeit, wodurch der Erzählfluss erst zustande kommt, andererseits ist die gehäufte Verwendung von „**hinaptin-si**“ auch ein Merkmal des Erzählens von Kindern, die die elaborierteren Ausdrucksweisen der Erwachsenen noch nicht beherrschen und beim Erzählen häufiger auf diskursstrukturierende Mittel zurückgreifen.

²⁷⁷ z.B. „**chawpinpi/ chakrapi**“ („in der Mitte/ auf dem Feld“) oder „**[tutakuntamun]/ tutayaykamuptin**“ („[unverständliche Äußerung]/als es Nacht geworden war“).

²⁷⁸ Eine alternative Erklärung für die fehlende Intervention der Mitschüler mag sein, dass diese sich in der Schule gar nicht als Publikum betrachten, da der entsprechende Erzählkontext fehlt.

(„Auch sein Zahn war ganz zermahlen/ bis sein Zahn ganz zermahlen war“) vorkommen. Der Inhalt und die nicht einfach zu interpretierende kulturspezifische Deutung werden im Rahmen der Unterrichtsstunde jedoch nicht weiter vertieft. Vielmehr werden im Anschluss an die Lektüreübung Übungen zur Orthographie durchgeführt und abstrakte Fragen zum Text gestellt, die in erster Linie auf kurze und möglichst eindeutige Antworten abzielen: „**Maypim kay willakuy apakun?**“ („Wo spielt diese Geschichte?“) oder „**Pitaqsi chakrapi kuruchakunata mikuq?**“ („Wer hat auf dem Feld das Ungeziefer gefressen?“).

Die Erzählungen sind aber nicht nur Beispiele dafür, wie versucht wird, kulturelle Genres für die interkulturelle Verständigung im Unterricht nutzbar zu machen, sondern auch dafür, wie die Schüler mit den ihnen in der Oraltradition zur Verfügung stehenden Mitteln selbst übersetzen. Dies zeigt die folgende Geschichte, die von einem Schüler der 4. Klasse während eines Interviews außerhalb des Unterrichts frei erzählt und anschließend ins Spanische übersetzt wurde.²⁷⁹

Zunächst ist festzustellen, dass der Erzähler die ganze Geschichte am Stück auf Spanisch nacherzählt, und nicht etwa eine Wort-für-Wort-Übertragung stattfindet. Der Inhalt wird dabei auch nicht zusammengefasst, auf einer Meta-Ebene erläutert oder an spanische Konventionen des Erzählens angeglichen, sondern es wird so erzählt, dass die narrativen Strukturen des Quechua in der spanischen Version zum Teil bestehen bleiben. Dabei werden zum einen Formen des Memorisierens im Quechua bei der mündlichen Übersetzung ins Spanische übernommen, wie beispielsweise die gehäufte Verwendung von „*después*“ (als Übersetzung für das diskursstrukturierende „**hinaptinsi**“ im Quechua). Diese werden vom Erzähler/ Übersetzer mit der gleichen Funktion eingesetzt wie im Quechua, obgleich in einer spanischen Erzählung satzverbindende Elemente nicht so häufig vorkommen und von einem spanischsprachigen Erzähler oder Übersetzer wohl eher vermieden werden würden.

Außerdem fällt auf, dass in der spanischen Version die Handlung anders geschildert wird, wie in der Erzählung auf Quechua. Sie erscheint im Vergleich zum Original lückenhaft und unzusammenhängend. Dies lässt sich dadurch begründen, dass die Suffixe **-spa** und **-pti** und damit verbundene Gerundialkonstruktionen, die den Sprecherwechsel und Satzunterordnung im Quechua organisieren²⁸⁰, in der Übersetzung nicht vorkommen. So bleibt häufig unklar, wer von den Protagonisten gerade spricht. Auch die Verbindungen, die über diese Konstruktionen zu den anderen Handlungen geknüpft werden, sind in der Übersetzung nicht vorhanden, wes-

²⁷⁹ Solche Paare von Original und Übersetzung durch denselben Sprecher bezeichnen Scollon/ Scollon (1981) als „translation sets“.

²⁸⁰ Das Suffix **-spa** zeigt an, dass der Handelnde/ Sprecher in der untergeordneten Sequenz der selbe ist wie im „Hauptsatz“, **-pti** hingegen verweist auf einen Wechsel.

halb dem jungen Erzähler wichtige Handlungsstränge verlorengehen und die Geschichte in der spanischen Version teilweise als unzusammenhängend erscheinen lassen (G.3.3.1; Abs.2):

| | |
|---|---|
| <p><u>Version auf Quechua:</u></p> <p>„Hinaptinsi atoqqa >ñoqa kaq, <i>compadre</i>, apamusayki< dice. >Yá< nispa kunkamanta wataykuspa lorutaqa/ atoqtaqa bajarachisqa. Hinaptinsi atoqqa qalaychanta mikuykurusqa. Hinaptinsi loruqa nisqa >Apamuwachkankichu?<.</p> <p>>Arí, <i>compadre</i><, nisqan/ dice el. Hinaqa tukurusqa lorupa runtunta atoqa qalaychanta.“</p> <p>„Da sagte der Fuchs: >Ich selbst, mein Freund, werde es dir herbringen<, sagte er. [die Maus] sagte >ja<, band den Papageien/ den Fuchs am Hals fest und ließ ihn hinunter. Da hat der Fuchs alles aufgefressen. Da sagte der Papagei: >Bringst du es mir?<</p> <p>>Ja, <i>compadre</i>²⁸¹<, sagte er/ sagt er. Da hat der Fuchs das Ei des Papageien ganz aufgefressen.“</p> | <p><u>Version auf Spanisch:</u></p> <p>„>Yo <i>compadre</i><, ha dicho. Después se ha ido el ratón.</p> <p>>Ay, <i>compadre</i>. ¿me estás trayendo el huevo?< ha dicho. Después >sí, <i>compadre</i><, ha dicho. Después el ratoncito/ ya se había/ todo había comido el zorro.</p> <p>„>Ich, <i>compadre</i>< hat er gesagt. Dann ist die Maus weggegangen.</p> <p>>Ach, <i>compadre</i>, bringst du mir das Ei?<, hat er gesagt.</p> <p>Dann hat er >ja, <i>compadre</i>< gesagt. Dann hat das Mäuschen/ der Fuchs hatte schon alles gefressen</p> |
|---|---|

Relativ stabil bleiben hingegen die Elemente direkter Rede, die eine unmittelbare Entsprechung in der Quechua-Version haben, jedoch an einigen Stellen in einer anderen Reihenfolge vorkommen als im Quechua oder verkürzt werden („>Yo *compadre*< anstelle von >ñoqa kaq, *compadre*, **apamusayki**<). Die *indirekte* Rede hingegen wird auch in der spanischen Version nicht verwendet.

Während das Original durchweg monologisch vorgetragen wurde, haben während der Übersetzung auch andere Kinder, die als Zuhörer in der Sprechsituation anwesend waren, Kommentare abgegeben und dem Erzähler gewissermaßen auf die Sprünge geholfen, indem sie diesem das Stichwort für die nächste Passage der Geschichte lieferten (G.3.3.1; spanische Version; Abs.2). Die Übersetzung wird so für alle Beteiligten zu einer *kooperativen Rekonstruktion* des Gesagten mit zahlreichen kreativen Veränderungen der Geschichte, die von den anderen zuhörenden Kindern jedoch nicht kritisiert oder korrigiert werden. Auch in der Übersetzung ist das Geschichtenerzählen also keine festgelegte wörtliche Wiedergabe, sondern ein

²⁸¹ Freundschaftliche Anrede, hier auch mit „mein Freund“ übersetzt.

kreativer Prozess, der selbst Auswirkungen auf zukünftige Versionen von Geschichten haben kann.

Im Schulunterricht hingegen steht das schriftliche Festhalten, das Ablesen und Rezitieren, sowie die Korrektur und Abfragbarkeit im Vordergrund, weshalb auch hier keine wirkliche Aneignung indigener Praktiken der Wissensvermittlung stattfindet.

Auch die Rätsel und Lieder erfahren im Schulunterricht eine Änderung ihrer Funktionen. So werden in Huayllaracca etwa in einer Unterrichtsstunde zwölf Rätsel („**watuchi/ -kuna**“) für die vierte bis sechste Klasse an der Tafel aufgeschrieben, z.B. „**Tawa chakicha imatapas qipiq mana rimarispa (asnu)**“ („Es hat vier Beine, trägt alles Mögliche und spricht nicht; der Esel“). Aufgrund ihres performativen Rahmens, ihrer Kürze und ihrer Beliebtheit bei Kindern werden Rätsel häufig im zweisprachigen Unterricht eingesetzt.

Das kognitive Potential der Rätsel besteht ursprünglich darin, dass sie nur vor dem Hintergrund der Lebenswelt der andinen Dorfgemeinschaften gelöst werden können, wenn man mit der (materiellen) Alltagskultur in den Anden vertraut ist (Zavala 2002: 69f). Sie werden bereits von früher Kindheit an geübt und eröffnen in ihrer spezifischen Metaphorik semantische Zusammenhänge kulturspezifischer Weltbilder.²⁸² Beim Hüten der Tiere und anderen Aktivitäten dienen sie dazu, sich gegenseitig zu unterhalten und in gegenseitigen Wettbewerb zu treten (Ortiz Rescaniere 1992: 138f).²⁸³

Um zu kennzeichnen, dass es sich um ein Rätsel handelt, werden sie mit der Formel „**Imallayki haykallayki asar**“ eingeleitet, worauf der Ratende antwortet „**asar**“, womit er kennzeichnet, dass es sich auf den nun folgende Sprechakt einlässt und bereit ist, das Rätsel zu lösen. Dadurch ist dieses Genre auch relativ eindeutig indentifizierbar und hat einen klar definierten Gattungsbegriff („**watuchi**“). In der Performance werden Rätsel häufig sehr schnell ausgesprochen, um dem Ratenden das Lösen des Rätsels zu erschweren, aber auch damit onomatopoetische Effekte besser zu Geltung kommen. Nach der gemeinschaftlichen Arbeit bei wurden in Huayllaracca beispielsweise folgende Rätsel gestellt:

Die unterhaltende und den Geist herausfordernde Funktion der Rätsel auf Quechua²⁸⁴ geht in der Schule jedoch zumeist verloren, da sie in Kontexten verwendet werden, die entweder auf schriftlichen Ausdruck angelegt sind oder nur zur „Vorbereitung“ des Unterrichts dienen.

²⁸² Die poetische Metasprache und spezifische Metaphorik des Quechua wirkt sich auch in den Rätseln aus. Das macht sich auch in der Schwierigkeit bemerkbar, Rätsel zu übersetzen.

²⁸³ Arguedas (1976: 157) bringt auch Beispiele für rituelle Beschimpfungen, in denen es neben der Unterhaltung des Publikums auch um einen Wettstreit der Vortragenden geht.

²⁸⁴ Zavala (2002:75-79) hat in der Schule in Umaca beobachtet, dass die Kinder auch Antworten von Rätseln in Frage stellen und darüber diskutieren. Sie weist darauf hin, dass aus unterschiedlichen sprachlichen Praktiken weitere Lernprobleme entstehen können. Während ein Kind aus der Stadt zwar die Lehrerfragen besser beant-

| | |
|--|---|
| F: Frage A: Antwort | |
| F: Haykallayki imayllayki asar A: Asar F: Uchuychallam mamakucha llaqwaykuspa llaqwaykuspa wiñan A: Atoqqa F: Allinmi | F: [Ich werde dich etwas fragen] A: [Ja] F: Es ist ganz klein Und wenn es die Mutter immer wieder ableckt, wächst es. A: Der Fuchs. F: Richtig. |
| F: Haykallayki imayllayki asar A: Asar F: Muyuspalla chichukun A: Puchka F: Allinmi chaypas. | F: [Ich werde dich etwas fragen] A: [Ja] F: (Nur) durch Drehen wird es dicker. A: Die Spindel. F: Auch das ist richtig. |
| F: Haykallayki, imallayki asar? A: Asar. F: Uman achachaw Chankan añallaw [Kind lacht] A: Wakam riki chayqa. F: [lacht] | F: Ich werde dich etwas fragen A: Ja. F: Sein Kopf ist schrecklich Sein Bein ist gut A: Das ist natürlich eine Kuh. |
| F: Haykallayki, imallayki asar Altu hawa muchka senqa A: Tuna F: Allinmi chaypas | [Ich werde dich etwas fragen] [Es ist außen hoch und hat eine zusammengeknif- fene Nase A: Tuna (Kaktusfeige) F: Auch das ist richtig. |

Auch die *Lieder* werden in der Schule immer wieder gleich gesungen. Die eigentliche Gesangstradition der Dorfgemeinschaft, nämlich auf der Basis einer Grundmelodie immer wieder neue Texte zu bilden²⁸⁵ wird nicht aufgegriffen. Stattdessen werden die andinen Diskurs-traditionen meist den Zielen schulischer Bildung wie korrekte Orthographie oder dem Antworten auf Wissensfragen untergeordnet. Wie in Kapitel D. gezeigt werden wird, birgt jedoch gerade die Oraltradition in sich einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis von Übersetzungsprozessen und -strategien.

worten kann als ein Kind auf dem Land, hat das Kind vom Land einen Vorsprung, was das Formulieren von Rätseln betrifft. Das Schulsystem jedoch wertet nur die erste Form kognitiver Fähigkeiten.

²⁸⁵ Münzel (1986) und Mannheim (1986a und 1987). Siehe auch Kap. D.1 in dieser Arbeit. Dort wird ein Lied beschrieben, das von einer Schülerin zusammen mit ihrer Mutter spontan erfunden und gesungen wurde.

4.3 Zusammenfassung

Die vorangegangenen Analysen haben gezeigt, dass Übersetzungsprozesse im schulischen Bereich in einem Umfeld stattfinden, das stark von sprachlichen Ideologien und asymmetrischen Strukturen geprägt ist. Sie gehen vor allem von *sprachplanerischen Zielsetzungen* aus, d.h. die Initiatoren von Übersetzung (vor allem aus dem Spanischen ins Quechua) kommen aus dem städtischen Umfeld. Die Übersetzung von Terminologien für schulisches Wissen bildet hier die Grundlage zur Textproduktion auf Quechua, die im Unterrichtsdiskurs durchaus Verwendung finden, wie Bezeichnungen für „lesen“, „schreiben“, „rechnen“ oder „multiplizieren“.

Zwar basieren viele dieser Neologismen, Entlehnungen und metaphorischen Übertragungen auf den semantischen Strukturen des Quechua und den der Sprache inhärenten Möglichkeiten, in ihrer institutionsspezifischen Verwendung sind sie jedoch auf das Umfeld der Schule begrenzt und bilden eine eigene Fachsprache, die sich in vielen Punkten vom Sprachgebrauch der Dorfgemeinschaften unterscheidet.

Die Versuche beispielsweise, eine komplette mathematische Fachsprache für das Quechua auszuarbeiten, beruhen nicht in erster Linie auf Überlegungen, wie die quechua-sprachigen Kinder der Grundschule die Mathematik besser in ihrer eigenen Muttersprache verstehen können, sondern vor allem auf sprachplanerischen Argumenten im Sinne einer „Intellektualisierung“ des Quechua. Dabei soll nicht nur dem Verlust und der Verarmung des Quechua²⁸⁶ entgegengewirkt werden, sondern in der Sprache sollen auch neue Domänen erschlossen werden, für die es bisher (scheinbar) keine Ausdrucksmöglichkeit gab. Dabei wird von den Sprach- und Unterrichtsplanern eine Version des Quechua propagiert, das an Kriterien der westlichen Wissenschaft und den Strukturen der spanischen Sprache gemessen und vermittelt wird, und dem zum Teil puristische Normen und andere Ideologien zugrunde gelegt werden.²⁸⁷

Die Schule wird dabei als Medium verstanden, bereits „verloren gegangene“ Wörter bei den Sprechern wieder neu zu verwurzeln (z.B. die Monatsnamen aus der Inkazeit) oder für ganz bestimmte Fachsprachen einen möglichst umfassenden Begriffsapparat aus dem Quechua heraus zu entwerfen, um die Potentiale der Sprache unter Beweis zu stellen und eine „Intellektualisierung“ der Sprache auch unter der Landbevölkerung voranzutreiben.²⁸⁸

²⁸⁶ Beispielsweise der Verlust von Wörtern durch den Einfluss des Spanischen im Quechua, und die Verdrängung des Quechua aus bestimmten Domänen.

²⁸⁷ Zwar ist man sich bewusst, dass in der Alltagssprache der Quechua-Sprecher durchaus spanische Wörter vorkommen, aber es wird zuweilen die These vertreten, man müsse spanische Entlehnungen im Quechua unbedingt vermeiden, wolle man den Fortbestand der Sprache sicherstellen.

²⁸⁸ Dieser Eindruck resultiert aus Gesprächen mit Lehrern und Mitarbeitern des pädagogischen Instituts in Huanavelica.

Aus diesem Grund tritt gegenüber den sprachplanerischen Zielen der eigentliche, von den Lehrern geforderte Anspruch einer zweisprachigen Schulbildung, der die bessere Verständigung mit den Kindern zum Ziel hat, in den Hintergrund. Die Schüler müssen nämlich häufig die entsprechenden Wörter auf Quechua erst als weitere Fachsprache dazulernen. Auch im Falle von Genres, die – wie das Kochrezept – von außen herangetragen werden, können die Kinder eben nicht – wie von den Sprachplanern behauptet – auf Bekanntes zurückgreifen, um Neues zu erlernen.

In manchen Fällen stehen die von den Instituten propagierten Übersetzungen ins Quechua sogar im Widerspruch zu den entsprechenden Wörtern und Formulierungen, welche die Eltern der Kinder und die Quechua-Sprecher gegenwärtig im Alltagsdiskurs verwenden. Selbst die Lehrer – vor allem diejenigen, die noch nicht die zweisprachig konzipierte Lehrerbildung durchlaufen haben – verwenden die neue Terminologie im Unterricht nicht durchgehend oder müssen sich das „Schul-Quechua“ selbst erst aneignen. Die fremden spanischen Begriffe werden so lediglich durch eine neue „Fachsprache“ in der eigenen Sprache ersetzt, die beispielsweise den quechua-sprachigen Eltern der Kinder, die noch keine zweisprachige Schulbildung durchlaufen haben, gar kein Begriff sind, zumal die sprachschöpferischen Fähigkeiten der Muttersprachler selbst nur peripher für das Erstellen der entsprechenden Termini genutzt wurden.

Für die Übersetzungen und die Übertragung von Wörtern in dekontextualisierte Bereiche selbst wird zwar die Flexibilität und das Potential des Quechua genutzt. Aber gerade diese Flexibilität wird durch die *Festschreibung* von Begrifflichkeiten in Glossaren und Büchern zunichte gemacht und eine erneute Kontextualisierung der betreffenden Wörter im Unterricht erschwert. Obwohl die Kinder in Kontexten außerhalb der Schule sehr phantasievoll im Erfinden neuer Wörter sind, werden im Unterricht kaum Versuche unternommen, das sprachschöpferische Potential der Kinder zu nutzen. Vielmehr werden Wörter und Bezeichnungen wie sie sein *sollen* vorgegeben und abweichende Übersetzungen als falsch bewertet. Auch die Arbeitsweise der Kinder, wie sie in der Schule verlangt wird, widerspricht zum Teil der Art, wie neue Bedeutung im Quechua erschlossen wird. Die reziproke Suche nach einer Antwort, die selbst im Interview mit mehreren Personen zum Teil noch erkennbar ist, wird in der Schule nicht aufgegriffen, sondern negativ bewertet. Anstelle von gemeinschaftlicher Suche nach Ergebnissen wird *individuelles* Wissen verlangt und die linguistischen Eigenschaften des Quechua nicht in ihrer spezifischen Struktur, sondern aus der Sicht der spanischen Grammatik betrachtet.

Die Kinder übernehmen teilweise die ideologischen Festlegungen von der Schule und schließen bestimmte Alternativen selbst aus, weshalb sowohl ihre Übersetzungstätigkeit als auch ihre eigenen Einstellungen zu Sprache mehr oder weniger stark von der Schule beeinflusst sind.

Diese Ambivalenzen liegen unter anderem auch darin begründet, dass auch die Dorfgemeinschaft selbst kaum in den Entscheidungsprozess mit einbezogen wird, welche Übersetzungen für die Begriffe, die in der Schule verwendet werden, möglich wären. Hierfür wären intensive ethnographische Forschungen nötig, sowie Konzepte, die die Eltern der Schüler stärker in den schulischen Lernprozess mit einbeziehen. Selbst bei interkulturellen Themen wird der Bezug zur eigenen Lebenswelt der Schüler bisher nicht ausreichend hergestellt, weshalb das in der andinen Kultur enthaltene kognitive Potential derzeit nicht ausreichend genutzt werden kann.

Die Vielfalt der sprachlichen Möglichkeiten, der soziolinguistische Unterschied zwischen Stadt und Land, zwischen Männern und Frauen, Kindern und Erwachsenen, sowie Analphabeten und unterschiedlichen Formen der Literalität werden bei den Übersetzungen kaum berücksichtigt. Übersetzung wird rein lexikalisch verstanden, wobei häufig übersehen wird, dass auch Genres kulturspezifische Aufgaben erfüllen. Einzelne Termini und Texte werden zwar ins Quechua übersetzt und dadurch neue Ausdrucksformen und Domänen erschlossen, diese werden aber häufig nicht in ihrer Textfunktion verstanden, da in der Kultur der Quechua-Sprecher sowohl schriftsprachliche Konventionen der Textualisierung als auch entsprechende Genres fehlen.

So wird die Verwendung des Quechua im Unterricht für den Lehrer zur Pflichtübung, da er statt auf Bekanntes zurückgreifen zu können, das Neue gewissermaßen doppelt vermitteln muss, um weiterhin den Ansprüchen der nationalen Lehrpläne zu genügen. Wie Zavala (2002: 198) bemerkt, krankt das Konzept der Interkulturalität noch vor allem daran, dass zwar andine Elemente in den Unterricht mit aufgenommen werden, die althergebrachten Unterrichtspraktiken und kritischen Inhalte, die auf westlichen Modellen, nationalen Normen und schriftzentrierten Wissenskonzeptionen beruhen, jedoch nicht hinterfragt werden und – bis auf wenige neuere Ansätze – andine Formen des Dialogs und des reziproken Informationsaustauschs und der Wissensvermittlung ausschließen.

Dies äußert sich auch in den Übersetzungsprozessen. Vor allem die vom Lehrer vorgegebenen Frage- und Antwortmuster werden nicht an andine Diskursstrukturen angeglichen, sondern halten an der auf nationaler Ebene gültigen westlichen Pädagogik fest und werden lediglich auf einer abstrakten Ebene ins Quechua übersetzt. Bei der Textproduktion auf Quechua wird weiterhin in erster Linie auf orthographische Aspekte wertgelegt, sodass rhetorische und in-

haltliche Schwerpunkte oft in den Hintergrund treten. Darüber hinaus werden die Widersprüche, die sich aus der fehlenden Normierung der in erster Linie mündlich kommunizierten Sprache ergeben als „Defizite“, als Fehlen von Grammatik oder Lexik interpretiert.

Der stark schriftzentrierte und durch den Lehrer dominierte Unterrichtsstil ermöglicht den Schüler kaum, ihr eigenes kulturelles Wissen in den Unterricht einzubringen, sodass die Übersetzung und die verwendeten Begrifflichkeiten und Kategorien – obgleich ins Quechua übersetzt werden – stets von außen vorgegeben sind. Lediglich außerhalb des Unterrichts und im Interview war es möglich, die Sichtweise der Schüler, ihrer Eltern und deren Umgang mit den beiden Sprachen ansatzweise zu beobachten.

Die Schüler erleben daher eine extreme Divergenz zwischen Theorie und Praxis, die durch die sprachlichen und kulturspezifischen Aspekte über das in Schulen übliche Maß an „Entfremdung“ hinausgeht, da puristische Ideologien dann weniger dazu beitragen, die ethnische Identität der Landbevölkerung zu stärken, sondern den Schülern und ihren Eltern unter Umständen das Gefühl vermitteln, nicht einmal ihre eigene Sprache „richtig“ zu sprechen. Trotz der beschriebenen überwiegend *dekontextualisierten* Formen der Vermittlung haben.

Übersetzungsaktivitäten in der Schule haben einen gewissen Einfluss auf die Sprachverwendung und die Wortwahl der Schüler und Lehrer, sodass sich Wörter aus dem schulischen Umfeld wie „**ñawinchay**“ für „lesen“ oder „**kimsa kuchu**“ für „Dreieck“ auch im Sprachgebrauch der Bevölkerung Eingang gefunden haben. Die Schüler ihrerseits bekommen kaum Gelegenheit, ihr eigenes kulturelles Wissen im zweisprachigen Unterricht zur Sprache zu bringen und gegebenenfalls ins Spanische zu übersetzen.

Die einzigen Aufgaben, die auf in ihrer Kultur erlerntes Wissen zurückgehen, sind in der Regel das Vortragen von Geschichten, Lieder und Rätseln, welches sie in der Regel bravourös meistern und den Lehrern weit überlegen sind. Auch das kreative und kognitive Potential der Geschichten, Rätsel und Lieder wird nicht als Form des Wissens *aus eigenem Recht* behandelt, sondern entweder als außerschulische Aktivität behandelt (z.B. vor dem Unterricht) oder den Zielen schulischer Bildung wie korrekte Orthographie oder dem Antworten auf Wissensfragen untergeordnet.

Interkulturalität aus der Sicht der interkulturellen Pädagogik ist, wie Howard-Malverde (1996: 118) bemerkt, zudem meist nicht deckungsgleich mit der „gelebten Interkulturalität“, die sich im konkreten Zusammenleben der verschiedenen ethnischen und sozialen Gruppen im Alltag manifestiert. Obwohl das Quechua im bildungspolitischen Diskurs als dem Spanischen gleichwertig betrachtet wird, haben historische Prozesse seit der Kolonialisierung in der Bevölkerung bereits zu einer negativen Bewertung indigener Sprachen und Lebensformen sowie

zu einer Gleichsetzung des Spanischen, der Literalität und der westlichen Lebensformen mit Fortschritt und besserem Leben geführt. Die Assoziation von Quechua als der Sprache, die – was ihre Funktionen im öffentlichen Leben betrifft – dem Spanischen untergeordnet ist, ist in der Bevölkerung tief verwurzelt, sodass es in vielen Bereichen zu einem Widerspruch zwischen den in der Schule vermittelten Werten und der alltäglichen Lebenspraxis kommt.

Die ethnographische Fallstudie in Huayllaraccra hat gezeigt, dass sowohl materielle und unterrichtspraktische Probleme, als auch in der Gesellschaft verankerte Ideologien und Vorurteile, das interkulturelle Potential der vorhandenen Konzepte oft an ihrer Entfaltung hindern.

In einigen Fällen wird sogar einem interkulturellen Verstehen entgegengewirkt, zumal die städtischen Schulen das Quechua bisher nur peripher in ihren Lehrplan mit aufnehmen.²⁸⁹ Bestenfalls findet ein interessanter, von gegenseitigem Verständnis zwischen Schülern und Lehrern geprägter Unterricht statt, der sich als solcher aber wieder abhebt von der von Rassismus, Vorurteilen und sozialer Ungleichheit geprägten Realität außerhalb der Schule.

Ein „Umdenken“ hat in der Theorie bereits stattgefunden. Kompetenz in einer indigenen Sprache wird im städtischen Umfeld als positiv bewertet, nicht nur aus praktischen Gründen. Zumindest im Mündlichen erobert das Quechua in der Stadt neue Domänen, wie politische Versammlungen und die (noch vereinzelte) Berücksichtigung des Quechua in den städtischen Schulen mit spanisch-sprachigen Schülern, womit eine intensivere interkulturelle Sensibilisierung erreicht werden könnte.²⁹⁰

Auch in der Lehrerausbildung wird immer mehr auf eine Berücksichtigung sowie auf die Ausarbeitung von entsprechenden Unterrichtsmaterialien wertgelegt. Zumindest in der Theorie existieren Tendenzen, das Wissen aus beiden Kulturen zu berücksichtigen. Die Chancen einer interkulturellen Schulbildung, die sich aus einer ebenso offenen wie kritischen Behandlung von Themen aus der jeweils anderen Kultur ergeben, bestehen jedoch weiterhin, wenn der kulturelle Kontext – auch bei Übersetzungsprojekten – adäquat berücksichtigt und die indigene Bevölkerung selbst stärker in den Entscheidungsprozess mit einbezogen wird, was ja in der gegenwärtigen Ausarbeitung von Konzepten durchaus angestrebt wird. Die Ansätze gehen einerseits in die Richtung, dass Terminologien immer mehr systematisiert werden, beispielsweise in der Konstruktion einer systematischen mathematischen oder grammatischen Terminologie.

Andererseits werden Genres aus der andinen Kultur bewusster eingesetzt und kulturspezifische Formen der Wissensvermittlung erprobt. Ein stärker kontext- und anwendungsbezogenes

²⁸⁹ In Huancavelica selbst gibt es nur eine Schule, in der auf Quechua unterrichtet wird. Selbst dort ist der quechua-sprachige Unterricht auf einige Wochenstunden begrenzt, erstreckt sich aber bis in die Sekundarstufe.

²⁹⁰ Zu einer gegenwärtigen kritischen Analyse der Probleme einer interkulturellen Pädagogik in Lateinamerika allgemein und zu Möglichkeiten ihrer Überwindung siehe auch Zimmermann (2003).

Lernen anstelle von reinem Memorisieren und Rezitieren könnte es daher in naher Zukunft ermöglichen, unterschiedliche Lernkulturen besser miteinander in Beziehung zu setzen und asymmetrische Strukturen zu mindern.²⁹¹

Die neuen Konzepte und Übersetzungsversuche zwischen den Sprachen im Bereich der Schule haben jedoch nur dann eine Chance, sich durchzusetzen, wenn auch die Eltern den Mut haben, ihr kulturelles Wissen und das kreative Potential ihrer Muttersprache in den Lernprozess ihrer Kinder mit einfließen zu lassen und in die Schule einzubringen, um die andere Kultur durch neue Denkweisen bereichern. Dann können auf der anderen Seite auch die neuen Möglichkeiten, die sich dem Quechua durch die Schriftlichkeit und Übersetzung aus dem Spanischen bieten, durchaus zu einer innovativen Wiederbelebung der Sprache in neuen Funktionen führen.²⁹²

5. Übersetzung im Bereich der Religion

Übersetzung im Bereich der Religion bewegt sich von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart im Spannungsfeld zwischen Christentum und indigenen Religionen, zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, sowie im Rahmen tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen: Die Zeit der Eroberung Amerikas war stark geprägt durch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen, die vorher kaum miteinander in Kontakt gekommen waren, und die auf unterschiedlichen Kosmologien, Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken beruhten.

Die ersten katholischen Missionare aus Spanien mussten einerseits der indigenen Bevölkerung die Inhalte des Christentums aus dem Lateinischen oder Spanischen in deren Sprachen übersetzen, andererseits aber auch deren Religion und damit verbundene Praktiken kennenlernen, um letztlich gegen diese vorgehen oder argumentieren zu können. Die Bevölkerung der Anden hingegen war mit neuen Inhalten konfrontiert, die andere für sie in ihre Sprache übersetzten oder in einer für sie fremden Sprache formulierten und die sie selbst vor dem Hintergrund ihrer eigenen Religion und sprachlichen Ausdrucksformen interpretieren mussten. Schon der historische Kontext legt nahe, dass es sich dabei um keinen neutralen Vermittlungs- und Verstehensprozess handelte, sondern um eine Kommunikationssituation, der sowohl asymmetrische Strukturen als auch ideologische Annahmen zugrunde lagen: Zum einen war die Missionierung und Katechese eng mit der Eroberung Perus, also mit der Ausübung von Macht, verbunden, weshalb die entsprechenden Texte und Diskurse eher als Formen der

²⁹¹ Chuquimamani Valer/ Quishpe Sevilla (1996: 341-48).

²⁹² „Sechs Jahre lang erleben die Kinder ihre Muttersprache in Funktionen, die über den Gebrauch in Familie und Gemeinde hinausgehen und erkennen deren möglichen offiziellen Charakter [...] denn die Aufwertung der indigenen Sprachen, die zur offiziellen Unterrichtssprache wird und in der sprachlichen Interaktion ebenso Anwendung findet wie in den Unterrichtsmaterialien, beeinflusst bestehende Bewertungsschemata im Sprachbewusstsein“ (Weiss 2003: 98).

kollektiven Unterweisung denn als Strategien der individuellen Überzeugung konzipiert waren. Zum anderen war die Wahrnehmung der indigenen Religionen von Seiten der christlichen Missionare stark geprägt vom Ziel der Ausrottung indianischer Glaubensvorstellungen²⁹³, was sich auch auf den Katechese-Diskurs und dessen Übersetzung auswirkte.

Zahlreiche ethnohistorische Forschungen nehmen auf das Aufeinandertreffen der Religionen, Sprachen und Kulturen Bezug und ordnen sie in zugrunde liegende Vorstellungen, Ideologien und historische Kontexte ein. Die Veränderungen, die einzelne Konzepte durch die Christianisierung erfahren haben, werden dabei vor allem als ein Prozess der *Assimilation* aufgefasst, der aufgrund von Unkenntnis der kulturellen Gegebenheiten und mangelnder Sprachkenntnis von Seiten der Missionare zum Missverstehen und auf der indigenen Seite zu eigenen Interpretationen der katholischen Begriffe und Rituale beigetragen habe.²⁹⁴

Wenig Beachtung hingegen fand bisher die *diskursive, pragmatische und meta-pragmatische* Ebene dieses Vermittlungsprozesses, sowie sprachliche Ideologien, die zu bestimmten Übersetzungen und Rezeptionen von Seiten der andinen Bevölkerung geführt haben, wie etwa die Korrelation zwischen Übersetzungsstrategien und der Einstellung der Kirche zu den indigenen Religionen, die von zahlreichen Ambivalenzen und auch internen Widersprüchen geprägt war²⁹⁵. Forschungen zur Übersetzungsproblematik bleiben meist auf einzelne semantische Analysen und ethnographische Verortungen von einzelnen Begriffen und Konzepten beschränkt, und es gibt nur sehr wenige Aussagen darüber, wie die *indigene* Bevölkerung in der Kolonialzeit die entsprechenden Begriffe verstanden hat, wie sie erklärt, von unterschiedlichen Akteuren verwendet und dabei im Laufe der Zeit in ihrer Bedeutung verändert wurden. Wie Rafael (1988) für das Tagalog beschreibt, fand Übersetzung im Bereich der Konversion und Missionierung auch in Peru im Spannungsfeld von Abgrenzung und Aneignung statt, wobei auch die Möglichkeit bestand, dass die Übersetzung als solche bereits von den beteiligten Gruppen unterschiedlich gedeutet und verwendet wurde:

²⁹³ Vgl. Arriaga (1968 [1612]), Duviols (1971) und Gareis (1999).

²⁹⁴ Vgl. Taylor (1974-76 und 1980), MacCormack (1991), Cummins (1995) und Dedenbach-Salazar Sáenz (1997b).

²⁹⁵ Eine Ausnahme bilden die neueren Arbeiten von Howard-Malverde (u.a. 1998) und Dedenbach-Salazar Sáenz, beispielsweise eine Diskursanalyse des *Huarochirí*-Manuskripts (2003), die Analyse von Predigten Fernando de Avendaños (Dedenbach-Salazar Sáenz 1999) sowie die pragmatische Analyse der „*Ayuda a bien morir*“ in der *Doctrina Christiana* (Dedenbach-Salazar Sáenz/ Meyer 2005). Einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Übersetzung in Katechese-Diskursen im kolonialzeitlichen Peru gibt Durston (2007). In diesem Werk wird auch auf poetische Aspekte, Textsorten, hierarchische Prozesse und die Übersetzer als Akteure eingegangen. Da das Buch erst nach Fertigstellung dieser Arbeit erschienen ist, konnten die Ergebnisse hier nur noch nachträglich berücksichtigt werden.

„Each group read into the other’s language and behavior possibilities that the original speaker had not intended or foreseen. For the Spaniards, translation was always a matter of reducing native language and culture to accessible objects for and subjects of divine and imperial intervention. For the Tagalogs, translation was a process less of internalizing colonial-Christian conventions than of evading their totalizing grip by repeatedly marking the differences between their languages and interests and those of the Spaniards“ (Rafael 1988: 211).

Lockhart beschreibt – bezugnehmend auf Mexiko – den Prozess der „Konvergenz“ unterschiedlicher kultureller und sprachlicher Systeme mit dem Begriff der „*double mistaken identity*“. Demnach nehme jede der beiden Seiten an, dass ein bestimmtes Konzept auf eine in der eigenen Tradition bekannte Weise funktioniere, wobei ihr die Interpretationen auf der anderen Seite verborgen blieben. Besonders im Bereich der Religion hätten Grundannahmen auf beiden Seiten dabei nicht nur den gegenseitigen Umgang und die Veränderung von kulturellen Praktiken, sondern auch die Verwendung von Sprache beeinflusst. Dies zeige sich unter anderem in (Fehl-)Übersetzungen, Entlehnungen, Bedeutungsveränderungen oder Kommentaren, wobei die indigene Bevölkerung keine passive Rolle eingenommen habe, sondern aktiv an den jeweiligen Interpretationsprozessen beteiligt gewesen sei.²⁹⁶

Auch die kolonialzeitliche Katechese-Literatur aus Peru gibt Aufschluss über Prozesse der Übersetzung, Überzeugung und Rechtfertigung in Hinblick auf Glaubensvorstellungen und religiöse Terminologien. Sie hatte nicht nur großen Einfluss auf die damalige Bevölkerung, sondern enthält auch Informationen darüber, mit welchen religiösen Praktiken und Vorstellungen sich die Missionare konfrontiert sahen. Dennoch spiegeln diese oft nur die Perspektive der Evangelisatoren, nicht aber die der *indigenen* Bevölkerung auf den Prozess der Christianisierung wider. Sie enthalten deren Perspektive allenfalls indirekt und verkürzt, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass entsprechende Dokumente aus der Vergangenheit heute nur in schriftlicher Form vorliegen und mündliche Äußerungen im Vermittlungsprozess nicht mehr zugänglich sind.²⁹⁷

In den folgenden Kapiteln soll dennoch versucht werden, anhand ausgewählter Beispiele die verschiedenen Perspektiven, Ambivalenzen und kognitiven Prozesse beim Aufeinandertreffen der Sprachen, Religionen und Kulturen in Peru aus linguistischer und philologischer sowie auch aus anthropologischer Sicht zu erschließen. Dabei wird es nicht in erster Linie um einzelne kulturelle Konzepte in ihrer semantischen Komplexität und ethnographischen Kontextualisierung gehen, sondern vor allem auch um die Rolle von kommunikativen Genres und kulturellen Praktiken, die mit diesen Konzepten jeweils verbunden waren und um deren

²⁹⁶ Lockhart (1999: 99-106). Als Beispiel bringt der Autor den Versuch der Spanier, in Mexiko die vorhandenen indigenen Verwaltungsstrukturen für die eigenen Ziele zu nutzen. Gleichzeitig habe dieses System den Nahuas ermöglicht, einen gewissen Grad an lokaler Autonomie zu behalten.

²⁹⁷ Barnes (1992) und Albó (2002: 395)

pragmatische Konsequenzen für den Katechese-Diskurs. Dabei wird auch beachtet werden, dass es nicht nur um die *Benennung* von Begriffen und Sachverhalten ging, sondern auch um deren *Explikation* und *Erläuterung* in Beispielen, die den eigentlichen Kontext der Übersetzung bereitgestellt haben und die die meta-pragmatischen Aspekte des Übersetzens offenlegen.

Des Weiteren soll der Zusammenhang zwischen Übersetzungsprozessen und zugrunde liegenden ideologischen Konstellationen genauer differenziert werden, ohne alle semantischen Veränderungen als Ergebnisse eines unilateralen Anpassungsprozesses an die mächtigere Kultur und Wissenstradition der spanischen Eroberer aufzufassen. Die jeweiligen theologischen Herangehensweisen, sozio-politischen Konstellationen und Einstellungen zu den indigenen Religionen spielen insofern eine Rolle, als sprachliche und rhetorische Mittel teilweise bewusst eingesetzt wurden, um den neu zu vermittelnden Inhalten nicht nur einen Namen zu geben, sondern auch bestimmte epistemologische Qualitäten zu verleihen.

Obwohl die Auswahl an überlieferten Dokumenten nur einen sehr begrenzten Einblick in die Perspektive der indigenen Bevölkerung erlaubt, soll gezeigt werden, dass diese keineswegs eine ausschließlich passive Rolle innehatte, sondern an den Verstehens- und Interpretationsprozessen aktiv beteiligt war, sodass es überhaupt erst zu ambivalenten Übersetzungen, Bedeutungsveränderungen und unterschiedlichen Perspektiven kommen konnte. Soweit möglich, soll auch diese Perspektive hinsichtlich ihrer kulturellen Praktiken und meta-sprachlichen Strategien charakterisiert und der missionarischen Sichtweise gegenübergestellt werden.

Auch in der Sprache und den kulturellen Praktiken der Gegenwart sind die übersetzerischen Ambivalenzen der Kolonialzeit teilweise noch sichtbar. In Predigten, Gottesdiensten und Bibelübersetzungen wird noch heute zwischen den beiden Sprachen übersetzt. Dabei wird vielfach auf tradierte Übersetzungskonventionen und Terminologien zurückgegriffen, oft werden aber auch neue Wege werden eingeschlagen, die in den jeweiligen Sprechsituationen ihre spezifische Kontextualisierung erfahren. Daher lohnt es sich, über die diachronische Perspektive hinauszugehen und die mit der Katechese verbundenen Texte und Diskurse der Gegenwart (einschließlich der Oraltradition der indigenen Bevölkerung) mit den Materialien aus der Vergangenheit in Verbindung zu bringen, um herauszufinden, wie sich das Nebeneinander der Religionen noch heute auswirkt, welche Veränderungen es gegeben hat und wie sich in der Kolonialzeit vorgenommene Übersetzungen in gegenwärtigen Diskursen äußern.

5.1 Geschichtlicher Überblick: Von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart

Die ersten Übersetzungen zwischen Quechua und Spanisch in Peru standen unter einer Reihe von gesellschaftspolitischen Vorzeichen: Neue, unbekannte Sprachen, sowie Sprecher, deren kulturelle Konzepte und Diskurstraditionen andere waren als die eigenen, stellten die Missionare vor große Herausforderungen. Bald sah man sich gezwungen, eine *lingua franca* zu suchen, um die Verständigung mit der Bevölkerung zu gewährleisten. Gleichzeitig waren die ersten Übersetzungsprozesse geprägt vom Konzil von Trient (1545-1563) und dem Universalitätsanspruch der christlichen Lehre, vor dessen Hintergrund anderen Religionen keine Gültigkeit zugeschrieben wurde.²⁹⁸

In einer ersten Phase lief Übersetzung noch vielfach auf einer informellen Ebene ab. Unterstützt durch sog. „*cartillas*“, „*instrucciones*“²⁹⁹ und nonverbale Mittel oblag die Übersetzung aus dem Lateinischen und Spanischen den einzelnen Katecheten sowie mestizischen Übersetzern („*sayapayaq*“), die durch ihre Vermittlerfunktion vor Gericht und bei der Beichte Einfluss und Kontrolle ausüben konnten, wobei der hohe Grad an Flexibilität bei der Übersetzung große Verständigungsprobleme und Kontrollverlust von Seiten der Institutionen nach sich zog.³⁰⁰

Als erstes literarisches religiöses Werk, in dem christliche Inhalte auf Quechua formuliert wurden, gilt die „*Plática para todos los indios*“ („Predigt an alle Indianer“) von Fray Domingo de Santo Tomás (1951 [1560]: 188-207). Dieser Text war noch wenig von Standardisierungen und Vorgaben geprägt. Erst nach dem dritten Konzil von Lima (1582-1583) wurden die ersten dreisprachigen Versionen doktrinärer Texte publiziert, die „*Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*“ (1584), ein Katechismus, eine Predigtsammlung mit dem Titel „*Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones*“ (1585), sowie ein Beichtspiegel („*Confessionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos*“) (1585), denen im 17. Jahrhundert weitere Texte und Veröffentlichungen von Predigtsammlungen folgten, wie beispielsweise der „*Tratado de los Evangelios*“ von Francisco de Avila (1648).³⁰¹ Diese sollten sowohl den Predigern („*doctrineros*“) als Vorlage für die

²⁹⁸ Schon die Beschreibung der indigenen Sprachen unterlag eurozentristischen Ideologien. Teils wurden sie als „primitiv“ und ungeeignet für die Christianisierung eingestuft, teils als faszinierend und dem Lateinischen und Griechischen ähnlich beschrieben (Cerrón Palomino 1998: 97f).

²⁹⁹ Erstere waren kurze, systematische Formen des Katechismus, letztere befassten sich mit einem bestimmten Thema des christlichen Glaubens (Barnes 1992: 70).

³⁰⁰ Solano (1991) und Mannheim (1989: 19-22). Dieser Kontrollverlust führte zu einem Verbot von Übersetzern durch das zweite Konzil von Lima. Verständigungsprobleme zwischen Priestern und der indianischen Bevölkerung wurden auch von José de Acosta thematisiert (Acosta (1987 [1577]: IV, iii, 50), siehe auch Garcilaso de la Vega (1986 [1609]: 505ff), der von Felipillos Übersetzung für Atahuallpa berichtet.

³⁰¹ Siehe auch die Predigtsammlung von Avendaño (1649). Zu weiteren Quellen und Beispielen siehe Barnes (1992: 71f), Cerrón Palomino (1998), Dedenbach-Salazar Sáenz (2003: 48) sowie Dedenbach-Salazar Sáenz/Meyer (2005: 474f).

Unterweisung der indigenen Bevölkerung im christlichen Glauben als auch der Vereinheitlichung der Katechese in den indigenen Sprachen dienen³⁰², wobei es nicht nur um eine verbindliche Terminologie in der Benennung zentraler Begriffe des Christentums ging, sondern auch um die Wiedererlangung der Kontrolle über den Prozess der Übersetzung (Mannheim 1989: 22). Indem abweichende Versionen und individuelle Interpretationen ausgeschlossen wurden³⁰³, sollten Missverständnisse, Fehlinterpretationen und eventuelle Gleichsetzungen von christlichen Konzepten mit den indigenen Religionen vermieden werden.³⁰⁴ In den Anmerkungen („*anotaciones*“) der „*Doctrina christiana*“ wurden Übersetzungsschwierigkeiten erörtert und Entscheidungen für eine bestimmte grammatische Form oder ein Wort begründet, worin sich zeigt, dass auch bei scheinbar einfachen Ausdrucksweisen nicht nur zwischen verschiedenen Sprachen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Kulturen vermittelt werden musste. Dennoch handelt es sich bei den Textsorten, die nach dem dritten Konzil veröffentlicht wurden, fast ausschließlich um europäisch geprägte Diskurstraditionen, wobei – im Unterschied zu Mexiko – einheimische Genres eher selten aufgegriffen wurden.³⁰⁵ Vielmehr setzte man auf eine direkte Übersetzung des lateinischen oder spanischen Originals, wenn auch nicht „Wort für Wort“ („*palabra por palabra*“), sondern sinngemäß („*sentido por sentido*“) übersetzt werden sollte.³⁰⁶

Die Predigten hingegen, die teilweise direkt auf Quechua geschrieben wurden, zeigen eine Vielfalt an Strategien auf, mit denen die Missionare versucht haben, den für die Indianer neuen Glauben in deren Sprachen plausibel zu machen. Sie sind gekennzeichnet durch eine ganz bestimmte Rhetorik, die für das Quechua typische Strukturen und Beispiele aus der Le-

³⁰² Dedenbach-Salazar Sáenz (2003: 48) und Gareis (2003: 186f). Die Notwendigkeit der Katechese in den indigenen Sprachen wurde in den Konzilien erkannt, wie in den entsprechenden Akten zu lesen ist: „*Que los indios sean adoctrinados en su lengua de manera que entiendan*“ („Dass man die Indianer in ihrer Sprache unterweist, damit sie verstehen“) (2. Akte, Kap. 6) und „*que no se obligue a ningun indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín [...] exigir de los indios alguna otra lengua que no sea ésta es superfluo*“ („damit man keinen Indianer dazu verpflichtet, die Gebete oder den Katechismus in Latein zu erlernen [...] oder von den Indianern irgendeine andere Sprache zu verlangen, die nicht diese sei, das ist überflüssig“) (zitiert nach Lisi 1990: 129; eigene Übersetzung ins Deutsche).

³⁰³ In den Akten des Konzils (Kap. 3) wird das Verbot formuliert, andere Übersetzungen anzufertigen als die vom Konzil autorisierten. In die übrigen Sprachen sollten die Texte von „frommen“ Übersetzern übertragen und dann vom Bischof anerkannt werden: „*[...] prohíbe además que se haga otra traducción en la lengua cuzquense o aymará de las oraciones y rudimentos de la doctrina cristiana [...] manda a todos los obispos que provean que este catecismo sea vertido en las restantes lenguas de sus diócesis por traductores idóneos y piadosos. y que la traducción aprobada por el obispo sea adoptada sin discusión por todos, no obstante cualquier costumbre contraria*“ (zitiert nach Lisi 1990: 125).

³⁰⁴ Cerrón Palomino (1998: 101-05)

³⁰⁵ Ein wichtiges Beispiel aus Mexiko ist der Gebrauch der „*huehuetlatolli*“ für missionarische Zwecke, ein Genre, das in vorspanischer Zeit der Vermittlung und Tradierung von religiösen und moralischen Inhalten diente und auf der Verwendung von Metaphern und Symbolen beruhte (Ebacher 1991). Von den spanischen Missionaren wurde diese Tradition aufgegriffen, um in Ergänzung zu Predigt und Dialog auf die Indianer Einfluss zu nehmen. Gleichzeitig förderte das Vorhandensein dieser Form ritualisierten und formalisierten Sprechens die Akzeptanz neuer Formen der formellen Rede wie der Predigt (ibid.: 148).

³⁰⁶ „*Anotaciones*“ in: *Doctrina Christiana* (1998 [1584]: 167)

benswelt der Indianer mit europäischen Diskursen und Formen der Argumentation kombiniert. Einige der Texte, insbesondere kürzere Versionen des Katechismus³⁰⁷ sowie besondere Formen der Predigt, wie „*pláticas*“ oder „*exempla*“, waren teilweise auch direkt an die indianische Bevölkerung gerichtet und zeichneten sich durch eine besonders enge Bezugnahme auf die Erfahrungswelt der Zuhörer aus.³⁰⁸ Besondere ethnographische Bedeutung haben die „*confessionarios*“ („Beichtspiegel“). Aus den Fragen, die an die Indianer gestellt (oder nicht gestellt) wurden, lassen sich einige der religiösen und sozialen Praktiken aus der damaligen Zeit erahnen, wenngleich die Fragen aus der Sicht der Missionare dargestellt sind.³⁰⁹ Wie die konkrete Katechese auf der Ebene der Mündlichkeit ausgesehen hat und welche Reaktionen es von Seiten der andinen Bevölkerung gegeben hat, kann aus den überlieferten Texten meist jedoch nur indexikalisch erschlossen werden.

Als eines der wenigen Dokumente aus der vorspanischen Zeit und den Jahrzehnten kurz nach der Eroberung, die die Perspektive der indigenen Bevölkerung noch am ehesten repräsentieren, gilt das Huarochirí-Manuskript von Francisco de Avila, der als „*doctrinero*“ („Prediger“) und später als „*juez de idolatrías*“ in der gleichnamigen Gemeinde die mündlichen Überlieferungen der Menschen aufgeschrieben und veröffentlicht hat. Da zur damaligen Zeit eine Verschriftung mündlichen Erzählguts in diesem Umfang relativ selten war, handelt es sich bei diesem Werk um ein einzigartiges Zeugnis der Kultur und Lebensweise der vorkolonialen Gesellschaft. Darüber hinaus handeln einige Kapitel vom Aufeinandertreffen der Indianer mit den Missionaren, weshalb es auch für die Erforschung der Katechese und damit verbundenen Übersetzungsprozessen im kolonialzeitlichen Peru eine unverzichtbare Quelle darstellt. Für den Entwurf einer *indigenen* Sichtweise auf die Christianisierung und damit verbundene Übersetzungsprozesse bietet das Huarochirí-Manuskript zwei Zugänge: Zum einen werden in den Mythen, die von Quechua-Muttersprachlern erzählt wurden, diejenigen Wörter und Begriffe, die später im Zuge der Missionierung eine Bedeutungsveränderung erfahren haben, teilweise noch in ihrer „alten“ Bedeutung und in ihren ursprünglichen kulturellen und diskursiven Kontexten verwendet, zum anderen enthalten die Texte von Huarochirí in einigen Kapi-

³⁰⁷ Darüber hinaus werden die christlichen Inhalte in zweierlei Form dargestellt, eine kürzere Form für die breite Bevölkerung („*Catecismo breve para los rudos y ocupados*“) sowie eine längere und ausführlichere Version („*Catecismo mayor, para los que son más capaces*“). Beide sind im Frage-Antwort-Stil geschrieben.

³⁰⁸ Beispielsweise die „fünf Beispiele“ („*Pichqa ejemplokuna*“) von Pablo de Prado (siehe Taylor 2002: 19-44), die vor allem das Ziel verfolgten, Modelle für einen christlichen Lebenswandel bereitzustellen. Die Bezeichnung „*ejemplo*“ hat sogar Eingang in die andine Oraltradition gefunden (Taylor 2002: 17).

³⁰⁹ Den Beichtspiegeln der *Doctrina Christiana* sind darüber hinaus zwei ethnographisch interessante Texte von Polo de Ondegardo über die Glaubensvorstellungen der andinen Bevölkerung beigegeben. Nach Gareis (2003) war das Traktat von Polo de Ondegardo von 1559, auf dem diese Zusammenfassung beruht, die wichtigste Quelle für viele kolonialzeitlichen Chronisten, die sich später mit der Religion der vorkolonialen Gesellschaft beschäftigt haben, z.B: José de Acosta. Zu ethnographischen Informationen, die aus den Beichtspiegeln ersichtlich werden, siehe auch Harrison (1994) und Barnes (1992: 72ff).

teln die Erfahrungen der indigenen Bevölkerung mit den neuen Sinnwelten, mit denen sie durch die Missionierung konfrontiert wurden, sowie auch mythische Überformungen dieser Prozesse.³¹⁰

Auf die Jahrzehnte des Bemühens um eine Übersetzung in die indigenen Sprachen folgte ab dem 17. Jh. eine Zeit der *Vermeidung* von Übersetzung sowie Versuche, verstärkt das Spanische unter der indigenen Bevölkerung einzuführen. Die Rolle der Sprache für den Erhalt der indigenen religiösen Praktiken wurde von nun an hervorgehoben. Es wurde vor allem argumentiert, dass für die christlichen Inhalte kein angemessenes Vokabular in den indigenen Sprachen zur Verfügung stehe und so glaubte man, mit dem Lexikon auch die religiösen Praktiken der andinen Bevölkerung auslöschen zu können.³¹¹

Dass dies bis heute nicht gelungen ist, ist unter anderem daran zu sehen, dass in der Gegenwart in weiten Teilen des peruanischen Hochlands andine Formen von Religiosität einen hohen Stellenwert in den Dorfgemeinschaften einnehmen. Zwar ist die Mehrheit der peruanischen Bevölkerung katholisch, doch die andinen religiösen Traditionen koexistieren mit christlichen Diskursen und Praktiken und sind zahlreiche Verbindungen mit diesen eingegangen.

Huancavelica beispielsweise besitzt als ehemalige Kolonialstadt neun katholische Kirchen, von denen die älteste bereits im 16. Jh. erbaut wurde, was auf eine lange Tradition der Evangelisierung schließen lässt.³¹² Seit der Kolonialzeit werden auch in Huancavelica christliche Feste von der andinen Bevölkerung zum Anlass genommen, um die eigenen kulturellen Praktiken weiterzuführen.³¹³ In einigen Gegenden des Departments hingegen ist es erst wenige Jahrzehnte her, dass Missionare Kontakt zur Bevölkerung aufgenommen haben. Dort sind neben den katholischen Gottesdiensten, Riten und Festlichkeiten andine religiöse Traditionen wie der Glaube an die lebensspendende Kraft der „**Pachamama**“ („Mutter Erde“) und der „**Wamani**“ („Berggottheiten“) sowie damit verbundene Praktiken und Vorstellungen, oft in komplexen Verbindungen mit christlichen Konzepten und Vorstellungen, noch bei weiten

³¹⁰ Dennoch kann dieses Dokument nicht einfach mit einer indigenen Perspektive gleichgesetzt werden. Nicht nur Redaktion, Übersetzung und Verschriftlichung, sondern auch die spezifische Perspektive der Informanten und deren Auswahl durch Francisco de Avila spielen eine Rolle bei den Bewertungen und Einschätzungen, die jeweils getroffen werden. Siehe auch Hanks (1986) zur Frage einer „authentischen“ indigenen Perspektive in kolonialzeitlichen Maya-Texten.

³¹¹ Vgl. Garcilaso de la Vega (1984 [1609]: 1, xxiii, 49) und Mannheim (1989: 24-26).

³¹² Bereits 1533 waren die ersten Spanier in der Stadt, 1557 wurden die Minen entdeckt (Carrasco 2003: 77 und 89). Zu Hintergründen der Evangelisierung im Gebiet um Huancavelica siehe die Beiträge in Polo Rubio (2003).

³¹³ Diese Traditionen, Glaubensvorstellungen und synkretistischen Elemente sowie damit verbundene Lieder und orale Traditionen in Huancavelica, beschreibt vor allem Quijada Jara (1985 [1944]), zu den Praktiken und Liedern, die mit dem „**Wamani**“ zusammenhängen, siehe insbesondere Fuenzalida Vollmar (1965b) und Gonzales (1981). Zu weiteren Glaubensvorstellungen, zur gegenseitigen Beeinflussung der religiösen Vorstellungen und zu anderen Gegenden der Anden siehe auch Marzal (1977), Schlegelberger (1993: 39ff), Howard-Malverde (1998), Millones (1998), Millones/ Castillo et al. (1998), Allen (2002: 29ff) und Albó (2002).

Teilen der Bevölkerung präsent. Wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden soll sind diese synkretistischen Verbindungen auch auf Übersetzungs- und Verständigungsprozesse zurückzuführen, die bis in die Kolonialzeit zurückreichen.

Allerdings hat sich seit dieser Zeit, vor allem durch die Entwicklungen innerhalb des Katholizismus (z.B. das II. Vatikanische Konzil, 1962-65) und die Veränderung der religiösen Landschaft in den Andenländern auch das Verhältnis zwischen indigenen Religionen und Christentum neu formiert. In den gegenwärtigen religiösen Diskursen in Huancavelica sind beide Sprachen präsent. Die religiöse Sprache zeichnet sich durch eine diglossische Struktur sowie durch den Gegensatz zwischen Land und Stadt aus. Die Kommunikation der Vertreter der katholischen Kirche mit der indigenen Bevölkerung findet sowohl auf Quechua als auch auf Spanisch statt. Während in Huancavelica-Stadt in der zentralen Kathedrale die Gottesdienste auf Spanisch abgehalten werden und nur das Evangelium und wichtige Mitteilungen ins Quechua übersetzt werden, finden Gottesdienste in den ländlichen Gemeinden weitgehend auf Quechua statt, wo zweisprachige Geistliche in regelmäßigen Abständen Gottesdienste halten und Sakramente spenden.³¹⁴ Zu Zeiten, in denen es noch weniger zweisprachige Priester gab und in erster Linie spanisch-sprachige Geistliche von der Küste oder aus Spanien die Missionierung übernommen hatten, wurde die Übersetzung auch durch zweisprachige Prediger oder Übersetzer aus den Dorfgemeinschaften selbst vorgenommen.³¹⁵ Es besteht heute zunehmend die Tendenz, zweisprachige Geistliche in die ländlichen Gebiete zu schicken, mündliche Übersetzung zu vermeiden und stattdessen die schriftlichen Übersetzungsaktivitäten auszuweiten: Seit 2002 gibt es in Huancavelica eine zweisprachige Bibel („*Sagrada Biblia*“), die von Florencio Coronado Romaní, dem ehemaligen Bischof von Huancavelica, ins Quechua übersetzt wurde und gegenwärtig überregional als Grundlage für Lesungen und Evangelien in Gottesdiensten dient. Als weitere schriftliche Veröffentlichung ist schon seit längerer Zeit ein Katechismus mit dem Titel „**Hanac Pacha Ñan**“ („Der Himmelsweg“) unter der Bevölkerung verbreitet, in dem nicht nur die Glaubensartikel, sondern auch Lieder und Gebete für den Gottesdienst auf Quechua enthalten sind.³¹⁶

Die Präsenz von zahlreichen evangelikalen Kirchen, die sowohl in den städtischen Zentren als auch in den kleineren Orten des Hochlands an Einfluss gewinnen, hat zu neuen Formen der Religiosität sowie zu zahlreichen kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen geführt,

³¹⁴ Die einzige Kirche in Huancavelica, in der Gottesdienste etwa einmal monatlich vollständig auf Quechua zelebriert wurden, war *Santa Ana*.

³¹⁵ Darüber hinaus finden Übersetzungen statt, wenn anderweitig spanische Texte und Diskurse beteiligt sind. In Ccarhuacc beispielsweise wurde vor dem Gottesdienst der international bekannte Film „Die Passion Christi“ gezeigt und von einem Katechisten auf Quechua erläutert.

³¹⁶ Ein illustrierter Katechismus war 2004 gerade in Arbeit.

aus deren Tradition heraus sich auch neue Räume für Übersetzung, Vermittlung und der Verständigung ergeben haben, auf die jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden kann.³¹⁷ Vielmehr werde ich mich auf Beispiele aus dem katholischen Bereich beschränken, um gegenwärtige religiöse Praktiken und Diskurse mit ihren jeweiligen Entsprechungen in der kolonialen Vergangenheit zu vergleichen.

5.2 Übersetzung christlicher Konzepte ins Quechua

Dass die Suche nach Äquivalenten von zentralen Begriffen der christlichen Lehre in vielen Fällen nicht ohne Bedeutungsveränderung abging, zeigen zahlreiche Beispiele und semantische Analysen³¹⁸. Schon die Autoren der *Doctrina Christiana* waren sich der lexikalischen Schwierigkeiten bewusst, da sie ein eigenes Kapitel über „schwierige Vokabeln“ angefügt haben (1985 [1584]: 172-74). Eine der Hauptschwierigkeiten war in diesem Zusammenhang, zentrale Begriffe wie „Gnade“, „Kreuz“, „Engel“ oder „Jungfräulichkeit“ in die indianischen Sprachen zu übersetzen. Deshalb wurde auf der lexikalischen Ebene häufig auf Entlehnungen aus dem Spanischen zurückgegriffen, die in den Texten selbst selten näher erläutert wurden, wie am Beispiel des Wortes „gracia“ deutlich wird: „**Diospa gracionhuan hunta ... kanki, llena de gracia, pusose Diospa para que entienda el Indio que la gracia, que nuestra señora tiene le fue dada de Dios**“ („Du bist (voll) mit Gottes Gnade, voll der Gnade, ich habe **Diospa** (von Gott) vorgeschlagen, damit der Indianer versteht, dass die Gnade, die unsere Frau (Maria) hat, ihr von Gott gegeben wurde“).³¹⁹

Die Entlehnung von spanischen Vokabeln zur Bezeichnung von Grundbegriffen des Christentums wurde auch von José de Acosta als relativ unproblematisch betrachtet. Wie andere von den Spaniern eingeführte und den Indianern unbekannte Dinge wie Pferde, Rinder, Wein, Weizen oder Öl mit spanischen Wörtern bezeichnet würden, könne es auch mit zentralen Konzepten des christlichen Glaubens geschehen:

„Es el caso de caballo, buey, vino, trigo, aceite y otras cosas que no conocían; recibieron de los españoles estas cosas, pero también sus nombres; a cambio de las cuales también nosotros intercambiamos otras clases de animales o frutos que eran desconocidos para Europa. Así que pienso que no hay que preocuparse demasiado de si los vocablos fe cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropiárselas, enriqueciendo la lengua con su uso como lo hicieron siempre todas las naciones“ (Acosta 1987 [1576]: 75).

³¹⁷ Die Zahlen bei Marzal (2000: 24 und 34ff) verzeichnen einen Anstieg der Anhänger evangelikaler Kirchen von 2,5% (1972) auf 7,3% (1993) in der Gesamtbevölkerung (siehe auch Laporta 2000. Insbesondere im Bereich der Bibelübersetzung ist auch das SIL („*Summer Institute of Linguistics*“) sehr aktiv gewesen, was zu zahlreichen linguistischen Veröffentlichungen zu unterschiedlichen Varianten des Quechua geführt hat. Siehe auch die ausführliche Bibliographie in <http://www.ethnologue.com>.

³¹⁸ Taylor (1974-76, 1980 und 2000), Harrison (1989) und Dedenbach-Salazar Sáenz (1997b)

³¹⁹ „Anotaciones“ in: *Doctrina Christiana* (1985 [1584]: 170)

„Das ist der Fall beim Pferd, Rind, Wein, Weizen, Öl und bei anderen Dingen, die sie nicht kannten; sie haben diese Dinge von den Spaniern bekommen, und mit ihnen deren Namen; im Gegenzug haben auch wir andere Arten von Tieren oder Früchten ausgetauscht, die in Europa unbekannt waren. So denke ich, dass man sich nicht zu viele Gedanken darüber machen sollte, dass man die Wörter Glauben, Kreuz, Engel, Jungfräulichkeit, Ehe und viele andere Wörter nicht in die Sprache der Indianer übersetzen könne. Man könnte sie vom Spanischen nehmen und sie (der Sprache) zu eigen machen, indem man die Sprache durch ihren Gebrauch bereichert, wie es immer alle Nationen gemacht haben“ (eigene Übersetzung).

Die Einführung von Entlehnungen aus dem Spanischen war jedoch nicht nur eine „Notlösung“ für Fälle, in denen es keine entsprechenden äquivalenten Wörter im Quechua gab, sondern es stand auch die Ideologie dahinter, dass theologische Konzepte nicht mit Wörtern aus den einheimischen Sprachen verfälscht werden sollten. Man wollte ganz gezielt signalisieren, dass es sich bei den eingeführten Begriffen um etwas „Neues“ handelte und eben nicht um die entsprechenden Konzepte der alten Religion. So war es aus der Sicht der Missionare – wie Garcilaso de la Vega (1986 [1609]: 469f) bemerkt – „fromme, barmherzige Rücksicht, dass man, wenn man von der christlichen Religion spricht, nicht die Wörter verwendet, die sie in ihrem Heidentum gebrauchten, um diese und andere Dinge auszudrücken, damit sie nicht an die abergläubischen Vorstellungen erinnert werden, die jene Wörter beinhalten, sondern damit diese gänzlich aus ihrem Gedächtnis getilgt werden.“

Auch Rafael hat bei Übersetzungen ins Tagalog festgestellt, dass die Beibehaltung von lateinischen und spanischen Wörtern nicht nur durch „Unübersetzbarkeit“ oder das Fehlen eines Äquivalents begründet sei, sondern auch durch eine *bewusste* Distanzierung von den entsprechenden Konzepten aus den indigenen Sprachen:

„The untranslated Latin and Castilian terms were the traces of an outside force breaking into the fabric of the convert’s language. They made it necessary to translate within one’s own language, that is, distinguish between terms that had indigenous referents and terms whose meanings lay outside of what could be said in Tagalog. Thus the presence of Latin and Castilian terms in Tagalog opened up for the natives the possibility of finding in their language something that resisted translation. Their way of coming to terms with this resistance, however, differed from that of the Spaniards“ (Rafael 1988: 111).

Unabhängig von ihrer Begründung waren die Entlehnungen die Ursache von potentiellen Missverständnissen und problematischen Übersetzungen, welche die Re-Interpretation durch die indigene Bevölkerung begünstigt und die Aneignung von spanischen Wörtern für eigene Zwecke erleichtert haben. Darüber hinaus erlaubten sie den Neubekehrten, „ihre eigenen Glaubensvorstellungen beizubehalten und sie sogar in den neuen Glauben zu integrieren“.³²⁰ Wie im Folgenden gezeigt werden soll, stellt sich der Prozess der Bedeutungsveränderung und „Assimilation“ von Konzepten und Begriffen an ein anderes Weltbild jedoch wesentlich

³²⁰ Dedenbach-Salazar Sáenz/ Meyer (2005: 486). Siehe auch Dedenbach-Salazar Sáenz (1997b und 1999), Arnold/ Dios Yapita (2000) und Albó (2002: 427).

komplexer dar, als vielfach in der Literatur dargestellt wird, denn die Übersetzung und Vermittlung der christlichen Inhalte und deren Rezeption geht über die Umbenennung und Re-Semantisierung einzelner Wörter hinaus: Die Gründe für Missverständnisse, hybride Formen und ambivalente Kontexte liegen nämlich nicht nur in den semantischen Unterschieden und kulturspezifischen Konnotationen einzelner Begriffe *selbst*, sondern in der Art, wie mit diesen Unterschieden in den jeweiligen Diskursen und Kulturen umgegangen wurde und welche sprachlichen Ideologien damit verbunden waren. So wurde ein neuer Begriff bzw. ein neues Konzept nicht einfach *benannt* und eingeführt, sondern auch in unterschiedlichen Zusammenhängen *erläutert* und mit bestimmten *Praktiken* in Verbindung gebracht. Wie in den folgenden Kapiteln anhand der Begriffe der Seele, Dreifaltigkeit und Schöpfung gezeigt werden soll, fand eine Umdeutung immer vor dem Hintergrund pragmatischer und meta-pragmatischer Prozesse statt, deren Systematik und übergreifende Zusammenhänge vor allem aus der Sicht der Quechua-Sprecher bisher noch zu wenig beleuchtet worden sind.

5.2.1 Der Begriff der Seele

Ein zentrales Konzept, das die Missionare der indigenen Bevölkerung zu übersetzen und vermitteln hatten, war das der *Seele*, welches im Spanischen durch die Wörter „*alma*“ oder „*ánima*“ repräsentiert war. Nach christlicher Vorstellung gibt es ein Weiterleben nach dem Tod in der unsterblichen Seele eines jeden Menschen, eine Vorstellung, die in der andinen Kosmologie durchaus Entsprechungen hatte: Wie im Huarochirí-Manuskript beschrieben wird, gibt es auch in der vorspanischen andinen Religion eine Vorstellung vom Leben nach dem Tod, die der Seelenvorstellung des Christentums ähnlich ist, sich von dieser jedoch in wichtigen Punkten unterscheidet: Nach dem Tod eines Menschen wird dessen Körper fünf Tage lang aufgebahrt. Währenddessen entweicht aus dem toten Körper die „Seele“ des Verstorbenen in Form einer Fliege und kehrt zu *Pariacaca*, dem „Schöpfer“ zurück.³²¹ Nach fünf Tagen kommt der Tote zurück und wird von seinen Angehörigen mit Speisen und Getränken erwartet, wobei er seine körperliche Gestalt zurückerhält. Damit war die Vorstellung verbunden, dass die Menschen nach dem Tod die gleichen Bedürfnisse haben wie zu Lebzeiten, also Essen, Trinken und Kleidung benötigen, weil sie auch Hunger, Kälte und Müdigkeit erleiden. Sie leben in

³²¹ Salomon/ Urioste (1991: 129) verweisen auf das Quechua-Wort „*upani*“, welches ein leichtes, fliegendes Objekt bezeichnet, das die Lebenskraft einer Person enthält (Duviols 1978). Außerdem werde ein Unterschied gemacht, zwischen den *Seelen* der Toten („*ánima*“) und den Toten selbst, die als „*wañuq*“ („der, der stirbt“) bezeichnet werden. Im Huarochirí-Manuskript werden außerdem weitere rituelle Elemente in Zusammenhang mit dem Tod beschrieben, wie das Wegwerfen eines Stein, in dem sich die Seele des Verstorbenen befinden soll oder die Befragung eines Orakels nach der Todesursache (Taylor 1987: 421).

reziproker Beziehung zu den Lebenden, wobei sie eine wichtige Schutzfunktion ausüben und im Gegenzug mit Gütern versorgt werden müssen.³²²

Zentral für den christlichen Seelenbegriff hingegen ist, dass die Seele nach dem Tod nicht mehr zurückkommt und vor allem, dass ausschließlich der Mensch eine Seele hat und sich dadurch von den Tieren und der unbelebten Natur (der übrigen Schöpfung) unterscheidet. Trotz der unterschiedlichen Konzepte verwendet Fray Domingo de Santo Tomás in seiner „*Plática para todos los Indios*“, die Quechua-Wörter „**songo**“ und „**camaque**“, um den Begriff der Seele zu übersetzen, die er auch in seinem Wörterbuch als Äquivalente für das spanische „*ánima*“ anführt (1951 [1560]). Der Wortstamm „**kama**–“, der eine Vielzahl an Bedeutungen aufweist³²³, bezog sich in der andinen Religion auf eine lebenspendende Kraft, die von einer Gottheit ausging und sich auf die ganze (belebte und unbelebte) Welt erstreckte³²⁴:

„ñocāchic llappa runacona, màna cauāallocona sina, màna llàma sinachu, màna pòma sinachu, màna yma ayca cauçaccona sinachu cānchic, Pay cauāallocona, pomacòna, yma ayca cauçaccòna, guaṇuṭinc, aycha songonguan, sinantin tucuy guaṇuc. ñocāchik llappa runacòna mànaracmi caysina canchicchu, Guaṇuṭincchic, cay àychallāchic túllullanchic çapalla guaṇúc are, Sòngonchic camaquenchic ùcupicac runanchic, viṇay viṇaypac màna guaṇúcchu, viṇaypaccauçāga“ (Santo Tomás 1951 [1560]: 189f).

„Nosotros todos los hōbres, no somos como los cauāallos, ni como las ouejas, ni como los leones, ni como las demas cosas biuas, Porq[ue] los cauāallos, los leones, y todas las otras cosas que biuē, quando mueren, el cuerpo, y el anima todo juntamente muere, pero nosotros los hōbres no somos assi. q[ue] quādo morimos, nosotros, y vamos deste mūdo, solamēte muere n[uest]ro cuerpo. Mas nuestra anima y spiritu, este hombre nuestro interior (q[ue] aca dētro tenemos,) nūca muere, para siempre jamas biue.“ (ibid.; eigene Hervorhebungen und Ergänzungen in eckigen Klammern).

„Wir alle Menschen, wir sind nicht wie die Pferde, wie die Lamas, wie der Puma, oder wie irgendwelche andere Lebewesen. Wenn sie, die Pferde, die Pumas, und die anderen Lebewesen sterben, stirbt das Fleisch mit der „Seele“ alles zusammen. Bei uns Menschen ist das nicht so. Wenn wir sterben, stirbt nur unser Fleisch und unsere Knochen [...] Unsere ‚Seele‘, unser ‚Geist‘, der Mensch, der in uns ist, stirbt für alle Zeiten nicht, er wird für immer leben“ (eigene Übersetzung und Hervorhebungen).

³²² Yánez (2002: 72) und Taylor (1987: 417). Zu den Totenriten im 17./18. Jh. siehe auch Doyle (1988).

³²³ Die Grundbedeutungen sind nach Gonzalez Holguín „Globalität und Orientierung“ sowie auch „Wahrheit und Pflichterfüllung“ (Gonzalez Holguín 1952 [1608]: 45-48; siehe auch Taylor 1974-76: 232). „**Songo**“, das im gegenwärtigen Quechua für „Herz“ steht, hat sich in der Katechese-Literatur nicht als Übersetzung für „Seele“ durchgesetzt (Taylor 2003: 23).

³²⁴ „*El camac, que invocaba el indio, era una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad, que animaba y sostenía no sólo al hombre sino también el conjunto de los animales, cosas para que pudiesen realizarse, es decir que su potencialidad de funcionar en el sentido determinado por su propia naturaleza se hiciese real*“ („Der ‚camac‘, den der Indianer anrief, war eine mächtige Kraft, eine Quelle der Lebenskraft, welche nicht nur den Menschen belebte und erhielt, sondern die Gesamtheit der Tiere, Dinge, damit sie sich entwickeln konnten, damit sich ihre Möglichkeit des Funktionierens in einem endgültigen Sinne durch ihre eigene Natur verwirklichen konnte“) (Taylor 1987: 25, eigene Übersetzung).

Die Erläuterung des christlichen Seelenbegriffs geschieht hier also zwar durch eine *Benennung* auf Quechua, die bereits mit kulturspezifischen Konnotationen behaftet war, es findet jedoch darüber hinaus eine *meta-pragmatische Charakterisierung* des neuen Seelenbegriffs statt, die mit den theologischen Inhalten des Christentums operiert. Diese Erläuterungen erforderten jedoch wiederum den Gebrauch von Konstruktionen und Wörtern aus dem Quechua, womit eine weitere Ebene ins Spiel kam, auf der eine Reihe von weiteren Übersetzungsprozessen und ideologischen Diskursen sowie kulturelle Ambivalenzen sichtbar werden. So betont Fray Domingo de Santo Tomás vor allem, dass sich die Menschen durch die Seele von den Tieren (den Pferden, Lamas oder Pumas) unterscheiden. Darüber hinaus nennt er die Eigenschaft der Unsterblichkeit, die auf Quechua umschrieben wird („**viñay-viñaypac màna guañucchu, viñaypac cauçaga**“) („für immer und ewig, sie stirbt nicht, sie lebt für immer“). Ein weiterer Versuch, den abstrakten Begriff der Seele zu fassen, ist, ihren Ort zu bestimmen, was durch den Ausdruck „**ucupi cac runa**“ („der Mensch, der innen ist“) geschieht. Darüber hinaus fällt auf, dass trotz der fremden Inhalte, die vermittelt werden, auf geläufige Beispiele und rhetorische Mittel zurückgegriffen wird.³²⁵

In den meisten Predigten und Katechismen, die später geschrieben wurden, wurden zur Bezeichnung der Seele keine Wörter aus dem Quechua verwendet, sondern die Entlehnungen „*ánima*“ und „*alma*“ eingeführt. Anfangs wurden die beiden Begriffe beinahe als Synonyme gebraucht, wobei „*ánima*“ den Vorzug hatte und auch als Übersetzung für das spanische „*alma*“ herangezogen wurde. Die Motivation für die Verwendung der Entlehnungen war dabei vor allem die Vermeidung von Gleichsetzungen mit Konzepten aus der indigenen Religion, worin auch ihre pragmatische Relevanz liegt: Das christliche Konzept sollte als etwas Neues gekennzeichnet und in seiner ursprünglich christlichen Bedeutung in die indigenen Sprachen aufgenommen werden, wobei indigene Konzepte und Begriffe für die Seele lediglich als „Hilfen oder komplementäre Erklärungen dienten“ (Albó 2002: 413f). Andererseits ging es aber nicht nur darum, den Inhalt des neuen Begriffs abstrakt zu beschreiben und zu definieren, sondern vor allem darum, die Vorstellung der Indianer von der Beseeltheit der Natur zu durchbrechen und sie davon zu überzeugen, dass die Dinge, insbesondere die Gestirne, keine „Seele“ haben. Wie *Benennung* und *Explikation* auseinander driften können, zeigt ein Ausschnitt aus einer Predigt von Francisco de Avila. Der Autor verwendet zwar den Hispanismus „*ánima*“, seine Argumentation geht jedoch insofern am christlichen Seelenbegriff vorbei, als er mit dem Wort eigentlich nur auf die Belebtheit („sehen“, „essen“) der Menschen Bezug nimmt und damit argumentiert, dass Dinge wie eine Kerze, oder selbst die Sonne, die von den

³²⁵ Die Wörter „**songonchic**“ und „**camaquenchic**“ bilden ein semantisches Paar und die Verdopplung in „**viñay-viñaypac**“ verweist auf die Idee der Unendlichkeit.

Inkas als Gottheit verehrt wurde, keine Lebewesen seien und daher keiner Nahrung bedürften.³²⁶

Daran sieht man sehr deutlich, dass der Vermittlungsprozess durchaus ambivalent verlaufen ist. Die Entlehnungen wurden zwar eingeführt, um auf der konzeptionellen Ebene Ambivalenzen zu vermeiden, doch in den Erklärungen und kontextuellen Einordnungen musste teilweise dennoch auf andine Konzepte und Wörter aus dem Quechua zurückgegriffen werden. Auch im *Tercero Cathecismo* zeigt sich die wichtige Rolle, die der *meta-pragmatische Diskurs* für die Einführung neuer Konzepte spielte, und welche Schwierigkeiten und kulturellen Gratwanderungen für die Missionare damit verbunden waren. In diesem Text wird die Seele zunächst als etwas beschrieben, das jeder Mensch in seinem Inneren trägt, das immateriell und unsichtbar ist, „ohne Fleisch und ohne Knochen“ („**mana aychayoq, mana tulluyoq**“) und aufgrund derer die Menschen „sprechen, gehen, denken, wollen und vieles mehr“ („**cay animayoc caspam rimanchipas, purinchipas, yuyanchipas, munāchipas, ymahaykanchipas**“) (*Tercero Cathecismo* (1985 [1585]: 364 [8])).

Aber nicht nur die unmittelbaren Eigenschaften mussten erläutert werden, sondern es sollten gleichzeitig ganz neue kosmologische Vorstellungen von Leben und Tod vermittelt und bereits existierende ersetzt werden. Deshalb wird beschrieben, dass sich die Seele beim Tod des Menschen vom Fleisch trennen („**rakiy**“), aus dem Körper heraustreten („**lloqsiy**“) und dann ewig weiterleben werde („**viñaypac cauçanca**“)³²⁷ (*Tercero Cathecismo* 1985 [1584]: 365 [9]). Da die Vorstellung von einem Leben nach dem Tod der indigenen Bevölkerung nicht ganz fremd war, versucht der Prediger sogar, zur Begründung und Festigung der Plausibilität seiner Argumente eine gemeinsame Basis mit seinen Zuhörern zu finden, indem er auf deren Sorge für die Verstorbenen eingeht, obwohl die zugrunde liegenden Vorstellungen und Praktiken ansonsten von der Kirche stark kritisiert und bekämpft wurden:

³²⁶ Francisco de Avila in Taylor (2002: 53 und 68); Siehe G.2.1, Abs.12. Im Gegensatz dazu verwendete Fray Domingo de Santo Tomás nicht nur quechua-spezifische Rhetorik, Beispiele und (sogar zwei unterschiedliche) Wörter aus der andinen Religion, er bezieht sich jedoch inhaltlich viel konkreter auf den christlichen Seelenbegriff als Avila.

³²⁷ Wörtlich bedeutet „**wiñay**“ „wachsen“. Nach Perroud/ Chouvenec (1970: 194) hat es die Bedeutung „immer, ewig sowie auch weit zurückliegend“, welches in Ausdrücken wie „**wiñay kawsay**“ („das ewige Leben“) zum festen Bestandteil der kirchlichen Terminologie geworden ist. Die grundlegende Bedeutung des Wortes ist das des Wachstums, das zu der abstrakten Bedeutung der Ewigkeit geführt hat.

„[...] Ychaca cay animanchic, cay aychāchicmāta raquiricuptinmi huañūchic [...] Cay animanchicri aychanchicmāta llocsipa, manam huañūchu, manam puchucacunchu, llamacunahina: Caualloca, allcoca huañuspa yancā vischucayā, vçucayā, runaca manā hinacpac ñiscachu canchic. Yallinraemi animāchic vcūchicmanta llocsipa pachalla huc cauçayman rin, chaycauçaypim ari viñāypac cauçanca. Chayraycum runacuna ayāta cuyacuspa, çumacta pamapācu, huacintapas huacichachipuntac. Alloco huañuctaca, cauallo huañuctaca manam hinacchu yācallam maypipas vischuc. Ymaraycutac ayancunacta runacuna pampacpas, ymacpas animāmi viñāypac cauçā, chayraycum ayāta, allichascacta ricun, ancha cusicū. Cay cunā ñiscaytaca machuyquichiccunapas checantam vnancharcācu. [...] Y, huc cauçay cāmi, chay cauçaypim animacuna vcūmanta llocsipa viñāypac cauçan, ñispan ñiscarcancu“ (*Tercero Cathecismo* 1985 [1584]: 364f [8f]).

„[...] y en saliēdo esta alma del cuerpo (que es quando muere un hombre) [...]. Esta alma, hijos mios, quādo sale de este cuerpo, no se acaba, ni muere, como se acaban las bestias, y animales, que en muriendo el cauallo, o el perro le echays en el muladar, y no ay mas cuenta cō el, por que ya se acabo del todo. Mas los hombres no somos assí, antes quando el alma sale de este cuerpo, va luego a otra vida, donde para siempre ha de durar, y nunca jamas se ha de acabar. Por esso los hombres tienen tanta cuenta con dar sepultura a los cuerpos y hazelles enterramiētos, y no echan los cuerpos de sus difuntos al muladar como los perros o caualllos. Porque si pensays? por que el alma viue todauia, y huelga que se tenga cuenta cō su cuerpo, y esto assi lo entendieron vuestros antepasados, aunque en muchas cosas anduvieron muy errados y engañados, pero biē atinaron a que auia otra vida, y que las animas salidas de los cuerpos no se acabauan luego mas viuian en la otra vida“ (*Tercero Cathecismo* 1985 [1584]: 364f [8f]).³²⁸

„[...] Und wenn diese unsere Seele sich von unserem Fleisch löst, sterben wir [...]. Wenn unsere Seele aus unserem Fleisch herausgeht, stirbt sie nicht und geht nicht zu Ende, wie bei den Lamas: Wenn ein Pferd oder ein Hund stirbt, werden sie achtlos weggeworfen, da schon alles vorbei ist, wir Menschen jedoch sind nicht so: Wenn unsere Seele aus unserem Inneren herausgeht, geht sie zu einem anderen Leben; in diesem Leben wird sie für immer leben. Deshalb beerdigen die Menschen die Verstorbenen, die sie lieben, sie machen ihnen eine Wohnstätte, sie werfen sie nicht irgendwo (achtlos) weg, wie die Hunde oder die Pferde. Das, was ich jetzt gesagt habe, haben auch eure Vorfahren ganz richtig verstanden, denn, obwohl sie in vielen Dingen irrten und betrogen worden sind, haben sie richtig verstanden, dass es ein anderes Leben gibt, in dem die Seelen aus dem Körper herauskommen und ewig leben“ (eigene Übersetzung).

Während von missionarischer Seite vor allem zum Zweck der Verständigung nach Gemeinsamkeiten mit den Vorstellungen der Indianer gesucht wurde, hat die andine Bevölkerung in den neu eingeführten katholischen Riten Raum gefunden, ihre eigenen Traditionen und Praktiken weiter auszuüben und teilweise neu zu interpretieren. So findet man im Huarochirí-Manuskript Kommentare der Erzähler mit dem Hinweis, dass das katholische Allerheiligentfest von der Bevölkerung zum Anlass genommen wurde, den Seelen der Verstorbenen zu essen und zu trinken zu bringen. Gleichzeitig zeigen die Texte den Konflikt auf, in dem sich die

³²⁸ Hinweis zur Transkription: Die Schreibweise hier entspricht dem Original (*Tercero Catecismo* 1985 [1584]). Den Buchstaben mit Querstrich (<ā>, <ē>, <ō> oder <ū>) würde in gegenwärtigen Schreibweisen jeweils ein Nasallaut (n oder m) folgen. Der Buchstabe <j> und andere schwer lesbare Grapheme wurden an die moderne Schreibweise (z.B. <s>) angepasst.

indigene Bevölkerung damals durch die neuen Begräbnisformen befand. Da das Mitgeben von Lebensmitteln nicht vorgesehen war, glaubten sie, ihre Vorfahren würden zugrunde gehen (Salomon/ Urioste 1991: 364, Taylor 1987: 417).³²⁹

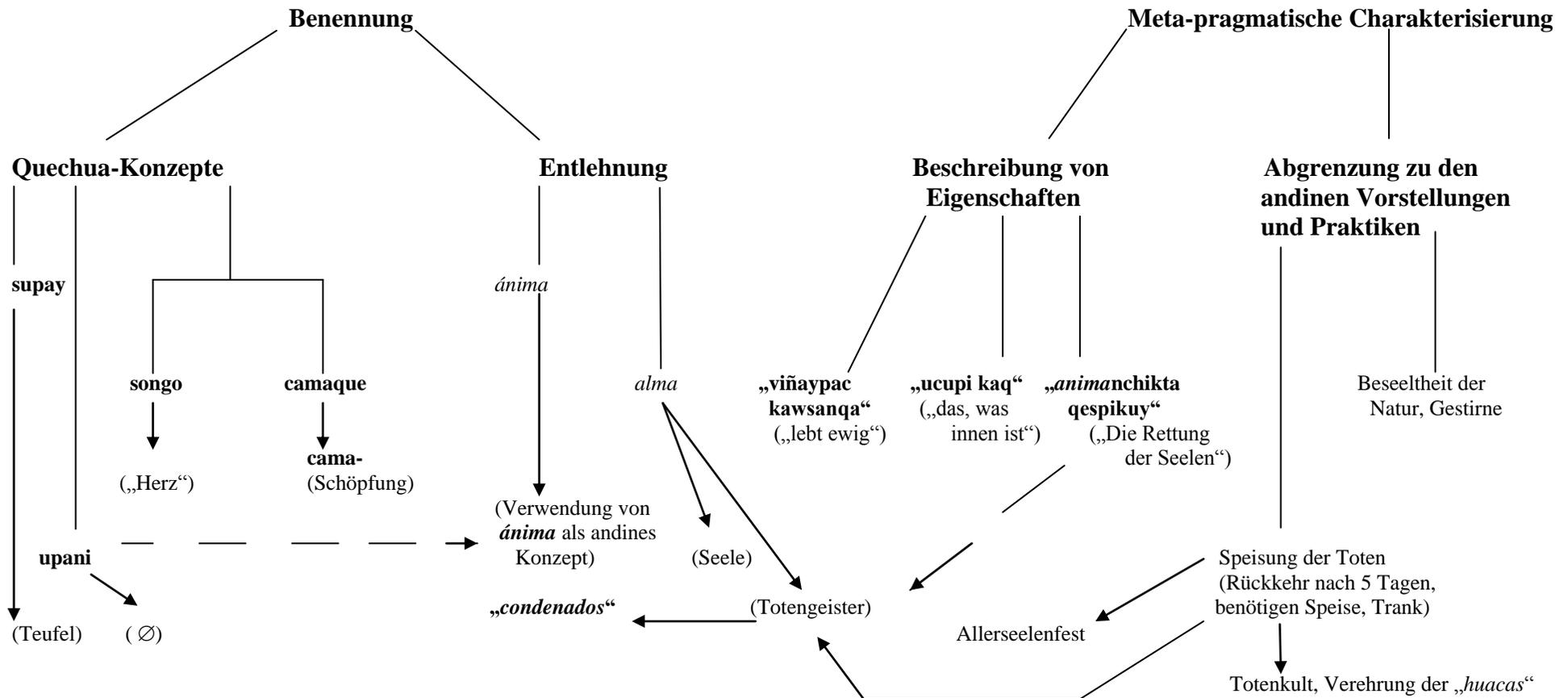
Auffällig am oben zitierten Abschnitt des Huarochirí-Manuskripts ist die Verwendung der spanischen Entlehnung „*ánima*“ für die Bezeichnung der entweichenden Seele, obwohl ganz klar ein andines Konzept beschrieben wird, womit bereits anklingt, dass trotz der Entlehnung aus dem Spanischen das Wort nicht ausschließlich in christlichen Kontexten verwendet wird. In der Gegenwart werden die Hispanismen „*ánima*“ und „*alma*“ nicht mehr als austauschbare Begriffe verwendet. Albó (2002: 418) sieht den Unterschied darin, dass „*alma*“ für die Zeit *nach* dem Tod, und „*ánima*“ (in Bolivien und Südperu auch „*animu*“ genannt) für die Zeit *vor* dem Tod verwendet wird, wobei jedoch der jeweilige semantische und kulturelle Kontext zu beachten sei. „*Anima*“ kann den Körper vor allem durch Bewusstlosigkeit – oder durch ein traumatisches Erlebnis („*susto*“) – verlassen, endgültig jedoch erst acht Tage nach dem Tod (ibid.). Auch Perroud/ Chouvinc (1970) beschreiben diese speziell andine Interpretation des Wortes in ihrem Wörterbuch und distanzieren sich von dieser, indem sie für den christlichen Seelenbegriff das Wort „*alma*“ bevorzugen:

„[...] **Animan pawarkun;pacha chaskirusja:** *su alma salió de su cuerpo; la tierra la recibió; pacha chaskirusja; así dicen cuando uno, al caer, v. gr. de un árbol, queda privado; entonces buscan el sitio por donde suponen que se fue el alma; plantan en él un objeto y llaman el alma para que reintegre su cuerpo, diciendo: Kutikui, Juan, Pablo, kaipim: vuelve, Juan, Pablo, aquí está tu cuerpo. [...] Tratándose de la salvación es preferible emplear alma*“ (Perroud/ Chouvinc 1970: 8).

„[...] Seine Seele (*anima*‘) ist (weg)geflogen, die Erde hat sie aufgenommen (Q): seine Seele (*alma*‘) ist aus seinem Körper gegangen; die Erde hat sie aufgenommen; so sagen sie, wenn jemand bei einem Sturz, z.B. von einem Baum, bewusstlos wird; dann suchen sie den Ort, wo sie die Seele (*alma*‘) vermuten; dort pflanzen sie ein Objekt und rufen die Seele, damit sie wieder in den Körper zurückkommt, indem sie sagen: Komm zurück, Juan, Pablo, hier (Q): Komm zurück, Juan, Pablo, hier ist dein Körper. [...] Wenn man von der Erlösung spricht, verwendet man besser *alma*“ (eigene Übersetzung und Hervorhebungen im Original).

³²⁹ In vielen Gegenden der Anden besteht zu den Seelen der Vorfahren bis heute eine reziproke Beziehung, die sich auch in religiösen Praktiken zum katholischen Allerheiligen- und Allerseelentag manifestiert, bei denen den Verstorbenen Speisen zum Friedhof gebracht werden und für die Seelen gebetet wird. Es heißt, dass die Seelen an diesem Tag zurückkehren. In Huancavelica finden am Allerheiligenfest sowohl nächtliche Wachen und Messen für die Verstorbenen als auch ein „Seelenessen“ („*alma mikuy*“) statt. Mit diesem ist die Vorstellung verbunden, dass diese den Lebenden Schutz bringen und als Vermittler zwischen Himmel und Erde fungieren. Auch die Totenwache („*velakuy*“) ist weit verbreitet (vgl. Quijada Jara 1985 [1944]: 174-179, Schlegelberger 1993: 213-17 und Rösing 1988).

Grafik V: Übersetzung des Begriffs der Seele ins Quechua



Aber auch „*alma*“ kann mit andinen Vorstellungen belegt sein. Im Gebiet um Huancavelica bezeichnet dieses Wort auch Wesen, die nachts umherirren um den Menschen Nutzen oder Schaden bringen können.³³⁰ Wie in der folgenden Abbildung dargestellt wird, handelte es sich bei der Übersetzung des Seelenbegriffs nicht um eine einmalige Festlegung, sondern um einen komplexen Anpassungsprozess, bei dem nicht nur die *Benennung*, sondern auch die meta-pragmatische Ebene eine wichtige Rolle spielt. Dabei existieren unterschiedliche Möglichkeiten, über die Eigenschaften der Seele zu sprechen, wobei andine und christliche Konzepte sich nicht nur zueinander, sondern auch zu den jeweiligen Benennungen ambivalent verhalten und jede der beiden involvierten Kulturen andere Interpretationen im Sinne einer „*double mistaken identity*“ (Lockhart 1999) hat.

5.2.2 Dreifaltigkeit und Schöpfung

Ein weiterer Bereich, in dem die Übersetzung christlicher Begriffe in indigene Sprachen weit über die Frage semantischer Äquivalenz hinausgeht, sind Konzepte, die mit Gott und der Schöpfung zusammenhängen. Die Komplexität des Übersetzungsprozesses ergab sich vor allem daraus, dass es den christlichen Missionaren nicht nur darauf ankam, möglichst passende Begrifflichkeiten für eine Übersetzung zu finden, sondern auch, die jeweiligen kosmologischen Vorstellungen zu vermitteln. Während in den vorspanischen Religionen das Nebeneinanderexistieren mehrerer Gottheiten möglich war, erkannte das Christentum nur *einen* Gott als Schöpfer der Welt an.³³¹ Ein Anliegen der Missionare von äußerster Priorität war es daher, auch terminologisch strikt zwischen den indianischen Gottheiten und dem christlichen Gott zu unterscheiden und gleichzeitig die monotheistische Sichtweise durchzusetzen, wobei die theologische Sachverhalten in erster Linie auf einer *kognitiven* Ebene vermittelt wurden und nicht in Bezug auf *religiöser Praktiken*.³³² In der *Plática Breve der Doctrina Christiana* (1584)³³³

³³⁰ Vgl. Ramos Mendoza (1992: 64-67 und 199) zu einer Erzählung von Eusebio Ramos aus Huancavelica über zwei umherirrende Seelen, sog. „*puriq almakuna*“. Eng mit dieser Vorstellung verbunden sind die Erzählungen über „*condenados*“ (span. wörtl. „Verdammte“) und „*qarqariya*“, die auch im Gebiet um Huancavelica verbreitet sind. Es handelt sich dabei um Individuen, die in ihrem Leben meist inzestuöse Beziehungen zu Geschwistern, Eltern oder eigenen Kindern gehabt haben und die nach ihrem Tod ruhelos umherirren. Siehe dazu auch Kapitel D.2.1 sowie Arguedas (1953 und 1961), Millones (1987: 184) und Quijada Jara (1985 [1944]: 132).

³³¹ Regionale Gottheiten existierten neben denen der Inkas, wobei sich das Verhältnis zwischen den Ethnien auch im Pantheon widerspiegelte, in dem es durchaus hierarchische Strukturen gab (Gareis 1987: 141ff).

³³² Távarez (2000: 25ff), der die ambivalenten linguistischen Prozesse am Beispiel des Nahuatl bei der Übersetzung dieses Konzeptes analysiert hat, stellt zunächst fest, dass es trotz dessen theologischer Wichtigkeit in den täglichen Praktiken der Gläubigen eine eher geringe Rolle einnahm. Es war zentral beim Kreuzzeichen, bei dem der dreifaltige Gott angerufen wurde (ibid.: 25). Darüber hinaus stellt er die unterschiedlichen Lösungen dar, die die Missionare gefunden haben, durch Benennung, Aufzählung oder morphologische Aufschlüsselung das Konzept ins Nahuatl zu übersetzen. Die Benennung der Dreifaltigkeit durch die Nahuas selbst arbeitet der Autor aus Testamenten heraus, deren Bestandteil die Anrufung derselben war, und in denen es trotz der Formelhaftigkeit des Genres erhebliche Unterschiede nicht nur der Benennung, sondern auch der Aneignung des Begriffs durch indigene religiöse Spezialisten gegeben habe.

wird der christliche Gott mit dem spanischen Wort „*Dios*“ bezeichnet und mit dem Zusatz „*Cristianokunap muchasqaykum*“ („den wir Christen verehren“) näher bestimmt.³³⁴ Die indianischen Gottheiten und Kultstätten („*huacas*“) hingegen, werden im gleichen Text als „falsche Teufel“ („*Ilulla supay*“) qualifiziert, die von den Vorfahren der Indianer „wie Gott verehrt wurden“ („*Machuykichikkunap Diostahina muchaŝqan*“) (ibid.).

Die Entlehnung „*dios*“ wurde nicht nur zur Bezeichnung des christlichen Gottes herangezogen, sondern gleichzeitig auch dann gebraucht, wenn es darum ging, den indigenen Gottheiten ihre Göttlichkeit abzuspochen. Um dieses terminologische Dilemma zu lösen, wurde, wenn man sich auf den christlichen Gott bezog, das Wort großgeschrieben („*Dios*“), wenn aber von indianischen Göttern gesprochen wurde, klein („*dios*“) (vgl. Taylor 2003: 52).³³⁵

Die christliche Unterscheidung der göttlichen Dreifaltigkeit in „Gott Vater“, „Gott Sohn“ und „Gott Heiliger Geist“, wurde mit „*Dios yaya, Dios churi, Dios espíritu santo*“, ins Quechua übersetzt, wobei das Wort „*yaya*“ im Quechua ursprünglich sowohl eine genealogische Relation („Vater, Vorfahre“) bezeichnete als auch als Anrede an andine Gottheiten fungierte. Doch auch bei der meta-sprachlichen Charakterisierung und Erläuterung des Konzeptes wurde zum Teil bewusst auf Begriffe des Quechua zurückgegriffen. Die göttliche Allmacht beispielsweise wurde durch das Quechua-Wort „*qapaq*“ zum Ausdruck gebracht, das „reich und mächtig“ bedeutete und sowohl in Zusammenhang mit dem Inka-Adel als auch mit den andinen Gottheiten stand³³⁶: „*Kay qapaq Diosllam chiqanpuni Diosqa*“ („Allein dieser mächtige Gott ist der wahre Gott“) (ibid.).

Besondere Sorgfalt wurde darauf verwendet, das scheinbar widersprüchliche Konzept des dreifaltigen Gottes auf Quechua zu erklären, ohne Gefahr zu laufen, dass die Zuhörer von der Existenz von drei Göttern ausgingen. Um diesem Sachverhalt aus theologischer und ontologischer Sicht gerecht zu werden, wurde sowohl die spanische Entlehnung „*persona*“ (im Unterschied zu „*dios*“) verwendet, als auch auf Mittel des Quechua zurückgegriffen: Der Begriff des „Seins“, der mit dem Quechua-Verb „*kay*“ ausgedrückt wird, wird zunächst als konzessi-

³³³ „*Plática Breve*“ in Taylor (2000: 180ff); vgl. G.4.3; Abs.1-2.

³³⁴ Das Suffix *-yku* in „*muchasqaykum*“ steht für das exklusive „*wir*“, d.h. die Indianer als Zuhörer werden zunächst ausgeschlossen, da es um den Unterschied zwischen Christentum und indianischer Religion geht. Als es jedoch um die Universalität der Erlösung geht, wechseln der Prediger in das inklusive wir (*-nchik*).

³³⁵ Interessant ist hier die Auseinandersetzung zwischen Franziskanern und Dominikanern in Amerika bezüglich der Benennung des christlichen Gottes. Während erstere für eine Entlehnung des spanischen „*dios*“ waren und die Namen der indigenen Gottheiten dem Bereich des Bösen zuordneten, waren letztere für die Verwendung von Wörtern aus den indigenen Sprachen, die dann jedoch ausschließlich für den christlichen Gott gebraucht werden durften: „[...] *Para quitar esa confusión los padres dominicos nombran a Dios por el propio vocablo del indio, y negándole a todos los ídolos, solo le daban al verdadero Dios. Lo cual no querían admitir los padres de San Francisco*“ (Fray Antonio de Remesal 1966: 267-77 zitiert nach Solano 1991: 56f).

³³⁶ Dedenbach-Salazar (1997: 198). In den „*anotaciones*“ wird das Wort mit der Eigenschaft „königlich“ in Verbindung gebracht: „*Capac significa ‚Rey‘ o cosa de magestad Real. Apu es mas comun nombre*“ („*Anotaciones*“ in: *Doctrina Christiana* 1985 [1584]: 169).

ve Konstruktion (Suffix **-pas**) aufgebaut, innerhalb derer der Begriff der „Person“ (der unübersetzt bleibt) dem ebenfalls entlehnten Begriff Gott gegenübergestellt wird. Zentral ist das einschränkende Suffix **-lla**, welches wiederholt eingesetzt wird, um zu betonen, dass es *nur einen* Gott („**huk Diosllam**“) gebe, der *nur ein* Wesen („**huk kayniyuq**“) besitze³³⁷:

kimsa persona ka -špa -paš, manam kimsa Dioschu. Huk Dios-lla-m.
drei Personen sein Gerund-„obwohl“ nicht drei Gott-nicht. Ein Gott-nur-Ass.

Kay kimsa -ntin persona Yaya, Churi, Espíritu Santo kimsa ka špa paš
Diese drei zusammen Personen Vater, Sohn, Heiliger Geist, drei sein-Gerund- „obwohl“

huk kay-ni -yuq -lla-m, huk Diosllam.³³⁸
ein Sein-Ø-Besitz- nur-Ass., Ein Gott-nur-Ass.

Ambivalenzen ergaben sich jedoch nicht nur bei der abstrakten Erklärung des theologischen Konzeptes, sondern auch bei der Charakterisierung der einzelnen göttlichen Personen und ihrer jeweiligen Funktionen. So wurde „**Dios**“ bzw. „**Dios yaya**“ vor allem dadurch gekennzeichnet, dass er die Welt erschaffen hat. Obwohl dieser Umstand auch die Vermittlung von neuen kosmologischen Vorstellungen erforderte, wurde häufig auf Terminologien der andinen Religion zurückgegriffen, beispielsweise wenn es um den Ursprung der menschlichen Gesellschaft ging.

Das Problem für die Missionare, einen andinen Schöpfergott als Äquivalent für den christlichen Gott anzuerkennen, lag darin, dass nach andiner Vorstellung unterschiedliche Gottheiten in vielfältiger Weise und zu verschiedenen Zeiten an der Schöpfung beteiligt waren. Je nach Region traten andere Schöpfergestalten und Kulturheroen auf. „**Viracocha**“ beispielsweise wurde in den Mythen als Wesen ohne Anfang und Ende dargestellt, von dem alle sakralen Kräfte ausgehen (Marzal 1977: 111). Die ordnenden schöpferischen Aktivitäten, die mit dem Verb „(**pacha**) **yachachiy**“ („Die Erde zu ihrer Ordnung führen“) bezeichnet werden, bleiben jedoch nicht auf einen einzelnen, abgeschlossenen Schöpfungsakt beschränkt, sondern reichen bis in Produktionszyklen der Gegenwart³³⁹:

„[...] *en ambos casos la divinidad andina no crea sino que, dentro del ámbito de acción que le corresponde, lleva las cosas hasta un determinado punto de desarrollo, tanto en un acto fundador ubicado en un pasado mítico como en los ciclos actuales de la producción*“ (Itier 1993: 108).

³³⁷ Die Vorstellung einer dreifaltigen Gottheit war den Indianern nicht ganz unbekannt. Inwieweit es sich um eine Nachahmung der christlichen Trinität wie bei anderen Beispielen handelt, ist ungewiss. Bemerkenswert ist auch die in den Anden verbreitete Darstellung der Dreifaltigkeit als drei identische Männer gleichen Alters (MacCormack 1991: 270f und Harrison 1989: 44).

³³⁸ *Plática Breve*; vgl. G.4.3; eigene Hervorhebungen (Unterstreichungen) und Interlinearübersetzung

³³⁹ Itier (1993: 107-109). Siehe auch Duviols (1977) zu **Viracocha** als Schöpfergestalt.

„[...] in beiden Fällen erschafft die andine Gottheit nicht, sondern sie bringt innerhalb des ihr zugewiesenen Aktionsrahmens die Dinge dazu, sich bis zu einem bestimmten Punkt zu entwickeln, sowohl beim Akt der Gründung in einer mythischen Vergangenheit, als auch in den gegenwärtigen Produktionszyklen“ (eigene Übersetzung).

Von den Missionaren, die sich der Unterschiede der Implikationen dieses Wortes zu den eigenen Vorstellungen von Schöpfung bald bewusst wurden, wurde es als Übersetzung für „erschaffen“ bald verworfen. Der Muttersprachler Garcilaso de la Vega bezeichnete es sogar als „Erfindung“ der Missionare. Stattdessen hielt dieser „**Pachacamac**“ als unsichtbaren Gott (im Gegensatz zu den sichtbaren, unmittelbar verehrten Gottheiten) für das „wahre“ andine Äquivalent für den christlichen Schöpfergott.³⁴⁰

In der Tat steckt auch in diesem Namen ein Wortstamm („**kama-**“), der mit dem Schöpfungsgedanken in Verbindung steht. Der Akt des Erschaffens wird in den andinen Mythen nicht als einmaliges Entstehen aus dem Nichts beschrieben, sondern vielmehr als aufeinander folgende Handlungen, die mit unterschiedlichen Verben beschrieben werden, die jeweils einen ganz bestimmten Aspekt der Schöpfung bezeichnen. Während „**churay**“ sich auf das „In-die-Welt Setzen“ bezieht und mit „**ruray**“ das „Machen“ gemeint ist, bezeichnet „**kamay**“ das „Besee-len“, das „Einflößen von Lebenskraft“. ³⁴¹ So treten beispielsweise Im Huarochirí-Manuskript die letzten beiden Verben gemeinsam als semantisches Paar in Zusammenhang mit der Schöpfergestalt „**Pariacaca**“ auf: „**pariacaca kamagninchik ruraqinchikta rikumuy-paq**“/ „*Va a ver a Pariacaca, al que nos animó, al que nos hizo*“ („um Pariacaca zu sehen, der uns beseelt, der uns gemacht hat“) (Huarochirí-Manuskript; Taylor 1987: 410f).

Wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben wurde, haben die Missionare die Ähnlichkeit von „**kama-**“ mit dem Begriff der Seele nicht aufgegriffen, sondern das Wort stattdessen als Übersetzung für Schöpfung verwendet.³⁴² Dies lag nach Taylor (1974-76: 233f) an der unterschiedlichen Sichtweise der Beziehung zwischen dem Göttlichen und den Menschen. In der andinen Religion „beseelt“ die Gottheit nicht nur den Menschen, sondern auch die Tiere und die materielle Welt. Dies lag für die christlichen Missionare dem Schöpfungsgedanken näher, denn nach christlicher Auffassung haben nur die Menschen eine Seele, die natürliche Umwelt hingegen nicht, sie wird lediglich als von Gott geschaffen angesehen. Für die Bezeichnung des christlichen Schöpfergottes im Glaubensbekenntnis der *Doctrina Christiana* wurde daher

³⁴⁰ Garcilaso de la Vega (1986 [1609]: 52-54). Auch Fernando de Avendaño (1649) nennt den christlichen Schöpfergott „*Pachacamac*“, obwohl er sonst die indigenen Glaubensvorstellungen verurteilt (Dedenbach-Salazar Sáenz 1999).

³⁴¹ Vgl. Harrison (1989: 77f).

³⁴² Taylor (1974-76: 233 und 1980: 55)., siehe auch die Eintragung in Gonzalez Holguín (1952 [1608]: 47): „*Camak Dios. Dios criador*“.

der Stamm „**rura-**“ (machen) bevorzugt, um die Vieldeutigkeit und Assoziationen von „**ka-**
ma-“ zu umgehen:

„**Ruraquēman**, el Criador. aduertase que en el Credo se puso **ruraquē** hazedor, ya no **camaque**. Lo vno porque es equiuvalente a **camaque** o **camac** por criador [...] Lo otro por excusar amphibologia porque **camaquen** tãbien significa el alma, y podria entender el Indio que Dios es alma del mundo, lo que al era inconuieniēte grande“ („Anotaciones“ in: *Doctrina Christiana* 1985 [1584]: 174).

„**Ruraqueman**, der Schöpfer. Man nehme zur Kenntnis, dass im Glaubensbekenntnis ‚**ruraque**‘ als der, der etwas macht, verwendet wurde, und nicht mehr **camaque**. Zum einen weil es äquivalent ist zu ‚**camaque**‘ oder ‚**camac**‘ als Schöpfer [...]. Zum anderen, um Missverständnisse zu vermeiden, denn ‚**camaquen**‘ heißt auch ‚Seele‘, und der Indianer könnte verstehen, dass Gott die Seele der Welt ist, was sehr ungünstig wäre.“ (eigene Übersetzung und Hervorhebungen).

Auch das Wort „**paqari(chi)y**“ („geboren werden/ gebären“, „ans Licht kommen/ bringen“, „entstehen (lassen)“) wurde von den Missionaren aufgegriffen, um die Entstehung der Menschen zu beschreiben. Auch hier lag das Problem der Übersetzung weniger an der fehlenden Angemessenheit des Wortes für die Beschreibung der christlichen Vorstellungen als an den unterschiedlichen kosmologischen Auffassungen bezüglich des Schöpfungsprozesses. Während nach christlicher Auffassung Gott die gesamte Menschheit erschaffen hat, berief sich in den Anden jede Ethnie oder Verwandtschaftsgruppe auf einen eigenen gemeinsamen Vorfahren und einen gemeinsamen Ursprungsort („**paqarina**“).³⁴³

Auch bei der Beschreibung der Menschwerdung des Sohnes Gottes durch die Jungfrau María wurde mit „**runatukuy**“ zur Übersetzung der Menschwerdung auf andine Begrifflichkeiten zurückgegriffen. Wörtlich bedeutet das Verb „**tukuy**“ „die Form von etwas annehmen, sich in etwas verwandeln“ und wurde auch in Zusammenhang mit Gottheiten verwendet, die eine menschliche Gestalt oder die von anderen Lebewesen annehmen (Dedenbach-Salazar 1997: 197). Dennoch war das Problem für die Missionare weniger die kulturspezifischen religiösen Konnotationen des Wortes, als vielmehr die Tatsache, dass dessen Bedeutung so abstrakt und vieldeutig war, dass es gleich als Übersetzung für *zwei unterschiedliche* Konzepte des Christentums verwendet wurde, nämlich für die Menschwerdung Jesu in dessen Geburt und für die Wandlung des Brotes in den Leib Christi. In den Anden konnte „**tukuy**“ *sowohl* die (substantielle) Verwandlung einer Person sein *als auch* das „so tun als ob“ (z.B. „**sonsotukuy**“/ „sich dumm stellen“). Auch die neuen christlichen Konzepte der Verwandlung konnten so durchaus passend mit dem Verb „**tukuy**“ übersetzt werden, ohne dass das Verb seine alten Bedeutun-

³⁴³ Itier (1992a: 188). Trotz unterschiedlicher kultureller Vorstellungen hat die kulturspezifische Bedeutung des Wortes auch zu einer spezifisch christlichen Interpretation und Verwendung beigetragen (Dedenbach-Salazar 1997b: 199). Avendaño (1649) verwendet das Wort „**paqarina**“ auch in Zusammenhang mit Adam und Eva (vgl. Avendaño in Taylor 2002: 153ff).

gen verlor. Die grammatischen Spitzfindigkeiten, die zum Zwecke der Unterscheidung der theologischen Konzepte herangezogen wurden, wurden jedoch nicht aus der Struktur des Quechua oder den meta-pragmatischen Strategien der Quechua-Sprecher, sondern aus einer Analogie zum Lateinischen hergeleitet und begründet:

„**Runaturcan**, este verbo **tucuni**, significa lo que *fio fis en latin*, y assi dizen los Indios, Pedro se hizo sacerdote, Pedro sacerdote tucurca. Por dode pa dezir *coceptus es, incarnatus est, ho factus est*, se dize propriamente runaturcan. Ya quando **tucuni** significare conuertirse, o transubstanciarse, los mas acertado es poner la cosa en que le haze la conuersion en acusativo, con esta partícula **man**. Y assi para dezir panis conuertitur in corpus Xpi, le dize, tantam Iesuspa vcuman **tucun**, y no, tantam Iesuspa ucun tucun, como tampoco se puede dezir, pani fit corpus Christi. También tucun significa epilogarse, como se usa en los mandamientos de Dios fol. 8“ („Anotaciones“ in: *Doctrina Christiana* 1985 [1584]: 170).

„Er ist Mensch geworden (Q), dieses Verb **tucuni** (‘ich verwandle mich’) (Q) bedeutet das gleiche wie *fio fis* (‘ich werde, du wirst’) auf Latein, und so sagen die Indianer: Pedro ist Priester geworden, Pedro ist zum Priester geworden (Q). Doch wenn **tucuni** ‘sich verwandeln’ bedeutet, oder die Substanz ändern, ist es angemessen, die Sachen, in die die Verwandlung stattfindet, in den Akkusativ zu setzen, mit diesem Partikel **–man**. Und so sagt man für *panis conuertitur in corpus Xpi*, **tantam Iesuspa vcuman tucun** (das Brot verwandelt sich in den Leib Jesu) und nicht **tantam Iesuspa ucun tucun**, da man ja auch nicht sagen kann *pani fit corpus Christi*. Und **tucun** bedeutet auch (einen Text) beenden, wie man es auch bei den Geboten Gottes gebraucht“ (eigene Übersetzung und Hervorhebungen).

Andine Auffassungen von Dreifaltigkeit und Schöpfung beeinflussen noch heute sowohl die religiösen Praktiken als auch die Katechese. In einigen Mythen (z.B. Arguedas 1975 [1956]: 45-48) wird die Schöpfung auf mehrere Akteure verteilt, zu denen auch der christliche Gott gehört, der darin einen spezifischen Platz einnimmt. Es wird vielfach deutlich, dass das Erschaffen der Welt nicht als ein abgeschlossener Akt beschrieben wird, sondern als ein Prozess, der bis in die Gegenwart fort dauert. In Mythen von der Entstehung der Welt werden biblische Geschichten wie die von Adam und Eva, Kain und Abel oder Noah mit andinen Mythen und Akteuren verknüpft und in entsprechende Auffassungen von Epochen und Zeit integriert.³⁴⁴ Die Geschichte von der Sintflut nimmt dabei eine wichtige Rolle bei der Zeitenwende ein, da eine vorangehende Epoche zerstört wird. Eine Interpretation der Schöpfung durch die andine Bevölkerung, die auch in Huancavelica verbreitet ist, ist die Zuordnung von Schöpfungsepochen zu den drei Personen der Dreifaltigkeit:

„*Dicen que hubo época del Padre, ahora es la del hijo, ya habrá del Espíritu. Los gentiles eran los hombres del Padre. Nosotros somos los hombres del Hijo, que es Nuestro Señor Jesucristo Luego vendrán los espíritus. Serán como pajaritos*“ (Fuenzalida Vollmar 1977: 61).

„Man sagt, dass es das Zeitalter des Vaters gab, jetzt ist das des Sohnes, und es wird das des Heiligen Geistes kommen. Die Heiden waren die Menschen des Vaters, wir sind die Menschen des Sohnes, der unser Herr Jesus Christus ist und es werden die des Heiligen Geistes kommen. Sie werden wie kleine Vögel sein“ (eigene Übersetzung).

³⁴⁴ Siehe auch Ansión (1987).

Eine weitere Tradition in Huancavelica, welche die spezifische Interpretation von Schöpfung und Dreifaltigkeit von indianischer Seite aus reflektiert, ist das „Fest der Kreuze“ („*fiesta de los cruces*“). In Huancavelica werden mehr als neun Kreuze gefeiert, die wiederum unterschiedlichen Bergen zugeordnet werden und die Schutzfunktionen für die Landwirtschaft und Reisende erfüllen (Quijada Jara 1985 [1944]: 62). Am Nachmittag des Pfingstfestes werden Kreuze von Menschengruppen vorbeigetragen und von den katholischen Geistlichen gesegnet, im Gottesdienst wird jedoch vehement darauf hingewiesen, dass das Pfingstfest im christlichen Sinne kein „Fest des Kreuzes“, sondern das Fest der dritten Person der Dreifaltigkeit, des hl. Geistes sei. Albó (2002: 420) erklärt die Assoziation des hl. Geistes mit dem Gekreuzigten in den Anden vor allem damit, dass seit der Kolonialzeit auf die dritte Person in den Predigten am wenigsten eingegangen worden sei, sodass sie vor allem zusammen mit den anderen beiden Personen im Kreuzzeichen erwähnt wurde.³⁴⁵

In der gegenwärtigen Katechese-Literatur in der Region wird für die Bezeichnung der Schöpfung ausschließlich das Wort „**unanchay**“ verwendet. In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnet das Verb „einer Person/ einer Sache ein Ziel setzen“ „Zeichen setzen“, „bedeuten“, aber auch „meinen und einschätzen, verstehen“ (Perroud/ Chouvinc 1970: 178). Möglicherweise handelt es sich bei der Übersetzung mit „**unanchay**“ um eine bewusste Entscheidung, um kulturspezifische Implikationen von Verben, die in andinen Schöpfungsmythen verwendet werden, zu vermeiden.³⁴⁶ In den Katechese-Diskursen ist noch heute die Betonung der Einheit und Untrennbarkeit Gottes als Schöpfer der Welt zu beobachten, wie im folgenden Beispiel aus einer Predigt, die anlässlich des Sonntags der Dreifaltigkeit und des katholischen Pfingstfestes in einem Dorf gehalten wurde. In dieser Rede wird betont, dass sich die göttlichen Personen nicht trennen können („**Manam rakikunchu**“) und dass sie alles *gemeinsam* erschaffen hätten (G.4.5; Abs.7).

Das Problem der Übersetzung von Konzepten wie „Dreifaltigkeit“ und „Schöpfung“ bestand also nicht immer darin, dass in den indigenen Sprachen kein geeignetes Wort hätte gefunden werden können, sondern häufig auch darin, dass aus unterschiedlichen Möglichkeiten gewählt werden musste. Dabei versuchten die Missionare, der hohen Kontextabhängigkeit von Bedeutung im Quechua mit eigenen Festlegungen und terminologischen Definitionen beizukom-

³⁴⁵ Andererseits ist das Fest der Kreuze nicht ausschließlich mit dem Pfingstfest assoziiert, da einige Kreuze erst in den Monaten Juli und August gefeiert werden. Das Verhältnis zwischen kulturellen Praktiken, Übersetzungen und Katechese-Diskursen stellt sich also diesbezüglich wahrscheinlich wesentlich komplexer dar.

³⁴⁶ In der in Huancavelica übersetzten Bibel (Coronado 2002) wird durchgehend „**unanchay**“ verwendet. Zwar geben Perroud/ Chouvinc (1970: 37; Sp→Q) als Synonym für „*crear*“ („erschaffen“) auch andere Möglichkeiten an wie „**mana kaqmanta ruray**“ („aus dem Nichts machen“), „**kamay**“, „**paqarichiy**“, „**wallpay**“, „**chantay**“ und „**ruray**“, doch in den kirchlichen Diskursen und Texten findet man heute fast ausschließlich „**unanchay**“. Auch auf Nachfragen im Interview mit quechua-sprachigen Vertretern der Kirche wurden andere Bezeichnungen für die Schöpfung nicht einmal in Erwägung gezogen.

men, die jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach die Bevölkerung, die kein Latein sprach und nicht lesen konnte, nicht erreicht haben. Darüber hinaus lagen der *Beschreibung* von Konzepten jeweils eigene kosmologische Vorstellungen zugrunde, die in die Übersetzungen und Erläuterungen mit eingeflossen sind und auf diese Weise mit andinen Vorstellungen konfrontiert wurden.

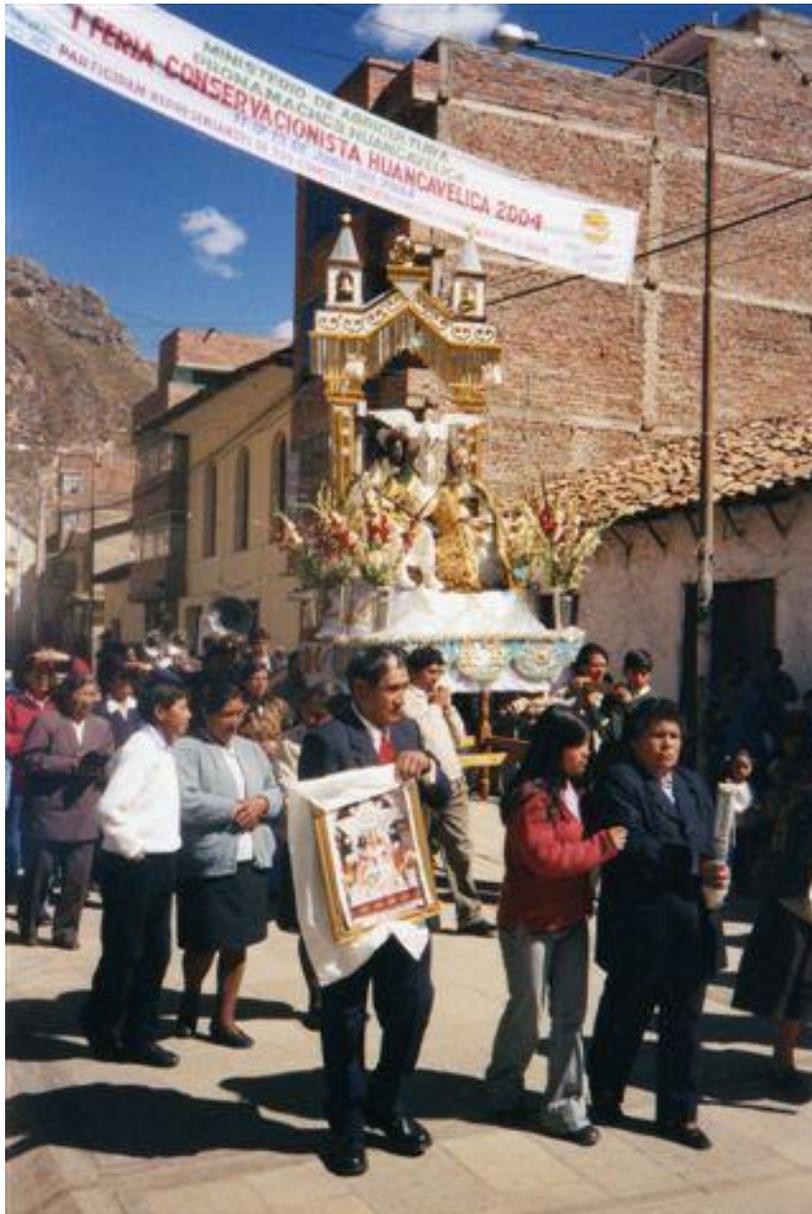


Bild 15: Prozession durch Huancavelica

5.3 Zwischen Entmachtung und Dämonisierung: Die Aneignung der andinen Religion und Sprache

Wie bereits an den Schwierigkeiten der Übersetzung zentraler christlicher Begriffe gezeigt werden konnte, waren auch Übersetzungsprozesse stark davon beeinflusst, wie die andinen Religionen von den Übersetzern und Missionaren wahrgenommen wurden. Da die meisten kolonialzeitlichen Texte im Rahmen des Anti-Idolatrie-Diskurses verfasst wurden, war auch die Perspektive der Prediger und Übersetzer von der Vorstellung geleitet, die andinen Religionen seien auf böse Mächte zurückzuführen, was auch die Übersetzung beeinflusst und zu Re-Semantisierungen andiner Konzepte wie beispielsweise „**waka**“ (sp. „*huaca*“) geführt hat. Beiden Kulturen gemeinsam war zunächst die grundsätzlich religiöse Weltsicht, die von der Existenz übernatürlicher Wesen tatsächlich ausging:

„For both European and Andean societies shared a common basic assumption that social order and survival depended ultimately upon forces beyond their own direct control, forces that could be entreated or appeased, but had a will and a logic of their own“ (Spalding 1984: 239f).

Aber auch die meta-pragmatische Erläuterung christlicher Konzepte war stets mit ambivalenten rhetorischen Strategien verbunden, die in Verbindung mit dem Ziel der Ausrottung der indigenen Religionen standen und gleichzeitig dazu dienen sollten, die Bevölkerung von den christlichen Vorstellungen zu überzeugen, wozu teilweise bewusst andine Diskurstraditionen aufgegriffen wurden. Daher war das Verhältnis der Übersetzer zu den andinen Religionen und Diskurstraditionen stets ambivalent und bewegte sich zwischen Entmachtung, Dämonisierung und Instrumentalisierungen andiner Religionen, deren Spuren teilweise bis in die Gegenwart reichen, wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden wird.

5.3.1 Die Rolle unterschiedlicher Genres und Diskurstraditionen

Im vorangegangenen Kapitel konnte gezeigt werden, dass die Suche nach Äquivalenten von Begriffen zwar ein wichtiger Teil des Übersetzungsprozesses war, dass aber kulturelle Vorstellungen von der Entstehung der Welt nicht in einer bestimmten *Bezeichnung* fassbar sind, sondern erst in Diskursen darüber (also beispielsweise in der Bibel im Buch Genesis, oder in indianischen Mythen) erkennbar werden. Übersetzungsprozesse waren daher von Anfang an mit dem Problem der Genres und pragmatischen Faktoren verknüpft, sodass nicht nur Terminologien, sondern auch Unterschiede zwischen Funktionen und epistemologischen Verwendungsweisen von Texten und Diskursen zu Ambivalenzen und divergierenden Interpretationen geführt haben.

Während die Missionare bei der Vermittlung ihres Weltbilds auf die schriftliche Tradition der Bibel zurückgreifen konnten, bestand die religiöse Tradition der andinen Bevölkerung, mit der sie ihre Herkunft und die ihrer Vorfahren erklärten, in erster Linie aus einer Reihe von mündlich tradierten mythischen Überlieferungen. Mit den biblischen Geschichten und Diskursen kamen nicht nur neue religiöse Vorstellungen, sondern auch neue Diskurstraditionen und ein anderes Verständnis von Geschichtlichkeit hinzu, das mit den eigenen Vorstellungen kompatibel gemacht werden musste. Gleichzeitig standen die Missionare vor der Aufgabe, sowohl die andinen Traditionen als auch die Existenz des neu entdeckten Kontinents in ihr eigenes Konzept von geschichtlichen Ereignissen und theologischen Sachverhalten einzuordnen, was dazu geführt hat, dass auf beiden Seiten vieles unter neuen Vorzeichen interpretiert wurde³⁴⁷:

„For in the very process of translating and writing down what they were told Spaniards inevitably introduced notions of their own that had, strictly speaking, no Andean counterparts. One such notion concerned the historicity of the long-distant past. Sixteenth-century Europeans interpreted the book of Genesis and Greco-Roman myths of origins as historical narratives, not as mythic or allegorical accounts of creation and human beginning. It was thus natural for Spaniards to view Andean myths of primeval floods and conflagrations and of the origins of society as historical narratives of a similar kind“ (MacCormack 1991: 83).

Die Auffassung der Missionare bezüglich des Schöpfungsprozesses und der menschlichen Geschichte war einerseits geprägt von damals vorherrschenden theologischen Grundannahmen über die Historizität biblischer Geschichten, andererseits aber auch durch das in der Neuzeit aufkeimende positivistische Weltbild, das vor allem dem schriftlich Überlieferten historische Gültigkeit beigemessen hat, wobei die mündlichen Traditionen der Indianer und ihre Überlieferung vor diesem Hintergrund als unzuverlässig und irrtümlich bewertet wurden.³⁴⁸ Andererseits mussten die schriftlich fixierten Texte der christlichen Tradition in die Mündlichkeit überführt werden, damit die entsprechenden Inhalte einem Publikum, das weder lesen noch schreiben konnte, überhaupt zugänglich wurden, wobei zahlreiche ambivalente Interpretationsprozesse stattfanden.

Im Huarochirí-Manuskript beispielsweise sind zwei mythische Erzählungen zu finden, die von der andinen Bevölkerung mit der christlichen Interpretation von geschichtlichen Ereignissen in Verbindung gebracht wurden. In einem Mythos wird von einer Sonnenfinsternis in vergangenen Zeiten berichtet, die von den Erzählern auf die Todesstunde von Jesus Christus be-

³⁴⁷ Die Arbeit von Urton (1990) zeigt, dass die Indianer zum Teil die Geschichtsauffassung der Spanier und der Missionare übernommen und auf die eigene Geschichte angewandt haben. Das Huarochirí-Manuskript selbst ist ein Zeugnis solcher Prozesse (Salomon/ Urioste 1991). Zur vorspanischen Geschichtsauffassung und deren Repräsentation bei den kolonialzeitlichen Chronisten siehe auch Kaulicke (2000: 39ff) und Gareis (2003).

³⁴⁸ So begründete beispielsweise Fernando de Avendaño (in Taylor 2002: 152f) die „Unwissenheit“ der Indianer bezüglich geschichtlicher Ereignisse damit, dass sie keine Bücher hatten.

zogen wurde. Diese Verbindung kam zustande, indem von den Erzählern aufgrund einer (durchaus seltenen und eindrucksvollen) Naturerscheinung, die in der andinen Kultur mit der Umkehrung der natürlichen Ordnung assoziiert wird (Taylor 1987: 81), zwei unterschiedliche Ereignisse, die in weit voneinander entfernten Kontinenten stattgefunden hatten, miteinander in Beziehung gebracht wurden. Dabei betonen die Erzähler, dass auch „die anderen“ dies für möglich halten, womit sie sich sehr wahrscheinlich auf die nicht-bekehrten Indianer beziehen: **„[...] kaytam kanan ñuqanchik christi[a]nokuna unanchanchik jesu christo apunchikpaq wañusqanpi tutayasqantach, kaykunaqa riman ñispa >unanchanchik ichach ari chay<“** / *„Nosotros los cristianos consideramos que se trata de la obscuridad que acompañó la muerte de nuestro señor Jesucristo. Estos dicen que lo creen también posible“* („Wir Christen meinen, dass es sich um die Dunkelheit handelt, die den Tod unseres Herrn Jesus Christus begleitet hat. Diese sagen, dass sie es auch für möglich halten“) (Huarochirí-Manuskript in Taylor 1987: 80-83).

Auch bezüglich der im Kapitel davor beschriebenen vernichtenden Flut, haben die indianischen Erzähler ihre eigene Interpretation: Dort wird erzählt, dass ein Lama, indem es seinem Herrn eine Flut voraussagt, diesen auf den Berg Huillcacoto rettet, auf dem auch andere Tiere (z.B. Puma, Fuchs und Kondor) Zuflucht gefunden haben. Der einzige Überlebende hat wieder Nachkommen und es gibt erneut Menschen auf der Erde. Von der Voraussage des Lamas bis zur Flut und von der Flut bis zum Absinken des Wassers vergehen jeweils fünf Tage (ibid.: 75-83).

Die Ähnlichkeiten des Mythos mit der biblischen Geschichte von Noah und der Arche sind unübersehbar. Wie in der Bibel wird in der andinen Erzählung der Protagonist gewarnt und überlebt neben den verschiedenen Tieren, während alle anderen Menschen ausgelöscht werden. Auch hier wird der Bezug zur Bibel von den zum Christentum bekehrten Erzählern selbst hergestellt, obwohl zweifellos Unterschiede zur biblischen Geschichte erkennbar sind: Die Retter in der andinen Version sind ein Lama und der Berg Huillcacoto. Die nicht-bekehrten Indianer halten auch an dieser Version fest, während diejenigen, die sich zum Christentum bekehrt haben, den andinen Mythos auf die biblische Sintflut mit Noah und der Arche beziehen: *„Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del [di]ludio“* („Wir Christen glauben, dass sich diese Erzählung auf die Zeit der Sintflut bezieht.“) und *„Ellos atribuyen su salvación a Huillcacoto“* („Sie schreiben ihre Rettung Huillcacoto zu“) (ibid.: 78f).

Im *Tratado* wird deutlich, dass sich Avila von der Meinung seiner Informanten distanziert. Es sind jedoch nicht die Unterschiede zwischen Mythos und biblischer Geschichte, die ihn an

den Interpretationen seiner Informanten zweifeln lassen. Vielmehr argumentiert er mit historischer Chronologie und streng logisch-geographisch mit aus der Bibel abgeleiteten Voraussetzungen. Er nimmt nämlich den Zeitraum „fünf Tage“ im Mythos wörtlich und bezweifelt, dass man eine fünftägige Sonnenfinsternis ohne Uhren bestimmen könne:

„Cuentan pues que, también en aquellos antiquísimos tiempos, se desapareció el sol y estuvo obscura la tierra por espacio y término de cinco días. [...] Esto podría ser que fuese algo del eclipse aquel que cuando murió nuestro Redentor hubo, mas a buena razón, acá no pudo alcanzar porque a la hora que fue en aquel hemisferio de día y por el consiguiente el eclipse sería de noche en éste; mas el encontrarse de las piedras pudo ser y sobre eso añadirían los autores de mentira de esta gente lo demás referido porque también no teniendo relojes cómo pudiesen saber que sol faltó cinco días, si el día contamos por la presencia y su ausencia“ (Avila 1966 [1608]: 206).

„Sie erzählen also, dass auch in diesen uralten Zeiten die Sonne verschwunden ist und die Erde dunkel war, über einen Zeitraum von fünf Tagen.[...]. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass dies etwas von der Sonnenfinsternis war, die es gab, als unser Erlöser gestorben ist, aber logischerweise konnte diese nicht bis hierher kommen, denn da es zu der Stunde auf jener Hälfte der Erde Tag war, wäre die Sonnenfinsternis auf dieser in der Nacht gewesen; aber das Aneinanderschlagen der Steine könnte stattgefunden haben, und das, was die Autoren sonst noch hinzugefügt haben, muss eine Lüge von diesen Leuten sein, denn wenn sie keine Uhren hatten, wie sollten sie wissen, dass die Sonne fünf Tage lang weg war, wo wir doch die Tage durch ihre An- und Abwesenheit zählen“ (eigene Übersetzung).

Auch bezüglich der Flut ist Avila skeptisch und stellt die Überlieferungen von Huarochirí als unvereinbar mit den biblischen Ereignissen dar, die er für die einzig wahre Grundlage für die Beurteilung geschichtlicher Ereignisse hält. Er bemerkt, dass es vor der Sintflut keine Menschen auf dem amerikanischen Kontinent gegeben haben könne, da alle Menschen von Adam abstammen würden und in der kurzen Zeit nicht nach Amerika hätten gelangen können:

„Que, según la más cierta y verdadera opinión, antes del diluvio universal en esta tierra no hubo ni pudo haber gente, porque siendo como es tan cierto que todos proceden y tienen su principio de nuestro padre Adán y que, a lo menos en aquella edad primera del mundo, desde Adán a Noé no pudo ser, extenderse ni propagarse tanto el linaje humano que llegase a este nuevo mundo“ (Avila 1966 [1608]: 207f).

„[Ich glaube] dass es, der größten Wahrscheinlichkeit nach, vor der großen Sintflut keine Menschen auf diesem Kontinent gab noch geben konnte, da alle mit Sicherheit von unserem Vater Adam abstammen und dass zumindest in dieser frühen Epoche der Welt, von Adam bis Noah, es für die menschlichen Gruppen nicht möglich war, sich so weit auszubreiten, dass sie bis in die neue Welt hätten gelangen können“ (eigene Übersetzung).

In seiner Kritik an der Interpretation seiner Informanten berücksichtigt Avila offensichtlich nicht die genre-spezifischen Eigenschaften von Mythen und übersieht, dass es, wenn von fünf Tagen gesprochen wird, nicht notwendigerweise um exakte Zeiteinheiten geht, sondern um symbolträchtige Zahlen und Werte, wie in den beschriebenen Beispielen um die Zahl fünf, die in den Mythen von Huarochirí immer wieder auftritt. Während in einer chronologisch orientierten Perspektive die Ereignisse in der Vergangenheit einen direkten, nachvollziehbaren

Einfluss auf die Gegenwart haben, spielt im Mythos die Chronologie eine eher untergeordnete Rolle³⁴⁹. In der andinen Oraltradition, in der Abwandlungen von Mythen möglich sind und keine Festschreibung stattfindet wie in schriftlichen Traditionen, werden die Ereignisse im Mythos in einer weit zurückliegenden Zeit („**ñawpa pacha**“) angesiedelt, also jenseits aller Chronologie. So gab es für die Informanten Avilas kein Hindernis, die Flut und die Sonnenfinsternis aus der Bibel mit ihren eigenen Mythen in Verbindung zu setzen, da Veränderungen von Mythen möglich sind. Avila hingegen beurteilte die Mythen – wie auch die in der Bibel beschriebenen Ereignisse – unter rein historischen und chronologischen Gesichtspunkten, ohne deren mythische und symbolische Elemente zu berücksichtigen, sodass er aus den Widersprüchen, die sich bei einem Vergleich der beiden Traditionen zwangsläufig ergaben, den Beweis für die Unglaubwürdigkeit der Oraltradition von Huarochirí und der mythischen Interpretation biblischer Geschichten von Seiten der (bekehrten) Informanten ableiten zu können glaubte.

Die beschriebene unterschiedliche Auffassung von geschichtlichen und mythischen Ereignissen zeigt sich auch an grammatischen Details bei der Übersetzung der jeweiligen Traditionen und Texte. In den Mythen von Huarochirí wird beispielsweise durch die Verwendung der narrativen Vergangenheit signalisiert, dass das Geschehen in einer weit zurückliegenden Zeit spielt. Wird hingegen die unspezifische Vergangenheitsform verwendet, so wird ein unmittelbarer Bezug zur Gegenwart hergestellt und signalisiert, dass der Erzähler aus eigener Erfahrung spricht.³⁵⁰ Bei Bibelübersetzungen, aber auch in der Katechese-Literatur im Allgemeinen stellte sich den Missionaren ebenfalls die Frage, mit welcher Vergangenheitsform Ereignisse aus einer weit zurückliegenden (mythischen) Vergangenheit im Quechua beschrieben werden sollten. Es scheint bis heute so zu sein, dass durchgängig nicht die *narrative*, sondern die *unspezifische* Vergangenheitsform verwendet wird, was zweierlei Interpretationen zulässt: Zum einen ist es möglich, dass die grammatischen Regeln zur Verwendung von Tempora in den andinen Diskurstraditionen den Missionaren und Übersetzern aus Spanien zu wenig bekannt waren, um sie in der Übersetzung der eigenen Geschichten und Überlieferungen berücksichtigen zu können, was zu einer relativ einheitlichen Verwendung der unspezifischen Vergan-

³⁴⁹ Nach Turner (1988: 236-37, 243-45 und 251ff) wird im *Mythos* die existierende soziale Ordnung nach außen, beispielsweise in eine zurückliegende Zeit projiziert, die nicht durch das soziale Leben beeinflusst werden kann. Dabei gehe es nicht um eine Wiedergabe von historischen Ereignissen, sondern vielmehr um eine *Orientierung* für das soziale, politische und rituelle Handeln, wobei Mythos und Geschichte sich nicht ausschließen, sondern in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen und sich gegenseitig beeinflussen: „Myth is an attempt to formulate the *essential* properties of social experience in terms of ‘generic events’, at a level transcending any particular context of historical relations or events; history, by contrast is concerned precisely with the level of particular relations among particular events“ (Turner 1988: 252).

³⁵⁰ Salomon/ Urioste (1991: 32), Nuckolls (1993), Adelaar (1997: 7) sowie Dedenbach-Salazar (1997a, 1999 und 2003).

genheit in kirchlichen Kontexten geführt haben könnte, die bis in die Gegenwart tradiert wurde. Zum anderen wurde womöglich die Entscheidung für die *unspezifische Vergangenheit* – obwohl sie grammatisch und pragmatisch nicht immer angemessen war – bewusst gefällt, um die eigenen Aussagen und Traditionen von der andinen Oraltradition abzuheben und ihnen einen größeren Wahrheitsgehalt zu unterstellen. Die Verwendung einer Zeitform oder scheinbar bedeutungsloser grammatischer Details bei der Übersetzung hat also einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die damit verbundenen ideologischen Textproduktionen und epistemologischen Interpretationen.³⁵¹

Die Beispiele zeigen aber vor allem, dass divergierende Interpretationen auch bei der Übersetzung nicht nur auf die fehlende Äquivalenz von einzelnen Wörtern zurückzuführen waren, sondern auch auf die Rolle von Diskurstraditionen für das jeweilige Geschichtsverständnis. Während für die andine Bevölkerung offensichtlich Veränderungen von mythischen Traditionen und das Hinzufügen neuer Traditionen durchaus akzeptabel waren und das vorhandene Weltbild als solches nicht in Frage gestellt haben, bestand die missionarische Seite auf einer festgelegten, universalgültigen, durch die Schrift legitimierten Tradition, die allerdings vor der Herausforderung stand, das Neue, das durch die erst wenige Jahre zurückliegende Entdeckung des amerikanischen Kontinents ins Blickfeld der Theologie und Wissenschaft geraten war, in ihr Paradigma einzuordnen.

So wurde die andine Oraltradition auf der einen Seite schriftlich fixiert, wobei es zu Prozessen der Vereinheitlichung und einem Verlust der Flexibilität durch „Festschreibung“ kam. Umgekehrt verloren die schriftlichen Traditionen der spanischen Missionare wie biblische Geschichten oder andere Texte durch Übersetzung in eine Sprache mit mündlicher Überlieferung ihre feste Struktur und wurden offen für Veränderungen und abweichende Versionen, die noch bis heute in der andinen Oraltradition weiterleben und die spezifisch andine Sichtweise von Genres und Geschichtlichkeit repräsentieren.³⁵²

³⁵¹ Das komplexe Verhältnis von historischen Tatsachen und mythischer Überformung muss aber auch berücksichtigt werden, wenn das Huarochirí-Manuskript als Quelle für Beschreibungen der vorspanischen Religionen oder als Zeugnis für eine indigene Perspektive auf die Missionierung während der frühen Kolonialzeit verwendet wird. Selbst das auf Quechua abgefasste Manuskript von 1598 hat eine Bearbeitung erfahren, was schon die stark schriftzentrierte äußere Form (Versuch einer Chronologie, Einteilung in Kapitel mit Nummerierung und Zusammenfassung) zeigt. Gareis (2003:119-39) weist auf die Schwierigkeiten hin, die entstehen, wenn historische Ereignisse aus andinen Mythen und mündlichen Überlieferungen abgeleitet werden sollen. Zum einen sei es so, „dass chronologische Fragen im Gegensatz zum europäischen Geschichtsverständnis nicht im Vordergrund der historischen Überlieferung standen“ (ibid. 134). Zum anderen habe auch der Kontakt mit den Spaniern das Verständnis der Andenbewohner von ihrer vorkolonialen Geschichte verändert. Auch dieser wird im Huarochirí-Manuskript sowohl in historisch konkreten Tatsachen als auch in mythologischer und symbolischer Überformung dargestellt.

³⁵² Ansión (1987: 100-06) beschreibt eine Version der Erzählung von der Flut von 1981 aus der Provinz Acobamba (Huancavelica), die sowohl zahlreiche Gemeinsamkeiten als auch signifikante Unterschiede zur biblischen Geschichte von Noah und der Arche aufweist. So folgt beispielsweise in dieser Version nach der Flut noch ein Feuerregen.

5.3.2 Re-Semantisierung andiner Konzepte: der Diskurs über die „*huacas*“

Die Bedeutungsveränderungen von Wörtern aus den andinen Religionen, die in den kolonialzeitlichen Übersetzungsprozessen stattgefunden haben, ist nicht allein so zu begründen, dass das Spanische „mächtiger“ gewesen sei und das Quechua sich den Strukturen der neuen Sprache beugen musste. Vielmehr sind die Übersetzungen von andinen Konzepten in einem Kontext von sprachlichen Ideologien zu betrachten, die zum einen auf zugrundeliegende Weltbilder (Einteilung in „gut“ und „böse“), zum anderen aber auch auf komplexe semiotische und diskursive Prozesse zurückzuführen sind.

Der Totenkult einerseits und der Glaube an übernatürliche, lebensspendende Kräfte und Gottheiten andererseits bildeten die Grundlage für die Verehrung der „*huacas*“ in der andinen Religion. So wurden Mumien von besonderen Vorfahren oder Kultstätten, die den Vorfahren und Schutzgöttern einer patri-linearen Gruppe zugeordnet waren, sehr verehrt und die Menschen opferten ihnen (z.B. das Fleisch von Meerschweinchen, Kleidung, Kokablätter und Maisbier), um von ihnen Schutz zu erhalten.³⁵³

Während der Missionierung hingegen wurden die „*huacas*“, nicht nur zum Inbegriff der „Götzenverehrung“, sondern auch zum Synonym für „Teufel“ und „böse Mächte“.

Der erste Grund, warum es zu dieser Bedeutungsveränderung kam, war das semantische Spektrum des Wortes, das so vielseitig war, dass die Missionare Schwierigkeiten hatten, dessen kulturspezifische Bedeutung zu erschließen. Die vielen Dinge, die als „*waka*“ bezeichnet wurden, und die die Indianer verehrt haben sollen, werden in einer Predigt im *Tercero Catecismo* aufgelistet: Schon die Vielfalt der Bezeichnungen mit speziellen Wörtern wie „*pirwa*“, „*saramama*“ („Maismutter“) oder „*sukamama*“ verweist auf die große Anzahl an den Missionaren fremden Praktiken und Objekten der Verehrung³⁵⁴:

„Huaquinijquichicca huc llampu rumi alli ricchallactam huacaymi ñispa muchanquichic, huaquinmicana collquemanta hichasca llama llacta huacaymi ñinkichik huaquina, cara mamacta, cuka mamacta, Pirua ñiscayquicta Huacayquipac muchanquichic“ (*Tercero Catecismo* 1985 [1584]: 561 [107]).

³⁵³ Harrison (1989: 46f), Salomon/ Urioste (1991: 17). Im Huarochiri-Manuskript wird beschrieben, wie die „*huaca Llocllahuancupa*“ von einer Frau bei der Feldarbeit entdeckt wird und wie sich die Verehrung nach der Missionierung entwickelt“ (Taylor 1987: 31). Vgl. dazu auch Salomon (1998).

³⁵⁴ „*Algunos de ustedes adoran una piedra lisa de color fino diciendo que es su huaca. Otros dicen que una llamita de plata fundida es su huaca. Otros adoran la saramama (la ‚madre‘ del maíz), la sucumama, y la mazorca de maíz que ustedes llaman pirhua y las tienen por sus huacas*“. (span. Übersetzung in: Taylor 2003: 90-91). Das Wort „*pirwa*“ bezeichnet eine Form des Maiskolbens, der in Zusammenhang mit der Verehrung der „*huacas*“ stand (Taylor 2003: 114). Nach Perroud/ Chouvenec (1970: 136) kann es auch eine Form der Aufbewahrung für die Ernte bezeichnen: „*Troje de paja para guardar las cosechas*“. Das Wort „*sukamama*“ könnte sich nach auf die Beschützerin der Kameloiden beziehen, was Taylor allerdings in Bezug auf den Kontext („Mais“) nicht für wahrscheinlich hält: „*La çucamama era, tal vez la huaca protectora de lo camellones. Sin embargo, en un contexto que se refiere esencialmente al maíz, parece poco probable*“ (Taylor 2003: 114).

„Einige von euch haben einen wohlgeformten Stein von schöner Art und verehren ihn, wobei sie sagen: `Das ist meine ‚waka‘. Andere sagen, dass ein kleines Lama aus Silber ihre ‚waka‘ sei. Wieder andere verehren die ‚saramama‘ (‚Maismutter‘), die ‚sukamama‘, die ihr ‚pirwa‘ nennt, und verehren sie als ‚waka‘“ (eigene Übersetzung des Originals).

Garcilaso de la Vega jedoch wirft als Muttersprachler den Missionaren vor, nicht nur das Wort selbst und seine kulturspezifischen Konnotationen, sondern das Funktionieren der Quechua-Sprache insgesamt nicht verstanden zu haben. Um zu zeigen, wie abstrakt die Bedeutung des Wortes ist, listet er die Vielfalt an Bedeutungen auf, die es in sich vereinen kann. Demnach können alle Dinge als „waka“ („huaca“) bezeichnet werden, die außergewöhnliche Eigenschaften haben, die besonders schön oder aber auch besonders hässlich und abstoßend sind. Es kann sowohl abstrakte Eigenschaften als auch ganz konkrete Dinge, wie Tempel oder Kultstätten, bezeichnen:

„Particularmente nació este engaño de no saber los españoles las muchas y diversas significaciones que tiene este nombre huaca, el cual, [...] quiere decir ídolo, como Júpiter, Marte, Venus, [...]. Demás de esta primera y principal significación tiene otras muchas, cuyos ejemplos iremos poniendo para que se entiendan mejor. Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba: esto es los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era Dios. Asimismo llaman huaca a las cosas que habían ofrecido al Sol, como figuras de hombres, aves y animales hechas de oro, o de plata, o de palo, y cualquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagradas; porque las había recibido el Sol en ofrenda, ya eran suyas., y porque lo eran las tenían en gran veneración. También llaman huaca a cualquier templo grande o chico, a los sepulcros que tenían en los campos, y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes y a otros particulares que trataban con él familiarmente, los cuales rincones tenían por lugares santos, y así los respetan como a un oratorio o santuario. También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana o camuesa [...]. Por el contrario, llaman huaca a las cosas muy feas y monstruosas que causan horror y asombro [...]. También llaman huaca a las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de un vientre [...] Y por semejante llaman huaca al huevo de dos yemas, y el mismo nombre dan a las niños que nacen de pies [...]. Asimismo dan este nombre a las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos [...]. Llamaron huaca a la gran cordillera de la Sierra Nevada que corre por todo el Perú [...]. Dan el mismo nombre a los cerros muy altos, que se aventajan de los otros cerros [...]“ (Garcilaso de la Vega 1984 [1609]: 54f).

„Diese Täuschung kam daher, dass die Spanier nicht die vielen verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚huaca‘ verstanden haben, welches [...] ‚Götze‘ bedeutet, wie Jupiter, Mars und Venus [...]. Außer dieser ersten und hauptsächlichen Bedeutung hat es viele andere, für die wir im Folgenden Beispiele bringen werden, damit man sie besser versteht. Es bedeutet ‚heiliges Ding‘, so wie all diese Dinge waren, durch die der Teufel zu ihnen sprach: das sind die ‚Götzen‘/ angebeteten Objekte (‚ídolos‘), die Felsen, große Steine oder Bäume, in die der Feind hineingegangen ist, um sie glauben zu machen, dass er Gott sei. Ebenso bezeichnen sie als ‚huaca‘ die Dinge, die sie der Sonne dargebracht hatten wie Figuren von Menschen, Vögeln und Tieren aus Gold, oder Silber, oder aus Holz, und andere Opfergaben, die ihnen heilig waren; denn diese hat die Sonne als Opfergabe bekommen, es waren schon die Ihrigen, und weil sie das schon waren, brachten sie ihnen große Verehrung entgegen. Sie nennen auch jede Art von kleinem oder großem Tempel ‚huaca‘, auch die Grabstätten, die sie auf den Feldern hatten, und die Ecken in den Häusern, von wo aus der Teufel zu den Priestern und anderen Spezialisten, die mit ihm vertraut waren, sprach, und die für sie heilige Orte waren, und die sie als

Orte des Gebets und Heiligtum betrachteten. Ebenso geben sie den gleichen Namen all den Dingen, die in Schönheit oder Besonderheit den anderen Dingen der gleichen Art überlegen sind, wie eine Rose, ein Apfel oder eine ‚*camuesa*³⁵⁵ [...]. Auf der anderen Seite bezeichnen sie als ‚*huaca*‘ Dinge, die sehr hässlich und monströs sind und die Schrecken und Erstaunen verursachen [...]. Und sie bezeichnen als ‚*huaca*‘ Dinge, die ungewöhnlich sind, wie eine Frau, die Zwillinge gebiert [...]. Und auf ähnliche Weise nennen sie ein Ei ‚*huaca*‘, das zwei Dotter hat, und den gleichen Namen geben sie Kindern, die mit den Füßen voran auf die Welt kommen [...]. Ebenso geben sie diesen Namen den Quellen, die bereits wie Flüsse hervortreten [...]. Sie haben auch die großen Kordillern der Sierra Nevada, die durch ganz Peru läuft, ‚*huaca*‘ genannt [...], den gleichen Namen geben sie sehr hohen Bergen, die die anderen Berge übertreffen [...]“ (eigene Übersetzung).

In der Definition Garcilaso de la Vega wird aber auch bereits die partielle Interpretation des Wortes durch die christlichen Missionare deutlich, in der die alternierende Ambivalenz des Begriffs verschwindet und allein die *negativen* und *konkreten* Bedeutungen (wie die von Kultstätten) hervorgehoben werden. Die Komplexität der Praktiken und Glaubensvorstellungen, die mit dem Begriff „**waka**“ verbunden waren, wurde von den Missionaren, die ihre eigene Vorstellung von der übernatürlichen Ordnung hatten, dabei meist nicht adäquat berücksichtigt, sondern stark vereinfacht – und das ist der zweite Grund für die Re-Interpretation – aus einer spezifischen Perspektive heraus gesehen. So wurden die „*huacas*“ in der Auffassung der Spanier zu den Orten, „an denen der Teufel zu den Menschen spricht“ (z.B. durch Steine oder Bäume), „um sie glauben zu machen, dass diese Gott seien“ (siehe Zitat von Garcilaso de la Vega 1984 [1609]: 54f). Nach Einschätzung des zweisprachigen Autors habe die Gleichsetzung des Wortes „**waka**“ mit „Götze“ und die Vernachlässigung der vielen anderen möglichen Referenzen darüber hinaus dazu geführt, dass die spanischen Missionare der andinen Bevölkerung viel mehr Gottheiten unterstellten, als diese tatsächlich gehabt habe. Darüber hinaus hätten sie sogar subtile Unterschiede in der Aussprache nicht wahrgenommen und das Wort nicht einmal von dem Verb „**waqa**–“ („weinen“) unterscheiden können (vgl. Garcilaso de la Vega (1984 [1609]: 56).

Ein weiterer Grund für divergierende Interpretationen bezüglich der „*huacas*“ liegt auf einer semiotischen Ebene. So waren sich die Missionare der sakralen Komponente der mit dem Wort „**waka**“ verbundenen Konzepte sehr wohl bewusst, da sie deren Verehrung, sowie die Opfergaben, die in Form von – ebenfalls zum Teil als „**waka**“ bezeichneten – Objekten entrichtet wurden, wahrgenommen hatten. Die Strategie der Missionare ging deshalb dahin, die Verehrung der indigenen Kultobjekte zu unterbinden, indem sie diese entweder zerstörten oder ihnen ihre Macht und ihre göttlichen Eigenschaften absprachen. Da sie jedoch selbst Heiligenbilder und Abbildungen von Jesus Christus hatten, die verehrt wurden (und sogar als

³⁵⁵ Laut Übersetzung in Garcilaso de la Vega (1986 [1609]: 58) bezeichnet das Wort eine Gruppe von alten Apfelsorten.

„Ersatz“ für die Verehrung der „*huacas*“ in Frage kamen) mussten die Unterschiede zu der Heiligenverehrung bzw. dem Umgang mit Bildern im Christentum geklärt werden. Dabei wurde nicht einfach argumentiert, dass die Indianer die „falschen“ Bilder oder Objekte anbeten würden, sondern dass die katholischen Heiligenbilder nicht die Heiligen selbst seien, sondern diese nur *repräsentierten* (vgl. G.4.2; Abs.1-4).

Die sprachlichen Mittel, mit denen auf Quechua diese semiotischen Unterschiede erklärt werden, sind „**pay kikin**“ („er selbst“) und „**imagen ukupi tiyay**“ („im Bild sitzen/wohnen“), wobei der ontologische Unterschied auch anhand von Beispielen und quechua-spezifischen rhetorischen Mitteln, z.B. in Form von semantischen Paaren formuliert wird: „**llikikun pakikun**“ („Sie zerreißen, sie zerbrechen“), „**mana waqankuchu, manam llakikunkuchu**“ („Sie weinen nicht, sie sind nicht traurig“) (ibid.; Abs.6).³⁵⁶

Während einerseits – wie in diesem Beispiel – die „*huacas*“ zum Inbegriff von „Aberglauben“, „Irrtum“, „Heidentum“ und „Götzendienst“ wurden und die Argumentation darauf abzielte, diesen ihre Macht über die Menschen und ihren Einfluss auf deren Leben abzusprechen und sie gewissermaßen als machtlose Objekte darzustellen, wurde das gleiche Wort an anderer Stelle zum Synonym für „Teufel“ und „böse Mächte“³⁵⁷. Sie wurden in zahlreichen Predigten und Texten als „**supay**“ bezeichnet, was im Spanischen mit „*demonio*“ („Dämon“ bzw. „Teufel“) übersetzt wird. Ursprünglich war, wie viele ethnohistorische Forschungen belegen, auch das Wort „**supay**“ – wie „**waka**“ – nicht eindeutig negativ belegt. Es bezeichnete Geisterwesen oder auch den „Schatten“³⁵⁸ einer Person. Erst durch die Missionare wurde es zum Synonym für „Teufel“, was sich innerhalb weniger Jahrzehnte in der Katechese-Literatur durchgesetzt hat und bis heute so verwendet wird.³⁵⁹

Der Hintergrund dieser Neu-Interpretation war die Einteilung der Welt (auch der übernatürlichen) in „gut“ und „böse“, die es so in der andinen Kosmologie nicht gab. Die Übersetzung

³⁵⁶ Ob die indigene Bevölkerung den Unterschied ebenso interpretiert hat, ist fraglich, da schon damals Figuren von indianischen „*huacas*“ in Heiligenfiguren versteckt wurden und bis in die Gegenwart die Heiligenverehrung in den Anden eine sehr große Rolle spielt (Arriaga 1968 [1612]: 223; vgl. auch Gareis 1999: 243).

³⁵⁷ „The Church was intent upon convincing the Indians that the ancestors’ spiritual power was the product of an alliance of the Devil-whose reality the Europeans were quite convinced of – and so any member of Andean society who sought to relief or improvement in this life by appealing to the aid of his ancestors must pay the price of eternal damnation“ (Spalding 1984: 245).

³⁵⁸ Mit dem „Schatten“ („*sombra*“) war der Teil der „Seele“ gemeint, der im Gegensatz zu „**camaque**“ nicht von außen kommt, sondern dem Körper selbst zu eigen ist: „[...] *ese aspecto del alma que representa su identidad personal, no transmitida sino esencial, la sombra que, antes de la evangelización cristiana, debía liberarse para siempre de los sufrimientos de este mundo [...] para descansar al lado de las demás sombras de su etnia, en el (s)upaymarca, la tierra de las sombras*“ (Taylor 1980: 57).

³⁵⁹ Taylor (1980: 49), MacCormack (1991: 254), Dedenbach-Salazar Sáenz/ Meyer (2005: 487). Santo Tomás schreibt in seinem Wörterbuch noch, dass „**supay**“ sowohl im positiven wie im negativen Sinne gebraucht werden kann: „*çupay-angel bueno o malo*“ (1951 [1560]: 279). Als Übersetzung für „Teufel“ hingegen wird die Umschreibung „**mana allıcupay**“ („ein Geist, der nicht gut ist“) verwendet (1951 [1560]:110). Im Wörterbuch von Gonzalez Holguín, das über dreißig Jahre später als das von Santo Tomás erschienen ist, wird „**çupay**“ nur noch negativ als „*demonio*“ übersetzt (1952 [1608]).

von „**supay**“ mit „*demonio*“ („Teufel“) zeigt, dass die indigenen Konzepte, die Eingang in das missionarische Vokabular gefunden haben, teils neue Funktionen erfüllen mussten, wobei insbesondere die Möglichkeit, dass es im Quechua *ambivalente Begriffe* gibt, die sowohl negative als auch positive Elemente in sich vereinen, oft nicht erkannt wurde. So wurde das ambivalente Bedeutungsspektrum des Wortes „**supay**“ auf die negativen Konnotationen reduziert. Darüber hinaus kam es zu einer *Personifizierung* des Wortes: Während es vor der missionarischen Aneignung *mehrere* Wesen oder Eigenschaften bezeichnen konnte, wurde es in der Katechese-Literatur zur Bezeichnung des Teufels *in Person* („**Quiquin cupaypas**“), der in den Predigten auf vielfältige Weise charakterisiert wurde, beispielsweise als Wesen, das die „*huacas*“ hat entstehen lassen und die Menschen durch diese betrügt (vgl. *Tercero Cathecismo* 1985 [1584]: 561 [107]; siehe auch Taylor 2003: 90).

Die Ambivalenz von *Entmachtung* und *Dämonisierung* der „*huacas*“ kommt auch in den Texten von Huarochirí zum Ausdruck, wo es um die Beziehung zwischen ihnen und der andinen Bevölkerung geht. Welche Konflikte und Widerstände die Verbote der „*huaca*“-Verehrung bei der indigenen Bevölkerung auslösten, wird zwar nur am Rande beschrieben, ist jedoch offensichtlich und umfasst unterschiedliche Dimensionen.

Einerseits wird das Wort „**supay**“ bereits von den Erzählern an einigen Stellen im veränderten Sinne gebraucht, während an anderen Stellen noch mit „**mana alli[n]**“ („nicht gut“) spezifiziert wird, weshalb man davon ausgehen kann, dass das Wort „**supay**“ für sie noch keine eindeutig negative Konnotation hatte³⁶⁰ (Taylor 1987: 314-27). Zum anderen weist eine mythische Erzählung im Huarochirí-Manuskript (ibid.) darauf hin, dass das Verhältnis zwischen Christentum und indigener Religion als spirituelle Auseinandersetzung gedeutet wurde, im Mythos dargestellt durch einen Kampf zwischen (dem bekehrten) Don Cristobal und einer „*huaca*“, die ihn im Traum zu besiegen versucht, indem sie ihn blendet, während andere Anwesende mit Opferritualen beschäftigt sind. Don Cristobal fordert die „*huaca*“ heraus, indem er Fragen an sie stellt (was diese in der andinen Tradition normalerweise zum Sprechen bringt). Paradoxerweise bringen sie aber gerade Don Cristobals Fragen zum Schweigen. Der Grund dafür ist aus dem Mythos selbst nicht ersichtlich, aber nach MacCormacks Interpretation ist es ein Ausdruck der Machtlosigkeit. Durch die christliche Perspektive ist das reziproke Verhältnis der Menschen zu den übernatürlichen andinen Mächten zerstört.

³⁶⁰ Im gleichen Kapitel wird „**supay**“ sogar als Attribut verwendet, wenn von den indigenen religiösen Führern die Rede ist, die aufgrund ihrer engen Beziehung zu den „*huacas*“ (als Schamanen) und ihren damit verbundenen übernatürlichen Fähigkeiten von den Missionaren als „teuflische, alte Männer“ („**mana alli supay machukuna**“) bezeichnet wurden. Sie wurden von der Kirche als das größte Hindernis für die Christianisierung betrachtet und möglichst von der übrigen Bevölkerung abgesondert.

Eine andere mögliche Interpretation des Schweigens ist auf einer abstrakteren Ebene anzusiedeln: Während die „*huaca*“ Koka kaut, ist sie unfähig zu sprechen, kann also Don Cristobals Fragen gar nicht beantworten oder ihm widersprechen. Dieses Bild hat seine Parallele in den unterschiedlichen Praktiken der aufeinander treffenden Religionen. Für die Verehrung der „*huacas*“ sind vor allem non-verbale Elemente wie Opfer und Ritual (symbolisiert durch die Kokablätter) charakteristisch. Das Christentum hingegen war schon damals zu einem wesentlichen Teil auf Wort und Schrift hin ausgelegt. In den Katechismen und Predigten wurden, die Glaubensinhalte erörtert und vor allem sprachlich vermittelt, auch in Form von Fragen und Antworten. Die andere Seite hatte kaum eine Chance, dagegen zu argumentieren, zum einen aufgrund des Sprachproblems (die Quechua-Sprecher verstanden oft die Spanier nicht und konnten wahrscheinlich nicht alle Implikationen des Gesagten nachvollziehen), zum anderen, weil ihre eigenen Diskurstraditionen andere waren (MacCormack 1991: 300f).

Eine weitere Dimension interkultureller Ambivalenzen bezieht sich auf das System der Reziprozität. Die Verehrung der „*huacas*“ basierte auch auf Furcht vor deren Zorn, beispielsweise von „*Pachacamac*“, dem die Verantwortung für Krankheiten sowie für Naturkatastrophen und Erdbeben zugeschrieben wurde. Wenn das reziproke Verhältnis zur überirdischen Welt gestört war, weil beispielsweise die Opfer und Feste vernachlässigt worden waren, führte das zu Konsequenzen. Neue, unbekannte Krankheiten – wie die im Huarochirí-Manuskript beschriebene Masernepidemie – wurden daher in alter Tradition als Zeichen der Verärgerung der „*huacas*“ interpretiert.³⁶¹

Daraufhin mussten die Menschen das Gleichgewicht wiederherstellen, indem sie weitere Opfer brachten. Das Konzept der Opferschuld wurde mit dem Lexem „**hucha**“ in Verbindung gebracht, welches sich in der andinen Religion auf die Erfüllung von Aufgaben und Verpflichtungen, u.a. gegenüber den „*huacas*“ bezieht, in der Sprache des Christentums jedoch dem Konzept der „Sünde“ zugeordnet wurde.³⁶² Auf diese Weise führte die Überlagerung dieser beiden ähnlichen, aber dennoch unterschiedlichen Konzepte auf der sprachlichen Ebene zu weiteren konzeptuellen Widersprüchen: Während es für die andine Bevölkerung eine „Sünde“ („**hucha**“) war, den „*huacas*“ keine Opfer zu bringen, wurde von den christlichen

³⁶¹ Spalding (1984: 247). Je nach Überzeugung der jeweiligen religiösen und politischen indigenen Führer („*curaca*“) befolgte die Bevölkerung die Regeln der Missionare oder kehrte zu den alten Kulturen zurück. Insbesondere unter dem Einfluss von Krankheiten oder Naturereignissen wurden die Opfer für die „*huacas*“ wiederaufgenommen. Eine der bekanntesten messianischen Bewegungen in jener Zeit, die sich über ganz Zentralperu erstreckte, war *Taki Onqoy*. Diese Bewegung war eine direkte Reaktion auf die Kolonialisierung, wobei die Ausbreitung des Christentums als Sieg über die „*huacas*“ betrachtet wurde, der rückgängig gemacht werden müsse (ibid., siehe auch Millones (1987: 166ff). Quellen aus unterschiedlichen Regionen und mehrere Studien und Interpretationen der messianistischen Bewegung findet man in Millones et al. (1990) und Caverro Carrasco (2001).

³⁶² So übersetzte Gonzalez Holguín das Wort mit „*negocio*“ („Geschäft, Aufgabe“) und „*pleito*“ („Rechtsangelegenheit“) (1952 [1608]: 199). Zur christlichen Re-Interpretation siehe Dedenbach-Salazar Sáenz (1997b: 201).

Missionaren genau das Gegenteil, nämlich die Verehrung der „*huacas*“ (die *Idolatrie*) als Sünde („*hucha*“) bezeichnet.

Somit symbolisiert der Kampf, den Don Cristobal mit der „*huaca*“ in den Überlieferungen des Huarochirí-Manuskripts austrägt, im Mythos auch den Konflikt, in dem sich die indigene Bevölkerung befand, als eine völlig neue Religion die alte Religion auf eine radikale Weise herausforderte und letztlich besiegte. Der Prozess, wie dieser Sieg zustande kommt, wird im Mythos jedoch nur zum Teil in den Kategorien des Christentums beschrieben, vielmehr erinnern die Kämpfe an die Machtkämpfe der „*huacas*“ untereinander, die es schon vor der Kolonialzeit gegeben hat.³⁶³

Bezeichnend ist auch, dass Don Cristobal die „*huaca*“ in einem *Traum* besiegt. Auch hier überschneiden sich die Perspektive des Christentums, das zur damaligen Zeit Träume als Trugbilder der bösen Mächte interpretierte, und die der andinen Kosmologie, in der Träume einen ganz wesentlichen Einfluss auf die Geschicke der Individuen und der Gesellschaft haben können (Barnes 1992: 75). Die Intention der Missionare war es jedoch mit Sicherheit nicht, dass das Christentum als neue „*huaca*“ verstanden wurde, welche die alten unterwirft; vielmehr wollten sie es als eine Religion verstanden wissen, die auf ganz anderen Sinnzusammenhängen beruht und in denen andine Gottheiten und Mächte entweder keine Rolle spielen oder dem Teuflischen zugeordnet werden.

Dennoch lässt sich bis heute beobachten, welche Ambivalenzen damalige Übersetzungsprozesse und sprachliche Ideologien ausgelöst haben. Die Verehrung von Heiligen und deren Bildern ist beeinflusst von Vorstellungen von regionalen Schutzgottheiten, die auf die „*huacas*“ zurückgehen. Marzal beschreibt, dass für die andine Bevölkerung die Heiligen weniger als Vorbilder fungieren als vielmehr „mythische Repräsentationen der Macht Gottes“ darstellen, wobei ihre Mittler- und Schutzfunktion hervorgehoben wird. Darüber hinaus haben die Feste, die für die Heiligen abgehalten werden, eine soziale Komponente, indem die Organisation der Feste mit bestimmten Ämtern und Verpflichtungen verbunden und somit in ein System der zeremoniellen Reziprozität eingebettet ist. Andererseits gibt es auch Hausaltäre, an denen häusliche Verehrung von Kreuzen und Bildern stattfindet mit der Bitte um Schutz von Haus und Familie³⁶⁴:

„Por esta vía, la piedra wak'a ya ha entrado ser parte del santoral cristiano andino local, como tantas otras imágenes de santos y santas, pintadas con frecuencia en piedras que la gente ha encontrado por el campo y que interpreta como apariciones, para después venerarles como protectores del hogar y ofrecerles una misa y fiesta (misachiku) una vez al año“ (Albó 2002: 432).

³⁶³ MacCormack (1991: *ibid.*)

³⁶⁴ Marzal (1977: 224f) und Millones (1998: v.a. 27ff)

„Auf diesem Weg ist der Stein der ‚*huaca*‘ Teil des lokalen christlichen Heiligtums geworden, wie so viele andere Bilder von Heiligen, die häufig auf einem Stein gemalt sind, den die Leute auf dem Feld gefunden haben und als Erscheinung interpretieren, um diesen dann als Beschützer des Hauses zu verehren und einmal im Jahr eine Messe und ein Fest („**misachiku**“) darzubringen“ (eigene Übersetzung).

Quijada Jara (1985 [1944]: 109ff) berichtet von mehreren Legenden im Department Huancavelica, in denen von Erscheinungen die Rede ist, wie die von der „*Virgen de Cocharcas*“ in *Izcuchaca*. Der Legende nach habe sich dort die Figur einer Marienstatue in Form eines Steins gezeigt. Auch in Querco ist von einer Erscheinung eines Heiligen in Form eines Steins die Rede, der wegen Verweigerung und Vernachlässigung der rituellen Verpflichtungen die Gemeinschaft verlassen habe. Aus einer ähnlichen Perspektive heraus wird das Fest von Johannes dem Täufer am 24. Juni in Vilca begangen, und in der Kirche „*San Sebastián*“ wird der „*Señor del Prendimiento*“ von zahlreichen katholischen Familien auch im städtischen Umfeld verehrt und um Schutz gebeten, wobei die Parallelen zur Verehrung der „*huacas*“ offensichtlich sind, auch in Hinblick auf die Schutzfunktion und eventuelle Sanktionen bei der Verweigerung ritueller Pflichten (ibid.).

5.3.3 Anti-Idolatrie-Diskurs und Quechua-Rhetorik

Ein wichtiger Aspekt der Katechese war neben der Übersetzung von zentralen Begriffen des Christentums in die indigenen Sprachen vor allem die Rhetorik als die Fähigkeit, Sprache effizient zu nutzen, denn es ging – wie Burkhart (1989: 11) für Mexiko beschreibt – nicht nur um den Austausch von Informationen und um eine allgemeine Verständigung, sondern auch darum, die Indianer von neuen Glaubensvorstellungen zu *überzeugen* und dazu zu bewegen, ihre eigene Religion aufzugeben. Dies erforderte einen spezifischen Umgang mit Sprache, der sich auch auf die katechetischen Diskurse und Texte in den indigenen Sprachen ausgewirkt hat und der durchaus widersprüchlich war.

Einerseits haben die Missionare fremde Ausdrucksformen gemieden und viele Übersetzungsaktivitäten gingen von europäischen Diskurstraditionen aus, andererseits wurde aber auch auf rhetorische Mittel und Diskurs aus den indigenen Sprachen ganz gezielt zurückgegriffen, um zu den religiösen Gefühlen der Bevölkerung vorzudringen und eine Konversion überhaupt erst zu ermöglichen. Nach Scharlau (1986: 31-35) konzentrierten sich die Eroberer vor allem auf Formen des vertikalen Sprechens, also auf formalisierte, rituelle und offizielle Rede, wo vor allem Informationen „von oben nach unten“ geleitet wurden. Formen des Gesprächs, der Konversation und des Dialogs sind nur in Ausnahmefällen belegt, es hat sie jedoch zweifellos gegeben und wo sie überliefert sind, zeugen sie von einem großen Spektrum an Sprechmöglichkeiten (ibid.).

Die andine Bevölkerung hatte ihre eigenen Formen der Weitergabe von Wissen, der Kommunikation mit der übernatürlichen Welt und der Verbindung des gesprochenen Wortes mit dem sozialen Leben, die auch bei den Übersetzungsprozessen in der Katechese eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben. Zwar wollte man sich auf der *kognitiven* Ebene bewusst von den indianischen Traditionen distanzieren, in der Praxis jedoch war es in vielen Bereichen notwendig, eine gemeinsame Verständigungsbasis herzustellen. Die Missionare waren sich darüber im Klaren, dass die Übersetzung der christlichen Botschaft mehr bedeutete als eine Suche nach Äquivalenten für bestimmte Wörter. Die schriftlich fixierten Texte mussten, um die Menschen zu erreichen, mit den rhetorischen Strukturen und meta-pragmatischen Mitteln des Quechua ausgedrückt werden, um Glaubwürdigkeit bei den Zuhörern zu erreichen. Im Vorspann des *Tercero Cathecismo* (1985 [1584]: 355-57) findet man Anweisungen, wie man zu den Indianern sprechen solle, nämlich „mit einfachen und klaren Worten, möglichst kurz, nicht hochgestochen, die Sätze nicht zu lang, keine ausgefallene Sprache mit „affektierten“ Begrifflichkeiten“. Weiterhin wird empfohlen, eher in der Alltagssprache zu sprechen als „wie in einem Theater“: „*llano, senzillo, claro y breue, facil y humilde, no alto ni leuantado: las clausulas no muy largas, ni de rodeo, el lenguaje no exquisito, ni terminos afectados, y mas a modo de quien platica entre compañeros, que no de quien declama en theatros*“. Auch der Hinweis „*y mueuen por affectos, q[ue] por razones*“ („und sie sprechen eher auf Gefühle an, als auf die Vernunft“) zeigt, dass die Missionare mit den in ihrer eigenen Sprache formulierten „(theo-) logischen“ Argumenten offensichtlich an ihre Grenzen gestoßen sind: „*Porque ellos entre si mismos en su lēguaje tienen tanto affecto en el dezir, que parece a quien no les conoce pura affectación y melindre. [...] conque se prouoquen a amar lo bueno, y aborrecer lo malo*“ („Denn sie haben in ihrer Sprache untereinander so viel Gefühl in der Rede, dass es jemandem, der sie nicht kennt, als reine Ziererei erscheint [...], damit sie dazu bewegt werden, das Gute zu lieben und das Böse zu verabscheuen“) (ibid.).

Die Gratwanderung zwischen Anti-Idolatrie-Diskursen und Verständigung in der Rhetorik, Meta-Pragmatik und Übersetzung lässt sich besonders bei Francisco de Avila aufzeigen, der in einer seiner Predigten die Bedeutung des christlichen Festes Epiphanie („Erscheinung des Herrn“), an dem die Ankunft der drei Könige an der Krippe gefeiert wird, auf Quechua zu erklären versucht³⁶⁵. Zu Beginn benennt er das Fest mit dem Hispanismus „*Epifanía*“ und bezeichnet es als das „Fest der drei Könige“ („*kimsa reypa pascuanmi*“), wobei er lediglich die Zahl drei und die grammatischen Elemente ins Quechua übersetzt und die Wörter für „Fest“

³⁶⁵ Nach Taylor (2002: 42) hat Avila zunächst die spanische Version geschrieben und diese anschließend ins Quechua übersetzt. Die zitierten Stellen aus der Predigt sind im Anhang G.2.1 im Zusammenhang dargestellt. Der vollständige Text ist in Taylor (2002) veröffentlicht.

und „König“ aus dem Spanischen entlehnt. Das Wort „*Epifanía*“ hingegen kennzeichnet er als Name, indem er es mit „*iglesiap siminpi...sutiuyuq*“ („in der Sprache der Kirche heißt es...“) umrahmt. Anschließend übersetzt er die wörtliche, theologische Bedeutung des Wortes ins Quechua als „*rikurichikuna*“ („das sich sehen lassen“).

So aus dem Kontext enthoben ist diese Wortneuschöpfung für die Zuhörer zunächst noch nicht kontextualisiert, weshalb Avila den Begriff noch mit einem Beispiel erläutert, in welchem ein mächtiger Mann plötzlich in einer Stadt erscheint (vgl. G.4.1). Dort kommen weitere Quechua-Verben als Umschreibungen vor: „*lluqsiy*“ („herauskommen“), „*mana yuyasqa p'unchaw*“ („an einem Tag, der nicht bekannt ist“). Des Weiteren bedient der Prediger sich der Redewiedergabe, in der Emotionen ausgedrückt werden, um die Sehnsucht der Menschen, die der beschriebenen Erscheinung vorausgeht, zum Ausdruck zu bringen: „**A! riqsillanchikman!**“ („Oh, wenn wir ihn nur kennen lernen würden“). Auch die Tatsache, dass es sich bei der Erscheinung im Beispiel um einen mächtigen Mann („*qhapaq apu*“) handelt, vermittelt bereits religiöse und kulturspezifische Konnotationen und geht über eine „neutrale“ Definition des Begriffs hinaus. Doch die Kontextualisierung des neuen christlichen Konzeptes ist mit diesem Beispiel noch nicht zu Ende. Es folgt eine Überleitung zu unterschiedlichen Themen, die im damaligen Diskurs eine wichtige Rolle eingenommen haben. Das erste ist die Assoziation der Andenbewohner mit den „Heiden“, die von Francisco de Avila als „*wak'a much'aqkuna*“ („diejenigen, die „*huacas*“ anbeten“) bezeichnet werden. Der Prediger verwendet hier das Wort ganz allgemein zur Bezeichnung der „heidnischen“ Völker, von denen in der Bibel die Rede ist und auch für „Irrtum“ und „Finsternis“ verwendet er Wörter aus dem Quechua, die in einem semantischen Paar angeordnet sind: „**Kayhina punchawpim Jesús yayanchik Diospa churin, wak'a much'aqkunaman rikchikarqan, pantaypi tutayaqpi kawsaykunaman**“ („An einem Tag wie diesem hat sich Jesus, der Sohn von unserem Gott Vater, den Verehrern der ‚*huacas*‘ gezeigt, denjenigen, die in Irrtum und Finsternis leben“). (G.4.1; Abs.2).

Auch in seinen weiteren Ausführungen argumentiert er zwar aus der Sicht der damaligen theologischen Positionen, verwendet jedoch quechua-spezifische rhetorische Mittel und syntaktische Strukturen, um seiner Argumentation Gewicht zu verleihen. So vergleicht er die Lebensweise der Völker, die andere Götter als den christlichen Gott anbeten, mit dem Verhalten eines undankbaren Kindes seinen Eltern gegenüber, wobei er an die Fürsorge, die die Eltern dem Kind entgegengebracht haben, mit sieben unterschiedlichen Verben und Verbalphrasen erinnert und dadurch an das Gerechtigkeitsempfinden seiner Zuhörer appelliert (G.4.1; Abs.7).

Auffällig ist an diesem Abschnitt auch die Häufung von Fragen mit unterschiedlichen Funktionen. Avila verwendet sowohl rhetorische Fragen, die er selbst beantwortet, als auch Fragen zur Konstruktion eines fingierten Dialogs, in dem er Fragen seiner Zuhörer beantwortet. So formuliert er seine Beobachtung, dass die andine Bevölkerung schwer davon zu überzeugen war, dass die Dinge und die Gestirne nicht belebt seien und daher weder sehen noch hören können, in Form von Gegenargumenten, die die Zuhörer aus ihrer eigenen kulturellen Erfahrung vorgebracht haben sollen, wobei auf die Praktiken der Sterndeutung und Weissagung Bezug genommen wird (vgl. G.4.1; Abs.14).

In welcher Form der Dialog, wie ihn Avila beschreibt, tatsächlich stattgefunden hat, ist daher nicht leicht zu beantworten. Einerseits reflektieren diese Fragen die Sicht der Missionare, die bei den Indianern Unwissenheit bezüglich der Inhalte der christlichen Religion annahmen und sich als Lehrer verstanden, die die Neubekehrten im Glauben zu unterrichten und Fragen sicher und ohne Widersprüchlichkeiten zu beantworten hatten. Andererseits reflektiert dieser scheinbare Dialog auch die Fragen, die sich die Missionare angesichts der ungewohnten Erfahrungen in der neuen Welt wohl selbst gestellt haben, und auf die sie eine sowohl theologische als auch rationale Antwort gesucht haben, weshalb sie ähnliche Fragen auch der andinen Bevölkerung unterstellt haben.³⁶⁶

Es ist durchaus denkbar, dass Avila in seiner Zeit als Prediger in Huarochirí mit Fragen und Meinungen der indigenen Bevölkerung konfrontiert war und in seinen Musterpredigten Antworten auf die häufigsten Fragen und Erklärungen für Widersprüchlichkeiten zwischen den Weltanschauungen zusammengestellt hat. Trotz des paternalistischen Stils zeigt sich an seiner Argumentation Kenntnis der indigenen Religion, die er sich während seines Aufenthalts vor Ort angeeignet hatte (Taylor 2002: 43). Ein gleichberechtigtes Vorbringen von Argumenten im Sinne eines echten Dialogs war in der asymmetrischen Sprechsituation jedoch nicht möglich.

Dass sich die Sterne nicht von sich aus bewegen, sondern durch etwas Größeres bewegt werden, war ein zentrales Thema, das sich durch den gesamten Katechese-Diskurs zieht. Damit sollte eines der wichtigsten theoretischen Fundamente der Sterndeutung in Peru untergraben werden³⁶⁷. Jede andine Praxis und mögliche Parallele zu christlichen Glaubensvorstellungen wurde in ähnlicher Weise in den Predigten bis ins Detail dekonstruiert, wodurch auch die Übersetzung beeinflusst wurde.

³⁶⁶ In seinen Antworten negiert Avila nicht nur die Zusammenhänge zwischen Ereignissen, deren Deutung und dem Lauf der Sterne, indem er sich auf den Zufall beruft, er leugnet sogar die Existenz solcher (wandernder) Sterne, die er als durch Kondenswasser entstandene Nebel interpretiert. Eine solche Antwort ist nur durch den zugrunde liegenden ideologischen Diskurs zu erklären.

³⁶⁷ Siehe auch Itier (1992a: 186-88).

Grafik VI: Übersetzungsstrategien Francisco de Avilas zur Verständigung über „Epiphanie“

1. Entlehnung: *Epifanía* „*kay iglesiap siminpisutiyuq*“
2. alternative Bezeichnung/ Assoziationen: „*kimsa reypa pascuan*“ (das Fest der drei Könige)
3. wörtliche Übersetzung ins Quechua: „*rikurichikuna*“ („das sich sehen lassen“/ das „Erscheinen“)
4. Kontextualisierung und Anknüpfungspunkte der Argumentation Avilas zum Anti-Idolatrie-Diskurs:
 - a) „Gott zeigt sich den ‚Heiden‘“ („*wak´a muchaqkunaman rikuchikurqan*“), zu denen nach Avila auch die Andenbewohner zählen
 - b) Der Stern zeigte den Königen den Weg, bewegt sich aber nicht von selbst („*manam paykamalla kuyuriqchu*“) sondern wird von einem Engel bewegt. Außerdem unterscheidet sich der Stern, der den Königen den Weg gezeigt hat von der Sterndeutung, die in den Anden praktiziert wird.

Der Begriff „Epiphanie“ wurde also nicht nur übersetzt, sondern auch in der Erfahrungswelt der Zuhörer verankert. In diesen Prozess der Kontextualisierung jedoch war eine gezielte Argumentation gegen die Sichtweisen der Indianer, die in irgendeiner Form mit dem Begriff in Verbindung standen, eingebettet. Der Ausschließlichkeitsanspruch missionarischer Argumentation wurde dabei durchaus mit quechua-spezifischen rhetorischen Mitteln zum Ausdruck gebracht oder in der Verwendung von Beispielen, Wiederholungen und Parallelismen, was auch für das Quechua neue Formulierungen mit sich brachte.³⁶⁸

Bis heute geht es in kirchlichen Predigten nicht nur um Übersetzung oder Entlehnung, sondern auch um meta-pragmatische Strategien und um eine Bezugnahme auf die Kultur der Zuhörer. Vor einem quechua-sprachigen Publikum, von dem ein Großteil nicht lesen und schreiben kann, stellt es für die Prediger nach wie vor eine Herausforderung dar, auf Bibelstellen einzugehen, da diese auf einer Schrifttradition beruhen, d.h. auf einer Reihe von Texten, mit der die Zuhörer nicht in der gleichen Weise vertraut sind. Als Mittel der Verständigung setzen Prediger daher oft typische rhetorische Mittel wie wörtliche Rede ein, um Bibeltexte und –inhalte verständlich zu machen.

Wie Howard-Malverde am Beispiel einer Predigt auf Quechua und Spanisch beschreibt, werden häufig Quechua-Wörter mit neuen Bedeutungen gebraucht, die sich von ihren Bedeutungen in den ursprünglichen Kontexten unterscheiden. So seien in einer Predigt die Wörter „*wakcha*“ und „*qhapaq*“ einander als „arm“ und „reich“ gegenübergestellt worden, während jedoch die dahinter stehenden Konzepte in der andinen Kultur andere seien. Die im Diskurs

³⁶⁸ Das „aus sich selbst heraus bewegen“ beispielsweise wurde mit den einschränkenden Suffixen *-kama* und *-lla* („*paykamalla kuyuriqchu*“) formuliert, während im umgangssprachlichen Quechua einfach „*sapallam*“ („allein“) stehen würde (vgl. G.4.1; Abs.15).

des Christentums übermittelten Bedeutungen überlagerten sich dabei mit den andinen Kategorien. In den aktuellen Sprechakten würden sie miteinander kompatibel gemacht und vermischt, was jedoch nicht notwendigerweise zu Missverständnissen, sondern vielmehr zu einer eigenen rhetorischen Qualität des Gesagten führe, da der Prediger scheinbar die Sprache der Zuhörer spreche, aber gleichzeitig mit neuen Konzepten operiere (ibid.). Darüber hinaus könnten Wörter aus dem Spanischen sogar eine besondere rituelle Effektivität gewinnen, da sie aus der sozial dominanten Sprache kämen.³⁶⁹

In einer Predigt in Santa Ana hingegen, die von den Propheten des Alten Testaments handelte, mussten viele Kategorien, die sich auf biblische Inhalte bezogen, erst auf Quechua erläutert werden, wie beispielsweise die Propheten des Alten Testaments („*profetakunamanta*“). Obwohl eine ganze Reihe an Wörtern existiert, die als „prophezeien“ oder „weissagen“ mit Quechua-Begriffen übersetzt werden könnten, wird die spanische Entlehnung verwendet, um Vergleiche mit indigenen Weissagungspraktiken auszuschließen. Mit Verben wie „*achiy*“, „*choqay*“ (bzw. als spanische Entlehnung „*rastreay*“) würden kulturelle Praktiken anklingen wie das Herausfinden von Ursachen und Heilungsmöglichkeiten von Krankheiten mit Hilfe von Coca-Blättern oder Coca-Saft³⁷⁰, „*musyay*“ bedeutet „bemerken, fühlen, voraussagen, wahrnehmen“ und bezieht sich vor allem auf (teils übernatürliche) Fähigkeiten, Dinge vorherzusagen³⁷¹ und „*laiqay*“ ist seit der vorspanischen Zeit eine der Bezeichnungen für indigene religiöse Spezialisten, die während der Kolonialzeit verfolgt wurden („*brujos*“).³⁷²

Als „*laiqa*“ werden auch die „*danzantes de tijeras*“ („Scherentänzer“) bezeichnet, die zur Musik von Harfe und Violine mit einer Schere in der Hand tanzen. Ihre Fähigkeiten, gut zu tanzen und übermenschliche „Proben“ zu bestehen, veranlasste die Bevölkerung dazu, sie als „*danzantes del diablo*“ („Tänzer des Teufels“) zu bezeichnen. Aus andiner Sicht verleiht ihnen der „*Wamani*“ diese Fähigkeiten, die sie zu unterschiedlichen Anlässen und Festen zur Schau stellen.³⁷³ Auch die Tänzer nehmen eine ambivalente Stellung ein, indem sie einerseits

³⁶⁹ Howard-Malverde (1998: 586-90). In den Anden impliziert „*wakcha*“ einen niedrigen sozioökonomischen Status und soziale Marginalisierung (mit wenig Land und Verwandtschaft, auf die man zurückgreifen kann), den beispielsweise ein Waisenkind hat, während „*qhapaq*“ Menschen mit einem hohen Status (aufgrund von Landbesitz und Kontrolle menschlicher Ressourcen) bezeichnet.

³⁷⁰ Perroud/ Chouvenec (1970: 2 und 37). Coca-Blätter und -Saft werden dabei in die Luft geworfen und je nachdem, wie sie zu Boden fallen, werden Schlussfolgerungen daraus gezogen.

³⁷¹ Perroud/ Chouvenec (1970: 115)

³⁷² Perroud/ Chouvenec (1970: 92)

³⁷³ Tomoeda/ Millones (1998: 59ff). Vgl. auch Nuñez Rebaza (1990) und Mendez Taboada (2003). Die teuflischen Eigenschaften, die den Tänzern und den Tänzerinnen zugeschrieben werden, gehen bis in die Kolonialzeit zurück, wo alle Formen indigener Religiosität dem Werk des Teufels zugeschrieben wurde. So zitiert Nuñez Rebaza einen Tänzer aus Tayacaja /Huancavelica: „*Hay que ser ,empactado‘ con el diablo en la sierra. En las quebradas existe música que sale en las caídas de agua y se oyen las tijeras y cuando vamos a bailar hay una música y nos volvemos más ágiles. En la provincia de Tayacaja se puede sentir y escuchar esta música en las quebradas, en las caídas de agua, en los cerros y en la tierra que transmite la música y es el poder de los cerros, del*

zu christlichen Anlässen wie Fronleichnam oder Weihnachten tanzen, aber weiterhin zum Teil ihre Fähigkeiten diabolischen Mächten zuschreiben.

Durch die Entlehnung „*profeta*“ wird klar gekennzeichnet, dass mit den biblischen Propheten etwas anderes bezeichnet wird als andine Formen der Weissagung und religiösen Spezialstentums. Der Redner setzt aber darüber hinaus in der Predigt bei seinem Publikum ein Verstehen des spanischen Wortes voraus und verwendet die Entlehnung sogar als Verb mit Quechua-Suffixen („*profetisqanchikña*“/ „das, was wir prophezeit haben“). Erst als er den abstrakten Begriff „Prophezeiung“ („*profesía*“) einführt, fügt er eine Umschreibung auf Quechua hinzu, die er anschließend durch ein Beispiel ergänzt. Es findet hier also eine metapragmatische und meta-sprachliche Einordnung in den dazugehörigen biblischen Diskurs statt. Gleichzeitig wird auf ein Alltagsverständnis vom Sprechen über zukünftige Dinge zurückgegriffen, wobei nicht notwendigerweise der biblische Begriff des Propheten genau beschrieben und kontextualisiert wird, sondern nur Aspekte davon anklingen:

„Entonces musoq testamentopi taytanchik Jesucristomanta profetisarqa ima ninantaq profesar/ ima ninantaq kuyasqaykuna profesía, o sea manaraq chay kachkaptin manaraq imapas rikurimun kaptin manaraq tiempunkuna chayamuchkaptin, chaymanta rimanchik. [...] Chayqa profesia manaraqmi riki año dosmilcincuta chayqa kanchikraqu. Chayraqmi dosmilcuatro junio killallapiraq kachkanchik pero sichu chayanta rimakunchikman kunanqa kay hamuq watamanta entonces chay profetisqanchikña porque kay profetakuna hina manaraq kay watakuna chay killakuna chay tiempunkuna hamuchkaptin [...] rimachkanchikña kunan hamuq wataqa kaynam kanqa waknam kanqa nispa entonces kuyasqaykuna chaynatam profetakunapas manaraq taytanchik Jesucristo chayamuchkaptinña paymanta rimanakuyña paymanta yachachinakuyña paymanta willakusakuy“ (Predigt in Huancavelica).

„Also, im neuen Testament, ist über unseren Herrn (Vater) Jesus Christus prophezeit worden, was bedeutet das, meine Lieben, ‚prophezeien‘? Was bedeutet Prophezeiung? Das ist, wenn wir über das, was noch nicht ist, das, was noch nicht gesehen worden ist, die Zeiten, die noch nicht gekommen sind, wenn wir darüber sprechen [...] das ist eine *Prophezeiung* (sp.). Wir sind ja noch nicht im Jahr 2005, wir sind erst im Juni 2004, aber wenn wir jetzt darüber sprechen würden, über das kommende Jahr, dann haben wir schon prophezeit, da wir wie die Propheten schon darüber gesprochen haben, obwohl diese Jahre, Monate oder Zeiten noch nicht gekommen sind, meine lieben Freunde, so haben auch die Propheten, obwohl unser Herr Jesus Christus noch nicht angekommen ist, schon von ihm gesprochen, von ihm gelehrt, von ihm erzählt“ (eigene Übersetzung).

5.3.4 Instrumentalisierung andiner Oraltradition und andine Aneignung christlicher Praktiken und Texte

Um die christliche Botschaft zu vermitteln, beschränkten sich die Missionare nicht auf Predigten und schriftliche Übersetzungen doktrinärer Texte, sondern sie bedienten sich auch anderer Strategien, wie beispielsweise der Verwendung von Theaterstücken und Liedern. Einige religiöse Theaterstücke wurden aus dem Spanischen ins Quechua übersetzt, andere wurden mit Hilfe von indigenen Informanten zu bestimmten christlichen Themen erstellt, wobei auch die andine Lebensweise aufgegriffen wurde, wo sie für die Vermittlung christlicher Tugenden brauchbar erschien. Andererseits ermöglichten die Theaterstücke auch einen kreativen Umgang mit der darin enthaltenen Botschaft.³⁷⁴ Darüber hinaus existieren Hinweise darauf, dass die Musik und die poetische Ausdrucksweise der vorkolonialen religiösen Formen der Kommunikation mit den übernatürlichen Kräften einen Einfluss auf die bis in die Gegenwart verwendeten Lieder und Gebete auf Quechua hatten:

„Los misioneros no sólo tradujeron el catecismo al quechua [...] sino que compusieron oraciones e himnos en quechua, y aunque no se ha probado aún, pues no se han realizado estudios musicológicos suficientes, parece muy verosímil, y existen indicios muy objetivos respecto de la letra, que emplearan la música y mucho del tema de los antiguos himnos religiosos indígenas“ (Arguedas 1976: 182).

„Die Missionare haben nicht nur den Katechismus ins Quechua übersetzt [...] sie haben auch Gebete und Hymnen auf Quechua komponiert, und auch wenn es noch nicht erwiesen ist, da es noch nicht genügend musikwissenschaftliche Studien dazu gibt, scheint es so zu sein, und es gibt durchaus objektive Indizien bezüglich der Texte, dass sie viel von der Musik und den Inhalten der alten religiösen indigenen Hymnen verwendet haben“ (eigene Übersetzung).

Die Authentizität der religiösen Hymnen aus vorspanischer Zeit, auf die sich Arguedas bezieht, wird allerdings gegenwärtig kontrovers diskutiert. Während einige Autoren dort erkennbare andine Elemente ritueller Sprache betonen, die nicht nur formale und poetische Elemente andiner Oraltradition reflektierten, sondern auch Hinweise darauf gäben, in welchen Zusammenhängen in den andinen Religionen Gebete gesprochen worden seien, nämlich vor allem bei der Bitte um eine gute Ernte oder um genügend Regen³⁷⁵, interpretieren andere diese als Ergebnisse komplexer Übersetzungsprozesse, in denen christliche Inhalte mit vorspanischen Formen ritueller Sprache verbunden worden seien.³⁷⁶ Die von den spanischen Missionaren selbst komponierten religiösen Verse und Hymnen auf Quechua hingegen wie die

³⁷⁴ Chang-Rodríguez (1999: 32-35). Das bekannteste religiöse Theaterstück ist das von Jurán Espinosa Medrano vom verlorenen Sohn („*El hijo prodigo*“). Ein weiteres Beispiel ist ein Stück über die heiligen drei Könige (Beyersdorff 1988), eine Thematik, die auch in gegenwärtigen Traditionen in Huancavelica noch präsent ist (Quijada Jara 1985 [1944]).

³⁷⁵ Itier (1992b: 1009-11) und Harrison (1989: 92-101). Siehe auch Crickmay (1999).

³⁷⁶ Beyersdorff (1992 und 1993)

„*Cánticos*“ von Fray Luis Jerónimo de Oré (1598)³⁷⁷ hatten für die Missionierung im Wesentlichen zwei Funktionen: Einerseits stellten sie ein Mittel dar, religiöses Wissen nicht nur auf einer kognitiven und argumentativen Ebene, d.h. wie in einem Predigttext zu vermitteln, sondern auch durch eine einprägsame poetische Sprache, um eine bessere Memorisierbarkeit des Gehörten zu gewährleisten. Andererseits sollten der Bevölkerung Gebete und Gesänge für die Praxis zur Verfügung gestellt werden. Darüber hinaus konnten sich die Missionare auch der poetischen Wirkung der andinen Gesangstraditionen bedienen, um den neuen Glauben auch auf einer emotionalen Ebene zu vermitteln, wobei sie jedoch – wie Arguedas bemerkt – durchaus Gefahr liefen, auf diese Weise andine religiöse Praktiken zu evozieren:

„Los misioneros tuvieron la sabiduría – que hoy nos falta – de comprender que para convertir a los indios era necesario llegar legítimamente a sus conciencias. [...] Estudiaron su lengua, su música, la causa de sus temores y de su alegría. [...] Los misioneros tradujeron al quechua los principios fundamentales de catolicismo, los rezos, plegarías y cánticos más importantes; crearon nuevos cantos y oraciones en quechua, y predicaron en la lengua nativa. Y fueron estos últimos medios los decisivos, los que ganaron [...] Los misioneros hablaron un quechua excelso, y con la audacia propia asimismo del español de aquel siglo le pusieron letra quechua de espíritu católico a la propia música religiosa india, a la música hereje y demoníaca. [...] Los cánticos y las plegarías, los rezos y las prédicas eran quechua en toda su belleza y poder“ (Arguedas 1976: 191).³⁷⁸

„Die Missionare hatten die Einsicht – die uns heute fehlt – dass man, um die Indianer zu bekehren, wirklich in ihren Herzen ankommen muss. [...] Sie haben ihre Sprache, ihre Musik und die Ursache ihrer Ängste und ihrer Freuden studiert. [...] Die Missionare haben die grundlegenden Prinzipien des Katholizismus ins Quechua übersetzt und in der einheimischen Sprache gepredigt. Und diese letzten Mittel waren die entscheidenden, die gesiegt haben [...] Die Missionare haben ein exzellentes Quechua gesprochen, und mit dem Wagemut der damaligen Spanier haben sie den katholischen Geist ins Quechua übertragen, sogar auf die indianische religiöse Musik selbst, die heidnische und dämonische. [...] Die Gesänge und Bittgesänge, die Gebete und die Predigten waren Quechua in all seiner Schönheit und Macht“ (eigene Übersetzung).

Die katholischen Gebete wie das „*Vater Unser*“ oder das „*Credo*“ wurden von den Missionaren ins Quechua übersetzt, schriftlich in der *Doctrina Christiana* festgehalten und so für die nächsten Jahrhunderte festgelegt. Der Wortlaut selbst ist eine weitestgehend wörtliche Übersetzung, wenngleich die kosmologischen Bezeichnungen für Himmel und Erde („**hanac pacha**“ und „**kay pacha**“) – wie in der übrigen Katechese-Literatur – teilweise aus der andinen Kosmologie übernommen wurden.³⁷⁹ Auch was performative Sprechakte und Institutionen

³⁷⁷ z.B. Taylor (2003: 171) Middendorff (1891) hat auch religiöse Dichtungen (sog. „Romanzen über das Leiden und den Tod Christi“) gesammelt und ins Deutsche übersetzt, allerdings sei deren poetischer Wert gering, da sie „in einer andern Sprache gedacht worden waren“ (ibid.: 176).

³⁷⁸ Zahlreiche Beispiele für seine These bringt Arguedas in einer eigenen Publikation mit einer Zusammenstellung und Analyse von Liedern von J. M. B. Farfán und J. A. Lira (Arguedas 1955). Siehe auch Lira (1960).

³⁷⁹ In den „*anotaciones*“ wird beim Vaterunser, bei der Übersetzung „der du bist im Himmel“ mit „**Hanacpachacunacpi cac**“, „*que estás en los cielos*“ zwar das fehlende Relativpronomen, das mit dem Partizip Präsens ersetzt wird, kommentiert, nicht jedoch die kulturellen Konnotationen von „**hanac pacha**“ in der andi-

betraff, sahen sich die Missionare konfrontiert mit bereits in den Anden existierenden Genres, beispielsweise einer Form der „Beichte“, die in Form eines öffentlichen Gerichts stattfand. Dabei stand vor allem das Nicht-Erfüllen sozialer und zeremonieller Verpflichtungen gegenüber dem Inka und den Göttern im Vordergrund, was mit dem Wort „**hucha**“ zum Ausdruck gebracht wurde³⁸⁰. Die Missionare waren zwar erstaunt darüber, dass es eine solche Institution bereits vor ihrer Ankunft gegeben hatte, die Erklärung für deren Existenz war aber – wie in vielen anderen Fällen auch –, dass es sich um eine „Imitation“ des katholischen Sakraments durch den Teufel handelte, um die Menschen zu täuschen: *„No encuentro mejor explicación de esta costumbre de los bárbaros que el diablo, furioso también ahora por remedar en todo a Dios, al igual que quiso hacerse adorar y saludar como Dios por los mortales engañados“* (Acosta 1987 [1576]: 427).

Das Wort „**hucha**“ wurde zwar von den Missionaren zur Bezeichnung ihres eigenen Sündenverständnisses aufgegriffen, dieses ging jedoch eher von *individuellen* Sünden Gott und den Mitmenschen gegenüber aus. Dennoch wurde das Wort „**hucha**“ nicht nur zu einem zentralen Begriff des christlichen Diskurses, sondern bildete den Stamm für eine ganze Reihe von abgeleiteten Wörtern wie „**huchsapa**“ („Sünder“), „**huchallikuy**“ („sündigen“), „**huchaman umarqay**“ („in Sünde fallen“) etc. Auch das Konzept der Vergebung musste ins Quechua übersetzt werden, was mit „**pampachay**“ (wörtlich: „einebnen“) oder „**patachay**“ gelöst wurde, beides Wörter, die sich auf Konzepte der Reziprozität beziehen (Perroud/ Chouvinc 1970: 128 und 132), also „Vergebung“ im Sinne der Wiederherstellung eines Gleichgewichts bezeichnen.

Auch kulturelle Unterschiede bezüglich der entsprechenden Diskurstraditionen, beispielsweise unterschiedliche Auffassungen von Expliztheit und bezüglich der Rolle von Sprache im Prozess der Vergebung, spielten eine Rolle. So betont Acosta (1987 [1576]: 431f) die Tatsache, dass die Priester die Sündenbekenntnisse der Neubekehrten nicht verstehen könnten, was sowohl ein echtes Hindernis für die Christianisierung als auch eine nicht zu unterschätzende Gefahr für deren Seelenheil darstelle. Schon die Forderung nach Vollständigkeit des Bekenntnisses als Voraussetzung für dessen Gültigkeit hing – wie es Rafael ausführlich für das Tagalog gezeigt hat – von kulturspezifischen Auffassungen über gesprochene Sprache ab (Rafael 1988: 83ff).³⁸¹ Auch die zehn Gebote bekamen in ihrer kulturspezifischen Übersetzung ganz neue Dimensionen.³⁸²

nen Kosmologie, die offensichtlich nicht als problematisch betrachtet wurden. („*Anotaciones*“ in: *Doctrina Christiana* 1985 [1584]: 169f).

³⁸⁰ Harrison (1994) und Dedenbach-Salazar Sáenz (1997b)

³⁸¹ Da es sich zudem um eine asymmetrische Diskursform handelte, in der auf Fragen oft nur mit ja oder nein geantwortet werden konnte, wurden kulturspezifische Formen der Informationsweitergabe, die nicht auf der Be-

Da nur wenige schriftliche Zeugnisse vorliegen, die Missionaren als Handreichung dienten und die mündlichen Diskurse aus der Zeit vollkommen unbekannt sind, lassen sich die mündlichen Übersetzungsprozesse und konkreten Vermittlungs- und Verstehensprozesse in diesem Bereich trotz ihrer zentralen Rolle nur erahnen. Im Huarochirí-Manuskript tauchen die christlichen Gebete nur in einem Zusammenhang auf, nämlich als Don Cristobal sie als Waffe gegen die „*huaca*“ Lloqllayhuancupa einsetzt und diese damit bezwingt (Taylor 1987: 314-27). Hier handelt es sich um eine indigene Aneignung der neuen Diskursformen unter den gleichen Vorzeichen, die andine Gebete innehatten.

Bis heute findet auf unterschiedliche Weise eine Aneignung der übersetzten Texte und Begriffe durch die andine Bevölkerung statt. Vielen Quechua-Sprechern dient die Sprache der Religion als Einstieg ins Spanische, sowie in die Schriftlichkeit. Aurea Escobar aus Huancavelica beispielsweise hatte sich die Techniken des Lesens und Schreibens autodidaktisch mit der Lektüre des Quechua-Katechismus beigebracht und die orthographischen Normen aus diesen Texten übernommen. Eine Frau aus einem Dorf in der Nähe von Huancavelica sagte mir, sie wünsche sich, auch spanische Gebete sprechen zu können und Mario Huaira Zevallos, der in einem quechua-sprachigen Dorf aufgewachsen ist, hat seine ersten Worte auf Spanisch in Form von Gebeten gelernt, die er jedoch am Anfang nicht verstehen konnte:

„Mis hermanos estudiaban pues en la escuela y ellos ya venían con las palabras y yo me recuerdo perfectamente las primeras palabras en castellano ha sido el rosario, porque mis hermanos aprendieron el padre nuestro, el ave maría y el gloria y venían a mi casa y me decían >Sabes que, vamos a rezar rosario, hemos aprendido en castellano< y para mí era una novedad pero no sabía que era lo que decía pues >Padre nuestro que estás en el cielo<, como un loco repitiendo, pero sin entender nada, absolutamente nada“ (Mario Huaira Zevallos aus Huancavelica).

„Meine Geschwister waren in der Schule und kamen mit den Wörtern nach Hause, ich erinnere mich, dass die ersten Wörter, die ich auf Spanisch gehört habe, der Rosenkranz war, da meine Geschwister das Vater Unser, das Gegrüßt seist du Maria und das Ehre (sei dem Vater) gelernt haben, und sie kamen nach Hause und sagten: >Hör mal, lasst uns den Rosenkranz beten, wir haben es auf Spanisch in der Schule< gelernt. Für mich war das eine Neuigkeit, aber ich wusste nicht, was da gesprochen wurde >Vater unser im Himmel<, wie verrückt habe ich es wiederholt, ohne auch nur ein Wort davon zu verstehen“ (eigene Übersetzung).

Religiöse Sprache spielt auch für den Bereich der Zweisprachigkeit und der Übersetzung eine große Rolle. Albó (2002: 429f) berichtet sogar von einer Aneignung spanischer Wörter aus

antwortung von Fragen und die Zuordnung von vergangenen Ereignissen und Handlungen zu einem Verhaltenskodex beruhen, ausgeklammert.

³⁸² So wird beim ersten Gebot an die Gläubigen beispielsweise die Frage gestellt, ob man „*huacas*“ verehrt habe. Selbst weitere Details wurden diesbezüglich erfragt, um alle möglichen kulturspezifischen Ausformungen aus christlicher Sicht sündhaften Verhaltens abzudecken. Eine andine kulturelle Praxis, die von der Kirche als sündhaft kategorisiert wurde, war beispielsweise das Deuten von Träumen, um Aussagen über die Zukunft zu treffen (Harrison (1994: 148) und Barnes (1992)). Auch im Bereich der Sexualität kam es zu bizarren Übersetzungsprozessen, die bei Harrison (1994 und 1995) ausführlich dargestellt sind.

dem juristischen Bereich sowie von katholischen Gebeten für eine Geheimsprache in den andinen Ritualen. Eine spezifische andine Interpretation von Gebeten ist auch deren Anwendung als „Anrufung“ in ganz bestimmten Situationen, beispielsweise bei der Geburt eines Kindes, wenn die werdende Mutter – unterstützt durch die anwesenden Familienangehörigen – ein Gebet aus dem Quechua-Gebetbuch spricht. Es wird zwar ein christliches Gebet gesprochen, in seiner Funktion knüpft es jedoch auch an die andine Gebetstradition an, wo Rederituale und Gebete in besonderen Lebenssituationen eine wichtige Rolle spielen³⁸³:

„Mi mamá me ha dado luz rezando, porque en una oración en Hanaq Pacha Ñan que se hace pues cuando se da la luz, en el momento de sufrimiento [...] tienes que rezar, es la única manera, entonces. [...] Vienen los familiares y generalmente a dos metros se ponen todos de rodillas y van rezando esa oración que/ de Hanaq Pacha pues/ que hay que ayudar al enfermo que >díos mio ayúdame< y la señora que va dando la luz va gritando pero va diciendo, y en eso pues nace el niño, no? [...] muchísima gente sabe esta oración que es para los dolores de memoria. Mi mamá no sabe leer, pero sabe“ (Mario Huaira Zevallos aus Huancavelica).

„Meine Mutter hat mich geboren und dabei gebetet, da in einem Gebet aus ‚Hanac Pacha Ñan‘, das man betet, wenn man ein Kind bekommt, im Moment der Schmerzen [...] da muss man beten, das ist die einzige Möglichkeit. [...] Es kommen die Angehörigen, sie knien sich alle hin und beten dieses Gebet, das aus ‚Hanaq Pacha‘, dass dem Kranken geholfen wird >Mein Gott, hilf mir<, und die Frau, die das Kind bekommt, schreit, aber spricht dabei weiter und so kommt das Kind zur Welt [...]. Viele Leute kennen dieses Gebet, das für die Schmerzen ist, auswendig. Meine Mutter kann nicht lesen, aber sie kann es“ (eigene Übersetzung).

Die religiösen Praktiken der andinen Bevölkerung werden von der katholischen Kirche teils abgelehnt, teils toleriert und als „*costumbres*“ („Bräuche“) bezeichnet. Oft werden sie in die katholischen Riten integriert, oder es existieren beide Traditionen nebeneinander und erhalten neue Deutungen.³⁸⁴

Einerseits zeigt sich zwar auch in der gegenwärtigen Katechese die Tendenz zur Herausbildung einer eigenen religiösen Terminologie auf Quechua durch Übersetzung, die nicht notwendigerweise mit dem Sprachgebrauch der Bevölkerung übereinstimmt, wie Mario Huaira, bemerkt: „*que en el habla normal de la gente no vas a escuchar, porque son palabras teológicas específicamente*“ („im normalen Sprachgebrauch der Leute wirst du diese [Begriffe] nicht hören, denn es sind ganz bestimmte theologische Wörter“). Andererseits findet eine weitere Form der Übersetzung statt, die sich auf der Ebene der religiösen Praxis bewegt, beispielsweise die Übersetzung von religiösen Sprechakten und die Aneignung und Interpretati-

³⁸³ Wie Scharlau von der vorspanischen Zeit in Mexiko berichtet, existieren für alle herausragenden Lebenssituationen wie Geburt, Krankheit und Tod Rederituale (Scharlau 1986: 47ff). In den Dorfgemeinschaften in Huancavelica gibt es etwa nach einer Hochzeit Ermahnungen an die Brautleute, wie sie eine gute Ehe führen sollen, wobei angesehene Verwandte, Paten, Eltern und Mitglieder der Dorfgemeinschaft jeweils einen Redebeitrag leisten.

³⁸⁴ So werden beispielsweise den Blumen, die zur katholischen Fronleichnamsprozession in Huancavelica ausgestreut werden, besondere Heilkräfte zugeschrieben, weshalb sie nach der Prozession von den Leuten aufgesammelt werden. Weitere Beispiele sind das Allerheiligenfest oder das Fest der Kreuze. Auf andere Praktiken, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Siehe dazu Quijada Jara (1985 [1944]).

on von damit verbundenen rituellen Handlungen. So wird beispielsweise der Segen (span. „*bendición*“) sowohl mit verbalen Äußerungen als auch mit nonverbalen Elementen wie dem Kreuzzeichen oder dem Besprengen mit Weihwasser verbunden. Auf Quechua wird diese Handlung meist ebenfalls mit der spanischen Entlehnung bezeichnet und als Verb entweder „*bendizay*“ oder „*bendiciónta churay*“ gebraucht. Eine weitere Möglichkeit ist „*añai niy*“ („gut“ sprechen) und Informanten aus Huancavelica verwiesen auf das Wort „*chaqchuy*“, das wörtlich „etwas versprengen“ (Flüssigkeit oder Pulver) bedeutet und in Zusammenhang mit dem Segen vor allem das Besprengen mit Weihwasser bezeichnet³⁸⁵, wobei der Akt der verbalen Äußerung und eine rituelle Handlung im Quechua auf zwei unterschiedliche Wörter „verteilt“ werden. Analog dazu bezeichnet die Quechua-Übersetzung für die Taufe vor allem den Teil des Ritus, in dem das Kind mit dem Öl gesalbt wird als „*wawa oleay*“ („Ölen der Kinder“), bzw. „*wawa llutiy*“ und „*wawa llusiy*“ („das Balsamieren des Kindes“).³⁸⁶ Für die Bezeichnung der Taufe in den Katechismen wird hingegen weiterhin die spanische Entlehnung „*bautizo*“ (oder als Quechua-Verb „*bautizay*“) verwendet. In den katholischen Dorfgemeinschaften ist die Taufe ein wichtiger Initiationsritus in der frühen Kindheit. Neben der Aufnahme des Kindes in die kirchliche Gemeinschaft, werden auch durch die Paten rituelle Verwandtschaftsbeziehungen geknüpft. Bolín (2006: 27f) berichtet von einer Form der Taufe („*unuchakuy*“), in der das Kind von seinem Paten mit Weihwasser besprengt wird und einen Namen bekommt, sowie Schutz vor Gefahren erhalten soll, was Marzal (1977: 257) auf eine Re-Interpretation der Praxis des „*agua de socorro*“, einer Form der „Nottaufe“ zurückführt. Auch die katholische Hochzeit, die in der Regel als „*kasarakuy*“ bezeichnet wird, ist in den Anden Teil einer Reihe von Ritualen, die unterschiedliche Formen des Zusammenlebens voneinander abgrenzen und nicht notwendigerweise mit den kirchlichen Zeremonien zusammenfallen. Aber auch in der Hochzeitszeremonie der katholischen Kirche unterscheidet sich eine Trauung auf Quechua stark von einer Trauung in der Stadt (siehe auch Bolin 2006: 124-33). In Qarwaq, einem Dorf im Distrikt Yauli werden Hochzeitszeremonien während der monatlichen Gottesdienste abgehalten. Nach der Predigt versammeln sich das Brautpaar, das traditionell gekleidet ist, und die Paten („*padrinos*“ und „*madrinas*“) vor dem Priester. Nach einer kurzen Ansprache, in der die Bedeutung der christlichen Ehe auf Quechua erklärt wird, wird das Eheversprechen – ebenfalls auf Quechua – formuliert. Es handelt sich dabei um *performative Sprechakte*, die das Brautpaar lebenslang aneinander binden sollen. Dieser Sachverhalt wird – ähnlich wie beim Schwur vor Gericht – zunächst explizit erläutert, wobei einerseits

³⁸⁵(Perroud/ Chouvenec 1970: 19 und 27) und: „*Después de la misa dicen: „padre, chaqchuykamuway*“ („Nach der Messe sagen sie: „Herr Pfarrer, segne uns/ besprengte uns [mit Weihwasser]“) (Mario Huaira Zevallos).

³⁸⁶ Perroud/ Chouvenec (1970: 100)

spanische Entlehnungen wie „*matrimonio*“, „*sacramento*“, „*casado*“ und „*ritual*“ verwendet werden, andererseits aber auch zahlreiche quechua-spezifische Ausdrucksformen gewählt werden, wenn es darum geht, diese Begriffe zu erläutern, von entsprechenden andinen Institutionen wie „*sirvinakuy*“ abzugrenzen, oder mit kulturspezifischen Konnotationen zu verbinden. (z.B. „*allipi awqapi*“ als semantisches Paar für „im Guten wie im Schlechten“) (siehe Anhang G.4.4; Abs.9).

Wie es aufgrund fehlender schriftlicher Quellen nur über Umwege möglich ist, die Perspektive der indigenen Bevölkerung aus der Kolonialzeit zu rekonstruieren, ist es auch in der Gegenwart noch schwierig, Übersetzungs- und Verstehensprozesse in diesem Bereich zu analysieren. Die betreffenden Texte auf Quechua oder Spanisch sind oft bereits vorgegeben, Predigten im kirchlichen Umfeld weitgehend monologisch strukturiert, sodass Verstehens und Aneignungsprozesse durch die quechua-sprachigen Zuhörer nur teilweise und indexikalisch erschlossen werden können. Der höhere Grad an Zweisprachigkeit sowie die funktionale Aufteilung zwischen Quechua und Spanisch auch im kirchlichen Umfeld, machen es zudem schwierig, unmittelbare und spontane Übersetzungsprozesse sowie meta-pragmatische Äußerungen von Seiten der indigenen Bevölkerung zu beobachten. Die christliche Terminologie, die in gegenwärtigen Predigten verwendet wird, hat zwar eine lange Geschichte, die bis in die Kolonialzeit zurückreicht, inzwischen haben sich die unterschiedlichen Sinnwelten jedoch soweit angenähert, dass nicht nur spanische Entlehnungen, sondern auch die ins Quechua übersetzten Begrifflichkeiten einen neuen Stellenwert bekommen, sodass viele spanische Entlehnungen mittlerweile gar nicht mehr in jedem Fall als solche wahrgenommen werden.³⁸⁷

³⁸⁷ „*La mayoría de los términos castellanos en ellos utilizados son ahora de uso espontáneo, en muchas ocasiones sin que quienes los utilizan en sus celebraciones tengan siquiera conciencia de que son palabras prestadas de otra lengua*“ (Albó 2002: 425). Umgekehrt werden auch Quechua-Wörter als spanische bezeichnet (siehe Howard-Malverde 1994).

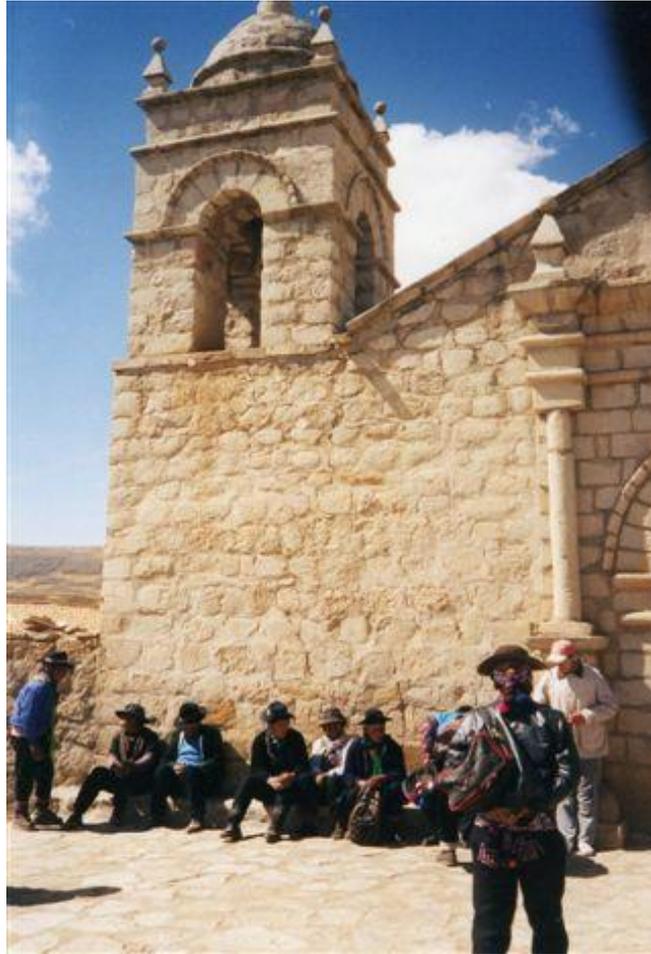


Bild 16: Männer vor der Kirche in Qarwaq



Bild 17: Katholische Hochzeit in Qarwaq

5.4 Zusammenfassung

Übersetzung im Bereich der Religion beschränkt sich nicht auf einfache Äquivalente, sondern umfasst Konzepte und Diskurse von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart, wobei die Ursprünge heutiger Übersetzungen und etablierter Terminologien teilweise in die Vergangenheit zurückreichen, was in den vorangehenden Kapiteln an unterschiedlichen Beispielen, Diskursen und Ebenen gezeigt werden konnte.

Den kolonialzeitlichen Übersetzungsprozessen lagen von Beginn an diverse ideologische Mechanismen zugrunde, die sich im Laufe der Geschichte auf unterschiedliche Weise manifestiert haben. Trotz ihrer Einbettung in hegemoniale Strukturen sind sie jedoch nicht nur als *Assimilation* an christliche Konzepte zu verstehen. Ebenso wenig war die Re-Interpretation christlicher Begriffe und Konzepte durch die indigene Bevölkerung ein reiner Ausdruck des Widerstandes, in dem Missverständnisse und Unklarheiten für „eigene Ziele“ genutzt worden wären. Die Prozesse der gegenseitigen Anpassung folgten vielmehr einer eigenen Systematik, die offensichtlich wird, wenn man die Komplexität der zugrunde liegenden Konzepte in den Religionen auf beiden Seiten näher beleuchtet. Divergierende Interpretationen sind dabei nicht nur auf die Verschiedenheit der kulturellen Kontexte selbst, sondern auch auf unterschiedliche Formen des Umgangs mit Sprache, Übersetzung und meta-pragmatischer Bedeutung zurückzuführen.

Während bei den allerersten Übersetzungen, die auf einer informellen Ebene abgelaufen sind, noch unterschiedliche Möglichkeiten der Übersetzung offen standen, wurde mit der Publikation der Katechese-Literatur nach dem dritten Konzil von Lima versucht, die Kontrolle über die Übersetzungsprozesse zu gewinnen, indem man anstrebte, diese zu standardisieren und festzulegen. Für grundlegende Begriffe des Christentums sollten *verbindliche* Äquivalente und Formulierungen gefunden werden, anstatt auf die divergierenden Interpretationen und Ausdrucksformen einzelner Prediger und indigener Übersetzer zu vertrauen. Die missionarische Übersetzungstätigkeit basierte dabei auf der grundlegenden Annahme, dass ein Wort mit einem Konzept untrennbar verbunden ist.

Dies führte zum einen zu einer häufigen Verwendung von Entlehnungen aus dem Spanischen bei der Übersetzung, zum anderen zu einer Umdeutung von Wörtern aus dem Quechua, die eine neue Bedeutung im christlichen Diskurs erhielten. Dabei war das Problem nicht so sehr die Tatsache, dass es im Quechua keine Wörter für christliche Schlüsselbegriffe wie „Seele“, „Gott“ oder „Gnade“ gegeben hätte, als vielmehr der Umstand, dass die Vielzahl an *Möglichkeiten* der Übersetzung in den indigenen Sprachen in einigen Fällen sogar zu groß erschien und eine Festlegung schwierig war.

Gleichzeitig war man der Auffassung, dass mit den lateinischen und spanischen Begriffen auch der neue Glaube stärker verwurzelt werden würde, was nach jahrzehnte- und jahrhundertlangem Ringen um eine Missionierung in den indigenen Sprachen bei einigen Theologen in einer späteren Phase sogar zu einer vollständigen Ablehnung einer Übersetzung der christlichen Botschaft in die indigenen Sprachen geführt hat. Auch die Re-Semantisierungen von Wörtern aus dem Quechua durch Übersetzung christlicher Inhalte sind daher nicht allein als eine asymmetrische Assimilation an die mächtigere Sprache zu verstehen, sondern vielmehr auf Unterschiede zwischen *Diskurssystemen* zurückzuführen. Während im Quechua eine unbestimmte Semantik dominiert und eine flexible Bedeutungskonstitution erlaubt, dass Wörter wie „waka“, „supay“ oder „tukuy“ eine Vielzahl an möglichen Bedeutungen aufweisen können, war die Übersetzungstätigkeit der Missionare geprägt von einer Strategie des *Definierens* und der *eindeutigen Zuordnung*. Das Quechua entzog sich jedoch in vielen Fällen einer solchen Festlegung, sodass entweder Übersetzungsprobleme entstanden sind oder eine bestimmte Bedeutungskomponente von den Missionaren herausgegriffen und als Äquivalent eines spezifisch christlichen Konzeptes behandelt wurde.

Einige der Fälle lassen sich im Sinne einer „*double mistaken identity*“ (Lockhart 1999) beschreiben, denen komplexe Muster von Unterschieden, aber auch Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen und Weltanschauungen und deren Diskursen zugrunde lagen. Während in der indianischen Religion grundsätzlich die Möglichkeit bestand, fremde Götter zu akzeptieren oder sogar als mächtiger anzuerkennen (was auch teilweise mit dem Christentum geschah), hatte die kirchliche Seite einen Universalitätsanspruch, der den indianischen Göttern, Kräften und spirituellen Akteuren entweder gar keinen Platz einräumte oder deren Macht dem Einfluss des Bösen zuschrieb. Die Übersetzungsstrategie in den missionarischen Diskursen war geprägt von einer Gratwanderung zwischen Entmachtung und Dämonisierung der indigenen Religionen, die auf der anderen Seite entsprechende Reaktionen hervorrief.

Die kulturellen Konnotationen der jeweiligen religiösen Begrifflichkeiten, die häufige Entlehnung von Wörtern aus dem Spanischen bei der Übersetzung, lateinische Zitate und die unangemessene Wortwahl sowie die Betonung von Rezitation legten für viele Autoren bisher den Schluss nahe, dass sich allein daraus die Missverständnisse und neuen Interpretationen auf beiden Seiten ergeben hätten. In den vorangegangenen Kapiteln konnte jedoch gezeigt werden, dass die Begriffe in der missionarischen Praxis nicht isoliert weitergegeben, sondern in Predigten und anderen Diskursen *erläutert* wurden, wobei sehr wohl darauf geachtet wurde, dass die indianischen Zuhörer das Gesagte verstanden. Während einerseits biblische Zitate, ontologische Beweisführungen und dekontextualisierte Formulierungen im Vordergrund stan-

den, die das Quechua in neue Formen zwingen und ein Verstehen als höchst fragwürdig erscheinen lassen, fanden in vielen (vor allem für den mündlichen Vortrag konzipierten) Texten auch meta-pragmatische Kontextualisierungen statt, wobei mit Beispielen aus der Lebenswelt der Quechua-Sprecher argumentiert und in einigen Fällen sogar Glaubensvorstellungen und Praktiken, die von den Predigern ausgerottet und argumentativ dekonstruiert werden sollten, als Argument zur Herstellung einer gemeinsamen Verständigungsbasis dienten. Gerade diese Kontextualisierungen waren es, die bereits während der Kolonialzeit zu den häufig beschriebenen Ambivalenzen, Widersprüchen und Missverständnissen geführt haben. So wurden einerseits die Begräbnisformen der Indianer abgelehnt und verboten, andererseits gingen die Prediger – um das christliche Konzept der Seele zu beschreiben und zu erläutern – auf die Erfahrungen ihrer Zuhörer ein, um Vorstellungen, wie etwa die von der Unsterblichkeit der Seele, plausibel zu machen. Auf der Ebene der Mündlichkeit, wo spontan gepredigt wurde oder wo Gespräche und Dialoge stattgefunden haben, die nicht schriftlich festgehalten wurden, waren diese Verständigungsversuche und Überschneidungen aller Wahrscheinlichkeit nach noch häufiger.

Gerade die Ebene der Explikation – und nicht nur die der gänzlich unverständlichen fremdsprachlichen Wörter und Texte – war also der Ort, an dem vielfältige Interpretationen möglich wurden, denn vor allem im mündlichen Diskurs und in der Erklärung und Einordnung der Terminologien wurden Konzepte aus der andinen Kosmologie verwendet, teils ohne deren kulturelle Konnotationen kritisch zu hinterfragen. Auf diese Weise war in den Erläuterungen, assoziativen Kontexten und Beispielen die Bezugnahme auf die indigenen Religionen und die andine Lebensweise im Hintergrund stets präsent.³⁸⁸

Die Beispiele aus den vorangegangenen Kapiteln zeigen darüber hinaus sehr deutlich, dass sich der Prozess der Übersetzung auch auf die Einordnung von Genres sowie auf rhetorische und poetische Aspekte sowie die rituelle Sprache erstreckte. Durch die Übersetzung unterschiedlicher Texte wie Katechismen oder biblischer Geschichten ins Quechua wurden also nicht nur Begriffe übertragen, sondern auch zugrunde liegende Diskurstraditionen, wobei jede Seite die Texte und Diskurse der anderen vor einem bestimmten Hintergrund interpretierte: Während die Missionare – auch aufgrund fehlender Schrifttradition – die Oraltradition der Indianer als „lügnerisch“ und unzuverlässig einstufen oder verwarfen, wurde die christliche Tradition, z.B. biblische Geschichten von der Schöpfung oder der Arche Noah, offen für Ver-

³⁸⁸ Avendaño beispielsweise führt in der Theorie zwar die Beibehaltung des „indianischen Götzenglaubens“ auf die Verwendung von Begriffen zurück, die aus der vorkolonialen Zeit stammen, gebraucht diese jedoch selbst (und muss sie verwenden, um sich verständlich zu machen) und übersetzt eine Reihe von Wörtern aus der Sprache des Christentums sowie ganze lateinische Zitate ins Quechua (Taylor 2002: 122-24).

änderung durch die mündliche Überlieferung der andinen Bevölkerung. So kam es zu höchst ambivalenten Übersetzungsprozessen und ideologischen Überformungen, auch auf der Ebene der Genres, wie beispielsweise die Vermeidung der narrativen Vergangenheitsform durch die Missionare, um die christlichen Texte von den mündlichen Überlieferungen der indianischen Traditionen abzusetzen.

Während einerseits indigene Diskurstraditionen für die Übermittlung christlicher Inhalte von den Missionaren eher gemieden wurden, war man andererseits gerade auf die zur Verfügung stehenden sprachlichen Mittel (Wörter, Grammatik, Genres, Beispiele) angewiesen, um überhaupt verständliche und überzeugende Argumente vorbringen zu können. Insbesondere die *Rhetorik* der Predigten war geprägt durch ein Wechselspiel von typischen Merkmalen europäischer Redetradition, in der logische Argumentation und strenge Beweisführung im Mittelpunkt standen, und stilistischen Mitteln des Quechua.

Der Übersetzungsprozess fand zwar besonders in der Kolonialzeit in einem asymmetrischen Rahmen statt, dennoch zeigen viele Beispiele, dass auch die indianische Seite eine aktive Rolle spielte und eigene Interpretationen hatte. Da es außer dem Huarochirí-Manuskript kaum schriftliche Aufzeichnungen von der Oraltradition und der mündlichen Praxis der Katechese während der Kolonialzeit gibt, kann man jedoch letztlich nur sehr schwer nachvollziehen, auf welche Weise die damalig Bevölkerung die neue Sprache, Kultur und Religion aufgenommen hat, wie die Entlehnungen aus dem Spanischen verstanden wurden und unter welchen meta-pragmatischen Vorzeichen die Indianer die neuen Wörter, Texte und neuen Konzepte in ihrer eigenen Sprache interpretiert haben. Nachweislich wurden die von den Missionaren eingeführten Entlehnungen von der quechua-sprachigen Bevölkerung selbst aufgegriffen und verwendet. Dafür spricht, dass auch in den Texten von Huarochirí von quechua-sprachigen Informanten bereits zu einem frühen Zeitpunkt spanische Wörter verwendet wurden, allerdings unter anderen meta-pragmatischen Vorzeichen als in einer Predigt auf Quechua.³⁸⁹ Dabei wird deutlich, dass die Quechua-Sprecher mit den spanischen Lexemen oft ebenso flexibel verfahren sind, wie mit ihren eigenen Wörtern, d.h. sie haben sie mit Suffixen verbunden, sie in andere Kontexte überführt, was vor allem am Beispiel des Wortes „*ánima*“ zu sehen ist, das in Predigten bewusst eingesetzt worden ist, um den christlichen Seelenbegriff von möglichen andinen Entsprechungen abzugrenzen, jedoch bereits im Huarochirí-Manuskript von Que-

³⁸⁹ Aus ethnographischer Sicht ist darüber hinaus zu berücksichtigen, dass Avila im Huarochirí-Manuskript (Taylor 1987) größtenteils zum Christentum bekehrte Informanten befragt hat, wobei die Perspektive der Nicht-Bekehrten nur *indirekt* angedeutet wird und indexikalisch rekonstruiert werden muss. Dennoch sollte dieser Umstand nicht nur als Verfälschung einer authentischen indigenen Perspektive im Huarochirí-Manuskript betrachtet werden, sondern als Chance, zu erkennen, wie die Indianer – zumindest ein Teil von ihnen – das Neue, mit dem sie durch die christliche Missionierung konfrontiert wurden, in ihr eigenes Weltbild eingeordnet haben.

chua-Sprechern verwendet wurde, um Sachverhalte zu beschreiben, denen ein eigener Seelenbegriff zugrunde liegt.

Darin wird vor allem deutlich, dass die Meta-Pragmatik der quechua-sprachigen Bevölkerung viel weniger von Ausschließlichkeitsansprüchen und Definitionen geprägt war als die der Missionare. Vielmehr ermöglichten die flexiblen semantischen Strukturen des Quechua, in denen eine Bedeutung erst mit Suffixen und durch den Kontext spezifiziert und kontextualisiert wird, sowohl ein Verstehen als auch eine Re-Interpretation dessen, was in ihre Sprache übersetzt oder entlehnt worden war. Die neue christliche Bedeutung vieler Wörter war dann lediglich eine Verwendungsweise unter vielen, da die Ausschließlichkeit der Zuordnung weniger ausgeprägt war als im Spanischen. Die Festlegungen, die von der Kirche getroffen wurden, konnten daher nur innerhalb der eigenen institutionell geführten Diskurse in begrenztem Umfang durchgesetzt werden, für die andine Bevölkerung hingegen konnten die Wörter in vielen Fällen sowohl die alten Bedeutungen behalten als auch für das Neue stehen.

Ein Blick auf die gegenwärtige Situation zeigt, dass zwar die im Zuge des dritten Konzils von Lima durchgeführten Übersetzungen einen großen Einfluss auf die Kommunikation im kirchlichen Bereich hatten, jedoch auch hier nach wie vor Bewegung stattfindet und sich die Übersetzung als flexibler meta-pragmatischer Prozess präsentiert. Die Einstellungen der Kirche zu den indigenen Religionen haben sich inzwischen mehrfach geändert, in der Terminologie beobachtet man jedoch eine erstaunliche Kontinuität. So hat sich die Formulierung christlicher Gebete auf Quechua seit der Kolonialzeit kaum verändert. Viele Wörter wie „**supay**“ oder „**hanac pacha**“ werden heute überwiegend auch von der quechua-sprachigen Bevölkerung mit den spezifisch christlichen Konnotationen gebraucht. Andererseits haben sich auch andine Umdeutungen spanischer Schlüsselbegriffe durchgesetzt, sodass sich die Kirche in einigen Fällen gezwungen sah, ihre Terminologie und ihre Übersetzungskonventionen an veränderte Verhältnisse anzupassen.

So können die Übersetzungsprozesse, die im Bereich der Religion stattgefunden haben, auch die ethnographische Feldforschung betreffen. Institutionelle Diskurse, beispielsweise Predigten, unterscheiden sich von Äußerungen über Religion, welche die andine Bevölkerung selbst in Mythen, Alltagsgesprächen oder Liedern trifft. So kann ein Quechua-Sprecher heute mit „*alma*“ sowohl den christlichen Seelenbegriff meinen, als auch ein andines Konzept damit verbinden. Um unterscheiden zu können, ist zunächst wichtig, wer das Wort verwendet, in welchen Diskurs es eingebettet ist, und mit welchen Äußerungen es verbunden ist. Dennoch sind diese Diskurse keine absolut getrennten Sphären, sie sind in vielfältiger Weise durchlässig: beispielsweise wenn ein Prediger rhetorische Strategien aus der Oraltradition und zumin-

dest teilweise die Sprechweise seiner Zuhörer aufgreift, um sich verständlich zu machen oder wenn ritualisierte Formen des Sprechens, biblische Geschichten und institutionalisierte Terminologien von der quechua-sprachigen Bevölkerung selbst zitiert oder verwendet werden.³⁹⁰

D. Übersetzung im ethnologischen Erkenntnisprozess

Nicht nur in den beschriebenen institutionellen Kontexten finden Übersetzungsprozesse zwischen Quechua und Spanisch statt. Die kommunikativen Fallstricke, Übersetzungsprobleme und Ambivalenzen, mit denen Richter, Lehrer, Geistliche oder einheimische Übersetzer in einem zweisprachigen und interkulturellen Kontext konfrontiert sind, stellen auch für die ethnologische Forschung eine Herausforderung dar. In zahlreichen Situationen während einer Feldforschung ist man auf Übersetzer angewiesen, um mit Menschen in Kontakt zu treten, insbesondere dann, wenn man selbst die einheimischen Sprachen nicht ausreichend beherrscht. Umgekehrt wird ein Ethnologe selbst zum Vermittler und Übersetzer, wenn er Texte, Interviews und Äußerungen von Angehörigen einer Kultur für ein wissenschaftliches Publikum übersetzt. Bereits bei einzelnen Wörtern kann eine Übersetzung mit der Notwendigkeit einer ausführlichen ethnographischen Erläuterung verbunden sein, denn „in Bezug auf außer-europäische Texte ist schnell ein Grad der Fremdheit erreicht, der sich direkter sprachlicher Übersetzung entzieht und einen kulturellen Transfer, wenn überhaupt, nur über das Mittel ausführlicher Kontextualisierung erlaubt“ (Röttger-Rössler 1997: 213). Wie dieser „Grad an Fremdheit“ zustande kommt, ist aber nicht nur eine Frage der Semantik oder der ethnographischen Kontextualisierung, auch kulturspezifische Vorstellungen vom Übersetzen und Strategien der Kommunikationen, von denen in den vorangegangenen Kapiteln die Rede war, können sich auf die ethnologische Erkenntnisgewinnung auswirken.

Eine wichtige Quelle ethnologisch relevanter Daten ist die Oraltradition. Zum einen enthält sie Aussagen über kosmologische Vorstellungen und Formen des sozialen Zusammenlebens, die über Generationen weitergegeben werden, zum anderen ist sie Ausdruck kunstvoller Rede, die eingebettet in größere soziale und kulturelle Systeme bedeutungsvolle Kontexte von Handlungen, Interpretationen und Bewertungen in einer Kultur schafft:

„Oral performance, like all human activity, is situated, its form, meaning, and functions rooted in culturally defined scenes or events, bounded segments of the flow of behavior and experience that constitute meaningful contexts for action, interpretation and evaluation“ (Bauman 1986: 3).

³⁹⁰ Insbesondere die Lieder, die im religiösen Bereich gesungen werden, könnten in Hinblick auf ihre Rolle im Verstehensprozess und ihren Bezug zu andinen Liedgattungen noch näher untersucht werden.

In der Aufnahme, Verschriftung, Veröffentlichung und Übersetzung durch den Textsammler finden Prozesse der De- und Re-Kontextualisierung statt, bei denen zahlreiche Veränderungen ablaufen, die auch für die ethnologische Erkenntnisgewinnung und Theorienbildung relevant sein können. Aber auch die Mythen, Erzählungen und Lieder selbst können bereits Ergebnisse von Übersetzungsprozessen sein oder solche enthalten und geben damit in besonderer Weise Zeugnis von einer kulturspezifischen Form der Meta-Pragmatik, an der unterschiedliche Diskurstraditionen beteiligt sind.

In den folgenden Kapiteln soll daher nicht nur analysiert werden, welche Übersetzungsschwierigkeiten sich für den Ethnologen aufgrund semantischer Fragen oder kulturspezifischer Bedeutungsstrukturen stellen oder welche Aspekte mündlichen Erzählens bei der Transkription und Übersetzung „verlorengehen“, sondern auch, welche Rolle die Erzähler als Individuen bei der Darbietung spielen, welche Erzählstrukturen auf die Übersetzung Einfluss haben und inwieweit die Diskurse selbst bereits implizite Übersetzungen enthalten.

Anhand von mündlich vorgetragenen Erzählungen und Liedern aus der Region um Huancavelica, die im Laufe der Feldforschung gesammelt wurden, sollen zunächst die relevanten Genres oraler Tradition vorgestellt und mögliche Kriterien für eine Zuordnung von Texten benannt und diskutiert werden. Besonderes Augenmerk wird dabei den meta-pragmatischen Bewertungen durch die Sprecher selbst und deren Auswirkungen auf den Übersetzungsprozess gelten. Aber auch die Rolle der Sprechsituation, die Erläuterung kultureller Konzepte oder die Rolle der direkten Rede beim Erzählen und in der Übersetzung sollen erörtert werden. Nicht zuletzt spielen auch Bedeutungsveränderungen durch Zweisprachigkeit und „Code-Switching“ sowie Symbolik, Metaphorik und poetische Strukturen eine wichtige Rolle für eine ethnologische Übersetzungstheorie, nicht nur aufgrund des mit ihnen verbundenen ästhetischen Gehalts, der bei einer Übersetzung möglicherweise verloren geht, sondern auch, weil sie eine wichtige Grundlage für kulturspezifische Übersetzungsweisen bilden.

1. Klassifikation und Übersetzung einheimischer Genres

Bereits Boas hat auf die Schwierigkeit hingewiesen, die eine Kategorisierung von Genres in unterschiedlichen Kulturen mit sich bringt, denn nicht alle Textsorten, die man aus der euro-amerikanischen literarischen Tradition kenne (wie „Lied“, „Gedicht“, „Mythos“ oder „Erzählung“) seien universell und stünden den Bezeichnungen gegenüber, die eine Sprachgemeinschaft selbst ihren künstlerischen Produktionen gebe.³⁹¹ Eine kritische Systematisierung der in einer Sprechgemeinschaft vorhandenen Textsorten darf sich allerdings nicht allein auf Be-

³⁹¹ Vgl. Boas (1940 [1914]: 454ff). So seien beispielsweise Sprichwörter, Rätsel oder Witze bei amerikanischen Ethnien sehr selten (Boas 1940 [1917]: 209).

zeichnungen verlassen, sondern muss auch auf Formen der meta-pragmatischen Kategorisierung und auf einheimische Muster von Genres zurückgreifen. Selbst dann ist es nicht immer möglich, eine vollkommen emische Perspektive auf die in einer Kultur vorhandenen Arten des Sprechens zu entwerfen, denn häufig sind die Kategorisierungen von regionalen Unterschieden, Schulbildung und Zweisprachigkeit geprägt und damit individuell unterschiedlich. Schon die scheinbar unproblematische Unterscheidung zwischen lyrischen und narrativen Texten kann Schwierigkeiten bereiten, da die geläufigen Kriterien wie Vorhandensein von Reim oder metrischen Strukturen, die der Poesie zugeschrieben werden, nicht notwendigerweise auf alle Traditionen zutreffen (Bright 1982: 172).

Auch im Quechua weisen narrative Erzähltexte zahlreiche poetische Strukturen auf.³⁹² Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie sich die einzelnen Genres von alternativen Formen des Erzählens oder kunstvollen Formen des Sprechens im Alltag generell unterscheiden. Genres in einer Kultur unterscheiden sich nicht nur in ihrer Benennung, sondern bilden auch einen Rahmen für die Produktion und die Rezeption von Diskursen, auch in Hinblick auf ihnen zugrunde liegende epistemologische Qualitäten sowie auf den Anlass und die Umstände der Performance. Ein wichtiger Aspekt hierbei ist die Art, wie Erzähler ihre Diskurse mit anderen in Verbindung bringen und wie sie diese selbst kommentieren.³⁹³

Die Quechua-Oraltradition zeichnet sich durch eine Reihe kunstvoller Ausdrucksweisen wie Lieder oder Rätsel³⁹⁴ aus, die jedoch schwierig zu klassifizieren sind. Auch im Gebiet um Huancavelica existieren zahlreiche kulturelle Ausdrucksformen, die sowohl aus dem quechua- als auch aus dem zweisprachigen und spanisch-sprachigen Umfeld kommen.³⁹⁵

Obwohl die meisten der in den Anden verbreiteten Genres schon vielfach (insbesondere aus folkloristischer Perspektive) beschrieben und veröffentlicht worden sind³⁹⁶, steht eine syste-

³⁹² Die Rolle metrischer Strukturen in narrativen Texten im Quechua wurde vor allem von Hornberger (1992) mit den Methoden von Hymes (1997, 1980 und 1982) beschrieben, die zwei Versionen einer Erzählung auf Quechua in Zeilen, Verse und Gruppen von Versen unterteilt hat, um deren poetischen Strukturen auf die Spur zu kommen. Die Autorin stellt fest, dass Texte keine festgelegte Länge haben und dass Stilmittel wie interner Reim und Alliteration wichtige Funktionen für die Organisation der Erzählung einnehmen (ibid.: 448). Was in einer schriftlichen Übersetzung ins Spanische und Deutsche wie eine pedantische Wiederholung wirkt, dient im Quechua dazu, Kohäsion in einem Text herzustellen und hat damit eine mnemotechnische Funktion, was insbesondere beim mündlichen Erzählen von entscheidender Bedeutung ist.

³⁹³ Bauman/ Briggs (1990: 60f) und Bauman (2004: 3-5).

³⁹⁴ Schriftliche Poesie auf Quechua gibt es nur von wenigen Autoren, beispielsweise von José María Arguedas (1972), William Hurtado de Mendoza aus Cuzco, Eduardo Ninamango Mallqui aus Huancayo, Porfirio Meneses Lazon aus Huanta/ Ayacucho, Lily Flores Palomino aus Abancay/ Apurimac und Dida Aguirre García aus Huancavelica (Noriega Bernuy 1998).

³⁹⁵ Die Klassifikation stellt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, da in der begrenzten Zeit der Feldforschung nicht alle einheimischen Genres zugänglich waren.

³⁹⁶ Für das Gebiet um Huancavelica siehe Quijada Jara (1985[1944]), Farfán (1942, 1948), Galindo (1990), Ramos Mendoza (1992), *Tradiciones orales de Huancavelica* (2002), Gonzales Taipe (2003), Arguedas (1989 [1938], 1949, 1953, 1961, 1975 [1956] und 1976) und Huamán Manrique (2000). Für andere Regionen siehe

matische Zusammenstellung und Abgrenzung der einzelnen Genres speziell in der Region noch aus.

Der peruanische Schriftsteller, Ethnologe und Textsammler Jose María Arguedas, der sich jahrzehntelang mit den Traditionen der zentralen Anden beschäftigt hat, hat zwar keinen systematischen Versuch unternommen, die Textsorten andiner Oraltradition zu klassifizieren, seine Publikationen umfassen aber eine Vielzahl von Genres und ethnographischen Kommentaren, in denen teilweise Bezeichnungen auf Quechua verwendet werden.³⁹⁷

Bereits Jahrzehnte vor den ersten ethnopoetischen Arbeiten, die nach Möglichkeiten gesucht hatten, auch den *Stil* von Texten zu übersetzen, um deren künstlerischen Ausdruck zu erhalten, hat Arguedas immer wieder betont, dass die Oraltradition des Quechua eine besondere Sorgfalt bei der Übersetzung erfordere, um auch *formale* Eigenschaften wie Wiederholungen, Parallelismen, Metrik und Variation ausdrücken zu können (Arguedas 1989 [1938], 1949 und 1961).

Besonders onomatopoetischen Ausdrücken in den Erzählungen schreibt er große Bedeutung zu, da sie die physiologische Verfassung von Menschen und Tieren ausdrückten und landschaftliche Gegebenheiten in einer Art beschreiben würden, die die unbelebte mit der belebten Natur verbinde (Arguedas 1949: 67f).³⁹⁸

So geht der Autor auch auf Lieder und poetische Ausdrucksformen ein, die im Gebiet um Huancavelica verbreitet sind. Er beschreibt die Musikinstrumente, welche die Lieder begleiten³⁹⁹ und deren Einbettung in den landwirtschaftlichen Jahreszyklus. So seien die Texte der Lieder, die zum Fest „*Cruz de Mayo*“ (3. Mai) und „*Carnaval*“ (im Februar, wenn die Flüsse nach der Regenzeit anschwellen) gesungen werden, „kriegerisch, tragisch, gewaltig, mysteriös und traurig“ (Arguedas 1976: 122). Die Lieder zu „*Santiago*“ hingegen seien rituelle Gesänge, die zum Zeitpunkt des Markierens der Tiere gesungen würden. Der „*harawi*“ wiederum, der auf die Inka-Zeit zurückgehe, werde ausschließlich von Frauen gesungen, vor allem wäh-

Gow/ Condori (1982 [1976]), Payne (1984 und 1999), Ansión (1987), Chirinos/ Maque (1996), die Beiträge in Godenzzi Alegre (1999) und Chuchón Huamaní (2003).

³⁹⁷ Siehe insbesondere Arguedas (1989 [1938], 1949, 1953, 1975 [1956], 1961 und 1976).

³⁹⁸ Harrison (1989: 188-90) greift diese Argumentation von Arguedas auf, und, bezugnehmend auf Quechua-Gedichte über die Kartoffel beschreibt sie, wie mit Hilfe von poetischen Mitteln und Metaphern im Quechua das besondere Verhältnis von Mensch und Natur in den Anden zum Ausdruck kommt. In dem Gedicht geht es darum, dass der Bauer immer wieder bei der Pflanze „nachfragt“ („*tapuy*“), ob denn schon einige Blätter oder Früchte an ihr wachsen würden. Durch das wiederholte Fragen, das durch das repetitive Suffix *-paya* ausgedrückt wird, treten der Bauer und die Pflanze in einen Dialog, der Respekt vor der Natur wird durch das zärtlich-höfliche *-lla* und die Intensität der Beziehung durch das Suffix *-yku* ausgedrückt.

³⁹⁹ Die verwendeten Musikinstrumente stammen entweder aus Europa (wie Harfe, Violine und Gitarre) oder aus vorspanischer Zeit. Das „*wak rapuku*“ beispielsweise wird aus den Hörnern von Stieren gefertigt und begleitet rituelle Musik und Tänze insbesondere bei Festen, die mit dem Vieh zu tun haben (vgl. Arguedas 1976: 173).

rend der Verabschiedung oder Begrüßung, während der Ernte oder einer Hochzeit.⁴⁰⁰ Ein weiteres Genre, das in den Anden weit verbreitet ist, ist der „**wayno**“, der sich durch seine spezifisch mestizische Kultur und häufig durch Zweisprachigkeit auszeichnet.⁴⁰¹

In den andinen Dorfgemeinschaften werden Lieder unterschiedlichen Situationen, Lebensabschnitten, Anlässen und Themen zugeordnet (z.B. Ernte, Abschied oder Liebe). Die poetische Struktur der Lieder ist nicht fest, sondern offen für einen kreativen Umgang mit der Sprache. Sie dient auch dazu, immer neue Texte von Liedern zu erfinden. Beim Besuch einer Familie beispielsweise hat eine Schülerin zusammen mit ihrer Mutter spontan folgendes Lied gesungen, wobei poetische Strukturen aus der Liedtradition übernommen wurden und auf eine neue Situation (meine bevorstehende Rückreise nach Deutschland) angewandt wurde:

| | |
|--|--|
| May llaqtamantam hamuranki May llaqtamantam hamuranki | Aus welcher Stadt bist du gekommen? Aus welcher Stadt bist du gekommen? |
| <i>Alimania</i> llaqtamantachu hamuranki <i>Alimania</i> llaqtamantachu hamuranki | Bist du aus Deutschland gekommen? Bist du aus Deutschland gekommen? |
| Kay karu llaqtamantam chayamuranki kay karu llaqtamantam hamuranki | Von diesem weit entfernten Land bist du angekommen Aus diesem weit entfernten Land bist du gekommen |
| kechwa similla apallaqchu? kechwa similla apallaqchu? | nur um das Quechua mit (dorthin) zu nehmen? nur um das Quechua mit (dorthin) zu nehmen? |
| Ama waqaychu, <i>siñuritay</i> ama llakiychu, <i>siñuritay</i> llaqtachaykiman kutinkiñam | Weine nicht, (meine) <i>señorita</i> . Sei nicht traurig, (meine) <i>señorita</i> , du wirst schon bald in deine (kleine) Stadt zurückkehren |
| kay runapa llaqtanmantaqa <i>carruchawanpas</i> kutinkunki | vom Land dieser Menschen wirst du mit einem Bus zurückkehren. |
| <i>Hasta Lima</i> llaqtaman chayarunki <i>espreso huancavelicawan</i> chaymanta llaqtaykillaman chayarunki <i>hasta Alemania</i> llaqta | Du wirst nach Lima kommen mit dem Bus „ <i>Huancavelica-Express</i> “ dann wirst du in deiner Stadt ankommen bis nach Deutschland. |

⁴⁰⁰ „*El harawi concluye con un grito final que las mujeres prolongan en la voz más aguda. Son cantos de imprecación. Para el oyente extranjero vulgar suenan con himnos fúnebres monótonos. El testigo sensible percibe su esencia. Es la expresión más intensa del hombre por comunicarse con las fuerzas sobrenaturales por llegar a ellas y conoverlas. [...] El harawi es una canción incaica, de origen seguramente más antiguo que el propio Imperio de los Incas. [...] No lo entonan los hombres, sólo las mujeres, y siempre en coro, durante las despedidas o la recepción de las personas muy amadas o muy importantes; durante las siembras y cosechas; en los matrimonios*“ („Der ‚harawi‘ endet mit einem Schrei, den die Frauen mit hoher Stimme verlängern. Es sind Lieder der Verwünschung. Für den fremden, ungebildeten Hörer klingen sie wie monotone Trauerlieder. Der aufmerksame Zuhörer nimmt ihr Wesen wahr. Es ist ein sehr intensiver Ausdruck des Menschen, um mit den übernatürlichen Kräften zu kommunizieren und diese zu beeinflussen. [...]. Der ‚harawi‘ ist eine Liedgattung aus der Inkazeit, dessen Ursprung sicherlich noch weiter zurück liegt als das Inkareich selbst. [...] Die Männer singen ihn nicht, nur die Frauen, und immer im Chor, während des Abschieds oder der Begrüßung von sehr geliebten oder wichtigen Personen; während der Aussaat, der Ernte und bei Hochzeiten“) (Arguedas 1976: 177f).

⁴⁰¹ Vgl. Muysken (2004: 43f). Beispiele für diese Liedgattung findet man u.a. bei Arguedas (1989 [1938] und 1949), Farfán (1942) sowie Quijada Jara (1957).

Andere Lieder beschreiben den Prozess des Kennenlernens und Sich-Verliebens von jungen Menschen, die sich in den Bergen (beispielsweise beim Kräutersammeln oder Hüten der Tiere) begegnen und bieten eine Form, sich an das andere Geschlecht anzunähern. Ein Beispiel dafür ist das Lied „**Chachaschay**“⁴⁰², das im mittleren Andenraum verbreitet ist und von Doña Antonia aus Huayllaracca (2004) gesungen wurde. In diesem wird das Spannungsverhältnis zwischen Ablösung vom Elternhaus und das Sich-Einlassen auf einen möglichen Lebenspartner thematisiert und mit poetischen Mitteln zum Ausdruck gebracht, wie es die Sängerin selbst beschreibt:

„O sea en alturas crecen hierba, por los cerros a sea, puede ser esos cerros buscando esas hierbitas esos jóvenes que andaban en las alturas con su banduria entonces ahí, se enamoraron jóvenes con las chicas, eso es su historia de esta canción, señorita“ (Kommentar von Doña Antonia aus Huayllaracca).

„In der Höhe wachsen Kräuter, auf den Bergen, es kommt vor, dass diese Berge/ wenn die jungen Leute diese Kräutlein suchen und oben in den Bergen mit ihren, dann verlieben sich die jungen Leute (Männer) in die jungen Mädchen, das ist die Geschichte dieses Liedes“ (eigene Übersetzung).

Weitere poetische Formen sind beispielsweise Rätsel (vgl. Kap. C.4.2.2), Redewendungen, Beleidigungen oder Komplimente, von denen Gonzales Taipe (2003) eine lange Liste aus der Region Huancavelica zusammengestellt und ins Spanische übersetzt hat. Sie beziehen sich auf das soziale Zusammenleben und zeichnen sich durch kunstvolle Sprache aus, ihr Inhalt ist oft schwer zu übersetzen, da sie kulturspezifische Metaphern beinhalten oder sich auf andine Formen der sozialen Organisation beziehen.⁴⁰³ Längere Erzähltexte werden von ihm einheitlich als „*narraciones*“ („Erzählungen“) bezeichnet und nicht weiter untergliedert oder mit einheimischen Genre-Bezeichnungen versehen.

Die bisher umfangreichste Klassifikation der Genres im zentralen Andenraum ist von Quijada Jara (2003) entwickelt worden. In dieser aus folkloristischer Perspektive konzipierten Auflistung werden auch nonverbale Traditionen, Künste und Performances wie Tänze, Kleidung, Schmuck und Feste sowie Glaubensvorstellungen berücksichtigt. Damit wird betont, dass mündliche Traditionen nicht isoliert stehen, sondern in Anlässe und kulturelle Praktiken eingebunden sind. Die Unterteilung der Genres orientiert sich im Wesentlichen an inhaltlichen

⁴⁰² „**Chachaschay**“ ist die Verkleinerungsform von „**chachas**“, das einen Baum bezeichnet. Das Gegenüber wird in solchen Liedern häufig provokant, aber auch zärtlich mit wilden Pflanzen oder Tieren verglichen (vgl. Ortiz Rescaniere 1992: 149). Obwohl dieses Lied sehr traditionell ist und in einem Dorf zwischen Andahuaylas und Apurímac entstanden ist, ist es weithin bekannt und wurde sogar von der international bekannten quechua-sprachigen Rockgruppe „**Uchpa**“ neu interpretiert.

⁴⁰³ Wie folgende Redewendung, die das System der Reziprozität beschreibt: „**Ayninakuyqa pachamama hina, Kutimuqllam, muyumuqllam**“ („*La ayuda es recíproca cual rotación de la tierra*“/ „Die (gegenseitige) Hilfe ist wie Mutter Erde: Sie kommt immer nur wieder zurück, sie dreht sich immer nur im Kreis“) (Gonzales Taipe 2003: 38).

Kriterien, weshalb ein relativ umfangreicher Überblick gegeben wird, sie werden jedoch weder konkreten Beispielen zugeordnet, noch werden formale Strukturen als Unterscheidungskriterien angeführt, die der Einteilung zugrunde liegen. Außerdem orientieren sich die Kategorien nicht an einheimischen Bezeichnungen, sondern wurden aufgrund eines vorgegebenen folkloristischen Klassifikationsschemas festgelegt.

Ramos Mendoza (1992) beschränkt sich in seiner Publikation auf narrative Genres und ein relativ begrenztes geographisches Gebiet (die Orte Vilca, Moya und Huancavelica in der Provinz Huancavelica), doch zeigt sich an dem umfangreichen Material durchaus eine große Bandbreite an erzählerischen Traditionen. Darüber hinaus fügt er seiner Anthologie nicht nur Quechua-Originaltexte und deren Übersetzung, sondern auch eigene Kommentare, sowie folkloristische und ethnologische Analysen bei, die sich nicht nur auf Inhalte und soziologische Deutungen, sondern auch auf eine mögliche Einteilung der Genres und erzählerische Dimensionen beziehen.

Die narrativen Genres in den Zentralanden werden dort mit den spanischen Begriffen „*cuento*“, „*leyenda*“, „*mito*“ oder „*fábula*“ bezeichnet.⁴⁰⁴ Diese Kategorien werden teilweise auch von den Erzählern selbst verwendet, sie entsprechen jedoch weder den Bezeichnungen auf Quechua, noch sind sie Teil einer systematischen Einteilung, welche die gesamte Bandbreite an vorhandenen Formen adäquat berücksichtigen würde. Vielmehr handelt es sich dabei um Zuordnungen, die individuell und je nach Bezugsrahmen unterschiedlich sein können.

Chirinos/ Maque (1996: 12) grenzen von den als „*leyendas*“ bezeichneten Geschichten, die bestimmten Orten und Zeiten zugeordnet werden, eine große Gruppe von „*cuentos*“ ab, von denen es weder Zeugen noch bekannte Orte gibt. Eine große Gruppe von Erzählungen solcher Art sind die von Spanisch-Sprachigen auch als Fabeln („*fábulas*“) bezeichneten Tiergeschichten. Sie zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass die Protagonisten (fast) ausschließlich Tiere sind, wie beispielsweise der Fuchs, der Kondor, die Maus, das Stinktier, der Uhu, die Kröte oder sogar Flöhe und Läuse⁴⁰⁵. Die Tiergeschichten werden häufig im zweisprachigen Schulunterricht angewandt, um auf die andine Kultur Bezug zu nehmen und die Kinder zum Erzählen zu ermuntern. Eine Schülerin aus Huancavelica erzählte beispielsweise auf Anweisung des Lehrers die Geschichte vom Fuchs und vom Meerschweinchen. Auch ein Kind der Primarschule in Huayllaraccra hat diese Geschichte erzählt. Ein weiteres Beispiel für eine Tiergeschichte ist „**Añaschamanta**“, vom kleinen Stinktier, das Thema des interkulturellen Unterrichts in Huayllaraccra war (siehe auch Kapitel C.4.2.2). Wie in den europäischen Fabeln stehen die Tiere für bestimmte Charaktere. So ist der Fuchs verschlagen, überheblich und

⁴⁰⁴ Vgl. Arguedas (1949 und 1976) sowie Ramos Mendoza (1992).

⁴⁰⁵ Ramos Mendoza (1992) und Chuchón Huamaní (2003).

gierig, aber auch leicht zu überlisten und zu besiegen⁴⁰⁶. Eine eigene Bezeichnung für Tiergeschichten scheint es nicht zu geben, sie werden von den Sprechern als „**willakuy**“ („Erzählung“) angekündigt.

In den wenigsten Veröffentlichungen andiner Oraltradition wird auf die Erzähler und die Erzählsituation als solche eingegangen. Die meisten Texte werden als monologisch strukturierte Einheiten dargestellt und die Erzähler nicht individuell mit ihrem Namen vorgestellt. Selten wird beschrieben, auf welche Weise die Transkription und Übersetzung zustande gekommen ist. Bei Gonzales Taipe (2003) beispielsweise bleibt offen, ob er die Erzählungen transkribiert oder aufgrund mehrfachen Hörens eigene Versionen davon aufgeschrieben hat. Dieser Umstand ergibt sich unter anderem aus der Tatsache, dass Erzählungen und orale Tradition als kollektives Gedankengut, und weniger als individuelle Kreationen betrachtet werden.⁴⁰⁷ Wie in den folgenden Abschnitten gezeigt werden wird, können jedoch sowohl der Autor selbst als auch die jeweilige Sprechsituation einen erheblichen Einfluss auf die Übersetzung haben.

1.1 Erzähler, Übersetzer und die Erzählsituation

In einer ethnologischen Feldforschung findet man eine Reihe unterschiedlicher Erzählsituationen. Spontanes Erzählen findet häufig in der Familie, bei gemeinschaftlicher Arbeit oder auf Festen statt, wenn man zusammensitzt, Coca kaut und sich dabei unterhält. Es entwickelt sich häufig aus einer Konversation oder Frage und hat dialogischen Charakter.⁴⁰⁸ Solchen Situationen begegnet man als Ethnologe mit eingeschaltetem Aufnahmegerät jedoch eher selten und zufällig, oft in einem Rahmen, der außerhalb geplanter Forschungsarbeit liegt, etwa bei Einladungen zu Hochzeiten oder bei informellen Zusammenkünften.

Aber auch die ethnologische Forschungspraxis kann einen eigenen Erzählkontext bereitstellen. Typische Erzählsituationen entstehen hier beispielsweise während persönlicher Gespräche oder in Alltagssituationen. Eine *Condenado*-Geschichte kam beispielsweise zustande, als ich während des Markttreibens in Yauli in einer abgelegenen Straße einige Früchte in einem kleinen Gemischtwarenladen erstand und mit der 24-jährigen Verkäuferin Rosalinda ins Ge-

⁴⁰⁶ So fordert der Fuchs beispielsweise in einer Erzählung den Kondor zu einem Wettstreit heraus, um herauszufinden, wer von beiden es am längsten im eiskalten Wasser unter einem Wasserfall aushalten könne. Der Fuchs zieht jedoch den Kürzeren und wird am Ende vom Kondor verspeist. In einer anderen weit verbreiteten Geschichte, von der es unterschiedliche Versionen gibt, ist der Gegenspieler des Fuchses eine Maus, die den Fuchs immer wieder überlistet (Ramos Mendoza 1992: 108-11).

⁴⁰⁷ Payne (1999: 7-9 und 127-29) hingegen räumt den erzählenden Individuen und der Erzählsituation in seiner Anthologie einen relativ großen Stellenwert ein: Er nennt die Namen der Erzähler, die Zeit, den Ort und die Situation der Erzählung, wobei er die Personen auch auf in Hinblick auf ihr Alter, Geschlecht, Familienstand, Wohnort, Beruf und Sprachkenntnisse charakterisiert. Ramos Mendoza (1992) beschränkt sich auf die Angaben der Namen der Erzähler (mit Herkunftsort) am oberen Seitenrand; er geht nicht wie Payne auf die Erzählsituation, die Person und die Sprachkenntnisse der Erzähler ein.

⁴⁰⁸ Zu Beispielen aus Südperu siehe Mannheim/ van Vleet (1998) und Mannheim (1999a).

spräch kam. Ohne dass ein gezieltes Interview stattfand, stellte sich heraus, dass sie viele Geschichten aus ihrem Heimatort kannte und spontan bereit war, eine davon zu erzählen. Während des Erzählens bediente sie ihren Laden weiter und die Erzählung wurde durch mehrere Kaufhandlungen unterbrochen. Diese weist darauf hin, dass nicht notwendigerweise in vom Kontext losgelösten Situationen erzählt wird, sondern auch im Alltag, vor allem wenn Tätigkeiten von längeren Phasen des Wartens abgelöst werden.

Andere Erzähler hingegen, wie Melenio Durán und Aurea Escobar waren erst nach einer längeren Phase des Kennenlernens bereit, die ihnen bekannten Geschichten zu erzählen, wobei sie Wert darauf legten, ihre Verkaufstätigkeit kurze Zeit zu unterbrechen, um nicht beim Erzählen gestört zu werden. Der Akt des Erzählens scheint hier also als wohlüberlegte Handlung aufgefasst zu werden, insbesondere wohl deshalb, weil der Erzählkontext mit ungewöhnlichen Umständen wie dem Vorhandensein eines Tonbandgeräts und dem Forschungsinteresse des Ethnologen verbunden ist. Die Gegenwart des Ethnologen als Zuhörer nimmt also Einfluss auf die Präsentation der Texte, vor allem wenn jener in den Vorgang des Erzählens mit einbezogen wird (Tedlock 1983: 285ff). Die Motivation, eine Geschichte zu erzählen, wird aus ihrem kulturellen Kontext gelöst und der Umstand, dass die eigene Performance eine weite Reise antreten wird, ersetzt die Unterhaltung eines Publikums aus der eigenen Kultur.⁴⁰⁹ Melenio Durán und Aurea Escobar, die in einem städtischen Umfeld leben, berichteten beispielsweise, dass sie innerhalb ihrer Familie selten Gelegenheit zum Erzählen hätten, da sie von ihren Kindern „nicht danach gefragt“ würden. Die Tonbandaufnahmen waren für sie daher eine eher seltene Möglichkeit, ihr Wissen weiterzugeben.

In den ländlichen Dorfgemeinschaften hingegen lernen bereits Kinder das Erzählen sehr früh (vgl. Kapitel C). Dort wird auch die Schule immer mehr zum performativen Rahmen für das Geschichtenerzählen, wenn beispielsweise vor der Klasse erzählt wird. Dies stellt jedoch in der Regel eine dekontextualisierte Form des Geschichtenerzählens dar, die häufig anderen Zwecken (Lektüreübung, Übung von Rechtschreibung, „Aufwärmen“ vor dem Unterricht) dient als in der einheimischen Kultur. Andererseits waren es gerade die Kinder, die einer Performance vor eingeschaltetem Aufnahmegerät am wenigsten abgeneigt waren und auch außerhalb des Unterrichts ihr Wissen bereitwillig zum Besten gaben.

Die besondere Sprechsituation des Geschichtenerzählens ist auch durch den performativen Rahmen geprägt. Vom Publikum wird erwartet, dass es eine Reaktion zeigt, durch Lachen

⁴⁰⁹ Für viele Informanten und Erzähler ist es neu, auf ein Tonbandgerät zu sprechen, was sich auch insofern auf die Sprechsituation auswirkt, als es Aufmerksamkeit auf sich zieht. Andererseits motiviert das Tonbandgerät auch zum Sprechen und wird zum Medium künstlerischen Ausdrucks. Personen aus dem städtischen Umfeld sind mit dem Gebrauch von Mikrofonen häufig auch aus anderen Bereichen wie Kirchen, Versammlungen oder Organisationen vertraut.

oder durch Signale, dass die Zuhörer der Geschichte folgen können. Daher manifestieren sich bereits während der Tonbandaufnahmen die pragmatischen Auswirkungen des Übersetzungsproblems, insofern als da viele Elemente einer Erzählung von Nicht-Muttersprachlern nicht auf Anhieb verstanden werden. Vor allem zu Beginn einer Feldforschung erschließen sich viele kulturspezifische Details, die die Einheimischen zum Lachen oder Nachdenken anregen, nicht beim ersten Mal komplett, sodass die jeweilige Reaktion an den entsprechenden Stellen ausbleibt. Andererseits gibt es Verständnis von Seiten der Erzähler für die Unkenntnis der kommunikativen Strukturen beim Geschichtenerzählen, sodass Geschichten und poetische Darbietungen für den Ethnologen dennoch kunstvoll erzählt und ausgeschmückt werden, obwohl dessen (sowohl kulturelles als auch sprachliches) Verstehen begrenzt ist. Sind weitere Quechua-Sprecher anwesend, werden diese häufig in die Darbietung mit einbezogen. So forderte beispielsweise Aurea Escobar, als sie eine Geschichte erzählte, ihre Nachbarin auf, zu „antworten“ (sp. „*Contesta pe*“). Diese Rückmeldung eines Zuhörers wird gewissermaßen als „Bestätigung“ benötigt, um zu erfahren, ob die Geschichte „angekommen“ ist.

Eine Simultanübersetzung durch Zweisprachige ist in einer Erzählsituation schwer zu organisieren, und selbst wenn eine Erläuterung oder eine Version auf Spanisch folgt, gehen viele ästhetische Qualitäten der Erzählungen verloren, die den eigentlichen Unterhaltungswert ausmachen. Eliana Rodríguez Canales beispielsweise, die mich bei zahlreichen Aufnahmen begleitete, bekam selten Gelegenheit, für mich innerhalb der Erzählsituation zu übersetzen. Stattdessen fungierte sie häufig als Zuhörerin und unterstützte mich bei der anschließenden Transkription und Übersetzung von Tonbandaufnahmen.

Unter Umständen kann die Anwesenheit von Übersetzern oder Zweisprachigen im Publikum auch zur Folge haben, dass Informanten nicht alles erzählen können, was sie wissen, sondern ihre Aussagen an der betreffenden Institution ausrichten. Asymmetrische gesellschaftliche Strukturen können Einfluss auf die Erzählweise oder mögliche Kommentare und Bewertungen haben und sich insofern auf die Sprechsituation auswirken, als bestimmte Geschichten, die bestehende Verhältnisse kritisieren, nicht erzählt oder verändert werden.⁴¹⁰ Darüber hinaus agieren Vermittler aus dem zweisprachigen Milieu häufig nicht als Übersetzer von Fra-

⁴¹⁰ So würde beispielsweise eine Mutter aus Huayllaracca nicht Kritik am Schulsystem üben, wenn einer der beiden Lehrer für den Ethnologen übersetzt. Auch wenn ein Geistlicher die Übersetzungsfunktion übernimmt, ist fraglich, ob Quechua-Sprecher ihr Wissen über andine Religionen und religiöse Praktiken äußern würden. José María Arguedas (1975 [1956]: 43) bemerkt beispielsweise, dass bei den Versionen des Mythos von Inkarrí die Anwesenheit mestizischer Zuhörer sowohl auf den Inhalt der Erzählungen, als auch auf die Antworten auf die anschließenden Fragen einen gewissen Einfluss gehabt habe: „*Se le preguntó qué relación había entre los wamanis y el Dios católico. La entrevista se realizó, desgraciadamente, delante de muchos testigos mistis*“ (Arguedas 1975 [1956]: 43).

gen, die man als Ethnologe stellen würde, sondern begreifen sich selbst als „*entrevistadores*“ („Interviewer“), die Wissen über die Kultur der Anden vermitteln.⁴¹¹

Die Erzähler sind für die Interpretation der Diskurse auch insofern wichtig, als sie selbst ihre eigenen Diskurse bewerten und einordnen. Wie Bauman/ Briggs (1990: 69-73) bemerken, sind sie nicht nur Übermittler von Datenmaterial, sondern können einen aktiven Beitrag zur Analyse leisten, indem sie eigene Äußerungen und die von anderen reflektieren und auf soziale Identitäten beziehen. In bestimmten Situationen kam es auch vor, dass der Erzähler selbst die Geschichte in beiden Sprachen erzählte, wie Rosa Choque aus Huancavelica (G.5.4.). Dabei ist auch die Frage relevant, wie das reflexive Potential von Sprache zustande kommt und wie es sich auf die Übersetzung auswirkt. Wie gezeigt werden wird, interagieren hier grammatische Mittel (z.B. Verwendung von Zeitformen und epistemischen Suffixen) mit meta-pragmatischen Kommentaren über Genres.

1.2 Situierung einer Erzählung in Zeit und Raum

Eine Erzählung wird meist von den Erzählern mit dem Wort „**willakuy**“ („erzählen, jemanden in Kenntnis über etwas setzen“) bzw. mit dem spanischen Verb „*avisar*“ („ankündigen, in Kenntnis setzen“) übersetzt, wenn sie über ihre Aktivität des Geschichtenerzählens sprechen. Auch das spanische Wort „*cuento*“ („Erzählung“) wird als Synonym verwendet und kann als Oberbegriff für viele Genres fungieren.⁴¹²

Wie die vielen Genres und Geschichten, die als „**willakuy**“ oder „**kwintu**“ (von sp. „*cuento*“) bezeichnet werden, von den Sprechern selbst weiter untergliedert werden, erweist sich jedoch zunächst als vage und widersprüchlich und wurde bisher auf unterschiedliche Weise rezipiert. Nach Chirinos/ Maque (1996: 12) besteht von Seiten der Sprecher eine grobe Einteilung in Geschichten, die „*nicht wahr*“ und solche, die „*wahr*“ sind, wobei die Autoren der letzteren Kategorie den Begriff „*leyenda*“ zuordnen: „*Pues bien, las leyendas son los cuentos que son verdad*“ („Nun, die Legenden [*leyendas*] sind die Geschichten [*cuentos*], die wahr sind“) (ibid.). Doch diese Zuordnung ist, wie die Autoren selbst bemerken, nicht immer eindeutig und muss im Einzelfall konkretisiert werden. Selbst die Kategorie „Mythos“, für die es keine eigene Bezeichnung auf Quechua gibt, ist nicht eindeutig abgrenzbar. Quijada Jara (2003) kategorisiert als Mythen solche Erzählungen, die sich auf die Schöpfung oder den Ursprung,

⁴¹¹ Das Gespräch auf dem Sonntagsmarkt in Huancavelica zwischen dem Radioreporter César Almonacid und einer *Chuño*-Verkäuferin ist ein Beispiel dafür (vgl. S. 245f in dieser Arbeit).

⁴¹² Auch Aurea Escobar kündigt ihre Geschichte vom Kondor und dem Mädchen sowohl mit dem spanischen Wort „**kwintu**“ als auch mit dem Verb „**willa(ku)y**“ (erzählen) an: „**Arí, señorita, ñoqa willakunimanmi huk kwintuta** [...] **kwintuta willasqaykichik**“ („Ja, *señorita*, ich könnte eine Geschichte erzählen [...] ich werde euch eine Geschichte erzählen“).

also auf eine weit zurückliegende Vergangenheit („**ñawpa pacha**“) beziehen, während Ramos Mendoza (1992: 175) auch anderen Erzählungen mythischen Charakter zuschreibt.

Selbst bei autobiographischen Erzählformen ist die Grenze zwischen „Wirklichkeit“ und „Mythos“ nicht eindeutig festzulegen, denn auch sie können neben der Darstellung von konkret erlebten Ereignissen mythische Elemente und Reflexionen enthalten. Auch in die Lebensgeschichten fließen stets Information ein, die man von anderen gehört hat und die sich auf eine Zeit beziehen, die man nicht selbst erlebt hat, zum Beispiel über die Vorfahren. Anekdoten aus dem eigenen Leben können in Form kurzer Geschichten erzählt werden, in denen Erfahrungen in allgemeine Reflexionen über das Zusammenleben der Menschen in Vergangenheit und Gegenwart münden.⁴¹³

Besondere Lebensgeschichten, die Einfluss auf eine ganze Dorfgemeinschaft oder Region haben, gehen mitunter in die Oraltradition ein, wie die von Melenio Durán erzählte Geschichte. Diese handelt von Matías Escobar, einem Menschen, der durch seine Verhaltensweisen eine ganze Dorfgemeinschaft drangsaliert hatte, seiner einflussreichen Position wegen aber nie von der Justiz gerecht bestraft worden war und schließlich in einem Akt der Selbstjustiz von der Dorfgemeinschaft gelyncht wurde (vgl. G.5.2). Wie der Erzähler, der aus einem benachbarten Ort stammt, anmerkt, hat sich die Geschichte wirklich zugetragen: „**Huk runam karqa Wayanay Ilaqtapi distrito de Yauli, Yauli distritupi perteneceq. Chay runam karqa uñanmanta ganadero, agricultor, o sea chakra tarpuq**“ („Es lebte einmal ein Mann im Ort Huayanay im Distrikt Yauli, der zum Distrikt Yauli gehörte, dieser Mann war seit langer Zeit Viehzüchter, Landwirt (sp.), oder „einer, der die Felder sät“). Und: „**Chayna chay pasarun pertencecen distrito Yauliman y Paucará lauman. Chaypim chay occurera chay watapi**“ („So ist es passiert, dort im Distrikt Yauli, bei Paucará. So ist es in jenem Jahr geschehen“) (G.5.2; Abs. 1-2 und 11).

Darüber hinaus hatten die Ereignisse auch überregional Aufsehen erregt und wurden sogar unter dem Titel „*Caso Huayanay*“ verfilmt, wie der Erzähler selbst anmerkt: „**Chaymi historiata qorqoruraku chay runamanta kay Piru Ilaqtapi tukuy enterun munduman pelicula**“ („Man hat aus dieser Geschich-

⁴¹³ Es kann sich aber auch um schriftlich festgehaltene Darstellungen einer ganzen Lebensgeschichte, wie denen von Aleo Maque Capira (Chirinos/ Maque 1996: 22ff, 52ff und 63ff), Ciprián Phuturi Suni (Espinoza/ Phuturi Suni 1997) oder von Gregorio Condori Mamani und seiner Frau Asunta (Condori Mamani 1977 bzw. Valderrama F./ Escalante G. 1977). Siehe auch Valderrama Fernández/ Escalante Gutierrez (1992) handeln. Bei Chirinos/ Maque (1996) finden sich auch einige Beispiele für kurze Erzählungen, die zum Lachen anregen sollen und insofern vergleichbar sind mit dem Witz als sie Anspielungen und Pointen enthalten (70ff). Autobiographisches Erzählen aus dem Gebiet um Huancavelica findet man auch in den „*testimonios*“ der „*Comisión de la Verdad*“, in denen Menschen, die als Opfer die Zeit des Terrorismus miterlebt haben, über ihre Erlebnisse und Schicksale berichten, aber auch Zeugenaussagen vor Gericht, die sich auf ein ganz bestimmtes Ereignis beziehen, das der Erzählende selbst erlebt hat (vgl. <http://www.cverdad.org.pe>).

te über diesen Mann in Peru einen Film gemacht, damit es in einem Film die ganze Welt erfährt, `der Fall Huayanay´ heißt dieser Film“) (G.5.2; Abs.8). Melenio Durán erzählt die Geschichte von Matías Escobar jedoch nicht im Sinne eines „neutralen“ Berichts, sondern als Beispiel dafür, was mit Menschen geschieht, die ein schlechtes Leben führen und sich nicht an die Regeln des sozialen Zusammenlebens halten, weshalb auch in dieser Geschichte die Grenze zwischen Faktenwissen und Erzähltradition nicht eindeutig gezogen werden kann.

Nach Howard-Malverde (1990: 57) ist das entscheidende Kriterium, in dem sich eine „*leyenda*“ von anderen Erzählungen („*cuentos*“) unterscheidet, das Vorhandensein von Toponymen und die Nennung von Jahreszahlen. Doch auch dieses Kriterium ist nicht absolut und trägt erst zusammen mit anderen Merkmalen dazu bei, einer Erzählung ihre spezifische epistemologische Qualität zuzuschreiben. In Huancavelica wurde der Gattungsname „*leyenda*“ von mehreren Informanten verwendet, jedoch mit unterschiedlichen epistemologischen Implikationen und Assoziationen. Rosa Choque beispielsweise schreibt einer „*leyenda*“ eindeutig wahre Komponenten zu und grenzt diese folgendermaßen vom Mythos („*mito*“) ab: „*Mira, leyenda siempre tiene algo de verdad, mito no creo que tenga nada de verdad, puede ser un cuento que es pasajero, mientras que una leyenda tiene algo de verdad, como también tiene algo de ficticio, así es*“ („Nun, eine Legende hat immer etwas Wahres, der Mythos hat –glaube ich – nichts Wahres, es kann sich um eine vorübergehende Erzählung handeln, während eine Legende etwas Wahres hat, wie sie auch etwas Fiktives hat. So ist es“).⁴¹⁴ Der Erzähler Melenio Durán hingegen bezeichnet eine „*leyenda*“ als etwas, das man von anderen gehört habe, während „*historia*“ ein Geschehen bezeichne, das „wirklich stattgefunden“ habe: „*Leyenda es como digamos como una noticia, una o otra persona puede avisarte, huk runa willasunkiman ima pasasqantapas, chaymi chay leyenda, historiañataqmi legalmente imapas ciertu chay llaqtapi pasasqa chay historia* [...] *Pallallamanta por ejemplo chay historiám ciertu pasasqa llaqta qolluymi sutin chay >despoblación< ninchik*“ („Eine Legende („*leyenda*“), das ist sozusagen wie eine Nachricht, von der dich die eine oder andere Person in Kenntnis setzen kann (sp.), ein Mensch kann dir erzählen, was passiert ist, das ist eine Legende, eine Geschichte („*historia*“) hingegen erzählt davon, was wirklich in diesem Ort passiert ist, das ist eine „*historia*.“ (Q) [...] [Die Geschichte] von Pallalla beispielsweise ist wirklich passiert, das heißt „*qolluy*“ (Q), wir sagen dazu >Auslöschung<“). Geschichten, die von der „Auslöschung“ eines Ortes handeln, scheinen nicht nur eine eigene Bezeichnung auf Quechua („*qolluy*“)⁴¹⁵ zu haben, sondern auch eine wichtige Rolle in der Oraltradition

⁴¹⁴ Gespräch mit Rosa Choque aus Huancavelica

⁴¹⁵ Das Wort „*qolluy*“ bezeichnet sowohl das Zudecken von brennendem Holz mit Asche, um es zu konservieren als auch die Auslöschung einer Familie oder Spezies (Perroud/ Chouvinc 1970: 72).

einzunehmen. Die Ausrottung einer Stadt kommt dabei meist durch Naturphänomene zustande, die als Strafe Gottes⁴¹⁶ für unsoziales Verhalten und das Überschreiten sozialer Normen betrachtet werden:

„Si no se ha cumplido con este imperativa moral, allí están los cuentos sobre las aldeas sumergidas; precisamente cuando la sociedad corrupta y degenerada abandona y olvida los mandatos divinos. Dios se presenta ante los hombres personificado en un desarrapado y mendigo con la intención de conocer el comportamiento de la sociedad, y es repudiado y negado por ella; mas encuentra a una familia pobre que admite su bondad y ayuda; y a raíz de esta actitud benevolente es bendecida a advertida de los sucesos funestos que iba a desatar. Sin embargo, la familia no cumplió con el consejo dado por Dios y es encantada en medio camino“ (Ramos Mendoza 1992: 173).

„Wenn man die moralischen Normen nicht eingehalten hat, gibt es die Erzählungen von den untergegangenen Siedlungen; insbesondere wenn die korrupte und degenerierte Gesellschaft die Gebote Gottes vernachlässigt und vergisst. Gott zeigt sich den Menschen in der Person eines Bettlers mit der Absicht, das Verhalten der Gesellschaft kennenzulernen, und er wird von ihr verstoßen und abgelehnt; aber er findet eine arme Familie, die seine Güte und Hilfe annimmt; und aufgrund ihrer gutwilligen Verhaltensweise wird sie gesegnet und vor den verhängnisvollen Vorkommnissen gewarnt, die hereinbrechen sollten. Dennoch hat die Familie den Rat, den Gott ihr gegeben hat, nicht eingehalten und mitten auf dem Weg wurden sie verzaubert“ (eigene Übersetzung).

Eine Erzählung von Melenio Durán (vgl. G.5.3), die er als „*historia*“ bezeichnet und im Ort Pallalla verortet, folgt genau diesem Schema. Die Bestrafung der Stadt Pallalla erfolgt durch deren Untergang, nachdem ihre Bewohner Gott, der in Gestalt eines armen Bettlers aufgetaucht war, nicht die nötige Gastfreundschaft entgegen gebracht hatten. Nur eine arme Frau, die am Rande der Stadt wohnt, wäre aufgrund ihrer Freigebigkeit in der Geschichte verschont geblieben. Doch am Ende hält auch sie sich nicht an den Rat des Bettlers, sich nicht umzudrehen, und erstarrt zu Stein.

Rosa Choques Begriff einer „*leyenda*“ hingegen bezieht sich auf die berühmte Geschichte von der „*Laguna de Choclococha*“.⁴¹⁷ Der See, der sich südlich von Huancavelica befindet, ist eng mit der Kultur der Zentralanden verknüpft. Er gilt zum einen als Ursprungsort („*paqarina*“) dreier Kulturheroen, von denen eigene Mythen existieren⁴¹⁸, zum anderen wird er wie viele Seen in den Anden mit dem Untergang von Städten assoziiert, der als Strafe Gottes (bzw. der andinen Gottheiten) für das Verhalten der Menschen betrachtet wird, wenn diese die Regeln der Gastfreundschaft nicht eingehalten haben.⁴¹⁹ Gleichzeitig geht von diesen versunkenen

⁴¹⁶ Der christliche Gott übernimmt hier die Eigenschaften von Viracocha, der – ebenfalls als Bettler verkleidet – schon das Verhalten der Menschen geprüft und Fehlverhalten mit Untergang bestraft hatte (Marzal 1977: 111).

⁴¹⁷ Die in Peru geläufigere Schreibung mit <c> entspricht der spanischen Schreibweise (mitunter auch mit <cc>). Es ist zusammengesetzt aus „*choqlo*“ (sp. „*choclo*“/ „Maiskolben“) und „*qocha*“ („Lagune“, „See“).

⁴¹⁸ Nach einem Mythos haben in diesem See drei Brüder ihren Ursprung, die in unterschiedliche Richtungen gingen: Der erste ins Gebiet der „*Chanka*“ (bei Apurimac und Andahuaylas), der zweite in das der „*Pokra*“ (im heutigen Huancavelica), der dritte in das der „*Wanka*“ (im heutigen Gebiet um Huancayo) (Taïpe Campos 2003: 189).

⁴¹⁹ Vgl. auch Hilario Lizana (2003) sowie auch Morote Best (1988) zu den versunkenen Dörfern in den Anden.

Städten eine Gefahr aus und unvorsichtige Reisende können Schaden nehmen (Gow/ Condori 1982 [1976: 60]). So erzählt Rosa Choque, dass sich unter dem See eine versunkene Stadt befinde, deren Kirchenglocken man bis heute noch hören könne. Seitdem seien viele Menschen dorthin gekommen, um das Phänomen zu bestaunen, wer sich jedoch umdrehe, erstarre zu Stein.

Beide Erzählungen weisen jedoch trotz der unterschiedlichen Bezeichnungen Ähnlichkeiten auf und wurden von den Erzählern jeweils als „wahre“ Geschichten bezeichnet. Melenio Durán beginnt seine Geschichte mit einer exakten Jahreszahl, nämlich mit 1720 („**Waranqa qanchis pachak iskay chunka watapi**“) (G.5.3; Abs.1) und auch der Ort („Pallalla“) wird genau benannt. Indem er nicht die *narrative*, sondern die unspezifische Vergangenheitsform, sowie das assertative Suffix *-m/-mi* verwendet, unterstreicht er den „Wahrheitsgehalt“ seiner Geschichte (ibid.). Rosa Choque verortet die Geschehnisse an der Lagune zwar in eine weit zurückliegende, unbestimmte Zeit („**unay timpupis**“), der Ort hingegen wird genau benannt und ist jedem Zuhörer in der Umgebung von Huancavelica bekannt.

In beiden Geschichten wird am Ende der Bezug zur Gegenwart auch zum Teil durch ätiologische Elemente hergestellt, in die Aspekte der Erzählsituation und bekannten lokaler Gegebenheiten einfließen⁴²⁰. Sie dienen nicht nur als indexikalisches Mittel der Glaubhaftmachung, sondern sind auch ein Teil der lokalen „oral history“.⁴²¹ Tatsächlich vorhandene Steinskulpturen in der Umgebung Huancavelicas und am Rande des Sees werden als Überbleibsel der erzählten Geschehnisse interpretiert: „**Hinaptinsi qepaman qawarikaramuspan, rumiman tikrakurun chay warmi, chitachanpas wawanpas chay sitiopa sutin awaq. Pallalla altun orqunpin, chay sitiopa sutin awaq. Pallalla altun orqunpim, chay awaq sutiyoq sitio kachkan**“ („Da hat sie nach hinten geschaut und sich in Stein verwandelt, diese Frau, auch ihr kleines Schaf und ihr Kind, und [deshalb] heißt dieser Ort ‚**awaq**‘ [„die Näherin/Weberin“]. In den hohen Bergen bei Pallalla ist dieser Ort, der ‚**awaq**‘ heißt“) (G.5.3; Abs.15).

Auch Rosa Choque verweist sowohl auf Quechua als auch auf Spanisch auf die Ähnlichkeit von Steinen am Ufer des Sees von Choclococha mit den Personen, die in der Geschichte zu Stein erstarrt sind. Während jedoch in der Quechua-Version genau beschrieben wird, wie die beiden Personen „den Berg erklimmen“ („**orqo-qasata qespiykuspa**“)⁴²², heißt es auf Spanisch „*dos personas que están caminando*“ („zwei Personen, die unterwegs sind“): „**Chaymi**

⁴²⁰ Ich selbst konnte die Steinskulpturen, von denen die Erzählungen handelten, zwar nicht sehen, aber bei anderen Gelegenheiten wurden mir Felsen gezeigt, die die Form von Menschen oder Tieren hatten und von denen gesagt wird, dass sich jemand in Stein verwandelt habe.

⁴²¹ Tedlock (1983: 175-177) und Illius (1999: 156)

⁴²² Das Verb „**qespiy**“ hat hier die Bedeutung „erklimmen“ in dem Sinne, dass der Gipfel das Ziel darstellt, das die beiden Wanderer erreichen wollten („**orqo-qasata**“). Siehe auch Perroud/ Chouvinc (1970: 69): „*llegar, alcanzar*“ („ankommen, erreichen“), „**urjuman jespirqai, llegué al cerro**“ („Ich habe den Berggipfel erreicht“)

allin karumanta qawanki orqo qasata qespiykuspa hina/ hinaptinmi chaypa qawakuchkan warmi-qari hina rumi/ rumin kachkan warmi hina huknin rumiñataqmi kachkan qari hina *caminomantapas* qawariptiykiqa warmi qarim suyachkan qepichayoq huknin-hukninpas punchuntin *pero* rumi *ciertuchu*“ („Und es sieht von Weitem so aus, als ob ein Mann und eine Frau den Felsen hinaufsteigen würden, es sind Steine, einer davon sieht aus wie eine Frau, der andere wie ein Mann und wenn du sie vom Weg aus betrachtest, stehen dort ein Mann und eine Frau, sie mit einem Bündel und er mit seinem Poncho, aber aus Stein“).

Die mythisch anmutenden Episoden in beiden Geschichten lassen die Frage aufkommen, was die beiden Erzähler mit „wirklich stattgefunden“ meinen und nach welchen Kriterien dies in der andinen Oraltradition bemessen wird. Ein mögliches Kriterium ist etwa die Verwendung von Zeitformen. Wenn von der Existenz des Sees gesprochen wird, wird die unspezifische Vergangenheit verwendet, während die Geschehnisse, die zu der Verwandlung in Steine geführt haben, überwiegend in der *narrativen* Vergangenheit (in Kombination mit dem reportativen Suffix *-s/ si*) erzählt werden; dadurch erhält die Erzählung den Charakter des Hörensagens. An einigen Stellen wechselt Rosa Choque auch in die Gegenwartsform, die ebenso in der direkten Rede vorkommt und die der Geschichte eine größere Unmittelbarkeit verleiht.

Eine weitere Gruppe von Geschichten, deren Wahrheitsgehalt schwer zu „übersetzen“ ist, sind die Erzählungen, die Arguedas als „*cuentos mágico-realistas*“ bezeichnet. Er grenzt diese deutlich von Geschichten ab, die nur erzählt werden, um die Zuhörer zu unterhalten und von denen man weiß, dass sie fiktiv sind. Zu den Geschichten, an deren Wahrheit weder der Erzähler noch seine Zuhörer zweifeln, gehören Geschichten von „*Condenados*“, „*Phistacos*“⁴²³ und anderen übernatürlichen Wesen:

„Cuando el narrador ágrafo cuenta una historia de animales [...] tiene el concepto bastante definido de que lo que narra es una aventura irreal que se cuenta para entretener, para maravillar al auditorio, por medio de una creación destinada a ese fin [...] Pero el narrador de cuentos de condenados, gatos endemoniados, degolladores o brujas, relata los sucesos sin poner en duda la verdad de cuanto dice. Bajo la influencia de esta convicción, el narrador cuenta estas historias con un horror muy templado por la finalidad estética y mágica de relatar toda la historia“ (Arguedas 1953: 125).

⁴²³ „*Phistacos*“ sind Wesen, die von der andinen Bevölkerung insofern gefürchtet werden, als von ihnen angenommen wird, dass sie mit Fett oder Körperteilen von Menschen Produkte herstellen (Mannheim/ van Vleet 1998 und Weismantel 2001). Sie werden überwiegend mit männlichen Personen westlicher oder städtischer Herkunft konnotiert, etwa Touristen, Wissenschaftler, Mediziner, Funktionäre oder Ärzte. Auch in Huayllaraccra war die Angst vor „*Phistacos*“ lebendig, im Rahmen dieser Arbeit wird jedoch nicht näher auf diese Geschichten eingegangen.

„Wenn der analphabetische Erzähler eine Geschichte von Tieren [...] erzählt, hat er ziemlich sicher dabei im Kopf, dass es sich bei dem, was er erzählt, um ein irreales Abenteuer handelt, das erfunden worden ist, um das Publikum zu erfreuen [...]. Aber der Erzähler von *Condenado*-Geschichten, von Geschichten über dämonisierte Katzen, Schlächtern oder Hexen, zweifelt nicht daran, dass das, was er erzählt, wahr ist. Unter dem Einfluss dieser Überzeugung, erzählt er diese Geschichten auf eine Weise, die Furcht einflößt, um den ästhetischen und magischen Gehalt der ganzen Geschichte zu erzählen“ (eigene Übersetzung).

In diesen Geschichten können Tiere für übernatürliche Wesen stehen, beispielsweise der Kondor für den „**Wamani**“. Auch Verwandlungen von Menschen in Tiere und umgekehrt sind gängige Themen. Da in vielen Fällen selbst die Grenzen zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt fließend sind, sind auch inhaltliche Einteilungen wie „Legenden, die von menschlichen Wesen handeln“, versus „Legenden, die von übernatürlichen Wesen handeln“ (Quijada Jara 2003) keine allgemeingültigen Unterscheidungskriterien für Genres.

In der *Condenado*-Geschichte, die Rosalinda aus Yauli erzählt, wird an mehreren Stellen deutlich, dass es sich dabei um „reale“ Vorstellungen handelt. Der furchteinflößende Inhalt äußert sich auch im Tonfall der Erzählerin, die offensichtlich selbst an die Realität dessen glaubt, was sie erzählt, nämlich, dass bis heute ein *Condenado* in Yauli, ihrem Heimatort, sein Unwesen treibt.

Dort verortet sie auch die Geschehnisse, die zum Dasein eines *Condenado* geführt haben sollen. Der Zeitpunkt der Geschichte, der in einer weit zurückliegenden Zeit liegt, bleibt zwar unspezifisch und die *narrative* Vergangenheit zeigt an, dass ihr die Geschichte nur vom Hörensagen bekannt ist: „**Puntatam kay Yaulipi kara huk familia/ huk familia kara puntata, no ciertu/ kasqa**“ („Vor langer Zeit gab es in diesem (Ort) Yauli eine Familie, damals, nicht wahr/ gab es sie“) (G.5.1; Abs.1.).⁴²⁴

Am Ende stellt sie jedoch den Bezug zur Gegenwart wieder her, indem sie schildert, welche Folgen die Vorkommnisse in der Vergangenheit für die Bewohner Yaulis heute haben, nämlich, dass sie seitdem in Angst leben. Sie erzählt in der ersten Person Plural (exkl.), womit sie sich selbst einschließt und anzeigt, dass sie aus eigener Erfahrung spricht: „**Manaña lloqsiqñachu kaniku calletapas ni maytapas qalayña trankakuqña kaniku timpranumantapuni**“ („Wir sind nicht mehr auf die Straße gegangen, auch sonst gehen wir nirgends mehr wohin, von früher Stunde an haben wir uns alle (in unseren Häusern) eingeschlossen“) (G.5.1; Abs.13). An einigen weiteren Stellen taucht die „unspezifische“ Vergan-

⁴²⁴ „**Puntatam**“ ist aus dem Spanischen entlehnt und bezieht sich auf eine „weit entfernte Zeit“. Auch am Ende der Erzählung verwendet sie den Ausdruck „**punta vida pasasqanta**“ („das, was sich in einer weit zurückliegenden Zeit zugetragen hat“). Zu Beginn verwendet die Erzählerin das assertative Suffix **-m** in Zusammenhang mit der unspezifischen Vergangenheit („**kara**“) und wechselt erst durch eine Selbstkorrektur in die narrative Vergangenheitsform („**kasqa**“).

genheit mit **–ra/rqa** auf, womit wichtige Handlungen oder Ereignisse vor dem allgemeinen Hintergrund der Geschichte hervorgehoben werden sollen⁴²⁵ (G.5.1; Abs.12).

In der Kontextualisierung der Geschichte in der Erfahrungswelt zeigt sich auch die Wichtigkeit räumlicher Orientierung, die auch in der Quechua-Grammatik verankert ist. Durch Richtungssuffixe, die eine Handlung oder eine Bewegung in eine bestimmte Richtung ausdrücken, wird die Bedeutung einer Äußerung unmittelbar vom Kontext abhängig, wobei das Suffix **–mu**, das meist in der Übersetzung keine Entsprechung hat, ausdrückt, dass eine Handlung/ Bewegung in Richtung auf den Sprecher oder auf den Angesprochenen hin stattfindet. Bei Erzählungen kann die Bewegung auch in Richtung auf die Akteure in der Geschichte stattfinden, wobei ein ständiger Wechsel der Perspektive möglich ist.⁴²⁶ In der Oraltradition werden direktionale Suffixe mit deiktischen Ausdrücken so kombiniert, dass räumliche Koordinaten der Ereignisse innerhalb der Geschichte zueinander und zum Sprechereignis in Beziehung gesetzt werden können (Howard 2002: 35).

Obwohl das Suffix in der Übersetzung keine eindeutige Entsprechung hat, erfüllt es im Diskurs wichtige pragmatische Funktionen bezüglich der räumlichen Orientierung sowohl innerhalb einer Geschichte, als auch in der Sprechsituation. Es ermöglicht erst den ständigen Perspektivwechsel, der durch das Erzählen zustande kommt. Als Rosalinda in ihrer Erzählung das Suffix **–mu** das erste Mal in einer direkten Rede verwendet, drückt es eine Bewegung in Richtung auf das Mädchen aus, das der „*Condenado*“ zurücklässt und das er auffordert, zu warten, bis er an den betreffenden Ort zurückkehren wird: „*Dejaruptinsi riki nisqa jovenqa >kayllapim suyawanki ñoqa kutimunaykama*<“ („Als er sie zurückgelassen hat, sagte der junge Mann >Warte hier auf mich, bis ich hierher zurückkomme<“) (G.5.1; Abs.4). Am Ende der Geschichte hingegen bezieht sich die Erzählerin auf den Ort der Sprechsituation: „*Entonces hinaptinga chay kwintuta willkamuni kunanqa*“ („Und so erzähle ich jetzt – an diesem Ort – diese Geschichte“) (G.5.1, Abs.13). In der direkten Rede jedoch wird die Perspektive geändert, wobei **–mu** eine Handlung in Richtung auf die Sprecher in der Geschichte anzeigt, nämlich auf die Bewohner Yaulis: „*Haykuramuwasunchik >wayra hinam chayqa purin< nisparaq riki*.“ („Er hat uns zusammengetrieben, >wie der Wind geht er umher< sagt man“) (ibid.). Im darauffolgenden Satz zeigt das gleiche Suffix an, dass der *Condenado* an einem *anderen* Ort sich in schwarze Säcke verwandelt habe: „*Hasta yana bultukuna hina rikurimuptin*“ („Er erscheint sogar als so etwas wie schwarze Bündel“) (ibid.).

⁴²⁵ „The distinction between the narrative past **–sqa** and the preterite **–ra** is also use to move the participants in the storytelling event closer to the events that are being narrated, particularly to foreground significant events in the narrative (marked by **–ra**) against the background in which they occur (marked by **–sqa**)“ (Mannheim/ van Vleet 1998: 338).

⁴²⁶ vgl. Dedenbach-Salazar Sáenz et al. 2002 [1985]: 180f). Silverstein (1976) bezeichnet diese als „shifter“.

In vielen Kulturen ist die wiedergegebene Rede ein wichtiger Bestandteil des Erzählens von Geschichten.⁴²⁷ Sie verbindet die Geschichte „mit der Realität der Zuhörer“ (Illius 1999: 157) und verleiht den Geschehnissen eine gewisse Unmittelbarkeit. Wie bereits am Beispiel narrativer Strukturen im Gerichtsdiskurs gezeigt werden konnte, sind die Inhalte der direkten Rede nicht nur ein wesentlicher Bestandteil der beschriebenen Handlung, sondern auch ein Mittel, um den Protagonisten Emotionen, Intentionen und Gedanken „in den Mund zu legen“ (Besnier 1992/ 93). Nicht immer handelt es sich dabei um wörtliche Zitate. Sie kann auch indexikalisch für mentale Prozesse sein und Motivationen, Gefühle oder Planungen der Protagonisten ausdrücken. Auf dieser Grundlage können Sprechakte unterschiedlicher Akteure vom Sprecher genutzt werden, um Bedeutungen und soziale Beziehungen jenseits der Sprechsituation neu zu verhandeln (Bauman/ Briggs 1990: 70). Selbst meta-pragmatische Kommentare, die nicht die Handlung allein, sondern ganze Interpretationsmuster darstellen oder soziale Strukturen betreffen, können in die direkte Rede verlagert werden.⁴²⁸ Wie Hymes (1992: 101f) betont, ist auch die Sequenz von direkter Rede, sowie der Wechsel zwischen direkter Rede und Handlung von Bedeutung für eine Erzählung. Die einzelnen Äußerungen sind Teil einer „Performance“⁴²⁹, wobei die Erzählung den monologischen Rahmen verlässt und eine Szene regelrecht „gespielt“ wird (Howard 2002b: 35f), wie in der Geschichte von Melenio Durán, in der Gott als Bettler verkleidet, mit einer Witwe spricht (vgl. G.5.3; Abs. 9-14).

In diesem Abschnitt wird auch deutlich, wie die *Organisation des Sprecherwechsels*, die in den grammatischen Formen des Verbs „**niy**“ („sagen“) verankert ist, zur Interpretation der Geschichte beiträgt: Wenn der Sprecher die gleiche Person ist, die die vorangehende Handlung oder Rede ausgeführt hat, wird das Suffix **-spa** verwendet, ist es eine andere Person, das Suffix **-pti**. Zu Beginn des Dialogs ist der Handelnde der alte Mann („**taytaku**“), weshalb die darauf folgende Rede von ihm mit dem Suffix **-spa** eingeleitet wird: „**Hinaptinsi chayarun chay taytaku chay wasiman. Hinaspansi nin: >Señora, kay llaqtam tukunqa, kay llaqtam chinkarunqa [...] chaymi kunan kay llaqta tukunqa, kay orqon nitimunqa< nispansi nikusqa chay viudata**“ („So kam dieser alte Mann an diesem Haus an und sagte: >Frau, diese Stadt wird zu Ende gehen, diese Stadt wird verschwinden, [...]deshalb wird jetzt diese Stadt zu Ende gehen, dieser Berg wird [sie] unter sich begraben< hat er zu dieser Witwe gesagt“) (G.5.3; Abs.9).

⁴²⁷Bauman (1986: 54ff), Hill/ Irvine (1992/ 93: 7) und Besnier (1992/ 93)

⁴²⁸So wird beispielsweise das Inzestverbot in Rosalindas Erzählung in Form einer direkten Rede explizit gemacht (siehe Kap. D.2.1).

⁴²⁹ Bauman (1978 [1977] und 1986), Hymes (1981), und Tannen (1981). Zur Rolle der direkten Rede in den Anden siehe Adelaar (1990).

Durch die Einleitung des nächsten Redebeitrags mit „**Hinaptinsi**“, welches das Suffix **-pti** enthält, hingegen wird gekennzeichnet, dass die Frage „**Qamqa, pitaq kanki?** („Und wer bist du?“) von der anderen Person, also von der Witwe kommt. Die Antwort auf die Frage ist noch komplexer aufgebaut, denn sie enthält eine weitere wörtliche Rede, in der sich der alte Mann in der Geschichte als von Gott geschickt zu erkennen gibt, den er zitiert (G.5.3; Abs.10):

Dios kacha -mu -wa -ra ñoqa -ta
Gott schicken hierher er-mich unsp. Verg. mich (1. Pers. Sg. Akk.)

>**A ver imayna s chay runakuna chaski- sunki**< **nispa**
„Mal sehen wie reportativ diese Menschen aufnehmen sie-dich“ sagend

Hinaptimi kunan mana ni aqa -lla -nku -ta -pas
Und dann jetzt nicht (weder) Chicha Dim. 3.P. Pl. Akk. auch

invita ku wan chu ni mikuy-ta-pas qoyku-wa-nku-chu „**nispan nisqa.**“
einladen reflex. sie-mich Neg. noch essen Akk. auch geben-sie-mir-Neg. „sagend sagte er“.

In der Geschichte wird auch die drohende Katastrophe mit direkter Rede angekündigt und der Witwe durch den alten Mann Anweisung gegeben, wie sie sich zu verhalten habe, nämlich sich nicht nach der Stadt Pallalla umzudrehen: „**Imaña bullaña kanqa, imaña haykaña kap-tinpas amam qepaman kutirimunkichu qepaman qawarikunkichu si no diosta mañakuspaykim ñawpaqman rinki. Chayna rispaykiqa allin fortuna dios qosunaykiman chayanki may llaqtamanpas**“ („Was für ein Lärm auch immer sein wird, was auch immer geschehen wird, kehre nicht zurück, schau nicht zurück, sondern geh nach vorne, wie Gott es von Dir verlangt hat. Wenn du so gehst, wird dir Gott ein gutes Schicksal geben, egal in welcher Stadt du kommst“) (G.5.3; Abs.14).

Darüber hinaus dient die direkte Rede als Orientierungs- und Memorisierungshilfe für das Erzählen. Das ständige Wiederholen von Formen von „**niy**“ ist dabei ein Mittel, der Geschichte eine metrische Struktur zu verleihen, die der Memorisierbarkeit dient. Die direkte Rede dient beim Geschichtenerzählen sowohl als Gliederungseinheit von narrativen Sequenzen, die in einer Erzählung aufgerufen werden, als auch als *Dekontextualisierungsstrategie*, mit der die Redeelemente „isoliert“ d.h. aus dem Zusammenhang der Erzählung genommen, memorisiert und beim erneuten Erzählen bzw. Übersetzen wieder in den Handlungszusammenhang eingebaut werden, der auch verändert werden kann.

Dies wirkt sich auch auf die Übersetzung aus. Während in einem Gerichtsprotokoll die meisten direkten Reden in einer Zeugenaussage auf Quechua im Spanischen mit indirekter Rede wiedergegeben werden, werden diese, wenn Quechua-Sprecher ihre Geschichte selbst ins Spanische übersetzen, meist unverändert übernommen. Sie wird zum Element, das in den neuen Kontext überführt wird und die Übersetzung der Handlungselemente strukturiert. Wenn

Quechua-Sprecher oder Zweisprachige, die in einer von andinen Diskursen geprägten Kultur aufgewachsen sind, übersetzen, werden gerade die Elemente direkter Rede wieder als direkte Rede wiedergegeben, vor allem wenn die eigene Geschichte in der anderen Sprache wiederholt wird. In der spanischen Version seiner Geschichte vom Fuchs und der Maus, die Ronald aus Huayllaracca (10 Jahre) erzählt (vgl. Textteil G.3.3.1 und Kap. C.4.2.2) dienen auch die spanischen Verben des Sagens („*dice*“, „*ha dicho*“ oder „*diciendo*“), wie im Quechua der Strukturierung der Geschichte sowie der Memorierbarkeit. Auch Eliana Rodriguez, die die Geschichte von Rosalinda aus Yauli aus einer schriftlichen Vorlage mündlich übersetzt hat, übernimmt im Spanischen, die meisten Elemente direkter Rede. Bei Übersetzungen in einen schriftlichen Text hingegen werden die häufigen Wiederholungen von Verben des Sagens vermieden oder in die indirekte Rede umgewandelt.⁴³⁰

2. Übersetzung, Metaphorik und kultureller Kontext

Wie bereits Malinowski beobachtet hat, treten in Texten und Diskursen von Sprechern aus fremden Kulturen häufig Wörter auf, die insofern schwer zu übersetzen sind, als sie etwas bezeichnen, für das es in der Zielsprache keine Entsprechung gibt. Da Wörter nicht isoliert, sondern in einem Handlungszusammenhang stehen und sich die Kulturen hinsichtlich ihrer Weltanschauung, sozialen Organisation und materiellen Kultur voneinander unterscheiden, ließen sich viele Begriffe, insbesondere die sich auf die Sozialstruktur beziehen, besonders schwer übersetzen und ihre Bedeutung sei nur durch eine ethnographische Beschreibung der kulturellen und situativen Hintergründe zu bestimmen (Malinowski 1966 [1935]: 14-27).

In vielen ethnographischen Beschreibungen werden daher Eigennamen und Begriffe, die sich auf die Sozialstruktur oder religiöse Systeme beziehen, aus der Originalsprache übernommen, wodurch gekennzeichnet wird, dass es sich um etwas Unbekanntes handelt, das der Ethnologe in seiner Andersartigkeit im Vergleich zu den Konzepten in der eigenen Kultur erkannt hat.

Auch Begriffe aus der Tier- und Pflanzenwelt einer Region werden bei einer Übersetzung von Geschichten und Liedern häufig unverändert übernommen. Eine genaue Beschreibung der Eigenschaften dieser Tiere und Pflanzen ist jedoch für das Verständnis mancher Texte und kultureller Praktiken durchaus relevant.

Insbesondere Rätsel und Redewendungen gründen häufig auf bestimmten Konnotationen, Assoziationen und äußeren Erscheinungen, die mit den entsprechenden Tieren und Pflanzen

⁴³⁰ In der spanischen Übersetzung der Erzählung „**Atuqwan kuntur llallipanakunsqan**“ („Die Wette zwischen Fuchs und Kondor“) (Ramos Mendoza 1992: 108f), wird zehnmal eine Form von „**niy**“ („sagen“) verwendet, die nur viermal von Formen des Verbs „**rimay**“ („sprechen“) abgelöst wird. In der spanischen Übersetzung wird jedoch versucht, die häufigen Wiederholungen des Verbiums des Sagens zu vermeiden, um den ästhetischen Anforderungen eines schriftsprachlichen Textes gerecht zu werden.

verbunden sind (vgl. Kap. C.4.2.2). Die meta-pragmatische Beschreibung von kulturellen Konzepten oder schwer zu übersetzenden Wörtern durch den Ethnologen ist jedoch auch nur eine Annäherung an die kulturspezifische Bedeutung. In ihr werden die verschiedenen Perspektiven zusammengefasst, unterschiedliche semiotische Ebenen vermischt und eine Art „Interpretationshoheit“ des Ethnologen hergestellt⁴³¹, wobei die unterschiedlichen Sichtweisen der Erzähler und Informanten einer Gesamtperspektive untergeordnet werden, die ebenfalls eine Abstraktion darstellt. Indem der Ethnologe selbst die Beschreibung dieses Kontextes übernimmt, werden Informationen zu Merkmalen und Konzepten zusammengefasst; es wird ausgeblendet, dass auch die Angehörigen der Kultur eigene meta-pragmatische Beschreibungen liefern, die unterschiedliche Perspektiven auf ein Konzept oder verschiedene Verwendungs- oder Übersetzungsmöglichkeiten von Begriffen offenlegen. Im Falle der Oraltradition sind es nicht zuletzt die Geschichten selbst, die einen eigenen Interpretationskontext darstellen.

Während Wörter wie „**ayni**“ oder „**ayllu**“ beispielsweise kulturelle Kategorien der sozialen Organisation, Verwandtschaft und Reziprozität direkt benennen⁴³², kommen insbesondere in der Mythologie und Religion viele Begriffe vor, die sich auf übernatürliche Phänomene, Wesen, Praktiken und Vorstellungen beziehen, zu denen Außenstehenden der Zugang erschwert ist.⁴³³ Ihre Eigenschaften und kulturellen Implikationen, die über die einzelnen Geschichten hinausgehen, sind jedoch der quechua-sprachigen Bevölkerung bekannt und können Voraussetzung für das Verständnis einer ganzen Erzählung sein. Umgekehrt können Geschichten unterschiedliche Merkmale und Aspekte einer mythischen Gestalt aufzeigen. Wie Alejandra, eine Bäuerin aus Huayllaraccra beschreibt, wird beispielsweise den „**Wamanis**“ zugeschrieben, dass sie bei Krankheiten helfen und zu den Menschen sprechen, wenn sie nach den Ursachen von Krankheiten gefragt werden, sie weist aber auch darauf hin, dass die „**Wamanis**“ nur in der Einsamkeit sprechen, wenn es ruhig ist:

„Kay malkuna kaptinchaqa kontestanmi, hinaspan imawan onqosqaykitapas yachan pay willakun maymi hapirusunki chay imapas chay misapas hapisunki chaykunata pay willakamun. Hinaspan willakamuptinqa chaynam paqatapas churachinki chay onqokuna allinllananpaq. Chaymanta mana sanayasuptiyki yapamantapas kutinki payman. Hinaptin payqa sumaqta willakamun may ima onqollam kasqaykitapas. [...] Cerrokuna mayqenpas chunyaqninpi riman, señorita, chunyaqtam manam kay wasi ladunkunataqa rimanmanchu kayniytaqmi willakaptinqa mana rimanchu, ni carrupas imapas puriptinqa paypas suyayllanmi. Siliciupim riman pay. Upallallapi“ (Kommentar von Doña Alejandra aus Huayllaraccra).

⁴³¹Silverstein (2003: 87-89) spricht von einer ideologisch motivierten Autorität des „Dort-gewesen-Seins“, das durch die Übernahme unübersetzbarer Wörter in den ethnographischen Text zustande komme.

⁴³²Harrison (1989: 46ff und 90), Mannheim (1986b) und (1991: 89-94).

⁴³³Tedlock (1983: 132) spricht von „esoteric cultural meanings.“

„Wenn es ein Problem gibt, antwortet er, außerdem weiß er über jegliche Krankheit Bescheid und sagt, wo sie dich ergriffen hat, was dich, das alles kann er dir sagen. Dann, wenn er gesprochen hat, lässt du Grasbüschel auflegen, damit die Krankheiten sich bessern. Wenn man dann immer noch nicht geheilt ist, kehrt man nochmals dorthin zurück. Dann sagt er ganz genau, welche Krankheit man hat. [...] Jeder Berg spricht in der Einsamkeit, die alleine stehen, nicht die, die neben Häusern und Ortschaften sind, und sie sprechen auch nicht, wenn ein Auto oder etwas anderes vorbeifährt, dann wartet er nur. Wenn es ruhig ist, spricht er. Nur wenn alles ruhig ist“ (eigene Übersetzung).

Selbst so zentrale religiöse Vorstellungen, wie die von den Berggottheiten („**wamani**“) sind nicht auf die Übersetzung und einfache Beschreibung eines Begriffs beschränkt, sondern enthalten indexikalische Formen der Bezugnahme auf damit verbundene Praktiken wie „**anqoso**“.⁴³⁴ Das Wort selbst ist nicht übersetzbar, die Informantin beschreibt jedoch die einzelnen damit verbundenen Praktiken genauer:

*“Santiagutaqa celebraniku ñoqayku kaypiqa tutanmi Wamaniman apan **anqosuta**, doce urata. Chay doce horapaqmi alistanki sara kutata, **almidunmanta**. Hinaspantaq churanki llama, chaypim **velanki cigarru**, kuka, chaytam hasta **doce horakaman velakunki**, sumasumaqta **resakuykuyku** orqoman. Chaynapa **wakapa** sutinpi **velakuspaykuqa**, **traguta tomaspa** sumaqta, señorita llapa runakunapas lliw apiqpas **servinki cervesakunata**, **chaynam**, señorita [...] Igualito como para Santiago, profesora, tienen que hacer su **anqoso**, su coca, todo, esa canción tienen que cantar cuando tienen que cortar como se llama porque tienen que cantar esos ganados de ovinos así profesora, igual es Ayacucho y Huancavelica también. Más antes los abuelitos hacían, pero ahora ya no hacen esa costumbre, ya se olvidan ya. En cambio, 3 de mayo se festeja del señor, hace con danzante. Así es, profesora, su costumbre de aquí de Huancavelica“* (Kommentar von Doña Antonia aus Huayllaraccra).

„Wir feiern hier Santiago so: in der Nacht bringt man dem Wamani das ‚**anqoso**‘ dar, um zwölf. Für zwölf Uhr bereitet man Maismehl zu, aus Pflanzenstärke. Dann legst du das Lama dazu, dort wacht man, und legt Zigaretten und Koka dazu, bis um zwölf Uhr wacht man, dabei beten wir inbrünstig zum Berg. Nachdem wir im Namen der ‚**huaca**‘ gewacht haben, den Schnaps getrunken haben, gibt man allen Bier zu trinken. So ist es, señorita [...] Wie für Santiago müssen sie ihr ‚**anqoso**‘ machen, ihre Koka/ alles/ dieses Lied müssen sie singen, wenn sie (die Tiere) schneiden müssen, wie heißt es nochmal?! denn sie müssen singen, in Ayacucho und auch in Huancavelica. Früher haben es die Großväter gemacht, aber jetzt praktizieren sie diesen Brauch nicht mehr. Sie vergessen ihn schon. Am dritten Mai hingegen, feiert man (das Fest des) Herrn, da (feiert man) mit Tänzern. So ist es der Brauch hier in Huancavelica“ (eigene Übersetzung).

Ihre Aussagen sind in mehrfacher Hinsicht „indexikalisch“: Zahlreiche Schlüsselwörter verweisen auf ganz bestimmte Orte, Objekte und Praktiken. Selbst spanische Wörter wie „**velar**“ („in der Nacht wachen“) oder „**rezar**“ („beten“) haben hier nicht nur ihre ursprünglich spanische Bedeutung, die sich auf das Christentum bezieht, sondern bezeichnen andine Rituale zu Ehren des „**wamani**“. Auch das Fest *Santiago*⁴³⁵, von dem Doña Antonia spricht ist nicht mit dem christlichen Namenstag des hl. Jakobus (24. Juli) identisch, sondern basiert auf Praktiken, mit denen Schutz für die Tiere erbeten wird und die sich über den ganzen Monat August

⁴³⁴ Nach Fuenzalida Vollmar (1965b: 126f) werden dem „**Wamani**“ verschiedene Arten von Früchten, Samen oder anderen Pflanzen geopfert, um ihn zufriedenzustellen.

⁴³⁵ Nähere Informationen zum Fest „*Santiago*“ und dem Zusammenhang mit der Verehrung des „**Wamani**“ in der Region Huancavelica findet man bei Gonzales (1981) und Fuenzalida Vollmar (1965b).

erstrecken können (Fuenzalida Vollmar 1965b: 127). Überdies erfahre ich über diesen Kommentar von meiner Gesprächspartnerin nicht nur etwas den Ablauf wichtiger ritueller Praktiken, die ich selbst nicht beobachten konnte, sondern lerne auch wichtige Begrifflichkeiten sowie Einschätzungen der Sprecherin über die Rolle des Beschriebenen in der Gesellschaft kennen. So seien die Festlichkeiten je nach Dorfgemeinschaft noch präsent, aber auch bei der jüngeren Generation in Vergessenheit geraten.⁴³⁶ Durch den Wechsel ins Spanische „übersetzt“ Antonia gewissermaßen einen Teil der Quechua-Passagen selbst und erläutert dabei die von ihr beschriebenen Rituale. Ohne direktes Beobachten bleiben jedoch viele Bedeutungselemente vage und verweisen auf weitere Aspekte, sind also „indexikalisch“.

Doch nicht nur in Wörtern, die spezielle, für den Ethnologen interessante Konzepte, Objekte, Namen oder Praktiken bezeichnen, äußert sich das Übersetzungsproblem. Häufig zeigt sich gerade in Wörtern, die nicht direkt „kulturelle Konzepte“ bezeichnen, die Problematik der Übersetzung, da die entsprechenden Konzepte meist nicht hinter einem einzelnen Wort, sondern in ganzen Diskursen, Texten oder mit Metaphern verbundenen Assoziationen stecken, die (zumindest auf den ersten Blick) nicht unmittelbar sichtbar sind.

Kommen in einem zu übersetzenden Text besondere kulturspezifische Metaphern vor, steht der Übersetzer vor der Frage, auf welche Weise diese in eine andere Sprache zu übertragen sind. Bei einer wörtlichen Übersetzung bleiben die Konnotationen, welche das Bild in der Originalsprache auslöst, häufig nicht erhalten. Nach Buchowski können in bestimmten Sprachen einige Wörter *sowohl* Objekte *als auch* abstrakte Konzepte bezeichnen, was zu der Möglichkeit der inhärenten Ambivalenz von Bedeutung, d.h. zu einer *simultanen* Sichtweise von Metaphorik und Metonymie führe, die für westliche Auffassungen von Bedeutung oft nicht nachvollziehbar sei (Buchowski 1996: 304-306). Das fehlende Erkennen dieses Sachverhalts habe zu Interpretationen von Forschern geführt, die jeweils nur eine der Bedeutungen im Blick hätten:

„Anthropologists have often been confronted with this multivocality and syncretism of meanings. And this is why many different theories have been offered as explanations of native cultures throughout the history of anthropology. Each anthropologist, depending on her or his preferred theoretical orientation, tries to give priority to one of its aspects, defined in terms of modern Western categories“ (Buchowski 1996: 309).

Zwar gibt es in den hier analysierten Texten kaum „schwierige“ Metaphern, die ein Verstehen unmöglich machen, für das Verständnis einiger Passagen ist es jedoch wichtig, bestimmte Eigenschaften und Assoziationen von Dingen zu kennen. Darüber hinaus ist metaphorische Übertragung ein wichtiges semantisches Merkmal des Quechua, um aus einer begrenzten Zahl

⁴³⁶ Im Gebiet um Huancavelica ist ein Berg besonders wichtig, nämlich der „**Wamanrazu**“, der auch in einer mythischen Erzählung vorkommt (vgl. Gonzales Taipei 2003: 8-14).

an Lexemen eine Vielzahl an Bedeutungsmöglichkeiten zu schaffen. Ein Problem, das aus der unterschiedlichen Zuordnung von Bedeutung entsteht ist, dass durch Metaphorik Bilder evoziert werden können, die oft nicht leicht zu entschlüsseln sind. So kommt beispielsweise in der Erzählung von Durán der Ausdruck „**toqlla-toqllaña**“ in Zusammenhang mit Kartoffeln vor. Laut Wörterbuch bezeichnet „**toqlla**“ aber eine Falle, mit der Vögel gefangen werden (Perroud/ Chouvenc 1970: 173). Im Kontext der Erzählung findet nun eine metonymische Übertragung des gespannten Zustands der Falle auf die Kartoffel statt. Das Bild impliziert, dass diese nicht mehr roh, sondern fertig gekocht ist: ihre Schale ist in einem gespannten Zustand, also kurz vor dem Aufbrechen oder bei einigen Kartoffeln vielleicht bereits aufgeplatzt. Verstärkt wird das Bild in der Geschichte zum einen durch die Verdopplung des Lexems und zu anderen durch das **-ña** („schon“). Mit diesem poetischen Mittel wird nicht nur der Zustand der Kartoffel möglichst genau beschrieben, sondern es wird auch die Wunderhaftigkeit des beschriebenen Geschehnisses betont, nämlich die Verwandlung von Steinen in bereits fertig gekochte Kartoffeln.

Ein weiteres Beispiel für die Vielfalt an Bedeutungen, die metaphorischer Übertragung im Quechua entstehen können ist „**saruy**“. Auf der konkreten Ebene drückt das Wort zunächst eine Form der Bewegung aus: „*Pisar, poner el pie sobre una cosa, pisar algo levantando alternativamente uno y otro pie*“ (Perroud/ Chouvenc 1970: 154) („Treten, den Fuß auf eine Sache stellen, etwas treten, indem man von einem Fuß auf den anderen tritt“). Als solches kann es für jede Form des Auf- und Ab-Bewegens der Beine (während man auf dem Boden steht) zu tun hat, u.a. gewalttätige Handlungen wie das Treten. Eine kulturelle Praxis, die mit diesem Verb beschrieben wird, ist beispielsweise die Herstellung von *Chuño*, die eine Frau auf dem Sonntagsmarkt in Huancavelica „**Chuño saruy pampacha**“⁴³⁷ nennt:

- C.: „**Imaynanpitaq chuñuta ruwankichik qamkuna? Papatachu sarupankichik?**“
 J.: „**Papatam riki ñutunta muyuwaruniku, hinaptin pampapim mastaniku, qasamuptin.**“
 C.: „**Chay qasa punchawkunapi sarunkichik?**“
 J.: „**Botella/ qespi hina/ vidrio hina hapirun qasa. Hinaptinñataq tusuniku muntuypa hawanpi Waylas hina tusuniku.**“
 C.: „**Ah, yá, chay manachu ruwanku sebadata chaynatam hina.**“
 J.: „**Chaynam riki chuñupa hawanpi tusuniku.**“

⁴³⁷ Gespräch zwischen dem Radioreporter Cesar Almonacid (C.) und einer Marktfrau (J.) In den höher gelegenen Regionen, in denen es nachts gefriert, gibt es die Möglichkeit, bestimmte Kartoffelsorten durch ein Verfahren zu trocknen und so haltbar zu machen. Andererseits ist die Beschreibung der kulturellen Praxis der *Chuño*-Herstellung nicht mit dem Wort „**saruy**“ allein beschrieben, vielmehr werden allein in dieser Rede eine ganze Reihe von Verben verwendet, beispielsweise „**tulluyay**“ („abnehmen“, wörtlich: zum Knochen werden“) „**muntuy**“ („anhäufen“), „**muyuy**“ („drehen“), „**qasay**“ („kalt werden, gefrieren“), „**qapiy**“ („Flüssigkeit her-ausdrücken: aus Kleidung, Lebensmitteln, Kräutern“) , „**mastay**“ („auf dem Boden ausbreiten“) und „**tusuy**“ („tanzen“).

C.: „Wie stellt ihr ‚*chuño*‘ her? Tretet ihr (von einem Fuß auf den anderen) auf den Kartoffeln herum?“

J.: „Wir drehen die zermahlene/ zerkleinerte Kartoffel, dann breiten wir sie auf der Erde zum Trocknen aus, wenn es gefroren ist.“

C.: „An den Tagen, an denen es gefriert tretet ihr (die Kartoffeln)?“

J.: „Es gefriert und dann tanzen wir auf dem Haufen, wie Waylas tanzen wir.“

C.: „Ach ja. Sie machen es nicht so wie mit der Gerste.“

J.: „Wir tanzen so auf dem *Chuño*.“ (eigene Übersetzung)

Doch die Bedeutung des Wortes „**saruy**“ bleibt nicht auf die Benennung dieser kulturellen Praxis und anderer konkreter Bewegungen beschränkt, sondern es findet metaphorische Übertragung auf andere Bereiche statt. So bringen Perroud/ Chouvenec als Beispielsatz „**santokunap sarusqallanta**“ / „*Seguir los ejemplos de los santos*“ („in die Fußstapfen der Heiligen treten“). In institutionellen Kontexten schließlich wird das Verb verwendet, wenn von Missachtung von Regeln die Rede ist. So wird das gleiche Wort sowohl in der Übersetzung der peruanischen Verfassung verwendet, als auch in den Institutionen, wenn es um behördliche Dokumente geht. So berichtet die Friedensrichterin aus Yauli, dass „**saruy**“ das Gegenteil von „**respetay**“ sei, wenn es um behördliche Dokumente gehe:

„También aquí, cuando por ejemplo nosotros por ejemplo hacemos una acta, ponemos >ama saruchakunkichik kay actata respetankim riki allin kawsayman yaykunaykichikpaq<, eso es la palabra [...] porque también a veces lo dejan de lado, a veces no toman importancia, a veces la acta se hace por hacer después salen/ de repente han tenido algún pelea o un conflicto entonces hasta la acta/ también lo dejan de lado y de nuevo se golpean. Entonces a veces en eso/ a veces cuando nosotros hacemos las actas también tenemos que recomendar a ambas personas que le den validez más que nada, ¿no?, que aprenden también a respetar las actas que se hace dentro de una autoridad“ (Gregoria, Friedensrichterin aus Yauli).

„Auch hier, wenn wir beispielsweise eine Akte machen, formulieren wir es so: >Trete dies Akte nicht mit Füßen, respektiere sie, damit du zu einem guten Leben gelangst<, das bedeutet dieses Wort [...] denn manchmal legen sie sie auch zur Seite, manchmal halten sie sie nicht für wichtig, manchmal macht man die Akte, nur damit sie gemacht ist, dann gehen sie hinaus/ vielleicht haben sie einen Streit oder einen Konflikt, der zu einer Akte geführt hat/ sie lassen sie auch beiseite und schlagen sich erneut. Deshalb müssen wir manchmal/ wenn wir die Akten machen, müssen wir beiden Personen empfehlen, dass sie ihr vor allem Gültigkeit beimessen, nicht wahr? Sie sollen lernen, die Akten einer Behörde zu respektieren“ (eigene Übersetzung).

Die Vielfalt an metaphorischen Bedeutungen einzelner Wörter kann jedoch erst dann erkannt werden, wenn sie von den Sprechern selbst verwendet oder erklärt werden. Es gilt daher, die „meta-kommunikativen Strategien“ (vgl. Briggs 1984) zu erforschen, die in einer Kultur zur Verfügung stehen, um Wissen zu vermitteln, denn nicht immer sind diese Informationen explizit, sondern implizit in Kontexten, Äußerungen oder Erzählungen vorhanden. Wie diese Ebenen zusammenspielen, soll im folgenden Kapitel am Beispiel der *Condenado*-Geschichten dargestellt werden.



Bild 18: Herstellung von *Chuño*



Bild 19: Erzählerin Rosalinda aus Yauli vor ihrem Laden

2.1 Intertextuelle und meta-pragmatische Bedeutungskonstituierung in den *Condenado*-Geschichten

Die Flexibilität von Quechua-Wortbedeutungen steht in einer engen und komplexen Wechselbeziehung mit meta-pragmatischen Beschreibungen in Geschichten. Die wörtliche Bedeutung des Wortes „*condenado*“ beispielsweise, das in der Erzählung von Rosalinda aus Yauli eine zentrale Rolle spielt, ist im Spanischen „verdammte“ oder „der Verdammte“. Obgleich es sich um eine Entlehnung aus dem Spanischen handelt und ein etymologischer Bezug zum entsprechenden christlichen Konzept besteht, wird mit diesem Wort in vielen Quechua-Erzählungen eine Figur bezeichnet, die Teil einer kulturell definierten Vorstellungswelt ist. Um die kulturspezifische Bedeutung zu erschließen, muss der Verwendung des Wortes in den entsprechenden Geschichten nachgegangen werden.

Wie Arguedas (1953: 125) anmerkt, handelt es sich bei den *Condenado*-Geschichten nicht um reine Unterhaltung und Fiktion, vielmehr der Glaube an deren Existenz eine reale Angst der Bevölkerung dar, die sich auch auf das Handeln auswirkt. „*Condenados*“ sind in der andinen Tradition Menschen, die aufgrund einer schweren Schuld (meist Verstöße gegen die soziale Ordnung, beispielsweise Inzest) in Form einer furchterregenden Gestalt auf der Erde umhergehen, wobei sie meist neue Opfer suchen müssen, um sich zu „erlösen.“

In der Geschichte von Rosalinda aus Yauli bekommt der Hörer eine Vorstellung davon, wozu es sich bei der mysteriösen Gestalt handelt. Gleich zu Beginn wird die Voraussetzung beschrieben, die dazu führt, dass jemand zu einem „*Condenado*“ wird. Es wird erzählt, dass sich ein junger Mann in seine eigene Schwester verliebt und diese schwängert (G.5.1; Abs.1). Was für Außenstehende zunächst rätselhaft und befremdlich erscheint, ist für den andinen Zuhörer bereits der Hinweis, dass in der Geschichte ein „*Condenado*“ auftauchen wird, da es sich bei inzestuösen Beziehungen um Handlungen handelt, die sozial sanktioniert sind (Ramos Mendoza 1992: 192). Dieser Umstand findet in der Geschichte in der direkten Rede der Mutter des jungen Mannes ihre explizite Formulierung: „**Imaynasqataq chay pasñata qawarunki? Manam qamqa qawawaqchu pasñataqa**“ („Warum schaust du dich nach diesem Mädchen um? Du darfst dieses Mädchen nicht anschauen“) und „**Manam chayqa kanmanchu**“ („Das darf nicht sein“) (G.5.1; Abs.2).⁴³⁸

In der Flucht des jungen Mannes aus dem Dorf, der seine schwangere Schwester unter einer Brücke („**warichaka**“) zurücklässt, verdichten sich bereits die Hinweise darauf, dass sich der junge Mann in einen „*Condenado*“ verwandeln wird (G.5.1; Abs.4). Noch bevor das Wort selbst vorkommt, wird durch die Ermordung seiner Schwestern dem einheimischen Zuhörer

⁴³⁸ Die soziale Dimension des Inzestverbots drückt sich hier auch in der Grammatik aus. Es wird der Potential gewählt, nicht die negative Aufforderung „**Ama...-chu**“, die einen persönlichen Wunsch ausdrückt.

bereits eindeutig dessen Verwandlung signalisiert. Erst nach diesem Abschnitt macht die Erzählerin explizit, dass der Protagonist zum „*Condenado*“ geworden ist und beschreibt in den folgenden Sequenzen dessen Eigenschaften, die neben äußeren Merkmalen auch Handlungsqualitäten wie das rastlose, furchteinflößende Umhergehen enthält. Sein Aussehen hingegen wird nicht exakt beschrieben, sondern vage als „*puramente condenado*“ („ganz wie ein *Condenado*“) bezeichnet oder mit Vergleichen wie „*loco hinañam*“ („wie ein Verrückter/ ein Penner“) ausgedrückt. Dies impliziert, dass die äußere Erscheinung zwar an ein *Condenado*-Sein gebunden ist, sich aber immer wieder verändert, und selbst für die Protagonisten in der Geschichte nicht greifbar und letztlich nur durch die Eigenschaft des Furchteinflößens sowie der sozialen Ausgrenzung gekennzeichnet ist: „>**Imaynataq chay kanman? Qaritachiki manchachiwusun. Chayqa, ama chayqa kachunchu< nispan**“ („>Wie kann denn das sein? Sogar uns Männern macht er Angst. Das darf nicht so weitergehen<“) (G.5.1; Abs.9). Auf diesem Weg kommt auch der soziale Umgang mit dem Phänomen zur Sprache. Es wird erzählt, wie die Dorfbewohner vergeblich versuchen, sich von der Gefahr zu befreien, was ihnen jedoch nicht gelingt, da sich der „*Condenado*“ in unterschiedliche Tiere verwandelt.

Das kulturelle Konzept wird in dieser Erzählung nicht nur in konkreten Eigenschaften beschrieben, sondern vor allem auch im Kontext kultureller Vorstellungen und sozialer Auswirkungen. Es wird auch deutlich, dass die Menschen mit dem „*Condenado*“ zwar bestimmte Vorstellungen verbinden und Geschichten darüber kennen, dieser jedoch gar keine abschließend definierbaren Merkmale hat, denn gerade das Nicht-Greifbare und die mit seiner Erscheinung verbundene Ungewissheit machen seine kulturelle Rolle aus. Nicht einmal die Frage, ob jemand vor oder nach dem Tod zum „*Condenado*“ wird, bzw. ob der „*Condenado*“ noch zu den Lebenden oder bereits zu der übernatürlichen Welt gehört, ist in dieser Geschichte abschließend geklärt und wird in den Erzählungen jeweils anders interpretiert.

Ramos Mendoza (1992: 193) beschreibt den „*Condenado*“ als ein Wesen, das von Gott aufgrund seiner Sünden verstoßen wurde und auf die Erde zurückgeschickt wird, um rastlos umherzuwandern, und für seine Sünden zu büßen. Er gilt als einer, der in der Hand des Teufels ist und sich nur „erlösen“ kann, wenn er Menschen verschlingt oder ähnliche Taten begeht. Auch in der Geschichte von Rosalinda wird die Möglichkeit der „Erlösung“ des *Condenado* meta-pragmatisch beschrieben: „>**Pero ñoqa salvakusaq huk llullu wawata mikusqayraqmi< nisqa chay jovenqa [...] Hinaptinsi >llullu wawataraq ñoqa mikusaq, hinaptinraqmi ñoqa salvo kasaq<**“ („Aber ich werde mich erlösen, wenn ich ein kleines Kind esse“ sagte dieser junge Mann [...] und dann (sagte er): >ich werde ein kleines Kind essen, und dann werde ich erlöst sein<“) (G.5.1; Abs.10).

Die spanische Entlehnung des Verbs „*salvar*“ (erlösen) bzw. des Adjektivs „*salvo*“ (erlöst), bekommt hier eine kulturspezifische Bedeutung, die sich von der Verwendung im Spanischen unterscheidet. Ein Teil der Information, worin die Erlösungsmöglichkeit des *Condenado* besteht, ist in der Geschichte selbst enthalten. Das Konzept der „Erlösung“, das mit dem Ausdruck „*salvota tarimura*“ angesprochen wird, ist jedoch – trotz der Verwendung der spanischen Entlehnung „*salvo*“⁴³⁹ – nicht identisch mit dem christlichen Erlösungsbegriff. Vielmehr wird hier von einer Erlösung gesprochen, die den „*Condenado*“ aus seiner misslichen Situation befreit, in der er sich als rastlos umherwanderndes, die Menschen erschreckendes und bedrohende Ungeheuer befindet.

Doch selbst dieser Prozess ist nicht eindeutig definiert, sondern mit anderen Diskursen vermischt. In dieser Geschichte mischt sich Gott selbst („*diosninchik*“) ein und verhindert die „Erlösung“ des „*Condenado*“, indem er sagt: „**Manam chayqa kanmanchu**“ („Das darf nicht sein“), worauf jener in seinem Zustand bleibt und weiterhin rastlos auf der Erde umherirrt. (vgl. G.5.1; Abs.12)

Die Art und Weise, wie sich „*Condenados*“ erlösen können, der Grund, warum sie in ihrem Zustand verbleiben und die Art, wie sich die Menschen ihnen schützen, folgt zwar gewissen Mustern, ist aber nicht in allen *Condenado*-Geschichten gleich. Arguedas (1953) hat eine ganze Reihe an *Condenado*-Geschichten aus dem Mantaro-Tal untersucht und festgestellt, dass dieses Wesen nicht nur unterschiedliche Erscheinungsformen haben kann (von menschlich über tierisch bis hin zu monströs und dämonisch), sondern auch in unterschiedliche Handlungszusammenhänge eingebunden ist. So können nicht nur inzestuöse Beziehungen zu einem *Condenado*-Dasein führen, sondern auch Selbstmord aus Liebe, Raub, Diebstahl und das Eingraben oder Heben von verborgenen Schätzen oder das Übertreten anderer sozialer Normen (Arguedas 1953: 157-89). Die „Erlösung“ geschieht meist durch das Verspeisen der eigenen Kinder, aber es gibt auch andere Möglichkeiten, beispielsweise das Schlachten eines Stiers durch die Dorfgemeinschaft (Arguedas 1953: 144). Auch können Konstellationen auftreten, die eine Erlösung verhindern, was in den einzelnen Geschichten jeweils ausgehandelt wird. So erzählte beispielsweise Melenio Durán eine Geschichte, wie ein übernatürlich starker Mann, der der Sohn eines Esels war, einen *condenado* besiegt und damit sieben Dörfer vor dem mörderischen Treiben des „*Condenado*“ rettet. In dieser Geschichte werden diese Wesen als „Teufel“ („*diablokuna*“) kategorisiert und als menschenfressende Ungeheuer beschrieben, die sich aber dem Zugriff der Menschen entziehen und nur durch außergewöhnliche Fähigkeiten bezwungen werden können:

⁴³⁹ Im Spanischen ist „*salvo*“ ein Adjektiv („erlöst“), im Quechua wird es hier als Substantiv, im Sinne von „*salvación*“ („Erlösung“) verwendet.

„**Chaysi chay pacha tiempokuna diablokuna ‘condenado’ nisqankuna puriq, a veces, llaqtakunata, llaqtakunapis runakunatapas mikuruq, inocente wawakunatapas mikuruq. Hinaptin karu llaqtapi llaqtantintaña condenadoqa lliewña/ la mitadta mikurusqa. Hinaptinsi chay llaqtamanta risqa chay diablo fuerteqa llaqtanta averiguastin >kaypis kanman kara achka kallpasapa runa porque condenado ñoqaykuta tukuwachkanku manam ni imawan sipiyta atispanikuchu< nispa**“ (Ausschnitt aus einer Erzählung von Melenio Durán aus Huancavelica).

„Zu jener Zeit gingen Teufel, sogenannte *Condenados*, umher, manchmal [so erzählt man] haben sie in den Städten und Dörfern auch die Menschen gefressen, auch unschuldige Kinder haben sie gegessen. Und in einer weit entfernten Stadt hat ein Condenado schon alles/ die Hälfte gefressen. Da ging [jemand] von dieser Stadt in die Stadt des ‚*Diablo Fuerte*‘ (später in der Geschichte ‚*Negro fuerte*‘), und erkundigte sich: >[Man sagt], dass es in dieser Stadt einen sehr starken Mann gibt, denn ein ‚*Condenado*‘ erledigt uns alle, wir können ihn mit nichts töten<, so sagten sie“ (eigene Übersetzung).

In dieser Geschichte hängt die Erlösung des „*Condenado*“ und das Wohl der Menschen vom Ausgang des Kampfes gegen den mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten „*negro fuerte*“ ab, weshalb die „(Nicht-) Erlösung“ eine soziale Dimension gewinnt. Andererseits werden auch in diesem Abschnitt der dämonische Charakter und die Geisterhaftigkeit des „*Condenado*“ betont, und damit die Unmöglichkeit, diesen zu töten: „>**Manam atipawaqchu sipiyta condenadotaqa porque chayqa diablum, espíritu. Chayqa manam hapinapaq valinchu< nispan nisqa**“ („>Der ‚*Condenado*‘ wird dich fressen. Du wirst den ‚*Condenado*‘ nicht töten können, denn er ist ein Teufel, ein Geist. Den kann man nicht fangen< sagten sie“).⁴⁴⁰ Wie in der Geschichte von Rosalinda aus Yauli muss jedoch auch in dieser Geschichte der *Condenado* „lokalisierbar“ werden, damit der Kampf zwischen „*negro fuerte*“ und dem *Condenado* stattfinden kann. Diese Lokalisierung geschieht durch indexikalische Mittel und Assoziationen, wie das Auftreten des „*Condenado*“ in der Dunkelheit, sowie sein Geschrei.

Das Beispiel zeigt auch die historische Dimension der Wortbedeutung „*condenado*“. Wie Millones (1998) beschreibt, ist das Konzept auch als Ergebnis hybrider semiotischer Interpretationsprozesse während der katholischen Missionierung aufzufassen: Auffassungen von „Verdammung“ aufgrund schwerer Schuld (zu der auch der Inzest zählt) und Erlösung wurden zweifellos von den christlichen Missionaren während der Kolonialzeit vermittelt und in der andinen Oraltradition aufgegriffen, was sich auch in den spanischen Entlehnungen „*condenado*“ oder „*salvo*“ in den Quechua-Erzählungen ausdrückt. Zwar wandert er auf der Erde umher und befindet sich zwischen den Welten, wird aber eindeutig dem Reich des Bösen zugeordnet.

Das Konzept, das mit dem Wort verbunden ist, geht jedoch über die kognitive Ebene hinaus. Die Emotionen, die mit dem Bewusstsein der Existenz einhergehen, stehen in Zusammenhang

⁴⁴⁰ *Condenado*-Erzählung von Melenio Durán aus Huancavelica

mit Formen sozialer Kontrolle⁴⁴¹ und Angst. In der Geschichte aus Yauli, die von Rosalinda erzählt wird, wirkt es sich in der Gegenwart vor allem dahingehend aus, dass die Menschen Angst haben, des Nachts ihre Häuser zu verlassen (Arguedas 1953: 191). Dies zeigt auch, dass es nicht nur um das Wort und dessen Übersetzung als solche geht, sondern dass die dahinterstehenden Konzepte auch Einfluss auf die Übersetzung anderer in den Geschichten auftretenden Wörter haben. Ein Wort, das in der *Condenado*-Geschichte von Rosalinda auftaucht, und in unmittelbarem Zusammenhang mit dieser kulturellen Vorstellung steht, ist „**warichaka**“. Wörtlich könnte man es übersetzen mit: „Brücke, die über ein Gewässer führt“. In der Geschichte ist das Wort jedoch assoziiert mit einem Ort, der den Menschen unheimlich ist, da der *Condenado* unter der Brücke gesichtet worden sei. Der erste Teil des Wortes, „**warri**“, wird von Perroud/ Chouvinc (1970: 191) als eine Quelle definiert, die unter dem „Einfluss eines bösen Geistes“ steht. In der Geschichte von Rosalinda ist dieser böse Geist der *Condenado* selbst, denn, wie sie später erzählt, begann dieser unter der Brücke zu wohnen: „**Hinaptinsi, chay jovenqa hinallapi ichay warichaka ukunpi yachakusqa**“ („Dann wohnte der junge Mann unter einer Brücke“). Aber bereits vorher in der Geschichte kommt „**warichaka**“ vor, nämlich als der Ort, an dem der *Condenado* seine Schwester zurücklässt. Auch hier ist „**warichaka**“ kein beliebiger Ort, sondern mit einer gewissen „Vorahnung“ behaftet. Aus diesem Grund kann auch nicht von abschließend definierbaren Merkmalen der mythischen Figur des *Condenado* ausgegangen werden, die in einer Komponentenanalyse nach Spradley (1979) zu beschreiben sind. Vielmehr findet in jeder neuen Geschichte eine metapragmatische Einordnung statt, die Elemente dessen aufgreift, was das *Condenado*-Sein ausmacht, wobei jedoch nicht notwendigerweise alle in der Kultur möglichen Bedeutungen und Deutungsmöglichkeiten enthalten sind. Sein konkretes Auftreten in den einzelnen Geschichten entspricht vielmehr einem *Prototyp* und kann sich sogar weit von der typischen Variante unterscheiden. Die Assoziationen, die dieser kulturellen Vorstellung zugeordnet werden, werden oft erst offensichtlich, wenn mehrere Erzählungen verglichen und Indexe gedeutet werden. Mannheim (1999a: 62) spricht von „narrativen Modulen“, die ein diskursives Feld bilden, das unterschiedliche Genres umfassen kann. In vielen Geschichten kommen nur

⁴⁴¹ Nicht nur das Inzestverbot und andere Normen sozialen Zusammenlebens (beispielsweise), die aus Furcht vor der Möglichkeit, ein „*Condenado*“ zu werden, eingehalten werden, sondern auch die Angst vor den *Condenados* kann benutzt werden, um ausstehende Forderungen einzutreiben und Angehörige von Verstorbenen zu zwingen, Dinge in Ordnung zu bringen: „*Hubo un padre de familia que no hizo casar a su hijo después de aceptar la convivencia. Muere éste padre, después de padecer tanto y como directo culpable de no hacer casar a su hijo se „condenó“; y fue arrojado alma y cuerpo del cielo, y vagar en partes silenciosas tomando la forma de animal con cabeza humana, gritando de vez en vez „Haguen casar a mi hijo“.* Por la misma causa el hijo sufrió la sordera. Estas creencias del *Condinacuy* (condenarse), aprovechan muchos indígenas para hacer cumplir deudas, documentos falsificados, y el creyente familiar del fallecido, acepta para salvar a su esposo o esposa que duerma en paz“ (*HUANCA-MACHAY, distrito de Andamarca, Concepción*) (Arguedas 1953: 186).

Zusammenfassungen und Anspielungen vor, die für die Interpretation der jeweiligen Erzählung und das Verständnis eines Konzeptes entscheidend sein können, aber für den Ethnologen, wenn er mit dem gesamten Spektrum an Traditionen nicht vertraut ist, schwer zu entschlüsseln sind. Aus ethnographischer Beobachtung allein sind diese Merkmale und Assoziationen solcher Konzepte und Wörter ebenso wenig vollständig erschließbar wie aus einer vom Kontext abgehobenen Übersetzung, es sei denn, der Ethnologe würde selbst einem „*Condenado*“ begegnen oder die in der Geschichte beschriebene Angst der Menschen hautnah miterleben.⁴⁴² Hintergrundwissen wird auch durch andere Erzählungen vermittelt, die untereinander in Zusammenhang stehen, woraus sich ein Netz an intertextuellen Beziehungen ergibt, die einen wichtigen Interpretationskontext für eine Vielzahl an Texten bilden. Besonders Dinge, die nicht unmittelbar beobachtbar sind und sich gewissermaßen zwischen den Welten bewegen, müssen oft verbal beschrieben werden, denn gerade in Erzählungen kann die Grenze der Erfahrungswelt gesprengt werden (Tedlock 1983: 175f) und Realität und Fiktion, sowie Oraltradition und kulturelle Praxis sind nicht mehr scharf voneinander abzugrenzen. Was man beobachten kann, ist, wie sich der Glaube an die Existenz von „*Condenados*“ in kulturellen Praktiken auswirkt, beispielsweise wie bei Begräbnissen mit Menschen umgegangen wird, von denen man glaubt, sie könnten nach ihrem Tod zum „*Condenado*“ werden, oder wenn Menschen erzählen, sie seien bereits einem „*Condenado*“ begegnet, wobei jedoch wiederum die Ebene der Meta-Pragmatik beschränkt wird und die Grenzen zur Oraltradition fließend sind.

Das Wort „*Condenado*“ steht jedoch auch für die Bedeutungsveränderungen von spanischen Entlehnungen im Quechua-Diskurs und für Ambivalenzen, die durch Zweisprachigkeit und Übersetzung entstanden sind. Das Quechua-Wort „**qarqariya**“ oder (im Gebiet um Ayacucho) „**qarqacha**“ das häufig als Übersetzung für das spanische „*condenado*“ angegeben wird, ist nach Ramos-Mendoza (1992: 192) in der Region Huancavelica nicht mit der Figur des *Condenado* identisch, sondern bildet ein eigenes Konzept. Wo die Unterschiede jeweils angesiedelt werden, ist jedoch unterschiedlich. Einige meiner Informanten sahen den Unterschied darin, dass „**qarqariya**“ eine Gestalt ist, die sich *vor dem Tod* in unterschiedliche Tiere verwandelt, während jemand erst *nach dem Tod* zum „*Condenado*“ werden kann. Aber auch die Art des Vergehens wird als Unterscheidungskriterium genannt. So ist das Konzept „**qarqariya**“ eindeutig mit Inzest konnotiert, während die Gründe für das *Condenado*-Dasein durchaus unterschiedlich sein könnten (ibid.).

⁴⁴² Die Begegnung eines Ethnologenteams mit einem „**qarqacha**“ wurde in einem Spielfilm in Huancavelica inszeniert.

Die Merkmale, anhand derer man diese beiden Konzepte unterscheiden kann, können also fließend sein, gerade weil die konkreten Ausprägungen der mit diesen Wesen assoziierten Merkmale, Geschehnisse und Eigenschaften in jeder Geschichte teilweise neu verhandelt werden.

Ähnliche Aneignungsprozesse von Wörtern wurden bereits in Kapitel C. über die Diskurse in öffentlichen Institutionen (u.a. auch im Bereich der Religion) festgestellt. Im folgenden Abschnitt soll die Verwendung spanischer Entlehnungen in der andinen Oraltradition und der Zusammenhang mit dem Übersetzungsprozess allgemein näher beleuchtet werden.

2.2 Spanische Entlehnungen, poetische Strukturen und kulturspezifische Übersetzungsweisen

Wie zahlreiche soziolinguistische Studien belegen, haben „Code-Switching“ und Entlehnung keineswegs nur referentielle Funktionen, sondern sind „soziale Prozesse“ und „verbale Strategien“, um soziale Rollen und Beziehungen zu definieren (Heller 1988: 1-3)⁴⁴³. Bei „Code-Switching“ handelt es sich um einen interpretativen Prozess, der auf indexikalische Weise einen Bezug zum kulturellen Kontext herstellt („interpretive process relating linguistic form to the indexed salient aspects of context“) (Heller 1988: 14). Dabei könne es nach Illius auch expressive und poetische Funktionen annehmen (Illius 1999: 62f). Auch *ideologische* und *meta-sprachliche* Funktionen spielten eine Rolle:

„Spanish is the language of money and the market, of the city, of evil personages in myths, and of social distance. To speak Spanish to a fellow townsman can be an aggressive denial of intimacy; [...] Spanish is also the language of obscenity and of ‘nonsensical’ drunken speech” (Hill 1985: 727).

Das besondere soziolinguistische Verhältnis von Quechua und Spanisch und die verschiedenen Rollen, welche die beiden Sprachen in der sozialen Interaktion einnehmen, führt auch beim Erzählen von Geschichten dazu, dass bereits die Wahl der Sprache etwas über den Sprecher aussagt, d.h. eine indexikalische Bedeutung haben kann (Silverstein 1980 [1976]: 46): „For bilinguals, the choice between Quechua and Spanish is a function of power relationships as they are expressed in specific institutional and interactional settings. It is also an index of the extent to which bilingual speakers are orienting their behaviour to the urban, Spanish-oriented prestige system“ (Mannheim 1991: 98).

Selten wird ausschließlich in einer der beiden Sprachen erzählt. Vielmehr werden in einer auf Quechua erzählten Geschichte häufig spanische Wörter verwendet, die nicht notwendigerweise die Wörter auf Quechua ersetzen (Howard-Malverde 1997: 80), sondern für unter-

⁴⁴³ Siehe Collins (1983) zu einer Studie über spanische Verwandtschaftsbezeichnungen im Aymara sowie Coombs (1981), Hill/ Coombs (1982), Gleich (1982) und Escobar (2000) zu soziolinguistischen Aspekten des Sprachkontaktes zwischen Quechua und Spanisch.

schiedliche Arten des Sprechens stehen. Howard-Malverde spricht von „*endogenen*“ und „*exogenen*“ Diskursen (1997: 70 und 82). Erstere würden aus einer Sprechergemeinschaft selbst entstehen, bei letzteren handele es sich um Diskurse oder Diskurselemente, die „von außen“ kämen und in die quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften Eingang gefunden hätten. Wie sich diese beiden Ebenen jedoch zueinander verhalten, welche Auswirkungen sie auf Übersetzungsprozesse haben und wie Quechua-Sprecher mit den spanischen Entlehnungen individuell umgehen, wurde bisher nur ansatzweise beschrieben. Auch stellt sich die Frage, welcher Sprache Quechua-Sprecher selbst die Wörter jeweils zuordnen (vgl. Howard-Malverde 1994).

Wie bereits im vergangenen Kapitel gezeigt werden konnte, können spanische Lehnwörter in Quechua-Texten eine andere Bedeutung haben als in einem spanischen Text. Das erschwert auch die Übersetzung für den Ethnologen, wie Arguedas über die spanischen Entlehnungen in einem Quechua-Text schreibt:

„En su texto figuran algunas palabras de origen castellano incorporadas al quechua, [...] y un número menor de términos castellanos puros que el indio emplea con desconcertante acierto estético, pues están allí, en el fondo del contexto quechua, morfológicamente intocadas, pero transformadas a la semántica quechua con el rigor absoluto de las conversiones químicas; conservando sus elementos y virtudes, pero formando parte de otra función, de otro universo“ (Arguedas 1949: 11).

„In ihrem Text kommen einige Wörter spanischen Ursprungs vor, die ins Quechua integriert wurden, [...] und eine kleinere Zahl reiner spanischer Termini, die der Indianer mit einer erstaunlichen ästhetischen Treffsicherheit verwendet, und so stehen sie in einem Quechua Kontext, morphologisch unangetastet, aber an die Quechua-Semantik angepasst, strikt wie bei einer chemischen Reaktion, indem sie ihre Elemente und Eigenschaften behalten, aber Teil einer anderen Funktion, eines anderen Universums werden“ (eigene Übersetzung).

Ein Wechsel der Sprachen während des Erzählens ist also nicht irrelevant und man muss sich die Frage stellen, welche indexikalischen Prozesse und ideologischen Konnotationen damit verbunden sind. Gleichzeitig sind Entlehnungen und ihre Verwendung Indizien dafür, wie Quechua-Sprecher sich fremde Wörter aus einer anderen Sprache aneignen und neu interpretieren.

Wenn ein Erzähler zweisprachig ist, ist die Wahl der Sprache in den Erzählungen meist direkt durch die Erzählsituation motiviert. Erzählt er für den Ethnologen auf Quechua⁴⁴⁴, können auch meta-pragmatische Erläuterungen auf Spanisch folgen. Melenio Durán beispielsweise wechselt beim Erzählen mehrmals ins Spanische, vorwiegend an Stellen, an denen er mir offensichtlich zusätzliche Informationen zukommen lassen wollte, indem er etwas wiederholte, zusammenfasste, kommentierte oder näher erläuterte. Die meta-pragmatischen Kommentare

⁴⁴⁴ Siehe auch Payne (1999: 8).

begründen sich aus dem Bemühen des Erzählers, dass der Zuhörer der Geschichte folgen kann, was auch an der häufigen Verwendung der spanischen Interjektion „*pues*“ erkennbar ist. Von einem Zweisprachigen ist zwar die Verwendung spanischer Entlehnungen durchaus zu erwarten, keineswegs lässt sich diese jedoch allein aus dem Fehlen von Äquivalenten oder aus dem begrenzten Quechua-Wortschatz des Erzählers erklären. Vielmehr weisen die spanischen Wörter auf eine bestimmte Perspektive hin, die sich auf zugrunde liegende soziale Beziehungen bezieht. Das Spanische steht hier indexikalisch für ein soziales System, das den andinen Wertvorstellungen entgegengesetzt ist, wie Mannheim (1991: 28) beschreibt: „In this context, language is emblematic of an intrusive social system whose values contradict the very order of the world.“

Dies kann sich auch in der Wortwahl einer Erzählung niederschlagen, wie beispielsweise in der Erzählung von Melenio Durán. In der Erzählung von der Stadt Pallalla wird erzählt, dass ihre Bewohner sehr reich gewesen sein sollen. Der Reichtum habe jedoch nicht zu Freigebigkeit und sozialem Wohlergehen geführt, sondern zu Stolz, Hochmut, Neid, Geiz, Verschwendungssucht und sozialer Ausgrenzung, die in der Geschichte auf mehreren Ebenen thematisiert werden. Auffällig ist, dass die Adjektive, welche die Menschen Pallallas und deren Verhaltensweisen bezeichnen, ausschließlich auf Spanisch sind, sowie auch damit assoziierte Gegenstände (vgl. G.5.3; Abs.3-4).

Der Reichtum selbst, der aufgrund von Gold und Silber, wird durch die Dopplung des spanischen Adjektivs „*rico*“ („reich“) bezeichnet, wobei die Dopplung ein quechua-spezifisches Stilmittel zur Steigerung eines Adjektivs darstellt. („*riku riku llaqta*“). Mit dem spanischen Adjektiv wird hier ein rein materieller Reichtum bezeichnet, der nicht den entsprechenden Kategorien der Quechua-Lebenswelt entspricht, weshalb auch nicht die Wörter „*qapaq*“ oder „*apu*“ verwendet werden, die sich auf „sozialen Reichtum“ im Sinne von Reichtum an Einfluss und Gütern, aber auch und vor allem auf verwandtschaftliche Beziehungen beziehen. In der Kultur der Quechua-Sprecher lässt sich dies nicht trennen, in der Geschichte wird jedoch von einem Reichtum erzählt, der eben nicht aus sozialen Beziehungen erwächst, sondern aus Gold und Silber. Diese von sozialen Beziehungen losgelöste Art von Reichtum wird auch mit Objekten assoziiert, die wiederum mit spanischen Entlehnungen bezeichnet werden, wie Teller und Nachttöpfe. Das gleiche gilt für die Charaktereigenschaften der Menschen, die aus dem Reichtum resultieren. Sie werden hier mit „*orguloso orguloso*“ (wörtlich: „stolz stolz“), sowie an anderer Stelle mit „*envidiosokuna*“ („die Neider“), oder „*envidioso llaqta*“ („neidische Stadt“) bezeichnet. Doch die Entlehnungen behalten hier nicht die gleichen Bedeutungen wie im Spanischen. Im Quechua-Text erhalten sie neue Bedeutungen, indem sie aus einer

anderen Perspektive heraus verwendet werden. So wird nicht nur eine den eigenen Formen des Zusammenlebens fremde Eigenschaft evoziert und einem bestimmten sozialen System zugeschrieben, das Wort „*orguloso*“, das in einem spanischen Kontext sowohl positive als auch negative Konnotationen haben kann (mit Tendenz zum positiven), wird im Quechua-Text allein mit *negativen* Konnotationen belegt. „*Envidioso*“ hingegen ist zwar auch im Spanischen negativ konnotiert, hat aber im Quechua weniger die Assoziation eines individuellen Gefühls des Neides, als vielmehr die einer Form des (gestörten) sozialen Zusammenlebens und daraus resultierender Verhaltensweisen. Auch Begriffe, die sich auf Formen sozialer Stigmatisierung beziehen, wie das Adjektiv arm („*pobre*“), sowie die Möglichkeit der Ansteckung mit „*sarna*“, einer Hautkrankheit, werden in der Erzählung fast ausschließlich mit spanischen Wörtern belegt: „**Hinaptinsi >chay qacha machuta qarquychik, contagiaruwasunchikmi sarnan< nispan mana munasqankunchu chay taytaku aqa qoykutapas**“ („Doch mit den Worten >Werft diesen schmutzigen Alten hinaus, er steckt uns mit seiner Krätze an< wollten sie diesem alten Mann nicht einmal *Chicha* [Maisbier] geben“) (G.5.3; Abs.6).

Zu diesen gehören beispielsweise die in allen Diskursen, vor allem aber in den Liedern wiederkehrenden semantischen Paare, die nicht nur eine schwer zu übersetzende Besonderheit, sondern auch eine quechua-spezifische Semantik widerspiegeln, in der konkrete und abstrakte Dinge miteinander in metaphorische oder metonymische Beziehungen gebracht werden⁴⁴⁵.

„Semantic coupling‘ is a peculiarly Quechua poetic device in which two otherwise morphologically and syntactically identical lines are bound together by the alternation of two semantically related word stems (Mannheim 1986a). The stems are a semantic *minimal pair*; they differ by a single semantic property [...]“ (Mannheim 1986b: 56).

Durch den identischen morphologischen Rahmen wird ein Bezug hergestellt zwischen zwei Lexemen, die in einem bestimmten semantischen Zusammenhang stehen, beispielsweise indem das eine allgemeiner und das andere spezifischer ist (Mannheim 1986a: 60). Dieser poetische Effekt wird vor allem in Liedern verwendet, aber auch in den Erzählungen stellen semantische Paare ein wichtiges Mittel dar, um Sachverhalte unter verschiedenen Aspekten genau zu beschreiben, wie beispielsweise in „**kay llaqta tukunqa, kay orqo nitimunqa**“ („Diese Stadt wird zu Ende gehen, dieser Berg wird [sie]verschütten“). In modernen „*huaynos*“ wird neben etablierten Quechua-Paaren „**waqa/ llaki**“ („traurig sein/“ weinen“)⁴⁴⁶ oder

⁴⁴⁵Mannheim (1999b) analysierte beispielsweise ein Quechua-Gedicht, das gewissermaßen einen „doppelten Boden“ besitzt, nicht nur was die Interpretation von Symbolen anbelangt, sondern der Wortlaut selbst ändert sich, je nachdem welches metrische Prinzip man zugrunde legt und ob man bestimmte Wörter als spanisches Lehnwort auffasst oder nicht. Mannheim stellt fest, dass die verschiedenen, metrisch determinierten, Interpretationsachsen so verlaufen, dass sie, wenn man sie graphisch darstellt, eine Ähnlichkeit mit textilen Mustern haben. In solchen Fällen wird ganz bewusst Ambiguität erzeugt siehe auch Münzel (1986).

⁴⁴⁶ Vgl. Lied in Kapitel D.1.

„**ripu/ pasa**“ („gehen“/ „vorbeigehen“) auch der Kontrast zwischen Quechua und Spanisch auf vielfältige Weise genutzt; nicht nur um die lexikalischen Ausdrucksmöglichkeiten zu vergrößern, sondern auch, um spezielle poetische Effekte zu erzielen (vgl. Lienhard 1996: 355-60 und Muysken 2004: 36-60).

Wenn ein Wort aus dem Quechua in einem semantischen Paar neben ein spanisches gestellt wird, kann dies auch eine kulturspezifische Form des Übersetzens darstellen. Melenio Durán beispielsweise verwendet in seiner Geschichte das Paar „**varayoqkuna, autoridadkuna**“ (G.5.3; Abs. 6). Das erste bezeichnet Führungspersonen in der andinen Dorfgemeinschaft, das zweite ist eine mögliche Entsprechung auf Spanisch und bezeichnet in anderen Kontexten auch Funktionäre im städtischen Kontext. Es entspricht dem Charakter semantischer Paare im Quechua, dass die Teile, aus denen sie bestehen, nicht äquivalent sein müssen. Vielmehr können jedoch auch andere Beziehungen zwischen ihnen bestehen wie Komplementarität oder sogar Gegensätzlichkeit.

Würde man in diesem poetischen Mittel einen Teil dessen suchen, was W. v. Humboldt unter dem „Charakter“ einer Sprache versteht, dann könnte man sagen, dass auch hier das Prinzip der Reziprozität auf der Ebene der semantischen Strukturierung einer Sprache wirkt, und nicht nur – wie es Mannheim beschreibt – auf der Ebene des Lexikon und einzelner Suffixe. Daran zeigt sich aber auch, wie das Prinzip der Äquivalenz, das vielen westlichen Übersetzungstheorien zugrundeliegt, in der Quechua-Poesie gewissermaßen aufgehoben wird, denn nicht die *Gleichsetzung* von Begriffen ist das Ziel, sondern das *Zusammenbringen* von Lexemen, die einen Bezug zueinander haben, beispielsweise ähnlich sind, oder aber sich gegenseitig ergänzen oder spezifizieren.

Wenn Quechua-Sprecher spanische Entlehnungen verwenden, verweisen diese also nicht immer nur auf fehlendes Vokabular in der eigenen Sprache, sondern auch auf Möglichkeiten, zwei zur Verfügung stehende Sprachen kreativ zu nutzen und damit auch auf eine neue, ethnologische Sichtweise des Übersetzens. Das Spiel mit der Sprache, auch mit den Entlehnungen aus einer fremden, ist ein Ausdruck des Bewusstseins der Sprecher darüber, mit welchen Mitteln die Sprache sich ausdrückt, und kann so als eine Art Meta-Sprache oder Meta-Semantik verstanden werden.⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ Mannheim (1986a), Silverstein (1980 [1976]: 16)

3. Zusammenfassung

Im vorangehenden Kapitel wurde aufgezeigt, dass auch Übersetzungsprobleme, die in der ethnologischen Forschung auftauchen, keinesfalls nur methodologischer Art sind, sondern eng mit dem Erkenntnisinteresse der Ethnologie, aber auch mit der Perspektive der Informanten, Übersetzer und Diskurstraditionen in einer Gesellschaft zu tun hat.

Bereits die Klassifikation einheimischer Genres in einer Kultur kann die Übersetzung und Interpretation von ethnologischen Daten beeinflussen. Ein vollständiges Bild der in einer Region vorhandenen Textsorten – insbesondere aus Sicht der andinen Bevölkerung – zu entwerfen, ist schwierig und notwendigerweise begrenzt. Vorhandene Einteilungen bedienen sich unterschiedlicher Sprachen, Diskurse und Ideologien und basieren häufig auf westlichen Modellen. Oft wird erst in der Erzählsituation selbst deutlich, wie unterschiedlich die Sprecher selbst Begriffe wie „*leyenda*“, „*cuento*“ oder „*mito*“ bewerten. Ob eine Geschichte jedoch aufgrund ihres Genres für „wahr“ gehalten wird, kann entscheidend für die Einschätzung kultureller Vorstellungen sein.

Hierfür liefern sowohl die Sprechsituation als auch die Erzähler selbst wichtige Hinweise. Die Art und Weise, wie eine Erzählung zustande kam, wird häufig in einer Übersetzung ausgeblendet. Dabei stellt gerade der Erzählkontext (auch im Rahmen einer ethnologischen Forschung) wichtige Informationen für die Interpretation einer Erzählung bereit, beispielsweise ätiologische Elemente, die Stimme des Erzählers oder meta-pragmatische Kommentare, Gespräche und Interviews im Anschluss an eine Erzählung. Neben grammatischen Mitteln (Evidentialen, Zeitformen etc.), poetischen und diskursiven Strukturen (etwa die direkte Rede) beinhalten auch sie Möglichkeiten, eine Erzählung in Zeit und Raum zu verorten und ihr eine bestimmte epistemische Qualität zu verleihen.

Die Rolle des Ethnologen selbst in der Sprechsituation als Fremder, der als Nicht-Muttersprachler nicht in der gleichen Weise am Erzählprozess teilhaben kann wie einheimische Zuhörer, kann sich ebenso auf den ethnologischen Erkenntnisprozess auswirken wie die Anwesenheit von zweisprachigen Übersetzern, die ihre eigenen Interessen, Perspektiven und Ideologien einbringen.

Auch die Übersetzung besonderer, kulturspezifischer Begrifflichkeiten erschöpft sich nicht in der Beschreibung zugrunde liegender Praktiken durch den Ethnologen. Oft steht hinter Übersetzungsproblemen auch die besondere Metaphorik, die nicht unmittelbar aus der „Wörterbuchbedeutung“ erkennbar wird, sondern sich erst durch ihre Verwendung im Diskurs erschließt. So können viele Lexeme neben ihrer Grundbedeutung eine Reihe an abstrakten Verwendungsmöglichkeiten in unterschiedlichen Kontexten haben. Viele kulturelle Bedeutungen

und Informationen sind also nicht im Wort selbst verankert, sondern kommen erst durch metaphorische Übertragung im jeweiligen Kontext zustande. Im Quechua ist Ambivalenz der Bedeutung daher nicht nur *möglich*, sondern geradezu eine semantische Notwendigkeit, und darüber hinaus ein wichtiges Stilmittel, das teilweise bewusst eingesetzt wird, um einzelnen Äußerungen ein größeres Bedeutungsspektrum zu geben.⁴⁴⁸

Überdies können wichtige kulturelle Konzepte auch in Kommentaren von den Sprechern selbst erklärt und dadurch in unterschiedlichen Kontexten teilweise neu bestimmt werden.

Die intertextuelle Konstruktion von Bedeutung konnte vor allem am Beispiel der *Condenado*-Geschichten aufgezeigt werden. Hier beschränkt sich die Übersetzung des Wortes nicht allein auf dessen Benennung, sondern ist an eine Reihe an kulturelle Vorstellungen gebunden, die in den Texten selbst erst konstruiert werden. Der Feldforscher ist also hier auf die metapragmatischen Beschreibungen der Erzähler angewiesen, um die Bedeutung eines Konzeptes zu verstehen. Diskurse über kulturelle Praktiken sind auch in der Alltagssprache gegenwärtig. Gleichzeitig verweist dieses Beispiel auf den kreativen Umgang der Quechua-Sprecher mit Entlehnungen aus einer fremden Sprache. Spanische Wörter können im Quechua-Diskurs neue Bedeutungskomponenten bekommen und verweisen auf entsprechende Kontexte.

Übersetzt man einen zweisprachigen Text in eine dritte Sprache, beispielsweise ins Englische oder ins Deutsche, tritt das Problem auf, dass *Code-switching*, Entlehnung und die damit verbundenen indexikalischen Funktionen und sozialen Konnotationen nicht mehr sichtbar sind. Unterschiede zwischen den beiden „Registern“ werden geglättet und spanische Wörter ebenso behandelt wie die auf Quechua. Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass spanische Lexeme, die im Quechua mit anderen Bedeutungen gebraucht werden, nicht erkannt werden und mit ihrer „spanischen“ Bedeutung übersetzt werden. Bereits in den politischen Reden (Kap. C.3.1) und anderen Diskursen im Alltag hat sich gezeigt, wie spanische Wörter in der Quechua-Rhetorik und -Semantik neue Bedeutungen erhalten, die nur verstehbar sind, wenn man auch die poetischen Strukturen der Sprache näher beleuchtet.

Obwohl die beschriebenen kulturellen Praktiken nicht unmittelbar im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses dieser Arbeit standen, wurden an den mit ihnen verbundene Diskursen indexikalisch darin enthaltene Übersetzungs- und Interpretationsprozesse sichtbar.

⁴⁴⁸ Vgl. auch Paulson (1990). Mannheim (1999b) analysiert ein Quechua-Gedicht, das gewissermaßen einen „doppelten Boden“ besitzt, nicht nur was die Interpretation von Symbolen anbelangt, sondern der Wortlaut selbst ändert sich, je nachdem welches metrische Prinzip man zugrunde legt und ob man bestimmte Wörter als spanisches Lehnwort auffasst oder nicht. Mannheim stellt fest, dass die verschiedenen, metrisch determinierten, Interpretationsachsen so verlaufen, dass sie, wenn man sie graphisch darstellt, eine Ähnlichkeit mit textilen Mustern haben. Siehe auch Münzel (1986) zur Ambiguität von Bedeutung.

Zum einen sie mit einer Reihe von Wörtern, poetischen Strukturen und grammatischen Besonderheiten verbunden, deren Übersetzung auch für mich häufig ein komplexer Prozess zwischen Befragung von Informanten, Wörterbuch-Einträgen, teilnehmender Beobachtung und der Analyse von Diskursen war. Auf diese Weise sind auch die eigenen Übersetzungserfahrungen zwischen Quechua, Spanisch und Deutsch indirekt in die Arbeit eingeflossen und verweisen auf die Prozesshaftigkeit ethnologischer Übersetzungstätigkeit im Allgemeinen.

Zum anderen haben die ethnologischen Daten aber immer wieder auf die Übersetzungsleistung der Einheimischen und die in den Strukturen des Quechua enthaltene Perspektiven verwiesen. Forschungsgegenstand, Methode und Theorie befinden sich somit gleichsam auf einer Ebene und bilden die Grundlage für eine ethnologische Theorie des Übersetzens, die in den folgenden Kapiteln formuliert werden soll.

E. Übersetzung als *kulturelle Praxis*: Entwurf einer ethnologischen Theorie.

In dieser Arbeit wurde versucht, sowohl eine ethnologische Perspektive auf Übersetzungsprozesse in unterschiedlichen Bereichen einer Gesellschaft anzunehmen (Kap. C.) als auch die Bedingungen und Folgen des Übersetzens für die ethnologische Forschungspraxis herauszuarbeiten (Kap. D.). Die zahlreichen Einzelbeispiele aus den Bereichen „öffentliche Institutionen“, „Gericht“, „Schule“, „Religion“ und „ethnologische Forschung“ zeigen notwendigerweise nur einen begrenzten Ausschnitt aus der kulturellen und sprachlichen Realität im gegenwärtigen Huancavelica, dennoch ließen sie die Vielfalt und Komplexität von Übersetzungsprozessen und den damit verbundenen kommunikativen Ambivalenzen deutlich werden, die mit rein quantitativen Methoden oder einer übersetzungswissenschaftlichen Methodologie nicht sichtbar geworden wären.

Trotz der Unterschiedlichkeit der Bereiche, von denen jeder für sich genommen bereits eigene Übersetzungsprobleme und eigene Formen kultureller und institutioneller Einbettung von Sprechakten und Übersetzungsaktivitäten aufweist, treten auch allgemeine Schlussfolgerungen für eine ethnologische Theorie der Übersetzung zutage, die nun in den folgenden Kapiteln systematisiert und zu einem Gesamtbild zusammengefügt werden sollen.

Zunächst wird es darum gehen, in welchem Verhältnis der kulturelle Kontext zu den entsprechenden sprachlichen Äußerungen steht und welche Prozesse bei der Übersetzung ablaufen. Aber auch die Frage, nach der sprachlichen Relativität ist vor dem Hintergrund der Analysen neu zu bewerten. Anschließend soll gezeigt werden, welche Rolle den in den jeweiligen Kulturen heimischen Diskurssystemen, Genres und sprachlichen Ideologien zukommt und welche

neuen Perspektiven auf den Übersetzungsprozess möglich sind, wenn Übersetzung als *kulturelle Praxis* verstanden wird.

1. Der kulturelle Kontext im Übersetzungsprozess: Indexikalität, Pragmatik und Meta-Pragmatik

Dass der ethnographische bzw. kulturelle Kontext für die Bedeutungsbestimmung sprachlicher Äußerungen, ja sogar einzelner Wörter eine wichtige Rolle spielen kann, hatte bereits Malinowski erkannt (siehe Kap. B.1). Auch an einigen in dieser Arbeit verwendeten Beispielen aus dem Quechua konnte gezeigt werden, wo manche Bedeutungen und Assoziationen von Begriffen, sowie damit verbundene kulturelle Praktiken ohne ein fundiertes kulturelles Wissen, das über die sprachliche Ebene hinausgeht, für den Außenstehenden verschlossen bleiben würden.

Dennoch muss für eine Theorie des Übersetzens der Kontextbegriff genauer beschrieben werden. Malinowskis Konzepte des Situationskontextes („*context of situation*“) und des kulturellen Kontextes („*context of culture*“) stellen zwar wichtige Impulse für eine ethnologische Übersetzungstheorie dar und antizipieren bereits die Komplexität kultureller Aspekte im Bereich der sprachlichen Kommunikation. Die Art ihres Einflusses auf Übersetzungsprozesse muss jedoch konkretisiert werden.

Die erste wichtige Voraussetzung für eine Neuinterpretation des kulturellen Kontextes in Übersetzungsprozessen ist, dass nicht von einer *Abgeschlossenheit* von kulturellen Kontexten ausgegangen wird, sondern vielmehr von deren *Variabilität, Ambivalenz und Vielseitigkeit*. Im Gebiet um Huancavelica zeigte sich – wie auch im übrigen Peru und in vielen anderen Gebieten der Welt – in besonderer Weise, dass das der „kulturelle Kontext“ oft nicht so einfach zu definieren ist. Das Umfeld von Quechua-Sprechern reicht von weitgehend isoliert lebenden bäuerlichen Gemeinschaften bis hin zu städtischen Lebensformen, die auf unterschiedliche Art und Weise von andinen Traditionen durchsetzt sind. Die Kulturen und Vorstellungen, die sich im Gebiet um Huancavelica gegenüberstehen, können also sehr verschieden und wandelbar sein, und nur im Extremfall stehen sich zwei unterschiedliche Sprachen und Kulturen gegenüber, nämlich die mit dem Quechua assoziierten kulturellen Praktiken der auf dem Land lebenden Bevölkerung und westliche, städtische Lebensformen und Diskurstraditionen, die von der spanischen Sprache und Kultur geprägt sind.

Vor allem in der Religion gibt es Bereiche, in denen Zweisprachigkeit und das Nebeneinander religiöser Traditionen zu zahlreichen Interferenzen zwischen der traditionellen andinen Kultur geführt haben, sodass der „kulturelle Kontext“ von Wörtern und Äußerungen nicht immer eindeutig bestimmbar ist, ja durchaus sogar ambivalent werden kann, wie in Kapitel C.5.2.1.

anhand der Übersetzungsversuche für „Seele“ gezeigt wurde. Die Wörter „*anima*“ oder „*alma*“ können nicht nur *einen* kulturellen Kontext haben, sondern in unterschiedlichen Kontexten (sowohl in christlichen Texten als auch in der Oraltradition) vorkommen können und dort jeweils Bedeutung haben (ibid.). Darüber hinaus jedoch existieren beiden Kulturen gemeinsame „Sinnwelten“, die sich durch den langen Kontakt ergeben haben, weshalb auch dem *historischen Kontext* eine zentrale Bedeutung zukommt. Er ist nicht nur als etymologischer Hintergrund von Wörtern und Konzepten zu verstehen, sondern auch als wichtiger Schlüssel zu einer Phase des Kontaktes, in der kulturelle Anpassungs- und Verständigungsprozesse der „ersten Stunde“ stattgefunden haben. Darüber hinaus konnte gezeigt werden, wie Übersetzungsprozesse in der Vergangenheit die Verwendungsweisen von Wörtern, Texten und Terminologien in gegenwärtigen Diskursen und kulturelle Praktiken beeinflusst haben. Aus Kontinuitäten und Veränderungen, die sich im Laufe der Jahrhunderte ergeben haben, lassen sich Erkenntnisse über kulturelle Vorstellungen, Ideologien und Prozesse der Bedeutungsveränderung selbst ableiten. Obwohl die historischen Quellen meist aus der Sicht der Konquistadoren und Missionare stammen und die andine Bevölkerung selbst meist nur indirekt zu Wort kommt, konnte gezeigt werden, dass auch die damalige quechua-sprachigen Menschen keineswegs passive Empfänger neuer Diskurse, Konzepte und Begrifflichkeiten waren, sondern von Anfang an in Prozesse der Verständigung involviert waren, die eigenen Interpretationsmustern folgten.

Zweitens konnte gezeigt werden, dass sich Ambivalenzen und Übersetzungsschwierigkeiten nicht ausschließlich aus der Verschiedenheit und kulturellen Prägung der Kontexte *selbst* erklären lassen, sondern auch durch die *Art der Bezugnahme auf den Kontext* in den verschiedenen Kulturen, sowie die Möglichkeiten, *sich von diesen Kontexten zu lösen* und in einen neue Kontexte einzutreten (vgl. Silverstein/ Urban 1996). Nicht erst der Ethnologe oder Textsammler entreißt eine Äußerung ihrem (performativen oder außersprachlichen) Kontext, sondern es existieren in jeder Sprache bereits Mittel, mit denen sich die Sprecher vom unmittelbaren Situationskontext entfernen und auf Dinge Bezug nehmen können, die nicht unmittelbar gegenwärtig sind. So beginnt der De-Kontextualisierungsprozess bereits in den einzelnen Sprechakten, da Sprache auch symbolische Qualitäten hat, also auch die Fähigkeit, auf etwas zu referieren, das nicht gegenwärtig ist, „following the logic of other signs, and relying on the meaningfulness of symbolic behaviour“ (Heeschen 2000: 5).

Nicht das Fehlen von Möglichkeiten der De-Kontextualisierung und Reflexion in schriftlosen Kulturen – wie es Malinowski angenommen hat – ist charakteristisch, sondern vielmehr *unterschiedliche Strategien* der De- und Re-Kontextualisierung. Während bei westlichen For-

men der De-kontextualisierung Verschriftung, Wörterbuch-Definitionen, Abgeschlossenheit einer Erzählung und die Suche nach Äquivalenzen im Vordergrund stehen, werden im Quechua semantische Paare, bestimmte Suffixe oder etwa die wörtliche Rede verwendet, um eine Äußerung von ihrem Kontext zu lösen und in einen neuen Kontext zu verlagern. So werden beispielsweise beim Erzählen ein Bezug zum Kontext und zur Gegenwart hergestellt, indem zwar eine Geschichte aus einer längst vergangenen Zeit erzählt wird, jedoch ätiologische Elemente verwendet werden, die ein Geschehen an einem bestimmten Ort, den die Zuhörer kennen, verorten.

Es geht bei Kontextualisierung also weniger um „Einbettung“ von einzelnen Wortbedeutungen in einen bestimmten Kontext, als vielmehr um Bedeutungskonstituierung in und aus einer gegebenen Sprechsituation heraus. Insofern bekommen sowohl der *situative* als auch der *kulturelle* Kontext neue Dimensionen, denn die kulturspezifische Struktur des Lexikons liegt dann nicht nur in einzelnen „unübersetzbaren“ Wörtern, die sehr kontext-spezifische kulturelle Praktiken oder Konzepte bezeichnen (wie Namen von Gottheiten, Pflanzen, Tiere oder sozialen Organisationsformen), sondern vor allem auch im scheinbar unscheinbaren Teil des Lexikons. Dort wird bei genauerer Betrachtung sichtbar, wie Bedeutung konstruiert und durch eine eigene kulturspezifische Meta-Pragmatik gebildet wird.

Um diese Ebene zu erfassen, genügt es nicht, bei der *Benennung* einzelner Konzepte stehen zu bleiben, sondern es ist notwendig, auch den weiteren Kontext des Übersetzungsprozesses *selbst* zu beleuchten und diesen als einen komplexen *meta-pragmatischen Interpretationsprozess* zu betrachten. Dies beinhaltet auch Frage nach der Art und Weise, wie von den jeweiligen Akteuren in der Übersetzung mit kulturellen und sprachlichen Unterschieden umgegangen und wie fremde Konzepte, Begriffe und Wörter mit den eigenen Kontexten verbunden werden.

Wörter und Äußerungen sind nicht ausschließlich in einen rein außersprachlichen kulturellen Kontext eingebettet, sondern auch durch einen *sprachlichen und (inter-)textuellen Kontext* definiert. Dieser Kontext kann beispielsweise eine Erläuterung sein, die der Verwendung eines unbekanntes Wortes folgt. Entscheidend ist, dass beim Aussprechen eines Wortes oder beim Übersetzen nicht notwendigerweise *alle* kulturellen Konnotationen anklingen müssen, sondern dass es aus seinem alten Kontext heraustreten und – innerhalb eines gewissen Rahmens – neu charakterisiert werden kann. Beispiele dafür findet man bereits während der Kolonialzeit, als neue Wörter und Entlehnungen aus dem Spanischen nicht einfach eingeführt, sondern mit Beispielen erläutert wurden und zu weiteren Übersetzungsprozessen geführt haben. In der Gegenwart findet man ebenfalls zahlreiche Beispiele für *meta-pragmatische* Be-

schreibungen, etwa wenn vor Gericht beschrieben wird, was die Aufgabe eines Zeugen ist; im Unterrichtsdiskurs, wenn zuvor eingeführte Begriffe für die Schüler erklärt werden müssen, oder aber in Erzählungen, in denen Informationen zu kulturellen Praktiken beim Erzählen selbst vermittelt und unter Umständen sogar den Protagonisten in den Mund gelegt werden (Vgl. Kap. D.2.1).

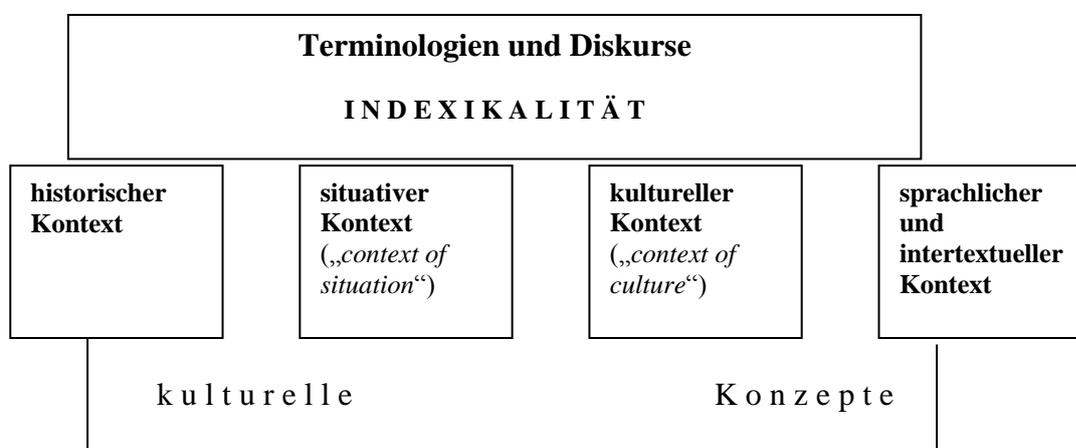
Ein weiterer Aspekt des Übersetzens im kulturellen Kontext ist die institutionelle Einbettung von Übersetzungsprozessen. Wie insbesondere an den Gerichtsdiskursen deutlich wurde, sind es nicht nur kulturelle Besonderheiten im Sinne von *ethnischen* Unterschieden, die den Kontext für Übersetzungsprozesse bilden, sondern auch Konventionen und Arten des Sprechens und Handelns in *Institutionen*, in der Schule, vor Gericht und im kirchlichen Umfeld, die sich von den Sprechweisen im Alltag der Menschen in vielerlei Hinsicht unterscheiden. Insbesondere in Gesellschaften, in denen Institutionen mit bestimmten Sprachen assoziiert werden (beispielsweise das Spanische als Sprache der Bürokratie und Gesetzgebung in Peru), ist das Verhältnis zwischen institutionenspezifischen Konventionen des Sprechens und der Alltagskommunikation eng mit *pragmatischen* Aspekten verbunden. So wird beispielsweise in politischen Reden Solidarisierung und Distanzierung mit dem Publikum und dahinterstehenden sozialen Gruppen hergestellt, indem deiktische grammatische Mittel, sowie die beiden involvierten Sprachen indexikalisch eingesetzt werden. Vor Gericht sind es vor allem *performative Sprechakte* wie der Schwur, die Verwendung der direkten Rede als Mittel der Glaubhaftmachung, der Höflichkeitsdiskurs, sowie konversationelle Implikaturen und Inferenzen, denen sowohl kulturelle als auch institutionelle Konventionen zugrundeliegen und die in einzelnen Sprechsituationen und Sprechakten auf einer pragmatischen Ebene zum Tragen kommen.

Auch im schulischen Bereich (vgl. Kap. C.2) trägt die Pragmatik des Sprechens erheblich zu Verständigungsproblemen und Ambivalenzen im Unterricht bei. Bereits die Unterrichtssituation als solche, in welcher häufig Wissen abgefragt, Orthographie geübt, und dekontextualisierte Formen des Lernens und Memorierens vorherrschen, entspricht selten den Formen der Weitergabe von Wissen in der Kultur der Schüler aus den quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften. Auch die Verwendungsweisen von Wörtern, die zur Bezeichnung für schulische Begrifflichkeiten dienen (z.B. „*mirachiy*“/ „vermehrten/ „multiplizieren“) etc. sind von ihren ursprünglichen kulturellen Kontexten losgelöst und gewinnen in den spezifischen Sprechsituationen im schulischen Umfeld neue Bedeutungen.

In allen Bereichen der Übersetzung zwischen Quechua und Spanisch erweist sich Silversteins Konzept der *Indexikalität* als ein Mittel für die Analyse der Art und Weise, wie mit sprachlichen Mitteln auf zugrundeliegende Kontexte verwiesen wird. Die Verwendung deiktischer

Formen, nonverbaler Mitteln wie Gesten oder der Verweis auf außersprachliche Objekte und Vorstellungen, wie in Huancavelica vor Gericht, verbindet sprachliche Äußerungen eng mit dem Situationskontext und kulturelles Wissen wird Teil des Verständigungsprozesses. Dennoch ist der kulturelle Kontext – wie Silverstein bereits festgestellt hatte – nicht immer nur *Voraussetzung* für das Verstehen sprachlicher Äußerungen („*presupposition*“), sondern sprachliche Äußerungen werden auch kreativ von den Sprechern eingesetzt („*entailment*“), um neue Kontexte zu schaffen, Kontexte miteinander zu verbinden oder voneinander abzugrenzen: Entlehnung, Übersetzung und Mehrsprachigkeit ist ein überaus produktives Feld, in dem kreative Anwendung indexikalischer Bedeutung und Kontextverknüpfung stattfindet, beispielsweise, indem ein spanisches Wort mit Quechua-Suffixen verbunden und in neuen Kontexten verwendet wird. Jede sprachliche Kommunikation und Übersetzung ist einerseits auf die Existenz gemeinsamer Kontexte angewiesen, andererseits hat nicht jedes Mitglied einer Kultur Zugang zu den selben Informationen, weshalb Möglichkeiten gefunden werden müssen, dennoch mit anderen Menschen in Kontakt zu treten, die Welt zu beschreiben, sowie Situationen, Gefühle und Ereignisse zum Ausdruck zu bringen (vgl. Duranti 1997: 31 und 46f). Auch her sind als Beispiel für quechua-spezifische Formen, einen Kontext zu *schaffen*, die in Kapitel D.2.2.1. beschriebenen *Condenado*-Geschichten anzuführen. Einerseits ist ein Verstehen dessen, was ein *Condenado*-Dasein ausmacht, davon abhängig, dass man entsprechende kulturelle Vorstellungen und Verhaltensnormen kennt („*presupposition*“), dennoch ist die Verwendung des Wortes nicht endgültig festgelegt, sondern wird in jeder einzelnen Geschichte neu konstruiert („*entailment*“).

Graphik VII: Beziehungen zwischen kulturellen Konzepten und unterschiedlichen Kontexten



Dies bedeutet für die Ethnologie, die ja stets vom kulturellen Kontext ausgeht, dass nicht der Kontext allein in der Lage ist, ein Wort zu erklären. Ebenso wenig ist es Kultur an sich, die „übersetzt“ wird. Vielmehr werden *Äußerungen in kulturellen, historischen und sprachlichen Kontexten* übersetzt, die ihrerseits zu ethnologischen Erkenntnissen beitragen. Nicht immer sind es jedoch komplexe kulturelle Phänomene und Vorstellungen, die schwer zu übersetzen sind und vor dem Hintergrund entsprechender Kontexte in der Ethnologie meta-pragmatisch beschrieben werden müssen. Kulturspezifische Sprechweisen, Bedeutungen und Verständigungsschwierigkeiten sind häufig auch dort verborgen, wo man sie am wenigsten erwartet, nämlich auch in dem Teil des Wortschatzes, der auf den ersten Blick keine besonderen kulturellen Schlüsselwörter beinhaltet, in dem jedoch weitere metaphorische Bedeutungen verborgen sein können, die über die reine Wörterbuch-Bedeutung hinausgehen und erst – wenn überhaupt – durch die jeweiligen Kontexte verstehbar werden.

2. Sprachliche Relativität und Übersetzbarkeit

Der Zusammenhang zwischen der Übersetzungsproblematik und der ethnologischen Theoriebildung zeigt sich auch in Bezug auf die sprachliche und kulturelle Relativität. Legt man eine relativistische Sichtweise zugrunde, ist Sprache mit dem Denken (damit mit Kultur) so eng verknüpft, dass eine (kulturelle) Übersetzbarkeit geradezu unmöglich erscheint. Allerdings geht es beim Übersetzen nicht in erster Linie darum, ob und wie Sprache und Kultur sich gegenseitig bedingen. Man muss sich vielmehr fragen, *auf welche Weise* grammatische Kategorien mit Kultur oder Denkweisen verbunden sein können und wie sie in einen anderen Kontext übersetzt werden.

Auch Versuche, kulturelles Wissen aufgrund von Terminologien und semantischen Domänen einer Sprache zu definieren (Spradley 1979), haben sich für eine ethnologische Theorie des Übersetzens als unzureichend erwiesen. Nicht nur die beschriebenen pragmatischen Aspekte des Übersetzens, sondern auch die Übersetzungs- und Interpretationsleistungen der Sprecher selbst, hybrides Sprechen, „Code-Switching“ und der Rückgriff auf Begriffe aus fremden Diskursen und Bedeutungsveränderungen fordern rein kognitivistische Ansätze heraus.

Ein Beispiel, in dem sich sprachliche Relativität in einzelnen grammatischen Kategorien in besonderer Weise zeigt, sind die Evidentiale im Quechua (*–m/ mi* und *–s/ si*). Es handelt sich dabei um eine Kategorie, die in Sprachen wie dem Spanischen oder Deutschen nicht existiert und daher nicht mit ähnlichen Mittel direkt übersetzt werden kann. In interkulturellen Kommunikationssituation – beispielsweise vor Gericht – kann ihr Vorkommen durchaus zu Verständigungsschwierigkeiten führen, nämlich dann, wenn epistemische Qualitäten von Äußerungen im Quechua in der Übersetzung nicht ausreichend differenziert werden, jedoch über

Wahrheit und Lüge entscheiden können. Auch in der Oraltradition fungieren die epistemischen Suffixe als Index für den Realitäts-, Zeit- und Personenbezug von Erzählungen, was für die ethnologische Erkenntnisgewinnung von Bedeutung sein kann.

Dennoch sind Übersetzungs- und Verständigungsprobleme, die sich aus dem (Nicht-) Vorhandensein bestimmter grammatischer Kategorien ergeben, nicht im Sinne einer deterministischen Zuordnung zu einer bestimmten kulturellen Vorstellung zu verstehen: So folgt etwa die Verwendung der Evidentiale im Quechua zwar bestimmten Regeln, sie ist aber keineswegs determiniert. Vielmehr gibt es Möglichkeiten für die Sprecher, dieses sprachliche Mittel individuell auf kreative Weise zu verwenden. So kann es beispielsweise vorkommen, dass ein Erzähler, um den Wahrheitsgehalt seiner Äußerungen zu betonen, in der unspezifischen Vergangenheit erzählt und assertative Suffixe (**-m/ mi**) verwendet. Umgekehrt muss der Umstand, dass eine Geschichte in der narrativen Vergangenheit und mit reportativen Suffixen (**-s/ si**) erzählt wird, nicht bedeuten, dass diese nicht für „wahr“ gehalten wird. Die Beziehung zwischen grammatischen Kategorien und kulturellen Vorstellungen ist also sehr komplex und erstreckt sich auch auf pragmatische Aspekte. Auch die Unterscheidung zwischen exklusiven und inklusiven Formen der ersten Person Plural wird erst im Diskurs relevant, wenn in der Sprechsituation und im sozialen Umfeld Gruppenkonstellationen evoziert werden, die wichtig für das Verständnis einer Rede sein können (vgl. Kap C.3.3.1).

Die Relativität von Sprache und Kultur muss also auf einer anderen Ebene gesucht werden als auf in den Unterschieden in der Sprachstruktur, denn die Verschiedenheit der Sprachen schließt ja Übersetzbarkeit nicht aus und „jede Sprache besitzt die Geschmeidigkeit, Alles in sich aufnehmen und Allem wieder Ausdruck aus sich verleihen zu können.“ (Humboldt 1963 [1816]: 656). Nicht das Fehlen oder Vorhandensein einzelner grammatischer Kategorien, sondern die Sprache als „*energeia*“, als Arbeit des Geistes, macht die Relativität der Sprachen aus, die nach Humboldt so zu verstehen ist, dass in einer Sprache Mittel existieren, um Gedanken (die ja wiederum mit kulturellen Gegebenheiten verbunden sein können) explizit ausdrücken zu können, wie er es mit dem Konzept des „Charakters der Sprachen“ beschrieben hat. Nicht einzelne grammatische Kategorien, sondern der *Sprachtypus* als die Art, wie eine Sprache „funktioniert“, kann einen Einfluss darauf haben, wie Bedeutung generiert wird und damit auch, wie in einer Sprache übersetzt wird, woraus sprach- und kulturspezifische Übersetzungsweisen entstehen können.

Als agglutinierende Sprache weist das Quechua in vielerlei Hinsicht Flexibilität auf, was auch Folgen für die Übersetzung hat. Die meisten Wortstämme haben eine relativ abstrakte Bedeutung. Dies bedeutet beispielsweise, dass mit dem gleichen Wortstamm unterschiedliche Wort-

arten gebildet werden können, wobei die allgemeine Bedeutung erst durch Suffixe oder den jeweiligen Kontext spezifiziert wird. Die Suffixe fungieren gewissermaßen als Bausteine. Sie vermitteln Bedeutungselemente, die an einen Wortstamm angefügt werden und dessen Bedeutung modifizieren. Morphologie und Syntax gehen ineinander über.

Die agglutinierende Struktur des Quechua ist somit bereits der Ausdruck einer *reziproken* Form der Bedeutungsbestimmung, alle Suffixe bekommen ihre Bedeutung erst in Zusammenhang mit einem Wortstamm, der von sich aus im Vergleich zum Spanischen relativ „bedeutungsleer“ ist. Durch Übersetzung und Entlehnung wird dieses Prinzip teilweise auch auf die spanischen Entlehnungen übertragen, was einen Teil der Re-Semantisierungen erklärt, die spanische Lexeme im Quechua erfahren. Wie Quechua-Wortstämme werden auch spanische Stämme mit einer relativ wenig festgelegten Bedeutung gebraucht, da ja die Suffixe des Quechua diese in ihrer Bedeutung noch spezifizieren können, womit Suffigierung für Quechua-Sprecher auch eine Form der Verständigung und Übersetzung darstellt.

Auch der Kontext selbst spezifiziert die Bedeutung eines Wortes, gerade weil Wortstämme im Quechua einen so *hohen Grad an Abstraktionsvermögen* beinhalten. Dies bedeutet, dass ihr semantischer Inhalt in vielen Fällen so allgemein ist, dass er in einer Reihe von Kontexten anwendbar ist. Die Abhängigkeit der Wortbedeutung vom Situationskontext ist also nicht in allen Diskurstraditionen gleich. Ambivalenzen bei der Übersetzung – auch in der Ethnologie – kommen also auch dadurch zustande, dass der Übersetzer von einer europäischen Theorie, d.h. von einer relativ eindeutigen und v.a. endgültigen Zuordnung von Bedeutung, ausgeht.

Auch im Bereich der Institutionen lassen sich viele Verständigungsschwierigkeiten auf unterschiedliche Arten des „Funktionierens“ der beiden Sprachen zurückführen. Die vor Gericht entstandenen Übersetzungsschwierigkeiten im lexikalischen Bereich, beispielsweise als es um das Vokabular der Gewalt ging, das anders strukturiert ist als die entsprechenden Begrifflichkeiten im Spanischen (Kap. C.3.2.5) oder um die Schwierigkeiten, der quechua-sprachigen Zeugin in Huancavelica das Konzept der „Absprache“ zu erklären (Kap. C.3.2.2), lassen sich zumindest teilweise aus der semantischen Struktur des Quechua erklären, was sich auch an der Verwendung quechua-spezifischer Strategien wie semantischer Paare in der Übersetzung zeigt.

Im schulischen Diskurs wird die sprachliche Relativität beim Übersetzen insofern nicht beachtet, als von den grammatischen Kategorien des Spanischen und den Terminologien der westlichen Wissenschaft ausgegangen wird. Quechua-spezifischen Formen der Bedeutungskonstituierung, die auf kreativer Verwendung der agglutinierenden Struktur des Quechua beruhen, werden selten berücksichtigt. Das kreative Potential der Sprache wurde im Unterricht

so gut wie nie besprochen, weder explizit im Sinne von grammatischen Lektionen noch implizit in Form von Übungen oder Förderung rhetorischer Fähigkeiten. Die Bezugnahme auf den kulturellen Kontext und die Muttersprache der Schüler in den interkulturellen Ansätzen findet nur am Rande, zur Vorbereitung des „eigentlichen“ Unterrichts statt, der sich nach wie vor an nationalen und westlichen Auffassungen von Denken, Wissen und Lernen orientiert (vgl. Kap. C.2.3).

Auch im Bereich der Religion (vgl. Kap. C.5.4) haben die Missionare und Übersetzer die unterschiedliche Funktionsweise der Sprachen nicht beachtet. Nicht immer waren es die fehlenden Äquivalente *als solche*, aus denen Übersetzungsschwierigkeiten entstanden. Häufig waren es gerade die vielen Möglichkeiten an Bedeutung, die ein Wort im Quechua in sich vereinen kann, die zu Missverständnissen geführt haben. In erster Linie haben die Prediger, Missionare und Übersetzer nicht erkannt, dass Wortbedeutungen im Quechua auch im Bereich der Religion *ambivalent* sein können also sowohl positive als auch negative Konnotationen haben konnten.

In der Ethnologie kann die Erkenntnis, dass es in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Wege gibt, Bedeutung zu konstruieren, relevant sein (vgl. Kap. D.2). Das Prinzip der Äquivalenz, das vielen westlichen Übersetzungstheorien zugrunde liegt, wird dadurch aufgehoben oder zumindest relativiert, denn nicht die *Gleichsetzung* von Begriffen ist das Ziel, sondern das *Zusammenbringen* von Lexemen, die einen Bezug zueinander haben, beispielsweise ähnlich sind, oder aber sich gegenseitig ergänzen oder spezifizieren.

Ein weiteres Merkmal der flexiblen und reziproken semantischen Struktur des Quechua ist, dass ein Wort nicht notwendigerweise einem einzigen Begriff entsprechen muss: Ein Konzept kann durch zwei unterschiedliche Wörter komplementär beschrieben werden, wie es insbesondere in den semantischen Paaren zu beobachten ist, die Mannheim als eine Form „Meta-Sprache“ (1986a) bezeichnet (vgl. Kap.D.2.3). Daraus folgt beispielsweise, dass ein Konzept komplementär und sukzessiv beschrieben werden kann, wobei es nicht immer um ein Streben nach Äquivalenz einzelner Begriffe geht, sondern spanische und Quechua-Wörter können *gemeinsam* ein Konzept bezeichnen und werden so „zueinander gebracht“, wie es auch in dem Wort für Übersetzen „**tinkuchiy**“ („zusammentreffen lassen“) anklingt. Werden in semantischen Paaren spanische Entlehnungen verwendet, wird das eine durch das andere Wort gewissermaßen „übersetzt“ und so auf eine poetische Art und Weise verstehbar macht. Der Verbindung, die das spanische Wort mit seinem Quechua-„Äquivalent“ eingeht, können allerdings unterschiedliche Perspektiven, sowie Grade an Genauigkeit zugrunde liegen, weshalb

das poetische Stilmittel zusammen mit andern zu einer eigenen kulturspezifischen Übersetzungsmethode wird.

3. Kulturspezifische Verständigungsstrategien, Genres, und sprachliche Ideologien

Übersetzung als *kulturelle Praxis* zeigt sich aber nicht nur im Lexikon oder in der Grammatik, sondern auch im *Diskurssystem* einer Gesellschaft. Kulturspezifische „Arten des Sprechens“, und der Kontextualisierung von Informationen sowie die Analyse von Sprechereignissen wurden bereits von diskurszentrierten Ansätzen der „Ethnographie des Sprechens“ (vgl. Kap. B.3.) beschrieben, mit deren Hilfe ein wichtiger Teil dazu beigetragen werden kann, Missverständnisse zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen zu erklären.

In Huancavelica ist Übersetzung – insbesondere in der mündlichen Kommunikation – nicht als ein isolierter Prozess aufzufassen, sondern steht als *kulturelle Praxis* vielmehr in einem komplementären Verhältnis zu anderen Strategien der Verständigung wie „Code-Switching“, Entlehnung oder Umschreibung durch meta-pragmatische Äußerungen. Quechua-Sprecher haben nicht nur andere kommunikative Strategien als Spanischsprachige, sondern Übersetzung selbst findet in einem spezifischen kulturellen Rahmen statt, in dem bereits Anlässe und Funktionen von Übersetzung andere sind. Übersetzen ist stets an soziale Konstellationen und Zielsetzungen gebunden und unterliegt in den einzelnen Sprechsituationen pragmatischen Prinzipien und Restriktionen. So existieren in den unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Auffassungen darüber, was ein Übersetzer leisten muss, wann Übersetzung stattfinden soll, was übersetzt wird und wer was verstehen muss.

Übersetzung im „westlichen“ Sinne (aus einem Original in sein Äquivalent) ist meist institutionell definiert, beispielsweise in Form von ins Quechua übersetzten Unterrichtsmaterialien, Bibelübersetzungen oder die Übersetzung von Zeugenaussagen vor Gericht. In den quechua-sprachigen Dorfgemeinschaften hingegen ist Übersetzung als Selbstzweck zunächst nicht vorgesehen, sondern in das Prinzip der Reziprozität eingebettet: Diejenigen Personen, die beide Sprachen gut sprechen, werden dabei zu Vermittlern, die eine Dorfgemeinschaft nach außen hin vertreten und dabei wichtige Funktionen als „cultural broker“ einnehmen. Auch in den aktuellen Sprechsituation, in denen es zu einer Übersetzung kommt, sind Übersetzer keine „unsichtbaren“, „neutralen“ Gestalten, sondern selbst soziale Funktionen in der jeweiligen Sprechsituation, werden zu Vermittlern oder sogar zu Vertrauenspersonen.⁴⁴⁹ Prinzipiell kann

⁴⁴⁹ In Huayllaracca übernimmt diese Aufgabe Don Ramón, der als Vorsitzender der Elternvertretung der Schule die Dorfgemeinschaft vor der Schulbehörde vertritt und gleichzeitig zahlreiche Transaktionen mit Behörden in Huancavelica vornimmt. Im Unterschied zu anderen Dorfbewohnern spricht er beide Sprachen gut genug, um auch während Elternversammlungen zu übersetzen. Auch die Schreiber, die vor dem *Instituto Nacional de Cultura* fungieren nicht ausschließlich als Übersetzer, sondern fungieren als Zuhörer und Ratgeber bei Problemen

jeder Zweisprachige, der sich zwischen den beiden Milieus bewegen kann, zum Übersetzer werden, doch es existieren unterschiedliche Arten von Übersetzern, die ihre Tätigkeit auf einem Kontinuum zwischen Alltagsaktivität und Expertentum ausüben. Lehrer betrachten sich auch nicht nur als Übersetzer, sondern als Vermittler von schulischem Wissen. Selbst Informanten und Übersetzer, die dem Ethnologen während der Feldforschung zur Seite stehen, nehmen keine neutrale Rolle ein, sondern ihr Auftreten als Übersetzer ist stets mit kulturellen Funktionen und sozialen Interessen verbunden, selbst wenn „nur“ eine Geschichte erzählt oder ein einzelnes Wort übersetzt wird.

Auch der Ethnologe selbst nimmt als Vermittler zwischen den Kulturen keinen neutralen Standpunkt ein, sondern wird – zumindest von einigen – als „Sprachrohr“ für ein internationales Publikum betrachtet oder auch als ein fremder, unabhängiger Ansprechpartner, der neue diskursive Kontexte eröffnet, dessen wissenschaftliches Erkenntnisinteresse aber auch für viele Gesprächspartner nicht unmittelbar relevant ist.

Auch kulturspezifische Ausprägungen scheinbar universeller „Konversationsmaximen“ (Brown/ Levinson 1987 [1978]) schlagen sich in Situationen der interkulturellen Verständigung und Übersetzung nieder. So geht es beispielsweise bei der Übersetzung von Fragen vor Gericht nicht nur um deren wörtliche Übersetzung ins Quechua, sondern unter anderem auch darum, was in den jeweiligen Kulturen unter einer Frage verstanden und was von einer Antwort erwartet wird. Während in den Institutionen genau definierte Fragen, das Festlegen von Begrifflichkeiten und die Reihenfolge von Ereignissen durch Zeit- und Ortsangaben einen möglichst hohen Grad an Explizitheit erreichen wollen, ist im Quechua – vor allem in der Alltagssprache – Informationsaustausch tendenziell auf reziproke Weise organisiert, wobei Frage und Antwort sich gegenseitig ergänzen und die Antwort sich unter Umständen erst sukzessiv ergibt. Ebenso wird die Relevanz von Ereignissen anders eingeschätzt. Es geht weniger um das Vermeiden von Widersprüchlichkeiten oder das Zuordnen von Tatbeständen, sondern vielmehr um eine Sichtweise, die Handlungen im Sinne ihrer sozialen Funktionen bewertet. Vor allem in den staatlichen Gerichten in Huancavelica kommt es gerade aus diesem Grund zu Verständigungsschwierigkeiten und zu Situationen, in denen sich Quechua-Sprecher von den Vertretern des Gerichts missverstanden fühlen und – wie die Zeugin aus Yauli – den Sinn der Befragung überhaupt in Frage stellen (vgl. Kap. C.3.2.1-3). Dennoch ist auch eine Theorie

mit den Behörden. Eliana Rodriguez, die vor Gericht in Huancavelica und im „*ministerio público*“ übersetzt hat, erfüllte als Übersetzerin insofern soziale Funktionen, indem sie einerseits zwar den Anforderungen der gerichtlichen Institution gerecht werden sollte, andererseits aber der quechua-sprachigen Zeugin als direkte Ansprechpartnerin, die sie auf ihre Seite zu ziehen erhoffte. Lehrer betrachten sich auch nicht nur als Übersetzer, sondern als Vermittler von schulischem Wissen.

der interkulturellen Missverständnisse, die sich allein auf kulturspezifische diskursive Strategien stützt, nicht ausreichend, um Verständigungs- und Übersetzungsprozesse zu beschreiben. Erstens stehen sich nicht immer zwei „Kommunikationskulturen“ polarisierend gegenüber. Nur im Extremfall treffen monolinguale spanisch-sprachige Anwälte, die mit andinen Kommunikationsformen überhaupt nicht vertraut sind auf quechua-sprachige Menschen, die noch nie von einem Schwur, einem Protokoll oder gerichtlichen Fragen gehört haben. In den meisten Fällen sind Zweisprachige anwesend, die ein jeweils unterschiedliches Repertoire an kommunikativen Strategien besitzen und dieses gezielt einsetzen können. Während beispielsweise spanisch-sprachige Anwälte, die kein Quechua sprechen und mit den Diskurstraditionen der Quechua-Sprechern nicht vertraut sind, mit ihrem Beharren auf dem gerichtlichen Fragestil bei den Zeugen häufig Befremden verursachen, sind Zweisprachige wie der Vorsitzende des Gerichts Huancavelica und der Richter in Lircay mit beiden Traditionen vertraut. Sie sind so in der Lage, zu den Zeugen ein Vertrauensverhältnis herzustellen und kommen auf diese Weise an mehr Informationen, insbesondere wenn sie auf die Kommunikationsformen der Quechua-Sprecher direkt eingehen oder sogar gezielt instrumentalisieren, um suggestive Fragen zu stellen und die Zeugen zu einer bestimmten Aussage zu bewegen.⁴⁵⁰ Auch der einsprachig quechua-sprachigen Bevölkerung sind zumindest Teile der kommunikativen Strukturen vor Gericht und in anderen Institutionen (Schulen, Kirchen und Behörden) bekannt und sie haben ein (Teil-) Wissen darüber, wie bestimmte Sprechakte vor Gericht ablaufen, wie beispielsweise der Schwur.

Zweitens sind Missverständnisse, die aufgrund unterschiedlicher Diskurstraditionen und Genres zustande kommen, keineswegs so unabwendbar, wie Gumperz sie beschreibt. Wie in jeder Sprache Möglichkeiten bestehen, fremde Wörter, Äußerungen oder Texte in das eigene System aufzunehmen, bleiben auch fremde Genres nicht vollständig unverständlich, sondern werden mit den eigenen interpretativen Traditionen kompatibel gemacht. Theorien über kulturspezifische Kommunikationsweisen, wie sie bisher existieren, sagen nur etwas darüber aus, wie kommunikative Schwierigkeiten und Missverständnisse *entstehen*, nicht jedoch, wie sie von den Sprechern *überwunden* werden. Auch in diesem Bereich kann es kulturspezifische Mechanismen der Verständigung und Übersetzungsweisen geben, die als Teil einer ethnologischen Theorie beschrieben werden können.

Auf der Ebene des Diskurses hat sich gezeigt, dass beim Übersetzen Strategien verwendet werden, die denen des Memorisierens in der Oraltradition ähneln. So stellt beispielsweise die *direkte Rede* einen wichtigen Baustein des Erzählens dar. Dass diese auch für Übersetzungs-

⁴⁵⁰ Vgl. insbesondere Kap. C.3.2.4 – C.3.3.

strategien eine Rolle spielt, zeigt sich daran, dass in von Quechua-Sprechern erzählten spanischen Versionen von Erzählungen neben diskursstrukturierenden Wörtern vor allem die wörtliche Rede fast unverändert übernommen wurde.

Außerdem konnte gezeigt werden, wie sich die Unterschiede zwischen Genres in unterschiedlichen Kulturen auf den Übersetzungsprozess auswirken. Wenn eine politische Rede auf Quechua gehalten wird, können die rhetorischen Strategien und Konventionen stark variieren. Während der Vertreter von CEPES, der aus dem städtischen Umfeld stammt, obwohl er seine Rede auf Quechua hält, meist rhetorische Strategien des Spanischen verwendet, ist die politische Rede von Victoria Cruz trotz zahlreicher spanischer Entlehnungen stärker von Ausdrucksweisen geprägt, die der Quechua-Rhetorik entstammen (vgl. Kap. C.3.1). Auch in den Predigten in Vergangenheit und Gegenwart zeigt sich, dass zwar das Genre selbst von der Institution Kirche geprägt ist, jedoch einzelne Übersetzungsstrategien und Formulierungen durchaus auf kommunikative Strategien des Quechua zurückgehen.

In Bezug auf schriftliche Texte stellt sich in allen Bereichen die Frage nach der Funktionalität von Genres in einer Gesellschaft. Die Übersetzung der peruanischen Verfassung ins Quechua wurde zwar von der Mehrzahl der Menschen, denen ich davon erzählt habe, als eine Aufwertung des Quechua auf nationaler Ebene begrüßt, der Text ist jedoch den meisten noch nicht zugänglich und wird bisher nicht als Grundlage für das politische Handeln auf regionaler Ebene verwendet.⁴⁵¹ Ähnliches gilt im religiösen Bereich für Bibelübersetzungen und Katechismen. Diese dienen nur wenigen Experten als Vorlage, finden aber indirekt Eingang in mündliche Bereiche. Durch Einbettung in mündliche Diskursformen wie Lektüre oder Predigt bleiben Bibeltexte oder Gebete im Quechua nicht als unverständliche, fremde Textsorten außen vor, sondern gehen Verbindungen mit der Quechua-Oraltradition ein und beeinflussen diese. Doch auch hier können ambivalente Interpretationen zum Teil mit einem unterschiedlichen Verständnis von Genres begründet werden, wie beispielsweise die divergierenden Interpretationen mythischer Erzählungen und biblischer Texte durch Missionare und die andine Bevölkerung seit der Kolonialzeit.

Die interkulturelle zweisprachige Schulbildung ist nach wie vor mit dem Problem konfrontiert, dass bestimmte – vor allem schriftsprachliche – Genres (wie beispielsweise Kochrezepte oder die Formulierung von schulischen Verhaltensregeln) im kulturellen Leben der Quechua-Dorfgemeinschaften (noch) nicht funktional sind, obwohl sie ins Quechua übersetzt

⁴⁵¹ Auch das Verständnis variierte stark: Während Zweisprachige wie Mario Huaira oder Melenio Durán, denen das Genre durch entsprechende Texte auf Spanisch geläufig sind, die Übersetzung durchaus als richtig und verständlich bewerteten, ja sogar eigene Ideen zum Thema „Demokratie“ oder „Recht“ einbrachten, war Quechua-Sprechern, die mit Gesetzestexten nicht vertraut waren – auch nach wiederholter Lektüre – der Sinn der Formulierungen trotz Übersetzung noch nicht klar.

werden. So fassen die Kinder diese nicht als neue Ausdrucksmöglichkeiten auf, sondern beschränken sich auf das richtige Abschreiben für den Schulunterricht. Die in der Kultur heimischen Genres wie Erzählungen, Rätsel oder Lieder hingegen werden zwar im Unterricht aufgegriffen, jedoch nicht in den ihrer ursprünglichen Funktion als unterhaltsame und zugleich kulturelles Wissen vermittelnde Traditionen, sondern ausschließlich in neuen – der eigenen Kultur fremden – Funktionen wie das Üben von Orthographie oder das Abfragen von Wissen oder als „Aufwärmen“ vor dem Unterricht.

Letztendlich spielen auch *Ideologien* und bestimmte Auffassungen von Sprache und Texten als Bestandteil jeden Sprachbewusstseins eine entscheidende Rolle für die Übersetzung. So lassen sich viele Übersetzungsstrategien mit zugrundeliegenden Auffassungen sowohl über kulturelle Praktiken als solche als auch über die Funktion sprachlicher Äußerungen und Terminologien erklären. Während aus westlicher Sicht und aus der Sicht der Institutionen in Peru Übersetzung von Prinzipien der *Definierbarkeit*, der *Ausschließlichkeit*, *Exaktheit* und des Strebens nach *Äquivalenz* geprägt ist wird dieses Prinzip bereits durch die quechua-spezifische Semantik, und Meta-Pragmatik radikal in Frage gestellt.

Die Wahl von Terminologien und Diskurstraditionen ist nicht nur davon abhängig, ob es in der Zielsprache/-kultur Entsprechungen gibt, sondern auch wie die jeweiligen Äquivalente und Entsprechungen ideologisch bewertet werden. Während beispielsweise die christlichen Missionare während der Kolonialzeit glaubten, durch die Einführung von spanischen Entlehnungen und die Vermeidung von einheimischen Begriffen, die als Äquivalente für christliche Konzepte in Frage gekommen wären, auch die jeweiligen Praktiken auslöschen zu können, hatten die Quechua-Sprecher andere sprachliche Ideologien, die weniger von Ausschließlichkeit als vielmehr von der Möglichkeit des Nebeneinanders von Konzepten, Wörtern und Diskursen geprägt war.

Andererseits konnte auch gezeigt werden, dass Ideologien nicht notwendigerweise eindimensional verlaufen und Sprachverwendung determinieren. Vielmehr können sie Widersprüche beinhalten und gerade in ihrer Widersprüchlichkeit und in ihrer Wechselbeziehung mit meta-pragmatischen Strukturen zu Ambivalenzen bei der Übersetzung führen: So haben die Missionare in bestimmten Fällen zwar die Übersetzung von zentralen Begrifflichkeiten des Christentums ins Quechua vermieden, um nicht die damit verbundenen kulturellen Konnotationen und Vorstellungen zu evozieren, deren Ausrottung ihre Aufgabe war, in der Erläuterung mussten sie jedoch dennoch auf kulturelle Erfahrungen, Begriffe und rhetorische Strategien

des Quechua zurückgreifen, um sich verständlich zu machen, aber auch, um zu den Gefühlen ihrer Zuhörer vorzudringen.⁴⁵²

Auch in den interkulturellen Kommunikationssituationen der Gegenwart sind die auf sprachlichen Ideologien basierenden Widersprüchlichkeiten allgegenwärtig. Während beispielsweise der Lehrer in Huayllaracca explizit von seinen Schüler fordert, das Spanische und das Quechua im Unterricht nicht zu vermischen (Ideologie der Trennung der beiden Sprachen), sind „Code-Switching“ und Entlehnung sowohl im Diskurs der zweisprachigen Gesellschaft als auch im Unterrichtsdiskurs eine Notwendigkeit, die eine Verständigung in bestimmten institutionell vorgegebenen Bereichen überhaupt erst ermöglicht.

4. Schluss: Übersetzung als interdisziplinäre Herausforderung

Übersetzung als „kulturelle Praxis“ zu beschreiben und theoretisch zu erfassen, ist insofern ein schwieriges Unterfangen, als man zunächst eigenen sprachlichen Ideologien folgt, bezüglich dessen, was Übersetzen überhaupt bedeutet. Auf der Suche nach möglichst „vollständigen“, operationalisierbaren „Originaltexten“ und „Übersetzungen“ in einer Kultur stößt man schnell an seine Grenzen, da man feststellt, dass diese oft nur fragmentarisch beobachtbar sind und sich trotz der Allgegenwärtigkeit translatorischer Tätigkeiten zu verflüchtigen und aufzulösen scheinen, denn Übersetzung findet nur dann statt, wenn eine Notwendigkeit dazu besteht, d.h. wenn es etwas gibt, das anderen verstehbar gemacht werden soll, sei es ein Mythos, eine Zeugenaussage, eine religiöse Botschaft oder schulisches Wissen. So treten auch in der Ethnologie nur dann Übersetzungsprobleme auf, wenn ein Erkenntnisinteresse bezüglich einer bestimmten Sache besteht. Rückt Übersetzung *als solche* hingegen in den Mittelpunkt, muss das ethnologische Interesse an den kulturellen Praktiken, (zumindest vorläufig) in den Hintergrund treten, womit der eigentliche Zweck der ethnologischen Übersetzungspraxis scheinbar entfällt, nämlich die Übersetzung kultureller Informationen und damit verbundener Äußerungen in eine andere Sprache. Gerade die kulturellen Praktiken selbst sind es jedoch, die letztlich den Schlüssel dafür liefern, wie Übersetzung aus ethnologischer Sicht betrachtet werden muss. Dies bedeutet eine permanente Gratwanderung zwischen Kultur und Sprache, Rede und Sprachsystem, Theorie und Methode, deren Ziel es war, einerseits Übersetzungsprozesse ethnographisch zu beschreiben, ohne Ethnographie als Übersetzung schlechthin zu metaphorisieren und Kultur mit sprachlichen Äußerungen gleichzusetzen. So ist der zentrale Kern jeder ethnologischen Theorie des Übersetzens, dass Sprache und Sprechakte als eigenständige kul-

⁴⁵² Dass sprachliche Ideologien in den Anden eine große Rolle spielen, zeigt auch die neueste Publikation von Howard (2007), die in dieser Arbeit nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

turelle Ausdrucksformen und folglich Übersetzung als dynamischer und meta-pragmatischer Prozess verstanden werden, an dem nicht nur der Ethnologe oder einzelne Institutionen, sondern unterschiedliche Akteure in verschiedenen Situationen, Zeiten und Kontexten beteiligt sind. Die Übersetzung eines Textes in eine Wissenschaftssprache reiht sich dabei häufig in eine Kette von vorangehenden und zukünftigen Übersetzungsprozessen ein.

Die aus den Beispielen erarbeitete Theorie versteht sich nicht als Handlungsanweisung, wie Übersetzung in der Ethnologie zu bewältigen ist oder wie sich kulturelle Phänomene am besten übersetzen lassen, denn jeder Entwurf einer „*cultural translation*“ würde immer davon abhängig sein, was überhaupt unter *Kultur* verstanden wird und welche Aspekte im Mittelpunkt des Interesses stehen. Es soll auch nicht der Anspruch gestellt werden, dass die am Beispiel einer Sprachgemeinschaft erarbeiteten Ergebnisse *als solche* auf andere Situationen übertragbar sind, denn die Vielfalt der Sprachen und Kulturen, mit denen sich die Ethnologie beschäftigt, lässt einfache Dichotomien und Gegenüberstellungen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, „marginalisierten“ und „mächtigen“ Sprachen als problematisch erscheinen. Während Sprachen wie das Aymara oder Nahuatl in einem ähnlichen Kontext stehen wie das Quechua und Gemeinsamkeiten zwischen Diskurssystemen, Sprachen und Kulturen bestehen, sind afrikanische, nordamerikanische oder austronesische Sprachen in ganz andere soziolinguistische Systeme und Konstellationen von Sprachen und Kulturen eingebettet und ihre Übersetzung ist daher mit anderen semantischen und pragmatischen Problemen, sowie meta-pragmatischen Strukturen behaftet.

Dennoch konnten auch einige grundlegende Aspekte aufgezeigt werden die auch für andere sprachliche und kulturelle Situationen zutreffen oder zumindest auf die Ebenen verweisen, auf denen Übersetzung für die Ethnologie relevant wird, insbesondere was die Rolle des kulturellen Kontextes, sprachlicher Relativität, kulturspezifischer Verständigungsstrategien und Ideologien betrifft, woraus sich folgende Handlungsoptionen für zukünftige interdisziplinär ausgerichtete Forschungen ergeben.

Der ethnologische Beitrag zur Übersetzungsforschung im Sinne einer „*Anthropology of Translation*“ wird auch in Zukunft vor allem darin liegen, dass der Begriff der „Kultur“ und des „kulturellen Kontextes“ über textbezogene Auffassungen hinausgeht. Bereits die Miteinbeziehung der Mündlichkeit lässt den Übersetzungsprozess selbst zum ethnologischen Feld werden, das auch mit interdisziplinären Methoden wie die Schegloff'sche Gesprächsanalyse erschlossen werden kann, um zu den Dimensionen der Verständigung und Übersetzung vorzudringen, die mit teilnehmender Beobachtung nicht mehr zugänglich sind. An zahlreichen Beispielen konnte gezeigt werden, dass nicht nur entscheidend ist, *was* übersetzt, sondern

auch in vielen Fällen, *wie* von unterschiedlichen Akteuren gesprochen und übersetzt wird. Erst wenn die Ethnologie in der Lage ist, über ihren eigenen Schatten zu springen und den Prozess der ethnologischen Erkenntnisgewinnung nicht nur aus hermeneutischer Sicht zu reflektieren oder den kulturellen Kontext einzelner Begriffe zu beschreiben, wie es vielfach bereits geschieht, kann Übersetzung als *kulturelle Praxis* beschrieben werden. Dazu gehört insbesondere die Erkenntnis, dass der Übersetzungsprozess nicht erst in der ethnographischen Datenerhebung, sondern bereits beim Gegenüber beginnt, das als reflektierendes Subjekt in einer mehrsprachigen Gesellschaft selbst mit Prozessen der Verständigung konfrontiert ist, sei es im Bereich von Institutionen oder in der Kommunikation im Alltag. Andererseits können auch die eigenen Übersetzungsprozesse niemals nur Methode der Datengewinnung bleiben. Sie sind vielmehr selbst in kulturellen Kontexten entstanden und müssen als Ergebnis von allseits gegenwärtigen Anpassungsprozessen reflektiert werden. Wenn die in der untersuchten Gesellschaft vorhandenen Methoden des Übersetzens, der Weitergabe von Wissen und entsprechende Resultate von Verstehensprozessen mit einbezogen werden, verdoppeln sich zwar potentiell die Übersetzungsprobleme, vor allem wenn zwischen mehreren Sprachen übersetzt wird, die in einem unterschiedlichen Verhältnis zueinander stehen. In einem Perspektivwechsel, der den Versuch unternimmt, das Feld „von der anderen Seite“ aufzurollen, liegen jedoch sicherlich noch weitere Chancen verborgen, diejenigen Aspekte der Verständigung zu erforschen, die jenseits westlicher Auffassungen von Übersetzung, Äquivalenz und Meta-Pragmatik liegen.

F. Literatur und Verzeichnisse

1. Literatur

Acosta, José de (1987 [1576]): *De procuranda Indorum salute. Educación y evangelización*. Corpus Hispanorum de Pace Vol. XXIV. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Adelaar, Willem, F. (1990): „The Role of Quotations in Andean Discourse“, in: H. Pinkster/ I. Genee, (Hg.): *Unity in Diversity. Papers presented to Simon C. Dik on his 50th birthday*. Dordrecht: Foris Publications; S. 1-12

Adelaar, Willem F. (1997): „Las marcas de validación y evidencialidad en quechua: automatismo u elemento expresivo?“, in: *Amerindia* 22: 3-13

Aikman, Sheila (1999): *Intercultural Education and Literacy. An Ethnographic Study of Indigenous Knowledge and Learning in the Peruvian Amazon*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins

Albó, Xavier (1974 [1973]): *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado

Albó, Xavier (2002): „Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales“, in: J. J. Decoster, (Hg.): *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: CBC/ Lima: IFEA; S. 395-438

Allen, Catherine J. (2002): *The Hold life has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. 2. Auflage. Washington/ New York: Smithsonian

Amodio, Emanuele (Hg.) (1986): *Educación, escuelas y culturas indígenas de América Latina*. Quito: Abya Yala

Ansión, Juan (1987): *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: GREDES

Ansión, Juan (1989): *La Escuela en la Comunidad Campesina*. Lima: Ministerio de Agricultura/ Ministerio de Educación

Arguedas, José María (1949): *Canciones y cuentos del Pueblo Quechua*. Lima: Editorial Huascarán

Arguedas, José María (1953): „Folklore del valle del Mantaro. Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales“, in: *Folklore Americano* 1: 101-293

Arguedas, José María (1955): „Los himnos quechuas católicos cuzqueños de J. M. B. Farfán y Jorge A. Lira.“, in: *Folklore Americano* 3: 121-232

Arguedas, José María (1961): „Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca“, in: *Folklore Americano* 9: 142-216

Arguedas, José María (1975 [1956]): „Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local“, in: J. M. Arguedas: *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Zusammengestellt und eingeleitet von Angel Rama. Mexico: Siglo veintiuno editores; S. 34-79

Arguedas, José María (1976): *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. Herausgegeben und eingeleitet von Angel Rama. Buenos Aires: Arca/ Calicanto

- Arguedas, José María (1989 [1938]): *Canto kechwa. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*. Lima: Editorial Horizonte
- Arnold, Denise/ Dios Yapita, Juan de (2000): *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: UMSA e ILCA
- Arriaga, Joseph de (1968 [1612]): *Extirpación de la idolatría del Perú*. Madrid: Atlas
- Asad, Talal (1986): „The concept of cultural translation in British Social Anthropology“, in: J. Clifford/ G. E. Marcus (Hg.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*; Berkeley: University of California Press; S. 141-65
- Asad, Talal/ Dixon, John (1985): „Translating Europe’s Others“, in: Barker, F. et al. (Hg.): *Europe and its Others*, Vol. I; Colchester: University of Essex; S. 170-77
- Atkinson, Maxwell J. (1982): „Understanding Formality: the Categorization and Production of ‘Formal’ Interaction“, in: *The British Journal of Sociology* 33 (1): 86-117
- Atkinson, J. Maxwell/ Drew, Paul (1979): *Order in Court. The Organization of Verbal Interaction in Judicial Settings*. New Jersey: Humanities Press
- Auer, Peter (1995): „Ethnographic Methods in the Analysis of Oral Communication“, in: U. M. Quasthoff (Hg.): *Aspects of Oral Communication*. New York/ Berlin: De Gruyter; S. 419-40
- Avenidaño, Fernando de (2003 [1617]): „Relación de las idolatrías de los indios de Fernando de Avenidaño“, in: P. Duviols (Hg.): *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: PUCP/ IFEA; S. 715-19
- Avenidaño, Fernando de (1649): *Sermones de los misterios de nvestra santa fe catolica, en lengva castellana, y general del Inca*. Primera y Segunda Parte. Jorge López de Herrera, Lima
- Avila, Francisco de (1646-1648): *Tratado de los Evangelios que nuestra madra la Iglesia propone en todo el año*. 2 Bände. Lima
- Avila, Francisco de (1966 [1608]): „Tratado y relación de los errores, falsos Dioses, y otras supersticiones y ritos diabolicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chacla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas“, in: J. M. Arguedas/ P. Duvoils (Hg.) (1966): *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598?)*; Lima: Museo Nacional de Historia; S. 198- 207
- Bachmann-Medick, Doris (1996): „Einleitung“, in: D. Bachmann-Medick (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Tübingen [u.a.]: Francke (UTB); S. 7-64
- Bachmann-Medick, Doris (1997): „Einleitung: Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen“, in: D. Bachmann-Medick (Hg.): *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin: Erich Schmidt; S. 1-18
- Barnes, Monica (1992): „Catechisms and Confessionarios. Distorting Mirrors of Andean Societies“, in: R. V. H. Dover/ K. E. Seibold/ J. H. McDowell (Hg.): *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*. Bloomington: Indiana University Press; S. 67-94
- Bassnett, Susan/ Lefevere, André (Hg.) (1990): *Translation, History and Culture*. London: Pinter
- Bassnett, Susan/ Trivedi, Harish (1999): „Introduction: Of colonies, cannibals and vernaculars“, in: S. Bassnett/ H. Trivedi (Hg.): *Post-colonial Translation. Theory and Practice*. London/ New York: Routledge; S. 1-18

Bauman, Richard (1978 [1977]): *Verbal Art as Performance*. Rowley (MA): Newbury House

Bauman, Richard (1986): *Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press

Bauman, Richard (2004): *A World of Others Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Malden, MA: Blackwell

Bauman, Richard/ Briggs, Charles (1990): „Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life“, in: *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88

Becker, Alton (1982): „The Poetics and Noetics of a Javanese Poem“, in: D. Tannen (Hg.): *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*. Norwood/ New Jersey: Ablex; S. 217-38

Becker, Alton L. (1995): *Beyond Translation: Essays toward a Modern Philology*. Ann Arbor: University of Michigan Press

Becker, Alton L. / Mannheim, Bruce (1995): „Culture Tropic: Languages, Codes and Texts“, in: B. Mannheim/ D. Tedlock (Hg.): *The Dialogic Emergence of Culture*; Urbana/ Chicago: University of Illinois Press; S. 237-52

Benjamin, Walter (1963 [1955]): „Die Aufgabe des Übersetzers“, in: H. J. Störig (Hg.): *Das Problem des Übersetzens*. S. 182-95; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Berk-Seligson, Susan (1990): *The Bilingual Courtroom: Court Interpreters in the Judicial Process*. Chicago: University of Chicago Press

Besnier, Niko (1992/ 93): „Reported Speech and Affect on Nukulaelael Atoll“, in: J. H. Hill/ J. T. Irvine (Hg.): *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press; S. 161-81

Beyersdorff, Margot (1988): *La Adoración de los Reyes Magos. Vigencia del teatro religioso español en el Perú andino*. Cusco: CBC

Beyersdorff, Margot (1992): „Ritual Gesture to Poetic Text in the Christianization of the Andes“, in: *Journal of Latin American Lore* 18: 125-61

Beyersdorff, Margot (1993): „La poesía quechua sacra: invención y formación“, in: P. Duviols (Hg.): *Religions des Andes et Langues indigènes. Équateur -Pérou-Bolivie avant et après la conquête espagnole*. Actes du Colloque III d'Études Andines. Aix-en-Provence: CARLAM. Publications de l'Université de Provence; S. 45-58

Bloch, Maurice (1975): „Introduction“, in: M. Bloch (Hg.): *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press; S. 1-28

Boas, Franz (1940 [1914]): „Mythology and Folk-Tales of the North American Indians“, in: F. Boas (Hg.): *Race, Language and Culture*; New York: Macmillan; S. 451-90

Boas, Franz (1940 [1917]): „Introduction to International Journal of American Linguistics“, in: F. Boas (Hg.): *Race, Language and Culture*; New York: Macmillan; S. 199-210

Boas, Franz (1940 [1925]): „Stylistic Aspects of Primitive Literature“, in: F. Boas (Hg.): *Race, Language and Culture*; New York: Macmillan; S. 491-502

Boas, Franz (1940 [1929]): „Metaphorical Expressions in the Language of the Kwakiutl Indians“, in: F. Boas (Hg.): *Race, Language and Culture*; New York: Free Press/ London: Macmillan; S. 232-39

- Boas, Franz (1964 [1911]): „On Grammatical Categories“, in: D. Hymes: *Language in Culture and Society*; New York: Harper & Row; S. 121-23
- Bohannon, Laura (1966): „Shakespeare in the Bush“, in: *Natural History* 75: 28-33
- Bolin, Inge (2006): *Crowing Up in a Culture of Respect. Child Rearing in Highland Peru*. Austin: University of Texas Press
- Brenneis, Donald (1988): „Language and Disputing“, in: *Annual Review of Anthropology* 17: 221-37
- Briggs, Charles L. (1983): „Questions for the Ethnographer. A Critical Examination of the Role of the Interview in Fieldwork“, in: *Semiotica* 46 (2/4): 233-61
- Briggs, Charles L. (1984): „Learning how to Ask: Native Metacommunicative Competence and the Incompetence of Fieldworkers“, in: *Language in Society* 13: 1-28
- Briggs, Charles L. (1986): *Learning how to ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. New York: Cambridge University Press
- Briggs, Charles L. (1990): „Diversidad metapragmática en el arte verbal. Poesía, imaginación e interacción en los estilos narrativos Warao“, in: E. Basso/ J. Sherzer (Hg.): *Las culturas nativas latino-americanas a través de su discurso*. Quito: Abya-Yala; S. 135-74
- Bright, William (1982): „Poetic Structure in Oral Narrative“, in: D. Tannen (Hg.): *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*. S. 171-84; Norwood/ New Jersey: Ablex
- Brown, Penelope/ Levinson, Stephen (1987 [1978]): *Politeness. Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press
- Buchowski, Michal (1996): „Metaphor, Metonymy, and Cross-cultural Translation“, in: *Semiotica* 110 (3/4): 301-10
- Burke, Peter (2005): „Lost (and Found) in Translation: A Cultural History of Translators and Translating“, in: *KB Lecture 1 NIAS* (Online-Dokument, siehe unten); S. 1-22
- Burkhart, Louise M. (1989): *The Slippery Earth Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press
- Bühler, Karl (1982 [1934]): *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Stuttgart: Gustav Fischer
- Carrasco Urruchi, Tulio J. (2003): *Cronología de Huancavelica*. Vol. 1. Lima: Editorial San Marcos/ Compañía de Minas Buenaventura
- Carter, William E. (1980): „Matrimonio de prueba en los Andes“, in: E. Mayer/ R. Bolton (Hg.): *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: PUCP; S. 363-423
- Caso Alvarez, Jesús Guillermo (2004): *La Pentavocalidad del Quechua Chanca*. Lircay/ Huancaavelica: Universidad para el Desarrollo Andino/ Instituto Superior Pedagógico Particular Bilingüe Virgen del Carmen
- Cavero Carrasco, Ranulfo (2001): *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1987): *Lingüística Quechua*. Cuzco: CBC

- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1998): „Las primeras traducciones al quechua y al aymara“, in: L. E. López/ I. Jung (Hg.): *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*. Madrid: Ediciones Morata; S. 96-113
- Chang-Rodríguez, Raquel (1999): *Hidden Messages. Representation and Resistance in Andean Colonial Drama*. Lewisburg: Bucknell University Press/ London: Associated University Press
- Chafe, Wallace/ Nichols, Johanna (Hg.) (1986): *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood/ New Jersey: Ablex Publishing Corporation
- Cheyfitz, Eric (1991): *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. New York: Oxford University Press
- Chirinos, Andrés (1993): *Perumanta hatun kamachina. Constitución política del Perú*. Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Chirinos, Andrés (2001): *Atlas lingüístico del Perú*. Cusco/ Lima: CBC
- Chirinos, Andrés/ Maque, Alejo (1996): *Eros andino*. Cuzco: CBC
- Chuchón Huamaní, Serafina (2003): *Recreaciones andinas. Fábulas, cuentos y tradiciones*. Ayacucho: Capazul
- Chuquimamani Valer, Nonato R./ Quishpe Sevilla, Nancy Eugenia (1996): „Interculturalidad en el ‘aula’ y en los libros“ in: J. C. Godenzzi Alegre/ N. R. Chuquimamani Valer (Hg.): *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Cuzco: CBC; S. 329-47
- Churchill, Christian J. (2005): „Ethnography as Translation“, in: *Qualitative Sociology* 28 (1): 3-24
- Clements, William M. (1996): *Native American Verbal Art. Texts and Contexts*. Tucson: University of Arizona Press
- Collins, Jane (1983): „Translation Traditions and the Organization of Productive Activity: The Case of Aymara Affinal Kinship Terms“, in: A. W. Miracle (Hg.): *Bilingualism. Social Issues and Political Implications*. Athens: University of Georgia Press; S. 11-21
- Collins, James (1992): „Our Ideologies and Theirs“, in: *Pragmatics* 2: 405-16
- Condori Mamani, Gregorio (1977): *Autobiografía*. Herausgegeben von Ricardo Valderrama F. und Carmen Escalante G. Cuzco: CBC
- Conley, John M./ O’Barr, William (1990): *Rules versus Relationships. The Ethnography of Legal Discourse*. Chicago and London: University of Chicago Press
- Cook-Gumperz, Jenny (1995): „‘Tell me a book’ or ‘Play me a Story’: The Oral Roots of Literacy Socialization“, in: U. M. Quasthoff (Hg.): *Aspects of Oral Communication*. Berlin/ New York: De Gruyter; S. 275-88
- Coombs, David L. (1981): *“We’re All Equal”: Language, Ethnicity and Inequality in a North Peruvian Quechua Community*. Michigan: Wayne State University
- Córdova, Gavina/ Zavala, Virginia (Hg.) (2004): *Diccionario de matemática castellano-quechua (propuesta inicial). Yupa awa simi taqi castellanomanta-runasimiman (qallariyllanraq)*. PROEDUCA GTZ

- Coronado Romaní, Florencio/ Diócesis de Huancavelica (Hg.) (2002): *Sagrada Biblia. Quechua-Castellano*. Huancavelica: CEP/ Michigan: Dickinson Press
- Coronel-Molina, Serafín (1999): „Piruw malka kichwapiq hatun qillqa lulay“ [„Planificación del corpus del quechua en el Perú“], in: *Amerindia* 24: 1-29
- Creese, Angela/ Martin, Peter (Hg.) (2003): *Multilingual Classroom Ecologies. Inter-relationships, Interactions and Ideologies*. Clevedon [u.a.]: Multilingual Matters
- Crickmay, Lindsey (1999): „Speaking to God: Observations on the Vocabulary of an Andean Prayer and Suggestions for the Reconsiderations of its interpretations“, in: S. Dedenbach-Salazar Sáenz/ L. Crickmay (Hg.): *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias. The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*. CIASE/ BAS 32; Markt Schwaben: Saurwein; S.151-67
- Crickmay, Lindsey (2002): „Transmission of Knowledge through Textiles: Weaving and Learning How to Live“, in: H. Stobart/ R. Howard (Hg.): *Knowledge and Learning in the Andes. Ethnographic Perspectives*. Liverpool University Press; S. 40-55
- Cummins, Thomas (1995): „From Lies to Truth: Colonial Ekphrasis and the Act of Crosscultural Translation“, in: C. Farago (Hg.): *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*. New Haven/ London: Yale University Press; S. 152-74
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (1996): „La comunicación con los dioses: sacrificios y danzas en la época prehispánica según las „tradiciones de Huarochiri““, in: M. P. Baumann (Hg.): *Cosmología y Música en los Andes*. Berlin: Vervuert/ Madrid: Iberoamericana; S. 175-96
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (1997a): „Point of View and Evidentiality in the Huarochiri Texts (Perú, 17th Century)“, in: R. Howard-Malverde (Hg.): *Creating context in Andean Cultures.*; Oxford/ New York: Oxford University Press; S. 149-67
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (1997b): „Terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI“, in: M. H. Preuss (Hg.): *Latin American Indian Literatures. Messages and Meanings*. State University of Pennsylvania: McKeesport; S. 195-209
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (1999): „... luego no puedes negar que ay Dios Criador del mundo, ues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamacc. La lengua de la cristianización en los Sermones de los misterios de nvestras santa fe catolica de Fernando de Avendaño (1649)“, in: S. Dedenbach-Salazar Sáenz/ L. Crickmay (Hg.): *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias. The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*. CIASE /BAS 32; Markt Schwaben: Saurwein; S. 223-48
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (2003): *Die Stimmen von Huarochiri – Indianische Quechua-Überlieferungen aus der Kolonialzeit zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit: Eine Analyse ihres Diskurses*. BAS 39, CD-Rom; Aachen: Shaker
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (2005): „Hacia una nueva clasificación de los sufijos de discurso en el quechua ayachuchano“, in: *Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes. Homenaje a Alfredo Torero*. BAS 42 Herausgegeben von Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz. Aachen: Shaker; S. 65-115
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine/ Meyer, Frederike (2005): „Die ‚Ayuda a bien morir‘ der *Doctrina Christiana* y *Cathecismo* (Lima 1585). Übersetzung, Analyse und Kontextualisierung eines kolonialzeitlichen spanischen und Quechua-Textes aus Peru“, in: *Anthropos* 100: 473-93

- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine et. al (2002 [1985]): „*rimaykullayki*“. *Unterrichtsmaterialien zum Quechua Ayacuchao-Peru. Aktualisierte und erweiterte Neuauflage. Zusammengestellt nach Cloodoaldo Soto Ruiz „Quechua-Manual de enseñanza“* (Lima 1979). Berlin: Reimer
- Degregori, Carlos, Iván (1991): „Educación y mundo Andino“, in: M. Zuñiga Castillo/ I. Pozzi-Escot/ L. E. López (Hg.): *Educación bilingüe intercultural: Reflexiones y desafíos*. Lima: Fomciencias; S. 13-26
- Dingwaney, Anuradha (1995): „Introduction: Translating ‘Third World’ Cultures“, in: A. Dingwaney / C. Maier (Hg.): *Between Languages and Cultures. Translation and Cross- Cultural Texts*; Pittsburgh/ London: University of Pittsburgh Press; S. 3-15
- Doctrina christiana y cathecismo para instrucción de indios (1985 [1584]): *Corpus Hispanorum de Pace*. Vol. 26 (2) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; S. 5-187
- Doyle, Mary Eileen (1988): *The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth-Century Central Peru*. Ann Arbor: University Microfilms International
- Duranti, Alessandro (1992): „Oratory“, in: R. Bauman (Hg.): *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments. A Communication Centered Handbook*. New York/ Oxford: Oxford University Press; S. 154-71
- Duranti, Alessandro (1997): *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Durston, Alan (2007): *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: University of Notre Dame Press
- Duviols, Pierre (1971): *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l’extirpation de l’idololâtrie entre 1532 et 1660*. Lima: IFEA
- Duviols, Pierre (1977): „Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto Dios Creador de los evangelizadores“, in: *Allpanchis Phuturinga* 10: 53-63
- Duviols, Pierre (1978): „Camaquen, Upani: un concept animiste des anciens peruvians“, in: *Amerikanistische Studien I. Festschrift für Hermann Trimborn anlässlich seines 75. Geburtstages*. Collectanea Instituti Anthropos 20; St. Augustin: Haus der Völker und Kulturen; S. 132-44
- Eades, Diana (1994): „A Case of Communicative Clash: Aboriginal English and the legal system“, in: J. Gibbons (Hg.): *Language and the law*. London/ New York: Longman; S.234-64
- Ebacher, Colleen (1991): „The Old and the New World. Incorporating American Indian Forms of Discourse and Modes of Communication into Colonial Missionary Texts“, in: *Anthropological Linguistics* 33: 135-65
- Eguren, Mariana/ Belaúnde, Carolina de/ Burga, Ana Luisa (Hg.) (2005): *Huancavelica cuenta: temas de historia huancavelicana contados por sus protagonistas*. Lima: IEP
- Ehlich, Konrad (1981): „Native Speaker’s Heritage. On Philology of ‘Dead’ Languages“, in: F. Coulmas (Hg.): *A Festschrift for Native Speaker*. The Hague: Mouton; S. 153-65
- Ehlich, Konrad (1996): „Interkulturelle Kommunikation“, in: H. Goebel/ P. H. Nelde (Hg.): *Kontaktlinguistik*. Vol I. Berlin/ New York: de Gruyter; S. 920-31
- Escobar, Anna María (2000): *Contacto Social y Lingüístico. El español en contacto con el quechua en el Perú*. PUCP: Fondo Editorial

Espinoza, Darío (Hg.)/ Phuturi Suni, Ciprián (1997): *Tanteo puntun chaykuna valen. Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio*. Lima: Chirapaq

Fabian, Johannes (1995): „Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context“, in: *American Anthropologist* 97 (1): 41-50

Farfán, J. M. B. (1942): „Poesía folklórica quechua“, in: *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán* 2 (12): 536

Farfán, J. M. B. (1948): „Colección de textos quechuas del Perú Central“, in: *Revista del Museo Nacional XXXII*: 120-50

Feleppa, Robert (1988): *Convention, Translation and Understanding. Philosophical Problems in the Comparative Study of Culture*. State University of New York Press

Flores-Ochoa, Jorge A. (1968): *Pastoralists of the Andes. The Alpaca Herders of Paratía*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues

Finnegan, Ruth (1988): *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford/ New York: Basil Blackwell

Finnegan, Ruth (1996): *Oral traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. London/ New York: Routledge

Foley, William (1997): *Anthropological Linguistics. An Introduction*. Oxford: Blackwell

Friedrich, Paul (1986): *The Language Parallax. Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy*. Austin: University of Texas Press

Fuenzalida Vollmar, Fernando (1965a): „Investigaciones etnológicas en el departamento de Huancavelica“, in: *Cuadernos de Antropología III* (8): 13-15

Fuenzalida, Vollmar, Fernando (1965b): „Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moja“, in: *Cuadernos de Antropología III* (8): 118-51

Fuenzalida Vollmar, Fernando (1977): „El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación“, in: *Revista de la Universidad Católica* 2(31): 59-84

Gadamer, Hans Georg (1975 [1960]): *Wahrheit und Methode*. 4. Auflage; Tübingen: Mohr (P. Siebeck)

Galindo, Francisco (1990): „Mitos y leyendas de Huancavelica“, in: *Antropológica*. N°especial 8: 217-25

Galvez Astorayme, Isabel (1990): *Quechua Ayacuchano- primer curso*. Lima: Editorial Extramuros

García, Fernando (2002): *Formas indígenas de administrar justicia: Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana*. Quito: FLASCO

Garcilaso de la Vega, El Inca (1984 [1609]): *Comentarios Reales. Introducción de José del a Riva-Agüero*. México: Editorial Porrúa.

Garcilaso de la Vega, El Inca (1986 [1609]): *Wahrhaftige Kommentare zum Reich der Inka*. Herausgegeben von Ursula Thiemer-Sachse. Berlin: Rütten&Loening

Gareis, Iris (1987): *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft.* (= Münchner Beiträge zur Amerikanistik 19). Hohenschäftlarn: Renner

Gareis, Iris (1999): „Repression and Cultural Change: the ‘Extirpation of Idolatry’ in Colonial Peru“, in: N. Griffiths/ F. Cervantes (Hg.): *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America.* Birmingham: University of Birmingham Press; S. 230-54

Gareis, Iris (2003): *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700).* Berlin: Reimer

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books

Gerwitz, Paul (1996): „Narrative and Rhetoric in the Law“, in: P. Brooks/ P. Gerwitz (Hg.): *Law’s Stories. Narrative and Rhetoric in the Law.* New Haven and London: Yale University Press; S. 2-13

Gibbons, John (Hg.) (1994): *Language and the Law.* London/ New York: Longman

Gibbons, John (1999): „Language and the Law“, in: *Annual Review of Applied Linguistics* 19: 156-73

Glaser, Barney / Strauss, Anselm (1998): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung,* Bern: Huber [New York: Aldine].

Gleich, Utta von (1982): *Die soziale und kommunikative Bedeutung des Quechua und Spanischen bei Zweisprachigen in Peru (1968-1978).* Hamburg: Universität (Diss.)

Gleich, Utta von (1989): *Educación primaria y educación bilingüe intercultural en America Latina.* Eschborn: GTZ

Gleich, Utta von (1992): „Sprachwissen, Sprachbewusstsein und Einstellungen bei Zweisprachigen in den peruanischen Anden“, in: P. H. Nelde (Hg.): *It’s so Easy to Mingle when you are Bilingual. Bilingualism and Contact Linguistics/ Zweisprachigkeit und Kontaktlinguistik.* Plurilingua XIII; S. 43-53

Gleich, Utta von (2004): „Mehrsprachigkeit, Multikulturalität und Wissenstradierung in Peru vom Tahuantinsuyu bis ins 21. Jahrhundert“, in: J. Born (Hg.): *Peru zur Jahrtausendwende. Kultur, Bildung, Sprache, Musik und Kirche.* Dresden: Richter; S. 103-28

Goddard, Cliff (Hg.) (2006): *Ethnopragmatics. Understanding Discourse in Cultural Context.* Berlin/ New York: de Gruyter

Godenzzi Alegre, Juan Carlos (1992): „El recurso lingüístico del poder: Coartadas ideológicas del quechua y el castellano“, in: J. C. Godenzzi Alegre (Hg.): *El Quechua en debate. Ideología normalización y enseñanza.* Cuzco: CBC; S. 51-77

Godenzzi Alegre, Juan Carlos (Hg.) (1999): *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos.* Cuzco: CBC

Godenzzi Alegre, Juan Carlos/ Chuquimamani V., Nonato R. (Hg.) (1996): *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía.* Cuzco: CBC

Goodwin, Charles/ Duranti, Alessandro (Hg.) (1992): *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon.* Cambridge: Cambridge University Press

Goody, Esther (1978): „Toward a theory of questions“, in: E. Goody (Hg.): *Questions and politeness. Strategies in social interaction.* Cambridge: Cambridge University Press; S. 17-43

Gonzales, Alberto (1981): „Santiago en Huancavelica“, in: *Sol mayor* 2: 4-13, Lima

Gonzalez Holguín, Diego (1952 [1608]): *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Imprenta Santa María, Edición del Instituto de Historia.

Gonzales Taipe, Martín (2003): *Maqirway (Hijo del Apu Wamani) y otros temas folklóricos*. Huancavelica: Pachaqlla

Gow, Rosalind/ Condori, Bernabé (1982 [1976]): *Kay Pacha. Tradición oral andina*. 2. Auflage; Cuzco: CBC

Grice, Paul (1975): „Logic and Conversation“, in: P. Cole/ J. L. Morgan, J.: *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*. New York: Academic Press; S.107-42

Grice, Paul (1989): *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press

Gugenberger, Eva (1995): „Conflicto lingüístico: el caso de los quechuahablantes en el su del Perú“, in: K. Zimmermann (Hg.): *Lenguas en contacto en Hispanoamérica. Nuevos enfoques*. Frankfurt am Main: Vervuert; S.183-201

Gumperz, John J. (1977): „Sociocultural Knowledge in Conversational Inference“, in: M. Saville-Troike (Hg.): *Linguistics and Anthropology*. Washington, D.C: Georgetown University Press; S. 191-211

Gumperz, John J. (1982a): „Fact and Inference in Courtroom Testimony“, in: J. J. Gumperz (Hg.): *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press; S.163-95

Gumperz, John J. (1982b): *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University Press

Gumperz, John J. (1996): „The Linguistic and Cultural Relativity of Conversational Inference“, in: J. J. Gumperz/ S. C. Levinson (Hg.): *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press; S. 374-406

Hanks, William F. (1986): „Authenticity and Ambivalence in the Text: A Colonial Maya Case“ in: *American Ethnologist* 13(4): 721-44

Harris, Sandra (1984): „Questions as a Mode of Control in Magistrates' Courts“, in: *International Journal of the Sociology of Language* 48: 5-27

Harrison, Regina (1989): *Signs, Songs and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press

Harrison, Regina (1994): „The Theology of Concupiscence: Spanish-Quechua Confessional Manuals in the Andes“, in: F. J. Cevallos-Candau et al. (Hg.): *Coded Encounters. Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*. Amherst: University of Massachusetts Press; S.135-50

Harrison, Regina (1995): „The Pregnant Penitent“ in: *Latin American Indian Literatures Journal* 11(2): 108-27

Heath, Shirley Brice (1983): *Ways with Words. Language, Life and Work in Communities and Classrooms*. Cambridge: Cambridge University Press

Heeschen, Volker (1977): „Weltansicht. Reflexionen über einen Begriff Wilhelm von Humboldts“, in: *Historiographia Linguistica* VI (2): 159-90

- Heeschen, Volker (1985): „Probleme der rituellen Kommunikation“, in: J. Rehbein (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation*. Tübingen: Narr; S. 150-65
- Heeschen, Volker (1990): *Ninye bín. Mythen, Erzählungen, Lieder und Märchen der Eipo im zentralen Bergland von Irian Jaya (West Neuguinea), Indonesien*. Berlin: Reimer
- Heeschen, Volker (1998): *An Ethnographic Grammar of the Eipo Language Spoken in the Eastern Mountains of Irian Jaya (West New Guinea), Indonesia*. Berlin: Reimer
- Heeschen, Volker (2001): „Talking about Language in Papuan Speech communities. Or: the Emergent Phase of Indigenous Grammar“, in: H. Kniffka (Hg.): *Indigenous Grammar across Cultures*. Frankfurt am Main: Peter Lang; S. 261-95
- Heeschen, Volker. (2003): „Linguist and Anthropologist as Translators“, in: T. Maranhão/ B. Streck, (Hg.): *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: University of Arizona Press; S. 115-34
- Heeschen, Volker (2006): „Rezension zu: Rubel, Paula G./ Rosman, Abraham (Hrsg.): *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford: Berg 2003“, in: *Anthropos* 101: 322-23
- Heller, Monica (1988): „Introduction“, in: M. Heller (Hg.): *Codeswitching. Anthropological and Sociolinguistic Perspectives*. Berlin/ New York/ Amsterdam: de Gruyter; S. 1-24
- Heller, Monica/ Martin-Jones, Marilyn (2001): „Introduction: Symbolic Domination, Education, and Linguistic Difference“, in: M. Heller/ M. Martin-Jones (Hg.): *Voices of Authority. Education and Linguistic Difference*. London: Ablex; S. 1-28
- Heller, Monica/Martin-Jones, Marilyn (Hg.) (2001): *Voices of Authority. Education and Linguistic Difference*. London: Ablex
- Hilario Lizana, Serapio (2003): *Narrativa del cuento Quechua. Wankawillka*. Huancavelica, unveröffentlichtes Manuskript
- Hill, Jane H. (1985): „The Grammar of Consciousness and the Consciousness of Grammar“, in: *American Ethnologist* 12: 725-38
- Hill, Jane H. (1992): „‘Today there is no Respect’: Nostalgia, ‘Respect’ and Oppositional Discourse in Mexicano (Nahuatl) Language Ideology“, in: *Pragmatics* 2 (3): 263-80
- Hill, Jane H./ Coombs, David (1982): „The Vernacular Remodelling of National and International Languages“, in: *Applied Linguistics* 3: 224-34
- Hill, Kenneth C./ Hill, Jane H. (1986): *Speaking Mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*. Tucson: University of Arizona Press
- Hill, Jane H./ Irvine, Judith T. (1992/1993): „Introduction“, in: J. H. Hill/ J. T. Irvine (Hg.): *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press; S. 1-23
- Hill, Jane H. / Mannheim Bruce (1992): „Language and World View“, in: *Annual Review of Anthropology* 21: 381-406
- Hornberger, Nancy (1988a): „Language Ideology in Quechua Communities of Puno, Peru“, in: *Anthropological Linguistics* 30 (2): 214-35

- Hornberger, Nancy (1988b): *Bilingual Education and Language Maintenance. A Southern Peruvian Quechua Case*. Dordrecht: Foris
- Hornberger, Nancy (1989): „Pupil Participation and Teacher Techniques: Criteria for Success in a Peruvian Bilingual-Education Program for Quechua Children“, in: *International Journal of Sociology of Language* 77: 35-53
- Hornberger, Nancy (1990): „Teacher Quechua use in Bilingual and Non-Bilingual Classrooms in Puno, Peru“, in: R. Jacobson/ C. Faltis (Hg.): *Language Distribution Issues in Bilingual Schooling*. Clevedon/ Philadelphia: Multilingual Matters Ltd.; S. 163-73
- Hornberger, Nancy (1992): „Verse Analysis of „The Condor and the Sheperdess“, in: B. Swann (Hg.): *On the Translation of Native American Literatures*. Washington/ London: Smithsonian; S. 441-69
- Hornberger, Nancy (1994): „Continua of Biliteracy: Quechua Literacy and Empowerment in Peru“, in: L. Verhoeven (Hg.): *Functional Literacy: theretical issues an educational implications*. Amsterdam: John Benjamins; S. 237-56
- Hornberger, Nancy (1995): „Five Vowels or Three? Linguistics and Politics in Quechua Language Planning in Peru“, in: J. W. Tollefson (Hg.): *Power and Inequality in Language Education*. Cambridge Cambridge University Press; S. 187-205
- Hornberger, Nancy H. (1999): „Función y forma poética en „El condor y la pastora“, in: J. C. Godenzzi Alegre (Hg.): *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. Cuzco: CBC; S.81-147
- Hornberger, Nancy H. (2002): „Multilingual Language Policies and the Continua of Biliteracy: An Ecological Approach“, in: *Language Policy* 1(1): 27-51
- Hornberger, Nancy H./ Coronel-Molina Serafín M. (2004): „Quechua language shift, maintenance, and revitalization“, in: King; Kendall A. (Hg.): *Quechua Sociolinguistics*. Berlin [u.a.]: Mouton de Gruyter; S. 9-67
- House, Juliane (1997): *Translation Quality Assessment. A Model Revisited*. Tübingen: Narr
- House, Juliane (2000): *Concepts and Methods of Translation Criticism. A Linguistic Perspective*. Sonderforschungsbereich 538, Arbeiten zur Mehrsprachigkeit, Hamburg: Universität
- Howard-Malverde, Rosaleen (1988): „Talking about the Past: Tense and Testimonials in Quechua Narrative Discourse“, in: *Amerindia* 13: 125-55
- Howard-Malverde, Rosaleen (1989): „Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance“, in: *Journal of Latin American Lore* 15 (1): 3-71
- Howard-Malverde, Rosaleen (1990): *The Speaking of History: 'Willapaakushayki' or Quechua Ways of Telling the Past*. Research Papers 21; Institute of Latin American Studies; University of London
- Howard-Malverde, Rosaleen (1994): „Pachamama is a Spanish word: linguistic tension between Aymara, Quechua and Spanish in Northern Potosí (Bolivia)“, in: *Anthropological Linguistics* 37 (2): 141-68
- Howard-Malverde, Rosaleen (1996): „La interculturalidad ‘vivida’: testimonios de mujeres desde el Norte de Potosí“, in: J. C. Godenzzi Alegre (Hg.): *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Cuzco: CBC; S. 115-37

Howard-Malverde, Rosaleen (1997): „Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés“, in: *Amerindia* 22: 63-84

Howard-Malverde, Rosaleen (1998): „Words for Our Lord of Huanca: Discursive Strategies in a Quechua Sermon from Southern Peru“, in: *Anthropological Linguistics* 40 (4): 570-95

Howard, Rosaleen (2002a): „Spinning a Yarn. Landscape, Memory and Discourse Structure in Quechua Narratives“, in: J. Quilter, Jeffrey/ G. Urton (Hg.): *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press; S. 26-52

Howard, Rosaleen (2002b): „Yachay: The tragedia del fin de Atahuallpa as Evidence of the Colonisation of Knowledge in the Andes“, in: H. Stobart/ R. Howard (Hg.): *Knowledge and Learning in the Andes. Ethnographic Perspectives*. Liverpool University Press; S. 17-39

Howard, Rosaleen (2005): „Translating Hybridity: A Case from the Peruvian Andes“, in: *Bulletin of Hispanic Studies*. Special Issue. Studies in Latin American Literature and Culture in Honour of James Higgins. Herausgegeben von Stephen Hart und William Rowe. Liverpool University Press; S. 159-72

Howard, Rosaleen (2007): *Por los linderos de la lengua: ideologías lingüísticas en los Andes*. Lima: IFEA/ IEP/ PUCP

Huaman Manrique, Isaac (2000): *La voz del trueno y del arco iris. Literatura de Huancavelica*. Lima: Pachakuti Editores

Humboldt, Wilhelm von (1994 [1820]): „Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung“, in: W. v. Humboldt: *Ueber die Sprache. Reden vor der Academie*. Kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Trabant. Basel: Francke; S. 11-32

Humboldt, Wilhelm von (1994 [1822]): „Ueber das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung“, in: W. v. Humboldt: *Ueber die Sprache. Reden vor der Academie*. Kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Trabant. Basel: Francke; S. 52-81

Humboldt, Wilhelm von (1994 [1823]): „Ueber das Verbum in den Americanischen Sprachen“, in: W. v. Humboldt: *Ueber die Sprache. Reden vor der Academie*. Kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Trabant. Basel: Francke; S. 82-97

Humboldt, Wilhelm von (1994): „Versuch einer Analyse der mexicanischen Sprache“ in: W. v. Humboldt: *Mexicanische Grammatik*. Herausgegeben von Manfred Ringmacher. Paderborn: Schöningh; S. 219- 264 [233-284]

Humboldt, Wilhelm von (1963 [1816]): „Einleitung zu ‚Agamemnon‘“, in: H. J. Störig, (Hg.): *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; S. 71-96

Humboldt, Wilhelm von (1998 [1830-35]): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* Herausgegeben und eingeleitet von Donatella di Cesare. Paderborn: UTB

Hymes, Dell (1966): „Two Types of Linguistic Relativity (with Examples from Amerindian Ethnography)“, in: W. Bright (Hg.): *Sociolinguistics*; The Hague: Mouton; S. 115-67

Hymes, Dell (1972): „Models of the Interaction of Language and Social Life“, in: D. Hymes/ J. J. Gumperz (Hg.): *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston; S. 35-71

Hymes, Dell (1977): „Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative“, in: *New Literary History* 7: 431-57

Hymes, Dell (1980): „Particle, Pause and Pattern in American Indian Narrative Verse“, in: *American Indian Culture and Research Journal* 4(4): 7-51

Hymes, Dell (1981): „*In Vain I Tried to Tell You*“: *Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hymes, Dell (1982): „On Communicative Competence“, in: J. Pride/ J. Homes (Hg.): *Sociolinguistics*. New York: Penguin Books; S 269-93

Hymes, Dell (1992): „Use all There is to Use“, in: B. Swann (Hg.): *On the Translation of Native American Literatures*. Washington/ London: Smithsonian Institution Press; S. 83-124

Hymes, Dell (1996): *Ethnography, Linguistics, Narrative Inequality. Towards an Understanding of Voice*. London: Taylor and Francis

Illius, Bruno (1999): *Das Shipibo. Texte, Kontexte, Kommentare. Ein Beitrag zur diskursorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur*. Berlin: Reimer

Irvine, Judith (1979): „Formality and Informality in Communicative Events“, in: *American Anthropologist* 81: 773-90

Irvine, Judith (1989): „When Talk isn't Cheap: Language and Political Economy“, in: *American Ethnologist* 16 (2): 248-67

Itier, César (1992a): „Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: La oración de Manco Capac al Señor del Cielo y Tierra de la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti“, in: *Bulletín de l'IFEA* 21 (1): 177-96

Itier, Cesar (1992b): „La tradicion oral quechua antigua en los procesos de idolatrías en Cajatambo“, in: *Bulletin de l'IFEA* 21(3): 1009-51

Itier, Cesar (1993): „Algunos conceptos quechuas prehispánicos: la raíz yacha-, sus derivados y Pacha Yachaciq, atributo del héroe cultural Viracocha“, in: P. Duviols (Hg.): *Religions des Andes et langues indigènes Equateur- Pérou- Bolivie avant et après la Conquête espagnole*. Actes du Colloque III d'Etudes Andines. Aix-en-Provence: CARLAM. Publications de l'Université de Provence; S. 95-113

Itier, César (2003): „Textos quechuas de los procesos de Cajatambo“, in: P. Duviols (Hg.): *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII* Lima: PUCP und IFEA; S. 779-818

Jacquemet, Marco (1996): *Credibility in Court. Communicative Practices in the Camorra trials*. Cambridge: Cambridge University Press

Jakobson, Roman (1959): „Linguistic Aspects of Translation“, in: R. A. Brower (Hg.): *On Translation*; Cambridge/ Massachusetts: Harvard University Press; S. 232-39

Jakobson, Roman (1968): „Poetry of Grammer and Grammer of Poetry“, in: *Lingua* 21: 597-609

Kapchan, Deborah (2003): „Translating Folk Theories of Translation“, in: P. Rubel/ A. Rosman (Hg.): *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford [u.a.]: Berg; S. 135-51

Kaulicke, Peter (2000): *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. Lima: PUCP

Kellner, Alexander (2006): „Kontextualität und Sensibilität. Wahrheit und Lüge bei den Burji in Südwestäthiopien“, in: A. Hornbacher (Hg.): *Ethik, Ethos Ethnos. Aspekte und Probleme interkultureller Ethik*. Bielefeld: Transkript ; S.275-312

Kellner, Alexander (2007): *Mit den Mythen denken*. Münster: LIT, Diss Univ. München 2005

Knapp, Karlfried/ Knapp-Potthoff, Annelie (1985): „Sprachmittlertätigkeit in interkultureller Kommunikation“, in: J. Rehbein (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation*. Tübingen: Narr; S. 450-63

Koerfer, Armin (1993): „Interkulturelle Kommunikation vor Gericht. Verständigungsprobleme beim fremdsprachlichen und translatorischen Handeln“, in: G. Brünner/ G. Graefen (Hg.): *Texte und Diskurse. Methoden und Forschungsergebnisse der funktionalen Pragmatik*. Opladen: Westdeutscher Verlag; S. 351-373

Kroneman, Dick (2004): *The LORD is My Shepherd. An Exploration into the Theory and Practice of Translating Biblical Metaphor*. Vol.I/ II. Diss. Amsterdam: Vrije Universiteit

Krupat, Arnold (1992): „On the Translation of Native American Song and Story: A Theorized History“, in: B. Swann (Hg.): *On the Translation of Native American Literatures*. S.3-32; Washington/ London: Smithsonian Institution Press

Laporta, Héctor V. (2000): „El protestantismo en las comunidades de los Andes“, in: M. Marzal/ C. Romero/ J. Sánchez (Hg.): *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: PUCP; S. 433-47

Laufer, Anke (2000): *Rassismus, ethnische Stereotype und nationale Identität in Peru*. Ethnologische Studien , Bd. 34, Münster: LIT-Verlag

Laurente Chahuayo, Mery (2004): „Conflictos del derecho positivo y consuetudinario entre indígenas y gamonales en el caso Huayanay “, in: Boletín IFP 9 (Online-Dokument, siehe unten)

Levinson, Bradley (1999): „Resituating the Place of Educational Discourse in Anthropology“, in: *American Anthropologist* 101: 594-604

Levinson, Stephen C. (1983): *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press

Lévi-Strauss, Claude (1980): *Mythos und Bedeutung. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*. Herausgegeben von Adalbert Reif. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Lewis, Cynthia (2001): *Literary Practices as Social Acts. Power, Status and Cultural Norms in the Classroom*. London /New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates

Lienhard, Martin (1996): „La cosmología poética en los waynos quechuas tradicionales“, in: M. P. Baumann (Hg.): *Cosmología y Música en los Andes*. Berlin: Vervuert/ Madrid: Iberoamericana; S. 353-67

Lira, Jorge A. (Hg.) (1960): *Himnos Sagrados de los Andes. Vol. I und II*; Cusco

Lisi, Franceso Leonardo (1990): *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Salamanca University Press

Liu, Lydia H. (1999): „The Question of Meaning-Value in the Political Economy of the Sign“, in: L. H. Liu (Hg.): *Tokens of Exchange: The Problems of Translation in Global Circulations*. Durham & London: Duke University Press; S. 13-44

Loenhoff, Jens (1992): *Interkulturelle Verständigung: Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*. Opladen: Leske & Budrick/ Bonn: Universität (Diss.)

Lockhart, James (1999): „Double Mistaken Identity. Some Nahua Concepts in Postconquest Guise“, in: J. Lockhart (Hg.): *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History*. Stanford: Stanford University Press; S. 98-119

López, Luis Enrique (Hg.) (1988): *Pesquisas in lingüística Andina*. Lima-Puno: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional del Altiplano/ GTZ

López, Luis Enrique (1997): *La Educación Intercultural Bilingüe en los Andes*. Revista Andina No. 47; Cuzco: CBC

MacCormack, Sabine (1985): „The Heart has its Reasons: Predicaments of Missionary Chrsitanity in Early Colonial Peru“, in: *Hispanic American Historical Review* 65: 446-48

MacCormack, Sabine (1998): „Time, Space, and Ritual Action: The Inka and Christian Calendars in Early Colonial Peru“, in: E. Hill Boone/ T. Cummins (Hg.): *Native Traditions in the Postconquest World*. Washington: Dumbarton Oaks; S. 295-343

MacCormack, Sabine (1991): *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton/ New Jersey: Princeton University Press

Malinowski, Bronislaw (1994 [1923]): „The Problem of Meaning in Primitive Languages“, in: C. K. Ogden/ I. A. Richards (Hg.): *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London: Routledge/ Thoemmes; S. 435-96

Malinowski, Bronislaw (1966 [1935]): *Coral Gardens and Their Magic, Vol. II: The Language of Magic and Gardening*. Eingeleitet von Jack Berry. 2. Auflage; London: George Allen & Unwin LTD

Mannheim, Bruce (1984): „‘Una nación acorralada’: Southern Peruvian Quechua language planning and politics in historical perspective“, in: *Language in Society* 13 (3): 291-309

Mannheim, Bruce (1986a): „Popular Song and Popular Grammer, Poetry and Metalanguage“, in: *Word* 37 (1/2): 45-75

Mannheim, Bruce (1986b): „The Language of Reciprocity in Southern Peruvian Quechua“, in: *Anthropological Linguistics* 28 (3): 267-73

Mannheim, Bruce (1987): „Couplets and Oblique Contexts: The Social Organization of a Folksong“, in: *Text* 7 (3): 265-88

Mannheim, Bruce (1989): „La memoria y el olvido en la política lingüística colonial“, in: *Lexis* XIII (1): 13-45

Mannheim, Bruce (1991): *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press

Mannheim, Bruce (1999a): „Hacia una mitografía andina“, in: J.C. Godenzzi Alegre (Hg.): *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. Cuzco: CBC

Mannheim, Bruce (1999b): „Poética Quechua y formación nacional“, in: *Revista Andina* 33: 15-64

Mannheim, Bruce (2002): „Gramática colonial, contexto religioso“, in: J. J. Decoster (Hg.): *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales*. Cuzco: CBC/ Lima: IFEA; S. 209-20

- Mannheim, Bruce/ Tedlock, Dennis (1995): „Introduction“, in: B. Mannheim/ D. Tedlock (Hg.): *The Dialogic Emergence of Culture*. S. 1-32, Urbana/ Chicago: University of Illinois Press
- Mannheim, Bruce/ van Vleet Krista (1998): „The Dialogics of Southern Quechua Narrative“, in: *American Anthropologist* 100 (2): 326-46
- Maranhão, Tullio (2003): „The Politics of Translation and the Anthropological Nation of the Ethnography of South America“, in: T. Maranhão/ B. Streck (Hg.): *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Frankfurt/ Main: Lang; S. 64-84
- Maranhão, Tullio/ Streck, Bernhard (Hg.) (2003): *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Frankfurt am Main: Lang
- Martin-Jones, Marilyn/ Heller, Monica (1996): „Introduction to the Special Issues on Education in Multilingual Settings: Discourse, Identities, and Power; Part I: Constructing Legitimacy“, in: *Linguistics and Education* 8: 3-16
- Marzal, Manuel M. (1977): *Estudios sobre Religión Campesina*. Lima: PUCP
- Marzal, Manuel M. (2002): „Los ‘santos’ y la transformación religiosa del Perú colonial“, in: J. Decoster (Hg.): *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: IFEA/ Cusco: CBC; S. 359-72
- Marzal, Manuel M. (2000): „Categorías y números en la religión del Perú hoy“, in: M. Marzal/ C. Romero/ J. Sánchez (Hg.): *La religión en el Perú al filo del milenio*. PUCP: Fondo Editorial; S: 21-55
- Masson, Peter (1995): „Anthropologische Dimensionen interkultureller Verstehensbemühungen“, in: R. Weiland (Hg.): *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Beltz-Athenäum; S.234-45
- Mendez Taboada, Juan (2003): *Tijeras mágicas y desafiantes*. Huancayo: Líderes
- Middendorff, Ernst W.(1890-91): *Die einheimischen Sprachen Perus. Bd. 1: Das Runasimi oder die Keshua-Sprache, wie sie gegenwärtig in der Provinz von Cusco gesprochen wird (1890). Bd. 4: Dramatische und lyrische Dichtungen der Keshua-Sprache (1891)*. Leipzig: Brockhaus
- Mignolo, Walter D. (1995): *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Mignolo, Walter D./ Schiwy, Freya (2003): „Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation“, in: T. Maranhão/ B. Streck (Hg.): *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Frankfurt am Main: Peter Lang; S. 3-29
- Millones, Luis (1987): *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Madrid: Alianza Editorial
- Millones, Luis et al. (Hg.) (1990): *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*. Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos und SPP (Sociedad Peruana de Psicoanálisis
- Millones, Luis (1998): *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: El culto a las imágenes sagradas*. Sevilla: Funcación el monte; Colección Literaria
- Millones, Luis/ Castillo, Sergion et al. (Hg.) (1998): *Folklore. Sobre dioses, ritos y saberes andinos*. Huancayo: Sociedad Científica Andina de Folklore

Ministerio de Educación (1998-2001):

1998: *La educación bilingüe intercultural en el Perú*. Lima

2000: *Boletín UNEBI*, Nr. 2, Januar 2000, Lima

2000: *Boletín UNEBI*, Nr. 4, Juli 2000, Lima

2001a: *Yachaq masiy 1-6. Cuaderno de trabajo. Comunicación integral*; Lima

2001b: *Yupaq masiy 1-6. Lógico matemática. Lengua Quechua Ayacucho-Chanca*. Lima

2001c: *El quechua al alcance de los profesores bilingües. Manual autoinstructivo para la escritura del quechua Ayacucho-Chanca*. Urubamba: DINEBI

Moerman, Michael (1988): *Talking Culture. Ethnography and Conversation Analysis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

Montoya Rojas, Rodrigo (1987): *La cultura quechua hoy*. Lima

Morote Best, Efraín (1988): *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: CBC

Muysken, Pieter (2004): „Two Languages in Two Countries. The Use of Spanish and Quechua in Songs and Poems from Peru and Ecuador“, in: G. Delgado-P./ J. M. Schechter (Hg.): *Quechua Verbal Artistry. The Inscription of Andean Voices*. BAS 38 Bonn: Shaker; S. 35-60

Mühlhäusler, Peter (1996). *Linguistic Ecology: Language Change and Linguistic Imperialism in the Pacific Region*. London, Routledge

Münzel, Mark (1986): „Indianische Oralkultur der Gegenwart“, in: Scharlau, B./ Münzel, M.: *Qellqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. S. 157-258; Frankfurt am Main: Campus

Nida, Eugene (1964a): „Linguistics and Ethnology in Translation-Problems“, in: D. Hymes: *Language in Culture and Society*. New York: Harper & Row; S. 90-100

Nida, Eugene (1964b): *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill

Nida, Eugene A (1977): „Translating Means Communicating: A Sociolinguistic Theory of Translation“, in: M. Saville-Troike (Hg.): *Linguistics and Anthropology*. Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics; S. 213-29

Nida, Eugene A (1998): „Translators' Creativity versus Sociolinguistic Constraints“, in: A. Beylard-Ozeroff/ J. Králová/ B.Moser-Mercer (Hg.): *Translators' Strategies and Creativity. Selected Papers from the 9th International Conference on Translation and Interpreting, Prague. September 1995*. Genua/ Prag: Universität; S. 127-36

Nida, Eugene A. (2003): *Fascinated by Languages*. Amsterdam: John Benjamins

Niranjana, Tejaswini (1992): *Siting Translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press

Noriega Bernuy, Julio (1998): *Pichka Harawikuna: Five Quechua Poets. An Anthology*. Latin American Literary Review Press

Nuckolls, Janis B. (1993): „The Semantics of Certainty in Quechua and its Implications for a Cultural Epistemology“, in: *Language in Society* 22: 235-55

Núñez Rebaza, Lucy (1990): *Los dansaq*. Museo Nacional de la Cultura Peruana. Lima

Ochs, Elinor/ Schegloff, Emanuel/ Thompson, Sandra (Hg.) (1996): *Interaction and Grammar*. Cambridge: Cambridge University Press

Ong, Walter J. (1982): *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London/ New York: Methuen

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1992): *El quechua y el aymara*. Madrid: Ed. Mapfre

Ossio Acuña, Juan M./ Medina García, Oswaldo (1985): *Familia campesina y economía del mercado-El caso de las comunidades de Pazos, Mullaca y Ñahuín del Departamento de Huancavelica*. Lima: CRESE

Pálsson, Gísli (1994): *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford: Berg

Parker, Gary J. (1969): *Ayacucho Quechua Grammar and Dictionary*. The Hague/ Paris: Mouton

Paulson, Susan (1990): „Diálogo con doble significado en los Andes. Discurso ambiguo como medio de sobrevivencia por contacto.“, in: E. Basso/ J. Sherzer (Hg.): *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*; Quito: Abya-Yala; S. 89-109

Payne, Johnny (1984): „La traducción de relatos populares: Hacia una metodología estética“, in: J. Payne (Hg.): *Cuentos Cusqueños*. 1. Auflage; S. XI-XLVIII; Cuzco: CBC

Payne, Johnny (1999): *Cuentos Cusqueños*. 2. Auflage; Cuzco: CBC.

Perroud, Pedro Clemente / Chouvinc, Juan María (1970): *Diccionario castellano-kechwa, kechwa-castellano*. Santa Clara: Seminario San Alfonso/ Padres Redentoristas

Philips, Susan U. (1992/ 93): „Evidentiary Standards for American Trials: Just the Facts“, in: J. H. Hill/ J. T. Irvine: *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press; S. 248-59

Plasencia Soto, Rommel/ Cáceres Ríos, Fernando (1997): „Bibliografía de Huancavelica“, in: *Fenix: Revista de la Biblioteca Nacional del Perú* 39: 129-85

Plaza Martínez, Pedro (2002): „Why Nazario is Leaving School: Community Perspectives On Formal Schooling in Rural Bolivia“, in: R. Howard/ H. Stobart (Hg.): *Knowledge and Learning in the Andes. Ethnographic Perspectives*. Liverpool University Press; S. 141-65

Polo Rubio, Juan José (2003): *La evangelización en Huancavelica*. Zaragoza: Diócesis de Huancavelica

Price, Richard (1965): „Trial Marriage in the Andes“, in: *Ethnology* 4(3): 310-22

Quijada Jara, Sergio (1957): *Canciones des ganado y pastores*. Vorwort von Paul Rivet; Lima: Talleres gráficos P. L. Villanueva S. A.

Quijada Jara, Sergio (1985 [1944]): *Estampas Huancavelicanas*. 2. Auflage; Lima: Dugrafis S.R.L.

Quijada Jara, Sergio (2003): „Importancia y técnica del folklore y la contribución indígena“, in: *Agua. Revista de Cultura Andina* I (1): 163-74

Raez, Fray José María Francisco (1917): *Gramáticas en el Quichua Huanca y en el de Ayacucho*. Lima: Sanmarti y Ca.

Rafael, Vicente L. (1988): *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca and London: Cornell University Press

Ramos Mendoza, Crescencio (Hg.) (1992): *Relatos Quechuas. Kichwapi Unay Willakuykuna. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua*. Lima: Editorial Horizonte

Randall, Robert (1987): „La lengua sagrada. El juego de palabras en la cosmología andina“, in: *Allpanchis* 29-30: 267-305

Rengifo Vásquez, Grimaldo (1998): „Education in the Modern West and in Andean Culture“, in: F. Apffel-Marglin mit PRATEC (Hg.): *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. London/ New York: Zed Books; S. 172-92

Rindstedt, Camilla/ Aronsson, Karin (2002): „Growing up monolingual in a bilingual community: The Quichua revitalization paradox“, in: *Language in Society* 31(5): 721-42

Rösing, Ina (1988): „La fiesta de ‘Todos los Santos’ en una región andina. El caso de los médicos Callawayas“, in: *Allpanchis* 32: 43-71

Rösing, Ina (2006): *Weisheit: Meterware, Maßschneidung, Missbrauch*. Heidelberg/ Kröning: Asanger

Roth, Klaus (1998): „Crossing Boundaries: The Translation and Cultural Adaptation of Folk Narratives“, in: *Fabula* 39 (3/4): 243-55

Röttger-Rössler, Birgit (1997): „Die Wortlosigkeit des Ethnologen: zum Problem der Übersetzung zwischen den Kulturen am Beispiel indonesischer Gefühlstermini“, in: D. Bachmann-Medick (Hg.): *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin: Erich Schmidt; S. 199-213

Rubel, Paula/ Rosman, Abraham (Hg.) (2003): *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford [u.a.]: Berg

Rumsey, Alan (1990): „Wording, meaning and linguistic ideology“, in: *American Anthropologist* 92: 346-61

Salazar-Soler, Carmen (1987): „El tayta Muki y la Ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani- Huancavelica“, in: *Journal de la Société des Américanistes* LXXIII: 193-218

Salazar-Soler, Carmen (1991): „El pishtacu entre los campesinos y los mineros de Huancavelica“, in: *Boletín del IFEA* 20 (1): 7-22

Salazar-Soler, Carmen (2002): *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*. Pares: L'Harmattan

Salomon, Frank (1998): „How the huacas were. The language of substance and transformation in the Huarochiri Quechua Manuscript“, in: *Res* 33: 1-17

Salomon, Frank/ Urioste, George L. (1991): *The Huarochirí Manuskript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press

Samanez Flores, David (1992): „Pentavocalismo vs. trivocalismo“, in: J. C. Godenzzi Alegre (Hg.): *El quechua en debate- ideología, normalización y enseñanza*. Cusco: CBC; S. 97-107

Sánchez Parga, J. (1988): „Formas de la Memoria: Tradición Oral y Esclarización“, in: *Pueblos Indígenas y Educación* II, 6: 85-114

Santo Tomás, Fray Domingo de (1951[1560]): *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Peru*. Herausgegeben und eingeleitet von Raúl Porras Barrenechea. Lima: UNMSM

Sapir, Edward (1964 [1931]): „Conceptual Categories in Primitive Languages“, in: D. Hymes (Hg.): *Language in Culture and Society*. New York: Harper & Row; S. 128

Saville-Troike, Muriel (1997): „The Ethnographic Analysis of Communitative Events“, in: N. Coupland/ A. Jaworski (Hg.): *Sociolinguistics. A Reader and Coursebook*. New York: St. Martins Press; S. 126-44

Scharlau, Birgit (1986): „Altindianische Oralkultur zwischen Bilderschrift und Alphabet“, in: B. Scharlau/ M. Münzel: *Qellqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas.*; Frankfurt am Main: Campus; S. 13-154

Scharlau, Birgit (Hg.) (2002): *Übersetzen in Lateinamerika*. Tübingen: Narr

Schegloff, Emanuel (1968): „Sequencing in Conversational Openings“, in: *American Anthropologist* 70 (6): 1075-95

Schegloff, Emanuel (1987): „Analysing Single Episodes of Interaction. An Exercise in Conversation Analysis“, in: *Social Psychology Quarterly* 50 (2): 101-14

Schegloff, Emanuel A. (1991): „Reflections on Talk and Social Structure“, in: D. Boden/ D. H. Zimmerman (Hg.): *Talk and Social Structure. Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press; S. 44-70

Schegloff, Emanuel A./ Jefferson, Gail/ Sacks, Harvey (1977): „The Preference for Self Correction in the Organization of Repair in Conversation“, in: *Language* 53 (2): 361-82

Schleiermacher, Friedrich (1963 [1813]): „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“, in: H. J. Störrig (Hg.): *Das Problem des Übersetzens.*; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; S. 38-70

Schleiermacher, Friedrich (1977 [1838]): *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Schlegelberger, Bruno (1993): *Le tierra vive. Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos*. Cusco: Centro de Capacitación Agro Industrial

Schmitz, Heinrich Walter (1975): *Ethnographie der Kommunikation: Kommunikationsbegriff und Ansätze zur Erforschung von Kommunikationsphänomenen in der Völkerkunde*. Hamburg: Buske

Scollon, Ron/ Scollon, Suzanne (1981): *Narrative, Literacy and Face in Interethnic Communication*. Norwood/ New Jersey: Ablex

Scollon, Ron/ Scollon, Suzanne (1995): *Intercultural Communication. A Discourse Approach*. Oxford/ Cambridge: Blackwell

Sherzer, Joel (1983): *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*. Austin: University of Texas Press

Sherzer, Joel (1987): „A Discourse-Centered Approach to Language and Culture“, in: *American Anthropologist* 89 (2): 295-309

Sherzer, Joel (1990): „Acerca del juego, el humor, la burla y el engaño entre los Kuna: El cuento de Aguti“, in: E. B. Basso/ J. Sherzer (Hg.): *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*. Quito: Abya-Yala; S. 355-393

Sherzer, Joel/ Darnell, Regna (1986 [1972]): „Outline Guide for the Ethnographic Study of Speech Use“, in: D. Hymes/ J. J. Gumperz (Hg.): *Directions in Sociolinguistics*. London: Basil Blackwell; S. 548-54

Sherzer, Joel/ Sammons, Kay (Hg.) (2000): *Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and Ethnography of Speaking*. Washington D. C.: Smithsonian Institution Press

Shuy, Roger W. (1986): „Language and the Law“, in: *Annual Review of Applied Linguistics* 7: 50-63

Shuy, Roger W. (1993/ 96): *Language Crimes. The Use and Abuse of Language Evidence in the Courtroom*. Cambridge: Blackwell Publishers

Silverstein, Michael (1976): „Shifters, Linguistic Categories and Cultural Description“, in: K. H. Basso/ H. A. Selby (Hg.): *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press; S. 11-56

Silverstein, Michael (1977): „Cultural Prerequisites to Grammatical Analysis“, in: M. Saviile-Troike (Hg.): *Linguistics and Anthropology: Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1977*. Washington, D.C.: Georgetown University Press. S. 139-51

Silverstein, Michael (1979): „Language Structure and Linguistic Ideology“, in: P. R. Clyne/ W. F. Hanks/ C. L. Hofbauer (Hg.): *The Elements. A Parasession on Linguistic Units and Levels*. Chicago: Linguistic Society; S. 193-247

Silverstein, Michael (1981): *The Limits of Awareness*. Austin: Southwest Educational Development Laboratory

Silverstein, Michael (1992a): „The Indeterminacy of Contextualization: When is Enough Enough?“, in: P. Auer/ A. di Luzio (Hg.): *The Contextualization of Language*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company; S. 55-76

Silverstein, Michael (1992b): „The Uses and Utility of Ideology. Some Reflections“, in: *Pragmatics* 2(3): 311-23

Silverstein, Michael (1993): „Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function“, in: J. A. Lucy (Hg.): *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press; S. 33-58

Silverstein, Michael (1995): „Indexical Order and the Dialectics of Sociolinguistic Life“, in: *Proceedings of the third annual symposium about language and society. SALSA III (April 7-9)*. Austin: University of Texas Press; S. 266-95

Silverstein, Michael (1996): „Encountering languages and languages of encounter in North American ethnohistory“, in: *Journals of Linguistic Anthropology* 6(2): 126-44

Silverstein, Michael (1997): „The Improvisational Performance of Culture in Realtime Discursive Practice“, in: K. Sawyer (Hg.): *Creativity in Performance*. London: Ablex; S. 265-311

Silverstein, Michael (1998): „Contemporary Transformations of Local Linguistic Communities“, in: *Annual Review of Anthropology* 27: 401-26

Silverstein, Michael (2003): „Translation, Transduction, Transformation: Skating ‘Glossando’ on Thin Semiotic Ice“, in: P. Rubel/ A. Rosman (Hg.): *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford [u.a.]: Berg; S.75-105

Silverstein, Michael (2004): „‘Cultural’ Concepts and the Language-Culture Nexus“, in: *Current Anthropologist* 45 (5): 621-52

Silverstein, Michael/ Urban, Greg (1996): „The Natural History of Discourse“, in: M. Silverstein/ G. Urban (Hg.): *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press; S. 1-17

Soeffner, Hans-Georg (1984): „Strukturanalytische Überlegungen zur gerichtlichen Interaktion“, in: J. Reicherz (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Analysen jugendgerichtlicher Interaktion*. Tübingen: Stauffenburg-Verlag; S.189-225

Solano, Francisco (1991): *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Soto Ruíz, Clodoaldo (1976a): *Diccionario Quechua: Ayacucho-Chanca*. Lima: IEP

Soto Ruíz, Clodoaldo (1976b): *Gramática Quechua: Ayacucho-Chanca*. Lima: IEP

Soto Ruíz, Clodoaldo (1979): *Quechua. Manual de enseñanza*. Lengua y Sociedad 4; Lima: IEP

Spalding, Karen (1984): *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press

Spradley, James P (1979): *The Ethnographic Interview*. New York [u.a.]: Holt; Rinehart&Winston

Steckbauer, Sonja (2000): *Perú: Educación bilingüe en un país plurilingüe?* Frankfurt: Vervuert/ Madrid: Iberoamericana

Stobart, Henry/ Howard, Rosaleen (Hg.) (2002): *Knowledge and Learning in the Andes. Ethnographic Perspectives*. Liverpool: Liverpool University Press.

Swann, Brian (Hg.) (1992): *On the Translation of Native American Literatures*. Washington/ London: Smithsonian Institution Press

Taipe Campos, Néstor Godofredo (1988): *Ritos de siembra de maíz en Colcabamba y La Loma; Los harawis de siembra de maíz en las comunidades de La Loma, Santa Cruz de Pueblo Libre y San Antonio; El wallqa huñuy en la fiesta del Santiago*. Huancayo: Centro de Servicios Campesinos

Taipe Campos, Néstor Godofredo (2003): „El agua como operador simbólico: La laguna de Choclocha y la función civilizadora de los dioses Puma, Halcón y Perro“, in: *Agua. Revista de Cultura Andina* I (1): 185-98

Tannen, Deborah (1981): „The Oral/Literate Continuum in Discourse“, in: D. Tannen (Hg.): *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*. Norwood, N. J: Ablex; S. 1-16

Távarez, David (2000): „Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771“, in: *Colonial Latin American Review* (9/1): 21-47

Taylor, Gerald (1974-76): „Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri“, in: *Journal de la Société des Américanistes* LXIII: 231-44

Taylor, Gerald (1980): „Supay“, in: *Amerindia* 5: 47-65

Taylor, Gerald (Hg.) (1987): *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzas del siglo XVII versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Lima: IEP

Taylor, Gerald (2000): „La Plática Breve de la *Doctrina Christiana* (1584)“, in: *Amerindia* 25: 173-88

Taylor, Gerald (Hg.) (2002): *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua –siglo XVII*. Lima: IFEA/ Lluvia Editores

Taylor, Gerald (Hg.) (2003): *El sol, la luna y las estrellas no son Dios.... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: IFEA

Tedlock, Dennis (1972 [1971]): „On the Translation of Style in Oral Narrative“, in: A. Paredes/ R. Bauman (Hg.): *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin: University of Texas Press; S. 114-33

Tedlock, Dennis (1983): *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones (1985 [1585]): *Corpus Hispanorum de Pace, Vol. 26 (2)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; S. 333-777

Tihany, Catherine (2004): „An Anthropology of Translation“, in: *American Anthropologist* 106 (4): 739-42

Tomoeda, Hiroyasu/ Millones, Luis (1998): *Religión oficial y tradición verdadera. Historia y función de los rituales andinos en los pueblos ayacuchanos*. Universidad nacional de San Cristobal de Huamanga

Torres Rodríguez, Oswaldo (1995): *Justicia Andina. Hacia una Antropología Jurídica*. SE, Perú

Tradiciones orales de Huancavelica (2002): *Relatos del primer concurso de recopilaciones de tradiciones orales*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú

Turner, Terence (1988): „‘Ethno-ethnohistory’: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society“, in: J. D. Hill (Hg.): *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press; S. 235-81

Tymoczko, Maria (1990): „Translation in Oral Tradition as a Touchstone for Translation Theory and Practice“, in: S. Bassnett/ A. Lefevere (Hg.): *Translation, History and Culture*. London: British Library; S. 46-55

Tymoczko, María/ Gentzler, Edwin (Hg.) (2002): *Translation and Power*. Amherst [u.a.]: University of Massachusetts Press

Urban, Greg (1991a): „The Semiotics of State-Indian Linguistic Relationships: Peru, Paraguay, and Brazil“, in: Urban, Greg/ Sherzer, Joel (Hg.): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press; S 307-30

Urban, Greg (1991b): *A Discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press

Urban, Greg/ Sherzer, Joel (Hg.) (1991): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press

Urbano, Enrique (1981): *Wiracocha y Ayar. Heroes y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco: CBC

Urton, Gary (1990): *Pacaritambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press

Urton, Gary (1997): *The Social Life of Numbers. A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*. Austin: University of Texas Press

Valderrama Fernandez, Ricardo/ Escalante Guitierrez, Carmen (1983): „Arrieros, troperos y llameros en Huancavelica“, in: *Allpanchis phuturinga* 18, 21: 65-88

Valderrama Fernandez, Ricardo/ Escalante Guitierrez, Carmen (1977): *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Eingeleitet von Tom Zuidema. Cusco: CBC

Valderrama Fernandez, Ricardo/ Escalante, Guitierrez, Carmen (1992): *Nosotros los humanos. ñoqanchik runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Cuzco: CBC

Valiente Catter, Teresa (1979): *Der Lebenszyklus in inkaischer Zeit und Quechua-Dorfgemeinschaften der Gegenwart*. Freie Universität Berlin, Diss.

Valiente Catter, Teresa/ Küper, Wolfgang (1996): *Sprache, Kultur und Erziehung in Ecuador: ein Projekt der interkulturellen zweisprachigen Erziehung in Ecuador (1990-1993)*. Schriftenreihe der GTZ 255; Eschborn: GTZ-Verlagsgesellschaft Rossdorf

Venuti, Lawrence (1993): „Translation as Cultural Politics: Regimes of Domestication in English“, in: *Textual Practice* 7 (2): 208-23

Venuti, Lawrence (1998): *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. London [u.a.]: Routledge

Vermeer, Hans J. (1986): „Übersetzen als kultureller Transfer“, in: M. Snell-Hornby (Hg.): *Übersetzungswissenschaft- eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*. Tübingen: Francke; S. 30-53

Wagner, Maria (1982): *Campesinokinder in Peru – Landschule zwischen eurozentrischer Bildung und andiner Kultur*. Frankfurt/ New York: Campus

Weber, David J. (1986): „Information Perspective, Profile and Patterns in Quechua“, in: W. Chafe/ J. Nichols (Hg.): *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood: New Jersey; S. 137-55

Weismantel, Mary J. (2001): *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press

Weiss, Anja Yvette (2003): *Schule und ethnische Identitäten in den Anden Perus. Eine soziolinguistische Studie*. Sprachen, Gesellschaften und Kulturen in Lateinamerika, Bd. 5. Frankfurt am Main [u.a.]: Lang

Whorf, Benjamin Lee (1956 [1936?]): „A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities“, in: *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Herausgegeben und eingeleitet von John B. Carroll*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology/ New York: Wiley; S. 65-86

Wolf, Michaela (1997): „Translation as a process of power: Aspects of cultural anthropology in translation“, in: M. Snell-Hornby/ Z. Jettmarová/ K. Kaindl (Hg.): *Translation as Intercultural Communication*. Amsterdam: John Benjamins; S. 123-33

Wolf, Michaela (2006): „Translating and Interpreting as a Social Practice. Introspection into a New Field“, in: M. Wolf (Hg.): *Übersetzen- Translating- Traduire: Towards a „Social Turn“?* Wien/ Münster: LIT Verlag; S. 9-19

Woolard, Kathryn A / Schieffelin, Bambi B. (1994): „Language Ideology“, in: *Annual Review of Anthropology* 23: 55-82

Wortham, Stanton (2003): „Linguistic Anthropology of Education. An Introduction“, in: S. Wortham (Hg.): *Linguistic Anthropology of Education*. Westport: Praeger; S. 1-29

Yáñez, José (2002): *Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*. Quito: Abya Yala

Yañez Cossio, Consuelo (1987): „Elementos de análisis quechua en matemáticas“, in: M. Zuñiga Castillo/ J. Ansión/ Cueva (Hg.): *Educación en Poblaciones Indígenas*. S. 105-36

Yaranga Valderrama, Abdón (2003): *Diccionario quechua-español, runasimi-español*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú

Yauri Montero, Marcos (2006): *Reinterpretación de relatos orales y mitos andinos*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos

Zariquiey, Roberto (Hg.) (2004): *Actas del V. Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación*. Lima: PUCP

Zavala, Virginia (2002): *(Des-)encuentros con la escritura. Escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú

Zavala, Virginia (ohne Jahr): Beitrag in: *Foro Latinoamericano de Políticas Educativas (FLAPE)* (Online-Dokument, siehe Verzeichnis)

Zimmermann, Klaus (2003): „Lenguaje y comunicación intercultural: un enfoque iberoamericano“, in: Gugenberger, Eva: *Comunicación intercultural en América Latina: Del conflicto al diálogo?* Frankfurt am Main: Peter Lang; S. 21- 42

Zimmermann, Klaus/ Bierbach, Christine (Hg.) (1997): *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico*. Frankfurt am Main: Vervuert/ Madrid: Iberoamericana.

Zimmermann, Klaus/ Trabant, Jürgen/ Mueller-Vollmer, Kurt (Hg.) (1994): *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen. Internationales Symposium des Ibero-amerikanischen Instituts PK, 24.-26. September 1992 in Berlin*. Paderborn: Schöningh

Zuñiga Castillo, Madeleine (1982): „Un programa experimental de educación bilingüe Quechua-castellano en Ayachucho“, in: R. Cerrón-Palomino (Hg.): *Aula Quechua*. Lima: Ediciones Signo; S. 257-77

Zuñiga Castillo, Madeleine/ Ansión, Juan (1997): *Interculturalidad y Educación en el Perú*. Lima: Foro Educativo

Zuñiga Castillo, Madeleine/ Pozzi-Escot, Ines/ López, Luis Enrique (Hg.) (1991): *Educación bilingüe intercultural: Reflexiones y desafíos*. Lima: Fomciencias

Zuñiga Castillo, Madeleine/ Sánchez, Liliana/ Zacharías, Daniela (2000): *Demanda y necesidad de educación bilingüe. Lenguas indígenas y castellano en el sur andino*. Lima: GTZ/ Ministerio de educación

2. Internetseiten und –dokumente

(zuletzt aufgerufen am 26.6.2010)

CEPES: Centro Peruano de Estudios Sociales

<http://www.cepes.org.pe>

Comisión de la verdad

<http://www.cverdad.org.pe>

Karte von Huancavelica:

<http://www.terra.com.pe/turismo/hnvmap01.htm>

Karte des Departments Huancavelica:

<http://www.geographos.com/mapas/?p=166>

Ministerio de Educación:

<http://www.minedu.gob.pe>

PROEDUCA GTZ:

<http://www.proeduca-gtz.org.pe> (zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht erreichbar)

<http://www.gtz.de/en/weltweit/lateinamerika-karibik/regionale-themen/16676.htm>

PROEIB-Andes:

<http://www.proeibandes.org>

Erklärung der Menschenrechte auf Quechua: *Hukllawasqa nacionkunapa reqsichisqan llapa runakunapa derechonkuna*. (Coordinadora Nacional de Derechos Humanos)

http://www.archive.org/stream/rosettaproject_quy_undec-1/rosettaproject_quy_undec-1_djvu.txt

oder: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=quy>

SIL: *Summer Institute of Linguistics*

<http://www.sil.org>

www.ethnologue.com

KB-Lecture; NIAS: Dokument.

http://www.nias.knaw.nl/en/new_3/new_1/new_26/C%3A%5C+Documents+and+Settings%5Ctn538%5CMy+Documents%5CKBLect1.pdf

FLAPE: Dokument:

http://www.foro-latino.org/flape/foros_virtuales/doc_fv_5/FV5-TextoFE.pdf

Boletín IFP 9: Dokument:

<http://www.programabecas.org/numero/9.3.htm>

3. Abkürzungen

BAS: Bonner Amerikanistische Studien (Bonn-Deutschland)
 CARLAM: Centre Aixois de Recherches Latino-Americaines (Aix en Provence-Frankreich)
 CBC: Centro des Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, (Cuzco-Peru)
 CEP: Conferencia Episcopal Peruana (Peru)
 CEPES: Centro Peruano de Estudios Sociales (Peru)
 CIASE: Centre for Indigenous American Studies (St. Andrews-Großbritannien)
 CRESE: Centro Regional de Estudios Económicos (Lima-Peru)
 DINEBI: Dirección Nacional de Educación Bilingüe (Lima-Peru)
 GTZ: Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (Eschborn-Deutschland)
 FLAPE: Foro Latinoamericano de Políticas Educativas
 IEP: Instituto de Estudios Peruanos (Lima-Peru)
 IFEA: Institut Français d'Études Andines (Lima-Peru/ Paris-Frankreich)
 PROFODEBI: Proyecto de Formación Docente en Educación Bilingüe Intercultural (Peru)
 PUCP: Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima-Peru)
 SIL: Summer Institute of Linguistics (International, Dallas-USA)

4. Transkriptionszeichen und Schriftarten

[...] Auslassung bei Zitaten, Textstellen oder Dialogen

.../....Reparatur

„...>...<...“ direkte Rede innerhalb eines Zitates oder eines anderweitig zitierten Textes.

fett Wort oder Text auf Quechua (nur im Text, nicht im Anhang)

kursiv Wort oder Text auf Spanisch

fett-kursiv Wort aus dem Spanischen im Quechua-Diskurs verwendet (nur im Text, nicht im Anhang)

(Q) Quechua im Original

(Sp.) Spanisch im Original

[a], [χ]... phonetische Realisierung (Laut)

/a/, /i/... Phonem

<a>, <q> graphische Realisation (Buchstabe, Schriftzeichen)

<k'> <p'>... graphische Repräsentation aspirierter Laute (nur in Quellen aus anderen Regionen oder von anderen Autoren)

<ŝ>, <ē>... Grapheme in kolonialzeitlichen Quellen oder bei deren Transkription in Taylor (2000, 2002 und 2003) verwendet

G. Textbeispiele und Transkriptionen

Soweit nicht anders vermerkt, sind die Transkriptionen der Originaldiskurse links und die deutschen Übersetzungen rechts angeordnet. Sie sind in nummerierte Abschnitte eingeteilt. Spanische Passagen und Entlehnungen im Quechua-Text werden durch Kursiv-Schrift hervorgehoben. Auf den in der Arbeit verwendeten Fett-Druck der Passagen Quechua hingegen wird hier zugunsten einer besseren Lesbarkeit verzichtet.

1. Politische Reden auf Quechua

1.1 Victoria Cruz auf der Plaza de Armas in Huancavelica

Rede am 19. März 2004 im Rahmen einer Demonstration gegen die Privatisierung des Elektrizitätswerks „*Antunez Santiago de Mayolo*“

| | |
|--|---|
| <p>1. <i>Buenos días</i>, ñañallaykuna, turillaykuna. Kunan punchawmi, kay <i>Plazap/ Plaza de Armas Huancavelicapi</i> tarikunchik llakisqa ancha sasachakuy/ <i>preocupación</i> kay <i>Hidro-Eléctrico Santiago Atunes de Mayolo</i> nisqan <i>difindin</i>anchikpaq.</p> <p>2. Mamakuna, taytakuna, amañayá ñoqanchikqa kuchukunapi makinchikta <i>cruzakuykuspaqa</i> sayasunchikchu. Hatarisunchink, rikcharisunchikyá. Qalayninchik <i>hinaspanchik derecho</i>anchikta <i>riklamasunchik</i>.</p> <p>3. Kay <i>gobierno Toledu</i> nisqan „<i>rantikusunichik</i>“ nichkan chay <i>Kuchinski</i> nisqan „<i>rantikusunichik</i>“. Imaraykun ñoqanchik <i>apoyaranichik</i> chay <i>llapa gubernukuna</i> tiyakuykuspan qollqewan rikuyakuspan kay <i>llapa intereses Huancavelicanichikpa</i> <i>llapa rikisanchikkunata rantikunanpaq?</i></p> <p>4. Mamakuna, taytakuna, kunanmi ñoqanchik yawartapas <i>tallarispachik difindin</i>anchik chay <i>rikisanchikta</i>. Kay <i>juntamente autoridadkunawan</i> ñam <i>papilkunapi ixistisqaña</i>.</p> <p>5. Paykunam <i>difindinanpaq proyectukunata</i> ruwananpaq <i>manos de la regiónman pasankunanpaq</i> <i>pero</i> chaykunata <i>llapakunapas</i> mana chay <i>habilidad</i> churasqachu. <i>Dejarusqaku silluman</i> chayaruspaqa <i>campañapiqa</i> waktam kaytam „<i>difindisqa rikisanchikta</i>“ nisqan. <i>Pero</i> kunanqa manam chaykunata ruwasqakuchu.</p> | <p>1. Guten Tag, meine (lieben) Schwestern und Brüder. Heute an diesem Tag finden wir uns auf der <i>Plaza de Armas</i> in Huancavelica ein, betroffen und in Sorge stehen wir vor der schwierigen Aufgabe, das Elektrizitätswerk Santiago Antunez de Mayolo zu verteidigen.</p> <p>2. Ihr Frauen und Männer, lasst uns nicht mehr mit überkreuzten Armen in einer Ecke warten. Erheben wir uns, wachen wir auf! Lasst uns alle unser Recht einfordern.</p> <p>3. Die Regierung Toledo sagt „Wir werden (es) verkaufen“. Kuchinski sagt: „Wir werden (es) verkaufen“. Wozu haben wir sie unterstützt, wenn doch alle Regierungsmitglieder nur herumsitzen, sich mit Geld bereichern und vorhaben, die ganzen Interessen Huancavelicas und alle wertvolle Ressourcen (des Landes) zu verkaufen?</p> <p>4. Ihr Männer und Frauen, jetzt werden wir auch mit Blutvergießen unsere Ressourcen verteidigen. Zusammen mit unseren Autoritäten, wie es schon auf dem Papier steht.</p> <p>5. Sie haben versprochen, [die Reichtümer] zu verteidigen, Projekte zu machen, dass [diese] in die Hände der Region gelangen, aber sie haben sich um all diese Dinge nicht wirklich bemüht. Sie haben sie einfach liegengelassen, nachdem sie ihr Amt angetreten haben, obwohl sie in ihrem Wahlkampf dies und jenes gesagt haben, wie zum Beispiel „wir werden unsere Ressourcen verteidigen“. Aber jetzt haben sie sich nicht daran gehalten (diese Dinge nicht gemacht).</p> |
|--|---|

6. Kunan punchawmanta, *señoras huancavelicanas, señoras huancavelicanos*, ñoqanchik-wan kuska kay *autoridadninchikkuna puririnqa kay derecho/ kay Santiago Atunes de Mayolo* nisqan *riklamananchikpaq ama rantikunanpaq, ama chay consesionman yaykunanpaq*.

7. Ñoqanchikqa warmipas qaripas *difindikuq yachaqmi kanchik*. Manam *castillanu rimallawanchu kechwawan runasimiwan ichapas puntaman rirusunchik*.

8. *Señores*, kunanmi ñoqanchik llakisqan kanchik. *Ciertunpi mana chay kunan punchawmanta qepanmanta kay privatizacion/ privatizacion* nisqanta kanmanñachu. Kunan chay *realidadta* qawasunchik, kunan chay rikcharisunchik, kunan chay achkinman chayananqa chay *llapa documentu ruwasqakuna*.

9. *Pero* manam sapallan *autoridadninchik ruwanqachu*. Ñoqanchikwan kuska/ puririspán ruwasqa kanqa chay *llapa Santiago Antunes de Mayolo* nisqan chayllachu kay *regiónman/ kay regiónmanta administrasqa* kachun. Amaña chay *gobierno central*kuna „rantikusaq“ wakta kayta ninanpaq mamakuna, taytakuna.

10. *Pero* kay *señor Alcalde Municipal/* nisqanpas qap/ qalaynin *rigidorkuna, presidente regionalpa kunsejeronkuna, entero alcaldekuna* *llapa autoridadmasin* *llapa comunidad presidente de comunidades, presidente de Clubes de Madres, presidente de vaso de leche, comedores populares, comedores infantiles*, qalayninchik huñunakuykuspánchik, kay *derechonchiktaqa riklamasunchik*, *llaqtamasillaykuna*.

11. Amañayá kunanqa wasinchikmanta, *vintananmanta* qawamusunchu punkunchikmanta amayá wata musunchikchu. Manam kaypi riki tusukuchkanchikchu *fiestapichu* kachkanchik, taytakuna. Llakipim tarikunchik, *necesidadninchikta riklamayta* *debinchik*.

12. Chaynallataqchá kayna riki rimasqaykuta hinachiki kunan chay Juljamarkata chayakuspaykupaq rimarichkasaqku *Huancayowanpas maypipas chukasaqkuchá palasiota* chayana kanqa chayasaqku. Yawar tallina kanqa, tallisaqku. Manam manchakusaqkuchu.

6. Von diesem Tag an, Bewohnerinnen und Bewohner Huancavelicas, werden unseren Autoritäten mit uns zusammen gehen, um unser Recht/ Santiago Antunez de Mayolo einzufordern, dass es nicht verkauft wird und dass es nicht zu dieser Konzession kommt.

7. Wir Frauen und Männer, wir können uns wehren und wir wissen Bescheid. Nicht nur mit der spanischen Sprache, auch mit Quechua, mit „runasimi“ (Q) werden wir an die Spitze kommen.

8. Meine Herren, natürlich sind wir jetzt traurig. Die Privatisierung darf weder von heute an noch in der Zukunft kommen. Wir sehen jetzt die Realität, lasst uns jetzt aufwachen, damit jetzt die Dokumente, die gemacht worden sind, ans Licht kommen.

9. Aber unsere Autoritäten werden (es) nicht alleine machen, mit uns zusammen (gehend) wird das ganze *Santiago Antunez de Mayolo* (Projekt) gemacht werden, von dieser Region aus soll es verwaltet werden. Die Vertreter der zentralen Regierung sollen nicht mehr sagen „Ich werde (es) verkaufen“ und andere Dinge, ihr Frauen und Männer.

10. Aber auch der Herr Bürgermeister, alle führenden Personen, die Ratsmitglieder des „*presidente regional*“, alle Bürgermeister, alle anderen Autoritäten, alle Vertreter der Dorfgemeinschaften, der Mütterclubs, des Projekts „*vaso de leche*“, der Volksküchen, der Kinderküchen, wir alle haben uns versammelt und werden unsere Rechte einfordern, meine lieben Landsleute.

11. Lasst uns nicht länger von unseren Häusern, von unseren Fenstern aus zusehen und die Türen nicht mehr zubinden. Wir sind schließlich nicht hier, um zu auf einem Fest zu tanzen, ihr Männer, wir sind im Zustand der Trauer, wir müssen unsere Bedürfnisse geltend machen.

12. So werden wir also, wie wir es besprochen haben, nach Juljamarka gehen und dort sprechen, auch in Huancayo und anderswo werden wir zusammenkommen und wir werden bis zum (Regierungs-) Palast gelangen. Es wird ein Blutvergießen geben/ wir werden Blut vergießen. Wir werden keine Angst haben.

13. *Señores, autoridades, funcionarios, funcionariokunapas, chayarunku silluman, hinaspaqa, qollqeta chaskikunku yachankuchu ima hayka kay necesidadninchik kay llaqtakunapi kasqanta.*

14. *Nisyu-nisyuta paganiku fluidumanta. Luz ricibu hamunku, patente qollqepa atipasqallan. Huk punchaw mana pagaykusqaqa veinti soles veinticinco solesña. Maymantataq waqcha runa mana trabajuyoq chaykunata pagasunchik? Chaynallataq comunidad campesinakunapi instalasqaña kachkan. Llapa poste, mididuskuna wasikunapi instalasqa oxidakuchkan chay llapa fluido pero mana luzniyoq. Ima valiqtaq chay?*

15. *Imatataq kay autoridadninchikkuna ruwan? Kunanmi ñoqanchikwan kуска puriringan kay autoridadkuna. Manañam ñoqaykuwan kunan aqchinmanchu kay privatisaciónta.*

16. *Mana rantichinqachu. Mana rantinqachu hinaptinga ñoqanchikwan llaqtawan kuskan autoridades difindisqa kanqa. Manachayqa manachá mana ñoqaykupa kasuwanqakuchu qalay llaqtanchikta hinaptinga mejor ya pasakuchun. Ñoqanchikwan kуска mikusqa mana mikusqa purichun kay hidro-electrico Mantaro nisqan difindinanchikpaq*

17. *¡Qué viva Santiago Antunes de Mayolo, señoras, qué viva! Kawsachun chay centro de Santiago Antunes de Mayolo. Ama rantikusqa kananpaq, ¡qué viva!*

18. *Ama consesionmanpas pasaykunanpaq. ¡Qué viva, mamita! Ama wañuriychikchu, amañayá chay simiykichiktaqa amuriychikchu, rimariykichik imaynam traguta tumaspa, rimankichik kay huntata chaynaya qaparimuychik.*

13. *Ihr Herren, die Autoritäten, die Funktionäre (sp.)/ auch die Funktionäre (Q) kommen in ihr Amt, sie bekommen Geld und wissen nicht mal wie groß unsere Bedürfnisse in den Dörfern sind.*

14. *Zuviel zahlen wir ahnungslos für den Strom. Die Lichtrechnungen kommen ins Haus, sie sind zu teuer. Wenn wir mal einen Tag nicht bezahlt haben, sind es gleich zwanzig oder fünfundzwanzig Soles. Wie sollen wir armen Leute ohne Arbeit das alles bezahlen? In jeder Dorfgemeinschaft sind schon Messgeräte installiert, die verrotten, überall Kabel aber kein Licht. Wozu soll das gut sein?*

15. *Was machen unsere Autoritätspersonen? Jetzt werden sie mit uns gehen, die Autoritäten. Mit uns kann die Privatisierung jetzt nicht mehr leuchten („erfolgreich sein“).*

16. *(Es) wird nicht verkauft werden. Es darf nicht verkauft werden, denn es wird mit uns zusammen von den Autoritäten verteidigt werden. Und wenn sie uns nicht gehorchen, sollen sie alle besser aus unserer Stadt verschwinden. Sie sollen mit uns zusammen – ob mit oder ohne Essen- gehen um das Wasserkraftwerk des Mantaro zu verteidigen*

17. *Es lebe Santiago Antunez de Mayolo, ihr Frauen, es lebe hoch! Es lebe Santiago Antunez de Mayolo. Es darf nicht verkauft werden, es lebe hoch!*

18. *Damit die Konzession nicht durchgeht. Es lebe, mamita, lasst Euch nicht mundtot machen, schweigt nicht mehr, sprecht, schreit so, wie wenn ihr Alkohol getrunken habt.*

1.2 Vertreter von CEPES vor einer Versammlung in Huancavelica

Rede anlässlich einer Versammlung der Vertreter der Dorfgemeinschaften (März 2004) in der Gemeindeverwaltung in Huancavelica.

| | |
|---|--|
| <p>1. Rimapayaykullayta munani, <i>por favor señores de la directiva de la federación de campesinos e inchakuna</i>, qalaychallayki kay huñunakuykus-qaykichikta, <i>por favor disculpaykuwaychik/ [...]</i> Pero brevemente quisiera institución centro peruano de estudios sociales CEPES sutinmanta ñoqa <i>saluduyta</i> apaykachimusaq qamkunaman y <i>permitichaykuwaychik cortochallata</i>, por favor, kay <i>pequeña presentaciónta</i> qamkunapas yachaykunaykichikpaq y <i>luego cualquier momento</i> kutiykamuchkasaqku asuykamuchkasaqku imatapas <i>coordinaykuchkasaqku</i> qamkunawan kay ñoqaykupa llamkayniykuman hina.</p> <p>2. <i>Este, primero kay centro peruano de estudios sociales CEPES</i> sutiyoqmi llamkan kay <i>Huancavelicapi</i> kay soqta pichqa wataña, <i>este, mil novecientos noventa y ochomanta</i> qallaykura, yá? <i>Específicamente</i>, imatataq llamkan kay <i>institución</i>? Yachaykunaykichikpaq, <i>por favor, porque</i> wakinkiniykichikmi <i>dirigente</i> kachkankichik wakinmi llaqtakunamanta hamuykuchkankichik. Ñoqaykuqa <i>específicamente</i> quchkaniku <i>asesoría legal especializada</i>, es decir kay <i>problemam</i> kachkan kay <i>Huancavelicanchikpi</i> ñam qamkuna yachankichik qamkunapas uyarinkichikña kaw-sankichik kay <i>problemata</i> entre <i>comunidades</i> kallpakusamanta <i>minerokunawanpas problema</i> kakuchkan sinchi-sinchillaña ancha-anchallañam kachkan kay <i>problema</i>. Qalay kay <i>provincia</i>-nchikkunapa. Y ñoqaykum, imatam ruwaniku? Este, kay <i>casuman/ casuta</i>, <i>cada casuman</i> hina <i>asesoría legalta</i> qoykuniku [...].</p> <p>3. Nitaqmi ñoqaykupa llamkayniykuqa manam <i>peleaychiychu</i> nitaqmi <i>entre comunero-comunero</i> hapinachiykuchuychu <i>sino hastawanqa</i> imay <i>modo este</i> kay <i>conciliación</i>man chayaychiy ñoqaykupa llamkayniyku. Nitaqmi ñoqaykupa llamkayniykuqa <i>aunque este mal interpretación</i>-niy karura huk <i>época</i> ñoqaykupa <i>interés</i>niykuqa manam piman hapipakukuruychu hukninman <i>este perjudicaruychu</i> ñoqaykupa llamkayniykuqa <i>de manera neutral e independiente</i> hinaspaqa kunanchallan <i>por ejemplo</i> kunanchallan kay horas ima <i>problema</i> kachkan kunanchallan <i>horas justo atendichkaniku</i> <i>oficinapi aparte</i> huk <i>comunidad de Bellavista Acobambata</i> <i>domingota</i> <i>peleungarun entre comuneros</i>, yá? <i>Dirigentetam</i> hapinaturunku y <i>este kimsa</i> soqta <i>comuneros siempre</i></p> | <p>1. Ich möchte Sie ganz herzlich begrüßen, ihr Herren von der Führung der Abordnung der bäuerlichen Bevölkerung, Sie alle, die Sie hier versammelt sind, bitte ich, mich höflichst zu entschuldigen, zuerst möchte ich Ihnen meine Wertschätzung ausdrücken [...]. Aber ganz kurz möchte ich Ihnen im Namen des peruanischen Zentrums für Sozialforschung CEPES, meine Grüße überbringen. Und erlauben Sie mir bitte, kurz diesen Vortrag zu halten, damit auch Sie informiert sind. Und dann werden wir jederzeit zurückkehren, uns entfernen und (die Sache) mit Ihnen koordinieren, wie es unsere Aufgabe ist</p> <p>2. Also, das peruanische Zentrum für Sozialforschung CEPES arbeitet schon seit 6 oder 5 Jahren in Huancavelica, also, es ist 1998 entstanden, ja? Was genau arbeitet diese Institution? (Ich möchte), dass Sie das wissen, denn einige von Ihnen sind in einer führenden Position und einige kommen von anderen Ortschaften. Wir geben in erster Linie spezialisierten gesetzlichen Beistand, das heißt, wenn es Probleme gibt in unserem Huancavelica, ihr wisst schon, ihr habt auch schon davon gehört, von den Problemen in den Dorfgemeinschaften, von der Gewalt. Auch mit den Minenarbeitern gibt es viele, viele große Probleme in all unseren Provinzen. Und was machen wir? Wir leisten für jeden Fall gesetzlichen Beistand [...].</p> <p>3. Aber unsere Arbeit ist es nicht, zu (streiten), auch nicht die comuneros verhaften zu lassen, unsere Arbeit ist es vielmehr, möglichst eine Einigung zu erreichen. Es ist auch nicht unsere Aufgabe und unser Ziel – obwohl es diesbezüglich in der Vergangenheit Missverständnisse gegeben hat – jemanden verhaften zu lassen oder zu belasten. Vielmehr versuchen wir, auf neutrale und unabhängige Weise/ zum Beispiel bearbeiten wir in unserem Büro gerade einen Fall in der <i>comunidad</i> Bellavista in Acobamba, wo es an einem Sonntag eine Auseinandersetzung zwischen den <i>comuneros</i> gegeben hat. Sie haben den <i>dirigente</i> gepackt/ drei oder sechs <i>comuneros</i>/ immer gibt es in einer <i>comunidad</i> schlechte <i>comuneros</i>, sie haben sich gegenseitig das Holz</p> |
|---|--|

comunidadpiqa malo comunerokuna kanku. Sacha quitanakuspanku, este, hapinakurunki este heridokuna kachkan, no? Feo problema wiñakurun. Kunachallan atendichkaniku chay kasuta. Chay caso asesorial necesita chay juezman rina-paq tukuy chay resolver problemakunapas, chayna casukunamanmi ñoqayku yaykuniku específicamente.

4. Y chaynam ancha-ancha *casuta atindiniku* entero Huancavelica llaqtapi, *este, casi mayoría provinciapi caso por caso* hapiniku, *e pero*, ñoqaykupa llamkayniyuqa *siempre lo posible harmonisaymi pero lamentablemente a veces* manam wakininkichik / wakininchik *harmonisayta* munankichikchu. Hinapinqa *lamentablemente* chayanchik *poder judicial*. Qamkuna yachankichikña iman *poder judicial* kachkan riki. Totalmente rutu kutu *problema* kan chay ukupipas. [...]

5. Chay *mas o menos* llamkayniyu. *Pero por otro lado* llamkaynikutaqmi kay *asesoría/* kay *municipios distritales específicamente* kay *distrito* kay *provincia Huancavelicapi* kachkan kay musuq llamkayniyu chayman yaykuchkaniku *específicamente asesoría municipal* municipio-man. E kay tukuy tukuy *capacidades gestiones, elaboración de presupuestos*, e tukuy kaykunawan llamkaniku llamkanaykupaq, ¿no?

6. *Mas o menos* chaymi llamkayniyu y kunchallam *horasqa* kachkanikutaqmi participachkaniku chay *equipo técnico de la elaboración del presupuesto participativo y elaboración de planes de desarrollo regional de Huancavelica*. Qayna punchaw *conformarunku equiputa* ñoqayku *como institución parte* kachkaniku *apoyanaykupaq*, llamkanaykupaq, *orientanaykupaq* imaynam chay *proceso al nivel regional* nispa. [...]

7. Chaymi *mas o menos* llamkayniyu wakinmi *a veces ONGkunataqa* nin qollqeta qonku, *repar-tinku* hukniman, hukniman. Chayqa *falsum*, chayqa ñoqayku *instituciónniyuqa para nada* ñoqaykuqa ni *pasajeta ni comidata, ni alimentuta ni comunidadta* qonikuchuqa [...] llamkayniyuqa, *sino más bien asesoría legal especializada asesoría acompañamiento* chay *gestión municipal* llamkayniyu.

8. Chayllam karqa *brevemente resumen* ñoqaykupa chay llamkayniyu, *por favor*, qamkuna *entendenkunaykichikpaq*. [...] Chaynaman kara rimaykuy, *gracias mas bien y disculpaykuwayku* ñoqaykuta *porque* kunan punchawmi llamkay

weggenommen und sind aneinander geraten, es gibt Verletzte, dann entstehen unschöne Probleme. Jetzt bearbeiten wird diesen Fall. Solche Fälle wie diese, in denen wir Beistand leisten, brauchen, bevor sie zum Richter kommen, jede Art von Problemlösungen/ das sind genau die Fälle, die wir erreichen.

4. Und so bearbeiten wir viele, viele Fälle in ganz Huancavelica, fast in der ganzen Provinz nehmen wir Fall für Fall auf, und/ aber/ unsere Arbeit ist es, wenn irgend möglich, Harmonie herzustellen, aber leider wollen manche von Euch sich nicht vertragen. Dann kommen wir leider vor Gericht. Ihr wisst schon, was das Gericht ist. Dort drinnen gibt es die größten, verfahrensten Probleme. [...]

5. Das ist ungefähr unsere Arbeit. Aber auf der anderen Seite, ist es unsere Aufgabe, die Distrikt-Verwaltungen zu unterstützen, besonders im Distrikt Huancavelica gibt es neue Arbeit für uns, so erreichen wir über die „asesoría municipal“ auch besonders die Gemeinden. Und dann die ganze Vorbereitungen und Ausarbeitung von Plänen/ mit all diesen Dingen arbeiten wir, um zu arbeiten.

6. Darin besteht ungefähr unsere Arbeit und gerade zu dieser Stunde sind wir im technischen Team an der Ausarbeitung von regionalen Entwicklungsplänen von Huancavelica beteiligt. Gestern haben sie das Team aufgestellt und wir als Institution sind Teil dieses Teams, um zu helfen, zu arbeiten und zu orientieren, wie der Prozess auf regionaler Ebene ablaufen wird. [...]

7. Das in etwa ist unsere Arbeit. Manche behaupten, die Nichtregierungsorganisationen geben Geld, verteilen es überall. Das ist falsch, wir als Institution geben der Dorfgemeinschaft nicht mal Fahrkosten oder Essen/ auch keine Lebensmittel [...] sondern vielmehr gesetzlichen Beistand und Begleitung, in dem, was die Gemeinde plant.

8. Das war eine kurze Zusammenfassung unserer Arbeit, bitte, damit ihr es versteht [...] Das war's, was ich sagen wollte, ich danke Ihnen und entschuldigen Sie uns, denn an diesem Tag gibt es auch anderswo Arbeit für uns und wir besuchen

| | |
|--|---|
| <p><i>aparte</i> kachkan <i>visitaykuwan e</i> kimsa tawa lugar, hinaptin chayman atisaqkuchu kay <i>acompañaykuyta</i> qamkunata, <i>ya, y más bien gracias</i> y qamkunalla allinllam apaykuwayki kay huñunakuyta.</p> | <p>drei oder vier weitere Orte, so können wir nicht mehr bei Ihnen bleiben, vielen Dank und weiterhin einen guten Verlauf dieser Versammlung.</p> |
|--|---|

2. Diskurse vor Gericht

Diskurse vor Gericht wurden an unterschiedlichen Orten aufgenommen. Da jeweils mehrere Sprecher an der jeweiligen Sprechsituation beteiligt waren, werden die Redebeiträge mit Buchstaben gekennzeichnet und nach jedem Sprecherwechsel die Zeile gewechselt. Da paralleles Sprechen nur an wenigen Stellen auftritt, wurde auf eine Partiturschreibweise verzichtet, sondern stattdessen nach jedem Sprecherwechsel die Zeile gewechselt.

2.1 Zeugenaussage vor dem Gericht in Huancavelica

31. Mai 2004

Vertreter des Gerichts:

- „*Presidente de sala*“ (Vorsitzender im Gerichtssaal): **P**, zweisprachig
- „*Vocal*“ (Sprecher): **V**, spanisch-sprachig
- „*Fiscal*“ (Staatsanwalt): **F**, spanisch-sprachig
- Weitere: nehmen nicht aktiv am Gespräch teil

Angeklagte: äußern sich nicht, nehmen nur als Zuhörer teil (Nachnamen wurden unkenntlich gemacht).

Übersetzerin: **Ü**, zweisprachig

Zeugin: Eulogia: **Z**, quechua-sprachig mit einigen Spanischkenntnissen

| | |
|--|---|
| <p>1. Z: Kaypim, apachimuwasqa kayta kanan <i>las dos de la mañanata, doctor, chakiywan</i> mas chunyaqpi chayamuchkani.</p> <p>2. P: [...]</p> <p>Z: <i>Qechwapim, doctor, ñoqa campesinum</i> kani.</p> <p>P: Maskasaqku huk runata qamta rimasunayki-paq, yá?</p> <p>Z: Yá, <i>señor</i>, kay apachimuwasqanta oficiota apachimuwani. Hinaptin <i>telefonowanraq</i> qayamuwasqa <i>doctor</i>. Manam willawa/ willawarachu kay <i>telefonoyoq justo</i> chisillam <i>entregaykuwan</i> wasinpi.</p> <p>3. V: [...] <i>que sepa que está sirviendo de testigo</i>.</p> <p>Ü: Qam hamuranki kay <i>audienciaman testigum</i> kanaykipaq <i>señor M.</i> [...]pa <i>juiciunman</i>. Ya-chankiña chayta, aw?</p> <p>Z: Yachanim.</p> | <p>1. Z: Hier, das hat man mir heute um zwei Uhr morgens gebracht, Herr Richter, ich bin zu Fuß von weit her gekommen.</p> <p>2. P: [Fragt, in welcher Sprache sie gefragt werden möchte]</p> <p>Z: Auf Quechua, Herr Richter, ich bin eine „<i>campesina</i>“ (Bäuerin)</p> <p>P: Ich werden jemanden suchen, damit wir zu Ihnen sprechen können, ja?</p> <p>Z: Ja, das Schreiben, das man mir geschickt hat, bringe ich hier. Man hat mich sogar mit dem Telefon angerufen. Der Telefonbesitzer hat es mir nicht gesagt, erst mitten in der Nacht hat er es mir ins Haus gebracht.</p> <p>3. V: [...] sie soll wissen, dass sie als Zeugin auftritt.</p> <p>Ü: Sie sind zu dieser Gerichtsanhörung gekommen, um Zeugin zu sein für die Gerichtsverhandlung von M. [...]. Wissen Sie das schon?</p> <p>Z: Ich weiß (es).</p> |
|--|---|

| | |
|--|--|
| <p>4. V: <i>Está bien, dígale que diga sus nombres y apellidos completos.</i> Ü: <i>Sutiykita cumplituta qonki.</i> Z: <i>Doctor, mi apellido paterno es [...]. Eulógia [...].</i> V: <i>Un solo nombre?</i> Z: <i>Ahá, un solo nombre.</i> V: <i>Estado Civil.</i> Z: <i>Casado.</i> V: <i>Dirección domiciliaria.</i> Z: <i>Qarwaq.</i> V: <i>Ocupación.</i> Z: <i>Casa/ Ama de casa nomás.</i> V: <i>Religión</i> Z: <i>Católicam.</i></p> <p>5. P: <i>Bien, vamos a proceder al juramento de ley. Católica, señora Eugenia, kanki/</i> Z: <i>Eulógia, señor</i> P: <i>.../makiykita oqariy de frente! Kunan kay testiguña, doña Eulalia, clarullatam willanayki, manam llullakunkichu, yá?/</i> Z: <i>Manam, doctor.</i> P: <i>Jurankichu/</i> Z: <i>Juranim.</i> P: <i>.../chayta kaqlata willakunaykipaq?</i></p> <p>Z: <i>Kaqlatam, doctor, willakusayki.</i> P: <i>Gracias.</i></p> <p>6. V: <i>Pregúntele, si conoce las personas [...].</i></p> <p>Ü: <i>Reqsinkichu Señor M. [...]ta allinta?</i> Z: <i>Reqsinim paytaqa.</i> V: <i>M. [...]?</i> Ü: <i>M. [...]tapas?</i> Z: <i>Reqsinim.</i> V: <i>Lo conoce?</i> Ü: <i>Sí, conoce.</i> V: <i>T. [...].</i> Z: <i>Sí, reqsini.</i> V: <i>L. [...]?</i> Z: <i>Paytam ichaqa, doctor, manam sumaqtachu reqsini.</i></p> <p>7. V: <i>Pregúntele, si con estas dos primeras personas que se ha mencionado tiene una amistad o enemistad o vínculo de familiaridades.</i></p> <p>Ü: <i>Chay iskay punta señorkunawan amistadniyki kachkanchu o familiarniyki?</i> Z: <i>No, reqsinakuranikum, doctor, kani familia-taqchu. Ñoqa P., ni [...] kaspá ni [...] kaptinpas-chu.</i> Ü: <i>Dice que no. Bueno, se conocen como amistad, pero como familia no mucho. [...]. Solo por</i></p> | <p>4. V: Gut. Sagen Sie ihr, sie soll ihre Vor- und Nachnamen vollständig nennen. Ü: Geben Sie Ihren Namen vollständig [an] Z: Mein Herr, mein Nachname väterlicherseits ist [...]. Eulógia [...]. V: Nur ein Vorname? Z: Ja, nur ein Vorname. V: Familienstand. Z: Verheiratet. V: Wohnort Z: Qarwaq. V: (Ausgeübter) Beruf. Z: Haus/ nur Hausfrau. V: Religion(szugehörigkeit). Z: Katholisch.</p> <p>5. P: Gut, wollen wir fortfahren mit dem gesetzlichen Eid. Sie sind katholisch, Frau Eugenia/ Z: Eulógia, Herr Richter. P: Erheben Sie (auf der Stelle) die Hand! Als Zeugin, Frau Eulalia müssen Sie alles klar schildern, Sie dürfen nicht lügen, ja? Z: Nein, Herr Richter. P: Schwören Sie das/ Z: Ich schwöre. P: .../dass Sie alles so erzählen, wie es sich zuge-tragen hat? Z: Ich werde es so (wahrheitsgemäß) erzählen. P: Danke.</p> <p>6. V: Fragen Sie sie, ob sie die Personen [...] kennt. Ü: Kennen Sie/ kennst Du den Herrn M [...] gut? Z: Ich kenne ihn. V: M.[...]? Ü: Auch M.[...]? Z: Kenne ich. V: Kennt sie ihn? Ü: Ja, sie kennt ihn. V: T.[...]? Z: Ja, ich kenne ihn. V: L.[...]? Z: Ihn, Herr Anwalt, kenne ich nicht so gut.</p> <p>7. V: Fragen Sie sie, ob sie mit den ersten beiden Personen, die erwähnt wurden, Freundschaft pflegt, eine Feindschaft hat oder mit ihnen verwandt ist? Ü: Haben Sie mit den ersten beiden Herren Freundschaft oder sind Sie mit Ihnen verwandt? Z: Nein. Wir kennen uns, Herr Richter, aber wir sind nicht verwandt, ich bin P, weder mit [...] noch mit [...] [bin ich verwandt]. Ü: Sie sagt nein. Nun, sie kennen sich als Freunde, aber als Familie weniger. [...]. [Es ist] nur</p> |
|--|--|

| | |
|---|--|
| <p><i>amistad.</i></p> <p>8. V: <i>Dígale que ella ha sido citada para que declare todo lo que sabe, sea como beneficiaria, como dirigente y como madre sobre el programa „vaso de leche“. ¿Cuál fue su misión correspondiente al primer trimestre del año dosmiluno? Qué sabe/ Todo lo que sabe que cuente.</i></p> <p>Ü: <i>¿Ha sido citada como miembro de vaso de leche?</i></p> <p>Z: <i>Disculpa, doctor, ella va a traducir, y luego voy a hablar.</i></p> <p>Ü: <i>Qam ima reqsirankichu/ reqsirankichu/ vaso de lechepi trabajaranki. Chaypi reqsirankichu [...]?</i></p> <p>Z: <i>O sea, chaypim ñoqayku trabajaraniku. Chaypim M.Gonzales como alcalde yaykura. Chaypim karanikum de frente ñoqaqa nichkani. Ñoqaqa como coordinadora karani qalay problemata vaso lecheta qalay problemapi tampoco qawanaypaq. Chaypim dosmelunupi/ chay dosmelunupi trabajarun cuatro. Dosmildoskama hasta dosmildoskamallam kani ñoqapas. Dosmilunupiq ni ima problema manam karachu ñoqawan, tranquilo. Normalmi qomura vaso de leche wawapa karqa racionninpas. Normalmi chaypi trabajara este señor M.qa karqa alcaldía. Karqa comisiónqa Don T., Don L. y señorita R., chaypiqa karqa vaso lechewanqa, y como alcaldenataq señor M. [...].</i></p> <p>F: <i>Señor Presidente, perdón, que vaya traduciendo por partes.</i></p> <p>Ü: <i>Sí. Estoy esperando hasta que ella termine todavía la señora, porque no la puedo cortar.</i></p> <p>F: <i>¡Que vaya traduciendo mientras que esté hablando!</i></p> <p>Ü: <i>Dice que el M. [...]estaba de alcalde dosmiluno, ella había participado como dirigente de vaso de leche /entonces este/ Pero no había problema con las cantidades de leche y la ración que les daban, todo era normal, que no había ningún problema durante el trabajo desde el dosmiluno hasta el dosmiluno.</i></p> <p>Z: <i>Hasta el 2003.</i></p> <p>Ü: <i>Ah, hasta el 2003.</i></p> <p>9. V: <i>Pregúntele sobre la comisión también.</i></p> <p>Ü: <i>Ah sí, pitaqsi comisiónpi kara?</i></p> <p>Z: <i>Señorita R. kara, Don L.; kimsanmi kara, llamkarqaku.</i></p> <p>Ü: <i>Ha trabajado con la señorita/</i></p> <p>Z: <i>señorita R. kara. [...] y Don L.</i></p> <p>Ü: <i>.../ y Don L.</i></p> <p>V: <i>¿Eso es todo? dile.</i></p> | <p>Freundschaft.</p> <p>8. V: Sagen Sie ihr, dass sie hierher gerufen wurde um alles zu erzählen was sie über das Programm „vaso de leche“ weiß, sei es als Begünstigte, als Leiterin, oder als Mutter, Was war ihre Aufgabe/ im ersten Trimester des Jahres 2001. Was weiß sie/ sie soll alles erzählen, was sie weiß.</p> <p>Ü: Wurde sie als Mitglied von „vaso de leche“ gerufen?</p> <p>Z: Entschuldigen Sie, Herr Richter, sie wird übersetzen, und dann werde ich sprechen.</p> <p>Ü: Was wissen Sie./wissen Sie/ Sie haben bei „vaso de leche“ mitgearbeitet. Haben Sie dort [...] kennengelernt?</p> <p>Z: Nun, wir haben dort gearbeitet. Und M. [...] kam ins Amt des Bürgermeisters. Ich sage es gerade heraus, dort waren wir [tätig]. Ich war dort als Koordinatorin, die ganzen Probleme von „vaso de leche“/ Ich kann auch nicht in alle Probleme hineinsehen. [Im Jahr] 2001 haben vier [Leute] gearbeitet. Bis 2002/ nur bis 2002 war auch ich dabei. Im Jahr 2001 gab es überhaupt kein Problem mit mir, [alles war] ruhig. Die Rationen für jedes Kind hat man uns ganz normal gegeben. Ganz normal hat der Herr M. gearbeitet als er [schon] Bürgermeister war. In der Kommission waren Herr T., Herr L. und das Fräulein R., sie hatte mit „vaso de leche“ zu tun, und der Bürgermeister war der Herr M. [...].</p> <p>F: Herr Vorsitzender, sie soll die Teile im Einzelnen übersetzen.</p> <p>Ü: Ja. Ich warte, bis die Frau fertiggesprochen hat, denn ich kann sie nicht unterbrechen.</p> <p>F: Sie soll übersetzen, während sie spricht.</p> <p>Ü: Sie sagt, M. [...]war 2001 Bürgermeister, sie selbst war Leiterin von „vaso de leche“. Aber es hat keine Probleme mit der Menge der Milch und mit der Ration gegeben, die ihnen ausgehändigt wurde, alles war normal, es gab keine Probleme während der Arbeit von 2001 bis 2001.</p> <p>Z: Bis 2003.</p> <p>Ü: Ah, bis 2003.</p> <p>9. V: Fragen Sie sie auch bezüglich der Kommission.</p> <p>Ü: Ah, wer war in der Kommission?</p> <p>Z: Das Fräulein R. und Don L.; es waren drei, sie haben zu dritt gearbeitet.</p> <p>Ü: Sie hat mit dem Fräulein/</p> <p>Z: Fräulein R. war es [...] und Don L.</p> <p>Ü: .../ und Don L. gearbeitet.</p> <p>V: Ist das alles? Sagen Sie ihr das.</p> |
|---|--|

| | |
|--|--|
| <p>Ü: Chayllachu? Z: Chayllam, <i>doctor, este</i>, ñoqaykuwanqa manam ima <i>problema</i> karachu. chaynam ñoqaqa nini kanan <i>por gusto</i> imapaqmi. Sutyta <i>perjudica</i>-wan. Wawaykunatapas <i>dejaykampuspay</i> kaymanpas hamuni, <i>animalchaykunatapas</i>. Ü: <i>Dice que eso nomás es. Que ella está indignada, no, que le han hecho perder el tiempo, ha dejado sus animales y sus hijos por venir acá, “porque durante mi trabajo con el señor Gonzales no hubo ningún problema”.</i></p> <p>10. Z: <i>Y señora, ñoqaqa normal, eh, alimentuy-pas hamura normalmi, kwaker como debe ser.</i></p> <p>Ü: <i>Ha sido normal todo. Hasta los alimentos que nos han dado han sido de buena calidad.</i></p> <p>Z: Kanan <i>kwaker</i> kayqaya. Qawariypas millakuypaq. [...]</p> <p>V: <i>Está cochino?</i> Z: Ah, <i>kuchinum</i> Kay <i>actualqa</i> manam <i>mejorchu</i>. <i>Puntamantaqa</i> hamura <i>mejor kwakerqa</i>. Ñoqaqa <i>normalmi</i> <i>trabajarani</i>.</p> <p>Ü: <i>Todo este Quaker que han traído es de mala calidad.</i> V: <i>Este producto que tú has traído, ¿qué condiciones merece? ¿Mal?</i> Z: <i>Mal. [...]</i> Ü: <i>Mal. Este es mal. Este quaker que han traído es de mala calidad. Ella dice „No sé que clase de quaker nos han traído, pero este es/</i></p> <p>Z: Ah, arí, <i>anterior</i>mi <i>mejor</i> karqa. Ü: <i>El anterior es mejor que el de ahora.</i> Z: Chay <i>ración</i>pas <i>menoraramuntaq</i> cada wawapaq. Ü: <i>Incluso les han disminuido la ración para cada niño, antes era todo normal.</i></p> <p>11. V. <i>Pregúntele, en el mes de enero, febrero y marzo del dosmiluno, ¿cómo participó, como madre de familia, beneficiaria, como coordinadora o como integrante de la comisión del „vaso de leche“?</i> Ü: <i>Imayna/ en enero, febrero y marzo del dosmiluno, imapitaq participaranki/ ima hinataq participaranki?</i> Z: <i>O sea, coordinadora, como</i> mamakunata <i>hina</i>llam karani <i>comunidadpi</i>. <i>Como siempre</i> <i>coordin</i>naq kaniku <i>siempre</i> <i>chayachimuwaptin</i> <i>productuta</i> <i>normalmi</i> <i>cada</i> <i>presidentakuna</i> <i>chaskin</i>. <i>No había problema</i> y <i>chay productuta</i> <i>Huancayopi</i></p> | <p>Ü: Ist das alles? Z: Das ist alles, Herr Richter, mit uns hat es überhaupt kein Problem gegeben. Wofür sage ich das überhaupt? Man bringt mich in Verruf. Ich habe meine Kinder und meine Tiere zurückgelassen und bin hierhergekommen. Ü: Sie sagt, das ist alles. Sie ist darüber empört, dass Sie ihre Zeit verschwenden, sie hat ihre Tiere und ihre Kinder zurückgelassen um hierherzukommen, „denn während meiner Arbeit mit Herrn Gonzales hat es kein Problem gegeben“.</p> <p>10. Z: Und, <i>señora</i>, ich habe ganz normal/ auch meine Lebensmittel sind normal angekommen/ Quaker wie er sein soll Ü: Es war alles normal. Sogar die Lebensmittel, die sie uns gegeben haben, waren von guter Qualität. Z: .../. Jetzt ist der Quaker so. Sehen Sie her: Ekelhaft. [Zeugin zeigt den Anwesenden zwei Tüten Quaker zum Vergleich] V: Ist er schmutzig? Z: Ja, schmutzig. Der jetzige ist nicht besser. Früher kam ein besserer Quaker. Ich habe normal gearbeitet.</p> <p>Ü: Der ganze Quaker, den sie gebracht haben, ist (jetzt) von schlechter Qualität. V: Dieses Produkt, dass Du gebracht hast, in welchem Zustand ist es? Schlecht? Z: Schlecht. [...] Ü: Schlecht. Dieser ist schlecht. Dieser Quaker, den sie gebracht haben ist von schlechter Qualität. Sie sagt: „Ich weiß nicht, welchen Quaker sie uns gebracht haben“, aber dieser ist/ Z: Ja, der vorherige war besser. Ü: Der vorherige ist besser als der von jetzt.“ Z: Auch die Ration für jedes Kind wurde verringert. Ü: Außerdem hat man ihnen die Ration für jedes Kind verringert, vorher war alles normal.</p> <p>11. V: Fragen Sie sie, als was sie in den Monaten Januar, Februar und März mitgewirkt hat, als Familienmutter, als Begünstigte, als Koordinatorin oder als Mitglied der Kommission von „<i>vaso de leche</i>“? Ü: Wie/ im Januar, Februar und März 2001, wie haben Sie mitgewirkt/ als was haben Sie mitgewirkt? Z: Als Koordinatorin, aber auch wie die anderen Mütter in der Dorfgemeinschaft. Wie immer haben wir koordiniert. Immer wenn das Produkt angekommen ist, hat es jede Leiterin ganz normal erhalten. Es gab kein Problem und das Produkt</p> |
|--|--|

evaluasqa. Ah, chayta sumaqta qawaspan señora-rakuna entreganaypaq. Y chaypi, señora, kara normal, ni ima karachu chaymantaqa suwakuni ñoqa ima centavo karqa consejo municipio ukunpi trabajayman a mano karqa ichapas ñoqaqa, señora, yachayman ñoqaqa ima simplillam.
 Ü: *Dice que ha trabajado solamente como coordinadora.*

V: *¿En este periodo?*

Ü: *En ese periodo. Incluso hacía evaluar los alimentos en Huancayo para después ella los entregue posteriormente en las manos de las madres de familia.*

12. V: *Dígale si tiene conocimiento a cuánto adquirirían la bolsa de avena quaker „Grano de Oro“.*

Ü: *Haykapitaq valorninta chay kwakerta pusu-sqaykita/ Haykataq cuestakun chay bolsa “Grano de Oro“ nisqanta?*

V: *De diez kilos.*

Ü: *Diez kilos.*

Z: *Diez kilosyoqta? Diez kilusqa, cinco solesmi kara.*

Ü: *Cinco soles. No recuerda bien el precio.*

P: [...]: *Hamuy, señora, kayllaman hamuy.*

Z: *Qonqarunim, cinco solesmi karqa. Sumaqta manam yuyarinichu, señor, unayñam.*

13. V: *No recuerda bien el precio. Dígale, por qué, si de acuerdo a las normas [...] ha sido beneficiada con Quaker y no con leche, por qué no exigían que le entregaran la leche?*

Ü: *Qamkuna kay lechewan kwakerwan beneficiarias karankichik/*

Z: *Ah, beneficiariam karani*

Ü: *.../imanasqataq mana qamkuna exigirankichik mañakuspa lecheta, solamente kwakerllata?*

Z: *Iskayninmi kara. Karataq leche, karataq kwaker, manam hukllachu.*

Ü: *Ah yá, han sido las dos cosas que ellas pedían y les daban.*

14. Dígale, si en este febrero a marzo del dosmiluno han recibido leche en este periodo exclusivamente.

Ü: *Chay pacha marzupi, eneropi dosmilunupi qosuranki lechetawan?*

Z: *Qowankum lecheta y kwakertawan.*

Ü: *Iskayninta?*

Z: *Iskayninta. Huk killam lecheta, huk killam kwakerta. Chaynatam aprobaranikuq qalay co-*

hat man sogar in Huancayo überprüft. Dort wurde es genau angeschaut, damit ich es den Frauen übergeben konnte. Und dort, señora, war alles normal, ich hat überhaupt nichts gegeben, und ich habe nicht einen Centavo gestohlen. Wenn ich vielleicht selber im Gemeinderat gearbeitet hätte, hätte ich es vielleicht gewusst.

Ü: *Sie sagt, sie habe nur als Koordinatorin gearbeitet.*

V: *In diesem Zeitraum?*

Ü: *In diesem Zeitraum. Außerdem ließ sie die Lebensmittel in Huancayo überprüfen, um diese dann in die Hände der Familienmütter zu übergeben.*

12. V: *Sagen Sie ihr: ob ihr bekannt ist, für welchen Preis sie die Tüte Hafer Quaker „Grano de Oro“ gekauft haben.*

Ü: *Welchen Wert haben Sie diesem Quaker gegeben/ Wieviel kostete die Tüte „Grano de Oro“?*

V: *Mit zehn Kilo.*

Z: *Mit zehn Kilo? Zehn Kilo [kosteten] fünf Soles.*

Ü: *Fünf Soles. Sie erinnert sich nicht genau an den Preis.*

P: [...] *Kommen Sie hierher, señora.*

Z: *Ich habe es vergessen, es waren fünf Soles.*

Ich erinnere mich nicht ganz genau, Herr Richter, es ist schon so lange her.

13. V: *Sie erinnert sich nicht genau an den Preis. Sagen Sie ihr, warum sie, wie es der Norm entspricht, nur Quaker und keine Milch bekommen haben, warum verlangte sie nicht, dass man ihr die Milch gab?*

Ü: *Ihr habt [sonst immer] Milch und Quaker erhalten/*

Z: *Ja, ich hab es erhalten.*

Ü: *.../ warum habt ihr nicht Milch verlangt, sondern nur Quaker?*

Z: *Es gab beides. Es gab Milch und es gab Quaker, nicht nur das Eine.*

Ü: *Ach ja, es waren beide Dinge, die sie forderten und sie wurden ihnen gegeben.*

14. V: *Sagen Sie ihr, ob sie von Februar bis März 2001 Milch bekommen haben, nur in diesem Zeitraum.*

Ü: *Im Zeitraum von März und Januar 2001 hat man Ihnen/ Euch auch Milch gegeben?*

Z: *Sie haben [uns] Milch und Quaker gegeben.*

Ü: *Beides?*

Z: *Beides. Einen Monat Milch und einen Monat Quaker, das können die Frauen in der ganzen*

munidadpi señorakuna iskaynin juntuta qowachun/ qowachunku nispa, macayoqta/ macayoqta juntutam chaskiraniku.

Ü: *Dice que sí recibían, porque a nivel de comunidad se les daba quaker y leche, incluso recibían maca también. Y sí les han dado, un mes de leche, un mes de quaker.*

15. V: *Dígale que lo que dice no es cierto, porque de autos aparece que ni siquiera figuraba la leche para que sea entregado a ellos. ¿Por qué dice que ellas, las madres, lo que más exigían era más que todo quaker?*

Ü: *Pero señor abogado nin chayqa manam ciertuchu. Chay nisqayki mana ciertuchu. Solamente kwakerllata pusurankichik, mana lecheta.*

Z: *O sea, señorakuna facilitakun kwakerta. Masta paykuna por ejemplo kay Atalla direcciónpi wakanku kan. „Achka vakayoq” nispa paykuna nirqa, ñoqaykuqa munanichuqaya lechetaqa, kwakerta masta qowayku y kwakermi fácil ñoqaykupaq nispan. Chaynam kwakerqa kara. Ñoqayku Chopqa chay Qarwaq laumi wakayku mana ancha lecheyoqchu. Ñoqayku / ñoqa exigiraniku niwaptin lecheyoq y kwakerniyoy hamuchun niptinmi. Qepamanta hamun chay leche. [...] Y masta karullamanta hamuspapas makayoy. [...]*

Ü: *Dice que hay señoras que no necesariamente necesitaban leche porque ellas tienen sus vacas y las vacas les proveían leche y tenían su leche, pero por el lado de Qarwaq.....*

Z: *Chopqa.*

Ü: *Ah, Chopqa, ¿no?, entonces sí querían la leche.*

16. V: *Pregúntele, si en la compra de estos productos, en este periodo que era de enero a marzo de dosmiluno, ella ha visto que haya algunas irregularidades en la compra y venta de estos productos de que haya dudado si alguna persona se haya favorecido con esto.*

Ü: *Chay dosmilunupi chay tiempupi rantiptinku lecheta kwakerta qam qawaranki rantisqankuta icha manapas pitaq chaykunawan beneficiakuraku. Chayta qawarankichu?*

Z: *O sea, señora, chayanqa chay rantisqakuta rantisqantañam chayachimunku comisionkunam chaytaram. O sea, ñoqaqa trabajayman chaypi, hinaspa ichaqa yachayman haykawan rantisqankuta [...].*

Ü: *Dice que ella no se da por enterada si es que*

comunidad bestätigen. Beides zusammen soll man geben/ sollen sie geben hat man gesagt, auch zusammen mit *Maca* haben wir (es) erhalten.

Ü: Sie sagt, dass sie es schon erhalten haben, denn im Dorf hat man ihnen Quaker und Milch gegeben, auch Maca haben sie erhalten. Sie haben es tatsächlich erhalten: ein Monat Milch, ein Monat Quaker.

15. V: Sagen Sie ihr, dass das was sie sagt, nicht schlüssig ist, denn offensichtlich war gar nicht vorgesehen, dass ihnen Milch ausgehändigt wird. Warum sagt sie, dass sie, die Mütter, vor allem Quaker verlangten?

Ü: Aber der Herr Anwalt sagt, dass das nicht schlüssig ist. Das, was Sie gesagt haben, ist nicht richtig. Man hat Euch nur Quaker gegeben, keine Milch.

Z: [Ich wollte sagen], den Frauen hat man Quaker zur Verfügung gestellt. Aber sie/ zum Beispiel bei Atalla haben sie viele Kühe „Wir haben viele Kühe“ sagen sie „wir wollen gar keine Milch, gebt uns (lieber) mehr Quaker dafür, Quaker ist uns lieber“. So gab es Quaker. „Wir bei Chopqa/ Qarwaq haben Kühe, die nicht viel Milch geben. Wir haben verlangt/ wir haben gesagt Milch und Quaker soll kommen. Dann ist Milch gekommen. [...]Und von noch weiter hier ist auch [Quaker] mit Maca gekommen [unverständliche Passagen]

Ü: Sie sagt, dass es Frauen gibt, die nicht unbedingt Milch brauchen, dass sie Kühe haben und die Kühe geben ihnen Milch, aber in der Gegend von Qarwaq/

Z: *Chopqa.*

Ü: Ach, Chopqa, nicht wahr? also dort wollten sie schon Milch haben.

16. V: Fragen Sie sie, ob sie beim Kauf von diesen Produkten im Zeitraum von Januar bis März 2001, Unregelmäßigkeiten beim Kauf und Verkauf von diesem Produkten bemerkt hat und ob sie im Zweifel war, ob sich vielleicht eine Person damit bereichert hat.

Ü: 2001, zu dieser Zeit, als man die Milch und den Quaker gekauft hat, haben Sie da beobachtet, ob sich jemand damit begünstigt hat oder nicht, haben Sie das gesehen?

Z: Also, die Mitglieder der Kommission haben das, was gekauft wurde kommen lassen. Also wenn ich dort arbeiten würde, würde ich wissen für wieviel sie es gekauft haben [...].

Ü: Sie sagt, sie war nicht darüber informiert, was

han comprado [...] porque solamente ha sido yo coordinadora, no, que no veía el dinero ni quién hacía las compras.

17. V: *Dígale a la testigo si ella firmaba los documentos no solamente de BUENA PRO con lo cual hacía la adquisición de los productos para el plan „vaso de leche“ en el periodo de enero a marzo de dosmiluno, como coordinadora se ella ha participado firmando algún documento.*

Ü: *Chay kwakerta, lecheta entregasuptiyki qam algún/ en enero, febrero dosmilunupi documentutapas firmarunkichu?*

Z: *Chay actata firmachiwaqku.*

V: *¿Hasta marzo?*

Ü: *Chay dosmiluno enero y febreropi marzupi.*

Z: *Firmaranim chay actata firmachiwara. Chay comunmi qawanim chay producto chayamusqanta [...].*

Ü: *Sí, ha firmado una acta, cada vez que ella recibía, firmaba una acta.*

18. V: *Dígale a la testigo, si ella le consultaban para adquirir el producto y si le consultaban sobre los precios con los que se iban a adquirir la leche en el año dosmiluno.*

Ü: *Chay watakunapi qamta tapusurankichu chay comisionkuna, este, ima marcata ima preciowan rantinankupaq chay kwakerta, lecheta?*

Z: *Chayqaya, señora, aprobanman karqa.*

Ü: *No. Tapusurankichu, consultasurankichu?*

Z: *Ima? Consultaspaykum rantiniku. Imamarcatapas/*

Ü: *Preciotapas.*

Z: */...chayqaya señorakuna niwaptin. Ah, marcata munaniku hinaptinmi chaynatam nispa.*

Ü: *Preciotapas.*

Z: *Ah, chaynatam/*

Ü: *No, preciotapas.*

Z: *Aprobaptiykum rantiniku chay calidadta.*

P: *Preciotapas tapusurankichu allincho allincho kay precio nispa tapusurankichu?*

Z: *Chay precionkunatapas rantimunaykupaqqa kayna/*

Ü: *Tapusurankichu?*

Z: *.../preciollantañam qonqarunim.*

Ü: *No, pero tapusurankichu?*

gekauft wurde, denn sie war nur Koordinatorin, nicht wahr? Sie hat weder das Geld gesehen noch denjenigen, der die Einkäufe gemacht hat.

17. V: Fragen Sie die Zeugin, ob sie nicht nur die Dokumente von BUENA PRO mit denen die Produkte für „vaso de leche“ erworben wurden, im Zeitraum von Januar bis März 2001 unterschrieben hat, ob sie als Koordinatorin an der Unterschrift irgendeines Dokuments beteiligt war.

Ü: Als man ihnen den Quaker [Haferflockenzubereitung] und die Milch übergeben hat, hat man Sie da im Januar und Februar 2001 auch ein Dokument unterschreiben lassen?

Z: Sie haben mich diese Akte unterschreiben lassen.

Z: Bis März.

Ü: Januar, Februar und März.

Z: Ich habe die Akte unterschrieben, man ließ mich sie unterschreiben nachdem dieses Produkt angekommen ist [...].

Ü: Ja, sie hat eine Akte unterschrieben, jedesmal wenn sie etwas bekommen hat, hat sie eine Akte unterschrieben.

18. V: Fragen Sie die Zeugin, ob man sich mit ihr abgesprochen hat, um das Produkt zu erwerben und ob man mit ihr die Preise abgesprochen hat, mit denen man die Milch im Jahr 2001 kaufen wollte.

Ü: Haben die Mitglieder der Kommission Sie in den betreffenden Jahren gefragt, welche Marke und zu welchem Preis sie den Quaker und die Milch kaufen sollen?

Z: Das, *señora*, wäre abgesprochen worden.

Ü: Nein, haben sie Sie gefragt, haben sie es mit Ihnen abgesprochen.

Z: Was? Nachdem wir es abgesprochen haben, haben sie (es) gekauft.

Ü: Auch den Preis?

Z: Die Frauen haben gesagt „Egal, welche Marke/

Ü: Auch den Preis?

Z: Ja, so ist es.

Ü: Nein, auch den Preis?

Z: [Ach so], sie haben gesagt, sie wollen eine [gute] Marke, so haben sie gesagt.

P: Haben sie Sie auch nach dem Preis gefragt? Hat man Sie gefragt und dabei den Preis ganz klar und deutlich gesagt?

Z: Die Preise, für die wir die Produkte kaufen wollten/

Ü: Hat man Sie gefragt?

Z: .../ die Preise habe ich vergessen.

Ü: Nein, aber hat man Sie gefragt?

Z: Chaypiqa asesor qayachiwanku reuniónpi apamuq kaniku comisionkunawan normalmi chaypi kara.

19. V: *Dígale a la testigo qué funciones cumplía doña R. [...].*

F: *Perdón, debe traducir.*

Ü: *Ah sí, dice que, este, sí le consultaban cuando coordinaban, por decir, las marcas y los precios, pero actualmente ella no se acuerda a qué precio era.*

20. V: *Para que le diga la testigo qué función tenía R. [...] que ha señalado que era parte de la comisión de adquisición del programa „vaso de leche“ en este periodo de dosmiluno. Que aclare si era secretaria trabajadora del municipio o ha sido nombrada por la comunidad.*

Ü: *Ima/ ima funciónataq ruwara señora/ señorita R. [...] chay comisión „vaso de leche“?*

Z: *Señorita R. [...] secretariam karqa, presidenteñataq manam kunanqa sutinta yuyanichu.*

V: *Que aclare si era secretaria trabajadora del municipio o ha sido nombrado por la comunidad.*

Z: *No, municipio era, trabajadora de municipio.*

Ü: *Trabajadora de municipio era.*

21. P: *Bien, doña Eulalia, kanan ñoqaykuqa kayman qayamusqayki mana obligación sinoqa testigo, hinallam hamuchkanki kayman qamqa, yá? Manam ñoqaykuqa munanikuchu kay pirdichkanki timpuykita, porque sino como testigo pipas hamunmanmi obligatoriamente, yá?*

Z: *Chaynam, señor.*

P: *Allinmi.*

22. V: *Pregúntele a ella, quienes eran integrantes de la comisión del „vaso de leche“ cuando ella era coordinadora. Que diga sus nombres.*

Ü: *Pitaqsi karqa chay comisiónpi, chay „vaso de leche“ comisiónpi, chay pachakuna?*

Z: *Este, doctor, kara Don T. y Don L. y señorita R. [...].*

Ü: *La secretaria, señorita R. [...], estaba el señor T. [...] y Don L.. Estaba conformada con los tres, la comisión.*

V: *¿O sea que de las comunidades alguna madre no integraban?*

Z: *Manam, sapa iskaymi.*

V: *¿No había representante? A ver, pregúntele.*

Ü: *Pitaq representante/*

Z: Der Beisitzer hat uns in die Versammlung gerufen und wir haben es gebracht. Es war dort alles normal.

19. V: Sagen Sie der Zeugin: Welche Funktionen erfüllte Doña R. [...]?

F: Entschuldigen Sie, sie soll übersetzen.

Ü: Ach ja, sie sagt, sie haben sich mit ihr abgesprochen, die Marken und die Preise, aber im Moment erinnert sie sich nicht, welcher Preis es war.

20. V: Die Zeugin soll ihr sagen, welche Funktion R. [...] innehatte, von der sie sagte, dass sie Teil der Kommission war, die im entsprechenden Zeitraum im Jahr 2001 für den Einkauf beim Programm „vaso de leche“ zuständig war.

Ü: Welche Funktion erfüllte das Fräulein R. [...] (in) der Kommission „vaso de leche“?

Z: Das Fräulein R. [...] war Sekretärin, an den Namen des Präsidenten kann ich mich jetzt nicht erinnern.

V: Sie soll genauer klären, ob sie Sekretärin der Gemeindeverwaltung oder von der Dorfgemeinschaft ernannt war.

Z: Nein, sie arbeitete in der Gemeindeverwaltung.

Ü: Sie arbeitete für die Gemeindeverwaltung.

21. V: Gut, Doña Eulalia, wir haben Sie als Zeugin gerufen, ohne Verpflichtung, sondern nur als Zeugin kommen Sie hierher, ja? Wir wollen nicht, dass Sie ihre Zeit verlieren, sonst würde ja niemand als Zeuge auftreten, ja?

Z: So ist es, Herr Richter.

V: Gut.

22. V: Fragen Sie sie, wer die Mitglieder der Kommission von „vaso de leche“ waren als sie Koordinatorin war. Sie soll ihre Namen nennen.

Ü: Wer war in dieser Kommission, in der Kommission von „vaso de leche“, zu dieser Zeit?

Z: Da waren Don Teodosio, Don L. und das Fräulein R. [...].

Ü: Die Sekretärin, das Fräulein R. [...], dann war noch der Herr Teodosio Sedano und Don Leandro. Sie bestand aus diesen drei [Personen], die Kommission.

V: Das heißt, dass von den Dorfgemeinschaften keine Mutter dabei war?

Z: Nein, nur zwei.

V: Es gab keine/n Repräsentanten/ in? Fragen Sie sie mal.

Ü: Wer war Repräsentant/ in

Z: Iskaymi karaniku, *señora Lucía* ñoqawan iskaychallaykum karanikum.

Ü: *Dos coordinadoras, nada más. La señora Lucía y la señora.*

V: *Coordinadoras, pero no integraban en la comisión según ellas.*

Ü: *No integraban. Mana comisiónpi qam karanichik, ¿solo coordinadoras?*

Z: Manam.

Ü: *No integraban/ solo eran coordinadoras.*

23. V: *¿Alguna duda del jurado? [...]*

P: V.[...] reqsinkichu?

Z: Manam reqsinichu, *periodoypiqa* mana karqachu, *señor. Dosmilunupi* karani, *señor, dosmildospich* pay kanqa. Manam pitapas reqsinichu.

P: Manachu reqsinki? Manachu llaqtamasiyki kan?

Z: Manam reqsinichu.

P: Manam, manam.

Z: Manam, *señor, dosmildospim* seguro kara, *señor. Ñoqawanqa dosmilunupi* karani iskaymi, *señora L. ñoqawan.*

P: Manachu yachanki may *ladu* llaqtamanta kasqanta.

Z: Chopqam *señor.*

P: *Yá, gracias, señora.*

24. Z: *Y doctor, chaynallachu* kanqa?

P: Manañam *mastaqa* hamunkiñachu, *doña Eulalia, yá? Gracias* hamusqaykirayku.

Z: Chay *noticiam* kara ñoqaqa *presentayka* muchkani. Manam ñoqaqa *desobediente*chu kani. *Telefonowan* qayamuwasqaku mana *telefonoyoq* kasqa manam willamuwasqachu, *tenientintinmi* hamurani kуска. Teniente kaypim kachkan. *De repente desobedeciente*, huchay kaptinqa, *doctor*, huchay kaptinqa, *como testigollam* ñoqa hamuchkani.

P: Manam, *testigollam* kanki

Z: *Todo inocentem, doctor*, kanku, chaypi *trabajaraniku*, activa warmi kani. Imanataq ñoqaqa *reklamanchu* ima *productuykupas* watantin hamura ni ima *problema* karachu.

P: Allinmi, *Doña Eulalia, muchas gracias.*

25. F: *Señor Presidente, ¿quién va a traducir esta última parte?*

P: *No, solamente ha referido de que no sabe nada y que no hay ningún problema. Es una referencia que ha dicho que no conoce a V. [...].*

Z: Wir waren zu zweit, die Frau Lucía und ich, wir waren nur zu zweit.

Ü: Nur zwei Koordinatorinnen. Die Frau Lucía und sie (die Frau).

V: Koordinatorinnen, sie waren also nicht Mitglieder der Kommission?

Ü: Nein. [zur Zeugin]-Ihr seid nicht in der Kommission gewesen, nur Koordinatorinnen?

Z: Nein.

Ü: Sie waren nicht dabei/ sie waren nur Koordinatorinnen.

23. V: Gibt es einen Zweifel des Gerichts?

P: Kennen Sie V. [...]?

Z: Ich kenne (sie) nicht, sie war nicht zu meiner Zeit, Herr Richter. Ich war im Jahr 2001, sie war wohl im Jahr 2002. Ich kenne niemanden.

P: Kennen Sie (sie) nicht? Ist sie nicht aus dem gleichen Ort?

Z: Ich kenne sie nicht.

P: Überhaupt nicht?

T: Nein, Herr Richter, sie war bestimmt im Jahr 2002. 2001 waren es mit mir nur zwei: ich und Frau L.

P: Wissen Sie nicht, woher sie kommt?

Z: Aus Chopqa, Herr Richter.

P: Ja, danke, *señora.*

24. Z: Und, Herr Richter, wird das alles sein?

P: Sie müssen nicht mehr wiederkommen, *Doña Eulalia*, ja? Danke, dass Sie gekommen sind.

Z: Es hat eine Nachricht gegeben und ich bin hierhergekommen. Ich bin nicht ungehorsam. Man hat mich angerufen und der Telefonbesitzer hat es mit nicht gesagt. Ich bin mit dem (Offizier) gekommen. Der Offizier ist hier. Sollte ich schuldig sein, komme ich als Zeugin.

P: Aber nein, Sie sind nur Zeugin.

Z: Sie sind alle unschuldig, Herr Richter, wir haben dort gearbeitet, ich bin eine aktive Frau. Ich habe nichts reklamiert, egal welche Produkte, die im Laufe des Jahres gekommen sind, es gab nie ein Problem.

P: Gut, *Doña Eulalia*, vielen Dank.

25. F: Herr Vorsitzender, wer wird diesen letzten Teil übersetzen?

P: Ach, sie hat nur gesagt, dass sie von nichts weiß und dass es kein Problem gibt. Es ist ein Hinweis, dass sie V. [...] nicht kennt.

2.2 Zeugenaussage in Lircay

In Lircay waren nur zwei Personen in der Sprechsituation anwesend. Der Richter selbst verfasste das Protokoll aus seinem Gespräch mit dem Zeugen.

„*Juez de paz*“ („Friedensrichter“): J

„*Testigo*“ („Zeuge“): T

| | |
|--|---|
| <p>1. J: <i>Expediente 2004 –109110903 –JX 013 de declaración preventiva de Alfonso [...] de 47 años de edad, en Lircay siendo las once de la mañana del primer de julio de 2004 compareció al local del Juzgado mixto de Angaraes el agraviado Alfonso [...], identificado con documento nacional No [...]</i></p> <p>2. J: <i>¿Natural de dónde?</i> T: <i>Cochaccasa.</i> J: <i>Natural del distrito de Cochaccasa. ¿Estado Civil? Casaduchu kanki?</i> T: <i>Casado, doctor.</i> J: <i>Imapim ocupakunki?! ocupación.</i> T: <i>Manejani huk taxalla carrutam, doctor.</i> J: <i>Taxistachu kachkanki?</i> T: <i>Taxistam, doctor.</i> J: <i>Ima añukamataq estudiaranki? ¿Grado de instrucción?</i> T: <i>Quinto año de primariakamam, doctor.</i></p> <p>J: <i>Catolicuchu kanki, ima religiónta profesanki?</i> T: <i>Evangélico, doctor.</i> J: <i>Evangélico. Actualmente, maypitaq yachanki/ tiyanki?</i> T: <i>Yachani, doctor, avenida 30 de octubre manam numeroyaq Qochaqasapi.</i></p> <p>3. J: <i>Yá. En este estado el señor juez procedió a juramentar al compareciente para que diga la verdad de los hechos que se le va a preguntar, que contestando dijo que jura decir la verdad.</i></p> <p>Jurankichu verdadllata tapusqaymanta contesta-munaykipaq? T: <i>Juranim, doctor.</i></p> <p>4. J: <i>Imatataq ninayki chay Fernando Buendía Salvador denunciasqaykimanta, imaynam pasara chay problemakuna?</i> T: <i>Doctor, clarutam niykamusaq imamantam kay pasakusqanta. Ñoqam kay Lircaymanta Huancavelicaman rini taxiwan, runata apapakuni. Hinaptinmi richkarani wichayman. Hinaptin waklauman esquinapi rikurikaramun Empresa Libertadores nisqan carru. Hinaptin ñoqañataq qespichkarani. Hinaptin kara esquinapi qawaru-</i></p> | <p>1. J: Protokoll Nr. 2004- 109110903- JX 013 der präventiven Aussage von Alfonso [...], 47 Jahre, in Lircay um 11 Uhr morgens am ersten Juli 2004, vor dem „gemischten Gericht“ von Angaraes: Es sagt aus der Geschädigte Alfonso [...], ausgewiesen mit dem nationalen Personalausweis No. [...].</p> <p>2. J: Wo [sind Sie] geboren? T: Cochaccasa. J: Im Distrikt Cochaccasa. Familienstand? Bist du/ Sind Sie verheiratet? T: Ja, [verheiratet], Herr Richter. J: Wo bist du beschäftigt? Beschäftigung T: Ich fahre ein Taxi, Herr Richter. J: Bist du Taxifahrer? T: Ja, (ich bin) Taxifahrer, Herr Richter. J: Bis zu welchem Jahr bist du in die Schule gegangen? Bildungsstand? T: Bis zum fünften Jahr der <i>Primaria</i> (Grundschule), Herr Richter. J: Bist du katholisch? Zu welcher Religion bekennt du dich? T: [Ich bin] evangelisch, Herr Richter. J: Wo wohnst du zurzeit? T: Ich wohne in der Straße „30. Oktober“ ohne Hausnummer in Cochaccasa, Herr Richter.</p> <p>3. J: Ja. An dieser Stelle fährt der Herr Richter fort, den Aussagenden zu vereidigen, die Wahrheit bezüglich der Tatsachen zu sagen, die man ihn fragen wird, er soll schwören, beim Antworten die Wahrheit zu sagen. Schwörst du, auf das, was ich dich fragen werde, nur die Wahrheit zu sagen? T: Ich schwöre (es), Herr Richter.</p> <p>4. J: Was hast du dazu zu sagen, dass du Fernando Buendía Salvador angezeigt hast? Wie ist es zu den Problemen gekommen? T: Herr Richter, ich werde genau erzählen, wie es sich zugetragen hat. Ich fuhr [gerade]mit meinem Taxi, in dem ich Leute mitgenommen habe, von Lircay nach Huancavelica. Als ich gerade bergauf fahre, kommt an eine Ecke plötzlich ein Bus der Firma Libertadores/ Da bin ich ausgewichen/ plötzlich habe ich ihn an der an der Ecke gese-</p> |
|--|---|

niña. Hinaspay mana *frenuta* hapispan kallpamuchkan bajadaman. Hinaptin ñoqañataq *masta aceleraspa escaparuni* patanman/ patanta Patanta lluptiruptiyimi *masta aceleraykuptiy esquinachallan* hapiramun *carruyta*.

Hinaspa tachaykurqan riki. Hinaptinmi sayaruni wak *lauchanpi*.

5. Hinaptinmi *Libertador* choferninkuqa lloqsi-ramuspa „¿*Dónde te he chocado?*“ nispa maqayta munawan. Hinaptin chaypiñataq aparamura *ingeniero Raúl Alejonata*. Hinaptin „Qampam *culpaykiqa, señor*. Imatataq maqayta kay runata munanki?“ nispa payqa qaqcharun wakpim *pasajerokunapiwan*. [...]

Hinaptinmi chaypiqa niwan: „*Planchachiy* kimsa chunkata qosqayki kayta, *plancharachimuy*“, niwan. Ñoqañataq nini: „Kimsa chunkallaq kanmanchuqaya kayqa, si no *masmi valichkan* kayqa. Huancavelicapi kutisarqamusay tapuramusay“, nini. „Chayman hina *pagarunki, manam mastachu mañakuyki niyki*“, nini. Hinaptinmi *pasajerokunaqa* niwachkantaq: „Apuramuy, risunchik, reqsisqam kanki/ reqsisqam kay *choferqa* riki. Hinaptinqa kutimuspaña *arreglanki, denunciatapas* churanki“, nispa *pasachiwan*.

6. Hinaptinmi Huancavelicataq *pasaspay* kutisanim riki *planchadorkunata* „haykata *cuestawanqa* kay“, nispay. Hinaptin *valor de cien soles* huk *papelta* qoykamuwana.

7. Hinptinqa chay *tardeta* suyani Huancavelicapi kaymanta kutinankama *agenciapi*.

J: Kay *Fernando Buendía libertador* choferninchiki?

T: Chofernin. [...]

J: Yá.

T: Hinaptin Huancavelicapiqa apaykuni chay *papelta* kaynam *cuestawanqa* ichayninpas kay huknanpas kachkan *kantuchanpas* kachkan chaypas quince soles chayman *115 soles valin* chay tapankichik nispa ninim.

Hinaptinqa chaypiqa niwan: „Manam *chocaykichu* maypitaq ni *huellayta* qawaruni *carruyta puntanpi*“. Hinptinqa „Manam kanchu *huellapas* manam *chocaraykichu*“, nispa *contestaruwan*.

J: Manachu *comisariapi denunciaranki?*

T: Manaraq.

J: *Comisariapi*.

T: Manaraq chaykamaqa. Si chaypi *prometiwa-*

hen, wie er schnell und ohne zu bremsen bergab fuhr. Ich beschleunigte und wich auf die Seite aus. Da ich auf die Seite ausgewichen (Q) bin und beschleunigt habe, erwischte es meinen Wagen an der Kurve.

So wurde er (mein Wagen) natürlich beschädigt. Dann wartete ich dort an der Seite.

5. Der Fahrer von Libertadores stieg aus, sagte „Wo habe ich Dich angefahren?“ und wollte mich schlagen.

Dann brachte er den Ingenieur Raul Alejona dazu, (doch dieser) sagte: „Es ist deine Schuld, mein Herr, warum willst du diesen Mann schlagen?“ und diskutierte dort mit den Fahrgästen. [...]

Dann sagte er mir: „(Für) das Reparieren gebe ich dir dreißig (Soles), hier, lass (ihn) reparieren.“ Daraufhin sagte ich: „Nur dreißig, das kann nicht sein, das kostet mehr (ist mehr wert). Ich werde nach Huancavelica zurückfahren und fragen, dann zahlst du, mehr will ich nicht von dir“, sagte ich. Und die Passagiere sagten zu mir: „Los, beeil dich, fahren wir, man kennt dich/ diesen Fahrer ist. Wenn du zurückkommst, regelst du es und machst eine Anzeige“. So brachten sie mich dazu, weiterzufahren.

6. Als ich dann nach Huancavelica kam, habe ich die Mechaniker gefragt, wieviel es mich kosten würde [Wieviel kostet es? sagend]. Da hat man mir ein Papier (mit dem Wert) von 100 Soles gegeben.

7. An diesem Abend habe ich in Huancavelica am Busterminal auf seine Rückkehr gewartet.

J: Sicher auf den Fahrer von Libertadores Fernando Buendía Salvador, oder?

T: Auf den Fahrer. [...]

J: Ja.

T: In Huancavelica habe ich [ihm] das Papier gebracht, auf dem genau stand, was es mich kosten würde, und auf dem noch zusätzliche Kosten in Höhe von 15 Soles wegen einer weiteren Beule an einer Ecke aufgeführt waren, insgesamt 115 Soles.

Daraufhin sagte er mir: „Ich bin nicht mit dir zusammengestoßen. Es gibt keine Spur davon, dass ich dich angefahren hätte“.

J: Hast du (ihn) nicht auf der Polizei angezeigt?

T: Noch nicht.

J: Auf der Polizei...

T: (Dort) noch nicht. Wo er mir doch dreißig

chkan kimsa chunkata. „Hinaspayki kunanñataq *negakurqanki*“, nispay qaqchanakuruni.

8. Kutimunaykama chay punchaw payqa churasqataq churaymi ñoqa chaymantam *hasta* Limamanta kutimunankamañataq riki suyani *denunciaruspay*. Hinaptinmi *pasaqta rikuruniña carruywan rispay*. Hinaspay *policia*taqa kutiruspay nini „chayaramun chay *choferqa*“ nini. Hinaptinmi „qamlla aparamuy“ nin. „Pusaramuy“ nin.

9. Hinaptinqa *pasachispay/ riki pasamuspayqa terminalpa qepanpi kachkasqa mecanicopa carrunqa*. Paykunataqmi tiyachkasqa *tomaspanku* Hinaptinmi „kanachallansi hakuchik *puestuman arreglamunanchikpaq*“, nispa nini. Hinaptinmi „Haykapitaq ñoqay *chocarqayki? Manam ñoqaqa chocarqaykichu*. Kayta qawaykamuway kay *carruta qaway mayqaya puntachu chocarqayki*“, niwan. „*Pero testigupas kachkanmi riki. Ciertum riki chocawasqaykiqa*. Kayta kunan *plancharichipuway*“, nini riki. Hinaptinmi: „*Manam chocanichu*“, nispam *hastawan mala palabrakunata niyta qallakuykuwan*.

10. Hinaptin ñoqa *rabiaruni riki*. Hinaspay „imataq kanki qaw/ imataq qamqa kakunki?“ hinaptinqa „*kayta napuway*“ [nispa] le *lapuruni. Lapuruptiyimi payqa como mecánico herramienton kasqan chay cilindrupa hawanpi*. Hinaptin hapirun *martilluta. Martilluta hapirupanmi kay umaypi daliruwani*. Kaypi [zeigt auf seine Stirn] *kaymiri kachkan. Chaymantaqa pampaman wischukuruni*.

11. Chaymanta hayllakaykaman kayna nachkani takayta kayniykunapi tukuy wasaykunapi takaramuwani. Hinaspa hukta hapirachiwan kayta *parterqan riki, ñam umayqa chayqa total muyukuchkanmi, yawarniyta wischukurunña achka achkallaña*.

J: Umaykiqa pakirunchu?

T: Umay pakirusqa.

J: Chay *martilluwan*?

T: *Martilluwan nawasqa kayniykunapi Hinaptinqa sunsu-sunsullañam karuni*.

12. Hinaspayqa say[a]ruspaypas *carruyta nani*. Hinaspa *pasani comisariaman. Comisariam willakaramuni Hinaptin comisariamapiñataq niwan*: „*Certificado medicowan kanallan pasay hospital-*

(Soles) *versprochen hat. „Aber jetzt bestreitest du es“*, habe ich gesagt und wir haben uns gestritten.

8. Aber als er zurückgekommen ist, hat er schon am selben Tag (eine Anzeige) eingereicht. Ich hingegen habe mit der Anzeige gewartet, bis er aus Lima zurückgekommen ist. Dann habe ich ihn vorbeifahren sehen, als ich gerade mit meinem Auto fuhr. Daraufhin bin ich zu der Polizei zurück und habe gesagt, dass der Fahrer angekommen ist. Diese sagten zu mir: „Bring ihn einfach her, bring ihn hierher“.

9. Als ich dann hingegangen bin, war auf der Rückseite des Busterminals sein Bus gerade in der Reparatur. Sie saßen dort und tranken. Da sagte ich: „Jetzt müssen wir zur Polizeistation gehen, um (das Problem) zu regeln“. Darauf sagte er zu mir: „Wann habe ich dich angefahren? Ich habe dich nicht angefahren. Schau her, du kannst an jeden Punkt des Busses schauen, ob ich mit dir zusammengestoßen bin“. „Aber es gibt doch Zeugen. Es ist sicher, dass du mich angefahren hast. Lass das jetzt für mich (auf deine Kosten) ausbeulen“, sagte ich. „Ich bin nirgendwo hingestoßen“, sagte er mir und dann begann er, mich zu beschimpfen.

10. Da bin ich natürlich wütend geworden (und sagte): „Wer bist du überhaupt/ Was bildest du dir ein?“ Ich habe gesagt „Mach mir das jetzt“ und dann habe ich ihn geschlagen. Nachdem ich ihn geschlagen habe hat er/ als Mechaniker hatte er auf seinem Zylinder sein Werkzeug/ hat er einen Hammer genommen. Nachdem er den Hammer genommen hat, hat er mir (auf meinen Kopf) geschlagen. Hier [zeigt auf seine Stirn] hier ist es.

11. Dann bin ich auf den Boden gefallen, und er hat auf mich hier am ganzen Rücken eingeschlagen. Er hat mir einen Schlag verpasst und den ganzen Rücken gebrochen, in meinem Kopf hat sich schon alles gedreht und mein Blut ist stark geflossen.

J: Hat er deinen Kopf verletzt?

T: Mein Kopf ist hier verletzt

J: Mit diesem Hammer?

T: Als er mir mit dem Hammer hier draufgeschlagen hat, war ich nicht mehr ganz bei Bewusstsein.

12. Dann bin ich aufgestanden und zu meinem Auto gegangen. Dann bin ich zu der Polizeistation gegangen und habe dort (alles) erzählt. Auf der Polizei sagte man mir „Geh ins Krankenhaus,

ta. Chaywanmi kayta *denunciasunchik* imayna *grados* kachkan“, nispa niwan.

13. Hinaptinga *pasani* chaypi tukuy punchaw kani umayqa sunsuyachkanmi muyuchkanmi. Hinaspay aparamuni *tardeyman* aparamuni. Hinaptinga chayaykuptinña *denunciata churanpaq*. Hinaptinga *masta* umayqa muyun, *doctor*. Hinaptinga *internakurqani* kay *hospitalpi*. *Familiaykunaqa* manam pipas karachu. [...] Hinaptinga *medico legistawan* niykurqun *masta* pasarqa payqan le-erqa. Hinaptinga *pasaranim* Huancavelica *medico legistaman*. Chay *medico legistañataqmi ordenwan mandaruwam hospital Huancavelicaman*. Chaypim *analisamuwara* kay imayna *gradopitaq* kachkan kay *herida* chay/ chaypi qoramuwam. Hinaspan niwaran: „*Miércoles*taqa kutimunkim, iskay killamanta qawananchikpaq *de repentem* kachkan uku ñutquyki *mal*.“ Chaymi chay *caso pasawasqa*.

14. J: *Yá, ¿cuándo ha sido/ cuando te agredió?* Ima *fehataq* kara chay *martilluwan* takasusqay-ki?

T: Chunkam kara, *doctor*, chunka *abril* karqa chayqa, *doctor*. Imaynam riki *pasarqan* chaymanta.

J: *¿Diez de abril de este año?*

T: Kanan watapi, *doctor*.

J: Imay *hora?*

T: Karachi *más o menos, doctor, diez y media* chaychayllaña *calculado*.

15. J: *Terminalpa* qepanpichu tariruranki chay *inculpaduta?*

T: *Terminalpa* qepanpim, *doctor, mecanicuwan carrunta chequeachkasqa herramientokunapas hawanpi kasqa riki cilindrupa hawanpi*.

J: *A ver, chay reklamaruptyiki* kara huk *persona-kuna* kara, *¿no?*

T: Karam chay *dueñum* kara chaymantam *ayudanten* kara huk *choferpas* kara.

16. J: Ya, este, chaypi niranki „*Pagaway* chay *chocawasqaykimanta*, hinaptinga *negakurqanki*.“

T: Ahá, *pagaway* *planchachipuway*, nirani ñoqaqa riki payqa niwarqa „Manam *chocarachuqaya* ni maypi ni *puntanpis* ni imapas ni *huellapas* kanmanchiki“, nispa niwan, *doctor*.

um ein ärztliches Attest zu holen. Damit werden wir (inkl.) das anzeigen/ (um zu wissen), welcher (Verletzungs-)grad besteht“.

13. Da bin ich dorthin gegangen, den ganzen Tag war ich wie benebelt und im meinem Kopf drehte sich alles. Am Nachmittag habe ich (es) gebracht und nachdem ich angekommen bin, habe ich Anzeige erstattet.

Danach hat es sich in meinem Kopf noch mehr gedreht und man hat mich ins Krankenhaus gebracht. Von meiner Familie war niemand da. [...] Da bin ich nach Huancavelica zum Gerichtsmediziner gegangen. Dort hat man mich untersucht, welchen (Schwere-)grad die Versetzung hat, und dort hat man mich genäht. Dann hat er mir gesagt: „*Komm am Mittwoch wieder, jeden zweiten Monat, um nachzusehen, ob vielleicht in deinem Gehirn etwas nicht in Ordnung ist*.“ So ist der Fall verlaufen.

14. J: Ja, nun/ wann war es, als er dich angegriffen hat, an welchem Tag hat er dich mit dem Hammer geschlagen?

T: Am zehnten war es, Herr Richter, am zehnten April.

J: Am zehnten April diesen Jahres?

T: In diesem Jahr, Herr Richter.

J: Um wieviel Uhr?

T: Es war ungefähr halb elf, schätzungsweise.

15. J: Hast du den Beschuldigten auf der Rückseite des Busterminals gefunden?

T: [Ja]. Auf der Rückseite des Terminals, Herr Richter. Er hat gerade mit einem Mechaniker seinen Bus überprüft, auch die Werkzeuge waren auf dem Zylinder.

J: Mal sehen, Sie haben doch gesagt, dass noch andere Personen dort gewesen sind, nicht wahr?

T: Dort waren der Besitzer, dann noch sein Helfer und ein Fahrer.

16. J: Ja. dann hast du gesagt: „Zahl mir (den Schaden, der dadurch entstanden ist), dass du (mein Auto) angefahren hast und jetzt leugnest du es.“

T: So ist es, „zahl es mir, lass es (auf deine Kosten) reparieren“, habe ich gesagt. Dann hat er mir gesagt: „Ich bin auf gar keinen Fall/ nirgendwo angestoßen, weder vorne noch sonst wo, es gibt davon überhaupt keine Spur“. So hat er zu mir

| | |
|--|--|
| <p>17. J: Imaynanpitaq chay <i>martilluwanqa te ha golpeado?</i> T: Chaynatam chay <i>rabiarispan lapurani, doctor, chaymantam hapirunña martilluta.</i></p> <p>J: Qamchiki <i>primero</i> qallaykuranki? T: Arí, doctor.</p> <p>18. J: Ima nispaykitaq <i>lapururanki?</i> „Imaynanpitaq mana <i>pagawankichu testigo kachkaptinqa?</i>“, nipsa nirankichiki. T: „Chaypi <i>testigokuna</i> kachkan, eh, qawachkan <i>prometiychakan treinta solesta</i>. Hinaspantaq kayqa <i>negakurqunki?</i>“, nipsa nini, <i>doctor.</i> J: Yá. Payqa chay <i>lapuruptiykichiki reacionara martilluta</i> hapistinña? T: Arí, <i>ahí mismo</i> hapirun <i>martilluta, doctor.</i></p> <p>J: <i>Martillo te tiruwan/ te ha tirado en la cabeza?</i> T: Kaypi <i>daliruwan</i>, hinaptinga wischukuruniñam.</p> <p>19. J: ¿<i>Era grande martillo?</i> T: <i>Así tamaño.</i> J: ¿<i>Eso de zapatería o de los albañiles?</i> T: <i>Sí.</i> J: ¿<i>Tiró con la parte de metal o el mango?</i> T: <i>Con la punta, doctor.</i> J: ¿<i>Con la parte del metal dónde se golpea los clavos?</i> T: <i>Así es, doctor.</i></p> <p>20. J: Chay <i>martilluwan golpeamurusunki, no cierto</i>, manachu <i>desmayarunki chay rato?</i> T: Chaypim <i>desmayani, doctor</i>, kaypi pampaman wischukuruni. <i>Desmayaptiy kaynallaña sustenikuchkani</i>. Kaypimantaqa nawasqa <i>cuerpuytaqa</i>. Kaypi, kaymiri kachkan. Chaymantaqa pampaman wischukuruni chaymanta kayna nachkani takayta kayniykunapi tukuy wasaykunapi takaramuwan.“ J: <i>O sea</i>, chayna <i>desmayachkaptiykichiki</i> pay haytasuranki, sikusuranki? T: <i>Martilluwan, doctor</i>, qawachkanim, hinaptinga <i>martilluwan</i> kayniykunapi <i>daliwachkan piernaykunapi</i>, kayniypipas <i>daliruwan</i> qepaypipaq <i>entropim</i> qallaykun <i>daliyta, doctor.</i> [...]</p> | <p>gesagt, Herr Richter</p> <p>17. J: Warum hat er dich mit dem Hammer geschlagen? T: Als ich wütend geworden bin und ihn (geohrfeigt) habe. da hat er (schon) den Hammer genommen. J: Dann hast du also (als erster) angefangen. T: Ja, Herr Richter.</p> <p>18. J: Was hast du gesagt, als du ihn geschlagen hast? „Warum zahlst du mir nichts, wo es doch Zeugen gibt?“, hast du doch gesagt, oder? T: „<i>Es gibt Zeugen, /sie haben es gesehen/ du hast mir dreißig Soles versprochen; und jetzt leugnest du es?</i>“, habe ich gesagt, Herr Richter. J: Ja. Er hat also, als du ihn geschlagen hast, damit reagiert, dass er den Hammer genommen hat? T: Ja, da genau hat er den Hammer genommen, Herr Richter. J: Dann hat er dir den Hammer an den Kopf geschleudert. T: Hier hat er (ihn) mir hingeschleudert, dann bin ich zu Boden gegangen.</p> <p>19. J: War es ein großer Hammer? T: So diese Größe (etwa). J: Wie einer aus der Schusterwerkstatt oder wie einer von den Handwerkern? T: Ja. J: Hat er mit der metallenen Seite oder mit dem Griff zugeschlagen? T: Mit der Spitze, Herr Richter. J: Mit der metallenen Seite, mit der man die Nägel einschlägt? T: So ist es, Herr Richter.</p> <p>20. J: Er hat dich doch mit dem Hammer geschlagen, nicht wahr? Bist du in jenem Moment nicht ohnmächtig geworden? T: Ich bin dort ohnmächtig geworden, Herr Richter, ich bin auf die Erde gefallen. Dann habe ich mich aufgestützt. Von da hat er auf meinen Körper eingeschlagen. Hier [zeigt auf seinen Kopf], genau hier ist es. Dann bin ich zu Boden gegangen, habe so gemacht [Geste] und er hat bekgonnen, überall hier auf meinen ganzen Rücken einzuschlagen.“ J: Er hat dich also, als du ohnmächtig geworden bist, gestoßen und gedrückt (gewürgt). T: Mit dem Hammer, Herr Richter, ich habe es gesehen, mit dem Hammer hat er mich hierhin geschlagen, auf die Beine, auch hierhin, auf meinen Rücken, er fing an, überall auf mich einzuschlagen, Herr Richter. [...]</p> |
|--|--|

21. J: Hinaptinga manachu pipas *defendikusuran* ki?

T: Manam, sapachallayta, *doctor*.

J: Chay *amigonkuna*qa machachu amachara *deja*-ra „*dejay*“ nira?

T: Mana, *doctor*.

J: Hinaptinga imaynapiñataq *desmayararuranki*-chiki.

T: *Desmayaruspa* kaspaymi *pensarini* „umay muyukuchkan“, chay *rato* richkarichkaniña.

J: Pero, ima *tiempu*taq *pasara* chay *recuperaku*-naykipaq?

T: Kay umay muyuptin chanki-chanki, *doctor*, rini *puestoman*. Manam pipas apawantaqchu.

J: *Comisariamanta hospitalman*?

T: *Pasaruni hospitalman*, *doctor*.

J: Sapallayki?

T: Sapallay, *doctor*.

J: Yawarqa karachu *este/ ¿en tu casaca así ha habido sangre?*

T: Chumpaykunaman lliw, *pantalonkunaman* lliw, tanakaramun kay umaman lliw, *carayta*-pas taparun.

22. J: A ver, chay maqasuptiyki/ chay *martillu*-wan nasusqanki, *¿no cierto?* Chay *ratum* maqasuptiyki huk *personakuna* qawarachu chay maqasusqaykita?

T: Qawaram, *doctor*, chay *chofernin*, *ayudante* chay *mecanicupas*, huk *choferpas*.

J: *¿Han visto el chofer, el otro chofer, no?*

T: *Así es*.

J: *¿No sabe su nombre?*

T: Manam yachanichu, *doctor*.

J: *¿El dueño del carro, quién más?*

T: Chaymanta huk *autopa chofernin*. Sutintaqa yachanichu, *doctor*.

J: *¿Otro?*

T: Chaykunan kara. [...], *doctor*, manam chay *cuéntata qonichu*

J: *¿Pero no sabe sus nombres?/ manam yachanichu sutinkunata?*

T: Manam yachanichu, *doctor*.

[...]

23. J: *Porque* kay *certificadunpi* nin: „*Probablemente se ha roto los huesos de la nariz del inculgado*“. *Porque una cosa es tirar un lapo y otra*

21. J: Und es hat dich niemand verteidigt?

T: Nein, ich (war) ganz allein, Herr Richter.

J: Seine Freunde haben nicht gesagt: „*Lass ihn in Ruhe*“?

T: Nein, Herr Richter

J: Du bist dann also ohnmächtig geworden.

T: Als ich ohnmächtig geworden bin, habe ich gedacht: „Mein Kopf dreht sich“.

J: Aber, wieviel Zeit ist vergangen, bis du wieder zu dir gekommen bist?

T: Während sich in meinem Kopf noch alles drehte, bin ich schwankend zur Polizei gegangen, Herr Richter. Niemand hat mich dorthin gebracht.

J: Von der Polizeistation zum Krankenhaus?

T: Ich bin zum Krankenhaus gegangen, Herr Richter.

J: Allein?

T: Allein, Herr Richter.

J: War Blut/ war Blut auf deiner Jacke?

T: Auch mein Pullover, meine Hose, alles war voll (Blut), alles hat sich mit Blut gefüllt, mein Kopf und auch mein Auto und mein Gesicht war mit Blut bedeckt, Herr Richter.

22. J: Nun, als er dich geschlagen hat/ Er hat dich mit dem Hammer, nicht wahr? In dem Moment, in dem er dich geschlagen hat, hat eine Person gesehen, dass er dich geschlagen hat?

T: Ja, Herr Richter. der Fahrer, der Helfer, ein Mechaniker und noch ein anderer Fahrer haben es gesehen.

J: Der Fahrer und noch ein Fahrer haben es gesehen, nicht wahr?

T: So ist es.

J: Wissen Sie nicht seinen Namen?

T: Ich weiß (ihn) nicht, Herr Richter.

J: Der Besitzer des Busses, wer noch?

T: Da war noch ein Fahrer von einem anderen Auto, auch seinen Namen weiß ich nicht, Herr Richter.

J: Noch einer?

T: Das waren alle. [...]Sonst habe ich niemanden bemerkt.

J: Aber Sie wissen nicht ihre Namen/, Sie wissen nicht ihre Namen?

T: Ich weiß (sie) nicht, Herr Richter.

[...]

23. J: In seinem Attest heißt es nämlich: „Möglicherweise sind die Nasenknochen des Beschuldigten gebrochen“. Denn eine Sache ist es, je-

es un puñete. Un puñete pudiera haberlo complicado el tabique. Kay reconocimiento médico dice descartar fractura de hueso propio de la nariz. ¿Le has tirado un puñete o un lapo?

T: *Un lapo.*

J: Qamqa qawarankichu chay *martillo* hapisqanta?

T: Qawarani, hinachkaptin *de frentem* hapisqanta qawani, *doctor*.

24. J: *Este*, hatunchu kara *medianuchu*, kara, taqsallachu kara chay *martillo*?

T: Kaysallaymi kayna-kaynacha.

J: *¿Treinta centímetros de mango?*

T: *Minapi* manachu piksaman chayna huknin *puntayoqmi*, *doctor*.

J: *Colorninta* qawarankichu?

T: *Colornintaqa fierrumantam* riki.

J: *Mango de madera y punta de metal, ¿está bien? Porque hay martillos que son de puro metal y hay otros martillos que tienen mango de madera y adelante la cabeza que golpea es fierro/metal, ¿no?*

T: Ah, *metal*.

J: *¿Has podido dar cuenta si era todo de metal o tenía mango de madera y la cabeza de metal?*

T: Chay *momento* hapiptinqa nata *fierruta* hinata qawarani, *doctor*, *entero fierruta* hina.

J: *Imay color? ¿Oscuro?*

T: *Oscuro oxidasqa* hina niraq, *doctor*.

25. J: Chay maqasuranki, *o sea, estás sangrado ya, ¿no cierto? Ya te ha golpeado todo tu cuerpo tu estás sangrando ya entonces estás ya apenas como dijistes. Este, cuando terminó, ¿qué actitud tomó el inculpado?*

T: Ñoqaqa hinaspayqa *pasakuni* „kananqa pasaq rupaqa yaku“, *nispay narani, doctor*.

J: Payqa imatam ruwara chaynatam niptiyki?

T: Chay hukninqa „*imapaqmá peleankichik*“, chay *dueñum* nin, „*imapaqmá nankichik*“, *nispam niwan ñoqalla como tonteqa kachkani rinriylla uyarichkani riki. Chaymantaqa [...]*.

J: *Pero* payqa imatam ruwara?

T: Payqa chaypim sayara.

J: *Insultasurankichu* icha *iskapakurachu*?

T: Chaypim sayan.

J: Manachu *insultasurankichu? o sea, ¿insultos?*

T: Niwara „*yanqanamanta hamunki*“, *nispa niwan, doctor*.

manden mit der Handfläche zu schlagen oder einen Faustschlag zu verpassen. Ein Faustschlag könnte ihm nämlich den Nasenknochen verletzt haben. Das ärztliche Attest besagt, dass der Nasenknochen gebrochen ist. Hast du ihn mit der Handfläche oder mit der Faust geschlagen?

T: Mit der Handfläche.

J: Hast du gesehen, als er den Hammer genommen hat?

T: Ich habe gesehen, dass er ihn auf der Stelle genommen hat, Herr Richter.

24. J: War er groß, mittelgroß oder klein, dieser Hammer?

T: Von dieser Größe. [zeigt die Länge]

J: Mit einem dreißig Zentimeter langen Griff?

T: Wie in der Mine, wissen Sie, mit einer Spitze auf einer Seite, Herr Richter.

J: Hast du seine Farbe gesehen? (Q)

T: Seine Farbe war natürlich die von Metall.

J: Der Griff aus Holz und die Spitze aus Metall, richtig? Es gibt nämlich Hammer, die ganz aus Metall sind und andere, die einen Griff aus Holz haben und vorne an der Kopfseite, mit der geschlagen wird, aus Eisen/ Metall.

T: Ah, [aus] Metall.

J: Hast du sehen können, ob alles aus Metall war oder ob (er) einen Griff aus Holz und einen Kopf aus Metall hatte?

T: In dem Moment, als er ihn genommen hat, habe ich gesehen, dass er ganz aus Eisen war, Herr Richter, ganz aus Eisen.

J: Von welcher Farbe? Dunkel?

T: Dunkel, wie verrostet, Herr Richter.

25. J: Als er dich geschlagen hatte und als du blutetest. Wie du gesagt hast, hat er deinen ganzen Körper zusammengeslagen, du hast geblutet und warst du in einem sehr schlechten Zustand. Als er aufhörte, was hat der Beschuldigte da gemacht?

T: Dann bin ich gegangen und habe gesagt „Jetzt gibt’s heißes Wasser“, Herr Richter.

J: Was hat er gemacht, als du das gesagt hast?

T: Der andere/ der Besitzer hat gesagt: „Warum streitet ihr euch, warum macht ihr das?“ Und ich war wie benebelt, nur mit meinem Ohr habe ich es gehört. Und dann [...].

J: Aber was hat er gemacht?

T: Er wartete dort.

J: Hat er dich beleidigt oder ist er davongelaufen?

T: Er hat dort gewartet, Herr Richter.

J: Hat er dich nicht beleidigt? Gab es Beleidigungen?

T: Er sagte mir: „Du bist umsonst gekommen“, Herr Richter.

| | |
|--|--|
| <p>J: Y hinaptinga? T: Kananqa „<i>quejamusaqmi</i>“, nispay pasani, <i>doctor</i>. J: <i>Dueñuqa</i> imatam nira chaypi, „<i>¿para qué pelean?</i>“ T: Arí, <i>doctor</i>.</p> <p>26. J: Chay <i>inculpado hospital</i>man rinki hinaptinga payqa riki yachanmi <i>golpeasusqaykita</i> yanapasurankichu <i>medicinakunapi e rantiyta</i> qollqellatapas qosurankichu <i>alguna vez?</i></p> <p>T: <i>Doctor</i>, chay <i>Libertador</i> pakiychapi <i>trabajasqa</i>, <i>señor Miguel</i> hamura <i>puestutapas</i> „<i>sumaqlataq kayta arreglaruychik</i> haykatapas gastachun apasunkim <i>de frente</i> Huancayoman <i>carruwan</i> kaynan tarde“, nispa niwan.</p> <p>Hinaspanmiñataq <i>hospital</i>man rini. Chaypipas nin: „Aparusunkim haykatapas munanan <i>sumaqlata arreglakuychik</i>. Ama <i>denunciaychu</i>“, nispa niwan. [...]</p> <p>27. Chay <i>motivopi</i> imaynam nanichu <i>porque</i> kayta <i>desfiguramiento</i> imanawanqataq chay <i>motivopim</i> ñoqaqa imatam chaskinichu manam ñoqapam y qollqellaywan nakamuni y kananpas, <i>doctor</i>, kanan kaynata <i>levantarquni camamanta</i> muyuyta qallaykukurun uma. Kanan sayay kaynaykuni. Hinaptingas muyuyta qallaykun. Chaytam <i>simplemente rezando</i>, <i>doctor</i>, Huancayopi chay <i>cezo</i> qawachikuq chaypi yachasaq, <i>doctor</i>.</p> <p>28. J: <i>Pero</i> payqa manachu imapas <i>ayudasuranki</i> ima qollellawanpas? T: <i>Nada, nada, ni huk centavom ayudawanchu</i>. [...] J: Maypitaq pay maskasuranki? <i>Policiapichu</i>, <i>comisariapichu</i> o <i>hospitalpichu</i>? T: <i>En el hospital</i>, <i>doctor</i>. Chay <i>chofernintin</i> purin chay mikilla asuykamunwanqa. J: Paychiki nisuranki „Ama <i>denunciaychu</i>“, nispa, allinllata <i>arreglankichik</i>“, nispa. T: Ahá, „<i>aparusunki Huancayoman sumaqta</i> qawachimusunki, <i>curachimusunki</i>“, nispa, <i>doctor</i>. J: Mana chaypi mana <i>cumplinkuchu</i>? T: Mana, <i>doctor</i>.</p> <p>29. J: <i>Ratificakunkichu</i> chay <i>denuncias/</i> kay <i>denuncian</i> churarusqaykimanta? T: <i>Ratificanim</i>, <i>doctor</i>. J: <i>Conformichu</i> kachkanki chay <i>denunciasqaykivan?</i></p> | <p>J: Und dann? T: Ich habe jetzt gesagt: „Jetzt werde ich mich beschweren“ und bin gegangen, Herr Richter. (Q) J: Der Besitzer, was hat er gesagt? Hat er gesagt „Warum streitet ihr euch?“ T: Ja, Herr Richter.</p> <p>26. J: Hat dir der Beschuldigte, als du ins Krankenhaus gegangen bist, da er ja wusste, dass er dich geschlagen hat, irgendwie geholfen, mit dem Kaufen von Medizin/ Hat er dir einmal (wenigstens) Geld gegeben? T: Herr Richter, Miguel, der bei Libertadores arbeitet, ist gekommen und hat gesagt: „<i>Ihr sollt das friedlich unter euch ausmachen, egal was es kostet, er soll dich noch an diesem Abend mit seinem Bus nach Huancayo bringen</i>“, hat er mir gesagt. Dann bin ich ins Krankenhaus gegangen Auch dort sagte er: „<i>Er wird dich dorthin bringen, egal was es kosten wird. Zeige (ihn) nicht an. Regelt das Problem friedlich unter euch</i>“ sagte er mir. [...]</p> <p>27. Aus diesem Grund ließ ich mich nicht darauf ein, denn was nützt es mir, wenn ich nichts bekomme, sonst muss ich mich nur mit meinem eigenen Geld behandeln lassen. Und jetzt, wenn ich vom Bett aufstehe, wird es mir schwindelig (fängt mein Kopf an, sich zu drehen). Wenn ich aufstehe und so mache [macht eine Bewegung], wird es mir schwindelig. Erst wenn ich in Huancayo beim Gehirnspezialisten war, werde ich mehr wissen, Herr Richter.</p> <p>28. J: Aber er hat dir gar nicht geholfen, nicht einmal mit Geld? T: Nichts, absolut nichts, er hat mir nicht mit einem Centavo geholfen [...] J: Wo hat er dich gesucht? Auf der Polizei, auf der Polizeistation oder im Krankenhaus? T: Im Krankenhaus, Herr Richter. Dieser Miki ist mit dem Fahrer auf mich zugekommen. J: Er hat dir also gesagt „Mach keine Anzeige, wir werden alles (schön) regeln?“ T: Ja. „<i>Ich werde dich nach Huancayo bringen, um dich ordentlich anschauen zu lassen, um dich heilen zu lassen</i>“, hat er gesagt, Herr Richter. J: Hat er sein Versprechen nicht gehalten? T: Nein, Herr Richter.</p> <p>29. J: Bestätigst du das, was du als Anzeige vorgebracht hast? T: Ja, Herr Richter. J: Bist du damit einverstanden, was du angezeigt hast?</p> |
|--|--|

| | |
|---|---|
| <p>T: [...] <i>Conforme kani declara/ casi toduta de-clarakuni.</i></p> <p>30. J: <i>Yá. ¿Algo mas que tienes que decir?</i> T: Ni ima, <i>doctor. kay umayta, doctor incargakuspa qawachiwachu muyunmi umay.</i></p> <p>J: <i>Ya. Sí tiene algo más que agregar quitar o modificar a su presente declaración dijo: El inculgado debe preocuparse por hacerme ver ya que siento que en mi cabeza me da vueltas como si estuviera mareado.</i></p> <p>T: Chaynam, <i>doctor</i> J: Chayllatachu <i>argumentuta munanki?</i> T: <i>Después chay imapas gastasqayta pagapuwachun, doctor. Carruytapas plancharachimuwán, boletaypas kachkan, doctor.</i> J: Chayllachu? T: Chayllam, <i>doctor.</i></p> | <p>T: [...] Ich bin zufrieden. Ich habe fast alles gesagt.</p> <p>30. J: Ja. Gibt es noch etwas, das du zu sagen hast? T: Nichts, Herr Richter, er soll sich darum kümmern, meinen Kopf anschauen zu lassen, denn mein Kopf dreht sich. J: Ja. Ob er zu seiner Aussage noch etwas hinzuzufügen, wegzunehmen oder zu modifizieren habe, sagte er: Der Beschuldigte muss sich darum kümmern, dass ich mich untersuchen lassen kann, da ich fühle, dass sich mein Kopf dreht, als ob mir schwindelig wäre. T: So ist es, Herr Richter J: Möchten Sie nur diese Argumente vorbringen? T: Dann soll er mir noch alle meine Auslagen zahlen, und mein Auto (auf seine Kosten) reparieren lassen, ich habe auch Belege, Herr Richter. J: Ist das alles? T: Das ist alles, Herr Richter.</p> |
|---|---|

| | |
|---|--|
| <p>Spanisches Protokoll</p> <p>Ex- No: 2004-[...] DECLARACION PREVENTIVA DE AL-FONSO [...]: <i>En Lircay, siendo las once de la mañana del primero de julio del dos mil cuatro, compareció al local del Juzgado Mixto de Angaraes, el agraviado Alfonso [...], identificado con Documento Nacional de Identidad número veintitrés [...], natural del distrito de Ccochaccasa, Lircay, Angaraes, departamento de Huancavelica de cuarenta y siete años de edad, de estado civil casado de ocupación taxista, con grado de instrucción quinto año de primaria de religión evangélico, domiciliado en la avenida treinta de octubre sinnúmero Ccochaccasa.</i> <i>En este estado el señor Juez procedió a juramentar al compareciente para que diga la verdad de los hechos materia de instrucción, quien contestando dijo que jura decir la verdad, con lo que se dio inicio a la diligencia.</i></p> <p>PARA QUE DIGA EL COMPARECIENTE; QUE TIENE QUE REFERIR RESPECTO A LOS HECHOS INSTRUIDOS CONTRA EL INCULPADO FERNANDO BUENDÍA SALVADOR POR PRESUNTO DELITO CONTRA EL LA VIDA; EL CUERPO Y LA SALUD – LESIONES LEVES –; COMETIÓ EN SU AGRAVIO; DIJO.</p> | <p>Protokoll Nr. 2004- [...] der präventiven Aussage von Alfonso [...], in Lircay um elf Uhr morgens am ersten Juli 2004, im „juzgado mixto“ von Angaraes: Es sagt aus Alfonso Sedano Perez, ausgewiesen mit dem nationalen Dokument No. 23 [...], aus dem Distrikt Ccochaccasa, Lircay, Angaraes, Department Huancavelica, siebenundvierzig Jahre alt, Familienstand verheiratet, beschäftigt als Taxifahrer, Bildungsgrad fünfte Klasse Grundschule, Religionszugehörigkeit evangelisch, wohnhaft in der Straße „30. Oktober“ ohne Hausnummer in Ccochaccasa. An dieser Stelle fährt der Herr Richter fort, den Aussagenden zu vereidigen. Indem er schwört, die Wahrheit zu sagen. wurde die Sitzung eröffnet.</p> <p>DER VOR GERICHT ERSCHIEINENDE SOLL SAGEN; WAS ER BEZÜGLICH DER TATSACHEN ZU BERICHTEN HAT, DIE GEGEN DEN BESCHULDIGTEN FERNANDO BUENDÍA SALVADOR VOR-GEBRACHT WURDEN AUFGRUND DES MUTMASSLICHEN DELIKTS, DIE GEGEN LEIB UND LEBEN, UND DIE GESUNDHEIT –LEICHTE VERLETZUNGEN- AN IHM BEGANGEN WURDEN; ER SAGTE,</p> |
|---|--|

Que, en una ocasión cuando me dirigía a la ciudad de Huancavelica llevando pasajeros, [el denunciado] venía conduciendo el vehículo de la empresa Libertadores y como habíamos quedado en que me iba reconocer los gastos para el planchado el denunciado se negó diciéndome que no me había chocado. y como el denunciado conduce vehículos a Lima, estuve al tanto de su regreso, el diez de abril del presente, siendo aproximadamente la diez y treinta de la mañana.

Lo encontré al denunciado detrás del terminal, donde le reclamé que me pague del choque y me contestó diciéndome que el carro no había chocado ya que su vehículo no tenía ninguno choque [diciéndole que había testigos que me había chocado y hemos quedado en que me arreglaría] y como quiera que me he amargado por su negativa le día un lapo y el inculgado reaccionando agarró un martillo y me tiró en la cabeza lado temporal derecha desvaneciéndome llegando a sentir golpes con el martillo en el cuerpo, así como me llegó a tirar un golpe en el labio superior derecho llegándome a partir el labio [...] [y por mis propios medios] casi mareado [...] encontrándome totalmente ensangrentado mi cara como la vestimenta que portaba ese día, me dirigí a denunciar a la comisaría, de allí al hospital, el diez de abril del presente siendo aproximadamente las diez y treinta de la mañana.

PARA QUE DIGA EL COMPARECIENTE; SI CUANDO SE SUBSITO LOS HECHOS HABÍAN OTRAS PERSONAS QUE HAN PRESENCIADO LOS HECHO; DIJO. *Que, sí, han el otro chofer, el dueño del carro, el chofer del otro auto, pero no sé sus nombres, así como me acuerdo que la placa del carro era [...].*

PARA QUE DIGA EL COMPARECIENTE; SI PUEDE PRECISAR LAS CARACTERÍSTICAS DEL MARTILLO CON QUE FUE AGREDIDO DIJO. *Que, era de un tamaño mediano treinta centímetros de mango pudiendo notar ese momento que todo era de metal ya que era de color oscuro como oxidado.*

dass, als er gerade in Richtung Huancavelica fuhr, und dabei Fahrgäste beförderte, der Angeklagte mit einem Fahrzeug der Firma Libertadores [ihm entgegen-] gefahren kam und weil (obwohl) wir vereinbart hatten, dass er mir die Kosten für die Reparatur erstatten würde, leugnete der Angeklagte es und sagte, er hätte mich nicht angefahren. [er hatte mich inzwischen selbst angezeigt] und da der Angeklagte Fahrzeuge nach Lima fährt, wartete ich auf seine Rückkunft, ungefähr um halb elf Uhr morgens.

Ich fand den Angeklagten hinter dem Busterminal, wo ich ihn aufforderte, meinen Schaden zu bezahlen. Er antwortete mir, dass er das Auto nicht angefahren habe, da sein Auto keinen Schaden hätte.

[worauf ich sagte, dass es Zeugen gäbe, dass er mich angefahren hätte und dass wird vereinbart haben, dass er es mir bezahlen würde] und weil ich mich über seine Ablehnung geärgert habe, habe ich ihm einen Schlag verpasst. Und der Angeklagte hat als Reaktion darauf einen Hammer genommen und mir an den Kopf geworfen, auf die rechte Seite vorne, woraufhin ich zu Boden ging.

Am ganzen Körper spürte ich Schläge mit dem Hammer, auch auf die Oberlippe hat er mich geschlagen [...] [und alleine] fast schwindelig [...], mein Gesicht und meine Kleidung, die ich an jenem Tag trug, voller Blut, so ging ich zur Polizei um ihn anzuzeigen und von dort ins Krankenhaus, am zehnten April diesen [Jahres] ungefähr um halb elf Uhr morgens.

AUF DIE FRAGE; OB ANDERE PERSONEN ANWESEND WAREN; ALS SICH DIE DINGE EREIGNETEN; SAGTE ER:

Ja, der andere Fahrer, der Besitzer des Busses, der Fahrer des anderen Autos, ich weiß ihre Namen nicht, erinnere mich aber an die Autonummer [...].

AUF DIE FRAGE, OB ER DIE EIGENSCHAFTEN DES HAMMERS; MIT DEM ER ANGEGRIFFEN WURDE, GENAUER BESCHREIBEN KÖNNE, SAGTE ER. Er war von mittlerer Größe mit einem dreißig Zentimeter langen Griff und in dem Moment sah es aus, als sei er ganz aus Metall, da er von dunkler Farbe war, wie verrostet.

PARA QUE DIGA EL COMPARECIENTE; QUÉ ACTITUD TOMO EL INCUL[P]ADO CUANDO TERMINÓ DE AGREDIRLO;

DIJO: estaba parado y me decía que por gusto le estaba reclamando, llegando a oír que el dueño decía para que pelean, diciéndolo que le iba denunciar;

PARA QUE DIGA; SI EL INCULPADO LE HA ACUDIDO CON LOS MEDIAMENTOS PARA SU CURACIÓN; DIJO: no me acudí con nada hasta la fecha , solamente el agenciero Miguel Conovilca fue a la comisaría como que no denunciara al inculpado y que me iba al hospital para pedirme trasladar a Huancayo para mi curación, y aún no ha cumplido.

PARA QUE DIGA; SI SE RATIFICA EN SU DENUNCIA DIJO. sí me ratifico y estoy conforme con mi denuncia.

PARA QUE DIGA; SI TIENE ALGO MAS QUE AGREGAR; QUITAR O MODIFICAR A SU PRESENTE DECLARACIÓN; DIJO. Que, si, el inculpado debe preocuparse por hacerme ver, ya que siento que mi cabeza me da vuelta como si estuviera mareado, así como todos los gastos que incurrido como de vehículo debe reconocerme, ya que tengo los gastos que he incurrido con boletas o facturas. Con lo que concluyó la diligencia, firmando el compareciente después que lo hizo el señor Juez de lo que doy fe.

[

AUF DIE FRAGE; WAS DER BESCHULDIGTE GEMACHT HABE, NACHDEM ER IHN ANGEGRIFFEN HATTE, SAGTE ER: Er stand dort und sagte mir, dass ich [den Schaden] umsonst reklamiere, und ich hörte, wie der Besitzer sagte: „Warum streitet ihr?“ und ich sagte ihm, dass ich ihn anzeigen würde.

AUF DIE FRAGE, OB IHM DER BESCHULDIGTE MEDIKAMENTE FÜR SEINE HEILUNG ZUR VERFÜGUNG GESTELLT HABE, SAGTE ER: Bis jetzt hat er mir noch nichts gegeben, nur der Besitzer des Busunternehmens Miguel Concovilca ging auf die Polizeiwache und ins Krankenhaus, um mich zu bitten, dass ich den Beschuldigten nicht anzeige, wobei er mir versprach, dass er mich nach Huancayo bringen würde, um mich behandeln zu lassen, was er jedoch bis jetzt nicht eingehalten hat.

AUF DIE FRAGE, OB ER SEINE AUSSAGE BESTÄTIGT, SAGTE ER: Ja, ich bestätige sie und bin mit meiner Aussage einverstanden.

AUF DIE FRAGE, OB ER ZU SEINER ERKLÄRUNG NOCH ETWAS HINZUZUFÜGEN, ZURÜCKZUNEHMEN ODER ZU MODIFIZIEREN HÄTTE, SAGTE ER: Ja, der Beschuldigte muss sich darum kümmern, mich untersuchen zu lassen, da mein Kopf sich dreht als ob mi schwindelig sei, und er muss mir alle meine Kosten ersetzen, auch die von meinem Fahrzeug. Von den Auslagen habe ich Belege, womit die Sitzung beendet war und der Beteiligte unterschrieb, und dann der Herr Richter, was ich beglaubige.

2.3 Zeugenaussage im „Ministerio Público“ in Huancavelica

V: Vertreter des Gerichts (Anwalt)

Z: Zeugin

Ü: Übersetzerin

M: Mutter der Zeugin.

(Persönliche Daten wurden unkenntlich gemacht.)

| | |
|---|--|
| <p>1. V: ¿Edad? Z: <i>Veintisiete años.</i> V: <i>¿Estado civil?</i> Z: <i>Casada, señor.</i> V: <i>¿Documento, número?</i> Z: <i>Veintitres [...].</i> V: <i>¿Donde has nacido?</i> Z: <i>Pueblo Libre [...]</i></p> <p>2. V: ¿Dónde domicilias? Ü: <i>¿Dónde está tu casa?/Maypitaq wasiyki?</i> Z: <i>En mi estancia estuve, señor, en Huarapata.</i></p> <p>V: <i>En tu estancia, en Huarapata?</i> Z: <i>Sí.</i> V: <i>¿Esto, dónde queda? ¿Qué anexo es?</i></p> <p>Z: <i>Pertenece a Santa Barbara, pero es sector Huarapata. [...]</i></p> <p>3. Me tienes que dar la dirección exacta para poder notificar, ¿yá?. Santa Barbara, ¿no? ¿A qué altura más o menos queda/ por dónde queda tu domicilio? Ü: <i>Maypitaq exactamente kachkan wasiyki, maypitaq?</i> Z: <i>Wasiyqa manam kanchu, señor. Pulluripi suedrallaypa kan, mana, wañukuñam [...] chaypim kachkan, imachaypas.</i> V: <i>Yo lo que quiero saber es dónde vives actualmente?</i> Z: <i>Mamayniypa wasinpi kunanqa kachkani, señor.</i> Ü: <i>Ahora está viviendo en la casa de su mamá.</i> V: <i>¿Dónde estás viviendo actualmente?</i> Z: <i>Ahorita, ahorita estoy juntos en la casa de mi mamá.</i> V: <i>¿Dónde queda la casa de su mamá?</i> Z: <i>Estadio más arribita [...]</i></p> <p>4. V: ¿Grado de instrucción? ¿Hasta qué año has estudiado? Z: <i>Primariallatam.</i> Ü: <i>Primaria nomás, ha estudiado solo primaria.</i></p> | <p>1.V: Alter? Z: <i>Siebenundzwanzig Jahre.</i> V: <i>Familienstand?</i> Z: <i>Verheiratet.</i> V: <i>Dokument? [Welche] Nummer [hat es]?</i> Z: <i>Dreiundzwanzig [...].</i> V: <i>Wo bist du geboren?</i> Z: <i>Pueblo Libre. [...]</i></p> <p>2. V: Wo wohnst du? Ü: <i>Wo ist dein Haus?/Wo ist dein Haus?</i> Z: <i>Ich war in meiner „estancia“ (ländliches Anwesen in den Bergen) in Huarapata</i> V: <i>In deiner „estancia“, in Huarapata?</i> Z: <i>Ja.</i> V: <i>Wo ist das? Zu welcher (Verwaltungseinheit)gehört es?</i> Es gehört zu Santa Barbara, aber es ist der Sektor Huarapata [...]</p> <p>3. V: Du musst mir die genaue Adresse geben, damit man es registrieren kann, ja? Santa Barbara, nicht wahr? Auf welcher Höhe ist das etwa/ wo ist dein Wohnsitz? Ü: <i>Wo genau befindet sich dein Haus, wo?</i></p> <p>Z: <i>Ich habe kein Haus, mein Herr. Meine Schwiegermutter hat eins in Pulluri, nein, sie ist schon gestorben, dort ist es.</i> V: <i>Ich will aber wissen, wo du zurzeit wohnst. Wo wohnst du zurzeit?</i> Z: <i>In diesem Moment wohne ich im Haus meiner Mutter, Herr Anwalt.</i> Ü: <i>Jetzt wohnt sie gerade im Haus ihrer Mutter.</i> V: <i>Wo wohnst Du im Moment?</i> Z: <i>Jetzt gerade wohne ich zusammen mit meiner Mutter in deren Haus.</i> V: <i>Wo ist das Haus deiner Mutter?</i> Z: <i>Etwas weiter oberhalb des Stadions. [...]</i></p> <p>4. V: Bildungsgrad? Bis zu welchem Jahr warst du in der Schule? Z: <i>Nur bis zur Grundschule.</i> Ü: <i>Nur Grundschule. Sie war nur in der Grundschule</i></p> |
|---|--|

| | |
|--|--|
| <p>5. V: <i>Ocupación. ¿A qué te dedicas?</i> Z: Uywayllata michistin puchkakuni, puchkastil-lanmi ruwani imatapas. Ü: <i>Pastea solo sus ganados y hila.</i> V: <i>¿En su casa?</i> Ü: Mhm.</p> <p>6. V: <i>¿Contra quién vas a denunciar?</i> Z: <i>Esposuyta, señor.</i> V: <i>¿Contra su esposo?</i> Z: Ahá. [...]</p> <p>7. V: [...]. <i>Mamita, ¿deseas la presencia de un abogado?</i> Ü: <i>Abogado ayudasunaykitachu munanki?</i></p> <p>Z: Manam, mamay [...]. Ü: <i>Porque kaypiqa manam pagankichu.</i> V: <i>Nosotros hacemos esta pregunta porque es tu derecho. Si tú quieres, puedes tener un abogado, si no, tu sola nomás puedes dar tu manifestación.</i></p> <p>Z: Manam qollqe <i>abogadokunapaq kantaqchu.</i> Ü: <i>No tengo dinero para pagar un abogado.</i></p> <p>V: <i>No lo necesitas por ahora, no es necesario un abogado porque acá nosotros defendemos lo que es las mujeres, protejemos lo que es violencia familiar, a lo que es las mujeres, no necesitas un abogado, no es necesario, mamacita, acá no se paga, nada se paga acá. El estado protege [...].</i></p> <p>Ü: Manam kaypiqa <i>pagankichu imatapas kaypi, este, warmikunapa derechunkunta [...]</i> <i>defiende el estado, manam qamqa kaypiqa abogadopa serviciuntaqa pagankichu. Chaymi qam piensa-pakuy icha allin kanman señor abogado yanapa-suptiyki allin kanman, mejor. Chaytachu munan-ki?</i></p> <p>Z: Chay <i>ayudaykuwaspa imaypas rakiku-wanmanpaschu.</i> Ü: <i>Totaltaña separakunaykipaq riki, manañam aguantankichu qosaykita.</i></p> <p>Z: Manañam, manañam, <i>señora.</i> Ü: <i>Porque kay señor abogado, este/ yanapasunki gratisllam, manam imatapas cobrasunkichu. Chaytam tapusuchkanki doctorqa.</i></p> <p>8. V: <i>Bueno, mamita, ¿conoces a [...]?</i> Z: <i>Mi esposo es.</i> Ü: <i>Es su esposo.</i></p> | <p>5. V: Beschäftigung. Was machst du? Z: Während ich meine Tiere hüte, spinne ich, und während ich spinne, mache ich alles Mögliche. Ü: Sie hütet nur ihre Tiere und spinnt. V: Zuhause? Z: Mhm.</p> <p>6. V: Wen wirst du anzeigen? Z: Meinen Ehemann. V: Ihren Ehemann? [...] Z: Ja. [...]</p> <p>7. V: [...]. <i>Mamita</i>⁴⁵³, wünschst du die Anwesenheit eines Anwalts? Ü: Möchtest du einen Anwalt, der dir helfen wird? Z: Nein, <i>mamay</i> [...]. Ü: Hier bezahlst Du nämlich nichts. V: Wir fragen das, weil es dein Recht ist. Wenn du möchtest, kannst du einen Anwalt haben, wenn nicht, kannst du auch deine Aussage allein abgeben. Z: Es gibt aber kein Geld für einen Anwalt. Ü: Ich habe kein Geld, um einen Anwalt zu bezahlen. V: Du brauchst es nicht jetzt/ Ein Anwalt ist nicht nötig, denn wir verteidigen hier die Rechte der Frauen, wir schützen alles, was mit familiärer Gewalt zu tun hat, was mit Frauen zu tun hat, du brauchst keinen Anwalt, es ist nicht nötig, <i>mamacita</i>, hier muss man nichts bezahlen, hier zahlt man nichts. Der Staat schützt [...] Ü: Hier musst du nichts bezahlen. Die Rechte der Frauen [...] /verteidigt der Staat, du bezahlst hier nichts für den Dienst eines Anwalts. Überlege, ob du einen Anwalt möchtest, der dir helfen soll, ob das vielleicht besser wäre. Möchtest du das?</p> <p>Z: Wenn mir das hilft. Könnte er mich dann auch [von meinem Mann] trennen? Ü: Selbstverständlich um dich ganz [von ihm] zu trennen, erträgst du deinen Mann überhaupt nicht mehr? Z: Nein, überhaupt nicht mehr Ü: [...] denn dieser Herr Anwalt hilft dir umsonst, er wird dir nichts berechnen. Frag das den Herrn Anwalt.</p> <p>8. V: Nun, <i>mamita</i>, Kennst du [...]? Z: Er ist mein Ehemann. Ü: Es ist ihr Ehemann.</p> |
|--|--|

⁴⁵³ Häufige Anrede an quechua-sprachige Frauen. Diese Anrede kann Freundlichkeit, Wohlwollen und Zärtlichkeit, aber auch Überheblichkeit gegenüber der Angesprochenen ausdrücken.

| | |
|--|--|
| <p>V: <i>¿Desde cuándo?</i> Z: Kuskachakurqaniku <i>mil novecientos noventa y cinco, señor.</i> Ü: <i>Este/ hemos estado juntos desde mil novecientos noventa y cinco.</i></p> <p>9. V: <i>¿Tiene niños?</i> Z: Iskaymi wawa. Ü: <i>Sí, dos hijos.</i> V: <i>¿Cuántos años tienen?</i> Z: Hukninpa <i>ocho años, mayor kasqan</i> Ü: <i>El mayor tiene ocho años/</i> Z: Sullqanpañataq <i>seisninwan qallaykurun chaypas.</i> Ü: <i>El menor, recién ha empezado /bueno está caminando a los seis años</i></p> <p>10. V: <i>Nárrame concretamente qué es lo que ha pasado? ¿Qué problema ha habido, a ver?</i> Z: Manañam <i>aguantani, sapa vuelta maqawan sapa vuelta chaynallam manam gustunpaqchu ima wawaykunapas piñarikun wawatapas manam qollqetapas qowanchu, ni imatapas apamuwataqchu.</i> Ü: <i>Ya no lo aguanto, constantemente me golpea, no se preocupa por los alimentos de los niños/ ni de mí.</i></p> <p>11. V: <i>¿Pero él te ha agredido física- o psicológicamente algo?</i> Ü: Maqasunkichu/ Z: Ah, maqawan <i>a cada rato, qarqopawan „váyate, lárgate“, sapa vuelta nispa „manam kuyurinkichu“</i> Ü: <i>Malas palabrakunawan/</i> Z: <i>Malas palabrakunawan.</i> Ü: Wawchaykikunatapas/ Z: Wawachaykunataq <i>manam gustun kanchu patente.</i> Ü: <i>Constantemente le agrade, la bota de su casa, no es nada de su agrado, hasta el saludo de los niños le molesta.</i> Z: Tutapas <i>hamuptin qarqomuwan. Tuta qarqumuwansi [...] abuelitun kachaykamuranqachu „ama ripukuychu“ nispa huktintaña ripukuychik.</i> Ü: <i>El otro día le ha agredido de noche, a los siete de la noche, le ha botado.</i></p> <p>12. V: <i>¿Qué día más o menos?</i> Ü: Hayka[pi]taq/ Z: Ima <i>punchawñayá. Qaynaranñam.</i></p> <p>Ü: <i>No se acuerda, hace tiempo ya, y el abuelo la ha detenido.</i> Z: <i>Su abuelito de él es.</i></p> | <p>V: Seit wann? Z: Wir haben im Jahr 1995 <i>begonnen, zusammenzuleben.</i> Ü: Wir sind seit 1995 <i>zusammen</i></p> <p>9. V: Haben Sie Kinder? Z: Zwei Kinder. Ü: Ja, zwei Kinder. V: Wie alt sind sie? Z: Das eine <i>acht Jahre, es ist das ältere/</i> Ü: Das <i>ältere ist acht Jahre alt.</i> Z: Und sein <i>jüngeres Schwesterchen sechs/ wird gerade sechs.</i> Ü: Das <i>jüngere, hat erst begonnen/ nun, es wird bald sechs Jahre alt.</i></p> <p>10. V: Erzähl mit ganz konkret, was passiert ist? Was hat es für ein Problem gegeben? Z: Ich halte es nicht mehr aus, er schlägt mich die ganze Zeit, er kümmert sich nicht um die Kinder, er ärgert sich nur über die Kinder, auch Geld gibt er mir nichts, er gibt mir überhaupt nichts.</p> <p>Ü: Ich halte es nicht mehr aus, ständig schlägt er mich, er kümmert sich weder um die Ernährung der Kinder noch um mich.</p> <p>11. V: Aber hat er dich physisch oder psychisch angegriffen? Ü: Schlägt er dich/ Z: Ja, er schlägt mich die ganze Zeit, er wirft mich hinaus, er sagt „geh, hau ab“.</p> <p>Ü: Mit bösen Worten? Z: Mit bösen Worten. Ü: Auch deine Kinder/ Z: Auch meine Kinder stören ihn sehr.</p> <p>Ü: Er belästigt sie die ganze Zeit, er wirft sie aus dem Haus, nichts ist ihm recht, sogar der Gruß der Kinder stört ihn. Z: In der Nacht hat er mich hinausgeworfen [...] sein Großvater hat mich zurückgehalten und gesagt „Geh nicht fort, das nächste Mal gehst du“. Ü: An einem anderen Tag hat er sie in der Nacht angegriffen, um sieben Uhr abends hat er sie hinausgeworfen.</p> <p>12. V: An welchem Tag ungefähr? Ü: Wann/ Z: Welcher Tag mag es wohl gewesen sein? Es ist schon so lange her. Ü: Sie erinnert sich nicht, es ist schon lange her und der Großvater hat sie zurückgehalten. Z: Der Großvater von ihm.</p> |
|--|--|

Ü: *Su abuelito le ha detenido, porque no le permitió salir de noche.*

13. V: *Pero ayer, antes de ayer, ¿te ha pegado, te ha agredido, te a botado? ¿Cuándo te ha botado de la casa?*

Z: *Sí, qayna punchaw tardella, señor, niwara „Yá, lárgate, carajo, de una vez“*

V: *¿Cuándo ha sido?*

Ü: *Haykapitaq?*

Z: *Martes me ha dicho. Martes en la tarde*

Ü: *El martes en la tarde. [...]*

14. V: *¿Martes veinticinco? ¿A qué horas te ha botado?*

Z: *Chaypiqa , señor, kara las siete y media o ocho kara, hinaña ochopas kara, chay horatam ñoqañataq maytaq qollqeqa niykurqani piñaykurquwan.*

Ü: *Me ha agredido, porque me ha pedido el dinero, pues. Le ha pedido el dinero para los gastos incluso le ha quitado las llaves de la estancia las llaves de su casa también.*

Z: *Chaymantam señor chaypi niwan “ña pasakuy, pasakuy chayna una vez icha qammanta mastarapas tarikusaq pasakuy una vez ya curri” nispa niwara, hinaptinqa pasakunaypaqqa chaynaqa wawayta mantenciónta pasanki o sino wawayta qoykuy imatapas niptinmi niwara segun la ley chaynata qosapusqayki imaykitapas.*

Ü: *Ah yá, entonces le ha dicho, bueno que ella le ha pedido el dinero, le ha dicho que tienes que mantener a los niños, no importa, ándate nomás, te voy a pasar segun la ley, está aceptando, eso acepta.*

15. V: *Dime, ¿es la primera vez?*

Z: *Segunda vez/ segunda vezñam kunanwanqa. [Kayninpapas] hospitalkama hamunaykama qarqowara chay perdonakuruq manam kunanmantapa chaynasqaykiñachu nispa niwaptin kutirani. Ya pachaymantapas chaynaña chaynalla, señor.*
Ü: *Es constantemente, la vez pasada también me ha pegado tanto así que me ha/ he llegado al hospital, se mostró arrepetido y tuve que perdonarlo.*

16. V: *¿Sabe dónde está ahorita/ actualmente [...], dónde?*

Z: *Qolcanopi trabajachkan kay hanaypi Pallqapampaman carreterata ruwachkan.*

Ü: *Está trabajando en trabajo urbano. Está en la carretera que están haciendo hacia Pallqapampa/*

V: *¿Hacia?*

Ü: *Sein Großvater hat sie zurückgehalten, da er ihr nicht erlaubte, in der Nacht zu gehen.*

13. *Aber gestern, vorgestern, hat er dich geschlagen, angegriffen, hinausgeworfen? Wann hat er dich hinausgeworfen?*

Z: *Ja, gestern Abend, er hat mir gesagt „Hau ab, zum Donnerwetter, aber sofort“*

V: *Wann war es?*

Ü: *Wann?*

Z: *Am Dienstag hat er [es] mir gesagt.*

Ü: *Dienstagabend. [...]*

14. V: *Am Dienstag den fünfundzwanzigsten? Um wieviel Uhr hat er dich hinausgeworfen?*

Z: *Es war halb acht oder acht Uhr, acht Uhr war es, zu dieser Stunde habe ich gesagt: „Wo ist Geld“ und er ist auf mich wütend geworden.*

Ü: *Er hat mich angegriffen, weil er Geld von mir wollte/ nun ich wollte Geld von ihm für die Ausgaben. Außerdem hat er mir die Schlüssel des Anwesens und von seinem Haus weggenommen.*

Z: *Dann sagte er mir „Geh schon, geh schon, ich finde schon was besseres als dich, geh schon, los“ so hat er zu mir gesagt. Und als ich gesagt hatte „Wenn ich gehe, musst du Unterhalt für mein Kind geben oder gebe meinem Kind irgendetwas“, hat er geantwortet: „Ich werde dir geben, was das Gesetz vorschreibt“.*

Ü: *Ah ja, dann hat er ihr gesagt, nun, sie hat Geld von ihm verlangt und ihm gesagt, dass er für die Kinder Unterhalt zahlen müsse, da hat er gesagt „Geh nur, ich werde dir zahlen, was das Gesetz vorschreibt“ Er akzeptiert es also, das akzeptiert er.*

15. V: *Sag mir, ist es das erste Mal?*

Z: *Das zweite Mal/ das zweite Mal mit dem jetzigen Mal. Das letzte Mal hat er mich hinausgeworfen, dass ich sogar ins Krankenhaus kam und als er sagte „Verzeih mir, es wird nicht wieder vorkommen“, bin ich zurückgekehrt.*

Ü: *Es kommt ständig vor, das letzte Mal hat er mich so geschlagen, dass ich ins Krankenhaus gekommen bin, da hat er sich reumütig gezeigt und ich musste ihm vergeben.*

16. V: *Weiß sie, wo [...] gerade ist, wo?*

Z: *Er arbeitet in Qolcano, dort oben macht er gerade die Straße nach Pallqapampa.*

Ü: *Er arbeitet im städtischen Dienst. Er ist auf der Straße, die sie gerade nach Pallqapampa machen/*

V: *Wohin?*

| | |
|--|--|
| <p>Ü: Pallqapampa. <i>Ahí trabaja él.</i></p> <p>17. V: <i>Su domicilio de él, ¿dónde está su domicilio? [...]</i> Z: [...]manmi hamuchkan y tíanwanmi kachkan. Ü: <i>Vive en Pueblo Libre. Vive en casa de su tía.</i> Z: Tíanwanmi kachkan. V: <i>¿En Pueblo Libre? ¿Ahí vive con su tía?</i></p> <p>Z: Ahá. Chayllapi kachkanku. V: <i>¿Por dónde vive ella?</i> Z: <i>Kilómetro ochopa wak lauchallanpi, hermano iglesiapa uraychanpi.</i> Ü: <i>Vive por el kilómetro ocho cerca de la iglesia de los evangelistas.</i></p> <p>18. V: <i>¿Algo más que quieres agregar? Algo más que quieras decir?</i> Z: Chaynam, señor, [...]</p> | <p>Ü: Nach Pallqapampa. Dort arbeitet er.</p> <p>17. V: Sein Wohnsitz, wo ist sein Wohnsitz? [...] Z: Er kommt nach [unverständlicher Ortsname] und wohnt bei seiner Tante. Ü: Er wohnt in Pueblo Libre. Er wohnt im Haus seiner Tante. V: In Pueblo Libre. Wohnt er dort bei seiner Tante? Z: Ja. Genau dort sind sie. V: [...] Wo wohnt sie? Z: Acht Kilometer von dort, etwas unterhalb der Kirche der „Brüder“ Ü: Sie wohnt acht Kilometer in der Nähe der Kirche der „Evangelistas“.</p> <p>18. V: Möchtest du noch etwas hinzufügen? Gibt es noch etwas, das du sagen möchtest? Z: Das ist alles, Herr Anwalt.</p> |
|--|--|

3. Diskurse in der Schule in Huayllaraccra

Die Gespräche in der Schule wurden in Huayllaraccra während des Unterrichts aufgenommen. Es handelt sich um kurze Ausschnitte, die unter schwierigen Aufnahmebedingungen transkribiert wurden und daher viele unverständliche Passagen enthalten.

P: „Profesor/-a“ („Lehrer“ oder „Lehrerin“)

S: Schüler (konnten als Individuen auf dem Tonband hier nicht unterschieden werden, wenn zwei unterschiedliche Schüler direkt hintereinander sprechen, werden sie sie S1, S2, usw. genannt).

3.1 Unterrichtsstunde: Verhaltensregeln auf Quechua

Mai 2004: 4.-6. Klasse in Huayllaraccra

| | |
|--|---|
| <p>1. P: Kaymanta, qalaychas hamuna yachay wasiman, allinchu chay? Hukllata kachkanchu huk/...</p> <p>2. S: Ama suwakunachu. P: Yá. Sumaqta chaypi qellqay, ama/ ama suwakunachu S: Ama suwakunachu P: Ama suwakunachu.</p> <p>3. Ama chinkanachu yachay wasinchikpi [...] Amas/ S: Amas/ P: .../chinkanachu S1: [murmeln]: .../chinkanachu S2: .../chinkanachu. P: Amas chinkanachu.</p> | <p>1. P: Also, wir müssen alle in die Schule kommen, ist das richtig so? Gibt es noch eine (Regel), eine?</p> <p>2. S: Man darf nicht stehlen. P: Ja. Schreib das schön hierhin, man darf nicht/nicht stehlen. S: Man darf nicht stehlen. P: Man darf nicht stehlen.</p> <p>3. Man darf nichts verlieren in unserer Schule [...] [Man darf] nicht/ S: nicht/ P: .../nichts verlieren. S1: [murmeln]:/nichts verlieren. S2: .../nichts verlieren. P: [Man darf] nichts verlieren.</p> |
|--|---|

4. Imaynalla/ *a ver*, Amerigo, llapa ruwananchik icha manachu? Llapa llapa, llapa qellqananchik-kuna/ qellqananchikkunaqa riki.

S: Llapa/

P: *Lapicerokuna* ari, llapa llamkayninchik, llapa ruwananchik.

S: Llapa ruwananchik.

P: Yá, llapa ruwananchik. llapa ruwananchik, chay allinmi, a ver. huk qomuy [...]

5. P: *Apuraychikyá*. Pitaq? *A ver*, [...] *apuraychikyá*. Sapallaykilla ñawinchay/ ñawinchasunchik.

S [liest]: Rimanakuy.

[Kinder applaudieren.]

P: Allinta ñawinchay.

S: Rimanakuy. Qalaychas hamuna yachay/ lliew hamuna yachay wasiman. Amas chay/

P: Yachay/

S: Yachay wasipiqa suwakunachu.

P: Suwakuna [lacht]. Yachay wasi suwakuna [lacht], 'chu' falta, 'chu', [...]

S: Yachay wasiman/ Yachay wasiman/

P: .../hamuna.

S: .../hamuna.

P: .../yachana.

S: .../yachanapaq.

P: Yá.

S: [liest vor] Yachay wasipi amas qellakunachu.

Chay/ chay yachay wasinchikman chaylla chayamuna Yachay wasipiqa allin/ allin ru/ ruwana.

P: Yachay wasinchikman chaylla chayamuna. Yá.

S: Yachay wasipi/

P: .../ama qellakunachu.

S1: Ama qellakunachu. [...]

S: Amas suwakunachu. Amas/

P: .../pukllanachu

S: .../pukllanachu [...]

6. P: Fredy uyariy, uyariychik, lliewchaykichikta tapumusaqmi, Fredy mana allintachu uyarinchu kaytam kunan akllasunchik. [...]

Yá, imapaqmi kay rimanakuy kanqa? Ñoqanchik kay paqarinmanta, ña *cumpletanchikpaqpas*, manam yanqachu ruwachkanchik. Wakinqa nichkan yanqam chaytaqa churarusunchik manam ñoqaqa cumplinmanchu. *Ya listo. Entonces* kaymantam qallakusunchik.

4. Wie (war es nochmal)/, Amerigo, wir müssen alles machen, nicht wahr? Alles, alles, alles müssen wir aufschreiben/ müssen wir natürlich aufschreiben.

S: Alles/

P: Die Kugelschreiber, ja, alle Arbeit müssen wir erledigen, alles müssen wir tun.

S: Alles müssen wir tun.

P: Ja. Alles müssen wir tun. Alles müssen wir tun, das ist gut, mal sehen, gebt mir noch ein (Beispiel). [...]

5. Los, beeilt euch. Wer [möchte]? Na los [...]

Los, beeilte euch. Les du allein vor/ lasst uns lesen.

S [liest]: Verhaltensregeln („miteinander sprechen“)

[Kinder applaudieren.]

P: Schön lesen.

S: Verhaltensregeln. Wir müssen alle in die Schule/ alle müssen wir in die Schule kommen. Wir dürfen nicht/

P: [In der] Schule/

S: In der Schule stehen.

P: stehen [lacht], in der Schule stehen [lacht]. – ‚chu‘ (Verneinungssuffix) fehlt, ‚chu‘ [...].

S: In die Schule/ in die Schule/

P: .../(muss man) kommen.

S: .../(muss man) kommen.

P: .../(um zu) wissen/ lernen.

S: .../um zu lernen.

P: Ja.

S: [liest vor]: In der Schule darf man nicht faul sein, man muss rechtzeitig in die Schule kommen, man muss [es] in der Schule gut machen.

P: Man muss rechtzeitig in die Schule kommen. Ja.

S: In der Schule/

P: .../darf man nicht faul sein.

S: Darf man nicht faul sein. [...]

S: Man darf nicht stehlen. (Man darf) nicht...

P: spielen.

S: spielen. [...]

6. P: Fredy, hör zu, hört zu. Das alles werde ich abfragen, Fredy hört nicht gut zu. Jetzt werden wir das auswählen. [...]

Nun, wozu sind diese Verhaltensregeln wohl gut? Das hier machen wir morgen fertig, das machen wir nicht umsonst. Einige sagen vielleicht, diese (Regeln) stellen wir umsonst auf, ich werde das nicht einhalten. Ok, hier beginnen wir.

| | |
|--|--|
| <p>Imanakuy/ maypitaq kayta tarikusunichik paypi Kaypichu? Hawapichu? Yachay ukupichu? Yachay wasi hawapichu?</p> <p>S1: Kaypi. S2: Kaypi. S3: Kaypi.</p> <p>7. P: [...] <i>Entonces</i> chayna ‘Rimanakuy’ yachay/ yachay wasi ukupi imapaq, <i>a ver</i> imapaq? S: Yachaynapaq P: Yachanallapaqchu kanman, <i>a ver</i>? S: Rimanapaq. P: Chaynallapaqchu kanman? S: Ñawinchanapaq. P: Ñawinchanapaq u <i>cumplinapaq</i> riki, <i>¿si o no?</i> Ruwanapaq. Ama pantaykuspa.</p> <p>Kunanqa <i>cumplikusunichik</i> chaynawanqa hatun ruwaptinpas chaymanta <i>firmankichik</i> qamkuna. Sutykichik ruwankichik. Yanqam ñoqaqa manam ñoqaqa ruwallanichu. <i>Entonces</i> ‘Rimanakuy’ yachay wasi ukupi ruwanapaq, yachaynallam <i>intindichkankichik</i>chu? Yachay wasi ukupi <i>cumplinapaq</i>. [...]</p> <p>8. P: <i>Pero</i>, imaynam hamunkichik wasimantaqa, qacha qacha? S: <i>Limpio, limpio</i> . P: <i>Limpio</i> hamuna yachay wasiman. Chuya/ S: .../hamuna yachay wasiman. P: Yachay wasiman chuyay-chuya/ [...] Yachay wasiman chuyay-chuyay riki, chuyay chuyay hamuna riki.</p> | <p>Wie/Wo finden wir diese Regeln? Hier? Draußen? Innerhalb der Schule oder außerhalb der Schule?</p> <p>S1: Hier. S2: Hier. S3: Hier.</p> <p>7. P: [...] Wozu sind die Regeln also in der Schule gut, wozu also? S: Um sie kennen/ zu lernen. P: Nur um sie zu lernen? S: Um sie zu sprechen P: Nur dazu? S: Um sie zu lesen. P: Um sie zu lesen und natürlich um sie einzuhalten, nicht wahr? Um (sie) zu befolgen (wörtlich: „tun“). Damit das klar ist. (wörtlich: „um sich nicht zu irren“) Jetzt wollen wir sie befolgen [...] dann müsst ihr unterschreiben, ihr müsst euren Namen schreiben. [machen]. Umsonst habe ich/ ich mache das nicht umsonst. Also, die Regeln sind dazu da, sie in der Schule zu befolgen, habt ihr verstanden? Um sich in der Schule daran zu halten. [...]</p> <p>8. P: Aber wie kommt ihr von zuhause, dreckig? S: Sauber, sauber. P: Sauber muss man in die Schule kommen. Rein/ S: .../muss man in die Schule kommen. P: In die Schule muss man sauber [...] sauber muss man natürlich in die Schule kommen.</p> |
|--|--|

3.2 Mathematikunterricht auf Quechua

| | |
|---|--|
| <p>1. P: Huk punchawsi taytakuqa kasqa/ taytakuchalla taytakuchaqa iskay wawantin yá/ iskay wawantin wawañataqsi iskay qari karqa wawankuna. S: Ah. P: Hukninpa kasqa <i>Pedro</i> sutinmi. S: Ah, arí. P: Hukninñataq kasqa <i>Roberto</i> sutiyoq. S: [lachen] P: <i>Roberto</i> sutiyoq.</p> <p>2. P: Huk punchawsi taytakupa uywankuna kasqa chunka/ chunka <i>ubiha</i> nkuna. Chaynalla/ Chaypis Pedro wawañataq nin: „Taytay, imatataq ruwasun kunanqa?“ Uywankuna chunkachayoq uywankuna.</p> | <p>1. P: Es war einmal ein alter Mann/ er war schon sehr alt/ der Mann hatte zwei Kinder, ja?/ zwei Kinder, seine Kinder waren zwei Söhne. S: Ah. P: Der eine hieß Pedro. S: Ah, ja. P: Und der andere hieß Roberto S: [lachen] P: Er hieß Roberto.</p> <p>2. P: Eines Tages hatte der alte Vater zehn Haustiere/ (es waren) zehn Schafe. Da sagte Pedro, einer der Söhne: „Vater, was machen wir jetzt?“ Sie hatten zehn Haustiere.</p> |
|---|--|

| | |
|--|---|
| <p>„Mirachisun^{yá}, mirachisun, mirachisun iskayman, a ver, mirachisun iskay iskay kutita chay chunkata mirachisun nispa chaymantapiqa ya allinlla mirachisun“, nisqa taytañataq.</p> <p>3. Hinaptinga <i>Roberto</i> nisqa: „Ama ama, ñoqa rantikusaq iskay <i>ubihata</i>, qechusaq iskay <i>ubiha</i> ta ñoqa Lima llaqtaman ripunaypaq“ nispa „porque Lima llaqtaman ripunaypaq rantikusaq iskay <i>ubihata</i>“, nisqa Robertoñataq.</p> <p>4. Chaypiñataq taytakucha/ ayaqa kasqa <i>puramente</i> taytakuchaña „<i>pero</i> rantikuy^{yá} iskayta“, nisqa taytañataq [...]. Nisqa „rantikuy^{yá} iskayta.“</p> <p>5. Chaymantañataq tukuy hapirusqa taytanta/ taytakuchataqa uquy hapirusqa [...] y wañukusqa taytakucha/ wañukusqa. [...]</p> <p>6. Churinpiñataqsi nisqa: „Kunan imatataq kay uywankunata ruwasun? Imatataq ruwasun? Rantinakusun^{yá}. [...] Rakinakusun iskayniychik. Haykataq qampaq kanman, ñoqapaq hayka kanman?“, nisqa.</p> <p>7. P: A ver, hayka <i>ubiha</i> nkuna kasqa taytapa, hayka/? S: Chunka. P: Chunka <i>ubiha</i> nkuna. S: Mirachispa. P: Mirachispa. S: Iskayman. P: Hayka churintaq kasqa? S: Iskay. [...]</p> <p>8. P: Roberto, a ver, imatataq nisqa taytaman Roberto? S: Rantikuy^{yá} <i>ubiha</i> ta Lima rinaypaq nisqa. P: Ahá, iskay <i>ubiha</i> ta rantikusun, no? Imatataq chaypi ruwachkan? S: Qechuyta. S: Qechuyta. P: Qechuyta ruwachkan. Ima[ta]taq rantikusqa tayta, a ver? S: <i>Ubiha</i> ta.</p> <p>9. P: Y chaymantataq imatataq nisqa?.. S: „Rantikusaqku“ nin. P: „Ratinakusaqku llaapañataq“ [...] Haykataq, a ver/ Hayka <i>ubiha</i> ntaq kasqa? S: Chunka. P: Chunka, ^{yá}. Imatataq chaypi ruwasqa? S: Yapasqa iskayta. S: Mirachisqa. P: Ah, Mirachisqa iskayman. Chaymanta imata-</p> | <p>„Lasst sie uns vermehren, vermehren, verdoppeln. Nun, (vermehren) wir zweimal die zehn, Lasst (sie) uns gut vermehren“, sagte der Vater.</p> <p>3. Da sagte Roberto: „Nein, nein, ich werde zwei Schafe verkaufen, ich werde zwei Schafe wegnehmen, um nach Lima zu gehen“, sagte er, „denn um nach Lima zu gehen, werde ich zwei Schafe verkaufen“ sagte Roberto.</p> <p>4. Da sagte der Vater/ er war schon sehr alt: „Verkauf ruhig zwei“, sagte der Vater [...] Er sagte: „Verkauf nur zwei.“</p> <p>5. Da bekam der Vater einen Husten/ das Väterchen bekam einen Husten [...] und der Vater starb/ er starb. [...]</p> <p>6. Da sagte einer der Söhne: „Was sollen wir jetzt mit den Tieren machen? Was sollen wir machen? Lasst sie uns (gemeinsam) verkaufen“. [...] Lasst sie uns unter uns beiden aufteilen! Wie viele sind für dich und wie viele für mich?“, sagte er.</p> <p>7. P: Nun, wie viele Schafe hatte der Vater? S: Zehn. P: Zehn Schafe. S: Die vermehrt wurden. P: Die vermehrt wurden. S: Mit zwei (verdoppelt). P: Und wie viele Söhne hatte er? S: Zwei. [...]</p> <p>8. P: Nun, Roberto, was hat Roberto zu seinem Vater gesagt? S: Verkauf die Schafe, damit ich nach Lima gehen kann. P: Ja. Lasst uns zwei Schafe verkaufen, nicht wahr? Was macht er da? S: Wegnehmen (Subtrahieren). S: Wegnehmen (Subtrahieren). P: Er macht „wegnehmen“ („subtrahieren“). Was hat der Vater verkauft, nun? S: Schafe.</p> <p>9. P: Und was hat er dann gesagt? S: „Wir werden (sie) verkaufen.“ P: Lasst uns gemeinsam alles verkaufen. Wie viele, nun/ Wie viele Schafe hatte er? S: Zehn. P: Zehn, ja. Was hat er da gemacht? S: Er hat zwei hinzugefügt. S: Er hat (sie) vermehrt. P: Ah, er hat sie mit zwei vermehrt (verdoppelt).</p> |
|--|---|

| | |
|---|---|
| <p>taq ruwasqa? A ver, niwanki, imatataq Roberto nisqa taytaman? S: „Limata ripusaq, iskayta rantikusaq“.</p> <p>P: Imatataq chaypisi ruwachkan? S: Limata risqa. P: Qechuyta, no? [...]Yá, rantinakusqaku iskayta.</p> <p>10. P: Yá. Chaymanta, imatataq ruwasqaku? S: Rantinakusqaku. P: Rantinakusqaku. S: Pedro. S: Taytan unquywan wañukun. P: Haykapitay taytakuchapa churin kasqa? S: Iskay. P: Iskaymi, no? Chaymantañataqsi chayaramusqa huk wawqe taytakuchapa wawqen nispa, kunan ñoqa qosayki pichqa ubiha tawan“ nisqa wawan-kunata pichqa obejatawan. Imatataq chaypi ruwachkan? Imatataq chaypi/ S: Mirachin. P: Mirachichkanchu icha... S: Yapachkan. P: Yapachkan. Haykataq? A ver, imataq paypa sutin kanman, a ver? [...] S: Wakqa mirachin.</p> <p>11. P: A ver, maypim kachkan mirachiy, qichuy, rakiy, yapay, imataq kaypa sutin kanman, a ver? S: <i>Multidivisores</i>. P: <i>Multiplícaman</i> S: Manam. P: Paypa sutinpi „rakiy“, „qechuy“, „yapay“.</p> <p>S: Yapaykunapa sutin. Yapaykuna. P: Imaynataq kanman, a ver? S: Qonqarqasun. P: Chapusqa rurayakuna S: Runakuna.</p> <p>12. P: Imataq kaypa sutin kasqa, a ver, imataq kaypa sutin kasqa, Gabriel? S: Runaykuna., P: Runakuna? S: (Zócimo): Ruraykuna. P: Chapusqa ruraykuna. P: <i>Castilla</i> simipi, imataq kanman kay, a ver, Roberto? <i>Operaciones</i>/ S: ...<i>combinadas</i>.</p> | <p>Was hat er dann gemacht? Na los, sag mir, was hat Roberto zu seinem Vater gesagt? S: „Ich werde nach Lima gehen, ich werde zwei verkaufen“. P: Was macht er da? S: Er ist nach Lima gegangen. P: Wegnehmen (Subtrahieren), nicht wahr? [...] Sie haben gemeinsam zwei verkauft.</p> <p>10. P: Ja. Was haben sie dann gemacht? S: Sie haben sie gemeinsam verkauft. P: Sie haben sie gemeinsam verkauft. S: Pedro. S: Der Vater ist an einer Krankheit gestorben. P: Wie viele Söhne hatte der Vater? S: Zwei. P: Zwei, nicht wahr? Und dann ist ein Bruder angekommen, der Bruder des alten Mannes und er sagte: „Jetzt gebe ich euch fünf Schafe dazu“. Was macht er da? Was/ S: Er vermehrt sie. P: Vermehrt (multipliziert) er sie oder... S: Er fügt (welche) hinzu. P: Er fügt hinzu. Wie viele? Nun, wie heißt das wohl? [...] S: Der andere vermehrt sie.</p> <p>11. P: Nun, wo gibt es vermehren (multiplizieren), wegnehmen (subtrahieren), teilen, hinzufügen (addieren), wie heißt das wohl, nun? P: <i>Multidivisores</i> P: <i>Multiplícaman</i>. S: Nein. P: Es heißt „dividieren“, „wegnehmen“, „hinzufügen“. S: Es sind die Namen der Zahlen. Die Zahlen. P: Wie kann es lauten? S: Wir haben es vergessen. P: Chapusqa ruraykuna. S: Menschen.</p> <p>12. P: Wie war der Name von diesem, nun, wie war der Name von diesen, Gabriel? S: Runaykuna. [ohne Bedeutung]⁴⁵⁴ P: Menschen? S: Ruraykuna. P: Chapusqa ruraykuna P: Auf Spanisch, wie kann das heißen, nun, Roberto? <i>Operaciones</i>/ S: .../<i>combinadas</i> („gemischte Rechenoperationen“).</p> |
|---|---|

⁴⁵⁴ Wahrscheinlich ein Wortspiel, in dem das neue Wort „**ruraykuna**“ mit „**runakuna**“ („Menschen“) verbunden wird.

| | |
|---|---|
| <p>P: „Operaciones combinadas“ castilla simipiq/ qechwa simipiq chapusqa ruraykuna Maypi kachkan chapusqa ruwaykuna kachkan niwaychik. S: Qechuy. P: Rakiy, yapay a ver. Kayta, a ver, ruwasun. Maypimanta qallarisun? Rakiywan, ... S: Mirachiywan. S: Qallakusun mirachiywan. P: Mirachiwan, <i>no?</i> [...], maypiñataq qallaykusun, a ver? [...] S: Mirachiywan. P: Chaymantaqa, S: Qechuy P: Qechuywan. Chaymanta? S: Yapaywan. P: A ver, a ver, yanapawankichik. [...]</p> | <p>P: „Operaciones combinadas“ heißt es auf Spanisch, auf Quechua heißt es chapusqa ruraykuna. Wo sind die kombinierten Rechenaufgaben, sagt es mir. S: Wegnehmen (subtrahieren) P: Teilen, addieren, nun, das wollen wir jetzt machen. Wo fangen wir an? Mit dem Teilen. S: Mit der Multiplikation (mit dem vermehren) S: Lasst uns mit der Multiplikation anfangen. P: Mit der Multiplikation also. [...] Womit wollen wir anfangen? S: Mit der Multiplikation P: Und dann? S: Wegnehmen (Subtraktion) P: Mit der Subtraktion. Und dann? S: Mit der Addition. P: Nun, los, helft mit. [...]</p> |
|---|---|

3.3 Geschichten in der Schule

3.3.1 Vom Fuchs und der Maus

Die Geschichte vom Fuchs und der Maus wurde nach dem Unterricht von Roland (R) aus Huayllaraccra (10 Jahre, vierte Klasse), während eines Interviews vorgetragen (A). Im Anschluss daran erzählte er die gleiche Geschichte auf Spanisch, wobei sich auch andere Kinder als Zuhörer (Z) beteiligten (B).

| | |
|--|--|
| <p>(A) 1. R: Huk punchawsi ukuchaqa ichumanta qawakupusqa <i>lorupa</i> runtunta qawarusqa. Hinaptinsi huk wachwa/ atoq hamusqa. Hinaptinsi atoqqa nisqa: „Imapaqtaq chaytaqa maskanki/ aywichkanki“. nisqan. Hinaptinsi „Kay ukupim <i>lorupa</i> runtun kachkan.“ 2. Hinaptinsi atoqqa „ñoqa kaq, <i>compadre</i>, apamusayki“ <i>dice</i>. „<i>Yá</i>“ nispa kunkamanta wataykuspa <i>lorutaqa/</i> atoqtaqa <i>bajarachisqa</i>. Hinaptinsi atoqqa qalaychanta mikuykurusqa. Hinaptinsi loruqa nisqa „Apamuwachkankichu?“. „<i>Arí, compadre</i>“, nisqan/ <i>dice el</i>. Hinaqa tukurusqa <i>lorupa</i> runtunta atoqa qalaychanta. 3. Hinaptinsi ukukachaqa tantiapakusqa ripukusqa ichuman wataykusqa atoqta. Hinaptinsi huk <i>lau</i> wasiman pasakusqa. Hinaptinsi <i>la dia siguiente</i> huk runa tukurqurusqa lliw <i>ladiankunata</i> lliw. Hinaptinsi atoqqa</p> | <p>1. R: Eines Tage entdeckte eine kleine Maus, als sie gerade im Ichu-Gras herumstöberte, das Ei eines Papageien. Da kam ein Wachwa (Vogel)/ Fuchs vorbei. Da sagte der Fuchs: „Was suchst du denn da/ wäschst du denn da ab? sagte er. Da [sagte die Maus]: „Dort drinnen ist das Ei eines Papageien“. 2. Da sagte der Fuchs: Ich selbst, mein Freund, werde es dir herbringen“, sagte er. [die Maus] sagte „<i>ja</i>“, band den Papageien/ den Fuchs am Hals fest und ließ ihn hinunter. Da hat der Fuchs alles aufgefressen. Da sagte der Papagei: „Bringst du es mir?“ „<i>Ja, compadre</i>“⁴⁵⁵, sagte er/ sagt er. Da hat der Fuchs das Ei des Papageien ganz aufgefressen. 3. Da ging die Maus weg, band den Fuchs am Ichu-Gras fest und ging zu einem Haus, das an einem anderen Ort lag. Am nächsten Tag ist hat ihn ein Mann total zusammengeschlagen, er hat auf ihn eingeschlagen.</p> |
|--|--|

⁴⁵⁵ Freundschaftliche Anrede, hier auch mit „mein Freund“ übersetzt.

| | |
|---|---|
| <p>chaymanta wischukukusqa pampata. Hinaptinsi kawsaspa „ripumusun“. Hinaptinsi kay nisqa ukuchaqa kinachakunata tukakusqa.</p> <p>4. Hinaptinsi nisqa ukuchaqa [ñoqa]/ atoqqa: [„ñoqalla <i>compadre</i> chaypaq kachkan wataykuspa“]</p> <p>Hinaptinsi/ hinaqa ukuchaqa pasakusqa huk chosa hawachanpiña chay hawachanpi arpakunata tukakusqa.</p> <p>5. Hinaqa nisqa atoqqa: „Ari, <i>compadre</i>, kunanqa mikurusaykim <i>engañarawanki</i>“, nisqa.</p> <p>Hinaptinsi ukuchaqa nisqa „Amayá, <i>compadre</i>, kaypim/ kaypim huk <i>reinawan kasarakusqa</i> nisqa/ ñoqalla <i>compadre</i>“, nisqa ukuchaqa.</p> <p>Hinaptinsi ukuchachaqa huklauman pasakusqa/ huklau mayuman. Mayupiqqa <i>caballupas</i> aychanta tarirusqa</p> <p>6. Hinaptinsi <i>kerosenewan</i> tarikurusqa. Hinaqa ukuchaqa kañaykurusqa ninawan <i>fosforowan</i>.</p> <p>Hinaptinsi <i>zorruqa</i> sikinta kañaramusqa.</p> <p>Hinaptinsi <i>zorruqa</i> „Imanasqa akachamuwachkan“, nisqa.</p> <p>Hinaptinsi ukukachaqa mayu patanpi kasqa. Hinaptinsi ukukachaqa <i>zorro</i> kañaramusqa. Saltakuykusqa kañarusqa <i>negro negro</i>. <i>Pasasqa</i> hinaqa ukuachaqa.</p> <p>7. Hinaptinsi ripuq mayu patanpi: „Ay, <i>compadre</i>, kananqa manam <i>perdonasaykiqaya</i> mikurusaykim“, <i>dice</i>.</p> <p>Ukukachaqa nisqa: „Ay, <i>compadre</i>, amayá mi-kuwaychu kaypiqa/ kaypim kay <i>caballopa</i> aychanta/ <i>caballupa</i> aychanta miskusaq.“</p> <p>Hinaptinsi <i>ambicioso</i> kaymanta <i>zorruqa</i> maypi aparamusqa mayu patan chawpim Hinaptinsi <i>saltakuykusqa</i>, chayman chay wañukusqa. Chayllapi tukun.</p> | <p>Daraufhin ist der Fuchs zu Boden gegangen. Gerade noch mit dem Leben davongekommen, [sagte er]: „Gehen wir“. Da hat das Mäuschen Quena gespielt.</p> <p>4. Da sagte das Mäuschen [...] / der Fuchs: [„Nur ich, mein Freund, soll hier angebunden sein“]</p> <p>Da ist das Mäuschen zu einer anderen Hütte gegangen und vor dieser Hütte hat es Harfe gespielt.</p> <p>5. Da sagte der Fuchs: „Jetzt, <i>compadre</i>, werde ich dich aber fressen, du hast mich betrogen“. So hat er gesagt. Da sagte das Mäuschen: „Bitte noch nicht, <i>compadre</i>, ich werde eine Prinzessin heiraten“ sagte es. „Nur ich, <i>compadre</i>“ sagte das Mäuschen. Dann ist das Mäuschen woanders hin gegangen/ zu einem Fluss. Dort hat es Fleisch von einem Pferd gefunden.</p> <p>6. Dann hat es auch Kerosin gefunden. Das hat das Mäuschen mit Feuer und Streichholz angezündet. Dann hat es das Hinterteil vom Fuchs angezündet. Da sagte der Fuchs: „Warum wird mir so heiß?“</p> <p>Die Maus war am Flussufer. Dann hat die Maus den Fuchs verbrannt. Er wurde ganz schwarz und die Maus ist weggegangen.</p> <p>7. Sie ist ans Flussufer gegangen. „Ach, <i>compadre</i>, jetzt werde ich Dir auf keinen Fall mehr verzeihen, ich werde dich fressen.“ Da sagte die Maus: „Ach, <i>compadre</i>, friss mich doch nicht. Hier ist Fleisch von einem Pferd, das werde ich essen“. Und weil der Fuchs so gierig war und wissen wollte, wo [die Maus das Fleisch] her hatte mitten am Flussufer, sprang er in den Fluss und starb. Hier endet [die Geschichte].</p> |
|---|---|

(B)

1. R: *Una vez un ratón /ya había un zorro dice/
un día el ratoncito estaba andando estaba
haciendo sogas
y después el zorro se ha llegado
y después el zorro ha dicho al ukuchita/ al raton-
cito y después ha dicho „¿Qué cosa estás
haciendo?“
„¿Dónde está del loro su huevo?“ ha dicho*

2. *„Yo compadre“, ha dicho. Después se ha ido
el ratón.
„Ay, compadre, ¿me estás trayendo el huevo?“
ha dicho.
Después „sí, compadre“, ha dicho.
Después el ratoncito/ ya se había/ todo había
comido el zorro.
Después el ratón amarraba un/
Z: .../un ichu.
R: .../ un ichu nomas ya. Después se ha ido a una
casa.*

3. *Después el zorro estaba/ „¡Jálame, compa-
d্রে!“ ha dicho
y después se ha caído al suelo, casi ha muerto.
Después el ratoncito ha ido a otra chosita y esta-
ba tocando.
Después ya no había/ el ratoncito estaba ama-
rrado ya y después el zorro ha dicho: „Ay com-
padre, ahora te voy a comerte“, ha dicho.
Después el ratoncito ha dicho „Ay compadre no
me mates/ comes en este/ me va a traer comida“,
ha dicho.
Y después el/un señor ha venido y pegaba con
palos golpeaba.
Después el zorro después ha escapado por poco
nomás y después el ratoncito estaba tocando
bandas así en otra chosita.*

4. *Y después el ratoncito/ el zorro ha llegado ya,
después ha dicho: „Ay compadre, ahora te voy a
comer.“
„No, me voy a casar con una princesa“, ha di-
cho.
Después el zorro „yo compadre“, ha dicho.
Después el ratoncito se ha ido a otra [...] des-
pués/*

5. Z: *del caballo su carne ha encontrado.*

*R: Después el zorro estaba tocando bandas ya.
Y después con kerosene había echado estaba
quemándose ya su poto y después ha quemado al
zorro y después estaba negro.*

1. R: Einmal ging eine Maus/ man sagt es gab
schon einen Fuchs/ eines Tages ging das Mäus-
chen umher, es machte gerade Seile aus Gras
und da ist der Fuchs angekommen
Und da hat der Fuchs gesagt zum Mäuschen/ zum
Mäuschen (Sp.)/ und dann hat er gesagt: „Was
machst du da gerade?“
„Wo ist das Ei des Papageien?“, hat er gesagt.

2. „Ich, *compadre*“ hat er gesagt. Dann ist die
Maus weggegangen
„Ach, *compadre*, bringst du mir das Ei?“ hat er
gesagt
Dann hat er „ja, *compadre*“ gesagt.
Dann hat das Mäuschen/ der Fuchs hatte schon
alles gefressen
Dann hat die Maus ein/
Z: ...ein *Ichu*.⁴⁵⁶
R: .../ein *Ichu*-Gras angebunden, ein Gras also,
und ist dann zu einem Haus gegangen.

3. Dann war der Fuchs/ „Zieh mich hoch, *com-
padre*“ hat er gesagt, ist zu Boden gegangen und
fast gestorben.
Dann ist das Mäuschen zu einem anderen Häus-
chen gegangen und hat (ein Instrument) gespielt.
Dann gab es keinen/ das Mäuschen war schon
angebunden und dann hat der Fuchs gesagt:
„Jetzt, *compadre*, werde ich Dich aber fressen“.
Da hat das Mäuschen gesagt: „Ach, *compadre*,
töte/ friss mich nicht/ man wird mir Essen brin-
gen“.
Und dann ist ein Mann gekommen und hat ihn
geschlagen, mit Stöcken hat er ihn geschlagen.
Dann ist der Fuchs gerade noch entkommen.
Und das Mäuschen hat in einem anderen Häus-
chen Musik gemacht.

4. Und dann hat das Mäuschen/ der Fuchs war
inzwischen angekommen und hat gesagt: „*Com-
padre*, jetzt werde ich Dich aber fressen“
„Nein, ich werde eine Prinzessin heiraten“, hat
[das Mäuschen] gesagt.
Dann hat der Fuchs gesagt: „Ich, *compadre*“ und
dann ist das Mäuschen wieder gegangen/

5. Z: Er hat das Fleisch von einem Pferd gefun-
den.
R: Dann hat schon der Fuchs Musik gemacht und
[das Mäuschen] hat Kerosin hingeschüttet und
den Fuchs verbrannt. Er hat seinen Hintern ver-
brannt, der war schon schwarz.

⁴⁵⁶ Anden-Gras, aus dem man auch Seile machen kann.

| | |
|---|--|
| <p><i>Y después el ratón estaba comiéndose ya „Ay, compadre, ahora te voy a comer“.</i></p> <p><i>Después el ratoncito: „No me comes compadre. Aquí está del caballo su carne.“ Después el zorro estaba ambicioso. Se ha saltado a la laguna.</i></p> | <p>Das Mäuschen hat es schon gefressen, [da sagte der Fuchs]: „So, compadre, jetzt werde ich dich aber fressen.“</p> <p>Da sagte das Mäuschen: „Friss mich nicht, compadre. Hier ist das Fleisch vom Pferd.“</p> <p>Dann war der Fuchs gierig und sprang in den See.</p> |
|---|--|

3.3.2 Añaschamanta

Die Geschichte vom kleinen Stinktief wurde während des Unterrichts in Huayllaraccra zunächst im Rahmen einer Lektüreübung vorgetragen (Version A) und anschließend frei erzählt (Version B).

| | |
|--|---|
| <p>A: Lektüre einer schriftlichen Vorlage</p> <p><u>Añaschamanta</u></p> <p>Huk kutis añascha papa chawpinpi/ chakrapi [kuruchakunata] sapa tuta aspisa mikusqa. Hinaptinsi runaqa chakrata qawaq risqa.</p> <p>Chaypis taytakuqa puramentita piñasqallaña kutirqamun. Kaynata niptin „Yaw mamaku, papanchiktam suwa tukurqamun/ tukurqusqa pampapi. Kunan tuta hakuchik rirusun suwata hapirqamu-sunchik“, nispa.</p> <p>Chaynapis taytakuwan mamakuqa tutakuntamun/ tutaykuykamuptin chakraman pasanku. Chaypis suwata suyanku.</p> <p>Hinaptinsi iskay añascha/ añaskunaqa papa chawpinman/ papa chakraman chayaraqamunku. Pukllastin chaypis huknin nin: „Wañu wakpim runa kachkan.“ Hukninqa nin: „Manam runachu“ Chaywan iskay aspi hina [...]. Manam hukninqa manchakuyamanta aspiyta munanchu.</p> <p>Chaysi sapallan aspiyta qallan/ qallarin.</p> <p>Añaschaqa aspichkaptinsi taytakuqa champawan/ chaqmarun wañunankaman.</p> <p>Chay/ chaysi Manaña sayariyta [...] wasanta qallarin tapsiyta nispa: „Mana kasuwarankichu“ nirqa, ñoqaqa nirqayki >runam<. Qamqa >suwa< niwankim, kayqaya kiruchaykitapas chakchararayachiki wañunki“.</p> | <p><u>Vom kleinen Stinktief</u></p> <p>Es war einmal ein Stinktief, das grub jede Nacht in einem Kartoffelfeld und fraß das Ungeziefer. Da ging der Mann (Besitzer), um nach dem Feld zu sehen.</p> <p>Total verärgert kam der alte Mann zurück. Er sagte (zu seiner Frau): „Oh, Alte (zärtlich), auf dem Feld hat ein Dieb all unsere Kartoffeln kaputtgemacht. Lass uns heute Nacht auf das Feld gehen und den Dieb fangen.“</p> <p>So sind der alte Mann und die alte Frau bei Einbruch der Dunkelheit zum Feld gegangen. Dort wartete[n] sie auf den Dieb.</p> <p>Da kamen zwei Stinktiefere zur Mitte/ zum Kartoffelfeld.</p> <p>Im Scherz sagt das eine: „Schau, dort ist ein toter Mensch“ und das andere antwortet: „Das ist kein Mensch“.</p> <p>Das eine tut so, als ob es gräbt, und das andere will aus Angst nicht mehr graben. Daraufhin beginnt es, alleine zu graben.</p> <p>Als das Stinktief gegraben hat, hat der alte Mann Steine auf es geworfen, bis es tot war.</p> <p>Das andere hat ihn, der nicht mehr aufstehen (konnte), am Rücken gepackt, geschüttelt und sagte: „Du hast nicht auf mich gehört. Ich habe dir doch gesagt, es ist ein Mensch. Du hast mich einen Dieb genannt, aber jetzt bist du sogar mit zerbrochenen Zähnen gestorben.“</p> |
|--|---|

| | |
|--|---|
| <p>B: Freie Erzählung im Anschluss an die Lektüre</p> <p>Willakuyta willakusaq añaschamanta.</p> <p>Huk kutis añascha papa chakrata risqa.</p> <p>Hinaspas papata kuruchakunata mikusqa chay papachatawan.</p> <p>Hinaspas papa/ hinaspas chay huk taytaku risqa chakranta qawaq pampata.</p> <p>Hinaspas taytakuqa suwa/ pampapi mastasqallaña papanqa kachkan.</p> <p>Hinaspas taytakuqa piñasqallaña kutirqa.</p> <p>Kaynallaña nispa: „Yaw, mamaku imatam panchikta wak pampapi tukurqusqa. Mastallaña kakuchkan“, nispa.</p> <p>Hinaptinsi mamakuqa piñasqan tuta risqakuña/ suyaq suwa hapiq.</p> <p>Hinaptinsi iskay añaschaqa pukllaspa/ pukllaspa yaykusqan papa chakraman.</p> <p>Hinaspas mamakuqa taytakuntin chaqmarun champaca.</p> <p>Hinaspas [...].</p> <p>Hinaptinsi mamaku hapirusqa taytakuqa champawan chaqmarun.</p> <p>Hinaptinsi wañuspa kirunpas chakcharayasqa chakcharaynankaman.</p> <p>Hinaptinsi huknin nin: „Nirayki ñoqaqa manam maypichu nirqayki“ [...].</p> | <p>Ich werde Euch eine Geschichte vom kleinen Stinktier erzählen.</p> <p>Es ging einmal ein Stinktier zu einem Kartoffelfeld.</p> <p>Dort fraß es die Kartoffeln und das Ungeziefer.</p> <p>Da ging ein alter Mann, um nach seinem Feld zu sehen.</p> <p>Da hat der alte Mann den Dieb// auf dem Feld waren seine Kartoffeln auf der Erde ausgebreitet/ Da ging der alte Mann sehr zornig heim.</p> <p>Dort sagte er: „Oh, Alte wer hat dort auf dem Feld alle unsere Kartoffeln kaputtgemacht, sie sind alle ausgegraben (und auf der Erde ausgebreitet)?“</p> <p>Da wurde die Alte wütend und sie sind in der Nacht gegangen, um auf den Dieb zu warten und ihn zu ergreifen.</p> <p>Da sind zwei Stinktiere spielend zum Kartoffelfeld gekommen.</p> <p>Da haben die alte Frau und der alte Mann [die beiden] mit Grasbüscheln gejagt.</p> <p>Und dann [unverständliche Passage].</p> <p>Das Mütterchen hat es gefangen und das Väterchen hat es mit den Grasbüscheln geschlagen.</p> <p>Als es gestorben ist, war sein Zahn ganz zermahlen/ bis er ganz zermahlen war.</p> <p>Da sagte das andere: „Ich habe es dir doch gesagt“ [unverständliche Passage].</p> |
|--|---|

3.4 Grammatikunterricht in Huayllaraccra

| | |
|--|---|
| <p>1. P: <i>¿Cómo es en Quechua [la] oración castellana. [...]. ¿En Quechua, cómo es su oración, su estructura? Manam kaqllachu. Vamos a empezar con castellano, por ejemplo en castellano se dice/ a ver, una oración. Ahora vamos a ver: Mi mamá/ mi mamá ¿Que diríamos, a ver..?</i> S1: <i>lava rupa.</i></p> <p>2. P: <i>Yá. Mi mamá lava ropa [langsam]. Acá fácil es para nosotros. Algunos ya saben ya cuál es sujeto, y cual es predicado, ¿sí o no? ¿Cuál es el verbo, cuál sería su sujeto?</i> S2: <i>Mi mamá.</i> P: <i>La mamá. Eso sería su sujeto, ¿sí o no? ¿Y cuál es su predicado?</i> S: <i>Lava rupa.</i> P: <i>Lava/ ¿Y cuál es el verbo?</i> S: <i>Lava.</i></p> <p>3. P: <i>[...]. Sujeto, verbo, objeto es en castellano. En el medio está el verbo, ¿sí o no? [...] Kaynachata, kayllata/, así diríamos nosotros, en castellano estamos adentro un ratito. Vamos a trabajar. Mi mamá lava ropa [...]. Lean, lean, ¿qué dice, a ver?</i> S: <i>Mi mamá lava ropa.</i></p> <p>4. P: <i>Así hablaríamos ¿sí o no? Ah? Eso es la conclusión, pe, cuando quechua hablamos/ así hablan, por ejemplo dicen „Yo Lima voy“, decían, así hablan, pe. Yo/ unos señores así hablan/ quechuahablantes que hablan castellano, así va decir: „Yo mañana Lima voy“. Entonces eso es su estructura.</i></p> <p>5. P: <i>Ahora volteen al quechua, a ver, al quechua volteen, a ver, rapidito. A ver, kechwaman tikraychik. Imayna kanman? Mi mamá lava ropa, ¿cómo se dice? Mi mamá lava ropa, ¿cómo se diría en quechua?</i> S: <i>Mamay taqsan/</i> P: <i>A ver, yá, mamay... a ver, a ver, a ver mamay [...]</i> S1: <i>Mamay/</i> S2: <i>Mamay pachata taqsan. [...]</i></p> <p>6. P: <i>Eso es la estructura de la oración. [...] Qepa tukuyninpi verbuqa rin kechwapiqa manam chawpipi castellanuqa hinaqa. Yachankichikchu? Wakinqa yachachkanmi. [...] „Mamay pachata</i></p> | <p>1. P: <i>Wie ist auf Quechua [der] spanische Satz? [...]. Im Quechua, wie ist dort der Satz, die Struktur? Es ist nicht gleich. Fangen wir mit Spanisch an, auf Spanisch sagt man zum Beispiel/ na los, ein Satz! Jetzt schauen wir mal: Meine Mutter/ meine Mutter/ wie würden wir sagen, nun?</i> S1: <i>wäscht die Wäsche.</i></p> <p>2. P: <i>Ja. Meine Mutter wäscht die Wäsche, das ist leicht für uns, einige wissen schon, welches das Subjekt ist, nicht wahr, und welches das Prädikat ist, nicht wahr? Welches wäre wohl das Verb und welches das Subjekt?</i> S2: <i>Meine Mutter</i> P: <i>Die Mutter. Das wäre das Subjekt, nicht wahr? Und welches ist sein Prädikat?</i> S: <i>Wäscht die Wäsche.</i> P: <i>Wäscht/ und welches ist das Verb?</i> S: <i>Wäscht.</i></p> <p>3. [...] P: <i>Subjekt, Verb, Objekt ist es im Spanischen. Das Verb ist in der Mitte, nicht wahr? [...] So, nur so. So würden wir sagen, wir sind gerade kurz beim Spanischen. Lasst uns arbeiten. Meine Mutter wäscht die Wäsche [...] Lest, lest, wie heißt es? Na los.</i> S: <i>Meine Mutter wäscht die Wäsche.</i></p> <p>4. P: <i>So würden wir sagen, nicht wahr? Das ist die Schlussfolgerung, na klar, wenn wir Quechua sprechen/ so reden sie, sie sagen zum Beispiel „Yo Lima voy“ („Ich Lima gehe“), sagten sie/ so sagen sie doch. Ich/ einige Leute reden so/ Quechua-Sprecher, die Spanisch sprechen, werden so sagen: „Yo mañana Lima voy“ („Ich morgen Lima gehe“). Also ist das die Struktur [des Quechua].</i></p> <p>5. Jetzt bringt das ins Quechua, los, ins Quechua übersetzen, los, schnell. Mal sehen, übersetzt das mal ins Quechua. Wie kann es lauten? „Mi mamá lava ropa“, wie sagt man? „Mi mamá lava ropa“, wie würde man auf Quechua sagen? S: <i>Meine Mutter wäscht/</i> P: <i>Nun? Ja, Meine Mutter...nun, nun was ist? Meine Mutter [...]</i> S1: <i>Meine Mutter ...</i> S2: <i>Meine Mutter wäscht die Wäsche. [...]</i></p> <p>6. P: <i>Das ist die Struktur des Satzes. [...] Ganz am Ende kommt das Verb im Quechua, nicht in der Mitte wie im Spanischen. Wisst ihr das? Einige wissen es schon [...] „Mamay pachata taq-</i></p> |
|--|---|

| | |
|---|--|
| <p>taqsan. Wakinqa kaynata nin: Uyariychik. „Mamay taqsan pachata“, chaynatam rimanku. Hinaptin „allqo mikuchkan mankata“, chaynatam rimanku. Manam chaynata rimachwan, <i>sino</i> „allqo mankapi mikun“. Verbo qepanpi [...] uyarinkichik? Manam ringa chawpinpichu, [...] kayta allinchi kanman pachata mamay taqsan? Maypillataq kachkan „pacha“? <i>Objetum</i> kayninqa kachkasqa, mamay <i>sujeto</i>, kaypilla tasqan, hina-lapiqa chayllam rimachantaqchu manachu, pachata mamay taqsan. Allinchi chay kanman? [...]</p> <p>7. P: [...]. Uyariychik, uyariychik. Pipas <i>kechwa</i> rimaqqa, kayllatapas rimanmanmi. <i>Locullañam</i> mamakuqa, kayllata rimanqa: „Pachata mamay taqsan“. Hukñallam ninqa: Taqsan/ taqsan pachata /pachata mamay. Kaynatam kanman. Kaypiña kachkan <i>verbo</i> riki.</p> <p>8. P: Kaypiqa imataq? S: <i>Objeto</i>. P: <i>Objeto</i> kayqa. P: Kayqa? S: <i>Sujeto</i>.</p> <p>9. P: Imaynam may kaynapas kanman kaynatapas rimanku uyarinki riki, „mamay taqsan pachata“ „mamay pachata taqsan“, „taqsan pachata mamay“, allin kachkan, yuyachkankichikchu? Pero ichaqa kayqa <i>faltasqa gramática kechwapiqa</i> manas kaynata ruwachkankuchu, manas kayllataq <i>puntata ringa/ puntata ringa sujeto</i> chawpipas ringa <i>objeto</i>, qepapis ringa <i>verbo</i>. Chaypi allin. Chayta, manas rinmanchu <i>puntapis</i>, ni kayiqa [...].</p> <p>10. A ver, hukta. Huk <i>oración</i>ta niykamuwaychik, a ver, <i>kichwapi</i>, a ver, <i>Zócimo</i>. Puñuchkankichu, <i>Zócimo</i>? Imaynatam kanman hukta, a ver <i>Aparencia</i>, <i>acaso tanto</i> qonqarunkichikchu? [...]</p> <p>11. Allinchi chay kachkan? Qepapichu <i>verbo</i> kachkan? Qepapichu kachkan <i>verbo o no</i>, <i>Roland</i>? S: Qepapi kachkan.</p> | <p>san“. Ein anderer sagt so, hört zu, „Mamay taqsan pachata“, so sagen sie. Und „allqo mikuchkan mankata“ („der Hund isst den Topf“), so sagen sie. Man kann nicht so sagen, sondern „allqo mankapi mikun“ („der Hund isst aus dem Topf“). Das Verb steht am Ende [...] hört ihr? Es kann nicht in der Mitte stehen [...] Kann man so sagen: „pachata mamay taqsan“? Wo ist „pacha“? Es ist das Objekt, „mamay“ ist Subjekt, und hier steht „taqsan“. Kann man so sagen oder nicht: „pachata mamay taqsan“? Kann das richtig sein? [...]</p> <p>7. P: [...] Hört zu, hört zu. Wer Quechua spricht, kann nur das sprechen. Nur ein verrücktes Mütterchen würde sagen: „Pachata mamay taqsan“. Ein anderer wird sagen: „Taqsan/ taqsan pachata /pachata mamay“. Das kann es geben. Dort ist schon das Verb.</p> <p>8. P: Und was ist das dort? S: Das Objekt P: Das ist das Objekt P: Und das [zeigt das Wort mamay an der Tafel]? S: Subjekt.</p> <p>9. P: Wie ihr schon gehört habt, kann man auch sagen: „<i>Mamay taqsan pachata</i>“, „<i>Mamay pachata taqsan</i>“, „<i>Taqsan, pachata mamay</i>“, das ist richtig, erinnert ihr Euch? Aber es fehlt im Quechua die Grammatik, es geht nicht einfach so. Zuerst kommt das Subjekt, in der Mitte das Objekt, und am Ende kommt das Verb, so ist es richtig. Es kann nicht vorne stehen und hier auch nicht [...].</p> <p>10. Nun, noch eins. Sagt uns noch einen Satz, na los, auf Quechua, nun, <i>Zócimo</i>. Schläfst du, <i>Zócimo</i>? Wie kann es heißen, <i>Aparencia</i>, oder habt ihr alles vergessen? [...]</p> <p>11. Ist das richtig? Ist das Verb am Ende? Ist das Verb am Ende oder nicht, <i>Roland</i>? S: Es ist am Ende.</p> |
|---|--|

4. Religion

Die Diskurse aus dem Bereich der Religion entstammen entweder alten Textquellen oder eigenen Transkriptionen. Die Schreibung und Interpunktion von Originalquellen wurde übernommen.

Die Seitenzahlen und Zeilennummern (jeweils nach der Seitenzahl) bei Taylor (2000, 2002 und 2003) sind in eckigen Klammern angegeben. Eigene Einteilung in Abschnitte, Kursivschreibung der spanischen Version und deutsche Übersetzung der Quechua-Version.

4.1 Predigt von Francisco de Avila (1646)

Anführungszeichen und Schreibung des Quechua (einschließlich Hervorhebungen und <ŕ>) nach Taylor.

La Epifanía del señor y pascua de los Reyes

Ubi est qui natus est Rex Iudeorum? c. Matth. 2. (Auszüge nach Taylor 2002: 45-58 und 59-73)

| | | |
|---|--|---|
| <p>1. Kay kimsa reypa pascuanmi, churikunayá, <i>iglesiap</i> siminpi <i>Epifanía</i> ŕutiuyuq. Imataq kay <i>Epifanía</i>? Ima ŕutim kay? Imaraykum kay <i>fiesta</i> chay ŕutiuyuq? Willaŕqaykichik. Kay ŕuti anchapunim kay p'unchawpaq kaman; kay simin, kay ŕutim "rikurichikuna" ñin. Imataq "rikurichikuna"? Kay. Kunan kay llaqtapi huk qhapaq apu mana rikuchikuŕpa runakunari anchapuni rikuyta munaŕpa ñiykachanman: "A! riqsilla-nchikman!" Chay runari mana yuyaŕpa p'unchaw pampaman <i>plazaman</i> lluŕŕinman llapaman rikuchikunanpaq chay rikuchikusqanmi <i>Epifanía</i> ŕutiuyuq" [59]</p> | <p>1. <i>Esta Pascua de los Tres Reyes, hijos míos, se dice en la lengua del la Iglesia: Epifanía. Pues, ¿qué es esto de Epifanía? ¿Qué nombre es éste? ¿Por qué se llama esta fiesta de esta manera? Yo os lo diré. Este nombre quiere decir: mostrarse, manifestarse. Pues, ¿qué es mostrarse? Esto: si ahora estuviera en este pueblo un hombre rico poderoso sin manifestarse ya la gente deseara mucho verle, diciendo: "Oh, ¿si lo conociéramos!", y ese hombre en un día, cuando menos se pensase, saliera a la plaza para dejarse ver de todos, este dejarse ver se dice "Epifanía". [45]</i></p> | <p>1. Dieses Fest der drei Könige, Kinder, heißt in der Sprache der Kirche „Epiphanie“. Was ist das, Epiphanie? Was ist das für ein Name? Weshalb hat dieses Fest diesen Namen? Ich werde es euch sagen. Dieser Name bedeutet „das (plötzliche) Erscheinen“. Was ist das, „Erscheinung“? Folgendes: Wenn jetzt in dieser Stadt ein mächtiger Mann, der sich noch nicht hat sehen lassen, den aber die Menschen dringend sehen wollen, indem sie sagen „Oh, wenn wir ihn doch kennen lernen könnten!“ Wenn nun dieser Mann an einem unerwarteten Tag auf die Erde und auf den Platz herauskommen würde, damit ihn alle sehen können, dann heißt dieses „sich Sehen lassen“ „Epiphanie“.</p> |
| <p>2. Kay <i>fiestam</i> ari kunan. Imataq chayqa kunan rikuchikun chay ŕutikta apaypaq? Willaŕqaykichik. Kayhina punchawpim <i>Jesús</i> yayanchik, <i>Diospa</i> churin, wak'a-much'aqkunaman rikuchikurqan, pantaypi tutayaqpi kawsaqkunaman. [59] [...]</p> | <p>2. <i>Pues, ¿qué es lo que ahora se manifiesta para tener este nombre? Diréoslo. En un día como éste, Jesucristo, Nuestro Señor, Hijo de Dios, se mostró a los idólatras, gente que vivía en error y como en tinieblas. [45] [...]</i></p> | <p>2. Was ist das, das sich sehen lässt, damit es diesen Namen trägt? Ich werde es euch sagen. An einem Tag wie diesem, hat sich unser Vater Jesus, der Sohn Gottes den <i>Huaca</i>-Verehrern gezeigt, den Menschen, die in Irrtum und wie in Finsternis lebten. [...]</p> |
| <p>3. Chay hamuqmi qana kunan rikuchikun, hawaman lluŕŕin wak'amuch'aqkunap ñawinman</p> | <p>3. <i>Y ahora este Dios Hijo, que así vino, se muestra y sale como a plaza a los ojos de los idóla-</i></p> | <p>3. Und dieser, der damals gekommen ist, lässt sich jetzt sehen, er tritt nach außen, vor die</p> |

| | | |
|---|---|---|
| <p>llapanta riqsichikuypaq. [60] [...]</p> <p>4. Ña <i>Evangelio</i> siminta uyariptiykichik ancha yachapaqmi kunan, imahinam kay quyllur rikhurirqan, chaymantari pimanmi. [60] [...]</p> <p>5. Allilla ari uyariwaychik. Ancha unaymantapacham yaqa llapa runap pantaşqan chiqa <i>Diosta</i> haqışpa huk imaymanakunakta much'arqanku "Diosmi" ñişpa, ñañişpa kikin pachakta ñañişpa unukta, rasuwan rit'ıwan qataşqa urqukunakta, turumanya k'uychikta, intikta, killakta quyllurkunakta, achka imakunaktapaş. [60]</p> <p>6. Kaytaqa ancha qullanam qam <i>indiokuna</i> yachankichik. Kaytari manam <i>indiokunallachu</i> hina ruraraqanku, wakin runakunapaş <i>emperador rey sabio</i> amawt'a machunchikkuna hina sapam much'arqan. Ancha waki wakillanmi chiqan <i>Diosta</i> riqsirqan. [60]</p> <p>7. Mana hina chiqan <i>Diosta</i> much'aqri millaypunim pantarqanku. Manachu yachankichik imanam? Imanam kunapaş huk qampa yumaşqayki, uywaşqayki, churiyki, qampa qaraşqayki p'achallişqayki hampişqayki, ima hayk'ataq quşqaykikunawan qhapaqman qişpişqayki, qamta chikakunarayku yupaychanan much'aykunan kaptin mana ruranmanchu, yallinraq qamta hapişpa millaşpa hukwan rinman, chayta much'anman yupaychanman, qam yayantari yanqa runakta hina rikuşunkiman mana p'inqakuşpa. Manachu kay millaypuni hucha kanman? Manachu ancha pantanman? Muchuchiypaq kanman? Hinapunim. [61]</p> | <p><i>tras para hacerse conocer de todos.</i> [46] [...]</p> <p>4. <i>Habiendo ya entendido la letra del Evangelio, tenéis ahora muy gran necesidad de saber cómo se apareció esta estrella y luego a quién se apareció</i> [46][...]</p> <p>5. <i>Estadme, pues, muy atentos. Mirad: común error ha sido de muchos tiempos atrás que, dejando al verdadero Dios, su Criador, han adorado los hombres muchas y varias cosas, como si ellas fueran Dios, a veces a la misma tierra y el agua, a los cerros nevados, al arco de cielo, al sol, a la luna, a las estrellas y otras muchas cosas.</i> [46]</p> <p>6. <i>Todo esto muy bien lo sabéis y entendéis, los indios. Pero, esto no lo han hecho así solos los indios, sino las demás naciones y los emperadores y los sabios y los letrados y nuestros mayores y eran muy pocos los que adoraban al verdadero Dios.</i>[46f]</p> <p>7. <i>Y, haciendo esto, los que no adoraban y reconocían a Dios, todos ellos erraban grandemente. ¿No sabéis como? Como si ahora un hijo vuestro, a quien vos engendrasteis, criasteis, le disteis la comida y el vestido y, en sus enfermedades, lo curasteis y que dándole cuánto hubiese menester, lo hiciese poderoso, habiéndolos de respetar por tantos títulos y obedeceros en todo, no lo hiciese; antes, dejándolos a vos, se fuese con otro y le respetase y obedeciese y a vos, que sois su padre, os perdiese el respeto y la vergüenza y os aborreciese. ¿No fuera grandísima maldad? ¿Y él no cometiera granísimo desatino? ¿Y fuera digno de grandísimo castigo? No tiene</i></p> | <p>Augen der <i>huaca</i>-Verehrer, um sie alles wissen zu lassen. [...]</p> <p>4. Und nachdem ihr die Worte des Evangeliums gehört habt, sollt ihr jetzt wissen, wie dieser Stern erschienen ist, und wem er sich gezeigt hat. [...]</p> <p>5. Hört mir gut zu. Seit langer Zeit war es ein Irrtum aller Menschen, den wahren Gott zu verlassen und alles Mögliche anzubeten, indem sie sagten „Das ist Gott“, die Erde selbst, das Wasser, die verschneiten Berge, das Firmament, die Sonne, den Mond, die Sterne und viele andere Dinge.</p> <p>6. Das wisst ihr Indianer sehr gut. Aber nicht nur die Indianer haben es so gemacht, sondern auch andere Menschen, Herrscher, Könige, Weisen, Gelehrten und Vorfahren. Nur sehr wenige kannten den wahren Gott.</p> <p>7. Die, die nicht den wahren Gott anbeteten haben sich auf eine abscheuliche Weise geirrt. Wisst ihr nicht, wie? Stellt euch vor, du hast einen Sohn, den du gezeugt, den du großgezogen, den du ernährt hast, den du gekleidet und geheilt hast, den du, indem du ihm alles Erdenkliche gegeben hast, zu Macht/Reichtum geführt hast, sollte er dich dafür nicht in Ehren halten und achten, sollte er dies nicht tun, dich stattdessen verlassen, mit einem anderen gehen und diesen anbeten und Ehre erweisen, und dir, der du sein Vater bist, ohne Scham wie einen nutzlosen Mann erscheinen lassen? Wäre das nicht ein abscheuliches Unrecht? Würde er da nicht sehr irren? Wäre das zu</p> |
|---|---|---|

| | | |
|--|--|--|
| <p>8. Chayhinataqmi, chaykuna-mantapaş aşwan millayraqmi ruranku intikta killakta pachakta chay chaykunakta much' aq kamaqinta haqışpa.</p> <p>9. Unanchaychik, churikunayá, akuy supaymi, awqanchik mana samaşpa ñichkan: "a! imanam ñuqa rurayman, mana runa hanaqpachaman rinanpaq" llamk'achkantaq ñanta pantachiwanqanchikpaq. [61] [...]</p> <p>10. Arí, padre, ancha allim uyariyku. Ichaqa mana ñiñyta munaykuchu chaykunap "manam kawsaqchu uyariqchu rikunchu" ñişqayikta. Inti manachu rikuy kawsan uyarin? Killa quyllurkunapaş manachu hintaq? [62] [...]</p> <p>11. Rikuy, churi; kay k'anchaqninchik inti killa quyllurkunapaş mana uyariqchu rikuychu hamut' aqchu. Maykama qhaparipiykipaş mana uyarinan kamakunchu. [62] [...]</p> <p>12. Chaymantari manachu qam kikiyki ñaqa ñirqanki "kunan p'unchaw <i>Evangelio</i> ñin: imanam huk quyllur <i>rey</i>kunakta ñawpapaşpa ñanta rikuchirqan, <i>Jesús</i> warmap tiyaşqaynman chayaptinri qasillaña karqan mana kuyurişqa? Manachu hina ñirqanki? Imanataq kunan "manam qullurkunaqa uyariqchu puriqchu" ñinki? [66] [...]</p> <p>13. Chaymantari chay inti killa quyllur manam kawsaqchu mana <i>ánimayuq</i>mi. Qam wasiykipi k'ancharikunqayki-paq manachu utkumanta <i>sebo</i>-mantawan huk <i>candelakta</i> ruraq kanki? – Arí, ruraqmi kani. –</p> | <p><i>duda</i>. [47]</p> <p>8. <i>De la misma manera, y aún peor, lo hacen los que adoran al sol, luna, estrellas, a la tierra y lo demás, dejando a su Creador y Dios, que los ha alimentado.</i></p> <p>9. <i>Mirad, hijos míos, que el maldito demonio es nuestro enemigo y que de continuo está diciendo: "ah! ¿cómo haría yo para que el hombre no fuese al cielo?" y trabaja porque erre-mos el camino [...].</i> [47]</p> <p>10. <i>Sí, padre, muy bien lo entendemos. Pero, no queremos creer que esas cosas no viven ni oyen ni ven. ¿Por qué el sol no ve, no vive y oye? ¿Y la luna y estrellas no hacen lo mismo?</i> [48] [...]</p> <p>11. <i>Mira, hijo mío, este sol que nos alumbra y la luna y estrellas no oyen ni ven ni entienden y, por más que grites, no te pueden oír.</i> [48] [...]</p> <p>12. <i>Y de más de lo dicho, vos, padre, ¿no habéis referido que el Evangelio de hoy dice que que una estrella, caminando delante de los reyes, los guiaba y llevaba y que, en llegando donde estaba el niño Jesús, paró y no anduvo más? ¿No dijisteis esto poco há? Pues, ¿cómo decís que las estrellas no entienden ni andan?</i> [51] [...]</p> <p>13. <i>Y, de más de esto, esos no son vivientes ni tienen ánima. Ve acá, ¿tú en tu casa no haces una vela de sebo y algodón para que la noche te alumbre? Sí. Pues, dime ahora: ¿esa vela tiene ánima? ¿Vive? ¿Ve? ¿Es</i></p> | <p>bestrafen? Auf jeden Fall.</p> <p>8. Und auf die gleiche Art und Weise – sogar noch schlimmer – machen es diejenigen, die die Sonne, den Mond, die Erde und all das anbeteten und dabei ihren Schöpfer beiseitelassen.</p> <p>9. Bedenkt, meine Söhne, der schreckliche Teufel, unser Feind sagt ohne Unterlass: „Ah, was könnte ich noch tun, damit die Menschen nicht in den Himmel kommen?“ und er arbeitet [daran], dass wir den Weg verfehlen. [...]</p> <p>10. Ja, Pater, wir verstehen das sehr gut. Aber wir wollen nicht glauben, wenn du sagst: „Diese Dingen leben, hören und sehen nicht“. Sieht, lebt und hört etwa die Sonne nicht? Und der Mond und die Sterne, ist es bei diesen nicht auch so? [...]</p> <p>11. Sieh her, Sohn; die Sonne, der Mond und die Sterne, die uns leuchten, können nicht hören sehen oder denken. Wie sehr du auch schreist, es wird nicht reichen, damit sie es hören. [...]</p> <p>12. Und außerdem, Pater, habt Ihr nicht gesagt, dass das heutige Evangelium sagt, dass ein Stern, der vor den Königen gegangen ist, diese geführt und geleitet hat und als sie ankamen, wo das Jesuskind war, gewartet hat und als er sie es hat finden lasse, verschwunden ist. Habt ihr das nicht eben gesagt? Wie könnt ihr also sagen, dass die Sterne nichts verstehen und sich nicht bewegen? [...]</p> <p>13. Und überdies leben die Sonne, der Mond und die Sterne nicht, sie haben keine Seele. Und machst du in deinem Haus, um Licht zu haben, nicht aus Baumwolle und Talg eine Kerze? – Ja, ich mache es. – Dann</p> |
|--|--|--|

| | | |
|--|--|---|
| <p>Mà willaway kunan: chay <i>can-dela ánimayuqchu</i> kawsan-chu rikunchu mikunchu? Manapuni. Chayhinapunitaqmi inti killa illarin k'ancharin, ichaqa manam kawsaqchu, chayraykutaq mana wañuqchu. [68] [...]</p> <p>14. <i>Padre</i>, amam chaytaqa ñillawaychu! Ñuqap waranqa mit'a rikuşqaymi quyllurkunakta ch'isi phawaqta. Chaymantari <i>mulayta</i> llamayta imayllaytapaş suwapuwaptin umukta mink'aptiy yachapuwanganpaq suwakta, chaymantari mayñiqmansi apanman. Manachu huk pampallapi tiyachiwaşpa qullurkunakta qhawachiwaq, ñuqari rikuaq kani hukta kayñiq-man chayñiqman phawariqta? Umuri ñiwaq: chay quyllurpa phawarişqanñiqmanmi suwaşqakta apan. Chañiyman ñuqa riptiy chapim tariyman. Ñuqari hina ñiñiptiy ruraptiy tariq kani. Imanataq qam, <i>padre</i>, "quyllurkunaqa manam phawaqchu" ñinki? [69] [...]</p> <p>15. Kunan ari uyariwaychik. Chay quyllurqa manam wakin hinachu karqan. Wakinqa manam paykamalla kuyuriqchu. Imanataq karqan? Chayqa huk <i>Diospa</i> kamachişqa <i>angelpa</i> rurayñinmi karqan, huk hatun quyllurhina. Chayri manam hanaqpachpi ch'antaşqa k'asqachisqachu karqan. Yallinraqmi kay wayrallapi rikhurirqan. Chaypitaq <i>reykunap</i> samaşqanpi p'uchukarqan ch'inkarirqan. Kay quyllur ñawpauptinri <i>angelpa</i> apaşqanmi purirqan. Kikinqa mana kawsaq yachaq quyllurchu karqan. Manataq much'anachu nipaykunachu. [70] [...]</p> | <p><i>cosa que come? De ninguna manera. De este propio modo son el sol y la luna; resplandecen, alumbran, pero no viven y, por esta razón, no mueren. [53] [...]</i></p> <p>14. <i>Padre</i>, no me digáis eso contra lo que yo he visto muchas noches que es correr una estrella, y demás de eso, cuando me han hurtado mi mula, mi carnero [u] otra cosa, consultando yo al sabio diciéndole que procure saber quién hizo el hurto y hacia dónde lo llevó, ¿no me suele hacer asentar en un llano y raso a mirar las estrellas y yo ha visto que alguna corre en el cielo hacia aquí o hacia allí? Y viendo este, el sabio suele decir que hacia aquella parte que voló la estrella, llevaron el hurto y que hacia allí vaya yo en su busca y lo hallaré y, creyéndolo, lo he hecho y hallándolo. Pues, ¿cómo, padre, decís que las estrellas no vuelan ni se mueven? [54f] [...]</p> <p>15. <i>Ahora hemos de tratar qué estrella era aquella que a los tres reyes les mostró el lugar y pueblo donde nació Jesucristo [...]. Oídme, pues, ahora. Aquella estrella no fu[e] como son las demás, porque las demás no se mueven solas de por sí. Pues, ¿cómo era? Aquello, fue obra de un ángel, que hizo por mandato de Dios a manera de una grande estrella y no pegada ni puesta en el cielo, antes cosa que aquí en el aire se apareció y consumió adonde estaban aquellos tres reyes y esta estrella caminaba delante, llevada del ángel, que ésa misma no era cosa animada ni tenía entendimiento ni se debía adorar ni hablarl[e]. [55f] [...]</i></p> | <p>sag mir: Hat diese Kerze eine Seele, lebt sie, sieht sie, isst sie? Auf gar keinen Fall. Ebenso nehmen Sonne und Mond ihren Lauf, sie leuchten, aber sie leben nicht und daher sterben sie auch nicht. [...]</p> <p>14. Pater, das könnt Ihr nicht behaupten! Ich habe nämlich tausend Mal fliegende Sterne (Sternschnuppen) gesehen. Und wenn dann mein Maultier, Lama oder etwas anderes gestohlen wurde, würde ich dann nicht zum Weisen gehen, damit er herausfinde, wer der Dieb ist und wohin dieser es [das Tier] wohl gebracht habe. Würde er mich dann nicht dazu veranlassen, auf einer Ebene zu sitzen und die Sterne zu beobachten, und würde ich nicht sehen, dass der eine hierhin und der andere dorthin fliegt? Und er würde mir sagen: „Dort wo der Stern hingeflogen ist, hat er das Gestohlene gebracht“. Und ich würde dorthin gehen und es finden. So habe ich es immer geglaubt, getan, und gefunden. Wie könnt Ihr sagen, dass die Sterne nicht fliegen? [...].</p> <p>15. Und jetzt müssen wir uns mit dem Stern beschäftigen, der den drei Königen den Ort und die Stelle gezeigt hat, wo Jesus Christus geboren ist. [...] Hört mir sehr gut zu. Dieser Stern war nicht wie die anderen. Die anderen bewegen sich nicht aus sich selbst heraus. Wie war es dann? Es war das Werk eines Engels auf Gottes Befehl, wie ein großer Stern. Er war nicht am Himmel festgemacht. Vielmehr war er nur in der Luft erschienen. Und als die Könige ausruhten, hat er sich aufgebraucht und ist verschwunden. Dieser Stern ist zu jener Zeit gewandert, weil ihn ein Engel getragen hat. Er selbst war kein lebender, wissender Stern. Und er ist nicht zum Anbeten [...].</p> |
|--|--|---|

4.2 Auszüge aus dem *Tercero Cathecismo* (nach Taylor 2003)

Nach Taylor (2003: 106-108)

| | |
|---|--|
| <p>1. Ñiwanki: “<i>cristianokunapaş</i>, manachu <i>imagenkuna</i> qillqaşqakta kullumanta qullqimanta qurimanta antamanta imamantapaş ruraşqakta muchanku? Qunqurinwan şayarquşpa ñawkinpi qasquntapaş takaykukuşpa paykunakta rima-chinku; manachu chaykunapas wakakunataq?” [106; 118]</p> <p>2. Rikuychik, churi, <i>cristianokunap</i> ruraşqanqa huk hamum; qamkunap ruraşqaykichikpaş huk hamutaqmi. <i>Cristianokuna</i>qa mana <i>imagenkuna</i> chay kayniyuq kaşqanmantachu muchanku. Manam kullumanta antamanta imamantapaş yachachişqay kaşqanmantchu muchanku. Ichaqa <i>Jesucristo</i> tam <i>crúz</i> ninpi muchanku. <i>Virgen Santa Mariap imagen</i> ñinpi pay kikinta muchanku. <i>Santokunap imagen</i> ñinpi paykunataqmi muchanku. <i>Cristianokuna</i>qa allinmi ari yachanku: <i>Jesucristo</i>qa, <i>Nuestra Señora Santa Maria</i>qa <i>santokuna</i>qa hanaqpachapim ari kanku wiñaypaq kawsaşpa ancha kusikuşpa. [106; 119-25]</p> <p>3. Manam chay <i>imagen</i> ukupichu paykunaqa tiyanku. Ichaqa paykunapa rikchaynillanmi chaypi tiyan. <i>Imagenkuna</i>ta rikuşpapaş şunqunwanqa hanaqpachamanmi yuyarin <i>Jesucristo</i>ta chaypi tiyaqta <i>santokunakta</i>paş. [106; 126-28] [...]</p> <p>4. Manam chay <i>imagenkuna</i>ta kikin <i>Jesucristo</i> kikin <i>santokuna</i> kaşqanmantachu muchanchik. Ichaqa <i>Jesucristo</i> yayanchikpa <i>santokunap rikchay</i> ñin unanchan kaşqanllanmantam paykunakta yuyarchwaqinchik. Kaşqallanmantam <i>imagenkuna</i>ta muchanchik yupaychanchik. [108; 133-35]</p> <p>5. Imanam <i>corregidor</i>paş Reypa qillqanta unanchanta chaskişpa muchaykuşpa uman hawapi churaykuq, manam chay qillqakta qillqa kaşqanmantachu chay mapakta mapa kaşqanmantachu muchaykun yupaykchanpaş. Ichaqa <i>Reypa</i> qillqan kaşqanmantam muchaykun [108; 136].</p> <p>6. Rikuy ari: huk <i>imagen</i> qillqapi kaqpaş kullumanta yachachişqa kaqpaş llikikun pakikun. Manam chayrayku <i>cristianokuna</i> waqaqchu. Manam “<i>Dios</i> ñiyimi pakikun chinkapuwapas” ñişpa yuyanchu, manam pişipanchu. Wiñay kaq</p> | <p>1. Sag mir, ist es nicht so, dass auch die Christen Bilder aus Holz, Silber, Gold, Kupfer und aus anderen Materialien anbeten. Vor ihnen kniend und sich auf die Brust schlagend, lassen sie diese auch sprechen, sind das nicht auch <i>huacas</i>?</p> <p>2. Seht her, Kinder, was die Christen gemacht haben, ist eine Sache, was ihr gemacht habt, eine andere. Die Christen verehren nicht die Bilder als solche (wörtlich: als Besizende eines Seins). Sie verehren nicht die Dinge, die aus Holz, Kupfer oder anderen [Materialien] geschaffen worden sind, sondern sie verehren Jesus Christus an seinem Kreuz. Im Bild verehren sie die heilige Jungfrau María selbst. Auch in den Bildern der Heiligen verehren sie diese. Das wissen die Christen sehr gut: Jesus Christus, Unsere Frau, die hl. Maria, die Heiligen sind im Himmel für immer lebend und glücklich.</p> <p>3. Sie wohnen nicht in den Bildern, sondern nur etwas, das so aussieht wie jene. Auch wenn man die Bilder ansieht, denken sie an den Himmel, wo Jesus wohnt und die Heiligen. [...]</p> <p>4. Wir verehren nicht diese Bilder, weil sie Jesus oder die Heiligen selbst sind. Sie sind vielmehr ein Abbild, das uns an unseren Herrn Jesus Christus und die Heiligen erinnert. Nur aus diesem Grund verehren wir die Bilder und beten sie an.</p> <p>5. Wie der „<i>Corregidor</i>“, der einen Brief des Königs, der ein königliches Siegel enthält, diesen verehrt und auf seinem Kopf trägt, diesen nicht verehrt und anbetet, weil es ein Brief ist und das Siegel aus Wachs ist, sondern weil es ein Brief des Königs ist.</p> <p>6. Seht her: Wenn ein Bild, ein Gemälde oder eine Statue aus Holz beschädigt wird und bricht, weinen die Christen nicht deswegen. Sie sagen nicht „Mein Gott ist zerbrochen oder verschwunden“ und verzagen deswegen. Er wird ewig existieren.</p> |
|---|--|

| | |
|--|---|
| <p>mana tukuq wiñaypaqtaqmit kanqa. <i>Imagen</i> llikikuşpapaş pakikuşpapaş chay qillqallam llikikun, cha ykullullam pakikun. Chayraykum <i>cristiano</i> mana waqankuchu, manam llakikunkuchu. Manam ari chachu <i>Diosñin</i>. Ñawpa pacha machuykichikkunaqa qamkunapaş manam hinachu wakaykichikta muchankichik. Qamchik-kunaqa wakaykita qichuşqa “<i>Diosniytam qichuwan</i>” ñispaq waqankichik. [108; 138-46]</p> | <p>tieren und niemals aufhören. Wenn ein Bild zerkratzt wird oder bricht, wird nur die Schrift beschädigt, und nur das Holz bricht. Deshalb weinen die Christen nicht, sie sind nicht traurig. Denn es ist nicht ihr Gott [selbst]. Früher haben eure Vorfahren und ihr eure <i>huacas</i> nicht auf diese Weise verehrt. Wenn man eure Huaca weggeworfen hat, habt ihr gesagt „Man nimmt mir meine <i>huaca</i> weg“ und habt geweint.</p> |
|--|---|

4.3 Auszug aus der „*Plática breve*“ (nach Taylor 2000)

Schreibung des Quechua und Spanischen nach Taylor (2000: 180 und 187). Eine Besonderheit stellt hier das Graphem <ş> dar.

Platica breve en que se contiene la suma de lo que ha de saber el qu se hace Cristiano (1584)⁴⁵⁷

| | | |
|---|--|---|
| <p>1. Aştawanraq yachay, churi, kay qapaq <i>Dios Cristianokunap</i> muchaşqaykum, <i>Dios</i> yaya, <i>Dios</i> churi, <i>Dios Espíritu santo</i>, kimsa <i>persona</i> kaşpapaş manam kimsa <i>Dioschu</i>. Huk <i>Diosllam</i>.</p> <p>2. Kay kimsantin <i>persona</i> Yaya Churi <i>Espíritu Santo</i> kimsa kaşpapaş huk kayniyuqllam, huk <i>Diosllam</i>. Kay qapaq <i>Diosllam</i> chiqanpuni <i>Diosqa</i>. Manam huk huk <i>Diosqa</i> kanchu. Machuykichikkunap <i>Diostahina</i> muchaşqan wakankunaqa llulla supaymi. Manam chayqankunaqa <i>Dioschu</i>.</p> <p>3. Kaytawanpaş yachaytaq kay qapaq <i>Diospa</i> churin <i>Jesucristo</i> şutiuyuqmi wiñay virgen <i>Santa Mariap</i> wixsanpi runa turkurqan, paymantataq paqarimurqan. Pay kikin <i>Jesucristo</i> munaşpa muchurqan, <i>cruzpi</i> chakataşqa wañurqan, llapa runakunakta qişpichiwanqanchikpaq [180]</p> | <p>1. <i>Más has de saber, hijo mío, ya es que este gran Dios a quien adoramos los cristianos, es Padre y Hijo y [E]spíritu Santo y, aunque son tres personas diferentes, no es más de un solo Dios.</i></p> <p>2. <i>Porque todas estas tres personas, que son Padre [e] Hijo y [E]spíritu Santo, tienen un mismo ser, éste, es el Dios verdadero y no hay otro Dios y todos los demás que adoran las otras gentes, fuera de los cristianos, son falsos y vanos.</i></p> <p>3. <i>A[h]ora has de entender que el hijo de DIOS, que se llama JESUCRISTO, se hizo hombre naciendo de la virgen MARIA, y padeció muerte de Cruz por su voluntad para salvar [a] los hombres [187] [...]</i></p> | <p>1. Und dann musst du noch wissen, mein Sohn, dass der mächtige Gott, den wir Christen verehren, Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist ist und, obwohl es drei Personen sind, keine drei Götter sind. Es ist nur ein Gott.</p> <p>2. Diese drei (zusammengehörigen) Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist, obwohl sie drei sind, haben sie nur ein Wesen, (es ist) nur ein Gott. Dieser mächtige Gott ist aber wahrhaftig Gott. Es gibt keinen weiteren Gott. Die „<i>huacas</i>“, die von euren Vorfahren wie Gott verehrt wurden, sind falsche Geister („Teufel“). Diese sind nicht Gott.</p> <p>3. Auch das müsst ihr wissen: Der Sohn des (all)mächtigen Gottes, der Jesuschristus heißt, wurde Mensch im Bauch der heiligen (ewigen) Jungfrau Maria, und ist durch sie auf die Erde gekommen, Jesus Christus selbst hat auf eigenen Willen gelitten, und ist am Kreuz (angenagelt) gestorben, um uns (inkl.) alle Menschen zu retten.</p> |
|---|--|---|

⁴⁵⁷ Schreibung des Quechua und Spanischen nach Taylor (2000: 180 und 187). Eine Besonderheit stellt hier das Graphem <ş> dar.

4.4 Predigt im Gottesdienst (Ausschnitt)

Eigene Transkription und Übersetzung; Qarwaq/ Huancavelica; Juni 2004

P: Priester

A: Antworten der Zuhörer

| | |
|--|--|
| <p>1. P: Kuyaykusqaykuna, tiyakuychik. <i>Dios</i> yaya-pa, <i>dios</i> churipa, <i>dios espíritu santupa</i> sutinpi. Hinataq kachun.</p> <p>2. Kuyasqay <i>cristiano</i>-wawqe-panikuna, kay <i>semanakunapi</i> qalay <i>cristianokuna</i> huk hatun <i>misteriokunata</i> rimanakuykuchkaranchik [...] Chay <i>semana santa</i> nisqanchikpim rimanakuran-chik chaytam kuyasqaykuna qawarankichik kay <i>televisionpim videopi</i> imaynam taytanchik <i>Jesu-cristo</i> llapa runakunarayku wañusqanmanta <i>cruz-pi</i> chakatasqa wañusqanmanta. [...]</p> <p>3. Kay pasaq dominguta yuyanakuykuranchik <i>fiesta de la santísima trinidad</i>, yachanchikñam kuyasqaykuna, hanac pachanchikpi [...] huk sapallan <i>dios pero</i> kay sapallan <i>diospim</i> kan kimsan <i>persona dios</i> yaya, <i>dios</i> churi, <i>dios espíritu santo</i>, kayqa huk hatun <i>misterio</i> [...] umallanchikwanqa manam chaytapas ni reqsiyta ni tantiyta atinchikmanchu.</p> <p>4. [...] y <i>por ejemplo</i> kachkan huk <i>cita bíblica</i> <i>Genesis libro</i> nisqanchik qallariy-librupi chaypim kuyasqaykuna kay kachkan taytanchik <i>Jesu-cris/ dios</i> taytanchikmi, llapa imata unanchapтин nirqa ñawpaqtam llapa imata unancharqa, kay pachata, hanac pachata, punchawta, tutata, llapa ima kay pacha qawasqanchikkunatam taytanchik unancharqa.</p> <p>5. Soqta punchaw ñeqenpiñam kuyasqaykuna nichkan <i>libro del Génesis</i> chaypim runata unancharqa y runata unanchapтинmi imatataq nirqa <i>dios</i> taytanchik. Kayta nirqa kay simikunata: Kunan unanchasunchik/ unanchasunchik runata ñoqanchikman rikchakuqta nispá. Kuyasqaykuna, unanchasun niptin achkamantachu rimachkan huk sapallanmantachu rimachkan? A: Achkamanta. P: Achkamanta. Chay <i>castellanupi</i> ninchik <i>plural</i> hukllamanta rimapтинñataq ninchik [<i>castella/ singular</i>] taytanchik chay pacha chayta willachkanchik runata unanchapтинqá nirqa: „Unanchasunchik, unanchasunchik runata ñoqanchikman rikchakuqta hina“, nispá chayllapiqa qawachkanchik.</p> | <p>1. P: Meine lieben (Brüder und Schwestern), setzt euch. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.</p> <p>2. Meine lieben (christlichen) Schwestern und Brüder, in diesen Wochen sprechen wir alle Christen über ein großes Geheimnis/ [...] In der sogenannten heiligen Woche haben wir darüber gesprochen, liebe (Brüder und Schwestern)/ haben wir im Fernsehen gesehen auch Video wie unser Herr Jesus Christus für alle Menschen gestorben ist/ wie er ans Kreuz genagelt gestorben ist.</p> <p>3. Letzten Sonntag haben wir das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit gefeiert, wir wissen schon, meine lieben (Brüder und Schwestern), dass im Himmel [...] ein einziger Gott ist, aber in diesem einen Gott sind drei Personen Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist. Das ist ein großes Geheimnis, [...], das wir weder wissen noch erahnen können.</p> <p>4. [...] und so gibt es beispielsweise ein bibli-sches Zitat in Genesis, im Buch am Anfang. Dort, meine lieben Brüder und Schwestern wird erzählt, wie unser Vater Jesus / Gott Vater alles erschaffen hat, die Erde den Himmel, den Tag und die Nacht, alles, was wir auf dieser Erde sehen, hat unser Vater erschaffen.</p> <p>5. Am sechsten Tag, so sagt das Buch Genesis, hat er den Menschen erschaffen und nachdem er den Menschen erschaffen hatte, was hat Gott Vater da gesagt? Diese Worte hat er gesagt: Lasst uns jetzt den Menschen erschaffen, nach unserem Abbild. Lasst uns erschaffen, hat er gesagt, hat er da von vielen oder von nur einem gesprochen. A: Von vielen. P: Von vielen. Auf Spanisch heißt es Plural, wenn man von nur einem spricht, sagen wir auf Spa/ Singular. Als unser Vater diese Erde erschaffen hat, hat er gesagt: „Lasst uns den Menschen machen nach unserem Abbild“.</p> |
|--|--|

6. Kuyasqaykuna, imaynam *dios* taytanchik manam huk sapallam kasqanta/ huk sapallam kaptin, imataq ninman karqa kuyasqaykuna?

A: Unanchasaq.

P: Unanchasaq runata ñoqaman rikchaqta hina ninmanchiki karqa. [...] Chaymanta taytanchik Jesucristo, kuyasqaykuna, Jordán mayupi *bautisakuptin* imataq *pasarqa* chaypa willawasunchik, a ver, *Tomás* willakuy chaymanta *Jordán* mayupi taytanchik *Jesucristo* imataq *pasarqa* chay *bautisakuyta* tukuykuptin?

A: Hanac pachamanta *espíritu palomapa* rikchayninpi uraykamun paypa hawanman, y hanac pachamanta huk simipas uraykamurqataq kaypi kaypi churiy uyarikuychik. [...]

7. Huk sapallan *dios* pero kay sapallan *dios* pimkan kimsan *persona* *dios* yaya, *dios* churi, *dios* *espíritu santo*, kayqa huk *hatun misterio*, kuyasqaykuna umallanchikwan manam chaytapas ni reqsiyta ni tantiyta atinchikmanchu. Pitaq chay kuyasqaykuna willawaranchik pitaq chay *misterio* *misteriokunamanta* willawaranchik? Taytanchik *Jesucristo*. [...]

Porque paykuna manam rakikunkunchu. *No hay separación. No se separa dios. Dios es uno inseparable.* Manam rakikunchu. Maypim *dios* churi *dios* yayapas, *dios* *espíritu santopas*. Maypim *dios* yaya, *dios* churipas, *dios* *espíritu santupas* unancharqa llapa ima kuska, mana *nunca* rakikunchu, mana *nunca* kimsan *personalla*. [...]

8. [...] ñam niraniña *dios* taytanchikmi llapa imata tukuy imata unancharqa *santo matrimonio* tapas *dios* taytanchikmi unancharqa *santo matrimonio*. *Santo matrimonio* hamun, kuyasqaykuna *dios* taytanchikmantapunim. Manam qarillamantachu runakunamantachu *matrimoniuqa*. Hamuchkan *dios* taytanchikmantapunim. *Entonces* paymi unancharqa [...] kunanqa *sacramentuña* chaymi llapa *kasarakuq* munaqkunaqa *sacramentutam* chaskikunanqa manam *servinakuyllapi* uywanakuyllapi kawsakuyta atinmanku, *sacramentuta* chaskikunanqa, *diospa bendiciónninta*.

6. Meine Lieben, wie unser Gott Vater nicht nur einer allein ist/ nicht nur einer allein, wie hätte er sonst gesagt?

A: Ich werde erschaffen.

P: Ich werde den Menschen erschaffen nach *meinem* Abbild. [...]Und dann war noch davon die Rede, dass unser Herr Jesus Christus im Jordanfluss getauft wurde. Was ist da passiert, nun, Tomás, erzähle, was am Jordanfluss passiert ist als die Taufe vorüber war?

A: Aus dem Himmel kam der Heilige Geist wie eine Taube herab auf sein Haupt und vom Himmel kam auch eine Stimmt die sagte: Hier, hier, ist mein Sohn. Hört auf ihn. [...]

7. Es ist nur ein Gott, aber in diesem einen Gott gibt es drei Personen, Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist, das ist ein großes Geheimnis, meine lieben (Brüder und Schwestern), mit unserem Kopf können wir das weder erkennen noch begreifen. Wer, meine lieben (Brüder und Schwestern) erzählt uns (das), wer erzählt uns von diesem Geheimnis? Unser Herr Jesus Christus [...].

Denn sie trennen sich nicht. Es gibt keine Trennung. Gott trennt sich nicht (Sp.). Gott ist einer, untrennbar (Sp.). Er trennt sich nicht. Wo Gott Sohn ist, ist auch Gott Vater und Gott Heiliger Geist. Wo Gott Vater ist, auch Gott Sohn und Gott Heiliger Geist. Sie haben alles gemeinsam erschaffen. Sie trennen sich nicht, niemals. Es sind nur drei Personen. [...]

8. [...] ich habe schon gesagt, dass Gott, unser Vater alles geschaffen hat, und so hat Gott unser Vater die heilige Ehe erschaffen. Die heilige Ehe kommt, meine lieben (Brüder und Schwestern) also von Gott, unserem Vater. Die Ehe kommt nicht nur vom Mann, nicht nur vom Menschen. Sie kommt (zweifellos) von Gott, unserem Vater. Er hat sie also erschaffen [...] und es ist jetzt ein Sakrament, sodass alle, die heiraten wollen, ein Sakrament empfangen werden, sie können nicht nur im „*servinakuy*“⁴⁵⁸ oder nur im (gemeinsamen) Aufziehen (von Kindern und Tieren) leben, sie werden ein Sakrament empfangen, mit dem Segen Gottes.

⁴⁵⁸ Andine Form der Probe-Ehe.

| | |
|---|--|
| <p>9. <i>Entonces</i>, kuyasqaykuna, kay taytanchik <i>Jesucristo santo matrimoniuta</i> unanchaptin imatataq munarqa pay kasarakuqkunamanta? Allinta kawsaykunanchikta qalay runakuna allinta kawsaykunanchikta, kuyasqaykuna chaypaqchiki casarakuqkuna <i>Jeronimo y Yolanda</i> kunanmantapuni taytanchikpa <i>bendiciónninwan santa iglesiapa gracionwan</i> allipi awqapi kawsaykunankichik kunan kay kuyanakupaykichik yanapanakuspaykichik ritualmantam <i>kasarakuptin</i> tapusaykichik „chaskinkichu payta?“ „Ari chaskisaq“, kutichimunkichik. „Paywan kuska kawsakunki kusikuykunapi ñakarikunapipas piñakuypi onqoykipas „Ari“, nispam kutichinki [...] <i>kasarakunkichik hasta</i> wañunaychikkamapacha. Wañuy <i>casado casado</i>taqa rakiyta atin, manam kay pachapi pipas quizas tarikunkichik pipas rakiqtapas manam kanchu kuyasqaykuna, manam kanchu <i>casado casado</i>taqa hasta wañunankamapacha kawsakunanqa.</p> | <p>9. Also, meine lieben (Brüder und Schwestern), was hat unser Vater Jesus Christus, als er die heilige Ehe erschaffen hat, von denen, die heiraten, gewollt? Damit wir gut leben, damit alle Menschen gut leben, meine lieben (Brüder und Schwestern) dafür natürlich werdet ihr, Jeronimo und Yolanda von nun an mit dem Segen unseres Vaters und in der Gnade der heiligen Kirche im Guten wie im Bösen (Feindlichen) leben, ihr werdet euch jetzt gegenseitig lieben, helfen nachdem ihr im Ritual verheiratet sein werden, ich werde Euch fragen: „Wirst du sie/ ihn annehmen?“ „Ja ich werde ihn/ sie annehmen.“ werdet ihr antworten. „Wirst du mit ihm/ ihr zusammen leben in Freuden, im Leid, im Ärger, und auch in (deiner) Krankheit?“ „Ja“ (sagend) wirst du antworten. [...] ihr heiratet bis zu der Zeit eures Todes. Der Tod kann die Verheirateten trennen. Auf dieser Erde kann niemand/ vielleicht findet ihr (jemanden)/ niemand, der trennen (kann), es gibt niemanden, meine lieben (Brüder und Schwestern), es gibt niemanden, die Verheirateten werden bis zur Zeit ihres Todes (als Verheiratete) leben.</p> |
|---|--|

5. Oraltradition: Erzählungen aus Huancavelica

5.1 *Condenado-Erzählung aus Yauli*

Erzählt von Rosalina aus Yauli am 27. 3. 2004 und in den folgenden Wochen mündlich ins Spanische übersetzt von Eliana Rodriguez Canales.

| | |
|---|--|
| <p>1. <i>Puntatam</i> kay Yaulipi kara huk <i>familia/ huk familia</i> kara <i>puntata, no cierto/ kasqa, pero/ Chay jovensi casaraku</i>yta munasqa, chay huk <i>vesinanmanta inamorakurusqa/ jovenqa</i> riki chay <i>chicamanta</i>.</p> <p>2. Hinaptinsi mana mamaynin <i>permitisqachu joventa</i>: „Imaynataq chay pasñata qawarunki? Manam qamqa qawawaqchu pasñataqa“. „Ñoqamunani“ „Chayqaya <i>hermanaykipas</i> kachkan“ niptinmi <i>diablupa tentasqa</i> hina chay <i>joventa, cierto</i>.</p> <p>3. <i>Ciertamente</i> kasqa riki, <i>hirmanantaq</i> qawaytan qallarisqa turitaña hinaptin. Chay <i>timpu pasasqa</i>man hinaqa wiksayarichisqa chay <i>siñuritataqa, no cierto?</i> Hinaptinsi <i>diablupa tentasqa</i> hina riki chay <i>jovenqa</i> wiksayarichisqaña <i>hermananta, no cierto?</i></p> | <p>1. Vor langer Zeit lebte in Yauli eine Familie/ eine Familie lebte (dort) vor langer Zeit/ nicht wahr, aber/ Dieser junge Mann wollte heiraten, er hatte sich in eine Nachbarin verliebt, der junge Mann in dieses Mädchen.</p> <p>2. Doch seine Mutter hat es dem jungen Mann nicht erlaubt: „Warum schaust du dieses Mädchen an? Du darfst dieses Mädchen nicht anschauen.“ Ich will (aber)“ [sagte der junge Mann und die Mutter erwiderte]: „Aber das ist deine Schwester“. Der Teufel hatte nämlich diesen jungen Mann verführt.</p> <p>3. Und so geschah es, dass auch die Schwester begann, auf ihren Bruder zu schauen (sich in ihren Bruder zu verlieben). Und nach einiger Zeit, hat er die junge Frau geschwängert. Weil ihn der Teufel verführt hatte, hat der junge Mann seine Schwester geschwängert.</p> |
|---|--|

4. Hinaptinsi riki chay *jovenqa* nisqa/ *iskapaku-sqaña* iskaynin porque mamaynin sillachiruspan *comunidadmanta* risqa willakuq „Manam chayqa kanmanchu“, nispa.

Hinaptinsi *jovenqa iskaparuspan* nisqa *hirmananta* „*dejarusqayki* chay warichaka ukunpi riki“. *Dejaruptinsi* riki nisqa *jovenqa* „kayllapim suyawanki ñoqa kutimunaykama. Maytaman maytapas asunkichu“, nispa. Hinaptinsi, *señorachay*, *hirmananta* suyasqa *joventaqa*.

5. Hinaptinsi *jovenqa* riki kutirispansa riki *hirmananta*q sipirirusqaña. Sipiruspansi riki wiksanta chay wawantaqa qorqoy/ qorqorusqaña riki/ chay *criaturataqa* hinaptinsi/ wawataqa *muchilanpiña*.

6. Chay *condenado* hina sutiyoqmi *quedarun* hinaptin, *muchilata* qepiykuspaqa llapa runata manchachistinña purisqa chay *jovenqa*. Manchachistin hina puriptinsi, llapa runa, llapa *comunidadkunaqa* „Hapisunñam“, nisqa „chay *joventaqa*“, *pero* manam atipasqakuchu.

7. Hinaptinsi *iskapasqa* tutallaña rikuri/ rikurimusqa. Hinaptinsi *konvertikusqa* chay *jovenqa* allqokunapiraq, *a veces konvertikusqa* llamakunapi, *a veces konvertikusqa* kaq *patupi*. Qalay rikchaq *animalpiña konvertikusqa por fin* chay *jovenqa*.

8. Hinaptinsi chaynaña manaña atisqanñachu. Hinaptin manaña atipaspansi/ manaña atipaspankus *jovenqa* riki. Hinallapi kasqa *cierto*. Hinallata kaptinsi chay *jovenqa loco* hinaña kasqa, yawartaña waqayta qallarisqa. Hinaptinsi uyanpas *puramente condenadu* hinaña kasqa. Hinaptin llapa runas mancharisqaña, *ispantaspaña*, *iskapasqa*-kuña.

9. Chaymantaqa hinaptin manaña/ *Ultimo tiempo*piqa llapa runaqa nisqa: „Imaynataq chayqa kanman? Qaritachiki manchachiwasun. Chayqa, ama chayqa kachunchu“, nispan. Hinaptinsi „huk *laumanña* chaytaqa *destinasunchik*“, nispan nisqa.

10. Hinaptinsi tuta qalay *rondapi* suyaspanku hapisqaku *lasukunawanña*. Hinaptin chay *joventaqa*, hinaptinsi nisqa: „Manam ñoqaqa *condenado* sutiyoqñam kani. Hinaptinmi *diospuniñam* ñoqamanqa *selvamanñam destinawachkan*“ ni-

4. Und da sagte dieser junge Mann/ sie sind zusammen abgehauen/ Seine Mutter sagte: „Das darf nicht sein“ [dass die Dorfgemeinschaft davon erfährt], so hat er sich auf ein Pferd gesetzt und ist von der Dorfgemeinschaft weggegangen. Als der junge Mann davonging, sagte er zu seiner Schwester: „Ich werde dich unter dieser Brücke zurücklassen“. Als er sie dort zurückließ, sagte er: „Warte nur hier auf mich, bis ich zurückkomme, gehe nirgendwo sonst hin“. Da wartete die junge Frau/ seine Schwester auf den jungen Mann.

5. Als der junge Mann zurückkam, hat er seine Schwester getötet. Nachdem er sie getötet hatte, holte er ihr das Kind aus dem Bauch und hat es in seinen Rucksack gepackt.

6. Er war zum *Condenado* geworden, hat sich den Rucksack auf den Rücken gepackt und ist alle Leute erschreckend umhergelaufen, dieser junge Mann. Weil er die Leute erschreckend umhergelaufen ist, sagten haben alle Dorfbewohner: „Lasst uns diesen jungen Mann einfangen“, aber es gelang ihnen nicht.

7. Er ist also entflohen und wurde nur noch in der Nacht gesehen. Dieser junge Mann verwandelte sich mal in Hunde, mal in Lamas, ein anderes Mal in eine Ente, in alle Arten von Tieren verwandelte er sich.

8. Bis er schließlich nicht mehr konnte. Er konnte es nicht mehr aushalten. So geschah es. Und weil es so war, wurde dieser junge Mann schon wie ein Verrückter, er begann schon, Blut zu weinen. Auch sein Gesicht war schon ganz wie das eines „*Condenado*“, er hat alle Leute in Angst und Schrecken versetzt, sie sind schon vor ihm davongelaufen.

9. Zuletzt sagten sogar alle Leute: „Wie kann denn das sein? Sogar uns Männer versetzt er in Schrecken. Das darf nicht so weitergehen“, sagten sie. Und dann: „Lasst uns ihn an einen anderen Ort schicken.“

10. So saßen sie in der Nacht in einer Runde und warteten. Und haben (ihn) mit Seilen gefangen. Aber der junge Mann sagte: „Ich bin es nicht mehr, ich heiße schon ‚*Condenado*‘“. Gott (selbst) hat mich in den Urwald geschickt und ich

spansi. Ripusqa kaymantaqa, „Pero ñoqa salvakusaq huk llullu wawata mikuspayaqmi“ nisqa chay *jovenqa*. Hinaptinsi hinallapi kasqa. Chay, chay *jovenqa* kasqa hinallapi. Hinaptinsi „llullu wawataq ñoqa mikusaq, hinaptinraqmi ñoqa *salvo* kasaq“ nisqa, „*salvotaq* ñoqa kasaq“, nispán chay *condenadoqa* nisqa.

11. Hinaptinsi, chay *jovenqa* hinallapi ichay warichaka ukunpi yachakusqa. Llapa taqsakuq riqkunatapas manchachispa *puramentetaña*. Chaymanta, *entonces* manchakuspanku manaña ni pipas ni maypas chay mayumanqa chayayta munasqakuñachu. Manam chaypim chayqa kakuçkan. Chisikuymantaqa qalayña wasinkumanña haykuçkuña, puñuqña *porque* tutayaykuqmantaqa qaparqachamuptinmi llapa llaqtantin, llapa manchakuspaykuñam manañam hawanpi karakuñachu ñoqaykupas. Wasi ukullapiña wichqarayaq kaniku „Imaynataq chayqa“ nispayku.

12. Hinaptin chay kikinpa nispanpi hinapas chay *silvaman* hina chay wawata mikuruspanñan salvakura chay *jovenqa*. Hinaptinmi pero destinatura riki chay *diosninchikpa* riki. *Diosninchik* nisqanpi hinapas „Manam chayqa kanmanchu“. Hinaptin chay *condenadoqa* ripuraq huk *lauman*. Chaypiñam chayqa *nada salvota* tarimura riki. *Diosninchik* [...] maymanpas/ pusara riki.

13. *Entonces* ñoqaqa riki kunan chay *kwintuta* willakamuyki riki, *Entonces* hinaptinqa chay *kwintuta* willakamuni kunanqa chay *punta vida pasasqanta*. *Entonces* chay llapa runakuna, hinaptin manchakuyniwan hasta hinallaraq karaku. Tutapas/ punkukunatapas, *ventanatapas* trankakuna kaq hasta rutunakunata hasta *lasokunata* churakuna kaq. „Haykuramuwasunchik wayra hinam chayqa purin“, nisparaq riki. *Hasta* yana *bultukuna* hina rikurimuptin „chayqa *seguro*“ chaynam nispanña ñoqaykuqa qapariqñam kaniku. Chay *diabluqa* riki chaypi kara *entonces* ñoqaykuqa riki manchakuspaykuña. Manaña lloqsiqñachu kaniku calletapas ni maytapas qalayña *trankakuqña* kaniku *timpranumantapuni*.

werde von hier weggehen“.

Aber ich werde mich erlösen, wenn ich ein kleines Kind esse“ sagte dieser junge Mann. Und so war es. Der junge Mann war immer noch so. „Ich werde ein kleines Kind essen, so werde ich erlöst werden“ sagte er „Ich werde erlöst sein“ so sagte der *Condenado*.

11. Dieser junge Mann wohnte unter einer Brücke. Alle, die zum Waschen (dorthin) gegangen sind, hat er furchtbar erschreckt. Von da an hatten alle Angst und niemand wollte mehr zu diesem Fluss gehen. (Aber) dort ist er nicht mehr. Wenn es dämmerte, sind alle bereits in ihre Häuser hinein und schlafen gegangen, denn wenn es Nacht wurde, hat er geschrien und wir, die ganze Stadt, haben Angst bekommen und sind auch nicht mehr hinausgegangen. Wir haben uns fest (und beharrlich) in unseren Häusern eingeschlossen und haben gesagt: „Was kann das denn sein?“.

12. Und wie er selbst gesagt hatte, ist dieser junge Mann in den Urwald gegangen und nachdem er das Kind gegessen hatte, hat er sich erlöst. Dann ist er in Richtung unseres (inkl.) Gottes gegangen und unser (inkl.) Gott hat gesagt: „Das darf nicht sein“. Und so ging der *Condenado* noch woanders hin. Er hat keine Erlösung gefunden. (Unser) Gott hat ihn überall hin geschickt [Er musste rastlos umherlaufen].

13. Ich habe dir jetzt also diese Geschichte erzählt/ ich erzähle diese Geschichte jetzt, was in einem früheren Leben (zu einer früheren Zeit) passiert ist alle Menschen haben seitdem Angst, sie verschließen (in der Nacht)/ die Türen und die Fenster, sie stellen sogar Mähwerkzeuge auf und bringen Seile (an den Türen) an. „Er hat uns zusammengetrieben, wie der Wind geht er umher“ sagen sie noch. Wenn wir so etwas wie ein schwarzes Bündel sehen, sagen wir „Das ist (er) bestimmt“ und schreien. Dieser Teufel war dort und so haben wir natürlich Angst: Wir sind nicht mehr auf die Straße gegangen, auch sonst gehen wir nirgends mehr wohin, von früher Stunde an haben wir uns alle (in unseren Häusern) eingeschlossen.

Spanische Übersetzung:

1. *En los antiguos tiempos aquí en Yauli había una familia/ había una familia cuyo joven se había casado con/ en un tiempo así atrás había/ había un joven que se había enamorado de una jovencita que era su vecina, y este/ este joven estaba muy enamorado de la vecina.*

2. *Entonces la mamá no había permitido esa relación que tenía/ que quería tener el joven con la muchacha y le había dicho pues „¿Como vas a tener/ vas a estar con esa muchacha? ¿Cómo vas a ver a esa muchacha?“. Entonces él había dicho: „Sí, yo la quiero a esa muchacha“/ [...] no quería la relación con esa muchacha, porque ella le decía a su hijo, que no, que él también tenía una hermana que podría ser ella, ¿no? „Estás tentado como el diablo con esa joven“, le decía la mamá.*

3. *Entonces ciertamente la muchacha era/ le había visto pues. Desde entonces, había visto a su hermana, ¿no? El muchacho había visto su hermana. Bueno, un tiempo que estaban ya de enamorados con la hermana, la muchacha se embarazó. Entonces era pues tentada/ tentados por el diablo, porque había embarazado a la hermana.*

4. *Entonces, este/ ahora la hermana le había dicho entonces: „Ahora, ¿qué vamos a hacer?“ „Nos escaparemos los dos, porque si mi mamá se entera/ toda la comunidad se entera, eso no puede ser.“ Entonces el joven se había escapado, se había escapado lejos. Entonces a la hermana al escaparse le había dejado debajo de un puente. Y al dejarlo le había dicho: „Me vas a esperar acá nomás, yo voy a regresar de donde sea. No te vas a retirar para nada“. Entonces la muchacha le esperaba/ le esperaba al joven.*

5. *Bueno, el joven había regresado y este/ y pues había matado a la muchacha, ¿no? Al matarla la había abierto la barriga, el abdomen, y le había sacado pues al feto, la criatura que estaba esperando y al bebé lo había metido en una mochila.*

6. *Y entonces el muchacho ya cargando su mochila, este, caminaba, asustaba a la gente por todo el pueblo, ¿no? Entonces/ entonces ya como todos de su pueblo estaban asustados la comuni-*

1. In alten Zeiten gab es hier in Yauli eine Familie/ Es gab eine Familie von der ein junger Mann geheiratet/ vor langer Zeit gab es/ gab es einen jungen Mann, der sich in ein junges Mädchen verliebte, die seine Nachbarin war/ dieser junge Mann war verliebt in die Nachbarin.

2. Doch die Mutter hat diese Beziehung nicht erlaubt, die er hatte/ die er mit dem Mädchen haben wollte/ und sie hat ihm gesagt: „Wie kannst Du [eine Beziehung] haben/ mit diesem Mädchen zusammen sein? Wie kannst Du nur dieses Mädchen ansehen?“ Da hat er gesagt: „Doch, ich will dieses Mädchen“/ [...] sie wollte die Beziehung mit diesem Mädchen nicht, denn sie sagte zu ihrem Sohn „Nein“ und dass er eine Schwester hatte, die sie sein könnte, nicht wahr? „Du bist vom Teufel mit diesem Mädchen verführt worden“, sagte ihm die Mutter.

3. So geschah es also, dass [auch] das Mädchen ihn angesehen hatte. Seitdem hat er seine Schwester angesehen, nicht wahr, der Junge hatte seine Schwester angesehen. Nun, als sie so eine Weile zusammen waren, ist das Mädchen schwanger geworden. Sie war verführt/ sie waren vom Teufel verführt worden, denn er hatte die Schwester geschwängert.

4. Nun/ die Schwester sagte also zu ihm: „Was sollen wir jetzt tun?“ „Wir werden alle beide weglaufen, denn wenn es meine Mutter erfährt/ wird es die ganze Dorfgemeinschaft erfahren, das darf nicht sein.“ Da ist also der junge Mann weggelaufen, er ist weit weg gelaufen. Und die Schwester hat er bei seiner Flucht unter einer Brücke zurückgelassen. Und im Moment des Zurücklassens hat er ihr gesagt: „Du wirst hier auf mich warten, ich werde von überall her zurückkehren. Du wirst dich auf keinen Fall von hier entfernen“. So wartete das Mädchen also/ es wartete auf den jungen Mann.

5. Nun, inzwischen war der junge Mann wieder zurück und hat das Mädchen umgebracht. Dabei hat er ihr den Bauch aufgeschnitten, den Fötus/ das Geschöpf, das sie erwartete herausgeholt und das Baby in einen Rucksack gesteckt.

6. Und der Junge trug schon seinen Rucksack, wanderte umher und erschreckte die Leute im ganzen Dorf. Und weil alle aus dem Dorf schon erschreckt waren, haben sie vereinbart, den jun-

dad se habían puesto de acuerdo ya para agarrarlo al joven y no podían agarrarlo.

7. *Entonces el joven se había escapado de noche, se escapaba y cada noche salía y salía solamente en las noches. Y cada vez que salía ya se convertía en animales, se convertía en llama, a veces en perros, también en patos, en todo tipo de animales.*

8. *Hasta que por fin caminaba en las noches asustando la gente/ hasta que el muchacho no pudo ya más. Entonces una mañana, el muchacho solo se quedó en un solo sitio ya medio loco, entonces este, de tanto llorar, lloraba ya lágrimas de sangre, entonces este, ya con la cara ya convertida totalmente en condenado, entonces la gente ya pues como lo querían agarrar, él muchacho ya se escapaba, se escapaba.*

9. *En los últimos tiempos cansado la gente que no podían agarrarlo, se habían puesto de acuerdo y habían dicho pues: „Cómo vamos a hacer con ese/ con esa persona que no podemos agarrar y que está asustante“*

10. *Entonces ya se habían agrupado y todos en una ronda lo habían esperado al muchacho con lazos, con unas sogas para que lo atrapen, entonces al joven lo agarraron: „Yo ya no soy ese joven, condenado ya es mi nombre. Dios me ha puesto el nombre de condenado como ya me voy a ir a la selva, allí me ha destinado dios“. Entonces/ „yo me voy a salvar, comiendo algún feto, tengo que comerme a un niño recién nacido para encontrar la salvación“, decía el joven. , y el joven siguió así, no se movía, y este, había logrado pues comerse el feto, ¿no?*

11. *Entonces este/ ese joven se había quedado ahí debajo del puente dónde solía esconderse, pero seguía haciendo asustar a la gente, ya era una cosa pues muy fastidiosa para los del pueblo ya demasiado asustaba a la gente. Entonces ya la gente de tanto asustarse ya no iban ni a la orilla ni al sitio dónde estaba el puente, nadie podía ir. Ni las personas que lavaban, que iban al río, tampoco iban ya ellos.*

12. *Entonces este/ incluso/ bueno, entonces ya este se había comido el feto y tenía que irse a la selva para desaparecer de ese pueblo, ¿no?*

gen Mann zu fangen. Und sie konnten ihn nicht fangen.

7. Der junge Mann war in der Nacht entflohen, er entfloh immer in der Nacht und kam nur in der Nacht heraus. Und jedes Mal, wenn er herauskam, verwandelte er sich in ein Lama, manchmal in Hunde, auch in Enten, in jede Art von Tier.

8. Bis er schließlich des Nachts herumwanderte und die Menschen erschreckte/ bis er nicht mehr konnte. Eines Morgens, er war allein an einem Ort schon halb verrückt, vor lauter Weinen weinte er schon Tränen aus Blut und sein Gesicht war schon ganz in das eines Condenado verwandelt, da wollten ihn die Leute fangen und der Junge entkam immer wieder.

9. Zuletzt wurden die Leute müde, ihn zu fangen/ sie einigten sich darauf und haben gesagt: „Was sollen wir nur mit dieser Person anstellen, die wir nicht fangen können und die so schrecklich ist?“

10. So haben sie eine Gruppe gebildet und sind dem Jungen mit Seilen aufgelauret, mit Seilen um ihn zu fangen und schließlich haben sie ihn gepackt: „Ich bin nicht mehr dieser junge Mann, Condenado ist schon mein Name. Gott hat mir den Namen Condenado gegeben und ich werde in den Urwald gehen, dorthin hat mich Gott geschickt“. Da sagte der junge Mann: „Ich werde mit retten, wenn ich einen Fötus esse; ich muss ein neugeborenes Kind essen, um Erlösung zu finden“. Und der junge Mann machte so weiter, er bewegte sich nicht, er schaffte es also, den Fötus zu essen.

11. Der junge Mann ist also unter der Brücke geblieben, wo er sich immer versteckt hielt. Er erschreckte weiterhin die Menschen, es war für die Leute des Dorfes schon sehr ärgerlich, er erschreckte die Menschen schon zu viel. Weil sie schon so erschreckt waren, gingen die Leute nicht mehr an das Flussufer und auch nicht an den Ort, wo die Brücke war. Niemand konnte dorthin gehen. Nicht einmal die Personen, die an den Fluss zum Waschen gingen, auch sie konnten nicht mehr dorthin gehen.

12. Er hatte also den Fötus schon gegessen und musste in den Urwald gehen, um von diesem Dorf zu verschwinden.

13. *Entonces/ desde entonces la gente ya no vivía tranquila, hasta tenían que cerrar las puertas y ventanas, porque ellos decían de/ que cuando está hasta el aire entraba/ era porque entraba el condenado. El condenado pues se convertía hasta en aire. De tener tanto miedo, tanto terror, ellos iban temprano a sus casas y ponían tanta seguridad detrás de las puertas que ellos trancaban y vivían preparados para poder atraparlo. Para poder defenderse ponían la os que sirve para cortar pasto, que es un instrumento de mucho filo. Luego ponían sogas, ponían pues cuchillos, sus herramientas para que [...] podían defenderse con eso. Incluso a veces hasta cuando escuchaban algo/ algún ruido entonces ellos se ponían a gritar porque tenían miedo a que el diablo/ el condenado podría meterse a su casa. Desde entonces los de Yauli /en esos tiempos/ en esos años había ocurrido eso/ y vivían con mucho cuidado/ este/ siempre se guardaban desde muy tempranas horas todos en sus casas y con bastante seguridad. Eso es todo.*

13. Von da an lebten die Leute nicht mehr ruhig, sie mussten sogar die Türen und Fenster schließen, denn sie sagten, dass, wenn Wind hereinkam, auch der *Condenado* mitkäme. Der *Condenado* konnte sich sogar in Luft verwandeln. Weil sie so viel Angst hatten, gingen sie früh in ihre Häuser und, riegelten die Türen ab und lebten immer in Bereitschaft, den *Condenado* zu fangen. Um sich zu verteidigen, stellten sie das Gerät, mit dem sie ihr Gras schneiden, auf, das ist ein sehr scharfes Gerät. Und sie stellten Seile auf, und ihre Werkzeuge, um sich [...] damit zu verteidigen. Es ging so weit, dass sie, wenn sie etwas hörten/ einen Lärm hörten, anfangen, zu schreien, weil sie Angst hatten, der Teufel/ der *Condenado* könnte in ihr Haus kommen. Seitdem lebten die Leute aus Yauli/ in diesen Zeiten/ in diesen Jahren ist das passiert/ und sie lebten sehr vorsichtig/ sie gingen sehr früh in ihre Häuser und [lebten mit] sehr viel Sicherheitsvorkehrungen. Das ist alles.

5.2 Der Fall von Huayanay

Erzählt von Melenio Durán aus Huancavelica im Juni 2004

| | |
|---|--|
| <p>1. Huk runam karqa <i>Huayanay</i> llaqtapi <i>distrito de Yauli/ Yauli distritupi perteneceq</i>.</p> <p>2. Chay runam karqa uñanmanta <i>ganadero, agricultor, o sea</i> chakra tarpuq. Hinapunallapi yachaq <i>animalninkunata cuidaspan</i>.</p> <p>3. Y chay runa <i>tiempo</i> risqanman hina <i>joven</i> kasqanmanta qallarisqa <i>mal genio</i> runa kara. Llapa runata maqay y mana allinchi kawsaynin kara sino suwataq kara. Y chay suwaykuyninwan huntachaq llapa <i>ganadunkunata</i> y chay llapa <i>ganadokuna</i> huntachisqan Pallapa chay <i>estancianpi</i> achka kara.</p> <p>4. Chaymanta chay runa imapas kaptinqa <i>autoridadkunatapas pagarusqan cuartelman</i> mana yaykuqchu. Y hinaspanqa chayna kawsaynin kachkaspa wasikunata mana <i>visitay</i> mana qariyoq tatariyoq <i>casada</i> warmikunatapas <i>violaruq</i>, sipaskunatapas <i>violaq</i>.</p> <p>5. Hinaptin llapa <i>comunidad</i> Huayanay, <i>comunidad</i> amisqaña pasaypas chay runawan pasaypaq sipinanpaq maskarakuq.</p> <p>6. Kay <i>occurera</i> waranqa isqon pachak pusaq chunka iskayniyoq watapi. Chaynapi llapa <i>autoridadkunapas</i> ña yachachinakuspanku sipirunankupaq hatiykachkaraku. Matias Esobar sutiyoq runa kara, chay runa mana pim manchakuq kara.</p> <p>7. Y chaymi chay runa <i>Diospa</i> kastigakuwasqaman hinaña huk fiestaman/ toro corridaman risqanpiña arrastarachikusta caballunwan. Hinaspanñan tukurun chay runa chay Huayanay llaptapi.</p> <p>8. Chaymi historiata qorqoruraku chay runamanta kay Piru llaqtapi tukuy <i>enterun munduman peliculapi</i> chayanpanpaq <i>caso Huayanay</i> sutiyoqmi chay <i>pelicula</i>.</p> <p>9. Hinaptinmi chay runapa <i>castanqa</i> qepakamanqa pasaypaq <i>pobrezamanña</i> yaykura chay runa wañuruptinqa. Y chaymi chay runa ñakaqtaq kara <i>abejeo</i> nisqan o sea <i>ganadokuna</i> suwakuq chayta sutichanku <i>castellanupi abejeo</i> nispanku. Chay mana kastigayta <i>autoridadadkunapas atipa-rachu</i> porque</p> | <p>1. Es lebte einmal ein Mann im Ort Huayanay im Distrikt Yauli/ der zum Distrikt Yauli gehörte.</p> <p>2. Dieser Mann war seit langer Zeit Viehzüchter, Landwirt, oder einer, der die Felder sät. So lebte er und hütete seine Tiere.</p> <p>3. Und im Laufe der Zeit begann dieser Mann, schon von jungen Jahren an, einen schlechten Charakter zu bekommen. Er schlug alle Leute und sein Leben war nicht gut: er hat sogar gestohlen. Und was er sich durch Diebstahl angehäuft hatte, all das Vieh sammelte er in Pallapa auf seinem Gut an, es war sehr viel.</p> <p>4. Wenn es irgendetwas gab, hat er die Behörden bezahlt, um nicht ins Gefängnis zu kommen. Und weil sein Leben so war, hat er die Häuser nicht besucht, er hat die verheirateten Frauen, die ohne Mann und Vater waren, vergewaltigt, auch die jungen Mädchen hat er vergewaltigt.</p> <p>5. Schließlich war die ganze Dorfgemeinschaft in Huayanay am Ende ihrer Geduld und sie hat ihn gesucht, um ihn zu töten.</p> <p>6. Dies hat sich im Jahr 1982 zugetragen. Alle Behörden hatten sich schon abgesprochen, und sie haben ihn verfolgt, um ihn zu töten. Der Mann hieß Matías Escobar und er hatte vor niemandem Angst.</p> <p>7. Eines Tages ist dieser Mann einmal wie durch eine Strafe Gottes zu einem Fest/ zu einem Stierkampf gegangen und wurde von seinem Pferd geschleift. Und so ist es mit diesem Mann zu Ende gegangen im Ort Huayanay.</p> <p>8. Man hat aus dieser Geschichte über diesen Mann in Peru einen Film gemacht, damit es in einem Film die ganze Welt erfährt, dieser Film heißt „der Fall Huayanay“.</p> <p>9. Die Nachkommen dieses Mannes sind arm geworden, als dieser Mann gestorben ist. Er war ein Mörder, ein Viehdieb, einer der Vieh stiehlt, auf Spanisch sagt man „abejeo“, aber der Behörden konnten ihn nicht bestrafen, da er ein reicher Mann war, der immer zahlte und frei kam.</p> |
|---|--|

| | |
|---|--|
| <p>qollqesapa runa kara hinaspan <i>paga-rara</i>. Hinaspan libre lloqsiq.</p> <p>10. Chayna chay <i>pasarun pertenecen distrito</i> Yauliman y Paucar <i>lauman</i>. Chaypim chay <i>occurera</i> chay watapi.</p> | <p>10. So ist es passiert dort im Distrikt Yauli, bei Paucar. So ist es dort in jenem Jahr geschehen</p> |
|---|--|

5.3 Geschichte vom Untergang der Stadt Pallalla

Erzählt von Melenio Durn aus Huancavelica (Chopqa) 22. Juni 2004

| | |
|--|---|
| <p>1. Waranqa qanchis pachak iskay chunka watapi huk llaqta karqa kay Huancavelicaman <i>perteneceq anexo, primer anexo</i> llaqta Pallalla sutiyoq.</p> <p>2. Chay llaqta <i>kantunpim</i> kara/ qollqeta qorita kanaraku <i>urnupi</i>. Chay <i>urnupi</i> kanaspankum <i>platunkunapas</i> ima mikunanku kaqkunatapas ruwaraku qollqemanta qorimanta. <i>Chayna riku-riku</i> runakuna chay llaqtapi kara, kay departamento Huancavelica llaqtapi.</p> <p>3. Kay Huancavelica llaqtam, <i>pertenecen Peru nacion</i>man, kay <i>Peru nacionpim</i> achka tukuy <i>istoryakuna pasan</i> tukuy llaqtakunapi chaymi chay llaqta Pallalla nisqan sutiyoq kara <i>riku-riku</i> llaqta. Achka runa <i>platu</i> mikunankupas qollqemanta qorimanta <i>basninkupas</i> <i>ispakunankupaq</i> kara qollqemanta.</p> <p>4. Chaymi chay llapa runakuna chay <i>comunidadkuna/ comun</i> runakuna <i>orguloso-orguloso</i> karqa. Hinaptin chay <i>orguloso-orguloso</i> kaptin <i>dios</i> nawinwan qawarimura „<i>a ver</i>, imaynas kawsayninku kay runakuna“ nispa.</p> <p>5. Chay llaqtapi <i>fiestata</i> ruwachkaptinkus huk <i>ancianucha</i>, machu taytakuna pasaypaq <i>sarnapa</i> tukusqan. <i>Caranpas</i> pasaypaq <i>sarnapa</i> tukusqan. Pasaypaq <i>lata</i> pachayoq, <i>presentakurusqa</i> chay <i>fiestapi</i>. Chay runakunaqa <i>tomachkarqa</i> aqata, <i>traguta ramada</i> nisqanpi.</p> <p>6. Llapa varayoqkuna, <i>autoridadkuna</i> hinachkaptinsi yaykurunman karqa chay taytaku[man]. Yaykuruptinsi manas ni mayqenpas <i>invitaykunchu</i> ni huk <i>vaso</i> aqallatapas. Qawarayan, hinaspa manakun „<i>aqaykita invitaykuway</i>“ nispa. Hinaptinsi „Chay qacha machuta qarquychik,</p> | <p>1. Im Jahre 1720 gab es eine Stadt, die zu Huancavelica gehörte, zum ersten Bezirk, die Stadt hieß Pallalla.</p> <p>2. Am Rande dieser Stadt gab es Silber und Gold; das haben sie in einem Ofen geschmolzen. Nachdem sie es in diesem Ofen geschmolzen haben, haben sie (daraus) ihre Teller oder Dinge, aus denen sie essen konnten, hergestellt, aus Silber und Gold. So gab es sehr reiche Leute in dieser Stadt, in dieser Stadt im Departement Huancavelica.</p> <p>3. In dieser Stadt in Huancavelica, die zur Nation Peru gehört, [in dieser Nation Peru]/ überall, in allen Städten passieren viele Geschichten. Und so war diese Stadt Pallalla eine sehr reiche Stadt. Viele Teller für die Menschen zum Essen waren aus Silber und Gold, sogar die Töpfe zum Pinceln waren aus Silber.</p> <p>4. So sind nun alle Menschen, alle Dorfbewohner sehr stolz gewesen. Als Gott mit eigenen Augen sah, wie stolz sie waren, hat er gesagt: „Wollen wir mal sehen, wie diese Menschen leben“.</p> <p>5. Als sie in dieser Stadt das Fest gemacht haben, kam ein alter Mann, der schon sehr alt und von Krätze ganz übersät war/ sein Gesicht war ganz von Krätze übersät. Mit ganz zerlumpter Kleidung ist er auf diesem Fest erschienen. Diese Menschen haben gerade Chicha und Alkohol „Ramada“ getrunken.</p> <p>6. Alle Dorfältesten, alle Autoritäten hat sich daraufhin dieser alte Mann genähert. Als er sich genähert hatte, hat ihn niemand eingeladen, nicht einmal auf ein Glas Chicha. Er hat lange zugehört und dann gebeten: „Gebt mir doch von Eurer Chicha“. Doch sie wollten ihm nicht einmal Chicha geben und sagten: „Werft diesen</p> |
|--|---|

contagiaruwasunchikmi sarnan“ nispan mana munasqankuchu. chay taytaku aqa qoykuytapas.

7. Hinaptinsi chay taytakuqa kanman/ karqa *dios*. Imaynam chay *conductanku* runakunapa kachkan niq niraq chayman yaykura chay llaqtaman *riku* llaqtaman imayna kawsasqanku yachananrayku. Hinaptinsi mana ni mikuyta, ni aqallatapas *invitaykusqakuchu mas biensi* qarqurusqaku „chay *sarna* machuta qarquychik“ nispa. Hinaptin *alwasilkuna* qarqorusqa. Chay qarqoruptinsi taytakuqa *pasakusqa*.

8. Hinaspansi llaqta *kantunpiña* huk warmi awachkasqa awata huk wawachayoq chitachayoq. Hinaptinsi chay warmi *viuda* kasqa pasaypaq *pobre*, mana qollqeyoq, mana pachayoq, ancha pasaypaq *lata* pachalla, awapakuspalla *vidanta pasaq* chay warmi. Hinaptinsi chay *los demás* runakuna *riku* runakunaqa mana yanapaykuqchu chay warmimanpas. Hinaptin *pobre* kara ni mikuyninpas karachu.

9. Hinaptinsi chayarun chay taytaku chay wasiman. Hinaspansi nin: „*Señora*, kay llaqtam tukunqa, kay llaqtam chinkarunqa, kay llaqtapim llapa runakuna mana allin kawsaytachu kawsanku, *envidiosokuna* kasqa, mana allin kawsaqkuna, qollqe kasqanrayku, qori kasqanrayku, *orgulloso* kay runakuna, chaymi kunan kay llaqta tukunqa, kay orqon nitimunqa“ nispani nikusqa chay *viudata*.

10. Hinaptinsi „Qamqa pitaq kanki?“ „*Dios*mi kachamuwarqa ñoqata >A ver, imaynas chay runakuna chaskisunki< nispa. Hinaptinmi kunan mana ni aqallankutapas *invitakuwanchu* ni mikuytapas qoykuwankuchu“ nispan nisqa.

11. Hinaptinsi *viuda*qa nin: „Nischaynaqa, ima *pobrez*allaytapas yanukarapusaykiyá“ nispa niptinsi nin. „Ama *preokupakuy*chu, kay uraypim kachkan qollotakuna. Aparamuy“ niptinsi *viuda* hatarispan *pasan* qollotakuna apamun/ chay qollotakuna aparamun, hinaptinsi „ninata *prenderuy*“, nispan nin. Ninata *prenderuptin*qa „ña *mankata yakuchayoqta*“ churaykuy“ nin. Mankata yakuyoqta churaykuspansi chay qollotakunata kamarachin *mankaman*. Hinaptinsi *pasarunman* karqa casi chunka *minutulla* y hinaptinqa chay *señorataqa*/ Hinaptin qollotata kamaruspan kay kuchkaptinsi chay *señor*qa nin/ chay *anciano*qa, „kunan qawaykuruy *mankata*“ niptin *hermosura-hermosura* papaqa, ña toqllaytoqllayña chayarusqaña *konvertikurusqa* qollota

schmutzigen Alten hinaus, er steckt uns mit seiner Krätze an“.

7. Doch dieser alte Mann war Gott. Er ist dorthin/ zu dieser reichen Stadt gegangen, um herauszufinden, wie das Verhalten/ wie das Leben der Menschen sei. Doch sie haben ihm weder Essen noch Chicha angeboten, stattdessen haben sie ihn hinausgeworfen und gesagt „*Werft diesen alten Mann mit seiner Krätze hinaus*“. Da haben ihn die Wachen hinausgeworfen. Nachdem sie ihn hinausgeworfen hatten, ist der alte Mann weggegangen.

8. Am Rande der Stadt gab es eine Frau, die gerade nähte mit einem kleinen Kind und einem kleinen Schaf. Diese Frau war eine Witwe, sie war ganz arm, ohne Geld, ohne Kleidung, nur mit ganz zerlumpter Kleidung, sie verbrachte ihr Leben ganz mit. Die anderen Menschen waren reiche Menschen, haben aber auch dieser Frau nicht geholfen. Deshalb war sie arm, sogar am Essen fehlte es ihr.

9. So kam dieser alte Mann an diesem Haus an und sagte: „Frau, diese Stadt wird zu Ende gehen, diese Stadt wird verschwinden, in dieser Stadt führen alle Menschen kein gutes Leben, weil sie neidisch waren, sie leben nicht gut, weil es Silber gibt, weil es Gold gibt, diese Menschen sind stolz, deshalb wird jetzt diese Stadt zu Ende gehen, dieser Berg wird [sie] unter sich begraben“ hat er zu dieser Witwe gesagt.

10. Da (fragte sie): „Und wer bist du?“ „Gott hat mich geschickt und gesagt >Mal sehen, wie dich die Menschen aufnehmen<. Und dann hat man nicht einmal auf eine Chicha eingeladen und mir nichts zu essen gegeben“ sagte er.

11. Da sagte die Witwe „Dann werde ich dir etwas von meinen armseligen Dingen kochen“ „Mach dir keine Sorgen, dort unten gibt es Kieselsteine, bring sie her“ (erwiderte der alte Mann) und die Witwe stand auf, ging und brachte die Kieselsteine. Sie brachte diese Kieselsteine und (er/ sie) sagte: „Zünde das Feuer an“. Nachdem sie das Feuer angezündet hatte, sagte er: „Stell den Topf mit Wasser (darauf)“. Als sie den Topf mit Wasser aufgesetzt hatten, hat sie die Kieselsteine in den Topf gefüllt. Und als zehn Minuten vergangen waren, hat diese Frau/ Nachdem sie die Kieselsteine eingefüllt hatte/ nachdem sie das gemacht hat, sagte der Herr/ der alte Mann „Schau jetzt in den Topf“ und dort waren die schönsten Kartoffeln, er hatte schon die Kie-

| | |
|---|--|
| <p>papaman.</p> <p>12. Hinaptinsi nin <i>ancianuqa</i>: „Kunallam chay papata qepichaykuykuruy, wawaykita hapiy, awaykita qepirikuy, chitachaykitapas aysarikuy. Hinaspayki pasakuy, <i>porque</i> manam kay punchawmanta pasanqachu kay llaqta chinkanqam kay llaqta“, nispan nisqa.</p> <p>13. Hinaptin chayta <i>pensanku</i> qepakamaña <i>diospa/ dios</i> kasqanta, <i>dios</i> chay llaqtaman <i>visitasqanta</i>. Pero paykuna mana cuentata qokurakuchu, chay <i>dios</i> chay <i>envidioso</i> llaqtaman yaykusqanta.</p> <p>14. Hinaptinsi kay <i>viudaqa</i> obediencia llapa kallwanta awanta qepikurun, hinaspan pasan, wawachanta aysarikun, hinaspan pasan, hinaptinsi <i>pasachkaptin</i> nin „Imaña <i>bullaña</i> kanqa, imañ haykaña kaptinpas amam qepaman kutirimunkichu qepaman qawarikunkichu <i>si no diosta</i> mañakuspaykim ñawpaqman rinki. Chayna rispaykiqa allin <i>fortuna dios</i> qosunaykiman chayanki may llaqtamanpas“, nira.</p> <p>15. Hinaptinsi <i>pasakun</i> chayna nispan waytata qoykun chay <i>ancianoman</i> waytallata chaskikun mana papa yanuytapas mikuyta. Hinaptinsi <i>viudaqa</i> pasakun awanta qepirikuspa, wawanta aysarikun, chitachanta aysarikun, hinaspa karu orqutaña richkan, hinachkaptinsi pasaypaq <i>trueno</i>, <i>polvo</i> hatarikamun, tukuy <i>sonido fuerte</i>. Hinaptinsi qepaman qawarikaramuspan, rumiman tikrakurun chay warmi, chitachanpas wawanpas chay <i>sitiopa</i> sutin „awaq“. Pallalla <i>altun</i> orqunpin, chay „awaq“ sutiyoq <i>sitio</i> kachkan.</p> | <p>selsteine in Kartoffeln verwandelt, die bereits fertig gekocht waren.</p> <p>12. Da sagte der alte Mann: „Pack jetzt sofort die Kartoffeln auf deinen Rücken, nimm dein Kind, nimm dein Nähzeug in dein Bündel, und nimm auch dein Schaf (an einem Strick) mit. Dann geh fort von hier, denn dieser Tag wird nicht mehr vergehen, bis diese Stadt verschwinden wird“.</p> <p>13. Sie ahnten nicht, dass es Gott war, der die Stadt besucht hatte. Sie hatten es nicht bemerkt, dass Gott zu dieser neidischen Stadt gekommen war.</p> <p>14. Daraufhin hat diese Witwe gehorsam ihr ganzes Nähzeug auf den Rücken gepackt, zog ihr Kind hinter sich her und ist weggegangen, wobei (der alte Mann) gesagt hat: „Was für ein Lärm auch immer sein wird, was auch immer geschehen wird, kehr nicht zurück, schau nicht zurück, sondern geh nach vorne, wie Gott es von Dir verlangt hat. Wenn du so gehst, wird dir Gott ein gutes Schicksal geben, egal in welche Stadt du kommst“, sagte er.</p> <p>15. Dann ging er weg, indem er so sprach, und sie gab dem alten Mann eine Blume, er hat nur die Blume genommen, er wollte nicht die gekochten Kartoffeln essen. Die Witwe ist gegangen und nahm ihren, sie hatte ihr Nähzeug auf dem Rücken dabei, hat ihr Kind hinter sich her gezogen, hat ihr kleines Schaf hinter sich her gezogen, ist zu einem weit entfernten Berg gegangen, plötzlich ist Donner und Staub aufkommen, ganz starker Lärm. Da hat sie nach hinten geschaut und sich in Stein verwandelt, diese Frau, auch ihr kleines Schaf und ihr Kind. Deshalb heißt dieser Ort „awaq“ („die Näherin“). In den hohen Bergen bei Pallalla ist dieser Ort, der „awaq“ heißt.</p> |
|---|--|

5.4 Legende von der „Laguna de Choclococha“

Erzählt von Rosa Choque (R) aus Huancavelica (Juni 2004) im Rahmen eines Interviews in ihrem Laden in Huancavelica. Zunächst erzählt sie auf Spanisch, dann folgt die gleiche Geschichte auf Quechua. Ihr Sohn (M), der während des Erzählens anwesend ist, äußert sich auch im Laufe des Erzählens.

| Version auf Spanisch | |
|--|---|
| <p>1. <i>R: ¿Cómo dice [...] de la laguna de Choclococha? El cuento puedo avisar, ¿ya? ¿Cómo es ese cuento de la laguna que se convirtió? Era una laguna que/ No/ No, primeramente era una ciudad. M: Era un pueblo.</i></p> | <p>1. R: Wie war nochmal die Geschichte von dem See von Choclococha? Diese Geschichte kann ich erzählen. Wie war nochmal diese Geschichte von dem See, der sich verwandelt hat? Es war einmal ein See/ nein, zuerst war es eine Stadt, es war ein Dorf. M: Es war ein Dorf.</p> |
| <p>2. <i>R: Era un pueblo donde la laguna apareció y se lo comió la iglesia. Entonces toda la gente asombrada iban a ver a la laguna porque a la iglesia también se la había comido.</i></p> | <p>2. Es war ein Dorf, in dem der See aufgetaucht ist und die ganze Kirche verschlang. Und so sind alle Leute voller Erstaunen dorthin gegangen, um das zu sehen, denn auch die Kirche hatte der See unter sich begraben.</p> |
| <p>3. <i>Dentro de la laguna sonaban las campanas de la iglesia como si gente tocara, pero no había gente pues ya que la laguna se había tapado al pueblo. Y había mucha gente que de otros lugares también de otros distritos anexos iban.</i></p> | <p>3. Im See läuteten die Glocken, so als ob Leute spielen würden, aber es gab keine Leute, da ja der See den ganzen Ort bedeckt hatte. Und es gab viele Leute, die von anderen Orten, von anderen Distrikten gekommen sind.</p> |
| <p>4. <i>Y había un viejecito que se había convertido en caminante avisando sobre lo que ocurrió con la laguna. Y entonces un señor le dice „Vas a llegar a ver a la laguna y al ver la laguna que está tapada ya por el agua o la iglesia vas a regresar sin ver/ sin voltear para atrás, porque si volteas tu también te vas a convertir en piedra“.</i></p> | <p>4. Und es gab einen alten Mann der sich in einen Wanderer verkleidet hatte und erzählte, was mit dem See geschehen war. [Dieser] Mann sagte zu jemandem: „Du wirst einen See erblicken, und wenn du den See siehst, [in dem] die Kirche ganz mit Wasser bedeckt ist, wirst du zurückkehren, ohne zurückzuschauen, ohne dich umzudrehen, denn wenn du dich umdrehst, wirst du dich auch in Stein verwandeln.“</p> |
| <p><i>Y efectivamente existen esas dos piedras, señorita, por ahí por San/ no sé como se llama este lugar, pero ahí hay dos personas convertidos en piedras, bueno, o aparentemente/ son piedras pero tiene apariencia de personas que estan caminando. Es un varón y una mujer con su qepi, todo igualito [...]. Ahí les había dicho: „No van a voltear, van a observar donde está la iglesia, despues de ver la laguna van a ver donde está la iglesia, pero van a caminar a su pueblo y nuevamente se regresan pero sin voltear.“</i></p> | <p>Diese beiden Steine gib es wirklich, señorita, dort bei San/ ich weiß nicht wie dieser Ort heißt, aber dort gibt es zwei Leute, die sich in Stein verwandelt haben/ es sind Steine, aber sie sehen aus wie Personen, die gerade laufen. Es ist ein Mann und eine Frau mit ihrem Bündel (qepi), ganz genau so [...]. Er hatte ihnen gesagt „Dreht euch bloß nicht um, ihr werdet sehen wo die Kirche ist, nachdem ihr den See gesehen habt, werdet ihr sehen, wo die Kirche ist, aber ihr werdet zu eurem Dorf zurückkehren, ohne euch umzudrehen.“</p> |
| <p>5. <i>Y los hombres, tanto la mujer como el hombre, desobedecientes voltearon y lo que ha volteado se convirtió en piedra y su esposa que se iba atrasito también unos cuantos pasos atrás voltea también y se convirtió en piedra.</i></p> | <p>5. Und die beiden Menschen, sowohl die Frau als auch der Mann, waren ungehorsam und drehten sich um, und weil er sich umgedreht hat, hat er sich in Stein verwandelt und seine Frau, die einige Schritte hinter ihm ging drehte sich ebenfalls um und verwandelte sich in Stein.</p> |

| | |
|--|--|
| <p>6. <i>Entonces es una pareja de personas que aparentemente a la distancia se ve como dos personas, una mujer y un varón que son piedras. Eso es la leyenda de Choclococha.</i></p> | <p>6. Es ist also ein Paar, das aus der Ferne aussieht wie zwei Personen, eine Frau und ein Mann die Steine sind. Das ist die Legende von Choclococha</p> |
| <p><u>Version auf Quechua</u></p> <p>1. R: <i>Bueno, unay tiempupis kay/ karqa Choqloqocha Ilaqta pertenecen Huancavelicaman. Chay Choqloqocha qocha karqa hatunkaray, patanpi kara hatun Ilaqta iglesiayoq wasiyoykuna runakuna uywayoykuna.</i></p> <p>2. <i>Pero chay qocha compa-compasionta aumturusqa yaku yapakurusqa huntay-huntayta, hinaspa Ilaqtata taparusqa iglesiata millpurusqa.</i></p> <p>3. <i>Yaku chawpinpi iglesiapa campananpas waqtakusqa tristellataña. Llapa runakuna huñunakuspa qawarqaku chaysi huk Ilaqtamanta Santa Inés nisqanmantapas Ilapa runa qawaq „ciertuchu yaku millpurun Choqloqocha Ilaqtata“ nispan rirqaku qawaq.</i></p> <p>4. <i>Hinaptinsi huk taytaku rikurirusqa completamente machuchaña. Hinaspani nisqa chay iskay warmi-qari riqta: „Qawaramu-nkichikmi iglesiata qocha chawpinpiñam kachkan, qawaykampuspa kutirimuspaq amañam kutirinkichikchu qepamanqa, amam muyurispán qawankichikman kutimunkichik derechullam“ nispani nikusqa chay taytakuqa warmi qarita.</i></p> <p>5. <i>Hinaptinsi paykunaqa mana kasukuspa qosanqa puntata ichirqa warmiñataq qepanta. Qosanqa manam kasukurqachu chay taytakupa nisqanta. Muyuriykuspanqa qawarisqan señoran kutirirqa „hamuchkanchu manachu“ nispa. Hinaptinsi qosanqa rumiman rikurirun. Warmipas „Pitataq qawachkanki?“ nispa muyurirusqa qepaman paypas rikurirusqa rumi.</i></p> <p>6. <i>Chaymi allin karumanta qawanki orqo qasata qespiyuspa hina/ hinaptinmi chaypa qawakuchkan warmi-qari hina rumi/ rumi kachkan warmi hina huknin rumiñataqmi kachkan qari hina caminomantapas qawariptiykiqa warmi qarim suyachkan qepichayoq huknin-hukninpas punchuntin pero rumi ciertuchu. Chay karqa chay leyenda icha/ [...]. Chayllatam yacharani, mana másta atinichu willakuyta. Nada más.</i></p> | <p>1. Nun, vor langer Zeit gab es einmal eine Stadt mit Namen Choclococha. Diese war am Rande eines großen Sees. Es war eine große Stadt, mit einer Kirche, mit Häusern, mit Menschen und Tieren.</p> <p>2. Doch der See wurde immer größer, das Wasser wurde immer mehr. Bis es die ganze Stadt bedeckte und die Kirche verschlang.</p> <p>3. Mitten im Wasser weinten traurig die Glocken der Kirche. Alle Menschen strömten zusammen und schauten/ Von der Stadt Santa Ines kamen sie, um zu sehen, ob es wahr sei, dass das Wasser die ganze Stadt verschlungen habe.</p> <p>4. Da tauchte ein alter Mann auf, ein ganz alter Mann. Dieser sagte zu dem Mann und der Frau, die da unterwegs waren: „Ihr werdet sehen, dass in der Mitte des Sees die Kirche ist. Wenn ihr sie gesehen habt, kehrt um, aber dreht euch nicht um und schaut nicht zurück, sondern kehrt ganz geradewegs zurück“, so sagte der alte Mann zu dem Paar.</p> <p>5. Sie haben nicht gehorcht/ ihr Mann ging voran und sie hinterher. Der Mann hörte nicht auf das, was der alte Mann gesagt hatte, er drehte sich um, um zu sehen, ob sein Frau ihm folgte („kommt sie oder nicht“ sagend). Und so verwandelte sich ihr Mann in Stein. Auch die Frau fragte „Nach wem siehst du?“, drehte sich um und verwandelte sich in Stein.</p> <p>6. Und es sieht von weitem so aus, als ob ein Mann und eine Frau den Felsen hinaufsteigen, es sind Steine, einer davon sieht aus wie eine Frau, der andere wie ein Mann und wenn du sie vom Weg aus betrachtest, stehen dort ein Mann und eine Frau, sie mit einem Bündel und er mit seinem Poncho, aber aus Stein. Das war diese Legende [...]. Nur das weiß ich, mehr kann ich nicht erzählen. Das war's.</p> |

LEBENS LAUF:

Antonia Schneider

Geburtsdatum: 23. 09. 1976
Geburtsort: Oettingen in Bayern
Staatsangehörigkeit: deutsch

Familienstand: verheiratet, zwei Kinder (12 und 10)

Schulbildung und Studium:

1987-1996: Albrecht-Ernst-Gymnasium Oettingen
(Leistungskurse: Mathematik und Geographie)
28. 6. 1996: **allgemeine Hochschulreife**

1996-2002: Studium der *Ethnologie* (Hauptfach), *Deutsch als Fremdsprache* und *spanische Sprachwissenschaft* (Nebenfächer) an der LMU München,
Abschluss mit **Magister Artium**

2003-2007: Promotionsstudium an der LMU München (Dr. phil) im Fach *Ethnologie*;
Stipendiatin des *Cusanuswerks*
Juli 2007: Disputation

2004: Feldforschung in Huancavelica/ Peru

Praktische Tätigkeiten:

seit 2008: Freiberufliche Dozentin für Spanisch und Deutsch als Fremdsprache an Volkshochschulen, Leitung von Workshops und Seminaren zu kulturellen Themen

seit 2008: Lehrtätigkeit am Institut für Ethnologie (LMU München): Quechua-Sprachkurse und Linguistik.