

Gebete der yukatekischen Maya
Eine Textanalyse von Gebeten zum religiösen Ausdruck

Dissertation zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
der Fakultät für Geisteswissenschaften
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Harald Thomaß

Hamburg 2015

1. Gutachter: Prof. Dr. Ortwin Smailus

2. Gutachter: Dr. Barbara Pfeiler

Mündliche Prüfung: 14. Juni 2016

Danksagung

Vor allem danke ich Don Antonio für seine mir zugewandte Haltung, für seine Geduld, die Einblicke in sein Leben und Wissen, für seine Freundschaft und für die zahlreichen Momente, die die Grundlage für ein Verstehen des Fremden gelegt haben. Doña Anastasia danke ich für ihre Gastfreundschaft und für die Übersetzung des Diktats ihres Mannes. Doña Berta danke ich für ihre großzügige Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft. Don Bartolomé danke ich für seine aufgeschlossene Haltung.

Meine Gedanken gehen zu meinem Maya-Lehrern: Ich danke vor allem Don Eleuterio Po'ot Yah (möge er in Frieden ruhen), der mit seiner fröhlichen Art aus jeder Unterrichtsstunde ein Vergnügen machte. Carlos Armando Dzul Ek und Ema D. Uhu de Pech danke ich für ihren ethnografisch interessanten Sprachunterricht. Ramón Arzápalo Marín danke ich dafür, dass er meine Faszination für die Mayasprache geweckt hat.

Meinen Freunden aus Mérida Paco, Argely und Siki danke ich für ihre großzügige Gastfreundschaft und ihre freundschaftlichen Unterstützungen in schwierigen Lebenssituationen.

Mein Dank gilt meinem Doktorvater Ortwin Smailus für die zeitaufwendige Betreuung und äußerst produktive Zusammenarbeit bei der Transkription und Übersetzung der Gebete. Claudine Hartau danke ich für ihre inspirierenden Anmerkungen und ihre Betreuung der Arbeit, die zur Klärung beigetragen hat. Andreas Koechert und Barbara Pfeiler danke ich für ihre Unterstützung zu Beginn meiner Arbeit. Antje Gunsenheimer, Nikolai Grube und Christian Prager von der Universität Bonn danke ich für ihre Hinweise im Rahmen des Doktorandenkolloquiums. Meinen Kommilitonen Anette Kern und Armin Hinz danke ich für ihre Hinweise und Kommentare. Markus Zander danke ich für seine sehr genauen und überlegten Korrekturen. Patricia Schulze danke ich für ihre sehr große Hilfe beim Layout der Arbeit.

Rolf Schulz danke ich für seine großzügige und zeitaufwändige Begleitung und Unterstützung meiner Arbeit in Computerfragen. Victor Nicolai danke ich für den T61.

Meiner Frau Dinah Stratenwerth danke ich für ihr Interesse an meiner Arbeit. In ihr habe ich immer eine Gesprächspartnerin zu fachlichen Fragen. Ich danke ihr für ihre Geduld und Unterstützung. Über Jahre hat sie nicht nur finanziell die Hauptlast in unserer Familie getragen. Meinem Sohn Joshua danke ich für seine aufmunternden Fragen zum Fortschritt meiner Arbeit und meiner Tochter Mathilda danke ich für ihr Strahlen. Ich danke Dietrich Stratenwerth für die zahlreichen Gespräche, die sich um Detailfragen meiner Arbeit drehten. Ich danke ihm für seine genauen Korrekturen. Ich danke Angelika Stratenwerth für ihre finanzielle Unterstützung. Ich danke meiner Mutter für ihre steten Aufmunterungen und dafür dass sie an mich geglaubt hat. Meinem Vater gilt ein besonderer Dank: Ohne seine großzügige finanzielle Unterstützung hätte ich diese Arbeit nicht realisiert.

Ihm widme ich diese Arbeit.

Inhalt

1. Einleitung	1
1.1. Gegenstandsbeschreibung	1
1.1.1. Empirische Definition des Begriffs Gebet	2
1.1.2. Definition des Begriffs Gebet in der Literatur	4
1.1.3. Gebete als Sprach-Genre	10
1.1.4. Übersicht der dokumentierten Texte und Methode der Argumentation	14
1.2. Fragestellung meiner Arbeit	16
1.3. Zusammenfassung: Gebete verstehen	18
2. Forschungsmethoden und Forschungsbeziehungen	20
2.1. Forschungsprojekt und Feldforschung	21
2.1.1. Das Forschungsprojekt als Grenze	21
2.1.2. Krankheit als Grenze	21
2.1.3. Fehlendes Vertrauen als Grenze	22
2.1.4. Teilnehmende Beobachtung bei den Ritualen	23
2.1.5. Interviews und Gespräche	24
2.2. Forschungsbeziehungen	26
2.2.1. Meine Beziehung zu Don Antonio	26
2.2.2. Die Beziehung zu Doña Berta	36
2.2.3. Die Beziehung zu Don Bartolomé	40
3. Produktion und Reproduktion der Texte: Von der Aufnahme zur Übersetzung	43
3.1. Der Prozess des Aufnehmens	43
3.2. Der Prozess des Transkribierens	49
3.3. Der Prozess des Diktierens	54
3.4. Der Prozess des Übersetzens	55
3.4.1. Hermeneutik und Übersetzung	55
3.4.2. Methode des Übersetzens: Subjektivität, Loyalität und Funktionsgerechtigkeit	61
3.5. Zusammenfassung: Die Produktion und Reproduktion der Texte	70

4. Die strukturelle Analyse	73
4.1. Die formale Analyse	73
4.1.1. Intervention und Muster: Personalisierung und Individualisierung	73
4.1.2. Misterios und Teilgebete: Eine emische Einteilung	74
4.1.3. Die Einteilung in Strophen	76
4.1.4. Die Einteilung in Verse	81
4.2. Die strukturbildenden Elemente	84
4.2.1. Sematischer Parallelismus und Syntaktischer Parallelismus	84
4.2.2. Makroparallelismus: Die Analyse der performativen Phrasen in den Gebeten Don Antonios	86
4.2.3. Die strukturbildenden Elemente im Gebet Doña Bertas	113
4.2.4. Die strukturbildenden Elemente im Gebet Don Bartolomé	115
4.3. Die Abfolge der Handlung	117
4.4. Wandel und Struktur	123
4.4.1. Die Gebete Don Antonios im Kurzzeitvergleich	123
4.4.2. Die Gebete Don Antonios im Langzeitvergleich	124
4.5. Zusammenfassung: Struktur und Inhalt	124
5. Die semiotische Analyse	126
5.1. Die semiotische Fragestellungen	126
5.2. Zeichen und Symbol: Eine Begriffsbestimmung	128
5.3. Die Bezeichnungen der Rituale	132
5.3.1. Jets' Lu'um	133
5.3.2. Ch'a Cháak	134
5.3.3. Waaji' Ch'é'en	134
5.3.4. Das Superzeichen: Ritual, Versprechen, Bitte und Dank	134
5.4. Die abstrakten Begriffe im Gebet von Don Bartolomé	143
5.5. Die Bezeichnungen für die rituelle Speisen und Getränke	146
5.6. Die Bedeutungen der Verben	152
5.7. Die menschlichen Akteure	161
5.7.1. Die rituellen Spezialisten: <i>J-meno'ob</i> und <i>X-meno'ob</i>	161
5.7.2. Die Veranstalter und Organisatoren	169

5.7.3.	Die Assistenten	170
5.7.4.	Die Kinder	171
5.8.	Die Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure	177
5.8.1.	Die unscharf bezeichneten übernatürlichen Akteure	181
5.8.2.	Die scharf umrissenen übernatürlichen Akteure	192
5.8.3.	Verkörperung und Vergegenständlichung	197
5.9.	Die spirituelle Geografie: Altar, Bogengang und Rahmenbild	200
5.10.	Zusammenfassung: Sprachliche Zeichen	214
6.	Pragmatische Analyse	217
6.1.	Die pragmatische Fragestellung	217
6.2.	Die Sprechakttheorie	217
6.3.	Die Sprechakte in den Gebeten Don Antonios	226
6.3.1.	Die assertiven Deklarationen	227
6.3.2.	Die kommissiven Sprechakte	235
6.3.3.	Die direktiven Sprechakte	238
6.3.4.	Die Verantwortungs-, Verpflichtungs- und Aufrichtigkeitserklärung	245
6.3.5.	Die hybriden Sprechakte	248
6.3.6.	Die kommunikativen Ebenen der Gebete Don Antonios	253
6.4.	Die Sprechakte im Gebet Doña Bertas	254
6.5.	Die Sprechakte im Gebet Don Barolomés	255
6.6.	Zusammenfassung: Sprachliche Handlungen	257
7.	Zusammenfassung und Konklusion: Berührung und Begegnung	260
8.	Literaturverzeichnis	268
9.	Anhang	285
9.1.	Die Transkripte der Gebete mit Übersetzungen	285
9.1.1.	Das Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak (CC95)	285
9.1.2.	Das erste Teilgebet zum Jets' Lu'um (JL97_01)	309
9.1.3.	Das zweite Teilgebet zum Jets' Lu'um (JL97_02)	327
9.1.4.	Das beschreibende Diktat zum Jets' Lu'um (BDJL)	340

9.1.5.	Das beschreibende Diktat zum Ch'a Cháak 1997 (BDCC)	342
9.1.6.	Das Diktat-Gebet zum Ch'a Cháak (DGCC)	354
9.1.7.	Das Diktat-Gebet zu einem Jets' Lu'um (DGJL)	357
9.1.8.	Das Gebet zum Waaji Ch'éen Ritual in San Antonio (WCSA)	363
9.1.9.	Das Gebet zum Waaji Ch'éen Ritual in San Simón (WCSS)	377
9.1.10.	Das Gebet von Doña Berta zum Jets' Lu'um (DBJL)	397
9.1.11.	Das Gebet zum Ch'a Cháak (CC10)	422
9.1.12.	Das Gebet zum Jets' Lu'um Ritual in Oxkutzcab (JL10)	459
9.1.13.	Das letzte Teilgebet zum Ch'a Cháak (DBCC)	479
9.1.14.	Das „Credo de los Pueblos Mayas“ (CPM)	489
9.1.15.	Das Gebet von der Hacienda Xcanchacan (GX)	491
9.2.	Tabellen	494
9.2.1.	Tabelle der dokumentierten Texte	494
9.2.2.	Kodierungen der Phrasen aus den Gebeten Don Antonios	496
9.2.3.	Schematische Darstellung der Phrasen des Gebets zum Jets' Lu'um 1997	498
9.2.4.	Kodierungen der Phrasen in dem Gebet Doña Bertas	499
9.2.5.	Schematische Darstellung der Phrasen im Gebet Doña Bertas	501
9.2.6.	Reihenfolge der übernatürlichen Akteure in den Strophen	502
9.2.7.	Strukturbildende Elemente im Gebet von Don Bartolomé	504
9.2.8.	Verben	505
9.2.9.	Formeln	507
9.2.10.	Sprechakte in den Strophen	508
9.2.11.	Zunahme der Kommissiva	509
9.3.	Diagramme	510
9.3.1.	Die Produktion und Reproduktion der Gebete	510
9.3.2.	Äquivalenten Diskursrahmen	511
9.3.3.	Das semiotische Dreieck: Handeln	512
9.3.4.	Das semiotische Dreieck: Verstehen	513
9.3.5.	Die schematische Ordnung der übernatürlichen Akteure	514
9.3.6.	Das dreifachgefächerte Rahmenbild	515
9.3.7.	Die kommunikativen Ebenen	516
9.4.	Titelseiten POR ESTO vom 16.10.1995	517

1. Einleitung

1.1. Gegenstandsbeschreibung

Don Antonio kniet vor einem Holztisch auf dem verschiedenen Speisen und Getränke stehen und spricht ein Gebet auf yukatekischem Maya. Auf dem privaten Grundstück sind Freunde, Nachbarn und die Familie mit der Zubereitung von verschiedenen rituellen Speisen beschäftigt. Von Zeit zu Zeit kommt der Hausherr zum Altar und hört dem Gebet von Don Antonio zu, geht dann aber wieder an die Arbeit. Es ist der 22. April 2010. Don Antonio spricht Gebete und segnet ein privates Grundstück in Oxkutzcab mit einem Ritual, um es von krankmachenden Einflüssen zu säubern. Später werden er und der Hausherr mir erklären, das übernatürliche Akteure, die sie als *k'aak'as iik'o'ob*, »krankmachende Winde« bezeichnen, auf dem Grundstück ihr Unwesen getrieben und Menschen und Tiere krankgemacht haben. Das Ritual heißt *Jets' Lu'um* und gehört zu einer ganzen Reihe von Ritualen, die zur Landwirtschaft der yukatekischen Maya gehören.



Figur1: Don Antonio betet am Altar beim *Jets' Lu'um* in Oxkutzcab 2010.

In dieser Arbeit leiste ich einen Beitrag zur Dokumentation, Analyse und Interpretation der Gebete der yukatekischen Maya und behandle die Sprache, die im Rahmen von religiösen Agrarritualen von rituellen Spezialisten bzw. einer rituellen Spezialistin gesprochen wird. Es handelt sich also um die Transkription, Übersetzung, Analyse und Interpretation von Gebetsprache. Rituelle Sprache im religiösen Kontext bezeichnet den gesamten Korpus an religiösen Gebeten. Obwohl dieselben rituellen Spezialisten im Rahmen von spezifischen Heilritualen ebenfalls

Gebete sprechen, werde ich diese Gebete nicht behandeln, da mir mein Hauptinformant Don Antonio die Dokumentation seiner Heilgebete nicht ermöglichte.

Eine deduktive Definition für rituelle Sprache zu liefern, die den Begriff theoretisch definiert und die allgemeinen Eigenschaften und Prämissen für rituelle Sprache formuliert, halte ich für nicht praktikabel, da der Begriff des Rituals in der Ethnologie (Kreinath, Snoek et al. 2006) äußerst kontrovers diskutiert wird. Aus diesem Grund gehe im ersten Schritt der Definition von der Empirie aus und beschreibe die Gebete der yukatekischen Maya anhand ihres Inhalts, ihrer Form, anhand des Kontextes in dem diese Gebete geäußert werden und der Akteure bzw. Adressaten, die in den Gebeten auftreten und benannt werden. Im zweiten Schritt stelle ich die empirischen Definitionen aus der Literatur dar. Im dritten Schritt unterscheide ich Gebete von anderen sprachlichen Genres und gelange so zu einer für diese Arbeit gültige Definition des Begriffes Gebet.

1.1.1. Empirische Definition des Begriffs Gebet

In den Gebeten werden verschiedene inhaltliche Sprechakte¹ vollzogen: Die rituellen Spezialisten formulieren Aufforderungen und Bitten an die übernatürlichen Akteure. Sie sprechen beschreibende Äußerungen, spirituelle Erklärungen und selbstreferentielle Aussagen, die an die menschlichen Teilnehmer der Agrarrituale gerichtet sind. In ihren Gebeten entwerfen sie ein spezifisches Bild der kosmologischen Raumzeit bzw. der spirituellen Geografie. Die Gebete sind von einer metaphorischen Sprache geprägt. Konkrete Objekte auf dem Altar und konkrete menschliche Personen am Altar bekommen durch ihre sprachlichen Bezeichnungen in den Gebeten eine Stellvertreterfunktion und verweisen auf die spirituellen Zusammenhänge. Mehrdeutige Begriffe, bzw. unscharf bezeichnete übernatürliche Akteure sind ein Charakteristikum der Gebete und beschreiben die sprachliche Annäherung an die übernatürliche Sphäre.

Die Gebete lassen sich auf Grund von formalen Aspekten in Strophen und Verse unterteilen. Zu dieser Einteilung gelange ich, indem ich die Form des Parallelismus² herausarbeite und als parallele Verse darstelle. Die Analyse der Betonung verweist ebenso auf die Struktur der Strophen und Verse. So ist der Strophenanfang bei dem Hauptinformanten Don Antonio in den meisten Fällen derselbe Vers und weist eine besondere Betonung auf, die zu einem Sprechrhythmus führt. Die prosodische Form der Gebete der yukatekischen Maya reicht von monotonem aber gut verständlichem Sprechen bis hin zu unverständlichem Gebrabbel, von einem gechanteten Sprechgesang bis hin zu melodischem Gesang. Die Gebete sind in eine rituelle Praxis integriert, bei der die körperlichen Bewegungen des rituellen Spezialisten und gemeinschaftlichen Handlungen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen sich aufeinander beziehen. In einigen Fällen

1 Die eingehende Darstellung der Sprechakttheorie nach Searle liefere ich im Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse.

2 Die eingehende Darstellung des Konzepts des Parallelismus liefere ich im Kapitel zur strukturellen Analyse..

wird eine regelmäßige Wiederholung des Rituals am Ende des Gebetes als ein Versprechen des Organisators und Veranstalter durch den rituellen Spezialisten formuliert.

Als Akteure der Gebete treten in erster Linie die rituellen Spezialisten, die *J-meno'ob* und die *X-meno'ob*³ auf. Diese werden von den Organisatoren engagiert, um die Rituale zu leiten und die Gebete zu sprechen. Es ist eine übliche Gebetspraxis, dass der rituelle Spezialist in seinem Gebet konkrete Fragen an das Publikum stellt. So fragt Don Antonio zum Beispiel während des Gebets zu dem Ch'a Cháak-Regenritual 2010 in Vers 106 nach dem Namen des Organisators und Veranstalters. Die Organisatoren, Veranstalter und anderen menschlichen Teilnehmer der Rituale werden in die Gebete integriert, indem die rituellen Spezialisten die Antworten auf die gestellten Fragen aufnehmen. Auch sind die menschlichen Teilnehmer der Rituale die Adressaten der Gebete, da sie durch die in den Gebeten formulierten Inhalte von den vollzogenen Handlungen in Kenntnis gesetzt werden. Außerdem bewerten die Organisatoren und Veranstalter den inhaltlichen und performativen Ausdruck des rituellen Spezialisten. Die übernatürlichen Akteure⁴ sind die vorrangigen Adressaten der Gebete. Indem diese zum Beispiel den erwarteten Regen bringen, die Gaben auf dem Altar in Empfang nehmen oder durch Zeichen auf dem Altar mit den rituellen Spezialisten kommunizieren, treten auch diese als handelnde Akteure auf.

Die in dieser Arbeit behandelten Gebete werden im Rahmen von religiösen Agrarritualen gesprochen. Diese sind in dieser Arbeit das Regenritual *Ch'a cháak*, die Grundstücksweihe *Jets' Lu'um* und die Brunnenweihe *Waaji' Ch'é'en*. Gabriel (2001) liefert eine strukturierende Typologie dieser noch wesentlich zahlreicheren Agrar- und Jagdrituale. In ihrer Arbeit liefert sie eine systematische Analyse und eine strukturelle Darstellung für die Bestandteile der rituellen Praxis Yukatans und entwirft einen kohärenten Diskurs zur rituellen Praxis der Spezialisten von Yucatan. Eine Analyse der rituellen Sprache liefert sie nicht, vielmehr versteht sie ihre Arbeit als Grundlage für die notwendige Analyse der Gebetstexte (Gabriel 2001: 303). Diese Rituale sind Bestandteil der landwirtschaftlich geprägten Lebenswelt der Bauern und haben unter anderem die Sicherung des spirituellen und materiellen Wohlstands der Teilnehmer zum Zweck. Love (2012) beschreibt die Ritualität der yukatekischen Maya, indem er sechs unterschiedliche Rituale vom simplen hin zum komplexen, von einer individuellen Heilung bis hin zu einem dorfumspannenden einwöchigen Ritual darstellt.⁵

Im religiösen Kontext kann rituelle Sprache auch andere Formen als ein Gebet annehmen. So unterscheidet Csordas (1987) für katholische Pfingstrituale die Sprachgenres *sharing*, *teaching*, *prayer* und *prophecy*. In meiner Arbeit beschränke ich mich auf Gebete der yukatekischen Maya, die im Rahmen von Agrarritualen gesprochen werden. Aber auch bei den yukatekischen

3 *J-meno'ob* bezeichnet die männlichen rituellen Spezialisten, *X-meno'ob* die weiblichen.

4 Ich benutze den Begriff übernatürliche Akteure, um die in den Gebeten angesprochenen Numina von den menschlichen Akteuren zu unterscheiden und betone mit diesem Begriff den aktiven Charakter, den ich diesen Akteuren in meiner Analyse zuschreibe. Eine weitergehende Erklärung dieses Begriffs liefere ich in Kapitel 5.8. zur semiotischen Analyse der übernatürlichen Akteure.

5 Aufgrund der individualisierten rituellen Praxis und rituellen Sprache der Maya von Yucatan sind Typologien für die zahlreichen unterschiedlichen Rituale unvollständig, da immer neue ethnografische Berichte zu Agrarritualen erscheinen. So ist unklar, ob das Ritual *tup k'áak'* (Meehan 2013: 37-42) eine lokale und individuelle Variante eines Ch'a Cháak darstellt, oder ein verbreitetes Ritual.

Maya gibt es im religiösen Kontext Formen ritueller Sprache, die von Gebeten unterschieden werden können. So weisen zum Beispiel Rituale, die menschliche Lebensabschnitte wie Geburt, Kindheit⁶ und Hochzeit begleiten, eine rituelle Sprache auf, die einen ausgesprochen dialogischen Charakter aufweisen (Burns 1983: 20; Monod Becquelin 2006: 175).

Ritualisierte Formen von Sprache treten auch in anderen soziokulturellen Kontexten auf. So weisen zum Beispiel politische Wahlkampfveranstaltungen eine Formsprache auf, die man als rituelle Sprache bezeichnen kann. Natürlich werden von den menschlichen Akteuren verschiedenartige Mischformen von kulturellen Kontexten geschaffen, in denen dann die Grenzen zum Beispiel zwischen Politik und Religion verschwimmen. So konnte ich 1995 in der vorspanischen Pyramidenstadt Oxkintoc ein Agrarritual dokumentieren, das als *Jets' Lu'um* in der Presse⁷ bezeichnet wurde und die Abwehr des bedrohlichen Hurrikane Roxanna zum Zweck hatte. Der damalige Gouverneur Victor Cervera Pacheco wurde im Rahmen dieses Agrarrituals als Maya-Herrscher *jalach winik* präsentiert und bekam das rituelle Getränk *báalche'* überreicht. Vor dem historischen Panorama der Maya Tempelstadt hielt dieser Politiker dann eine markige politische Rede, in der er die ethnische Identität der Bevölkerung thematisierte.

1.1.2. Definition des Begriffs Gebet in der Literatur

Im mesoamerikanischen Rahmen gibt es zahlreiche Beispiele, die die rituelle Sprache bzw. die Gebete in anderen Sprachen dokumentieren und analysieren. Lupo definiert die rituelle Sprache der Nahua aus Puebla, México über den rituellen Kontext und den Anwendungsbereich der Gebete. Auch für die Gebete der Nahua ist die Form des Parallelismus⁸ ein charakteristisches Kennzeichen. Lupo beschreibt die strukturellen Aspekte der schematischen Abfolge von Handlungen, die in den Gebeten auf sprachlicher Ebene vollzogen werden und benennt die inhaltlichen Aspekte, die die rituelle Sprache kennzeichnen (Lupo 1995: 79 – 105). Franco Pellotier beschreibt die Bedeutung von gesprochenen Worten im rituellen Rahmen für traditionelle Gesellschaften. Seine konkreten Beispiele nimmt er aus der rituellen Sprache, die im Rahmen von Hochzeitsritualen der Amuzgos aus Oaxaca, Mexiko gesprochen wird:

„La consideración en sociedades tradicionales como la amuzga se sustenta no solo en la importancia de la palabra pronunciada como técnica transmisora de saberes culturales, sino también en el hecho de que la alianza matrimonial logra simbolizarse a partir del proceso verbal con que se ejecuta el ritual“ (Franco Pellotier 2011:59).

Bei einer Hochzeit werden in den rituell gesprochenen Worten die Normen und Werte, die in einer traditionellen Gesellschaft gelten, ausgedrückt (Franco Pellotier 2011: 63). Köhler stellt

6 *Jéets Méek* ist ein Ritual, das mit Kindern in ihrem ersten Lebensjahr durchgeführt wird.

7 siehe Titelseiten des Por Esto vom 16.10.1995 im Anhang 9.4.

8 Mehr zu dem Begriff des Parallelismus weiter unten in diesem Kapitel und in Kapitel 4 zur Strukturellen Analyse

ein Heilgebet der Tzotzil in den mesoamerikanischen Kontext und arbeitet die Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion aus dem Text heraus:

„Das Gebet ist nicht in der Umgangssprache angefasst, sondern im Stil der förmlichen Rede, der in San Pablo zu einer Vielzahl von Anlässen Anwendung findet, nicht allein bei Gebeten an die Götter. Dieser Stil, dessen herausragende Merkmale die formelle und inhaltliche Koppelung von zwei oder mehr Zeilen⁹ sowie die häufige Verwendung von Metaphern sind, ist ein gemeinsames Kulturgut der Völker Mesomerikas“ (Köhler 1977: 161).

Pitrach (2013) hat eine Sammlung von Heilgebeten der Tzeltal-Maya veröffentlicht. Koechert arbeitet zu den Cakchiquel-Maya in Guatemala. Er sieht in einem Regengebet der Cakchiquel die Werte formuliert, die für den Erhalt der gesellschaftlichen Existenz wesentlich sind und bezeichnet die religiös-weltanschaulichen Vorstellungen als Herrschaftswissen, das von den rituellen Spezialisten als Grundlage zur Machtausübung benutzt wird:

Autorität trifft sich hier mit dem Inhalt von normativer Machtausübung. Beide verlangen und setzen Folgebereitschaft unter denjenigen voraus, welche die Verhaltens- und Handlungsanweisungen erhalten; beide sind somit auf die Gruppe mayaistischen Glaubens gerichtet; und beide können nur in dieser Glaubensgruppe ausgeübt werden, da beide in den religiös-weltanschaulichen Vorstellungen und Maßstäben dieser Gruppe enthalten sind (Koechert 1996: 39).

Koechert trifft seinen Aussagen für die Cakchiquel aus dem Hochland Guatemalas, wo religiöse Autoritäten auch politische Ämter ausüben. Dies ist in Yucatan mit Ausnahme der Cruzóob-Maya aus Quintana Roo so nicht der Fall.

Zur yukatekischen Mayasprachgruppe gehören das Lacandon, das Itza, das Mopan und das yukatekische Maya.

Bruce hat mit dem El Libro de Chan K'in (1974) die sprachliche Dokumentation des Weltbildes eines rituellen Spezialisten der Lacandonen vorgelegt. Der rituelle Spezialist -Chan K'in Viejo- beschreibt die Bedeutung der Räuchergefäße als Kommunikationsmittel mit den Göttern und die Bedeutung der Gebete als Nahrung für die Götter. Er erzählt den Mythos, wie der Gott »Äh K'in Chob« die Räuchergefäße den Lacandonen gab und ab diesem Zeitpunkt die Lacandonen nicht mehr besuchte:

„Tienes tus incensarios. A ellos háblales. Solamente a tus incensarios les hablan. Les das copal. Les hablas porque te escuchan. Llamas a tus incensarios. Les das a los incensarios copal como su alimento. Los dioses se alimentan de tus palabras. Ves, pero ya no ves (como Nosotros) Parece que ves copal ... pero no ves lo que es copal“ (Bruce 1974: 215).

9 Auf die hier als Koppelung bezeichnete Stilform des Parallelismus gehe ich in diesem Kapitel weiter unten noch genauer ein. In dem Kapitel zur Strukturellen Analyse benutze ich den Parallelismus als Analysewerkzeug.

Bruce und Boremanse bezeichnen den Glauben und die Rituale wie auch die rituellen Gesänge, die die Lacandonen bei dem regelmäßigen Ritual zur Erneuerung dieser Räuchergefäße singen bzw. chanten als frei von christlichem Einfluss (Bruce 1997: 59, Boremanse 2010: 163). Boremanse beschreibt die innerethnischen Konflikte der Nordost Lacandonen als einen wichtigen Bestandteil der Gebete. So werden diese Konflikte nicht offen dem Gegner gegenüber angesprochen sondern nur indirekt in den Gebeten an die Weihrauchgefäße thematisiert (Boremanse 2010: 158). Mc Gee beschreibt die zentrale Bedeutung des *báalche* in den Ritualen der Lacandonen (Mc Gee 1983: 93-136). Rättsch (1985) beschreibt und analysiert die rituelle Sprache der Lacandonen, die bei individuellen Heilritualen gesprochen wird.

Zum Mopan und Itza liegt keine Publikation zur rituellen Sprache bzw. zu Gebeten vor. Smailus (1985) hat zum Mopan eine Erzählung publiziert.

Bolles (1982) benennt den Sinn und Zweck der von ihm publizierten Gebete der yukatekischen Maya: Der rituelle Spezialist spricht die Gebete, um die Bienenvölker eines Auftraggebers von Parasiten und Krankheiten zu befreien. Dies entspricht einer Funktion der Gebete, die im Rahmen von Agrarritualen gesprochen werden: Die Sicherung des materiellen und spirituellen Wohlstandes der Auftraggeber (vgl. Gubler 2010: 230, Koechert 1996: 37). Terán et al. beschreiben die Gebetspraxis als einen integralen Bestandteil der landwirtschaftlichen Produktionsweise: Vor jedem wichtigen Produktionsschritt vollzieht der spirituell überzeugte Mayabauer ein Opferritual und spricht ein Gebet. Die rituelle Handlungspraxis begleitet so die landwirtschaftliche Produktion (Terán et al. 1998: 241; vgl. Hanks 1990: 361 – 380, Villa Rojas 1978: 314 – 317). Aus westlicher Perspektive sind die Agrarrituale religiöse Praktiken. In der bäuerlichen Logik der yukatekischen Maya stellen die Agrarrituale und besonders das Bittgebet für den Regen im Rahmen eines Chá Cháak-Rituals aber vielmehr eine landwirtschaftliche Praxis dar, und stehen in einer Reihe mit der Aussaat, dem Jäten und der Ernte. (Terán, Rasmussen 2008: 14).

Arzápalo bezeichnet Gebete als religiöse Sprache, die den Götterhimmel der Maya beschreibt und versteht sie als Kommunikation mit den übernatürlichen Kräften. Die religiöse Sprache sowohl aus der Kolonialzeit als auch aus der Gegenwart ist geprägt von einem vermehrten Gebrauch des Parallelismus. Sie bezeichnet charakteristische inhaltliche Elemente, jedoch nicht in einer systematischen Ordnung, sondern in mehrdeutigen Zuordnungen (Arzápalo 1980: 138).

Eine Textanalyse eines Gebetes mit genauer Textarbeit liefert Martel (1984). Ihre Analyse der Verslängen anhand der Silbenanzahl fehlt jedoch die Grundlage, da sie nicht erläutert, wie sie zu der von ihr gewählten Transkription gelangt. So erklärt sie nicht, wieso sich ihre Verseinteilung von der ursprünglichen Verseinteilung durch Arzápalo (1980) unterscheidet (vgl. Montemayor 2001: 138). Ihre Assoziation der Anzahl von Silben, zum Beispiel vier mit dem Bedeutungskonzept der vier Himmelsrichtungen (Martel 1984: 163) scheint mir nicht mehr als eine Assoziation, der weitere Elemente für einen wirklichen Bedeutungszusammenhang fehlen. Dagegen halte ich ihren pragmatischen Ansatz in ihrer Analyse, in dem sie eine polyphone Struktur herausarbeitet, für inhaltlich fundiert: Der rituelle Spezialist übernimmt in seinem Gebet die Rolle von verschiedenen Akteuren:

„El h-men eleva la oración representando el papel de los diversos personajes mayas y cristianos. A través de diálogos, soliloquios, preguntas y narraciones hay todo un juego de frases, donde entran y salen los personajes, intercalándose en la oración“ (Martel 1984: 142).

An anderer Stelle wendet sie das Konzept des Sprechaktes nach Searle auf die Gebete der yukattekischen Maya an (Martel 2010: 243 – 261).

Ramos Valencia versteht das Gebet als die wichtigste Opfergabe. Er versteht den rituellen Spezialisten als einen Mittler zwischen Individuum, Gemeinschaft und den übernatürlichen Akteuren:

Siendo que la ofrenda mas importante es el payalchi orado por el h'men, ya que esta oración es la encargada de abrir la puerta entre el mundo sagrado y el mundado, para establecer una comunicación directa entre el h'men y las divinidades, adquiriendo de esta forma el h'men un doble rol: ser el bróker entre la comunidad, el sujeto y la divinidad, y el traductor de las divinidades con la comunidad“ (Ramos Valencia 2010: 241).

So definiert auch Hanks einen Sinn und Zweck der Gebete:

“All forms of reésar have the goal of creating an encounter between the shaman, his spirit addressees, and usually some human beneficiary(s)” (Hanks 1991: 239).

Grundlage für die Kommunikation mit den übernatürlichen Akteuren sieht Hanks in der besonderen Fähigkeit der rituellen Spezialisten mit den übernatürlichen Akteuren in Kontakt zu treten. So versteht er ihre Gebete als die Erinnerung an eine Erfahrung des rituellen Spezialisten mit den übernatürlichen Akteuren. In seinem Gebet erinnert sich der *J-men* in einem trance-ähnlichen Bewusstseinszustand an die prägende Erfahrung mit den übernatürlichen Akteuren und stellt den Kontakt zu den übernatürlichen Akteuren her (Hanks 1996: 213; vgl. Monod Becquelin 2006: 175). In einem von mir dokumentierten Ritual¹⁰ hatte Don Antonio während seines Gebetes ein *Deja-Vú* einer Vision, bei der er in Kontakt mit einer übernatürlichen Akteurin getreten war.

Sosa (1985) liefert eine symbolische Analyse der Kosmologie der Maya. In dieser Analyse greift er einzelne Stellen aus den Gebeten heraus und nutzt sie in seinem interpretativen Prozess (Sosa 1985: 324, 362).

Gubler beschreibt Gebete der rituellen Spezialisten der Maya von Yukatan, bei denen entweder ganze katholische Gebete, wie das Credo oder das Vaterunser wiederholt integriert werden (Gubler 2010: 207), oder sowohl christlich geprägte übernatürliche Akteure als auch »Winde«, also übernatürliche Akteure aus indigenem Kontext in den Gebeten angesprochen werden (Gubler 2010: 212).

10 Bei der Brunnenweihe (*waaji ch'é'en*) im Klostergarten von Izamal am 18.06.2010 hatte Don Antonio die Vision, von einer jungen Frau, von der er mir bereits berichtet hatte. Dieses *Deja-Vu* führte dazu, dass er sein Gebet für kurze Zeit unterbrach. Die Dokumentation dieses Brunnenrituals habe ich nicht in die Arbeit aufgenommen (Thomaß 2012).

Vapnarsky (2008) stellt den zyklischen Charakter eines rituellen Dialogs dar, indem sie die Mikro- und Makroparallelismen¹¹ in dem Text herausarbeitet. Sie leistet damit einen maßgeblichen Beitrag zum Verständnis der rhetorischen Mittel der rituellen Sprache der yukatekischen Maya.

Montemayor legt Wert auf die prosodischen Elemente der gesprochenen Gebete. Im Rhythmus und der gesungenen Melodie erkennt er ein besonderes Merkmal der Gebete der yukatekischen Maya. So publiziert er ein gesungenes Gebet in notierter Form (Montemayor 2001: 94, 95). Gesungene Gebete im Rahmen von Agrarritualen habe auch ich dokumentiert, aber in dieser Arbeit nicht behandelt. Er schreibt den rituellen Spezialisten die volle Verantwortung für den Inhalt und den performativen Ausdruck ihrer Gebete zu (Montemayor 2001: 112 - 113). Er postuliert einen individuellen Stil besonders für den performativen Ausdruck der Gebete der unterschiedlichen rituellen Spezialisten (Montemayor 2001: 113). Die geäußerten Bedeutungsinhalte der heutigen Gebete versteht Montemayor als einen Synkretismus, in dem die christliche Oberfläche die ursprünglichen vorspanischen Maya-Bedeutungen nur verdeckt aber nicht ersetzt:

Debajo de la religión cristiana, el mundo que siguen viendo les exige la continuidad del culto que se conserva en sus rezos. Por ello el listado de santos cristianos es una parte mínima ante las jerarquías de su mundo sagrado. El occidental creará estar oyendo metáforas sobre el viento o la lluvia, pero en realidad se trata del viejo panteón maya (Montemayor 2001: 111).

Wie ich in 5.6. und 5.8. zur semiotischen Analyse der Verben und der übernatürlichen Akteure darstellen werde, vertrete ich die Meinung, dass man nicht von einer ungebrochenen Kontinuität der Bedeutungen ausgehen kann und folge in diesem Punkt dem Argument von Hanks (2010). Wenn man von einer Kontinuität der Bedeutungen ausgeht, muss man zu mindestens die Art und Weise der Veränderungen der Bedeutungen und deren Gebrauch zu den verschiedenen Umbruchzeiten darstellen, um eine diachrone Perspektive zu eröffnen, was die Arbeit von Montemayor nicht leistet, weil er implizit von einer ungebrochenen Kontinuität der Bedeutungen ausgeht. Von dieser Kritik abgesehen, ist die Arbeit Montemayors wertvoll. Er identifiziert charakteristische Formen des sprachlichen Ausdrucks in den Gebeten, die auch ich in den von mir dokumentierten Gebeten identifiziere. Er hält diese aber für sehr alte Sprach-Formen, implizit für vorspanische Sprachformen (vgl. Montemayor 2001: 131, 142):

Los diversos planos religiosos siempre son diferenciables en la plegaria por los distintos sistemas formularios de nomenclatura. Estos sistemas y los que tienen funciones invocatorias, conectivas o adverbiales reflejan una forma antiquísima de hablar *suave*, de invocar *suavemente*, *in ki'iki' t'antóob* (*suavemente les hablo*) o *in ki'iki' tantech* (*suavemente te hablo*) o *in ch'ujuk t'antech* (*dulcemente te hablo*) a las entidades del mundo invisible“ (Montemayor 2001: 134 - 135).

11 Auf die Begriffe des Mikro- und Makroparallelismus gehe ich im Kapitel zur Strukturellen Analyse ein.

Dieses »Hablar suave« was ich als höfliches Sprechen verstehe, identifiziere ich auch in den Gebeten von Don Antonio.

Redfield und Villa Rojas umreißen die Situationen, in denen Gebete für die yukatekischen Maya notwendig sind:

The situations that call forth the imagines of the supernatural beings vary from the simple uneasiness aroused by the shadows of the forest in the mind of the solitary traveler to grave crises that threaten the security of the entire village (Redfield, Villa Rojas 1934: 122).

Vor dem Hintergrund dieses Zitats wird klar, dass die Gebete, die ich in dieser Arbeit dokumentiere und analysiere, nur einen Ausschnitt aus dem breiten Spektrum der Gebetspraxis der yukatekischen Maya darstellen. So habe ich auch das Ritual eines einfachen Bauern dokumentiert, der in regelmäßigen Abständen *saka'* den übernatürlichen Akteuren auf seinem Grundstück darreichte. Das Gebet dieses Bauern war im Gegensatz zu den Gebeten der rituellen Spezialisten wesentlich kürzer und nicht so elaboriert. Auch Redfield und Villa Rojas erwähnen solche individuellen Rituale:

“it is well to hang out corn gruel for the balams from time to time ... The private, or individual, agriculture ceremonies are few and simple ...” (Redfield, Villa Rojas 1934: 123).

Einen Grund für ein wichtiges gemeinschaftliches Ritual bezeichnen Redfield und Villa Rojas als die Abwehr von tiefer Angst:

“At harvest, and at times of drought, when all men are together in one deep anxiety, the important religious ceremonies are performed. Then all the tall gods are invoked in prayer” (Redfield, Villa Rojas 1934: 123; Villa Rojas 1978: 313).

Die Funktion der Angstabwehr für das Ritual wurde mir nicht von meinen Informanten kommuniziert. Wie ich noch darstellen werde, ist ein Sinn und Zweck der Rituale von Don Antonio, die Sicherung des Wohlstandes der Gemeinschaft. In einem zweiten Schritt könnte man das Ritual als eine Reaktion auf die Angst vor dem Verlust dieses erbetenen Wohlstandes verstehen. Das wurde mir aber von meinen Informanten so nicht kommuniziert. Das erste Regenritual, das ich 1995 dokumentierte, fand im strömenden Regen statt, und die Teilnehmer hatten natürliche keine Angst vor einer drohenden Trockenheit. Don Antonio beschrieb dieses Ritual als einen Ausdruck des Dankes für den Regen. In einem anderen Gespräch betonte er, dass seine Rituale eine ernste Sache seien. Er verbat sich, dass andere Teilnehmer bei seinem Gebet Späße machen und lachen würden, da ja alle den Regen für ihre Pflanzungen benötigen würden. Trotzdem waren die Rituale von Don Antonio immer ausgelassene Zusammenkünfte.

Redfield und Villa Rojas beschreiben in ihrer klassischen Ethnografie das spirituelle Leben der yukatekischen Maya von Chan Kom in den 30er Jahren des 20. Jahrhundert in zwei rituelle Kontexte gegliedert und bezeichnen die Leute als „rituell zweisprachig“. Ein ritueller Kontext gruppiert sich um die katholischen Gebete, die auf Spanisch oder Latein bei verschiedenen in-

dividuellen und gemeinschaftlichen Gelegenheiten gesprochen werden. Dieser rituelle Kontext stellt eine Verbindung zu einer urbanen Lebensweise her. Der andere rituelle Kontext gruppiert sich um die Maya Gebete, die von dem rituellen Spezialisten, dem *J-men* gesprochen werden. Im Gegensatz zu den Ritualen aus dem katholischen Kontext sind die Rituale aus dem Maya Kontext weniger öffentlich und stellen eine Verbindung zu der ländlichen Sphäre des Dorfes her (Redfield, Villa Rojas 1934: 124-126). Das empirische Material der Autoren ließe sich auch anders bewerten und interpretieren, so dass ein integriertes Weltbild beschrieben werden würde und eben nicht zwei rituelle Kontexte¹². So weist auch die Monografie von Villa Rojas (1978) von den Maya aus Tusik, Quintana Roo, die zu der ländlichen Sphäre gezählt werden, empirisches Material auf, dass auf ein integriertes Weltbild schließen lässt: Bei dem Ritual des Okotbatam werden katholische Gebete gesprochen, obwohl der Autor dieses Ritual zu den „heidnischen“ Agrarritualen zählt (Villa Rojas 1978: 322). Im Gegensatz zu den Autoren Redfield und Villa Rojas, die nur von Überschneidungen dieser rituellen Kontexten ausgehen, beschreibe ich in dieser Arbeit ein spirituelles Panorama, dass von einer integrativen Vermischung dieser beiden Kontexte geprägt ist und nicht nur von geringen Überschneidungen. So weisen zum Beispiel die Gebete von Doña Berta in weiten Teilen katholische Gebete auf. Don Antonio erzählte in einem Gespräch, wie seine Mutter ihm die Bedeutung bestimmter Paraphernalien des Altars der Agrarrituale erklärte, indem sie sie in Beziehung zu Symbolen in der Kirche im Ort setzte. Don Antonio bezeichnet seine Gebetszyklen, in denen er jeweils die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals ruft und sie wieder zurückschickt, als *Misterios*, eine Bezeichnung, die normalerweise für die katholische Gebetspraxis des Rosenkranz gebräuchlich ist. So berichtete er mir, dass ein katholischer Priester ihn in seiner Gebetspraxis beim Ch'a Cháak neun *Misterios* zu beten, bestätigt hatte und positiv bewertet hatte, da auch beim Rosenkranz neun *Misterios* gebetet werden. Als ich ihn 1995 mit der relativ offenen Frage „Como reza Ud.“ nach seiner Gebetspraxis fragte, entgegnete er mir: „Yo no rezo, yo invoco. Rezar se hace a un santo“, womit er sich von der katholischen Gebetspraxis explizit unterschied und darauf abzielte, dass seine Gebete wirklich zu verstehen seien und nicht nur ein unverständliches Gemurmel seien, wie es die katholischen Gebete oft sind. Diese Äußerung verdeutlicht einmal mehr, die Widersprüche, die sich aus den situationsbedingten Gesprächen ergeben.

1.1.3. Gebete als Sprach-Genre

Auch wenn ich das Konzept der zwei rituellen Kontexte empirisch nicht bestätige, so schlägt es doch eine Brücke zu dem Konzept der Sprach-Genres, mit dem Sprache nach emischen Kategorien eingeteilt werden kann. Monod Becquelin definiert Genre wie folgt: „categorías de textos

12 Goldkind (1965) kritisiert die Interpretation des empirischen Materials von Redfield und Villa Rojas und widerspricht ihrer These von der soziökonomischen und klassenlosen Homogenität der Dorfbevölkerung von Chan Kom.

reconocidos en una cultura y tipos, o prototipos secuenciales básicos de naturaleza discursiva y pragmática para la construcción de los textos“ (Monod Becquelin 2006: 174-175).

Verschiedene Autoren haben anhand emischer Kriterien die unterschiedlichen Sprachgenres definiert. Obwohl eine solche definatorische Unterscheidung immer analytische Kategorien generiert, die in der Empirie vermischt zu beobachten sind (Monod Becquelin 2006: 177), folge auch ich dieser Einteilung, um rituelle Sprache von Alltagssprache zu trennen und so Gebete als ein eigenes Genre zu fassen.¹³

Gossen (1974) hat eine umfangreiche Systematik der Sprachgenres der Tzotzil-Maya von San Juan Chamula aufgrund von Form, Funktion und Gebrauch der Sprache erarbeitet.¹⁴ Gossen identifiziert drei Klassen für den Sprachgebrauch: Alltagssprache (ordinary or conversational language), emotional aufgeladene Sprache (language for people whose hearts are heated) und wahre Worte bzw. Sprachtradition (pure words, oral tradition). Die gewöhnliche Sprache der Konversation beschreibt er als Alltagssprache, die nicht in Form, Stil, Inhalt und Kontext festgelegt ist. Die beiden anderen Klassen versteht er als ein Kontinuum ansteigender formaler Redundanzen:

Running through this category and through all the genres of pure words is a continuum of stylistic redundancy that Chamulas associate with rising spiritual heat, the “heat of the heart.” In its elementary form spiritual heat simply involves repetition of words and phrases. It begins in the marginal genres by expressing elevated, excited but not necessarily religious attitudes on the part of the speaker and eventually forms the stylistic base (in parallel couplets) of formal ritual language, which is a part of pure words. Thus, increasing heat provides a kind of metaphoric transition to the attitude and style of pure words, which contain the stable genres of Chamula oral tradition” (Gossen 1974: 48).

Ein kennzeichnendes Element für die Formalisierung von Sprache ist also der Parallelismus.¹⁵ Wie ich in dieser Arbeit darstellen werde, weisen auch die von mir bearbeiteten Gebete eine elaborierte Form des Parallelismus auf.

Rätsch (1985) benutzt emische Bezeichnungen für die rituelle Sprache der Lacandonen. Die Heil-Zaubersprüche der Lacandonen bezeichnet er mit *kunyah*. Gebete bezeichnet er als *pokik* und Sprüche als *t’anil*. Er fasst sie alle unter die Kategorie *t’anil* zusammen.

Burns liefert eine Systematik für die Sprachgenres bei den yukatekischen Maya (Burns 1983: 21). Er unterscheidet zwischen Konversation *tsikbal* und monologischer Rede *t’aan*. Zu letzterer

13 Das definatorische Problem des Ritualbegriffs, dass in der Ethnologie breit diskutiert wird, tritt an dieser Stelle wieder auf: Entweder definiere ich einen Begriff so eng, dass er mit der Empirie nicht mehr übereinstimmt, oder ich gleiche die Definition der Empirie an, so dass dann die Definition beliebig wird.

14 Ich erwähne Gossen und seine Taxonomie der Sprachgenres für das Tzotzil-Maya, da seine Systematik sehr detailliert und grundlegend ist und die folgenden Systematiken anderer Linguisten für das yukatekische Maya beeinflusst hat.

15 Gossens Analyse und Kategorisierung von Sprachgenres geht über den Parallelismus hinaus (Gossen 1974: 49 - 55).

zählt er auch Gebete, die er als *sawal t'aan*¹⁶ bezeichnet. Auf welcher Grundlage er diese Systematik erstellt, erläutert er nicht.

Bricker (1974: 381) erstellt eine Liste von Sprachgenres, bei denen der Parallelismus als bestimmendes Element auftritt. Dazu gehören Sprichwörter, Rätsel, historische Geschichten und Gebete, die sie als *payalchi* bezeichnet.

Smailus unterteilt die rituelle Sprache der yukatekischen Maya in *t'aanilo'ob* und *tsaak'alo'ob*. Zu *t'aanilo'ob* gehören die Gebete der Heil- und Agrarrituale und die Zaubersprüche. Der koloniale Text „Ritual de los Bacabes gehört in diese Kategorie. Zu der Kategorie *tsaak'alo'ob* gehören medizinische Rezepte und Erklärungen von Ritualen. Die Textgruppe, die unter dem Namen *Libros de Judio* zusammengefasst wird gehört in diese Kategorie (Smailus, persönliche Kommunikation 16.02.2006). So kann man die in dieser Arbeit dokumentierten beschreibenden Diktate zu den Ritualen mit Smailus als *tsaak'alo'ob* verstehen.

Edmonson und Bricker verstehen die gesamte Maya Literatur als Poesie und unterscheiden sie von der Prosa durch formalisierten Gebrauch und formalisierte Struktur. Die informelle Rede ist die Prosa (Edmonson, Bricker 1985: 59). Gebete verstehen sie als orale Literatur, wenn sie schreiben:

“Prayer, spells, proverbs, speeches, songs, riddles and tales, as well as drama, ritual and otherwise, were predominantly oral forms throughout” (Edmonson, Bricker 1985: 45).

Sie beziehen sich an dieser Stelle zwar auf die vorspanische rituelle Praxis, verweisen aber auf die Gegenwart, wenn sie schreiben:

“Poems of praise (*tich'*) are also distinguished, as are prayer (*okotba, pay chi*)“ (Edmonson, Bricker 1985: 58-59) „The primary context of Mayan drama is ceremonial. Fragments of the ancient dramas still survives in modern rituals, and in one case we have the text called *Tsikul T'an Ti' Yuntsiloob* (Reverent Message to the Lords) (Arzápalo 1970), which is a version of the widely performed Ch'a Chaac ceremony and corresponds to Act 7 of the Ceremonial of the Baktun” (Edmonson, Bricker 1985: 60).

Edmonson und Bricker folgen Gossen, wenn sie den Grad der Formalisierung der Sprache als ein Kontinuum darstellen:

“There is a continuum of formalization, but the basis of it is the semantic couplet, and virtually all of Mayan literature is cast in this form. In addition, there is increasing use of metaphor and kennings as the language becomes increasingly formal and hence increasingly poetic” (Edmonson, Bricker 1985: 59).

Wie ich in dieser Arbeit darstellen werde, sind die Gebete von Don Antonio durch einen starken Gebrauch unterschiedlicher Parallelismen geprägt, so dass ich mit Edmonson und Bricker

16 Bricker et. al. übersetzen *sawal t'aan* mit *to whisper* (Bricker et. al. 1998: 243).

davon ausgehe, dass diese Gebete eine besonders stark formalisierte und poetische Sprache darstellen.

Monod Becquelin spricht von dem Heiligen, das in ritueller Sprache ausgedrückt wird. Sie verweist auf das definitorische Problem, rituelle Sprache anhand einer inhärenten stilistischen Form wie dem Parallelismus zu fassen, da der Parallelismus auch in anderen Genres gebraucht wird:

„Llegamos entonces al dilema: o se encuentra en todos lugares y tiempos lo sagrado rodeando a los humanos, y se pregunta uno por qué no se habla siempre en paralelismo; o el lenguaje ritual en paralelo no está ligado a lo sagrado, y en tal caso ¿A qué está ligado? mas precisamente: ¿Cómo se define una interacción cuando se encuentra formas en paralelo de un modo significativo, dado que, como lo hemos ya mencionado, la forma traspasa los marcos de una situación, de un contenido, de un grupo de especialistas; ¿Cuáles son los esquemas, los escenarios que desencadenen el uso del paralelismo? ¿Cómo se define el paralelismo en el marco de un uso canónico «denso» o sea en los discursos rituales que son la llave de la comunicación con lo sagrado y cuál es la relación de paralelismo sensu stricto con el proceso periférico de repetición? En fin, se preguntará lo que subsuma ese proceso y permite elaborar la hipótesis, en tanto a la práctica maya, de un continuum entre gramática, procesos narrativos y retórica, fundado sobre una metalingüística del estatuto y de la práctica de la palabra“ (Monod Becquelin 2006: 182).

Sie zählt anderen Genres auf, in denen der Parallelismus als Stilform gebraucht wird und versteht die Genres ebenfalls als ein Kontinuum (Monod Becquelin 2006: 188). Trotzdem schreibt auch sie dem Parallelismus eine definitorische Rolle zu, da sie den spontanen Charakter eines rituell gesprochenen Textes betont und dem Parallelismus als formale Stilform einem unspontanen Charakter zuschreibt:

„El registro ritual se constituye dentro y a través de situaciones que necesitan explicitar ciertos intercambios importantes para la vida colectiva y la continuidad de la tradición (escenarios culturales). El texto que resulta de ello se construye ad hoc. Lo que explica entonces que los paralelos copiados y utilizados por los predicadores como códigos en sus sermones sean tan poco convincentes, ya que no hacen parte de una construcción viva sino que son más bien asociaciones arbitrarias e aisladas, arrancadas de hic et nunc ya que concebidas como permanentes“ (Monod Becquelin 2006: 188, 189).

Monod Becquelin benennt die Vielfalt der emischen Kriterien mit denen die Texte ritueller Sprache definiert werden. Sie verweist implizit auf die Feldforschungssituationen, wenn sie die Bezeichnung für die rituelle Sprache dem Text-Material, dem Forscher oder dem Informanten zuschreibt:

„Esas nomenclaturas, elaboradas con los criterios nativos (emic) se apoyan en parámetros múltiples (no sólo contenido y forma, sino también situaciones de interlocución, construcciones del espacio-tiempo narrativo, relación entre un saber antiguo y un saber nuevo), y permiten definir culturalmente los géneros. Sin embargo, la variabilidad terminológica en la clasificación de los

textos, más aún en el caso de los rezos, es extrema (Figuerola, comunicación personal 2004), sin que se pueda cada vez adivinar si es el hecho del material, el informante o del investigador (Monod Becquelin 2006: 174).

Monod Becquelin wirft entscheidende Fragen für den Gebrauch des Begriffs des Sprachgenres für die rituelle Sprache der yukatekischen Maya auf. Die Antworten, die sie liefert, reihen sich in die Forschungsgeschichte ein. Eine kategorisierende Beschreibung der Beziehung mit dem Heiligen liefert sie, indem sie das Sprechen mit den übernatürlichen Akteuren, von dem Sprechen für die übernatürlichen Akteure und dem Sprechen von den übernatürlichen Akteuren unterscheidet. Die verschiedenen Sprechakte, die in den Gebeten vollzogen werden, verdeutlichen das facettenreiche Sprechen mit dem Übernatürlichen. Die Polyphonie der Personalpronomen, also die unterschiedlichen Positionen und Perspektiven, die der rituelle Spezialist in seinem Gebet einnimmt, verdeutlichen, dass dieser für ganz unterschiedliche menschliche und übernatürliche Akteure spricht und ihnen eine Stimme gibt. Die Anzahl an übernatürlichen Akteuren, die in einem Gebet angerufen werden, stellt sozusagen das übernatürliche Personal dar, von dem gesprochen wird (Monod Becquelin 2006: 183, 184).

In dem ich den Begriff des Genres auf meinen Gegenstand anwende, habe ich versucht, einen textzentrierten Zugang zu den Gebeten zu eröffnen und das definitorische Problem zum Begriffs des Rituals, bzw. zur rituellen Sprache zu umgehen. Wie ich dargestellt habe, erweist sich aber auch dieser textzentrierte Zugang als einer, in dem die definitorischen Zuschreibungen einen mehrdeutigen Charakter annehmen. Worin die Autoren aber übereinstimmen, ist, dass die Gebete bzw. die rituelle Sprache von der Alltagssprache durch eine zunehmenden Formalisierung unterschieden wird und die verschiedenen Sprachgenres ein Kontinuum darstellen, dass unter anderem durch die zunehmende Formalisierung der Sprache definiert werden kann.

1.1.4. Übersicht der dokumentierten Texte und Methode der Argumentation

In den 15 Jahren Forschungstätigkeit habe ich verschiedene Arten von Texten gesammelt, von denen ich in dieser Arbeit eine Auswahl präsentiere und analysiere. Ich war bei zahlreichen Ritualen anwesend und dokumentierte die Gebete. Diese Texte bezeichne ich als rituell gerahmte Gebete oder ohne erklärende Beiworte einfach als Gebete. 1995 sprach mir Don Antonio ein Gebet zu einem Ch'a Cháak-Ritual ins Mikrofon, ohne dass dieses Ritual stattfand. Deshalb bezeichne ich diesen Text als Quasi-Gebet. Don Antonio diktierte mir zweimal seine Gebete. Diese Texte bezeichne ich als Diktat-Gebete. Diese Diktat-Gebete sind sehr viel kürzer als die rituell gerahmten Gebete und stellen eine Zusammenfassung der rituell gerahmten Gebete dar, die Don Antonio selbst geleistet hat. In dieser Arbeit dokumentiere ich auch einen Text von Brasseur de Bourbough aus dem 19. Jahrhundert, da ich von diesem eine neue Übersetzung erstellt habe. Auch diesen Text bezeichne ich als ein Diktat-Gebet, da ich davon ausgehe, dass Brasseur de Bourbough den Text diktiert bekommen hat. Ich dokumentiere auch einen Gebetstext, der im Rahmen einer Zusammenkunft der sogenannten Teologia India Mayense verfasst wurde

und als Credo Maya bezeichnet wird. Auch diesen Gebetstext ordne ich zu den Quasi-Gebeten und Diktat-Gebeten, obwohl ich über seine Entstehung nichts weiß. Ich dokumentiere diesen Text als einen Ausdruck der Spiritualität, die in dieser Gruppe praktiziert wird, bei der Don Antonio die Aufgabe des indigenen rituellen Spezialisten übernimmt. Außerdem diktierte mir Don Antonio beschreibende und erklärende Texte zu seinen Ritualen. Diese Texte bezeichne ich als beschreibende Diktate. Ich behandle also in meiner Arbeit vier Textarten: rituell gerahmte Gebete, Quasi-Gebete, Diktat-Gebete und beschreibende Diktate.

Tabelle der dokumentierten Texte:

In Klammern stehen die Abkürzungen, mit denen die Texte in der Arbeit identifiziert werden.

Rituell gerahmte Gebete	Quasi-Gebete, Diktat-Gebete	beschreibende Diktate
Don Antonio, Jets' Lu'um 1. Teil 1997 (JL97_01)	Don Antonio, Quasi-Gebet Ch'a Cháak 1995 (CC95)	Don Antonio, Jets' Lu'um 1997 (BDJL)
Don Antonio, Jets' Lu'um 2. Teil 1997 (JL97_02)	Don Antonio, Diktat-Gebet Ch'a Cháak 1997 (DGCC)	Don Antonio, Ch'a Cháak 1997 (BDCC)
Don Antonio, Waaji Ch'e'en San Ant. 2007 (WCSA)	Don Antonio, Diktat-Gebet Jets' Lu'um 2005 (DGJL)	
Don Antonio Waaji Ch'e'en San Sim. 2007 (WCSS)	Padre Atilano Credo Maya 2005 (CPM)	
Doña Berta, Jets' Lu'um 2007 (DBJL)	Brasseur, Gebet Xcanchacan 19. Jhd. (GX)	
Don Antonio, Ch'a Cháak, Sitol. 2010 (CC10)		
Don Antonio, Jets' Lu'um 2010 (JL10)		
Don Bartolomé, Ch'a Cháak Espitá 2010 (DBCC)		

Innerpersonale Kurz- und Langzeitvergleiche

Die Auswahl der Texte habe ich so vorgenommen, dass ich einmal einen Kurzzeitvergleich und einmal einen Langzeitvergleich anstellen kann. Zum einen analysiere ich die Texte von zwei Brunnen-Weihe-Ritualen (Waaji Ch'e'en), die ich 2007 in einem Abstand von einer Woche auf-

gezeichnet habe, zum anderen vergleiche ich das Quasigebet zu einem Ch'á Ch'áak-Ritual aus dem Jahre 1995 mit dem rituell gerahmten Gebet zu einem Ch'á Ch'áak aus dem Jahre 2010. Durch den Langzeitvergleich versuche ich die Faktoren, die für den inhaltlichen und strukturellen Wandel der Gebete von Don Antonio in 15 Jahren maßgeblich sind, zu verdeutlichen und unterscheide diese durch den Kurzzeitvergleich von den spezifischen Faktoren, die für die Gebete eines einzelnen Rituals entscheidend sind.

Vergleich von Quasi-Gebet, Diktat-Gebet, rituell gerahmtem Gebet und beschreibendem Diktat

Indem ich diese unterschiedlichen Textarten analysiere, und die Unterschiede zwischen den Textarten thematisiere, ermögliche ich den Zugang zu einem emischen Diskurs zu den Texten. Die beschreibenden Diktate stellen diesen emischen Diskurs dar und sind Kommentare zu den Ritualen. Die Unterschiede zwischen Diktat-Gebet, Quasi-Gebet und rituell gerahmten Gebet liefern interpretatorische Ansätze, da die Zusammenfassungen, die die Diktat-Gebete sind, von dem rituellen Spezialisten vorgenommen werden und implizit Bedeutungszusammenhänge vermitteln.

Interpersonale Vergleiche von Gebeten

Durch die Vergleiche der rituell gerahmten Gebete von drei rituellen Spezialisten lenke ich das Augenmerk auf die individuellen Unterschiede in der rituellen Sprache. Zu meinem Hauptinformanten habe ich eine langjährige Forschungsbeziehung aufgebaut. Die Analyse der Gebete von Don Antonio weist eine zeitliche Tiefe von 15 Jahren auf. Die rituelle Spezialisten Doña Berta stellt als Frau in einer Männerdomäne eine Besonderheit dar. Don Bartolomé hat als ritueller Spezialist eine stärkere Presens in einer medial vermittelten und touristisch orientierten Esoterik als Don Antonio und Doña Berta.

1.2. Fragestellung meiner Arbeit

In dieser Arbeit leiste ich die Transkription, Übersetzung, Analyse und Interpretation von Gebeten ritueller Spezialisten der yukatekischen Maya. Die Arbeit stellt einen Beitrag zum Verständnis dieser stark individuell variierenden Gebete dar. Somit ist die Fragestellung hermeneutisch geprägt und auf das Verstehen ausgerichtet. Die nun folgenden Fragestellungen versuchen den facettenreichen Prozess des Verstehens zu fassen.

1.2.1. Welche formalen Strukturen weisen die Gebete auf? Welche Funktionen erfüllen diese Strukturen für die Texte? Welche Beziehungen bestehen zwischen den Strukturen und dem Inhalt?

Ich gehe davon aus, dass eine strukturelle Gliederung in den Gebetstexten vorliegt, und dass die Analyse dieser Strukturen, die ich in Kapitel 4 liefere, für das Verständnis der Texte notwendig ist.

1.2.2. Was bedeuten die Symbole und Zeichen, die von den rituellen Spezialisten in ihren Gebeten benutzt werden bzw. wie interpretiere ich diese?

Diesen Teilaspekt des Verstehens behandle ich in Kapitel 5 zur semiotischen Analyse, indem ich für die sprachlichen Symbole und Zeichen ihre Bedeutungen darstelle und die inhärent formulierte kosmische Ordnung herausarbeite.

1.2.3. Was tun die rituellen Spezialisten eigentlich mit ihren gesprochenen Worten? Welche Handlungen vollziehen sie in ihren Gebeten auf sprachlicher Ebene?

Indem ich in Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse die Sprechakttheorie benutzte, um die Bedeutung der sprachlichen Handlungen zu analysieren, gehe ich davon aus, dass die übernatürlichen Akteure und menschliche Teilnehmer als Adressaten angesprochen werden. Ich arbeite die pragmatische Dimension der Gebete heraus, stelle den Einfluss der Zuhörer und des Publikums auf die Bedeutung für die gesprochenen Gebete dar und unterscheide die drei rituellen Spezialisten anhand ihres pragmatischen Stils.

1.2.4. Wie verändern sich die Gebete Don Antonios in 15 Jahren und wie lässt sich dieser Wandel erklären?

In meiner langjährigen Forschungsbeziehung zu Don Antonio (1995 – 2010) habe ich einen Wandel in seinen Gebeten festgestellt. Obwohl ich ihn bei zahlreichen Ritualen begleitete und seine rituelle Praxis und seine Gebete dokumentierte, bleibt der Zweifel bestehen: In wie fern stellen meine Dokumentation und meine Auswahl der Gebete, also Lang- und Kurzzeitvergleich nicht nur einzelne Beispiele üblicher Varianten der Gebete dar, sondern dokumentieren einen wirklichen Wandel der Gebete von Don Antonio? An dieser Stelle weise ich darauf hin, dass ich in dieser Arbeit keine diachrone Perspektive einnehme, und die Veränderungen der Gebete nur in diesen 15 Jahren betrachte. Die Veränderung von ritueller Sprache und Gebeten von der vorspanischen Zeit über die Kolonialzeit bis in die Gegenwart stellt nur ein Randaspekt meiner Arbeit dar, auf den ich eingehe, da verschiedene Autoren implizit von einer bruchlosen Kontinuität der Bedeutungen ausgehen.

1.2.5. Inwiefern ermöglicht die von mir vorgenommene analytische Kategorisierung der Gebete in die Textbausteine Phrasen, Formeln, Zeichen und Sprechakte ein Verständnis dieser kulturell fremden Texte?

Mit dieser methodologischen Fragestellung zu meiner Analyse eröffne ich die selbstreflexive Perspektive meiner Analyse und reflektiere die Bedingtheit meiner Aussagen. In den drei analytischen Kapiteln 4, 5 und 6 entwickle ein Instrumentarium an analytischen Begriffen. An Hand dieser Begriffe erläutere ich den interpretativen Prozess des Verstehens und verdeutliche gleichzeitig die Probleme der Zuordnung von Empirie und Theorie, bzw. von empirischem Sachverhalt und analytischer Kategorie.

1.2.6. Inwiefern stellen meine Transkriptionen und Übersetzungen Voraussetzungen für das Verständnis dieser kulturell fremden Texte dar?

In dem ich meinen Prozess der Transkription und Übersetzung thematisiere, mache ich den Prozess der Textdokumentation transparent, wohlweißlich, dass ich in diesem Prozess zu wenig die Hilfe von Nativ-Speaker in Anspruch genommen habe, so dass einige Stellen in den Übersetzungen fraglich bleiben.

1.3. Zusammenfassung: Gebete verstehen

Im Zentrum dieser Arbeit steht mein Motiv, die Gebete zu verstehen und aus den Gebeten die inhärente kosmologische Ordnung herauszuarbeiten. Aber kann man überhaupt davon ausgehen, dass diese Gebete für menschliche Ohren verständlich sind? Sind diese Gebete vom menschlichen Standpunkt aus überhaupt als sinnvolle Sprache zu betrachten, insofern dass man sie verstehen kann und dieses Verständnis wiederum in Sprache ausdrücken kann, wenn sie doch in erster Linie an übernatürliche Akteure gerichtet sind?

1997 dokumentierte ich ein *Waaji-Kol*-Erntedank-Ritual von einem rituellen Spezialisten, dessen Gebet auch für zahlreiche anwesende Maya unverständlich war und negativ bewertet wurde. Für meine Ohren war es ein völlig unverständliches Gebrabbel. So brachte mir gegenüber ein Teilnehmer seine negative Bewertung dieses Gebetes mit dem Satz zu Ausdruck: „Ya está viejo. Ya no sabe que hace.“ Ich habe damals aber keine repräsentative Umfrage unter den Teilnehmern durchgeführt, so dass diese Bewertung eine einzelne Stimme bleibt, die aber von den umstehenden Zuhörern mit einem Nicken bestätigt wurde. Interessanterweise war gerade dieser Don Valerio Mukul, Onkel mütterlicherseits von Don Antonio, ein ritueller Spezialist in Maní, der von vielen Dorfbewohnern als besonders „guter“ *J-men* bezeichnet wurde. Wie dem auch sei, die Gebete der rituellen Spezialisten werden also von den Teilnehmern des Rituals bewertet. Auf Grund dieser Bewertungen, die sich auf die semantischen, prosodischen und performativen Aspekte der Gebete beziehen, kann man davon ausgehen, dass die Gebete der rituellen Spezialisten Yukatans als sinnvolle Sprache anzusehen sind. Was ein yukatekischer Maya verstehen kann, kann zu mindestens zum Teil auch ein Ethnologe verstehen, der yukatekisches Maya gelernt hat.

Wenn ich nun davon ausgehe, dass die Gebete zu mindestens in Teilen sinnvolle Sprache sind und ich die Struktur der Gebete und die einzelnen Symbole, Zeichen und Sprechakte in meiner Interpretation in einen Sinnzusammenhang oder in mehrere Sinnzusammenhänge stelle, und so die Bedeutung der Symbole, Zeichen und Sprechakte konstruiere, stellt sich die Frage, auf welcher methodischen Grundlage ich die Sinnzusammenhänge konstruiere. In Kapitel 5 zur semiotischen Analyse interpretiere ich die einzelnen Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure und die Bezeichnungen für die Handlungen, das heißt ich interpretiere die Bedeutung der Verben. Das mache ich, indem ich die Analyse meiner dokumentierten Texte mit der Analyse der Sekundärliteratur kombiniere. Bei diesem Interpretationsvorgang besteht die Gefahr einen Bedeutungszusammenhang zu konstruieren, der dem Sprecher nicht bewusst war, und somit auch nicht intendiert sein konnte. Um die Gebete zu verstehen, muss man auch die Handlungsebene erfassen. Was tun die rituellen Spezialisten in ihren Gebeten? Welche Handlungen

vollziehen sie in ihren Gebeten? Die Handlungsintention der rituellen Spezialisten, also das, was sie in den Versen, Strophen und Gebeten machen und wie sie ihre Gebete verstanden wissen wollen, habe ich versucht zu erfassen, indem ich mit ihnen zahlreiche Gespräche führte. Diese Kontextualisierung habe ich mit meinem Hauptinformanten Don Antonio geleistet. Bei den beiden anderen rituellen Spezialisten ist die Kontextualisierung nicht so umfangreich. Auch beim Erfassen der Handlungsebene besteht die Gefahr eine Intention des Sprechers zu konstruieren, die nicht besteht, also einen nichtintendierten Bedeutungszusammenhang zu beschreiben. Im Interpretationsprozess bleibt eine anmaßende Haltung, der ich eben mit der Arbeit der Kontextualisierung begegne. In dem Maße, in dem ich Don Antonio und den anderen rituellen Spezialisten „in den Kopf schaue“ und ihre Intention für das Gesprochene ergründe, maße ich mir an, auf die eigentliche Intention der rituellen Spezialisten schließen zu können. Besonders das Konzept der Sprechakte von Searle, mit dem ich im Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse die pragmatischen Bedeutungen der gesprochenen Gebete analysiere, hat in der Ethnologie eine rege Kritik hervorgerufen (Rosaldo 1982; Hill, Irvine 1992; Duranti 1992, 2015; Du Bois 1986, 1992). Auch wenn Searle ein aufwendiges Analyseinstrumentarium entwickelt, um die Sprechakte zu identifizieren, bleibt das grundlegende Problem bestehen: Man muss dem Sprecher „in den Kopf schauen“, um seine Intention zu erfassen. Außerdem ist die pragmatische Bedeutung von Sprechakten nicht nur individuell vom einzelnen Sprecher bestimmt. Gerade im Fall von ritueller Sprache handelt es sich um kollektiv determinierte Sprache. Auf diese Gemengelage von interpretatorischen Problemen gehe ich genauer in Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse ein.

2. Forschungsmethoden und Forschungsbeziehungen

Im Folgenden stelle ich die Konzeption meines Forschungsprojektes dar und thematisiere die Auswirkungen dieses Konzept auf den Erkenntnisprozess. Ich werde an dieser Stelle keine eingehende Darstellung und Diskussion der Teilnehmenden Beobachtung liefern, sondern verweise auf die folgende Literatur (Hauser-Schäublin 2003, Illius 2003, Beer 2002).

Mit der Methode der Teilnehmenden Beobachtung habe ich die emischen Begriffe und Strukturen der Rituale erfasst. An Hand von konkreten Situationen und Beispielen stelle ich mein methodisches Vorgehen beim Datensammeln und bei der Auswahl der relevanten Daten dar und betrachte sie in einer reflexiven Perspektive, um ihre Relevanz für das Erkenntnisinteresse zu formulieren. Ich beschreibe persönliche Probleme, die im Rahmen meiner Forschung auftraten und die aus der Methode der Teilnehmenden Beobachtung resultierten. Die Darstellung dieser Probleme verdeutlicht meinen Verständnisprozess der rituellen Sprache und rituellen Praxis. Eine reflexive Perspektive mit psychologischer Ausrichtung ist eine Möglichkeit den Zusammenhang zwischen Problemen und Verständnis aufzuzeigen. Devereux (1998) thematisiert diese reflexive Perspektive und ihre Relevanz für die ethnologische Forschung. Ich betreibe in dieser Arbeit aber keine Nabelschau um ihrer selbst willen, sondern nehme diese Perspektive ein, um an dem formulierten Erkenntnisinteresse entlang, die subjektive Bedingtheit meines Verständnisses darzustellen. In diesem Abschnitt beantworte ich folgende Fragen:

Wie beeinflusst meine persönliche Ausprägung der Methode der Teilnehmenden Beobachtung in Kombination mit den begleitenden Interviews mein Verständnis von den Gebeten? Die Beantwortung dieser Frage verweist auf den Zusammenhang von Methode und inhaltlicher Ausprägung des Gegenstandes: Wie konstruiert meine Methode den Gegenstand meiner Arbeit? Warum wähle ich bestimmte Daten und Zusammenhänge aus, um darauf mein Verständnis von der rituellen Sprache zu gründen und als Grundlage für meine Analyse zu nutzen? In welchen Situationen bin ich an Grenzen gestoßen, die mein Verständnis der Rituale im Allgemeinen und der rituellen Sprache im Besonderen beschränken?

Ich erläutere dann, welcher Gestalt die Beziehungen zu den zentralen Informanten, den drei rituellen Spezialisten waren und wie ich die notwendigen Informationen bekommen habe. Es lässt sich keine klare Trennung zwischen dem alltäglichen Leben und meiner Forschungstätigkeit herstellen. Zwischen 2003 und 2010 verlegte ich meinen Lebensmittelpunkt nach Yuktan, wohnte dort an verschiedenen Orten und arbeitete als Reiseleiter. Wichtige Informationen bekam ich in alltäglichen Gesprächen mit meinem Informanten, die in den meisten Fällen zu Freunden geworden waren.

Obwohl ich die rituelle Sprache von drei rituellen Spezialisten dokumentiere und interpretiere, stelle ich die Personen dieser drei rituellen Spezialisten nicht als solche in ihren biografischen oder lebensweltlichen Dimensionen dar, sondern werde nur Gesprächsteile, Situationen, Beobachtungen und biografische Erzählungen beschreiben, die einen direkten oder indirekten Zusammenhang mit ihrer rituellen Sprache haben.

2.1. Forschungsprojekt und Feldforschung

2.1.1. Das Forschungsprojekt als Grenze

Das ausgearbeitete Forschungsprojekt für die Feldforschung 2009/2010 meiner Dissertation war so umfangreich, dass es mich in der Durchführung eher behinderte, als das die Klarheit, die ein solches Projekt zur Folge haben soll, zu einer Fokussierung geführt hätte. Ich hatte vor, die rituelle Sprache von zahlreichen rituellen Spezialisten aus den unterschiedlichen Regionen von Yukatan zu dokumentieren, ihre Gebete zu dokumentieren, zu transkribieren, zu übersetzen und zu interpretieren. So baute ich in den Jahren zwischen 2005 und 2009 Kontakt zu 12 rituellen Spezialisten aus 8 Orten auf. Ich wollte einen Korpus der gegenwärtigen rituellen Sprache der yukatekischen rituellen Spezialisten schaffen und diesem den Korpus der in der Literatur bereits veröffentlichten Texte an die Seite stellen. Diese breite Ausrichtung meiner Forschung verhinderte, dass ich die Transkripte mit den rituellen Spezialisten eingehend besprechen konnte, da mir für die zeitaufwendige Arbeit der Transkription die Zeit fehlte, obwohl ich es in mein Forschungsprojekt als einen integralen Bestandteil der Forschungstätigkeit formuliert hatte. Ich besprach Teile von den bereits erstellten Transkripte mit Don Antonio, Doña Berta und mit meinen Maya-Lehrern, was besonders von Seiten Don Antonio zu einer Bestätigung meiner Transkription führte. Leider sind mir aber mehrere Aufnahmen von inhaltlich dichten Gespräche mit rituellen Spezialisten, in denen die Transkriptionen Thema waren, auf Grund von Festplattenproblemen verloren gegangen.

Von 2009 bis 2010 hielt ich mich zur Durchführung dieses Forschungsprojekt in Mexiko auf. Ich führte Interviews mit verschiedenen rituellen Spezialisten und Experten zur rituellen Sprache und Praxis. Ich versuchte herauszufinden, wann die Agrarrituale stattfänden, um die Gebete im rituellen Rahmen zu dokumentieren. Es gestaltete sich aber als relativ zufällig, ob ich von der Durchführung eines Rituals erfuhr, da selbst die rituellen Spezialisten auch erst ein paar Tage vorher mit der Durchführung beauftragt wurden. Im Nachhinein kann ich sagen, dass es ein Fehler war, dass ich während des Forschungsprozesses im Zeitraum zwischen 2009 und 2010 keine Überprüfung und Reformulierung der Forschungsfrage und des Forschungsziel vorgenommen habe, so wie es Hauser-Schäublin rät (Hauser-Schäublin 2003: 45). Ich hielt an meiner breiten Ausrichtung der Dokumentation der rituellen Sprache fest. Erst als ich zurück in Deutschland war und mich an die Bearbeitung und Auswertung der Texte machte, wurde mir die Undurchführbarkeit meines Forschungsvorhabens deutlich. In dieser Arbeit konzentriere ich mich nun auf die Gebete eines rituellen Spezialisten und ziehe zwei Textbeispiele von anderen rituellen Spezialisten als Vergleichsmöglichkeiten hinzu.

2.1.2. Krankheit als Grenze

2010 dokumentierte ich ein Waají' Kol Ritual in Cumpich Campeche. Bei diesem Ritual von Don Dolores Camal war ich so krank, dass ich nur die rituelle Sprache dokumentieren konnte.

Ich führte keine begleitenden Interviews mit dem Veranstalter, obwohl ich bei dem Ritual einige elementare Riten beobachtete, deren Bedeutung ich nicht kannte. Mir fehlte aber die Kraft, ein Gespräch zu führen.

2.1.3. Fehlendes Vertrauen als Grenze

Eine weitere Grenze kann zum Beispiel fehlendes Vertrauen sein, da ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis zwischen Informant und Forscher eine Voraussetzung für glaubwürdige Informationen ist. Auf die Entwicklung der Beziehung zu Don Antonio trifft dies, wie ich weiter unten beschreibe, zu. Mit der Zeit entstand ein Vertrauensverhältnis und versetzte mich in die Lage, die Äußerungen von Don Antonio einschätzen zu können.

Eine Situation 2010 führte mir den Zusammenhang von Vertrauen und glaubwürdigen Informationen noch einmal sehr deutlich vor Augen: Ich saß in Chunyaxche, einem Ort im Süden von Tulum stundenlang vor dem Haus eines andern *J-men*¹⁷ und wartete darauf, dass ich bei einem Heilritual und einem angekündigten Agrarritual dabei sein dürfte und die rituelle Sprache dokumentieren könnte. Als ich hineingebeten wurde, waren alle Patienten behandelt und die letzte Patientin verließ gerade den Ort. Das Agrarritual fand nicht statt. Wahrscheinlich hatte ich den eventuell unbestimmten Charakter der Termin-Ankündigung für dieses Ritual ignoriert. War ich doch durch die Aussicht, ein Agrarritual aus der Region der Chumes¹⁸ zu dokumentieren, elektrisiert. Don Danasio zeigte mir dann einen Stein aus dem archäologischen Ort Muyil, den er mir verkaufen wollte. Diese Situation veranschaulicht mehrere Sachverhalte. Zum einen hatte ich nicht das Vertrauen des rituellen Spezialisten, bei seinen Heil-Ritualen präsent zu sein. Er verweigerte mir nicht explizit den Zugang zu seinen Heil-Ritualen, sondern lies mich einfach solange warten, bis alle Heil-Rituale vorbei waren. Dieses implizite „Nein“ war mir bewusst, aber ich versuchte in den Gesprächen mit ihm und durch Hilfeleistungen Vertrauen aufzubauen. Zum anderen verweist diese Situation darauf, dass ich Don Danasio erst kurze Zeit kannte, so dass ich seine Angaben zu Terminen nicht wirklich einschätzen konnte. Des Weiteren verdeutlicht sein Verkaufsangebot eine Rollenzuschreibung an mich: Indem er mir diesen Stein für viel Geld zum Kauf anbot, reagiert er auf mich mit der Rollenzuschreibung eines „Gringos“ mit viel Geld. Für das Verständnis der rituellen Sprache bedeutete diese Begegnung mit Don Danasio, dass mir hier der Bereich der rituellen Sprache eines Vertreters aus der Region der Chumes verschlossen blieb. Dieser rituelle Spezialist bestätigte damit die Einschätzung von Smailus, dass es sich bei der Region des Chumes um eine besonders konservative Region handele. Zu dieser konservativen Haltung gehört eine gewisse Verschlossenheit.

17 Zu Don Danasio aus Chunyaxche hatte ich im April 2010 Kontakt aufgenommen, ihn an mehreren Tagen besucht und mit ihm über verschiedene Krankheiten gesprochen. Bis zum Ende meines Aufenthaltes in Mexiko suchte ihn noch zweimal 2010 auf, was für ein Vertrauensverhältnis zu wenig war.

18 Die Chumes sind eine Region süd-westlich von Tulum in dem Bundesstaat Quintana Roo, die als besonders konservativ gilt (persönliche Kommunikation von Smailus).

Vertrauen und Offenheit ist aber auch eine persönliche Charaktereigenschaft. Es gibt rituelle Spezialisten, die für Ethnologen und ihre Fragen sehr verschlossen sind und andere sind ausgesprochen offen. Don Dolores Camal aus Hecelchakan zum Beispiel zeigte keine Scheu mir in sein Wissen Einblick zu gewähren, so dass er mich einlud bei ihm zu übernachten, damit wir Zeit hätten, alles zu besprechen. Leider sind mir wichtige Gespräche mit ihm auf Grund von Festplattenproblemen verloren gegangen, so dass ich die Gebete von Don Dolores in dieser Arbeit nicht analysiere und interpretiere. Auch Don Bartolomé ist ein ritueller Spezialist, der wesentlich offener mit seinem Wissen umgeht. Er gab mir eine symbolische Interpretation des rituellen Aufbaus seines *ka'anche'*, seines »Altars«. Das ist ein Grund für meine Auswahl, das Gebets von Don Bartolomé in dieser Arbeit zu analysieren, obwohl ich erst kurz vor meiner Abfahrt aus Mexiko einen Kontakt zu ihm aufbaute. Weiter unten gehe ich auf meine Beziehungen zu den drei in dieser Arbeit behandelten rituellen Spezialisten Don Antonio, Doña Berta und Don Bartolomé näher ein.

2.1.4. Teilnehmende Beobachtung bei den Ritualen

Die Methode der Teilnehmenden Beobachtung praktizierte ich bei zahlreichen Ritualen. Indem ich an zahlreichen Ritualen teilnahm, diese beobachtete und dokumentierte, bekam ich einen Überblick über die notwendigen Elemente eines Rituals und den unterschiedlichen lokalen Ausprägungen. Während der Rituale integrierte ich mich in den Arbeitsprozess und führte mit den verschiedenen Teilnehmern Interviews zu verschiedenen Themen. Die beobachteten Abweichungen zum Beispiel im Aufbau des Altars oder in der Teilnahme von »Fröschen« haben aber keinen direkten Einfluss auf die rituelle Sprache. So beobachtete ich bei verschiedenen Ritualen, dass die rituelle Sprache Don Antonios von einem unmittelbaren Bezug auf die rituelle Durchführung abwich und es eine Diskrepanz zwischen ritueller Sprache und beschriebener Handlungen gab. Den Bogengang zwischen den beiden Altären eines Ch'a Cháak-Rituals interpretiere ich in Kapitel 5 zur semiotischen Analyse als einen Weg in einer spirituellen Geografie, den Don Antonio zurücklegt, um die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals zu rufen. Am Rand dieses Weges, also im Bogengang, sitzen normalerweise Kinder, die die Rolle von »Fröschen« übernommen haben und die den übernatürlichen Akteuren als Opfergaben übergeben werden. Auch wenn keine Kinder im Bogengang sitzen oder gar kein Bogengang aufgebaut wurde, übergibt Don Antonio die »Frösche« den übernatürlichen Akteure. Ich gehe davon aus, dass die Unterschiede in Durchführung und Design der Rituale einen zu vernachlässigenden Einfluss auf die rituelle Sprache haben und die Gebete einer formalisierten Struktur folgen.

Agrarrituale in alternativen Kontexten

2005 konnte ich ein Ch'a Cháak Ritual in El Narajal, Quintana Roo beobachten. Dieses Ritual wurde zur Einweihung eines lokalen Museums veranstaltet. Der folgende Regen erfreute natür-

lich die anwesenden Teilnehmer, aber der Impuls dieses Ritual zu veranstalten war die Eröffnung des lokalen Museums, von dem sich die lokale Bevölkerung mehr touristische Besucher für ihr Dorf erhofften. Diese Beobachtung unterstützt meine These, dass unscharfe Begriffe besonders in der rituellen Sprache der yukatekischen Maya angewandt werden. In diesem Fall besteht die Unschärfe darin, dass ein Regenritual nicht in erster Linie veranstaltet wird, um für Regen zu sorgen, sondern als eine kulturelle Tradition angesehen wird, die in einem touristischen Kontext angewandt wird und von der sich die Teilnehmer einen ökonomischen Nutzen versprechen.

2010 konnte ich in Punta Laguna, Quintana Roo Gebete bei Ritualen dokumentieren, die im Rahmen eines ökotouristischen Angebot bei einer Exkursion für Touristen gesprochen wurde, und die die Touristen vor dem Betreten eines Cenotes segnete und vor Schaden schützen sollte. Das Gebet sprach ein ritueller Spezialist, der von sich selbst sagte, er sei kein *J-men*. Im Gebet werden auch nicht die übernatürlichen Akteure angesprochen, die normalerweise in Agrarritualen angesprochen werden, da von diesen eine Gefahr ausginge, mit der er als „Touristen-*J-men*“ nicht umgehen möchte.

Auf der Hazienda Chichen in unmittelbarer Nähe zu der archäologischen Zone Chichen Itza konnte ich 2010 verschiedene Rituale dokumentieren, die eine besondere Kombination von Revitalisierung einer Maya-Spiritualität mit der touristischen Infrastruktur der Hotelanlage aufwiesen. So knüpfen die Veranstalter zum Beispiel an eine rituelle Tradition an, die auf die Cantares de Dzitbalche, einen handschriftlichen Maya-Text aus dem 19. Jahrhundert zurückgeht: Zum Vollmond versammeln sich die weiblichen Bediensteten des Hotels und praktizieren im Hotelpark das Ritual des Kay Nikte, das seinen Namen von einem rituellen Text aus den Cantares de Dzitbalche hat (Nájera Coronado 2007: 156-159). Ich beobachtete 2010 ein Ritual, das einmal im Jahr an die Pflanzung von fünf Ceiba-Bäumen auf dem Grundstück der Hacienda Chichen erinnerte. An diesem Ort mit den fünf Ceiba-Bäumen werden mittlerweile Hochzeiten für Touristen veranstaltet und von einem *J-men* geleitet(vgl. Guillermoprieto 2013: 136-137).

2010 dokumentierte ich ein *Kili'ich K'áak*-Ritual. Diese Bezeichnung kann man als ein Neu-Feuerritual übersetzen. Dieses Ritual, bei dem Don Bartolomé der leitende *J-men* war, war eingebettet in ein Rahmenprogramm mit Tänzen und Vorträgen, in denen die Mayakultur zur sagenhaften Kultur von Atlantis in Beziehung gesetzt wurde.

Diese Beobachtungen führen bei mir zum Bewusstsein von der zunehmenden Diversifizierung der Bedeutungen, die durch die Rituale ausgedrückt werden. Es treten also neue Akteure auf, die Einfluss auf die rituelle Sprache und Praxis nehmen. Welche Auswirkungen dieser Einfluss auf die Gebete haben wird, muss zukünftige Forschung zeigen.

2.1.5. Interviews und Gespräche

Ich unterscheide Interviews von Gesprächen. Interviews weisen eine von mir strukturierte Form auf. So führte ich verschiedene Formen Interviews. In einem problemzentrierten Interview entwickelte sich eine rege Abfolge von Frage und Antwort, in der ich die Fragen an Hand meines Interesses vorher formulierte, oder ich begann ein Interview mit einer erzähleinleitenden Fra-

ge so dass der Gesprächspartner einen langen Erzählfaden entwickelte (vgl. Girtler 1984: 149; Lamnek 1995: 35 ff) . Da ich aber mit Don Antonio auch viel Alltag verbrachte, kommunizierte er mir relevante Informationen in spontanen und unstrukturierten Gesprächen.

Informanten und Informationen

Zu meinen Interviewpartnern gehörten vor allem rituelle Spezialisten. Aber auch die Organisatoren und Teilnehmer der Rituale und ausgewiesene Kenner¹⁹ der rituellen Praxis befragte ich zu ihren Einschätzungen und Meinungen zur rituellen Sprache und rituellen Praxis. Im Rahmen von Ritualen äußerten Teilnehmer Bewertungen und Deutungen zur rituellen Sprache. Diese Bewertungen wurden mir als Teilnehmender Beobachter kommuniziert. So äußerte zum Beispiel ein Teilnehmer 1997 mir gegenüber im Beisein anderer Teilnehmer eine negative Beurteilung zur rituellen Sprache eines rituellen Spezialisten²⁰. Es war also keine Aussage hinter vorgehaltener Hand sondern offen ausgesprochen. Er sagte: „Está viejo, ya no sabe que hace“ und beurteilte so ausgesprochen negativ das völlig unverständliche Gebet des rituellen Spezialisten. Die Validität dieser Aussage wurde später in weiteren Gesprächen mit anderen Informanten bestätigt.

Während eines Jets' Lu'um Rituals 2005 zog ein Teilnehmer von sich aus, ohne dass ich ihn danach gefragt hätte, eine Parallele zwischen den Bewegungen der Hände der Teilnehmer beim Brote-Brechen und dem Fluss der Worte beim Beten von Don Antonio. Er betonte mir gegenüber in dem Moment, als sich die Teilnehmer neben dem Altar einfanden und Don Antonio sein letztes *Misterio* betete, dass sie die Brote direkt neben dem Altar brechen würden. Die Tatsache, dass mir diese symbolische Zuordnung nur einmal kommuniziert wurde, hat mich an ihrer Validität zweifeln lassen. In Kapitel 5.5. zur semiotischen Analyse der Bezeichnungen der rituellen Speisräume ich dieser Aussage trotzdem einen interpretativen Wert in meiner Analyse ein, da diese Aussage zu meiner Beobachtung passt, dass rituelle Handlungen mit ritueller Sprache kombiniert werden. Ich konnte die Beziehung von rituellen Handlungen mit ritueller Sprache immer wieder und auf verschiedene Weise beobachten²¹. Aus meiner teilnehmenden Beobach-

19 Don Aurelio Balam wurde mir von verschiedener Seite in Maní als ein Kenner der Agrarrituale genannt. Seine ausgesprochen katholische Haltung zeigte sich zum Beispiel in seiner Antwort auf die Frage: Warum gibt es beim Chá Cháak zwei Altäre? Seiner Meinung nach repräsentieren diese Altäre am Anfang und am Ende des Bogenganges die Altäre von Kain und Abel aus der Bibel. Don Gabriel Interiam war ein enger Freund von Don Antonio und nahm zusammen mit ihm an den Zusammenkünften der Teologia India Mayense teil. Don Antonio sagte mir, ich solle für die theoretischen Fragen zu ihm gehen, denn er könne es besser erklären. Leider verstarb Don Gabriel bevor ich mit ihm ein Interview zu den symbolischen Bedeutungen führen konnte. Don Armando Tzul Ek aus Oxkutzcab war mein Mayalehrer. Mit ihm besprach ich einigen meiner Transkriptionen. Don Eluterio Poot Yah war mein Mayalehrer in Mérida. Mit ihm besprach ich meine Transkriptionen. Doña Ema Uhu de Pech war später meine weitere Mayalehrerein aus Mérida. Auch mit ihr besprach ich meine Transkriptionen.

20 Der rituelle Spezialist Don Valerio Mukul war der Onkel mütterlicherseits von Don Antonio.

21 Ich habe diesen Bezug von ritueller Sprache und ritueller Praxis vor allem bei den rituellen Spezialisten beobachten können. Aber manchmal sprechen auch die Teilnehmer ein Gebet: Bei einem Jets' Lu'um Ritual 2005, das Doña Berta leitete, deponierten Teilnehmer die Opfergaben in den Ecken des Grundstücks und unter dem Altar und sprachen währenddessen die Trinitätsformel. Von dem Opfer des *saka'* an neun folgenden Tagen nach einem Chá Cháak konnte ich 1997 eines beobachten, dass ein sogenannter *Interesado* durchführte. Er sprach dabei ein kurzes Gebet, dass ich aber nicht dokumentierte.

tung habe ich den Eindruck gewonnen, dass es der rituellen Strenge des rituellen Spezialisten geschuldet ist, wie konsequent diese Kombination hergestellt wird. So sprach Don Bartolomé viele kurze Gebete vor einzelnen rituellen Handlungen, wie zum Beispiel vor dem Schlachten des Geflügels oder vor dem Öffnen des Erdofens, was Doña Berta und Don Antonio in dieser Form nicht praktizierten.

Eine Sackgasse in den Gesprächen

Als 1997 die Agrarrituale als sozio-ökonomische Veranstaltungen analysierte, verfolgte ich in verschiedenen Gesprächen mit den Organisatoren das Ziel, die symbolische Bedeutung der besonderen Opfergabe des *Jóóche*²² zu verstehen. Jedoch stellte sich in diesen Gesprächen heraus, dass meine Suche nach einer besonderen symbolischen und gesellschaftlich relevanten Bedeutung dieser Opfergabe von meinen Interviewpartnern nicht verstanden wurde. Der Truthahn wurde von ihnen zwar als das besonderes Opfertier für den Regengott Cháak angesehen (vgl. Redfield 1934: 131), aber meine Fragen, die auf die gesellschaftliche Bedeutung des Prestige desjenigen abzielten, der das Opfertier spendet, führten zu Missverständnissen in den Interviews (Thomaß 2000: 45f). Dieser Sachverhalt zeigt, dass meine Suche nach einer symbolischen und gesellschaftlich relevanten Bedeutung des *Jóóche* nicht verstanden wurde, weil das Konzept des gesellschaftlichen Prestige von den Interviewten nicht auf die Spende des besonderen Opfertiers *Jóóche* angewendet wurde. Dieses Konzept war sozusagen eine Sackgasse auf dem Weg zum Verständnis der rituellen Sprache.

2.2. Forschungsbeziehungen

2.2.1. Meine Beziehung zu Don Antonio

1995 lernte ich Don Antonio kennen. Ich suchte ihn bei sich zu Hause auf, und stellte mich als Ethnologe vor. Don Antonio hatte bereits Kontakt zu anderen Ethnologen gehabt und konnte deshalb mich und mein Bedürfnis nach einem Gespräch einordnen.

Don Antonios Alltagssprache ist yukatekisches Maya, aber die meisten Gespräche führten wir auf Spanisch, was auf meine Initiative zurückzuführen war. In einem spanischen Gespräch konnte ich direkte Nachfragen stellen, was mir in einem Gespräch auf Maya nicht möglich gewesen wäre. Das bedeutet, dass er mir in einer Fremdsprache über seine rituelle Praxis und seine rituelle Sprache Auskunft gab. Er ist bis zur dritten Klasse in die Schule gegangen. Dies führte in den Gesprächen zu Unsicherheiten, die wahrscheinlich sprachlicher Art waren, die ich aber nicht erkannte, wenn er sie nicht explizit benannte, wie bei der Beschreibung und Erklärung des übernatürlichen Akteurs den er als *báalam* bezeichnete. Erst ab 2010 fühlte ich mich im Maya so sicher, dass ich mit ihm Gespräche in seiner Muttersprache führte.

22 Begriff aus der rituellen Sprache, der die Hauptopfergabe des Truthahns bezeichnet.

Ich habe die Erfahrung gemacht, dass es nicht immer sinnvoll war, direkte Fragen zu stellen, da diese als unangemessen und aufdringlich gewirkt haben können. An verschiedenen Stellen machte mir Don Antonio deutlich, dass er mir keine Fragen zu seinen Heilgebeten beantworten würde, da er mit einer Antwort Gefahr laufe, seine Gabe zu heilen zu verlieren. Deshalb habe ich mich bei seinen Heilritualen immer stark zurückgehalten und mich im Hintergrund aufgehalten. Außerdem stellte ich ihm keine Fragen zu seiner Heiltätigkeit und den Gebeten, die er im Rahmen dieser Heilrituale sprach.

Ab 2005 führte ich mit Don Antonio biografische Interviews. Ich begann diese Interviews mit einer erzähleinleitenden Frage. Zum Beispiel fragte ich ihn, wie und von wem er die Agrarrituale gelernt hätte. Anhand dieser biografischen Perspektive bekam ich ein Bewusstsein davon, dass seine rituelle Sprache in Lebensabschnitte eingebunden ist und Veränderungen unterliegt. Don Antonio verändert seine Gebete und diese Veränderungen stehen in Zusammenhang mit seiner Biografie. So steht zum Beispiel seine Einführung des übernatürlichen Akteurs *na' lu'um* »Mutter Erde« mit seiner Teilnahme an den Zusammenkünften der Teologia India Mayense in Zusammenhang auf die ich weiter unten in diesem Kapitel und in Kapitel 5.8. eingehe.

In seiner Erzählung von seiner Mutter und ihrem Vater beschrieb er, dass er von ihnen das familiäre Erbe der Heilkunst übernommen hatte. In Kapitel 5.6. zur semiotischen Analyse der Verben nutze ich seine Beschreibungen der spirituellen Einführung durch seine Mutter, wie er als ca. 12-jähriger mit ihr in die Kirche von Maní ging und von ihr die parallelen Bedeutungen vom Bogengang beim Chá Cháak und dem Kirchenschiff, vom *ch'uyub*²³ und rosettenförmigen Deckenbemalung in der Kirche von Maní vermittelt bekam.

Mitte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hatte er zum ersten Mal als ritueller Spezialist bei einem Chá Cháak-Ritual die Leitung übernommen. Dieses Ritual fand in einem familiären Rahmen in einer kleinen Siedlung statt. Die Tatsache, dass es in einem familiären Rahmen veranstaltet wurde, gab ihm die notwendige Sicherheit, diese spirituelle Aufgabe zu übernehmen. Anhand dieser biografischen Perspektive bekam ich ein Bewusstsein davon, dass seine rituelle Sprache in Lebensabschnitte eingebunden ist und Veränderungen unterliegt. Don Antonio verändert seine Gebete, in diesem Fall sprach er zum ersten Mal ein Gebet öffentlich und diese Veränderungen stehen in Zusammenhang mit seiner Biografie.

Ich benutze die Informationen aus den biografischen Interviews von seiner Lehrzeit bei Doña Rita, der Mutter von Don Juventino Pérez²⁴ und Don Salustiano Pérez, um seine besonders betonte Abgrenzung von der schwarzen Magie zu verstehen. Immer wieder legte er Wert darauf, dass er so etwas nicht machen würde. Als jugendlicher Assistent von Doña Rita kam er mit ihren schwarz-magischen Praktiken in Kontakt. So interpretiere ich in Kapitel 3.1. seinen Gebrauch des sprachlichen Kreuzzeichens am Anfang eines Gebets und seinen Kommentar dazu, dass die zuhörenden Menschen wissen sollen, dass er für das Gute arbeitet, als eine Abkehr von der schwarzen Magie seiner Lehrerin. Als ich ihm einmal erzählte, dass ich Gebete

23 Vorrichtung zum Aufhängen von Kallebasseschüsseln

24 vgl. La Fay 1975: 746-747

von anderen rituellen Spezialisten aufgenommen hätte, in denen seine Lehrerin Doña Rita als ein mächtiger Geist angerufen wurden²⁵, da wurde seine Stimme lauter und ich hörte so etwas wie eine flehende Wut in seiner Aussage: „¿Si estan muertos para que dicen su nombre? ¡No pueden hacer nada!“ Seine Reaktion verdeutlichte mir, dass Gebete für ihn eine ausgesprochen emotionale Angelegenheit darstellen, und dass er sich von schwarzer Magie vehement abgrenzt und dass die Gebete in Inhalt und Konzept unter den rituellen Spezialisten eine große Varianz aufweisen können.

Bei der Feldarbeit

Ich begleitete Don Antonio immer wieder auf seine Felder und half ihm bei den dort anfallenden Arbeiten: Säen, Bewässern, Jäten, Ernten.



Figur 2: Don Antonio sät Mais auf seiner Milpa.

25 Doña Berta integrierte regelmäßig den Namen dieser bereits verstorbenen mächtigen rituellen Spezialistin, in ihre Heilgebete, ebenso Don Juanito aus Yaxcaba (vgl. Gubler 2006: 141).

Auch dem Mann von Doña Berta half ich zusammen mit dessen Söhnen in seinen Pflanzungen. Ich nutzte diese Möglichkeit, mich für die Gastfreundschaft erkenntlich zu zeigen. Außerdem bezieht sich die rituelle Sprache der Agrarrituale direkt auf die Tätigkeiten der Feldarbeit. So beobachtete ich Don Antonio, wie er den Mais säte, in dem er in kleiner werdenden Spiralen gegen den Uhrzeigersinn über sein Feld ging und alle drei bis vier Schritte eine Saat setzte. Die Richtung gegen den Uhrzeigersinn entspricht der Handlungsrichtung am Altar *tu no'oj a k'a'*, wie ich in Kapitel 5 zur semiotischen Analyse darstelle.

Während der Feldarbeit gab es immer wieder Möglichkeiten für ausgedehnte Gespräche, da ab dem späten Vormittag die Sonne zu heiß ist, um körperlich zu arbeiten. So saßen wir dann oft im Schatten und sprachen über verschiedene Aspekte seiner rituellen Sprache und Praxis.



Figur 3: Gespräche auf dem Feld



Figur 4: Gespräche auf dem Feld



Figur 5: Gespräche auf dem Feld

Bei einer solchen Gelegenheit diktierte er mir 2005 das hier dokumentierte Gebet für einen Jets' Lu'um, das einen gesamten Gebetszyklus, ein sogenanntes Misterio, umfasst. Der Impuls zu diesem Diktat kam von Don Antonio. Ich hatte ihn nicht danach gefragt. Er war wahrscheinlich darauf gekommen, weil ich ihm während der Feldarbeit Vokabelfragen zur rituellen Sprache gestellt hatte. Dieses Diktat-Gebet ist ausgesprochen kurz. Er nannte darin nicht alle übernatürlichen Akteure und diktierte mir eine konzentrierte Form seines Gebets für ein Jets' Lu'um Ritual. Nach dem Diktat sagte er mir noch, dass *k'ubik* »übergeben« und *sutik* »zurückbringen« dasselbe bedeute. Auf dem Heimweg stellte ich ihm die Frage, warum das Diktat so viel kürzer sei, als seine Gebete, die ich von ihm kenne. Er gab mir eine Antwort, die für mein Verständnis seiner rituellen Sprache wichtig ist. Er sagte mir: „Bevor ich anfangen zu beten, weiß ich nicht genau, was ich beten werde“.²⁶ Ich verstehe diese Äußerung in der Weise, dass er mir mit diesem Diktat-Gebet, eine konzentrierte Form des Gebetes diktiert hat, dass aber in der konkreten Situation des Rituals, diese konzentrierte Form mit sprachlicher Ornamentik und weiteren übernatürlichen Akteuren ergänzt wird. Ich habe es nie erlebt, dass Don Antonio in einem Jets' Lu'um Ritual ein so kurzes Gebet gesprochen hat. Ein anderes Mal berichtete er mir in einer Pause auf dem Feld von einer Vision, die er auf diesem Feld gehabt hatte, eine Vision von der er überwältigt wurde, die er nicht verstand und die er nicht in sein Weltbild einordnen konnte. Durch diese Erzählung beschrieb er sich als ein ritueller Spezialist, der weder über die übernatürlichen Akteure verfügen noch diese beherrschen kann, aber eine ganz direkte und persönliche Beziehung zu ihnen hatte.

26 Die genaue Wortwahl dieser Äußerung habe ich nicht dokumentiert und aus meinem Gedächtnis rekonstruiert, da wir auf dem Weg waren.

Eine persönliche Trancepraxis

Diese Beziehung pflegte er, indem er dienstags und freitags in einer Trance Kontakt zu speziellen übernatürlichen Akteuren aufnahm. Mehrfach nahm ich als Beobachter an diesen Trancesitzungen teil. In diesen Trancesitzungen nahm er Kontakt zu »seinen Tieren« auf. Als Schlangenbiss-Heiler hatte er eine besondere Beziehung zu Schlangen, die er wahlweise als „mis animalitos“ oder als „vientos“ bezeichnete. Diese Trancesitzungen hatten eine diagnostische Funktion, da ihm die übernatürlichen Akteure die Ursache der Krankheiten seiner Patienten kommunizierten. Dieser persönliche Kontakt zu der übernatürlichen Sphäre führt zu einer demütigen Haltung zu den übernatürlichen Akteuren. Die Verantwortungs- und Versicherungserklärungen am Ende seiner Gebete verstehe ich als einen Ausdruck dieser persönlichen Beziehung: Don Antonio versteht die Macht und die Gefahr, die von übernatürlichen Akteuren ausgeht und übernimmt deshalb die Verantwortung für einen etwaigen Schaden. In Kapitel 4 zur strukturellen Analyse beschreibe ich die rituellen Verantwortungs-, Versicherungs- und Aufrichtigkeits-erklärungen.

Doña Anastasia, seine Lebensgefährtin und Assistentin

Das erste Gespräch, das ich mit Don Antonio 1995 führte, nachdem mir ein kleiner Junge im Cenote von Maní den Weg zu Don Antonio beschrieben hatte, verdeutlichte mir, dass Doña Anastasia eine zentrale Position im Haushalt von Don Antonio hatte. Sie erzählte in diesem Gespräch Geschichten von Hexenzauber und übernatürliche Begebenheiten, während Don Antonio die Bohnen säuberte und kaum etwas sagte.

1997 diktierte mir Don Antonio während eines Rituals in einer Pause zwischen zwei Teilgebeten ein beschreibendes Gebet auf Maya. Als ich dieses Diktat in der häuslichen Runde seiner Küche vorlas und zusammen mit ihm eine Übersetzung erstellen wollte, nahm seine Frau Doña Anastasia mein Tagebuch und las das Diktat und lieferte prompt eine Übersetzung ins Spanische, die ich im Anhang dokumentiere. Sie war es auch, die bei der Aufnahme des Quasi-Gebets 1995 auf die zweite Hälfte des Gebetes bestand, mit dem die übernatürlichen Akteure an ihren Herkunftsort zurückgeschickt werden, damit von den gerufenen übernatürlichen Akteuren keine Gefahr mehr ausginge. Bei dem bereits erwähnten Jets' Lu'um Ritual 2005 übernahm sie die Assistenz am Altar und verteilte den Weihrauch und füllte die rituelle Getränke in die Kalebas-schüsseln auf dem Altar.



Figur 6: Doña Anastasia übernimmt bei einem Jets' Lu'um 2005 die Assistenz.

Veränderte Informationen und die Entwicklung der Beziehung

In unseren ersten Gesprächen beschrieb Don Antonio mehrfach seine Auseinandersetzungen mit einem katholischen Priester in spirituellen Angelegenheiten. In dieser Zeit wohnte ich im Kloster von Maní. Diese konfliktive Haltung zu einem katholischen Priester im Diskurs Don Antonios relativierte sich mit der Zeit. Vielleicht war mein Wohnort im Kloster 1995 ein Impuls für Don Antonio den Konflikt mit dem katholischen Priester zu betonen und mehrmals zu erzählen. In späteren Erzählungen als ich nicht mehr im Kloster wohnte, tauchte diese konfliktive Darstellung nicht mehr auf. Vielmehr waren seine Beschreibungen ab Ende 2003 von den Zusammenkünften der Teologia India Mayense von Stolz und einer ausgesprochenen positiven Haltung den katholischen Priestern gegenüber geprägt. Nadig (1986: 27) beschreibt den Einfluss des Wohnortes des Ethnologen im Dorf auf die Beziehungen zu den Menschen und den daraus resultierenden Informationen.

Es sind Spekulationen, die ich zu den Motiven Don Antonios äußere. Bei mir hatten die Beschreibungen seines Konfliktes mit dem katholischen Priester die Projektion verstärkt, dass er ein ausgesprochen traditioneller *J-men* sei, der zur Autorität der katholischen Kirche ein ausgesprochen kritisches Verhältnis hatte. In dem Maße wie ich Don Antonio aber näher kennenlernte, stellte ich fest, dass er kein generell kritisches Verhältnis zu katholischen Kirche hatte, sondern diese Konflikte zu bestimmten autoritären katholischen Priestern auftraten und gerade die Teilnahmen an den Zusammenkünften ihn mit Stolz erfüllten. Trotzdem wirkte meine Projektion, Don Antonio sei ein besonders „traditioneller“ ritueller Spezialist, der den Einfluss der katholischen Kirche ablehne, weiterhin verzerrend auf meine Wahrnehmung von seiner rituellen Sprache, so dass ich die durch die Encuentros Ecumenicos de la Teologia India eingeführten

Begriffe und Konzepte als eine „Verunreinigung“ seiner rituellen Sprache sah. Weiter unten gehe ich auf diesen Zusammenhang näher ein.

Bereits in den ersten Gesprächen 1995 erzählte mir Don Antonio von den schwarzmagischen Praktiken einer mächtigen rituellen Spezialistin. Er beschrieb diese rituelle Spezialisten aber als eine entfernte Frau, und thematisierte nicht seine eigene Beziehung zu ihr. Erst 1997 benannte er in einem Interview die rituelle Spezialistin mit Namen und erwähnte seine eigene Lehrzeit bei ihr. In den biografischen Interviews ab 2005 beschrieb er detailliert seine Beziehung zu Doña Rita. Dieser Sachverhalt verdeutlicht, wie sich das Interviewverhalten und die Informationen durch ein vertrauensvolles Verhältnis verändern können. Andererseits blieb Don Antonio bei seiner Haltung, zu seiner rituellen Sprache im Rahmen von Heilgebeten keine Auskünfte zu geben und auch keine Aufnahmen zuzulassen, da dadurch seine Gabe zu heilen gefährdet werden würde.

Meine Beziehung zu Don Antonio wies Aspekte einer Vater-Sohn bzw. Lehrer-Schüler Beziehung auf. Er gab mir einmal, als wir in seiner *milpa* waren, eine Zwillie damit ich damit Vögel jagen könnte. Dies interpretierte ich als eine Rollenzuschreibung als Sohn. Er trat als mein Sprachlehrer auf und diktierte mir die Beschreibung des *ch'a cháak* auf Maya, damit ich mehr Sprachpraxis bekäme. Als Assistent übernahm ich 1997 bei vier Ritualen die Aufgabe den Weihrauch im Altarraum zu verteilen. Außerdem spielte ich 1997 bei einem Ch'a Cháak die Rolle eines Frosches, was einem kindlichen Ausagieren einer Rollenzuschreibung entspricht. Im Vergleich zu den Beziehungen, die ich zu anderen Personen in Maní entwickelte, war dies eine relativ dichte Beziehung, die von Vertrauen und Identifikation geprägt war. So fand ich seine Veränderungen in der rituellen Performanz eines Ch'a Cháak-Rituals sympathisch. Er akzeptierte dass Frauen während des Rituals am Altar anwesend waren und sprach Mädchen direkt an, damit sie die Rolle von Fröschen übernahmen. Er erläuterte mir, dass das Ch'a Cháak Ritual ein Fruchtbarkeitsritual sei und Fruchtbarkeit ohne Frauen sei nicht möglich. Ich identifizierete mich mit dieser Erklärung und vertrat sie anderen Personen gegenüber, die die Teilnahme von Frauen an den Agrarritualen ablehnten. Zum anderen wirkte die starre Rollenzuweisung hemmend auf das Formulieren von, wie Nadig es bezeichnet, konfrontativen Fragen.²⁷ Diese Rollenzuweisung hat sich zwar über die Jahre etwas abgewandelt und ist offener bzw. lockerer geworden, jedoch bestand sie auch noch 2010 für mich.

27 “Es ist ein sehr wichtiges Moment dieser Gespräche, daß die eigenen Hypothesen und Gedanken in Form von konfrontativen Fragen oder spiegelnden Feststellungen der Gesprächspartnerin unterbreitet werden. Ich vermeide absichtlich den Begriff der Deutung, weil er zu oft die Assoziation zur therapeutischen Situation auslöst, was in diesem Zusammenhang unangemessen wäre. Die Formulierung von konfrontativen Fragen setzt eine Identifikation mit dem Gegenüber voraus: Die Identifikation ist notwendig, um meine Irritation verständlich zu übersetzen, und dem Gegenüber emphatisch zu vermitteln. Das Konfrontative besteht darin, daß ich Wahrnehmungen, die ich aufgrund meines Andersseins mache, innerhalb der bestehenden Beziehung durch Identifikation vermittele, das heißt auch unter Einbezug der realen, sozialen und subjektiven Konflikte der Gesprächspartnerin mitzuteilen suche“ (Nadig, 1986: 52).

Frustration und Überheblichkeit / Scham und Höflichkeit

Die Grundlage unserer Beziehung war eine Freundschaft, so dass ich zum Beispiel 2008, als ich in Maní ein Haus in seiner Nähe gemietet hatte, ungefragt das Telefon in seinem Haus benutzen durfte, auch wenn niemand bei ihm zuhause war.

Doch gab es in dieser Beziehung einen Komplex aus Überheblichkeit und Scham von meiner Seite aus, der sich störend auf eine bewusste Bearbeitung des Themas auswirkte.

Die Tatsache, dass Don Antonio sich mehrmals bei seiner Darstellung des Rahmenbildes verbesserte, dass ich als sein Spanisch-Lehrer²⁸ und manchmal sogar als sein Maya Lehrer auftrat²⁹, das waren Quellen einer gewissen Überheblichkeit bei mir³⁰. Ursache für diese Überheblichkeit war meine permanente Frustration über das Ausgeschlossen-Sein aus den alltäglichen Gesprächen auf Maya. Als ich 2008 in Maní wohnte und regelmäßig Maya-Unterricht hatte, konnte ich einer alltäglichen Unterhaltung zu mindestens in groben Zügen folgen, aber selbst nicht mitreden, da mein aktiver Wortschatz noch zu gering war. In den Gesprächen auf Spanisch mit Don Antonio fand ich als sein Spanisch- und Mayalehrer die Möglichkeit dieser Frustration durch eben diese Überheblichkeit zu begegnen. Es entstand ein Komplex aus Scham und Überheblichkeit. Ich schämte mich vor mir selbst und implizit auch vor Don Antonio, weil es nicht meinem Selbstbild entspricht, mir aufgrund meiner Schulbildung etwas einzubilden und auf andere Menschen herabzublicken. Don Antonios hatte nur bis zur dritten Klasse die Schule besucht. Umso mehr verblüffte er mich, als er mir das Rahmenbild präsentierte. Als er mir dieses Rahmenbild diktierte, führten seine Unsicherheiten beim Erklären dieses Schaubildes, bei mir zu einer Vermeidung von Nachfragen, da ich merkte, dass er in der theoretischen Darstellung unsicher war und ich es für unangemessen hielt, diese Unsicherheiten zu vertiefen. Er verbesserte sich zweimal nachdem er mir das Schaubild diktieren hatte. Diese Situation verdeutlicht den Komplex von Überheblichkeit, Scham, und meiner puristischer Projektion. Schon beim Diktieren dachte ich, dass diese strukturelle Darstellung aus den Zusammenkünften hervorgegangen war, von denen Don Antonio mir 2003 zum ersten Mal berichtete. Eine solche strukturierte Darstellung entsprach ihm nicht. Zu verschiedenen Gelegenheiten, als ich ihm relativ abstrakte Fragen gestellt hatte, riet er mir, ich solle doch seinen Freund Don Gabriel³¹ fragen, der könne das alles besser erklären. Als er sich dann zweimal verbesserte hatte ich den Gedanken, dass für mich die Abfolge der übernatürlichen Akteure gar nicht so wichtig sei. Ich nahm auf diese Weise eine überhebliche Haltung ein, indem ich mich auf die abstrakte Ebene der Struktur an sich zurückzog: Nicht die Elemente der Struktur interessierten mich, sondern die Struktur an sich,

28 So sagte er mir, dass er seit dem ich mit ihm regelmäßig Spanisch spreche sein Spanisch besser geworden sei.

29 Ich konnte Don Antonio damit beeindrucken, dass ich auf Maya von 1 – 10 zählen konnte, ein sprachliche Praxis, die im Alltag nicht mehr angewendet wird. Er fragte mich immer wieder nach der Abfolge, konnte es sich aber nicht merken.

30 Dieser Komplex von Scham und Überheblichkeit hat das Formulieren von konfrontativen Fragen behindert. In meiner Magisterarbeit (Thomaß 2000) habe ich den Komplex von Aggression und Abwehr an Hand meiner Haltung zu den Kindern besprochen.

31 Don Gabriel nahm auch aktiv an den Encuentros Ecumenicos de la Teologia India Mayense teil.

und die hatte ich nun aufgezeichnet. Genau an dieser Stelle verhinderte meine Scham, die sich als Höflichkeit tarnte, dass ich Fragen -ohne herablassende Bemerkungen zu seinen Unsicherheiten- zur Bedeutung und zum Prozess bei den Encuentros stellte.

Der Einfluss der Teologia India Mayense auf die Gebete und meine ambivalente Haltung

Don Antonio erzählte mir Ende 2003 zum ersten Mal von den Zusammenkünften der Teologia India. In seiner ersten Erzählung berichtete er lebhaft und begeistert von dieser Zusammenkunft in Buctzotz, Yukatan, dem 13. Encuentro Ecuménico de Teologia India del área mayense, an der er aktiv als *J-men* teilgenommen und ein Ritual geleitet hatte. Gemeinsam schauten wir uns ein Video von dieser Zusammenkunft an. In der Abschlusserklärung dieser Zusammenkunft treten übernatürliche Akteure auf, die ich in der rituellen Sprache Don Antonios vorher nicht dokumentiert habe: La Madre Tierra, Mama Dios und Oxlajuntiku (Chilam Balam de Buctzotz 2003). „Madre tierra“ konnte ich als *na' lu'um* in der rituellen Sprache Don Antonios ab 2010 dokumentieren.

Die Teologia India Mayense mit einer befreiungstheologischen Ausrichtung weist seit dem neozapatistischen Aufstand in Chiapas 1994 eine ideologische Nähe zu dieser neozapatistischen Bewegung auf. 1996 wurde die ökologische Landwirtschaftsschule U Yits Ka'an in Maní von engagierten katholischen Priestern gegründet, in der ökologische Landwirtschaft mit einer antineoliberalen Ideologie kombiniert wird. Die Zusammenkünfte werden seit 1991 veranstaltet und begannen in Chiapas. Mittlerweile finden diese auch in anderen Bundesstaaten statt. Wie mir Don Antonio berichtete, nehmen auch Personen aus Guatemala teil. Es ist also eine Pan-Maya-Bewegung. Als *J-men* hat Don Antonio eine besondere Position, da er bei den Zusammenkünften yukatekische Rituale leitete. So berichtete er mir wie seine chiapanekischen Kollegen auf einer Zusammenkunft von seinem *báalche'* begeistert waren. In der Landwirtschaftsschule U Yits Ka'an segnete er zum Beispiel 2005 das Saatgut. Am 22. Juni 2015 leitete er ein Ritual in dieser Landwirtschaftsschule in Gedenken an 43 verschwundenen mexikanischen Studenten (Bacab Poot, Chi Chi 2015).

Zu verschiedenen Zeitpunkten versuchte ich einen Zugang zu dieser Gruppe zu bekommen, der mir aber immer verwehrt wurde. Das letzte Mal 2010 wurde mir der Zugang von dem leitenden katholischen Priester Atilano A. Ceballos Loeza mit der Begründung verwehrt, dass sich diese Gruppe in einem internen Diskussionsprozess befinde und keine externen Beobachter akzeptiere³².

In unseren Gesprächen zu diesen Zusammenkünften meinte Don Antonio, dass ich seinen Freund Don Gabriel³³ besuchen und mit ihm sprechen sollte, da dieser die symbolisch-

32 Diese Begründung wurde auch einem mexikanischen Studenten gegeben, der seine Masterarbeit über die Identität der Schüler der Agrarschule U Yits Ka'an schrieb. Der Leiter dieser Agrarschule Presbyter Atilano ist ein wichtiger Vertreter der Teologia India in Yucatan und zeichnet als Verfasser des Maya Credo (siehe Anhang) dass auf eine Zusammenkunft zurück geht.

33 Leider verstarb Don Gabriel bevor ich mit ihm über die Zusammenkünfte sprechen konnte.

religiösen Zusammenhänge, die bei diesen Zusammenkünften besprochen werden, viel besser erklären könnte als er.

Implizit hatte ich eine konservative und puristische Haltung zu den Neuerungen in der rituellen Sprache Don Antonios. Es war eine unbewusste Abneigung gegenüber dieser spirituellen Gruppe, die seine „authentische“ rituelle Sprache „verunreinigen“ würde. So empfand ich den neuen übernatürlichen Akteur *na' lu'um* »Mutter Erde« als eine Einführung in seine rituelle Sprache von außen, die der rituellen Sprache Don Antonios den authentischen Charakter nähme. Aus seiner Erzählung von einem Gebet, das er in Izamal 2006 in Anwesenheit eines Bischofs aus Guatemala gesprochen hatte, entstand bei mir der Eindruck, dass er zum einen von den befreiungstheologischen Priestern ausgenutzt wurde und zum anderen, dass er selbst von dem gesellschaftlichen Prestige, das von den katholischen Exzellenzen ausgeht, profitieren wollte. In verschiedenen Gesprächen bezeichnete sich Don Antonio nun als Sacerdote Maya im Gegensatz zur Bezeichnung des *J-men*. Dieser Eindruck stand meinem ursprünglichen Bild von Don Antonio entgegen. Hatte ich mir doch das Bild von ihm gemacht, dass er den katholischen Priestern Kraft seiner spirituellen Gabe kritisch entgegen trat. Wie ich bereits dargestellt habe, resultierte dieser falsche Eindruck von Don Antonio aus seinen ersten Erzählungen, in denen er den Konflikt mit einem katholischen Priester betont hatte. Wahrscheinlich war die Tatsache, dass mir immer wieder der Zugang zu dieser Gruppe verwehrt wurde, ein Grund für meine ablehnende Haltung und meine negative Interpretation. Eine weitere Quelle für die negative Interpretation der Rolle von Don Antonio war meine Eifersucht. Das klingt vielleicht überheblich von meiner Seite, aber Don Antonio erzählte mir einmal, dass ihn verschiedene Leute in Maní gefragt hätten, ob er mit mir nach Deutschland fahren würde, und er hatte sich einen Spaß daraus gemacht, diese Frage mit „Ja“ zu beantworten. Als er mir diese Anekdote erzählte, erfüllte mich das mit Stolz. Diese Anekdote verweist implizit auf das gesellschaftliche Prestige, das von dem Kontakt mit einem Ethnologen ausgehen kann. Ich war also eifersüchtig auf diese andere Quelle des gesellschaftlichen Prestiges, die ich auch nur aus der Ferne, vermittelt durch die Erzählungen Don Antonios beobachten konnte.

Ich beschreibe diese innerpsychischen Mechanismen, da sie besonders während meines Feldaufenthalts einen starken emotionalen Einfluss auf meine Haltung zu den verschiedenen Informanten hatte und auf diese Weise auch Einfluss auf meine Wahrnehmung des Gegenstandes und meine Interpretation hatte.

2.2.2. Die Beziehung zu Doña Berta:

Auf dem Dorffest von Maní 1997 lernte ich Doña Berta kennen. Sie ließ mir durch einen Boten ausrichten, dass sie mich an ihren Tisch einladen würde. Sie machte den ersten Schritt auf mich zu, vermittelt durch eine andere Person. Ich denke, die Tatsache, dass sie einen Boten zu mir schickte, verdeutlicht verschiedene Beweggründe: Für eine verheiratete Frau schickt es sich nicht einen jungen Mann auf einem Fest direkt anzusprechen. In ihrem alltäglichen Leben ist es Doña Berta gewohnt zu delegieren. Sie ist neugierig und hat Interesse an ausländischen Ethno-

logen. In der Vergangenheit hatte sie öfter Kontakt mit US-Amerikanern. Mit einer us-amerikanischen Lehrerin ist sie eng befreundet. Aus dieser ersten Begegnung auf dem Fest entwickelte sich in den folgenden Jahren eine freundschaftliche Beziehung. Als ich sie ein paar Tage später in ihrem Haus in Maní besuchte, berichtete sie mir, von ihrem Fund einer Opfergabe in ihrem Garten: ein Tontopf mit einer Figur, Münzen und anderen Einzelheiten, die sie nicht nannte. In Folge dieses Fundes wurde Doña Berta schwer krank. Während dieser Krankheit hatte sie besondere Träume. Nachdem sie sich selbst von dieser Krankheit geheilt hatte, erlangte sie die Gabe zu Heilen. Auf die Frage, wie sie die Gebete gelernt hätte, sagte sie: „buscado lo hize“³⁴, womit sie die passive Aneignung der rituellen Sprache ausdrückte.

Ab 2003 dokumentierte ich die rituelle Sprache Doña Bertas, die sie im Rahmen von Heilritualen sprach. Ich transkribierte ein Heilgebet von ihr und versuchte mit ihr über ihre Gebete ins Gespräch zu kommen, in dem ich sie nach Bedeutungen von Passagen fragte. So fragte ich sie: „Que significa *tu no'oj a k'a'*?“ („Was bedeutet »zu deiner rechten Hand«(?), worauf sie nur lapidar antwortete: „Es de los *yuunts'iles*“ („Das ist von den übernatürlichen Akteuren“). Ich versuchte weiter zu fragen, aber es wurde eine sehr einsilbige Unterhaltung. Ich fragte sie nach dem Satz *ka bin a chaalten saanto sujuy gracias* den ich übersetzte mit »und man sagt, dass du mich spülst mit der heiligen reinen Energie« wobei mein Interesse sich auf die erste Person Singular bezog. Da dieser Satz im Rahmen eines Heilgebetes gesprochen worden war, dachte ich, dass der Patient mit der Energie gespült werden würde, und dies die Heilung bewirken würde. Ich las ihr meine Übersetzung vor und fragte sie: „Tu vas a ser enjuagada con la santa pura gracia“, worauf sie nur nickte. In diesem Fall stellte ich eine Suggestivfrage, was ihr die Beantwortung mit einem Nicken ermöglichte.

Diese Beispiele verdeutlichen, dass Gespräche mit Doña Berta zu den Bedeutungen ihrer sprachlich geäußerten Symbole und Zeichen ausgesprochen schwierig waren. Ähnlich wie Don Antonio ist auch Doña Berta eine Frau der Tat. Sie handelt mit den Symbolen und hat vielleicht keine ausgearbeitete Theorie zu den symbolischen Zuordnungen.

34 Besonderheit des yukatekischen Spanisch



Figur 7: Beim Jets' Lu'um 2007, Doña Berta guckt in die Kamera.

2005 beobachtete ich ein Jets' Lu'um – Ritual, das sie leitete. Als die Opfergaben vergraben wurden³⁵, wies sie mich extra daraufhin, damit ich es nicht verpasse. Der Kontakt mit zahlreichen Ethnologen vor mir hatte sie für das Interesse von Ethnologen sensibilisiert. 2007 begleitete ich Doña Berta zu einem Ritual, das sie auch als Jets' Lu'um bezeichnete. Der Hausherr hatte jedoch nicht die notwendigen Vorbereitungen getroffen, wie z.B. einen Erdofen ausgehoben, sondern nur *saka'* zubereitete. Doña Berta war verärgert. Ihre Gebete waren dann sehr kurz und entsprachen den Gebeten zur Heilung von Personen. Bei diesem Jets' Lu'um ging es auch um die Heilung einer erkrankten Frau, aber dieses Ritual unterschied sich in ritueller Sprache und Praxis von den anderen Jets' Lu'um Ritualen, die ich mit Doña Berta beobachten konnte. Doña Berta erklärte mir später, dass jedes Grundstück seine eigene Tradition habe und dass die Tradition der rituellen Handlungen auch von den Auftraggebern abhängen würde, dass auch sie also maßgeblich die rituellen Handlungen bestimmen. Im Nachhinein verstehe ich diese Erklärung auch als eine Rationalisierung ihrer Verärgerung. Verärgert war sie darüber, dass sie soweit gefahren war, und keine Vorbereitungen für ein vollständiges Jets' Lu'um Ritual durchgeführt worden waren. Deshalb führte sie nur den einfachen Ritus des *k'ubul saka'*³⁶, des »Ausschank des *saka'*« durch.

Anders war es bei dem Jets' Lu'um in Oxkutzkab 2007, bei dem ich als Teilnehmender Beobachter präsent war und dessen Gebet ich hier dokumentiere. Es waren Vorbereitungen für

35 Bei diesem Jets' Lu'um Ritual 2005 wurde in die vier Ecken des Grundstücks und unter den Altar die Opfergaben jeweils in zwei ineinander gestürzte Keramikschüsseln vergraben. Die Opfergaben waren Kakao, Salz, Chile und kleinen Kreuzen aus Tankas che'.

36 Doña Berta bezeichnete dieses Ritual als Jets' Lu'um. Um es von den anderen zu unterscheiden, übernehme ich die Bezeichnung von Hanks (1991: 369): *k'ubul saka'*.

ein umfangreiches Ritual getroffen worden und ihr Gebet war sehr viel umfangreicher. Die Anordnung der Kalebasseschüsseln auf dem Altar wies die Form eines Kinkux auf. Bei dem *k'ubul saka'* von Becanchen standen die Kalebasseschüsseln in einer Reihe. Ich zeigte ihr meine Fotos von ihren Altären, und versuchte anhand der Bilder ein Gespräch über die Unterschiede der Anordnungen mit der Frage: *Por que hay estas diferencias?* zu beginnen. Doña Berta beendete aber relativ schnell das Gespräch mit der Bemerkung: „Pues, así es el trabajo.“ Auch auf weiteres Nachfragen antwortete sie einsilbig. Diese Reaktion zeigt ein Verhalten von Doña Berta, mit dem sie öfter auf Fragen von mir reagierte. Mein Eindruck war, dass wenn sie nicht über ihre Arbeit zu sprechen wollte, sie es verstand, mit einer kurzen Bemerkung das Gespräch zu beenden. Ich glaube, dass es ganz unterschiedliche Gründe haben kann, warum sie nicht über ihre Arbeit sprechen wollte. Oft war es einfach nur fehlende Zeit, da sie in ihrem Haushalt immer viel zu tun hatte.

Eines Abends war es ganz anders. Ich besuchte sie und es war eine ausgesprochen entspannte Atmosphäre. Sie rotierte nicht wie sonst durch ihren Haushalt, sondern saß in der Tür ihrer Küche und stickte. Ich setzte mich neben sie und stellte ihr die Frage, wie viele Gebete sie gebrauchen würde. Über ihre Antwort war ich verblüfft, denn sie sprach relativ offen über ihre Gebetspraxis, und erklärte mir an Hand von Fallbeispielen, dass abhängig von der Krankheit und dem Geschlecht der Patienten die Gebete variieren würden. Nach diesem Gespräch lieh ich mir den Motorroller ihrer Tochter und machte ein paar Besorgungen. Auf dem Rückweg hatte ich einen Unfall, den Doña Berta als Missfallen der übernatürlichen Akteure über das relativ offene Gespräch deutete. Einige Zeit vor diesem Unfall hatte ich Doña Berta gefragt, ob ich bei ihren nächtlichen Gebeten teilnehmen könnte, mit denen sie die Gebete am Tage ergänzte und die, so hatte ich den Eindruck, ihre persönliche Beziehung zu den übernatürlichen Akteuren bestimmte. „Voy a preguntar a ellos“ hatte sie mir geantwortet, wobei sie mit „ellos“ die übernatürlichen Akteure meinte. Jedoch kam sie nicht mehr auf mich zu, was ich als eine implizite Ablehnung meiner Anfrage interpretierte. Ich dachte, wenn ein relativ offenes Gespräch zu ihren verschiedenen Gebeten schon den Unmut der übernatürlichen Akteure bewirke, dann wird sie mir auch nicht erlauben, dass ich ihre intimen nächtlichen Rituale beobachte.

2008 lud mich Doña Berta zu einer *primisia* ein, die sie auf dem Grundstück Feld ihres Mannes veranstaltet, da der erste Mais geerntet wurde. Ich erwartete ein typisches Ritual, bei dem ein Erdofen ausgehoben wird und die typischen Speisen zubereitet werden, denn mit *primisia* wird normalerweise ein Erntedankritual für die ersten Feldfrüchte bezeichnet. Doch was ich dann beobachten konnte, glich mehr einem fröhlichen Familienfest mit katholischen Gebeten, Tacos und Cola als einem typischen Agrarritual. Im Haus war ein Altar mit einem Heiligenbild und Blumen aufgebaut und auf dem Altar stand eine Schüssel mit Maisfladen und Truthahnfleisch. Vor dem Altar saßen professionelle „rezadoras“ Betfrauen. Doña Berta bewirtete ihre Gäste mit Tacos und Getränken und trat von Zeit zu Zeit in den Raum und stieg in die Rosenkranzgebete mit ein. Die Tatsache, dass Doña Berta dieses Ritual als *primisia* bezeichnete, verdeutlicht die unscharfen Bezeichnungen für die einzelnen Rituale und das ausgesprochen integrative Weltbild, in dem katholische Rosenkranzgebete im Rahmen eines Erntedank-Rituals für die ersten

Feldfrüchte gebetet wurden. Die Gebetspraxis der Rosenkranzgebete hat ihren Niederschlag in der rituellen Sprache Doña Bertas. Das in dieser Arbeit dokumentierte Gebet Doña Bertas weist die katholischen Gebete des Ave Maria und Vater Unser auf und zeigt die Integrierung dieser Gebete in ihre rituelle Sprache. Im Gegensatz zur Gebetspraxis Don Antonios gehören die katholischen Rosenkranzgebete zur ideosynkratischen Gebetspraxis von Doña Berta.

2.2.3. Die Beziehung zu Don Bartolomé

Don Bartolomé lernte ich im Rahmen eines Rituals kennen, das auf dem Grundstück eines US-Amerikaners in Izamal veranstaltet wurde. Mit diesem Neu-Feuerritual *kili'ich k'ak* sollte dem Ort Izamal „neues Leben eingehaucht werden“, so erklärten es die Veranstalter. Dafür sollte man 500 Pesos Eintritt zahlen. Es gab ein Rahmenprogramm mit Tanzveranstaltung, bei der Tänzer in touristischen Mayakostümen auftraten und einem Vortrag, in dem die Herkunft der klassischen Mayakultur mit der sagenumwobenen Kultur von Atlantis in Zusammenhang gebracht wurde. Bei diesem Neu-Feuerritual war kein Maya aus Izamal anwesend, der Assistent von Don Bartolomé kam aus Espita. Das Publikum kam hauptsächlich aus den urbanen Zentren der Karibikküste und aus Mérida.



Figur 8: Bei dem Neu-Feuer-Ritual in Izamal 2010, Don Bartolomé spendet einen individuellen Segen.

Dieses Ritual wies einen Eventcharakter mit einer kommerziellen Ausprägung auf. Bei den Ritualen von Don Antonio und Doña Berta werden die notwendigen Utensilien von den Teilnehmern zum größten Teil beigesteuert. Die Tatsache, dass die Veranstalter dieses Ritual auf dem Privatgrundstück eines US-Amerikaners und nicht auf einem öffentlich zugänglichen Platz

durchführten, die spirituelle Belebung des Ortes aber als den Sinn und Zweck angaben, 500 Pesos Eintritt verlangten und die klassische Mayakultur mit der Kultur von Atlantis in Zusammenhang brachten, führten bei mir zu einer ablehnenden Haltung. Die rituellen Handlungen und die rituelle Sprache Don Bartolomé erschienen mir aber authentisch. Er sprach Maya, in seinem Gebet sprach er zu zahlreichen übernatürlichen Akteuren, die ich aus anderen Gebeten kannte, und obwohl es das erste Mal war, dass ich ein solches Neu-Feuerritual beobachtete, erschien mir die rituelle Performanz in die Struktur der Agrarrituale zu passen. Um das zentrale Feuer hatte Don Bartolomé die rituellen Brote in den vier Himmelsrichtung aufgebaut und übergab diese den übernatürlichen Akteuren.



Figur 9: Mit einem neuen Feuer soll der Ort Izamal 2010 belebt werden.

Ich möchte also nicht den Eindruck vermitteln, dass das Ritual von Don Bartolomé weniger authentisch sei als das Ritual von Don Antonio oder von Doña Berta. Von der Idiosynkrasie einmal abgesehen, ist ein Unterschied zwischen Don Antonio und Don Bartolomé, dass Don Bartolomé die Nähe zu anderen Organisationen sucht als Don Antonio. Wie Don Antonio mittlerweile die Aufgabe des Maya-Priesters in der ökologischen Landwirtschaftsschule U Yits Ka'an übernommen hat und zum Beispiel das Saatgut segnet, so praktizierte Don Bartolomé solche Rituale, für die man ihn buchen kann. Don Bartolomé ist auch ein *J-men* der in der Hotelanlage Hacienda Chichen³⁷ verschiedene Rituale leitet.

Im Gegensatz zu Don Antonio und Doña Berta habe ich Don Bartolomé erst Mitte 2010 kennengelernt. Er erläuterte mir bei dem Ch'a Cháak, von dem ich ein Teilgebet in dieser Arbeit dokumentiere, seine symbolische Interpretation des Altars, des *ka'anche'*.

37 Siehe: <http://www.yucatanadventure.com.mx/mayanrituals.htm> (aufgerufen am 08.11.2015)

In demselben Gespräch eröffnete Don Bartolomé auch die biografische Ebene und erwähnte, dass er im Alter von 12 Jahren sein erstes Gebet im Rahmen eines Chá Cháak gesprochen hatte, bemerkte aber gleich, dass er die eigentliche Bedeutung der Worte nicht verstand. Erst im Alter von 24 Jahren hatte er ein Erweckungserlebnis und verstand seine eigene Arbeit und mit 30 Jahren hatte er dann die Bedeutung ganz verstanden.

3. Produktion und Reproduktion der Texte: Von der Aufnahme zur Übersetzung

In diesem Kapitel betrachte ich die verschiedenen Prozesse, die ein Gebet vom gesprochen werden auf Maya bis hin zum geschriebenen Text, der ins Deutsche übersetzt wird, durchläuft.

3.1. Der Prozess des Aufnehmens

Das Aufnehmen der Gebete mit Hilfe eines Audio-Aufnahmegeräts stellte für die rituellen Spezialisten kein Problem dar. Don Antonio sagte mir in einem Gespräch: „Cuando graban los rezos empiezo siempre con ‚En el nombre del padre, del hijo del espíritu santu‘, para que la gente sabe que estoy trabajando con el bien“. Die Tatsache, dass sein Gebet und Ritual in Ton und Bild dokumentiert werden, führt also dazu, dass er sein Gebet mit dem Kreuzzeichen beginnt, um sich vor Beschuldigungen zu schützen, er würde unchristlichen Schadenszauber praktizieren.

Hanks verweist darauf, dass in der Kolonialzeit gerade das Kreuzzeichen gegen Exorzismus angewendet wurde:

In its multiple manifestations, the cross was the root symbol of the Christian era, the protector, the opening gesture of major activities, including prayer and all rituals. According to the Catholic Encyclopedia, the sign of the cross was originally a means of exorcism, to free the one signed from evil and protect against subsequent contagion (Hanks 2010: 251).

In seinem metaphorischen Stil beschreibt Montemayor das Kreuzzeichen als ein Schloss, mit dem die Kiste der rituellen Schätze der *J-menoób* verschlossen wurde und so das Fortbestehen der rituellen Schätze, also der Bedeutungen von Gebeten und Ritualen sichern konnte (Montemayor 2001: 111).

Normalerweise legte ich das Aufnahmegerät direkt auf den Altar. Don Antonio machte mir 1995 bei dem ersten Ch'a Cháak selbst den Vorschlag es genau an die Kante des Altars zu legen, damit sein gesprochenes Gebet am besten aufgezeichnet werden würde.



Figur 10: Don Antonio, Sohn und Vater Mejilla, die Veranstalter des Waaji' Ch'è'en in San Antonio, 2007. Das Aufnahmegerät liegt auf dem Altar.

Da sich Don Antonio bei den Ch'à Cháak-Regen-Ritualen aber zwischen den Altären auf Knien bewegte, nahm ich das Aufnahmegerät in die Hand und begleitete ihn auf seinem Weg. Jedoch war sein Gebet in diesen Aufnahmen weitgehend unverständlich, da es von dem Geschrei der Kinder, die die Frösche nachahmen, übertönt wurde. Deshalb sprach mir Don Antonio noch einmal das Gebet ins Mikrofon, als wir bei ihm zuhause waren. Dieses Gebet bezeichne ich als Quasi-Gebet 1995. Es ist eine gängige Forschungspraxis, sich rituelle Texte extra ins Mikrofon sprechen zu lassen. Die rituellen Texte, die Lupo für seine Analyse der rituellen Sprache der Nahuas aus Puebla benutzt, sind alles Quasi-Gebete. Den Prozess der Aufnahme und der folgenden Bearbeitung beschreibt er nur kurz (Lupo 1995: 108). Vapnarsky und Bolles erwähnen es in einer Fußnote (Vapnarsky 2008: 158; Bolles 1982: 66).



Figur11: Don Antonio spricht mir 1995 ein Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak auf Tonband.

Die Verortung der Gebete im rituellen Rahmen

Im rituellen Prozess werden verschiedene Handlungen vollzogen, verschiedene Speisen und Getränke werden auf den Altären den übernatürlichen Akteuren offeriert, die übernatürlichen Akteure werden gerufen und wieder weggeschickt, es werden Segnungen und Weihungen gesprochen. So haben auch die Gebete, die auf diese Handlungen explizit Bezug nehmen, unterschiedliche Funktionen, die aus der Verortung der Gebete im rituellen Prozess resultiert. Don Antonios Einteilung seiner Gebete in Misterios stellt sein Struktur dar, in dem seine Teilgebete verortet werden. In Kapitel 4.1.2. stelle ich diese Struktur eingehend dar. Jedoch habe ich erst 2010 mit konkreten Fragen die Verortung von seinen Gebeten dokumentiert. Da ich nicht immer von Anfang an bei den Ritualen präsent war, lässt sich der genaue Ort in der Struktur der Misterios nur durch eine konkrete Frage feststellen. Die Verortung der Aufnahme beim Waaji' Chèèn San Antonio, die ich in dieser Arbeit dokumentiere, lässt sich nicht vornehmen, da ich erst später an den Ort des Rituals kam und Don Antonio nicht fragte in welchem Stadium das Ritual sich befände. Da er in diesem Teilgebiet vermehrt das Verb éemel »herunterholen« spricht, und da-

mit die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals ruft, kann man davon ausgehen, dass es das erste Teilgebet eines Misterios ist, da er im zweiten Teilgebet vermehrt das Verb *suutul* »zurückbringen« spricht und damit die übernatürlichen Akteure an ihren Herkunftsort zurückbringt. In einem begleitenden Gespräch beschrieb mir Don Antonio den vollen Umfang eines Gebets eines Waaji Ch'een Brunnenrituals mit vier Misterios. Das hier dokumentierte Gebet des Brunnenrituals von San Simon ist das erste der Gebete, das von dem rituellen Spezialisten im Rahmen dieses Rituals gesprochen wurde. Ich war zusammen mit Don Antonio zum Ort des Rituals, einem Gehöft außerhalb des Dorfes Maní gekommen. Erst 2010 hatte ich die Forschungspraxis, vor jedem Gebet, das ich von Don Antonio aufzeichnete die strukturelle Verortung zu erfragen, also die Frage zu stellen: „Cual misterio es este que está rezando ahora?“

Auch ohne eine genaue Verortung in der Struktur der Misterios halte ich die Auswertung für sinnvoll, da besonders die inhaltliche Analyse auch unabhängig von der genauen strukturellen Verortung des Gebets vorgenommen werden kann und zu einem Verständnis der rituellen Sprache führt. Für das Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak-Ritual von Don Antonio habe ich keine strukturelle Verortung erfragt. Ich hatte Don Antonio vielmehr gebeten, mir sein Gebet in das Mikrofon zu sprechen, und war davon ausgegangen, dass er ein Mustergebet spricht. Von dem Jets' Lu'um Grundstücks-Ritual 1997 von Don Antonio dokumentiere ich in dieser Arbeit das komplette abschließende Misterio mit beiden Teilgebeten. Von dem Grundstücks-Ritual Jets' Lu'um 2010 von Don Antonio dokumentiere ich das erste Teilgebet vom zweiten Misterio. Bei dem Regenbitte-Ritual Ch'a Cháak 2010 von Don Antonio dokumentiere ich das erste Teilgebet vom zweiten Misterio.

Doña Berta war bei dem Jets' Lu'um-Ritual 2007 sehr heiser, so dass ich befürchtete, die Aufnahme würde unverständlich werden. Ich installierte deshalb das Mikrofon in dem Baum unter dem der Altar stand. Ihr Gebet ist sehr leise, und kaum zu verstehen. Ich fertigte von dem analogen Tonträger die Transkription des gesamten Gebetes an, da die digitale Version völlig unverständlich ist. In der Audio-Aufnahme des Gebets ist der Teil 1b nicht vorhanden, da Doña Berta ohne Vorankündigung das Kreuzzeichen sprach, um den Gebetszyklus zu schließen. Da ich aber direkt daneben stand, dokumentierte ich diesen Teil später in meinem Tagebuch. Das hier dokumentierte Gebet ist das vollständige Gebet des gesamten Rituals.

Don Bartolomé bat ich darum, das Aufnahmegerät in seine Hemdtasche zu stecken, was er bei einem Teilgebet akzeptierte. Jedoch gab er mir das Aufnahmegerät nach dem Teilgebet zurück und meinte, ihn würde das Aufnahmegerät stören. Daraufhin hielt ich das Mikrofon während er betete in seine Richtung. Das hier dokumentierte, analysierte und interpretierte Gebet ist das letzte, das er vor dem Altar sprach. Während dieses Gebetes gingen von ihm ausgewählte Personen mit Opferbroten (*tuuti' waaj*) in den Händen 13 Runden gegen den Uhrzeigersinn um den Altar. Nach diesem letzten Gebet vor dem Altar segnete er noch jeden, der wollte, mit dem Kreuzzeichen. Danach trennte Don Bartolomé die aus Rankenpflanzen geknüpften Verbindungen des Hauptaltars zu den vier kleineren Altären, die in den Himmelsrichtungen lagen und von Assistenten und Assistentinnen betreut wurden.

Die Dokumentation von Gebeten in der Literatur

In der Literatur gibt es zur Verortung der jeweilig dokumentierten Gebete keine oder nur unklare Angaben. So unterteilen Terán, Rasmussen das von ihnen dokumentierte Gebet in Abschnitte, die sie durchnummerieren. Sie erläutern aber nicht, wie sie zu der Unterteilung kommen (Terán, Rasmussen 2008: 18).

Im 19. Jahrhundert dokumentierte Brasseur de Bourboug ein Gebet der yukatekischen Maya bei seinem Aufenthalt in Yukatan auf der Hazienda Xcanchakan. Zur Dokumentation des Textes schreibt er:

„Le morceau que je place ici en première ligne e été recueilli de la bouche d'un indigène à la hacienda de Xcanchakan“³⁸ (Brasseur de Bourboug 1879: 101).

Ich gehe davon aus, dass dieses Gebet und die spanische Übersetzung Brasseur de Bourboug außerhalb eines rituellen Rahmens diktiert wurde, da Gebete im Rahmen eines Rituals Angaben zum Ort, zur Zeit und zum Auftraggeber enthalten. Gann beschreibt weder wie er die von ihm dokumentierten Texte bekommen noch wer sie transkribiert und übersetzt hat (Gann 1918: 42-48). Redfield und Villa Rojas beschreiben kurz in Anhang C unter welchen Umständen sie die Texte aufgenommen haben. Sie beschreiben jedoch nicht, ob sie die Gebete mit technischer Hilfe aufgezeichnet haben oder nur transkribiert haben (Redfield, Villa Rojas 1934: 339 – 356). Ich gehe davon aus, dass es sich in den meisten Fällen um von mir so bezeichnete Quasi-Gebete handelt, die nach dem rituell gesprochenen Gebet für die Autoren noch einmal von den rituellen Spezialisten gesprochen wurden, einfach, weil im rituellen Prozess eine direkte Transkription von verschiedenen Einflüssen gestört werden kann. Wie die Texte nun transkribiert, ob zum Beispiel Nachfragen zu einzelnen Wörtern gestellt wurden, und das Gebet unterbrochen wurde, beschreiben Redfield und Villa Rojas nicht. Ralph L. Roys hat die Texte ins Englische übersetzt. In einer zweiten Welle diskutierten ältere Männer aus Chan Kom die Texte Zeile für Zeile (Redfield, Villa Rojas 1934: 339). Villa Rojas nennt für seine Arbeit den *J-men* von Tusik als seine Quelle:

“The following prayers were obtained directly from the h-men of Tusik. The translation into English is almost entirely the work of Ralph L. Roys, with a few modifications I have made on the basis of my ethnological materials. The upper (Maya) line represents the text as it was given by the h-men” (Villa Rojas 1945: 159).

Wie nun die Transkription angefertigt wurde, ob unter Aufsicht des *J-men*, oder ob er damit meint, dass der *J-men* den Text auf Band gesprochen hat und die Transkription von dem Autor angefertigt wurde, bleibt unklar. In der spanischen Ausgabe schreibt Villa Rojas: “Su traducción

38 „Das Stück, das ich hier an erste Stelle setze, ist vom Mund eines Eingeborenen der Hazienda von Xcanchakan gesammelt“ (Übersetzung: Dietrich Stratenwerth).

al español es de nuestra responsabilidad” (1978: 455). In wie fern er sich an der englischen Übersetzung orientiert hat, beschreibt er nicht.

Sosa schreibt:

I will include an excerpt from one of these prayers (*keex*), some of which are up to half hour long. The translations of this and all texts to be include were made with some assistance from other informants, the hmèen himself, and the Cordemex dictionary, but since any translation is not an absolute rendering, and represents an interpretation, I take complete responsibility for it (Sosa 1981: 312).

Bolles beschreibt die Schwierigkeiten und Unklarheiten bei der Transkription und Übersetzung zweier yukatekischer Maya Gebete. Er liefert eine nahezu wörtliche Übersetzung ins Englische, um dem Maya-Text folgen zu können. In den Anmerkungen benennt er die Probleme bei der Übersetzung (Bolles 1982: 68). Zu seiner Sammlung *Mayan Texts - U Tzicul Thant Ti Yumt-zilooob* macht Bolles weder Angaben zu den Aufnahmebedingungen noch zur Transkription und Übersetzung (Bolles 1981). Hanks beschreibt die performativen Bedingungen der rituellen Sprache, die Art und Weise wie der rituelle Spezialist das von Hanks dokumentierte Heilgebet spricht. Er dokumentiert die technischen Bedingungen seiner Tonaufnahme, die orthografischen Vorgaben für seine Transkription und die Besonderheiten und Unklarheiten in seiner Übersetzung (Hanks 1984: 154ff). Orthografische Hinweise zur Transkription liefert Gongora Camara (1990: 131). Mit einer musikalisch notierten Transkription liefert Montemayor (1994) eine besondere Dokumentation der teilweise gesungenen rituellen Texte. Zu den Bedingungen der Aufnahmen schreibt er nichts. Er begründet seine Verseinteilung mit den herausgearbeiteten prosodischen Elementen des Rhythmus und der Melodie. Die Transkriptionen wurden von einem Nativ-Speaker durchgeführt, und seine Angaben zur Übersetzung beschränken sich auf den Hinweis, dass er die linguistischen Merkmale der Mayasprache in der Übersetzung erhalten will. Dies drückt sich in besonderer Wortwahl und Syntax aus (Montemayor 1994b: 8ff). Gabriel benennt die Wörterbücher, mit denen sie die Transkription und Übersetzung anfertigt, beschreibt aber weder Probleme, wie zum Beispiel Mehrdeutigkeiten von Begriffen im Prozess des Transkribierens und Übersetzens oder ihre aktiven Entscheidungen im Prozess des Transkribierens und Übersetzens (Gabriel 2006: 106 - 109). Auch Brito Sansores liefert eine Transkription und Übersetzung eines Gebets, ohne auf den Prozess des Transkribierens und Übersetzens einzugehen (Brito Sansores 1998: 473-479).

Terán und Rasmussen dokumentieren ein Gebet für ein Ch'a Cháak Ritual und beschreiben, dass sie aus verschiedenen Versionen unter Aufsicht eines rituellen Spezialisten ein Gebet erstellt haben. Leider beschreiben sie weder den Prozess des Transkribierens noch erläutern sie den Prozess des Zusammenfügens bzw. die Auswahl, die zur endgültigen Version geführt hat. Sie beschreiben aber die Situation des Ethnologen, der bei einem Ritual mithilft und deshalb nicht alle Gebete aufgenommen hat (Terán, Rasmussen 2008:17). Rasmussen dokumentiert ein Gebet eines *Jóolche'*-Rituals 1991. Dies wurde von Pedro Pablo Chuc Pech transkribiert und ins Spanische übersetzt (Terán et al. 1998: 241), was eine übliche Praxis darstellt: Die Arbeit des

Transkribierens und Übersetzten wird einem Nativ-Speaker übertragen. Zahlreiche Autoren benennen die Person, die die Transkription und Übersetzung erstellt haben. Die zugrundeliegenden Parameter für Transkription und Übersetzung werden jedoch nicht genannt (vgl. Ramos Valencia 2010: 242; Gubler 2010: 207; Gubler 2007: 70). Arzápalo transkribierte und übersetzte das Gebet beim Ritual in der Höhle von Balankanche im Oktober 1959 und thematisierte die Entscheidungen beim Transkribieren und Übersetzen (Arzápalo 1970: 80).

3.2. Der Prozess des Transkribierens

2005, zehn Jahre nachdem ich das erste Gebet Don Antonios aufgenommen hatte, begann ich mit der Transkription seiner rituellen Sprache. Hatte ich doch diese Gebete aufgenommen, um sie eines Tages zu transkribieren, zu übersetzen und zu veröffentlichen. So stellten diese Aufnahmen so etwas wie die Quelle eines wissenschaftlichen Schuldbewusstseins dar, dass ich aufzulösen hatte. Als ich 2007 ein Ritual von Doña Berta dokumentierte und dazu einen Artikel schrieb, hatte ich große Probleme mit der Transkription, da das Gebet von Doña Berta in der digitalen Form völlig unverständlich war. Es fand sich jedoch eine technische Lösung, so dass ich 2007 mit einem grundlegenden Verständnis der Mayagebete die Transkripte des Quasigebets des Ch'a Cháak-Rituals 1995 von Don Antonio und des Jets' Lu'um-Rituals 2007 von Doña Berta anfertigte. Diese Transkripte besprach ich mit beiden rituellen Spezialisten und anderen Nativ-Speakern. Nachdem ich Don Antonio das Maya-Transskript seines Gebets vorgelesen hatte, befand er es für richtig. Dieses Gespräch mit Don Antonio über meine Transkription und einige für mich unklare Stellen hatte ich aufgenommen. Jedoch ist mir diese Aufnahme auf Grund von Festplattenproblemen verloren gegangen.

Auch Doña Berta las ich die Transkription vor und besprach mit ihr für mich unklare Stellen. Zu dem von mir vorgelesenen Transkript sagte sie nur knapp: „Está bien“. Ich merkte schnell, dass sie keine Lust hatte, mit mir ihr Gebet zu besprechen. In dieser Situation stellte ich ihr eine Suggestivfrage zur Formulierung *ka bin a chaalten sujuy gracias* »Du wirst mich spülen mit der heiligen, reinen Gnade«, die sich auf die erste Person Singular bezog: Wer ist hier das «ich»? Ist es Doña Berta, oder stellt sie (Doña Berta) sich das zu heilende Subjekt vor und spricht von ihm in der ersten Person Singular, meint aber die dritte Person Singular? Ich habe Doña Berta konkret gefragt: „Tú vas a ser enjuagada con la santa gracia para poder curar?“ aber beim Reflektieren der Frage-Situation bin ich mir nicht sicher, ob sie meine Frage in der Form verstanden hat, dass meine Frage auf das Subjekt abzielte. Ich hatte die Suggestivfrage gestellt: „Wirst du mit der heiligen reinen Gnade gespült um heilen zu können?“, worauf sie nur nickte (vgl. Thomaß 2011: 156). Köhler beschreibt eindringlich, in wie fern Suggestivfragen die Antworten der Befragten beeinflussen, so dass die gewünschte Antwort gegeben wird (Köhler 1977: 117). In Kapitel 5.8. zur semiotischen Analyse der übernatürlichen Akteure gehe ich detailliert auf das Problem der Suggestivfragen ein. Zu einem späteren Zeitpunkt entwickelte sich 2008 ein dichtes und informatives Gespräch zu ihrer rituellen Praxis mit dem Fokus auf ihre Gebete. Für ihre Verhältnisse sprach sie relativ offen und detailliert zu Inhalt und Struktur ihrer Heilgebete

in Bezug auf die jeweiligen Patienten und ihre Krankheiten. Kurz nach diesem Gespräch hatte ich einen Unfall mit einem Motorroller, den ich mir von ihrer Tochter geliehen hatte. Doña Berta interpretierte diesen Unfall als ein Zeichen des Unmuts der übernatürlichen Akteure über dieses offene Gespräch. Seitdem waren unsere Gespräche zur rituellen Sprache und Praxis nur noch sehr oberflächlich.

Zu Don Bartolomé baute ich erst gegen Ende meines Forschungsaufenthaltes einen Kontakt auf, so dass ich nur seine Gebete dokumentieren bzw. aufnehmen konnte. Die Transkriptionen seiner Gebete fertigte ich erst an, als ich zurück in Deutschland war.

Alle weiteren Transskripte habe ich in enger Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Ortwin Smailus in Deutschland nach 2010 erstellt.

Ich benutzte in der Dokumentation der Mayasprache die Orthografie, auf die sich verschiedene Institutionen mit dem Bezeichnung „Alfabeto Práctico“ 1984 einigten (Movimiento Nacional de Alfabetización 1984: 40). Das bedeutet, dass die Transkriptionen dieser Orthografie folgen und keine phonetischen Transkriptionen darstellen

Entscheidungen beim Transkribieren

Bereits beim Transkribieren der Tondokumente treten Stellen auf, an denen Entscheidungen notwendig sind, die ich abhängig vom inhaltlichen Verständnis treffe. Das bedeutet, dass sich Transkription und Übersetzung gegenseitig bedingen.

Konkrete Unsicherheiten der Transkriptionen und Übersetzungen stelle ich in den Fußnoten der Transkriptionen und der Übersetzungen dar.

tu kil'iich no'oj a k'a' » in deine (zu deiner) prächtige(n) rechte(n) Hand«

tu kili'ich noj a k'aaba' »in deinem prächtigen großen Namen«

Die Wörter *no'oj* »rechts« und *noj* »groß« sind Quasi-Homophone, da in der konkreten Aussprache Don Antonios kein Unterschied zu hören ist. Ich habe Don Antonio nicht konkret dazu befragt, aber seine Antworten auf andere analytischen Fragen, lassen mich zu dem Schluss kommen, dass Don Antonio die rechte Hand als die große Hand bezeichnen würde und den großen Namen auch als den rechten Namen. Trotzdem transkribiere ich *tu no'oj a k'a'*, da mit dieser Formel die Handlungsrichtung gegen den Uhrzeigersinn in der rituellen Praxis der rituellen Spezialisten Yukatans bezeichnet wird (vgl. Gabriel 2001: 40; Montemayor 2001: 125).

Bei der Transkription *tu kili'ich noj a k'aaba'* »in deinem prächtigen großen Namen« habe ich mich für den großen Namen *noj* anstatt des rechten Namens *no'oj* entschieden aufgrund meines intuitiven Verständnisses. Ein Vorteil dieser intuitiven Entscheidung ist das Aufzeigen der verschiedenen Möglichkeiten von Bedeutungen.

Die Pluralmarkierung und das deiktische Suffix

Generell ist die Markierung des Plural im yukatekischen Maya nicht so wichtig, so dass eine Pluralmarkierung stehen kann, aber nicht muss (Smailus 1989: 17). Deshalb entscheide ich mich bei meiner Singular- oder Plural-Transkription auf Grund von inhaltlichen Aspekten.

Das Plural-Suffix *-o'ob* ist in der rituellen Sprache Don Antonios phonetisch nicht von dem deiktischen Suffix *-o'* zu unterscheiden. Aus inhaltlichen Gründen gehe ich nun davon aus, dass bei dem Syntagma *nukuch iik'o'ob* vom Pluralsuffix auszugehen ist, da damit die »großen Winde« im Plural gemeint sind. Bei dem Syntagma *nojoch iik'o'* transkribiere ich generell die Singularform mit dem deiktischen Partikel *-o'*, da aus inhaltlichen Gründen an den jeweiligen Stellen von »einem Wind« auszugehen ist (CC95:39; JL10: 13, 88). In den meisten Fällen dieses Syntagmas tritt aber das deiktische Suffix *-o'* nicht auf, sondern nur *nojoch iik'* (CC95: 87, 103, 126, 136; JL9701: 60, 90, 100, JL9702:68, 73; WCSA: 46, 78; WCSS: 39, 76, 127; JL10: 30, 44, 55, 64, 68, 70, 87, 100; CC10: 31, 113, 146, 154, 173, 221, 238, 243, 258). Ich transkribiere im Gebet zur Jets' Lu'um 2010 in Vers 13, *nojoch iik'o'*, weil damit der übernatürlicher Akteur aus Vers 18 gemeint ist, in Vers 88 transkribiere ich *nojoch iik'o'*, weil der übernatürliche Akteur aus Vers 89 gemeint ist. Jedoch treten Fälle auf, bei denen ich das Plural-Suffix *-o'ob* transkribiere: So spricht Don Antonio im Quasigebet zum Ch'a Cháak 1995 in Vers 4 das Syntagma *nojoch iik'o'ob*. In diesem Fall entscheide ich mich für die Pluralform, da an dieser Stelle von »vier Himmelsecken und großen Winden« gesprochen wird. Ebenso spricht er im ersten Teilgebiet zum Grundstücks-Ritual Jets' Lu'um 1997 in Vers 13 *kan ti'itsi' ka'an ti' nojoch iik'o'ob*, von den »vier Himmelsecken der großen Winde«. Auch im zweiten Teilgebiet des Jets' Lu'um Rituals 1997 spricht er in Vers 33 *leti'e' kan ti'itsi' ka'an che' nojoch iik'o'o*.

Ich transkribiere *ti'o'* als die Agglutination der Präposition *ti'* mit dem deiktischen Partikel *-o'*. Im Quasigebet zum Ch'a Cháak gebraucht Don Antonio diese Form keinmal, im Gebet zum Jets' Lu'um 1997 jeweils einmal, im ersten Teilgebiet in Vers 67, im zweiten Teilgebiet in Vers 63. Im Gebet zum Brunnen-Ritual von San Simon spricht er dieses Syntagma 12 mal (WCSS: 48, 57, 72, 78, 86, 97, 106, 114, 2 x 118, 129, 137), im Gebet zum Brunnen-Ritual von San Antonio dreimal (WCSA: 16, 28, 71). Bei dem Jets' Lu'um-Ritual zur Grundstückssegnung 2010 spricht er diese Form achtmal (JL10: 15, 19, 33, 60, 82, 104, 142, 144). Bei dem Regenritual 2010 spricht er dieses Syntagma 15 mal (CC10: 39, 58, 2 x 74, 118, 127, 140, 150, 160, 163, 197, 225, 246, 260, 266). An einigen wenigen Stellen tritt dieses Syntagma mit dem Pluralsuffix *-o'ob* auf. Ich entscheide mich zu dieser Transkription, da sich die Präposition auf ein Objekt im Plural hinweist: Bei Ch'a Cháak 2010 in Vers 11, bei dem Waaji Ch'èen von San Antonio in Vers 35, bei dem Waaji' Ch'èen von San Simón in Vers 144, 147 und 157.

In dem Gebet von Doña Berta tritt das Problem der Unterscheidung von Pluralsuffix und deiktischem Suffix nicht auf, da weder das eine noch das andere in diesem Gebet benutzt wird.

Auch im Gebet von Don Bartolomé treffe ich die Entscheidungen, ob nun das deiktische Suffix *-o'* oder die Pluralendung *-o'ob* transkribiert wird, aufgrund meines inhaltlichen Verständnisses. Begünstigend wirkt hier die sprachliche Praxis Don Bartolomé's, an die Pluralen-

dung in zahlreichen Fällen die deiktischen Partikel *-o'* oder *-e'* anzuhängen, wodurch die phonetische Identifizierung erleichtert wird.

Zweifelhafter Lehnwortgebrauch

An verschiedenen Stellen der Gebete benutzten die rituellen Spezialisten Lehnwörter aus dem Spanischen, im Falle des Kreuzzeichens ist von einem Lehnwortgebrauch aus dem Lateinischen zu sprechen. Ich transkribiere diese Lehnwörter in der Maya Orthografie von 1984. Der Lehnwortgebrauch aus dem Spanischen im yukatekischen Maya ist eine weitverbreitete, alltägliche und natürliche Sprachpraxis. Die gesprochene Sprache mit den spanischen Lehnwörtern wird von den Sprechern als eine Einheit wahrgenommen und die Lehnwörter als normale Mayawörter gesehen. So treten zahlreiche Lehnwörter in der rituellen Sprache Don Antonios, Doña Bertas und Don Bartolomé auf, die mehrfach benutzt werden und einen integralen Bestandteil der rituellen Sprache darstellen. Diese Lehnwörter sind: *beooraa*, *promesa prometido*, *saanto*, *bendision*, *bendisir*, *perjudikar*, *puesto*, *faiar*, *teereno*, *soolar*, *kuerpo*, *sigo*, *ruinas*.

Es treten aber auch Lehnwörter auf, bei deren Transkription ich mir nicht sicher bin, da sie nur einmal auftreten. Das führt beim Prozess des Transkribierens zur Frage: Transkribiere ich richtig? So transkribiere ich die Verse 42, 43 des ersten Teilgebetes des Jets' Lu'um Grundstücks-Ritual 1997: 42. *para ti k'ubik túun xan yáax waaji' túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen* 43. *tin k'ubik túun joól beooráa se te joól yáax che' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen* 42. »Dir (dem christlichen Gott) übergebe ich nun auch das große Brot nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr. 43. Ich übergebe nun das Höchste jetzt (*se te?*) die höchste erste Opfergabe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr«. Das einleitende Syntagma *para ti* scheint aus dem Spanischen zu kommen. Es passt zwar inhaltlich, kommt aber in der rituellen Sprache von Don Antonio sonst nie vor. Das *se te* in Vers 43 bleibt in seiner Bedeutung unklar. Im zweiten Teilgebet zur Grundstücksweihe 1997 spricht er in Vers 26 *u tia'ale' kuando jun p'él toj oolal tu k'íini'* »damit es dann (eine) Gesundheit an dem Tag gibt«. *Kuando* transkribiere ich dem spanischen Wort „cuando“ entsprechend. In dem Jets' Lu'um Grundstücks-Ritual 2010 spricht er in Vers 172 *ka páatak u páataj libre u miyo* »du kannst frei lassen das Meine«.

Die Übersetzung beruht auf der Annahme, dass *u miyo* das Lehnwort aus dem Spanischen „el mio“ ist und sich in diesem Zusammenhang auf den Körper des rituellen Spezialisten bezieht. Auch dieses Lehnwort taucht nur dieses eine Mal in der von mir dokumentierten rituellen Sprache Don Antonios auf.

Das Problem der undeutlichen Aussprache und andere Probleme

Die von mir dokumentierten rituellen Spezialisten zeichnen sich durch eine ausgesprochen verständliche rituelle Sprache aus. Es scheint für die rituellen Spezialisten Yukatan ein allgemeiner Anspruch zu sein, verständlich zu beten. So formulierten verschiedene Teilnehmer den An-

spruch einer verständlichen rituellen Sprache. Im Abschnitt zur Übersetzung gehe ich genauer auf diesen Anspruch ein. Es bleibt aber nicht aus, dass an verschiedenen Stellen die rituellen Spezialisten undeutlich sprechen und es deshalb zu Problemen bei der Transkription und der Übersetzung kommt. So transkribiere ich im ersten Teilgebet des Jets' Lu'um Grundstücks-Ritual 1997 in Vers 54. *la oonte' iik'a'*, wobei *la oonte'* in seiner Phonetik und Bedeutung unklar bleibt. Im selben Gebet transkribiere ich in Vers 119 aus inhaltlichen Gründen *ch'üch'i* obwohl phonetische *chiri ti'* zu hören ist. Ich übersetzte es mit »Opfervogel«. Meine Transkription *chin* in Vers 135 ist aufgrund der undeutlichen Aussprache unsicher.

Im Gebet zum Brunnen-Ritual von San Simon spricht Don Antonio in Vers 123 undeutlich. Im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 in Vers 232 spricht Don Antonio undeutlich.

An verschiedenen Stellen der Gebete von Don Antonio führen ungewolltes Husten und andere Störungen zu Verdoppelungen, die als solche nicht gedacht waren: So hustet Don Antonio im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 in Vers 37, so dass es zu einer Verdopplung der Form *tu kili'ich* kommt. In dem Moment als Don Antonio den Vers 138, 139 spricht, jault sein Hund auf, da er einen Tritt von seiner Tochter bekommen hat. Don Antonio fängt an zu lachen, was dazu führt, dass er dreimal hintereinander die Form *tu kili'ich no'oj a k'a'* spricht. Beim Gebet zum Ch'a Cháak 2010 zum Beispiel hustet er in Vers 11 so dass es hier zu einer Verdoppelung von *tia'ale* kommt.

Im Gebet zum Brunnen-Ritual Waaji Ch'èen von San Simón spricht Don Antonio in Vers 127 eine Kontraktion. Ich transkribiere *be'a* als *beooráa*.

Es ist eine gängige Praxis der rituellen Spezialisten der yukatekischen Maya ihre Handlung des Betens durch organisatorische Nachfragen und Aufforderungen zu unterbrechen. So unterbricht Don Antonio seinen Sprachfluss im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 in Vers 27, als ihm auffiel, dass der Weihrauch um den Altar verteilt werden muss. Er gibt die entsprechende Aufforderung an einen Teilnehmer. Ich habe diese Aufforderung auch transkribiert, um den situationsgebundenen Charakter des Gebets zu verdeutlichen. In Vers 105, 106 unterbricht er seinen Sprechfluss, um den Namen des Auftraggebers zu erfragen. Diese Interventionen führen auch zu Doppelungen in der rituellen Sprache. In Vers 296 desselben Gebets liegt der Fall vor, bei dem Don Antonio einen sprachlichen Fehler sofort bemerkt und sich verbessert.

In dem Gebet von Don Bartolomé transkribiere ich in Vers 3 aufgrund einer inhaltlichen Entscheidung anstatt *mur t'asaj - much' t'asaj*. In Vers 28 bin ich mir bei der Transkription *yuum peeko'* nicht sicher, da diese Stelle auf Grund von starken Windgeräuschen nicht eindeutig verständlich ist, ebenso in Vers 76 bei dem Wort *tajin*.

In dem Gebet von Doña Berta tritt der Unterschied zwischen *teech* und *te'ech* auf, der in erster Linie ein inhaltlicher Unterschied ist und kein phonetischer. Da Doña Berta sehr heiser war, ist die Aufnahme nur schwierig zu verstehen. Die Verse 141 und 232 sind zu leise, um sie transkribieren zu können.

3.3. Der Prozess des Diktierens

1997 bat ich Don Antonio mir sein Gebet zum Ch'a Cháak auf Spanisch zu übersetzen und zu diktieren. In meiner Magisterarbeit ging ich davon aus, dass Don Antonio in seinem Diktat-Gebet Fehler unterlaufen sind und erstellte deshalb ein „verbessertes“ Transkript, in dem ich übernatürlichen Akteure ergänzte: Die Anzahl der übernatürlichen Akteure, die er im ersten Teil des Diktats an den Ort des Geschehens gerufen hatte, stimmte nicht überein mit der Anzahl, die er im zweiten Teil an die Herkunftsorte zurückgeschickt hatte. Im ersten Teil ruft er den übernatürlichen Akteur *yuum tuun báalam*, schickt ihn aber im zweiten Teil nicht zurück. Im zweiten Teil schickt er die übernatürlichen *sayab iik', xóobo' báalam* und *nojoch báalam tí' chumuk* an ihre Orte zurück, obwohl er sie im ersten Teil nicht erwähnt hat (Thomaß 2000: 93). Das hier dokumentierte Gebet entspricht dem Diktat Don Antonios 1997, also ohne meine vorgenommenen Verbesserungen. Ich dokumentiere hier die orthografisch verbesserte Abschrift aus meinem Feldtagebuch im Bewusstsein der angenommenen Fehler in der rituellen Sprache.

2005 diktierte mir Don Antonio im Rahmen eines Gesprächs ein Gebet für ein Jets' Lu'um Grundstücks-Ritual.

Diese Diktate sind für die Interpretation interessant, da Don Antonio, indem er seine Gebete ins Spanische übersetzt, sie auf diese Weise interpretiert. Diese Übersetzungen der Maya-Gebete ins Spanische durch Don Antonio nutze ich in Bezug auf die Darstellung der Reihenfolge der übernatürlichen Akteure. Im Falle der Diktate zum Ch'a Cháak 1997 und zum Jets' Lu'um 2005 stellen diese Zusammenfassungen, die im rituellen Rahmen gesprochenen Gebete unter Vernachlässigung von sprachlicher Ornamentik dar. Zum anderen nutze ich die Diktate in Bezug auf die Interpretation von unscharfen Begriffen. So setzt Don Antonio in dem Diktat-Gebet zum Ch'a Cháak 1997 »Frösche« und übernatürliche Akteure in einer verkürzenden Form gleich und vermischt so Opfergabe und Opferempfänger, was Hanks mit dem treffenden Satz zum Ausdruck bringt: „The offerings embody their recipients“ (Hanks 1990: 363). In Kapitel 5.8.3. zur semiotischen Analyse der übernatürlichen Akteure stelle ich das Prinzip der Verkörperung und Vergegenständlichung detailliert dar. Der Vergleich dieses Diktats mit den im rituellen Rahmen gesprochenen Gebeten zeigt eine unscharfe Zuordnung der Bezeichnung *yuumen* »mein Herr« und den spezifischen übernatürlichen Akteuren. Auch auf diese unscharfe Zuordnung gehe ich in Kapitel 5.8.1. genauer ein. Ebenso verschmelzen die Handlungen *wéensik* »herunterholen« und *k'ubik* »übergeben« in der abkürzenden Darstellung des Diktat-Gebets zum Ch'a Cháak 1997. Zu dem Diktat-Gebet zum Jets' Lu'um 2005 liefert Don Antonio einen Kommentar, in dem er explizit die Handlung *k'ubik* »übergeben« mit der Handlung *sutik* »zurückbringen« gleichsetzt.

Während einer Pause in seiner rituellen Praxis eines Ch'a Cháak Rituals 1997 diktierte er mir einen beschreibenden Text zum Ritual. In diesem Text erwähnt er seinen Assistenten und benennt die Reihenfolge der *Misterios* und ihrer Zuordnung zu den rituellen Getränken und Speisen, die in den Gebeten als Opfergaben übergeben werden. Interessanterweise hat Don Antonio diese Reihenfolge bei seiner rituellen Praxis des Ch'a Cháak 2010 verändert und hat seine

rituelle Praxis der in der Literatur als üblichen beschrieben Praxis angeglichen. In Kapitel 5.5. zur semiotischen Analyse der Speisen und Getränke gehe ich auf diese Veränderung detaillierter ein.

Bei dem Jets' Lu'um Ritual 1997 diktierte mir Don Antonio einen erklärenden Text auf Maya zu seinem Ritual und übersetzte ihn mir ins Spanische. Die Deutsche Übersetzung habe ich aus dem Maya angefertigt.

Die Diktat-Gebete sind eine Form der Gebete, die weitestgehend auf die sprachliche Ornamentik verzichtet. So sind sie viel kürzer als die im rituellen Rahmen gesprochenen Texte. In Kapitel 2.2.1. bin ich bereits auf die besondere Bedeutung des Diktat-Gebets zum Jets' Lu'um 2005 und die Erklärungen von Don Antonio dazu eingegangen. Auf meine Frage, warum denn seine gesprochenen Gebete so viel länger seien, antwortete er, dass er vorher auch nicht so genau wisse, was er beten würde. Diese Antwort beziehe ich auf den spontanen Charakter der sprachlichen Ornamentik, die er in dem rituell gerahmten Gebet anwendet. Aus dieser Äußerung zur Unbestimmtheit seiner Gebete leite ich den Schluss ab, dass er in der konkreten Ausführung der Gebete vorher nicht genau weiß, wie er betet, er in seiner spontanen Performanz seiner Gebete frei und spontan spricht, aber eine Reihenfolge und Struktur im Kopf hat, an die er sich hält. Diese Struktur hat er mir in den Diktat-Gebeten gegeben. Das Diktat-Gebet zum Jets' Lu'um 2005 hat die Besonderheit, dass es nicht nur die sprachliche Ornamentik vernachlässigt, sondern auch zahlreiche übernatürliche Akteure weglässt.

3.4. Der Prozess des Übersetzens

3.4.1. Hermeneutik und Übersetzung

Hermeneutik stellt unter anderem die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung von Sprache. In dieser Arbeit ist es die folgende Frage: Welche Bedeutungen werden in den Gebeten der yukatikanischen Maya ausgedrückt und welcher Sinn wird durch die Gebete vermittelt? Wie ich bereits in der Einleitung erwähnt habe, gehe ich davon aus, dass man die Gebete als sinnvolle Sprache verstehen und analysieren kann, obwohl es Zeichen, Formeln und performative Phrasen in den Gebeten gibt, deren semantischer Gehalt sich mir nicht erschließt, was ganz unterschiedliche Gründe haben kann.

Auch bei der Übersetzung ist Sinn bzw. Bedeutung ein zentraler Begriff. Sinn wird in der Ausgangsprache Maya ausgedrückt. Ihn gilt es zu erfassen und in der Übersetzung ins Deutsche zu übertragen. Koechert und Pfeiler verdeutlichen, dass für eine sinnvolle Übersetzung in erster Linie die Konzepte, die die Begriffe mit Sinn füllen, erfasst werden müssen, um dann in einem zweiten Schritt übersetzt werden zu können. So übersetzen sie in einem Regengebet aus dem Hochland von Guatemala den Namen *sanmarentin* nicht als »San Martin« sondern als »San Bernardino«, weil dieser übernatürliche Akteur die Bedeutung verkörpert, die die Informanten mit *sanmarentin* verbinden (Koechert, Pfeiler 2013: 145).

Wie ich besonders in Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse zeigen werde, sind die Gebete der yukatekischen Maya nicht nur an die übernatürlichen Akteure adressiert, sondern auch an die natürlichen bzw. menschliche Akteure gerichtet und somit für menschliche Teilnehmer verständlich und kann in weiten Teilen als sinnvolle Sprache wahrgenommen werden. Die Übersetzungswissenschaft spricht von den Rezipienten oder Empfängern des Ausgangstextes (Nord 1988: 5ff).

Don Antonio selbst wies in Gesprächen daraufhin, dass er keine Fehler machen würde. Das bezog er auf die Reihenfolge der übernatürlichen Akteure, die er in dem ersten Teilgebet eines *Misterios* ruft und im zweiten Teilgebet wieder an ihre Herkunftsorte zurückschickt und keinen dabei vergessen darf. So vermittelte er mir seine Gebete als sinnvolle Handlungen. Auch die beschreibenden Diktate und Diktat-Gebete stellen seine rituelle Sprache als sinnvolle Sprache dar. Trotzdem ist es wichtig festzuhalten, dass nicht alles, was in den Gebeten gesprochen wird, einen Sinn ergeben muss. So übersetzte ich zwar Vers 78 in dem Gebet zum *Jets' Lu'um 2010* (JL10: 78) *beey sigo bin in INRIteech* mit der besonderen Form des konjugierten Akronym *INRIteech* mit »so mache ich weiter (sagt man) dass ich die euch segne« als eine sinnvolle Äußerung. Vielleicht ist aber an dieser Stelle von einem eher dadaistischen Sprachgebrauch auszugehen, der keinen eigentlichen Sinn hat, sondern purer Rhythmus und Form darstellt. Einen Sprachgebrauch, der mit offenen Bedeutungsassoziationen spielte, dokumentierte ich bei einem anderen rituellen Spezialisten³⁹ 1995. Bei einem Quasi-Gebet, dass er für mich sprach, assoziierte dieser in, so schien es mir, freier Rezitation Begriffe wie *iglesia*, *ingles* und *palabra*, *paloma* aufgrund ihrer ähnlichen Phonetik und er nahm Eindrücke in seine Rezitation auf, die gerade in sein Gesichtsfeld traten, wie z. B. ein Kind, das auf der Straße vor seinem Haus vorbei ging.

Diese Beschreibungen sollen verdeutlichen, dass besonders rituelle Sprache auch Teile aufweisen kann, die keinen kohärenten Sinn aufweisen, sondern einen assoziativen Charakter haben können, und den man eventuell in seiner Entstehung nicht mehr rekapitulieren kann. Smailus erklärt auftretenden Widersprüche und unverständliche Teile in der rituellen Sprache mit den ganz unterschiedlichen Quellen aus denen die rituellen Spezialisten ihre Anleihen für die Gebete beziehen.⁴⁰

Mit dem Hinweis auf das *uchben Maya* »alte Maya« mit einer eventuellen „verschliffenen“ Phonetik vermittelten mir auch meine Nativ Speaker – Lehrer⁴¹, dass nicht alles in der rituellen Sprache zu verstehen und übersetzten sein würde.

Im Falle der rituellen Sprache der yukatekischen Maya stellt die Forderung nach einer engen Verbindung von Hermeneutik und Übersetzung die Gefahr dar, eine Überinterpretation in die Übersetzung einfließen zu lassen: Wenn man jedem Vers eine sinnvolle Bedeutung zuschreibt,

39 Als ich Don Salustiano Pérez, den Bruder von Don Juventino Pérez (La Fay 1975: 746) 1995 kennenlernte, sagten mir verschiedene Leute, dass er verrückt geworden sei. Auch Don Antonio sagte einmal zu mir, dass Don Salustiano nicht die Kraft hatte, das Erbe seines Bruders Don Jubentino Pérez und besonders das Erbe seiner Mutter Doña Rita, die in Maní noch heute als eine besonders mächtige Heilerin und „Hexe“ bekannte ist, zu übernehmen.

40 Persönliche Kommunikation Smailus August 2013.

41 Eluterio Po'ot Yah, Carlos Armando Dzul Ek, Ema Pech de Uhu

besteht die Gefahr, dass man eine Bedeutung konstruiert und diese dann in der Übersetzung ihren Niederschlag findet. Deshalb stelle ich an Stellen, wo ich den Eindruck habe, dass meine Übersetzung und Deutung unsicher ist, diese Unsicherheit zumindest in einer Fußnote dar.

Ziel meiner Übersetzungsarbeit und dieses Kapitels ist es, den Prozess des Übersetzens darzustellen, um zum einen die subjektive Dimension meiner Übersetzung aufzuzeigen und den kontingenten Charakter der folgenden Interpretation der ins Deutsche transferierten Konzepte zu vermitteln. Zum anderen stelle ich offene Fragen und unklare Stellen bei der Transkription und Übersetzung als solche dar. Die Gründe für offene Fragen und unklare Passagen in den Texten können ganz unterschiedliche Gründe haben. Ein wichtiger Grund dafür scheint mir, dass man zwischen den Produzenten und den Emittenten der Ausgangstexte, also die rituellen Spezialisten unterscheiden muss. Du Bois beschreibt, wie rituelle Spezialisten sogar die eigentliche Urheberschaft ihre Texte leugnen und diese als gelernte Texte auffassen (Du Bois 1986: 319). Don Antonio ist also nicht der alleinige Produzent seiner Gebete, da er sich auf eine Gebetstradition bezieht. Er selbst beschrieb mir in zahlreichen begleitenden Gesprächen, dass er seine Gebete als junger Mann durch die Teilnahme an Ritualen und durch das Zuhören gelernt hätte. So sind ihm selbst verschiedene Bedeutungen nicht klar, da er diese von anderen rituellen Spezialisten übernommen hat⁴². Es kann auch sein, dass rituelle Spezialisten nicht auf Fragen nach Sinn und Bedeutung der Texte und ihrer Zeichen antworten können, da ihre rituelle Sprache in einem tranceähnlichen Zustand gesprochen wird und sie in einem alltäglichen Zustand keinen Zugriff auf den Sinn haben (Hanks 2000: 208; vgl. Kearney 1977: 317). Für solche Texte eine eindeutige Transkription und Übersetzung zu erstellen, die keine offenen Fragen und unklare Stellen aufweist, scheint mir nicht angebracht.

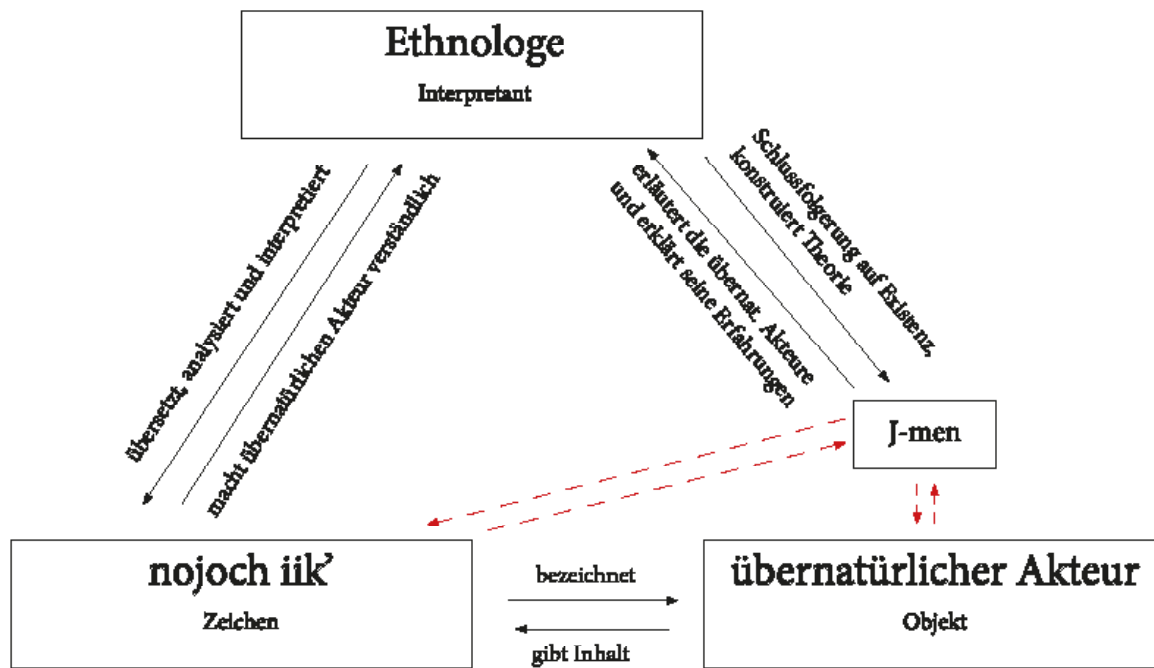
So kann man auch nicht davon ausgehen, dass es nur ein „richtiges“ Verständnis für diese unscharfen Begriffe bei den Nativ-Speaker existiert. An verschiedenen Stellen konnten meine Nativ-Speaker-Lehrer auch nicht weiter helfen und verwiesen auf den rituellen Charakter der Sprache, ihre verschliffene Phonetik und die eventuell verloren gegangenen Bedeutungen des *uchben maya*, des alten Maya.

Diese Einschränkungen beachtend gehe ich mit Stolze (2009) und Nord (1988) also von einer praxisrelevanten Verbindung von Hermeneutik und Übersetzung aus.⁴³

42 Zum Beispiel gab mir Don Antonio auf meine Frage, wer denn die 12 Jungfrauen (CC95: 146) in seinem Gebet seien, keine Antwort. Die Nachfrage, ob es die 12 Apostel seien, bejahte er, wobei ich den Eindruck hatte, dass er mein Erklärungsangebot annahm, um diese Frage zu beantworten, und nicht weil er von dieser Entsprechung ausging.

43 Die fachliche Auseinandersetzung zwischen Koller (1992: 209) und den von ihm so stark kritisierten „(neo-) hermeneutischen“ Ansatz von Stolze aufnehmend, möchte ich darauf hinweisen, dass das individuelle Verstehen des Ausgangstextes durch den Translator nicht zu einer Betonung und radikalen Intuition durch den Translator im Übersetzungsprozess führen sollte. Trotzdem bleibt die Intuition auch in meiner Übersetzungspraxis ein Baustein.

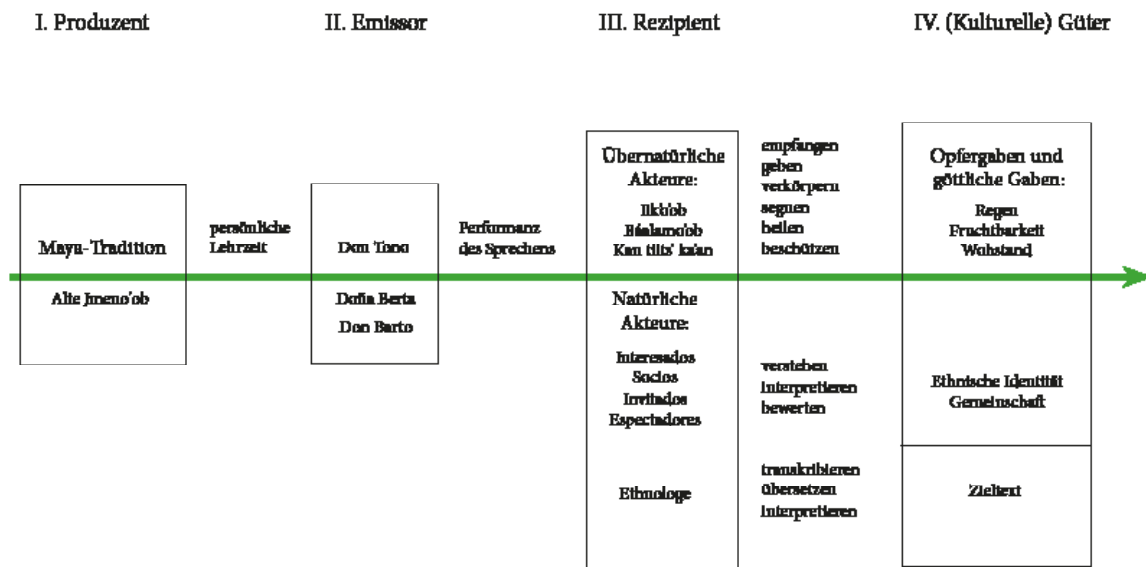
Semiotisches Dreieck: VERSTEHEN



Figur 12: Der Prozess des Verstehens ist ein vermittelter, angedeutet durch die roten Linien.

Stolze versteht den hermeneutischen Zirkel als den Prozess des Verstehens, der seinen Ausgang bei dem für die Übersetzung relevanten Vorwissen nimmt und mit der hermeneutischen Übersetzung ein Zwischen-Ergebnis liefert. Die Übersetzung ist immer ein historisches Ergebnis, der gegenwärtigen Verfasstheit des Übersetzers. Diese Darstellung entspricht meinem Vorgehen: Mit meinem Vorwissen habe ich die ersten Übersetzungen angefertigt, die ich dann immer wieder überarbeitet habe.

Nord entwirft den hermeneutischen Zirkel für den Übersetzungsprozess und beginnt den Zirkel mit der Festlegung des Skopos, also der Festlegung der Funktion der Übersetzung in der Zielkultur (Nord 1988: 38ff). Für meine Arbeit heißt das die Beantwortung der Frage: Was soll meine Übersetzung in die Deutsche Sprache den Lesern bringen? Welche Funktion hat meine Übersetzung für die deutschsprachigen Leser? Im nächsten Schritt, so Nord, analysiert der Übersetzer den Ausgangstext in seinem Kontext, das heißt den Maya-Gebetstext im rituellen Rahmen der Performanz und seinem kulturellen Kontext. Dann werden die übersetzungsrelevanten Elemente des Ausgangstextes isoliert und gemäß dem vorher formulierten Skopos in die Zielkultur transferiert. Dort wird daraus der Zieltext produziert.



Figur 13: Produktion und Reproduktion der Gebete

So habe ich mich zum Beispiel dazu entschieden die Bezeichnung der übernatürlichen Akteure in die Deutsche Sprache zu übersetzen, obwohl Don Antonio sie in dem spanischen Diktat-Gebet 1997 in der Mayasprache beließ. Besonders die Übersetzung der Maya-Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure verstehe ich als den hermeneutischen Prozess des Übersetzens, da hier fremde Konzepte verstanden und in die Zielsprache transferiert werden müssen. Ebenso verhält es sich mit den Verben, also den Handlungen, die durch die Worte vollzogen werden. Insofern ist die Übersetzung die Grundlage für die semiotische Analyse. In Kapitel 5.8. liefere ich die semiotische Analyse und Interpretation zu den verschiedenen übernatürlichen Akteuren und in Kapitel 5.6. stelle ich die semiotische Interpretation der Verben dar.

Auf eine etwas anders gelagerte Bedeutung des Begriffs hermeneutischer Zirkel verweist Geertz: Zentraler Punkt im Interpretationsvorgang bei Geertz ist das Übersetzen von fremden konkreten (emischen) Begriffen in eigene abstrakte (etische) Begriffe. Er pendelt zwischen den fremden Details der Ethnographie und den theoretischen Begriffen der Ethnologie hin und her und versucht so, dass eine aus dem anderen zu erklären (Geertz 1997: 307). Bei seiner Interpretation bekommt der Interpret eine hervorgehobene Rolle. Jedoch verwischt der eigentliche Interpretationsvorgang in seiner Darstellung des „Balinesischen Hahnenkampfes“, wie er die emischen Begriffe in etische Begriffen erklärt, zusammenfasst und übersetzt, wie und wo er sich an die emischen Begriffe anlehnt und woher er die etischen Begriffe bezieht, das alles wird durch seine Interpretation nicht offengelegt.

Die Rezipienten der Ausgangstexte

Die Gebete sind vor allem an die übernatürlichen Akteure gerichtet. Sie werden unter anderem in der zweiten Person direkt angesprochen. Mit der rituellen Sprache und der rituellen Praxis

werden sie „heruntergeholt“ *eemel*, werden ihnen Opfergaben übergeben *k'ubul* und werden sie an ihre Herkunftsorte zurückgebracht *suutul* (vgl. Kapitel 5.6. zur semiotischen Analyse der Verben). Diese Aussagen beruhen auf einer Übernahme der emischen Perspektive.

Die Gebete der yukatekischen Maya sind aber auch an die menschlichen Teilnehmer gerichtet und werden von diesen, zum Beispiel den Organisatoren eines Ch'a Cháak Regen-Rituals aufgrund der Performanz des rituellen Spezialisten bewertet. So beschrieb mir ein Organisator des Ch'a Cháak 2010 -er sprach in dem Gespräch für die Gruppe der Organisatoren- dass sie nun schon seit zwei Jahre mit Don Antonio zusammenarbeiten würden und mit seiner rituellen Praxis und seinen Gebeten zufrieden seien. 2007 hatte ein Teilnehmer der Rituale Don Antonio mir gegenüber seine rituelle Praxis und Sprache kritisiert: Don Antonio bete zu leise. Man verstehe nicht was er bete und er würde seine Gebete nicht singen.

Besonders die Organisatoren eines Rituals kontrollieren und bewerten die rituelle Praxis und Sprache des rituellen Spezialisten. Sie sitzen in unmittelbarer Hörweite bei den Gebeten und hören ihm zu und beurteilen seine rituelle Sprache und Performanz. Wie ich bereits in der Einleitung erwähnt habe, dokumentierte ich 1997 ein Ernte-Dank-Ritual *Waaji Kool* eines anderen sehr alten rituellen Spezialisten⁴⁴. Sein völlig unverständliches Gemurmel wurde von einem Teilnehmer des Rituals mit den Worten negativ kommentiert: „Ya está viejo, ya no sabe que hace.“ Trotz dieser negativen Bewertung wurde der rituelle Spezialist weiterhin mit der Durchführung von Agrarritualen beauftragt. Das zeigt, dass zu der Bewertung der Performanz der ausgangssprachlichen Texte durch die Teilnehmer unterschiedliche Meinungen vorliegen, was auch Koller in Bezug für den Prozess der Textproduktion und Reproduktion erwähnt (Koller 1992: 192). Die Tatsache, dass die Gebete durch die Teilnehmer, also durch die Rezipienten der Texte beurteilt werden, lässt den Schluss zu, dass sie zumindest indirekt auf den Inhalt und die Performanz der Gebete Einfluss nehmen (vgl. Nord 1988: 5). Ein ritueller Spezialist ist auch ökonomisch von seiner Arbeit abhängig und möchte auch weiterhin mit der Durchführung und Leitung der Agrarrituale beauftragt werden. In Kapitel 5.7.1. zur semiotischen Analyse der menschlichen Akteure gehe ich auf die ökonomische Bedeutung dieser Arbeit genauer ein.

Die unterschiedlichen Meinungen zur Performanz von Don Antonio verdeutlichen, dass auch meine Analyse der rituellen Sprache bei den Rezipienten der ausgangssprachlichen Texte wahrscheinlich unterschiedlich bewertet werden wird. Um das nachzuprüfen, muss meine Analyse in spanischer Sprache veröffentlicht werden.⁴⁵

Die Quasi-Gebete werden in erster Linie für die Ethnologen gesprochen. Somit gehören diese mit anderen Zuhörern zu den direkten Rezipienten der Quasi-Gebete. Oft sind auch die Ethnologen die Rezipienten der Gebete, die in einem rituellen Rahmen gesprochen werden, da

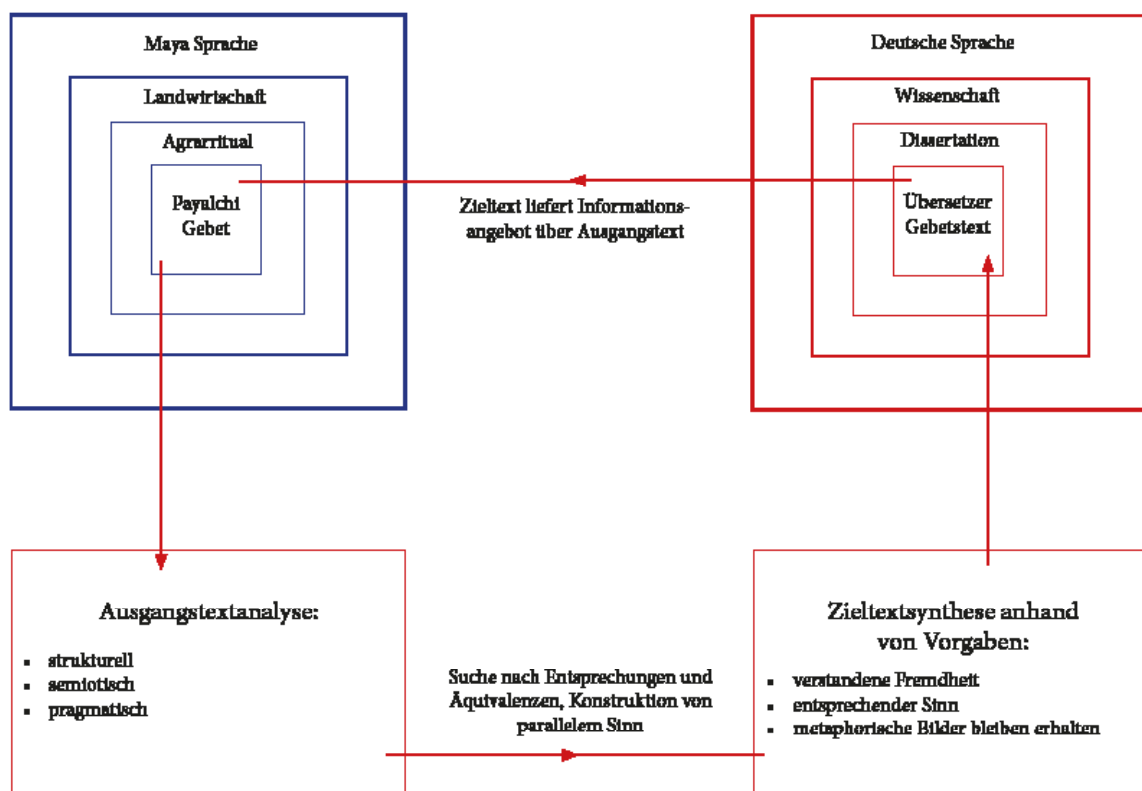
44 Don Valerio Mukul war der Onkel mütterlicherseits von Don Antonio.

45 Die Veröffentlichung meiner Ergebnisse in einem spanischsprachigen Artikel, besser noch in einem masprachigen Artikel, ist notwendig, um eben eine Rückbindung der Analyse an die Rezipienten der Ausgangstexte vorzunehmen. Von dieser Rückbindung erhoffe ich mir eine Bewertung und Diskussion meiner Analyse (vgl. Nord 1988: 5).

sie als Teilnehmende Beobachter anwesend sind, und die Gebete hören, aber sind sie in diesem Fall nicht die eigentlichen Rezipienten.

Die Rezipienten der Übersetzung

Für wen übersetze ich die Gebete und was bedeutet die Charakterisierung des Personenkreises der Rezipienten der Übersetzung für die Übersetzung (vgl. Nord 1988 : 10)? In dieser Arbeit übersetzte ich die Gebetstexte aus dem yukatekischen Maya für ein fachwissenschaftliches Publikum ins Deutsche. Somit entspricht der wissenschaftliche Diskursrahmen im Deutschen dem landwirtschaftlichen Diskursrahmen im yukatekischen Maya, das Wissenschaftsritual der Dissertation dem Maya-Agrarritual und die Übersetzung im Rahmen der Dissertation dem Gebet im Rahmen des Agrarrituals.



Figur 14: Äquivalente Diskursrahmen

3.4.2. Methode des Übersetzens: Subjektivität, Loyalität und Funktionsgerechtigkeit

In dem ich als Übersetzer eine vorläufige Übersetzung auf der Grundlage meines intuitiven Verständnisses erstellt habe, spielt meine Subjektivität eine wichtige Rolle. Es geht in einem zweiten Schritt darum, „das originäre intuitive Verstehen durch eine kritische Erwägung oder Selbstreflexion zu ergänzen, denn der Übersetzer hat in seiner Vermittlungsaufgabe eine besondere Verantwortung der Texttreue“ (Stolze 2009: 24). Nord spricht von Loyalität und Funk-

tionsgerechtigkeit. Damit meint sie, dass die Aussagen des Ausgangstextes in der Übersetzung nicht verfälscht werden dürfen. Der Übersetzer soll sich zu dem Sender des Ausgangstextes loyal verhalten. Der Zieltext hat eine Funktionsgerechtigkeit in der Form zu erfüllen, dass er die Informationen und Sprechakte der kommunikativen Funktion gerecht in die Zielsprache überträgt. Der Zieltext muss verständlich sein und der Übersetzer soll sich zum Empfänger des Zieltextes loyal verhalten. Deshalb muss die kommunikative Funktion des Zieltextes im Vorfeld der Übersetzung definiert werden, damit ein funktionsgerechter Transfer erfolgen kann (Nord 1988: 32). Der Übersetzer ist verpflichtet zur „Loyalität“ sowohl gegenüber dem Zieltextempfänger im Sinne einer dem Skopos entsprechenden funktionsgerechten Übertragung, als auch gegenüber dem Sender, dessen Intention er nicht verfälschen darf (Stolze 2009: 24). Die Subjektivität im Übersetzungsprozess gilt es anzuerkennen. Subjektive Urteile und Entscheidungen müssen kritisch reflektiert werden (Stolze 2009: 24).

Ich treffe Entscheidungen bei der Übersetzung für oder gegen bestimmte Begriffe in der Zielsprache. Diese Entscheidungen begründe ich weiter unten. Diese Entscheidungen stellen den Prozess der Versprachlichung des gewonnenen Verständnisses dar. Ich treffe meine subjektiven Entscheidungen, die intersubjektiv mit Instrumenten der wissenschaftlichen Reflexion zu verifizieren sind (Cercel 2009: 339).

Die kommunikativen Funktionen der Ausgangstexte

Don Antonio beschrieb mir zu verschiedenen Gelegenheiten alle Rituale als eine allgemeine Bitte um generellen Wohlstand: „Se hace para todo el bien,“ sagte er in verschiedenen begleitenden Gesprächen und formulierte auf diese Weise die Bitte um Wohlstand als eine allgemeine kommunikative Funktion der Agrarrituale, die von ihm geleitet werden. Eine detaillierte Analyse dieser kommunikativen Funktion der Gebete liefere ich in Kapitel 5.3.4 zur semiotischen Analyse des Superzeichens. Die spezielle kommunikative Funktion für die Ausgangstexte lässt sich einmal anhand der Zielorientierungen der einzelnen Rituale bestimmen: Bei einem *Jets' Lu'um* – Ritual ist es die Heilung bzw. Segnung eines Grundstücks. Bei einem *Waaji Ch'èen* – Ritual ist es die Heilung bzw. Segnung eines Brunnens und bei einem *Ch'à Cháak* – Ritual ist es die Bitte um Regen.

Zum anderen lassen sich unterschiedliche kommunikative Funktionen der Ausgangstexte anhand der Sprechakte darstellen. In der Kommunikation des *J-men* mit den übernatürlichen Akteuren spricht Don Antonio in der Form von Aufforderungen und Veranlassungen. In der Kommunikation des *J-men* mit den menschlichen Teilnehmern, spricht Don Antonio beschreibende Erklärungen und selbstverpflichtende Aussagen, die die zuhörenden Teilnehmer über seine Handlungen und Verpflichtungen in Kenntnis setzten. In einer Kommunikation zwischen den übernatürlichen Akteuren tritt Don Antonio als Vermittler zwischen verschiedenen übernatürlichen Akteuren auf, so dass er den Kontakt zwischen verschiedenen übernatürlichen Akteuren durch sein Gebet ermöglicht. Eine detaillierte Analyse der kommunikativen Funktion

der Ausgangstexte an Hand der Sprechaktanalyse liefere ich im Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse.

Die kommunikative Funktion meiner Übersetzung: „Verstandene Fremdheit“

Man bewegt sich beim Übersetzen also auf einer Skala zwischen Treue zum Ausgangstext und Freiheit und Funktionalität in der Zielsprache. Ein extremes Beispiel für eine dynamische Äquivalenz bei der besonders Wert auf Ausdrucksfreiheit und Funktionalität in der Zielsprache gelegt wurde, stellt eine Bibelübersetzung für die Inuits in Nord-Kanada dar: Hier wurde aus dem „Lamm Gottes“ die „Robbe Gottes“ (Nord 2011: 180), um eine hohe Funktionalität des Textes in der Zielkultur zu gewährleisten.

Die kommunikative Funktion meiner Übersetzung besteht nun darin, dass den Lesern ermöglicht werden soll, für die fremde rituelle Sprache der yukatekischen Maya mit ihrem fremden Inhalt ein Verständnis zu entwickeln, dass von der Fremdheit der Ausgangstexte als konstitutives Element ausgeht (Nord 2011: 180). Als etwas Fremdes geben die Maya-Gebete den deutschen Lesern die Möglichkeit den menschlichen Diskurs über die Kommunikation mit übernatürlichen Akteuren zu erweitern.

Die Maya Gebete werden in der Übersetzung als Texte fremder Menschen aus einer anderen Kultur verstanden und die Übersetzung versucht, diese Andersheit so wiederzugeben, dass sie nachvollziehbar wird. Nord schreibt:

„Die Verfasser der Ausgangstexte wenden sich nicht direkt an die Leser der Translate (das wäre gewissermaßen die fundamentalistische Auffassung), sondern die Übersetzung zeigt, wie sich die Verfasser der Ausgangstexte an ihre ausgangskulturellen Adressaten richten, um bei diesen bestimmte kommunikative Funktionen zu erzielen. Das heißt, hier ist eine dokumentarische Übersetzung gefragt, die eine im Wesentlichen ‚exotisierende‘ Form aufweist: Was für die ausgangskulturellen Kommunikationsteilnehmer zur eigenen Welt gehört, wird für die zielkulturellen Rezipienten als fremd, gewissermaßen „exotisch“ dargestellt“ (Nord 2011: 181).

Im Begriff der „exotisierenden Übersetzung“ sehe ich eine doppelte Gefahr. Indem für die fremden Maya-Begriffe im Deutschen Entsprechungen gesucht werden, besteht einmal die Gefahr, dass die Übersetzung ihre Fremdheit einbüßt: Übernatürliche Akteure, die von besonderen Orten in der Natur kommen und für die man Opfergabe auf einen Altar legt und sie in Gebeten um bestimmte „Dienste“ bittet, so etwas scheint gar nicht so fremd zu sein. Dass übernatürliche Akteure einen Brunnen vergiften, das kann man vielleicht verstehen, obwohl man den eigentlich wirkenden Mechanismus dabei nicht versteht. Die Übersetzung soll aber eben nicht nach einer platten Adaptionen suchen, die die rituelle Sprache in ein modernes esoterisches Weltbild⁴⁶ einpassen könnte, sondern kulturelle Eigenheiten sollen betont werden und vor diesem

46 Bei dem Versuch ein modernes esoterisches Weltbild zu beschreiben, um es als eine Quelle kultureller Missverständnisse zu identifizieren, fallen mir jedoch zuerst die Gemeinsamkeiten des Weltbildes der rituellen

Hintergrund die rituelle Sprache in ihrer Begrifflichkeit verstanden werden. Auch im Weltbild der rituellen Spezialisten ist nicht immer jede Ursache-Wirkungsbeziehung der übernatürlichen Akteure und ihrer Umwelt klar definiert. So muss der Zusammenhang von krankmachenden übernatürlichen Akteuren und einem vergifteten Brunnen nicht bis ins letzte ausformuliert sein, sondern wird implizit beschrieben. Genau bei diesen Implizitheiten kann jedoch ein modernes esoterisches Weltbild an die fremde rituelle Sprache leicht Anschluss finden und mit einer platten Adaption in der Übersetzung kulturellen Missverständnissen Vorschub leisten (Nord 2011: 180). Zum anderen sehe ich die Gefahr bei einer „exotisierenden Übersetzung“, dass das Fremde vor der Gemeinsamkeit in der Weise betont wird, dass bestehende Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen negiert werden. Da Nord davon ausgeht, dass anthropologische Konstanten durch Zeit und Raum nicht empirisch nachweisbar sind, dies aber nicht begründet, erscheint mir diese Haltung ideologisch motiviert. Deshalb plädiere ich für einen bedachten Gebrauch der „exotisierende Übersetzung“.

Die Übersetzung ist also eine Gratwanderung bei der die Fremdheit der Maya-Begrifflichkeiten im Gebrauch in der Mayakultur erhalten bleiben soll. Gerade durch diese Fremdheit soll die Bedeutung in die deutsche Sprache übersetzt und verständlich gemacht werden. Dabei ist darauf zu achten das die „exotisierende Übersetzung“ trotzdem an ein Verständnis der Konzepte Anschluss findet. Fremdheit und Verständnis sollen sich in der Übersetzung positiv unterstützen.

Nur so weit wie nötig sollen die übersetzten Texte in der Zielsprache fußen. Konkret bedeutet dies, dass Maya-Begriffe eventuell nicht mit den bereits bestehenden entsprechenden Begriffen aus der Zielsprache übersetzt werden. So habe ich z.B. *ti'its ka'an* nicht als »Himmelsrichtung« übersetzt, sondern wörtlich als »Himmelsecke«, da diese Übersetzung inhaltlich treffender ist, da in ihr die Entsprechung von *ka'an* »Himmel« / *ka'an che'* »Altar« und *ti'its ka'an* »Himmelsecke« und *ti'its ka'an che'* und »Altarecke« zum Ausdruck kommt. Eine Übersetzung als »Ecke des Firmamentes« oder eine Übersetzung als »Ecke der himmlischen Sphäre« sind nicht funktionsgerecht, sie klingen „geschwollen“ und sind zu „exotisierend“.

An den unterschiedlichen Übersetzungen von Vers 19 des Gebets von Xcanchacan lässt sich der Konflikt des Übersetzers zwischen der Loyalität mit dem Sprecher der Ausgangssprache Maya (Emissor) und der Loyalität mit dem Hörer (Rezipient) in der Zielsprache Deutsch darstellen. Smailus und ich übersetzen *chichil* als »Kraft« um das metaphorische Bild: Nur die harten Samen sind die guten Samen, in der Übersetzung zu erhalten, auch auf die Gefahr hin, dass es ohne Kommentar unverständlich bleibt. Im Gegensatz dazu übersetzen Brasseur de Bourbourg (1869: 102), Seler und Edmonson (1968: 38) *chichil* als »Samen«. Mit der Übersetzung *chichil* als »Samen« wird die Metapher das Harte / die Kraft als die reinen bzw. guten Samen zugunsten des Verstehens in der Zielsprache explizit gemacht und das metaphorische Bild auflöst. Auf diese

Spezialisten Yukatans mit diesem esoterischen Weltbild auf. So sind beide ausgesprochen eklektizistisch und auf Individualität ausgerichtet. Die Möglichkeiten für Missverständnisse liegen vielmehr in den Übersetzungen einzelner Begriffe, die allzu leicht an esoterische Begriffe Anschluss finden.

Weise geht etwas von dem Fremden, was bei der Übersetzung erhalten bleiben sollte, verloren und wird auf eine plumpe Weise an die Zielsprache angeglichen. Daraus leite ich eine Maßgabe für meine Übersetzung ab: Metaphern sollen als Bilder in dem übersetzten Text erhalten bleiben und nicht aufgelöst werden.

Der rituelle Charakter der Sprache soll in der Übersetzung erhalten bleiben. Das bedeutet, dass ich auf die formal-ästhetische Äquivalenz⁴⁷ der Ausgangstexte und Zieltexte Wert lege. Bricker und Edmonson (1985: 59) weisen auf die Bedeutung des Parallelismus hin. Die Übersetzung bildet die Struktur des Mayatextes in Versen, Phrasen und Strophen ab. Redundanzen und Wiederholungen stellen in der strukturellen und semiotischen Analyse einen wichtigen Angelpunkt dar.

Der konkrete Übersetzungsprozess

Mein Prozess des Übersetzens ins Deutsche gliedert sich in zwei zeitlich und räumlich voneinander getrennte Phasen:

1. Während der verschiedenen Aufenthalte in Yukatan habe ich bereits Übersetzungen von dem Quasi-Gebet des Ch'a Cháak 1995 und von einem Heilgebet Doña Bertas aus dem Jahr 2005 angefertigt. Die Fragen und Unklarheiten, die sich aus den Transkriptionen und Übersetzungen ergaben, besprach ich mit den jeweiligen rituellen Spezialisten. Besonders im Falle von Doña Berta führte es aber nicht zur gewünschten Klärung. Außerhalb der rituellen Rahmung hatten verschiedene rituelle Spezialisten nicht den von mir erwünschten Zugriff auf ihre rituelle Sprache.⁴⁸ Es ist aber auch möglich, dass meine konkreten Textfragen als unangemessen und aufdringlich empfunden wurden und mit einem Schulterzucken einer Beantwortung aus dem Weg gegangen wurde.⁴⁹

2. Zurück in Deutschland übersetzte ich ab 2010 die Mayatexte mit meinen Sprachkenntnissen. Das war möglich, da die rituell formalisierte Sprache nicht so variantenreich ist wie die Alltagssprache. Bei auftretenden Unklarheiten benutzte ich verschiedene Wörterbücher: Zuerst konsultierte ich die Wörterbücher für das gegenwärtige Maya. Das Maya – Englisch Wörterbuch von Bricker et al. (1998) bietet eine umfassende semantische und phonetische Darstellung. Die Angleichung an die Rechtschreibung 1984 nahm ich mithilfe des Wörterbuch Maya Popular (2001) vor. Um eine eventuelle historische Bedeutung herauszuarbeiten, die in diesen beiden Wörterbüchern nicht gegeben war, arbeitete ich mit kolonialen Wörterbüchern. Das Cordemex (1991) hat den Vorteil, dass es die Einträge in den unterschiedlichen kolonialen Wörterbüchern darstellt und diese dann zur detaillierten Konsultation benutzt werden können. Ich benutzte in

47 Zum Äquivalenz Begriff siehe Koller 1992: 188-272

48 So konnte mir zum Beispiel Don Juanito aus Yaxcaba Teile seines Heilgebetes in einem Gespräch nicht in meinem Transkript ergänzen, da er ohne rituellen Rahmen nicht in das Gebet „einsteigen“ konnte.

49 Den Eindruck hatte ich mehrfach in den Gesprächen mit Doña Berta. Don Antonio war ausgesprochen verschlossen, was seine Heilgebete anging. Er sagte mehrmals zu mir, dass er darüber nicht sprechen könne, weil er sonst seinen Don, seine Gabe als Heiler und Priester zu wirken, verlieren würde.

diesem zweiten Schritt das Calepino de Motul in der Ausgabe von Arzápalo (1995) und das San Francisco I und II in der Ausgabe von Michelton (1975) und den Codex Vindobonensis (Acuña 1993). Mir stand auch das Wörterbuch von Pio Perez (1877) zur Verfügung, was die Einträge der anderen in erster Linie bestätigte.

Das Wörterbuch von Bricker et al. liefert eine Übersetzung ins Englische, alle anderen Wörterbücher liefern eine Übersetzung ins Spanische. Ich erstelle eine Übersetzung ins Deutsche. Bei diesem Übersetzungsprozess und der Suche nach den Bedeutungen für den Mayatext sind also vier Sprachen beteiligt: Maya, Spanisch, Englisch und Deutsch. Die verschiedenen Wirklichkeitsinterpretationen, die in den Sprachen strukturell angelegt sind (Koller 1992: 172), können in einem günstigen Fall in ihrer Kombination die Bedeutung des Mayawortes treffen. In einem günstigen Fall resultiert die Bedeutung des Mayawortes aus der gemeinsamen Schnittmenge der Wortbedeutungen der Sprachen. In einem ungünstigen Fall führt die Beteiligung der vier Sprachen und ihren jeweiligen Wirklichkeitsinterpretationen zu einer starken Verzerrung der Bedeutung und einer falschen Übersetzung und einer Fehlinterpretation der Mayabedeutung. Meine Übersetzungen besprach ich mit Smailus, der an zahlreichen Stellen Unklarheiten auflösen konnte. So übersetzte ich anfangs zum Beispiel *kilik* als transitives Verb erste Person Plural »wir schauen(es)« und verstand es als »wir wollen (es)«, was aber zu Übersetzungsproblemen führte. Smailus wies mich daraufhin, dass es das transitivierte Adjektiv *ki'* »lecker, gut« sei und als das Adverb »gerne« zu übersetzen sei. Oder ich transkribierte anfangs *xolok way in k'uj* und übersetzte es als »kniend hier mein Gott«. Besonders das Wort *k'uj* »Gott« schien mir falsch, da Don Antonio sonst nie dieses Wort benutzte, sondern nur in dieser von mir transkribierten Formel. Smailus schlug die Transkription *xolokben in k'u* »kniend übergebe ich«, was sich wesentlich besser in den Text einpassen ließ.

Begründung der Übersetzungen

Im Folgenden geht es darum an Hand von Beispielen die theoretischen Vorgaben für die Übersetzung mit konkreten Fällen zu illustrieren und meine Umsetzung zu verdeutlichen.

Mit dem Begriff übernatürlicher Akteur benutzte ich einen theoretischen Begriff, der einen Oberbegriff darstellt mit dem ich die verschiedenen spezifisch benannten Akteure zusammenfasse und ihren aktiven Charakter betone. Im Kapitel 5.8. zur semiotischen Analyse der übernatürlichen Akteure gehe ich detailliert auf diesen theoretischen Begriff ein. Mit dem Begriff der Übernatur unterscheide ich diese Art der Akteure von den menschlichen Akteuren, wie dem rituellen Spezialisten und den Organisatoren. Die emischen Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure, also die Bezeichnungen, die Don Antonio den übernatürlichen Akteuren gibt, übersetze ich ins Deutsche. Es wäre auch möglich gewesen, die emischen Bezeichnung als Fremdwörter in meine Übersetzung zu integrieren, so wie es Don Antonio in seinem Diktat-Gebet 1997 tut. Ich habe mich aber dem Skopos der „Verstandenen Fremdheit“ folgend zugunsten der Funktionsgerechtigkeit in der Zielsprache entschieden, da der Prozess des Übersetzens die Notwendigkeit des Interpretierens einschließt, und so den Prozess des Verstehens transparent

macht. Gerade durch die Übersetzung der Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure ins Deutsche entsteht beim geneigten Leser ein Verstehen, dass die Fremdheit als Grundlage hat.

Ich übersetze *iik'* mit »Wind« und nicht als Atem, Odem oder Luft/Lüftchen, weil Don Antonio in den Gesprächen *iik'* mit dem spanischen Wort „viento“ übersetzte und nicht mit dem Wort „aire“. Jedoch wird von anderen Yukateken das Wort „aire“ für diese Gruppe von übernatürlichen Akteuren gebraucht. Seine Übersetzungen ins Spanische sind für mich also wichtige Orientierungen. Die emischen Bezeichnungen der übernatürlichen Akteure haben die generelle Form, dass die Bezeichnung *iik'* oder *báalam* mit dem Herkunftsort oder eines anderen Charakteristikums kombiniert wird (siehe Kapitel 5.8.). In verschiedenen Gesprächen mit Don Antonio variierten seine spanischen Bezeichnungen für die übernatürliche Akteure, die in Zusammenhang mit Wasser stehen, was auf die unterschiedlichen Bezeichnung dieser Orte und ihre verwirrende Nomenklatur im Alltag der Yukateken zurückzuführen ist. Auch übersetzte Don Antonio den übernatürlichen Akteur *iik'a tí' nukuch muulo'ob* in seinem Diktat-Gebet 1997 als „viento de los cerros grandes“, ich übersetze ins Deutsche »Wind der großen Haufen« um so das metaphorische Bild unaufgelöst zu lassen: Im yukatekischen Spanisch ist „cerro“ die Übersetzung für »vorspanische Pyramide«, so dass die Bezeichnung für diesen übernatürliche Akteur der »Wind der großen Pyramiden« bedeutet.

Mit den »vier Himmelsecken« *kan ti'its ka'an* eröffnet Don Antonio in den meisten Fällen seine Gebete. Wie bereits oben dargestellt habe ich mich für die Übersetzung »Himmelsecken« entschieden und so der Loyalität dem Ausgangstextsender gegenüber mehr Gewicht gegeben als der funktionsgerechten Übertragung ins Deutsche als Himmelsrichtungen.

Für das Wort *yuum* habe ich mich für die Übersetzung »Herr« entschieden. Man kann davon ausgehen, dass bei dieser Bezeichnung der christliche Gott einen großen Anteil an der Bedeutung des Begriffs *yuum* hat. Wie ich noch darstellen werde, ist die Bedeutung des so bezeichneten übernatürlichen Akteurs ein unscharf bestimmter Begriff mit unklaren Abgrenzungen zu anderen übernatürlichen Akteuren (siehe Kapitel 5.8.1.). Die Begriffe Gott, Vater und Herr werden in christlicher Terminologie synonym gebraucht, doch empfinde ich den Begriff Herr als bedeutungsoffener und habe mich deshalb für diesen entschieden. Don Bartolomé kombiniert in seinem Gebet (DBCC) das Wort *yuum* mit der Bezeichnung des Regengottes *cháak* in Vers 42, 43. An dieser Stelle wirkt das Wort *yuum* als die Anrede des übernatürlichen Akteurs »Herr Cháak«. Ich übersetze »Herr Cháak« anstatt »Herr Regen«, weil ich an dieser Stelle der Loyalität zum Ausgangstextsprecher den Vorzug gebe, da die Bezeichnung *Cháak* für den Regen bei den Lesern bekannt sein kann. Den Titel *aj* in Vers 71 desselben Gebets von Don Bartolomé (DBCC) übersetzte ich als »Geist«. Möglich wäre auch die Übersetzung »derjenige«, da es ein Genus anzeigendes Partikel ist. Ich habe mich aber für die Übersetzung »Geist« entschieden, um den Charakter der übernatürlichen Akteure zu betonen, die an dieser Stelle damit bezeichnet werden. Das Wort *ka'anil* aus dem Gebet von Don Bartolomé übersetze ich als »himmlische Höhen«, davon ausgehend, dass *ka'an* das Wort für Himmel ist und das Suffix *-il* dem Wort eine abstrahierende Bedeutung gibt.

Die Formel *tu chuun bin a saanto mesa* aus dem Gebet von Doña Berta übersetze ich mit »am Fuße (sagt man) deines heiligen Tisches«. Meine Übersetzung dieser Formel weist zwei Elemente auf, die es lohnt näher zu betrachten: *tu chuun* übersetze ich mit »am Fuße«. Damit drücke ich einmal eine Unten-Oben-Beziehung aus, mit der die rituellen Spezialistin Doña Berta im religiösen Kontext die hierarchische Beziehung zu der übernatürlichen Sphäre zum Ausdruck bringt: Sie kniet oder steht am Fuße des Altars. Zum anderen drücke ich mit dieser Übersetzung die Verbindung zur Grundlage, zum Ursprung aus, die auch in dem Wort *chuun* enthalten ist. *A saanto mesa* übersetze ich wörtlich mit »dein heiliger Tisch«. Man könnte auch Altar übersetzen, jedoch habe ich das Maya-Wort *ka'anche'* mit »Altar« übersetzt, deshalb bietet sich die wörtliche Übersetzung dieser Lehnwort-Konstruktion an. Die Formel *kin ts'a' bin ta beel* aus dem Gebet von Doña Berta Vers 40 übersetze ich mit »gebe ich (man sagt) auf deinen Weg«. Die Formel in Vers 92 *kin ts'a' ku ta beel* übersetze ich mit »ich gebe es (auf) deinen Weg«. Beide Formeln stellen in ihrer Übersetzung keine besondere Entscheidung dar, sondern vielmehr in ihrer Interpretation. Auf die Bedeutung des Konzepts des Weges gehe ich in Kapitel 5.7.1. detailliert ein. Die Bezeichnung des übernatürlichen Akteurs *Aj Kanul* übersetzte ich nicht, sondern übernehme die Bezeichnung in die deutsche Übersetzung. Ich treffe diese Entscheidung, da die Möglichkeit besteht, dass *Aj Kanul* in der frühen Kolonialzeit der Familienname einer mächtigen Familie aus der Region um die Stadt Maxcanu war (vgl. Arzápalo 1987: 10). Vapnarsky und Le Guen stellen *Aj Kanul* in die Reihe der Schutzgeister und ziehen eine etymologische Verbindung zu den als *Aj Kana'an* bezeichneten Schutzgeistern. Ihre Informanten bezeichnen diesen übernatürlichen Akteuren auch mit dem spanischen Lehnbegriff *àanjel de la gwàardya*, im Deutschen »Schutzengel«. Die detaillierte semiotische Analyse zu der Bezeichnung des *Aj Kanul* liefere ich in Kapitel 5.8.2. Ich übersetze die Bezeichnung *Aj Kanul* nicht, um diesen »Schutzgeist« von der Bezeichnung des *báalam* zu unterscheiden. Das Wort *báalam* bezeichnet in Kombination mit einem Herkunftsort oder einem anderen Charakteristikum einen übernatürlichen Akteur. Dieses Wort übersetzte ich mit »Schutzgeist«. Die Ton-Aufnahme mit den Erklärungen Don Antonios zu dieser Gruppe übernatürlicher Akteure, ist leider auf Grund eines Festplattenproblems verloren gegangen.⁵⁰ Die Übersetzung als »Schutzgeist« resultiert aus der semiotischen Analyse (siehe Kapitel 5.8.1.). Erst relativ spät im Übersetzungsprozess tauschte ich im zielsprachlichen Text das Wort *báalam* gegen das Wort »Schutzgeist« aus. In einigen älteren Versionen hatte ich mich auf Grund der kolonialzeitlichen Bedeutung des Wortes *báalam* für die Übersetzung »Jaguargeist« entschieden. Von dieser Übersetzung habe ich Abstand genommen, da nie ein Informant das Wort *báalam* mit dem Tier des Jaguars geschweige denn mit einem »Jaguargeist« in Verbindung brachte. Mit so einer „esoterischen“ Übersetzung könnte man Missverständnissen Vorschub leisten.

50 Aber ich erinnere mich daran, dass die Informationen, die mir Don Antonio in dem „verlorenen Gespräch“ gab, das Bild, das ich mir von dieser Gruppe der übernatürlichen Akteure gemacht hatte, nicht grundlegend veränderte. Aber auch in diesem Gespräch hatte ich den Eindruck, dass er nicht besonders gerne über die *báalamo'ob* erzählte. So war auch Don Juan aus Yaxcaba sehr kurz angebunden, als ich ihn nach dem *báalam* fragte: „Es el rey, no se juega con el, ay te chinga“, sagte er und wechselte das Thema.

Den Begriff des *ka'anche'* übersetzte ich mit »Altar«. Hier habe ich mich für die Funktionsgerechtigkeit in der Zielsprache entschieden, wobei Don Antonio *ka'anche'* im Spanischen als „mesa“ bezeichnet. Im Falle eines Chá Cháak Regen-Rituals bezeichnete er damit den gesamten Bogengang mit zwei Altären. Wörtlich übersetzt ist es »das Holz des Himmels« wobei mir diese Übersetzung zu „exotisierend“ erscheint und eine Bedeutung suggeriert, die zwar auf der symbolisch-semiotischen Ebene konstruiert werden kann, mir aber nie von einem Informanten als solche benannt wurde. Boccara transkribiert *kanche'* und übersetzt »cuadrado de madera« (Boccara 2003: 552). Don Bartolomé interpretierte die Bezeichnung *ka'anche'* auf eine besonders „exotische“. Er erklärte mir am Rande des Chá Cháak-Rituals den Altar als eine Repräsentation des Kopfes des Regengottes Cháak. Diese Erläuterung zeigt, dass Don Bartolomé elaborierte Konzepte von der übernatürlichen Sphäre hat. Mit dem Begriff *ka'anche'* werden in der Alltagssprache die rustikalen Holzkonstruktionen für die Hochbeete bezeichnet, in denen Kräuter und Gemüse angepflanzt werden. Diese Bedeutungsfacette schwingt natürlich im deutschen Begriff des »Altars« nicht mit. Der Begriff »Altar« ist ein gutes Beispiel, wie eine Bedeutungsverschiebung im Übersetzungsvorgang vorgenommen wird.

In den Übersetzungen der Verben treten keine besonderen Entscheidungen auf. Die Übersetzungen resultieren aus den zahlreichen Gesprächen mit Don Antonio, den entsprechenden Einträgen in den Wörterbüchern und den hermeneutischen Bedeutungen, die ich im Kapitel 5.6. zur semiotischen Analyse der Verben herausarbeite. Das Verb *jeets'aj* übersetzte ich mit »beruhigen«. Man könnte aus einer pragmatisch/inhaltlichen Analyse auch die Übersetzungen »heilen« »segnen« oder »weihen« anwenden. Die Entscheidung zur Übersetzung »beruhigen«, orientierte sich an den spanischen Begriffen „calmar“ und „asentar“. Don Antonio bezeichnete seine rituellen Handlungen meistens mit dem Wort *meyaj* »arbeiten« (BGJL: 5, 6). „Calmar“ wurde von anderen Teilnehmern benutzt, um den Zweck des Rituals zu beschreiben.

Das Verb *k'áat* im Gebet von Doña Berta übersetzte ich mit »erbitten«. Das Verb *k'áat ooltik* im Gebet von Don Bartolomé übersetzte ich auch mit »erbitten«. Indem Doña Berta das Adverb *kilik* »gerne« vor dem Verb spricht, drückt sie sich höflich aus. Don Bartolomé benutzt die transitivierte Form von *óol* »Wunsch/Intention« *óoltik* »es wünschen« um einen höflichen Ton zum Ausdruck zu bringen. Ich differenziere zwischen diesen beiden Formen nicht, sondern übersetzte beide gleich. Eine unterschiedliche Übersetzung dieser beiden Formen halte ich für nicht sinnvoll, da ich den Eindruck habe, dass der selbe Sachverhalt mit beiden Formen ausgedrückt werden soll: Das höfliche Vorbringen einer Bitte.

Doña Berta benutzt in ihrem Gebet sehr häufig den Quotativ *bin*, den ich mit »man sagt« in Klammern übersetzte. Damit verdeutliche ich diesen Quotativ, der im deutschen mit einer Relativsatzkonstruktion bereits ausgedrückt wird. Ich mache diesen Quotativ besonders deutlich, da er die wichtige Funktion des formalen Bezugs auf einen anderen rituellen Diskurs in den Gebeten hat. Diese explizite Form der Legitimierung mache ich mit der Konstruktion »(man sagt)« deutlich. In Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse gehe ich auf die Bedeutung des Quotativ bei den drei rituellen Spezialisten ein.

Das Syntagma, die Formel *promesa prometido*, übersetzte ich als »versprochenes Versprechen« und nicht als »gegebenes Versprechen«, um auf diese Weise die Alliteration des Syntagmas zu übertragen. Das immer wieder fehlerhaft maskuline Genus des Adjektivs übertrage ich nicht, da es sich um eine Lehnwortkonstruktion handelt und die Genusmarkierung im Maya für Maskulinum *j-* und für Femininum *x-* jeweils vor das Wort gestellt wird, auf diese Markierung aber im Maya kein besonderer Wert gelegt wird.

Inhaltlich begründete Übersetzungsentscheidungen: Formelhafter Charakter ritueller Sprache führt zur Auflösung von eindeutigen Bedeutungen

Der formelhafte Charakter der rituellen Sprache führt dazu, dass z.B. das Suffix *-e'* für einen bereits erwähnten Akteur gesprochen wird, aber unterschiedliche Interpretationen möglich sind. In Vers 243 des Gebet von Don Antonio zum Ch'a Cháak 2010 (CC10: 243) ist der gemeinte Akteur noch gar nicht erwähnt worden. Oder wurde er in Gedanken erwähnt, oder in einem vorangegangenen Gebet bereits erwähnt? Da Don Antonio mit dem Partikel *-e'* sehr inflationär umgeht, gehe ich davon aus, dass es in vielen Fällen nicht seine eigentliche semantische Bedeutung hat, sondern dem formelhaften Charakter der rituellen Sprache geschuldet ist und somit keine eigentliche semantische Bedeutung hat.

In der semiotischen Analyse gehe ich auf das Problem der unscharf bezeichneten übernatürlichen Akteure in Kapitel 5.8.1. ein. Diese Unschärfen und Mehrdeutigkeiten von Bezeichnungen resultieren unter anderem aus dem widersprüchlichen Gebrauch der Präposition *ti'*. So bezeichnet Don Antonio zum Beispiel im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 in Vers 22, 32, 37 die ersten drei Himmelsecken als übernatürliche Akteure. In Vers 42 benennt er nun implizit mit dem Suffix *-e'* einen übernatürlichen Akteur, der, wenn man die Präposition *ti'* übersetzen würde, aus der vierten Himmelsecke käme. Er benutzt die Formel *le túun tí'e'*, die ich aber mit »jene (vierte Himmelsecke) nun« übersetze. Indem ich der Präposition *ti'* in der Übersetzung keinen semantischen Gehalt zuweise, betone ich die inhaltliche Interpretation, die vierte Himmelsecke als übernatürlichen Akteur anzusehen und nicht als den Ort, wo sich ein übernatürlicher Akteur aufhält. Dies ist ein Beispiel dafür, wie die inhaltliche Interpretation und die semiotische Analyse auf meine Übersetzungen einen direkten Einfluss nehmen.

3.5. Zusammenfassung: Die Produktion und Reproduktion der Texte

Die eigentliche Produktion der Ausgangstexte obliegt nicht allein den rituellen Spezialisten, da sie die Gebete im Rahmen von oraler Tradition erlernen. Sie sind aber auf jeden Fall die alleinigen Emissores bzw. Sender der Ausgangstexte. Das bedeutet, dass die rituellen Spezialisten zwar die individuelle Verantwortung für ihre Gebete übernehmen, die Bedeutungen im Einzelnen aber nicht immer erklären können.

Die Dokumentation der Gebete durch den Ethnologen bezeichne ich als Reproduktion. Die Phase der Aufnahme entspricht der Ausgangstextreproduktion. Mit dem Begriff der Reproduk-

tion bezeichne ich meine Transkription und Übersetzung der Gebete. Bei den Diktat-Gebeten überlagern sich die sonst getrennten Phasen von Transkription und Sprechen bzw. ritueller Performanz. Anhand der Unterteilung in die Phasen Aufnahme, Diktat, Transkription und Übersetzung zeige ich, dass bei jeder einzelnen Phase unterschiedliche Mechanismen wirken bzw. Entscheidungen gefällt werden, die das endgültige Produkt der Übersetzung beeinflussen.

In der Phase der Aufnahme mit Tontechnik stellen sich verschiedene Fragen, deren Beantwortung für die Interpretation der rituellen Sprache von belangen sind: Ist der Ausgangstext ein rituell gerahmter Text oder wurde er für den Ethnologen gesprochen? An welcher Stelle im rituellen Ablauf wurde die Aufnahme erstellt und welche Aufgabe beschreibt das Gebet für diesen „Moment“ im rituellen Rahmen?

Indem mir Don Antonio zwei Gebete diktierte, lieferte er eine eigene Interpretation seiner Maya-Gebete auf Spanisch. Durch seine Interpretation habe ich relevante Daten für meine Interpretation seiner rituellen Sprache bekommen: Die Reihenfolge des »Rufens« und »Zurückschickens« der übernatürlichen Akteure ist in dem Diktat-Gebet zum Ch'a Ch'áak 1997 klar ersichtlich. In dem Don Antonio in der verkürzenden Form des Diktats übernatürliche Akteure und »Frösche« gleichsetzt, weist er auf die Verkörperung der Empfänger durch die Opfertgaben hin. In seinem Diktat verschmilzt auch der übernatürlichen Akteur *yuum* mit anderen übernatürlichen Akteuren und klare Unterscheidungen zwischen den Handlungen werden von ihm aufgelöst. Dies sind wichtige Bausteine für das Verständnis seiner rituellen Sprache und stellen wichtige Ausgangspunkte für meine Analyse in Kapitel 4 zur strukturellen Analyse und für meine Interpretation in Kapitel 5 zur semiotischen Analyse dar. Es war meine Entscheidung Don Antonio 1997 zu bitten, mir ein spanischsprachiges Diktat seines Gebetes zu geben. Indem Don Antonio dieser Bitte entsprach, veränderten wir, Don Antonio und ich gemeinsam die Grundlage für das Verständnis seiner rituellen Sprache. Zu dieser Verständnisgrundlage gehörten die zahlreichen Gespräche, die wir führten.

Bereits die Phase der Transkription ist von inhaltlichen Entscheidungen geprägt, die eine Loyalität zum Sender des Ausgangstexts verlangen. Indem ich versuchte meine Transkriptionen von den Ausgangssprechern bewerten und korrigieren zu lassen, und ihnen meine schriftlichen Texte vorlas, wurde deutlich, dass zum einen rituelle Spezialisten ohne rituelle Rahmung nicht einfach über ihren Gebetstext verfügen können. Zum anderen zeigte zumindest Doña Berta ein gewisses Unbehagen mit mir darüber zu sprechen.

Die Phase der Übersetzung ist von der bereits erwähnten Loyalität dem Sprecher des Ausgangstextes gegenüber gekennzeichnet. Dazu gesellen sich nun die Loyalität zu dem Empfänger des Zieltextes und die funktionsgerechte Übertragung der sprachlichen Elemente aus der Ausgangssprache in die Zielsprache. Der Sinn, den der Sprecher des Ausgangstextes vermittelt, darf nicht verändert werden und der Zieltext muss für die Empfänger verständlich sein. Die funktionsgerechte Übertragung der sprachlichen Elemente orientiert sich an der kommunikativen Funktion des Zieltextes. „Verstandene Fremdheit“ als kommunikative Funktion des Zieltextes versucht das Paradox umzusetzen: Fremde sprachliche Elemente in die Zielsprache zu übertragen, ohne dass ihre Fremdheit verloren gehen. Es soll keine platte Übersetzung geliefert

werden, die ausschließlich die Gemeinsamkeiten betont sondern vielmehr lege ich Wert auf die kulturellen Fremdheiten und das Anderssein der Texte. Konkret bedeutete dies, z.B. dass ich Metaphern in der Übersetzung nicht explizit mache, sondern das „verhüllende“ Bild erhalte und suche nach Übersetzungen für die sprachlichen Elemente, die die Lesegewohnheiten der Empfänger der Zietexte brechen. In meiner Übersetzung wäge ich ab zwischen einer allzu „exotisierenden“ Übersetzung und einer allzu platten Übertragung. Die kommunikative Funktion meiner Übersetzung besteht darin, dass den Lesern ermöglicht werden soll, für die fremden Gebete der yukatekischen Maya mit ihrem fremden Inhalt ein Verständnis zu entwickeln, dass von der Fremdheit der Ausgangstexte als konstitutives Element ausgeht (Nord 2011: 180). Als etwas Fremdes geben die Maya-Gebete den deutschen Lesern die Möglichkeit den menschlichen Diskurs über die Kommunikation mit übernatürlichen Akteuren zu erweitern.

Bereits Gadamer geht von einer praxisrelevanten Verbindung von Hermeneutik und Übersetzungswissenschaft aus:

Der Übersetzer muß den zu verstehenden Sinn in den Zusammenhang hinübertragen, in dem der Partner des Gesprächs lebt“: Das heißt bekanntlich nicht, daß er den Sinn verfälschen darf, den der andere meinte. Der Sinn soll vielmehr erhalten bleiben, aber da er in einer neuen Sprachwelt verstanden werden soll, muß er in ihr auf neue Weise zur Geltung kommen. Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort angedeihen lassen.“ (Gadamer 1960: 403) (vgl. Stolze 2009: 27).

Meine Übersetzung ist zum einen die Grundlage für die Interpretation der Texte in ihrer Ausgangssprache, also der Maya-Gebetstexte, da ich mir anhand der Übersetzung ein grundlegendes Verständniss der Mayatexte erarbeitet habe. Auf dieser Grundlage erstelle ich die semiotische, strukturelle und pragmatische Analyse in den folgenden Kapiteln. Zum anderen ist die Übersetzung aber auch die Vollendung der Interpretation, da die Analyse auf die Übersetzung und die Transkription zurückgewirkt haben.

Mit dieser hermeneutischen Übersetzungsmethode besteht aber die Gefahr, dass Sinn und Bedeutung konstruiert wird, wo dieser Sinn nicht ist. Es besteht also die Gefahr der Überinterpretation. Wie auch schon in der Phase der Transkription muss man auch in der Phase der Übersetzung von der Kontingenz der reproduzierten bzw. transferierten Bedeutung ausgehen. Durch den Skopos der „Verstandenen Fremdheit“ sollen zwar Missverständnisse verhindert werden, indem keine allzu platte Übersetzung mit Betonung auf Gemeinsamkeiten erstellt wird. Dies ist aber keine Versicherung gegen Missverständnisse.

4. Die strukturelle Analyse

Im folgenden Kapitel gebe ich Antworten auf die unter 1.2.2. gestellte Frage: Welche inhärente Struktur weisen die Gebete auf und welche Beziehung besteht zwischen Struktur und Inhalt?

4.1. Die formale Analyse

4.1.1. Intervention und Muster: Personalisierung und Individualisierung

Die Gebete der rituellen Spezialisten von Yukatan weisen eine Struktur auf, die von diesen individuell gestaltet ist. In diesem Kapitel stelle ich diese individuelle Struktur besonders für die Gebete von Don Antonio dar und biete Interpretationen zu den Bedeutungen dieser Struktur an, indem ich die Verbindung von Struktur und Inhalt aufzeige. Wie ich in diesem Kapitel zeigen werde, folgen die Gebete einem Ablaufplan für die Handlungen, der im Geist des rituellen Spezialisten bestehen muss und nicht spontan geäußert wird. Dieser Ablaufplan stellt die grobe Struktur dar, in die feinere Strukturen eingearbeitet werden. Ich widerspreche also Bolles, wenn er schreibt:

In the western culture we think of ritual as being something which has a set formula which is written down or memorized and which is to be 'religiously' followed when being performed. It now seems apparent that for the Mayan H-Menoob (shamans) this is not the case as can be seen in the bee chants which follow (Bolles 1982: 65).

Ich verstehe die Struktur, die ich aus den Texten erarbeite, als eine Mnemotechnik (vgl. Severi 2002: 24). In diesem Kapitel behandle ich also die strukturbildenden Elemente für die Gebete der rituellen Spezialisten Yukatans.

Lupo beschreibt für die rituelle Sprache der Nahua das Verhältnis von der festgelegten Form, dem Muster des Gebets und den Interventionen, die das Muster personalisieren bzw. individualisieren, und so dieses Muster an das konkrete Ritual anpassen:

„Los ritualistas que utilizan los textos de uso ritual los adaptan a las circunstancias en cada ocasión, precisamente porque transmiten peticiones plasmadas sobre exigencias subjetivas, y por lo tanto extremadamente variables. Cada *tahtohque* memoriza para las diversas ocasiones ceremoniales un número limitado de súplicas, que sin embargo no constituyen un molde rígido que se va a utilizar en todas las prestaciones sucesivas: partiendo del modelo ideal de que dispone, el ritualista está en libertad para construir infinitas variaciones sobre el tema, aunque sea dentro de los estrechos límites previstos por la tradición” (Lupo 1995: 96-97).

Die rituellen Spezialisten Yukatans beziehen sich in ihren Gebeten auf die konkreten Situationen der Rituale durch kurze Interventionen. Das sind Äußerungen zum Zeitpunkt und Ort des Rituals, zum Namen des Auftraggebers und eventuellen Wünschen, die der Auftraggeber dem rituellen Spezialisten vor dem Ritual kommuniziert hat (vgl. Bolles 1982: 66). In dem Gebet zum Ch'a Ch'áak 2010 unterbricht Don Antonio in Vers 27 und 29 sein Gebet und gibt Anweisungen

zum Verteilen des Weihrauches (CC10: 27, 29). Diese Anweisungen gehören nicht zum eigentlichen Gebetstext, verdeutlichen aber den situationsgebundenen Charakter der Gebete. In Vers 106 versichert sich Don Antonio bei den Zuhörern des Namens des Auftraggebers (CC10:106). Im Gebet zum Jets' Lu'um 2010 spricht Don Antonio Interventionen in den Versen 57, 78, 89-90, 160-163. Bei dem Brunnenweihe Ritual von San Simon spricht er diese Interventionen in den Versen 23, 29-32, 49, 89, 98, 140, 148, 159. In diesem Gebet treten die meisten Interventionen auf, da das Waaji Ch'èen Ritual mit einem Heilritual für den Besitzer des Brunnen kombiniert wird und es deshalb zu den Abweichungen vom Mustertext für ein Agrarritual kommt. Die vierte Strophe Verse 29-32 (WCSS: 29-32) stellt den Ausdruck des persönlichen Heilgebets für Don Miguel dar. Der Eigentümer des Grundstücks und des Brunnens war durch einen übernatürlichen Akteur aus dem Brunnen krank geworden. Bei dem Brunnenritual von San Antonio treten die Interventionen, die das Gebet personalisieren, in den Versen 64-65 auf (WCSA: 64-65). In dem zweiten Teilgebet zum Jets' Lu'um 1997 benennt Don Antonio den Tag des Rituals in Vers 12 (JL97_02:12). Im Quasigebet zum Ch'a Cháak 1995 interveniert Don Antonio nur zögerlich, da es ein fiktionaler Text ist. In Vers 10 (CC95:10) nennt er Sonntag als den Tag des Rituals, da ein Ch'a Cháak normalerweise am Wochenende stattfindet. In seinem Redefluss stockt er aber, da der Tag, als er mir diesen Text ins Mikrofon spricht, kein Sonntag ist.

Interventionen bei Doña Berta und Don Bartolomé

Don Bartolomé benennt in Vers 14-15 spezifische Orte. In Vers 27-28 benennt er seine Gefährten, die ihm im rituellen Prozess zur Hand gehen und die er bereits in Vers 5 erwähnt hat. In Vers 34 erwähnt er die kleinen Gefährten aus dem großen Mexiko. Es sind Tänzer aus Zentralmexiko, die in Cancún leben und Don Bartolomé aus spirituellem Interesse begleiten.

Doña Berta erwähnt in ihrem Gebet zum Jets' Lu'um 2007 die kranke Tochter in Vers 142 und das zu reinigende Grundstück in Vers 144.

4.1.2. Misterios und Teilgebete: Eine emische Einteilung

Alle von Don Antonio durchgeführten Rituale, weisen eine Form auf, in der zwei aufeinander folgende Gebete eine Einheit bilden: Im ersten Gebet ruft Don Antonio mit dem Verb *éensik* »herunterholen« bzw. *t'anal* »rufen« die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals. Im folgenden Gebet schickt er dieselben übernatürliche Akteure mit dem Verb *sutik* »zurückbringen, zurückschicken« an den Ort ihrer Herkunft zurück. Don Antonio selbst bezeichnet diese Form der Unterteilung seiner Gebete als *Misterios*⁵¹. Mit dieser Bezeichnung benutzt er einen Begriff

51 Diese Bezeichnung *Misterio* ist die spanische Bezeichnung für die Rosenkranzgeheimnisse, die die Abfolge der katholischen Gebete im Wochentagsrhythmus bestimmen. Diese Rosenkranzgeheimnisse stellen einen Ausdruck der Geheimnisse des Lebens Christi in der katholischen Gebetspraxis dar (38. Apostolisches Schreiben: *Rosarium Virginis Mariae* 2, 19).

aus der katholischen Gebetspraxis der Rosenkranzgebete und verweist auf das integrierte spirituelle Weltbild von Katholizismus und indigenen Agrarriten. Mit *Misterios* bezeichnet er also zwei Teilgebete, die eine Einheit bilden und sich aufeinander beziehen. Sie werden immer nacheinander gesprochen. Seine Agrarrituale weisen in ihrer gesprochenen Performanz unterschiedlich viele *Misterios* auf. Das bedeutet, die jeweiligen Gebetstexte variieren abhängig vom vollzogenen Ritual in Umfang und Inhalt. Der Gebetstext eines gesamten *Ch'a Cháak*-Regenrituals besteht in der rituellen Praxis Don Antonios aus neun *Misterios*. Der gesamte Gebetstext eines *Jets' Lu'um*-Grundstücksweiherituals besteht aus drei *Misterios*. Der Gebetstext eines *Waaji' Chè'en*-Brunnenweiherituals besteht aus vier Gebetszyklen.

Ritualbezeichnung	Funktion	Anzahl der Misterios
Ch'a Cháak	Regenbitte	9
Waaji' Chè'en	Brunnenweihe	4
Jets' Lu'um	Grundstücksweihe	3

Don Antonio beschrieb mir seine rituelle Sprache immer wieder als ausgesprochen redundant. Er sagte mir, in den verschiedenen *Misterios* bete er dasselbe. Im Rahmen eines begleitenden Gesprächs erklärte er mir 1997: „En el rezo del *Jets' Lu'um*, agarro una parte del rezo del *ch'a cháak*“, dass er beim Gebet für den *Jets' Lu'um* Teile des *Ch'a Cháak*-Gebets benutze. Das Gebet für einen *Ch'a Cháak* stellt also das umfassende Gebet dar. Es ist die Grundlage der Gebete nicht so umfassender Rituale. Don Antonio gibt auf diese Weise einen Hinweis auf seine Mnemotechnik, mit der er sich die verschiedenen Gebete zu den unterschiedlichen Ritualen merkt. Wie aus der Tabelle „Übernatürliche Akteure“ ersichtlich wird, ist die Anzahl der genannten übernatürlichen Akteure in den *Ch'a Cháak* Ritualen am größten. In diesen Regenbitt-Ritualen werden alle übernatürlichen Akteure genannt, mit Ausnahme des übernatürlichen Akteurs des Hüter des Brunnen *iik' yaan ti' chè'en ka'anan*, der in der Brunnenweihe von San Simon angesprochen wird, und in diesem Ritual als der krankmachender »Wind« identifiziert wird. In der konkreten Ausführung im Rahmen des jeweiligen Rituals bekommen die Gebete ihre spezifische inhaltliche Ausprägung. So benutzt Don Antonio in den Gebeten zum *Jets' Lu'um* 1997 und 2010 zum Beispiel das Verb *jeets'* »beruhigen« und in den anderen Gebeten nicht.

Das Diktat-Gebet zum *Ch'a Cháak* 1997 stellt ein gesamtes *Misterio* dar. Das erste Teilgebet des *Misterios* umfasst die Verse 1 bis 32, das zweite Teilgebet die Vers 33 bis 75, wobei ein Vers in dem Diktat-Gebet eine Strophe in einem rituell gerahmten Gebet entspricht.

Teilgebete bei Doña Berta

Auch in dem Gebet von Doña Berta liegt diese allgemeine Struktur vor: Eine Gebetseinheit besteht aus zwei Gebeten: 1a und 1b bzw. 2a und 2b, wobei im Vergleich mit den Gebeten Don Antonios bei ihr das zweite Gebet wesentlich kürzer ist als das erste. So bestand das zweite Teilgebet der ersten Gebetseinheit (1b) bei dem Jets' Lu'um 2007 nur aus dem sprachlichen Kreuzzeichen: *En el nombre del padre, del hijo, del espíritu santu. Amen* (DBJL: 53). Sie bezeichnete mir gegenüber diese Struktur aber nicht mit dem spanischen Begriff *Misterio*, obwohl sie in ihr Gebet katholische Rosenkranzgebete wie das Vater Unser und das Ave Maria integriert. Als Frau nimmt Doña Berta stärker an der katholischen Gebetspraxis des Rosenkranzes teil als Don Antonio, da diese Praxis mehr von den Frauen ausgeübt wird als von den Männern. So veranstaltete sie zum Beispiel im September 2008 ein Ritual auf dem Feld ihres Mannes, das sie als *promisia* bezeichnete. Sie hatte dazu einige *Rezadoras* beauftragt, katholische Rosenkranzgebete vor dem häuslichen Altar in dem Haus auf dem Feld zu beten. Doña Berta trat von Zeit zu Zeit in den Raum zu den betenden Frauen und stieg spontan in das aktuelle Gebet ein. Sonst kümmerte sie sich um ihre Gäste. Das sie dieses Ritual, das in seiner Form ausgesprochen katholisch war, als *promisia* bezeichnete und auf dem Feld ihres Mannes veranstaltete, verdeutlicht das integrierte Weltbild, in dem katholischer Glaube und Liturgie mit der Kosmologie der bäuerlichen Maya zusammen kommt, und in Handlungen und Vorstellungen als eins gesehen werden.

Teilgebete bei Don Bartolomé

Bei Don Bartolomé kann ich nicht diese zweigeteilte Gebetsstruktur der Kontaktaufnahme und der Kontaktauflösung erkennen, da ich in dieser Arbeit nur ein Teilgebet tiefer gehend analysiere. Wahrscheinlich besteht die Struktur der Kontaktaufnahme und der Kontaktauflösung ebenso wie bei Don Antonio und Doña Berta in der Abfolge der Gebete im Rahmen eines Rituals. Ein Gebet stellt bei ihm eine thematische Einheit dar. Das Thema des hier besprochenen Gebetes ist die Übergabe der rituellen Brote, was unter anderm gleich im ersten Vers bezeichnet wird: *Kin k'ubtik ki'ichkelem noj túutu noj waaj ti' ki'ichkelem yuum kunk'uj* »Ich übergebe das prächtige große Zeremonial-Brot dem prächtigen Herren und Gott« (CCDB10:1, 44, 65). In den vorangegangenen Gebeten standen andere Speisen und Getränke im Zentrum der Gebete. Um zu einem umfassenden Verständnis der rituellen Sprache Don Bartolomé's zu gelangen, wäre es notwendig die Gebete im Zusammenhang mit den anderen Gebeten desselben Rituals zu analysieren. Ich benutzte jedoch dieses Gebet nur, um die rituelle Sprache Don Antonios mit der von Don Bartolomé zu vergleichen und strukturelle Unterschiede herauszuarbeiten.

4.1.3. Die Einteilung in Strophen

In diesem Abschnitt beschreibe ich die Gründe für die Einteilung der Gebetstexte in Strophen und stelle die Maßgaben für meine Einteilung dar.

Don Antonio spricht seine Gebete im Gegensatz zu seiner Alltagssprache auf eine monotone Weise. Weder singt er Teile seiner Gebete, wie es Don Bartolomé an verschiedenen Stellen seiner Gebete macht, noch chantet⁵² er seine Gebete, wie es Doña Berta bei ihren Heilgebeten macht⁵³. Meine Einteilung der Gebete in Strophen und Verse ermöglicht eine Orientierung in den Texten, die eine Grundlage für die Analyse darstellt.

Die Gebete gliedere ich anhand eines Strophenmarkers, der eine besondere Form und Betonungen aufweist. Solomon weist auf die strukturelle Bedeutung von sprachlichen Markern hin (Solomon 1998: 624-625). Vapnarsky (2008) spricht in ihrer Darstellung dialogischer Prozessionsgebete von Zyklen anstatt von Strophen, beschreibt mit diesem Begriff aber ähnlich wie ich eine inhaltliche Einteilung. Die Marker sind für den Sprecher eine wichtige Hilfe beim Erlernen der Texte und stellen in der linguistischen Analyse ein wichtiges Element für das Erkennen der Zyklen dar (Vapnarsky 2008: 170). In meiner Analyse spreche ich von Strophen.

Formgebung des Strophenmarkers über die Jahre

Als strukturellen Marker für die Strophen habe ich folgenden Vers identifiziert:

Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ká' yéetel tu kili'ich no'oj u ká' nukuch iikò'ob »Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde«. Dieser Vers steht am Anfang von fast allen Strophen. Die Stimme Don Antonios fällt bei dem Wort *beooráa* im Ton ab. So beginnt jede Strophe etwas tiefer als der Rest des Gebets. *Beooráa* »jetzt« verdeutlicht die gegenwärtige Wirkung der rituellen Sprache. Inhaltlich verbindet dieser Vers die Bezeichnungen der wichtigsten Akteure: *in yuumen* »mein(en) Herr(en)« und *nukuch iikò'ob* »die großen Winde« mit den formelhaften Syntagmata *tu kili'ich no'oj a ká'* »zu/in deine(r) prächtige(n) rechte(n) Hand« bzw. *tu kili'ich no'oj u ká'* »zu/in seine(r) prächtige(n) rechte(n) Hand«, die auch Montemayor in Kombination mit den wichtigsten Akteuren sieht (Montemayor 2001: 125). Fast alle Strophen beginnen mit diesem Vers. Ausnahmen treten zu Beginn eines jeden Gebetes bei der ersten Strophe auf, die mit dem sprachlichen Kreuzzeichen beginnt: *En el nombre del padre del hijo del espíritu santu* »Im Namen des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes«.

In dem Gebet zu dem Grundstücksweiheritual *Jets' Lu'um* 1997 beginnt er die dritte und fünfte Strophe mit der Kurzform des Strophenmarkers, der die Form *beooráa in yuumen* »Jetzt mein Herr« hat. Darauf folgt unmittelbar die Nennung der ersten bzw. der dritten Himmelsecke, die ich als übernatürliche Akteure interpretiere. An diesen beiden Stelle gehe ich von einer neuen Strophe aus, da Don Antonio pro Strophe normalerweise einen übernatürlichen Akteur herbeiruft, in diesem Fall die erste bzw. die dritte Himmelsecke. Ebenso in der siebten Strophe desselben Gebets, wo wieder eine neue Strophe mit einem weiteren übernatürlichen Akteur mit

52 Mit Chanten bzw. dem englischen *Chanting* bezeichnet man einen Sprechgesang, der sich von alltäglicher Sprache durch einen höheren Ton unterscheidet.

53 Diese Heilgebete dokumentiere ich in dieser Arbeit nicht.

der Kurzform des Strophenmarkers *beoráa in yuumen* eingeführt wird. Von den 23 Strophen beginnen fünf Strophen mit dem um das Syntagma *beey yuumen* erweiterten Strophenmarker *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ká' yéet tu kili'ich no'oj u ká' nukuch iik'òob beey yuumen* (Strophe 4, 14, 16, 22, 23). Der Strophenmarker in Strophe 17 weist das Syntagma *túune yuumen* als Ergänzung auf.

In dem Gebet zum Grundstücksweiheritual *Jets' Lu'um* 2010 beginnen von den 27 Strophen 13 mit dem um das Syntagma *beey yuumen* erweiterten Strophenmarker *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ká' yéet tu kili'ich no'oj u ká' nukuch iik'òob beey yuumen* (Strophe 3, 4, 5, 7, 13, 16, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27). In Strophe 19 fehlt am Anfang des Markers *in yuumen*, am Ende des Markers ergänzt Don Antonio das Syntagma *beey yuumen*. In den Strophen 11, 15 und 17 ergänzt er den Marker nur mit dem Wort *beey*.

In dem Quasi-Gebet zum Regenritual *chà cháak* 1995 variiert Don Antonio den Strophenmarker stärker als in den anderen Gebeten: Anstatt des *nukuch iik'òob* fügt er in Strophe zwei und vier die *nojoch báalam(o'ob)* ein, was auf eine parallele Bedeutung von *iik'òob* und *báalamo'ob* schließen lässt. Detailliert gehe ich auf die Bedeutung der Bezeichnungen *iik'òob* und *báalamo'ob* in Kapitel 5.8.1. zur semiotischen Analyse der unscharf bezeichneten übernatürlichen Akteure ein. In der siebten Strophe fehlt das *in yuumen* nach dem *beoráa*. In der 14., 15. und 21. Strophe fügt er das Syntagma *beey yuumen* an. In der 17., 18., 22. und 23. Strophe ersetzt er das Wort *beey* durch das Wort *beoráa*. In der 19. Strophe Vers 141 ersetzt er das Wort *beey* durch ein *ku páataj* »es ist möglich«. Die letzte Strophe beginnt ohne *beoráa in yuumen*.

Das alles sind geringe Abweichungen vom regulären Strophenmarker, so dass die Struktur des Strophenmarkers erhalten bleibt. In dem Gebet zum Regenritual des *chà cháak* 2010 fangen von den 37 Strophen 22 mit dem um das Syntagma *beey yuumen* ergänztem Strophenmarker an.

In dem Gebet zum Brunnenritual *Waaji' Chè'en* von San Antonio entsprechen alle Strophenmarker der regulären Form. Die erste Strophe beginnt wie bei der rituellen Sprache Don Antonio üblich mit dem sprachlichen Kreuzzeichen. Von den 17 weiteren Strophen weisen sieben die Erweiterung des Strophenmarker durch das Syntagma *beey yuumen* auf (Strophe 2, 10, 12, 15, 16, 17, 18). In dem Gebet zum Brunnenritual *Waaji Chè'en* von San Simón weisen sechs Strophen diese Ergänzung des Strophenmarkers auf (Strophe 13, 16, 17, 21, 22, 23). Außerdem unterscheidet sich der Strophenmarker in Strophe 13 insofern, dass *nukuch iik'òob* durch *leti'ob* ersetzt wurde. Der Strophenmarker in Strophe 21 hat die Form *Le túun tia'a beoráa tu kili'ich no'oj a ká' yéet tu kili'ich no'oj u ká' nukuch iik'òob beey yuumen*.

Ich denke, dass hier der Prozess der Formgebung über die Jahre beobachtet werden kann. In den 90er Jahren fügt Don Antonio dem Strophenmarker das Syntagma *beey yuumen* nur sporadischen hinzu. Diese Hinzufügung tritt im Laufe der Jahre immer häufiger auf und ist 2010 zur Regel geworden. Das Wort *yuumen* hat in der rituellen Sprache Don Antonios neben der inhaltlichen Bedeutung einen rhythmischen Wert, da die gehobene Stimme am Ende des Wortes mit einer kurzen Pause nach dem Wort kombiniert wird, so zum rhythmischen Marker wird und so diese inhaltlich redundante Form aus rhythmischen Gründen zum Strophenmarker hinzugefügt wird.

Die Ergänzung des Strophenmarkers, in meiner Analyse der performativen Phrasen mit B codiert, weist eine Veränderung in den Jahren auf. 1995 und 1997 benutzte Don Antonio in den meisten Strophen den Vers *sigo túun in wéensik tu nukuch iik'óob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen* »weiter nun hole ich jene großen Winde herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr« als zweiten Vers einer Strophe und ergänzenden Strophenmarker. Ab 2007 gibt es eine kleine Änderung. Er spricht nun folgenden Vers als Ergänzung zum Strophenmarker: *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'óob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen* »so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr«. Don Antonio hat *beey* »so« am Anfang des Verses hinzugefügt. Und er hat das Wort *túun* »nun« mit dem Quotativ *bin* »man sagt, dass ...« ersetzt. Da dieser Vers als Ergänzung zum Strophenmarker sehr häufig in den Gebeten gesprochen wird, wirkt sich diese kleine Veränderung stark auf den Ton des Gebetes aus. Indem Don Antonio seit dem Jahr 2007 verstärkt den Quotativ in seinen Gebeten benutzt, nimmt er implizit Bezug auf einen imaginären gesellschaftlich-spirituellen Diskurs und verleiht seinen Gebeten so mehr formale Autorität.

Die Stropheneinteilung im Gebet von Doña Berta

Der grundlegende Unterschied der Gebete von Doña Berta zu den Gebeten von Don Antonio und Don Bartolomé ist, dass sie das Vaterunser und das Ave Maria in spanischer Sprache in ihre Gebete integriert. Ich teile die Strophen so ein, dass diese spanischsprachigen Gebete eigene Strophen darstellen. Das Kreuzzeichen zu Beginn eines jeden Teilgebets spricht auch sie auf Spanisch. Am Ende des dritten Teilgebets (2.a.) kombiniert sie das spanischsprachige Kreuzzeichen mit einem teilweise auf Maya gesprochenen Kreuzzeichen (DBJL: 218-219). Das erste Teilgebet (1.a.) hat fünf Strophen. Die vierte Strophe ist ein Vaterunser. In der folgenden fünften mayasprachigen Strophe präsentiert sie die Jungfrau Maria prominent als übernatürliche Akteurin in vier Facetten. Das zweite Teilgebet (1.b.) besteht bloß aus dem spanischsprachigen Kreuzzeichen. Das dritte Teilgebet (2.a.) besteht aus 16 Strophen, wovon die zweite, vierte und zwölfte ein Vaterunser sind. Die dritte, siebte und zehnte Strophe sind ein Ave Maria. Das bedeutet, dass sich spanischsprachige Strophen mit mayasprachigen Strophen rhythmisch abwechseln. Das vierte Teilgebet (2.b.) besteht aus zwei mayasprachigen Strophen.

Auch in der rituellen Sprache Doña Bertas gibt es die Form eines Strophenmarkers. Diese hat aber eine variablere Form im Vergleich zu dem Strophenmarker von Don Antonio. Den Marker für eine Strophe identifiziere ich als einen Vers, der mit der direkten Ansprache eines übernatürlichen Akteurs beginnt, meistens *in yuum* »mein Herr«, (Vers 2, 10, 16, 36, 37, 55, 90, 96, 165, 169, 195, 221,229) aber auch das spanische Wort *Señor* »Herr« (Vers 110), die *Virgen Maria* »Jungfrau Maria« (Vers 124), Aj Kanul »Herr Kanul« (Vers 138) oder Jesu Christo Nazareno (Vers 166) gefolgt von dem Syntagma *ti' bin teeč*: Konjunktion *ti'* »in/an/auf/bei/zu«, dem quotativen Aspekt und Verbmodus *bin* »man sagt, dass...« und dem Personalpronomen *teeč* »du«, gefolgt von der Bitte, das Verb wiederum im quotativen Aspekt/Verbmodus *bin k'áaktik*

beooráa ta presensia »man sagt, dass (ich) deine Gegenwart erbitte« (Vers 10, 16, 37, 110, 169, 195).

Zweimal spricht Doña Berta den Strophenmarker *in yuum ti' bin teech bin káaktik beooráa tu chuun bin a saanto tsikbe'eníl* »Mein Herr (man sagt), dass ich dich (man sagt) erbitte, jetzt vom Fuße der heiligen Exzellenz« (Vers 16, 37). Es ist denkbar, dass diese Variante mit dem ersten in das Gebet integrierte Vater Unser zusammenhängt, und *santo tsikbe'eníl* »die heilige Exzellenz« sich auf den *padre* im Vater Unser bezieht.

Zweimal spricht Doña Berta den Strophenmarker *in yuum ti' bin teech bin k'uub santo primisia beooráa ta presensia* »Mein Herr, (man sagt), dass ich dir die heilige Opfergabe (man sagt) überreiche, jetzt in deiner Gegenwart«. Beide Male tritt dieser Strophenmarker zu Beginn eines großen Teilgebets nach dem sprachlichen Kreuzzeichen auf. Dieser Vers benennt die zentrale Handlung des folgenden Gebets. In Vers 36 wird *ko'olelbil* in den Strophenmarker integriert, da die Jungfrau Maria in dieser Strophe in ihren verschiedenen Facetten (Vers 42-47) angesprochen wird. Vers 139 stellt eine Ausnahme in der Form der Strophenmarker dar: *Aj Kanul tin k'áatik bin santo bendición yée ti' santo lu'um* »Aj Kanul, ich erbitte (man sagt) den heiligen Segen für die heilige Erde«. Ich sehe in diesem Vers auch einen Marker für den Strophenbeginn, da der übernatürliche Akteur *Aj Kanul* direkt angesprochen wird und das zentrale Thema, -Heilung durch Segen- der folgenden Strophe benannt wird. In der semiotischen Analyse Kapitel 5 gehe ich auf die Bedeutung dieses übernatürlichen Akteurs genauer ein.

In der 13. Strophe (Vers 166-169) tritt der eigentliche Strophenmarker als zweiter Vers (Vers 167) in der Strophe auf. Ich führe das auf die explizite Nennung des übernatürlichen Akteurs Jesu Cristo, Nazareno zurück. Es ist denkbar, dass aufgrund der Nennung von Jesu Cristo Nazareno, die allgemeine Bezeichnung für diesen übernatürlichen Akteur *in yuum* im vorherigen Vers 166 genannt wird, da mit dem Syntagma *in yuum* normalerweise eine Strophe eröffnet wird. Der vollständige Strophenmarker wird dann an zweiter Stelle gesprochen.

Die Einteilung des Gebets von Don Bartolomé in Strophen

Die Einteilung des Gebetes Don Bartolomé in Strophen ist nicht so klar ersichtlich wie bei Don Antonio, oder bei Doña Berta, da seine Formsprache wesentlich flexibler ist. Ein mögliches Merkmal für einen Strophenmarker könnte das Syntagma *ki'ichkelem yuum* »prächtiger Herr« sein. Es tritt in den ersten Versen der Strophen auf, mit Ausnahme des ersten Verses von der dritten Strophe (Vers 14), in dem er *ki'ichkelem kaajil* »prächtiges Reich« spricht, da der übernatürliche Akteur dieses Verses *chikin ka'an* die spirituelle Sphäre des »westlichen Himmels« ist. Jedoch tritt das Syntagma *ki'ichkelem yuum* nicht nur als in den ersten Versen der Strophen. In sechs Strophen spricht Don Bartolomé dieses Syntagma insgesamt 12mal (CCDB: 1, 2, 9, 25, 29, 32, 38, 42, 51, 53, 62, 73).

Die dritte Strophe beginnt also mit dem übernatürlichen Akteuren *Chikin ka'an*, was ich als »Himmel im Westen« übersetze (CCDB10:14). Die Tatsache, dass die anderen Himmelsrich-

tungen in diesem Gebet nicht genannt werden, läßt den Schluss zu, dass die anderen Himmelsrichtungen in den anderen Gebeten desselben Rituals angerufen werden.

Mit der klaren Identifizierung des Strophenmarker für die Gebete Don Antonios konnte ich die Einteilung in Strophen vornehmen. Die diachrone Betrachtung der rituellen Sprache Don Antonios in den Jahren zwischen 1995 und 2010 lenkt den Blick auf den Prozess der Formgebung. Don Antonio spricht das Syntagma *beey yuumen* am Ende eines Strophenmarkers in den 90er Jahren nur sporadisch. In den Gebeten 2010 integriert er es generell den Strophenmarker. Ab den Jahr 2007 spricht Don Antonio den Quotativ in der Ergänzung (performative Phrase B) zum Strophenmarker. Damit bindet er seine Gebete an einen imaginären gesellschaftlichen Diskurs an und verleiht ihnen so mehr Autorität. Die formale Einteilung in Strophen verdeutlicht den inhaltlichen Aspekt der Reihenfolge der übernatürlichen Akteure, da pro Strophe in der rituellen Sprache Don Antonios normalerweise ein übernatürlicher Akteur gerufen wird. Dies verdeutliche ich in der Tabelle „Übernatürliche Akteure“. Don Antonio gestaltet in seiner rituellen Performanz eine Reihenfolge übernatürlicher Akteure, die eine spirituelle Geografie dargestellt. Auf diese spirituelle Geografie gehe ich genauer in dem Kapitel 5 zur Semiotischen Analyse ein.

Bei allen Unterschieden, die in der rituellen Sprache dieser rituellen Spezialisten existieren, ist die direkte Ansprache des allgemeinen übernatürlichen Akteurs *in yuum* »mein Herr« im Strophenmarker ein Element, das alle drei rituellen Spezialisten benutzen und gemein haben.

4.1.4. Die Einteilung in Verse

Hanks schlägt eine Einteilung der Gebetstexte in Verse anhand der Atemzüge vor (Hanks 1990: 343). Diese Einteilung macht für die Gebete Don Antonios keinen Sinn, da die Verse sehr lang werden würden. In einigen Fällen spricht er eine gesamte Strophe in einem Atemzug. Ich habe für die Atempausen in der rituellen Performanz Don Antonios keine strukturbildende Funktion feststellen können. Es treten oft Atemzüge nach dem Strophenmarker auf, aber nicht generell. Es treten auch Atempausen in mitten von inhaltlichen Versen auf. Ich orientiere meine Verseinteilung deshalb an einer inhaltlichen Kohärenz. Ich nutze die Versnummern, um in meiner Argumentation aussagekräftige Verse auffindbar und nachvollziehbar zu machen: In Klammern steht am Anfang das Kürzel für das jeweilige Ritual und dahinter die Versnummern. An verschiedenen Stellen in seinen Gebeten treten kurze Pausen auf, die ich auf den Prozess des Erinnerns oder auf eine Mnemotechnik zurückführe. Don Antonio stockt in seinem Redefluss besonders häufig vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs (CC95: 5, 29, 60, 72, 79, 80, 83, 89, 114; JL97_01: 20, 24, 31, 42, 43, 73; JL97_02: 55; WCSA: 51, 57, 62, 69; WCSS:34, 49, 63, 76, 85, 89, 124, 148; JL10: 36, 70, 78, 102, 108, 115, 131, 136, 138, 182; CC10: 37, 47, 70, 92, 125, 156, 195, 250, 252, 270, 278, 284, 298). Es ist möglich, dass Don Antonio diesen kurzen Moment nutzt, um sich in seinem Gebet, in der Reihenfolge der übernatürlichen Akteure und der Handlungen zu orientieren.

Bei der Verseinteilung in den Gebeten Don Antonios habe ich mich an dem Vers-Marker *in yuumen* orientiert, bei dem die Stimme in der letzten Silbe ansteigt und mit einer nachfolgenden rhythmischen Pause verbunden wird, und so das Ende eines Verses betont. Zudem bewirkt das Syntagma *in yuumen* einen inhaltlichen Abschluss einer Aussage mit der Bezeichnung »mein Herr«. Diese Intonation hat sich jedoch über die Jahre verschliffen. Seine Gebete 2010 sind nicht mehr so stark betont. Sein Sprachduktus wird zunehmend ein Gemurmel. Im Vergleich der Gebete klingt seine rituelle Sprache 1995 regelrecht jugendlich, seine Stimme ist sehr viel klarer und ein bisschen höher. Vapnarsky sieht das Wort *yuumen* als einen Strophenmarker und nicht als Versmarker (Vapnarsky 2008: 170).

Einige Verse bilden inhaltliche Abschnitte. So habe ich am Ende der meisten Verse vor der zielführenden Konjunktion *tia'al/tia'a* »damit, um zu, für« einen Versumbruch eingesetzt, da es sich inhaltlich anbot, so zum Beispiel in den folgenden Versen (CC95: 3/4/5/6, 9/10, 16/17, 24/25, 31/32; JL10: 7/8, 22/23, 33/34, 41/42, 51/52, 62/63, 75/76, 83/84, 91/92, 125/126, 128/129, 146/147, 158,159, 169/170, 173/174, 179/180,186/187).

Im Prozess des Transkribierens habe ich also die Verseinteilung anhand von inhaltlichen und prosodischen Aspekten vorgenommen. Ich muss aber feststellen, dass diese Einteilung in Verse nicht immer durchgeführt wurde. So habe ich nicht vor jedem *tia'al/tia'a* »damit, um zu, für« einen Versumbruch eingefügt. Dies führt zu einer nicht einheitlichen Verseinteilung.⁵⁴ In der folgenden strukturellen Analyse löse ich mich aber von den Versen als analytischen Einheiten und nutze performative Phrasen und Formeln als Elemente der Analyse und Interpretation, um mit der Darstellung der parallelen Anordnung von performative Phrasen und Formeln die Verbindung von Struktur und Inhalt zu verdeutlichen.

Sprechpausen und Interventionen - These und Gegenübertragung

Da ich die Sprechpausen und das Stocken im Redefluss in den Gebeten Don Antonios unter anderem auf den Prozess des Erinnerns und Gestaltens zurückführe, gehe ich davon aus, dass die vermehrte Teilnahme Don Antonios an den ökumenischen Zusammenkünften der Teologia India Mayense seit 2003 zu einer Veränderung in der rituellen Sprache Don Antonios in der Weise geführt hat, dass neue übernatürliche Akteure eingeführt wurden und Bezeichnungen für bereits verwendeten übernatürlichen Akteure etwas verändert wurden. In Kapitel 2.2.1. bin ich bereits detailliert auf den Einfluss dieser ökumenischen Zusammenkünfte auf die Gebete Don Antonios eingegangen. Ich hatte nun den Eindruck, dass diese Veränderungen zu einem vermehrtem „Innehalten“ bzw. Sprechpausen führen, um sich in dem eigenen Gebete zu orientieren. Jedoch liegt diesem Eindruck eine Gegenübertragung⁵⁵ bzw. Projektion meinerseits

54 Dieser uneinheitliche Umgang mit den Versumbrüchen vor der kausativen Präposition *tia'a* geht auf meine Unachtsamkeit im Prozess des Transskribierens und der Einteilung in Verse zurück. Ich habe von einer Vereinheitlichung der Verseinteilung abgesehen, da eine Veränderung der Versnummerierung die bereits vollzogene Zuordnung in meiner Analyse durcheinander gebracht hätte und so hätte neu erstellt werden müssen.

55 Zum Begriff der Gegenübertragung in der Ethnologie siehe Devereux 1998: 17

zugrunde: Die originale rituelle Sprache Don Antonios wird durch die Teologia India Mayense verändert bzw. „verunreinigt“. Durch diese „Verunreinigung“ treten Störungen auf, die sich in den Sprechpausen ausdrücken. Aber vielmehr sind Sprechpausen Ausdruck einer dynamischen und lebendigen rituellen Sprache. Das Konzept eines „guten“ funktional wirksamen und sozial akzeptierten rituellen Vortrags, bei dem das Gebet wie ein Gedicht ohne Fehler aufgesagt werden soll, unterscheidet sich stark von dem in Yukatan praktizierten. So ist es in der rituellen Sprache der yukatekischen *J-meno'ob* übliche Praxis ein Heil- oder Agrargebet im Sprechfluss zu unterbrechen, um den Namen des Patienten oder des Auftraggebers zu erfragen und den erfragten Namen im Folgenden in das Gebet zu integrieren. Diese Praxis verstand ich zunächst als einen Fehler in der Performanz der rituellen Sprache, und stellte mir die Frage, ob man nicht im Vorfeld den Namen klären könne, damit die Ansprache an die übernatürlichen Akteure nicht durch die Unterbrechung profanisiert werden würde. Aber dieses Verständnis hat vielmehr mit meiner internalisierten Dichotomie von fehlerhafter profaner Sprache und perfekter sakraler Sprache zu tun, und nichts mit der rituellen Sprache der yukatekischen Maya.

Verseinteilung im Gebet von Doña Berta

Wie in den Gebeten Don Antonios habe ich die Verse im Gebet von Doña Berta nach inhaltlichen und formalen Maßgaben eingeteilt. Als formale Maßgabe für die Verseinteilung habe Übersichtlichkeit und die daraus resultierende mögliche Orientierung angewandt. Für die Einteilung eines Verses habe ich nach immer wieder gesprochenen gleichen Formen gesucht und diese als Struktur für die Verse gesehen, die mit abweichenden Formen, wie zum Beispiel Präpositionen ergänzt wird, bzw. aufgefüllt wird. Die Analyse der Füllwörter bekommt in diesem Zusammenhang eine Bedeutung für das „Hören“ des unterschiedlichen Tons, den die rituellen Spezialisten in ihren Gebeten anschlagen. Auf diese Analyse der Füllwörter gehe ich in Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse näher ein.

Verseinteilung im Gebet von Don Bartolomé

Wie ich bereits im Abschnitt zur Stropheneinteilung dargestellt habe, liegen für das Gebet von Don Bartolomé keine klaren Marker für die Abgrenzung der Strophen vor. Das gleiche gilt für die Verse. Meine Maßgabe für die Verse ist die Übersichtlichkeit und die daraus resultierende mögliche Orientierung. In vielen Fällen sind die Versumbrüche also der Notwendigkeit geschuldet, am Ende einer Zeile einen neuen Vers zu beginnen. Zum Beispiel Vers 18-19 stellen eine inhaltliche Einheit dar: ... *le ki'ichkelem nojoch kili'ich lu'ume' tu k'áaxil...* »der prachtvollen großen heiligen Erde, aus dem Wald bzw. aus der Wildnis« die über zwei Verse reicht. Das ist ein Argument für die Darstellung der Gebetstexte als reinen Fließtext, wie es Brito Sansores gemacht hat (Brito Sansores 1998: 473-479).

4.2. Die strukturbildenden Elemente

An Hand des Konzepts des syntaktischen Parallelismus arbeite ich die textimmanente formale Struktur in den Gebeten Don Antonios heraus und verdeutliche wie Struktur und Inhalt einander bedingen. Die auf den ersten Blick unübersichtliche Ordnung seiner Gebete stelle ich übersichtlich an Hand der parallelen performativen Phrasen dar und erarbeite so die textimmanente Struktur.

4.2.1. Semantischer Parallelismus und Syntaktischer Parallelismus

Jakobson definiert Parallelismus allgemein:

‘Parallelism’ as a characteristic feature of all artifice is the referral of a semiotic fact to an equivalent fact inside the same context, including the case where the aim of the referral is only an elliptic implication (Jakobson 1980: 23).

Weiter unten werde ich auf die Form der Ellipse in den Gebeten Don Antonios eingehen. Bricker unterscheidet zwischen semantischem und syntaktischem Parallelismus. Unter syntaktischem Parallelismus versteht Bricker einen formalen Rahmen, der eine parallele Struktur aufweist.

Syntactic parallelism is characteristic of many, but not all, Zinacanteco couplets. Each of the five verses in question is composed of (1) a frame, part of all of which appears in both lines of the verse, and (2) one or more slots which are filled by pairs of variable elements that complement each other (Bricker 1974: 371).

Die inhaltliche Analyse des semantischen Parallelismus der Gebete Don Antonios liefere ich in Kapitel 5.3.4. zur semiotischen Analyse eines Superzeichens. Parallele Strophen im Rahmen ritueller Sprache bezeichnet Vapnarsky als zyklische Kompositionen bzw. als zyklischen Parallelismus (Vapnarsky 2008: 162, 163) und arbeitet das Konzept des syntaktischen Parallelismus aus, das von Bricker (1974) nur umrissen wurde. Urban benutzt den Begriff des Makro-Parallelismus, um damit zum einen die parallele Struktur von verschiedenen mythischen Episoden zu erfassen und zum anderen die interne Struktur der einzelnen Episoden zu beschreiben:

„It involves the formal similarity or parallels between larger blocks of discourse, where in a cluster of sentences, occurring at one point in the narration, is repeated with certain substitutions at a later point“ (Urban 1986: 15).

Für die Struktur der Strophen in den Gebeten Don Antonios lässt sich eine solche makroparallele Struktur feststellen. Die Strophen weisen normalerweise die Form auf, in der 1.) ein spezifischer übernatürlicher Akteur benannt wird, von den übernatürlichen Akteuren mit den Bezeichnungen *in yuumen* »meinem Herren«, *nukuch iik'òob* »den großen Winden« und *noj báalam* »dem großen Schutzgeist« einmal abgesehen, denn diese werden neben dem spezifi-

schen übernatürlichen Akteur noch zusätzlich in zahlreichen Strophen genannt. Im Rahmen der Strophen vollzieht Don Antonio mit den spezifischen übernatürlichen Akteuren dieselben Handlungen: 2.) Don Antonio ruft sie an den Ort des Rituals *kin wéensik* »ich rufe ihn herrab«, 3.) Don Antonio übergibt ihnen eine Gabe *kin k'ubik* »ich übergebe es«, 4.) Don Antonio nährt sie mit einer Gabe *kin tséentik* »ich nähere ihn«, und 5.) Don Antonio bringt sie an ihren Herkunftsort zurück *kin sutik* »ich bringe ihn zurück«.

Bricker schreibt:

Yucatec Maya prayers are always semantically, but only rarely syntactically parallel” (Bricker 1974: 384).

In weiten Teilen weist die rituelle Sprache Don Antonios aber einen semantischen und syntaktischen Parallelismus auf.

Vapnarsky (2008) analysiert den syntaktischen Parallelismus über zahlreichen Strophen hinweg und arbeitet eine strukturelle Form heraus, die sie als Zyklen bezeichnet. Sie stellt so den formalen Zusammenhang des Textes dar, mit besonderem Hinweis auf die Kreativität der Sprecher, die sich innerhalb der Mikro- und Makrostruktur des Textes bewegen und diese gleichzeitig prägen. Vapnarsky analysiert so den Text aus einer stilistischen, semantischen und pragmatischen Perspektive.

Severi versteht Parallelismus als eine Lerntechnik für rituelle Sprache:

An American Indian ritual chant is always the result of a learned technique of enunciation (of which parallelism is the most obvious example), even when a certain kind of improvisation is used (Severi 2002: 24).

Durch die parallele Struktur der performativen Phrasen in den Strophen ist es nicht notwendig den gesamten Text zu lernen. Man muss sich nur die Elemente merken, die sich innerhalb der parallelen Struktur ändern.

Meine Analyse der zyklischen Parallelismen im Verlauf der Strophen stellt einen wichtigen Schritt in dem Prozess dar, die inhärente Struktur der Gebete zu erfassen, die Art und Weise der Struktur zu benennen und so den Gebetsstil durch die Struktur zu bezeichnen. Die Struktur stellt den Rahmen für den inhaltlichen Ausdruck. Der Parallelismus, zentraler Baustein der Struktur, verdichtet die Sprache und konzentriert den Sinn und die Bedeutung auf einzelne performative Phrasen und Formeln. Auf diese Weise entsteht ein Zusammenhang von Struktur und Inhalt. Die Gebete der drei rituellen Spezialisten haben unterschiedliche Strukturen. Ein Verständnis von der jeweiligen Struktur der Gebete gibt Hinweise für ein semantisches und pragmatisches Verständnis der rituellen Sprache von Don Antonio, Doña Berta und Don Bartolomé.

4.2.2. Makroparallelismus: Die Analyse der performativen Phrasen in den Gebeten
Don Antonios

Code	Mayaphrase	Erklärung und Übersetzung
A	<i>Beooráa in yuumen tu kilí'ich ...</i>	Strophenmarker
A+	<i>... nukuch báalamo'ob</i>	um »Schutzgeist« <i>báalam</i> erweiterter Strophenmarker
A-	<i>Beooráa in yuumen</i>	Kurzform Strophenmarker
A*	<i>En el nombre del padre del hijo...</i>	Kreuzzeichen
B		Ergänzung des Strophenmarkers
B-	<i>Beey sigo bin in wéensik/t'aanik</i>	Verkürzte Ergänzung des Strophenmarkers
B	<i>Beey sigo bin in sutik</i>	Ergänzung des Strophenmarkers im zweiten Teilgebet
C	<i>iik'a nukuch...</i>	Spezifische Bezeichnung für übernatürliche Akteure
D		Erste Handlung mit übernatürlichem Akteur
D'	<i>(k)in wéensik / t'aanik</i>	»ich hole es herab/spreche es...«
D''	<i>(t)in wéensaj</i>	»ich brachte (es) herab«
D'''	<i>(k)in sutik</i>	»ich bringe (es) zurück«
E	<i>(k)in k'ubik</i>	Übergabe des Objektes an übernatürlichen Akteur
E1	<i>k'ubik promesa, Ch'a cháak, etc.</i>	Übergabe Ritual als ganzes
E2	<i>k'ubik saka', báalche', ya'ach</i>	Übergabe verschiedenen Opferspeisen/Getränke
E10	<i>k'ubik teech</i>	Empfänger mit „du“ angesprochen
E10'	<i>ti'e' jol in k'u' teech</i>	
E4	<i>k'ubik mejen muuch</i>	Übergabe der „Frösche“
E5	<i>k'ubik in kuerpo</i>	Don Antonio übergibt seinen Körper
E7	<i>k'ubik teereno</i>	Übergabe des Grundstücks
E8	<i>k'ubik Namen</i>	Übergabe im Namen des Veranstalters
E9	<i>k'ubik saanto kontra</i>	Übergabe des Heilmittels
F	<i>(k)in tseentik</i>	Nähren der übernatürlichen Akteure
G	<i>ka/in jets'</i>	Beruhigen der übernatürlichen Akteure

H	<i>p'atik libre</i>	Auflösung Kontakt mit übernatürlichen Akteuren
H5	<i>p'atik libre in kuerpo</i>	Verbindung mit dem eigenen Körper wird aufgehoben
H7	<i>p'atik libre teereno</i>	Verbindung mit dem Grundstück wird aufgehoben
H6	<i>p'atik libre ka'an che'</i>	Verbindung mit dem Altar wird aufgehoben
H4	<i>paatik libre mejen muuch</i>	Verbindung mit den „Fröschen“ wird aufgehoben
1	<i>promesa, rogativa, aksion de grasia, Ch'a Cháak, Jets' Lu'um</i>	Verschiedene Bezeichnungen für das Ritual: Versprechen, Bittgebet, Dankeshandlung,
2	<i>saka', baalche', yáax waaj, etc.</i>	Opfer Speisen und Getränke
3	<i>jo'ol (yáax) che'</i>	große (erste) Gabe
4	<i>mejen muuch</i>	Kind, kleiner Frosch
5	<i>in kuerpo</i>	mein Körper
6	<i>ka'an che'</i>	Altar
7	<i>teereno</i>	Grundstück
8	<i>u k'áaba</i>	Name des Auftraggebers
9	<i>saanto kontra</i>	heiliges Gegen/Heilmittel
10	<i>teech/te'ech</i>	du/ihr
		strukturell relevante nicht parallele Äußerungen
I	<i>jun p'éel toj oolal</i>	Um Gesundheit/Wohlstand gebeten
J	<i>ka kaas bin ten meyajten</i>	Das Schlechte wird benannt
K	<i>wa tumen jun p'éel faya</i>	Frage nach Fehler, Beginn der Verantwortungserklärung
L	<i>mu kastigarta yana tin tseel</i>	Schaden von Teilnehmern abwenden
M	<i>kastigarta in kuerpo</i>	Angebot des Körpers als Opfer
N	<i>ma tin beetaj pa tu beetaj</i>	Versicherung, keine Fehler zu machen
O	<i>ma tin baaxal</i>	Versicherung, ernsthaft Handlungen zu vollziehen
P	<i>(bendision) tu chun ka'an che'</i>	Segnung am Fuße des Altars/Grundstücks
Q	<i>in serartik</i>	Beenden/Schließen eines Gebetszyklus'
R	<i>páaytik mejen much/in kuerpo</i>	Körper und Frösche sind nur geliehen
S	<i>je ba'ax ka taasaj prosperanaka</i>	Wohlstand: ein Gut, um das gebeten wird
T1	<i>bejla'e'</i>	Zeitliche Bestimmung
T2	<i>way tu teereno</i>	Örtliche Bestimmung
U	<i>kuch(kiskoon)</i>	(wir haben) die Pflichterfüllung

Performative Phrasen und Formeln im Schema des Parallelismus

Ich stelle nun das Schema dar, mit dem ich die rituelle Sprache Don Antonios im Sinne des zyklisch-syntaktischen Parallelismus ordne. Dafür habe ich die semantisch parallelen Elemente in ihren syntaktischen Zusammenhängen mit den zahlreichen Präpositionen, Pronomen, Adjektiven und Nomen identifiziert. Diese parallelen Elemente bezeichne ich als performative Phrasen. Strukturelles Kennzeichen einer performativen Phrase ist ihr paralleles, identisches bzw. leicht abgewandeltes Vorkommen in den verschiedenen Gebeten. Es ist also eine inhaltliche Kategorie für gleichförmige Sprach-Elemente. Auf die pragmatische Bedeutung der performativen Phrasen gehe ich in Kapitel 6 ein. Es geht mir hier in diesem Kapitel also um die Kategorisierung von inhaltlich parallelen Elementen. So zerlege ich die performative Phrase A, den Strophenmarker und die performative Phrase B, die Ergänzung zum Strophenmarker nicht in ihre syntaktischen Phrasen, sondern bezeichne sie als jeweils eine performative Phrase, da diese parallele Elemente in meiner Analyse darstellen.

Die jeweiligen parallelen performativen Phrasen aus den verschiedenen Gebeten kennzeichne ich mit denselben Großbuchstaben. + und – zeigen eine erweiterte oder verkürzte Form an. Die Ziffern markieren die inhaltlichen Variationen. Die Abfolge der so markierten performativen Phrasen in einem Gebet stellt somit die formal codifizierte/schematische Struktur der Gebete dar.

A) *Beooráa in yuumen tu kili'ich nóoj a k'a' yéet tu kili'ich nóoj u k'a' nukuch iik'òòb (beey yuumen)*

Mit A) bezeichne ich den Strophen-Marker der, von wenigen Ausnahmen abgesehen, den Strophenbeginn anzeigt und markiert.

A+) *Beooráa in yuumen tu kili'ich nóoj a k'a' yéet tu kili'ich nóoj u k'a' nukuch iik'òòb nukuch báalamo'òb*

Mit A+) bezeichne ich den Strophenmarker erweitert um die übernatürlichen Akteure der *nukuch báalamo'òb* »den großen Schutzgeistern«.

A-) *Beooráa in yuumen*

Mit A-) bezeichne ich den verkürzten Strophenmarker.

B1) *(beey) sigo túun/bin in wéensik tu nukuch iik'òòb beooráa tu kili'ich nóoj a k'a' xana' in yuumen*

Mit B1) bezeichne ich die Ergänzung des Strophenmarkers. Diese performative Phrase benennt die lokal bestimmte Handlungen, die mit dem übernatürlichen Akteur im Gebet vollzogen wird: Im ersten Teilgebet eines *Misterios* wird das Verb *éensik* »herunterholen« gebraucht.

B2) *in wéensik/taanik tu nukuch iik'òòb*

Mit B2) bezeichne ich eine strophen-abschließende Form, die eine verkürzte Form von B1) darstellt und die Handlung des An-den-Ort-Rufens benennt.

B3) *sigue túun in sutik tu puesto beoráa tu kil'ich noj u k'aba' yuumen*

Mit B3) bezeichne ich die Ergänzung des Strophenmarkers im zweiten Teilgebet eines *Misterios*. In diesem Teilgebet eines *Misterios* wird entsprechend das Verb *sutik* »zurückbringen« gebraucht.

C) *iiká' tune nukuch...* (geografische und spezifische Eigenschaft)

Mit C) bezeichne ich die performative Phrase, mit der Don Antonio den spezifischen übernatürlichen Akteur an Hand seiner bestimmenden Eigenschaft benennt. Don Antonio benennt spezifische übernatürliche Akteure mit ihrer geografischen Eigenschaft, wie zum Beispiel den *iiká' nukuch áaktuno'ob* »den Wind der großen Höhlen«.

D') *(k)in wéensik / t'aanik* »ich hole es herab/spreche es...«

Mit D') bezeichne ich die performative Phrase, mit der Don Antonio die erste Handlung mit den übernatürlichen Akteuren benennt. Diese sind *in wéensik* »ich hole es herunter« oder *in t'aanik* »ich spreche bzw. ich rufe es«. Diese erste Handlung mit einem übernatürlichen Akteuren ist die Kontaktaufnahme, herunterholen und rufen stellen dieselbe Handlung dar. Es bestehen natürlich Überschneidungen zwischen den Phrasen B1) und D'), diese Überschneidungen sind aber inhaltlicher Art und weniger struktureller Art.

D'') *(t)in wéensaj* »ich brachte (es) herab«

Mit D'') bezeichne ich die performative Phrase, mit der Don Antonio eine bereits vollzogene Handlung benennt. Im Gebet des Zurückbringens, dem zweiten Gebet des *Jets' Lu'um*-Rituals 1997, bezeichnet er die übernatürlichen Akteure als bereits heruntergeholt *tin wéensaj* und benennt die bereits vollzogene Handlung.

D''') *(k)in sutik* »ich bringe (es) zurück«

Der allgemeinen Pragmatik seiner rituellen Sprache folgend nennt Don Antonio beim zweiten Gebet des *Jets' Lu'um*-Rituals 1997 die zentrale Handlung *in sutik* »ich führe/bringe zurück«. In dem ersten Teilgebet spricht er aber auch einige wenige Male diese performative Phrase und greift in seiner rituellen Sprache etwas voraus.

E) *(k)in k'ubik* »ich übergebe (es)«

E1) *k'ubik promesa, rogativa, Chà cháak, Jets' Lu'um, Waaji' Chè'en*

E2) *k'ubik saka', báalche', nojoch waaj, ya'ach, etc.*

E4) *k'ubik mejen muuch*

E5) *k'ubik in kuerpo*

E8) *k'ubik teereno*

E8) *k'ubik* im Namen des Auftraggebers

E10) *k'ubik teech*

E10') *tiè' jol in k'u' teech*

Mit E) bezeichne ich die performativen Phrasen, die die Handlung des Übergebens benennen. Abhängig vom Objekt der Übergabe, dem Empfänger oder dem Namen des Auftraggebers unterteile ich sieben Kategorien für diese performativen Phrasen des Übergebens. Mit E1) bezeichne ich die Phrasen, in der das Versprechen, die Bitte bzw. das Ritual als ganzes übergeben wird. Mit E2) bezeichne ich die Phrasen, in der die verschiedenen Opfer-Speisen und -Getränke übergeben werden. Mit E10) bezeichne ich die Phrasen, bei der der Empfänger mit dem Personalpronomen *teech* 2. Person Singular benannt wird. E10') bezeichnet eine Variante der Phrase E10). Mit E4) bezeichne ich die Phrasen in denen Don Antonio die „Frösche“ übergibt, und so das metaphorische Opfer der Kinder vollzieht. Mit E5) bezeichne ich die Phrasen, in denen Don Antonio seinen einen Körper als Opfer übergibt. Mit E8) bezeichne ich die Phrasen, in denen Don Antonio die Übergabe des Grundstückes ausspricht. Mit E8) bezeichne ich die Phrasen, in denen Don Antonio die Übergabe im Namen des Veranstalters vollzieht.

F) (k)in tseentik

Mit F) bezeichne ich die performative Phrasen, die das Nähren der übernatürlichen Akteure benennen.

G) ka/in jets'

Mit G) bezeichne ich die performative Phrasen, die bei der Grundstücksweihe, dem Jets' Lu'um Ritual die Handlung des Beruhigens bzw. des Heilens des Grundstücks benennen.

H) p'atik libre

H5) p'atik libre in kuerpo

H7) p'atik libre teereno

H6) p'atik libre ka'an che'

H4) paatik libre mejen muuch

Mit H) bezeichne ich die performative Phrasen, mit denen Don Antonio die Verbindung und den Kontakt der übernatürlichen Akteuren mit seinem Körper H5), dem Grundstück H7), dem Altar H6) und den Fröschen bzw. den Kindern H4) auflöst.

Formeln

Mit Formeln bezeichne ich formelhaft gebrauchte Syntagmen, die den parallelen Charakter der Phrasen in den Gebeten verstärken. Formeln sind also Teile von Phrasen. Die Formel (*in*) *yuumen* spricht Don Antonio in seinen Gebeten am häufigsten. Ich habe sie nicht in das Schema des Parallelismus aufgenommen, da sie in ihrem äußerst häufigen und redundanten Auftreten, das Schema nur unübersichtlicher macht. Sie tritt als prosodisches Element am Ende eines Verses auf, da am Ende beim Suffix *-en* die Stimme hochgeht und so den Abschluss des Verses anzeigt.

Zahlreiche Verse der Gebete von Don Antonio beginnen mit drei sehr ähnlichen Formeln: 1. *le túun ti'e* »für/bei/zu jenen/m (bereits erwähnten)«, 2. *leti'e* »jene/r (bereits erwähnte/r)«, 3. *le túun tia'a* »damit jene/r nun«. Die zweite Formel entspricht der ersten Formel ohne die Konjunktion *túun* »nun«.

In der dritten Formel bekommt die Präposition *tia'a* »damit/um zu« im Rahmen der pragmatischen Sprechaktanalyse (Kapitel 6) eine Marker-Bedeutung für einen selbstverpflichtenden kommissiven Sprechakt zugewiesen. Diese in ihrer Phonologie und Semantik sehr ähnlichen Formeln zu Beginn zahlreicher Verse geben der rituellen Sprache Don Antonios im Zusammenspiel mit der Formel *in yuumen* »mein Herr«, die am Ende zahlreicher Verse steht und somit diesen drei Formeln vorausgeht einen besonderen rhythmischen Charakter und zeichnen den individuellen prosodischen Stil Don Antonios aus.

Die Formeln *tu kili'ich no'oj a k'a'* »zu/in deine prächtige rechte Hand«, *tu kili'ich no'oj u k'a'* »zu/in seine prächtige rechte Hand« und *tu kili'ich noj a kaaba'* »in deinem prächtigen großen Namen« werden in zahlreichen Verse gesprochen. Für die parallele Formulierung von *tu kili'ich noj a kaaba'* und *tu kili'ich no'oj a k'a'* bietet Montemayor eine Interpretation an: „Las fórmulas *kili'ich no'oj a kaaba'* y *kili'ich no'oj a k'ab*, muy semejantes entre sí, se articulan en invocaciones a entidades relevantes con sentidos importantísimos“ (Montemayor 2001: 125). Diese Formulierungen werden also bei besonders wichtigen übernatürlichen Akteuren beigefügt, im Fall von Montemayor sind es übernatürliche Akteure, die mit den vier Himmelsrichtungen assoziiert werden. Für die Gebete Don Antonios trifft dies nicht zu. Vielmehr spricht Don Antonio diese Formeln über das gesamte Gebet verteilt und in Verbindung mit verschiedenen übernatürlichen Akteuren. Gabriel interpretiert die Formel *no'oj k'a'* »rechter Hand« als Bezeichnung für die Richtungsabfolge von Handlungen entgegen dem Uhrzeigersinn, was sich auf die zu übergebenden Opfergaben bezieht (Gabriel 2001: 40-41). Auch die rituelle Performanz von Don Antonio dreht sich gegen den Uhrzeigersinn, was sich aus der Abfolge der Himmelsecken in der Grafik „Die stärksten Winde der Welt“ ergibt. In dieser Grafik werden die kosmologischen Himmelsecken entgegen dem Uhrzeigersinn aufgeführt.

Die Formeln *tu noj a kaaba'* »in deinem großen Namen« oder *tu no'oj a/u k'a'* »zu deiner/seiner rechten Hand« werden von Don Antonio in einer Weise gebraucht, die eine eindeutige Zuordnung zur Funktion dieser Formeln nicht ermöglicht. So habe ich versucht, eine statistische Korrelation der Handlungsverben *éensik* »herunterholen«, *k'ubik* »übergeben« und *tséentik* »nähren« mit den Richtungsformeln *tu no'oj a/u k'a'* »zu deiner/seiner rechten Hand« zu erstellen. Jedoch besteht das Problem, dass für eine solche Korrelation die Parameter für die Zuordnung nicht klar bestimmt werden können und so willkürlich bleiben: Bis zu welchem Versabstand kann man von einer sinnvollen Beziehung zwischen den Verben und den Richtungsformeln ausgehen? Diese Frage kann nicht eindeutig beantwortet werden. Da aber beide Richtungsformeln in den Strophenmarkern gesprochen werden, kann man davon ausgehen, dass sie die Handlungsrichtung im Ritual vorgeben. Wie aus der Tabelle „Formeln“ ersichtlich, besteht die Tendenz, dass Don Antonio die Formel *tu noj a kaaba'* »in deinem großen Namen« häufiger bei der Benennung eines übernatürlichen Akteurs -also in der Phrase C- spricht.

Vapnarsky schreibt zum Begriff der Formeln: „Llamamos así a las expresiones que aparecen repetidamente en el texto pero vienen combinadas con distintos constituyentes del ciclo, acentuando la densidad de la recurrencia“ (Vapnarsky 2008:170). Formeln sind also elementare Bestandteile der parallelen Strukturen, die zu Verdichtung der Sprache führen. Die drei Formeln *tu kili'ich no'oj a ka'* »zu/in deine prächtige rechte Hand«, *tu kili'ich no'oj u ka'* »zu/in seine prächtige rechte Hand« und *tu kili'ich noj a kaaba'* »in deinem prächtigen großen Namen« geben der rituellen Sprache einen sakralen Charakter, da das Wort *kili'ich* »prächtig/heilig« diesen Charakter explizit ausdrückt.⁵⁶

Aufgrund des Strophenmarkers *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'ò'òb* könnte man davon ausgehen, dass die zweite Person Singular dem direkt angesprochenen *in yuumen* »meinen Herr« zugeordnet wird und die dritte Person Singular den *nukuch iik'ò'òb* »den großen Winden«, obwohl diese im Plural stehen. Wie ich in Kapitel 5 zur Semiotischen Analyse darstelle, ist es nicht möglich, klare Abgrenzungen zwischen den übernatürlichen Akteuren, die mit *nukuch iik'ò'òb* »große Winde« bzw. *in yuumen* »mein Herr« bezeichnet werden, herzuleiten.

In Bezug auf den Gebrauch der Formel *xolokben in k'u* lässt sich eine Kontinuität zwischen den Jahren 1995 und 2010 in den Gebeten Don Antonios feststellen. Bei dem Quasigebet zum Regenritual *Chà Cháak* 1995 spricht Don Antonio zwar nur einmal die Formel *xolokben in k'u'* in Vers 106, performative Phrase E1. In dem ersten Teilgebet zum Jets' Lu'um 1997 spricht er aber diese Formel insgesamt zehnmal (JL97: 40, 50, 55, 62, 67, 82, 86, 97, 103, 109) viermal in performative Phrase E1, fünfmal in D' und einmal in performative Phrase G. Bei dem Gebet zum *Chà Cháak* 2010 spricht er diese Formel 11mal (CC10: 39, 58, 74, 88, 108, 118, 127, 130, 140, 150, 197) immer in der performativen Phrase E1 oder E8. Diese Formel tritt also in allen Gebeten immer in Handlungs-Phrasen auf. In Kapitel 5 zur semiotischen Analyse interpretiere ich die körperliche Position des Kniens als eine demütige Geste.

Die Analyse der performativen Phrasen: Der Makroparallelismus in den Gebeten Don Antonios

Im Folgenden stelle ich am Beispiel von ausgewählten Strophen aus den verschiedenen Gebeten Don Antonios die immanente Struktur des syntaktischen Parallelismus dar.

Das Quasi-Gebet zum Regenritual Ch'a Cháak 1995, Maní

Beim Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 stelle ich den syntaktischen Parallelismus anhand der vierten und fünften Strophe dar.

⁵⁶ Klärende Fragen an Don Antonio zu dem unterschiedlichen Gebrauch von 2. Person Singular und 3. Person Singular führten ins Leere, da ich mich in meinem Anliegen, diesen Unterschied aufzuklären, nicht verständlich machen konnte.

4. Strophe

27. A) *Beooráa in yuumen tu kili'ich noòj a kà' yéetel tu kili'ich noòj u kà' nukuch báalmoòb*

Jetzt, mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Schutzgeister,

28. B1) *beooráa sigen in wéensik nukuch iikòòb beooráa tu kili'ich noj a kàaba' in yuumen*

jetzt hole ich weiter jene großen Winde herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

30. C) *Leti'e' sujuy iik' beooráa tu kili'ich noj a kàaba' yuumen*

Jenen reinen Wind jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,

31. D') *le túun ti'e' kin in wéensik beooráa tu kili'ich noj a kàaba' in yuumen*

jenen hole ich nun herab, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

32. E2) *utia'à ka páatke' lak túun xane' in yuumen*

Für dich ist die Opfergabe in der Schüssel, nun auch mein Herr.

33. E2) *in k'ubik túun u santo saka' ti' beooráa tu kili'ich noj a kàaba' in yuumen*

Ich übergebe nun den heiligen Saka' in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,

34. *tia'al le santo promesa beooráa prometido beooráa tu kili'ich noòj a kà'*

jetzt für das heilige versprochene Versprechen jetzt in deine prächtige rechte Hand,

35. *tia'al le santo aksion de gracia ti' rogativa tia'al le e chà cháaka' yuumen*

für die heilige Opferhandlung des Bittens für diesen (bereits erwähnten) Chá Cháak, mein Herr.

36. E10) *ti'e' kin k'ubik teech beooráa tu kili'ich noòj a kà' xana' in yuumen*

An dich übergebe ich es jetzt, auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

5. Strophe

37. A) *Beooráa in yuumen tu kili'ich noòj a kà' yéetel kili'ich noòj u kà' nukuch iikòòb*
Jetzt, mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
38. B1) *sigen túun in wéensik nukuch iikòòb beooráa tu kili'ich noj a kàaba' in yuumen*
hole ich nun weiter die großen Winde herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
39. C) *Beooráa leti'é' nojoch iikò' beooráa tu kili'ich noòj a kà'*
Jetzt jenen großen Wind, jetzt in deine prächtige rechte Hand
40. D') *le túun in t'anik beooráa tu kili'ich noj a kàaba' in yuumen*
jenen nun rufe ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
41. C) *iikà túune' nukuch chultunoòb beooráa tu kili'ich noj a kàaba'*
Diesen Wind nun der großen Zisternen jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
42. D') *leti'é' kin t'anik beooráa tu kili'ich noj a kàaba' in yuumen*
jenen rufe ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
43. E4) *tiaàn in k'ubik túune' mejen muuchilo' beooráa tu kili'ich noòj a kà'*
damit ich jetzt nun den kleinen Frosch in deine prächtige rechte Hand übergebe
44. *yáanaaj arkose' yáanaaj ka'an che beooráa tu kili'ich noòj a kà' xana' in yuumen*
unter dem Bogen unter dem Altar jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

In diesen beiden Strophen erkennt man ihren parallelen Aufbau. Sie beginnen mit der performativen Phrase des Strophenmarker A, wobei in der vierten Strophe Vers 27 die *nukuch balaamoòb* genannt werden und in der fünften Strophe Vers 37 die *nukuch iikòòb*. B1 stellt den erweiterten Strophenmarker dar, der in vielen, aber nicht in allen Strophen gesprochen wird. Danach wird in der performativen Phrase C der übernatürliche Akteur benannt. Daraufhin wird in D' die Handlung, die mit dem übernatürlichen Akteur vollzogen wird, benannt und diesem wird dann in Phrase E das Opfer übergeben, oder der übernatürliche Akteur wird wie

in Vers 36 Phrase E10 selber zum Objekt der Übergabe. Im Unterschied zur vierten Strophe tritt in der fünften Strophe zweimal die Phrase C und D' auf. In der ersten Phrase C in Strophe 5 nennt Don Antonio den übernatürlichen Akteur in der unspezifischen Form *nojoch iik'* »großer Wind«. Die konkrete Bezeichnung für den übernatürlichen Akteur folgt nachdem die performative Phrase D' gesprochen wurde. Um die parallele Reihenfolge der performativen Phrasen C und D' zu erhalten, spricht Don Antonio dann noch einmal die performative Phrase D'.

7. Strophe

49. A+) *Beooráa tu kili'ich no'oj a ká' yéetel tu kili'ich no'oj u ká' nukuch iik'òob nukuch báalmòob beey in yuumen*

Jetzt in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand der großen Winde, der großen Schutzgeister, so mein Herr,

51. E4) *tin k'ubik xan mejen muucho'ob yáanaj ka'an che ti' yáanaj arkoso'ob*

52. *beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

übergebe ich auch die kleinen Frösche unter dem Altar dort unter den Bögen jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

In der siebten Strophe entfallen die performativen Phrasen B1, C, D'. Eine mögliche Erklärung für diese Auslassungen ist, dass beim Übergeben der *mejen muucho'ob* »kleinen Frösche«, der übernatürliche Akteur und die mit ihm vollzogene Handlung impliziet enthalten sind, da, wie ich in Kapitel 5 zur semiotischen Analyse zeige, die »kleinen Frösche« die mit ihnen verbundenen übernatürlichen Akteure verkörpern und das Übergeben der kleinen Frösche dem Herunterholen der übernatürlichen Akteure entspricht.

Erstes Teilgebet zur Grundstücksweihe Jets' Lu'um 1997, Maní Candelaria

Beim ersten Teilgebet zum Jets' Lu'um 1997 benutzte ich die zweite und dritte Strophe, um das Konzept vom syntaktischen Parallelismus darzustellen.

2. Strophe

12. A) *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ká' yéetel tu kili'ich no'oj u ká' nukuch iik'òob*

Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand der großen Winde

13. B1-) *sigo túun beooráa kil in wéensik*

weiter nun hole ich jetzt gerne herab

C) *kan ti'itsi' ka'an ti' nojoch iik'òòb túune' yuumen*
die vier Himmelsecken der großen Winde nun mein Herr

14. D') *letiè' kin t'aanik beooráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
in yuumen

Jene spreche ich an, jetzt in deinem prächtigen großen
Namen, mein Herr,

15. G) *le túun tia'a ka jets'ek túune' saanto*
soolar tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen

damit du nun jenen beruhigst, den
heiligen Garten in deinem prächtigen großen Namen,
mein Herr.

3. Strophe

16. A-) *Beooráa in yuumen*

Jetzt mein Herr,

C) *letiè' yáax ti'its ka'an ti' chik'iin tu kili'ich noj a k'aaba' in*
yuumen

jene erste Himmelsecke des Westen in deinem prächtigen
großen Namen, mein Herr

17. D') *le túun tia'a kin wéensik túun beooráa tu kili'ich*
nóoj a k'a'

damit ich nun jene herabhole nun jetzt zu deiner
prächtigen rechten Hand

18. G) *tia'ale saanto soolar tu kili'ich tia'a ka*
jets'ek tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen
für den heiligen Garten den prächtigen,
damit du ihn beruhigst in deinem
prächtigen großen Namen, mein Herr

In der zweiten Strophe ist die Ergänzung des Strophenmarkers verkürzt. Deshalb bezeichne ich diese performative Phrase mit B1-. Die dritte Strophe beginnt mit einem verkürzten Strophenmarker A-. Die performative Phrase D' unterscheiden sich durch das benutzte Verb. In der zweiten Strophe nimmt Don Antonio das Verb *kin t'aanik* »ich spreche (jene)«, in der dritten Strophe *kin wéensik* »ich hole herunter«. Dazu unterscheiden sich beide performative Phrasen D' in der Anwendung der einleitenden und abschließenden Formeln, so dass es sich bei oberflächlicher Betrachtung um zwei nicht parallele performative Phrasen handeln müsste. Jedoch bezeichnen die beiden Verben dieselbe Handlung: den übernatürlichen Akteur an den Ort des Rituals zu rufen. Die einleitenden Formeln der performativen Phrase D' in Strophe 2 *letiè'* und die einleitenden

de Formel der performativen Phrase D' in Strophe 3 *le túun tiaa* sind zwar zum Teil inhaltlich unterschiedlich, stellen aber parallele Formeln dar, da sie, wie ich bereits im Abschnitt zu den Formeln beschrieben habe, eine sehr ähnliche Phonologie aufweisen und der Bedeutungskern das Demonstrativpronomen *leti/le* ist, das ich mit »jener, jene, jenes« übersetzte. Auch die folgenden Formeln der Phrasen D' *tu kili'ich noj a k'aaba'* und *tu kili'ich no'oj a k'a'* stellen parallele Formeln dar, wie ich im Abschnitt zu den Formeln weiter oben bereits dargestellt habe. Beide Strophen weisen keine performative Phrase E auf und enden auf die performative Phrase G.

Zweites Teilgebet zur Grundstücksweihe Jets' Lu'um, Maní Candelaria 1997

4. Strophe

41. A) *Beooráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich noj u k'a' nukuch iik'òob*
 Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
42. C) *le túun ti' mozom iik*
 nun jenen Wirbelwind,
 D") *tin wensaj tu kili'ich noj a k'aaba'*
 den ich heruntergebracht habe in deinem prächtigen großen Namen,
43. D') *le túun ti'e' kin sutik tu puesto beooráa tu kili'ich noj u k'a' xana' in yuumen*
 jenen nun bringe ich an seinen Ort zurück, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

5. Strophe

44. A) *Beooráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich noj u k'a' nukuch iik'òob*
 Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
45. B1) *sigue túun in sutik tu puesto beooráa tu kili'ich noj u k'aaba yuumen*
 weiter nun bringe ich zurück an ihre Orte jetzt, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
46. C) *le túun ti'e' iik'a' tuune nukuch chuultuno'ob*
 Jenen Wind der großen Zisternen,
 D") *túun tin wensaj tu kili'ich noj a k'aaba'*
 den ich heruntergebracht habe in deinem prächtigen großen Namen,
47. E) *le túun ti'e' kin k'ubik beooráa*

jenen nun übergebe ich jetzt.

D') *in kili in sutik tu puesto beooráa tu kili'ich no'oj a ká' xana' in yuumen*

Ich will ihn an seinen Ort zurückbringen, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

Die beiden Strophen vier und fünf beginnen mit dem üblichen Strophenmarker A. Die performative Phrase B1, die als Ergänzung zum Strophenmarker normalerweise die zentrale Handlung der Strophe benennt, wird in der Strophe 4 weggelassen. Dies ist in der rituellen Sprache Don Antonios nicht unüblich. Es ist ohne Sinnverlust möglich, da die konkrete Handlung in der performative Phrase D' ausgedrückt wird. Im Gegensatz zum ersten Gebet eines *misterios* in dem das Verb in der performativen Phrase B1 *éensik* »herunterholen« ist, spricht Don Antonio im zweiten Gebet des *misterios* logischerweise das Verb *sutik* »zurückbringen«. Nach der performativen Phrase C, in der der übernatürliche Akteur bezeichnet wird, spricht Don Antonio die performative Phrase D', in der er sich auf die mit dem übernatürlichen Akteur vollzogene Handlung aus dem ersten Teilgebet aus diesem *misterio* bezieht. Diese Phrase D' beschreibt eine Eigenschaft des übernatürlichen Akteurs: Er ist heruntergeholt worden. Diese performative Phrase steht in der formalen Ordnung des Gebets immer vor der Phrase D'.

Das Gebet zur Brunnenweihe Waaji' Ch'e'en, Maní San Antonio, 2007

13. Strophe

60. A) *Beooráa' in yuumen tu kili'ich no'oj a ká' yéet tu kili'ich no'oj u ká' nukuch iik'óob*
Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
61. B1) *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'óob beooráa tu kili'ich no'oj a ká' xana in yuumen*
so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr
62. C) *le tuun ti'é' iik'a' tuune nukuch ruinaso'ob tuun beooráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
nun jenen diesen Wind nun der Großen Ruinen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
63. D') *le tuun tia'a kin wéensik tuun beooráa tu kili'ich no'oj a ká' xana in yuumen*
damit ich nun jenen herunterhole nun jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
64. E1) *leti'é kin k'uke' promesa*

Jenem übergebe ich das Versprechen

T2) *way tu teereno in San Antonio tu kili'ich
no'oj a k'a'*

hier auf dem Grundstück mein San Antonio der
zur deiner prächtigen rechten Hand

E8) *way kajtal utia'a Don Manuel Mejilla leti' kin k'ubik be-
ooraa tu kili'ich noj a k'aba' yuumen*

hier wohnt für/bei Don Manuel Mejilla, jenen übergebe ich
jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

14. Strophe

67. A) *Beooraa' in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen
Winde

68. B1) *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beooraa tu kili'ich
no'oj a k'a' xana in yuumen*
so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt
auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

69. C) *le tuun tia' iik'a' tuune' nukuch ts'òonoto' tuun beooraa tu
kili'ich noj a k'aba' yuum*
jenen nun diesen Wind nun der Großen Cenotes nun jetzt in
deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,

70. D') *le tuun tia'a kin wéensik tuun beooraa tu kili'ich noj
a k'aba' yuum*
damit ich jenen nun herunterhole nun jetzt in deinem
prächtigen großen Namen, mein Herr.

71. E1) *le tuun tia'a kin k'uke' promesa ti'ò' beooraa
tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a'
nukuch iik'òob xana in yuumen*
damit ich nun jenem das Versprechen übergebe
jetzt in deine prächtige rechte Hand auch in seine
prächtige rechte Hand der großen Winde, mein
Herr.

Diese beiden Strophen verdeutlichen sehr anschaulich die nahezu identischen und parallelen Formulierungen innerhalb der Strophenstruktur der Gebete Don Antonios. Die geografischen Eigenschaften der übernatürlichen Akteure in den performativen Phrasen C, die die verschiedenen Akteure bezeichnen, *nukuch ruinaso'ob* »der Großen Ruinen« und *nukuch ts'òonoto'* »der Großen Cenotes« sind die unterschiedlichen Elemente, die in den parallelen Rahmen gestellt

werden. Die performative Phrase D' in der Strophe 13 endet mit der Formel *tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen* »auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr«. Die performative Phrase D' in der Strophe 14 endet mit der Formel *tu kili'ich noj a k'aaba' yuum* »in deinem prächtigen großen Namen, Herr«. Wie ich weiter oben bereits dargestellt habe, klingen diese Formeln sehr ähnlich und stellen homöonyme Syntagmen dar. Don Antonio benutzt diese Formeln um die parallele Struktur zu verstärken, die Sprache zu verdichten und der Sprache einen sakralen Charakter zu verleihen. In den performativen Phrasen E1 wird in beiden Strophen das Versprechen übergeben, wobei diese Phrasen wieder mit unterschiedlichen Formeln beginnen: In Strophe 13 beginnt die Phrase E1 mit der Formel *leti'e* »jenem«. In Strophe 14 beginnt die Phrase E1 mit der Formel *le tuun tia'a* »damit ich nun jenem«. Beide Phrasen E1 verdeutlichen den syntaktischen Parallelismus, da der Kern der performativen Phrase, die eigentliche Handlung *kin k'uke' promesa* »ich übergebe das Versprechen« in beiden Phrasen gesprochen wird. In der Strophe 13 folgen auf die performative Phrase E1 die performativen Phrasen T2 und E8, die in der 14. Strophe nicht gesprochen werden.

Das Gebet zum Brunnenritual Waaji' Ch'e'en , San Simon, Maní 2007

Ich stelle die vierte, fünfte und sechste Strophe so dar, dass die Struktur des syntaktischen Parallelismus deutlich und der flexible Umgang mit dieser Struktur herausgearbeitet wird. Der syntaktische Parallelismus führt zu einer gleichbleibenden Strophenform. Aus situationsbezogenen Gründen variiert Don Antonio diese Struktur. Das Brunnenritual von San Simon, Maní, hatte auch die Funktion eines Heilrituals, da der Auftraggeber krank geworden war und Don Antonio die Ursache für diese Krankheit in einem übernatürlichen Akteur aus dem Brunnen sah.

4. Strophe

29. A) *Beooráa' in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*

Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde

B1-) *kini wéensik yuumen*

hole ich herab mein Herr

30. C) *le tuun ti'e ba'ax perjudikarke' kajaal in kuerpo ti' Don*

Miguel tu kili'ich noj a k'aaba' in yuum

jenes nun was schädigt, wohnt in meinem Körper von Don

Miguel in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr

31. D') *le tuun ti'e' kin k'ubik tuun beooráa*

Jenes nun übergebe ich nun jetzt;

C) *ka chi'ba ke ba'ax perjudikartik wa iik' yaan ti' ch'e'en*

ka'anan yuumen

du schmerzt, was schädigt. Ob es ein Wind vom Brunnen-

Hüter, mein Herr?

32. D') *leti'e kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj u k'a'*
nukuch iik'òob xana yuumen
Jenem übergebe ich jetzt auch in seine prächtige rechte
Hand der großen Winde mein Herr.

5. Strophe

33. A) *Beoráa' in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen
Winde
34. B1) *beey sigo bin in sutik nukuch iik'òob tu puesto beoráa tu kili'ich*
no'oj a k'a' xana yuumen
so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde zurückschicke an ihre
Herkunftsorte jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr
35. C) *le tuun ti'e santo sayab iik'*
jenen nun heiligen Quellwind,

D') *leti' kin t'antik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in*
yuumen
jenen spreche ich jetzt in deinem prächtigen großen
Namen, mein Herr,
36. F) *tia'al in tséentik yéetele' santo saka'*
yéetele' santo baalche' tu kili'ich noj a
k'aaba' in yuumen
damit ich ihn nähre mit dem heiligen
Saka' und dem heiligen Baalche' in
deinem prächtigen großen Namen mein
Herr

6. Strophe

37. A) *Beoráa' in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen
Winde
38. B1) *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich noj*
a k'aaba' in yuumen
so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in
deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
39. C) *le tuun tia'a nojoch iik' tuun beoráa tu kili'ich noj a*
k'aaba' in yuum

jenen nun für den großen Wind nun in deinem prächtigen
großen Namen, mein Herr.

40. C) *yáax ti'its ka'ani' ti' noj iik' yuum*
die erste Himmelsecke des großen Windes, Herr
41. D') *le tuun ti'e kin wéensik tuun beooráa tu kili'ich noj
a k'aaba' yuum*
jene nun hole ich nun jetzt herab in deine prächtigen
großen Namen, mein Herr
42. E) *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u'*
jener übergebe ich das Versprechen kniend
übergebe ich
43. F) *tia'al in tséentko' yéetele' santo saka'
yet santo baalche' tu kili'ich nóoj u ka'
xana yuumen*
damit ich jene nähre mit dem heiligen
Saka' und dem heiligen Baalche' auch in
seine prächtige rechte Hand mein Herr

Durch die strukturelle Analyse der vierten, fünften und sechsten Strophe wird der flexible und funktionale Umgang Don Antonios mit dem syntaktischen Parallelismus deutlich. Die vierte Strophe beginnt mit dem üblichen Strophenmarker A. Die folgende performative Phrase B1 stellt eine verkürzte Form dar, da sie nicht mit der üblichen Formeln *beey sigo bin* »weiter so sagt man, dass...« beginnt. Die performativen Phrasen C, die sich mit den performativen Phrasen D' in einer parallelen Struktur abwechseln, bezeichnen den übernatürlichen Akteur, der die Krankheit des Auftraggebers hervorgerufen hat. Die performativen Phrasen C der vierten Strophe weisen eine völlig andere Struktur auf als die Phrasen C üblicherweise, was auf den anderen Charakter dieses übernatürlichen Akteurs, auf seine explizit krankmachende Eigenschaft *perjudikar* zurückzuführen ist. In Vers 30 wird die krankmachende Eigenschaft dem Körper zugeordnet. Don Antonio bezeichnet mit dem Possessivpronomen erste Person Singular *in* »meinen« den Körper des Auftraggebers Don Miguel als seinen eigenen Körper. In Kapitel 5.7.1. zur semiotischen Analyse der rituellen Spezialisten interpretiere ich diese Form der Polyphonie detaillierter. In Vers 31 stellt Don Antonio die rhetorische Frage nach der Zuordnung dieses krankmachenden übernatürlichen Akteurs zum Brunnen. Die performativen Phrasen D' unterscheiden sich von den üblichen performativen Phrasen D' in der Handlung, die vollzogen wird. Hier spricht Don Antonio das Verb *kin k'ubik* »ich übergebe« im Gegensatz zu dem Verb *kin wéensik* »ich hole herab«, das normalerweise in dieser Phrase gesprochen wird. Der in diesem Fall krankmachende übernatürliche Akteur soll nicht herabgeholt werden, sondern fortgebracht werden. Dafür wird dieser übernatürliche Akteur in einem ersten Schritt dem *sayab iik'* übergeben. In der fünften Strophe wird dieser krankmachende Akteur fortgebracht. Die fünfte

Strophe beginnt wie üblich mit dem Strophenmarker. Die performative Phrase B1 hat die übliche Form, bis auf das Verb *kin sutik* »ich bringe ihn zurück«, was sich auf den krankmachenden übernatürlichen Akteur aus Strophe 4 bezieht und in diesem Fall die zu vollziehende Handlung benennt. In der folgenden performativen Phrase C benennt Don Antonio den übernatürlichen Akteur *sayab iik'*, den ich mit Gabriel (Gabriel 2001: 249) als »die Quelle der Quellen« bezeichne. Diesen übernatürlichen Akteur ruft Don Antonio in der folgenden performative Phrase D' *leti' kin t'antik beooráa* »jenen spreche ich jetzt«, um ihn in der performativen Phrase F mit den Opfergetränken zu nähren. Damit beginnt Don Antonio in diesem Gebet den parallelen Ablauf der Phrasen innerhalb der Strophen. Eine besondere Stellung nimmt die fünfte Strophe ein, da in ihr der übernatürliche Akteur *sayab iik'* benannt wird, der üblicherweise erst am Ende eines Gebetes gerufen wird. Die persönliche Heilung von Don Miguel, die im Rahmen dieser Brunnenweihe vollzogen wird und die explizit in dieser Strophe mit dem Zurückbringen des krankmachenden übernatürlichen Akteurs eingeleitet wird, lässt den Schluss zu, dass »die Quelle der Quellen«, der *sayab iik'* zentral für diesen Vorgang ist und deshalb an dieser unüblichen Stelle gerufen wird. Die sechste Strophe zeigt wiederum den üblichen Verlauf der parallelen performativen Phrasen: Sie beginnt mit dem Strophenmarker. Darauf folgt die ergänzende performative Phrase B1, die unspezifische Bezeichnung des übernatürlichen Akteurs und die Nennung des übernatürlichen Akteurs, die erste Himmelsecke in Vers 40, in den performativen Phrase C. Die folgenden performativen Phrasen D', E1 und F stellen die übliche Handlungsabfolge dar: Der übernatürliche Akteur wird an den Ritualplatz heruntergeholt. Dem übernatürlichen Akteur wird eine Gabe bzw. etwas übergeben, das heißt, der übernatürliche Akteur wird mit der Gabe genährt.

Das Gebet zum Regenritual Ch'a Cháak in Sitilpech 2010

Vom Regenritual Ch'a Cháak aus dem Jahr 2010 stelle ich an dieser Stelle die achte und die neunte Strophe dar um den syntaktischen Parallelismus in diesem Gebet zu zeigen.

8. Strophe

59. A) *beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
60. B1) *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 (sagt man) weiter, dass ich jene großen Winde herunterhole jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
61. C) *Le túun tiè' ox ti'its ka'ani' ti' noj báalam tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 nun aus jener dritte Himmelsecke des großen Schutzgeistes in

deinem prächtigen großen Namen mein Herr,

62. D') *leti'é' túun kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'áaba' in yuumen*

hole ich nun jenen herab jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

63. F) *le túun tia'a kin tséentik yéetele' saanto baalche' ti'e' tarde tu kili'ich no'oj u k'a' leti'é' xana' in yuumen*

damit ich nun jenen nähre mit dem heiligen Baalche am Nachmittag in seine prächtige rechte Hand jene auch mein Herr.

9. Strophe

64. A) *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,

65. B1) *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

(sagt man) so weiter, dass ich jene großen Winde jetzt herunterhole zu deiner prächtigen rechten Hand auch mein Herr,

66. C) *Le túun ti'é' kan ti'its ka'an beoráa ti' noj baalam tu kili'ich noj a k'áaba' in yuumen*

nun aus jener vierten Himmelsecke des großen Schutzgeistes jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

67. E10) *le túun tia'a kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob xana' in yuumen*

Damit ich dir jenen nun übergebe, jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, auch mein Herr.

69. F) *leti'é' ku bin in tséentko' yéetele' saanto baalche' ti'e' tarde tu kili'ich no'oj u k'a' leti'é' xana' in yuumen*

(man sagt), dass ich jenen nähre mit dem heiligen Baalche am Nachmittag in deine prächtige rechte Hand jene, auch mein Herr.

70. C) *le túun ti'é' le' kuadro tu mas ka'ana' ti'e' kan tu kili'ich noj a k'aaba' beey in yuumen*
 Jenen nun aus dem Rahmen des Himmels der Vier in deinem prächtigen großen Namen so mein Herr,
 E10) *le túun tiaà kin k'ubik túun teech beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 damit ich dir nun jenen nun übergebe jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
71. C) *le túun ti'é' xóo' báalam túun tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 Jenen nun pfeifenden Schutzgeist in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
72. D') *le túun tiaà kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 jenen hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
73. E1) *leti'é' kin k'uke' promesa ti'ó' xolokben in k'u' ti'ó' beooráa tu kili'ich nóoj a k'a'*
 Jenem übergebe ich das Versprechen, kniend übergebe ich es jenem jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand
74. F) *tia'al in tséentko yéetele' saanto baalche' tu kili'ich nóoj a k'a' xana' in yuumen*
 damit ich ihn nähre mit dem heiligen Baalche auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

In der achten Strophe des Gebets des Regenrituals Ch'a Cháak zeigt sich in jeder performativen Phrase die übliche Form des Parallelismus. Dass keine Phrase E) gesprochen wird, ist eine übliche Auslassung ganzer performativer Phrasen. Die neunte Strophe scheint aus zwei Strophen hervorgegangen zu sein, die miteinander verschmolzen wurden. Von Vers 64 – 69 reicht die eine Strophe und von Vers 70 – 75 reicht die andere Strophe. Ich transkribiere sie aber als eine Strophe, da weder der volle Strophenmarker noch der verkürzte Strophenmarker gesprochen wird. Ich gehe davon aus, dass Don Antonio hier zwei Strophen verschmolzen hat, da in zwei performativen C Phrasen verschiedene übernatürliche Akteure gerufen werden. Die Einführung des abstrakten und strukturierenden Rahmenbildes in das Gebet kann einen Grund für diese Verschmelzung darstellen, weil es als strukturbildendes Element einen zusammenfassenden Charakter hat.

8. Strophe

40. A) *Beoráa in yuumen tu kili'ich nõj a ká' yéetel tu kili'ich nõj u ká' nukuch iik'òòb*
Jetzt, mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
41. B1) *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òòb beoráa tu kili'ich nõj a ká'*
so, weiter (sagt man), dass ich die großen Winde jetzt herunterhole in deine prächtige rechte Hand,
42. F) *tia'al in tséentko'òb yéetele' saanto jo'òche'*
damit ich sie nähre mit der heiligen Gabe,

?) *ti'e' sa'astal tu kili'ich nõj a káaba' in yuumen*
um zu vergeben in deinem prächtigen großen Name, mein Herr.

9. Strophe

43. A) *Beoráa in yuumen tu kili'ich nõj a ká' yéetel tu kili'ich nõj u ká' nukuch iik'òòb*
Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
44. C) *Le túun tia'a nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich nõj a ká' ti'e' moson iik' túun beoráa tu kili'ich nõj a káaba' in yuumen*
jenen nun, damit der große Wind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand des Wirbelwindes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
46. D') *leti'e' túun kin wéensik túun beoráa tu kili'ich nõj a káaba' in yuumen*
jenen nun, hole ich nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen herab, mein Herr
47. F) *Leti'e' kin tséentik yéetele saanto jo'òche' beoráa tu kili'ich nõj a ká' xana in yuumen*
jenen ernähre ich mit der heiligen Gabe, jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

In der achten Strophe wird kein spezifischer übernatürlicher Akteur bezeichnet, sondern nur die allgemeinen »großen Winde« *nukuch iik'ò'òb* in der performativen Phrase B1 benannt. Sie stellt eine zusammenfassende Strophe für die in den vorangegangenen Strophen (Strophe 4 - 7) gerufenen »großen Winde aus den Himmelsecken« dar und benennt in der performativen Phrase F die Handlung des Nährens. Die (?) Phrase taucht in diesem Gebet dreimal (JL10: 27, 42, 63) kombiniert mit der performative Phrase F auf, und verdeutlicht die personalisierte Form der Gebete Don Antonios. An dieser Stelle wird die Tragweite einer unsicheren Übersetzung deutlich. Inhaltliche Unsicherheit im Verständnis führt zwangsläufig zu einer strukturellen Unsicherheit, was ich durch das Fragezeichen verdeutliche.

Die Darstellung des syntaktischen Parallelismus verdeutlicht, wie die inhaltlichen codierten performativen Phrasen in eine parallele Struktur der abfolgenden Strophen eingebunden werden. Inhalt und Struktur bedingen sich gegenseitig: Übernatürliche Akteure und rituellen Handlungen werden in einem Rhythmus gesprochen, den ich mit der Abfolge der codierten performativen Phrasen darstelle. Die benutzten Formeln verstärken den parallelen Charakter der gesprochenen Sprache.

Nichtparallele inhaltlich determinierte Äußerungen

In den Gebeten spricht Don Antonio inhaltlich relevante Äußerungen, die in den einzelnen Gebeten aber nur einmal gesprochen werden oder, wenn sie mehrmals benutzt werden, nicht in parallelen Strukturen auftauchen. Da sie in mehreren Gebeten von Don Antonio benutzt werden, sind sie Teil des inhaltlichen und formalen Korpus der rituellen Sprache Don Antonios. Die Betrachtung der inhaltlich determinierten Äußerungen ist für das Verständnis der Struktur der Gebete Don Antonios wichtig, da Struktur und Inhalt einander bedingen. Ich integriere diese Äußerungen in die schematische Darstellung der performativen Phrasen, da inhaltlich notwendige Äußerungen die parallele Struktur durchbrechen. Anhand dieses Schemas verdeutliche ich die kodifizierte Struktur der Gebete und zeige die Durchdringung von Struktur und Inhalt.

I) *jun p'èel toj óolal* »eine Gesundheit/einen Wohlstand«

Mit I bezeichne ich die Äußerungen, in den Don Antonio die angestrebte Heilung Gesundheit und Zufriedenheit bezeichnet. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 176; JL97_02: 26, 29; CC10: 289, 292).

J) *beey kun k'aa'as (bin ten meyajten)* »so das Böse...«

Mit J bezeichne ich die Äußerungen, die auf die Phrase I folgt und in denen Don Antonio das Schlechte benennt, gegen das er arbeitet. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 177; JL97_02: 27, 30; CC10: 290, 293).

K) *wa tumen jun p'èel faya (meyajten)* »wenn doch ein Fehler (in meiner Arbeit ist)«

Mit K bezeichne ich die Äußerungen, in denen Don Antonio die Frage nach einem Fehler in seiner rituellen Sprache stellt und seine Verantwortungs- und Versicherungserklärung beginnt. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 156, JL97_01: 138; JL97_02: 99; WCSA: 104; WCSS: 16, JL10: 112(?)).

L) *mu kastigarta yana tin tseel* »bestrafe nicht den neben mir«

Mit L bezeichne ich die Äußerungen, in denen Don Antonio die Verantwortungs- und Versicherungserklärung weiter ausführt und den Schaden für etwaige Fehler von den weiteren Teilnehmern abwendet. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 157, JL97_01: 139; JL97_02: 100; WCSA: 105).

M) *kaastigarta in kuerpo/kin ten* »bestrafe meinen Körper/mich«

Mit M bezeichne ich die Äußerungen, in denen Don Antonio die Verantwortung für etwaige Fehler übernimmt und explizit seinen Körper als zu bestrafenden anbietet. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 158, JL97_01: 139; JL97_02: 100; WCSA: 105).

N) *ma tin beetaj páa tu beetaj* »Ich machte nicht, (was) passieren konnte«

Mit N bezeichne ich die Äußerungen, in der Don Antonio versichert, dass er keinen Fehler gemacht hat. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 159; JL97_01: 140; JL97_02: 101; WCSA: 106).

O) *ma tin báaxal* »ich spiele nicht«

Mit O bezeichne ich die Äußerungen, in denen Don Antonio versichert seine Handlungen ernst zu meinen und nicht mit den übernatürlichen Akteuren zu spielen. In dem folgenden Vers wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 162).

P) *tu chun ka'an che'* »vom Fuße des Altars«

Mit P bezeichne ich die Äußerungen, in denen Don Antonio die Handlungen der Segnung vom Fuße des Altars, bzw. auf dem Grundstück benennt. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 153, 174; CC10: 252).

Q) *tia'an in serartik (misterio/rito/anio)* »damit ich es schließe/beende (den Gebetszyklus/das Ritual/das Jahr)«

Mit Q bezeichne ich die Äußerungen, in denen Don Antonio das Abschließen und Beenden eines Gebetszyklus oder des kompletten Rituals benennt. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (JL97_02: 22, 63, 77; WCSA: 89; JL10: 17).

R) *páaytik mejen muuch/in kuerpo* »verliehene/r kleine Frösche/mein Körper«

Mit R bezeichne ich die Äußerungen, mit denen das Verhältnis der Frösche bzw. der Kindern und seines eigenen Körpers während sie den übernatürlichen Akteuren übergeben werden, benannt wird. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (CC95: 183, 189).

S) *je baàx ka taasaj prosperanaka* »was du bringst, das soll gedeihen«

Mit S bezeichne ich die Äußerungen, mit denen Don Antonio das Gedeihen und Glück nach dem Ritual benennt. In den folgenden Versen wird diese Äußerung gesprochen (WCSA: 111; WCSS: 158; JL10: 177; CC10: 275).

T1) *tiaàn in k'uke' bejlàè' domingo* »damit ich heute Sonntag übergebe«

Mit T1 bezeichne ich die Äußerungen, mit denen Don Antonio den zeitlichen Bezug des Rituals zu einem Wochentag bzw. einer Nacht thematisiert. Diese thematischen Äußerungen sind meistens in performative Phrasen integriert die ich als performative E Phrasen bezeichne und in denen die Übergabe der Objekte thematisiert wird. Ich ordne sie gesondert in das Schema ein, um diesen wichtigen Punkt zu betonen. Diese Äußerungen werden in folgenden Versen getätigt (CC95: 10, 171; JL97_01: 9, 51, 68; JL97_02: 12, WCSA: 84; WCSS: 89, 122; CC10: 5, 11).

T2) *waye' teereno* »hier auf dem Grundstück« Ort

Mit T2 bezeichne ich die Äußerungen, mit denen Don Antonio den örtlichen Bezug zum Grundstück *teereno* bzw. zum Garten *soolar*, der Plantage *parsela* oder der Erde *lu'um* thematisiert. Ich weise diesen Äußerungen eine eigene Codierung im Schema zu, um diese thematischen Äußerungen im Schema zu erfassen. In den folgenden Versen spricht Don Antonio diese Äußerungen (JL97_01: 9, 15, 18, 20, 24, 31, 81, 86, 111; JL97_02: 24, 87; WCSA: 16, 64, 65, 109; WCSS: 49, 159; JL10: 15, 37, 60, 114, 145, 163; CC10:10, 14, 211, 260, 273, 274, 281, 299).

Auch Vapnarsky weist auf die Bedeutung der Verankerung der rituellen Sprache in Raum und Zeit für die Rituale hin (Vapnarsky 2008: 177).

U) *kuch(kiskoon)* »(wir tragen) die Pflicht«

Mit U bezeichne ich Äußerungen, die die rituelle Pflicht zum Thema haben. Das Substantiv *kuuch* hat die Bedeutung von Last und Pflicht. Don Antonio äußert sich in der Weise in den folgenden Versen (CC95: 82; JL97_01: 101; JL10: 123; CC10: 211).

Schematische Darstellung der performativen Phrasen im Strophenverlauf des Gebet des 3. Misterios im Ritual des Jets' Lu'um 1997 Maní, La Candelaria

Erstes Teilgebet des Misterios: <i>eemsik</i> »übernatürliche Akteure herunterholen«	Zweites Teilgebet des Misterios: <i>sutik</i> »übernatürliche Akteure zurückbringen«
1. A*, B2, D', A, D', E1, B2, E1, T2, T1, D'	1. A*, E1, E2, E2, E8, E, B1, E1, T1, C, G
2. A, B1, C, D', G, T2	2. E, D'', D', D''', E10, Q, T2, E10, I, J, E1, E1, I, J, E
3. A-, C, D', T2, G	3. A, C, D'', E, D'''
4. A, C, D', E, G, T2	4. A, B3, C, D'', B3
5. A-, C, E, E, G, T2, B2	5. A, C, D'', B3
6. A, B1, C, E, E, C, D', E8, E, B2	6. A, B3, C, E, D'''
7. A-, C, D', E1, E2, E, G, T2	7. A, B3, C, D'''
8. A, B1, C, D', E, E, T1	8. A, B3, C, D'''
9. A, B1, C, D', E1	9. A, B3, C, D'''
10. A, B1, A, B, C, D', E1	10. A, B3, E1, Q, D'', E, G
11. A, B1, C, D', E1, T1	11. A, B3, D'', C, D'', E
12. A, B1, E1, C, D', E1	12. B3, D'', D'', C, E1, Q
13. A, D', ?, E1, T2, G	13. A, C, D', D'', C, U, D'', ?, T2, G, D'', D'', C
14. A, C, D', E1, T2, G	14. A, C, D'', D'''
15. A, B1, C, D', E1	15. A, D'', D''', D'', D'', D'', D'', K, L, M, N, E5, D'', H5, A*
16. A, B1, C, D', E1	
17. A, D', U, C, D', E1	
18. A, B1-, E, D', C, D', E1, G, E8, E, E, D', E2	
19. A, D', E2, D', E2	
20. A, D', E2	
21. A, D', E2, E2	
22. A, H5, D', D'''	
23. A, K, L, N, ?, E5, E1, E10', A*	

Aus diesem Schema ergeben sich folgende Erkenntnisse: Die Abfolge der performativen Phrasen ist in einer Strophe meistens mit dem Code A-B-C-D-E zu beschreiben. Im ersten Teilgebet wird diese Abfolge von Strophe 8 bis Strophe 16 fast konsequent eingehalten. In diesem Mittelteil des Gebets konzentriert sich Don Antonio darauf, die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals zu bringen und ihnen die Opfertgaben zu übergeben. In den einleitenden Strophen 1 bis 8 entwirft Don Antonio das Panorama des Rituals in der Abfolge der performativen

Phrasen, die von der üblichen Abfolge etwas abweicht: In der performativen Phrase G wird der eigentliche Sinn und Zweck des Rituals benannt und in den Phrasen T1 und T2 die Verankerung des Rituals in Raum und Zeit. Nach dem regelmäßigen Mittelteil weicht Don Antonio im abschließenden Teil (Strophe 17-23) wieder von der ausgesprochen parallelen Struktur der Phrasenabfolge A-B-C-D-E ab. In den Strophen 17-23 werden somit auch andere Handlungen vollzogen, was dem Text, wie Vapnarsky es nennt, zusammen mit dem einleitenden Panorama eine besondere Lebendigkeit verleiht (Vapnarsky 2008: 176). Aus dem Schema wird also eine Dreiteilung des Gebets ersichtlich: In der Einleitung von Strophe 1- 8 wird in einer unregelmäßigen Abfolge der performativen Phrasen der Sinn und Zweck des Rituals mit der Verankerung in Raum und Zeit dargestellt. Im Mittelteil holt Don Antonio in regelmäßiger Abfolge der performativen Phrasen die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals und übergibt ihnen die Gaben. Im abschließenden Gebetsteil verlässt Don Antonio wieder die regelmäßige Abfolge der performativen Phrasen, um andere wichtige Handlungen zu vollziehen. So spricht er zum Beispiel die Verantwortungs-, Verpflichtungs- und Aufrichtigkeitserklärung in der letzten Strophe 23 in den performativen Phrasen K-L-N.

Das zweite Teilgebet weist ebenso eine Dreiteilung auf. Bereits in der Einleitung (Strophe 1-3) spricht Don Antonio die zentralen Handlungen in einer unregelmäßigen Abfolge der performativen Phrasen. Die zweite Strophe in dieser Einleitung hat einen besonderen Charakter. Sie beginnt ohne einen Strophenmarker und zwei mal spricht Don Antonio in dieser Strophe die Phrasenkombination I-J: *utiaàle' jun p'èel toj óolal tu k'ìini'* »dann (eine) Gesundheit an dem Tag gibt« - *beey ku kaakàs beey le santo promesa* »So wie es böse ist, so ist das heilige Versprechen«, die die Heilung und das Vorgehen gegen die „bösen“ Einflüsse zum Thema hat. Im Mittelteil mit seiner regelmäßigen Abfolge der performativen Phrasen von Strophe vier bis Strophe neun bringt Don Antonio die übernatürlichen Akteure an ihren Herkunftsort zurück. Im abschließenden Gebetsteil mit unregelmäßiger Abfolge der performativen Phrasen von Strophe zehn bis Strophe fünfzehn ist besonders die letzte Strophe interessant, da dies der Ort ist an dem Don Antonio die Verantwortungs-, Verpflichtungs- und Aufrichtigkeitserklärungen aus dem ersten Teilgebet aufnimmt und noch einmal in den performativen Phrasen K-L-M-N bestätigt.

Abweichungen vom Schema der performativen Phrasen: Kurzstrophen und anderes

In der Stropheneinteilung der Gebete Don Antonios treten an verschiedenen Stellen verkürzte bzw. unvollständige Strophen auf. Von einer vollständigen Strophe spreche ich, wenn nach dem Strophenmarker A entweder die performative Phrase B1 oder D' gesprochen wird, ein übernatürlicher Akteur in der performativen Phrase C benannt wird und diesem in der performativen Phrase E etwas übergeben wird. Im zweiten Gebet zur Grundstücksweihe Jets' Lu'um 1997 werden andere performative Phrasen gesprochen. So weist eine vollständige Strophe in dem zweiten Teilgebet nicht notwendigerweise eine performative Phrase E auf, da die Übergabe *k'ubik* in dem ersten Gebet vollzogen wurde. Auch Vapnarsky unterscheidet zwischen ganzen Zyklen und verkürzten Zyklen (Vapnarsky 2008:173).

In den hier analysierten Gebeten Don Antonios treten verkürzte Strophen auf. Das kann unterschiedliche Gründe haben. In allen hier dokumentierten Gebeten nennt Don Antonio in der zweiten Strophe keinen spezifischen übernatürlichen Akteur mit der performativen Phrase C sondern vollzieht die Handlungen noch auf einer allgemeinen Ebene und benennt die übernatürlichen Akteure mit den allgemeinen Bezeichnungen *nukuch iik'òòb* »die großen Winde« und *in yuumen* »mein Herr«.

Die siebte Strophe des Quasi-Gebets zum Ch'a Cháak 1995 besteht nur aus dem Strophenmarker A+ und der performativen Phrase E4, die die Übergabe eines »Frosches« bzw. eines Kindes benennt. Diese siebte Strophe bezieht sich auf die performative C und D' Phrase in der sechsten Strophe. Beide Strophen stellen eine inhaltliche Einheit dar, die von einem Strophenmarker unterbrochen wird.

Die Ellipse: Übliches Stilmittel in den Gebeten Don Antonios

Die Struktur des Parallelismus resultiert aus den parallel gesprochenen performativen Phrasen, oft sind es redundante Phrasen, die denselben Bedeutungskern bezeichnen. Die Struktur des Parallelismus weist auch elliptische Auslassungen als Stilmittel auf, wie bereits Jakobson erwähnt (Jakobson 1980: 23).

So spricht Don Antonio zum Beispiel in der dritten Strophe des ersten Teilgebets des Jets' Lu'um-Rituals 1997 nicht die performative Phrase E, in der die Handlung des Übergebens vollzogen wird. Ich gehe davon aus, dass dies eine Ellipse darstellt, da man an Hand der folgenden Strophen mit der regelmäßigen Phrasenabfolge erkennen kann, dass die performative Phrase E *tia'an in k'ubik* »damit ich übergebe« an der Stelle gesprochen wird, wo in der dritten Strophe eine Auslassung besteht. Diese Form des elliptischen Ausdrucks tritt in den Gebeten Don Antonios sehr häufig auf.

Die Abfolge der übernatürlichen Akteure

In dem zweiten Teilgebet zur Rückführung der übernatürlichen Akteure beim Jets' Lu'um-Ritual 1997 stellt die neunte Strophe einen Einschub in die Reihenfolge der zurückgeführten übernatürlichen Akteure dar. Vergleicht man die neunte Strophe mit derselben Stelle im ersten Teilgebet in der Reihenfolge der benannten übernatürlichen Akteure, also mit der Strophe 13 nachdem der *iikà' nukuch ruinasòòb* zum ersten mal benannt wird, dann fällt auf, dass auch im ersten Gebet in der 13. Strophe die performative Phrase C mit einem spezifischen übernatürlichen Akteur fehlt. Davon ausgehend, dass dieser Sachverhalt kein Zufall ist, bedeutet es, dass die Abfolge der übernatürlichen Akteure im Strophenverlauf einer Ordnung folgt, einer Ordnung die Don Antonio sich gemerkt hat und ein Werkzeug seiner Mnemotechnik darstellt. Aus der Tabelle „Übernatürliche Akteure“ wird deutlich, dass Don Antonio die übernatürlichen Akteure im Rahmen seiner Gebete in einer festen Abfolge nennt. Auf diese Ordnung, und die Kriterien,

die diese Abfolge der übernatürlichen Akteure bestimmen, gehe ich in Kapitel 5.9. zur semiotischen Analyse der spirituellen Geografie ein.

4.2.3. Die strukturbildenden Elemente im Gebet Doña Bertas

Im ersten Teilgebet des ersten Gebetszyklus (1a) betet Doña Berta ein Vaterunser – Gebet auf spanischer Sprache. Das erste Teilgebet des zweiten Gebetszyklus (2a) ist mit 16 Strophen das umfangreichste Gebet von Doña Berta. Im Rahmen dieses Teilgebetes spricht sie drei Vaterunser – Gebete und vier Ave Maria – Gebete. Das hier dokumentierte Gebet ist also geprägt von einem nebeneinander von katholischen Gebeten auf Spanisch, die ich als Strophen auffasse und Strophen, die sie auf Maya betet. Besonders die von Doña Berta gesprochenen Ave Maria – Gebete verdeutlichen den weiblichen Charakter des hier dokumentierten Gebets.

Im Gegensatz zu den Gebeten von Don Antonio gestaltet Doña Berta die Struktur ihres Gebets nicht an Hand der inhaltlich-strukturell determinierten performativen Phrasen. Aus der Tabelle „Schema zum Gebet Doña Berta“ ist ersichtlich, dass die Kombination der performativen Phrase 20 mit der performativen Phrase B1 in den insgesamt 15 mayasprachigen Strophen neunmal als Strophenmarker vorkommt. Diese Tabelle verdeutlicht aber auch, dass es keinen Makroparallelismus im Gebet von Doña Berta gibt. Wie strukturiert also Doña Berta ihr Gebet? Es besteht eine parallele Struktur zwischen den performativen Phrasen B1 *k'áatik presensia* »erbitten der Gegenwart« und C2 *k'ubik primisia* »übergeben der Opfergabe«, so zum Beispiel zu Beginn der zweiten Strophe des ersten Teilgebets:

10. *bin k'áatik beooráa ta presensia*

11. *in kilik k'ubik santo primisia*

10. man sagt, dass ich erbitte jetzt deine Gegenwart.

11. Gerne übergebe ich die heilige Gabe.

Auf den inhaltlichen Zusammenhang dieser auf den ersten Blick nicht parallelen Paarung gehe ich genauer in Kapitel 5 zur semiotischen Analyse ein, da es sich um einen semantischen Parallelismus handelt, der auf einer ähnlichen Phonetik basiert.

Im Gegensatz zu der vorherrschenden Struktur in den Gebeten von Don Antonio, in der er im Rahmen des Makroparallelismus einen übernatürlichen Akteur pro Strophe herbeiruft, spricht Doña Berta eine Reihe von übernatürlichen Akteuren in einer Strophe an. In der fünften Strophe des ersten Teilgebets des ersten Misterios (1a) betet Doña Berta zur Jungfrau Maria, benennt vier Facetten der Jungfrau Maria. Diese Namensgebung stellt eine Viererreihe dar:

42. *kilik k'uub bin teech ko'olelbil xkili'ich Maria*

43. *ki'ichpam ko'olelbil Magdalena*

44. *ki'ichpam ko'olelbil Pilar*

- 45. *ki'ichpam ko'olelbil Asunción*
- 46. *ki'ichpam ko'olelbil Concepción*
- 47. *ki'ichpam ko'olelbil Asunción*
- 42. Gerne übergebe es (man sagt) dir, Frau prächtige Maria
- 43. schöne Frau Magdalena
- 44. schöne Frau auf der Säule
- 45. schöne Frau Himmelfahrt
- 46. schöne Frau Empfängnis
- 47. schöne Frau Himmelfahrt

In der 8. Strophe des ersten Teilgebets des zweiten Misterios (2a) spricht sie in den Vers 117, 118 die parallele Form von der prächtigen Maria und der dreckigen Magdalena:

- 117. *ki'ichpam ko'olelbil xkili'ich ko'olelbil Maria*
- 118. *ki'ichpam ko'olelbil xkiirits' Magdalena*
- 117. schöne Frau prächtige Frau Maria
- 118. schöne Frau dreckige Magdalena

In der 16. Strophe des ersten Teilgebets des zweiten Misterios (2a) betet sie in Vers 201 und 202 in zwei nahezu identischen Versen zur Jungfrau Maria. In den folgenden Versen nennt Doña Berta die konkreten Namen für die Jungfrauen, in Vers 206 *xki'ichpam ko'olelbil Aj Kanul* »schöne Frau Aj Kanul« und in Vers 208 *xki'ichpam ko'olelbil xunáan tunich* »schöne Frau, Dame aus Stein«.

Doña Berta spricht in ihrem Gebet also parallele Formen, die als semantischer Parallelismus zu bezeichnen sind. Es sind keine zyklischen Formen im Sinne von Vapnarsky. Die prominente Rolle der Jungfrau Maria in ihren verschiedenen Facetten in der fünften Strophe des ersten Teilgebets (Vers 42-47), dem besondere Parallelismus von Magdalena und Maria in der achten Strophe des dritten Teilgebets (Vers 117-118), in der neunten Strophe des dritten Teilgebets (Vers 125), in der 14. Strophe (Vers 174), und die besonderen Facetten der Jungfrau Maria in der 16. Strophe (Vers 206-209) geben dem Gebet zusammen mit den vier spanischsprachigen Ave Maria Gebeten eine Struktur, die von vorwiegend weiblichen übernatürlichen Akteuren geprägt ist.

Eine besondere Struktur bekommt das Gebet von Doña Berta durch den äußerst häufigen Gebrauch des Quotativ *bin*, 178mal in ihrem gesamten Gebet (1a-2b). Dieser Quotativ bezeichnet eine Äußerung, die man vom Hörensagen in den eigenen Diskurs aufnimmt. Kombiniert wird dieser quotative Diskurs mit ausgesprochen direkten Äußerungen in der ersten Person Singular und Aufforderungen und Fragen in der zweiten Person Singular und Plural. Diese Kombination von Verb-Aspekten (quotativ, kommissiv und direktiv) führt zu einer widersprüchlichen Struktur, auf die ich in Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse genauer eingehen werde.

4.2.4. Die strukturbildenden Elemente im Gebet Don Bartolomé

Anders als in den Gebeten von Don Antonio sind in dem Gebet von Don Bartolomé die strukturgebenden Elemente nicht die performativen Phrasen. Deshalb stelle ich dieses Gebet nicht in einer Phrasenanalyse dar. Wie bereits im Abschnitt zur Stropheneinteilung beschrieben ist auch im Gebet von Don Bartolomé die Stropheneinteilung nicht so klar ersichtlich wie bei Don Antonio.

Es scheint so, dass Don Bartolomé seine Gebete an inhaltlichen Begriffen orientiert und so eine Struktur etabliert.⁵⁷ Auffällig im Gebet von Don Bartolomé ist der vermehrte Gebrauch von Worten mit dem Suffix *-il*, das eine substantivierende und abstrahierende Funktion hat. Diese Worte sind: *kaajil* »das Reich«, *nojil* »die Größe/Erhabenheit«, *ka'anil* »die himmlischen Höhen/der Himmel«, *ajil* »der Herr«, *kan ti'itsil* »die vier Himmelsecken«, *taanil* »die Sprache«, *toj óolalil* »die Gesundheit«, *k'áaxil* »der Wald/die Wildnis«, *koolil* »die Landwirtschaft«, *jaajil* »die Wahrheit«, *muukil* »die Macht«, *yiitchil* »die Frucht«, *méek'il* »der gebundener Altar«, *saasil* »die Erleuchtung«, *beejil* »die Richtung«, *lu'umil* »die Erde«, *wool kaabil* »die ganze Welt«, *waajil* »das Brot«, *muktajil* »das Begrabene«, *jeets'najil* »die Heilung/Beruhigung«, *k'i'inanjil* »die Qualen«, *k'ujil* »das Göttliche«, *mejenbil* »der Sohn«, *nukuchbil* »der Vater«, *kili'ichbil* »der Heilige Geist«, *laajil* »die Allheit«

Die einzelnen symbolischen Bedeutungen bespreche ich im Kapitel 5.4. zur semiotischen Analyse. Die strukturelle Bedeutung dieser Begriffe könnte damit zusammenhängen, in der Abstraktion das Göttliche sprachlich zu erfassen, bzw. die spirituelle Ebene der Sprache auszudrücken. Aus dem häufigen Gebrauch dieser Begriffe resultiert ein semantischer Parallelismus, so dass in vielen Versen parallele Paarungen auftreten. Das Begriffspaar *nojil* – *kaajil* strukturiert das Gebet von Don Bartolomé. Don Bartolomé spricht *nojil* »die Größe bzw. Erhabenheit« 30mal, *kaajil* »das Reich« im Sinne von Tier-, Pflanzen- und Gottesreich 28mal. Diese beiden Begriffe bezeichnen auf abstrakte und zusammenfassende Weise eine Eigenschaft der übernatürlichen Akteure und den Raum, in dem sie angesprochen werden. An verschiedenen Stellen spricht Don Bartolomé mit jeweils einem der Begriffe in parallelen Formen, wie im Folgenden dargestellt:

11. *te' tu nojil ti' bakáane' le ki'ichkelem aj taane'*

12. *yéetel u nojilo' ti' bakáan aj kan ti'tse'*

13. *yéetel u nojilo' ti' bakáan xan ti' teech*

11. »hier in seine **Erhabenheit also** jener prachtvolle Herr der Sprache,

12. mit der **Erhabenheit also** für den Herr der vier Himmelsecken

13. mit der **Erhabenheit also** auch deiner.«

⁵⁷ Diese Hypothese müsste mit weiterer Forschung bestätigt oder widerlegt werden. Das Gebet von Don Bartolomé dient mir nur als Vergleichsbeispiel für die Darstellung der Struktur der Gebete von Don Antonio.

34. *yéetel tu nojil tu mejen láakòòb*

tu nojile' mejiko

tu nojil tu ki'ichkelem lu'um

35. *tu kaajile' alak*

36. *tu kaajile' sayab*

37. *tu kaajilo' ti' bakáan xan ten tu nojilo' ti' bakáan*

34. »und mit der **Erhabenheit** der kleinen Gefährten

aus dem **großen** Mexiko

zur **Erhabenheit** der prachtvollen Erde,

35. **in das Reich** des Geflügels

36. **in das Reich** der Quelle

37. **in jenes Reich** (zu) also auch meinem zur Erhabenheit (zu) also«

Jedoch sind es nicht die einzigen Begriffe die Don Bartolomé in paralleler Form verwendet. Weitere Beispiele für parallele Formen mit auch anderen Begriffen sind (DBCC10: 2, 4, 6, 10, 17-18, 22, 23, 35-36-37, 42-43, 45, 46, 47-48, 50, 66, 69, 77-78). Im Gegensatz zu den Gebeten von Don Antonio ist der Parallelismus bei Don Bartolomé kein syntaktisch-zyklischer Parallelismus sondern ein semantischer Parallelismus in dem Begriffspaare an einander gekoppelt werden.

Partikel und Füllwörter im Gebet von Don Bartolomé

Der häufige und redundante Gebrauch der Partikel *bakáan*, das ich mit »also« übersetzte und das bei gefühlsbetonten Aussagen, Fragen, Ausrufen und Aufforderungen verstärkend wirkt, unterstützt den parallelen Ausdruck im Gebet, den semantischen Parallelismus. Oft tritt es auf in der Kombination *ti' bakáan xan* »zu also auch«. Eine mögliche Funktion des häufigen und redundanten Gebrauchs dieser Kombination könnte der Moment sein, indem sich der rituelle Spezialist in dem Gebet orientieren kann. Die Kombination des Wortes *ki'ichkelem* »prachtvoll« mit den verschiedenen Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure, mit den Bezeichnungen für die menschlichen Akteuren oder mit den Bezeichnungen für die kosmologischen Elemente führt zu Strukturen, die als Mikroparallelismen bezeichnet werden können. Es sind Beispiele für den semantischen Parallellismus, im Folgenden ein Beispiel dafür aus dem Vers 4:

U tia'al bakáan ti' le ki'ichkelem sayabo'obo'

yéetel u tia'al le ki'ichkelem koolo'obo'

»so also zu **jenen prachtvollen Quellen**

und so zu **jenen prachtvollen Felder**« (CCDB10:4).

Im Gegensatz zu Don Antonio und Doña Berta benutzt Don Bartolomé prosodische Mittel stärker um sein Gebet zu strukturieren. So stellt sein Gebet ab der fünften Strophe einen Sprechgesang dar, in dem Moment als *yuum cháak* »Herr Regen«, der wichtigste übernatürliche Akteur bei dem Regenritual von ihm benannt wird. Dieser Wechsel von rezitierendem Sprechen in den ersten vier Strophen zu einem Sprechgesang korrespondiert mit der Zunahme der Wirkmächtigkeit der übernatürlichen Akteure. Don Bartolomé setzt Pausen als rhetorische Stilmittel ein, um verschiedene übernatürliche Akteure zu betonen (CCDB10: 14, 42, 54, 56, 63). Diese übernatürlichen Akteure sind in Vers 14 *chikin ka'an* »Himmel im Westen«, in Vers 42 *yuum chaak* »Herr Regen«, in Vers 54 und 56 *u lembal* »der Blitz« und in Vers 63 *oxlajun kaajil* »die 13 Reiche«. Auch auf diese Weise strukturiert er sein Gebet. Bevor Don Bartolomé das Toponym der Cenote in Vers 14 spricht, stockt sein Redefluss, als ob er sich an den Namen erinnern muss, wobei dies eine bloße Spekulation ist. Vielleicht geht das Stocken in seinem Redefluss auf etwas ganz anderes zurück: vielleicht schweifen seine Gedanken zu Personen, die er mit diesem Ort verbindet, vielleicht schweifen seine Gedanken zu übernatürlichen Akteuren die diesen Ort bevölkern. Wie dem auch sei, an diesen Spekulationen wird deutlich, wie ich in meiner Textanalyse und durch meine Textanalyse implizit versuche die Gedanken des Sprechers zu erfassen. Auf diese Problematik werde ich im Rahmen des sechsten Kapitels zur pragmatischen Analyse noch genauer eingehen.

4.3. Die Abfolge der Handlung

Im Folgenden stelle ich die Handlungen, die Don Antonio in den Gebeten vollzieht in einer Abfolge dar. Eine eindeutige Abfolge kann ich nicht rekonstruieren, da ich aus verschiedenen Gebeten aus unterschiedlichen Phasen des rituellen Prozesses diese Abfolge versuche zu rekonstruieren. Die Darstellung wird also eine Mischung sein, aus der Reihenfolge der Handlungen in einem Gebet kombiniert mit den fortschreitenden Handlungen im rituellen Prozess. Ziel ist es, eine ungefähre Darstellung der Abfolge der Handlungen in einem Gebet zu liefern, um einen pragmatischen Überblick über die Gebete zu bekommen und auf diese Weise einen Bogen zum Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse zu schlagen.

Gabriel spricht von Handlungssequenzen im rituellen Kontext und meint damit die verschiedenen Handlungen, die den rituellen Prozess als eine geordnete Abfolge von Handlungen erscheinen lässt. Da sie den gesamten rituellen Prozess betrachtet, und ihren Fokus der Untersuchung nicht auf die Gebete legt, sondern eine Typologie der traditionell geprägten agrarischen Zeremonien erarbeitet, legt sie keinen Wert auf die Abfolge der sprachlichen Handlungen im Rahmen der Gebete (Gabriel 2001: 24-28).

Lupo nennt acht strukturelle Bestandteile, die die Gebete der Nahuas aus dem Norden Pueblas charakterisieren: 1) Identifizierung von einem oder mehreren Adressaten, 2) Verortung in Raum und Zeit, 3) Identifizierung des Auftraggebers, 4) Beschreibung der Ausgangslage und Grund für das Bittgebet, 5) Formulierung der Bitte, 6) Gebete und andere Opfertätigkeiten, 7) Wie-

deraufnahme der Beschreibung und Grund des Bittgebets, 8) Dank und Verabschiedung (Lupo 1995: 97-99).

Köhler gliedert das von ihm untersuchte Heilgebet und die darin vollzogenen Handlungen in erster Linie nach den einzelnen angerufenen Arten der übernatürlichen Akteure (Köhler 1977: 79, 80).

Hanks beschreibt die strikte Konventionen für Reihenfolge der genannten übernatürlichen Akteure in den Gebeten eines seiner Informanten: „The latter relate to the spatial distribution of spirits in the Maya cosmos and specify that the order of references follows the vertical and cyclic order in which the spirits are arranged“ (Hanks 1990: 245). Auf die implizite Ordnung in der Reihenfolge der benannten übernatürlichen Akteure gehe ich in Kapitel 5.9. zur semiotischen Analyse noch einmal ein. Die Reihenfolge der übernatürlichen Akteure ist aber auch für die Abfolge der sprachlichen Handlungen in den Gebeten Don Antonios ein wichtiger Ordnungsfaktor, da er im Grunde jeden übernatürlichen Akteur an den Ort des Rituals ruft, ihm eine Gabe übergibt, ihn damit nährt und in dem darauffolgenden Gebet die Akteure an den Ort zurückbringt.

Die Handlungsabfolgen in den Gebeten Don Antonios

a) Einleitung

Don Antonio beginnt die einleitende Phase immer mit dem sprachlichen Kreuzzeichen: »Im Namen des Vaters des Sohnes und des heiligen Geistes«. Danach formuliert er die Aufgabe und Funktion des Gebets im Allgemeinen. Die *nukuch iik'òob* »großen Winde« werden als unspezifische übernatürliche Akteure gerufen. Er benennt exemplarisch seine Handlungen: Er kniet, um ein Opfer zu übergeben, er übergibt etwas, um das Ritual zu vollziehen und die übernatürlichen Akteure zu nähren.

In dem Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 und dem Gebet zum Ch'a Cháak 2010 stellen die ersten beiden Strophen diese Einleitung dar. Bei den Gebeten zum Jets' Lu'um-Ritual 1997 sind es beim ersten Teilgebet die erste Strophe und beim zweiten Teilgebet die ersten beiden Strophen. Beim Gebet zum Jets' Lu'um-Ritual 2010 sind es die ersten drei Strophen. Bei den Gebeten zur Waaji Ch'é'en Brunnen-Ritual sind es in San Antonio die ersten beiden und in San Simón die ersten drei Strophen.

b) Die Himmelsecken

In der nächsten Phase benennt Don Antonio die Ecken des Himmels und beschreibt so die horizontale Ebene des Wirkungsfeldes. Im Quasi-Gebet zum Regenritual Ch'a Cháak 1995 nennt Don Antonio diese übernatürlichen Akteure nicht in einer Reihenfolge. Es bleibt mir unklar, warum die sonst so strikt eingehaltene Reihenfolge der Anrufung dieser übernatürlichen Akteure in diesem Quasi-Gebet von 1995 nicht eingehalten wird. Eine denkbare Erklärung, ist der fehlende rituelle Rahmen, was dazu führte, dass Don Antonio beim Sprechen dieses Gebets

die sonst übliche Reihenfolge nicht einhält. Besonders der Aufbau des Altars *ka'anche'*, mit den Opfertagen und dem Bogengang hat eine strukturierende Wirkung auf die rituelle Sprache und wirken als ein Gerüst an dem entlang das Gebet gesprochen wird. Bei allen anderen Gebeten Don Antonios sind diese Akteure (von den allgemeinen übernatürlichen Akteuren *yuum* und *nukuch iik'òob* abgesehen) die ersten, die im Gebet in einer Reihenfolge gerufen werden.

c) **Die Übergabe ritueller Opfertagen, Speisen und Getränke an die übernatürlichen Akteure**

In der folgenden Phase werden die spezifischen übernatürliche Akteure, die ich in Kapitel 5.8.2 zur semiotischen Analyse der scharf umrissenen übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals gerufen. Ihnen werden verschiedene Opfertagen übergeben. In dem Moment des rituellen Prozesses, wenn die Speisen und Getränke fertig zubereitet sind, werden sie auf den Altar gestellt und ihre Übergabe sprachlich vollzogen. Das bedeutet, dass die rituellen Getränke *saka'* und *báalche'* im rituellen Prozess und in der Abfolge der Misterios von Anfang an übergeben werden. Am Ende eines Rituals, wenn das letzte Gebet gesprochen wird, ist der Altar mit allen zubereiteten Gaben gefüllt ist. Dann werden im Gebet normalerweise alle Speisen und Getränke im Gebet erwähnt und an die übernatürlichen Akteure übergeben. Das Regenritual des Ch'a Cháak und das Gebet das in diesem Rahmen gesprochen wird, ist das längste und umfassende. Für die Jahre 1995 und 1997 habe ich die Reihenfolge der Misterios mit den geweihten Speisen herausgearbeitet.

Am Abend des Rituals:

1. Misterio *báalche'*,
2. Misterio *saka'*,
3. Misterio *báalche'*,
4. Misterio *saka'*.

Am folgenden Tag:

5. Misterio *báalche'*,
6. Misterio *saka'*,
7. Misterio die nicht gebacken Brote *yáax waaj*,
8. Misterio die gebacken Brote, *yáax waaj*
9. Misterio *ya'ach'*, *kol*, *yéek'*, *caldo*, *piibo'ob*, *chi'mo'ob*, *báalche'*, *saka'*, *jòche'*: Truthahn und Hühner.

Im ersten Teilgebet zum Grundstücksritual Jets' Lu'um 1997 vollzieht Don Antonio die Übergabe des Opfertagels in Strophe 20 und 21. Am Ende eines Agrarrituals steht die Übergabe des Maisbreis *ya'ach'* an die übernatürlichen Akteure und seine Verköstigung durch die mensch-

lichen Teilnehmer im Zentrum. Deshalb benennt Don Antonio im zweiten Teilgebet des hier dokumentierten Grundstücksrituals Jets' Lu'um 1997 die Übergabe des Maisbreis *ya'ach'* bereits in der ersten Strophe, da es das letzte Gebet im Rahmen jenes Rituals ist. Im Gebet zum Grundstücksritual Jets' Lu'um 2010 vollzieht er die Übergabe des großen Opfervogels in Strophe 25. Im Gebet des Brunnenrituals Waaji Ch'èen von San Antonio vollzieht er die Übergabe der verschiedenen Opferspeisen in Strophe 16 und 17. Im Gebet des Brunnenrituals Waaji Ch'èen von San Simon vollzieht Don Antonio 14 mal die Übergabe der Opfergetränke. Da diese Brunnenweihe von San Simon explizit auch die Funktion eines Heilrituals für den Auftraggeber hatte, ist es denkbar, dass diese häufige Benennung der Opfergetränke auf die Funktion der Opfergetränke als Medizin für den Patienten zurückzuführen ist. Den *saka'* verabreichte Don Antonio als eine Arznei, mit der sich der Patient im Gesicht einreiben sollte.

In dem Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 werden keine Speisen übergeben, sondern nur die Getränke *saka'* in der zweiten und vierten Strophe und *báalche* in der zweiten, neunten, elften und 14. Vermutlich ist die Tatsache, dass keine Speisen erwähnt werden auf den zusammenfassenden Charakter des Quasi-Gebets zurückzuführen, da normalerweise erst am Ende des gesamten Rituals die Speisen auf den Altar gebracht werden. Das Gebet zum Ch'a Cháak 2010 stammt aus dem zweiten Misterio, in dem das vornehmliche Objekt der Übergabe der *báalche* ist. So spricht Don Antonio diese Übergabe fast in jeder Strophe, insgesamt 27mal in dem Gebet.

d) Rituelle Versicherungs-, Verantwortungs- und Aufrichtigkeitserklärung

Am Ende seiner Gebete spricht Don Antonio eine Versicherungs-, Verantwortungs- und Aufrichtigkeitserklärung, in der er versichert, dass er seine Aufgaben aufrichtig, ernsthaft und ohne Fehler durchgeführt hat. Für einen etwaigen Schaden bei einem nicht beabsichtigten Fehler übernimmt Don Antonio die Verantwortung, so dass es nicht dazu kommt, dass einer der anderen menschlichen Teilnehmer einen Schaden zugefügt bekommt, sondern er, der rituelle Spezialist von den übernatürlichen Akteuren körperlich bestraft wird. Im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 spricht er diese Erklärung in Strophe 20. Im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 spricht er keine Versicherungs- und Verantwortungserklärung. Im ersten Gebet zum Grundstücksritual Jets' Lu'um 1997 spricht er diese Erklärung in Strophe 23, im zweiten Gebet in Strophe 15. Im Gebet des Grundstücksritual Jets' Lu'um 2010 spricht er diese Erklärung in Strophe 24. Im Gebet des Brunnenrituals Waaji' Ch'èen von San Antonio spricht er diese Erklärung in Strophe 18. Im Gebet des Brunnenrituals von San Simón spricht er diese Erklärung nicht. Ich denke, dass er diese Erklärungen in den beiden Gebeten zum Ch'a Cháak 2010 und zum Waaji' Ch'èen von San Simón nicht spricht, da es sich um Gebete handelt, die sehr früh im rituellen Prozess zu verorten sind. Das Gebet zum Waaji' Ch'èen von San Simón ist das erste, das Gebet zum Ch'a Cháak 2010 ist das erste im zweiten Misterio, also insgesamt das dritte.

e) Die Verbindung wird aufgelöst

In dieser Phase beginnt Don Antonio die Auflösung des Opfers und die Rückführung der übernatürlichen Akteure an ihren Herkunftsort. Das Opfer seines eigenen Körpers und das Opfer der Kindern, die er in ihrer Rolle als Frösche in den Ch'a Cháak-Ritualen den übernatürlichen Akteuren übergeben hatte, diese Opfer werden in dieser Phase zurückgenommen und auf diese Weise aufgelöst. Er beginnt die Rückführung der übernatürlichen Akteure und erwähnt die *misterios* »Gebetseinheiten«, die noch gesprochen werden müssen. In dieser abschließenden Phase des Gebets erwähnt er noch einmal die zusammenfassende Funktion des Rituals (CC95: 194, 202; JL97_01: 141, 142; WCSS: 123-124; CC10: 301-303), auf die ich detailliert in Kapitel 5.3.4 zur semiotischen Analyse eines Superzeichens eingehe. In zahlreichen begleitenden Gesprächen benannte Don Antonio immer wieder den Sinn und Zweck der Agrar-Rituale: „Son para todo el bien“. „Sie sind für das ganze Gute“. Im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 formuliert er in Vers 289 und 292 somit die Gesundheit als einen Sinn und Zweck des Rituals. Im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 leitet er die Rückführung der übernatürlichen Akteure in der letzten (23) und vorletzten (22) Strophe ein. In Vers 185 hebt er das symbolische Opfer der Kinder auf.

Im ersten Gebet des Grundstücksritual Jets' Lu'um 1997 beginnt er mit der Rückführung der übernatürlichen Akteure in der vorletzten Strophe (22).

Im zweiten Gebet zum Grundstücksritual Jets' Lu'um 1997 beginnt er in der vorletzten und letzten Strophe (14, 15) mit der Rückführung der übernatürlichen Akteure. In der letzten Strophe löst er die Verbindung zwischen seinem Körper und den übernatürlichen Akteuren.

Im Gebet zum Grundstücksritual Jets' Lu'um 2010 beginnt er die Rückführung der übernatürlichen Akteure bereits in der elften Strophe und löst die Verbindung seines Körpers zu den übernatürlichen Akteuren in der 18. Strophe auf.

In den Gebeten zu den Brunnenritualen benennt er den Wohlstand als einen Sinn und Zweck des Rituals in der letzten Strophe und beginnt mit der Rückführung der übernatürlichen Akteure.

In diese Abfolge von sprachlichen Handlungen habe ich weder die Verortung des Rituals in Zeit (CC95: 1.Stro.; CC10: 13. Stro.; JL97_01: 1., 8. und 11. Stro.; JL97_02: 1.Stro.) und Raum (JL97_01: 1.Stro.; JL10: 25. und 26. Stro.; WCSA: 1., 4., 13. und 18. Stro.; WCSS: 3., 7., 15., 16., 23. und 25. Stro.; CC10: 2. und 20. Stro.) aufgenommen, also die Formulierungen, in denen Don Antonio den Zeitpunkt und den Ort des Rituals benennt, noch das Nennen des Auftraggebers (CC10: 13. Stro.; JL10: 25. Stro.; WCSA: 1., 13., und 18. Stro.; WCSS: 3. und 4. Stro.) aufgenommen. Diese Formulierungen konnte ich nicht in diese Abfolge einordnen, da sie an ganz unterschiedlichen Stellen in den Gebeten gesprochen werden.

Handlungsabfolge bei Doña Berta

In dem Gebet von Doña Berta lässt sich keine Handlungsabfolge aufzeigen, da sie normalerweise in einer Strophe die vier grundlegenden Handlungen spricht: *k'ubik* »übergeben«, *k'áatik* »erbitten«, *presentartik* »präsentieren« und *cháal* »spülen«. In einigen Strophen ihres Gebets

spricht sie nicht alle dieser vier Verben. Ich leite aber keine Bedeutung aus diesen Auslassungen ab.

Handlungsabfolge bei Don Bartolomé

a) Übergabe des Brotes

Zentrale Handlung des Gebets von Don Bartolomé ist die Übergabe des Opferbrotes *túutu noj waaj*. Diese Handlung wird am Anfang genannt und im Verlauf des Gebets immer wieder sprachlich vollzogen. Dieses Opferbrot wird an die verschiedenen übernatürlichen Akteure übergeben, zuerst an den Herren Schutzgeist *yuum báalam* und den Herren Regen *yuum cháak*. Man kann den Zweck dieser rituelle Übergabe als den Wohlstand interpretieren. Der Begriff *nojil* »die Erhabenheit« kann in der Weise interpretiert werden dass damit der Wohlstand der Bauern und ihrer Felder gemeint ist.

b) Die Assistenten

Don Bartolomé benennt seine Assistenten. Das sind konkrete menschliche Personen, die mit ihm zusammen das Opfer übergeben und dafür den Regen erbitten. In Vers 28 benennt er vier Assistenten mit Namen. Diese vier Assistenten hatten im rituellen Prozess verschiedene Aufgaben. Dass es vier sind, lässt die Vermutung zu, dass diese den vier Ecken des Himmels zugeordnet werden. In Vers 34 benennt er *u mejen láak'óob tu nojile' mejiko* »die kleinen Assistenten aus dem großen México«, die ich als die „esoterisch motivierten“ Teilnehmer identifiziere, die die kleinen Nebenaltäre betreuen. Don Bartolomé benennt die verschiedenen Sphären (*kaajil* »die Reiche«) aus denen sich die spirituelle Macht der übernatürlichen Akteure speist und in die seine Gebete (*nojoch t'aanil*) hineinreicht, so dass er durch seine Gebeten die Gesundheit bringen kann.

c) *Yuum Cháak*

Don Bartolomé benennt den »Herren Regen« *Yuum Cháak*, dem er das Opferbrot übergibt und von ihm die Bewässerung der Felder und der Pflanzungen erbittet.

d) Die kosmologische Ordnung

Im letzten Teil seines Gebets entwirft Don Bartolomé die vertikale und horizontale Ordnung des Kosmos auf die ich im Kapitel 5.8. zur semiotischen Analyse der kosmischen Ordnung eingehe

4.4. Wandel und Struktur

4.4.1. Die Gebete Don Antonios im Kurzzeitvergleich

Ziel des Kurzzeitvergleich ist es neben der ethnografischen Analyse der Waaji' Ch'èen-Brunnen-rituale, die synchrone Kontinuität der rituellen Sprache darzustellen, also die rituelle Sprache von Don Antonio zu einer bestimmten Zeit zu dokumentieren bei besonderer Betrachtung der Unterschiede in der rituellen Sprache, die auf die konkreten Umstände der spezifischen Rituale zurückzuführen sind.

Aus dem Vergleich der Gebete der beiden Waaji' Ch'èen Brunnen-Rituale wird deutlich, dass die Unterschiede in diesen Gebeten zwar auffällig sind, aber Don Antonio von der schematischen Form der Gebete nicht abweicht. Der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Ritualen, ist, dass in San Simón der Auftraggeber von einer Krankheit durch einen übernatürlichen Akteuren befallen war, und diese durch das Waaji' Ch'èen-Ritual behandelt wurde. Der krankmachende Wind hielt sich in dem Brunnen auf. In San Antonio resultierte der Vollzug des Rituals aus der familiären Tradition, in einem bestimmten zeitlichen Rhythmus das Ritual zu veranstalten. Der Sachverhalt, dass das Riutal von San Simón auch ein Heilungsritual für den Auftraggeber ist, führt dazu, dass das Gebet von San Simón länger ist, und Don Antonio auf die individuelle Heilung z.B. in der vierten und fünften Strophe eingeht. Das Gebet von San Simón weist 25 Strophen mit 164 Versen auf und dauert 8 Minuten und 52 Sekunden. Das Waaji' Ch'èen Ritual von San Antonio weist 18 Strophen mit 116 Versen auf und dauert 7 Minuten und 39 Sekunden. Außerdem legt er im Gebet von San Simón wesentlich mehr Wert auf die Handlung des Nährens *in tséentik*, die er 13mal im Rahmen von selbstverpflichtenden Sprechakten vollzieht. Ich führe dies auch auf den speziellen Heilcharakter des Rituals zurück. Nur dreimal spricht er in dem Gebet von San Antonio die Handlung des Nährens. Wenn eine konkrete Bedrohung durch eine Krankheit besteht, muss das Nähren der übernatürlichen Akteure stärker betont werden. Abgesehen von diesen konkreten Unterschieden bestehen aber weite Übereinstimmungen in den Gebeten, die den schematischen Ablauf eines Agrar-Rituals und dem damit verbundenen Gebet betonen. Zentraler Zweck dieser Rituale ist der Vollzug einer Brunnenweihe, die den Wohlstand auf dem Grundstück sichern soll. In beiden Gebeten wird die Bitte um Wohlstand in der letzten Strophe geäußert (WCSA: 111; WCSS: 158). Die Reihenfolge der übernatürlichen Akteure im Gebet ist identisch, nur mit dem Unterschied, dass der Quellwind *sayab iik'* in San Simón stärker in den parallelen Kontext zum Brunnen gestellt wird. Die rituelle Sprache folgt also einer schematischen Form, in der Möglichkeiten für einen kreativen Umgang mit den konkreten Anforderungen des Rituals und den Bedürfnissen der Auftraggeber und Veranstalter bestehen.

4.4.2. Die Gebete Don Antonios im Langzeitvergleich

Ziel der Langzeitvergleiche ist es den Wandel der rituellen Sprache Don Antonios zu erfassen und wenn möglich die Ursachen für diesen Wandel zu benennen.

Zwischen den Jets' Lu'um-Ritualen liegen 13 und zwischen dem Quasigebet zum Ch'a Cháak und dem rituell gerahmten Gebet 15 Jahre. Die Gebete sind über die Jahre länger geworden: Das Quasigebet zum Ch'a Cháak 1995 hat 23 Strophen und dauert 11 Minuten, das Gebet zum Ch'a Cháak 2010 hat 37 Strophen und dauert 21 Minuten. Das erste Gebet zum Jets' Lu'um 1997 hat 23 Strophen und dauert 13 Minuten 19 Sekunden. Das zweite Gebet zum Jets' Lu'um 1997 hat 15 Strophen und dauert 7 Minuten 42 Sekunden. Das Gebet zum Jets' Lu'um 2010 hat 27 Strophen und dauert 11 Minuten und 32 Sekunden.

Eine Erklärung für die zeitliche aber auch inhaltliche Ausweitung der Gebete sehe ich in dem Konzept des dreifachen Rahmenbildes, das mir Don Antonio 2010 diktierte und das er ab dem Jahr 2010 in seine Gebete integrierte indem er die Ecken des Rahmens bzw. ihre zugeordneten übernatürlichen Akteure benennt. Auf dieses Rahmenbild und die Veränderungen der Gebete Don Antonios gehe ich detailliert in Kapitel 5.8. zur semiotischen Analyse der spirituellen Geografie ein.

Zentraler Zweck der Jets' Lu'um Rituale ist die Heilung eines Grundstückes bzw. die übernatürlichen Akteure, die auf dem Grundstück ihr Unwesen treiben, sollen beruhigt werden. Entsprechend verhält sich der zentrale Sinn und Zweck des Waaji' Ch'èen Brunnenrituals von San Simon, das entweder den Wohlstand sichern oder für Wohlstand sorgen soll. Jedoch wird die Bitte um Wohlstand nur in dem Gebet zum Jets' Lu'um 2010 in Vers 163, 164 geäußert. Aufgrund der Informationen, die ich aus den begleitenden Gesprächen habe, gehe auch von der impliziten Bitte um Wohlstand für das Jets' Lu'um 1997 aus. „Los ritos son para todo el bien“ sagte Don Antonio 1995 über die Bedeutung seiner rituellen Praxis. Auch bei den Ch'a Cháak Regen-Ritualen ist die Sicherung des Wohlstandes der zentrale Sinn und Zweck, denn die Bitte um Regen ist auf die Sicherung der Ernte ausgerichtet. In Kapitel 5.3.4. zur semiotischen Analyse interpretiere ich die Bedeutung des Superzeichens als Wohlstandsicherung.

4.5. Zusammenfassung: Struktur und Inhalt

Die Gebete der drei rituellen Spezialisten unterscheiden sich von einander in ihrer Struktur. Diese Unterschiede sind prägend für den Gebetsstil der einzelnen rituellen Spezialisten.

Aus der Analyse der performativen Phrasen der Gebete von Don Antonio wird deutlich, dass er eine Makrostruktur in seinen Gebeten spricht, die ich als zyklisch-syntaktischen Parallelismus im Rahmen der Strophenabfolge bezeichne. In einer Strophe betet Don Antonio normalerweise zu einem übernatürlichen Akteur und vollzieht mit diesem festgelegte Handlungen.

Das gesamte Gebet von Doña Berta weist eine Struktur in ihrer Strophenabfolge auf, bei der Strophen, die in yukatekischem Maya gebetet werden, neben spanischsprachigen, katholischen Gebeten, die ich als Strophen konzipiere, stehen. Das spanischsprachige Ave Maria Gebet und

die prominente Anbetung der Jungfrau Maria in den Maya-Strophen verdeutlicht den weiblichen Charakter des Gebets dieser rituellen Spezialistin. Auch Doña Berta spricht in ihrem Gebet Parallelismen. Es sind aber keine zyklisch-syntaktischen Parallelismen, sondern in Bezug auf die übernatürlichen Akteure handelt es sich um Reihen folgender Verse in einer Strophe. Die parallele Paarung *k'áatik presensia* »die Gegenwart erbitten« und *k'ubik primisia* »das Opfer übergeben« hat einen parallelen Charakter, aufgrund der ähnlichen Phonetik der Wörter *presensia* und *primisia*. Der häufige Gebrauch des quotativen Aspektes bei gleichzeitiger direkter Ansprache der übernatürlichen Akteure gibt ihrem Gebet einen ambivalenten Charakter: Ihre ausgesprochen persönliche Ansprache in erster und zweiter Person stellt sie in den Rahmen eines formalen Diskurses vom Hörensagen, den ich mit der Formulierung »(... man sagt, dass...)« zum Ausdruck bringe.

Im Gegensatz zu Don Antonio und Doña Berta nutzt Don Bartolomé stärker prosodische Mittel, um sein Gebet zu strukturieren. So setzt er rhetorische Pausen ein, um die Bezeichnung von übernatürlichen Akteuren zu betonen. Ab der fünften Strophe, als er *yuum cháak* »Herr Regen« benennt, chantet er das Gebet, wechselt also von rezitierendem Sprechen in einen Sprechgesang. Dieser Wechsel korrespondiert mit der zentralen Rolle von *yuum cháak* »dem Herren Regen« in einem Ch'a Cháak Regen-Ritual. Seine rituelle Sprache ist geprägt von einem Nominal-Stil. Die parallele Paarung von *káajil* »Reich« und *nojil* »Größe/Erhabenheit« ist der zentrale Parallelismus in dem Gebet und benennt auf abstrakte Weise Raum und Eigenschaft der übernatürlichen Akteure.

5. Die semiotische Analyse

In diesem Kapitel liefere ich die semiotische Analyse und erläutere die Zeichen, die ich für relevant erachte. Meine Auswahl der Zeichen bleibt unvollständig. Eine vollständige Zeichenanalyse zu liefern, ist ein Anspruch, der nicht zu erfüllen ist, da es, wie ich zeigen werde, unzählige sinnvolle Zeichen gibt.

Es ist für mich erkennbar, dass in den Gebeten eine implizite kosmologische Ordnung ausgedrückt wird. Ich gehe davon aus, dass diese Ordnung für mich als menschlichen Beobachter nachzuvollziehen ist, da die Gebete unter anderem an die menschlichen Teilnehmer der Rituale gerichtet sind und von diesen in ihrem semiotischen Gehalt bewertet werden. Ich gehe also davon aus, was Mayabauern verstehen können, kann auch von einem Ethnologen verstanden werden. Man könnte auch von der gegenteiligen Prämisse ausgehen, dass die Gebete ausschließlich an übernatürliche Akteure gerichtet sind und somit die rituelle Sprache von den Menschen nicht verstanden werden kann. Wie ich zeigen werde, trifft das nicht für die rituelle Sprache der yukatekischen Maya zu.

Als kosmische Ordnung, dargestellt in Abschnitt 9., verstehe ich in erster Linie die Ordnung der übernatürlichen Akteure. Am Ende des Kapitels zeichne ich diese kosmologische Ordnung nach und leite diese aus der Abfolge der übernatürlichen Akteure in den Gebeten ab in Verbindung mit der Bedeutung des Aufbaus des Altars und einer konzeptionellen Skizze, die mir Don Antonio diktierte.

5.1. Die semiotische Fragestellungen

Welche sprachlichen Zeichen benutzten die rituellen Spezialisten in ihren Gebeten? Was bedeuten diese Zeichen, bzw. wie interpretiere ich diese?

Als relevante sprachliche Zeichen für die semiotische Analyse erachte ich die Bezeichnungen: Welche Namen werden für die verschiedenen Rituale benutzt und was bedeuten diese Namen? Was bedeuten Bezeichnungen der rituellen Speisen und Getränke? Wie erklären die rituellen Spezialisten ihre Handlungen? Wie werden die verschiedenen menschlichen und die übernatürlichen Akteure bei den Ritualen bezeichnet und was bedeuten diese Bezeichnungen. Für diese Bezeichnungen stelle ich die Sinnzusammenhänge dar. Mit welchen Namen und Worten bezeichnen die rituellen Spezialisten die verschiedenen übernatürlichen Akteure und mit welchen Eigenschaften beschreiben sie diese? Welche symbolisch besonders aufgeladene Zeichen wie zum Beispiel der »Altar« *ka'an che'* werden von den rituellen Spezialisten benannt und benutzt?⁵⁸

58 Die Liste dieser ausgewählten Zeichen resultiert aus dem Versuch den Inhalt der Gebete umfassend zu interpretieren, im Bewusstsein dessen, dass die Auswahl der Zeichen auf mein implizites Verständnis der Rituale zurückgeht. Das Problem bleibt bestehen: Ich interpretiere nur das, was ich als Zeichen wahrnehme bzw. in meiner Vorauswahl als Zeichen festgelegt habe und von dem ich dann annehme, dass es sich lohnt, es zu interpretieren. Meine Annahmen habe ich aufgrund der langjährigen Beziehung zu verschiedenen *J-meno 'ob* und der zahlreichen Interviews und Gespräche mit ihnen gebildet.

Für diese Bezeichnungen stelle ich die Sinnzusammenhänge dar. Diese arbeite ich heraus, in dem ich die Erklärungen der rituellen Spezialisten für die Begriffe in Beziehung zueinander setzte und mit den Einträgen in den Wörterbüchern vergleiche. Die emischen Diskurse zu den verschiedenen Bezeichnungen vergleiche ich mit den bereits dokumentierten Diskursen zu diesen Zeichen und ziehe die ethnografische Sekundärliteratur als ergänzenden Vergleich hinzu, um die eventuell mehrdeutigen Bedeutungen der Worte im gegenwärtigen Gebrauch herauszuarbeiten. Es geht in dieser Arbeit nicht um die Rekonstruktion des historischen Wandels der Bedeutungen der Worte, sondern vornehmlich um die Darstellung der gegenwärtigen Bedeutungen. Die konstruierten symbolischen Zusammenhänge sind den Akteuren nicht immer bewusst und demzufolge auch nicht intendiert. Es ergibt sich an dieser Stelle wieder das epistemologische Problem, den emischen Diskurs zur Bedeutung der Zeichen als bevorzugte Quelle zu nutzen und trotzdem einen weitergehenden Diskurs zu konstruieren, der den ersten mit einbezieht und somit implizit einen höheren Geltungsanspruch erhebt. Indem ich Zusammenhänge zwischen diesen Diskursen konstruiere, schaffe ich einen neuen Diskurs: einen wissenschaftlichen Diskurs über die Gebete und beschreibe ihre hermeneutischen Zusammenhänge. Wie bei wissenschaftlichen Diskursen generell besteht auch für diesen Diskurs die Gefahr, eine hegemoniale Deutungsmacht zu entwickeln, wie in der Writing-Culture-Debatte kritisiert wird. Clifford merkt an:

Anthropology no longer speaks with automatic authority for others defined as unable to speak for themselves („primitive“, „pre-literate“, „without history“) (Clifford 1986:10).

In meiner Magisterarbeit habe ich verschiedene Stimmen zur Durchführung eines Ch'a Cháak-Rituals zu Wort kommen lassen. Ich führte zahlreiche Gespräche mit Organisatoren, Veranstaltern und Teilnehmern dieser Rituale: „Die Darstellung der Gespräche erfolgt in meiner Arbeit als eine Rekonstruktion. Indem weite Teile weggelassen wurden und lange Kommentare zu einzelnen Sequenzen hinzugefügt wurden, rekonstruierte ich die Gespräche. Es ist damit ein neuer Text entstanden, der mit dem ursprünglichen Gespräch soviel gemein hat, daß die Stimmen der „Anderen“ noch hindurchschimmern. Mit diesem neuen Text verdeutliche ich in erster Linie, wie in meinem subjektiven Erkenntnisprozess Informationen aus den Gesprächen herausgezogen und in einen Kontext gestellt wurden, wie die Stimmen der „Anderen“ in einem hermeneutischen Zirkel mit der Stimme des Ethnologen einander abwechselten“ (Thomaß 2000: 64). Eine dialogische Anthropologie tritt also mit den repräsentierten Subjekten über die Konstruktion der Bedeutungen in einen Dialog ein und lässt die Stimmen der „Anderen“ zumindest durchscheinen. Da ich nun viele Informationen für diese Arbeit im alltäglichen Miteinander bekommen habe, z.B. bei der Feldarbeit, rekonstruiere ich in den meisten Fällen das Gesagte meiner Informanten und schreibe oft in indirekter Rede. Mir ist es wichtig, die Deutungen meiner Informanten darzustellen und z.B. die Unsicherheiten Don Antonios zur Interpretation der übernatürlichen Akteure nicht als störende Daten zu betrachten und zu eliminieren, sondern diese als konstituierende Aspekte für das Verständnis von den übernatürlichen Akteure

zu nutzen. Auf diese Weise versuche ich die Bedeutungen aus der Perspektive Don Antonios zu rekonstruieren.

Dies ist problematisch, da ich davon ausgehe, dass Don Antonio kein Theoretiker ist sondern viel mehr ein Praktiker, ein Macher. Er spricht seine Gebete und vollzieht die Rituale, hat aber keinen ausgearbeiteten theoretischen Überbau zu seinen Gebeten im Kopf. Aufgrund dieser Annahme war ich sehr erstaunt, als er mir 2010 ein kosmologisches Schema diktierte, das ich als dreifach gefächertes Rahmenbild bezeichne. Am Ende des Kapitels stelle ich unter Abschnitt 5.8. meine Schlußfolgerungen dar, warum ich davon ausgehe, dass dieses Schema auf die regelmäßige Teilnahme an den Treffen der Teologia India Mayense zurückzuführen ist. Die Rekonstruktion der inhärenten spirituellen Ordnung, also der spirituellen Geografie ist eine Interpretation des Materials und stellt eine Abstraktion in der Weise dar, in dem ich den Inhalt in eine Struktur bringe, die von den Informanten nur zum Teil geliefert wurde. Diese kosmische Ordnung, die ich unter dem Abschnitt 5.9. entwerfe, stellt so einen weiteren Schritt in dem semiotischen Prozess dar, eine weitere Drehung des hermeneutischen Zirkels und eine weitere Interpretation des vorliegenden Materials.

5.2. Zeichen und Symbol: Eine Begriffsbestimmung

Eco betont, dass der Zeichenbegriff in der Philosophie äußerst kontrovers behandelt wird und unterschiedliche Zuordnungen der konstituierenden Elemente von Zeichen vorgenommen werden (Eco 1977: 30). Peirce, eine wichtige Grundlage auch für Eco rang in seinen Schriften um die Bestimmung des Zeichenbegriffs. Hoffmann führt aus, dass für das Verständnis des peirceschen Zeichenbegriffs zwei Funktionen für das Zeichen unterschieden werden müssen:

Grundlegend für ein Verständnis der Semiotik von Charles S. Peirce (1839-1914) ist, dass der peircesche Zeichenbegriff zwei ganz unterschiedliche Funktionen erfüllen soll: Zum einen ist ein 'Zeichen' – wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch – etwas, das etwas, sein Objekt, für etwas, seinen Interpretanten, repräsentiert... Zum anderen aber sind 'Zeichen' auch Mittel der Erkenntnis und für jede kognitive Tätigkeit vorauszusetzen. Man kann also die Repräsentationsfunktion und die Erkenntnisfunktion von Zeichen unterscheiden (Hoffman 2001: 1).

Diese Doppelfunktion des Zeichenbegriffs macht seine Benutzung etwas verwirrend. Semiose ist nach Peirce ein Prozess, der zwischen drei Elementen vollzogen wird:

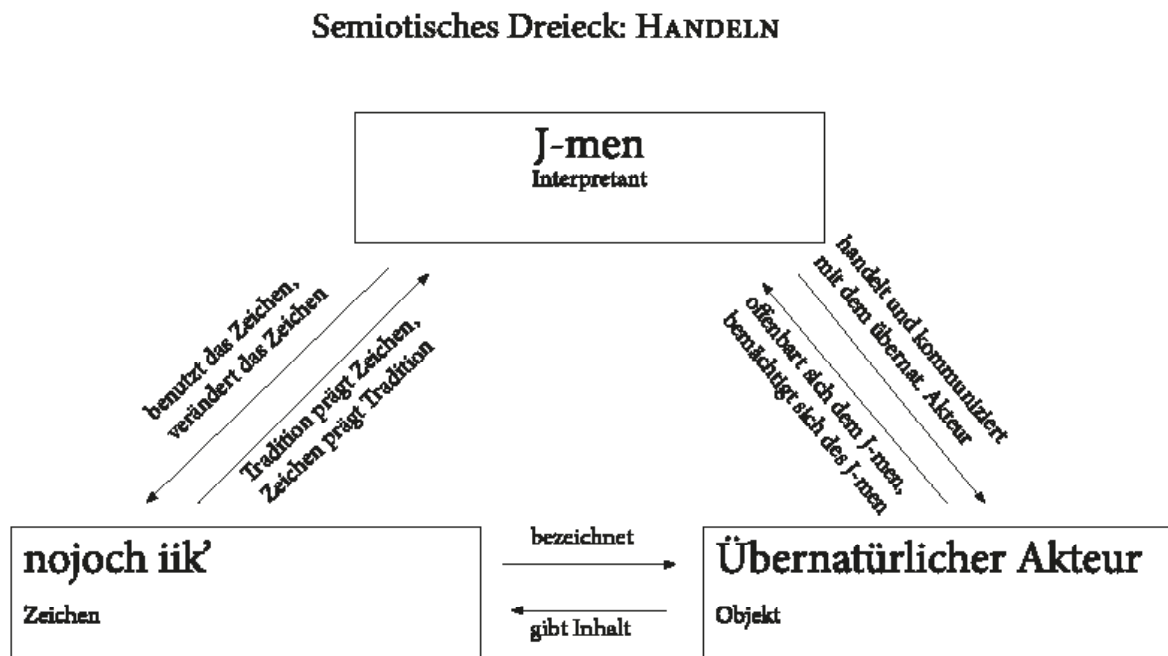
by 'semiosis' I mean on the contrary, an action, or influence, which is, or involves, a cooperation of *three* subjects, such as a sign, its object, and its interpretant, this tri-relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs (Peirce 1998: 411).

Diese semiotische Dreiecksbeziehung definiert Peirce wie folgt:

A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign,

or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign. The sign stands for something, its object. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the ground of the representamen (Peirce 1932: 135).

Diese drei Elemente sind Zeichen, Objekt und Interpretant. Mit Zeichen im engeren Sinn meint Peirce das Bezeichnende bzw. die Form, das Wort, die Bezeichnung, die einem Inhalt zugeordnet wird. Das Objekt ist bei Peirce das Bezeichnete bzw. der Inhalt. Mit Interpretant bezeichnet Peirce die Repräsentation des Zeichens im Bewusstsein des Interpreten, also das mentale Bild bzw. das Verständnis von Zeichen und Objekt beim Interpretieren.



Figur 15: Die Beziehung der drei semiotischen Elemente

Diese drei Elemente weisen in ihren Beziehungen zueinander wiederum eine dreifache Gliederung auf: Zum Beispiel unterscheidet Peirce drei Arten von Objekt-Zeichen-Beziehung: Das Ikon beruht auf Ähnlichkeit von Objekt und Zeichen, der Index beschreibt den Hinweis des Zeichens auf das Objekt und das Symbol beruht auf Abstraktion und wird auf Grund von kultureller Übereinkunft verstanden. In Kapitel 3 zur Produktion und Reproduktion der Texte betrachte ich die Beziehungen von Interpretant und Zeichen. Die Beziehung von Interpretant bzw. Interpret und dem Objekt bzw. dem Inhalt bleibt immer eine vermittelte und keine direkte. Man kann diese Beziehung als vermittelte Erlebnisbeschreibung bezeichnen oder als Schlussfolgerung auf die Existenz eines übernatürlichen Akteurs, z.B. wenn Don Antonio von seinen Visionen berichtet, in denen er mir die Existenz der übernatürlichen Akteure vermittelt. Die Beziehung von Interpretanten und Objekt wird immer durch das Zeichen vermittelt, ist dies doch die immanente Funktion des Zeichens. Hoffmann beschreibt, dass der Interpretant wieder-

rum ein Zeichen für einen folgenden Interpretanten darstellt und so der semiotische Prozess ins unendliche fortgeführt werden kann (Hoffman 2001: 3). Das semiotische Dreieck, das immer neue und kleinere Dreiecke hervorruft und so einen ins unendliche ausgedehnten semiotischen Prozess darstellt, entspricht dem Ausdruck der hermeneutischen Spirale, bei der der interpretative Prozess von einem Vorverständnis ausgeht, das zu einem Textverständnis führt, welches wiederum zum Vorverständnis für eine weitere Drehung der Spirale wird und zu einem sekundären Textverständnis führt (vgl. Bolten 1985: 362). Dem entsprechend entwickelt sich mein Verständnis von den Gebeten der rituellen Spezialisten.

Man kann die Gebete in verschiedenen Kontexten interpretieren: Man kann sie in einen kulturökologischen Kontext stellen, und die ökologischen Verhältnisse auf der Halbinsel Yukatan als Erklärungshintergrund nutzbar machen. Man kann die ökonomische Perspektive der Gebete eröffnen und die Austauschbeziehungen zwischen den Menschen einerseits und zwischen den Menschen und den übernatürlichen Akteuren andererseits betrachten. Man kann die historische Entwicklung der Sprache für das Ergründen der Bedeutungen heranziehen. Man kann die rituelle Sprache aus emanzipatorischer Perspektive betrachten und die rituellen Spezialisten in eine Reihe mit den Anführer der Aufstände während der Kolonialzeit stellen. Man kann die Gebete unter psychoanalytischen Gesichtspunkten interpretieren und auf die individual- und sozialpsychologischen Mechanismen schließen. Für jeden dieser Kontexte lassen sich spezifische semiotische Dreiecke bilden.

Eco beschreibt die vielfältigen und oft auch widersprüchlichen Definitionen des Begriffs Zeichen (Eco 1985: 30). Ich nehme eine allgemeine Definition des Begriffs Zeichen und knüpfe an den Prozess der hermeneutischen Übersetzung und Interpretation in Kapitel 3 zur Produktion und Reproduktion der Texte an:

Ein Zeichen ist die Korrelation eines Signifikanten mit einer Einheit (oder einer Hierarchie von Einheiten), die wir als Signifikat definieren“ (Eco 1977: 167).

Ich werde im folgenden Zeichen, Bezeichnung, Symbol und Signifikant als Synonyme verstehen und gebrauchen (Eco 1977: 31). In meiner folgenden semiotischen Analyse erfasse ich mit dem Begriff Zeichen bzw. Symbol unterschiedliche Bezeichnungen: die Bezeichnungen für die Rituale, die Bezeichnungen für die menschlichen Akteure, die Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure, die Bezeichnungen für die rituellen Speisen und Getränke, die Bezeichnungen für die rituellen Handlungen. Mit dieser semiotischen Analyse erfasse, beschreibe und erkläre ich die kosmologische Ordnung, die in den Gebeten entworfen wird.

Wie ich es bereits in Kapitel 2 zu meiner Methode und den Forschungsbeziehungen dargestellt habe, wird dieser Prozess des Verstehens von meiner sozio-kulturellen Prägung bestimmt. Auf ihrer Grundlage bilde ich Begriffe, mit Hilfe derer ich die fremde Zeichenwelt, dieses sozio-kulturell fremde Diskursfeld, versuche zu verstehen. So habe ich zum Beispiel Don Antonio bei der Klärung der übernatürlichen Akteure *Las doce virgenes ti' yiits ka'an* »die zwölf Jungfrauen des Himmelstaus« in erster Linie nach der Zahl zwölf gefragt und nicht nach dem Him-

melstau, weil ich durch meine christliche Prägung an die Zahl zwölf im Verstehen anschließen konnte.

Eco beschreibt die Kraft der Symbole besonders für den spirituellen Bereich:

Was man oft bei vielen sogenannten Symbolen schätzt, ist gerade ihre Vagheit, ihre Offenheit, ihre fruchtbare Unfähigkeit, eine 'endgültige' Bedeutung auszudrücken, so daß man mit Symbolen und durch Symbole das andeutet, was immer *jenseits* der eigenen Reichweite liegt (Eco 1995: 193).

Ikonische, indexikalische und symbolische Zeichen am Altar

Beim Ch'á Ch'áak Ritual interpretiere ich das Quaken der Kinder unter dem Altar als ikonografische Zeichen, da es auf das Quaken der Frösche vor dem Regen verweist und auf einer Ähnlichkeit beruht. Don Antonio beschrieb mir die schäumende Flüssigkeit in einer Schüssel auf dem Altar als einen Hinweis auf die Anwesenheit eines übernatürlichen Akteurs. Somit interpretiere ich dieses als ein indexikalisches Zeichen für einen übernatürlichen Akteur. Die Bezeichnung *báalam* für einen übernatürlichen Akteur stellt ein Symbol im peirceschen Sinne dar. Um dieses Symbol in seiner Abstraktion zu verstehen und zu benutzen, bedarf es der kulturellen Übereinkunft.

Mehrdeutige Zeichen und unscharfe Begriffe

Ich verstehe die mehrdeutigen Bezeichnungen und widersprüchlichen Beschreibungen Don Antonios für die übernatürlichen Akteure als einen Ausdruck von symbolischer Offenheit. Die Handlungen des rituellen Spezialisten im Rahmen eines Rituals weisen eine gewisse Offenheit und Vagheit in Bezug auf ihre Bedeutung auf, da sie zum Teil jenseits der „irdischen“ Reichweite wirken und auf jenseitige Ziele bzw. übernatürliche Akteure verweisen. Sie reichen sozusagen in die übernatürliche Sphäre hinein. In Gesprächen mit Don Antonio traten an verschiedenen Stellen immer wieder mehrdeutige Zuordnungen auf. Don Antonio bezeichnete zum Beispiel die übernatürlichen Akteure seiner rituellen Sprache als *iik'òob*, als »Winde«. In einem Gespräch wies er auf die Wolken, die vom »Wind« bewegt wurden. „Solo cuando hay viento hay lluvia“ und betonte die Bedeutung der »Winde« für den Regen. In einem anderen Gespräch beschrieb er eine Begegnung mit einem übernatürlichen Akteur während eines Rituals: Ein alter Mann war am Altar aufgetaucht aber nur Don Antonio hatte ihn gesehen. Von den anderen Teilnehmern und mir wurde dieser alte Mann nicht gesehen. In dem Gespräch bezeichnete er diesen alten Mann als *iik'* »Wind« (vgl. Hanks 1990: 299). Für Don Antonio ist also der Begriff *iik'* »Wind«, der einen übernatürlichen Akteur bezeichnet, ein mehrdeutiges Zeichen.

5.3. Die Bezeichnungen der Rituale

Im Folgenden fasse ich die einzelnen Rituale als Zeichen auf. Indem ich den Gebrauch der Bezeichnungen der Rituale darstelle, erfasse ich verschiedene Bedeutungsfacetten der Rituale.

Wie der Informant von Hanks bezeichnete auch Don Antonio mir gegenüber verschiedene seiner Rituale auf eine allgemeine und bescheidene Weise als *meyaj* »Arbeit« (Hanks 1990: 345). Manchmal benutzte er auch das spanische Diminutivum *trabajito*. In detaillierten Beschreibungen benutzte Don Antonio funktional differenzierte Bezeichnungen⁵⁹, auf die ich weiter unten eingehe.

In der alltäglichen Kommunikation der yukatekischen Maya wurde mir die metonymische Bezeichnung *janal ya'ach'* »Brei-Essen« für die verschiedenen Agrar-Rituale mitgeteilt. Diese Bezeichnung betont die Bedeutung der Speisung aller Anwesenden mit dem *ya'ach'* »dem Maisbrotbrei« am Ende dieser Rituale und wurde sowohl von unbeteiligten Personen als auch von rituellen Spezialisten und Organisatoren benutzt. Die Form der Bezeichnung, eine Kombination aus Verb und Objekt entspricht der Form, die der Informant von Hanks -ein ritueller Spezialist- für die rituelle Praxis des wichtigen und übergeordneten Getränkeopfers benutzt und die als Bezeichnung für das ganze Ritual anwendet: *k'ubul saka'* »Maistrunk übergeben« (Hanks 1990: 369). Hanks erklärt das Prinzip dieser metonymischen Bezeichnung:

... the application of metonymy is guided by rank asymmetries among coparticipants: the highest rank stands for the whole. This seems to be the motivating principle also when the gourd count offering in wàahil kòol 'breads of the milpa' and çáá çáák 'get rain' ceremonies is described as k'ú'ubul sak'a' 'delivery of gruel', even though both gruel and b'alché' 'mead' are offered (Hanks 1990: 392).

Für Hanks' Informanten war in der konkreten Interviewsituation, in der wahrscheinlich auf die symbolischen Zuordnungen Wert gelegt wurde, das Übergeben des *saka'* das Wichtigste. Er bezeichnet aus diesem Grund das gesamte Ritual als *k'ubul saka'*. Für meine zahlreichen Gesprächs- und Interviewpartner nahm hingegen das Essen des Breis am Ende eines Rituals den wichtigsten Stellenwert ein und fungierte deshalb als Namensgeber. Beiden Namen *k'ubul saka'* und *janal ya'ach'* gemein ist der implizite Hinweis auf den gemeinschaftsstiftenden Charakter des Essens und Trinkens im Rahmen eines Rituals.

Gabriel (2001)⁶⁰ ordnet die verschiedenen Agrarrituale der yukatekischen Maya in drei Typen anhand der zugrundeliegenden rituellen Struktur, die den Raum zunehmend strukturieren. Diese rituellen Strukturen bekommen ihren direkten Ausdruck in dem Aufbau des Altars: Gabriel unterscheidet das einfache »Altargerüst« *jo'ol che'*, von dem elaborierten »Altartisch« *ka'anche'* und vom dem »kosmischen Ideogramm«, der *loj*-Struktur, die im rituellen Prozess auf Grundstücken dargestellt wird. Gabriel weist darauf hin, dass *jo'ol che'*- und *ka'anche'*-Rituale

59 Als funktional differenziert verstehe ich die Bezeichnungen: *Jets' Lu'um*, *Waaji' Ché'en* und *Chá Cháak*, die die jeweilige Funktion des Rituals benennen.

60 Die Orthografie, die Gabriel benutzt habe ich an die von mir benutzte angeglichen.

in ihrem Höhepunkt eine Ausweitung zur *loj*-Struktur, zum kosmischen Ideogramm erfahren können. Die *loj*-Rituale nehmen das kosmische Ideogramm als Ausgangspunkt und beginnen mit dem einfachen Trankopfer: *k'ubul saka'* (Gabriel 2001: 301). Die von Gabriel herausgearbeiteten analytischen Typen weisen in der konkreten Durchführung eine Vermischung auf.

5.3.1. Jets' Lu'um

Die Übersetzung »Heilung/Beruhigung der Erde« resultiert aus der pragmatischen Bedeutung des Rituals und den emischen Erklärungen der rituellen Spezialisten. In begleitenden Gesprächen, die ich mit Don Antonio auf Spanisch führte, übersetzte er die Maya-Bezeichnung ins Spanische als „*Calmar la tierra*“. Doña Berta beschrieb den Zweck des Rituals mit den Worten: „*Los vientos andan sueltos en el téereno. Quieren su comida. Por eso pegan a los que viven en el téereno*“ (vgl. Hanks 1990: 345-348; Gubler 2004: 389). Entsprechend der von Gabriel erarbeiteten Typologie gehört das hier dokumentierte *Jets' Lu'um*-Ritual von Don Antonio aus dem Jahr 1997 zu den *ka'anche'*-Ritualen, da während des Rituals der Altar im Zentrum stand und erst am Ende des Rituals die Opfergaben *u saanto kontra* in den vier Ecken und der Mitte des Grundstücks deponierte und somit der *ka'anche'* »Altar« zum kosmische Ideogramm erweitert wurde. Auch bei dem Ritual 2010 stand der *ka'anche'* im Zentrum des Rituals. Ich gehe davon aus, dass nach dem vollständigen Gebet nach den drei Misterios die Erweiterung zum kosmischen Ideogramm vollzogen wurde.⁶¹ Das hier dokumentierte *Jets' Lu'um* Ritual von Doña Berta aus dem Jahr 2007 ordne ich auch als *ka'anche'* Ritual ein, da Doña Berta ihre Handlungen hauptsächlich am Altar vollzog. Selbst das gemeinschaftliche Zerbröseln der Maisbrote wurde direkt am Altar vollzogen. Sie vollzog nicht die rituelle Praxis des Deponierens von Opfergaben in den vier Ecken des Grundstücks. Diese unterschiedliche Einordnung zu den Typen verdeutlicht einmal mehr die individuelle Ausprägung der rituellen Praxis.

Im kolonialen Wörterbuch San Francisco I wird *he*▷*luum*⁶² mit *pach luum* gleichgesetzt und mit *poblar, tomar posesión, elegir lugar o tierra* übersetzt (Michelon 1976: 138).

Das Verb *jeets'* hat im Calepino de Motul keinen separaten Eintrag, sondern wird in verschiedenen Phrasen übersetzt, zum Beispiel: *Hetz cuch .tah.te sostener o sustentar la carga o otra cosa* (Arzápalo 1995: 303). Die Bezeichnung für das Ritual *Jets' Lu'um* wird im Wörterbuch von Juan Pió Pérez mit *poblarse, fundar pueblos, aclimatarse, tomar posesión* übersetzt (Pío Pérez 1877: 125). Die Bezeichnung für die rituelle Handlung, die eventuell mit der Ansiedelung auf einem unbewohnten Grundstück verbunden wurde, wird heute für das Säubern eines Grundstückes von schlechten Einflüssen gebraucht. Da die von mir dokumentierten *Jets' Lu'um* Rituale vollzogen wurden, um ein Grundstück von negativen Einflüssen zu säubern, kann man von einer Bedeutungsverschiebung ausgehen, da in keinem Fall eine Neugründung oder Neubesiedelung stattgefunden hatte. Es ist aber möglich, dass die bezeichnete rituelle Handlung in

61 Ich war bei diesem Ritual nicht bis zum Ende dabei.

62 Das ist die koloniale Orthografie für das Ritual des *Jets' Lu'um*.

der Kolonialzeit bzw. heute dieselbe Funktion erfüllen sollte, und bei einer Siedlungsgründung eventuelle negative Einflüsse durch ein *Jets' Lu'um* Ritual entfernt wurden.

5.3.2. Ch'a Cháak

Die Bezeichnung für das Maya-Regenritual des Ch'a Cháak kann man mit »Regen nehmen« übersetzen. Dies beschreibt die vornehmliche Bedeutung des Rituals. In verschiedenen Gesprächen hatte Don Antonio diese eingeschränkte Bedeutung erweitert und erklärte mir: „*Un Ch'a Cháak es una rogación, es una acción de gracia por la lluvia que ya cayo y que va a caer. Es una ceremonia para todo el bien*“. Die Beschreibung zielt auf die Sicherung des Wohlstandes ab (vgl. Gubler 2004: 389). Im Calepino de Motul wird der Eintrag *ch'a* im Motul mit *tomar, traer, usar recibir llevar* übersetzt (Arzápalo 1995: 253). Unter dem Eintrag *cháac* führt das Calepino de Motul eine Beschreibung an, die auf den vorspanischen Regengott *Cháak* als ein Kulturheroen verweist: „*fue vn hombre assí grande, que enseñó la agricultura, al qual tuuieron después por dios de los panes, del agua de los truenos y relámpagos*“. (Arzápalo 1995: 223)

5.3.3. Waaji' Ch'é'en

Die Bezeichnungen und Erläuterungen in den kolonialen Wörterbüchern für das Maya Ritual des Waaji' Ch'é'en sind eindeutig: Das Calepino de Motul bietet für den Eintrag *uahil* die Übersetzung *vanquete, combite o comida* an (Arzápalo 1995: 745), für den Eintrag *cheen* die Übersetzung *pozo o cisterna* (Arzápalo 1995: 261). *Waaji' Ch'é'en* kann also als Speisung des Brunnens übersetzt werden. Bei dem Ritual steht der Altar mit den Speisen immer direkt am Brunnen und das Ritual endet damit, dass Don Antonio etwas von den rituellen Speisen in den Brunnen gießt. Erst danach werden die rituellen Speisen an die Teilnehmer verteilt.

5.3.4. Das Superzeichen: Ritual, Versprechen, Bitte und Dank

Mit der rhetorischen Figur des semantischen Parallelismus (vgl. Bricker 1974: 368-369; Edmonson 1970: 40) bzw. der rhetorischen Anapher (vgl. Edmonson 1986: 20) beschreibt Don Antonio in seiner rituellen Sprache zentrale Bedeutungsstrukturen. Diese weisen aber nicht die Form auf, die León-Portilla beschreibt, bei der mit zwei parallelen Begriffen ein neuer dritter metaphorisch bezeichnet wird (León-Portilla 1969: 77). Vielmehr entspricht der funktionelle Gebrauch des semantischen Parallelismus in der rituellen Sprache Don Antonios der rhetorischen Anapher, bei der er verschiedene Begriffe miteinander koppelt und auf diese Weise die zentralen Bedeutungsstrukturen hervorhebt. Garibay bezeichnet diese rhetorische Figur als synonymischen Parallelismus (Garibay 1987: 65). Auf die rethorische Form des syntaktischen Parallelismus (vgl. Bricker 1974: 371) bzw. auf einen Parallelismus, der eine Makrostruktur (Urban 1986) der Texte durch die Strophen hindurch in Zyklen bestimmt (Vapnarsky 2008), gehe ich in

Kapitel 4 zur strukturellen Analyse ein. Die rhetorische Figur und Mnemotechnik des Parallelismus ist nicht nur für die rituelle Sprache von Yuktan kennzeichnend sondern ein allgemeines Kennzeichen ritueller Sprache weltweit (Bricker, Edmonson 1985: 59-60). Pitarch hat eine umfangreiche Textsammlung zu Gebeten der Tzeltal-Maya veröffentlicht, in der er den Sinn und Zweck des Gebrauchs des semantischen Parallelismus benennt:

El empleo de difrasismos – paralelos semánticos – no es sólo un recurso mnemónico, sino también un modo de incrementar la eficacia del texto mediante la persistencia sostenida (Pitarch 2013: 24).

Das beschreibt treffend den Sinn und Zweck des Gebrauchs des Superzeichens.

Im Folgenden stelle ich an Hand von Begriffen, die in den Gebeten von Don Antonio in einem semantischen Parallelismus miteinander gekoppelt werden, die übergeordnete symbolisch-pragmatische Bedeutung der Rituale dar und schlage auf diese Weise einen Bogen zum Kapitel 6, in dem ich die Gebete an Hand der Sprechakte pragmatisch analysiere.

In allen seinen Gebeten kombiniert Don Antonio die jeweiligen spezifischen Bezeichnung des Rituals (Ch'a Cháak, Jets' Lu'um, Waaji' Ch'èen) mit bis zu drei Begriffen: *promesa prometida*, *rogativa*, *aksion de grasia*, »dem versprochenen Versprechen, dem Bittgebet und der Dankeshandlung«. Die zielführende und zweckbeschreibende Konjunktion *tia'al* »für, damit, um – zu« ist das strukturell verbindende und immer wieder vorkommende Wort in diesem Parallelismus. Sie markiert den Zweck der Handlungen und verbindet ihn mit den Begriffen. Indem er diese Begriffe in einer parallelen Form spricht, verschmelzen sie in ihrer Bedeutung zu einem Superzeichen. Die Bedeutung für dieses Superzeichen interpretiere ich als Wohlstandsicherung.

Hanks beschreibt, wie ein Agrarritual ein gegebenes Versprechen erfüllt (Hanks 1990: 365-366). Gabriel beschreibt die Bestätigung des rituellen Vertrages für ein Jets' Lu'um-Ritual, was ich als Versprechen, das Ritual in einem zeitlichen Rhythmus zu wiederholen, interpretiere: „Dies wiederum zielt auf die Bestätigung des in der Zeremonie geschlossenen Vertrages und der sich daraus ergebenden Verpflichtungen gegenüber den Schutzmächten“ (Gabriel 2001:189). Villa Rojas erwähnt ein Versprechen im Zusammenhang mit der Ausrichtung eines Festes zu Ehren des heiligen Kreuzes (Villa Rojas 1945: 123).

Ich stelle nun Textbeispiele aus den verschiedenen Gebeten Don Antonios dar, die diesen semantischen Parallelismus verdeutlichen und mit denen er die symbolisch-pragmatischen Bedeutungen der Rituale umschreibt.

Im Quasi-Gebet 1995 bezeichnet Don Antonio in Vers 33 – 35 den Zweck der Gabe des *saka'* als das Einlösen des Versprechens, als ein Dank- und Bittgebet und als das Ritual des Ch'a Cháaks selbst:

In k'ubik túun u saanto saka' ti' beooráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen
tia'al le saanto promesa beooráa prometido beooráa tu kili'ich no'oj a ka'
tia'al le saanto aksion de grasia

ti' rogativa

tia'al le e ch'a cháaka' yuumen

»Ich übergebe nun heiligen Saka' jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr

für das heilige versprochene Versprechen jetzt in deine prächtige rechte Hand

für die heilige Opferhandlung des Bittens

für diesen Ch'a Cháak, mein Herr.«

In den Versen 55, 56 stehen nur *promesa prometida* das »versprochenes Versprechen« und die Bezeichnung Ch'a Cháak in einem parallelen Zusammenhang.

In den Versen 93 - 95 wird der Zweck für das Einlösen des Versprechens als Dank- und Bittgebet für das heilige Wasser benannt. *Saanto ja'* »das heilige Wasser« nimmt dort die Stelle von *saanto ch'a cháak* ein.

In Vers 148 koppelt Don Antonio zwei Lehnwörter aus dem Spanischen mit dem versprochenen Versprechen: *Sakatarkte* interpretiere ich als ein Lehnwort aus dem Spanischen, das auf (con)sagrar und santificar zurückgeht und in agglutinierender Form das spanische Personalpronomen -te als Suffix angehängt bekommt. *Glorifikarte* interpretiere ich ebenso als spanisches Lehnwort mit dem agglutinierten Personalpronomen -te.

In den Versen 157, 158 benutzt Don Antonio das spanische Lehnwort *kastigarta*, das vom spanischen Verb „castigar“ herrührt. Das Suffix -ta folgt in seiner Form dem ergativen Schema für die Personalpronomen, als Suffix am Prädikat entspricht es dem absoluten Schema (vgl. Ayres, Pfeiler 1997: 5-7).

In den Versen 171, 172 stellt Don Antonio das Einlösen des Versprechens am heutigen Tag in eine parallele Beziehung zur Bezeichnung für den Ch'a Cháak, ebenso in Vers 194. In Vers 202 formuliert Don Antonio das heilige Bittgebet auf das heilige Wasser bezogen.

Die variable Form dieses Parallelismus im Quasi-Gebet 1995 zeigt eine Möglichkeit die rituelle Sprache in Rhythmus und Inhalt zu variieren und die Hauptwörter entweder mit Beiwörtern zu ergänzen oder diese wegzulassen.

Ähnlich wie im Quasi-Gebet 1995 koppelt Don Antonio im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 die Begriffe: *promesa prometida /aksion de gracias/rogativa/ saanto ja'/ch'a cháak* »versprochenes Versprechen /Dank und Bitte/ heiliges Wasser/ Ch'a Cháak« wobei eine starre Formwahrung nicht erfolgt, sondern Abweichungen auftreten. So kommt das Versprechen *promesa* nur in Vers 49 zur Sprache.

In den Versen 17, 18 stellt er die Begriffe in einen klaren parallelen Zusammenhang:

leti'e' kin k'ubik

tia'ale' aksion de grasia rogativa

tia'ale' saanto ja'

tia'ale' saanto ch'a cháak tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen

»Jenem übergebe ich

damit die Weihe, das Bittgebet

für das heilige Wasser,

für den heiligen Ch'a Cháak in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr«

Auch die Verse 49-52 spricht er in einer parallelen Form. Obwohl in den Versen 97-102, 184-187 und 301-303 die Bezeichnung für das Versprechen *promesa* fehlt, stellen diese eine parallelistische Formen dar.

Der Prozess des Verschmelzens

Aus dem Vergleich des Quasi-Gebets 1995 und dem rituell gerahmten Gebet zum Ch'a Cháak 2010 wird deutlich, dass in 15 Jahren die Bezeichnung für »die Dankeshandlung« *aksion de gracia* direkt und ohne die Konjunktion *tia'al* mit der Bezeichnung für das Bittgebet *rogativa* verschmolzen wurde. Bereits im Diktat-Gebet von 1997 zum Ch'a Cháak, das einen zusammenfassenden Charakter aufweist, kombiniert Don Antonio in Vers 13 die Bezeichnung für das Bittgebet mit der Dankeshandlung. Für diese verschmolzene Dank-Bittbehandlung, gehe ich davon aus, dass in einer solchen Dankes-Bitte beides enthalten ist, eine Dankeshandlung und ein Bittgebet und das beides zur Wirkung kommt, abhängig von den konkreten Umständen und Notwendigkeiten. Dies ist vergleichbar mit der Äußerung »Danke im Voraus«.

Das erste Gebet zum Jets' Lu'um 1997 beginnt in der ersten Strophe, Vers 6-9, mit den parallelen Begriffen *saanto promesa prometido*, *saanto Jets' Lu'um*, *saanto lu'um*, *saanto soolar*, *saanto jueves bejla'e*:

tia'a in k'ubik *ti'e'* **saanto promesa prometido** tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'òob táan in yuumen

le túun *tia'a* xoltaj beoráa tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'òob táana' in yuumen

le *tia'a* kin k'ubik beoráa kili' in k'ubik **saanto Jets' Lu'um**

beoráa **saanto lu'um**

beey **le saanto soolar** tu kili'ich no'oj a ka'

tia'ale saanto jueves bejla'e' tu kili'ich noj a ka'aba' in yuumen

» **damit ich das heilige versprochene Versprechen** übergebe, in seine prächtige rechte Hand der großen Winde vor meinem Herren.

Jenen nun, **dafür** knie (ich) jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde vor meinem Herr.

Jenem übergebe ich jetzt gerne übergebe ich **den heiligen Jets' Lu'um**,

jetzt die heilige Erde, wie **den heiligen Garten** in deine prächtige rechte Hand **für den heiligen Donnerstag heute**«

Aufgrund der ergänzenden Formulierungen tritt die Form des Parallelismus hier nicht so klar hervor. Aber es ist dieselbe Kombination: Die spezifische Bezeichnung *Jets' Lu'um* für das Ritual wird kombiniert mit der Bezeichnung für das Versprechen. Entsprechend zur Bezeichnung des heiligen Wassers beim *Ch'a Cháak* spricht Don Antonio hier von der heiligen Erde und dem heiligen Garten. Zentrales Konzept beim Ritual des *Jets' Lu'um* ist die Reinigung »des Gartens« *soolar*, »des Grundstücks« *téereno*, »der Erde« *lu'um*, von den »krankmachenden Winden«. Das Versprechen, das *Jets' Lu'um*-Ritual in einem bestimmten zeitlichen Abstand zu wiederholen, war in der Vergangenheit gegeben worden und wird in dem gegenwärtigen Ritual aktualisiert. Die Rituale, die ich beobachtet und dokumentiert habe, wurden regelmäßig wiederholt, meistens jedes Jahr, aber ich habe auch längere Rhythmen von zwei bis vier Jahren dokumentiert. In dem Fall des *Jets' Lu'um* 2007, der von Doña Berta geleitet wurde, war das Versprechen in Vergessenheit geraten. Hanks schreibt, dass dieser Rhythmus eine soziale Bedeutung hat: Zu diesen Ritualen kommen Familienmitglieder zusammen, die sonst im Alltag kaum noch Kontakt haben, auch wenn sie nicht weit von einander entfernt wohnen (Hanks 1990: 102). Der »heilige Garten« *saanto soolar* bezeichnet den familiären Raum, das Grundstück, die Wohn- und Wirtschaftshäuser, die Nutztiere und Pflanzungen und in gewissen Sinne auch die menschlichen Bewohner (Hanks 1990: 105-110). So wurde mir die Krankheit der Tochter als der Grund für das Ritual von Doña Berta 2007 angegeben. In dem parallelen Begriff *saanto lu'um* ist *lu'um* ein Synonym zu *soolar*, da es die Erde im Allgemeinen bezeichnet. »Der heilige Donnerstag-Heute«, *saanto jueves bejlaè'* ist der Tag, an dem das Ritual veranstaltet wird und gibt die zeitliche Dimension an. In der ersten Strophe wird mit dieser parallelen Struktur der Handlungsrahmen in Raum und Zeit eröffnet. In der achten Strophe Vers 50, 51 stellt Don Antonio das Versprechen mit dem, *saanto Jets' Lu'um*, und dem heutigen Tag *saanto jueves bejlaè'* in eine parallele Beziehung.

In der elften Strophe Vers 67 - 69 betete Don Antonio nocheinmal das Triplets jeweils mit dem Adjektiv: *saanto promesa*, *saanto Jets' Lu'um*, *saanto jueves bejlaè'*.

Am Ende des Gebets in der 23. Strophe Vers 141, 142 werden die Begriffe *saanto Jets' Lu'um* und *saanto promesa prometido* in einer parallelen Struktur genannt.

Im Gebet zum *Jets' Lu'um* 2010 koppelt Don Antonio die spezifische Bezeichnung für das Ritual des *Jets' Lu'um* nur zweimal in einer parallelen Formulierung an die Bezeichnung für das »versprochene Versprechen« *promesa prometida*, in Vers 33, 34 und in Vers 82 - 84. Die Bezeichnung für das Versprechen *promesa* wird in Vers 15-16, 60 und 142-144 an die Bezeichnung für das Grundstück *téereno* gekoppelt.

Bei den Brunnenritualen 2007 koppelt Don Antonio die Bezeichnung des Rituals *Waaji' Ch'èen* an die Bezeichnung *sayab*, »die Quelle der Quellen« oder wie es Gabriel übersetzt: »das unerschöpfliche Wasser« (Gabriel 2001: 249).

In der ersten Strophe des Gebets des Brunnenrituals von San Antonio kombiniert er in Vers 3-6 die Bezeichnung für das Versprechen mit dem Namen des Auftraggebers des Rituals, der dieses Versprechen gegeben hatte, mit der Bezeichnung für den Brunnen und dem Namen des Grundstücks:

in kaj xooltaj in k'ubej in saanto promesa prometido

tu beooráa Don Manuel Mejilla tu kili'ich noj a kaaba' yuumen

tia'al u saanto Waaji' ch'é'en tu kili'ich no'oj a ka'

way tu teereno San Antonio tu kili'ich noj a kaaba' yuumen

»ich (und) knie, ich übergebe mein **heiliges versprochenes Versprechen**

jetzt für Don Manuel Mejilla in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr

für den heiligen Waaji' Ch'é'en in deine prächtige rechte Hand

hier auf dem Grundstück San Antonio in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr«

In Vers 79, 80 kombiniert er die Bezeichnung für den *sayab iik'* »Quellwind« mit der Bezeichnung für den Brunnen. In den Versen 83, 84 koppelt Don Antonio wieder den Wind der Quelle mit dem Brunnen, diesmal in Kombination mit der zeitlichen Dimension »des heutigen Tages« der heiligen Speise.

Edmonson bezeichnet die Koppelung von Brunnen und Quelle in seiner Analyse des kolonialzeitlichen Textes des Chilam Balam von Chumayel als eine parallelistische Bezeichnung für menschliche Siedlungen (Edmonson 1986: 19).

Die besondere Bedeutung eines Heilrituals

In dem Waaji' Ch'é'en – Ritual von Maní, San Simon stellt Don Antonio einen parallelen Bezug zwischen dem Versprechen, dem Quellwind, dem Brunnen und seinem Körper her. Gerade der Bezug zu seinem Körper unterscheidet dieses Gebet von allen anderen. Im Gegensatz zu den anderen Gebeten, mit Ausnahme des Gebet von Doña Berta, bei dem es auch um die Heilung der Tochter ging, die aber nicht im Rahmen des Rituals am Altar behandelt wurde, ist dieses Gebet Teil eines Rituals, bei dem Don Antonio einen Brunnen spirituell säuberte, die krankmachenden übernatürlichen Akteure aus dem Brunnen entfernte und gleichzeitig den Auftraggeber persönlich und körperlich am Altar behandelte. Es war also eine Kombination aus Agrarritual und Heilritual. Diese Kombination findet gleich in der ersten Strophe von Vers 3 - 10 ihren Ausdruck.



Figur 17: Beim Waaji Ch'e'en von San Simon behandelt Don Antonio den Auftraggeber am Altar.



Figur 18: Doña Berta behandelt bei einem Ritual in Becanchén 2007 eine Patientin am Altar.

In der dritten Strophe Vers 23 – 28 nennt Don Antonio den Besitzer des Grundstücks, der auch Patient von Don Antonio im Rahmen dieses Rituals ist und stellt den parallelen Bezug zum Versprechen, dem Ritual und dem »Quellwind« her:

ti'e' téereno wa tia'a Don Miguel tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen

le tuun tia'a promesa prometerme yuum

le ti'e' xolokben in k'u' beooráa tu kili'ich nój u ka' nukuch iikòob

tia'ale saanto Waaji' ch'e'en tu kili'ich nój a ka'

tia'ale saanto sayab iik'

tia'ale saanto ch'e'en tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen

»jenes (für) das Grundstück von Don Miguel in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr

jenes nun für mein versprochenes Versprechen Herr

auf Knien übergebe ich jenes⁶³ jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
für den heiligen Waaji' Ch'é'en in deine prächtige rechte Hand
für den heiligen Quellwind
für den heiligen Brunnen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.«

In der vierten Strophe beschreibt Don Antonio auf parallele Weise den krankmachenden übernatürlichen Akteur, in Vers 30 im Körper des Besitzers, in Vers 31 im Brunnen. Auf die widersprüchliche Bezeichnung des Körpers »mein Körper von Don Miguel« gehe ich weiter unten in Abschnitt 7.1. ein.

le tuun ti'é baax perjudikarke' kajal in kuerpo ti' Don Miguel
tu kil'ich noj a kaaba' in yuum
le tuun ti'é kin k'ubik tuun beoráa ka chi'ba ke
baax perjudikartik wa iik' yaan ti' ch'é'en ka'anan yuumen

»jenes nun **was schädigt, wohnt in meinem Körper von Don Miguel**
in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

Jenes nun übergebe ich nun jetzt; du schmerzt,
was schädigt. Ob es ein Wind vom Brunnen-Hüter ist, mein Herr?«

In Vers 48 – 49 stellt Don Antonio das Versprechen, mit dem Ritual auf dem Grundstück mit dem Namen San Simon in einen parallelen Zusammenhang.

In Vers 91 – 92 koppelt Don Antonio wieder das Ritual direkt an den »Quellwind«.

In Vers 123 – 124 kombiniert Don Antonio das Versprechen, den Quellwind und das Ritual, in der Weise, so dass der Sinn und Zweck des Versprechens auf den Quellwind und den Brunnen ausgerichtet sind. Ebenso erscheinen in Vers 146 – 147 der Quellwind *sayab iik'* und der Brunnen *saanto ch'é'en* als Sinn und Zweck der Handlung des Übergebens.

Indem Don Antonio diese Begriffe in einer engen parallelen Form, das heißt in einem semantischen Parallelismus in aufeinanderfolgenden Versen spricht, verweist er damit auf ein Superzeichen: Danke-Bitte-Gabe-Versprechen ist eine parallelistische Bezeichnung für die Rituale und bezeichnet ihre symbolische Pragmatik. Das meinte Don Antonio, als er mir 1995 auf meine Frage antwortete: Warum macht man ein Regenritual im strömenden Regen? Zu Beginn des ersten Ch'a Cháak-Rituals, das ich 1995 dokumentierte, regnete es in Strömen. An diesem Abend waren nur Don Antonio, der Auftraggeber Don Guadalupe und ich anwesend. Wir wurden sehr nass. Don Antonio antwortete mir: "El Ch'a Cháak no se hace solamente para pedir la lluvia, si no es para agradecer la lluvia que ya cayó y que va a caer. Y es para todo lo bien."

63 jenes Versprechen

Das bedeutet, dass der allgemeine Sinn und Zweck der Agrarrituale die Wohlstandssicherung der betreffenden sozialen Gruppe ist.

Die symbolische Pragmatik des Gebets von Doña Berta

Doña Berta spricht in den Versen 10, 11 ihres Gebets eine parallele Struktur, die ich nicht als Parallelismus bezeichne, da hierfür die Gleichförmigkeit fehlt. Trotzdem gehe ich von einem impliziten Bezug der beiden Worte *presensia* und *primisia* aufgrund ihrer ähnlichen Phonetik aus.

10. *in yuum ti' bin teeoh bin k'áatik beooráa ta presensia*

11. *in kilik k'ubik santo primisia*

10. Mein Herr, (man sagt), dass ich jetzt deine Gegenwart erbitte.

11. Gerne übergebe ich die heilige Gabe.

Die »erbetene Gegenwart« bezieht sich auf den vorher benannten übernatürlichen Akteur, in diesem Fall *in yuum* »mein Herr«. Das Syntagma *k'ubik saanto primisia* »die heilige Gabe übergeben« interpretiere ich als eine metonymische Bezeichnung für das Ritual. Das Ritual besteht unter anderem darin, die Opfergaben an die übernatürlichen Akteure zu übergeben. Diese Kombination tritt in zahlreichen Versen ihres Gebets auf (DBJL: 2, 6-7, 10-11, 36-39, 56, 91-92, 111-112, 119-121, 125-126, 170-172, 196-197, 210-211, 225-226). Das zahlreiche Auftreten dieser semantischen Paarung verleiht dem Gebet von Doña Berta eine symbolische Pragmatik, die die zentrale Bedeutung ihres Gebets bezeichnet: Die Gegenwart der übernatürlichen Akteure mit dem Zweck ihnen die Opfergabe zu übergeben.

5.4. Die abstrakten Begriffe im Gebet von Don Bartolomé

Wie in Kapitel 4 zur strukturellen Analyse bereits erwähnt, zeichnet sich das Gebet von Don Bartolomé im Gegensatz zu den Gebeten von Don Antonio und dem Gebet von Doña Berta durch einen vermehrten Gebrauch von Worten mit dem Suffix *-il* aus. Dieses Suffix hat für die Wortbedeutung eine substantivierende und abstrahierende Funktion. Ich gehe aber davon aus, dass nicht bei jedem Wort das Suffix *-il* die Funktion der abstrahierenden und substantivierenden Bedeutung zum Tragen kommt, sondern dieses Suffix im Gebrauch auch die prosodische Bedeutung eines Gleichlautes bekommt und so einen lyrischen Aspekt in die rituelle Sprache Don Bartolomé integriert. Ich werde im Einzelnen die Bedeutungen der Wörter erklären.

In Kapitel 4 habe ich einen semantischen Parallelismus mit struktureller Bedeutung für das zentrale Begriffspaar *kaajil* »das Reich« und *nojil* »die Größe/Erhabenheit« festgestellt. Meine Übersetzung für *kaajil* (DBCC10: 5, 7, 10, 14, 17, 19, 24, 26, 30, 33, 35, 36, 37, 48, 51, 55, 61, 63, 64, 66, 71, 74, 77, 78, 79, 80) leitet sich von dem Wort *kaaj* »Dorf, Stadt« ab. Mit »Reich« meine ich den Einflussbereich und Wohn- bzw. Aufenthaltsort und weniger ein Königreich. In der

Kolonialzeit wird im Vaterunser der Begriff »Reich«, im Englischen »kingdom« im Maya mit *ahaulil* übersetzt (Hanks 2010: 253). Trotzdem habe ich mich für die Übersetzung »Reich« entschieden, um die spirituelle Ebene dieses Begriffes zu betonen. Ebenso habe ich bei der Übersetzung für *nojil* (DBCC10: 3, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 22, 27, 29, 31, 34, 37, 41, 49, 52, 54, 63, 67, 69, 70, 74, 77, 78, 80) »die Erhabenheit« einen Begriff gewählt, der die spirituelle Dimension betont. Beide Begriffe bezeichnen auf abstrakte und zusammenfassende Weise eine Eigenschaft der übernatürlichen Akteure, ihre »Erhabenheit« und ihren Einflussbereich und Wirkungsraum, »das Reich«.

Mit der etwas lyrischen Übersetzung für *ka'anil* (DBCC10: 6, 25, 53, 57) als »die himmlischen Höhen« weise ich auf die lyrische Ebene des Gebetes hin. Die Übersetzung leitet sich von *ka'an* »Himmel« her. In Vers 6 spricht Don Bartolomé die übliche Paarung *ta ka'anil yéetel te lu'umo'* »in deinen himmlischen Höhen und auf jener Erde« die auch im Vaterunser⁶⁴ gebetet wird: *ti luum ba te ti caane* (Hanks 2010: 253) und die Sosa als einen grundlegenden Parallelismus versteht (Sosa 1985: 467). Don Bartolomé spricht diesen Parallelismus etwas variiert in Vers 57: *u nak' u ka'anil yéetel u nak' u lu'umil* »des Bauches des Himmels und des Bauches der Erde«. In Vers 21 spricht Don Bartolomé das Wort *ajil*, das ich mit »der Herr« übersetze, ausgehend von der maskulinen Partikel *aj*. In den Versen 18, 19 und 20 richtet Don Bartolomé explizit das Gebet an die Erde. So interpretiere ich das Wort *k'áaxil* »der Wald/die Wildnis« in Vers 19 als eine Facette der Erde, die als Gegensatz zum Himmel konstruiert wird. In Vers 20 benennt er »die Sprache aus der Mitte des Feldbaus« *tu t'aan chumuk u koolil* mit der er das Gebet bezeichnet, dass sich auf die Landwirtschaft bezieht. Den Herrn in Vers 21 nennt Don Bartolomé aber in Verbindung mit den Himmelsecken *u nojo' ajilo' yéetel kan ti'itsilo'ob* »den wichtigen großen Herrn mit den vier Himmelsecken«. In Vers 25 nennt Don Bartolomé den Herrn mit dem Begriff *yuum*: *ki'ichkelem yuum nojoch tu ka'anil* »prachtvoller Herr, groß in den himmlischen Höhen«. In diesem Teil füllt Don Bartolomé also dieses grundlegende Begriffspaar mit Inhalt. In Vers 39 erwähnt Don Bartolomé »die Sprache« mit dem Wort *t'aanil*, und setzt diese im folgenden Vers 40 in Beziehung zur Kombination der Begriffe *siis óolalil* »Frische« und *toj óolalil* »die Gesundheit« *yéetel bakáan xan tu siis óolalil le ki'ichkelem toj óolalilo'obo'* »mit der Frische jener prachtvollen Gesundheit«. In Vers 46 spricht Don Bartolomé die parallelen Begriffe *jaajil* »die Wahrheit« und *muukil* »die Macht« *u jaajil u muukila' jóosikten ja'* »die Wahrheit (ist), die Macht (ist) holt mich, das Wasser heraus«. Im Verb *jóosikten* zeigt das Suffix *-ten* das direkte Objekt in der ersten Person Singular an. Mit der ersten Person Singular ist an dieser Stelle das Wasser gemeint. In den beiden folgenden Versen verändert sich die Bedeutung der ersten Person Singular: In Vers 47 ist es das Feld, in Vers 48 ist es die Saat. Auf diese Polyphonie werde ich im folgenden Abschnitt 7.1. eingehen.

In Vers 50 spricht Don Bartolomé den Parallelismus *u yichil ixim u yichil ki'ichkelem méek'il* »**die Frucht** des Mais, **die Frucht** des prachtvollen Gebundenen« in dem der Begriff *yichil* »die Frucht« gleich bleibt und *ixim* »Mais« und *méek'il* »der Gebundene« variieren.

64 Wie im Himmel so auf Erden

Da das Gebet in einem landwirtschaftlichen Kontext gesprochen wird und aus diesem seine vorrangige Bedeutung resultiert, übersetzte ich *y-ich-il* mit »Frucht« und nicht wie es auch von der Wortbedeutung ausgehend möglich wäre mit Auge oder Gesicht. Ich interpretiere *méek'il* »der Gebundene« als den Altar *ka'an che'*, der mit Ranken zusammengebunden wird und in der rituellen Performanz Don Bartolomé im Vergleich zum Aufbau des Altars von Don Antonio einen anderen Aufbau hat. Auf die symbolisch bedeutsamen Unterschiede des Aufbaus der Altäre gehe ich in Abschnitt 9. zur spirituellen Geografie ein. Eine andere Interpretation für »den Gebundenen« wäre das eingewickelte und verschnürte Maisbrot, das in dieser Interpretation eine weitere Frucht des Mais darstellt. In Vers 52 spricht Don Bartolomé den Begriff *saasil*, den ich mit »das Licht« übersetze, möglich wäre auch »die Sicht, die Vision«. In Vers 56 spricht Don Bartolomé die Begriffe *tu beel* »den Weg« *tu beejil* »die Richtung«, wobei beide Begriffe synonym verwendet werden (Bricker et al. 1998: 29). Ich übersetze diese Begriffe mit einer geringen Sinnveränderung, um die geringe morphologische Veränderung abzubilden. In Vers 62 setzt Don Bartolomé »13 Schichten« *oxlajun yáalal* mit dem Begriff *wool kaabil* »die ganze Welt« in Beziehung. Diese 13 Schichten identifiziere ich als die 13 Schichten der Oberwelt, die in dem kolonialen Text des Chilam Balam's von Chumayel erwähnt werden (Smailus 1994: 123). In Vers 64 spricht er von den »13 Reichen« *oxlajun kaajil* und ergänzt diese mit »neun Falten« *xyuuch' bolon p'èel*, die ich mit den neun Schichten der Unterwelt aus dem Chilam Balam von Chumayel assoziiere (Smailus 1994: 123). In Vers 67 spricht Don Bartolomé den Begriff *muktajil* »das Begrabene« und kombiniert ihn in Vers 68 mit dem Begriff *nojtajil* »die Entwicklung«. Ausgehend von dem Kontext der Maisbauern interpretiere ich das Begrabene als die Saat und die Entwicklung als das Pflanzenwachstum. In den Versen 72, 73 spricht Don Bartolomé den Begriff *jets'najil*, was ich mit »Heilung« übersetze, ausgehend von dem Sinn der Handlung des Beruhigen. *Jets* wird normalerweise als »beruhigen« übersetzt. Der pragmatische Sinn zum Beispiel eines Jets' Lu'um-Ritual besteht in der Heilung eines Grundstückes und der Menschen und Tiere, die darauf leben. Im Folgenden spricht Don Bartolomé von Schmerz und Qualen. Ich gehe davon aus, dass der Regen, für den in diesem Gebet gebittet wird, seinen Teil zur Heilung beitragen soll. In Vers 76 betet Don Bartolomé von *k'i'inanjilo'ob* »den Qualen«, die ich als das Martyrium Christi interpretiere. Der *J-men* Don Juan aus Yaxcaba beschrieb Jesus Christus mit den Worten: „Es el asado del cielo, porque está crucificado como una gallina en la parilla.“ Nachdem Don Bartolomé im folgenden Vers 78 vom » Reich des Göttlichen« *kaajil u k'ujil* spricht, betet er das christliche Kreuzzeichen in der Mayaversion: *ti' mejenbil* »des Sohnes« *tu nukuchbil* »des Vaters«, *ti' kili'ichbil* »des Heiligen Geistes«. Im Abschnitt 9. zur spirituellen Geografie erläutere ich noch einmal zusammenfassend die kosmologische Ordnung die Don Bartolomé entwirft. Ich habe den Eindruck, dass das Suffix *-il* besonders in diesem letzten Teil mit seiner abstrahierenden Bedeutung, die Funktion bekommt, das Göttliche in einer sprachlichen Form zu fassen. In Vers 80 übersetze ich das Wort *láajil* mit »die Allheit«, ausgehend von der Bedeutung des Pronomens *láaj* »alles«.

Indem Don Bartolomé abstrakte Begriffe in seiner rituellen Sprache benutzt und auf verschiedene spirituelle Konzepte aus der Kolonialzeit rekurriert und die symbolischen Bedeutun-

gen kreativ in seine eigenen Begriffen integriert unterscheidet sich sein Gebet von den Gebeten Don Antonios und dem Gebet Doña Bertas. Ich bezeichne Don Bartolomé als einen intellektuellen Esoteriker.

5.5. Die Bezeichnungen für die rituelle Speisen und Getränke

Im performativen Prozess des Rituals werden in der rituellen Sprache die einzelnen Speisen erwähnt. Am Ende eines Rituals, zu dem Zeitpunkt, wenn Don Antonio das zweite Teilgebet des letzten Gebetszyklus spricht und damit die übernatürlichen Akteure an ihren Herkunftsort zurückschickt, befinden sich die volle Anzahl der Speisen auf und neben dem Altar. Wenn das Gebet beendet ist, beginnt das Verteilen der Speisen an die Anwesenden.



Figur 19: Am Ende des Ch'a Cháak 1997 warten die Menschen auf das Essen.

Der fortschreitende performative Prozess des Rituals mit der rituellen Sprache ist unter anderem der Prozess der Übergabe von verschiedenen Speisen, die zu diesem Zweck auf den Altar gebracht werden.

Die rituellen Getränke

Im rituellen Prozess werden als erstes die beiden Getränke, der *saka'* und der *báalche'* auf den Altar gestellt. Als ich Don Antonio 1995 fragte, mit welchem Getränk er seine rituelle Praxis beginnen würde, antwortete er mir: „Con el *báalche'*“. Ich hatte damals den Eindruck, dass er mit Nachdruck mir den *báalche'* als das erste heilige Getränk vermitteln wollte. Jedoch gehe ich mittlerweile davon aus, dass mein Eindruck einem Mißverständnis geschuldet ist, und ich die

Betonung des yukatekischen Spanisch überbewertete.⁶⁵ Jedoch unterschied sich Don Antonio in diesem Punkt in seiner rituellen Praxis und in seiner rituellen Sprache von den meisten anderen *J-meno'ob* Yukatans. Normalerweise ist der *saka'* die erste und in verschiedenen Interpretationen die wichtigste rituelle Speise, die übergeben wird (Gubler 2004: 397). Die Frage, warum Don Antonio bis mindestens 1997 den *báalche'* als erstes Getränk auf den Altar brachte und danach sein Ritual mit dem *saka'* begann, muss hier offen bleiben.

u saka'

Montemayor bezeichnet den *saka'* als die wichtigste Opfergabe (Montemayor 2001: 100). Bezugnehmend auf die beiden Maya-Literaten May May und Dominguez Aké bezeichnet er den *saka'* als die Substanz, aus der die Göttern die Menschen geformt haben: „el campesino maya lo ofrenda porque es su propio nacimiento; por el saka' tuvo vida, por el saka' suplica sguir viviendo“ (Montemayor 2001: 103). Auch Hanks beschreibt den *saka'* als die übergeordnete Gabe (Hanks 1990: 369).

Sosa beschreibt das wiederholte „Servieren“ des *saka'* auf dem Altar und erklärt es mit der Funktion dass der *saka'* die „bösen“ Einflüsse vom Ritualort entfernt: „The saka' itself is also identified in the hmèen's prayers to Hahal Dios as *tu'us ku miisteh 'e táankas or* »where you might sweep the evil sickness to« (Sosa 1985: 350).

u báalche'

Der Haupt-Informant von Sosa, auch ein *J-men*, bezeichnet *báalche'* als das Blut Gottes und das Blut Marias: *u k'i'ik' 'e Dios, u k'i'ik' 'e Maria* (Sosa 1985: 364). Mc Gee beschreibt die zentrale Bedeutung des *báalche'* in den Ritualen der Lacandonen-Maya und geht von einer Kontinuität des ritualisierten *Báalche'*-Trinkens von den vorspanischen Maya bis zu den heutigen Lacandonen aus (Mc Gee 1983: 93-136).

Da das Quasigebet zum Ch'a Cháak 1995 nicht der rituellen Performanz unterliegt⁶⁶, postuliere ich für diesen Text in Bezug auf die zu übergebenden Speisen einen zusammenfassenden Charakter: Daraus folgt, dass Don Antonio beide Getränke in diesem Quasi-Gebet bezeichnet: den *báalche'* in Vers 17, 63, 77, 101, den *saka'* in Vers 17 und 33. Normalerweise übergibt er in einem *Misterio* nur ein rituelles Getränk und das andere dann im nächsten *Misterio*. Das Quasi-Gebet bezieht sich in seinem Inhalt auf die ersten sechs *Misterios*, in denen nur die Getränke als

65 Die Tatsache, dass der *báalche'* aus der Rinde des gleichnamigen Baumes unter Zusatz von Honig, Zimt und Anis vom rituellen Spezialisten hergestellt wird, machte mir diesen Trank wesentlich interessanter als der *saka'*, den ich als ein einfaches »Maismüsli« empfand. Dieses Mißverständnis kann meinem Interesse an Zauberschriften geschuldet sein.

66 Don Antonio sprach mir diesen Text ins Mikrophon. Doña Anastasia darauf bestand, dass er ein volles *Misterio* bete, damit keine übernatürlichen Akteure am Ort zurückbleiben würden. Das Gebet unterlag also nicht der rituellen Performanz, da Don Antonio es isoliert und unabhängig vom rituellen Prozess sprach.

Opfergaben benannt werden, wie ich in Kapitel 4.3. zur strukturellen Analyse der Handlungsabfolgen darstelle.

In dem Diktat-Gebet zum Ch'a Cháak 1997 erwähnt er nur den *báalche'* (DGCC: 17). Das Gebet zum Jets' Lu'um 1997 ist das letzte Gebet im rituellen Prozess. Der Grund, warum beide Getränke nicht in dem Gebet auftauchen, liegt darin, dass es die Übergabe der Speisen begleitet, und die Getränke bereits in den vorangegangenen Gebeten übergeben wurden.

Im Gegensatz dazu werden in dem Brunnenritual Waaji' Ch'èen in Maní, San Antonio *saka'* und *báalche'* in Vers 87 zusammen mit den Speisen übergeben, ein weiteres Beispiel für die flexible Struktur der Gebete Don Antonios.

In dem Brunnenritual, dem Waaji' Ch'èen von Maní San Simon benennt Don Antonio den *báalche'* 13mal und den *saka'* 14mal. Zu dieser besonderen Häufung kommt es, da dieses Brunnenritual mit einem Heilritual für den Auftraggeber kombiniert wird und die Getränke als Heilmittel genutzt werden.

Das Gebet zum Ch'a Cháak 2010 ist das erste Gebet des zweiten Misterios. 27mal nennt er den *báalche'*, keinmal nennt er den *saka'*. Wie bereits erwähnt zeigt sich in meiner Dokumentation der rituellen Sprache und Praxis Don Antonios ab dem Jahr 2010 eine Veränderung: Im ersten Misterio übergibt er nun den *saka'*, im zweiten den *báalche'*. Damit hat sich seine rituelle Praxis der allgemeinen Praxis der rituellen Spezialisten Yukatans angeglichen.⁶⁷

⁶⁷ Auch Gubler beschreibt einen Fall in dem das Ritual mit dem Gebet der Übergabe des *báalche'* beginnt und dann das Gebet für den *saka'* folgt (Gubler 2004: 397).



Figur 20: Der *saka* ist weiß, der *baalche* braun

Die rituellen Getränke: Eine besondere Medizin

Beim Vergleich der Gebete der Brunnenrituale Waaji' Ché'en wird der unterschiedliche Gebrauch der rituellen Getränke deutlich. Im Gebet des Waaji' Ché'en von Maní, San Antonio tritt nur einmal in Vers 87 die kombinierte Übergabe der rituellen auf: *leti'e kin k'uke' saka' beooráa tu saanto baalche' tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*. Im Gegensatz dazu tritt der Parallelismus der rituellen Getränke in dem Brunnenritual von Maní, San Simón 13mal auf (WCSS: 12, 18-19, 36, 43, 59, 67, 81, 88, 100, 109, 115, 120, 134), was auf die zweifache Funktion des Brunnen- und Heilungsrituals zurückzuführen ist. Die Getränke wurden von Don Antonio dem Patienten am Altar als Medizin verabreicht. Die übernatürlichen Akteure werden in diesem Gebet mit den beiden Getränken genährt: *in tséentko' yéetele' saanto saka' ti'e' saanto baalche'*, was auf die Funktion des Heilens zurückzuführen sein kann.⁶⁸

⁶⁸ Auf meine Fragen zur inhaltlichen Ausprägung seiner Heilrituale antwortete Don Antonio nicht. Er begründete seine Weigerung damit, dass er dann seine spirituelle Macht und Kraft verlieren könnte.

u jo'оче' / jo'ol yáax che'

Zu dem Begriff *jo'оче'* wurde mir von den Teilnehmern und Don Antonio eine Erklärung gegeben, die zur Übersetzung »Hauptopfergabe« geführt hat. Damit wurde normalerweise der Truthahn bezeichnet. In einem Gespräch mit Organisatoren und Veranstaltern eines Rituals beschrieb mir einer der Organisatoren die Gabe *jo'оче'* eines vergangenen Rituals, bei dem eine Pute auf dem Altar lag und nur durch seinen großen Hahn zum „vollständigen“ *jo'оче'* wurde. Auch Redfield und Villa Rojas verweisen auf die männliche Beschaffenheit eines Opfertiers (Redfield, Villa Rojas 1934: 131). In den kolonialen Wörterbüchern findet sich kein Eintrag zu diesem Begriff. Im Gebet zum Jets' Lu'um 2010 spricht er 21mal *tséentik yéetel jo'оче'*. In diesem Ritual bezeichnet der Begriff *jo'оче'* die Gabe, mit dem die verschiedenen übernatürlichen Akteure genährt werden. Weil dieser Begriff so häufig in diesem Gebet genannt wird, gehe ich davon aus, dass er die Opfergabe im Allgemeinen bezeichnet.

u ya'ach'

Mit *ya'ach'* bezeichnet man das Brote-Brechen bzw. das Zerbröseln der Maisbrote. Außerdem wird damit der Brei aus den zerbröselten Maisbroten mit der Hühnersuppe bezeichnet. Von zahlreichen Informanten wurde mir für die verschiedenen Rituale übereinstimmend die Bezeichnung *janal ya'ach'* gegeben, die die pragmatische Bedeutung hervorhebt: Das wichtigste an dem Ritual ist das gemeinschaftliche Essen des gehaltvollen Breis am Ende des Rituals. Ein Organisator setzte das Brote-Brechen *ya'ach'*, das für gewöhnlich in direkter Nähe zum Altar gemacht wird, in Beziehung zum Beten des rituellen Spezialisten, die Bewegungen der vielen Hände beim Brote-Brechen verglich er mit den Bewegungen des Mundes und der Lippen des rituellen Spezialisten. Es ist eine übliche rituelle Praxis bei Ritualen, die von Don Antonio geleitet werden, dass die Mais-Brote, nachdem sie aus dem Erdofen genommen, in die Nähe des Altars gebracht und dort zu dem Maisbrei *ya'ach'* verarbeitet werden. In dieser abschließenden Phase eines Rituals wird die zentrale Bedeutung des Altars deutlich, da die verschiedenen Speisen am Altar zum *ya'ach'* Maisbrei verarbeitet werden und die meisten Teilnehmer dort auf die Verköstigung warten. Während Don Antonio sein letztes Misterio spricht, sitzen die Männer in der Nähe des Altars und brechen die Brote. Diese symbolische Assoziation der Handlung des Brote-Brechens mit der rituellen Sprache betont den gemeinschaftsbildenden Charakter des Rituals mit dem Höhepunkt der Verköstigung. Die Bewegung der Hände beim Brote-Brechen und der Fluss der Worte beim Beten sind so mit der Zubereitung des Maisbrei *ya'ach'* verbunden, der im Folgenden zuerst von den übernatürlichen Akteuren empfangen und dann von den menschlichen Teilnehmern verköstigt wird. Erst in dieser abschließenden Phase des Rituals findet sich die Mehrzahl der Teilnehmer am Altar ein, vorher waren sie an verschiedenen Orten mit unterschiedlichen Aktivitäten beschäftigt. Mit dieser angesprochenen Beziehung der Bewegung der Hände mit dem Fluss der Worte wird das Agrarritual als ein sinnliches Gesamterlebnis für die Teilnehmer entworfen.

u kol

Die weiße Maissuppe *kol* wurde mir von meinen Informanten nicht weiter erläutert, auch die folgende symbolische Bedeutung wurde mir nicht gegeben. Faust beschreibt eine symbolische Bedeutung: *kol* wird aus *maatz* gemacht, und *maatz* ist ohne Kalk gekochter Mais, der nach dem Kochen gemahlen wird. Faust weist daraufhin, dass die Farbe des *saka'* und des *kol* aufgrund des fehlenden Kalkes weiß bleibt. Diese Farben spielen in ihrer Interpretation eine wichtige Rolle, rot assoziiert sie mit dem weiblichen Menstruationsblut und weiß mit männlichem Sperma (Faust 1998: 101). Diese Interpretation verweist einmal auf die synonymen Bedeutungen von *kol keep* / *kol iit* / *kool* mit der Übersetzung »masturbieren«. Zum anderen ist die Konsistenz von *kol*, der von Sperma entsprechend. Von meinen Informanten wurden diese sexuellen Assoziationen zu den Getränken und Speisen nicht vorgenommen.

u yáax waaj, (túutu) noj waaj

In der Literatur finden sich Hinweise auf symbolische Assoziationen zu den dreizehnschichtigen Kürbiskern-Maisbroten⁶⁹: Diese Brote werden mit den 13 Schichten des Himmels der Maya in Verbindung gebracht (Terán et al. 1998: 59; Bartolomé 1988: 248; Faust 1998: 102). Redfield und Villa Rojas beschreiben die unterschiedliche Anzahl von Schichten in den Broten, erwähnen aber keine symbolische Zuordnung (Redfield, Villa Rojas 1934: 129). Der Informant von Sosa stellt die *noj waaj* in den symbolischen Zusammenhang des Lichtes und bezeichnet diese als Hostie, was Sosa zu der symbolischen Assoziation von Sonne und dem Körper von Jesus Christus bringt (Sosa 1985: 366). In Xocen werden heute die 13 Schichten mit zwölf Apostel und Jesus Christus assoziiert (Terán et al. 1998: 59).

Auf meine Frage, warum die Brote denn in Schichten zubereitet werden, bekam ich von den Ritualteilnehmern und Teilnehmerinnen ganz pragmatische Antworten aber keine symbolischen Zuordnungen. „Damit man die Schichten zählen kann“, sagte mir eine Frau, und als ich dann nachfragte, warum es denn 13 oder 12 wären, meinte sie, dass es eben so sei. Don Antonio antwortete mir „Porque asi saben mejor“, und betonte damit den besonderen Geschmack der Schichtbrote. Eine Frau sagte: „Se hace los pibes en capas porque sale muy caro la pepita“ und betonte damit den ökonomischen Aspekt des hohen Preises der Kürbiskerne. Es werden auch Brote geformt, indem der Teig mit der Kürbiskernmasse verrührt wird, die dann speziell für das *ya'ach'* bestimmt sind. Ein Großteil der Brote, ob geschichtet oder verrührt, wird zu Brei verarbeitet. Terán et al. verweisen auf die Bezeichnung, die in Xocen gebräuchlich ist: Die Be-

69 Dicke Maisfladen, die zwischen den Händen geformt werden, sogenannte *penchuko'ob*, werden abwechselnd mit gemahlener Kürbiskernmasse zu Schichtbrot verarbeitet. Es werden abhängig von den Anweisungen des rituellen Spezialisten Brote mit bestimmter Anzahl Schichten hergestellt. In der rituellen Praxis von Don Antonio werden abhängig von der Anzahl der Altäre bis zu vier 13-schichtige Brote hergestellt. Diese werden in Blätter eingewickelt, und dann im Erdofen ca. zwei Stunden gebacken. Die 13schichtigen Brote bekommen ein Zeichen auf die Blätter, damit man sie nach dem Backvorgang erkennt und sie als besondere Gabe auf den Altar gebracht werden können.

zeichnung *ostias* bezieht sich auf die christliche Bezeichnung Hostie. Die eigentliche Maya-Bezeichnung ist *tuuti' waaj* (Terán et al. 1998: 59). Diese Bezeichnung wurde auch von Doña Berta in einem begleitenden Gespräch benutzt. Don Bartolomé bezeichnet die Brote im ersten Vers seines Gebetes als *ki'ichkelem noj túutu noj waaj* »das prachtvolle große Zeremonial-Brot«. Gubler beschreibt die unterschiedliche Anzahl der Brote auf dem Altar, die von der rituellen Praxis des jeweiligen *J-men* abhängt (Gubler 2004: 395). Zu den großen Mais-Kürbiskernbroten werden auch Brötchen gebacken, die *ch'ino'ob* oder *chinitos* (Gubler 2004: 395). Eine Teilnehmerin meinte, während sie die Brötchen gerade formte: „Son bien ricos con un café“, und erläuterte weiter, „son las piedras con que tiran los aluxes“. »Es sind die Steine, mit denen die *aluxo'ob*⁷⁰ die Menschen bewerfen«. Diese assoziative Interpretation bestätigte mir Don Antonio.

u yéek'

In dem geschmolzenen Fett sammelt sich das rote Gewürz *k'uxub* »achiote«. Mit diesem Fett werden rote Kreuze auf das *ya'ach'* und das *kol* geträufelt. Weder Don Antonio noch andere Teilnehmer gaben mir eine symbolische Erklärung für diese Handlung.

5.6. Die Bedeutungen der Verben

Im Folgenden erläutere ich die Bezeichnungen für die Handlungen, die Don Antonio auf sprachlicher Ebene vollzieht. Im Gegensatz zur pragmatischen Sprechaktanalyse in Kapitel 6, bei der ich auf den kontextuellen Gebrauch der Verben eingehe, und im Gegensatz zur strukturellen Gebetsanalyse in Kapitel 4, in der die Verben ein wichtiges Element der Kodierung sind, stelle ich in diesem Abschnitt die Verben in ihren lexikalischen Bedeutungskontexten dar. Dazu kombiniere ich die Beschreibungen Don Antonios für seine Handlungen und seine erklärenden Bemerkungen mit den Einträgen zu den einzelnen Verben in den kolonialzeitlichen und historischen Wörterbüchern und erstelle so einen historischen Bedeutungskomplex. Ich liefere in diesem Abschnitt aber keine Etymologie der Verben, sondern stelle den Einfluss der christlich-katholischen Missionierung auf die rituelle Sprache Don Antonios dar.

Hanks (2010) macht deutlich, dass die These von einer ungebrochenen Kontinuität der Bedeutungen seit der vorspanischen Zeit besonders für die Verben zu mindestens relativiert werden muss. Es stellt sich die Frage, inwieweit die Missionierung durch die Franziskaner auf die Bedeutungsstrukturen der Sprache der heutigen Maya Einfluss genommen hat: Ob, wie Hanks es vertritt, die semantische Dimension der Wörter durch die Missionierung so stark verändert wurde, dass man nicht mehr von einer Kontinuität der Bedeutungen ausgehen kann oder ob die Missionierung eher zu einer Bedeutungserweiterung gerade für die Verben geführt hat?

70 Die *aluxo'ob* sind die Gnomen und Zwerge von Yukatan.

Hanks geht von einem umgekehrten Synkretismusbegriff für die Kultur und Sprache der yukatекischen Maya in der Kolonialzeit aus: Die Maya sind nicht oberflächlich Christen und weiterhin im Grunde „Heiden“, sondern die Religionspraxis und Sprache wird zwar auf Maya vollzogen aber die eigentlichen Bedeutungen der Religionspraxis sind christlich. Oberflächlich ist der religiöse Ausdruck indigen. Die Bedeutungen sind aber im Grunde christlich (Hanks 2010: 8). Die Tatsache, dass verschiedene Maya-Wörter, die Don Antonio in seiner rituellen Sprache benutzt, von den Missionaren im Rahmen der katholischen Doktrin gebraucht wurden, muss nicht bedeuten, dass er ihre diskursive Bedeutung im Rahmen der katholischen Doktrin übernommen hat. Jedoch weisen die Handlungen, die Don Antonio mit den Verben bezeichnet, und Bemerkungen aus begleitenden Gesprächen darauf hin, dass die diskursive Praxis der katholischen Doktrin einen starken Einfluss auf die Bedeutung dieser Wörter auch in seiner rituellen Sprache hat.

Hanks bezeichnet den Prozess der Sprachformung durch die Franziskaner als eine Vermischung der beiden Sprachen:

„Thus in general we see that the rendering of key Spanish terms into Maya embodied an analysis of the theological concepts as well as an attempt to build into the Maya phrasing transparent clues to the relations among Spanish concepts. In this process, the lines between translation, explanation, and alternative description of objects were blurred. Similarly, the lines between the two languages were blurred insofar as the Maya glosses often include Spanish terms in grammatical collocation with Maya ones. The language being formed was a hybrid at all levels (Hanks 2010: 134).

Diese hybride Form der Maya-Sprache hat auch die rituelle Sprache Don Antonios, da diese aus der Tradition resultiert, die Hanks beschreibt. Hanks stützt sich in seiner Arbeit auf die schriftlichen Quellen, Don Antonios rituelle Sprache fußt auf der oralen Tradition, in der die Gebete durch Zuhören und Auswendig-Lernen erlernt werden. Wie Hanks zeigt, sind beide Traditionen, schriftliche und orale, nicht voneinander zu trennen. Es gab einen regen Austausch zwischen den Regionen, wo das koloniale System herrschte und den Regionen, in denen sich die Bewohner dem kolonialen System entzogen:

Cogolludo goes on to state that living among the infidels were a great number of baptized fugitives, many of whom knew how to read and write and had served as sacristans or cantors in their pueblos inside the province. In other words, flight gave rise to contact between the linguistic and ritual knowledge that sacristans had acquired as agents of *reducción* and the indigenous systems that *reducción* sought to replace. The refuge zone was a contact zone in which the two systems were neighbors and commingled. The position of the fugitive former sacristan was especially ambiguous because at least some of them went on to convince „infidel“ Maya to render themselves to the friars, as occurred in the early-seventeenth century Campeche (Hanks 2010: 53). ... This documentation gives invaluable evidence that flight and return were more than movements of people. They were movements of knowledge and discourse practices (Hanks 2010: 57).

Auch Bartolomé postuliert für die Kolonialzeit eine Vermischung von vorspanischer Hochreligion mit der vorspanischen bäuerlichen Religion, der „cultura popular, wie er es nennt (Bartolomé 1988: 206f.).

Dieser asymmetrische Austausch von rituellem Wissen unter kolonialen Herrschaftsbedingungen führt zu einer „amalgamartigen“ Kosmvision der rituellen Spezialisten der yukatekischen Maya, in der die oberste Position der religiösen Hierarchie der übernatürlichen Akteure durch den christlichen Gott besetzt wird. Auf den Stufen darunter gesellen sich übernatürliche Akteure unterschiedlicher Charaktere.

éemel »herunterholen«

Don Antonio übersetzte seine Handlung *in wéensik* mit dem spanischen Verb *bajarse* – „herunterholen“ (Hanks 1984: 139; 1990: 336). Hanks spricht von einer vertikalen Orientierung (Hanks 1984: 133; 1990: 245), die mit der horizontalen bzw. einer direktionalen kombiniert wird (Hanks 1984: 133 – 138). Wenn man die Bedeutung wörtlich verstehen würde, befänden sich die Herkunftsorte der Winde in einer Sphäre über der Erde. Aber was hieße dies für die Winde, deren Herkunftsorte auf der Erde, bzw. unter der Erde liegen, wie es bei den Winden aus den Höhlen oder den Winden von den unterirdischen Wasserquellen der Fall ist? An dieser Stelle tritt wieder ein Widerspruch zwischen symbolischem Ausdruck des Zeichens und dem gemeinten Inhalt bzw. dem Objekt auf. In der symbolischen Analyse von Sosa treten ähnliche Widersprüche auf: „... which on the surface might seem to be a contradiction. But this would be so only if we consider this exegesis as a set of absolutes, and not as the multivocalic symbolic expression that it is“ (Sosa 1985: 316). Sosa verdeutlicht, dass in einer symbolischen Analyse keine eindeutigen Zuordnungen getroffen werden können, sondern Symbole und Zeichen bedeutungsoffen interpretiert werden müssen (vgl. Eco 1995: 193). Dies gilt ebenso für die Handlungen, die Don Antonio im Rahmen eines Rituals und auf sprachlicher Ebene vollzieht.

Die Bedeutung von *eemel* wird von den Maya-Spanisch Wörterbüchern, dem Calepino de Motul (Arzápalo 1995: 277), dem San Francisco (Michelon 1976: 114) und dem Pio Perez (1877: 100) mit *descender* und *bajarse* angegeben. Die Wörterbücher Spanisch – Maya liefern das Spanische als Matrixsprache, an der sich das Maya orientiert (Hanks 2010: 134). Im Wörterbuch Viena wird die katholische Messe mit dem Eintrag beschrieben: *missa a respe[c]to de la consagración se puede decir mit der Übersetzung versehen Ah Emsah K'u q[ue] es 'bajar a dios' el sacerdote* (Acuña 1993: 474). Im Wörterbuch San Francisco II (Michelon 1976: 730) findet sich der Eintrag für *sacerdote* die Übersetzung bzw. Erklärung »*de la ley de gracia porque hace bajar a Dios de sus Manos: Ah emsah k'u*«.

Die teilweise kolonial geprägte Etymologie der Wörter der rituellen Sprache ist Don Antonio zu mindestens implizit bewusst. Er machte mich auf die parallele Bedeutung des Verbes *eemel* »herunterholen« und der christlichen Messe aufmerksam, als er mir in einem begleitenden Gespräch 2009 erzählte, wie ihm als ca. 12 jähriger Junge seine Mutter, die auch als rituelle Spezialistin arbeitete, die rosettenförmige Deckenbemalung mit Engeln in der Kirche von Maní

zeigte. Sie verglich diese Deckenbemalung mit den kreisförmigen Aufhängungen für die Gefäße mit den Ritualgetränken den sogenannten *ch'uyubo'ob*. Die Deckenbemalung sei wie ein *ch'uyub* eines *ka'an che'*, eines Altars und das Herunterholen des Windes verglich sie mit den Engeln an der Decke der Kirche von Maní.

Auf seinen Informanten gestützt beschreibt Montemayor den Raum um den Altar als Kreis oder als Achse, wo die übernatürlichen Akteure vom rituellen Spezialisten und seinen Adjutanten bewegt werden (Montemayor 2001: 119). Hanks bezeichnet den Altar als einen Raum, als einen Weg, der die Verbindung zu den kosmologischen Orten eröffnet (Hanks 1990: 337).

***k'ubul* »übergeben«**

Mit dem Verb *k'ubul* »übergeben« bezeichnet Don Antonio die Übergabe an die übernatürlichen Akteure. In seinen Gebeten übergibt er ganz unterschiedliche Dinge: die Speisen und Getränke auf dem Altar, seinen eigenen Körper. Auf die Bedeutung des Körpers als Opfergabe gehe ich in Abschnitt 5.7.1. näher ein. Das Gebet selbst ist Objekt der Übergabe (vgl. Vapnarsky 2008: 157). Die Frösche, die von den Kindern gespielt werden, übergibt Don Antonio den übernatürlichen Akteuren und verschiedene übernatürliche Akteure werden selbst Objekt der Übergabe, wenn sie dem christlichen Gott übergeben werden. Im Abschnitt 8.3. zum Prinzip der Verkörperung und Vergegenständlichung gehe ich auf dieses Verhältnis näher ein. In den kolonialzeitlichen Wörterbüchern wird *kubul/kub/kuben* mit »entregar, volver algo, depositar, encomendar« übersetzt (Arzapalo 1995: 433; Michelon 1976: 200; Michelon 1976: 595; Acuña 1993: 304) und bekommt den Kontext der »Encomienda«. »Encomienda« wird in den kolonialzeitlichen Spanisch – Maya Wörterbüchern *kuben than* übersetzt (Michelon 1976: 595; Acuña 1993: 304). Das Calepino de Motul-Wörterbuch übersetzt *kubentah* mit »encomendar« (Arzapalo 1995: 434). Das Verb *k'ubul* stand in der Kolonialzeit also im Kontext der ökonomischen Herrschaft der Kolonialmacht, die vom Encomendero durchgesetzt wurde. Für den zeitgenössischen Gebrauch des Verbes *k'ubul* in der rituellen Sprache von Don Antonio lässt sich festhalten, dass die Handlung des Übergebens in einem hierarchischen Verhältnis von rituellem Spezialisten und übernatürlichen Akteuren vollzogen wird. In den begleitenden Gesprächen stellte sich Don Antonio als ein von den übernatürlichen Akteuren abhängiges Individuum dar. Als Maisbauer versteht er sich als Teil einer Gemeinschaft, die ebenfalls von diesen übernatürlichen Akteuren abhängig ist. Ob die Bedeutungsfacette der »Encomienda« in diese Handlung implizit mit einfließt, kann ich nicht feststellen. Ich kann es aber aufgrund der Datenlagen auch nicht ausschließen. Die Bedeutung des Verbes *k'ubul* wurde aber auf jeden Fall durch die koloniale Herrschaft und die katholisch-christliche Missionierung erweitert. So findet sich im Calepino de Motul der Eintrag: *kubente a ba tii Dios* »encomiendate a Dios« (Arzapalo 1995: 434).

Doña Berta benutzt das Verb *k'ubul* in ihrem Gebet, meistens in der transitiven Form *k'ubik*. Don Bartolomé spricht das Verb *k'ubul* 19mal, meistens in der transitiven Form. Er vernachlässigt in vielen Fällen aber die Transitiv-Partikel *-ik*.

Die Übergabe der übernatürlichen Akteure an den christlichen Gott

Die spirituelle Hierarchie mit dem christlichen Gott an der Spitze wird in den Gebeten Don Antonios deutlich, da er an besonderen Stellen die übernatürlichen Akteure dem christlichen Gott übergibt. Don Antonio vollzieht explizit diese Handlung im Rahmen des Diktat-Gebetes 1997 zum Ch'a Cháak in Vers 32: *Le entrego entonces a mano de dios esos vientos que ya bajé*. In dem Quasi-Gebet 1995 vollzieht Don Antonio die Übergabe des *sayab iik'* »Quellwind« an den christlichen Gott (CC95: 134 - 140).

***luk'esaj/lu's/lukul* »entfernen«**

Im Diktat-Gebet zum Ch'a Cháak 1997 wechselt Don Antonio am Ende vom Spanischen ins Maya. Er benutzt für das Aufheben des symbolischen Opfers der Kinder zunächst (DGCC: 48 – 55) das spanische Verb „quitar“ und wechselt dann (DGCC: 56 – 68) zum Maya-Verb *luk'esaj*. Dieses Maya-Verb wurde in der Missionierung im Rahmen der Übersetzung des Vaterunser ins Maya benutzt und bedeutet »erlösen, befreien«: „Erlöse uns von dem Übel“ heißt es im Vaterunser (Matthäus Kap. 6, Vers 13) auf Maya *heuac lukezon ychil lobil* (Hanks 2010: 253f.). Das Aufheben des Opferstatus der Kinder durch den rituellen Spezialisten, mit dem Mayawort *lukul*, das in katholischer Diktion »erlösen« bedeutet, erinnert an die Vergebung der Sünden durch die Beichte.

Im Gebet zum Jets' Lu'um 2010 benutzt er dieses Verb in Vers 112 - 114:

kaj in lúuske' puesto t (?) fayarik perjudikar ku lúuske'

ba'ax iik'a' ba'ax ku perjudikar beey in kuerpoi' u teerenoil (?)

tu lúu'sik ka naachak way teereno

tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen.

»Und ich entferne ihn vom Herkunftsort. Scheitert und schadet es, dass man entfernt, welchen Wind, welcher schadet sowohl meinem Körper als auch dem Land, so dass er entfernt wird, weit weg vom Grundstück hier, in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.«

Er bezeichnet damit das Befreien des Grundstücks und des Körpers des rituellen Spezialisten von dem krankmachenden übernatürlichen Akteur. Ich gehe davon aus, dass der christlich-katholische Begriff des Erlösens wahrscheinlich die Bedeutung des Verbes *lukul* im gegenwärtigen Sprachgebrauch erweitert hat.

***suutul* »zurückkehren«**

Das Wort *suutul* »im Kreis gehen«, das von Don Antonio in der transitiven Form *sutik* benutzt wird, um das Zurückbringen der übernatürlichen Akteure an ihre Herkunftsorte zu bezeichnen, hat im Calepino de Motul den Eintrag: *zut: visitar iglesias y altares* und verweist auf den kolonialzeitlichen Gebrauch des Verbes zum einen für die Praxis von Priestern entlegene Dörfer zum Zwecke der seelsorgelichen Arbeit zu besuchen. Zum anderen ist es die kolonialzeitliche Bezeichnung für katholische Prozessionen (Arzápalo 1995: 187), bei denen Heiligenbildnisse um den Dorfplatz getragen werden. Der gegenwärtige Alltagsgebrauch dieses Wortes entspricht dem rituellen Gebrauch.

Synonyme Begriffe für unterschiedliche Handlungen

Im begleitenden Gespräch zu dem Diktat-Gebet 2005 zum Jets' Lu'um wies mich Don Antonio daraufhin, dass die Verben *k'ubik* und *sutik* synonyme Begriffe seien. Dies entspricht dem Eintrag im kolonialzeitlichen Wörterbuch San Francisco I: *kub: »entregar, volver algo«* (Michelon 1976: 200).

Die Handlungen, die er im Diktat-Gebet 1997 zum Ch'a Cháak mit den Verben *eemel* und *k'ubul* bezeichnet, verschmelzen zu einer Handlung, was, wie ich meine, nur zum Teil der Bequemlichkeit des Diktates geschuldet ist: Bis Vers 12 ruft er die verschiedenen übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals und übergibt ihnen einen Frosch. Von Vers 22 bis Vers 30 ruft er weitere übernatürliche Akteure zusammen mit dem jeweiligen Frosch an den Ort, indem er nur das Wort *eemel* benutzt und das Verb *k'ubul* vernachlässigt.

Mein Versuch, klare Zuordnungen von Sprechhandlungen bzw. Sprechakten und Teilgebeten zu rekapitulieren, wurde durch Äußerungen von Don Antonio relativiert. Man kann die Handlungen, die Don Antonio im Rahmen seiner Gebete vollzieht, als kommunikative Handlungen⁷¹ mit den übernatürlichen Akteuren verstehen. Bei diesen Sprechhandlungen oder Sprechakten steht der Kontakt und die Ansprache an die übernatürlichen Akteure im Zentrum, unabhängig davon, ob es sich um das Herunterholen *éemel* eines übernatürlichen Akteurs, die Übergabe *k'ubul* einer Gabe oder das Zurückschicken *suutul* eines übernatürlichen Akteurs handelt. Dieses Verständnis seiner Handlungen als eine Kontaktaufnahme ist keine etische Perspektive, also keine von mir als solche interpretierte, sondern diese eher vermischende Perspektive wurde mir von Don Antonio in den begleitenden Gesprächen vermittelt, in dem er mir zum Beispiel 2005 sagte, dass die Verben *k'ubul* und *suutul* dasselbe bedeuten würden. Wie Sosa in seiner Arbeit immer wieder betont, geht es weder um die Rekonstruktion eines widerspruchsfreien Bedeutungsgeflechts noch um die Konstruktion eindeutiger symbolischer Zuordnungen. Der grundlegende Sinn von Gebeten und Ritualen ist, dass sie gesprochen bzw. vollzogen werden.

71 Kommunikative Handlungen nicht im Sinne von Habermas, da diese Handlungen weniger auf Verständigung abzielen sondern auf den bloßen Vollzug.

t'an »sprechen, rufen«

Das Verb *t'an* »sprechen, rufen« taucht in der rituellen Sprache von Don Antonio im Vergleich zu den anderen Verben selten auf. In dem Gebet zum Jets' Lu'um-Ritual 1997 und im Gebet zum Brunnenritual von San Antonio Maní wird es keinmal verwendet. Wenn Don Antonio es benutzt, dann in der Kombination mit dem Verb *k'ubul*. Er spricht, um zu übergeben, oder er übergibt durch das Sprechen (CC95: 42-43, 128-129; JL10: 103-104, 150-151; CC10 12-14, 88, 162-163, 196-197). Außerdem kombiniert er das Verb *t'an* mit dem Verb *tséen* »nähren« (WCSS: 35-36; JL10: 95-96; CC10: 206-207).

Im kolonialen Wörterbuch San Francisco I wird *than* mit »palabra hablar, parlar, lengua« übersetzt (Michelon 1976: 357), *thanbil misa* mit »misa rezada« (Michelon 1976: 358). Im Calepino de Motul findet sich der Eintrag *thanancil* »governar, mandar, regir« (Arzápalo 1995: 734), was auf die Sprache als Herrschaftsinstrument im kolonialen Kontext hinweist.

In Vers 249 - 252 verkörpert Don Antonio einen übernatürlichen Akteur, der die Handlung vollzieht: *beooráa ku tiich' túun ku xnòoj k'abi'* »jetzt streckt er nun seine rechte Hand« (CC10: 251), die Don Antonio in seiner rituellen Praxis kniend vor dem Altar ausführt. *Tiich'* übersetze ich mit »strecken der Hand«. Pío Pérez übersetzt *tich'* mit »sacrificio o ceremonia que practican los indios antes de cosechar sus sementeras para tener propicio al genio del monte« (Pío Pérez 1877: 326). Im Calepino de Motul findet sich für den Eintrag *tich' anumal* die Übersetzung »alabar y ensalzar« (Arzápalo 1995: 716). Unmittelbar davor betet er im selben Vers 251 in der ersten Person Singular *kin t'aanik* »ich rufe (ihn)«. Im Vers 250 bezeichnet Don Antonio *in noj tata* »meinen großen Vater« als den übernatürlichen Akteur dieser Strophe. Das Strecken der Hand bzw. seiner Arme in den Himmel vollzieht Don Antonio vor dem Altar bzw. am Rand des Altars kniend, und segnet so den Altar: *tia'al u bendisir ke' altar anili(?) tu chun e altar tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen* »damit segnet er den Altar ...? vom Rand des Altars in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr« (CC10: 252). Aufgrund der entsprechenden Handlung, die Don Antonio vollzieht, gehe ich davon aus, dass der rituelle Spezialist Don Antonio den *noj(och) tata* verkörpert und *k-in* und *k-u* »ich« und »er« ein und denselben Akteur bezeichnen. In seiner rituellen Sprache ist *noj(och) tata* eine der Bezeichnungen für den übernatürlichen Akteur, den mir Don Antonio als der christliche Gott identifizierte (DGJL: 4). Diese Verkörperung des übernatürlichen Akteurs vollzieht Don Antonio in der Schlussphase seines Gebetes. Gerade am Ende des Gebets zum Ch'a Cháak 2010 nennt er in Strophe 32 und 36 »seinen Herren« *noj tata*. Diese andere Bezeichnung für den christlichen Gott verstehe ich als besonders ehrenvolle Bezeichnung. In Strophe 35 nennt er »Mutter Erde« *na' lu'um* und bezeichnet so im Zusammenspiel der beiden übernatürlichen Akteure ein übernatürliches Elternpaar. Villa Rojas beschreibt, dass in Quintana Roo mit *nojoch tata* der hauptamtliche Würdenträger und Priester in dem Kreuzkult-Ort Tusik bezeichnet wird (Villa Rojas 1944: 118). In Abschnitt 7.1. gehe ich genauer auf die Verkörperung eines übernatürlichen Akteurs durch den rituellen Spezialisten ein. In Abschnitt 8.3. stelle ich die Verkörperung der übernatürlichen Akteure durch die Opfertgaben dar.

xoltal »hin-knien«

In meiner Magisterarbeit (Thomaß 2000: 83) vertrete ich die These, dass die Handlung des Hin-kniens der Handlung des Herunterholens der übernatürlichen Akteure entspräche. Dem folge ich nun nicht mehr, da ich davon ausgehe, dass die Handlung des Herunterholens bei dem Ritual des Ch'à Cháak zusätzlich zu dem sprachlichen Ausdruck *éemel* »herunterholen« als Weg zwischen den beiden Altären performativ darstellt wird. Bei den Ritualen mit nur einem Altar vollzieht Don Antonio das Herunterholen bzw. das Herunterrufen alleine durch den sprachlichen Ausdruck *éemel*. Die Geste des Kniens verstehe ich im Zusammenhang mit der Handlung des Übergebens als eine demütige und selbstverpflichtende Haltung, die rituellen Handlungen gewissenhaft zu vollziehen. Im Rahmen des Kapitels 6 zur Sprechaktanalyse erläutere ich den Zusammenhang der Geste des Kniens und der selbstverpflichtenden Haltung, die einem kommissiven Sprechakt zugrunde liegt.

tséenel »nähren«

Im San Francisco Wörterbuch findet sich der Eintrag: „*tzentah*: sustentar mantener, criar, tener cargo“. Die anderen kolonialen Wörterbücher weichen von dieser lexikalischen Bedeutung kaum ab. Ich dokumentiere den Gebrauch des Verbes *tséenel* »nähren« in den Gebeten Don Antonios erst ab dem Jahr 2007. Beim Waaji' Ch'èen von San Antonio spricht er dreimal dieses Verb. In dem Gebet beim Waaji' Ch'èen von San Simon spricht er dieses Verb 13mal. Diesen quantitativen Unterschied führe ich auf die besondere Pragmatik des Heilrituals von San Simon zurück. Don Antonio benutzte besonders die rituellen Getränke als Speise für die übernatürlichen Akteure im Rahmen des Heilrituals für den Auftraggeber, und gab den Getränken die Funktion einer Medizin. Der Auftraggeber Don Cardona musste sich mit der Medizin des *saka'* einreiben und sie trinken. Im Kapitel zur pragmatischen Analyse gehe ich auf selbstverpflichtenden Ton ein, den Don Antonio mit diesem Verb kombiniert.

k'áat »bitten, fragen, wollen «

Doña Berta benutzt das Verb *k'áat* »bitten, fragen, wollen« 68mal in ihrem Gebet. Die drei Übersetzungen bezeichnen die Bedeutung des Verbs. Der häufige Gebrauch dieses Verbs in dem Gebet von Doña Berta unterstreicht den Charakter ihres Bittgebets. Es ist das mit Abstand am meisten verwendete Verb in ihrem Gebet. Im Calepino de Motul wird das Verb in verschiedene religiöse Kontexte gestellt: *kaatchiite tii Dios* – pídelo a Dios (Arzapalo 1995: 421), *kat tzotz*, *kat maat* – pedir limosna; *kat than* – preguntar o examinar testigos o a los de la Doctrina; *kat than in cah tii paalooob* – estoy examinando a los muchachos, preguntándoles la Doctrina (Arzapalo 1995: 422). Don Antonio benutzt es keinmal. Don Bartolomé benutzt viermal (DBCC: 27, 33, 54) das Verb *k'áat* in Kombination mit dem Verb *oolaj* »wollen« und verleiht dem Ausdruck damit mehr diese Nuance. Ich übersetze deshalb im Kontext *k'áat ooltik* mit »erwünschen«. In

Vers 57 spricht Don Bartolomé das Syntagma *u kaat ku beet* was wörtlich übersetzt »fragt... zu machen« wäre. Ich übersetzte sinngemäß »will ... holen«.

***cháal* »spülen, reinigen«**

Doña Berta benutzt das Verb *cháal* »spülen, reinigen« 18mal in ihrem Gebet. Wie ich im Kapitel 3 zur Produktion und Reproduktion der Texte dargestellt habe, konnte ich die Bedeutung dieses Verbs nicht eingehend mit Doña Berta besprechen. Sie wich meinen Fragen dazu aus. Im Kontext des Gebets Doña Berta bezeichnet sie mit diesem Verb eine spirituelle Reinigung: *ka bin a cháalten santo sujuy gracia* »Du wirst mich spülen mit der heiligen, reinen Energie« (DBJL: 3). Weiter unten interpretiere ich dieses Verb als den impliziten Ausdruck einer Körperlichkeit im Gebet von Doña Berta.

***payalchi'* »beten«**

Don Bartolomé spricht einmal das Verb *payalbitik*, das ich als »es betend« übersetze. Don Antonio und Doña Berta benutzen dieses Verb nicht. In begleitenden Gesprächen mit Don Antonio und Doña Berta bezeichneten sie ihre Gebete im Allgemeinen als *payalchi'*. In der Kolonialzeit wurde dieses Verb von den Franziskanern in der Übersetzung des Ave Maria Gebets ins Maya gebraucht: *Yx cilich Maria ú naa Diose payalchinen c okol* (Hanks 2010: 259) »Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder«. In den verschiedenen kolonialen Wörterbüchern wird dieses Verb in den Kontext einer christlichen Gebetspraxis gestellt.

Form und Bedeutung der Epitheta

Die rituelle Sprache Don Antonios ist durch einen geringen Gebrauch der Epitheta geprägt; anders als in dem von Montemayor analysierten Text (vgl. Montemayor 2001: 106). Die einzelnen übernatürlichen Akteure bekommen ihre Bezeichnung in den meisten Fällen durch den Herkunftsort und weisen keine zusätzlichen Beiwörter auf mit der Ausnahme des Epithetons *noj, nojoch, nukuch* »groß, wichtig« auf, das ich weiter unten im Abschnitt zu den übernatürlichen Akteuren eingehe. Montemayor beschreibt, wie auch die Hauptwörter zu Beiwörtern werden können. Dies ist der Fall bei dem übernatürlichen Akteur *iik'i' báalam*. Die Bezeichnung des übernatürlichen Akteurs mit dem Namen *yuum tuun báalam iik'* »Herr-Stein-Schutzgeist-Wind« ist nämlich eine Konstruktion aus zusammengesetzten Hauptwörtern und bezeichnet das „sprechende Kreuz“ aus Xoken (Terán, Rasmussen 2008: 208).

Das Wort *kili'ich* »prächtig« prägt die Gebete Don Antonios, da es in den Strophenmarkern zweimal gesprochen wird. Es betont eine feierliche Stimmung.

Das Wort *kilik* übersetzte ich als das Adverb »gern«. Es beschreibt die Haltung, mit der Don Antonio und Doña Berta eine Handlung durchführt. Diese positive Haltung auf sprachli-

cher Ebene beschreibt Montemayor als ein Stilelement der rituellen Sprache der yukatekischen Maya: „Estos sistemas y los que tienen funciones invocatorias, conexas o adverbiales reflejan una forma antiquísima de hablar suave, de invocar suavemente, *in ki'iki' t'ant'o'ob* (suavemente les hablo) o *in ki'iki' t'antech* (suavemente te hablo) o *in ch'ujuk t'antech* (dulcemente te hablo) a las entidades del mundo invisible“ (Montemayor 2001: 135). Ich teile nicht die Ansicht Montemayors, dass es notwendigerweise eine uralte Sprachform ist. Im Kapitel zur Analyse der Sprechakte werde ich auf die Bedeutung des Wortes *kilik* und seinen selbstverpflichtenden Charakter eingehen.

Don Bartolomé ergänzt die Bezeichnungen der übernatürlichen Akteure in vielen Fällen mit dem Beiwort *ki'ichkelem*, was ich mit »prachtvoll« übersetze. Ebenso wie in den Gebeten von Don Anotnio gibt auch dieses Beiwort den bezeichneten übernatürlichen Akteuren einen feierlichen Charakter.

Doña Berta benutzt in ihrem Gebet das spanische Lehnwort *saanto* »heilig« um verschiedenen Objekten diese besondere Qualität zuzuschreiben. Das Gebet von Doña Berta ist durch den Gebrauch von weiblich besetzten Epitheta geprägt. Ich übersetze das Wort *sujuy* als »rein«. Die Übersetzung könnte auch »jungfräulich« heißen. Des Weiteren benutzt Doña Berta Beiwörter, die einen eindeutigen weiblichen Bezug aufweisen. Im Wörterbuch von Pío Pérez wird *kili'ich koolbil*, als Bezeichnung für die Jungfrau Maria geführt. Das Wort *xkiirits'* »schmutzig« wird als Gegensatz zur jungfräulichen Maria benutzt. Das Wort *ki'ichpam* bezeichnet die Schönheit der Jungfrau Maria in ihren verschiedenen Facetten.

5.7. Die menschlichen Akteure

5.7.1. Die rituellen Spezialisten: *J-meno'ob* und *X-meno'ob*

Der zentrale Akteur bei einem Ritual ist der *J-men* oder die *X-men*. Dieser oder diese leiten die anderen menschlichen Akteure an, überwachen den Aufbau des Altars *ka'anche'*, den rituellen Produktionsprozess der Speisen und Getränke und haben ein besonderes Augenmerk auf den Erdofen *p'ib*.

Im Folgenden stelle ich die Beschreibungen und Erklärungen zu dem Amt des rituellen Spezialisten aus der Literatur zusammen und ergänze sie bzw. kontrastiere sie mit meiner eigenen Interpretation dieses Amtes bzw. seiner symbolischen Bedeutung. Die Analyse der Begriffe, mit denen die rituellen Spezialisten bezeichnet werden, ist notwendig, da mit diesen die rituelle Praxis und die Gebete der rituellen Spezialisten implizit beschrieben werden. *J-men* bzw. die weibliche Form *X-men* bezeichnet die Qualität einer Person als Macher, als ein Wissender, der sein Wissen in Handlungen umsetzt. Redfield und Villa Rojas beschreiben den *J-men* als die zentrale Figur des rituellen Kontextes der Maya-Gebete:

The other ritual context centers around the recitation of the Maya prayers, in all important ceremonies, by the h-men. For the most important occasions the h-men is indispensable, because he

alone can, by divination, interpret the will of the yuntzilob, and because he alone can recite the prayers and direct the ritual (Redfield, Villa Rojas 1934: 125).

Gubler unterscheidet die rituellen Spezialisten mit der Bezeichnung *J-meno'ob/X-meno'ob*, die die Leitung und Durchführung der Agrar-Rituale zur Aufgabe haben, von den verschiedenen rituellen Spezialisten, die eine individuelle Therapie und Heilung von Patienten zur Aufgabe haben (Gubler 2006: 140)⁷². Chávez verweist auf den Prozess der persönlichen Lehre des rituellen Spezialisten. Die Betrachtung der persönlichen Geschichte eines *J-men* ist hilfreich beim Verstehen seines sprachlichen Ausdrucks, da, wie ich im Fall von Don Antonio zeigen werde, die Bedeutungen der von ihm geäußerten und benutzten Zeichen und Symbole im Zusammenspiel von persönlicher und individueller Prägung und gesellschaftlicher Determinierung entsteht (Chávez Arias 2010: 209). Ramos Valencia bezeichnet den *J-men* als Broker und verweist damit auf die Funktion des *J-men* als Mittler zwischen den übernatürlichen und den menschlichen Akteuren (Ramos Valencia 2010: 223). Bolles (2005) unterscheidet zwischen *J-meno'ob*, denen von Geburt an von ihrer Umwelt das Amt eines *J-men* zugeschrieben wird, und jenen, die im Laufe ihres Lebens das Wissen und die Fähigkeiten in einer Lehre erlernen.

Don Antonio ist im eigentlichen Sinn des Wortes ein *J-men*, er ist ein Macher und im Gegensatz zu Don Bartolomé kein symbolischer Theoretiker. Im Abschnitt 5.9. zur spirituellen Geografie werde ich auf das symbolische Konzept von Don Bartolomé eingehen. Was Don Antonio zum *J-men* qualifiziert, sind seine charismatischen Gaben, für die er in der Region bekannt ist, zum einen Schlangenbisse zu heilen, zum anderen seine visionäre Gabe. Er hat Visionen, von denen er überwältigt wird. Zum Beispiel berichtete er mir von einer Vision, von der er während der Feldarbeit überwältigt wurde. In verschiedenen Gesprächen, die um diese Vision kreisten, machte er mir sein eigenes Ringen um ein Verständnis dieser Vision deutlich. Auch für ihn sind seine Erfahrungen mit den übernatürlichen Akteuren schwer in sein rationales Verständnis zu integrieren. Gerade diese Gespräche, in denen er diese Erfahrungen beschrieb und emotional aufgewühlt war, verdeutlichen seine Gabe, mit den übernatürlichen Akteuren in Kontakt zu treten.

Das Amt des *J-men*/der *X-men*⁷³

Im Rahmen eines Rituals ist der *J-men* der Leiter des Rituals. Die rituelle Performanz wird von vielen Teilnehmern beeinflusst, da die Agrarrituale die Mithilfe von vielen Menschen benötigt. Der *J-men* ist derjenige, der den Ablauf des Rituals kontrolliert und die anderen Teilnehmer in ihren Handlungen anweist. Als ritueller Spezialist hat er die Aufgabe den Kontakt mit den übernatürlichen Akteuren herzustellen. In der Weise, wie der *J-men* eine Mittlerfunktion zwi-

72 Gubler weist darauf hin, dass eine solche Unterscheidung eher eine analytische Unterscheidung ist, und in der empirischen Realität von ihren Informanten es eher zu einer Vermischung der Begriffe *curandero* und *J-men* kommt (Gubler 2006: 139).

73 Im weiteren Verlauf nutzte ich die männliche Form und meine implizit auch die weibliche.

schen den Menschen und den übernatürlichen Akteuren einnimmt, bezieht er seine Autorität von Amts wegen als ritueller Spezialist aus zwei Quellen: Zum einen von den übernatürlichen Akteuren, mit denen er direkt spricht und denen er die rituellen Opfergaben übergibt, zum anderen von den Veranstaltern, die ihn mit der Durchführung des Rituals beauftragen. Das gesprochene Gebet bekommt durch die Tatsache, dass es ein ritueller Spezialist spricht, die Bedeutung von wirkmächtiger ritueller Sprache, die die Kraft hat, den Regen zu rufen, die Erde zu heilen und einen Brunnen zu segnen.

Der *J-men* muss das Ritual zur Zufriedenheit der Veranstalter durchführen, damit er als „guter“ *J-men* anerkannt wird und wieder mit der Aufgabe betraut wird. Ein Teil seines gesellschaftlichen Ansehen und seiner gesellschaftlichen Akzeptanz als „guter“ *J-men* gründet sich also auf die Bewertung seiner rituellen Performanz durch die Veranstalter, also durch das menschliche Publikum. Auf das reziproke Verhältnis von Autorität und Autorisierung des *J-men* gehe ich im sechsten Kapitel zur pragmatischen Analyse ein, da es eine Voraussetzung für das Verständnis von Sprechakten darstellt.

Der *J-men*, Anführer des Widerstandes gegen eine koloniale bzw. neokoloniale Ordnung

Bartolomé (1988: 150 - 189) stellt die herausragende Rolle der rituellen Spezialisten als Anführer in den zahlreichen Aufständen in der Kolonialzeit dar. Am 22. Juni 2015 hat Don Antonio ein Ritual in der Landwirtschaftsschule U Yits Ka'an in Gedenken an 43 verschwundenen mexikanischen Studenten geleitet (Bacab Poot, Chi Chi 2015). Wie bereits in Kapitel 2.2.1. beschrieben vertreten die leitenden katholischen Priester dieser Landwirtschaftsschule eine ökologisch-antikapitalistisch geprägte Ideologie und stehen der Neozapatistischen Bewegung aus Chiapas nahe. In diesem Rahmen wird die neoliberale Wirtschaftsordnung Mexikos in einem neokolonialen Zusammenhang interpretiert. Den rituellen Akt Don Antonios, in einer Zeremonie an die 43 verschwundenen Studenten zu erinnern, interpretiere ich deshalb mit Bartolomé als einen Akt des Widerstandes.

Der *J-men*, Herr der geordneten Altäre: Verkörperung der übernatürlichen Akteure

Im Gebet von der Hacienda Xcanchacan wird in Vers 12 »der Herr der geordneten Altäre« *aj tsoola'an ka'an che'ob* benannt. Die Ordnung der Altäre stellt eine Repräsentation der Ordnung im Himmel auf der Erde dar. Auf diese Ordnung gehe ich näher im Abschnitt 5.8. zur Spirituellen Geografie ein. *Ka'anche'* bezeichnet den rustikalen Altar bei den modernen Agrarritualen und heißt übersetzt mit dieser Orthografie „Himmels-Baum/Himmels-Holz“⁷⁴. In den *Ch'a Ch'aak* Ritualen von Don Antonio, die ich in den Jahren 1995, 1997 und 2007 dokumentierte, hatte er einen Bogengang zwischen zwei Altären aufgebaut, bei dem jeder Bogen als eine Art

74 Boccara transkribiert *kanche'* und übersetzt »cuadrado de madera« (Boccara 2003: 552).

Altar fungierte. In jeden Bogen hatte er die heiligen Getränke gehängt, die den übernatürlichen Akteuren geopfert werden. Der *báalche'*, eines dieser Getränke wird explizit in dem Gebet von Xcanchacan in Vers 13 benannt. Dieser Trank wird in den gegenwärtigen Agrarzeremonien in Kalebasseschüsseln über die Altäre gehängt und vom rituellen Spezialisten an alle Teilnehmer des Rituals ausgeteilt.

Ich gehe davon aus, dass der *J-men* als der „Herr der geordneten Altäre“ in diesem Gebet bezeichnet wird, da er den korrekten Aufbau dieser Altäre bzw. Bögen beaufsichtigt. Indem er vor den Altar, den *ka'anche'* und unter die Bögen tritt, holt er die übernatürlichen Akteure von ihrem Herkunftsort – in diesem Gebet sind es die verschiedenen Himmelschichten *ti' oxlajun táas múuyal* »in die dreizehn Wolkenschichten« (GX: 9) – und übergibt ihnen den heiligen *báalche'* (vgl. Arzápalo 1987: 19). Indem »der Herr der geordneten Altäre« *aj tsoola'an ka'an che'ob* in dem Gebet genannt wird, bekommt dieser den Charakter eines übernatürlichen Akteurs, da er in einer Reihe mit den anderen übernatürlichen Akteuren genannt wird.

Auch in den Gebeten Don Antonios gibt es Hinweise auf die These, der *J-men* verkörpere die übernatürlichen Akteure. So benennt Don Antonio zum Beispiel bei dem Jets' Lu'um 1997 in Vers 18 eine Person in der zweiten Person Singular als den handelnden Akteuren: *tia'a ka jets'ek tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen* »damit du ihn beruhigst in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr« (JL97: 18). In Vers 45 des selben Gebets spricht Don Antonio von dem handelnden Akteur in der ersten Person Singular: *tia'an in jets'ke' téerenó' tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen* »damit ich jetzt das Grundstück beruhige auch zu deiner prächtigen rechten Hand mein Herr« (JL97: 45). Don Antonio wird hier zum handelnden Subjekt und vollzieht die Handlung, die normalerweise von den übernatürlichen Akteuren vollzogen wird. Die Frage, wer der eigentliche Akteur ist, lässt sich somit nicht eindeutig beantworten: Ich interpretiere diese Äußerungen in der Weise, dass der rituelle Spezialist als menschlicher Akteur die übernatürlichen Akteure verkörpert.

Polyphonie bei Don Antonio und Don Bartolomé

Der Begriff Polyphonie bezeichnet Verkörperung auf der sprachlichen Ebene. Unter Polyphonie bzw. Mehrstimmigkeit verstehe ich das Phänomen, dass Don Antonio aus der Perspektive eines anderen Akteurs spricht und somit die Personalpronomen eine andere Bedeutung bekommen. Pitarch beschreibt die Probleme bei der Transkription und Interpretation eines Tzeltal-Heilgebets, die er auf die polyphone Textstruktur zurückführt (Pitarch 2010: 198-199). In dem Gebet zum Jets' Lu'um 1997 tritt der Fall einer Polyphonie auf: *beooráa tia'an in jets'ke' téerenó' tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen* »damit ich jetzt das Grundstück beruhige auch zu deiner prächtigen rechten Hand mein Herr« (JL97: 45). Er spricht an dieser Stelle von dem handelnden Subjekt in der ersten Person Singular. Ich gehe jedoch von einem polyphonen Gebrauch der Sprache aus, da in diesem Gebet das Agens der Handlung des Beruhigens des Grundstücks normalerweise in der zweiten Person Singular steht. Don Antonio spricht also an dieser Stelle aus der Perspektive des übernatürlichen Akteurs. Auf den weiteren Fall von Polyphonie in der ri-

tuellen Sprache Don Antonios (WCSS: 30) gehe ich im folgenden Abschnitt zum semantischen Parallelismus von Körper und Erde ein.

In dem Gebet von Don Bartolomé lässt sich Polyphonie in den Versen 46-48 erkennen: *u jaajil u muukila' jóosikten ja' a taaska' joyatikten kool yéetel bakáan a joyatikten paklo'* »die Wahrheit (ist), die Macht (ist), holt mich heraus, das Wasser. Du bringst es und bewässerst mich, das Feld, und also bewässerst du mich, die Saat« (DBCC: 46-48). *Jóosikten* ist die Kombination von transitivem Verb, angezeigt durch das Suffix *-ik-* und dem Suffix *-ten*, das das direkte Objekt in der ersten Person Singular anzeigt. Inhaltlich resultiert daraus eine Polyphonie. Mit der ersten Person Singular ist an dieser Stelle »ich, das Wasser« gemeint. *Joyatikten kool* und *joyatikten paklo'* weisen dieselbe polyphone Struktur auf, so dass Don Bartolomé in diesen drei Versen zuerst aus der Perspektive des Wassers spricht, dann aus der Perspektive des Feldes und dann aus der Perspektive der Saat.

Don Bartolomé spricht von sich in der dritten Person und bezeichnet sich selbst in Vers 11 als »prachtvoller Herr der Sprache« *ki'ichkelem aj t'aane'*. In Vers 29 bezeichnet er sich als Herr Bartolomé, der direkt mit dem Mais spricht: *ti' ixim in t'ankech in ki'ichkelem yuum Bartolomé* »zum Mais spreche ich zu dir, mein prachtvoller Herr Bartolomé«

Bezahlte Dienstleistungen, soziale Verantwortung und spirituelle Verpflichtung

Die Bezahlung des rituellen Spezialisten mit Geld für die Durchführung eines Rituals macht aus der rituellen Praxis eine bezahlte Dienstleistung. Dieses Honorar darf in der familiären Ökonomie von Don Antonio nicht fehlen. Darauf wiesen Don Antonio und seine Frau Doña Anastasia immer wieder hin, wenn sie seine Ausgaben für die Durchführung eines Rituals mit der Bezahlung gegenrechneten. So rechneten sie zum Beispiel zu seinen Ausgaben für die Durchführung eines Chá Cháak 1997 zwei Kleidungs-Garnituren Wäsche, die er an den zwei Tagen beschmutze, und beschwerten sich darüber, dass er noch nicht einmal die vereinbarten 50 Pesos⁷⁵ bekam, sondern nur 33 Pesos, obwohl die Veranstalter nicht arm waren. Seinen Preis für die Durchführung eines Rituals nannte er zwar immer auf dieselbe Weise: „Lo que quieren dar de buena voluntad“. Üblich war aber in den 90er Jahren eine Bezahlung zwischen 150 Pesos und 250 Pesos und eine große Portion Truthahnfleisch, Suppe, Brot und Brei. An der touristisch geprägten Karibikküste werden viel höhere Honorare für ein durchgeführtes Ritual gezahlt. So erwähnten Don Antonio und Doña Berta 2007 Honorare von mehreren tausend Pesos. Doña Berta beschrieb ein Einweihungsritual für ein Restaurant in Playa del Carmen. Don Antonio erzählte von einem Agrarritual, das er im Raum von Cancún leitete. In der Tourismusindustrie werden Rituale als ein touristisches Produkt vermarktet. So konnte ich in dem touristischen Ausflugsziel Punta Laguna in Quintana Roo mehrere Rituale im Rahmen von touristischen Exkursionen dokumentieren. Der rituelle Spezialist Don Cirilo, der von sich selber sagte, dass er kein *J-men*

75 Das entsprach damals einem Wert von ca. 5US\$.

sei, betonte im Gespräch mit mir, dass sein Gebet nicht den Gebeten der Agrarrituale entspreche, da in diesen die übernatürlichen Akteure gerufen werden und von dieser Handlung eine Gefahr für die Teilnehmer ausgehen würde. Sein Gebet sei bloß eine Segnung der Touristen bevor sie in den Cenote zum Baden gehen.⁷⁶

Ich gehe nicht davon aus, dass die enormen wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den Bundesstaaten Yukatan, Campeche und Quintana Roo zu einer grundlegenden Veränderung in der rituellen Praxis und der rituellen Sprache der Agrarrituale führen werden. Don Antonio vermittelte mir als Grund für die Durchführung der Rituale seine innere Überzeugung und seine Einsicht in die spirituelle Notwendigkeit. So führte er zum Beispiel das hier dokumentierte Jets' Lu'um Ritual 1997 ohne geldliche Bezahlung durch, da die veranstaltende Familie sehr arm war. 2010 beschrieb er mir, dass er vermehrt Rituale durchführen musste, in denen er die Fehler von anderen rituellen Spezialisten in vorangegangenen Ritualen behob. Dies sah er als seine spirituelle Verpflichtung an.

Don Antonio stellte sich mir in den begleitenden Gesprächen als verantwortungsvoller und besonnener Akteur am Altar dar und beurteilte die Reichweite seiner eigenen Handlungen. So formuliert er in seiner rituellen Sprache am Ende eines Gebets eine Verantwortungs- und Versicherungserklärung: Im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 spricht er diese Erklärung in Vers 156 – 159. Im Gebet beim Ch'a Cháak 2010 tritt keine dieser Erklärungen auf. Im Gebet beim Jets' Lu'um 1997 spricht er diese Erklärung in Vers 137 – 145, beim Jets' Lu'um 2010 in Vers 152 – 154, zum Waaji' Chèen San Antonio 2007 in Vers 103 – 108.

Die Bedeutung des Körpers in der rituellen Sprache Don Antonios

Bei dem Jets' Lu'um-Ritual 2010 stellt der Körper explizit eine Opfergabe dar, da die Übergabe desselben an die übernatürliche Akteure erfolgt (JL10: 3). Er übergibt seinen Körper und stellt in der ersten Strophe in Vers 3-4 die parallele Struktur zwischen *in kuerpo* und *jo'oché* »der Gabe« her. Zu Beginn des Gebetes zum Jets' Lu'um 2010 betet er in Vers 3 *taal in kuerpo tumen k'u* »ich bringe meinen Körper, um ihn zu übergeben«. 1997 spricht Don Antonio am Ende seines Gebetes von seinem Körper und formuliert nur implizit seinen Körper als Opfergabe, da er den Körper besonders dann erwähnt, als er den Kontakt mit den übernatürlichen Akteuren aufhebt (JL97_01: 141). 2010 erwähnt er den Körper neunmal, 1997 zweimal im ersten Teilgebet und viermal im zweiten Teilgebet (JL97_01:134, 141; JL97_02: 18, 97,102, 105). Die Auflösung der Verbindung zwischen seinem Körper und den übernatürlichen Akteuren, der Moment, als Don Antonio seinen Körper zurückfordert, wird im Gebet 2010 sprachlich in Vers 186 vollzogen, in dem Moment, da der kleinste und stärkste übernatürliche Akteur an seinen Herkunftsort zurückgebracht und gebeten wird, den Körper frei zu lassen: *ku ts'óok tu t'uupuy iik' in suutik tu puesto ku p'aatk in kuerpo libre* »dann bringe ich den kleinsten Wind zurück zu seinem Ort,

76 In diesem Video: <https://www.youtube.com/watch?v=CNmH1vQ04wk> sieht man eine solche Segnung (Aufgerufen am 22.08.2015).

er lässt meinen Körper frei«. So wie in diesem Moment die implizite Veranlassung, den Körper freizulassen, gesprochen wird, so wird in der vorherigen Strophe in den Versen 171, 172, 173 und 179 die parallele Beziehung zwischen Körper und Grundstück bzw. dem Ort konstruiert, und in Vers 172-173 eine allgemeine Reinigung ausgesprochen:

ka páatak u pàataj libre u miyo
mina'ao' p'aa'ke' te aka ma yu cha' mixbaal

»Du kannst frei lassen das Meine⁷⁷.

Nichts bleibt, kein Ding lässt er nicht los⁷⁸«

Der semantische Parallelismus von Körper und Erde

Es gibt nur eine Stelle (JL10: 113) in den Gebeten Don Antonios, in der *kuerpo* »Körper« und *teereno* »Grundstück« in einem Parallelismus stehen. Deshalb gehe ich von einer impliziten parallelen Kopplung von Körper und Grundstück *teereno* / Erde *lu'um* / Garten *soolar* aus. Im Jets' Lu'um Gebet 2010 spricht Don Antonio in Vers 113 den Parallelismus von seinem Körper und dem Grundstück, als er von dem Schaden für beide spricht, der von dem übernatürlichen Akteur ausgeht:

ba'ax iik'a' ba'ax ku perjudikar
beey in kuerpoi' u teerenoil

»welchen Wind, welcher schadet

sowohl meinem **Körper** als auch dem **Land**«

Wie ich bereits in Abschnitt 6. zur Bedeutung der Verben in der Analyse des Verbes *luk'esaj* erwähnte, steht der Körper des rituellen Spezialisten in einer parallelen Beziehung zum »Grundstück« *teereno*. Das bedeutet, dass der Körper und das »Grundstück« eine Beziehung in der Weise eingehen, so dass beide -Körper und »Garten-Grundstück«- gesegnet, gereinigt und geheilt werden.

Beim einem Ch'a Cháak Ritual wird um Regen gebeten. Im Rahmen dieser Bitte wird der Körper Don Antonios eine Opfergabe (CC95: 154; CC10: 15, 225, 246, 266). Beim Ch'a Cháak 2010 löst er die Verbindung von übernatürlichen Akteuren und seinem Körper nicht auf. Er fordert seinen Körper nicht zurück. Dies ist darauf zurückzuführen, da das hier analysierte Teil-

77 Dies ist eine unsichere Übersetzung, da das spanische Lehnwort *u miyo* zwar auf den Körper Don Antonios hinweist, aber in seinem Lehnwortgebrauch ungewöhnlich ist.

78 Die beiden Verse stellen eine unsichere Übersetzung dar. Ich habe mich in der Übersetzung an dem vorangegangenen Akt des Bindens/Beruhigen »jets'« orientiert und deshalb *ma yu cha'* mit »er bindet nicht los« übersetzt. Grundlage für diese Übersetzung stellt die Beschreibung Don Antonios des Bindens und LöSENS im Rahmen eines Jets' Lu'um dar. Die doppelte Verneinung halte ich für eine negative Aussage und nicht, wie es logisch wäre, für eine positive Aussage.

gebet aus dem zweiten *Misterio* von insgesamt neun stammt, und die Auflösung der körperlichen Übergabe, also die Rückforderung des verpfändeten Körpers zu einem späteren Zeitpunkt in einem folgenden *Misterio* erfolgt. 1995 spricht Don Antonio im Quasi-Gebet eine implizite Rückforderung seines Körpers in Vers 190 mit dem Verb *páaytik* »etwas verleihen«.

In Abschnitt 3.4. habe ich bereits auf die besondere Bedeutung des Heilrituals hingewiesen. Bei diesem kombinierten Heil- und Brunnenritual in Maní, San Simón bekommt der Körper eine besondere Bedeutung. In Vers 30 wird deutlich, dass der Körper von Don Antonio den Körper vom Auftraggeber Don Miguel repräsentiert. Ich gehe an dieser Stelle von einem polyphonen Sprachgebrauch aus.

le tuun ti'e baax perjudikarke' kajaal in kuerpo ti' Don Miguel

tu kili'ich noj a kaaba' in yuum

»jenes nun was schädigt, wohnt in meinem Körper von Don Miguel

in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr«

Wie bereits erwähnt ist es eine übliche Sprechpraxis (Pitarch 2010: 198-199) die grammatischen Personen zu variieren, um damit einen Perspektivwechsel bzw. wie in diesem Fall eine Perspektivvermischung vorzunehmen. Ich gehe davon aus, dass Don Antonio an dieser Stelle aus der Perspektive des Auftraggebers Don Miguel und seiner eigenen betet und deshalb diese widersprüchliche Formulierung spricht: »in meinem Körper von Don Miguel«. Zusammen mit dem folgenden Vers 31 wird deutlich, dass eine implizite parallele Beziehung zwischen dem Körper und dem Brunnen besteht. In beiden wohnt bzw. ist der krankmachende übernatürliche Akteur *le túun ti'e kin k'ubik túun beooráa ka chi'ba ke ba'ax perjudikartik wa iik' yaan ti' ché'en ka'anan yuumen* »Jenes nun übergebe ich nun jetzt; du schmerzt, was schädigt. Ob es der Wind vom Brunnen-Hüter ist, mein Herr?« (WCSS: 31)

In dem Gebet von Doña Berta interpretiere ich die rituelle Sprachfigur *ka bin a cháalten saanto sujuy gracia* »du wirst mich spülen mit der reinen Energie« (DBJL: 3, 8, 20, 22, 39, 114, 127, 140, 148, 173, 198, 224, 234) als Ausdruck einer impliziten Körperlichkeit. Wie bereits in Kapitel 3 zur Textproduktion dargestellt, gab mir Doña Berta zu dieser Sprachfigur keine erläuternden Auskünfte. Zumindest bestätigte sie meine Übersetzung. Die metaphorische Handlung des Spülens interpretiere ich als Ausdruck einer impliziten Körperlichkeit, in der der Körper eine Wirkungsebene der spirituellen Handlungen darstellt.

Im Gegensatz zum Gebet von Don Antonio spricht Don Bartolomé in seinem Gebet vom Körper nur implizit. Anders als Doña Berta entwirft er den Körper nicht als eine spirituelle Wirkungsebene, sondern benutzt Metaphern, die sich zwar auf den Körper beziehen, aber nicht den Körper des rituelle Spezialisten als spirituelle Wirkungsebene nutzen, sondern die übernatürlichen Akteure mit diesen sprachlichen Bildern beschreiben. In Vers 57 spricht Don Bartolomé *u nak' u ka'anil yéetel u nak' u lu'umil* »des Bauches des Himmels und des Bauches der Erde«. In Vers 59 spricht er *u tich muukabo'* »Er streckt jenen Muskel«. Ich verstehe den gestreckten

Muskel als eine Metapher für den Blitz, der Blitz als sich streckender Muskel von *Yuum Cháak* »dem Herren Regen«.

5.7.2. Die Veranstalter und Organisatoren

Als teilnehmendem Beobachter vermittelten sich mir Spannungen zwischen den verschiedenen Akteuren der Rituale. Die Beziehungen zwischen den Akteuren eines Rituals verdeutlichten mir den Einfluss der anderen Akteure auf die rituellen Handlungen und die rituelle Sprache.

Bereits 1995 machte mich Don Antonio darauf aufmerksam, dass er in Bezug auf die Organisatoren eines Ch'a Cháak-Rituals persönliche Präferenzen hatte. Er leitete lieber ein Ritual bei dem einen Organisator als bei dem anderen, da der eine seinen Anweisungen nicht im vollen Umfang entsprach. So bemerkte er mir gegenüber, dass der Bogengang nicht nach seinen Anweisungen gebaut worden war und ein Bogen fehlte und dass er nach dem Ritual nicht den vollen Betrag der vereinbarten Bezahlung erhalten hätte. Diese Bemerkungen verdeutlichten mir eventuelle interne Spannungen der Beteiligten am rituellen Prozess. In einem begleitenden Gespräch beschrieb er mir 1997 eine andere Auseinandersetzung mit den Veranstaltern und Organisatoren eines Ch'a Cháak, die im Gegensatz zu ihm die Präsenz von Frauen am Altar aus Sicherheitsgründen nicht akzeptierten: „Que no vengan las mujeres, aqui andan los vientos“, zitierte er die Veranstalter. Daraufhin entgegnete er: „Sí a alguien pasa algo, aqui mismo yo la curo“. Er ist also ein ritueller Spezialist, der mit Selbstbewusstsein seine Position und seine Überzeugung in einer Auseinandersetzung um die Gestaltung eines Rituals durchsetzt.

In meiner Magisterarbeit (Thomaß 2000: 26, 128) habe ich diese internen Spannungen in einer diachronen Perspektive als einen Konflikt zwischen Personen interpretiert, die kolonialzeitliche Ämter des *J-men* und *batab* repräsentieren.

Die Reaktionen Doña Bertas auf die Organisatoren von zwei Jets' Lu'um-Ritualen⁷⁹ weisen ähnliche Konfliktlinien auf. So äußerte Doña Berta nach beiden Ritualen mir gegenüber ihr Missfallen über die Organisatoren, da diese im Vorfeld sich als mit den durchzuführenden Arbeiten vertraute Organisatoren dargestellt hatten, aber die Rituale nicht so vorbereitet worden waren, wie sie es für richtig gehalten hatte. Jedoch verstehe ich die Spannungen in diesen Fällen mehr einer unklaren Kommunikation zwischen Doña Berta und den Auftraggeber geschuldet als eine Auseinandersetzung mit historischer Dimension zwischen zwei gesellschaftlichen Ämtern. Aus Sicht des Organisators hatte der *J-men* bzw. die *X-men* vielleicht mehr die Funktion eines spirituellen Dienstleisters. Diese Spannungen kann man also als eine Art Kompetenzgerangel interpretieren. Man kann diese Spannungen auch als ein ökonomisches Aushandeln verstehen: Verhandelt wird der Umfang der Dienstleistung und ihr Preis. Welche Bedeutung haben nun diese Konflikte für mein Verständnis der rituellen Sprache? Im Fall eines Jets' Lu'um-

79 Die Jets' Lu'um Rituale und die Gebete aus den Jahren 2005 und 2007 dokumentiere ich nicht in dieser Arbeit. Bei beiden Ritualen begleitete ich Doña Berta und sie äußerte ihr Missfallen mir gegenüber. Günstig wirkte sich dafür ein enger Kontakt direkt vor und nach dem Ritual zu ihr aus, da sie ihr Missfallen erst äußerte als die Auftraggeber nicht mehr anwesend waren.

Rituals 2007 in Becanchen⁸⁰, das von Doña Berta geleitet wurde, führten die Vorbereitungen, die der Organisator durchgeführt hatte, dazu, dass ein weniger aufwendiges Ritual mit wesentlich kürzerem Gebet, das ich mit Hanks (1990: 369) als *k'ubul sa'ka* bezeichne⁸¹, durchgeführt wurde. Diese Konflikte, die mir in Gesprächen kommuniziert wurden und die ich beobachten konnte, verdeutlichten mir, dass die Durchführung eines Rituals inklusive des gesprochenen Gebets nicht nur von dem leitenden *J-men* oder der leitenden *X-men* abhängt, sondern dass sich der rituelle Spezialist mit den Organisatoren über die Durchführung verständigt oder eben nicht verständigt, dass aber in jedem Fall der Organisator einen Einfluss auf die rituellen Handlungen und die rituelle Sprache haben kann.

Die Organisatoren werden im Gebet mit Namen genannt. Der *J-men* unterbricht seinen Gebetsfluss und erfragt den genauen Namen des Veranstalters und den zeitlichen Rhythmus der Wiederholung des Rituals. Im Kapitel 4 zur Strukturellen Analyse bezeichne ich diese Unterbrechungen als Interventionen. Der Vergleich der Gebete zu den Brunnen-Ritualen Waaji' Ché'en verdeutlicht, dass der Veranstalter der Brunnenweihe von San Simon einen starken Einfluss auf die rituelle Sprache hatte, da das Agrarritual mit einem Heilritual für ihn kombiniert wurde und dies maßgebliche Auswirkungen auf das Gebet hatte.

Bei zwei Ch'a Cháak-Ritualen, die Don Antonio 1997 leitete, konnte ich beobachten, wie nach dem eigentlichen Ritual, das eineinhalb Tage dauerte, an den neun darauffolgenden Nachmittagen von den Organisatoren *saka'* auf den Altar gestellt (*k'ubul saka'*) und ein kurzes Gebet gesprochen wurde. Dieses kurze Gebet umfasste nur das sprachliche Kreuzzeichen.

5.7.3. Die Assistenten

Bei dem Ch'a Cháak Ritual von Don Bartolomé gab es keine Veranstalter und Organisatoren, da er selbst der Veranstalter war und das Ritual auf seinem Grundstück durchführte. Er erwähnt aber explizit seine Assistenten, die ihm im rituellen Prozess zur Hand gehen. Er spricht von seinen Assistenten als *in láak'óob* »meine Gefährten«. In Vers 5 bezeichnet er die Assistenten als Gefährten im Feldbau. In Vers 27, 28 benennt er vier Assistenten mit Namen, die wahrscheinlich in ihrer Rolle die übernatürlichen Akteure aus den Himmelsecken verkörpern. In Vers 34 erwähnt er die kleinen Gefährten aus dem großen Mexiko. In diesem Ritual wies der Altar in den vier Himmelsrichtungen kleine Altäre auf, die mit Ranken mit dem Hauptaltar verbunden waren. Um diese Altäre sollte sich jeweils ein Assistent kümmern. Diese Assistenten, mit zentralmexikanischen Wurzeln gehörten zu einer Tanzgruppe von der Karibikküste, die in anderen Kontexten in vorspanischen Kostümen vorspanische Tänze aufführten.

In dem beschreibenden Diktat zu diesem Ch'a Cháak 1997 erwähnt Don Antonio in der ersten Zeile seinen Assistenten Abelardo, der ihm bei dem Ch'a Cháak geholfen hat. In seinen

80 Diesen Gebetstext dokumentiere ich nicht in dieser Arbeit.

81 Fragen zu unterschiedlichen Anordnungen der Kürbisschüsseln *luuch* blockte Doña Berta mit dem Satz ab: „Asi es el trabajo“.

Gebeten erwähnt Don Antonio seine Assistenten nicht. Doña Berta arbeitete in den von mir dokumentierten Gebeten ohne Assistenten.

5.7.4. Die Kinder

Die rituelle Handlung, die Don Antonio mit den Worten in seinen Gebeten zum Ch'a Cháak beschreibt: *kin k'ubik mejen muuchilo'* »ich übergebe jenen kleinen Frosch« stellt ein Opfer der Kinder an die übernatürlichen Akteure dar. Die Übergabe seines eigenen Körpers an die übernatürlichen Akteure stellt ebenfalls ein Opfer dar. Das physische Menschenopfer der vorspanischen Geschichte Mesoamerikas, bei dem der Mensch real getötet wird, ist in der Gegenwart zu einem symbolischen Menschenopfer geworden, bei dem der Körper symbolisch durch die Sprache übergeben und geopfert wird. Ich werde nicht versuchen, die kontinuierliche Entwicklung vom vorspanischen Menschenopfer zur Übergabe des Körpers des rituellen Spezialisten und zum Konzert der Frösche zu liefern, sondern nur Indizien für diese These liefern.



Figur 21: Die Kinder sitzen unter dem Altar und rufen mit den Stimmen der Frösche den Regen herbei.

Pacheco Cruz beschreibt die Praxis, wie Kinder an die Pfosten des Tisches gefesselt werden und dann quaken (Pacheco Cruz 1947: 181). In der ethnografischen Literatur gibt es zahlreiche Be-

richte von der rituellen Praxis der theatralen Darstellung der Frösche durch Kinder: (Redfield, Villa Rojas 1935: 143; May May 1984: 4; Rendón Monzón 1989: 310; Gabriel 2001: 179-182). Mädchen werden in der Rolle von Fröschen in der Literatur nicht erwähnt. Redfield und Villa Rojas beschreiben die Funktion der Frösche als ein Nachahmen der Natur. Auf eine mimetische Weise wird die Stimmung geschaffen, in der normalerweise der Regen fällt (Redfield, Villa Rojas 1935: 143). Rios Menenses (1976: 135) und Thompson (1994: 162) vertreten die These, dass am großen Cenote von Chichen Itza in vorspanischer Zeit den Regengöttern Kinder geopfert wurden. In diesem Cenote wurden 42 Skelette gefunden, von denen 21 Skelette zu Kindern unter 12 Jahren gehörten (Hooton 1962: 273). Dass diese Kinder den Regengöttern geopfert wurden, stützt sich auf die Argumentation, dass Cenotes als Wasserquelle für den Regen angesehen wurden. Im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 ruft Don Antonio in Vers 99, im Diktat-Gebet 1997 in Vers 27 die »Winde der großen Cenoten«. Im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 fehlt der »Wind der großen Cenoten«. Als ich ihn 2009 fragte, ob er die übernatürlichen Akteure von konkreten Orten herbeirufen würde, also von konkreten geografischen Orten wie z.B. Höhlen, Cenoten, Quellen, Zisternen, Ruinen und unterirdischen Flüssen, sagte er mir: „No, como que hay muchos de estos lugares en Yucatán y no llamo a uno especial“. Diese Aussage widerspricht der These, dass Don Antonio an die explizite rituelle Tradition von Chichen Itza anschließt, jedoch wird die allgemeine Zuordnung von Cenoten und Ch'a Cháak-Ritualen nicht infrage gestellt.

In meiner Magisterarbeit habe ich die rituellen Handlungen der Kinder beschrieben:

Jungen und Mädchen spielen im Rahmen der Ch'a Cháak-Rituale, die von Don Antonio geleitet werden, die Rolle von Fröschen und Kröten. Sie sitzen unter den Altären und in dem Bogengang, um den Regen 'herbeizuquaken'.

Zu Beginn des Rituals während der ersten Gebetszyklen von Don Antonio kann man diese Handlungen noch nicht von einem alltäglichen Spiel unterscheiden, nur dass im Rahmen eines Ch'a Cháak gespielt wird. Die Kinder setzen sich nach Lust und Laune unter die Altäre und in den Bogengang. Aber je weiter das Ritual fortschreitet, umso strenger wird die Kontrolle durch den J-men oder einen Assistenten und umso disziplinierter das Verhalten der Kinder.⁸² Durch die strenge Kontrolle werden aus den spielerischen Handlungen der Kinder ritualisierte Handlungen und koordinierte Laute, die relevant für das Gelingen des Rituals sind. Interessanterweise begründet Don Antonio seine Veränderung, die er im Ritual vornahm, dass auch Mädchen die Rolle von Fröschen übernehmen, mit einer alltäglichen Erfahrung, dass nämlich in der Natur immer beide Geschlechter der Frösche vorkommen und die Fruchtbarkeit nicht ohne das weibliche Geschlecht funktioniert (Thomaß 2000: 77).

82 Bei dem Ch'a Cháak 1995 in *Maní X'kaba ch'én* war ein Mann nur damit beschäftigt die Kinder an ihrem Platz zu halten. Dafür verteilte er auch mal eine Kopfnuss.

Das Konzert der Frösche: Eine ikonische Kommunikation

Die Kindern machen im Rahmen eines Ch'a Cháaks ganz verschiedene Laute und ahmen die unterschiedlichen Frösche nach. Sie sitzen unter dem Altar und in dem Bogengang und begleiten das Gebet des rituellen Spezialisten mit einem besonderen Quaken. Vor der performativen Handlung instruiert Don Antonio jedes einzelne Kind, wie es zu quaken hat, so dass bei der Performanz neun verschiedenen Froschstimmen zu vernehmen sind, vorausgesetzt man kann sie unterscheiden. Dieses Nachahmen interpretiere ich als ikonische Zeichen für die Froschgesänge, da sie auf einer direkten Ähnlichkeit beruhen. Diese Laute sind an die übernatürlichen Akteure gerichtet und stellen deshalb eine Form von ritueller Kommunikation zwischen den menschlichen und übernatürlichen Akteuren dar. Don Antonio beschrieb mir in einem begleitenden Interview 1997 die Namen, Mengen und Stimmen der »Frösche«, die bei seinem Ch'a Cháak auftreten:

<i>uó' muuch,</i>	es gibt viele, sie machen „hot hot“
<i>lek muuch,</i>	es gibt viele, sie machen „lek lek“
<i>hoti muuch,</i>	es gibt viele, sie machen „hoti hoti“
<i>carillo muuch,</i>	es gibt viele, sie machen ein pfeifendes „rrrrrrr“
<i>becero muuch,</i>	es gibt viele, sie machen „beee“
<i>umba muuch,</i>	es gibt wenige, sie machen „äääh“
<i>ek muuch,</i>	es gibt wenige, sie machen „eeäh“

Don Felipe Manrique Estrella, ein anderer *J-men* aus Oxkutzcab, nannte mir noch den *aka muuch*, er macht „ahm ahm“. May May beschreibt vier Froschstimmen und zwei Vogelstimmen, die die Jungen beim Ch'a Cháak rufen (May May 1984: 4).

1997 hatte er mich bei einem Ch'a Cháak - Ritual auf die Position des »großen Schutzgeistes aus der Mitte der Bögen« hingewiesen und mich angehalten, ein Foto von dem besonders schön gekleideten Mädchen zu machen, das den zentralen und wichtigen »Forsch« spielte, der dem großen Schutzgeist übergeben wurde.



Figur 22: Don Antonio übergibt 1997 einen besonders schönen »Frosch« den übernatürlichen Akteuren.

Don Antonio hatte das Mädchen auf diese Position gesetzt, weil sie auf Grund ihrer schönen Kleidung für diese Rolle geeignet war. 1995 saß an dieser Stelle Don Bruno, schlug die Wassertrommel und verkörperte den »großen Schutzgeist aus der Mitte« *noj báalam tu chumuk*. An Hand dieser Veränderung, die Repräsentantin des »Frosches« ersetzt den Repräsentanten des »Schutzgeistes«, wird deutlich, dass – wie bereits beschrieben – eine konzeptionelle Vermischung von Gabe und Empfänger besteht.



Figur 23: Don Bruno verkörpert 1995 den »großen Schutzgeist« und spielt mit einer Gummisohle die Wassertrommel.

Die imitierten Frosch-Stimmen stellen rituelle Kommunikation dar, weil sie an die übernatürlichen Akteure gerichtet sind: Zum einen sollen sie in mimetischer Weise eine Stimmung generieren, die existiert, bevor der Regen fällt, so dass die übernatürlichen Akteure „den Regen bringen“ können. Zum anderen stellen die Frösche eine Opfergabe an die übernatürlichen Akteure dar, bzw. indem die Kinder die Rolle der zu übergebenen Frösche spielen, sind ihre Stimmen für die übernatürlichen Akteure bestimmt. Am Ende des Quasi-Gebets 1995 wird das parallele Opfer von Körper und Fröschen deutlich. In dem Moment als Don Antonio die Verantwortung für die fehlerfreie Durchführung des Rituals übernimmt und die Versicherung abgibt, wenn überhaupt jemand, dann nur er selbst zu Schaden kommen soll, wird deutlich, dass auch die Frösche in ihrer Situation in Gefahr sind, da sie dem unmittelbaren Kontakt der übernatürlichen Akteuren ausgesetzt wurden. Don Antonio hat sie ja den übernatürlichen Akteuren als Opfer übergeben (CC95: 13, 25, 43, 51, 83, 91, 109, 117, 132, 143). Deshalb spricht er im Quasi-Gebet 1995 in Vers 156 – 158 diese Versicherungs- und Verantwortungserklärung:

wa tumen jun p'èel fayartik meyajten

tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen

Mu' kaastigarta yaana tin tséel yuumen

kaastigarta tu yaana xan

kaastigartak in kuerpo tene in yuumen

»Wenn doch ein Fehler in meiner Arbeit ist,

auch in deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr,
mögest du nicht den an meiner Seite bestrafen, mein Herr.
Bestrafe den unter auch
bestrafe meinen Körper – mich, mein Herr.«

Ich interpretiere diese Verse so, dass Don Antonio die Bestrafung eines kleinen Frosches unter dem Altar für seine eventuellen Fehler verhindern will. Im Folgenden fordert Don Antonio in Vers 183 – 185 den Status des Übergebenen, des Geliehenen, des Geopferten wieder aufzulösen und befreit so die Kinder aus dem symbolischen Opfer. Diesen Status bezeichnet Don Antonio in Vers 189 – 190 als *páaytik* »etwas geliehen« und stellt die Frösche in eine parallele Beziehung zu seinem Körper:

es túun bin in páaytik túune mejen muucho'ob

tu kili'ich n'oj a k'a'

beey tumen bin in páaytik xane'

in beey túun in páaytik bin in kuerpo

»Nun sagt man, dass ich nun jene kleinen Frösche verleihe

in deine prächtige rechte Hand

weil man es so sagt, dass ich verleihe auch

so nun, verleihe ich, sagt man, meinen Körper«

Im Diktat-Gebet 1997 übergibt Don Antonio seinen Körper (DGCC:18, 20, 36, 44) und die kleinen Frösche, bzw. den Körper der Kinder, die die Rolle von Fröschen spielen an die übernatürlichen Akteure (DGCC: 6, 8, 9, 10, 11, 12). Ab Vers 22 wird die Übergabe in den Ausdruck des Herunterholens integriert. Don Antonio macht aus den zwei Handlungen des Herunterholens *eemel* des übernatürlichen Akteurs und dem Übergeben *k'ubul* des Frosches bzw. des Körpers des Kindes eine Handlung, die des Herunterholens des übernatürlichen Akteurs mit seinem Frosch. Ich gehe davon aus, dass dies in der Situation des Diktats nur zum Teil Gründen für ein effizientes Diktat geschuldet ist, sondern das Zusammenfallen der beiden Handlungen auf die rituellen Pragmatik des Gebets zurückzuführen ist: Beide symbolischen Handlungen werden vollzogen, aber in ihrem sprachlichen Ausdruck nicht klar von einander differenziert. Von Vers 22 bis Vers 30 werden auf diese Weise übernatürliche Akteure an den Ort des Rituals gerufen und ihnen jeweils ein Frosch als „Opfer“ übergeben. Von Vers 48 bis Vers 68 wird der Opferstatus für die Frösche aufgehoben. Daran anschließend im folgenden Vers 69 wird der Opferstatus des Körpers Don Antonios aufgehoben.

Es gibt also ganz unterschiedliche menschliche Akteure, die ganz unterschiedliche Rollen bei den Agrarritualen spielen. Wie ich dargestellt habe, tragen alle ihren Teil zum Bedeutungsgeflecht der Gebete bei.

Eine Gruppe von Teilnehmern wird weder in der ethnografischen Sekundärliteratur noch im Gebet benannt: Das sind die implizit Immer-Eingeländenen. Am Ende eines Rituals gibt es für alle Anwesenden etwas zu essen, egal ob mitgeholfen wurde oder nicht. Eine Portion zu Essen bekommt jeder, und zuerst bekommen die Kinder etwas zu Essen.

5.8. Die Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure

Ich benutzte den Begriff des übernatürlichen Akteurs⁸³, um die so bezeichneten als handelnde Akteure zu beschreiben und wenn möglich von den menschlichen Akteuren, dem rituellen Spezialisten und den anderen menschlichen Teilnehmern zu unterscheiden. Le Guen stellt dar, inwiefern übernatürliche Akteure in Yukatan als soziale Wesen wahrgenommen werden:

... supernatural entities are treated by Yucatec Maya as social and emotional partners. As for other types of social relation, interactions with supernatural entities and the attribution of intentionality provide explanatory models built on 'templates' for meaningful (social) relationships (Le Guen 2012: 160).

Im Folgenden stelle ich die Bezeichnungen für diese Akteure aus der Literatur zusammen und diskutiere die These von der Kontinuität der in den Ritualen benutzten und ausgedrückten Bedeutungen seit der vorspanischen Zeit.

Redfield und Villa Rojas teilen die übernatürlichen Akteure in gods, guardians, spirits demons and monsters ein (Redfield, Villa Rojas 1935: 111 - 122). Villa Rojas bezeichnet die übernatürlichen Akteure auf Englisch als „pagan gods“ auf Maya als *yuntzilob*. Von den *yuntzilob* gibt es drei Arten: Die *báalamóob* sind die Hüter der Maisfelder, der Menschen und Siedlungen, die *kuil-k'áaxo'ob* sind die Hüter des Waldes und die *cháako'ob* kontrollieren die Wolken und den Regen (Villa Rojas 1945:101). Terán et al. bezeichnen diese übernatürliche Wesen und Kräfte (fuerzas y seres sobrenaturales) als die Herren des Ökosystems *k'áax* »Wald« (Terán et. al. 1998: 36). Terán et al. nehmen eine kulturökologische Perspektive ein und erklären die Agrar-Rituale mit ihren Gebeten als eine Reaktion auf die unsicheren ökologischen Bedingungen, die unregelmäßigen Regenfälle, die Schädlinge und zerstörerischen Stürme, die regelmäßig über Yukatan hinwegziehen:

La lluvia es muy irregular en Yucatán, y si a eso se agrega los ataques de animales predadores, y la visita recurrente de tormentas tropicales y huracanes y enfermedades sobre las plantas, casi parece un albur o lotería sembrar en Yucatán. Pero no hay otra alternativa para los campesinos. Ellos se sienten completamente en manos de Dios y de los seres sobrenaturales que, según ellos, controlan la lluvia y las plagas. En caso de malas conductas por parte de los campesinos, los dio-

83 In der evolutionären Perspektive auf Religion erklärt Boyer Begriffe wie Ritual und übernatürlicher Akteur unter anderem sozial- bzw. kognitionspsychologisch, indem er das Ritual mit einer Zwangsstörung (Boyer 2001: 238-241) vergleicht und den übernatürlichen Akteur mit einem imaginären Gefährten (Boyer 2001: 148-150). Er erklärt, dass Religion, religiöse Praktiken und rituelle Sprache auf den kognitiven Ressourcen der Menschen basieren. Sie stellen aus seiner Perspektive eine anthropologische Konstante dar.

ses pueden castigar a los pecadores y detener el agua, mandar lluvias „malas“, huracanes o plagas. Bajo estas condiciones no les queda más a los campesinos, que rogar por el agua y el retiro de predadores (Terán et al. 1998: 241).

Sosa benutzt den Begriff *deity* (Sosa 1985: 243 ff). Gabriel benutzt die Begriffe Schutzmächte und Schutzpatron, Hüter und Götter und leitet den jeweiligen Begriff von der Übersetzung aus den auf Spanisch geführten Gesprächen ab bzw. die Begriffe Hüter und Schutzmacht stellen eine Übersetzung des Mayawortes *kanáan* dar (Gabriel 2001: 237ff). Hanks spricht von *spirits* und ordnet diesen bestimmte Tätigkeiten und Wirkungen zu:

The premise that spirits are agentive in determinate ways provides a background structure of relevance that must figure in any explanation of ritual performance (Hanks 1984: 138).

Gebete stellen nach Hanks den Kontakt zwischen dem rituellen Spezialisten und den übernatürlichen Akteuren her:

All forms of *reésar* have the goal of creating an encounter between the shaman, his spirit addressee, and usually some human beneficiary(s)“ (Hanks 1990: 239).

Auch er beschreibt die *spirits* als die eigentlichen Akteure:

He (the shaman) maintains contact with the spirits, who are the real effective agents in the event and to whom his prayer is a path (Hanks 1990: 240).

Kontinuität und Diskontinuität

Inwiefern die rituellen Spezialisten dieselben oder verwandte Bezeichnungen wie in der vorspanischen Zeit benutzen und inwiefern diese Bezeichnungen mit denselben Inhalten bzw. mit denselben Objekten verbunden werden, wie es die rituellen Spezialisten in der vorspanischen Zeit getan haben, oder auf welche Weise sich diese Bezüge und Zuordnungen unterscheiden, all diese Fragen sprengen den Rahmen meiner Arbeit. Dass die Zuordnungen von Bezeichnungen und Bezeichnetem einer Kontinuität unterliegen, wird von Hanks (2010) und Bricker (1981) angezweifelt: Diese beiden Autoren weisen auf die historischen Brüche der Missionierung und des Kastenkrieges, die zu einer Veränderung der symbolischen Zuordnungen geführt haben. Trotzdem leben die Maya von Yukatan in dem Bewusstsein, die Nachfahren der vorspanischen Maya zu sein. Kontinuität seit der vorspanischen Zeit und historische Brüche sind für die symbolischen Zuordnungen bestimmende Grundlagen. In Abschnitt 6. zur Analyse der lexikalischen Bedeutung der Verben bzw. Handlungen bin ich bereits auf den historischen Bruch der Kolonialzeit und die damit verbundenen Bedeutungsänderungen bzw. Bedeutungserweiterungen eingegangen. Es gibt jedoch zahlreiche Autoren, die eine Kontinuität von Bedeutungsinhalten von der vorspanischen bis zur heutigen Zeit betonen bzw. suchen.

Gubler spricht von den übernatürlichen Akteuren als *espíritus sobrenaturales* und legt besonderen Wert auf die Kontinuität zur vorspanischen Zeit (Gubler 2004: 389f). Ebenso betont Montemayor die Kontinuität der Kosmologie und Kosmovision:

Al lado o debajo de la religión cristiana, el mundo que siguen viendo les exige la continuidad de un culto ancestral. Ese culto se conserva en sus rezos y en ellos el listado de santos cristianos es una parte mínima ante las jerarquías de su anterior mundo sagrado. El occidental creará estar oyendo metáforas sobre el viento o la lluvia, pero en realidad se trata del viejo panteón maya que se mantiene vivo hasta nuestros días (Montemayor 2001: 111).

Gabriel beschreibt die dokumentierte Kontinuität seit der Kolonialzeit (Gabriel 2004: 419). Bartolomé postuliert für die Kolonialzeit eine Vermischung von vorspanischer Hochreligion mit der einfachen bäuerlichen Religion ausgehend von der Annahme, dass viele Priester der vorspanischen Hochreligion aus den großen Zentren geflohen seien und ihre Religion im Kontakt mit der bäuerlichen Bevölkerung ihren Bedürfnissen angepasst hätten (Bartolomé 1988: 206f.). Arzápalo nimmt eine diachrone Perspektive ein und vergleicht koloniale (Arzápalo 1987) mit zeitgenössischen Ritualltexten (Arzápalo 1970, 1980, 1987, 1997, 2009), um, wie er schreibt, die strukturelle Entwicklung der rituellen Praxis und vor allem der rituellen Sprache verstehen zu können (Arzápalo 1997: 178). Das Zeichen versteht er dabei als eine dynamische Einheit, die dem historischen Wandel unterliegt (Arzápalo 1997: 178). Trotz allem geht er von einer grundlegenden Kontinuität aus:

Los elementos fundamentales del rito han permanecido en su estructura básica, alterándose durante todo el proceso signico aquellos signos que han podido acomodarse a la situación socio-cultural imperante, sin tener fuertes pérdidas en el mantenimiento de su propia identidad (Arzápalo 1997: 183).

Köhler stellt dar, wie Holland von der Kontinuität der Vorstellung eines 13-schichtigen Himmels und einer 9-schichtigen Unterwelt aus der präkolumbinischen Zeit für die Tzotzil-Maya des Hochlandes von Chiapas ausgeht. Er zeigt auf, wie manipulativ die Interviews geführt wurden und widersprechende Aussagen der Informanten in den Niederschriften der Interviews einfach ignoriert oder sogar in ihr Gegenteil verändert wurden.

In seiner Begeisterung für die Kultur der Maya und dem Forscherdrang, Zeugnisse ihres Überlebens unter heutigen Indianern einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, hatte Holland es offenbar versäumt, seinen einheimischen Mitarbeiter in den elementarsten Interviewtechniken zu unterweisen. Seine Möglichkeiten, das Vorgehen seines Mitarbeiters laufend zu kontrollieren, waren im Übrigen mangels hinreichender Kenntnisse des Tzotzil eng begrenzt (Köhler 1977: 117).

Auf diese Weise wird die Darstellung der kosmologischen Kontinuität nur als ein methodisches Problem begriffen. Leider vernachlässigt Köhler in seiner Kritik an Holland ein mögliches und ganz bewusstes Interesse des indigenen Mitarbeiters an der Darstellung der kosmologischen

Kontinuität. Der einheimische Mitarbeiter wird in dieser Kritik als unwissendes Instrument von Holland begriffen und nicht als eigenständiger Akteur.

Bruce fasst das Motiv, was in vielen Fällen der Suche nach der Kontinuität von Bedeutungen seit der vorspanischen Zeit bis heute zugrunde liegt, treffend zusammen:

The opportunity to observe and to participate in this Maya ritual was the closest possible approximation to the impossible day-dream of returning in time to a point at which ancient Maya culture was still alive and working without Old World influences (Bruce 1997: 64).

Mit Bruce habe ich den Eindruck, in dem eine Kontinuität konstruiert und betont wird, kann man sich besser dem Tagtraum hingeben, die vorspanischen Maya zu beobachten.

15 Jahre Kontinuität in den Gebeten Don Antonios

Die Bezeichnungen, die Don Antonio benutzt, um die übernatürlichen Akteure anzusprechen bzw. anzubeten und verschiedene Handlungen mit diesen zu vollziehen, sind dieselben geblieben. Verändert haben sich in den 15 Jahren die Zuordnungen von einigen übernatürlichen Akteuren zu den Himmelsecken bzw. den Interkardinalspunkten.

In der rituellen Sprache Don Antonios treten zwischen den Jahren 1995 und 2010 unterschiedliche Varianten für die Namen derselben übernatürlichen Akteure auf: In einem Fall resultieren die Varianten auf dem gleichzusetzenden Gebrauch von Maya- und Lehnwort: Im Gebet des Ch'a Cháak aus dem Jahr 2010 bezeichnet Don Antonio den übernatürlichen Akteur, der zum Kardinalpunkt der Mitte gehört mit *noj báalam tu sentro arkoso'ob* (CC10: 195). In dem Quasi-Gebet für den Ch'a Cháak 1995 bezeichnet Don Antonio diesen übernatürlichen Akteur als *noj báalam tu chumuk arkoso'ob* (CC95: 60) und benutzt das Mayawort *chumuk*, im Gegensatz zum Lehnwort *sentro* aus dem Gebet 2010. Er führte eine neue übernatürliche Akteurin in seine Gebete ein: *Na' lu'um* spricht er im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 in Vers 270 oder *mama lu'um* im Gebet des Jets' Lu'um 2010 in Vers 149. Diese »Mutter Erde« kann von mir erst 2010 in der rituellen Sprache Don Antonios dokumentiert werden. Ich gehe davon aus, dass die regelmäßige Teilnahmen Don Antonios an den spirituellen Treffen, den ökumensichen Zusammenkünften der Teologia India Mayense, zur Ergänzung dieser übernatürlichen Akteurin geführt hat. Er selbst berichtete mir begeistert von den Treffen, an denen er regelmäßig teilnahm. Diese spirituellen Treffen haben seit dem Aufstand der Zapatisten in Chiapas im Jahr 1994 einen befreiungstheologischen Hintergrund. Das erste Mal berichtete er mir von diesen Treffen 2004. Im Abschluss-Dokument des 13. Treffens in Buctztoz (El Chilam Balam de Buctzoz 2003: 19) und dem Maya Credo (CPM) spielt die Mutter Erde eine zentrale Rolle.

In meinen dokumentierten Aufnahmen bezeichnet er ab 2007 die Himmelsecken konsequent mit dem Zusatz *ti noj iik'* »des großen Windes« was in den Gebeten davor nicht in dieser Konsequenz festzustellen ist. Im Abschnitt 5.9. zur spirituellen Geografie gehe ich auf diese Veränderung näher ein. *Yuum kruus* wird nur im Gebet zum Jets' Lu'um Jahr 2010 in Vers 138

genannt. Im Diktat-Gebet zum Ch'a Cháak 1997 bezeichnet er in Vers 70 diesen als *la cruz de la mesa* (vgl. Sosa 1985: 241 ff; Gabriel 2001: 276 ff, Redfield Villa Rojas 1934: 110- 111, Villa Rojas 1945: 97). Dass dieser übernatürliche Akteur nur in einem Gebet und einem Diktat-Gebet genannt wird, kann darauf zurückgeführt werden, dass verschiedene Teilgebete verglichen werden und Don Antonio wahrscheinlich diesen übernatürlichen Akteur in einem anderen Teilgebet erwähnte.

Im Folgenden stelle ich mein Verständnis von den übernatürlichen Akteuren dar. Ich unterteile diese in unscharf bezeichnete übernatürliche Akteure und klar bezeichnete übernatürliche Akteure. Mit dem Begriff „unscharf“ weise ich auf die Mehrdeutigkeit der Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure hin. Wie ich bereits dargestellt habe, ist der Zeichenbegriff innerhalb der semiotischen Analyse ein dynamischer: Bedeutung wird in der Beziehung von Zeichen, Objekt und Interpretant konstruiert, was ein Faktor für Unschärfe ist. Zum anderen ist eine begriffliche Unschärfe ein konstituierendes Element der rituellen Sprache, die ihren Grund in der Ontologie bestimmter übernatürlicher Akteure hat. Lang thematisiert den Gebrauch von unscharfen Begriffen als Kategorien in der Ethnologie (Lang 1994: 43-52). Man kann mit Eco davon ausgehen, dass die Kraft von religiösen Symbolen gerade in ihrer Vagheit, in ihrer Offenheit und in ihrer fruchtbaren Unfähigkeit, eine endgültige bzw. scharf umrissene Bedeutung auszudrücken, liegt, so dass man mit Symbolen und durch Symbole etwas andeutet, was sich immer jenseits der eigenen Reichweite befindet (vgl. Eco 1995: 193).

Als klar bezeichnete übernatürliche Akteure verstehe ich die Akteure, die in ihrem Namen bzw. ihrer Bezeichnung ein beschreibendes Charakteristikum aufweisen und auf dieser Grundlage ein zumindest relativ scharf umrissenes Bild von diesem übernatürlichen Akteur entworfen werden kann. Bezeichnungen für übernatürliche Akteure mit völlig eindeutigen Bedeutungen gibt es nicht.

5.8.1. Die unscharf bezeichneten übernatürlichen Akteure

(in) *yuum-en* »mein Herr«

Die Wortbedeutung von *(in) yuum-en*⁸⁴ ist »(mein) Herr-mein«. In dem rituellen Kontext des katholischen Yukatans bekommt dieses Zeichen die Bedeutung des christlichen Gottes. Im Folgenden werde ich darstellen, inwiefern diese Kernbedeutung mal die Hauptbedeutung mal eine Nebenbedeutung ist. In dem Diktat-Gebet 2005 Vers 4 ergänzt Don Antonio die Formulierung *in yuumen* »mein Herr«, durch *nojoch tata* »großer Vater« und machte eine Geste, mit der er nach oben in den Himmel deutete. Ich verstand diese Geste so, dass er damit den christlichen Gott bezeichnet. Dagegen erwähnt Villa Rojas die Bezeichnung *nojoch tata* mit der Bedeutung für den „native high priest“, für den hauptamtlichen Würdenträger und Priester in dem Kreuzkult-Ort Tusik (Villa Rojas 1945: 118).

84 Mit der Schreibweise *(in) yuum-en* erfasse ich verschiedene Formen dieses Syntagma.

Bei dem Vergleich des Diktat-Gebets 1997 zum Ch'a Cháak mit den anderen Gebeten fällt auf, dass *in yuumen* »mein Herr«, nicht wie üblich in den rituell gerahmten Gebeten und bereits in Kapitel 4.1.4. dargestellt, als Marker für das Versende benutzt wird. In den Versen 22 – 30 werden die jeweiligen übernatürlichen Akteure mit den Handlungen am Ende eines Verses beschrieben. Bei diesem spanischen Diktat aus dem Jahr 1997 wäre z. B. die spanische Form »mi señor« als Übersetzung möglich. Don Antonio diktierte mir aber keinen solchen Marker. Die Bezeichnung, die für den christlichen Gott im Diktat benutzt wird ist »dios«, oder »él« (DGCC: 13, 14, 15, 32, 70, 71). Das Syntagma *in yuumen*, das nicht nur die Funktion des Markers für ein Versende hat, wird in den gesprochenen Gebeten sehr häufige benutzt: Im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 tritt er 144 Mal auf, im ersten Jets' Lu'um Gebet 1997 103 Mal, im zweiten Jets' Lu'um Gebet 1997 72 Mal, im Gebet beim Waaji' Chèèn von San Antonio 93 Mal, beim Waaji' Chèèn von San Simon 120 Mal, beim Ch'a Cháak 2010 234 Mal und beim Jets' Lu'um 2010 156 Mal. Dieser häufige Gebrauch dieses Syntagma läßt auf einen Füllcharakter schließen. Jedoch gehe ich davon aus, dass dieses Syntagma nicht bedeutungslos sein muss. Vielmehr bekommt das Syntagma *in yuumen* in der rituellen Sprache Don Antonios eine multiple Funktion: Syntaktisch markiert es in vielen Fällen das Ende eines Verses⁸⁵. Semantisch weist es auf ein mehrdeutiges Zeichen mit unscharfer Bedeutung hin, das zum einen den jeweiligen übernatürlichen Akteur – einen *iik'* »Wind« oder *báalam* »Schutzgeist« - meint und zum anderen den christlichen Gott. Das Zeichen *in yuumen* wird also durch mehrere Inhalte bestimmt. Beim Sprechen des Zeichens wird eine unscharfe bzw. mehrdeutige Bedeutungsstruktur implizit ausgedrückt. Ich gehe nicht davon aus, dass der christlich Gott die Eigenschaften der »Winde« *iik'óob* bzw. der »Schutzgeister« *báalamóob* bekommt. Es entsteht vielmehr eine Überlagerung und Gleichzeitigkeit von Bedeutungen und spirituellen Zuständigkeiten. Deshalb spreche ich von unscharf bezeichneten übernatürlichen Akteuren. Zu diesem Schluss komme ich, da bei dem Diktat-Gebet 1997 am Ende der Verse 22 – 30 der jeweilige übernatürliche Akteur genannt wird. Der Vergleich der entsprechenden Positionen im Diktat-Gebet 1997 und Quasi-Gebet 1995 und den anderen Gebeten läßt mich den Schluß ziehen, dass das im gesprochenen Gebet *in yuumen* dem übernatürlichen Akteur aus dem Diktat-Gebete entspricht. Ich gehe also davon aus, dass in der performativen Handlung des Betens sich die Bedeutungen von *in yuumen* als dem christlichen Gott mit den anderen unterschiedlichen übernatürlichen Akteuren, den »Winden« und »Schutzgeistern« überlagern, da die Bezeichnung bzw. die Nennung der Bezeichnung *in yuumen* »meines Herren« zum einen als eine Art Versicherung dient und zeigen soll, dass Don Antonio zum christlichen Gott betet. Gleichzeitig vermischt er die Bedeutung »meines Herren« mit der Bedeutung der »Winde« bzw. »Schutzgeister«. Diese Annahme stützt sich auf die Tatsache, dass die Bezeichnung *in yuumen* so oft in der rituellen Sprache Don Antonios genannt wird, die eigentlichen handelnden übernatürlichen Akteure aber »die Winde« und »Schutz-

85 Wie in Kapitel 4.1.4. dargestellt ist meine Transkription in Verse der Lesbarkeit geschuldet, so dass zahlreiche Verse in mehreren Zeilen erscheinen. Als prosodisches Element benutzt Don Antonio die ansteigende Betonung auf der letzten Silbe von *in yuumen* am Ende eines Verses.

geister« sind, und so die Bedeutung der konkret handelnden übernatürlichen Akteure auf die Bezeichnung *in yuumen* ausstrahlt.

Doña Berta benutzt das Zeichen *in yuum* »mein Herr« am Anfang einer Strophe. Ähnlich wie in den Gebeten von Don Antonio scheint im vermehrten Gebrauch dieses Zeichen seine Bedeutung an Schärfe zu verlieren und von anderen Zeichen bzw. ihrer Bedeutungen überlagert zu werden. So spricht sie zum Beispiel in Vers 36 *in yuum ti' bin teech kilik kili'ich ko'olel bil kilik k'áatik bin teech beooráa ta presensia* »Mein Herr, (man sagt) zu dir, gerne prächtige Frau, gerne bitte dich (so sagt man), jetzt um deine Gegenwart« (DBJL: 36). Die Zuordnungen von *in yuum* »mein Herr«, *teech* »du« und *kili'ich ko'olel bil* »prächtige Frau« sind in diesem Vers nicht klar von einander zu trennen.

Die verschiedenen sich überlagernden Bedeutungen werden in dem Gebet von Don Bartolomé bereits in den ersten beiden Versen deutlich: *Kin k'ubtik ki'ichkelem noj túutu noj waaj ti' ki'ichkelem yuum kunk'uj le tu'ux tin t'anaj in k'ub ti' bakáan ti' ki'ichkelem yuum báalam yéetel ka yuum cháake'* »Ich übergebe das prachtvolle große Zeremonial-Brot dem prachtvollen Herrn Gott. Jenem, wo ich es sagte, übergebe ich es also, dem prachtvollen Herrn Schutzgeist und dem Herrn Regen«. Es kommt hier zu einer Überlagerung der Bedeutungen von dem Herrn Gott, dem Herrn Schutzgeist und dem Herrn Regen. An dieser Stelle wird die Überlagerung der Bedeutungen in einer speziellen Dreifaltigkeit formuliert: Der Herr Gott ist der Herr Schutzgeist ist der Herr Regen. Zu Beginn der zweiten Strophe erwähnt Don Bartolomé den Akteur *in ki'ichkelem yuum* »mein prachtvoller Herr« im neunten Vers. Diese Bezeichnung interpretiere ich als eine Zusammenfassung der drei Bezeichnungen aus der ersten Strophe. Im Verlaufe des Gebetes kombiniert Don Bartolomé das Wort *yuum* mit unterschiedlichen Bezeichnungen. Das Wort *yuum* ist ein Bestandteil der Bezeichnung eines übernatürlichen Akteurs, wie die Beispiele zeigen: *yuum Bartolomé* »Herr Bartolomé« (Vers 29), *yuum peek'* »Herr Hund« (Vers 38), *yuum cháak* »Herr Regen« (Verse 2, 42, 43), *yuum kanan* »schützender Herr« (Vers 70), *yuum aj xuxu* »Wespengeist Herr« (Vers 71), *yuum aj kuna'an tsib* »Schrift-Zaubergeist Herr« (Vers 71), *yuum aj joya'obe'* »Herr des Geistes der Bewässerungen« (Vers 73).

***U iik'o'ob* »die Winde«**

Mit *iik'* »Wind« bezeichnet Don Antonio auf eine allgemeine Weise die übernatürlichen Akteure. In Bezug auf andere rituelle Spezialisten fragte er mich einmal: Wie viele Winde denn die anderen *J-meno'ob* „herunterholen“ würden. Er vermittelte mir das Konzept, dass die Anzahl der »heruntergeholtten Winden« einen maßgeblichen Einfluss auf die Wirkmächtigkeit der rituellen Praxis und Sprache habe. Je mehr »Winde« ein ritueller Spezialist in sein Gebet integriere, desto mächtiger das Ritual und desto mächtiger auch der rituelle Spezialist.

Doña Berta spricht in ihrem Gebet nur an einer Stelle (Vers 143) von einem Wind. Don Bartolomé spricht in seinem Gebet nicht von den *iik'o'ob* »Winden«.

Hanks übersetzt *iik'òob* mit »spirits«, die aber einen menschlichen Charakter haben (Hanks 1990: 299, 335 - 351). In einem anderen Artikel gibt Hanks eine allgemeinere Definition des Begriffs *iik'* und beschreibt die verschiedenen Facetten des Zeichens *iik'* »Wind«:

The term *?iik'* can be paraphrased roughly as one's animacy, mobility, and overall 'wide awa-keness' in the phenomenological sense of knowing where one is. It is significant that this same term is used to designate the winds that blow upon the earth, the spirits who are embodied in the wind, the breath each person draws, and the force that makes the blood circulate in the veins. Nor is this a matter of metaphorical extension from a single literal meaning. For Maya shamans, all of these referents are literally the same thing under different aspects" (Hanks 2000: 201f.) (vgl. Le Guen 2012: 153).

Sosa beschreibt die *iik'òob* »Winde« in erster Linie als *k'ak'as iik'òob* oder *táankas iik'òob*, also als »krankmachende Winde« (Sosa 1985: 454-451). Gabriel gebraucht in ihrer Arbeit nicht den Begriff *iik'òob* »Winde« als übernatürliche Akteure. Villa Rojas schreibt in seiner spanischen Ausgabe von *espíritus y „aires“ malignos* (Villa Rojas 1978: 289).

***Nukuch iik'o'ob* »die großen Winde«**

Bei allen Gebeten von Don Antonio endet der Strophenmarker mit den *nukuch iik'òob* und oft weist der folgende Zeile die Form auf *bin in wéensik tu nukuch iik'òob*, wörtlich übersetzt »man sagt, dass ich es zu den großen Winden herab hole«.

Als *nukuch iik'òob* »die großen Winde«, beschrieb mir Don Antonio in einem Gespräch 2010 die fünf großen Winde aus den vier Himmelsecken und der Mitte. In anderen Gesprächen sprach er nur von vier großen Winden. 2009 erklärte mir Don Antonio die Bedeutung des Begriffs „Puntos Cardinales“ – Himmelsecken / Himmelsrichtungen. Wir sprachen Spanisch und er erzählte mir, dass ihn einmal ein Mann besucht und diese Frage gestellt hätte. Don Antonio sagte mir, dass die „puntos cardinales“ Winde seien und die Vögel mit dem Namen Kardinal (*cardinalis cardinalis*) auch Winde seien, denn wie sollen sie denn ohne Wind fliegen. In den Ecken der Welt wären vier Kardinäle und flögen mit dem Wind. In dieser Anekdote beschreibt Don Antonio seine kosmologische Assoziation von Vogel, Wind und Himmels- bzw. Weltenecke, einem Lebewesen, einem meteorologischen Phänomen und einem kosmografischen Begriff.

Auch Hanks beschreibt die Assoziation von Himmelsrichtungen, Winden und Personen:

In the context of elemental cosmology and shamanic performance, it is clear that the cardinal points are defined as regions containing specific named places. *?iikó'ob* 'winds, spirits' are described as brothers and *maáko'ob* 'people' who originate from these places, and their qualities depend partly upon their provenance. Ritual discourse creates a point-by-point path, or road, as the shaman proceeds from place to place (Hanks 1990: 299) (vgl. Hanks 1984: 141).

In der Anekdote sprach Don Antonio von den Weltenecken “las esquinas del mundo”. Hanks beschreibt das räumliche Konzept der Welt mit den Himmelsrichtungen bzw. mit den Himmelsorten:

There are therefore five cardinal places in Maya, the conjunction of which defines a spatial whole. Whether it is relatively small domestic space, a municipal one, the top of an altar, a cornfield, or the entire world, its four corners plus center define its schematic totality. The corners are connected, not by perpendicular lines intersecting in the middle, but by the perimeter, running point by point E>N>W>S>C, or E>S>W>N>C“ (Hanks 1990: 300).

Villa Rojas beschreibt die *chaako'ob* mit demselben Beiwort *nukuch*:

The chaacs are numerous and form a hierarchy. First come the four nucuch-chaacs (great chaacs), who stand in the sky at the four cardinal points“ (Villa Rojas 1945: 102).

Don Antonio betet in den Jets' Lu'um-Gebeten und in den Waaji' Ch'èen-Gebeten nur zu vier Himmelsecken. Die Bezeichnung der Mitte, bzw. für »den Wind aus der Mitte« *chumuk iik'* vernachlässigt er. In dem Quasi-Gebet 1995 betet er in Vers 60 *noj báalam tu chumuk arkoso'ob* zum »großen Schutzgeist aus der Mitte des Bogengangs«. In dem Gebet beim Ch'a Cháak 2010 in Vers 195 betet er die Form *noj báalam tu sentro arkoso'ob*. In dem Diktat Gebet 1997 kommt die Mitte nicht vor und er diktierte dieselbe Reihenfolge der Himmelsecken zu Beginn und zum Ende des Gebets: Westen>Süden>Osten>Norden (DGCC: 2, 50-53). Dies entspricht der Handlungsrichtung entgegen dem Uhrzeigersinn.

Doña Berta erwähnt weder die *nukuch iik'ò'ob*, noch benutzt sie andere Bezeichnungen für die Winde. Nur einmal in Vers 143 spricht sie das Wort *iik'* »Wind« und bezeichnet damit einen übernatürlichen Akteur. Die Bezeichnung *kan ti'its* »vier Ecken« verwendet sie zweimal in ihrem Gebet, in Vers 98 und Vers 116. Sie kombiniert diese Bezeichnung aber nicht wie Don Antonio mit der Bezeichnung *ka'an* »Himmel«. Beim zweiten mal in Vers 116 spricht sie von »vier Ecken« in Kombination mit einem Weg: *sí le saanto primisia in kilik k'ubik ta beel ti' bin teech bin k'áatik beooráa xkan ti'its ki'ichpam ko'olelbil xkili'ich ko'olelbil Maria ki'ichpam ko'olelbil xki-irits' Magdalena* »geschenkt die heilige Gabe, gerne übergebe ich sie auf deinen Weg. (Man sagt), dass (ich) dich (man sagt) bitte jetzt vier (weiblich) Ecken schöne Frau prächtige Frau Maria, schöne Frau dreckige Magdalena« (DBJL: 115- 118). Wie Hanks (Hanks 1990: 299) entwirft sie die »vier Ecken«, die sich hier auf den Altar beziehen (vgl. DBJL: 120) als einen Weg, den ich als eine Metapher für die Kontaktaufnahme und den Austausch mit den übernatürlichen Akteuren interpretiere. An dieser Stelle gibt sie den »vier Ecken« mit der femininen Genuspartikel *x-* einen weiblichen Aspekt und spricht im folgenden Vers von Maria und Magdalena. Im Gegensatz zu Don Antonio legt Doña Berta als Frau besonderen Wert auf die übernatürliche Akteurinnen Maria und Magdalena, die sie in den Versen 117 und 118 als paralleles Gegensatzpaar formuliert. Sie knüpft damit implizit an eine katholische Interpretation an, in der Maria, die Mutter von Jesus als Heilige gesehen wird und Maria Magdalena als Sünderin, die Jesus salbte (Lk. 7,

37-50). In den Versen 42 bis 48 spricht Doña Berta vier verschiedene Namen der Jungfrau Maria und ordnet sie dem Altar zu:

kilik k'uub bin teech ko'olel bil xkili'ich Maria

ki'ichpam ko'olel bil Magdalena

ki'ichpam ko'olel bil Pilar

ki'ichpam ko'olel bil Asunción

ki'ichpam ko'olel bil Concepción

ki'ichpam ko'olel bil Asunción

in kilik káat bin teech beooráa tu chuun ta saanto mesa

»Gerne übergebe es (man sagt) dir, Frau prächtige Maria

schöne Frau Magdalena

schöne Frau auf der Säule

schöne Frau Himmelfahrt

schöne Frau Empfängnis

schöne Frau Himmelfahrt

Gerne bitte ich (man sagt) dich jetzt am Rande deines heiligen Tisches.«

Ich folgere daraus, dass in dem weiblich geprägten Gebet von Doña Berta die vier Bezeichnungen der Jungfrau Maria den *nukuch iik'òob* in dem Gebet Don Antonios entsprechen, da ich davon ausgehe, dass die Oberfläche des Altars eine Repräsentation der Erdoberfläche darstellt. Doña Bertas Zuordnung der vier Jungfrauen zu den Ecken des Altars entspricht so Don Antonios Zuordnung der *nukuch iik'òob* zu den „puntos cardenales“, den Himmelsrichtungen.

Da Don Bartolomé nicht von den *iik'òob* »Winden« spricht, werden auch nicht die *nukuch iik'òob* erwähnt. Aber die vier Ecken erwähnt er an verschiedenen Stellen (DBCC: 3, 12, 21, 52, 56, 67, 78). Nur in Vers 12 und 56 benennt er jeweils einen Akteur, der in direktem Zusammenhang mit den vier Ecken steht: *yéetel u nojilo' ti' bakáan aj kan ti'itse'* »mit der Erhabenheit also für den Herr der vier Ecken« (DBCC:12); *nojoch yuum kan ti'itso' ti' bakáan tu kanantko' beele' lu'umo' yéetel bakáan xan tu maano' tu beejile'* »des großen Herren der vier Ecken (zu) also schützt den Weg jener Erde und (also) auch die Richtung, die sie geht« (DBCC: 56). Ich habe den Eindruck, dass Don Bartolomé auf einer astronomischen bzw. kosmischen Ebene spricht: So ist der Weg, von dem er in Vers 56 spricht, der Weg der Erde, den ich als den Umlauf der Erde um die Sonne verstehe, der sich aus einer geozentristischen Perspektive in den wandernden Aufgangs- und Untergangspunkten der Sonne am Horizont manifestiert. Auch Doña Berta spricht von einem Weg, den man als denselben Weg interpretieren kann: Der rituelle Prozess der Übergabe der Gaben am Altar, kann als eine Repräsentation des Umlaufs der Erde um die

Sonne interpretiert werden, wobei in dem geozentrischen Kosmogramm der Altar als Repräsentation der Erde im Zentrum steht.

Der Unterschied zwischen *nukuch iik'*, *nojoch iik'* und *noj iik'*

Ich habe die *nukuch iik'òòb* als die übernatürlichen Akteure interpretiert, die Don Antonio immer als Gruppe nennt⁸⁶. Es sind die »Großen Winde«, die mit den Himmelsecken assoziiert werden. Er spricht auch von den *nojoch iik'òòb* »großen Winden« als von den Winden aus den Himmelsecken in dem Quasigebet zum Ch'a Cháak 1995 (CC95: 4) und in dem Jets' Lu'um 1997 (JL97_01: 13; JL97_02: 33). Im Singular *nojoch iik'* »großer Wind« bezeichnet Don Antonio einen spezifischen übernatürlichen Akteur in seiner allgemeinen Form. Der spezifische Namen für diesen übernatürlichen Akteur folgt meistens in derselben Strophe.

Die Adjektive *nukuch*, *nojoch* und *noj* bezeichnen ein semantisches Feld mit der Bedeutung »groß, großartig, wichtig, mächtig«. Homonym zu dem Wort *noj* verhält sich das Adjektiv *nò'oj* für »rechts«, das in dem rituellen Formel *tu nò'oj a k'a'* »in deine rechte Hand/zu deiner rechten Hand« die rechte vor der linken Hand betont. Ob das Hervorheben der rechten Hand auf den christlichen Einfluß der Franziskaner zurückzuführen ist, oder einer vorspanischen Tradition entspricht, bleibt fraglich. Gabriel erklärt *tu nò'oj a k'a'* als die Bezeichnung für die Orientierung der Handlungen:

Ausgehend von einer Grundorientierung nach Osten erfolgen die Handlungen nach ihrem Ausgang im Zentrum vorwiegend gegen den Uhrzeigersinn (Gabriel 2001: 40).

Die Handlungsrichtung von Don Antonio kann nur in dem Diktat-Gebet 1997 zum Ch'a Cháak nachvollzogen werden, da er hier die Himmelsecken mit den Himmelsrichtungen bezeichnet. Die Handlungsrichtung verläuft hier mit dem Uhrzeigersinn. In den gesprochenen Gebeten nummeriert er die Himmelsecken, so dass man nicht nachvollziehen kann, welche Handlungsrichtung er vollzieht. Diese Himmelsecken, Grundstücksecken bzw. Ecken des Tisches stellen Bezeichnungen für übernatürliche Akteure dar, da Don Antonio mit diesen genauso umgeht. In den begleitenden Gesprächen vermittelte mir Don Antonio eine explizit ungenaue Abgrenzung zwischen den Begriffen *iik'òòb* »Winden«, Himmelsecken und den *báalamóòb*, »Schutzgeistern«. In seinen Erklärungen waren es mal alles *iik'òòb* »Winde«, dann wiederum waren die *báalamóòb* »Schutzgeister« die Hüter der Ecken und er unterschied sie von den »Winden«.

86 Wenn man anstatt dem Pluralsuffix *-òòb* die deiktische Partikel *-o'* aufgrund der ähnlichen Phonetik transkribieren würde, bliebe die Frage, warum die Kombination von *nukuch* immer mit dem deiktischen Partikel aufträte.

U *báalamo'ob* »Schutzgeister«

In der rituellen Sprache Don Antonios tauchen die *báalamo'ob* nur in den Gebeten zu den Ch'a Cháak-Ritualen auf. Er verwendet weder in den Jets' Lu'um-Ritualen noch in den Brunnenritualen diese Bezeichnungen. Ausnahme bildet hier die Bezeichnung für den übernatürlichen Akteur des *iik'i' báalam* in der elften Strophe des Jets' Lu'um-Gebets 2010.

Auf meine Frage, was ein *báalam* sei, antwortete er mir 1997: „Entonces esas palabras en Maya si, en español no lo puedo explicar.“ Leider ist mir das Interview aus dem Jahr 2010 in dem ich mit ihm über die *báalamo'ob* auf Maya gesprochen habe, aufgrund von Festplattenproblemen verloren gegangen. Ich erinnere mich noch soweit, dass er mir auch in diesem Gespräch eine allgemeine Beschreibung der *báalamo'ob* als Schutzgeister der Milpa gab.

Aufgrund der zahlreichen parallele Verskonstruktionen von *báalamo'ob* und *iik'o'ob* (CC95: 7-8, 27-28, 49-50, 58-59, 65-66, 69-70, 113-114, 130-131, 150-151, 155; DGCC97: 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44; CC10: Strophe 3-9, 243-244) gehe ich davon aus, dass mit der Bezeichnung *báalamo'ob* übernatürliche Akteure benannt werden, die von Don Antonio von den *iik'o'ob* zwar unterschieden werden, diese aber ergänzen. Zum anderen scheint es so, dass *iik'* »Wind« ein Charakteristikum eines *báalam* darstellt und andersherum. So betet er beim Jets' Lu'um 2010 zum *iik'i' báalam* (JL10: 87). Zu Beginn des Diktat-Gebetes 1997 betet er in Vers 3 zu den *vientos de los báalames del poniente, del sur, del oriente y del norte* zum *viento báalam jats' a che'* (DGCC: 25, 65), zum *viento xóob báalam* (DGCC: 64), zum *viento del primer báalam* (DGCC: 54), zum *viento del segundo báalam* (DGCC: 55), zum *t'uupuy iik' ti' noj báalam* (DGCC: 30, 68; CC10: 244, 265), zum *yuum tuun báalam iik'* (DGCC: 26; CC10: 95). *Báalam* »Schutzgeist« und *iik'* »Wind« sind also nicht klar abzugrenzende Begriffe: Es können synonyme Begriffe sein. Sie können sich gegenseitig bedingen und durchdringen. Die Qualität des *báalam* kann einen *iik'* bestimmen und die Qualität des *iik'* kann einen *báalam* bestimmen.

In seinem Gebet bezeichnet Don Bartolomé einmal einen übernatürlichen Akteur als *báalam* mit den Epitheta *ki'ichkelem yuum báalam* »prachtvoller Herr Schutzgeist« (DBCC: 2). Mit den Epitheta *ki'ichkelem yuum* wird in Yukatan normalerweise Jesus Christus bezeichnet. Deshalb gehe ich davon aus, dass die Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure in den ersten beiden Versen *ki'ichkelem yuum kunk'uj* »prachtvoller Herr Gott«, *ki'ichkelem yuum báalam* »prachtvollen Herr Schutzgeist« und *yuum cháake'* »Herr Regen« als eine dreifaltige Bezeichnung für einen übernatürlichen Akteur gedeutet werden kann, die von der christlichen Dreifaltigkeit inspiriert ist.

Terán und Rasmussen geben eine ethnografische Beschreibung für die *báalamo'ob*, die ebenfalls die Gemeinsamkeiten mit dem Begriff »Winde« betont: „...los xocenenses no les confieren una forma definida, mas bien los conciben similarmente a los otros seres sobrenaturales, como los 'vientos'“ (Terán, Rasmussen 2008: 204). Arzápalo stellt die undurchsichtige Bedeutung für das Wort *báalam* dar und fasst die lexikalische Bedeutung zusammen: „De los ejemplos anteriores podemos deducir que el morfema radical *bal-* corresponde a „ocultar, encubrir, resguardar“ y que el sufijo *-am* funge como nominalizador“ (Arzápalo 2006: 1183). Sosa bezeichnet den

yuum báalam als »guardian deity«, als einen Schutzgeist, der an den Dorfeingängen die Gemeinde vor Eindringlingen schützt (Sosa 1985: 243). An einer anderen Stelle zitiert Sosa einen seiner Informanten, der einen *báalam* als bloßen Wind beschrieb (Sosa 1985: 416). Er kritisiert den Versuch, Begriffe für die übernatürliche Akteure als absolute und eindeutige Zuordnungen zu verstehen:

We should again take note of how usages of these terms reflects variation in what is being expressed, and that we would lose an ability to interpret this if we considered these deities to be absolute entities instead of significata which are related at a symbolic level (Sosa 1985: 452).

Ihm geht es also um das Verständnis vom Gebrauch der Zeichen, die es in der symbolischen Interpretation, dem Prozess der Semiose zu erschließen gilt. Wenn man nach einem klaren und widerspruchlosen Konzept von Glaubensinhalten und Bedeutungszusammenhängen sucht, verliert man interpretatives Feingefühl und den Blick für symbolische Zusammenhänge.

Redfield und Villa Rojas bezeichnen den *báalam* als einen Schutzgeist (Redfield, Villa Rojas 1934: 113-114). Auch sie weisen auf die Mehrdeutigkeiten und die Widersprüche in den Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure hin und erklären es mit dem Einfluß der europäischen Zivilisation:

The writers feel that there is much they do not yet understand about how the people of Chan Kom look upon the various god and spirits. But it is plain that part of confusion is in the minds of the natives. No doubt the pagan deities have been growing less distinct as the influence of European civilization has grown. Many names of the deities occur in the Maya prayers that the *h-men* can only partly explain (Redfield, Villa Rojas 1934: 112).

Hanks versteht die *yuncilo'ob báalamo'ob* mit der kolonialen Bedeutung als Jaguargeist (Hanks 1990: 341). In der Beschreibung der ekstatischen Begegnung seines Informanten mit den übernatürlichen Akteuren, die zur Initiation zum rituellen Spezialisten führte, tauchen als zentrale übernatürliche Akteure fünf „jaguar lords“ auf. Leider macht Hanks nicht deutlich, wie er zur Übersetzung „jaguar lords“ kommt, ob sie ihm von seinem Informanten gegeben wurde oder ob er sie zum Beispiel mit Hilfe kolonialer Wörterbücher erschlossen hat (Hanks 2000: 204). Don Antonio erwähnte zahlreiche charismatische Begegnungen mit Schlangen. Jedoch vermied er es, darüber eingehender zu sprechen, mit dem Hinweis, dass er durch ein Gespräch darüber seine spirituelle Kraft und Macht verlieren würde. Hanks entwirft eine Hierarchie der übernatürlichen Akteure, in der die *báalamo'ob* eher zum unteren Bereich der Erdgeister und Schutzgeister für die Felder gehören (Hanks 1984:135 – 137). Zusammen mit anderen Schutzgeister der Felder werden ihnen fünf Kalebasseschüsseln *báalche'* geopfert (Hanks 1990: 369). Gabriel übersetzt die Bezeichnung *báalam* mit Beschützer (Gabriel 2001: 243), beschreibt aber nur vereinzelt die *báalamo'ob*. Sie analysiert vielmehr die symbolische Bedeutung der *papajtuno'ob*, ein mögliches Synonym für die *báalamo'ob* und zeigt die widersprüchliche Zuordnung von *papajtuno'ob* zu Farben und Himmelsrichtungen auf (Gabriel 2001: 214). Vapnarsky und

Le Guen fassen die *báalamo'ob* unter den Oberbegriff der *yùuntsilo'ob* und charakterisieren die *nukuch báalamo'ob* in erster Linie als räumlich bestimmte übernatürliche Akteure:

In the case of the *nukuch-báalamo'ob*, their spatial domain of reference is conceived from specific places, which share some spatial and temporal characteristics, mainly an opening to the underworld, but also a connection to the world of the predecessors. The *nukuch-báalamo'ob* are located in caves and quarries (*aktun* and *sajkab*), natural water holes (especially cenotes, *tsono'ot*), and hills (Vapnarsky, Le Guen 2011: 195).

Don Antonio erklärte mir 1997, dass in dem Bogengang, der die beiden Altäre bei einem Ch'a Cháak Ritual verbindet, auf einer Seite der *xóob báalam*, »der pfeifende Schutzgeist« sitzt, auf der anderen Seite desselben Bogens der *jats' a che' báalam*, »der mit den Hölzern schlagende Schutzgeist«. Don Antonio erklärte mir, das beide *báalamo'ob* den Bauern oder den Jäger bei Nacht vor einer Gefahr warnen, der eine, indem er pfeife, der andere, indem er mit den Hölzern schlage. Von einem pfeifenden Schutzgeist berichten auch Redfield, Villa Rojas und Sosa (Redfield, Villa Rojas 1934:113; Sosa 1985: 416). Sosa beschreibt das Schlagen auf Hölzer als eine Eigenschaft der *aluxo'ob*, durch die auch diese kleinen „Gnome“ auf kommendes Unheil hinweisen (Sosa 1985: 411). Zum *jats' a che' báalam* kann man folgende Assoziation herstellen: das Wort *haʔ*⁸⁷ für »schlagen« kommt im kolonialen Wörterbuch Calepino de Motul in der Kombination mit *Cháak* als Blitzschlag vor *u haʔ chaac; u haʔ muyal* »rayo, golpe que da el rayo etc.« (Arzápalo 1995: 288). Dieser Zusammenhang weist auf die Bedeutung der übernatürlichen Akteure im Rahmen eines Ch'a Cháak-Rituals hin (vgl. Gabriel 2001: 253). Don Antonio beschrieb mir in diesem Zusammenhang das peitschende bzw. sirrend-zischende Geräusch des Blitzes und bestätigt so diese Bedeutungshintergrund. Mit der relativ assoziative Methode der „Dichten Beschreibung“⁸⁸ kann man auch weiterführende Bedeutungszusammenhänge konstruieren: So weist das Calepino de Motul auch den Eintrag des reflexiven Verbs *haʔ ba* auf, der die Übersetzung »azotarse, disciplinarse, hacer disciplina y la disciplina y acto de azotarse« bekommt. Der weitergehende Eintrag zeigt ganz klar den Zusammenhang zur Missionierungspraxis: *haʔ eex a ba tu men a kebaneex* »azotaos [sic.] por vuestros pecados« (Arzápalo 1995: 288; Michelon 1976: 131). Es wäre also möglich einen Bedeutungszusammenhang zu konstruieren, der diesen übernatürlichen Akteur in den Kontext der körperlichen Züchtigung aufgrund von Sünden stellen würde. Zugegeben, dieser Bedeutungszusammenhang liegt nicht auf der Hand und wirkt ausgesprochen konstruiert. Es soll damit vielmehr vermittelt werden, dass eine Konstruktion von Bedeutung, wenn sie von den Informanten losgelöst ist und von diesen auch nicht bestätigt wird, in Frage gestellt werden muss.

Der Versuch von Seiten der Ethnologen die Bedeutung von übernatürlichen Akteuren zu verstehen, führt bisweilen zu absurden Situationen. Zum Beispiel brachten meine Fragen zu den

87 *jats'* in der kolonialen Orthografie

88 Durch den assoziativen Charakter der „Dichten Beschreibung“ läuft die „Dichte Beschreibung“ als hermeneutische Methode Gefahr, dass Sinn und Bedeutung in erster Linie vom Autor konstruiert wird und die so viel zitierte Perspektive „From the Native's Point of View“ vernachlässigt wird.

spirituellen Bedeutungen der übernatürlichen Akteure, Don Antonio dazu, mit Humor meinem esoterischen Interesse die Spitze zu nehmen: „Los vientos que salen por atras, esos son los vientos malos“, sagte er mir mit einem Grinsen und meinte damit die menschlichen Fürze. In einem Interview zur Bedeutung von übernatürlichen »Winden« antwortete der Interviewte auf die Frage von Smailus, was der »Wind« denn gesagt hätte mit eindringlichem Ton: „¡No habla, es viento nada mas!“⁸⁹

Mit den Übersetzungen aus kolonialen und historischen Wörterbüchern erfasst man die historische Bedeutung einzelner Bezeichnungen, aber nicht unbedingt die gegenwärtige. In dem kolonialen Wörterbuch Calepino de Motul wird das Wort *báalam* mit »tigre« übersetzt. Mit *tigre* wird auch noch heute die größte Katze der Region bezeichnet, »der Jaguar«. Zum anderen weist dieses Wörterbuch die Einträge »protectores, guardianes« für *báalam* auf. In der heutigen Bedeutung ist nur noch die Bedeutung des übernatürlichen Schutzgeistes erhalten geblieben.

Die Himmelsecken und *u báalamo'ob*

Im Quasigebet 1995 findet sich die Kombination der ersten drei Himmelsecken mit *ti' nojoch báalam* (CC95: 67, 72, 115) und der vierten Himmelsecke mit *ti'e' nojoch iik'* (CC95: 126). Im Diktat-Gebet 1997 tritt ebenfalls eine vermischte Zuordnung von Himmelsecken, *báalamo'ob* und in diesem Fall *vientos* auf (DGCC: 5-9). Ich gehe davon aus, dass diese vermischte Zuordnung, durch die der ergänzende bzw. synonyme Charakter der Bezeichnungen von *báalam* und *iik'* nur in dem Quasi-Gebet und dem Diktat-Gebet vorkommt, da in diesen Gebeten, die keine rituelle Rahmung aufweisen, Don Antonio einen implizit zusammenfassenden und kommentierenden Text spricht. Das Gebet, das im Rahmen eines Rituals gesprochen wird, weist diese Ungenauigkeit nicht auf. Im Gebet 2010 werden in den Strophen 3 - 6 die Himmelsecken mit dem »großen Wind« kombiniert. In den folgenden Strophen 6 - 9 werden die Himmelsecken mit dem »großen« *báalam* kombiniert. Die Mitte als fünfter Referenzpunkt wird als die Mitte der Bögen bezeichnet und mit einem *báalam* kombiniert. Mit den Bögen beschreibt Don Antonio entweder die Mitte des Bogenganges, der die zwei Altäre verbindet⁹⁰. Dort sitzt eine Person und repräsentiert diesen *báalam* der Mitte, indem er auf einer Wasser-Trommel einen dumpfen Rhythmus schlägt. Oder er bezeichnet damit die sich über dem einen Altar kreuzenden Bögen.⁹¹ In den beiden unterschiedlichen Altarkonstruktionen hing an dieser Stelle eine Kalebasse mit dem rituellen Getränk *báalche'*, das eine Opfergabe für den *báalam* darstellt. 1995 nennt Don Antonio den *báalam* der Mitte in der Strophe 9 Vers 60 bevor die erste Himmelsecke benannt wird, im Diktat 1997 wird der *báalam* aus der Mitte des Bogenganges fälschlicherweise nur an

89 Persönliche Kommunikation von Ortwin Smailus

90 Diese Anordnung der Altäre konnte ich bei Ch'a Ch'áak Ritualen in den Jahren 1995 und 1997 und 2007 dokumentieren.

91 2010 dokumentierte ich ein Ch'a Ch'áak-Ritual, bei dem es nur einen Altar gab. Aufgrund seines fortgeschrittenen Alters lässt Don Antonio nur noch einen Altar bauen und er rutscht somit auch nicht mehr auf Knien zwischen den Altären.

den Herkunftsort zurückgeschickt, ohne ihn vorher an den Ritualort gerufen zu haben (DGCC: 66). 2010 wird die Mitte auch mit dem *báalam* kombiniert (CC10: 195).

Redfield und Villa Rojas beschreiben den Zusammenhang der *báalamo'ob*, »der Schutzgeister« zu den Himmelsrichtungen:

But the world, the village and the milpa are thought of as squares with four corners lying in the four cardinal points of the compass and with defined central points. It is for this reason that pairs of wooden crosses are erected at only four of the seven actual entrances to the village; these four are 'the four corners' of the pueblo. Above each of these entrances hovers one of the balams that watch over the village, ready to seize upon any evil that should attempt to cross the threshold (Redfield, Villa Rojas 1934:114).

Vapnarsky und Le Guen beschreiben die Zuordnung der *nukuch báalamo'ob* zu umliegenden Orten als Allgemeinwissen:

It is common knowlegde among the Mayas that the *jmèen* calls the *nukuch-báalamo'ob* from places surrounding the field for wich the ritual is performend, 'all around it' (*tubáa'pàach*). The field is conceived to be in the centre (Vapnarsky, Le Guen 2011: 200).

In dem Diktat-Gebet 1997 bezeichnet er den *yuum tuun báalam* »Herr Stein-Schutzgeist«. Im Gebet 2010 in der zwölften Strophe Vers 95 benennt er den *yuum tuun báalam iik'* »Herr-Stein-Schutzgeist-Wind«. Mit *yuum tuun báalam* wird das sogenannte sprechende Kreuz von Xocen bezeichnet (Terán, Rasmussen 2008: 208). Ich gehe davon aus, dass sich auch Don Antonio mit dieser Bezeichnung an dieses für die rituellen Spezialisten Yukatans so wichtige Kreuz wendet. Ich habe ihn dazu aber nicht eingehender befragt. Der übernatürliche Akteur *yuum tuun báalam* befindet sich auch in der schematischen Darstellung von Don Antonio, das ich als dreifach gefächertes Rahmenbild bezeichne (vgl. Figur 26). Im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 erwähnt Don Antonio diese schematische Darstellung in Vers 97 *ti' óox péeli kuadro*.

Ich habe die Aussagen von Don Antonio mit den Beschreibungen aus der Literatur ergänzt, um ein differenziertes Bild von den übernatürlichen Akteuren zu bekommen. Ich mache mir die empirische Informationsgrundlage der zahlreichen Autoren zu nutzte, die in verschiedenen Regionen von Yucatan, Quintana Roo und Campeche gearbeitet haben. Trotz der breiten Informationsgrundlage bleibt das Problem der unscharfen Bezeichnungen bestehen, da es ein konstituierendes Element meiner symbolischen Analyse und ontologische Eigenschaft dieser übernatürlichen Akteure ist.

5.8.2. Die scharf umrissenen übernatürlichen Akteure

Im Folgenden benenne und erläutere ich die Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure, die ich in ihrer Benennung als relativ klar bzw. scharf abgegrenzt verstehe. Man darf aber nicht erwarten, dass die nun folgenden übernatürlichen Akteure in ihrer Gestalt und ihrem Charakter, also der Inhalt der Zeichen eindeutig zu beschreiben wären. Wenn dem so wäre, dann wären

es keine übernatürlichen Akteure. Die Bezeichnung *yuumen* »mein Herr« wird von Don Antonio auch auf klar und spezifisch bezeichnete übernatürliche Akteure angewandt, wie ich in der Analyse des Vergleichs von Diktat-Gebet und rituell gerahmten Gebet dargestellt habe. Somit benutzt er eine unscharfe Bezeichnung für spezifische übernatürliche Akteure.

Don Antonio beschrieb mir den *sujuy iik'*, der übersetzt als »der reine/jungfräuliche Wind« zu bezeichnen ist, als einen sanften und weichen Wind, der die Beine umschmeichelt. Gubler erwähnt die Beschreibung dieses übernatürlichen Akteurs durch einen *J-men*: „como un polvito“ (Gubler 2007: 67). Im Calepino de Motul bekommt der Begriff *zuhuy* auch die Konnotation »der erste...« (Arzápalo 1995: 183). Das kann ein Hinweis darauf sein, warum Don Antonio in beiden Gebetstexten aus dem Jahr 1997 nach den Himmelsecken, bzw. den Ecken des Grundstücks als erstes den *sujuy iik'* an den Ort des Rituals ruft. Warum es nur bei dem Ritualtext des Jets' Lu'um 1997 und dem Diktat-Gebet der Fall ist und sonst der *mosom iik'* der erste in der Abfolge ist, bleibt unklar. In der Arbeit von Gabriel wird der Begriff *sujuy* nicht auf übernatürliche Akteure angewandt, sondern auf die Objekte und Gaben (Gabriel 2001: 215f., 222, 254).

Den *mosom iik'* bezeichnete Don Antonio als einen *remolino*, »eine Windhose«, die in seinem Sprachgebrauch keinen Bezug zu Hurrikans aufweist, sondern wesentlich kleiner als ein Hurrikan ist.

Als er mir einmal auf seinem Feld eine vorspanische Zisterne zeigte und die spirituelle Gefahr beschrieb, die von einem solchen Ort ausgehen würde, bezeichnete er den *iik'a nukuch chultuno'ob*, »den Wind aus den großen Zisternen«. In den kolonialen Wörterbüchern findet sich kein Eintrag zu den Zisternen. Er beschrieb die Gefahr, die von einem solchen Ort ausginge: „Alli viven las culebras“. Als Schlangenbissheiler haben diese Tiere für Don Antonio neben ihrer materiell-körperlichen Existenz eine spirituelle Bedeutung. In verschiedenen Gesprächen bezeichnete er sie als seine Tiere, womit er seine spirituelle Verbindung zu den Schlangen beschrieb.

Eine ähnliche Bedeutung gab er dem *iik'a nukuch áaktuno'ob*, »dem Wind aus den großen Höhlen«. Auch in den Höhlen bzw. in den Höhleneingängen halten sich vermehrt Schlangen auf. Außerdem erzählte mir Don Antonio zahlreiche Legenden, die von dem Höhlencenote in Maní als einem verzauberten Ort handeln. Mit »dem Wind von den großen Haufen« *iik'a nukuch muulo'ob* bezeichnete Don Antonio einen Wind, der von den überwachsenen Haufen, den vorspanischen Tempel- und Pyramidenstädten, ausgehe. In den kolonialen Wörterbüchern, dem Calepino de Motul (Arzápalo 1995: 534) und San Francisco II (Michelon 1976: 246) bezeichnet das Wort *multun* »einen mit Händen errichteten Hügel«. »Den Wind der großen Ruinen« *iik'a nukuch ruinaso'ob* verstehe ich als den Wind, der von kolonialzeitlichen Ruinen ausgeht. Die Unterscheidung zwischen den beiden letzten übernatürlichen Akteuren ist eher eine analytische als eine pragmatische. Don Antonio hat mir während der langen Zusammenarbeit keine klare analytisch definierte Struktur der übernatürlichen Akteure vermittelt, sondern hat die Bezeichnungen widersprüchlich variiert. In einem Gespräch 1995 bezeichnete er den *iik'a nukuch t'sono'oto'*, »den Wind aus dem großen Cenote« als den Ort aus dem der Regengott Cháak sein Wasser bekommt. In einem anderen Gespräch nannte er den »Wind der großen Flüsse« *iik'a*

nukuch rio'ob, mit dem Don Antonio einen »Wind« von den unterirdischen Flüssen meinte, als den Ort des Regenwassers. Mit »dem heiligen Quellwind« dem *saanto sayab iik'* bezeichnet er die unterirdische Wasserquelle. Da dieser übernatürliche Akteur *sayab* immer im Singular steht, gehe ich davon aus, dass Don Antonio mit *sayab* die allgemeine und ursprüngliche Quelle des Wassers bezeichnet, sozusagen die Quelle der Quellen (vgl. Hanks 1990: 306). Gabriel übersetzt die Bezeichnung *kanáan sayabo'b* mit »Hüter des unerschöpflichen Wassers« (Gabriel 2001:249; Sosa 1985: 365, 396, 424). In den Brunnenzeremonien aus dem Jahr 2007 stellt er die Bezeichnung für »Brunnen« *ch'è'en* in einen parallelen Zusammenhang zu *sayab*.

Als nach der Explosion der Explorationsplattform Deepwater Horizon eine Ölkatastrophe im Golf von Mexiko 2010 die Küsten von Yukatan bedrohten, betete er im Rahmen des hier beschriebenen Jets' Lu'um-Rituals (JL10: 89-90) und im Rahmen eines Brunnenrituals⁹² um klares Wasser aus den Quellen in Yukatan, die im Gegensatz zum Golf von Mexiko noch sauber waren. Auch der Ch'a Cháak in Sitalpech fiel in die Zeit der Umwelt-Katastrophe im Golf von Mexiko. In den Versen 210 und 298 (CC10: 210, 298) geht er implizit auf diese Katastrophe ein und führt in Vers 298 den übernatürlichen Akteur *yuum yuum iik' k'áa' náab* »Herr Herr Meereswind« ein.

Don Bartolomé übergibt in Vers vier die Gaben »an die prachtvollen Quellen« *ti' le ki'ichkelem sayabo'obo'*. Da Don Bartolomé in den Versen Vers 36 und 66 vom »Reich der Quelle« *u kaajile' le sayab* spricht, postuliere ich auch für seine rituelle Sprache die grundlegende Bedeutung für *sayab* als die Quelle der Quellen bzw. das Reich der ursprünglichen Quelle.

Auf meine Frage, die ich Don Antonio 2010 stellte, ob er die übernatürlichen Akteure von konkreten Zisternen, Höhlen, Pyramiden und Ruinen, Cenoten, Flüssen und Quellen rufen würde, entgegnete er mir, dass es über die Halbinsel Yukatan zahlreiche von diesen natürlichen und künstlichen Strukturen gebe, und dass er keine im speziellen in seinem Gebet anspräche. Trotzdem spreche ich bei diesen übernatürlichen Akteuren von klar bezeichneten übernatürlichen Akteuren, da ihr Charakter durch ihre Bezeichnung bestimmt wird, obwohl sie von Don Antonio nicht einem spezifischen Ort zugeordnet werden.

Der *t'uupuy iik'* »kleinste Wind« ist der kleinste oder auch der jüngste von allen übernatürlichen Akteuren, wobei Don Antonio ihn mir in Übereinstimmung mit der allgemeinen Glaubensüberzeugung der yukatekischen Maya (Gabriel 2001: 254f.) als denjenigen übernatürlichen Akteur beschrieb, der die größte Macht besäße. Von dieser besonderen Eigenschaft findet sich in den kolonialen Wörterbüchern nichts. Im Jets' Lu'um-Gebet 1997 nennt er diesen übernatürlichen Akteur in Vers 108, im Diktat-Gebet zum Jets' Lu'um 2005 erwähnt er ihn nicht, im Jets' Lu'um-Gebet 2010 erwähnt er den *t'uupuy iik'* bzw. *t'uupuy iik' ti noj iik'* in Vers 131, 182 und 186. Im Waaji' Ch'è'en-Ritual von San Antonio erwähnt er den übernatürlichen Akteur in Vers 93, im Waaji' Ch'è'en-Ritual von San Simon im Vers 136. In den Ch'a Cháak-Gebeten unterscheidet er zwischen einem *t'uupuy iik* mit und ohne *báalam*: 2010 betet er *t'uupuy iik ti noj báalam* (CC10: 244, 265) bzw. *t'uupuy iik ti noj iik* (CC10: 221). 1995 benutzt er die Bezeichnung *t'uupuy*

92 vgl. Thomass, Harry in *Blickpunkt Lateinamerika* 2/12: 16-17

iik bzw. *t'uupuy iik ti' nukuch báalmo'* (CC95: 165, 168) und 1997 diktiert er mir *t'uupuy iik'* bzw. *t'uupuy iik del báalam* (DGCC: 29, 30, 68)⁹³. Gabriel beschreibt den kleinen Regengott, *t'uup cháak*, für welchen es in der jeweils letzten Phase der Regenzeremonie einen besonderen, kleinen Altar gibt. Er wird im Zentrum des Himmels als der wertvolle Träger der Wolken angerufen. Einer ihrer Informanten gibt eine Erklärung zur Machtposition des kleinsten Regengottes,

des *t'uup cháak*, der sogar dem Teufel widerstehen kann, da er getauft wurde, weil er wie alle Mayabauern hier geboren wurde. Einer der Regengötter hatte ihn dann mitgenommen, damit er bei ihnen arbeite. Letztlich wurde der Kleinste der Chef und gebietet nun über die Gruppe der Regengötter“ (Gabriel 2001: 254f).

Für mich bleibt es eine offene Frage, warum der kleinste übernatürliche Akteur der mächtigste ist. Denkbar ist, dass christliche Missionare die vorspanische Bedeutungsstruktur eines übernatürlichen Akteurs aufgenommen haben und diese christlich in dem Sinne des Gleichnisses Lukas Kap 14, Vers 11 interpretiert haben: „Denn wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden und wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöht werden.“ Aber diese Erklärung bleibt eine Annahme, für die es keine empirischen Hinweise gibt.

Las doce virgenes ti' yiits ka'an »die zwölf Jungfrauen des Himmelstaus« tauchen nur in den Gebeten aus den Jahren 1995 und 1997 auf. Ich stellte Don Antonio 1995 die Frage „¿Quien son estas doce virgenes?“ Er guckte mich fragend an, worauf ich ihm die Suggestivfrage stellte „¿Son estos doce virgenes los doce apóstoles?“ Er nickte und sagte: „Sí, son estos!“ Dass er meine Suggestiv-Frage auf diese Weise beantwortete, zeigt seine bedeutungsoffene Haltung zum Gebrauch der Symbole. Obwohl die Bedeutung des Namens von Don Antonio relativ offen gehalten wurde, führe ich diese übernatürlichen Akteurinnen in der Gruppe der klar bezeichneten Akteure auf, da dieser Name in seiner Form schärfere Konturen aufweist als die Namen für die unscharf bezeichneten Akteure. Meine Assoziation zur Zahl Zwölf resultiert aus meiner christlichen Prägung und führte zu meiner Suggestivfrage. Ich vernachlässigte dabei den Himmelstau als eine Beschreibung des vorspanischen Maya Gottes Izamnaj. Die Landwirtschaftsschule *U Yits Ka'an* in Maní hat sich nach diesem Symbol 1996 benannt. Ob ein Zusammenhang besteht, zwischen dem Fehlen der zwölf Jungfrauen seit 2007 und dem Auftreten der neuen übernatürlichen Akteurin ab 2010, die Don Antonio mit *mama lu'um* (JL10: 149) bzw. *na' lu'um* (CC10: 270) »Mutter Erde« bezeichnet, ist möglich. Beide beziehen sich auf weibliche übernatürliche Akteure. Es könnte sein, dass die »12 Jungfrauen des Himmelstaus« durch die »Mutter Erde« ersetzt wurden. Ich gehe davon aus, dass auch die übernatürliche Akteurin der »Mutter Erde« auf den Einfluss der Ökumenischen Gruppe der Teologia India Mayense zurückgeht, da in dem Credo de los Pueblos Mayas die Mutter Erde explizit erwähnt wird (CPM: 3, 7, 10, 21). Montemayor assoziiert die christlich-katholische Jungfrau Maria in dem von ihm analysierten Gebet mit dem vorspanischen Mais-Gott *yuum kaax*, dem sogenannten Gott E (Montemayor 2001:

93 *T'uup* bezeichnet das jüngste Kind einer Familie, oder den Kleinen Finger einer Hand (Bricker, Po ot Yah, Dzul de Po ot 1998: 295f)

108, 133). Don Antonio hat mir diese Assoziation nicht vermittelt, was aber nicht heißen muss, dass er diese nicht auch vornahm. Als er mir 2010 den Aufbau des Rahmenbildes diktierte und die übernatürliche Akteurin *na' lu'um* erwähnte, wies er mit seiner Hand auf den Boden und sagte, dass er zu Beginn und am Ende eines Gebetes zur »Mutter Erde« beten würde.

Auffällig in der rituellen Sprache Don Antonios ist das völlige Fehlen von explizit katholischen Heiligen, die bei anderen *J-meno'ob* völlig selbstverständlich in die rituelle Sprache integriert werden, wie in dem Gebet von Doña Berta ersichtlich. Der *J-men* von Yaxcaba Don Juan Cob Báalam integrierte zum Beispiel 2007 und 2010 eine ganze Reihe von katholischen Heiligen in seine rituelle Sprache, die er im Rahmen von Heilritualen betete. Im Gegensatz dazu schreibt Montemayor:

...la tradición oral, entendida como la transmisión de un arte de composición, no disponía de fórmulas para el saantoral católico: estas otras entidades del mundo invisible son ajenas al modelo original de los payalchio'ob (Montemayor 2001: 109).

So gesehen erscheint Don Antonio als ein ritueller Spezialist mit einer konservativen Haltung zu seiner rituellen Sprache. In anderen Bereichen seiner rituellen Praxis ist er ausgesprochen innovativ. So lässt er während der Rituale Frauen sich im unmittelbaren Altarbereich aufhalten. Wie bereits in Abschnitt 5.6.4. erwähnt, spricht er Mädchen bei den Ch'a Cháak-Ritualen direkt an, damit sie zusammen mit Jungen die Rolle von Fröschen übernehmen und sich unter den Altar setzen und quakend den Regen rufen.

Das Gebet von Don Bartolomé weist ab dem zweiten Teil ab der fünften Strophe mehr Bezeichnungen auf, die in ihren symbolischen Zuordnungen auf mich einen ausgesprochenen esoterischen⁹⁴ Eindruck machen. Wie bereits erwähnt interpretiere ich die Formulierung aus Vers 59 *u tich muuk'abo'* »er streckt jenen Muskel« als die metaphorische Bezeichnung für ein Gewitter. Ich verstehe den gestreckten Muskel als eine Metapher für den Blitz, der Blitz als sich streckender Muskel von *Yuum Cháak* »Herr Regen«, der wie bereits erwähnt in Anlehnung an die Dreifaltigkeit aus den Versen 1 und 2 implizit mit dem Zeichen *ki'ichkelem nukuch noj yuum tato'* »der prachtvolle ehrwürdiger großer Herr Vater« in Vers 58 bezeichnet wird. Beim Gewitter regnet es normalerweise. Deshalb interpretiere ich in Vers 59 »die Durchnässten« und »Bespritzten« als die Maispflanzen.

In Vers 64 spricht Don Bartolomé von den 13 Reichen und neun großen Falten, die ich als die Sphären der vorspanischen Ober- bzw. Unterwelt interpretiere (vgl. Smailus 1994: 123). In Vers 70 erwähnt Don Bartolomé den übernatürlichen Akteur mit der Bezeichnung *yuum kanan*, den ich als »schützendn Herren« übersetzte. Doña Berta richtet ihr Gebet in Vers 139 an den übernatürlichen Akteuren *Aj Kanul*, den ich an dieser Stelle nicht übersetzte. Vapnarsky und Le Guen ordnen *Aj Kanul* zu den *yuumil máak* »väterlichen Personen«, interpretieren den Begriff

94 Don Bartolomé benutzt besondere symbolische Metaphern. Meine Bezeichnung seiner rituellen Sprache als eine besonders esoterische, resultiert aus den Begegnungen mit ihm, wie ich im Kapitel 2 unter Abschnitt 2.3. beschreibe.

yuum als einen Verwandtschaftsbegriff und weisen eventuell auf dieselbe Bedeutung von *yuum kanan* und *Aj Kanul* hin. *Aj Kanul* wird von ihren Informanten mit dem spanischen Lehnbegriff *ánjel de la gwàardya*, im Deutschen »Schutzengel« bezeichnet (Vapnarsky, Le Guen 2011:194f.). Es ist auch möglich, dass der yukatekische Familienname Canul, der in kolonialen Texten des Chilam Balam de Chumayel und dem Ritual de los Bacabes prominent erwähnt wird und von Arzápalo als Name des Autors identifiziert wird (Arzápalo 1987: 10), als solcher Eingang in die Gebete der rituellen Spezialisten gefunden hat und im Laufe der Zeit diese historische Person des Schreibers die Bezeichnung eines übernatürlichen Akteurs geworden ist⁹⁵.

Die übernatürlichen Akteure aus Vers 71 sind in ihrer Bedeutung für Nicht-Eingeweihte besonders unverständlich⁹⁶. Zu dem übernatürlichen Akteur *le yuum aj xuxu* »der Wespengeist Herr« weist Sosa auf eine mögliche Erklärung und einen Zusammenhang von Wespen und Schutzgeistern hin. Wespen bauen ihre Nester an Bäumen und teilen so mit den *báalamo'ob* einen Ort. Außerdem gibt es eine Wespe mit dem yukatekischen Namen *báalam kaab'*, die als Hüterin der Erde bezeichnet wird (Sosa 1985: 246-248). Die Bezeichnung *le yuum aj kuna'an tsib* »der Schrift-Zaubergeist Herr« interpretiere ich als einen übernatürlichen Akteur, den Don Bartolomé mit einem vorspanischen Glyphenschreiber assoziiert⁹⁷. In Vers 75 interpretiere ich »den gestauten Schmerz« als eine metaphorische Bezeichnung für den Regen. In Abschnitt 5.9. zur semiotischen Analyse der spirituellen Ordnung stelle die von Don Bartolomé entworfene kosmologische Ordnung dar.

5.8.3. Verkörperung und Vergegenständlichung

Wie ich bereits in Abschnitt 5.7.1. dargestellt habe, verkörpert der rituelle Spezialist verschiedene übernatürliche Akteure.

Die Beziehung von Opfergabe und Empfänger

In den Gebeten von Don Antonio sind vor allem die übernatürlichen Akteure die Empfänger der Opfergaben. In dem Diktat-Gebet formuliert er explizit, dass diese übernatürlichen Akteure selbst zu direkten Objekten der Übergabe werden, das heißt verschiedene übernatürliche Akteure, denen zunächst Opfergaben übergeben wurden, werden dem christlichen Gott, den ich als übernatürlichen Akteur interpretiere, übergeben (DGCC: 32) und so selbst zu Opfergaben. Diese Handlung stellt eine Vergegenständlichung dar. Ich gehe davon aus, dass diese Handlung implizit an verschiedenen Stellen in seinen Gebeten vollzogen wird. Die umgekehrte Aussage, die Opfergaben werden zu den Empfängern bzw. die Opfergaben verkörpern die

95 An dieser Stelle spekuliere auch ich über die Kontinuität von Bedeutungen.

96 An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass ich mit Don Bartolomé keine begleitenden Gespräche geführt habe, in denen ich die Bedeutungen der übernatürlichen Akteure hätte erfragen können. Im Gegensatz zu Doña Berta war er für solche Gespräche offen. Jedoch habe ich dieses Gebet erst kurz vor meiner Abreise aufgenommen, so dass sich keine Möglichkeit mehr für ein Gespräch ergab.

97 Dies ist nicht mehr als eine Assoziation meinerseits, die in folgenden Untersuchungen verifiziert werden muss.

übernatürlichen Akteure, diese Aussage kann ich nicht direkt am Text belegen. Ich komme aber zu dieser Aussage mit Hilfe von Schlussfolgerungen. Zu Beginn des Quasi-Gebets 1995 spricht Don Antonio folgende Verse:

5. *tiàale' kan ti'itsi' kaàn ti' nukuch iikòòb beey in yuumen*
6. *le túun tiè' kin wéensik beoráa tu kili'ich noój a k'a' beey in yuumen*
7. *beoráa tu kan ti'itsi' nukuch iikòòb ti' ti'its kaàn che*
8. *beoráa ti' nukuch báalmoòb beey in yuumen.*

5. »(für) die vier Himmelsecken der großen Winde, so mein Herr,
6. (für) jene nun bringe ich herab, jetzt in deine prächtige rechte Hand, so mein Herr,
7. jetzt die vier Ecken der großen Winde der Ecken des Altars,
8. jetzt die der großen Schutzgeister, so mein Herr.« (CC95: 5 - 8)

In diesen Versen koppelt Don Antonio die Ecken des Himmels mit den Ecken des Altars und den Ecken der Schutzgeister. Unter dem Altar sitzen in den Ecken Kinder und haben die Rolle von »Fröschen« übernommen. Normalerweise stellen die »Frösche« Opfergaben für die übernatürlichen Akteure dar, jedoch kann man in dem Diktat-Gebet 1997 in den Versen 22 bis 30 feststellen, dass Don Antonio »Frösche« und übernatürliche Akteure als eng verbundene Akteure behandelt. Diese enge Verbindung leitet mich zu dem Schluss, dass Don Antonio implizit die Verkörperung der übernatürlichen Akteure durch die Kinder, die die Rolle von Fröschen spielen, und die die Bedeutung von Opfergaben haben, ausdrückt.

An zahlreichen Stellen der Gebete Don Antonios ist eine zweifelsfreie Identifizierung der gemeinten Objekte nicht möglich, da die Verse sehr oft mit dem unbestimmten Pronomen *le* oder *leti'* »jener, jene, jenes« beginnen und in vielen Fällen nicht zwischen grammtischem direktem Objekt, dem was übergeben wird und grammatischem indirektem Objekt, demjenigen, dem das Objekt übergeben wird, unterschieden werden kann. Zum Beispiel im Vers 183 des Gebet zum Jets' Lu'um 2010 lassen sich direktes und indirektes Objekt nicht eindeutig identifizieren: *leti'e' túun tia'a kin k'ubik teeç in wéensik beoráa tu kili'ich noój a k'a' xana in yuumen* »jenen nun, übergebe ich dir, damit ich ihn herabhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr«. In meiner Übersetzung interpretiere ich den Vers so, das mit dem indirekten Objekt »dir« der christliche Gott gemeint ist und mit dem direkten Objekt »ihn« der »kleinste Wind«. Die Entscheidung zu dieser Interpretation resultiert aus der Schlußfolgerung: Das, was Don Antonio im Diktat-Gebet in Vers 32 zum Ausdruck bringt, lässt sich auch in einem rituell gerahmten Gebet finden. Aber wie viele Verse in den Gebeten von Don Antonio ist auch dieser in seinen Zuordnungen unbestimmt. Diese Unbestimmtheit hat einen symbolischen Wert. Ich gehe davon aus, dass im schnellen Sprechfluss der Gebete diese unbestimmte Form Einfluss auf die Bedeutung der Worte hat, dass also durch den häufigen Gebrauch dieses unbestimmten Pronomens die Verschmelzung von Gabe und Empfänger implizit intendiert ist, dass also der

häufige Gebrauch des unbestimmten Pronomens Ausdruck eben dieser Verschmelzung ist, die auf eine Verkörperung abzielt.

1997 bezeichnete Don Antonio in begleitenden Gesprächen mehrmals Don Bruno, der die Wassertrommel spielte, als den *nojoch báalam tu chumuk* »den großen Schutzgeist aus der Mitte«. In dem er Don Bruno als »Schutzgeist« bezeichnet, drückt er das Prinzip der Verkörperung eines übernatürlichen Akteurs aus.

In den Ecken auf dem Altar stehen die Kalebasseschüsseln mit den verschiedenen Opfer Speisen und Getränken und verweisen auf die übernatürlichen Akteure, für die sie dort stehen. Hanks nennt die Verkörperung der Empfänger durch die Gaben *iconic equivalence*:

The intended consequence of these prayers and the thoughts they express, all of which constitute primisia ‚firstfruits ceremonies‘ (even though they start long before the fruits exists), is to *wá?akuntik yunꞑil* ‚stand up the lords‘ at the five cardinal places of the milpa. This is the same term used to describe how one ‚stands up‘ the liquid offerings, and the semantic equivalence is the straightforward result of the iconic equivalence of the two acts in Maya culture. The offerings embody their recipients (Hanks 1990: 363).

Ich spreche in diesem Fall von einer indexikalischen Äquivalenz im peirceschen Sinn, da die semiotische Beziehung von Empfänger und seiner Gabe vielmehr auf dem Verweis beruht als auf einer ikonischen Ähnlichkeit. Eine Schüssel mit *báalche* verweist nur auf einen etwaigen Akteur, der sich an diesem *báalche* laben wird, als dass diese Schüssel in ihrer Form eine Ähnlichkeit mit dem Akteur aufweisen würde.

Die semiotische Beziehung von Opfergabe und Empfänger entspricht der semiotischen Beziehung von Zeichen und Inhalt. Indem eine Kalebasseschüssel mit einem Opfergetränk in der Ecke des Altars steht, verweist diese auf den übernatürlichen Akteuren aus der Himmelsecke. Diese indexikalische Beziehung verstehe ich als Verkörperung.



**Figur 24: Don Antonio bei dem Waaji' Ché'en von San Simon 2007.
Die Gaben auf dem Altar verkörpern die übernatürlichen Akteure.**

In dem der übernatürliche Akteur selbst übergeben wird und auf diese Weise das direkte Objekt der Übergabe bzw. die Opfergabe ist, wird ein weiteres semiotisches Dreieck etabliert, das auf den christlichen Gott als einen weiteren übernatürlichen Akteur verweist. Diese indexikalische Beziehung beschreibt das hierarchische Gefüge der übernatürlichen Akteure.

Ich verstehe das implizite Konzept von der Verkörperung der Empfänger durch die Opfergaben als eine Voraussetzung für das Verständnis von Epiphanie. In dem Moment, da der übernatürliche Akteur die Opfergabe in Empfang nimmt und sich die immaterielle Essenz aneignet, verschmelzen Opfergabe und Empfänger miteinander, so dass die Opfergabe den übernatürlichen Akteuren verkörpert. In dem beschreibenden Diktat zum Ch'a Cháak 1997 erwähnt Don Antonio in Vers 6 (BDCC:6) 27 Kalebasseschüsseln, die er in dem Bogengang und auf den Altären verteilt hat. In der Abbildung Figur 25 zu der Ordnung der übernatürlichen Akteure identifiziere ich 26 Akteure. Ich halte diese ungefähre Übereinstimmung für ein bestätigendes Indiz der These, dass die Opfergaben die übernatürlichen Akteure repräsentieren und verkörpern.

5.9. Die spirituelle Geografie: Altar, Bogengang und Rahmenbild

Mit dem Begriff der spirituellen Geografie beschreibe ich die Verbindung zwischen der Konstruktion des Altars und des Bogengangs, den Bezeichnungen der übernatürlichen Akteure und ihrer Verortung in der übernatürlichen Sphäre. In der semiotischen Beschreibung des Altars vernachlässige ich den Erdofen *píib* und seine Position im Verhältnis zum Altar, da ich in meiner Forschung keinen Wert darauf gelegt habe. Hanks erwähnt die symbolische Bedeutung der

Anordnung von Erdofen und Altar (Hanks 1990: 373, 540).⁹⁸ Boccara (2003) vergleicht den Ort bzw. den Raum des Rituals inklusive des Erdofens mit dem psychoanalytischen Begriff des Übergangsraums, in dem der Kontakt zu den übernatürlichen Akteuren ermöglicht wird.

Wie bereits dargestellt, legt Don Antonio in einem Misterio bestehend aus zwei Teilgebeten zwei Wege zurück: Zuerst geht er an den Herkunftsort des übernatürlichen Akteurs und bringt ihn an den Ort des Rituals. Dies macht er mit jedem übernatürlichen Akteur⁹⁹. Er besucht die Herkunftsorte nacheinander und bringt die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals. Im zweiten Gebet legt er denselben Weg zurück. In den Ch'a Cháak- Ritualen bis zum Jahr 2010¹⁰⁰ wird dieser Weg durch einen Bogengang dargestellt, an dessen Bögen am Boden die einzelnen übernatürlichen Akteure von Kindern, die die Rolle von Fröschen spielen, repräsentiert werden. In den anderen Ritualen, dem Jets' Lu'um und dem Waaji' Ch'èen wird dieser Weg alleine durch den sprachlichen Ausdruck zurückgelegt.

In seiner rituellen Performanz rutscht Don Antonio während seines Gebets auf Knien durch den Bogengang von einem Altar zu dem anderen, steht an dem hinteren auf und geht betend zum ersten zurück. Jedoch gab mir Don Antonio auf meine Frage, warum er einen Bogengang mit zwei Altäre aufbaue, eine äußerst praktische Antwort: „Con una mesa no alcanza para los pibes, hay que poner dos,“ damit es also genug Platz für die Opferbrote gäbe. Ein Altar reiche nicht aus. Don Aurelio Balam, ein anderer Informant, der mir von verschiedener Seite in Mani als eine besonders gut informierter Person in Sachen Ritualität genannt wurde, setzte in einem Gespräch die beiden Altäre beim Ch'a Cháak in Beziehung zur biblischen Geschichte von Kain und Abel und deren beide Altäre.

Der Kopf vom Regengott Cháak

Am Rande des Ch'a Cháak Rituals 2010 erläuterte mir Don Bartolomé seine symbolische Interpretation des Altars. Der Altar mit den sich kreuzenden Bögen über dem Altartisch repräsentiert den Kopf des Regengottes Cháak. Der Raum zwischen Erdboden und Altartisch ist der Mund, vom Altartisch zu den Bögen ist der Bereich des Gesichtes mit den Wangenknochen und Augen. Die Kalebassenschüssel, die in der Mitte an den Bögen über dem Tisch hängt, stellt die Verbindung zum „Herz des Himmels“ dar. In seiner kosmologischen Erklärung nahm Don Bartolomé bezug auf Texte aus der frühen Kolonialzeit und erwähnte das Konzept der neun Schichten der Unterwelt und der 13 Schichten des Himmels (Smailus 1994: 123).

In der ethnografischen Literatur wird der Altar der Agrarritual *ka'anche'* als eine symbolische Repräsentation der horizontalen und vertikalen Ausrichtung des Kosmos beschrieben. Tuz

98 Ich halte es für lohnend, zur symbolischen Bedeutung der lokalen Anordnung von Altar und Erdofen weitere Forschung durchzuführen.

99 Nur die übernatürliche Akteurin *na' lu'um* »Mutter Erde« bringt er nicht an ihren Herkunftsort zurück, da er ja auf ihr kniet.

100 Im Jahr 2010 dokumentierte ich ein Ch'a Cháak-Ritual, bei dem er nur einen Altar aufbauen ließ. Er begründete diese Änderung im rituellen Aufbau mit seinem fortgeschrittenen Alter und der Anstrengung, zwischen den Altären auf Knien zu rutschen.

Chi sieht die drei kosmologischen Schichten (Unterwelt, menschliche Welt, himmlische Welt) in einem Altar der Agrarrituale repräsentiert (Tuz Chi 2009: 115) und betont auf diese Weise die vertikale Ausrichtung des Altars. Gabriel hebt die horizontale Ausrichtung des Altars hervor und thematisiert die Ausrichtung des *ka'anche'* an den Kardinal- und Interkardinalpunkten (Gabriel 2001: 55-58). Auch Sosa weist auf die horizontale Struktur der Rituale hin und nutzt den Altar, der von dem *J-men* mit den Worten auch als *u yookol káab* »auf der Erde« bezeichnet wird, um Fragen zur Kosmologie zu stellen (Sosa 1985: 380). Als eine kosmologische Repräsentation benutzt dieser *J-men* den Altar und die darauf angeordneten Opfergaben als Orakel (Sosa 1985: 393). Hanks bezeichnet die Anordnungen der Opfergaben auf dem Altar bei einem Ch'a Cháak als „frames“ und interpretiert in seiner differenzierten Beschreibung die im rituellen Prozess variierenden „frames“ als eine Kombination von horizontaler und vertikaler Ausrichtung:

This superimposition of frames, all defining cardinal perimeters, is a powerful demonstration of the iconic embodiment of the cosmos in the altar, since the spirits to whom it is directed are arrayed quadrilaterally in a vertical universe (Hanks 1990: 375).

Vorher deutet er den Altar beim Ch'a Cháak als eine ikonische Gestalt, als eine Metapher für die meisten Phasen des Feldbauzyklus (Hanks 1990: 368). Jedoch arbeitet er diese semiotische Interpretation für den Altar nicht aus, es bleibt bei dieser Andeutung. Villa Rojas beschreibt das spirituelle Konzept von kalt und heiß, dass bei der Konstruktion des Altars eine Rolle spielt. Die Pflanzen, die eine der beiden Qualitäten in der Lebenswelt der Maya zugeschrieben bekommen, sorgen für einen Ausgleich mit den übernatürlichen Akteuren (Villa Rojas 1945: 108). Terán und Rasmussen stellen in ihrer deskriptiven Ethnografie die unterschiedlichen Konstruktionen und Funktionen der Altäre dar (Terán, Rasmussen 2008: 35, 69). Boremanse übersetzt den Begriff *u ka'anche' kuj* bei den Lacandonen als »el asiento de dios« (Boremanse 2010: 143).

Es existieren also verschiedene Interpretationen, symbolisch-kosmologische, ganz praktische oder christlich-katholische. Ich stelle diese Interpretationen nebeneinander, um zu einem umfassenden Verständnis der Zeichen zu kommen.

Im folgenden Abschnitt gehe ich der Frage nach, welche Ordnung in der Reihenfolge der scharf umrissen und klar bezeichneten übernatürlichen Akteure herausgearbeitet werden kann. Die hier vorgestellte Ordnung, resultiert aus dem Quellenmaterial, den Gebeten von Don Antonio. Es ist eine textimmanente Ordnung. Die abstrahierende Ordnung stellt meine Interpretation dar, da die übergeordneten qualitativen Kategorien mir nicht von Don Antonio genannt wurden, sondern von mir anhand von Gemeinsamkeiten der übernatürlichen Akteure konstruiert werden. Don Antonio vermittelte mir, dass für diese spezifischen übernatürlichen Akteure der Ort ihrer Herkunft entscheidend sei, da er sie von diesem Ort an den Ritualplatz holen und sie an ihren Herkunftsort zurückbringen muss. Die Namen der übernatürlichen Akteure beschreiben ihren Herkunftsort und bezeichnen andere idiosynkratische Aspekte. Vapanarsky und Le Guen beschreiben diese Namen als machtvolle Adressen:

the spatial qualification of the nukuch-báalamo'ob that is relating verbally the yuuntsilo'ob to their proper place by linking their generic and collective name to a type of space and more crucially to a toponym appears as the essence of what can be considered their proper name, the element that transforms a mode of reference into a potent form of address (Vapnarsky, Le Guen 2011: 199).

Die Namen stellen in den Gebeten Don Antonios eine Reihenfolge in der Weise dar, dass übernatürliche Akteure einer Gruppe in aufeinanderfolgenden Strophen genannt werden. Sie werden als inhaltliche Gruppen gerufen, was ich zum einen als eine Mnemotechnik verstehe. Zum anderen konstruiere ich eine ansteigende Wirkmächtigkeit der übernatürlichen Akteure in den Gebeten Don Antonios. Auch Köhler gliedert einen tzotzil Gebetstext anhand der angerufenen Arten von übernatürlichen Akteuren (Köhler 1977: 79).

Da es sich bei den Herkunftsorten nicht um konkrete Plätze in der Geografie Yukatans handelt, sondern um vorgestellte bzw. spirituelle Orte¹⁰¹, kann man die Landkarte der spirituellen Geografie Don Antonios nicht einfach über die Landkarte Yukatans legen, so wie es Vapnarsky und Le Guen machen (Vapnarsky, Le Guen 2011: 198f.). Aus diesem Grund ordne ich die übernatürlichen Akteure an dieser Stelle meiner Arbeit in die schematische Abbildung des Bogengangs eines Ch'a Cháak (Figur 25) und im Kapitel 6 zur pragmatischen Analyse in die Sphärenkarte mit kommunikativen Ebenen (Figur 30).

Aufgrund der Erläuterungen, die mir Don Antonio zum Aufbau des Altars mit Bogengang in den Ch'a Cháak - Regenritualen 1995 und 1997 gegeben hatte, entwerfe ich die spirituelle Geografie für dieses umfassende Ritual.

1. »Die Winde und Schutzgeister aus den Himmelsecken«:

Wenn Don Antonio die Winde der Himmelsecken mit einer konkreten Ecke bezeichnet, kann man sie als spezifische übernatürliche Akteure identifizieren. In ihrer allgemeinen Bezeichnung *nukuch iik'òob* »große Winde« werden diese übernatürlichen Akteure ausgesprochen unscharf bezeichnet und lassen sich so nicht klar von anderen übernatürlichen Akteuren abgrenzen. Wenn die »Winde aus den Himmelsecken« mit einer konkreten Himmelsecke bezeichnet werden, so werden sie nach dem Ort ihrer Herkunft bezeichnet. Mit dieser Gruppe übernatürlicher Akteure beginnt Don Antonio in der Regel seine Gebete.

Bis auf das Quasigebet zum Regenritual Ch'a Cháak 1995 beginnen alle Gebete mit der einzelnen Nennung der vier Himmelsecken. In dem Quasigebet nennt Don Antonio die vier Himmelsecken in der zusammenfassenden Form: *tia'ale' kan ti'tsi' ka'an ti' nukuch iik'òob beey in yuumen* »(für) die vier Himmelsecken der großen Winde, so mein Herr« (CC95: 5). In den Strophen 10, 11, 16 und 17 werden die Himmelsecken den *báalamo'ob* zugeordnet. Da mir Don Antonio dieses Gebet ins Mikrofon gesprochen hat, ist es denkbar, dass er in Vers fünf, erste Strophe die vier Himmelsecken zusammenfassend benennt. Warum die

101 Meine Frage, ob er die Winde konkreter und spezifischer Höhlen oder Cenoten rufe, verneinte Don Antonio.

Zuordnung der Himmelsecken zu den *báalamo'ob* nicht wie im Diktat-Gebet 1997 (DGCC: 5, 7, 8, 9) und im Gebet 2010 in den Strophen 6, 7, 8 und 9 direkt an die Himmelsecken anschließen, bleibt mir weiterhin unklar.

2. Die sanften Winde

Die folgenden in der Reihenfolge sind die »Winde«, die ihren Namen aus einer für sie bestimmenden Eigenschaft ableiten und nicht aus dem Herkunftsort. *Mosom iik'* ist ein »Wirbelwind«, der nicht die Ausmaße eines Hurrikans erreicht. Er entspricht eher einer Windhose. *Sujuy iik'* ist »der reine und sanfte Wind«. Das verbindende Element dieser beiden übernatürlichen Akteure ist eine sanfte bzw. abgeschwächte Eigenschaft.

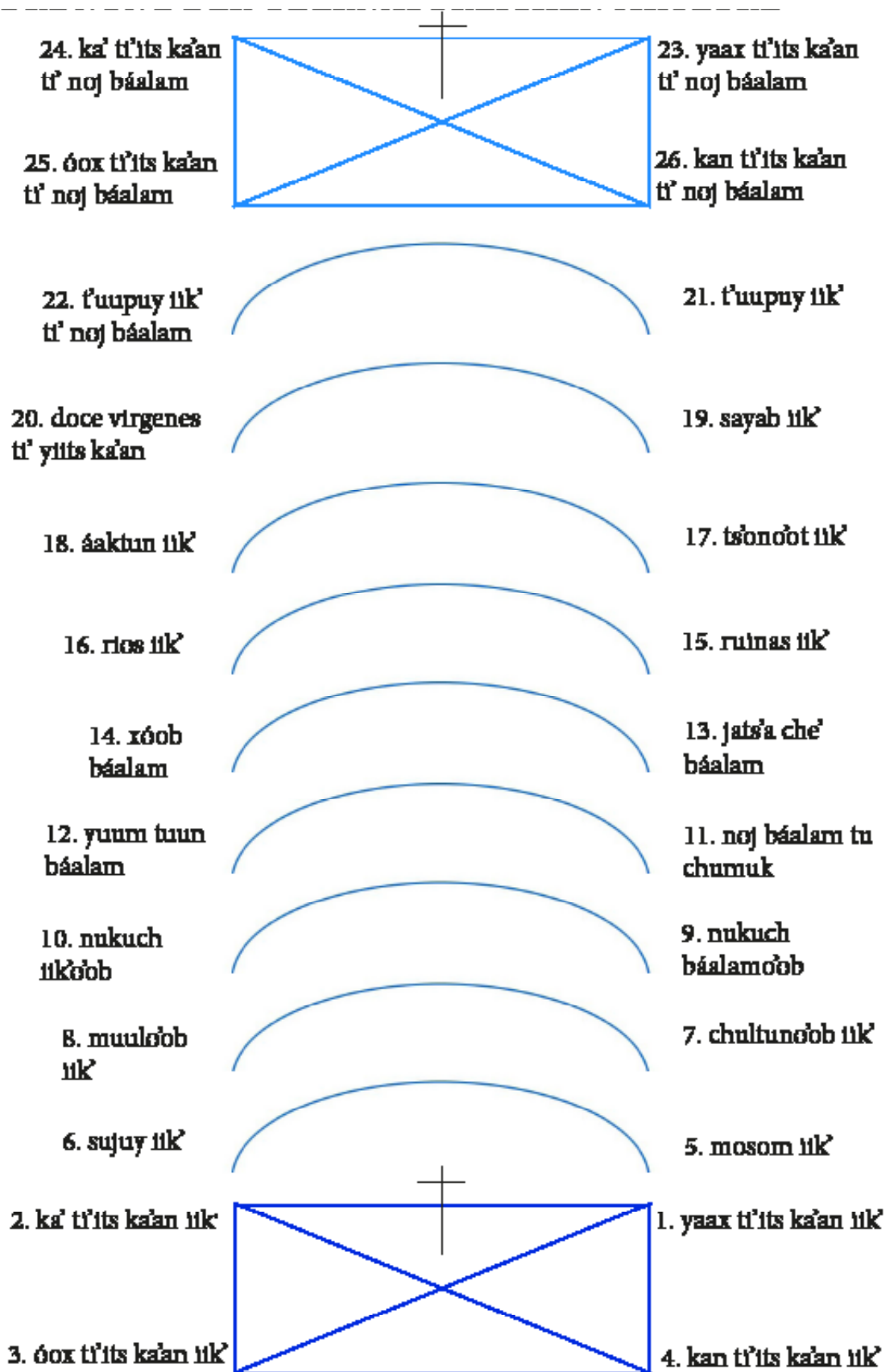
Im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 spricht Don Antonio diese beiden übernatürlichen Akteure in den Strophen 3 und 4. Im Diktat-Gebet 1997 werden sie in Vers 10 und 11 genannt. Im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 ruft sie Don Antonio in Strophe 14 und 16. Im ersten Gebet zum Jets' Lu'um 1997 spricht er die Namen in Strophe 7 und 8, im zweiten Gebet in den Strophen 3 und 4. Im Gebet zum Jets' Lu'um 2010 tauchen die übernatürlichen Akteure in den Strophen 9 und 10 auf. In den Brunnen-Weihe-Ritualen Waaji' Ch'èen von San Antonio spricht er die Winde in den Strophen 7 und 8, in San Simon in den Strophen 11 und 12.

3. Die Winde der verlassenenen Orte

Die nächsten übernatürlichen Akteure sind die »Winde der Zisternen, Höhlen, Haufen (Pyramiden) und Ruinen« *iik'a ti' nukuch chultuno'ob, áaktuno'ob, muulo'ob, ruinaso'ob*. Diese tragen in ihrem Namen einen beschreibenden Aspekt ihres Herkunftsortes. Es sind »Winde« von Orten, die von Menschen oder übernatürlichen Akteuren erbaut oder bewohnt wurden bzw. werden. In der heutigen Erfahrung der yukatekischen Maya sind die vorspanischen Wasser-Zisternen, die *chultuno'ob* weniger Orte des Wassers, als Zeugen einer vorspanischen Besiedlung. Diese Zisternen bzw. Räume im Boden sind Orte der übernatürlichen Akteure.¹⁰² Die Höhlen in Yucatan dienten noch im 19. Jahrhundert den Aufständischen des sogenannten Kastenkrieges als Rückzugsorte. In zahlreichen Höhlen finden sich Zeugnisse ritueller Kommunikation mit übernatürlichen Akteuren (Wyllys Andrews IV 1970). In dem Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 tritt die Gruppe der übernatürlichen Akteure nicht unmittelbar nacheinander auf: So nennt Don Antonio den Wind der Zisternen in Strophe 5, den Wind der Haufen in Strophe 6. Aber den Wind der Ruinen nennt er in Strophe 12 und den Wind der Höhlen in Strophe 15. In dem Diktat-Gebet zum Ch'a Cháak 1997 treten die-

102 Diese Schlußfolgerung stützt sich auf eine ethnografische Beobachtung. Als ich 1995 mit Don Antonio auf seiner *Milpa* war, zeigte er mir einen *chultun*. Er sagte: „Los antiguos Mayas lo hicieron para almacenar agua. Pero hoy es el lugar donde viven las culebras y donde salen los vientos.“

Ordnung der übernatürlichen Akteure



Figur 25: Die idealisierte Ordnung der übernatürlichen Akteure bei einem Ch'a Ch'áak von Don Antonio

se übernatürlichen Akteure in einer Reihe auf: In Strophe 12, 22, 23, 24, unterbrochen von Versen die Handlungen beschreiben, nicht aber von anderen übernatürlichen Akteuren. Im Gebet zum *Ch'à Cháak* 2010 treten diese übernatürlichen Akteure in den Strophen 18, 19, 20, 22 und 23 auf, im ersten Gebet zum *Jets' Lu'um* 1997 in den Strophen 9, 10, 11, 12 und 14 auf, im zweiten Gebet zum *Jets' Lu'um* 1997 in den Strophen 5, 6, 7, 8. Im Gebet zum *Jets' Lu'um* 2010 werden diese übernatürlichen Akteure in den Strophen 11, 12, 13, 14 gerufen. In dem Brunnen-Weihe-Ritualen *Waaji' Chè'en* von San Antonio werden diese übernatürlichen Akteure in den Strophen 9, 10, 12, 11, 13 gerufen, bei dem Brunnen-Weihe-Ritual *Waaji' Chè'en* in San Simon in den Strophen 14, 15, 16, 18.

4. Die übernatürlichen Akteure von Orten des Wassers

»Die Winde«, die in Verbindung mit Wasser stehen, sind die übernatürlichen Akteure aus den »Cenotes« *ts'ònoto'ob*, »Flüssen« *riosob*, des »Brunnen« *chè'en* und der »Quelle« *sayab*. Bei den Brunnen-Weihe-Ritualen *Waaji' Chè'en* bekommt der Brunnen durch die parallele Bezeichnung zum *sayab iik'* »Quellwind« den Charakter eines übernatürlichen Akteurs. Nur an einer Stelle differenziert Don Antonio in seinen Gebeten zwischen dem »Wind«, der im Brunnen wohnt und dem Brunnen selbst: In Strophe 4 Vers 31 *Waaji' Chè'en* San Simon, als er den krankmachenden Wind im Brunnen benennt.

Wasser spielt in der Kosmologie der yukatekischen Maya eine zentrale Rolle, so dass auch in einem Gebet für ein *Jets' Lu'um* Ritual die übernatürlichen Akteure, die mit Wasser in Verbindung stehen, eine wichtige Rolle von Don Antonio zugeschrieben bekommen. Für die Gruppe der übernatürlichen Akteure, die sich in ihrem Namen auf Orte des Wassers beziehen, trifft die These für die beiden Gebete beim *Jets' Lu'um* 1997 zu. Beim ersten Gebet ruft Don Antonio die Akteure von Strophe 15 bis 18, im zweiten Gebet von Strophe 10 bis 13. Für das Gebet zum *Jets' Lu'um* 2010 trifft die These von der Reihenfolge der übernatürlichen Akteure in einer Gruppe nicht zu. Don Antonio spricht in Strophe 15 von einem großen Fluss, der nicht genährt werden soll. Diesen interpretiere ich, wie bereits in Abschnitt 5.8.2. ausgeführt, als Ölstrom, als die Ölquelle der Förderplattform Deepwater Horizon im Golf von Mexiko in der Zeit des Rituals eine ökologische Katastrophe verursachte. Daraufhin ruft Don Antonio einen Wind aus den großen Höhlen im Wald. Die Reihenfolge der weiteren »Winde des Wassers« wird in diesem Gebet nun unterbrochen: In Strophe 17 ruft Don Antonio den Wind des heiligen Brunnen, in Strophe 18 den Wind des Schutzgeistes, in Strophe 19 ruft er den Wind der großen Cenoten, in Strophe 20 den Wind der großen Flüsse. Bis der Quellwind in Strophe 25 genannt wird, ruft Don Antonio den *noj tata* »großen Vater« und den *yuum kruus* »Herrn Kreuz« in der 22. Strophe, den *yuum yuum iik' tu nu'uk ti' ka'an* »Herrn Herr Groß-Wind vom Himmel« in der 23. Strophe und *mama lu'um* »Mutter Erde« in der 24. Strophe. Ich vermute, dass diese Unterbrechung der Nennung der Wassergruppe der übernatürlichen Akteure auf die Bezugnahme Don Antonios auf die ökologische Katastrophe im Golf von Mexiko zurückzuführen ist. Das Brunnen-Ritual *Waaji'*

Chèèn von San Antonio weist die Reihenfolge der »Wasserwinde« von Strophe 14 bis 17 auf. Beim Brunnen-Ritual Waaji' Chèèn von San Simon besteht die Reihenfolge von Strophe 19 bis 23. Don Antonio spricht die übernatürlichen Akteure des Brunnens und des Quellwindes auch in Strophe 1, 3, 4 und 5 an. Ich nehme an, dass er dies tut, da es sich um eine Kombination von Brunnen-Weihe-Ritual *Waaji' Chèèn* und Heilungritual handelt, bei der Don Antonio die Ursache der Krankheit in einem übernatürlichen Akteur aus dem Brunnen sieht und deshalb diese Akteure gleich zu Beginn des Gebets nennt. In dem Diktat-Gebet zum Ch'a Cháak 1997 wird die Reihenfolge eingehalten. Beim Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 wird die Reihenfolge durch verschiedenen Schutzgeister unterbrochen. Beim Gebet zum Ch'a Cháak 2010 wird die Reihenfolge durch den kleinsten Wind unterbrochen. Auf die Frage, warum die Reihenfolge der »Wasserwinde« derartig unterbrochen ist, können spekulative Antworten gesucht werden, z.B. menschliche Abweichungen von einer Mnemotechnik. Diese empirische Abweichungen bilden aber weiterhin ein starkes Argument gegen meine These einer Ordnung der Gebete in Gruppen übernatürlicher Akteure.

5. Die Schutzgeister

Die Gruppe der übernatürlichen Akteure, die Don Antonio als *báalamo'ob* bzw. als Winde der verschiedenen *báalamo'ob* »Schutzgeister« bezeichnet, vereinen in sich verschiedene Eigenschaften. Sie werden mit einer Ausnahme der 18. Strophe im Gebet zum Jets' Lu'um 2010 nur in den Gebeten zum Ch'a Cháak benannt. Diese übernatürlichen Akteure werden, wie bereits dargestellt, mit den Himmelsecken assoziiert. Sie sind parallele Akteure zu *iik'òob* »Winde«. Als solche nennt sie Don Antonio direkt im Anschluss an die Winde der Himmelsecken. Zwei *báalamo'ob*, werden mit namensgebenden Handlungen benannt: »der pfeifende Schutzgeist« *xóob báalam* und »der mit den Hölzern schlagende Schutzgeist« *jats a che' báalam*. Eine durchgehende Reihenfolge der *báalamo'ob* »Schutzgeister« lässt sich nur für das Gebet zum Ch'a Cháak 2010 von Strophe 6 bis 12 feststellen. Ich vermute, dass die geordnete Reihenfolge der *báalamo'ob* darauf zurückzuführen ist, dass Don Antonio in Gedanken aus den Ecken des Rahmenbilds die *báalamo'ob* ruft. In dem Quasi-Gebet 1995 spricht er zu Beginn die zusammenfassende Bezeichnungen: *kan ti'itsi' ka'an ti' nukuch iik'òob* »vier Himmelsecken der großen Winde« (CC95: 5, 7) und *nukuch báalm'òob* »großen Schutzgeister« (CC95: 8). In diesen zusammenfassenden Bezeichnungen bleibt die postulierte Reihenfolge bestehen. Bei den spezifischen Bezeichnungen kann man die Reihenfolge nicht finden.

6. Die mächtigsten Winde

Als letzte übernatürliche Akteure werden die mächtigsten benannt. *T'uup iik'* bzw. *t'uup iik' ti' báalam* ist der »kleinste Wind«, der »mächtigste der Winde« und er wird als letzter in der rituellen Sprache Don Antonios gerufen. In den 23 Strophen des Quasi-Gebets 1995 benennt er diesen übernatürlichen Akteur in der 21 und 22 Strophe, in dem Gebet zum Ch'a

Cháak 2010 mit 37 Strophen in den Strophen 28, 31 und 34. Eine Ausnahme bildet die 36. Strophe, in der er »den Quellwind« *sayab iik'* benennt. Auch im Diktatgebet zum Ch'a Cháak 1997 nennt Don Antonio diesen Akteur als letzten (DGCC: 29, 30, 67, 68). Im ersten Gebet zum Jets' Lu'um 1997 benennt er diesen Akteur in der Strophe 18, im zweiten Gebet in der Strophe 13. In dem Gebet zum Jets' Lu'um 2010 mit 27 Strophen benennt er diesen Akteur in der 21. und 27. Strophe. In dem Gebet zum Brunnenritual von San Antonio mit 18 Strophen erwähnt er diesen Akteur in der 17. Strophe, in dem Gebet zum Brunnenritual von San Simon mit 25 Strophen in der 22. Strophe.

Diese Reihenfolge interpretiere ich als eine Hierarchie von ansteigender Wirkmächtigkeit: Je weiter fortgeschritten das Gebet, desto wirkmächtiger sind die übernatürlichen Akteure. Die mächtigsten übernatürlichen Akteure werden am Ende der Gebete benannt. Die sanften Winde stehen ganz am Anfang der Gebete.

Bei dem Tzotzil-Heilgebet, das Köhler darstellt, ist der Gebetstext eine gedankliche Wanderung im realen Hochland von Chiapas. Es werden reale Orte, wie Berggipfel und Wasserquellen benannt (Köhler 1977: 78). In dem Gebetstext, den Vapnarsky und Le Guen darstellen, werden konkrete Orte aus dem Umkreis des Ritualortes benannt (Vapnarsky, Le Guen 2011: 199f.). In den Gebeten von Don Antonio entwirft er eine spirituelle Geografie, die sich nicht auf konkrete Orte der Region bezieht. Er betet im Allgemeinen zu den übernatürlichen Akteuren von Yukatan, die durch die verschiedenen geografischen Eigenschaften bezeichnet und charakterisiert werden. Die Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure sind konkret aber ihre örtlichen Verankerungen sind es nicht, wie mir Don Antonio selbst bestätigte. Zum Beispiel bezeichnet der *iik'a nukuch áakt'nuno'ob* »Wind der großen Höhlen« den übernatürlichen Akteur, der die Qualität zahlreicher Höhlen auf sich vereint.

Das dreifach gefächerte Rahmenbild:

Die schematische Darstellung der 12 »Winde« für das Ch'a Cháak-Ritual

2010 erläuterte¹⁰³ mir Don Antonio sein schematisches Bild für die zwölf »Winde« eines Ch'a Cháak-Rituals. Er entwarf ein kosmologisches Bild mit vier Himmelsecken in drei ineinander geschachtelte Rahmen. In diese drei Rahmen ordnete er die zwölf stärksten Winde der Welt ein. Als er mit der Beschreibung fertig war sagte er: „ Es para los vientos mas firmes del mundo“. Bei dem Vorgang der Darstellung verbesserte er sich zweimal in Bezug auf die Reihenfolge der Himmelsecken im Verhältnis zu den Himmelsrichtungen.¹⁰⁴ Den äußeren Rahmen bezeichnete er mit der Reihenfolge »der Himmelsecken des großen Windes« *ti'its ka'ane' ti' noj iik'*. Den mittleren Rahmen bezeichnete er mit der Reihenfolge »der Himmelsecken des großen Schutz-

103 Ich zeichnete unter seiner Anleitung das Schaubild.

104 Ich begann mit einem Blatt Papier, das sich aber schon bald als zu klein erwies, so dass ich ein größeres nahm. Schon bei diesem ersten zu kleinen Entwurf wurde mir deutlich, dass ich Don Antonio in seinen Erläuterungen nicht genau folgen konnte.

geistwindes« *ti'its ka'ane' ti' noj báalam iik'*. Die Ecken des inneren Rahmens bezeichnet er mit vier einzelnen »Schutzgeistwinden«:

- »Die Ecke, des mit den Hölzern schlagenden Schutzgeist-Windes«

ti'its ti' jats'a che' báalam iik'

- »Die Ecke, des pfeifenden Schutzgeist-Windes«

ti'its ka xóobo báalam iik'

- »Die Ecke des Stein-Herren Schutzgeist-Windes¹⁰⁵«

ti'its ti' yuum tuun báalam iik'

- »Die Ecke des großen Schutzgeist-Wind-Schutzgeist«

ti'its ti'noj báalam iik'i' báalam

Er diktierte mir dann noch zwei Sätze, die ich, ohne das er mich dazu veranlasst hätte, in den innersten Rahmen schrieb, weil ich es für passend hielt und da an dieser Stelle noch Platz war: »Ich übergebe es hier auf der Erde« *tin k'ubik waay lu'um kaabile'* und »Um es zu beginnen und zu beenden: Meine Mutter Erde« *para empezar y cerrar: in na' lu'um*. Er beschrieb mit diesen beiden Äußerungen einmal die grundlegende Handlung bei einem Ch'a Cháak-Ritual: Er opfert die verschiedenen Gaben und bezeichnet die übernatürliche Akteurin, die in dieses Schaubild und in den rituellen Ablauf als umschließend Akteurin aufgenommen wird.

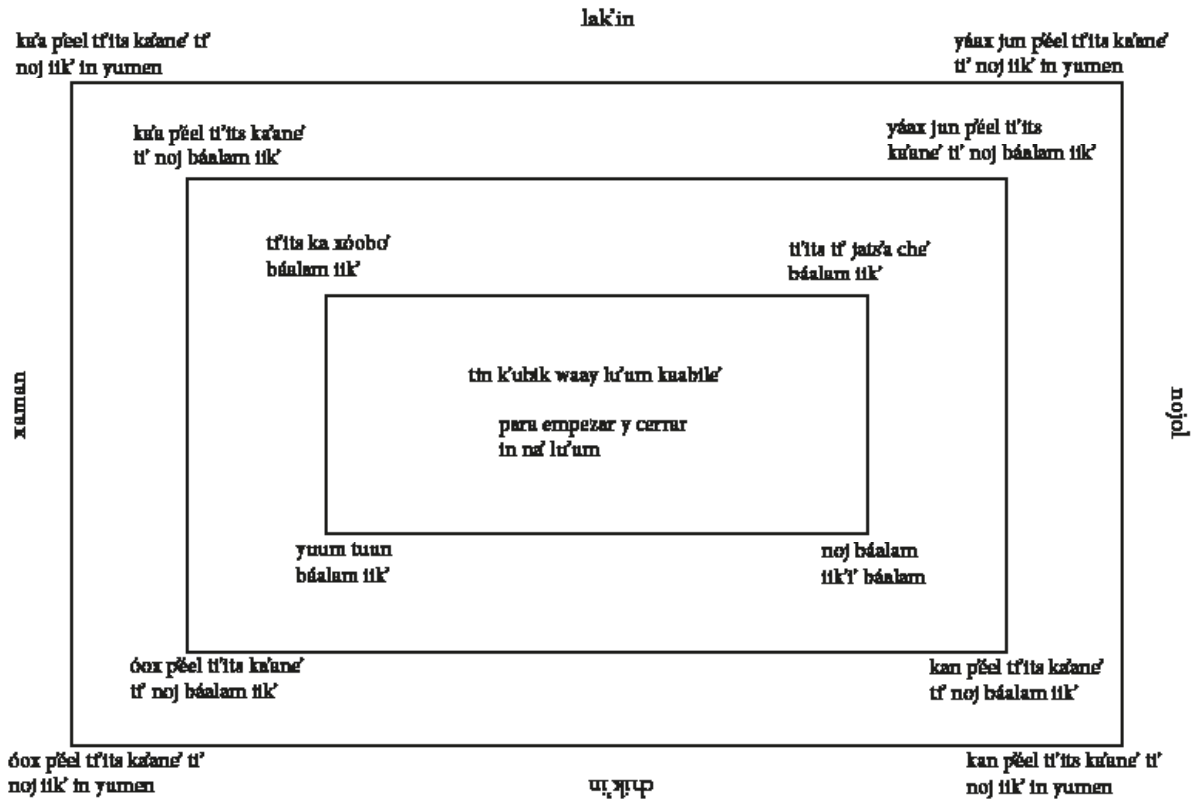
Ich nehme an, dass dieses Schaubild eines dreifachen Vierecks aus der Integration der christlichen Dreifaltigkeit mit dem Maya-Konzept der vier Himmelsecken und den 13 Schichten des vorspanischen Maya-Himmels resultiert. Die 12 »Winde« zusammen mit der Mutter Erde entsprechen den 13 Schichten des vorspanischen Maya-Himmels. Wie bereits in Abschnitt 5.5. zur Analyse der rituellen Speisen ausgeführt, erwähnen Terán und Rasmussen die Assoziation der 13 schichtigen Opferbrote mit den 12 Aposteln zusammen mit Jesus Christus (Terán et al. 1998: 59).

Don Antonio beschrieb mir in verschiedenen Gesprächen, dass bei den Zusammenkünften der sogenannten Teologia India Mayanse, an denen er regelmäßig teilnahm, spirituelle Themen besprochen wurden. Aus diesen Beschreibungen leite ich ab, dass dieses ausgesprochen strukturierte Weltbild zu mindestens teilweise auf die regelmäßige Teilnahme bei diesen Treffen zurückzuführen ist. Wie ich in Kapitel 2.2.1. dargestellt habe, stellte ich keine klärenden Nachfragen zu diesem Rahmenschema.

Hanks beschreibt drei Schichten der Darreichung verschiedener Opfergaben auf dem Altar (Hanks 1990: 367-377). Da der Altar ein Abbild des Kosmos mit seinen Himmelsecken darstellt, gehe ich davon aus, dass diesen drei Schichten ein ähnliches Schema zugrunde liegt.

105 Diese Bezeichnung wird für das „sprechende Kreuz“ aus Xoken benutzt (Terán, Rasmussen 2008: 208).

LOS VIENTOS MÁS FIRMES DEL MUNDO



Figur 26: Die horizontale Ordnung der »stärksten« übernatürlichen Akteure

Der Wandel der rituellen Performanz

Vom *ka'anche'* mit zwei Altären und Bogengang zum Altar ohne Bogengang

Von den sechs *Chà Cháak* – Regenritualen von Don Antonio, die ich zwischen 1995 und 2010 beobachtet habe, wiesen fünf eine Altarkonstruktion auf, in denen zwei Altäre durch den Bogengang verbunden waren. Normalerweise nahmen in dem Bogengang und unter den Altären die Kinder Platz und spielten die Rolle von Fröschen. Auf seinem Weg von einem Altar zum anderen rief er die spezifischen übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals und übergab ihnen entweder ein Opfergetränk, das in einer Schüssel in dem Bogengang hing oder einen »Frosch«, der am Fuße eines Bogen saß. Auf dem Weg durch den Bogengang benannte er die übernatürlichen Akteure in einer Abfolge. In den Jahren 2009 und 2010 äußerte Don Antonio mir gegenüber mehrmals, dass er diese Praxis aus Altersgründen nicht mehr durchführen werde, und dass ihm für das Auf-Knien-Rutschen in dem Bogengang die Kraft fehle. Das *Chà Cháak* - Ritual von Don Antonio, das ich 2010 beobachtete, und dessen Gebet ich hier dokumentiere, wies keinen Bogengang und nur einen Altar auf. In diesem Gebet nimmt er explizit bezug auf das Rahmenbild, das er mir 2010 diktiert hat: in Strophe 6 Vers 45, in Strophe 9 Vers 70, in Strophe 10 Vers 80, in Strophe 11 Vers 86 und in Strophe 12 Vers 97. In diesem Gebet nennt er die übernatürlichen Akteure in der Reihenfolge von dem äußeren Rahmen hin zum

inneren Rahmen entgegen dem Uhrzeigersinn. In der dritten Strophe beginnt er mit der »ersten Himmelsecke des großen Windes« *yáax ti'its ka'an ti' noj iik'* und spricht die »Himmelsecken des Großen Windes« in den folgenden Strophen vier, fünf und sechs an. Die »Himmelsecken des großen Schutzgeistes« spricht er in den Strophen sechs bis neun an, gefolgt von dem »pfeifenden und dem mit Hölzern schlagenden Schutzgeist« *xóob báalam* und *jats' a che' báalam* in Strophe neun und zehn, gefolgt vom »Wind des Schutzgeistes« *iik'i' báalam* in Strophe elf und dem »Herren – Stein – Schutzgeist¹⁰⁶« *yuum tuun báalam* in Strophe zwölf. Da die übernatürlichen Akteure des innersten Rahmens aus der alten Reihenfolge entnommen sind, treten diese in dem Gebet 2010 früher auf als z.B. in dem Diktat-Gebet 1997. Erst nachdem Don Antonio die Bezeichnungen der übernatürlichen Akteure aus dem Rahmenbild ausgesprochen hat, betet er die verbleibenden Bezeichnungen der übernatürlichen Akteure in der alten Reihenfolge, beginnend mit den sanften »Winden« *mosom iik'* und *sujuy iik'*, gefolgt von den übernatürlichen Akteuren von den verlassenen Orten, den übernatürlichen Akteuren von den Orten des Wassers, den Schutzgeistern und den mächtigsten übernatürlichen Akteuren. Die Reihenfolge, die ich anhand des Quasi-Gebets zum Ch'a Cháak 1995 und des Diktat-Gebets zum Ch'a Cháak 1997 herausgearbeitet habe, hat sich im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 also verschoben: Gleichgeblieben ist die Position der Gruppe der Bezeichnungen der übernatürlichen Akteure aus den Himmelsecken, mit der die Gebete beginnen. Auf diese Gruppe folgend betet Don Antonio die übernatürlichen Akteure aus dem inneren Rahmen, um danach wiederum die alte Reihenfolge aus dem Bogengang aufzunehmen. Bei dem Ritual 2010 gab es aber keinen Bogengang sondern Don Antonio kniete sich nur vor einen Altar. Auch erwähnt er in Strophe 24, Vers 190 die Frösche unter dem Bogen und Altar, obwohl in diesem Moment keine Kinder die Frösche verkörperten. In der 25. Strophe Vers 195 benennt er auch den *noj báalam tu sentro arkoso'ob* »Schutzgeist aus der Mitte der Bögen«, obwohl dort keine Person diesen Schutzgeist verkörperte. 1995 wurde dieser Schutzgeist von Don Bruno mit einer Wassertrommel verkörpert. Die Tatsache, dass in diesem Moment 2010 keine menschlichen Akteure die übernatürlichen Akteure verkörperten, ist keine Veränderung der rituellen Performanz, da auch bei Ritualen in den 90er Jahren nicht in jedem Moment des Rituals die übernatürlichen Akteure durch menschliche Akteure verkörpert wurden.

Himmelsecken und Ecken des Altars

Man kann eine weitere Veränderung in der Struktur der Gebete Don Antonios zwischen 1995 und 2010 feststellen: In dem Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 unterscheidet er in Vers 5 *kan ti'itsi' ka'an ti' nukuch iik'ò'ob* zwischen »vier Himmelsecken der großen Winde« und in Vers 7 *tu kan ti'itsi' nukuch iik'ò'ob ti' ti'its ka'an che* den »vier Ecken der großen Winde der Ecken des

106 *Yuum tuun báalam* interpretiere ich als das Sprechende Kreuz aus Xocén (Terán, Rasmussen 2008: 208).

Altars«. Dieselbe Unterscheidung zwischen Himmelsecken und Altarsecken nimmt er auch in dem Diktat-Gebet 1997 in Vers 3 und Vers 5 bis 9 vor.

Aufgrund dieser Unterscheidung kann man von der Bedeutung der Kardinalspunkte und Interkardinalspunkte für diese beiden Gebete ausgehen, da der Altar mit einer breiten Seite nach Osten ausgerichtet ist und somit die Ecken des Altars auf die Interkardinalspunkte weisen (vgl. Gabriel 2001: 58). In dem Gebet zum Jets' Lu'um 1997 betet Don Antonio in Vers 16 zur ersten Himmelsecke des Westens. In den Versen 20, 24 und 31 betet er zu den weiteren Ecken, jedoch zu den Ecken des *soolar* »des Gartens« ohne sie mit einer Himmelsrichtung zu kombinieren. Aufgrund der Bezeichnung der ersten Himmelsecke als westliche, gehe ich davon aus, dass die folgenden Ecken des Grundstücks implizit auch mit den Himmelsrichtungen verbunden sind. Ab den Aufzeichnungen 2007 taucht die Unterscheidung zwischen Himmelsecken und Ecken des Altars nicht mehr auf, sondern eine konsequente Zuordnung von Himmelsecken zur Formulierung *ti'noj iik'*, die auch in dem schematischen Rahmenbild der übernatürlichen Akteure auftritt. Bei den beiden Brunnenritualen 2007 kombiniert Don Antonio die vier Himmelsecken konsequent mit dem Zusatz *ti'noj iik'* »vom großen Wind«. Sechs Mal benutzt er beim Gebet des Jets' Lu'um 2010 die Form *ti'noj iik'* »vom Großen Wind«, die zum einen die Zuordnung der »Himmelsecken« zum »Großen Wind« beschreibt (JL10: 21, 25, 31, 36). An einer Stelle liegt wahrscheinlich ein performativer Fehler vor, da die Form *ti'noj iik'* ohne übernatürlichen Akteur benutzt wird (JL10: 115). Zum anderen beschreibt die Ergänzung *ti'noj iik'* »vom Großen Wind« eine Charaktereigenschaft des *t'uup iik'*: Der kleinste Wind ist gleichzeitig der mächtigste (JL10: 182). Auch im Gebet zum Ch'a Cháak 2010 benutzt er diese Ergänzung fünfmal (CC10: 22, 32, 37, 42, 221) jeweils bei den Himmelsecken und bei dem kleinsten Wind *t'uup iik'*.

Es lässt sich also in den Jahren von 1995 bis 2010 eine Veränderung in der rituelle Performanz feststellen. Don Antonios hat die Unterscheidung zwischen Himmelsecken und Altarsecken bzw. zwischen Kardinals- und Interkardinalspunkten aus den Gebeten 1995 und 1997 zugunsten des Schemas des dreifach gefächerten Rahmenbildes ersetzt, in dem alle Ecken den Interkardinalspunkten entsprechen. Er lässt nur noch einen einfachen Altar aufbauen und nicht mehr zwei mit einem Bogengang verbundene. Und er strukturiert sein Gebet ab 2010 in erster Linie anhand des dreifach gefächerten Rahmenbildes. Daran anschließend betet er die verbleibenden übernatürlichen Akteure aus der alten Ordnung. Diese Veränderungen in der rituellen Performanz begründete Don Antonio mit seinem fortgeschrittenen Alter, einem schmerzenden Knie und seiner reduzierten Kraft. In einem begleitenden Gespräch 2010 berichtete er von einer katholischen Messe in dem Kloster von Izamal im Jahr 2006, in der auch er öffentlich ein langes Gebet auf Maya sprach. Nach der Messe bestärkte ihn der anwesende guatemaltekeische Erzbischof darin, nur noch einen *ka'anche'* aufzubauen, nur noch ein *Misterio* zu beten und dieses sich auch gut bezahlen zu lassen. In dieser Zeit, als diese Messe stattfand, wurde das Kloster in Izamal von einem befreiungstheologischen Priester¹⁰⁷ geleitet, der der Teologia India Mayense sehr nahe stand. Deshalb gehe ich davon aus, dass die Veränderungen in der rituellen Perfor-

107 Fray Tomás González Castillo

manz von der befreiungstheologischen Teologia India Mayense zu mindestens unterstützt wurden. Don Antonios Teilnahme an den Zusammenkünften der Teologia India Mayense und seine zunehmend wichtige Rolle in dieser Gruppe werden ihn in seinen Veränderungen bestärkt haben. Auf meine Frage hin, was denn seine alten Auftraggeber zum Beispiel aus Maní, San José zu seiner veränderten rituellen Performanz sagten, antwortete er ausweichend, dass sie schon lange nicht mehr auf ihn zugekommen wären.

Die kosmologische Ordnung von Don Bartolomé und die rituelle Performanz des Weges

Im zweiten Teil seines Gebetes ab der 5. Strophe entwirft Don Bartolomé seine Ordnung des Kosmos. Das Opfer übergibt er dem Herrn aus den himmlischen Höhen (*yuum nojoch tu ka'anil*). Der Blitz, metonymisches Symbol für das Gewitter, holt den Regen, und das Gewitter breitet sich über die ganze Welt (*wool kaabil*) aus. Diese Welt ist in 13 Schichten (*oxlajun kaajil*), neun Falten (*xyuuch bolon p'èel*) und vier Himmelsecken (*kaajil a kan ti'its*) gefasst. Die Bewässerung durch den Regen ist Gottes Heilung (*k'uj jets'najil*). Jesus Christus ist in den vier Himmelsrichtungen gekreuzigt. Seine Qualen (*k'i'inajilo'ob*) stauen sich zum Schmerz (*tuk yaj*) und seine Tränen werden zum Regen.

Während des Ch'a Cháak-Rituals von Don Bartolomé, das ich 2010 dokumentierte, stand ein Altar umringt von vier kleinen Altären. Diese kleinen Altäre waren mit dem Hauptaltar durch Ranken verbunden und befanden sich in den Himmelsrichtungen. Es waren vier Tücher auf denen jeweils ein Weihrauchgefäß stand. Diese vier kleinen Altäre wurden von seinen *mejen láak'óob tu nojile' mejiko* »kleinen Gefährten aus dem großen Mexiko« betreut. Wie bereits im Abschnitt zu den menschlichen Akteuren beschrieben, gehörten diese »kleinen« Assistenten zu einer Tanzgruppe von der Karibikküste. Die anderen Assistenten, ohne die Ergänzung *mejen* »klein« sondern mit Namen benannt, wies er während dem hier dokumentierten, letzten Gebet dazu an, 13mal mit einem *tuuti waaj* »Zeremonialbrot« in beiden Händen *no'oj ka'* »gegen den Uhrzeigersinn« um den Altar zu gehen.

Diese 13malige Bewegung der Assistenten um den Altar am Ende des Rituals kann man als *wach' iik'* das »Lösen der rituellen Verbindung« interpretieren. Don Bartolomé kappte, nachdem die Speisen an die Anwesend verteilt waren, die Ranken, die den Hauptaltar mit den vier kleinen Altären verbanden. Das zeigt die Unterschiede in der rituellen Performanz von Don Antonio und Don Bartolomé. Das, was Don Antonio im zweiten Teilgebet eines *Misterios* vollzieht, die übernatürlichen Akteure an ihren Ort zurückschickt und damit die rituelle Verbindung auflöst, das vollzieht Don Bartolomé mit der Handlung des 13maligen Umrundens des Altars am Ende seines Rituals und dem Kappen der Verbindungen.

In der rituellen Performanz und in dem Gebet von Doña Berta erkenne ich keinen Weg.

5.10. Zusammenfassung: Sprachliche Zeichen

In diesem Kapitel analysiere ich mit Hilfe der Semiotik eine Auswahl von Symbolen aus den Gebeten der drei rituellen Spezialisten. Bei der detaillierten Darstellung und semiotischen Interpretation der ganz unterschiedlich gearteten Zeichen darf nicht vergessen werden, dass ein Ritual ein umfassendes Zeichen darstellt und eine umfassende Erfahrung für die Teilnehmer sein kann. Verschiedene Sinne werden in einem Ritual angesprochen, deshalb spricht Boccara vom rituellen Raum als einen synästhetischen Raum (Boccara 2003: 552). In diesem Kapitel analysiere ich die Bezeichnungen für die verschiedenen Rituale und stelle die Rituale als Zeichen dar. Neben der Analyse der Bezeichnungen für die Speisen und Getränke, der lexikalischen Darstellung der Verben und der Analyse der abstrahierenden Begriffe aus dem Gebet von Don Bartolomé konzentriere ich mich in diesem Kapitel auf die Analyse der Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure und konstruiere auf Grund der Reihenfolge dieser Bezeichnungen in den Gebeten Don Antonios für seine rituelle Performanz eine kosmologische Ordnung, die ich spirituelle Geografie nenne.

Die semiotische Interpretation von Gebeten, die im Rahmen von Agrarritualen gesprochen werden, führt zu verschiedenen Problemen, die ich im Rahmen dieses Kapitels behandle.

1.) Der Begriff des Zeichens ist ein dynamischer mit drei konstituierenden Elementen: Symbol, Objekt und Interpretant. In der semiotischen Interpretation wird Sinn und Bedeutung aus den Beziehungen dieser drei Elemente konstruiert. Die Analyse dieser Dreiecksbeziehung führt jedoch zu immer neuen und detaillierteren Dreiecken, so dass beim Versuch, den Sinn von ritueller Sprache zu ergründen, derselbe einem zwischen den Fingern zu zerrinnen scheint.

2.) In den Gebeten benutzen die rituellen Spezialisten für die übernatürlichen Akteure Bezeichnungen, die nicht klar definiert werden können, weil es die ontologische Konstitution der bezeichneten übernatürlichen Akteure nicht zulässt. In meiner Interpretation unterscheide ich zwischen unscharf bezeichneten übernatürlichen Akteuren und scharf umrissenen übernatürlichen Akteuren, wohlwissend, dass auch die zweite Gruppe nicht eindeutig definiert werden kann. Es ist eine analytische Unterscheidung. Ausgehend von dieser Unterscheidung arbeite ich aus den Gebeten von Don Antonio die kosmologische Ordnung einer ansteigenden Wirkmächtigkeit der übernatürlichen Akteure im Verlauf eines Gebetes heraus.

3.) In seinen Gebeten und seiner rituellen Performanz formuliert Don Antonio eine semiotische Beziehung von Opfertagen und Empfängern, die der Beziehung von Symbol und Inhalt, Zeichen und Objekt, Bezeichnendem und Bezeichnetem entspricht. Die übernatürlichen Akteure, die zunächst die Empfänger der Opfertagen sind, werden selbst zu Objekten der Übergabe und verweisen so auf den christlichen Gott als einen weiteren übernatürlichen Akteur. Die Opfertagen verkörpern die übernatürlichen Akteure in dem Moment, wenn diese von ihnen Besitz ergreifen. So verweist eine Schüssel in der Altar-Ecke auf den übernatürlichen Akteur aus der Himmelsecke.

4.) Um zu einem Verständnis der symbolischen Inhalte dieser fremden Texte, der Gebete zu gelangen, stelle ich die Kontexte dar, die ich gesammelt habe. Das sind die begleitenden Gesprä-

che mit den rituellen Spezialisten und anderen Informanten aus Yukatan und die bereits publizierten Interpretationen durch andere Ethnologen. Ich stelle also emische und etische Diskurse zu den Inhalten der Gebete nebeneinander und füge eigene Schlussfolgerungen hinzu. Auf diese Weise schaffe ich einen wissenschaftlichen Diskurs über die Gebete, der implizit einen weitergehenden Geltungsanspruch postuliert. Dieser wissenschaftliche Diskurs liefert Interpretationen, die den menschlichen Akteuren nicht immer bewusst sind, und deshalb, wenn man nicht von unbewussten Intentionen ausgehen möchte, nicht intendiert sind. Es bleibt die Frage bestehen, inwiefern solche Interpretationen als Erklärungen für die Lebenswelt von Yukatan relevant sind, oder bloß in einer hermeneutisch-semiotischen Analyse eine logische Relevanz besitzen.

Don Antonio brachte die zentrale Bedeutung seiner Gebete zum Ausdruck, als er mir auf meine Frage, warum man einen Ch'a Cháak im strömenden Regen veranstaltet, antwortete: "El Ch'a Cháak no se hace solamente para pedir la lluvia, si no es para agradecer la lluvia que ya cayó y que va a caer. Y es para todo lo bien." Aus dieser Antwort und der besonderen Kombination von Begriffen in seinen Gebeten folgere ich, dass der allgemeine Sinn und Zweck seiner Agrarrituale die Wohlstandssicherung der betreffenden sozialen Gruppe ist. In allen seinen Gebeten kombiniert Don Antonio die jeweiligen spezifischen Bezeichnung des Rituals (Ch'a Cháak, Jets' Lu'um, Waaji' Ch'èen) mit bis zu drei Begriffen: *promesa prometida*, *rogativa*, *aksion de gracia*, »dem versprochenen Versprechen, dem Bittgebet und der Dankeshandlung«. Diese parallelen Formulierungen bezeichne ich als Superzeichen: Danke-Bitte-Gabe-Versprechen. Dieses Superzeichen erfasst die symbolische Pragmatik der Rituale und kann mit einem Wort als Wohlstandssicherung bezeichnet werden.

In den Jahren von 1995 bis 2010 weist die rituelle Sprache Don Antonios einen hohen Grad an Kontinuität auf. Im Grunde sind seine Gebete gleich geblieben. Es gibt aber Veränderungen, die zu nennen sind. Er hat die Reihenfolge der übernatürlichen Akteure in den Gebeten verändert. Er nennt zwei neue übernatürliche Akteure, *na' lu'um* »Mutter Erde« und *yuum yuum iik' k'áa' náab* den »Herrn Herr Meereswind«. Und Don Antonio hat die Unterscheidung zwischen Himmelsecken und Altarecken bzw. zwischen Kardinals- und Interkardinalspunkten aus den Gebeten 1995 und 1997 aufgegeben und spricht ab dem Jahr 2007 in seinen Gebeten nur noch implizit von den Interkardinalspunkten. Ich gehe davon aus, dass er den »Meereswind« eingeführt hat, da mit der Umweltkatastrophe im Golf von Mexiko im Jahr 2010 das Meer eine neue Bedeutung bekommen hat. Die anderen Veränderungen hängen mit seiner aktiven Teilnahme an den ökumenischen Zusammenkünften der Teologia India Mayense zusammen. In dieser spirituellen Gruppe hat Don Antonio eine wichtige Funktion übernommen. 2010 diktierte mir Don Antonio ein kosmologisches Schema, das ich als dreifach gefächertes Rahmenbild bezeichne. In diesem entsprechen alle kosmologischen Ecken den Interkardinalspunkten, die veränderte Reihenfolge lässt sich in diesem Schema nachvollziehen und auch die »Mutter Erde« erwähnte er mir gegenüber zum ersten Mal in diesem Diktat.

Charakteristisch für seinen symbolischen Ausdruck bzw. den Gebrauch seiner symbolischen Zeichen ist die spirituelle Geografie, die ich unter Abschnitt 5.9. herausarbeite. Diese spirituelle Geografie ist geprägt von einer schnörkellosen Klarheit. Die einzelnen symbolischen

Zeichen sind dagegen nicht so klar in ihren Bedeutungen. Seine symbolischen Zeichen in ihren Unschärfen, seine Begriffe, die in ihrem Gebrauch und ihrem Sinn mehrdeutig sind, ermöglichen den Kontakt mit den übernatürlichen Akteuren. Im Gegensatz zu Doña Berta spricht Don Antonio keine explizit christlichen Gebete.

Das Gebet von Doña Berta ist geprägt von einer weiblichen Symbolik, die sich auf die Jungfrau Maria bezieht. In ihrem Gebet interpretiere ich die vier Facetten der Jungfrau Maria als Entsprechungen der *nukuch iik'òob* »großen Winden«, die in den Gebeten Don Antonios den vier Himmelsecken entsprechen.

Das Gebet von Don Bartolomé weist Bezeichnungen auf, die in ihren metaphorischen Zuordnungen von Zeichen und Objekt eine elaborierte Symbolik vermuten lassen. In dem begleitenden Gespräch zu dem Gebet, das ich mit ihm am Rande des Rituals führte, vermittelte er mir einen Eindruck seiner elaborierten kosmologischen Ordnung. Aufgrund der Analyse seines Gebrauchs von abstrahierenden Bezeichnungen in seinem Gebet in Abschnitt 5.4. benenn ich ihn als einen intellektuellen Esoteriker und meine damit inhaltlich seinen Gebetsstil.

6. Pragmatische Analyse

In Kapitel 4 zur strukturellen Analyse bin ich bereits auf die allgemeine Pragmatik des Herunterholens und Zurückschickens der übernatürlichen Akteure in den zwei Teilgebeten eines Misterios eingegangen. In jenem Kapitel arbeite ich die Struktur der Gebetstexte mit Hilfe der Analyse der parallelen Phrasen als einen Makroparallelismus heraus. Die Darstellung der Handlungsabfolgen in Kapitel 4.3. zielt auf eine zusammenfassende Darstellung der Handlungen in den Gebeten Don Antonios ab.

6.1. Die pragmatische Fragestellung

In diesem Kapitel zur Sprechaktanalyse nun gebe ich Antworten auf Fragen aus zwei Themenkomplexen:

1. Mit welchem pragmatischen Stil sprechen die rituellen Spezialisten Don Antonio, Doña Berta und Don Bartolomé ihre Gebete? Welche pragmatischen Mittel benutzen sie in ihren Gebeten? Mit welchen Illokutionen, das heißt, mit welchen pragmatischen Intentionen werden welche Handlungen kombiniert und welche Äußerungen interpretiere ich als implizite bzw. indirekte Illokutionen? Welchen Ton bzw. welche Haltung bringen die rituellen Spezialisten in ihren Gebeten zum Ausdruck? Die Sprechaktanalyse gibt eine pragmatische Antwort auf die Frage: Was ist das Rituelle an den Gebeten?
2. Welches soziale Netz wird im Ritual aufgespannt und in den Gebeten in Sprache ausgedrückt?

Ein weiteres Ziel der pragmatischen Sprechaktanalyse ist es, die sprachliche Konstruktion der Beziehungen zwischen dem rituellen Spezialisten/der rituellen Spezialistin, den menschlichen Teilnehmern und Teilnehmerinnen und den übernatürlichen Akteuren darzustellen. Der rituelle Spezialist *J-men* bzw. die rituelle Spezialistin *X-men*, der Auftraggeber, die menschlichen Teilnehmer und die übernatürliche Akteure bilden im Ritual ein soziales Netz, ein Gefüge von Akteuren, deren kommunikative Verbindungen die pragmatische Sprachanalyse verdeutlicht.

6.2. Die Sprechakttheorie

Searle bezeichnet die Produktion und den Gebrauch von Symbolen als die elementaren Formen der menschlichen Kommunikation:

Die Grundeinheit der sprachlichen Kommunikation ist nicht, wie allgemein angenommen wurde, das Symbol, das Wort oder der Satz, oder auch das Symbol-, Wort-, oder Satzzeichen, sondern die Produktion oder Hervorbringung des Symbols oder Wortes oder Satzes im Vollzug des Sprechaktes. Das Zeichen als Mitteilung aufzufassen bedeutet, es als produziertes oder hervorgebrachtes Zeichen aufzufassen. Genauer: die Produktion oder Hervorbringung eines Satzzeichens unter bestimmten Bedingungen stellt einen Sprechakt dar, und Sprechakte (bestimmter, später

zu erklärender Art) sind die grundlegenden oder kleinsten Einheiten der sprachlichen Kommunikation (Searle 1983: 30).

Mit Sprache kann man ganz unterschiedliche Handlungen vollziehen, die aber denselben Inhalt aufweisen. Searle bezeichnet den Gegenstand einer Äußerung als den propositionalen Gehalt einer Aussage. Man kann etwas behaupten, dasselbe befehlen oder erfragen. Diese Unterschiede bestimmen die unterschiedlichen illokutionären Akte oder einfach die unterschiedlichen Illokutionen. Die Illokution bezeichnet die pragmatische Handlung einer Äußerung (Searle 1983: 38-40).

Mit Hilfe der Sprechakttheorie erfasse ich also die pragmatische Dimension der rituellen Sprache und analysiere die pragmatischen Intentionen der Sprecher in ihren Gebeten und gebe Antworten auf die Frage, welche intendierten Bedeutungen mit den Äußerungen kommuniziert werden. Die drei rituellen Spezialisten vollziehen Bitten und Veranlassungen, sogenannte Direktiva. Sie treffen selbstverpflichtende Aussagen, sogenannte Kommissiva, und sie sprechen beschreibende und erläuternde Erklärungen spiritueller Art, sogenannte assertive Deklarationen. In meiner Analyse der rituellen Sprache der Gebete gehe ich auch von dem Gebrauch indirekter Sprechakte aus: Zum Beispiel werden Veranlassungen und Bitten als beschreibende Erklärung geäußert. Ich orientiere mich in meiner Kategorisierung der Sprechakte an den Kategorien für illokutionäre Akte nach Searle. Searle (1982: 31 - 39) entwickelt fünf Kategorien für den illokutionären Akt: 1.) Der repräsentative bzw. der assertive Akt wird vom Sprecher vollzogen, wenn er etwas behauptet, erläutert oder berichtet. Der Zweck des Sprechaktes beschreibt die Aussage: Man sagt, wie sich etwas verhält. 2.) Der deklarative Akt wird vom Sprecher vollzogen, wenn auf der Grundlage von Institutionen mit dem Gesagten ein bestimmter Zustand hergestellt wird. Der Zweck des Sprechaktes ist es, die Welt entsprechend dem Gesagten zu verändern. Beide Sprechaktkategorien, assertive und deklarative verbindet Searle zur assertiven Deklaration (Searle 1982: 39).

3.) Der direktive Akt wird vom Sprecher vollzogen, wenn er den Hörer zu einer Handlung bewegen will. Der Zweck des Sprechaktes ist es, jemanden zu einer Handlung zu veranlassen, etwa durch Veranlassung, Aufforderung, Bitten und Befehle. 4.) Der komissive Akt wird vom Sprecher vollzogen, wenn dieser sich selbst zu einer Handlung verpflichtet. Zweck dieses Sprechaktes ist der Ausdruck einer selbstverpflichtenden Haltung bzw. Handlung. 5.) Der expressive Akt wird vom Sprecher vollzogen, wenn er seinen psychischen Zustand zum Ausdruck bringt. Der Zweck des Sprechaktes ist der Ausdruck der eigenen Gefühlslage.

Die konkrete Analyse der Bedingungen für die Illokutionen der einzelnen Sprechakte liefert mir ein Werkzeug, um die Sprechakte in ihrer pragmatischen Bedeutung in einem ersten Schritt zu beschreiben und in einem zweiten Schritt die scheinbare eindeutige Zuordnung zu den Kategorien der Illokutionen kritisch zu hinterfragen. Ich werde zeigen, dass die in ihrem Gebrauch gebündelten und verflochtenen Sprechaktkategorien ein Charakteristikum der rituellen Sprache der rituellen Spezialisten Yukatans sind.

Ein argumentatives Problem: Induktion versus Deduktion

In der induktiven Methode liegen mir Sprechakte vor, von denen ich ein relativ intuitives Verständnis habe, das sich auf die Erklärungen Don Antonios gründet und das ich bei der Kategorisierung der Sprechakte nach ihren Illokutionen heranziehe. Diese Kategorisierungen stelle ich anhand der Bedingungen für die Sprechakte als plausibel dar. Es stellt sich das Problem, dass bei einem anderen intuitiven Verständnis von der Illokution eines Sprechaktes, die Bedingungen diesem anderen Verständnis angeglichen werden könnten und so eine andere Kategorisierung der Sprechakte vorzunehmen wäre. Eleganter bzw. unabhängig von einem intuitiven Vorverständnis wäre eine deduktive Methode, in der ich zwingende Bedingungen für die Kategorisierungen der Illokutionen liefere. Hier tritt wieder das Problem der mehrdeutigen Kategorien auf: Menschliche Kommunikation gründet sich eben nicht auf eindeutig Bedingungen, die zu einer klaren und eindeutigen Kategorisierung führen würde. Besonders rituelle Sprache im Rahmen von Gebeten stellt menschliche Kommunikation dar, die mehrdeutige Kategorien verlangt, um eine pragmatische Deutung vorzunehmen, die dem Gegenstand gerecht wird.

Auf das Problem der mehrdeutigen Kategorien für die Illokutionen weist auch schon Searle hin, wenn er schreibt:

... es gibt unterschiedliche Arten von Unterschieden, kraft deren wir sagen können, daß die Rolle dieser Äußerung sich von der Rolle jener Äußerung unterscheidet. Aus diesem Grund ist die Kraft-Metapher des englischen Ausdrucks »illocutionary force« [»illokutionäre Kraft« (als Bezeichnung für illokutionäre Rollen)] irreführend, weil mit ihr so getan wird, als nähmen verschiedene illokutionäre Kräfte verschiedene Positionen in einem einzigen Kraftkontinuum ein. In Wirklichkeit gibt es aber mehrere verschiedene einander überschneidende Kontinua (Searle 1982: 18).

Die Sprechaktanalyse in der Literatur zu ritueller Sprache und Gebeten

Die pragmatische Sprechaktanalyse wurde von verschiedenen Autoren benutzt, um die Bedeutung von ritueller Sprache und Gebeten zu erfassen. So nimmt Howell konkret Bezug auf die Sprechaktanalyse von Searle, um die Seligpreisungen der Bergpredigt zu analysieren:

This study has incorporated five central ideas expressed by Searle having a significant impact upon the Beatitudes: language is rule-governed, illocutionary force carries the meaning of speech, linguistics is guided by a direction-of-fit paradigm, speech is a matter of convention, and language constructs reality (Howell 2011: 239).

Platt nutzt das Konzept des Sprechaktes als Inspiration für seine sprachliche Analyse eines „schamanistischen“ Dialogs mit einem peruanischen Berg-Geist:

El discurso del cóndor puede ser desmontado en diferentes tipos de actos de habla – saludos, auto-introducción, repetición de fórmulas compuestas de nombres sacros o frases litúrgicas, incitación a preguntar, palabras finales, etc. – que son reiterados en secuencias regulares de una sesión a otra (Platt 1999: 50).

Martel nutzt die Sprechaktanalyse, um verschiedene rituelle Texte des yukatekischen Maya zu analysieren und ihre Einbettung in einen rituellen Rahmen darzustellen:

Pero el *sian pay* es mucho más que una elocución ritual. Su ámbito oral utiliza la fuerza expresiva de otros códigos, ya que puede estar acompañado por movimientos de objetos, por la representación escénica de discursos, que combinados con el canto y la danza, reverenciaban los mensajes dirigidos a los seres sobrenaturales, y a la vez creaban pautas mnemotécnicas para transmitir a otros especialistas el saber sagrado. Toda esta gama de recursos convierte el acto de hablar (speech act) en un acto performativo, el cual lleva al símbolo, a la palabra y a la frase ejecutarse o a actuarse (Martel 2010: 245).

Leider vernachlässigen diese Autoren eine kritische Auseinandersetzung mit dem impliziten Konzept von Bedeutung in der Theorie der Sprechaktanalyse, das auf der Sprecherintention basiert.

Die theoretische Auseinandersetzung mit der Sprechakttheorie und die anthropologische Kritik an der Sprechakttheorie

Es ist schon ein etwas widersprüchliches Verfahren, eine Bedeutungsebene von Gebeten, die meines Erachtens einen Anteil Irrationales -weil an die übernatürlichen Akteure gerichtet- als integralen Bestandteil aufweisen, mit einer so rational ausgearbeiteten Theorie wie der Sprechakttheorie von Searle zu erfassen. Diese rationale Ausarbeitung führt Habermas fort, wenn er schreibt:

In diese Richtung zielt mein Vorschlag, die *illokutionäre* Rolle nicht als eine *irrationale* Kraft dem geltungsbegründenden propositionalen Bestandteil gegenüberzustellen, sondern als diejenige Komponente zu begreifen, die spezifiziert, *welchen* Geltungsanspruch ein Sprecher mit seiner Äußerung erhebt, *wie* er ihn erhebt und *für was* er ihn erhebt (Habermas 1997: 375-376).

Indem Habermas die verschiedenen Facetten des Geltungsanspruchs einer Äußerung der Illokution zuordnet, betont er den ausgesprochenen rationalen Charakter dieser Theorie.

Die grundlegende Kritik an der Sprechakttheorie bezieht sich auf den Begriff der Sprecherintention. Um die Illokution einer Äußerung zu bestimmen, muss man die Intention des Sprechers kennen. Jedoch wird diese nur in seltenen Fällen direkt kommuniziert, so dass man auf die Intention des Sprechers schließen muss. Man muss sozusagen „in den Kopf des Sprechers schauen“, um die Intention der Äußerung zu erfassen und somit die Illokution des Sprechaktes zu bestimmen. Duranti fasst diese Kritik in seinem Essay zur Ethnolinguistik von Samoa zusammen:

In this paper, I shall continue within the ethnographically-oriented following points: (1) the personalist view of meaning (i.e. meaning as defined by the speakers's intentions or reconstructed psychological state at the time of act of speaking) fails to explain certain apparently successful uses of speech among adult Samoan speakers; (ii) the relative reliance upon the individual vis-à-vis the participants in the speech event for determining the force of a given speech act is closely related to local theories of self (or person) and task accomplishment; (iii) the role of the audience in shaping utterances and (re)defining meanings must be an integral part of any model of verbal communication (Duranti 1992: 26).

Dieses Zitat stammt aus einem Essay, der in einem Sammelband mit dem Titel "Responsibility and evidence in oral discourse" erschien, in dem die Analyse der Kombination von Verantwortlichkeit „Responsibility“ für das Gesagte und dem Hinweis „Evidence“ auf das Gemeinte als Alternative zum Konzept der Sprecherintention beschrieben wird. Diese Analyse geht von der dialogischen und gesellschaftlichen Konstruktion von Bedeutung aus:

For this reason the topic of 'Responsibility and Evidence in Oral Discourse' seems to us especially apt for furthering this new direction of work, since 'responsibility' points toward the agency aspect of meaning while 'evidence' points toward the knowledge aspect (Hill, Irvine 1992: 2).

Im Gegensatz zur Sprecherintention ist Verantwortlichkeit ein soziales und interaktives Phänomen, für das man nachvollziehbare Belege bekommt:

The allocation of responsibility is thus a centrally important aspect of social meaning constructed in interactional processes, and our purpose is to examine closely the interactional processes, and linguistic forms through which this is done" (Hill und Irvine 1992: 4).

In seinem Beitrag weist Duranti darauf hin, dass die samoanischen Sprecher auf Dorfversammlungen nicht für die etwaigen Intentionen des Gesagten verantwortlich gemacht werden, sondern für die sozialen Konsequenzen ihrer geäußerten Worte.

Jedoch habe ich den Eindruck, dass eine Interpretation von Äußerungen einer anderen Person nicht ohne ein implizites "in den Kopf schauen" auskommt. So formulieren Hill und Irvine die Grundlagen ihre Analyse wie folgt:

...our interest in responsibility and evidence had two starting-points: on the one hand, the linguistic forms relating to epistemic modality – the speaker's degree of commitment to the truth-value of proposition, or qualification of that commitment; on the other hand, the interactional processes shaping the allocation of responsibility for authorship of a message (Hill, Irvine 1992: 4).

Wie aber bestimmt man nun den Grad der Verpflichtung eines Sprechers zum Wahrheitsgehalt seiner Äußerung, wenn nicht durch Schlussfolgerungen auf psychologische Prozesse, die ein „in den Kopf schauen“ bedeuten?

Duranti plädiert dafür, dass die Sprecher-Intention nicht der einzige Weg sein soll, um die Bedeutung des Gesagten zu erschließen:

My point is that it [the speakers intention] is not the only route and furthermore in some contexts the dispreferred one. Instead, Samoan social actors seem more eager to act upon conventions, consequences, actions, public image rather than upon individual intentions. Given that human action, and speech as one aspect of it, is goal-oriented, Samoans, like any other people in the world, must interpret one another's doing as having certain ends with respect to which those doings should be evaluated and dealt with. The problem – for us, and I would like to suggest, for them as well – lies in the extent to which, in interpreting one another's behavior, Samoans display a concern for the actor's alleged subjective reality. The fact that a society can carry on a great deal of complex social interaction without much apparent concern with people's subjective states, and with much more obvious concern for the public, displayed, performative aspect of language is, in my opinion, an important fact which any theoretical framework concerned with the process of interpretation should take into account (Duranti 1992: 44).

Duranti relativiert also die Bedeutung der Sprecherintention und lenkt das Augenmerk auf die Verantwortlichkeit für das Gesagte in einem sozialen Kontext. Bereits 1982 kritisiert Rosaldo die universale Gültigkeit des Konzepts von Bedeutung basierend auf der Sprecherintention:

In brief, by generalizing culturally particular views of human acts, intentions, and beliefs, Searle fails to recognize the way that local practices give shape at once to human actions and their meanings. Ignoring context, he discovers that linguistic action can be classified in universal (and essentially subjective) terms, but in so doing he projects misleading patterns on our categories of speech" (Rosaldo, 1982: 212).

Rosaldo versteht Searles Sprechakttheorie als eine - auf jeden Fall inspirierende - Ethnografie zur Kommunikation einer angelsächsischen weißen Mittelschicht, die auf einem spezifischen Konzept der menschlichen Person basiert, aber eben nicht als eine universelle Theorie zur menschlichen Kommunikation:

Searle uses English performative verbs as guides to something like a universal law. I think his efforts might better be understood as an ethnography -however partial- of contemporary views of human personhood and action as these are linked to culturally particular modes of speaking (Rosaldo 1982: 228).

Rosaldo folgend müsste ich nun in einem ersten Schritt kulturell bedingte Sprechaktkategorien für die yukatekischen Maya erarbeiten und dann in einem zweiten Schritt diese Kategorien auf die Gebete der yukatekischen Maya anwenden. Dieses Vorgehen würde die emischen Kategorien der Kommunikation der yukatekischen Maya für eine Analyse der Gebete zu Grunde legen. Jedoch übersteigt dieses Vorgehen den Rahmen dieser Arbeit. Ich beschränke mich also auf die von Searle erarbeiteten Sprechaktkategorien, im Bewusstsein, dass diese Kategorien in einem und für einen angelsächsischen Kontext erarbeitet wurden und nun auf die rituelle Sprache der

yukatekischen Maya angewendet werden. Trotz der Kritik an der searlschen Sprechakttheorie verwende ich seine Kategorien für die Illokution, um einen Eindruck der pragmatischen Dimension der individuellen rituellen Sprache zu vermitteln und mein Verständnis des Tonfalls und der Haltung Don Antonios, Doña Bertas und Don Bartolomé zu erläutern: Welchen Anteil haben in den Gebeten der drei rituellen Spezialisten Forderungen, Bitten und Veranlassungen, selbstverpflichtende Aussagen und spirituelle Erklärungen? Die persönlichen Verantwortungs- und Versicherungserklärungen von Don Antonio, die er am Ende seiner Gebete spricht, haben mich dazu bewogen, das Konzept des Sprechaktes, der sich in seiner Pragmatik auf die Sprecherintention gründet, auf den Gegenstand der Gebete anzuwenden, weil Don Antonio mit seinen Erklärungen seinen Gebeten eine individuelle und persönliche Dimension verleiht.

Der Einfluss des Publikums: Die Rezipienten als Co-Autoren

In dem ersten Zitat von Duranti beschreibt er den starken Einfluss des Publikums und der Zuhörer auf die Konstruktion der Bedeutung des Gesagten:

the role of the audience in shaping utterances and (re)defining meanings must be an integral part of any model of verbal communication (Duranti 1992: 26).

Searle spricht in der Sprechaktanalyse von „Sprecher“ und „Hörer“ und weist dem „Hörer“ einen eher passiven Stellenwert in seiner Analyse von Bedeutung zu.

In meiner Analyse stelle ich die Gebete der rituellen Spezialisten als eine sozial determinierte Sprache dar. Im Vorfeld eines Rituals gibt es ein Gespräch zwischen dem Auftraggeber und dem rituellen Spezialisten, in dem die Modalitäten der Durchführung und Bezahlung des Rituals geklärt werden. Ich gehe davon aus, dass dies ein Moment ist, in dem besondere Gestaltungen eines Gebetstextes angelegt werden. Wie bereits in Kapitel 5.3.4. erläutert, stellt das Brunnenritual von San Simon 2007 auch ein Heilritual des Besitzers des Brunnens dar, da dieser von einem übernatürlichen Akteur, der aus dem Brunnen kommt, krank gemacht wird. Der Aspekt der Heilzeremonie kommt in diesem Gebet besonders in der vierten Strophe vor (Vers 29-32), die Verse 30 und 31 verdeutlichen dies: *le túun ti'e' ba'ax perjudikarke' kajaal in kuerpo ti' Don Miguel tu kili'ich noj a kaaba' in yuum. Le túun ti'e'kin k'ubik túun beooráa ka chi'ba ke ba'ax perjudikartik wa iik' yaan ti' ché'en ka'anán yuumen?* »jenes nun was schädigt, wohnt in meinem Körper von Don Miguel in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr. Jenes nun übergebe ich nun jetzt; du schmerzt, was schädigt, ob es ein Wind vom Brunnen-Hüter ist, mein Herr«? Don Antonio spricht an der Stelle, als er auf den Körper verweist, vom Körper in der ersten Person: »in meinem Körper«, meint aber den Körper von Don Miguel. Dies ist ein Fall von Polyphonie, die ich in der rituellen Sprache Don Antonios feststellen konnte und bereits in Kapitel 5.7.1. beschrieben habe. Ich führe den Gebrauch dieser für Don Antonios rituelle Sprache relativ besondere Form der Polyphonie auf die Verknüpfung von Brunnenritual und Heilzeremonie zurück, bei der Don Miguel eine gestaltende Rolle spielte, und sei es nur in dem Vorgespräch.

Die gestaltende Rolle des Publikums bzw. der Auftraggeber zielt aber nicht immer auf eine einvernehmliche Zusammenarbeit. Don Antonio berichtete mir von verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen ihm und den Auftraggebern der Rituale. Diese Auseinandersetzungen drehten sich um die Bedeutung und Wirkmächtigkeit der übernatürlichen Akteure und um die rituellen Performanz und den Aufbau des Altars. Bei einem Ch'a Cháak versuchten die Auftraggeber die Präsenz von Frauen in der unmittelbaren Nähe zum Altar zu verhindern, da, so argumentierten sie, dort von den übernatürlichen Akteuren eine Gefahr für die Frauen ausginge. Bei einem anderen Ch'a Cháak weigerten sich die Auftraggeber den Altar nach den Vorgaben von Don Antonio zu bauen. Diese Auseinandersetzungen weisen darauf hin, dass zumindest Teile der rituellen Inhalte und Formen, also Teile der Bedeutungen von rituellen Worten und Teile der Gestaltung der rituellen Performanz, zwischen den Auftraggebern und den rituellen Spezialisten ausgehandelt werden.

Die Gebete werden vom Publikum, das heißt von den Zuhörern und den Teilnehmern bewertet. Zum Beispiel beschrieb mir einer der Auftraggeber des Ch'a Cháak's 2010, dass sie schon seit zwei Jahren mit Don Antonio zusammenarbeiten würden und mit ihm als rituellen Spezialisten -also mit seinen Gebeten und seiner rituellen Performanz- zufrieden seien und deshalb weiterhin mit ihm zusammenarbeiten wollten. Aus einer solchen Bewertung kann ein Einfluss auf die Texte abgeleitet werden, da die Teilnehmer den Inhalt und die Performanz der Gebete bewerten und entsprechend ihrer Bewertung die Aufträge für die Durchführung der Agrarrituale vergeben. Don Antonio beschrieb mir, dass er als ritueller Spezialist von Aufträgen wirtschaftlich abhängig war.



Figur 27: Die Organisatoren des Ch'a Cháaks in Sitalpech 2010 hören zu und schauen Don Antonio über die Schulter.

Ich gehe davon aus, dass Don Antonio den übernatürliche Akteur *na' lu'um* (CC10:270) oder *mama lu'um* (JL10:149) »Mutter Erde« in seine Gebete 2010 aufnahm, da er seit 2004 vermehrt an den ökumenischen Zusammenkünfte der Teologia India Mayense teilgenommen hatte. Im Rahmen der Teologia India Mayense spielt das Konzept von der »Mutter Erde« eine wichtige Rolle. 2010 war er einer der rituellen Spezialisten, die die Rituale bei diesen Zusammenkünften leiteten. Auf diese übernatürliche Akteurin und die Bedeutung der Teologia India Mayense bin ich bereits genauer in Kapitel 2.3.1. zu den Forschungsmethoden und Forschungsbeziehungen und in Kapitel 5.9. zur semiotischen Analyse der spirituellen Geografie eingegangen.

Die Bewertung der rituelle Sprache und der rituellen Performanz eines Spezialisten durch das Publikum kann ganz unterschiedliche Auswirkungen haben. So kritisierte ein Dorfbewohner Don Antonios Gebete, da er diese nicht singen und zu leise sprechen würde. Das verstehe ich als eine Stilkritik, die nicht als eine generelle Ablehnung zu verstehen war. Anders verhielt es sich mit der Kritik an der Gebeten eines anderen rituellen Spezialisten: Wie bereits in Kapitel 2.2.1. und 3.4.1. erwähnt wurde der rituelle Spezialist Don Salustiano, Bruder von Don Jubentino Perez¹⁰⁸ und Sohn von Doña Rita Maruchita May, in seiner rituellen Performanz so stark von verschiedenen Dorfbewohnern Manís kritisiert, dass er seine Autorität als *J-men* in den Jahren 1995 – 1997 im zunehmenden Maße verlor und im Dorf für „verrückt“ erklärt wurde. Das hatte natürlich einschneidende Auswirkung auf die Bewertung seiner rituellen Sprache durch das Publikum. Sie wurden von verschiedenen Personen als Unsinn „pendejadas“ bezeichnet.

Die rituellen Spezialisten lernen die Gebete vom Hörensagen, indem sie als junge Personen Ritualen beiwohnen und zuhören. Ein konkreter Ausdruck des gesellschaftlichen Diskurses in den Gebeten ist der zahlreiche Gebrauch des quotativen Aspektes *bin* »man sagt, dass...« mit dem die rituellen Spezialisten implizit auf orale Traditionen Bezug nehmen.

Trotzdem gehe ich auch von einer individuellen Ebene der Bedeutung aus, die mit dem Konzept der Sprecher-Intention erfasst wird. Ich gehe also von unterschiedlichen Bedeutungsebenen aus, die in der Zusammenführung eine komplexe Bedeutungsstruktur ergeben. In den begleitenden Gesprächen vermittelte mir Don Antonio seine persönlichen Intentionen, die den Illokutionen seiner Sprechakte entsprechen. Besonders die intentionale Bedeutung der Kommissiva -selbstverpflichtende Aussagen- und der Direktiva -Bitten und Veranlassungen- vermittelte er mir als solche. Einzig im Fall der assertiven Deklarationen postuliere ich diese intentionale Bedeutung, davon ausgehend, dass mir Don Antonio in seinen Beschreibungen der Auseinandersetzungen mit den anderen menschlichen Teilnehmern implizit das In-Kenntniss-setzen dieser Teilnehmer beschrieb. Die Bedeutung der Gebetstexte konstituiert sich also in einem interaktiven Prozess. Jedoch resultiert aus dieser Bewertung zum anderen auch eine individuelle Verantwortung des rituellen Spezialisten, da er vom Publikum als eigentlicher Sprecher wahrgenommen wird. Diese persönliche Verantwortung des rituellen Spezialisten formuliert Don Antonio explizit in Strophe 20 des Quasigebets zum Ch'a Cháak 1995, in Strophe 23 des ersten

108 (La Fay 1975: 746-747)

Gebets zum Jets' Lu'um Grundstücksritual 1997, in Strophe 15 des zweiten Gebets, in Strophe 18 des Gebets zum Brunnenritual Waaji Ch'éen von San Antonio 2007.

6.3. Die Sprechakte in den Gebeten Don Antonios

Im Folgenden erörtere ich die einzelnen Sprechakte in den Gebeten Don Antonios mit Hilfe der Analyse der Bedingungen für den Vollzug eines Sprechaktes und der Analyse der Dimensionen, die die illokutionären Akte unterscheiden. Die Bedingungen für den erfolgreichen Vollzug eines Sprechaktes zielen darauf ab, einen Sprechakt als sinnvoll darzustellen (Searle 1983: 88-113). Aber besonders in Gebeten ist nicht alles sinnvoll, was gesprochen wird. Das resultiert aus der Art und Weise, wie diese Gebete erlernt werden. Don Antonio beschrieb mir, dass er die Gebete durch das Zuhören gelernt hatte. Als Jugendlicher und junger Mann hatte er ein besonderes Interesse für die spirituelle Welt entwickelt, hatte an vielen Ritualen teilgenommen und besonders auf die Gebete geachtet. Andere *J-meno'ob* beschrieben in Interviews immer wieder die nicht zu verstehende rituelle Sprache als „*Uchben Maya*“,¹⁰⁹ und bezeichnen damit das „alte Maya“, das auch rituelle Spezialisten nicht verstehen (vgl. Du Bois 1986: 317). Es kann ganz unterschiedliche Gründe für die Unverständlichkeit von Passagen in den Gebeten geben und diese Gründe können oft nur schwer nachvollzogen werden. Smailus weist auf die unterschiedlichen Quellen für die Gebete hin, derer sich die rituellen Spezialisten bedienen und die sich in ihrem Inhalt auch widersprechen können.¹¹⁰ Spanische Gebete werden in die rituelle Sprache der yukatekischen *J-meno'ob* integriert, erlernt werden diese in einer oralen Tradition, in der phonetische Verschleifungen üblich sind.

Methode der Kategorisierung

Ein Gebet in seiner Performanz ist ein Sprachfluss, Worte die durch Raum und Zeit fließen und dabei Bedeutung transportieren. Die pragmatischen Bedeutungen dieses Flusses mache ich durch die analytische Kategorisierung begreifbar. Ich zerlege ein Gebet, diesen Wortfluss, in seine pragmatischen Bedeutungseinheiten, die Sprechakte, und ordne diesen eine pragmatische Bewertung zu, wohl wissend, dass die Bedeutungseinheiten enge Verbindungen und Überlagerungen aufweisen und in ihren Illokutionen, also den pragmatischen Bewertungen, nicht klar abzugrenzen sind. Im ersten Schritt der Analyse tue ich aber genau das: In der Tabelle „Sprechakte in den Strophen“ (Anhang 9.2.9.) grenze ich aus Gründen der analytischen Schärfe und klaren Begrifflichkeiten die einzelnen Illokutionen voneinander ab. Im zweiten Schritt verdeutliche ich, dass die reale Pragmatik der Gebete von einer starken Überlagerung und Bündelung der Illokutionen geprägt ist, bei der ich von einer klaren Zuordnung der pragmatischen Illokutionen wieder absehe. Ein Sprechakt kann mehreren Kategorien angehören: Man kann um etwas bitten

109 Persönliche Kommunikation von Prof. Dr. Ortwin Smailus, September 2012.

110 Persönliche Kommunikation von Prof. Dr. Ortwin Smailus, September 2012.

und gleichzeitig eine selbstverpflichtende Haltung in einer beschreibenden Erklärung zum Ausdruck bringen. Ich führe hier den Begriff der hybriden Sprechakte ein.

Sprachliche Indikatoren, wie der Gebrauch von zielführenden Konjunktionen (*tia'al* »damit«), besonderen Adverbien (*kilik* »gerne«, *beooráa* »jetzt«), spezifischen Syntagmen (*xolokben in k'u'* »kniend übergebe ich«) oder besondere Verbformen und Aspekte (*bin* »man sagt, dass...«) nutze ich als Hinweise für die Kategorisierung. Die Verortung der Sprechakte in der allgemeinen Handlungsabfolge, die ich in Kapitel 4.3. zur Strukturellen Analyse herausarbeite, gibt einen weiteren Hinweis auf die Kategorisierung der illokutionären Akte. So spricht Don Antonio die Aufrichtigkeits-, Verantwortungs- und Versicherungserklärungen, bei denen ich einen starken selbstverpflichtenden Ton feststelle, normalerweise am Ende seines Gebetes. All diese Hinweise in Kombination mit den Erklärungen und Beschreibung aus den begleitenden Gesprächen mit Don Antonio führen zu meiner Kategorisierung. Don Antonio vermittelte mir in diesen Gesprächen die intentionalen Bedeutungen seiner Gebete und der darin vollzogenen Sprechakte. Dieses vermittelte Vorverständnis basiert wiederum auf meinem intuitiven Verständnis der Erklärungen Don Antonios zu seinen Gebeten. Don Antonio lieferte mir keine klare Zuordnung der einzelnen Sprechakte zu den Kategorien, sondern er beschrieb und erklärte mir im Allgemeinen seine Gebete. Searle weist auf die Bedeutung der Intuition besonders für das Verständnis von indirekten Sprechakten hin (Searle 1982: 60).

6.3.1. Die assertiven Deklarationen

Die assertiven Deklarationen in den Gebeten Don Antonios, in der Tabelle „Sprechakte in den Strophen“ (Anhang 9.2.9.) blau gefärbt, sind beschreibenden Erklärungen, in denen Don Antonio seine eigene Handlung benennt, die er mit seinen Worten vollzieht. Searle bezeichnet solche Sprechakte als assertive Deklarationen (Searle 1982: 39), da neben dem beschreibenden und erklärenden Charakter der Aussage -dem Assertiven- auch eine Erklärung, eine Deklaration gesprochen wird. Es handelt sich jeweils um eine Erklärung, die die Wirklichkeit verändert, so dass der propositionale Gehalt der Aussage und die Wirklichkeit einander entsprechen (Searle 1982: 37). Somit stellt eine solche Aussage auch einen deklarativen Sprechakt dar. Für diesen deklarativen Sprechakt ist eine Institution notwendig, die die normative Geltung sicherstellt. Diese Institution ist das gesellschaftlich anerkannte Amt des *J-men*.

Die Institution des *J-men* / *X-men*:

Eine Voraussetzung für die Wirkmächtigkeit von assertiven Deklarationen

Searle kategorisiert die Sprechakte nicht nur in Bezug auf die Illokutionen, sondern auch in Bezug auf die Ausrichtung von Welt und Wort (Searle 1982: 19, 20). Er definiert die Welt als Gesamtheit existierender Sachverhalte, setzt den Sprecher des Wortes außerhalb dieser Welt und lässt genau zwei sprachlich vermittelte Beziehung zwischen Sprecher und Welt zu: die kognitive Beziehung der Tatsachenfeststellung und die interventionistische Beziehung der Verwirk-

lichung eines Handlungszwecks (Habermas 1997: 432). In einer assertiven Deklaration sind Welt und Wort gegenseitig aufeinander ausgerichtet (Searle 1982: 38). Das gesprochene Wort bzw. der propositionale Gehalt ist auf die Welt gerichtet. Im Fall einer assertiven Deklaration Don Antonios ist diese auf den Status des übernatürlichen Akteurs gerichtet und der Sprechakt beschreibt seine Statusveränderung. Die Welt ist auf das gesprochene Wort gerichtet und soll sich diesem angleichen, bzw. der Status der übernatürlichen Akteure wird durch den Sprechakt verändert. Das Verhältnis von Welt und Wort, das Searle für assertive Deklarationen postuliert, entspricht der gegenseitigen Ermächtigung, die für das Amt des *J-men* besteht. So wie Welt und Wort sich im Sprechakt der assertiven Deklaration gegenseitig aufeinander beziehen, so resultiert die Autorität Don Antonios als *J-men* aus seiner Fähigkeit die übernatürlichen Akteure besonders im Rahmen eines Agrarrituals anzusprechen, sie an den Ort des Rituals zu rufen und auf diese Weise ihren Status zu verändern. Es gibt Gebete, die von einfachen Bauern auf ihrem Feld oder in ihrem Garten gesprochen werden. Das bedeutet, dass die rituelle Sprache der yukatekischen Maya nicht auf die rituellen Spezialisten beschränkt ist. Aber ein Gebet bei einem Agrarritual kann nur von einem rituellen Spezialisten, einem anerkannten *J-men* oder einer anerkannten *X-men* gesprochen werden. Der Auftraggeber hat Don Antonio mit dieser Aufgabe betraut, damit er die Gebete spricht und die Übergabe der Opfergaben an die übernatürlichen Akteure organisiert und die sachgerechte Durchführung des Rituals sicherstellt. Sein persönlicher Werdegang als *J-men*, seine Lehrzeit bei der berühmten und berüchtigten Doña Rita und seine allseits bekannte Gabe -sein „Don“- Schlangenbisse zu heilen, all das verleiht Don Antonio die Autorität als *J-men* und erfüllt die Institution des *J-men*, die für die Wirkmächtigkeit der assertiven Deklaration notwendig ist. Darüber hinaus besteht eine reziproke Beziehung zwischen der Institution des *J-men* und der Wirkmächtigkeit seiner Gebete: Zum einem bezieht Don Antonio seine soziale Anerkennung als *J-men* aus der Arbeit, die Agrarrituale zu leiten und Gebete in diesem Rahmen an die übernatürlichen Akteure zu richten. Er weiß, wie man ein Agrarritual durchführt. Er ist der »Macher«¹¹¹. Indem er als ein kompetenter *J-men* auftritt, wird er von den Teilnehmern und Zuschauern als ritueller Spezialist akzeptiert. Eine wichtige Grundlage der Autorität der *J-men* ist seine soziale Akzeptanz als *J-men*. Zum anderen haben seine Gebete die spirituelle Kraft, die übernatürlichen Akteure zu erreichen. Die assertiven Deklarationen im Rahmen der Gebete weisen die Wirkmächtigkeit auf, den Status der übernatürlichen Akteure in der gewünschten Form zu beeinflussen, so dass die übernatürlichen Akteure sich am Ort des Rituals einfinden, da diese assertiven Deklarationen¹¹² von einem *J-men* gesprochen werden und dieser von den übrigen Teilnehmern als solcher anerkannt wird. Nur er kann sich direkt an die übernatürlichen Akteure in diesem Rahmen wenden, da von diesen eine Gefahr ausgeht und er dieser Gefahr durch seine spirituelle Macht, sein spirituelles Wissen und seine Erfahrung in der spirituellen Welt entgegen treten kann.

111 Die Übersetzung des Wortes *J-men* ist »Macher«.

112 Die Tatsache, dass ich zahlreiche assertive Deklarationen als implizite Direktiva interpretiere, resultiert aus dieser Argumentation.

Die searleschen Bedingungen für die Illokutionen

Eine Voraussetzung für den Vollzug einer assertiven Deklaration, Searle nennt es die einleitende Bedingung (Searle 1983: 89-92), ist, dass eine Kommunikation mit den übernatürlichen Akteuren überhaupt möglich ist und Don Antonio die richtigen Worte wählt. Diese einleitende Bedingung wird von Don Antonio erfüllt, weil er als *J-men* anerkannt wird und diese Institution mit seiner Person ausfüllt. Die Aufgabe des rituellen Spezialisten ist es, die richtigen Worte an die übernatürlichen Akteure zu richten. Die wesentliche Bedingung eines Sprechaktes fasst nach Searle die illokutionäre Rolle des Sprechaktes zusammen und hat das Format einer konstitutiven Regel. Somit bestimmt diese Bedingung auch die anderen Bedingungen (Searle 1983: 110). Die wesentliche Bedingung der assertiven Deklaration ist, die Welt in dem Maße zu verändern, wie es der propositionale Gehalt des Sprechaktes beschreibt: Don Antonio holt die »übernatürlichen Akteure« herab bzw. er verändert ihren Status. Die Bedingungen dafür sind, dass Don Antonio die übernatürlichen Akteure mit Hilfe ritueller Sprache und ritueller Praxis herunterholen kann, dass also seine rituellen Handlungen die Epiphanie bewirken und der sprachlichen Form entsprechen: *in wéensik nukuch iik'òob* »ich hole die großen Winde herunter«. Searle geht davon aus, dass bei einer assertiven Deklaration die Bedingung der Aufrichtigkeit erfüllt sein muss (Searle 1982: 39). Für die rituelle Sprache Don Antonios trifft das zu, da seine assertiven Deklarationen auf der Grundlage der Institution des *J-men* vollzogen werden. Diese Institution beruht auf sozialer Akzeptanz. Aufrichtigkeit im rituellen Kontext ist im Auftreten von Don Antonio ein wichtiger Faktor für seine Autorität und somit auch ein Faktor für die Geltung seiner Gebete. Don Antonio beschrieb mir seine Haltung mit den »übernatürlichen Akteuren« nicht zu spielen und aufrichtig das zu tun, was er sagt und das zu sagen bzw. zu beten, was er glaubt. Explizit betet er einmal eine Aufrichtigkeitserklärungen als assertive Deklarationen im Quasigebet zum Chá Cháak 1995 in Vers 162: *teene' ma tin baaxal yéetel nukuch iik'òob beey in yuumen* »Ich spiele nicht mit den großen Winden so mein Herr« (CC95: 162). Die anderen Aufrichtigkeitserklärungen interpretiere ich als Kommissiva, in denen Don Antonio eine selbstverpflichtende Haltung in den Aufrichtigkeitserklärungen zum Ausdruck bringt.¹¹³

Die übernatürlichen Akteure kommen durch die Worte Don Antonios und durch die Präsentation der Opfergaben herunter. Die Bedingungen, die ich für den erfolgreichen Vollzug einer assertiven Deklaration aufstellen und beurteilen kann, beziehen sich ausschließlich auf die kommunikative Position Don Antonios. Für die übernatürlichen Akteure kann man zwar Bedingungen zum erfolgreichen Vollzug eines Sprechaktes formulieren, jedoch gehören sie in den Bereich der Spekulation, die sich einer wissenschaftlichen Beurteilung entziehen.

Ein sprachlicher Hinweis auf eine assertive Deklaration stellt das Wort *beooráa* »jetzt« dar. Es hat die Bedeutung von »hiermit erkläre ich, dass...«. Don Antonio benennt mit damit den Zeitpunkt, zu dem das Gesagte geschieht. Don Antonio spricht diesen sprachlichen Indikator für assertive Deklarationen sehr häufig in allen Gebeten, 167 Mal im Quasigebet zum Chá Cháak

113 Dazu mehr im Abschnitt zu den kommissiven Sprechakten

1995, 111 Mal im ersten Teilgebet zum Jets' Lu'um 1997, 70 Mal im zweiten Teilgebet zum Jets' Lu'um 1997, 73 Mal in der Brunnenweihe von San Antonio, 98 Mal in der Brunnenweihe von San Simon, 165 Mal im Ch'a Cháak 2010 und 111 Mal im Gebet beim Jets' Lu'um 2010. Seine rituelle Sprache bekommt durch den häufigen Gebrauch dieses Indikators den formalen Ton von verkündeten Erklärungen.

Ein weiterer sprachlicher Indikator für eine assertive Deklaration ist das Quotativpartikel *bin* »man sagt, dass... / ..., so sagt man«. Die assertive Deklaration, die mit diesem sprachlichen Indikator kombiniert wird, ist genau das, was man sagt. Don Antonio benutzt dieses Quotativpartikel relativ selten im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995, 10 Mal (CC95: 54, 55, 121,123, 177, 189, 190, 194, 198), im ersten Teilgebet zum Jets' Lu'um 1997 nur drei Mal (JL97_01: 26, 114, 125) und im zweiten Teilgebet zum Jets' Lu'um 1997 nur ein Mal (JL97_02:17). Ab 2007 integriert er das Quotativpartikel in den erweiterten Strophenmarker und verstärkt auf diese Weise bei den einzelnen Strophen den formal distanzieren Ton. So spricht er bei der Brunnenweihe von San Antonio den Quotativ zehn Mal (WCSA: 15, 20, 24, 32, 37, 42, 50, 55, 61, 68), bei der Brunnenweihe von San Simon 23 Mal (WCSS: 12, 15, 22, 34, 38, 45, 51, 54, 59, 62, 69, 75, 81, 84, 88, 94, 109, 111, 126, 133, 152), beim Jets' Lu'um 2010 sechs Mal (JL10: 41, 54, 86, 98, 99, 162) und beim Ch'a Cháak 2010 33 Mal (CC10: 26, 28, 36, 40, 53, 60, 65, 69, 77, 85, 104, 112, 115, 121, 122, 136, 145, 153, 162, 179, 188, 191, 202, 214, 220, 228, 237, 240, 255, 257, 261, 262, 285).

Jedoch resultiert aus einem sprachlichen Indikator nicht eine eindeutige Zuordnung des Sprechaktes zur Kategorie der assertiven Deklaration. In den Gebeten Don Antonios werden verschiedene sprachliche Hinweise, die auf unterschiedliche Illokutionen hinweisen, kombiniert. Die assertiven Deklarationen der rituellen Sprache Don Antonios weisen vier verschiedene propositionale Gehalte auf. Das heißt Don Antonio spricht vier verschiedene -in einigen Fällen auf einander aufbauende- spirituelle Erklärungen.

1.) Er ruft die übernatürlichen Akteure an den Ritualort. *In wéensik nukuch iik'òob* »Ich bringe die großen Winde herunter«, wobei die *nukuch iik'òob* »großen Winde« eine allgemeine Bezeichnung für die übernatürlichen Akteure ist. Don Antonio verändert den Status der angesprochenen übernatürlichen Akteure, indem er sagt: »Ich bringe die großen Winde herunter«. Auf diese Weise wird der Status der »großen Winde« verändert, so dass sie von ihrem Herkunftsort, von »oben« und aus einer anderen Sphäre an den Ritualplatz heruntergebracht werden.

Damit die assertive Deklaration „Ich hole die übernatürlichen Akteure herab“ vollzogen werden kann, muss der Wind aus der Perspektive Don Antonios oben bzw. an einem anderen Ort sein. Don Antonio agiert also in einem vertikalen Modell, indem er die übernatürlichen Akteure verortet.

Bei assertiven Deklarationen in den Gebeten Don Antonios bezieht sich der propositionale Gehalt auf einen Sachverhalt, der die übernatürlichen Akteure betrifft. Eine Beschreibung eines Sachverhalts in der übernatürlichen Welt, muss nicht zwangsläufig eine Deklaration sein, wie vielleicht zu erwarten wäre, aber wenn der propositionale Gehalt auf eine Statusveränderung zielt, handelt es sich um eine assertive Deklaration in Kombination mit einer indirekten Veranlassung bzw. einem impliziten direktiven Sprechakt.

Don Antonio spricht assertive Deklarationen, in denen er das Wort *t'aan* »sprechen, benennen« benutzt. Die Bedeutung des Verbes *t'aan* interpretiere ich in der rituellen Sprache Don Antonios als synonym zum Verb *éemel* »herunterholen«: So spricht Don Antonio zum Beispiel im ersten Gebet zum Grundstücksritual 1997 in Vers 39 – 41: *Beooráa in yuumen leti'e' saanto sujuy iik' kin t'aanik beooráa tia'an in k'ubik tia'ane' saanto promesa ti' beooráa tu kili'ich no'oj u ka' ti' saanto Jets' Lu'um beooráa xolokben in k'u' ti' beooráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*

»Jetzt mein Herren, spreche ich jenen heiligen reinen Wind, jetzt damit ich ihn übergebe für das heilige Versprechen, jetzt in seine prächtige rechte Hand für den heiligen Jets' Lu'um, jetzt kniend übergebe ich, jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr« (JL97_01: 39-41).

In ihrer pragmatischen Bedeutung sind die Verben *eemel* »herabrufen« und *t'aan* »sprechen« gleichzusetzten: Das »Benennen« bzw. das »Sprechen« entspricht dem »Herabrufen«. Don Antonio vollzieht mit diesem Sprechakt eine assertive Deklaration, die den Status des übernatürlichen Akteurs und des Versprechens verändert: Indem er den übernatürlichen Akteur benennt, diesen die Bezeichnung *saanto sujuy iik'* gibt, ruft er ihn an den Ort des Rituals und überführt ihn aus der übernatürlichen Sphäre in die natürliche.

2.) Don Antonio spricht assertive Deklarationen mit dem propositionalen Gehalt der Übergabe von unterschiedlichen Objekten. Don Antonio spricht assertive Deklarationen mit der Tiefenstruktur: „Hiermit erkläre ich, dass ich jetzt dieses Objekt x an den übernatürlichen Akteur Y übergebe“.

Objekte der Übergabe

Bei der Grundstücksweihe Jets' Lu'um 2010 spricht er in Vers 4 die Übergabe der heiligen Gabe: *Leti in k'ubik le saanto jo'oché'* (JL10: 4). *Jo'oché'* bezeichnet zum einen die Opfergabe im Allgemeinen aber auch die zentrale Opfergabe im speziellen, in diesem Fall ein Truthahn. In Vers 160 desselben Gebets bezeichnet Don Antonio die zentrale Opfergabe, den Truthahn als *noj ch'úich'i* »großen Vogel«.

Don Antonio übergibt auch abstrakte Objekte wie in dem folgenden Beispiel deutlich wird: *tin k'ubik xane' santo promesa prometida beooráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen* »Ich übergebe auch das heilige versprochene Versprechen jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr« (CC95:93-94) (vgl. auch CC10:49; JL97_02:3,4).



Figur 28: Beim Waaji Ché'en von San Simon, Don Antonio übergibt *u yáax waaj* den übernatürlichen Akteuren.

Direktes Objekt der Übergabe ist in diesem Beispiel das »heilige Versprechen«, das Ritual durchzuführen. Dieses Versprechen ist ein Synonym für das Ritual selbst: Die Übergabe des heiligen Versprechens ist der Vollzug des Rituals. Wie ich bereits in Kapitel 5.3.4 dargestellt habe, ist das Versprechen ein Element des Superzeichens, das die allgemeine pragmatische Bedeutung der Rituale ausdrückt.

Den Status des Objekts der Übergabe, in diesem Fall des Versprechens verändert Don Antonio, indem er das heilige Versprechen einem nicht näher genannten übernatürlichen Akteur übergibt. Searle bezeichnet mit der Einleitungsbedingung die Voraussetzungen für den erfolgreichen Vollzug des Sprechaktes: In diesem Beispiel bedeutet es, dass der nicht näher benannte übernatürliche Akteur das Versprechen in Empfang nimmt, da eine Übergabe nur erfolgen kann, wenn sie auch angenommen wird. Sonst wäre es nur ein Angebot. Das »heilige Versprechen« stellt das Ritual der Übergabe der Opfergaben selbst dar. Ein solches Versprechen wurde in der Vergangenheit explizit formuliert und existiert in der Gegenwart sozusagen virtuell oder in der Vorstellung der rituellen Spezialisten und der Auftraggeber. Ich betrachte hier den Akt der Übergabe des Versprechens und nicht den eigentlichen Akt des Versprechens, der mit Searle gar kein Versprechen darstellt:

Es ist unsinnig, etwas zu versprechen, wenn allen Beteiligten klar ist, daß ich das Versprochene ohnehin tun werde“ (Searle 1983: 92).

Genau das ist aber bei einem Agrarritual der yukatekischen Maya der Fall: Allen Beteiligten ist klar, dass ein in der Vergangenheit gegebenes Versprechen auf eine festgelegte Weise, eben durch den Vollzug des Rituals eingelöst wird. In Übereinstimmung mit Doña Berta beschrieb mir Don Antonio, dass Grundstücke oder Brunnen rituellen Traditionen unterliegen, die als rituelle Versprechen wirken, ein Ritual in regelmäßigen Abständen zu veranstalten. Traditionen geraten in Vergessenheit, Grundstücke werden verkauft, aber die Traditionen bzw. die Versprechen und Verpflichtungen bleiben bestehen und können bei Nicht-Einhaltung zu Krankheiten bei Bewohnern und Bewohnerinnen und den Haustieren führen.

Ebenso gilt für diese assertive Deklaration die von Searle aufgestellte Aufrichtigkeitsbedingung. Es gehört zu Don Antonios grundlegenden Aufgaben, die Übergabe von Opfern und den Kontakt zu den übernatürlichen Akteuren herzustellen. Er beschrieb mir immer wieder die Gefahr für Mensch und Tier, die von den übernatürlichen Akteuren ausgeht. Deshalb muss man davon ausgehen, dass er aufrichtig das glaubt zu tun, was er betet.

Die Bedingung für den propositionalen Gehalt der assertiven Deklaration »Ich übergebe dem (nicht näher benannten) übernatürlichen Akteur das heilige Versprechen« beschreibt den Inhalt des Sprechaktes in der Form, dass Don Antonio über das Versprechen „verfügt“, so dass er es übergeben kann. Dieses Versprechen stellt die kulturelle Norm dar, bei gegebenem Anlass das angebrachte Agrarritual durchzuführen. Der gegebene Anlass für eins der verschiedenen Agrarrituale ist in den meisten Fällen ein zyklisch wiederkehrender Zeitpunkt bzw. Zeitraum, in dem ein solches Ritual durchgeführt werden muss. Bei den von mir dokumentierten Grundstücks-Weihe-Jets'-Lu'um-Ritualen erläuterten Don Antonio, Doña Berta und die verschiedenen Auftraggeber unabhängig voneinander, dass auf dem Grundstück ein »krankmachender Wind« *kakas iik'* »umhergehe« *anda suelto*, und deshalb ein Grundstücks-Weihe-Jets'-Lu'um-Ritual veranstaltet werden müsse. Meine Informanten wiesen nicht auf eine etwaige lokale Tradition hin. Sie erwähnten auch kein Versprechen in der Vergangenheit. Einzig Doña Berta brachte bei dem dokumentierten Jets' Lu'um Ritual 2007 den krankmachenden Wind auf dem Grundstück mit einem in der Vergangenheit geleisteten und in der Gegenwart nicht eingelösten Versprechen in Verbindung. Don Antonio beschrieb diesen Zusammenhang von nichteingelösten Versprechen und krankmachenden übernatürlichen Akteuren in verschiedenen begleitenden Gesprächen.

Die wesentliche Bedingung für die assertive Deklaration »Ich übergebe dem übernatürlichen Akteur das heilige Versprechen« beschreibt diesen sprachlichen Ausdruck als einen Austausch zwischen Don Antonio und dem übernatürlichen Akteuren. Mit Hilfe des Verbs *k'ubik* »es übergeben« wird im Rahmen eines Gebets der Austausch mit den übernatürlichen Akteuren bezeichnet. Getauscht werden die Opfern, also die Speisen und Getränke, Frösche bzw. Kinder, der eigene Körper und das Ritual gegen das vom Ritual abhängige und erwünschte Ziel: den Regen oder eine Grundstücks- bzw. Brunnen-Weihe. Wie bereits in Kapitel 5.3.4. erwähnt,

sagte mir Don Antonio auf den Sinn und Zweck eines Ch'a Cháak-Regen-Ritual angesprochen: „El Ch'a Cháak no se hace solamente para pedir la lluvia, si no es para agradecer la lluvia que ya cayó y que va a caer. Y es para todo lo bien“. Daraus leite ich den allgemeinen Wohlstand im eigentlichen Sinne als einen übergeordneten Zweck der Rituale ab.

Die Frösche, die von den Kindern im Rahmen eines Ch'a-Cháak-Regen-Rituals gespielt werden, sind ebenfalls direkte Objekte der Übergabe im Rahmen von assertiven Deklarationen, wie folgende Verse zeigen: (CC95: 83, 91, 109, 117, 132; CC97:8-12, 22-30; CC10: 189-193). In Kapitel 5.7.3. gehe ich detailliert auf die Bedeutung der Kinder, die die Rolle von Fröschen übernehmen, ein.

Der Körper Don Antonios stellt ein direktes Objekt der Übergabe dar, wie die folgenden Verse belegen: (CC95: 154; CC97:36, 44; WCSA: 107; JL10: 3, 132, 184; CC10: 15, 132-133, 225, 246, 266). In Kapitel 5.7.1. gehe ich detailliert auf die Bedeutung des Körpers als Objekt der Übergabe ein.

Die Übergabe von übernatürlichen Akteuren an den christlichen Gott

Normalerweise sind die übernatürlichen Akteure Empfänger der rituell übergebenen Objekte, aber in einigen Fällen werden sie selbst zu Objekten der Übergabe. Don Antonio benennt dies explizit in den Diktatgebeten, 1997: *Le entrego entonces a mano de dios esos vientos que ya bajé* (DGCC: 31-32); oder 2005: *beooráa in yuumen tin k'ubik tee ch nukuch iik'óob tin wéensaj u kan ti'its ka'ane'* »Jetzt mein Herr, übergebe ich dir die großen Winde, die ich heruntergeholt habe die vierte Himmelsecke« (DGJL:18-19).

In Vers 230 des Gebets zum Ch'a Cháak 2010 (CC10: 230) übergibt Don Antonio »den heiligen Quellwind« dem christlichen Gott. In Vers 245 desselben Gebets (CC10:245) übergibt er »den Kleinsten Wind« dem christlichen Gott.

Don Antonio formuliert die Übergabe der konkreten Opferspeisen und Getränke in einigen Fällen mit der zielführenden Konjunktion *tia'a/tia'an/tia'al* »damit/ um-zu« und verbindet so diese Übergabe mit dem vorangehenden Sprechakt. Meist ist dies der Akt des »Herunterholens«. In meiner analytischen Darstellung interpretiere ich diesen Sprechakt der Übergabe der Opferspeisen und Getränke als Kommissiva, da ich die zielführende Konjunktion *tia'a/tia'an/tia'al* »damit/ um-zu« als einen entsprechenden sprachlichen Indikator interpretiere.

3.) Assertive Deklarationen mit dem propositionalen Gehalt des Nährens *tséenel* treten in den Gebeten von Don Antonio erst ab 2007 auf und ergänzen die Sprechakte des Herunterholens *éemel* und des Übergabens *k'ubul* wie das folgende Beispiel zeigt: *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yéet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'óob way xóo' bin in wéenske' bin in tséentko'ob yéetele' santo saka' beooráa tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen* » Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde hier pfeifen (so sagt man), dass ich jene herunterhole (so sagt man), dass ich jene nähre mit dem heiligen Saka' jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.« (WCSS:50-52) (vgl. auch WCSS:12, 59, 81, 88, 109, 120, 133; JL10: 47, 66, 89, 98, 134; CC10: 24, 34, 40, 69, 122, 253, 279.)

4.) Durch assertive Deklarationen mit dem entsprechenden propositionalen Gehalt des Zurückbringens *sutul* werden die übernatürlichen Akteure wieder an ihren Herkunftsort zurückgebracht bzw. zurückgeschickt. Diese Sprechakte vollzieht Don Antonio vornehmlich im zweiten Teilgebiet eines Misterios. In dem von mir dokumentierten zweiten Teilgebiet des Jets' Lu'um Rituals 1997 beginnt er diese Rückführung der übernatürlichen Akteure in Vers 20 mit einer indirekten assertiven Deklaration: *wa tia'an in sutik tu puesto beooráa tu kili'ich noj a kaaba' yuumen* »Bringe ich sie damit nicht an ihre Herkunftsorte zurück, jetzt in deinem großen Namen?« (JL97_2:20). Die Formulierung als Frage interpretiere ich als eine Höflichkeitsform einer assertiven Deklaration (vgl. Montemayor 2001: 140). Davon ausgehend dass die menschlichen Teilnehmer und Teilnehmerinnen davon in Kenntnis gesetzt werden müssen, dass die übernatürlichen Akteure wieder dorthin zurückgebracht werden, wo sie hergekommen sind, damit die Menschen sich wiederum ungefährdet an dem Ort des Rituals bewegen können, identifiziere ich diese Aussage als assertive Deklaration, obwohl die finale Konjunktion *tia'an* auf einen kommissiven Sprechakt hinweist. Das In-Kennntnis-Setzen der Teilnehmer stellt eine einleitende Bedingung für diese assertive Deklaration dar.

Der hauptsächliche Gebrauch von assertiven Deklarationen gibt den Gebeten Don Antonios einen formal-sachlichen Charakter, klar in dem Gebrauch der pragmatischen Mittel. In seiner Expressivität ist Don Antonio eher zurückhaltend. Er beginnt seine Verse sehr häufig mit den Demonstrativpronomen *le* bzw. *leti'e'* oder auch mit dem Syntagma *le túun ti'e'*, was den formal-sachlichen Ton seiner rituellen Sprache unterstreicht.

6.3.2. Die kommissiven Sprechakte

Die kommissiven Sprechakte, grün gefärbt in der Tabelle „Sprechakte in den Strophen“ (Anhang 9.2.9.), sind durch einen selbstverpflichtenden Ton gekennzeichnet bzw. bringen eine selbstverpflichtende Haltung zum Ausdruck. Ein sprachlicher Hinweis für kommissive Sprechakte stellt die finale Konjunktion *tia'al/tia'an/tia'a* »um - zu/damit« dar, die bei entsprechendem Inhalt auf einen selbstverpflichtenden Sprechakt hinweist: *Leti'e' kin in wéensik túun tia'an in tséentko' yéetele' saanto jó'oché'* »Ich rufe jenen übernatürlichen Akteur, nun damit ich (und weil ich mich dazu verpflichte) ihn mit der heiligen Opfergabe nähre« (JL10:10). Im vorherigen Abschnitt habe ich einen Sprechakt als assertive Deklaration interpretiert (JL97_2:20), obwohl der sprachliche Indikator *tia'an* auf einen kommissiven Sprechakt verweist. Die rhetorische Frage, die Don Antonio in jenem Sprechakt stellt, führt zu meiner Interpretation als assertive Deklaration.

Ich höre einen selbstverpflichtenden Ton bei Äußerungen mit dem Adverb *kilik/kil* »gerne«. Diese positive Bewertung einer Handlung interpretiere ich als impliziten Ausdruck einer selbstverpflichtenden Haltung: *le túun ti'e' in wéensik in kilik k'u' in kuerpo ti'o'* »jenen nun hole ich herab, gerne übergebe ich ihm meinen Körper« (CC10:266). Ich interpretiere das Adverb *kí'ilik* – »gerne« nicht als Ausdruck einer expressiven Illokution, da Don Antonio nicht seine Gefühle ausgedrückt, sondern mit diesem Adverb seine Haltung zu seiner Sprechhandlung verdeutlicht. Diese Haltung weist zwar einen emotionalen Aspekt auf, stellt aber nicht einen eigentlichen

Ausdruck eines Gefühls dar. Nicht nur in den Gebeten von Don Antonio ist dieses Wort ein integraler Bestandteil ritueller Sprache. In den Gebeten, die Montemayor in der Gebetssammlung U Payalchi'ob J-meno'ob I + II dokumentiert, wird das Adverb *ki'i* an zahlreichen Stellen benutzt (vgl. Montemayor 1994). Montemayor bezeichnet rituelle Sprache, die den Gebrauch von höflicher Rede *ki'iki' t'anto'ob* aufweist als *hablar suavemente* (Montemayor 2001: 135) als sanfte Sprache, mit der man sich an die übernatürlichen Akteure richten soll.¹¹⁴

Die explizite Benennung seiner knienden Körperhaltung in Verbindung mit der Handlung des Übergebens *xolokben in k'u'* »kniend übergebe ich« weist auf ein Abhängigkeitsverhältnis zu den übernatürlichen Akteuren hin, das ich im Rahmen der Sprechaktanalyse als selbstverpflichtende Haltung Don Antonios interpretiere. Exemplarisch anhand der dritten Strophe des Jets' Lu'um Gebets 2010 (JL10: 12-19) stelle ich nun eine Reihe von sprachlichen Indikatoren dar, die auf einen starken kommissiven Ton hinweisen. Die zielführende Konjunktion *tia'a* in den Versen 13, 16, 17, 18, das Syntagma *xolokben in k'u'* in Vers 15 und die Formulierung im Vers 18 *tin kilik tséentik* »gerne nähre ich es«, geben dieser Strophe und den darin vollzogenen Sprechakten einen starken selbstverpflichtenden Charakter.

Leti'é' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'ò' beooráa tu kili'ich nó'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob »Jenem übergebe ich das Versprechen, kniend übergebe ich es ihm (in einer demütigen selbstverpflichtenden Haltung) hiermit in seine prächtige rechte Hand der großen Winde« (JL10:82-83). Aus diesem Beispiel wird wieder deutlich, dass die sprachlichen Indikatoren eben nur Hinweise darstellen, da auch der sprachliche Hinweis für eine assertive Deklaration: *beooráa* gesprochen wird, ebenso wie ein sprachlicher Hinweis für einen kommissiven Sprechakt. Eine Identifizierung zu den Sprechaktkategorien bleibt somit immer eine kontingente¹¹⁵ Interpretation. Mir geht es in der Sprechaktanalyse nicht um eine eindeutige Zuordnung der Sprechakte zu den Kategorien nach Searle, sondern vielmehr um die Erfassung eines inhaltlichen Tons und um die Beantwortung der Frage: Mit welcher Haltung vollzieht Don Antonio die verschiedenen Sprech-Handlungen?

In der letzten Strophe (Vers 181 – 191) des Gebets zum Jets' Lu'um 2010 weisen verschiedene Verse einen kommissiven Charakter auf. In Vers 184 benennt er das Nähren der übernatürlichen Akteure, was ich als einen kommissiven Sprechakt interpretiere, da er sich mit der Formulierung *kil in tséentko'* dazu verpflichtet: *leti'é' k'u' in kuerpo tene' kil in tséentko' yéetele' saanto jó'oché' tu kili'ich noj a k'aaba' xana yuumen* »Jenem¹¹⁶ übergebe ich meinen Körper, mich. Gerne nähre ich jenen mit der heiligen Gabe auch in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr« (JL10:184). Der semantische Parallelismus von Opfergabe und eigenem Körper ist der Ausdruck dieses kommissiven Sprechaktes und der allgemeinen Haltung Don Antonios zu seinem Gebet und dem gesamten Ritual. Da sein Körper und sein Gebet einen besonderen Teil

114 Es stellt sich die Frage, ob diese höfliche Sprache im Rahmen ritueller Sprache auf die hierarchisch geprägte Sprache der Kolonialzeit zurückgeht.

115 Zum Begriff der Kontingenz siehe Luhmann 1984: 152

116 An dieser Stelle interpretiere ich das indirekte Objekt als den übernatürlichen Akteur des kleinsten Wind, da er von diesem in Vers 186 frei gelassen wird.

der Opfergabe darstellen, bekommt das gesamte Ritual den impliziten Charakter einer Selbstverpflichtung. In Kapitel 5.7.1. zur semiotischen Analyse der Rolle des rituellen Spezialisten bin ich auf die Bedeutung des Körpers bereits genauer eingegangen.

Der Sprechakt in Vers 186, in dem er den »kleinsten Wind« an seinen Herkunftsort zurück bringt, stellt einen kommissiven Sprechakt dar, da er sich mit diesem Sprechakt verpflichtet, die Rückführung der übernatürlichen Akteure im folgenden zweiten Gebetsteil durchzuführen. Mit Ausnahme des zweiten Gebets des Grundstücks-Weihe-Jets'-Lu'um-Rituals, bei dem *kin sutik* »ich bringe ihn/sie/es zurück« als assertive Deklaration gesprochen wird, spricht Don Antonio in seinen Gebeten kommissive Sprechakte, in denen er sich dazu verpflichtet, die übernatürlichen Akteure in dem folgenden Teilgebet an ihren Herkunftsort zurückzubringen. (CC95: 182, 200; JL97: 136; WCSA: 97, 103; WCSS:34; JL10: 57, 74, 186; CC10: 226). Diese Sprechakte weisen einen kommissiven Charakter auf, da sie als selbstverpflichtende Ankündigungen zu verstehen sind. Die Handlung des Zurückbringens *sutul* wird in ihrer vollen Ausprägung und mit jedem einzelnen übernatürlichen Akteur erst im zweiten Teilgebet eines *Misterio* durchgeführt, aber bereits im ersten Teilgebet eines *Misterio* angekündigt. Das Zurückführen der übernatürlichen Akteure ist eine Voraussetzung, um die nächste Gebetseinheit, das nächste *Misterio*, zu beginnen.

In dem begleitenden Interview zum Diktat-Gebet des Jets' Lu'um 2005 setzte Don Antonio das Verb, *sutik* »es zurückbringen« mit dem Verb *k'ubik* »es übergeben« gleich und erklärte mir, dass diese synonyme Bedeutungen hätten. Als ich ihn später auf seine Gleichsetzung ansprach und fragte: „¿Por que es lo mismo?“ antwortete er mir „Pues, es de los vientos, por eso.“ Wir gerieten in unserem Gespräch mal wieder in eine Sackgasse meines Unverständnisses oder unseres gegenseitiges Missverständnisses. Vielleicht wollte Don Antonio damit zum Ausdruck bringen, dass die Rückführung der übernatürlichen Akteure nur vollzogen werden könne, wenn diese die Opfergaben bekommen hätten.

In verschiedenen begleitenden Gesprächen beschrieb mir Don Antonio seine Pflicht, die übernatürlichen Akteure an ihren Herkunftsort zurück zu bringen. 2010 erzählte er mir, dass seine rituellen Aufträge zunähmen, da er an Orte gerufen werde, wo eine Zeremonie nicht fachgerecht durchgeführt wurde, die übernatürlichen Akteure nicht an ihren Ort zurückgebracht wurden und deshalb eine Gefahr von diesem Ort ausginge. Daraus resultierte für Don Antonio die Verpflichtung, Schäden an Mensch und Tier, die durch unsachgemäß durchgeführte Rituale entstanden waren, zu beheben.

Zunahme des selbstverpflichtenden Tons in den Gebeten Don Antonios

Es lässt sich in der rituellen Sprache Don Antonios eine Veränderung in der Pragmatik feststellen. In den von mir dokumentierten Gebeten habe ich eine Zunahme des selbstverpflichtenden Tones festgestellt. Für diese Zunahme kann ich zwei Gründe angeben: 1. Zum einen verstehe ich die Handlungen des Herunterholens *éemel*, des Übergebens *k'ubul* und des Nährens *tséenel* als aufeinander folgend, als verflochtene Illokutionen. In dieser Folge nehmen die sprachlichen In-

diktoren für kommissive Sprechakte prozentual zu, wie es sich in den Spalten der folgenden Tabelle ablesen lässt. Die drei zentralen Handlungen aus den rituell gerahmten Gebeten korreliere ich hier mit den sprachlichen Hinweisen für kommissive Sprechakte. Die erste Zahl bestimmt die gesamte Anzahl des jeweiligen Verbs in dem Gebet. Die zweite Zahl gibt die Anzahl der jeweiligen Verben an, die mit mindestens einem sprachlichen Hinweis für einen kommissiven Sprechakt stehen. Die dritte Zahl gibt den prozentualen Anteil dieser kommissiven Verben an.

Tabelle: Zunahme der Kommissiva

	CC 1995		JL 1997		WCSA 2007		WCSS 2007		JL 2010		CC2010	
éemel	36	0	31	6	29	7	31	6	27	3	61	12
		0%		19,35%		24,14%		19,35 %		11,11 %		19,67 %
k'ubul	49	14	49	15	33	11	52	20	60	18	75	20
		28,57%		30,61%		33,33%		38,48%		30%		26,66 %
tséenel	-	-	-	-	3	2	13	6	23	18	31	21
						66,66%		46,15%		78,26 %		67,74 %

2. Die Handlung des Nährens tritt erst ab dem Jahr 2007 in den Gebeten Don Antonios auf. Diese Handlung steht am Ende der Handlungskette, und weist somit die größte Anzahl an sprachlichen Hinweisen für kommissive Sprechakte auf. Das verstärkt den selbstverpflichtenden Ton der gesamten Gebete ab dem Jahr 2007. Don Antonios Gebete bekommen im diachronen Vergleich einen zunehmenden kommissiven Charakter, da er das Verb *tséenel* in seine rituelle Sprache aufgenommen hat.

6.3.3. Die direktiven Sprechakte

In den Gebeten Don Antonios unterscheide ich verschiedene Formen von direktiven Sprechakten. Explizit direktive Sprechakte, also direkte Befehle¹¹⁷, Bitten oder andere Formen von Veranlassungen werden von Don Antonio in seinen Gebeten nicht vollzogen, was ich auf die notwendige Höflichkeit in der rituellen Sprache zurückführe, auf die auch Montemayor hinweist (Montemayor 2001: 135). Searle schreibt: „Bei den Direktiven ist die Höflichkeit das Leitmotiv für die Indirektheit“ (Searle 1982: 57). In den Gebeten Don Antonios sind die implizit direktiven Sprechakten nicht so zahlreich wie die assertiven Deklarationen und die Kommissiva. Jedoch werden zentrale Inhalte mit direktiven Sprechakten ausgedrückt.

¹¹⁷ In den Gebeten Don Antonios habe ich zum Beispiel keinen Aspekt des Imperativ gefunden.

Sprachliche Indikatoren für direktive Sprechakte

Alle Direktiva haben die Form von assertiven Sprechakten und stellen somit indirekte Sprechakte dar. Diese indirekten direktiven Sprechakte unterteile ich in Sprechakte, bei denen ich einen stärkeren direktiven Charakter feststelle -rot gefärbt in der Tabelle „Sprechakte in den Strophen“ (Anhang 9.2.9.)-, und Sprechakte, bei denen ich einen stärkeren Charakter assertiver Deklaration feststelle -blau gefärbt in der Tabelle Pragmatische Abfolge. Als sprachliche Indikatoren für die Sprechakte mit einem stärkeren direktiven Charakter sehe ich die direkte Ansprache in der zweiten Person Singular Ergativform *ka* (CC95:32, 82, 83; JL97_1:87; JL97_2:14). In einigen Fällen wird ein direktiver Sprechakt mit der zweiten Person Singular Ergativform *ka/ta* mit der finalen Konjunktion *tiaʼa/tiaʼan/tiaʼal* »damit/um - zu« gebildet und drückt so den eigentlichen Zweck des Sprechaktes aus (JL97_1:15, 18, 22, 26-27, 81, 114; JL97_2:65, 84-88). In seltenen Fällen gehe ich auch von einem Sprechakt mit stark direktivem Charakter aus, auch wenn das Personalpronomen in der dritten Person Singular bzw. Plural steht. In diesen Fällen ist der propositionale Gehalt für die Kategorisierung ausschlaggebend (JL97_1:130, 134; JL97_2:29, 105).

Propositionale Gehalte der direktiven Sprechakte

Die propositionalen Gehalte der direktiven Sprechakte beziehen sich auf einen inhaltlichen Komplex, der die Themen Heilung und Wohlstand zum Gegenstand hat. Diese beiden Begriffe stellen den zentralen Sinn und Zweck der Agrarrituale der yukatekischen Maya dar: die Sicherung des ökonomischen und ökologischen Wohlstandes der Bauern, und die Abwehr von natürlichen und übernatürlichen Krankheiten.

Die Heilung und Segnung

Eine Gruppe von direktiven Sprechakten Don Antonios sind Heilungen und Segnungen. Eine Heilung erfolgt im Rahmen der unterschiedlichen Agrarrituale. Geheilt bzw. beruhigt wird die Erde, das Grundstück oder der Garten. Gesegnet wird der Körper des rituellen Spezialisten, aber auch das entsprechende Grundstück. Wahrscheinlich stellen »heilen« und »segnen« zwei synonym gebrauchte Begriffe dar, die als Übersetzung von *jeetsʼ* und *bendisir* sich auf ein und dieselbe Handlung beziehen. Im Gebet zum Grundstücksritual 1997 spricht Don Antonio in der zweiten Strophe Vers 14, 15 den direktiven Sprechakt: *letʼeʼ kin tʼaanik beooráa tu kiliʼich noj a kaabaʼ in yuumen le túun tiaʼa ka jetsʼek túuneʼ saanto soolar tu kiliʼich noj a kaabaʼ in yuumen* »Jene (vier Himmelsecken) rufe ich jetzt in deinem prächtigen großen Name, mein Herr, damit du nun jenen beruhigst, den heiligen Garten in deinem prächtigen großen Name, mein Herr« (JL97_01:14-15). Bei diesem Sprechakt besteht eine Kombination von zwei Aussagen: Erstens ruft Don Antonio die vier Himmelecken, damit zweitens ein direkt angesprochener übernatürlicher Akteur den heiligen Garten beruhigen bzw. heilen soll. Der erste Teil dieses Sprechaktes ist

eine assertive Deklaration. Jedoch zentral in diesem kombinierten Sprechakt ist das Prädikat im zweiten Teil des Sprechaktes *ka jets'ek* »du beruhigst«. Diese beschreibende Aussage bekommt in dem Gebet, die Funktion eines Direktivums, da Don Antonio explizit durch die Gebete der Jets' Lu'um-Grundstücksrituale die jeweiligen übernatürlichen Akteure dazu veranlasst, diese Handlung zu vollziehen und den Garten zu beruhigen. Das Agens in diesem Sprechakt ist die zweite Person Singular. Aus diesem Grund interpretiere ich diesen Sprechakt als einen direktiven Sprechakt. Die einleitende Bedingung nach Searle beschreibt die Fähigkeit des übernatürlichen Akteurs, die erbetene Handlung durchzuführen. Die Aufrichtigkeitsbedingung beschreibt die Intention Don Antonios, dass der übernatürliche Akteur die erbetene Handlung durchführen soll. Die wesentliche Bedingung für diesen Sprechakt beschreibt die Intention Don Antonios, mit diesem Sprechakt den übernatürlichen Akteur dazu zu bringen, die erbetene Handlung durchzuführen, damit der gewünschte Effekt, die Beruhigung und Heilung der Erde, eintritt. In Vers 64, 65 des zweiten Teilgebets Gebets zur Jets' Lu'um-Grundstücksritual 1997 vollzieht Don Antonio einen Sprechakt, den ich ebenfalls als indirekte Veranlassung interpretiere: *le ti'e' kin k'ubik tia'a ka páataj u jets'e' saanto lu'um beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'óob bey yuumen* »jenes nun übergebe ich, damit du die heilige Erde beruhigen kannst, jetzt zu seiner prächtigen rechte Hand der großen Winde so mein Herr« (JL97_02:64-65). Vapnarsky schreibt zu der Form der indirekten Veranlassung, die auf einer Frage nach der Fähigkeit bzw. Befähigung des angesprochenen Akteurs beruht:

Los directivos mayas en forma interrogativa no se basan en el invocar una capacidad o facultad como por ejemplo en las formulas típicas del español, del francés, o del inglés – „¿Puedes pasarme el lápiz?“ –, al parecer inexistentes en maya yucateco. Se trata más bien de preguntas sobre la existencia o localización de un elemento directamente vinculado a la acción, o sobre la finalidad o el resultado de dicha acción (Vapnarsky 2012: 174).

Da es sich bei der Äußerung von Don Antonio nicht um eine Frage handelt, sondern um eine feststellende Äußerung, „höre“ ich eine indirekte Veranlassung in der Formulierung *ka páataj u jets'e' saanto lu'um* »du kannst die heilige Erde beruhigen«, da die Beruhigung des Grundstücks bzw. die Heilung der Erde von den übernatürlichen Akteuren vollzogen wird und den zentralen Sinn und Zweck der Grundstücks-Weihe darstellt.

Im Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 benennt er in Vers 32 mit der Formulierung *utia'a ka páatke'* »damit du kannst« das Vermögen, auf die Gaben auf dem Altar zu zugreifen, was ich als eine Aufforderung interpretiere.

Die pragmatische Interpretation der Formulierung von Vers 81-83 aus dem Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 ist unsicher, da ein inhaltliches Verständnis nicht besteht: *le túun ti'e' kin wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen u tia'a ka kuchuk túun xan beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' tia'a ka páat ki'ila' kin k'ubik túun xane' santo muucho'* »Jenen nun (für) hole ich herab jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr, damit du (auf dem Rücken) trägst nun jetzt auch in seine prächtige rechte Hand, damit du zufrieden sein kannst, übergebe ich

nun auch jenen heiligen Frosch« (CC95:81-83). Man kann diese Formulierung als die implizite Aufforderung interpretieren, mit der Gabe zufrieden zu sein.

Die Formulierung in Vers 131 und 141 *ku páajtaj* »es ist möglich, dass...« verstehe ich als den Ausdruck der Möglichkeit der folgenden Handlungen. Sie stellt somit keine implizite Veranlassung dar. In Vers 185 weist die Formulierung *ka páatak* »du kannst, du sollst« auf eine indirekte Aufforderung hin, mit der Don Antonio die übernatürlichen Akteure dazu veranlasst, die „Frösche“ freizulassen.

Diese Konstruktion der indirekten Aufforderungen und Veranlassungen mit Hilfe von Formulierungen, die mit dem Hinweis auf die Befähigung des angesprochenen Akteurs als ein direkter Sprechakt interpretiert werden können, werden von Don Antonio nur in den Gebeten aus den Jahren 1995 (CC95: 32, 83, 185) und 1997 (JL97_01: 22, 27, 81, 97) vollzogen.

Die Handlung der expliziten Segnung vollzieht Don Antonio in dem Gebet zum Jets' Lu'um Grundstücksritual 2010 in Strophe 22, Vers 138. Dies ist ein Sprechakt, den ich als indirekte Veranlassung interpretiere, obwohl er den übernatürlichen Akteur nicht in der zweiten Person Singular anspricht, sondern eine assertive Äußerung zu dem übernatürlichen Akteur spricht: *ku bendisir xolik in kuerpo yéetele' saanto jóoche' tu kili'ich nój u ká' yuum kruus* »er segnet meinen knienden Körper mit der heiligen Gabe zu deiner prächtigen rechten Hand, Herr Kreuz« (CC10:138). In der 23. Strophe Vers 145 veranlasst er indirekt die dazu parallele Segnung des Grundstücks: *ku bendisirto' way teereno way tu kili'ich nój u ká' leti'é' xana yuumen* »Er segnet hier das Grundstück hier auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr« (CC10:145)

Vapnarsky schreibt zu den direktiven Sprechakten in der Alltagssprache der Yukateken:

Una segunda estrategia (para emitir un pedido) es la de recurrir a enunciados asertivos. Esto se da en particular cuando el locutor no puede asumir la responsabilidad de una intervención hacia una persona. Típicamente, describe entonces en voz alta la situación que requiere una acción para que otro participante, éste con el poder, la autoridad o la familiaridad necesaria, expele a su vez el directivo (o sea tome la responsabilidad del pedido), lo que implica un encadenamiento más complejo y mediano de actos ilocutivos (Vapnarsky 2012: 174).

Der Unterschied zwischen den assertiven Äußerungen, die Vapnarsky als indirekte Veranlassungen in der Alltagskommunikation identifiziert (Vapnarsky 2012: 176) und der assertiven Äußerung in den Gebeten Don Antonios, die ich als indirekte Veranlassung interpretiere, besteht in dem eigentlichen direktiven Sprechakt, der aus der Assertion resultiert. In dem Beispiel von Vapnarsky ist es eine Mutter, die einen direktiven Sprechakt vollzieht, indem sie auf eine von jemand anderem geäußerte Assertion: „Das Kind spielt mit Wasser!“ reagiert und ihr Kind dazu ermahnt, dieses zu unterlassen. Für Don Antonios assertive Äußerung postuliere ich eine Veranlassung, die von einem übernatürlichen Akteur an den *yuum kruus* »Herr Kreuz« gerichtet wird: Segne den Körper und das Grundstück! Das Beispiel von Vapnarsky und meine postulierte Veranlassung entsprechen einander in Bezug auf die Machtbefugnisse: Auf den assertiven Sprechakt folgt der eigentliche direkte Sprechakt, der von einem Akteur vollzogen wird, der größere Machtbefugnisse aufweist. Don Antonio spricht die assertive Aussage, damit dann ein

befugter übernatürlicher Akteur den *yuum kruus* veranlasst, den Körper und das Grundstück zu segnen.

Probieren und Begleiten

In einem anderen Fall spricht Don Antonio eine indirekte Veranlassung, als er die übernatürlichen Akteure auffordert, die präsentierten Speisen und Getränke zu probieren: *beooráa tu kili'ich nój u ká' nukuch iik'óob túuntsik túun* »Jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde, probieren sie es nun« (JL97_01:130). In dem Abschnitt zu den assertiven Deklarationen habe ich die Übergabe der Gaben als eine assertive Deklaration interpretiert, unter der Voraussetzung, dass eine Annahme der Gaben durch die übernatürlichen Akteure vorliegen muss. Wenn das nicht der Fall wäre, würde es sich nur um ein Angebot handeln. Bei diesem Beispiel gehe ich nun von einer indirekten Veranlassung, einem impliziten direktiven Sprechakt aus, da ich die Handlung des Probierens der Speisen als ein unmittelbare Annahme der Gaben verstehe, und als eine Handlung sehe, die besonders als Veranlassungen geäußert wird, anders ausgedrückt: „Probiert es doch mal!“

In zwei Fällen spricht Don Antonio implizite Aufforderungen an die übernatürlichen Akteure zur Begleitung im rituellen Prozess. Im Gebet zum Waaji' Ch'èen-Brunnenritual von San Antonio spricht er in Vers 82-83: *leti'e' nukuch iik'óob tin wéensik tia'a akompaniartik tia'ale saanto sayab iik' tia'ale ch'éen tia'al in tséentik* » Jene großen Winde hole ich herab, damit sie den heiligen Quellwind begleiten, für den heiligen Brunnen, damit ich nähre...« (WCSA: 82-83). Im Gebet zur Ch'a-Cháak-Regen-Ritual 2010 spricht er in Vers 159 eine Aufforderung *beooráa ka taako' akompanyarto' beej áaktúun Jerusalem tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen* »du willst mich jetzt begleiten auf dem Weg zur Höhle von Jerusalem in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr« (CC10: 159).

Der Wohlstand, um den gebeten wird

In einer Gruppe von direktiven Sprechakten formuliert Don Antonio die indirekte Bitte um Wohlstand und den damit zusammenhängenden Gütern: Gesundheit, Kraft, Macht und Wasser¹¹⁸. Don Antonio spricht zum Beispiel in Vers 275 im Gebet zum Ch'a Cháak-Regenritual 2010 *je'é ba'axa' ku tasaj be' ka prosperarnaj ka chá* »Was er so bringt, dass es so gedeiht, so dass geben/lassen« (CC10:275). Dieser Sprechakt stellt einen direktiven Sprechakt dar, da das Agens etwas bringt, wahrscheinlich das Saatgut. Denselben Sprechakt vollzieht Don Antonio im Gebet zur Waaji- Ch'èen-Brunnen-Weihe von San Antonio in der 18. Strophe Vers 111 (WCSA: 111), etwas abgeändert im Gebet zur Waaji' Ch'èen-Brunnen-Weihe von San Simon in der 25. Strophe

118 Auf das Gut des Wassers gehe ich im nächsten Abschnitt gesondert ein.

Vers 158 (WCSS: 158), im Gebet zur Jets' Lu'um-Grundstücks-Weihe 2010 betet er in der 26. Strophe Vers 177 diesen Sprechakt (JL10: 177).

Das Wasser als Gut, um das gebeten wird

Die direktiven Sprechakte, die die explizite Bitte um ausreichendes Wasser zum Inhalt haben, werden von Don Antonio nur in den Gebeten des Jahres 2010 gesprochen. In einem begleitenden Gespräch berichtete er mir von einer Zusammenkunft mit katholischen Priestern und Bischöfen aus Mexiko und Guatemala in Izamal im Jahr 2006. Bei dieser Zusammenkunft wurde ihm Wasser als der wichtigste Stoff aller Rituale vermittelt. Das kann ein Grund dafür sein, warum Sprechakte, die das ausreichende Wasser als zentralen Inhalt aufweisen, von mir erst im Jahr 2010 in den Gebeten Don Antonios dokumentiert werden. Beim Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 spricht er in Vers 95 und 202 von der *rogativa tia'ale' santo ja* »dem Bittgebet für das heilige Wasser«. Diese Sprechakte spricht er im Rahmen eines Ch'a-Cháak-Regen-Gebets, das sich explizit auf den Regen bezieht. In dem Gebet zum Jeets'-Lu'um-Ritual 1997 spricht er keinen Vers mit der Bitte um Wasser. Im Gegensatz dazu vollzieht Don Antonio bei der Jeets'-Lu'um-Grundstücks-Weihe 2010 einen direktiven Sprechakt in Vers 123-124, der das ausreichende Wasser zum Inhalt hat: *Le túun tia'a taaske' saanto ts'úuk ja'e kuuchkiskoón tu kili'ich no'oj a k'a' way lu'um kaabila' sin bolon tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen* »Damit jener (übernatürliche Akteur) nun dieses heilige bisschen Wasser (her)bringt, haben wir die Pflicht in deiner prächtigen rechten Hand hier auf dieser Erde (*sin bolon?*) zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr« (JL10:123-124). Don Antonio spricht von einem »bisschen Wasser«, was ich als eine bescheidene Höflichkeit interpretiere. Die Pflicht, die in diesem Sprechakt genannt wird, bezieht sich auf den Vollzug der Rituale.

In Vers 166 bittet Don Antonio um ausreichendes Wasser für den Ort des Rituals, also für das Grundstück der Familie: *mu faltar ja' ti' way puesto tu kili'ich no'oj a k'a'* »Möge kein Wasser fehlen hier am Ort zu deiner prächtigen rechten Hand!« (JL10:166). Diese Äußerung stellt eine Bitte um ausreichendes Wasser dar und ist somit ein direkter Sprechakt, den Don Antonio wahrscheinlich an den Quellwind richtet.

In Vers 232 - 233 des Gebets zum Ch'a Cháak 2010 bittet Don Antonio um genügend Wasser auf dem Grundstück der Familie. Dies ist ein ähnlich formulierter direkter Sprechakt wie im Jets' Lu'um-Gebet 2010: *mu' sea mu' sa'ap'al ja' ti' ché'eno' tu kili'ich no'oj a k'a' way teereno tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen* »möge nicht(?) möge das Wasser in jenem Brunnen nicht austrocknen, zu deiner prächtigen rechten Hand hier auf dem Grundstück in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr« (CC10: 232-233). Diese beiden Sprechakte stellen die einzigen Direktiva dar, in denen Don Antonio eine Veranlassung als direkte Bitte formuliert. Das diese Bitte nach ausreichend Wasser als eine verneinende Bitte nach fehlendem formuliert wird, interpretiere ich als einen Ausdruck von Höflichkeit. Im Gegensatz zu dieser direkten -wenn auch verneinenden Frage- spricht Don Antonio in Vers 211-212 einen impliziten direktiven Sprechakt: Es ist eine

indirekte Aufforderung an einen übernatürlichen Akteur, ausreichend Wasser zu bringen. Die Aufforderung formuliert Don Antonio als assertive Deklaration: *leti'e' kin k'ubik túun beoráa ka pi'ilik túun ka t'ilpak' u beel ka kuch ko way banda tu kuxtoon jun p'eel ja' tu kili'ich no'oj a k'a' beey in yuumen* »Jenes (saubere Wasser) übergebe ich nun jetzt, du verteilst es, du verspritzt es auf deinem Weg, den du nimmst, hier in der Gegend. Wir leben von einem Wasser auch, in deine prächtige rechte Hand mein Herr« (CC10:211-212).

Die Gesundheit, ein Gut um das gebeten wird

Im Quasi-Gebet zum Ch'a-Cháak-Regen-Ritual 1995 betet Don Antonio in der 22. Strophe Vers 176 um Gesundheit für das nächste Jahr. Im zweiten Gebet zum Jets'-Lu'um-Grundstücks-Weihe-Ritual 1997 bittet er in der zweiten Strophe Vers 29 um die Gesundheit für den Tag des Rituals. Im Gebet zum Ch'a Cháak-Regen-Ritual 2010 vollzieht er in Vers 289 eine Bitte um Gesundheit für ein Jahr. Drei Verse später in Vers 292, spricht er eine assertive Deklaration und ist selbst der Akteur, der die Gesundheit herbeiführt. In diesen Sprechakten spricht Don Antonio von *toj óolal*, von der Gesundheit als ein Gut und nicht wie in anderen Sprechakten von den Handlungen des Beruhigens oder Segnens, die zur Gesundheit führen sollen.

Die Auflösung des rituellen Kontakts

Eine weitere Gruppe von Direktiva sind Veranlassungen zur Auflösung des rituellen Kontakts mit den übernatürlichen Akteuren, der vorher von Don Antonio hergestellt wurde. Die assertiven Deklarationen mit dem propositionalen Gehalt *kin wéensik* »ich hole ihn/sie/es herab« bzw. *kin k'ubik* »ich übergebe ihn/sie/es« stellt diesen rituellen Kontakt zwischen den übernatürlichen Akteuren und den unterschiedlichen Objekten wie z.B. dem Körper Don Antonios, dem Grundstück, Garten und dem Brunnen, den Fröschen bzw. den Kindern und den Speisen und Getränken auf den Altären her. Dieser Kontakt muss in der Logik der yukatekischen Maya wieder gelöst werden, da ein dauernder Zustand des Kontakts eine Gefahr für die Gesundheit darstellt. Don Antonio thematisiert im Gebet zur Jets' Lu'um-Grundstücksritual 2010 in Vers 112 – 114 explizit diese Gefahr. Die Auflösung des rituellen Kontakts wird in der rituellen Sprache Don Antonios auf zwei verschiedenen Weisen vollzogen: Entweder spricht Don Antonio eine assertive Deklaration mit dem propositionalen Gehalt *kin sutik nukuch iik'óob* »ich bringe die übernatürlichen Akteure zurück« im zweiten Gebetsteil eines Misterios (JL97_02) oder er spricht einen direktiven Sprechakt, in dem er die übernatürlichen Akteure auffordert, den Ort des Rituals und den Körper des rituellen Spezialisten zu verlassen. Besonders in der Pragmatik der Jets' Lu'um-Grundstücksrituale ist die Auflösung des rituellen Kontakts von zentraler Bedeutung, da bei der Auflösung des rituellen Kontakts zwischen Mensch, Grundstück und den übernatürlichen Akteuren auch die krankmachenden übernatürlichen Akteure vom Grundstück entfernt werden. Eine indirekte Aufforderung spricht Don Antonio zum Beispiel im Gebet zum

Grundstücksritual 2010 in Vers 152 – 153: *ka p'atake' teereno tu lu'um tu kili'ich no'oj a ka' way mix maako' peskar yuumen* »Du verlässt den Grund und Boden zu deiner prächtigen rechten Hand. Keine Person fängt sich hier einen ein, mein Herr!« (JL10: 152-153). Diesen Sprechakt mit dem Agens in der zweiten Person Singular interpretiere ich als indirekte Aufforderung, da das Agens im Unterschied zu anderen assertiven Deklarationen in der zweiten Person steht. Wie ich in Kapitel 5.7.1. darstelle, besteht ein semantischer Parallelismus, eine parallele Bedeutungsbeziehung zwischen dem zu heilenden Grundstück und dem Körper des rituellen Spezialisten. Don Antonio löst im ersten Gebet zum Jets' Lu'um-Grundstücksritual 1997 in Vers 134 auch den rituellen Kontakt zwischen dem übernatürlichen Akteur und seinem Körper. Im Gebet zum Grundstücksritual 2010 spricht er in Vers 172 und 186 die indirekten Aufforderungen, seinen Körper zu verlassen. Im ersten Gebet zum Grundstücksritual 1997 spricht Don Antonio in Vers 113, 114 den direktiven Sprechakt, indem er einen übernatürlichen Akteur implizit auffordert, das Grundstück zu verlassen: *tin k'ubik túun ti' beoráa tu kili'ich no'oj u ka' tia'ale' saanto kontra beoráa tu kili'ich no'oj u ka' tia'a tu bin ta tiiso' tu kili'ich noj a kaaba' yuumen* »Ich übergebe nun jetzt in seine prächtige rechte Hand, (damit) das heilige Gegenmittel jetzt in seine prächtige rechte Hand, damit (so sagt man), dass du jenes (schlagartig) verlässt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr« (JL97_01: 113-114).

6.3.4. Die Verantwortungs-, Verpflichtungs- und Aufrichtigkeitserklärung

Am Ende von vier Gebeten spricht Don Antonio Erklärungen, die für seine Gebete einen kennzeichnenden Charakter haben. Weder Doña Berta noch Don Bartolomé sprechen diese Kombination von assertiven Deklarationen, kommissiven und direktiven Sprechakten. Diese kombinierten Sprechakte stellen Erklärungen der Verpflichtung, der Verantwortung und der Aufrichtigkeit dar. Don Antonio spricht diese Erklärungen weder in den Gebeten zum Waaji'-Chèen-Brunnenritual von San Simon 2007, noch beim Ch'a-Cháak-Regenritual 2010, noch beim Jets'-Lu'um-Grundstücksritual 2010. Ich gehe davon aus, dass er normalerweise diese Erklärungen am Ende eines Rituals spricht, also im letzten Misterio. Das Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak 1995 stellt eine Zusammenfassung der Gebete dar. Die beiden Gebete zum Jets' Lu'um 1997 umfassen das letzte Misterio. Das Gebet zum Brunnenritual von San Simon ist das erste Gebet aus dem ersten Misterio des Rituals. Die Gebete zum Jets' Lu'um und zum Ch'a Cháak 2010 sind beide aus dem zweiten Misterio, stellen also nicht Teile des letzten Gebetszyklus dar. Warum das Gebet zum Brunnenritual von San Antonio eine Ausnahme darstellt, – es ist nicht aus dem letzten Misterio, aber Don Antonio spricht hier diese Erklärungen – diese Frage kann ich nicht beantworten.

In der 20. Strophe des Quasi-Gebets zum Ch'a Cháak 1995 spricht Don Antonio von Vers 156 bis 160 die Verantwortungserklärung, in der er für etwaige Fehler die Verantwortung übernimmt und den etwaigen Schaden von anderen Teilnehmern und Teilnehmerinnen abwendet. Die Verse 156-160 stellen auch eine Verpflichtungserklärung dar, da er sich zu einem ernsthaften und fehlerfreien Vollzug des Rituals verpflichtet. Er schützt mit diesen Erklärungen den

Auftraggeber und andere Personen, die sich während des Gebets in der Nähe aufhalten und Gefahr laufen von einem »krankmachenden Wind« - einem übernatürlichen Akteur- »geschlagen« zu werden. Voraussetzung für diesen kommissiven Sprechakt ist die Annahme, dass von der bloßen Anwesenheit der übernatürlichen Akteure eine Gefahr für die Teilnehmer ausgeht. In Vers 162 spricht er die Aufrichtigkeitserklärung, als er versichert, nicht mit den übernatürlichen Akteuren zu spielen. Vers 157 und 158 sind direktive Sprechakte: Zuerst spricht er die Aufforderung zur Unterlassung: »Bestrafe nicht den an meiner Seite!« dann spricht er die Veranlassung: »Bestrafe mich!« (CC95: 156-163).

156. *wa tumen jun p'èel fayartik meyajten tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

157. *Mu' kaastigarta yaana tin tséel yuumen*

158. *kaastigarta tu yaana xan kaastigarta in kuerpo tene in yuumen*

159. *ma tin beetaj p'áa tu beetaj nukuch iik'òob xan*

160. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

161. *aooráa kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

162. *teene' ma tin baaxal yéetel nukuch iik'òob beey in yuumen*

163. *leti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

156. Wenn doch ein Fehler in meiner Arbeit ist, auch in deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr,

157. mögest du nicht den an meiner Seite bestrafen, mein Herr.

158. Bestrafe den unter¹¹⁹ auch bestrafe meinen Körper – mich, mein Herr.

159. Ich machte es nicht, konnte passieren auch für jene großen Winde ,

160. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

161. Jetzt übergebe ich dir jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

162. Ich spiele nicht mit den großen Winden so mein Herr.

163. Jene übergebe ich dir jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.

In der letzten Strophe des ersten Gebets zum Jets' Lu'um-Grundstücksritual 1997 spricht Don Antonio die für seine rituelle Sprache so typischen Erklärungen in den Versen 138 – 140 (JL97_01:138 – 140).

138. *pay tumen tu mina'an jun p'èel fayar meyajtik tu nukuch iik'o'*

139. *mu kaastigarta' yana tin tséel tumen kaastigar ta kin ten*

140. *tumen ma tin beetaj pa tu beetaj nukuch iik'o' beey in yuumen*

119 Ich interpretiere diesen Vers so, dass Don Antonio die Bestrafung eines kleinen Frosches unter dem Altar für seine eventuellen Fehler verhindern will.

138. so dass kein einziger Fehler es bearbeiten für jenen großen Wind
 139. mögest du nicht bestrafen, der an meiner Seite ist, weil du mich bestrafst, mich
 140. damit ich nicht (Fehler) mache beim Machen jenes großen Windes so mein Herr

Ebenso spricht Don Antonio diese Erklärungen im zweiten Gebet zum Jets' Lu'um 1997 in der 15. Strophe Vers 99 – 107 (JL97_02: 99-107).

99. *wa tumen jun p'èel fayatik meyajtin nukuch iik'òòb*
 100. *beey mu kastiggarta yana tin¹²⁰ yana tin kastigarta kin ten*
 101. *ma tin beetaj pa tu beetaj nukuch iik'òòb*
 102. *beey tin k'u min kuerpo xoliken beooráa tu kili'ich noòj a k'a' leti'e' xana' yuumen*
 103. *jèx túun o'òchik in sutik tu nukuch iik'òòb*
 104. *beooráa tu puesto tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 105. *beey túun u p'atik libre in kuerpo tu kili'ich noòj a k'a' leti'e' xana' yuumen*
 106. *en el nombre del padre del hijo del espíritu santo*
 107. *Amen*

99. Wenn es einen Fehler in meiner Arbeit mit den großen Winden gibt,
 100. so sollst du nicht bestrafen den der neben¹²¹ mir. Mich bestrafst du,
 101. damit ich nicht (Fehler) mache beim Machen der großen Winde, so mein Herr.
 102. So übergebe ich meinen Körper, knie ich jetzt in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, jener nun mein Herr.
 103. Also deshalb dauernd kniend bringe ich die großen Winde zurück
 104. jetzt an ihre Orte in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 105. So nun läßt du meinen Körper frei zu seiner prächtigen rechten Hand, der großen Winde, jenen auch meinen Herren.
 106. Im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes,
 107. Amen.

In der Waaji'-Ch'èen-Brunnen-Weihe von San Antonio spricht Don Antonio diese Erklärungen in der 18. Strophe Vers 104-106 (WCSA:104-106).

104. *wa tuumen jun p'èel faya ti' naj ti' nukuch iik'òòb beey yuum*

120 yana tin tseel müsste hier stehen. Das Wort tseel hat Don Antonio vergessen.

121 Ich ergänze in der Übersetzung das Wort »neben« tseel, das ich aus dem Zusammenhang und dem Vergleich mit anderen Gebeten geschlossen habe.

105. *mu kastigarta yana kastigarta kin ten*
106. *ma tin beetaj paa tu beetaj nukuch iik'óob beey yuumen*
104. wenn ein Fehler in der Pflicht¹²² für die großen Winde besteht, so mein Herr,
105. mögest du nicht bestrafen (den an meiner Seite) sondern bestrafst mich.
106. Ich machte keine (Fehler) beim Formen der großen Winde so mein Herr

6.3.5. Die hybriden Sprechakte

Noch mehr als bei Alltagskommunikation, für die Searle die Kategorien für die Illokutionen konzipiert hat, liegt bei ritueller Sprache eine Bündelung und Verflechtung der Illokutionen von Sprechakten vor. Deshalb erarbeite ich hier das Konzept von hybriden Sprechakten für die rituelle Sprache.

Bereits Searle beschreibt in seiner Analyse der Alltagskommunikation, dass die Zuordnung der Sprechakte zu den Kategorien sich als mehrdeutig erweist, und sich die verschiedenen Kategorien für die Illokutionen der Sprechakte in ihren Zuordnungen überschneiden (Searle 1982: 18). Menschliche Kommunikation verfolgt oft mehrere Ziele mit einem Sprechakt. So trifft die Zuordnung von verschiedenen Illokutionen auf einen Sprechakt zu. Die von Don Antonio hauptsächlich benutzten Sprechaktkategorien sind assertive Deklaration und Kommissiva. Die direktiven Sprechakte spricht er im Vergleich zu den beiden anderen Kategorien relativ selten. Er spricht also vor allem spirituelle Erklärungen (assertive Deklarationen) und vollzieht selbstverpflichtende Sprechakte (Kommissiva). Im Folgenden stelle ich nun die Argumente für die Mehrdeutigkeit der Sprechakte der rituellen Sprache in Bezug auf die Kategorisierung anhand der Intention der Sprechakte dar.

Für die Zuordnung verschiedener Illokutionen zu einem Sprechakt aus den Gebeten Don Antonios sehe ich drei Gründe:

- 1.) Es gibt eine übergeordnete Pragmatik der Gebete, die die einzelnen Sprechakte überlagert.
- 2.) Für einen Sprechakt lassen sich unterschiedliche Adressaten bestimmen, was wiederum zu verschiedene Sprechaktkategorien führt.
- 3.) Die Sprechaktkategorie der assertiven Deklaration halte ich in der Beschreibung von Searle für die Anwendung auf rituelle Sprache für defizitär. Die Wirkungen der Handlungen auf die übernatürlichen Akteure werden durch eine Kategorisierung als assertive Deklaration nicht hinreichend erklärt. Wie wird zum Beispiel der Status eines übernatürlichen Akteurs verändert, so dass dieser am Ort des Rituals präsent ist? Auf diese Frage liefert die bloße Identifizierung des Sprechaktes »Hiermit hole ich die großen Winde herab!« als assertive Deklaration keine befriedigende Antwort.

¹²² Für das Wort *naj* biete ich die Übersetzung „Pflicht“ an (Bricker et. al. 1998: 193).

zu 1.) In Kapitel 5.3.4. analysiere ich bereits die semiotische Bedeutung von parallel gekoppelten Begriffen als die übergeordnete symbolisch-pragmatische Bedeutung der Gebete in der Form eines Superzeichens. Dieses Superzeichen resultiert aus der parallelen Koppelung der Begriffe *promesa prometida, rogativa, aksion de gracia*, »dem versprochenen Versprechen, dem Bittgebet und der Dankeshandlung« mit den spezifischen Bezeichnungen des jeweiligen Rituals, Ch'a Cháak, Jets' Lu'um, Waaji' Ch'èen. In der pragmatischen Analyse resultiert aus diesem semantischen Parallelismus eine integrative Bündelung von Illokutionen. Die Sprechakte des Versprechens, des Bittens und des Dankens werden zu einem hybriden Sprechakt gebündelt. In der semiotischen Analyse bezeichne ich die Bedeutung dieses Superzeichens als Wohlstandsicherung.

Ich sehe also in den Gebeten, die Don Antonio im Rahmen von Agrarritualen spricht, eine allgemeine und übergeordnete Pragmatik, die sich auf das Gebet als gesamten Text bezieht. Der übergeordnete pragmatische Sinn und Zweck eines Agrarrituals und des entsprechenden Gebetes ist die Wohlstandsicherung der betreffenden sozialen Gruppe. Die übernatürlichen Akteure werden zum Vollzug der entsprechenden Handlungen veranlasst. Neben dem rituell geäußerten Versprechen und Dankeshandlung sind es Bittgebete. In beiden Gebeten zum Ch'a Cháak-Ritual ist die Bitte um Regen der zentrale Bestandteil der Wohlstandsicherung. Die übernatürlichen Akteure sollen durch dieses Gebet dazu veranlasst werden, es regnen zu lassen. Auch die anderen Gebete weisen den allgemeinen pragmatischen Charakter von Veranlassung und Aufforderung auf, der aus dem übergeordneten Ziel des Rituals resultiert. Bei dem Jets' Lu'um Ritual steht die Heilung des Grundstücks durch eine »Beruhigung« der krankmachenden übernatürlichen Akteuren im Zentrum der Pragmatik, um ein harmonisches Zusammenleben von Menschen, Nutztieren und übernatürlichen Akteuren, den *iik'òòb* »Winden«, *báalamo'òb* »Schutzgeistern« und *aluxo'òb* »Gnomen« wieder herzustellen. Das Gebet aus dem Jahr 1997 folgt dieser Pragmatik und Don Antonio formuliert zum Beispiel in den ersten Strophen die zentrale Funktion des Gebets mit direktiven Sprechakten (JL97_01: 15, 18, 22, 27, 45, 81, 87, 111; JL97_02: 14, 65, 88). Bei den Gebeten zum Jets' Lu'um Grundstücksritual 2010 und zu den Waaji' Ch'èen Brunnenritualen 2007 kann ich diese übergeordnete direktive Pragmatik nicht direkt am Text zeigen. Don Antonio vermittelte mir aber in zahlreichen begleitenden Gesprächen, dass er von einer allgemeinen rituellen Pragmatik ausgehe. Diese implizit direktive Pragmatik des Rituals und des gesamten Gebets überlagert sozusagen jeden einzelnen Sprechakt, so dass ich immer einen direktiven Ton aus den Sprechakten „höre“.

An verschiedener Stelle interpretiere ich das Nennen der körperlichen Position des Kniens als einen sprachlichen Hinweis auf einen kommissiven Sprechakt: Die explizite Nennung der Haltung des Kniens bezeichnet die persönliche Verpflichtung des rituellen Spezialisten. Da Don Antonio fast die ganze Zeit bei seiner rituellen Performanz kniet, bekommt jeder Sprechakt zumindest den Charakter einer impliziten Selbstverpflichtung. Sowohl der Körper des rituellen Spezialisten (CC95:154, 190; WCSA: 107; JL10: 3, 132, 184; CC10: 15, 225, 246, 266) als auch die Speise- und Getränkeopfer auf dem Altar stellen Opfergaben an die übernatürlichen Akteure dar. Diese parallelen Opfergaben sind Ausdruck einer allgemeinen selbstverpflichtenden Haltung Don Antonios zu seinem Gebet und dem gesamten Ritual. Da sein Körper und sein

Gebet einen besonderen Teil der Opfergabe darstellen, bekommt somit das gesamte Ritual den impliziten Charakter einer Selbstverpflichtung und die implizite kommissive Pragmatik des gesamten Gebets überlagert jeden einzelnen Sprechakt.

zu 2.) Adressaten der Sprechakte sind zum einen das menschliche Publikum, da die beschreibenden spirituellen Erklärungen (assertiven Deklarationen) den Zuhörern und Zuschauern erläutern sollen, was der rituelle Spezialist gerade macht. Die assertiven Deklarationen zielen auf den Auftraggeber und die Teilnehmer und Teilnehmerinnen des Rituals als Adressaten. Bei einem Gebet sitzen normalerweise verschiedene Teilnehmer in Hörweite und kontrollieren die Performanz des *J-men*. Bei dem dokumentierten Jets' Lu'um-Ritual 1997 und 2010 war dies nicht durchgehend der Fall, da es in einem familiären Rahmen veranstaltet wurde und jede helfende Hand bei der Produktion der rituellen Speisen benötigt wurde. Trotzdem kamen die Auftraggeber immer wieder zum Altar und hörten Don Antonio kurz zu. Don Antonio vermittelt den menschlichen Teilnehmern mit Hilfe von assertiven Deklarationen den pragmatischen Inhalt des Gebets. Eine solche Vermittlung wird von den Teilnehmern eingefordert. Das zeigen verschiedene Äußerungen von Teilnehmern, die entweder mit der Performanz von Don Antonio nicht zufrieden waren, da er zu leise beten und seine Gebete nicht singen würde, oder die mit der Performanz einverstanden waren, da er die Teilnehmer von der Wirksamkeit seines Gebets und seiner Performanz überzeugt hatte. Die Performanz eines anderen *J-men* während eines Waaji'-Kol-Erntedank-Rituals 1995, bei der das Gebet von einem Anwesenden auf Grund des unverständlichen Gemurmels nicht verstanden wurde, führte zu scharfer Kritik.

Zum anderen sind die assertiven Deklarationen an die übernatürlichen Akteure gerichtet und bekommen den impliziten und indirekten Charakter von Veranlassung und Aufforderung und stellen deshalb indirekte Direktiva dar. Für die allgemeine assertive Deklaration »Hiermit hole ich die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals« habe ich eine Statusveränderung der übernatürlichen Akteure als Voraussetzung postuliert, um die Handlung des Herunterholens zu erläutern. Bei der allgemeinen assertiven Deklaration »Hiermit übergebe ich die Opfergaben an die übernatürlichen Akteure« gehe ich von der Annahme des Opfers als eine Voraussetzung für den erfolgreichen Vollzug des Sprechaktes¹²³ aus. Beides, Statusveränderung und Annahme des Opfers, stellen implizite Veranlassung und Aufforderung dar. Somit stellen diese assertiven Deklarationen implizite Direktiva dar.

Die kommissiven Sprechakte richtet der rituelle Spezialist an sich selbst. Diese Sprechakte sind auch an die anderen menschlichen Teilnehmer gerichtet, damit diese erfahren, zu welchen Handlungen sich der rituelle Spezialist verpflichtet, um das Ritual erfolgreich zu vollziehen.

zu 3.) Meine These von den gebündelten Illokutionen der hybriden Sprechakte resultiert aus der Überlegung, dass besonders die searlsche Kategorie der assertiven Deklaration keine Erklärung für den Vollzug eines solchen Sprechaktes im Rahmen der Gebete Don Antonios liefert. Für Searle liefert die definitorische Beschreibung der assertiven Deklaration und die Dimension ihrer Wort-auf-Welt Ausrichtung bereits die Erklärung dieser Handlung (Searle 1982: 39).

123 Mit Searle bezeichne ich dies als eine Einleitungsbedingung.

Indem ich davon ausgehe, dass zahlreiche assertive Deklarationen in der rituellen Sprache Don Antonios implizit auch direktive und kommissive Sprechakte sind, versuche ich nun die Beziehung des rituellen Spezialisten zu den übernatürlichen Akteuren zumindest ein wenig begreifbarer zu machen: Die Sprechakte stellen eine Abfolge von Handlungs koordinierung dar. Don Antonio ist eben nicht ein anmaßender und allmächtiger *J-men*, der nur sagen muss: »Hiermit erkläre ich, dass ich den »Wind« herunterhole«, und dann steht der »Wind« am Ort des Rituals zur Verfügung, damit dieser die geforderte Handlung vollzieht – zum Beispiel einer Bitte um Regen zu entsprechen oder die Weihe eines Grundstücks oder eines Brunnens zu vollziehen. Sondern er spricht implizite Veranlassungen und Aufforderungen, um die übernatürlichen Akteure zu ihren Handlungen zu bewegen. Er kann mit den übernatürlichen Akteuren in Beziehung treten, da er eine selbstverpflichtende und ernsthafte Haltung zu seiner rituellen Performanz einnimmt und somit die Gefahr minimiert, dass in der rituellen Performanz und Sprache Fehler auftreten.

Indem ich von impliziten und indirekten Sprechakten ausgehe, postuliere ich Bedeutungen, zu denen ich durch Schlussfolgerungen gelange. Diese Schlussfolgerungen vermitteln den Eindruck, dass ich die impliziten Bedeutungen der Sprechakte aus dem Geist Don Antonios „lesen und verstehen“ kann. Auf eine vielleicht naive Weise gehe ich davon aus: Indem ich mit Don Antonio viel Zeit verbracht habe, mit ihm zahlreiche informelle Gespräche geführt habe, maße ich mir an, zu glauben, seine implizite Haltung von ihm vermittelt bekommen zu haben und diese auch darstellen zu können.

Die analytischen Unterschiede für Illokutionen der Sprechakte Don Antonios lösen sich in meinem Verständnis auf. Deshalb spreche ich von hybriden Sprechakten. Diese Interpretation habe ich im ersten Schritt nicht angewandt, um mit analytischer Trennschärfe die Sprechakte in den Gebeten in Kategorien zu beschreiben und zu erfassen. Im zweiten Schritt interpretiere ich nun die rituellen Sprechakte als kategorisch verschwommene Zuordnungen bzw. Sprechakt-Kategorien, die gebündelt auftreten, aneinander gekoppelt und miteinander verflochten sind. Sie verdeutlichen unterschiedliche pragmatische Aspekte der Sprache in einem Sprechakt. Ich gehe also davon aus, dass die Annahme einer Bündelung von assertiver Deklaration »Hiermit erkläre ich, dass ich den übernatürlichen Akteur herunterhole«, mit Kommissiva »Als *j-men* bin ich in dem Rahmen eines Rituals verpflichtet, den übernatürlichen Akteur an den Ort des Rituals zu rufen« und mit Direktiva »Übernatürlicher Akteur, komm bitte herunter!« die Bedeutung der Äußerung *kin wéensik nukuch iik'òob* »Hiermit hole ich die großen Winde herab« recht nahe kommt. Diese Bündelung der verschiedenen Illokutionen bezeichne ich als einen hybriden Sprechakt.

Die Handlung der Übergabe der Opfergaben *k'ubul* formuliert Don Antonio mal mit den sprachlichen Indikatoren für einen kommissiven Sprechakt, mal mit den sprachlichen Indikatoren für eine assertive Deklaration. Auch bei dieser Handlung gehe ich von einer Bündelung und Verflechtung der Illokutionen aus. Mit einem impliziten kommissiven Sprechakt verpflichtet sich Don Antonio die Übergabe zu vollziehen. Mit einem impliziten direktiven Sprechakt veranlasst er die übernatürlichen Akteure die Gabe anzunehmen. Diese Kombination von Illo-

kutionen halte ich für die pragmatische Interpretation der allgemeinen Äußerung: *kin k'ubik ti' nukuch iik'óob* »ich übergebe es den großen Winden«.



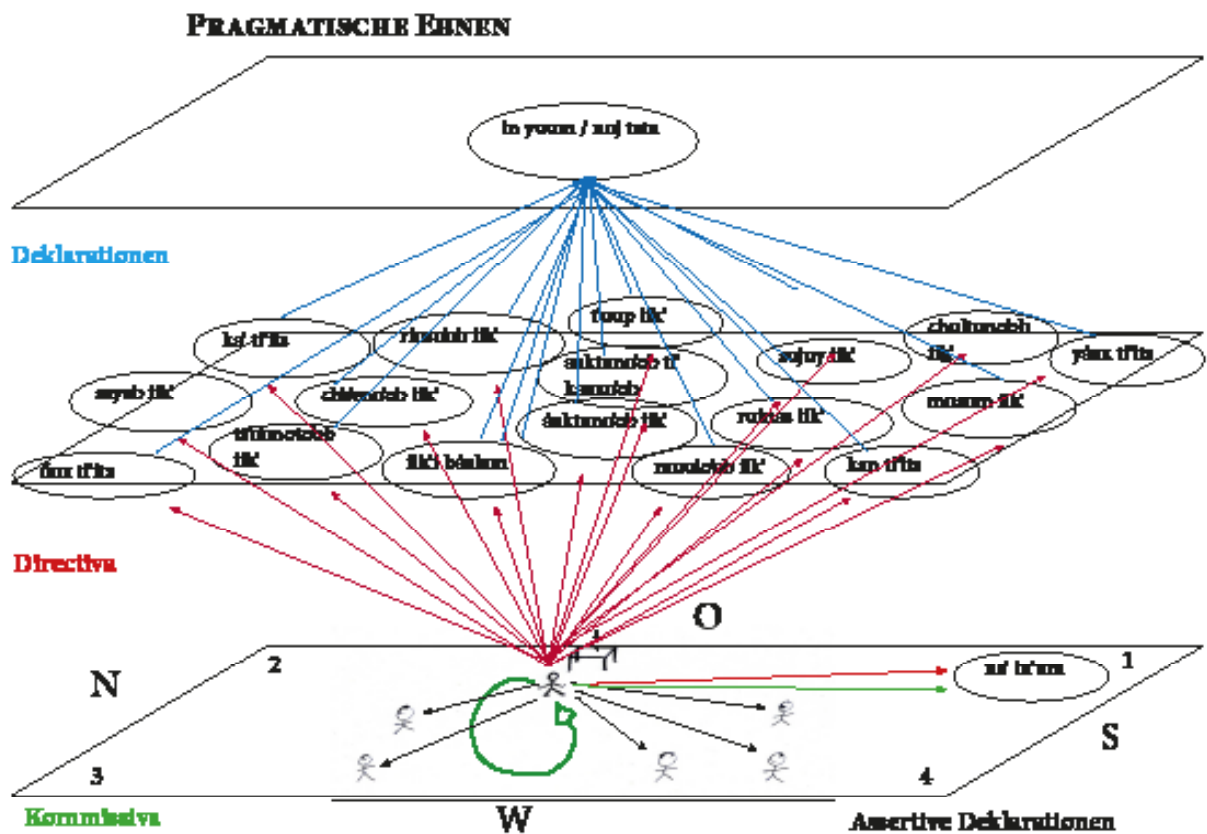
Figur 29: Beim Waaji Ch'éen von San Simon 2007. Don Antonio nährt die übernatürlichen Akteure des Brunnens.

Die Handlung des Zurückbringens bzw. des Zurückschickens *suutul* formuliert Don Antonio als eine assertive Deklaration. Auch bei dieser Handlung gehe ich von einer Verflechtung der verschiedenen Illokutionen aus, so dass ich bei den Sprechakten, die den propositionalen Gehalt des Zurückbringens/Zurückschickens *suutul* aufweisen einen direktiven und kommissiven Charakter „höre“. Don Antonio fühlt sich verpflichtet, diese Handlung zu vollziehen, was er immer wieder in begleitenden Gesprächen betonte und drückte damit implizit einen kommissiven Charakter aus. Ich postuliere einen direktiven Charakter, da Don Antonio die übernatürlichen Akteure zum Zurückkehren an ihren Herkunftsort veranlasst. Der direktive Aspekt der Sprechakte scheint mir in den verflochtenen Illokutionen eines Sprechaktes die schwächste Kategorie, da ein Unterschied zwischen zurückbringen und zurückkehren besteht. Zurückbringen wäre eine Handlung bei der das Agens Don Antonio wäre. Beim Zurückkehren wäre das Agens der zu veranlassende übernatürliche Akteur. Im Maya wird für beide Verben das Wort *suut* entweder intransitiv für zurückkehren oder transitiv für zurückbringen benutzt. Don Antonio benutzt hauptsächlich die Transitiv-Form *in sutik* »ich bringe es zurück«. Ich gehe davon aus, dass er mit dem Unterschied zwischen transitivem und intransitivem Gebrauch des Verbes *suut* auch den semantischen Unterschied verbindet.¹²⁴

124 An dieser Stelle lohnt es sich mit linguistischer Forschung weiter zu machen, ein Verfahren zu entwickeln, um die zugrundeliegende Bedeutung zu ermitteln und eine Fragestellung zu entwickeln, die auf die verschie-

6.3.6. Die kommunikativen Ebenen der Gebete Don Antonios

Eine Zielsetzung der pragmatischen Analyse ist es, die sprachliche Konstruktion der Beziehungen von Don Antonio zu den menschlichen Teilnehmern und Teilnehmerinnen und den übernatürlichen Akteuren darzustellen. Diese sozialen Beziehungen habe ich in drei kommunikative Ebene geordnet, wobei die hierarchische Anordnung der Übersichtlichkeit und Gewohnheit geschuldet ist. Die Frage, ob übernatürliche Akteure, wie zum Beispiel der »Wind aus den Höhlen« *iik'ó' ti'áaktuno'ób* vielleicht besser in einer Ebene unter Don Antonio darzustellen wäre, diese Frage wird in dieser Darstellung nicht beantwortet. In meiner Darstellung ist mir wichtig, dass die übernatürlichen Akteure in einer Ebene verortet sind, da es in erster Linie kommunikative Ebenen sind, in denen die miteinander kommunizierenden Akteure in qualitativen Gruppen zusammengefasst werden und keine Darstellung der spirituellen Geografie. Die Darstellung der spirituellen Geografie liefere ich in Kapitel 5.9.



Figur 30: Die kommunikativen Ebenen in den Gebeten Don Antonios

denen Stilrichtungen der rituellen Sprache der yukatekischen Maya abzielt.

6.4. Die Sprechakte im Gebet Doña Bertas

In diesem Abschnitt gebe ich Antworten auf die Frage: Welchen pragmatischen Ton kann man in dem Gebet von Doña Berta zum Jets' Lu'um Ritual 2007 "hören"?

Zur Prosodie des Gebets von Doña Berta kann ich keine Aussagen treffen, da Doña Berta an dem Tag des Rituals sehr heiser war und deshalb ihr Gebet auf eine schonende Weise sprach. An einigen Stellen flüsterte sie. In ihrem Gebet treten sprachliche Hinweise für die drei Sprechaktkategorien auf: assertive Deklaration, Kommissiva und Direktiva. Im Gegensatz zu Don Antonio benutzt Doña Berta wesentlich häufiger die direkte Ansprache mit dem Personalpronomen zweite Person Singular *teech* oder Plural *te'ech*¹²⁵. Das verleiht ihrer rituellen Sprache einen Ton der direkten Ansprache bzw. den Charakter einer unmittelbaren und direkten Anrede. Diese direkte Anrede der übernatürlichen Akteure wird aber durch den Gebrauch des Quotativpartikel *bin* »man sagt, dass...« abgeschwächt. Wie ich bereits in der Analyse der assertiven Deklaration bei Don Antonio dargestellt habe, stellt die Quotativpartikel einen sprachlichen Hinweis auf eine assertive Deklaration dar. Indem Doña Berta die Quotativpartikel *bin* insgesamt 178 Mal in ihrem Gebet (1.a. – 2.b.) benutzt, stellt sie die Inhalte ihres Gebets und den Gebrauch der Zeichen und Symbole in den Kontext einer gesellschaftlichen Institution: Sie knüpft an die orale Tradition, an eine Gebetstradition an und verleiht so ihrem Gebet einen konservativ-formalen Charakter.

Vapnarsky zeigt die Beziehung des temporalen Markers *bíin* für das profetische Futur zum rituellen Diskurs der Cruzo'ob und weist diesem temporalen Marker auch die Funktion eines diskursiven Marker zu (Vapnarsky 2009: 238). Vapnarsky widerspricht aber der These, dass der Quotativ *bin* und der temporale Marker des prophetischen Futurs *bíin* eine etymologische und eventuelle semantische Beziehung haben könnten: Sie werden syntaktisch unterschiedliche verwendet, der Quotativ *bin* als postklitische Partikel, der temporale Marker *bíin* als präverbale Partikel (Vapnarsky 2009: 259). Jedoch kann ich im rituellen Sprachgebrauch der quotativen Partikel *bin* keinen postklitischen Gebrauch nachvollziehen. Deshalb thematisiere ich an dieser Stelle die Frage nach dem Zusammenhang der Partikel *bin* und *bíin*. Doña Berta benutzt die Partikel *bin* nicht mit einem konjunktiven Verbaspekt. Ob nun also der Quotativ in den Gebeten Don Antonios, Doña Bertas und Don Bartolomé auf einen verkürzenden und fehlerhaften Gebrauch des temporalen Markers für das prophetische Futur zurückzuführen ist, bleibt äußerst fraglich.

Wie bei Don Antonio "höre" ich einen selbstverpflichtenden Ton bei der Benutzung des Adverbs *kilik* »gerne«. Im ersten Gebet (1.a.) in Vers 11 betet Doña Berta *in kilik k'ubik santo primisia* »Gerne übergebe ich die heilige Gabe«. Dies ist eins von vielen Beispielen für einen kommissiven Sprechakt in ihrem Gebet. Insgesamt betet sie in 43 Versen diesen Hinweis auf einen kommissiven Sprechakt.

125 Die Unterscheidung von den beiden Formen *teech* ' und *te'ech* ist phonetisch sehr schwer.

Das Verb *k'áat* »fragen, erbitten, fordern« ist aufgrund seiner Wortbedeutung ein sprachlicher Hinweis auf einen direktiven Sprechakt, der in dem Gebet von Doña Berta indirekt als assertive Deklaration formuliert wird. Zum Beispiel in Vers 18 betet sie *in kilik k'áatik a santo bendición a santo poder* »Gerne erbitte ich deinen heiligen Segen, deine heilige Macht«. In dieser Aufforderung kombiniert Doña Berta die sprachlichen Hinweise für Kommissiva und Direktiva.



Figur 31: Jets' Lu'um in Oxkutzcab 2007, Doña Berta spricht ihr Gebet.

Noch stärker als bei Don Antonio werden die sprachlichen Hinweise auf die jeweiligen Illokutionen in den Sprechakten kombiniert. Der formelle Ton ihrer rituellen Sprache resultiert aus der intensiven Verwendung des Quotativ *bin* und ihre Praxis, katholische Gebete in ihre rituelle Sprache zu integrieren. Ihre selbstverpflichtende Haltung kommt durch das Adverb *kilik* zum Ausdruck. Sie legt einen auffordernden und veranlassenden Ton in ihre rituelle Sprache, indem sie das Verb *k'áat* »fragen, erbitten, fordern« betet. Entsprechend der rituellen Sprache Don Antonios "höre" ich einen auffordernden Ton an den Stellen, wo das Agens in der zweiten Person Singular wie zum Beispiel in Vers 8 steht: *ka bin a cháalten yéetel santo sujuy grasia* »Und (man sagt), dass du mich mit der heiligen reinen Gnade/Energie spülst«. Ich interpretiere dies als eine Aufforderung an die übernatürlichen Akteure, den Körper der rituellen Spezialisten als eine Voraussetzung für eine rituelle Handlung weihen. Im Gegensatz zum Gebet von Don Antonio spricht Doña Berta wesentlich mehr die übernatürlichen Akteure direkt an.

6.5. Die Sprechakte im Gebet Don Barolomé

Im Vergleich mit der rituellen Sprache Don Antonios betont Don Bartolomé seine rituelle Sprache expressiver. Besonders zu Beginn der fünften Strophe, als er den Regengott *Yuum Cháak*

direkt anspricht, betont er den Namen *Cháak*, indem er seine Stimme senkt, den Vokal sehr lang dehnt, ein Vibrato in seine Stimme legt und eine Pause zwischen Vers 42 und 43 macht: *kin t'ankech ki'ichkelem yuum cháak, yuum cháak* »Ich sage es dir, prachtvoller Herr Cháak, Herr Cháak« (DBCC: 42-43). Schon vorher betont er in Vers 14 den übernatürlichen Akteur *Chikin Ka'an*, indem er unmittelbar davor eine Pause macht und seine Stimme etwas senkt. Ab der fünften Strophe verändert sich die Betonung seines Gebets. Seine Stimme wird etwas höher und er wechselt in einen Sprechgesang. Ab der fünften Strophe chantet er das Gebet. In der fünften und sechsten Strophe benutzt er vermehrt die zweite Person und spricht die übernatürlichen Akteure mehr direkt an (DBCC: 42, 44, 51, 52, 53, 55, 62, 63, 64, 68, 71, 74, 76, 80).

Bis zur fünften Strophe betet Don Bartolomé in einem flüssigen, rezitierenden Ton. Er spricht assertive Deklarationen, die als propositionalen Gehalt das Übergeben von Gaben haben (DBCC:1, 2, 3, 8, 10, 14, 15, 18, 19, 22, 23, 26, 30, 31, 32). Mit einer assertiven Deklaration beginnt er dieses Gebet: *Kin k'ubtik ki'ichkelem noj túutu noj waaj ti' ki'ichkelem yuum kunk'uj* » Ich übergebe das prachtvolle große Zeremonial-Brot dem prachtvollen Herren und Gott« (DBCC: 1). Don Bartolomé spricht nicht das Wort *beoráa*, dass ich in der rituellen Sprache Don Antonios als einen sprachlichen Hinweis auf assertive Deklarationen identifiziert habe. In der rituellen Sprache Don Bartolomé's identifiziere ich Verbsyntagmen, die gebildet werden aus der Ergativform 1. Person Singular *-in* mit Aspektpartikel *k-* oder *t-*, dem Verbstamm *k'ub-* oder *t'an-* und in einigen Fällen der Transitivsuffix *-ik* wie zum Beispiel in *k-in k'ub(t)-ik* in Vers 1. Er betet also assertive Deklarationen in der ersten Person *kin k'ubik...* »ich übergebe es...« (DBCC: 10, 14, 15, 18, 25-26), *kin k'ubláantik...* »ich übergebe eins nach dem anderen...« (DBCC: 8, 22, 21), *kin t'anik...* »ich spreche es...«(DBCC: 3), *le tu'ux tin t'anaj in k'ub* »wo ich es sagte, übergebe ich es ...« (DBCC:2).



Figur 32: Beim Ch'a Cháak in Espita 2010, Don Bartolomé kniet am Altar..

Wie bei Don Antonio gehe ich auch bei Don Bartolomé von einer selbstverpflichtenden Haltung in diesen assertiven Deklarationen aus, da er als *J-men* die Verpflichtung hat, diese Handlungen im Rahmen eines Rituals zu vollziehen. Deshalb schreibe ich diesen beschreibenden Erklärungen einen impliziten kommissiven Charakter zu. Die selbstverpflichtende Haltung, die in kommissiven Sprechakten zum Ausdruck kommt, höre ich aus dem häufigen Gebrauch der Konjunktionen *bakáan* »also«, *u tia'a* »damit/um-zu«, *xan* »auch«. Besonders die Kombination von *bakáan* und *u tia'a* geben dem Gesagten den Charakter einer finalen Aussage, die ich als Verpflichtung interpretiere. Da diese sprachlichen Hinweise regelrechte Füllwörter sind, habe ich bei Don Bartolomé den Eindruck, dass seine selbstverpflichtende Haltung zwischen den Versen zu „hören“ ist. Ein sprachlicher Indikator, der konkret und explizit auf einen kommissiven Sprechakt hinweist, ist wie auch in der rituellen Sprache Don Antonios, das Benennen der körperlichen Position des Kniens: *tin k'ubik tin xolku jol in pixe' tu nojile' lu'umo'* »Ich übergebe es, ich kniend auf meinem Knie auf jener großen Erde« (DBCC:31). Dieser kommissive Sprechakt ergänzt den vorhergehenden direktiven Sprechakt in Vers 27-30 und den folgenden direktiven Sprechakt in Vers 32-37 und fasst auf diese Weise zwischen zwei Bitten seine selbstverpflichtende Haltung in Worte.

Als sprachliche Indikatoren für die direktiven Sprechakte sehe ich das Verbsyntaxma in Vers 27 *u k'áat óoltik* »man erbittet es« oder das Verbsyntaxma in Vers 33 *tin k'áat ooltik* »ich erbitte es«. Dieses Verb gibt den Sprechakten den expliziten Charakter von Direktiva. Vers 53-56 stellt einen direktiven Sprechakt dar: Don Bartolomé bittet *kin k'áat ooltik* um ein Gewitter. Er bittet um »den Blitz aus deinem prachtvollen großen Himmel« *u lembal ki'ichkelem noj u ka'an* (CCDB:55). In Vers 57-62 führt Don Bartolomé diese Bitte weiter, indem er eine beschreibende und erläuternde Perspektive einnimmt und in Form assertiver Deklarationen die Qualitäten und Handlungen des Blitzes beschreibt, die Teilnehmer des Rituals darüber in Kenntnis setzt und implizit um die beschriebenen Handlungen bittet. Ein anderer sprachlicher Hinweis auf einen direktiven Sprechakt stellt der Gebrauch von Verbsyntaxmen mit der Absolutivform in der ersten Person Singular dar (CCDB: 46, 47, 48, 74). So stellt die Strophe 5 einen direktiven Sprechakt dar, mit dem propositionalen Gehalt der Bitte um Bewässerung durch Regen. Don Bartolomé nimmt in dieser Strophe unterschiedliche Perspektiven ein: In Vers 46 spricht er aus der Perspektive des Wassers, in Vers 47 spricht er aus der Perspektive des Feldes, das bewässert wird, in Vers 48 aus der Perspektive der Saat. In Vers 74 spricht Don Bartolomé aus der Perspektive des Regens, der die Felder bewässert.

6.6. Zusammenfassung: Sprachliche Handlungen

Die pragmatische Analyse der Sprechakte der Gebete der drei rituellen Spezialisten hat zum Ergebnis, dass noch mehr als in der Alltagskommunikation die hybriden Sprechakte mit den gebündelten und verflochtenen Illokutionen den Gebeten ihren pragmatischen Charakter geben. Die Gebete der drei rituellen Spezialisten weisen diese hybriden Sprechakte auf. Neben der pragmatischen Analyse der Sprechakte habe ich in diesem Kapitel den jeweiligen besonderen

Gebrauch von Konjunktionen, Präpositionen und Demonstrativpronomen betrachtet. Diese „kleinen Wörter“ werden normalerweise in der Analyse als „Füllwörter“ nicht betrachtet. Mit Hilfe der Analyse dieser Wörter arbeite ich den Ton heraus, die Haltung, mit der die rituellen Spezialisten ihre Gebete sprechen. Auf diese Weise versuche ich sozusagen zwischen den Versen zu „hören“.

Don Antonio spricht in seinen Gebeten spirituelle und beschreibende Erklärungen, mit denen er die rituelle Wirklichkeit und den Status der übernatürlichen Akteure verändert. Er setzt die menschlichen Akteure über seine Handlungen in Kenntnis. Er formuliert implizite Bitten, Aufforderungen und Veranlassungen an die übernatürlichen Akteure. Er vollzieht für sich und den Auftraggeber Sprechakte, die eine Verpflichtung ausdrücken. Aufgrund des vermehrten Gebrauchs von assertiven Deklarationen und kommissiven Sprechakten in den Gebeten Don Antonios interpretiere ich seinen individuell geformten Ausdruck in seiner Pragmatik, also seinen pragmatischen Stil als formal-sachlich, klar im Gebrauch der pragmatischen Mittel, in seiner Expressivität eher zurückhaltend. In ihrer Oberflächenstruktur sind die Sprechakte fast ohne Ausnahme assertive Deklarationen. Er spricht diese assertiven Deklarationen in der ersten Person: Sachlich erklärt er, dass er derjenige ist, der die Handlungen vollzieht: Er holt die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals. Er übergibt ihnen die Gaben, nährt sie mit den Speisen und Getränken und bringt sie wieder zurück. Er ist der »Macher«. Implizit spricht Don Antonio jedoch zahlreiche Veranlassungen und Aufforderungen an die übernatürlichen Akteure. Er wendet sich sprachlich sehr selten direkt an die übernatürlichen Akteure, sondern spricht von diesen in der dritten Person Singular/Plural. Don Antonio spricht seine Gebete auf eine monotone Weise. Wenn man das Quasigebet von 1995 mit dem rituell gerahmten Gebet von 2010 vergleicht, so ist seine Betonung 1995 lebendiger als 2010 und seine Stimme ist etwas höher und klingt noch wesentlich jünger. 2010 ist Don Antonio ungefähr 85 Jahre alt. Betrachtet man alle hier dokumentierten Gebete Don Antonios, wird sein gleichförmiger Ton seiner rituellen Sprache deutlich.

Eine ausgeprägte ritualspezifische Pragmatik, die eine unterschiedliche Pragmatik für die verschiedenen Rituale aufweist, kann ich in den Gebeten Don Antonios nicht feststellen. Beim Vergleich der verschiedenen Gebete, die ich im Zeitraum zwischen 1995 und 2010 dokumentiere, zeigt sich eine grundlegende Einheitlichkeit der vollzogenen Sprechakte. Es lässt sich aber seit 2007 die Zunahme des kommissiven Tons feststellen. Don Antonios Haltung ist selbstverpflichtender geworden. Bei allen Gebeten holt Don Antonio die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals herunter *éemel* und übergibt *k'ubul* diesen verschiedene Opfergaben. Einzig bei den Gebeten zu Jeets'-Lu'um-Ritualen spricht Don Antonio Direktiva mit dem Verb *jets* »beruhigen, heilen, weihen«. Allein diese Sprechakte weisen eine ritualspezifische Pragmatik auf.

Beim Vergleich der beiden Brunnen-Weihe-Rituale sehe ich keinen Unterschied in der Ausgestaltung und dem Gebrauch der pragmatischen Ausdrucksform. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gebeten liegt vielmehr im Inhalt, da die Brunnenweihe von San Simón explizit auch eine Heilzeremonie für den Eigentümer des Brunnens ist.

Doña Bertas Gebet ist geprägt von der direkten Anrede der übernatürlichen Akteure mit der zweiten Person Singular/Plural bei gleichzeitigem Gebrauch des Quotativ-Aspekts, der ihren Äußerungen einen ausgesprochenen indirekten Charakter gibt und ihr Gebet in die orale Gebetstradition der rituellen Spezialisten von Yukatan stellt. Sie integriert in ihr Gebet die christlichen Gebete des Vaterunsers und des Ave Marias. Diese in ihrem Gebrauch widersprüchlichen Stilmittel, direkte Anrede der übernatürlichen Akteure und Quotativ, verleihen der rituellen Sprache Doña Bertas eine besondere Spannung. Auf der einen Seite spricht sie direkt mit den übernatürlichen Akteuren, spricht Veranlassungen und bittet die übernatürlichen Akteure um konkrete Handlungen. Auf der anderen Seite wird diese direkte Anrede mit dem Quotativ kombiniert und in einen Diskurs vom Hörensagen gefasst, der diesem Gebet eine formal-konservative Gestalt verleiht.

Wie Don Antonio formuliert auch Don Bartolomé hauptsächlich assertive Deklarationen in seinem Gebet. Doch seine rituelle Sprache ist wesentlich expressiver als die von Don Antonio. Er benutzt besonders prosodische Mittel, wie Pausen vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs oder den Sprechgesang, den er ab der fünften Strophe anstimmt. Er spricht die übernatürlichen Akteure direkt mit der 2. Person Singular an. Explizite direktive Sprechakte spricht er, in dem er die Syntagmen *u k'áat óoltik* »man erbittet es« und *tin k'áat ooltik* »ich erbitte es« gebraucht. Seine selbstverpflichtende Haltung mache ich sprachlich an den scheinbaren Füllwörtern *bakáan* »also«, *u tia'a* »damit/um-zu«, *xan* »auch« fest und „höre“ diesen kommissiven Ton sozusagen zwischen den Versen.

7. Zusammenfassung und Konklusion: Berührung und Begegnung

Die yukatekischen Maya gebrauchen in ihren Gebeten mehrdeutige und unscharfe Begriffe, damit durch diese Begriffe Berührung und Begegnung zwischen den verschiedenen Akteuren bewirkt werden kann. Dies scheint eine Binsenweisheit zu sein. Vielleicht haben nur fundamentalistische Strömungen in Religionen das Konzept von einer eindeutig fassbaren Sprache von und zu den übernatürlichen Akteuren. Trotzdem illustriert dieser Satz den zentralen Angelpunkt für das Verstehen der Gebete der yukatekischen Maya: Wenn ich diese Arbeit schreibe, damit der Leser diese kulturell fremden Texte verstehen kann, und wenn ich hier feststelle, dass diese Texte von Mehrdeutigkeiten und unscharfen Begriffen geprägt sind, dann ist es notwendig, dass ich in meiner Arbeit die Art und Weise der Mehrdeutigkeiten beschreibe und die Beschaffenheit der Unschärfen erläutere.

In dieser Arbeit liefere ich eine methodisch fundierte Transkription und Übersetzung von Gebetstexten drei ritueller Spezialisten der yukatekischen Maya. Meine Analyse und Interpretation gründet sich auf diese Transkription und Übersetzung und wirkt auf beide zurück, da ich im Prozess des Transkribierens und Übersetzens inhaltlich begründete Entscheidungen treffe, die ich zum einen auf Hintergrundinformationen gründe, zum anderen auf Grund meiner Interpretation treffe. In langjährigen Feldaufenthalten habe ich intensive Beziehungen zu meinen Informanten aufgebaut, so dass ich in begleitenden Gesprächen und Interviews erläuternde Informationen zur Kontextualisierung der Gebete gesammelt habe. Jedoch bin ich in den Gesprächen und Interviews mit meinen Informanten an Grenzen gestoßen, an denen mir eine vertiefende Klärung von Begriffen von meinen Informanten verweigert wurde.

In meinem Prozess des Transkribierens thematisiere ich die getroffenen Entscheidungen und lege so diesen Prozess offen. So kann man zum Beispiel phonetisch nicht zwischen der deiktischen Partikel –ó und dem Pluralsuffix –oob unterscheiden, so dass die jeweiligen Entscheidungen inhaltlich begründet werden.

Indem mir Don Antonio zwei Gebete diktierte, hat er einen impliziten Kommentar zu seinen Gebeten gegeben, da er das eine Gebet mir auf Spanisch diktierte. Dieses Diktat stellt ein wichtiges Element in meiner Analyse dar.

Verbindung von hermeneutischer Übersetzung und semiotischer Interpretation

Die kommunikative Funktion meiner Übersetzung definiere ich als „Verstandene Fremdheit“. Es werden fremde sprachliche Elemente ins Deutsche übertragen, ohne dass ihre Fremdheit verloren gehen soll. Es werden also keine platten Übersetzungen geliefert, die ausschließlich die Gemeinsamkeiten betonen sondern vielmehr lege ich Wert auf die kulturellen Fremdheiten und das Anderssein der Begriffe. In meiner Übersetzung vom yukatekischen Maya ins Deutsche wäge ich zwischen einer allzu „exotisierenden“ bzw. fremdartigen Übersetzung und einer allzu platten Übertragung ab. Die kommunikative Funktion meiner Übersetzung besteht darin, dass den Lesern ermöglicht werden soll, für die fremden Gebete der yukatekischen Maya mit ihrem

fremden Inhalt ein Verständnis zu entwickeln, dass von der Fremdheit der Gebete ausgeht. Als etwas Fremdes geben die Maya-Gebete den deutschen Lesern die Möglichkeit den menschlichen Diskurs zur Kommunikation mit übernatürlichen Akteuren zu erweitern.

Meine Übersetzung ist von einer Loyalität dem Sprecher des Gebetes gegenüber und einer Loyalität zu den Lesern dieser Arbeit gekennzeichnet. Die sprachlichen Elemente des Maya werden funktionsgerecht ins Deutsche übertragen. Der Sinn, den die rituellen Spezialisten in ihren Gebeten vermitteln, darf nicht verändert werden. Die Verständlichkeit der Übersetzung für den Leser orientiert sich an der Verständlichkeit der Gebete. Wie ich in der Arbeit darstelle, sind diese in wenigen Fällen sogar für die rituellen Spezialisten unverständlich. So ist die Übersetzung auch nicht immer verständlich.

Ich übersetzte die Namen der übernatürlichen Akteure, damit der Prozess des Verstehens deutlich werden kann. Metaphern bleiben als Bilder in der Übersetzung erhalten und werden nicht aufgelöst, da dieser Schritt von der Interpretation geleistet wird und auf diese Weise die Fremdheit des Gebetes für den Leser erhalten bleibt. So übersetzte ich zum Beispiel den übernatürlichen Akteur *iik'a tí nukuch muulo'ob* als »Wind der großen Haufen«, weil es die direkte Übersetzung darstellt. Das metaphorische Bild aufgelöst würde man diesen übernatürlichen Akteuren als »Wind der großen Pyramiden« übersetzten. Gerade durch die Übersetzung der Bezeichnungen für die übernatürlichen Akteure ins Deutsche ohne das die metaphorischen Bilder aufgelöst werden, entsteht beim geneigten Leser ein Verstehen, dass die Fremdheit als Grundlage hat.

Meine strukturelle, semiotische und pragmatische Analyse der Gebete stellt die methodische Gliederung meiner Interpretation dar. Mit verschiedenen analytischen Elementen, den performativen Phrasen, Zeichen und Sprechakten analysiere ich die Gebete und liefere eine strukturelle, semiotische und pragmatische Interpretation.

Strukturell analysiere ich die Gebete mit Hilfe des Parallelismus und stelle besonders für die Gebete Don Antonios einen Makroparallelismus fest, der dem Inhalt seiner Gebete eine Struktur gibt, die ich als zyklisch-syntaktischen Parallelismus bezeichne. Dieser zyklisch-syntaktische Parallelismus gibt den inhaltlichen Zeichen die Struktur, in der sie ihre kommunikative Bedeutung entfalten und liefert das Gerüst in dem die pragmatische Wirkung der Gebete zum Ausdruck kommt.

Das Gebet von Doña Berta ist geprägt von einem nebeneinander von Strophen, die sie auf Maya betet und den katholischen Gebeten des Ave Marias und des Vaterunsers, die sie auf Spanisch spricht. Besonders durch das vermehrte Sprechen des Ave Maria Gebets und das Nennen der übernatürlichen Akteurin *xkilí'ich kóolelbil Maria* »prächtige Jungfrau Maria« in den Maya-Strophen betont Doña Berta den weiblichen Aspekt ihres Gebets. Im Gegensatz zu Don Antonio spricht sie die übernatürlichen Akteure häufiger direkt mit dem Personalpronomen zweite Person Singular *teech* und Plural *téech* an, was ihrem Gebet eine besondere Direktheit verleiht. Der vermehrte Gebrauch der quotativen Aspektpartikel *bin* verleiht ihrem Gebet wiederum einen ausgesprochenen indirekten Charakter. Mit diesem Quotativ stellt sie ihr Gebet in die orale Tradition der rituellen Spezialisten von Yukatan und verleiht ihrem Gebet so einen konservativ-formalen Charakter. Ihr Gebet ist also von einer besonderen Ambivalenz geprägt.

Im Gegensatz zu Don Antonio und Doña Berta strukturiert Don Bartolomé sein Gebet wesentlich stärker mit prosodischen Mitteln. Von der ersten bis zur fünften Strophe ist sein Gebet ein rezitierendes Sprechen. Ab der fünften Strophe, als er *yuum cháak* »Herr Regen« benennt, beginnt er sein Gebet zu chanten. Er wechselt also in einen Sprechgesang. Dieser Wechsel korrespondiert mit der zentralen Rolle von *yuum cháak* »dem Herrn Regen« in einem *Ch'a Cháak* Regen-Ritual. Inhaltlich ist das Gebet von Don Bartolomé durch seinen Nominal-Stil mit der abstrahierenden Wortbedeutung geprägt. Ich interpretiere diesen Nominal-Stil als einen sprachlichen Ausdruck für das Göttliche. Seine sprachlichen Bilder sind von einer vielschichtigen Metaphorik geprägt. So interpretiere ich zum Beispiel *u tuk yaj* »den gestauten Schmerz« (DBCC: 75) als ein Bild für den Regen: Schmerz als ein abstrahierendes Symbol für Tränen und Tränen als ein metaphorisches Bild für den Regen.

Mehrdeutigkeiten und unscharfe Begriffe

Ich stelle die Gebete der yukatekischen Maya und vor allem die Gebete Don Antonios in einer Weise dar, in der ich die Mehrdeutigkeiten und unscharfen Abgrenzungen der Begriffe darstelle und die Beschaffenheit dieser unscharfen Begriffe erläutere.

Der Begriff des Zeichens innerhalb der semiotischen Analyse ist ein dynamischer: Bedeutung wird in der semiotischen Analyse in der Beziehung der drei Elemente Zeichen, Objekt und Interpretant konstruiert, was einen Faktor für Unschärfe darstellt.

Ich unterscheide die Mehrdeutigkeiten und Unschärfen der Begriffe nach ihren Ursachen. In meiner Darstellung der übernatürlichen Akteure in Kapitel 5.8. unterscheide ich zwischen unscharf bezeichneten und scharf umrissenen übernatürlichen Akteuren. Unschärfe verstehe ich als eine Form der Mehrdeutigkeit. Sie bezeichnet die Überlagerungen und Gleichzeitigkeiten von Bedeutungen und spirituellen Zuständigkeiten der übernatürlichen Akteure. Die Begriffe von den übernatürlichen Akteuren bekommen durch diese Überlagerungen unscharfe Konturen, die eine klare Bestimmung der Begriffe verhindert und eine eindeutige Unterscheidung dieser übernatürlichen Akteure an Hand ihrer Bezeichnungen unmöglich macht. Um diese Bezeichnungen jedoch zu verstehen, schlage ich vor, von einer Kernbedeutung auszugehen, die von verschiedenen Nebenbedeutungen überlagert wird. Ich gehe davon aus, dass diese Unschärfen eine charakteristische Eigenschaft dieser übernatürlichen Akteure sind, bzw. die Sprache von den übernatürlichen Akteuren diese Unschärfen abbildet.

Die scharf umrissenen übernatürlichen Akteure weisen in ihrem Namen eine spezifisch charakterisierende Eigenschaft auf, wie zum Beispiel der Herkunftsort des übernatürlichen Akteurs. Die Unterscheidung von unscharf bezeichneten übernatürlichen Akteuren und scharf umrissenen übernatürlichen Akteuren bleibt eine analytische, da bei genauer Betrachtung beide Gruppen von übernatürlichen Akteuren Überschneidungen aufweisen.

So beginnt Don Antonio einen Großteil seiner Verse zum Beispiel mit dem unbestimmten Pronomen *le'* oder *leti'* »dieser, diese, dieses«, mit dem er einen übernatürlichen Akteuren bezeich-

net. Jedoch ist nicht immer klar, welcher übernatürliche Akteur mit dem unbestimmten Pronomen gemeint ist.

Don Antonio äußerte in einem Gespräch explizit eine Mehrdeutigkeit, als er die Handlungen, die mit den Verben *suutul* »zurückkehren« und *k'ubul* »übergeben« als die gleichen Handlungen bezeichnete.

In den Gebeten der drei rituellen Spezialisten treten Mehrdeutigkeiten auf, die zentrale semiotische Bedeutungen ausdrücken. In Kapitel 5.8.3. zur semiotischen Analyse beschreibe ich die Beziehung von Opfergabe und übernatürlichem Akteur als eine semiotische Beziehung, die mit dem Prinzip der Verkörperung und Vergegenständlichung beschrieben werden kann: Die Opfergaben verkörpern die Empfänger bzw. die übernatürlichen Akteure. Die Kinder zum Beispiel, die die Rolle von Fröschen im Rahmen eines Regenrituals spielen, werden den übernatürlichen Akteuren symbolisch geopfert. Indem sie in den Ecken unter dem Altar sitzen, repräsentieren sie die übernatürlichen Akteure, die aus den vier Ecken des Himmels kommen und verkörpern diese. Die übernatürlichen Akteure werden in den Gebeten von Don Antonio selbst zu Gaben und einem weiteren übernatürlichen Akteur übergeben. Indem Don Antonio die übernatürlichen Akteure zu Gaben macht, vergegenständlicht er diese.

Mit Hilfe der Sprechaktanalyse in Kapitel 6 erfasse ich die pragmatischen Bedeutungen der Gebete und die Wirkungen, die in ihnen und durch sie vollzogenen Handlungen.

Die rituellen Spezialisten sprechen in ihren Gebeten spirituelle und beschreibende Erklärungen, mit denen sie die rituelle Wirklichkeit und den Status der übernatürlichen Akteure verändern und die menschlichen Akteure über ihre Handlungen in Kenntnis setzen. Sie formulieren implizite Bitten, Aufforderungen und Veranlassungen an die übernatürlichen Akteure, damit diese die Handlungen vollziehen. Sie sprechen für sich und die Auftraggeber selbstverpflichtende Aussagen.

Auch in diesem Analyseschritt tritt eine unscharfe Relation von theoretischen Kategorien und empirischem Material auf, so dass ich besonders für die rituelle Sprache der Gebete die Kategorie der hybriden Sprechakte in Kapitel 6.3.5. erarbeite.

Ich stelle dar, dass im Rahmen der Gebete die Illokutionen der Sprechakte in vielen Fällen gebündelt, verflochten und gekoppelt sind. So überlagert zum Beispiel eine übergeordnete symbolisch-pragmatische Bedeutung der Gebete, die ich bereits in der semiotischen Analyse in Kapitel 5.3.4. entwerfe, die einzelnen Sprechakte, so dass alle Sprechakte einen direktiven Ton bekommen. Einzelne Sprechakte sind an verschiedene Adressaten gerichtet, was zu unterschiedlichen Illokutionen führt. Zum Beispiel setzt Don Antonio mit einer assertiven Deklaration die menschlichen Teilnehmer über eine vollzogene Handlung in Kenntnis. Gleichzeitig veranlasst er implizit mit genau dieser assertiven Deklaration übernatürliche Akteure als die eigentlich wirkenden Akteure diese Handlung zu vollziehen und verleiht der assertiven Deklaration einen impliziten direktiven Ton.

Mit Hanks (2010) verstehe ich die Mehrdeutigkeiten und Unschärfen als einen Ausdruck des Konzepts des „*maya reducido*“ (Hanks 2010: 371).

Der Wandel der rituellen Sprache Don Antonios

In der rituellen Sprache Don Antonios lässt sich ein Wandel zwischen den Jahren 1995 und 2010 dokumentieren. So lässt sich seit 2007 eine Zunahme des kommissiven Tons feststellen. Seine Haltung ist selbstverpflichtender geworden.

Seit den Gebeten aus dem Jahr 2007 kann ich keine Differenzierung mehr zwischen den übernatürlichen Akteuren von den Kardinalspunkten und den Interkardinalspunkten feststellen. In den Gebeten 1995 und 1997 nahm Don Antonio diese Unterscheidung noch vor, da er von Himmelsecken und den Ecken des Altars spricht. Ab 2007 kombiniert er die Himmelsecken konsequente mit der Formulierung *ti' noj iik'* »vom großen Wind«. In Kapitel 5.9. zur semiotischen Analyse der spirituellen Geografie zeige ich, dass Don Antonio mit dieser Formulierung die Interkardinalspunkte bezeichnet. Des Weiteren hat sich die Reihenfolge der übernatürlichen Akteure in den Gebeten verändert und er hat die übernatürliche Akteurin *na' lu'um* »Mutter Erde« als neue Akteurin eingeführt. Diese Veränderungen führe ich auf den Einfluss der ökumenischen Zusammenkünfte der Teologia India Mayense zurück, bei denen Don Antonio die wichtige Position des indigenen rituellen Spezialisten einnimmt. 2010 diktiert mir Don Antonio ein kosmologisches Diagramm in dem die übernatürlichen Akteure in einer Ordnung dargestellt werden. Dieses Diagramm bezeichne ich als Rahmenbild. An Hand dieses kosmologischen Diagramms lassen sich die inhaltlichen Veränderungen der rituellen Sprache Don Antonios von 1995 bis 2010 nachvollziehen. Es stellt das theoretische Schema dar, mit dem Don Antonio seine Gebete seit 2010 strukturiert. Im Vergleich von dem Quasigebet aus dem Jahr 1995 mit dem rituell gerahmten Gebet von 2010 ist seine Betonung 1995 lebendiger als 2010. Seine Stimme ist 1995 etwas höher und klingt jünger. Betrachtet man alle hier dokumentierten Gebete Don Antonios von 1995 bis 2010, wird die inhaltliche und formale Gleichförmigkeit seiner rituellen Sprache deutlich. Trotz der Veränderungen auf die ich hier das Augenmerk lenke, haben sich seine Gebete nicht grundlegend verändert, sondern sind durch ein hohes Maß an Kontinuität gekennzeichnet. Er spricht seine Gebete auf eine monotone Weise ohne große Schwankungen in der Betonung. Seine rituelle Sprache ist formal-sachlich, klar im Gebrauch der strukturellen, semiotischen und pragmatischen Mittel, in seiner Expressivität eher zurückhaltend. Oberflächlich betrachtet erklärt er ausgesprochen sachlich, dass er derjenige ist, der die Handlungen vollzieht: Er holt die übernatürlichen Akteure an den Ort des Rituals; er übergibt ihnen die Gaben; er nährt sie mit den Speisen und Getränken und bringt sie wieder zurück. Er ist der »Macher«. Aber wie bereits erwähnt weisen diese Erklärungen implizite Veranlassungen und Aufforderungen auf, so dass die eigentlichen Akteure die übernatürlichen Akteure sind. Don Antonio wendet sich sprachlich sehr selten direkt an diese übernatürlichen Akteure, sondern spricht von diesen in der dritten Person Singular bzw. Plural.



Figur 33: Waaji Ché'en San Simon 2007, Don Antonio übergibt eine Opferspeise an übernatürliche Akteure.

Don Bartolomé

Auch Don Bartolomé spricht hauptsächlich assertive Deklarationen, doch ist seine rituelle Sprache wesentlich expressiver als die von Don Antonio. Mit Pausen vor der Nennung und einem leichten Vibrato bei der Nennung der übernatürlichen Akteure gibt er diesen eine besondere Betonung. Er spricht die übernatürlichen Akteure direkt mit der 2. Person Singular an. Explizite direktive Sprechakte spricht er, indem er die Syntagmen *u k'áat óoltik* »man erbittet es« und *tin k'áat ooltik* »ich erbitte es« gebraucht. Seinen selbstverpflichtenden Ton mache ich sprachlich an den scheinbaren Füllwörtern *bakáan* »also«, *u tia'a* »damit/um-zu«, *xan* »auch« fest und „höre“ diesen kommissiven Ton sozusagen zwischen den Versen, da ich die Kombination aus den finalen Konjunktionen *bakáan* und *u tia'a* als einen Hinweis auf eine Verpflichtung verstehe.

Doña Berta

Im Gegensatz zu Don Antonio und Don Bartolomé spricht Doña Berta die übernatürlichen Akteure viel mehr direkt an. Wie aber bereits erwähnt, bekommt das Gebet von Doña Berta

durch den intensiven Gebrauch der Quotativ-Partikel bin und der direkten Anrede mit der zweiten Person Singular teech und Plural te'ech eine ausgesprochen ambivalente Charakter von assertiven Deklarationen und Direktiva. Ihre selbstverpflichtende Haltung mache ich an dem Gebrauch des Adverbs kilik »gerne« fest, mit dem sie ihre Haltung zu ihren Handlungen bewertet. Indem sie das Verb k'áat »fragen, erbitten, fordern« spricht, legt sie einen auffordernden und veranlassenden Ton in ihre rituelle Sprache.

In meiner vergleichenden Analyse der drei rituellen Spezialisten stellt Don Antonio gewissermaßen die Ausgangslage dar, so dass ich seine rituelle Sprache mit der der anderen vergleiche. Auf diese Weise nehme ich seine Gebete als Grundlage der Vergleiche und verstehe implizit die Gebete der anderen als Abweichungen von seiner „normalen“ rituellen Sprache. Dieser impliziten Bewertung als „Normal“ und Abweichung versuche ich zu begegnen indem ich die vermeintlichen Abweichungen kontextualisiere. So erwähne ich zum Beispiel, dass die Praxis von Doña Berta katholische Gebete in die Gebete im Rahmen von Agrarritualen zu integrieren, eine für die rituellen Spezialisten von Yukatan völlig normale Praxis darstellt.

Das Ritual des Zeichens

In meiner Magisterarbeit (2000) habe ich das Ritual eines Ch'a Cháak als ein Netz von Symbolen und Handlungen dargestellt. Die verschiedenen Bedeutungen dieser Symbole und Handlungen habe ich dargestellt, in dem ich unterschiedliche menschliche Akteure mit ihren voneinander abweichenden Meinungen und Interpretationen zu Wort kommen lassen habe. Golte, Gutachter dieser Arbeit, verstand meine Darstellung von Ritual und ritueller Praxis als ein beliebiges Bedeutungschaos und stellte die Frage für die bedeutungsoffene Signifikantenpraxis: Wo liegen die Grenzen dieser Beliebigkeit? Was definiere ich als Ritual und was nicht? Den Ausweg aus diesem Dilemma bietet mir die Semiotik. Eco schreibt:

Das Zeichen ist der Ursprung des semiotischen Prozesses, und es besteht keine Opposition zwischen dem „Nomadentum“ der Semiose (und der interpretatorischen Aktivität) und der vorgeblichen Starre und Unbeweglichkeit des Zeichens. Der Zeichenbegriff muß von der trivialen Identifikation mit der Idee der codierten Äquivalenz und der Identität befreit werden; der semiotische Interpretationsprozeß befindet sich im unmittelbaren Kern des Zeichenbegriffs (Eco 1985: 11-12).

Indem ich in meiner Magisterarbeit das Ritual des Ch'a Cháak an Hand von sich widersprechenden Meinungen dargestellt habe und diese Darstellung als ein Bedeutungschaos verstanden wurde, bringt das zum Ausdruck, dass ich den Begriff des Rituals sehr weit fasse und mich auf den nomadisierenden Weg der Interpretation gebe. Wo liegen nun die Grenzen der Beliebigkeit? Die Grenzen der Beliebigkeit werden in einem sozialen Rahmen gezogen: Was gesellschaftlich als wirkungsmächtig von den Akteuren in einem Ritual erkannt und bezeichnet wird, das ist diesseits der Grenze der Beliebigkeit und erfährt durch gesellschaftliche Bezeichnung und Beschreibung den Wert als Ritual, als rituelle Praxis bzw. als rituelle Sprache und Gebet. Aber diese Grenzen sind zum einen keine hermetisch geschlossenen Grenzen für die Konstruktion

von Bedeutungen, diese Grenzen sind durchlässig für Neues, für neue Formen der Bedeutung. Und zum anderen sind es keine scharf umgrenzten Linien, sondern die Bedeutungen finden ihre Gestalt in unscharf abgegrenzten und mehrdeutigen Begriffen.

8. Literaturverzeichnis

Acuña, René

- 1993 *Bocabulario de Maya Than*. Codex Vindobonensis N.S. 3833 Facsímil y Transcripción Crítica Anotada. México, D.F.

Arzápalo Marín, Ramón

- 2009 La traducción de textos mayas desde una perspectiva semiótica. In *Revista de Estudios Mayas*. Vol 1 Nr. 3 S. 2-23.
- 2006 El estudio de la lengua de los mayas de Yucatán y el desarrollo de su etnia. Balance y perspectivas de las contribuciones de yucatecos y extraños. In *Mayas de ayer y hoy: memorias del primer Congreso Internacional de Cultura Maya*. Alfredo Berrera Rubio, Ruth Gubler (Hgg.) S.1169 – 1195
- 1997 El desarrollo ritual entre los mayas peninsulares. In *Persistencia cultural entre los Mayas frente al cambio y la modernidad*. Ramón Arzápalo Marín, Ruth Gubler (Hgg.) S. 175 – 184, Mérida
- 1995 *Calepino de Motul*. México, D.F.
- 1987 *El Ritual de los Bacabes*, México, D.F.
- 1980 Contribución para el estudio de la religión maya a través de textos religiosos modernos. In *Indiana* Nr. 6 S. 137 - 153
- 1970 „The Ceremony of Tsikul T’an Yuntsilooob at Balankanche“. In: *Balankanche, Throne of the Tiger Priest*, E. Wyllys Andrew IV. New Orleans, S. 79-174.

Ayres, Glenn / Pfeiler, Barbara

- 1997 *Los verbos mayas. La conjugación en el maya yucateco moderno*. Mérida, Yuc.

Bacab Poot, Herbert Nelson / Chi Chi, Sergio Iván

- 2015 „Plegaria Maya por Ayotzinapa. Reunión en Maní con padres de los desaparecidos“ In: *Diario de Yucatán* 23.6.2015. <http://yucatan.com.mx/yucatan/ciudadanos-y-comunidades-yucatan/plegaria-maya-por-ayotzinapa> (aufgerufen 28.11.2015).

Bartolomé, Miguel Alberto

- 1988 *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México, D.F.

Bastarrachea Manzano et al.

- 2003 *Diccionario Maya Popular*. Mérida.

Beer, Bettina

- 2002 „Zusammenarbeit mit einer Hauptinformantin. Feldforschung, Freundschaft und die Entgrenzung des Feldes“. In: *Feldforschungen*. Hans Fischer (Hg.). S. 153 - 171. Berlin.

Boccaro, Michel

- 2003 „Vivir es hacer. Volverse ‚viantepasado‘ o el dominio del espacio transicional“. In: *Espacios Mayas Usos Representaciones Creencias*. Alain Breton, Aurore Monod Becquelin, Humberto Ruz, Mario (Hgg.). S. 533 - 576. México, D.F.

Bolles, David

- 2005 *The Shamans of Yucatán, México*. In: <http://www.famsi.org/research/bolles/shamans/> (aufgerufen am 28.11.2015)
- 1982 „Two Yucatecan Maya Ritual Chants“. In: *Mexicon* Vol.4, Nr. 4 S. 65-68.
- 1981 *Maya Texts U Tzicul Than ti Yumtzilooob*. Dover.

Bolten, Jürgen

- 1985 „Die Hermeneutische Spirale. Überlegungen zu einer integrativen Literaturtheorie“. In: *Poetica* Nr. 17 S. 355-371.

Boremanse, Didier

- 2010 „Ruinas, cuevas, incensarios y dioses: La religión (maya prehispánica) de los lacandones de Chiapas“. In: *Ritos, culto y cosmovión en Mesoamérica: Pasado y presente*. Alexander Voss, Andreas Koechert, Yuri Balam Ramos (Hg.). Chetumal. S. 121-169.

Boyer, Pascal

- 2001 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York

Brasseur de Bourbourg, Charles Etienne

- 1869 *Manuscrit Troano : Etudes sur le système graphique et la langue des Mayas*. Paris

Bricker, Victoria R.

- 1974 „The Ethnographic context of some traditional Mayan Speech genres“. In: *Explorations in the ethnography of speaking*. Richard Baumann, Joel Sherzer (Hgg.). New York. S. 368-388.
- 1981 *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin

Bricker, Victoria R. / Po'ot Yah, Eleuterio / Dzul de Po'ot, Ofelia

- 1998 *A Dictionary of the Maya Language As Spoken in Hocabá. Yucatán*. Salt Lake City.

Brito Sansores, William

- 1998 „Dramatic Invocación en una ceremonia Maya“. In: *Memorias del II Congreso Internacional de Mayistas*. Vol 2. México, D.F. S. 473-479.

Bruce, Robert. D

- 1974 *El Libro de Chan K'in*. México, D.F.

Burns, Allan

- 1983 *An Epoch of Miracles : Oral Literature of the Yucatec Maya*. Austin

Cercel, Larisa

- 2009 „Übersetzen als hermeneutischer Prozess: Fritz Paepke und die Grundlagen der Übersetzungswissenschaft“. In: *Übersetzung und Hermeneutik*. Larisa Cercel (Hg.). Bucharest. S. 331-352.

Chavez Arias, Nancy Paola

2010 „Sobre el aprendizaje del oficio del j-men“. In: *Rito, Culto y Cosmovisión en Mesoamérica: Pasado y Presente*. Alexander Voss, Andreas Koechert, Yuri Balam Ramos. Chetumal. S. 195-212.

Csordas , Thomas J.

1987 „Genre, Motive and Metaphor: Conditions for Creativity in Ritual Language“. In: *Cultural Anthropology*. Vol. 2, No. 4 S. 445-469

Devereux, Georges

1998 [1973] *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main

Du Bois, John W.

1986 „Self-Evidence and Ritual Speech“. In: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Wallace Chafe, Johanna Nichols (Hg.). S. 313 - 336. Norwood.

1992 „Meaning without intention: Lessons from divination“. In: *Responsibility and evidence in oral discourse*. Jane H. Hill, Judith Irvine (Hg.). S. 48 - 71 Cambridge.

Duranti, Alessandro

2015 *Anthropology of Intention*. Cambridge.

1992 „Intentions, self and responsibility: an essay in Samoan ethnopragmatics“. In: *Responsibility and evidence in oral discourse*. Jane H. Hill, Judith Irvine (Hg.). S. 24 - 47. Cambridge.

Edmonson, Munro

1986 *Heavens Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Austin

1970 „Metáfora Maya en Literatura y en Arte“. In: *Verhandlungen des 38. Internationalen Amerikanisten Kongress*, Stuttgart-München 12. bis 18. August 1968, Vol. 2, München. S. 37-50.

Edmonson, Munro / Bricker Victoria R.

1985 „Yucatecan Mayan Literature“. In: *Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol.3 Literatures*. S.44-63. Austin.

El Chilam Balam de Buctzotz

2003 „El Chilam Balam de Buctzotz. A Manera de mensaje final del Encuentro de Teología India“. In: *El Varejon*, Nr 53. S. 19-20
[http://www.indignacion.org.mx/publicaciones/main.php?g2_view=core.
DownloadItem&g2_itemId=251](http://www.indignacion.org.mx/publicaciones/main.php?g2_view=core.DownloadItem&g2_itemId=251) (aufgerufen am 28.11.2015)

Faust, Betty Bernice

1998 *Mexican Rural Development and the Plumend Serpent. Technology and Maya Cosmology in the Tropical Forest of Campeche, México*. London.

Franco Pelletier, Victor Manuel

2011 *Oralidad y Ritual Matrimonial entre los amuzgos de Oaxaca*. México, D.F.

Gabriel, Marianne

2006 „Las ceremonias agrícolas de los campesinos mayas - representaciones de su cosmovisión“. In: *Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya*. Alfredo Barrera Rubio, Ruth Gubler (Hg.) Vol. 2. S. 1145-1166. Mérida.

2001 *Rituale der Maya. Elemente und Struktur agrarischer Zeremonien und deren Bedeutung für die Mayabauern Ost-Yukatans*. Markt Schwaben.

Gadamer, Hans-Georg

1960 *Methode und Wahrheit. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen

Gann, Thomas

1918 *The Maya Indians of southern Yucatan and northern British Honduras*. Washington.

Geertz, Clifford

1997 *Dichte Beschreibung*. Frankfurt am Main.

Girtler, Roland

1984 *Methoden der Qualitativen Sozialforschung*. Wien

Goldkind, Victor

1965 „Social Stratification in the Peasant Community: Redfield's Chan Kom Reinterpreted“. In: *American Anthropologist*. Vol. 67. No. 4. S. 863-884

Gossen, Gary H.

1974 *Chamulas in the world of the sun: time and space in a Maya oral tradition*. Cambridge

Gubler, Ruth

2007 „Terapeutas Mayas: Desde el Ritual de los Bacabes hasta el Presente“. In: *Península*. Vol.2 Nr.1. Mérida. S. 47-83.

2006 „El papel de los curanderos y j-meno'ob en la época contemporánea en Yucatán“. In: *Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya*. Alfredo Barrera Rubio, Ruth Gubler (Hg.), Vol.2. Mérida. S.1121-1139.

2004 „Ch'a Chaak o "llamado-de-la-Lluvia" en Yucatan“. In: *Los Investigadores de la Cultura Maya*. Vol 2.. S.389 - 399. Campeche.

Guillermoprieto, Alma

2013 „Cenoten – Die heiligen Höhlen der Maya“. In: *National Geographic*. August 2013. Hamburg. S. 116-139.

Hanks, William F.

- 2010 *Converting Words - Maya in the Age of the Cross*. Berkeley
- 2000 *Intertext: Writings on language, utterance, and context*. Maryland.
- 1990 *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*. Chicago.
- 1984 „Sanctification, Structure and Experience in a Yucatec Ritual Event“. In: *Journal of American Folklore*, Vol. 97, No. 384. S. 131-166.

Hauser-Schäublin, Brigitta

- 2003 „Teilnehmende Beobachtung“. In: *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Bettina Beer (Hg.). S. 33 - 54. Berlin.

Hill, Jane y Judith Irvine.

1992. „Introduction“. In: *Responsibility and evidence in oral discourse*. Jane H. Hill, Judith Irvine (Hg.). S. 1-23. Cambridge.

Hoffmann Michael H.G.

- 2001 *Peirces Zeichenbegriff: seine Funktionen, seine phänomenologische Grundlegung und seine Differenzierung*. http://www.uni-bielefeld.de/idm/semiotik/Peirces_Zeichen.html. (aufgerufen 11.11.2001).

Hooton, Earnest A.

- 1962 „Skeletons from the Cenote of Sacrifice at Chichen Itza“. In: *The maya and their neighbours*. Clarence L. Hay et al. (Hgg.) S.272-280. Utah.

Howell, Timothy D.

- 2011 *The Matthean Beatitudes in their Jewish origins: A Literary and speech act analysis*. New York.

Illius, Bruno

- 2003 „Feldforschung“. In: *Ethnologie Einführung und Überblick*. Bettina Beer, Hans Fischer (Hg.). S. 73 - 98. Berlin.

Jakobson, Roman

- 1980 *The Framework of Language*. Michigan

Kearney, Michael

- 1977 „Oral Performances by Mexican Spiritualists in Possession Trance“. In: *Journal of Latin American Lore*, Vol. 3 Nr. 2. S. 309-328.

Köhler, Ulrich

- 1977 *Čonbilal Č'ulelal. Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya-Tzotzil*. Wiesbaden.

Koechert, Andreas

1996 „Ein Regengebete aus San Juan Sacatepéquez (Guatemala)“. In: *Indiana*, Vol. 14. S. 11-43.

Koechert, Andreas / Pfeiler, Barbara

2013 „Maintenance of Kaqchikel ritual speech in confraternities of San Juan Sacatepéquez, Guatemala“. In: *International Journal of Sociology of Language*, Nr. 220. S.127-149.

Kreinath, Jens / Snoek, Jan / Stausberg, Michael (Hgg.)

2006 *Theorizing Rituals*, Vol.1. Leiden

La Fay, Howard

1975 „The Maya, Children of Time“. In: *National Geographic*, Vol. 148, No. 6. S. 729-767

Lamnek, Siegfried

1995 *Qualitative Sozialforschung. Methoden und Techniken*. Band 2. München

Lang, Hartmut

1994 *Wissenschaftstheorie für die Ethnologische Praxis*. Berlin.

Le Guen, Oliver

2012 „The Place of Supernatural Entities in Yucatec Maya Daily Life and Socialization“. In: *Maya daily lives: Proceedings of 13th EMC, Paris 2008*. Philippe Nondédéo, Alain Breton (Hgg.) S. 151 – 168. Markt Schwaben.

Love, Bruce

2012 *Maya Shamanism Today*. San Francisco

Luhmann, Niklas

1984 *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main.

Lupo, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha. La Cosmología de los Nahuas a través de las súplicas rituales*. Mexico, D.F.

Martel, Patricia

2010 „Versos de Exordio y de Invocación en la Ritualidad Maya Yucateca“. In: *Voces del Pasado Voces del Presente*. Andreas Koechert, Alexander Voss, Barbara Pfeiler (Hgg.) S.243 – 262. Chetumal.

1984 „Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán“. In: *Anales de Antropología*, Vol. 21. S. 139 – 168.

May May, Miguel

1984 „Ceremonia de un Ch'a Chaac en la Comunidad de Chac May“. In: *Cuadernos de Cultura Popular*, Vol.2.

Mc Gee, R. Jon

1983 *Sacrifice and Cannibalism: An Analysis of Myth and Ritual among the Lacandon Maya of Chiapas Mexico*. PhD-Thesis, Rice University, Houston.

Meehan, Pascsale

2013 „Putting out the fire: Tracing continuity and change in the maya tup k'ak' ceremony“. In *Mexicon* Vol. 35. S.37 – 42

Michelon, Oscar

1976 *Diccionario de San Francisco*. Graz.

Monod Becquelin, Aurore

2006 „El lenguaje Sagrado Contemporáneo. Comentarios sobre la definición de los géneros en la tradición oral maya“. In: *Sacred Books, sacred languages. Two thousand years of ritual and religious Maya Literature : Proceedings of the 8th European Maya Conference, Madrid, November 25-30, 2003*. Rogelio Valencia Rivera, Geneviève Le Fort (Hgg.). S. 173 - 199.

Montemayor, Carlos

2001 *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México, D.F.

1994a *Payalchi'ob J-meno'ob I*. Puebla.

1994b *Rezoes Sacerdotales Mayas I*. Puebla.

1994c *Payalchi'ob J-meno'ob II*. Puebla.

1994d *Rezoes Sacerdotales Mayas II*. Puebla.

Movimiento Nacional de Alfabetización

1984 *Memorias de la Reunion Definicion del Alfabeto Práctico para la Alfabetización de los Adultos hablantes de Maya*. Mérida

Nájera Coronado, Martha Ilia

2007 *Los Cantares de Dzitbalché en la tradición Mesoamericana*. México D.F.

Nord, Christiane

1988 *Textanalyse und Übersetzen*. Heidelberg

2011 *Funktionsgerechtigkeit und Loyalität*. Berlin

Pacheco Cruz

1960 [1947] *Usos, Costumbres, Religion i Supersticiones de los Mayas*. Mérida,

Papst Johannes Paul II.

2002 38. *Apostolisches Schreiben: Rosarium Virginis Mariae. Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und die Gläubigen über den Rosenkranz*. In: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html (aufgerufen 04.12.2015)

Peirce, Charles Sanders

- 1998 *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Vol.2.* Herausgegeben von Peirce Edition Project. Indianapolis.
- 1932 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol 2. Elements of Logic.* Herausgegeben von Charles Hartshorne und Paul Weiss. Cambridge.

Pio Perez, D. Juan

1866–1877 *Diccionario de la Lengua Maya.* Mérida

Pitarch, Pedro

- 2013 *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales.* México D.F.
- 2010 *The Jaguar and the Priest.* Austin: University of Texas Press.

Platt, Tristan

- 1999 „El sonido de la Luz. Comunicacion emergente en un diálogo chamánico“. In: *Chungara Arica*, Vol. 29, Nr. 1. S. 35 - 61.

Rätsch, Christian

- 1985 *Das Erlernen von Zaubersprüchen : ein Beitrag zur Ethnomedizin der Lakandonen von Naha'.* Berlin

Ramos Valencia, Jimmy Emmanuel

- 2010 „Los Rezos Mayas. Una ofrenda a la divinidad“. In: *Ritos, Culto y cosmovisión en Mesoamerica: Pasado y Presente.* Voss, Alexander; Koechert, Andreas; Balam Ramos, Yuri (Hgg.) S. 213 - 260. Chetumal.

Redfield, Robert / Alfonso Villa Rojas.

- 1934 *Chan Kom: A Maya Village.* Washington.

Rendón Mozón, Juan Jose

- 1989 „Las Ceremonias Agrícolas y la Organización Productiva Milpera en un Ejido en el Sur de Yucatán“. In: *Anales de Antropología.* Vol. 26 Nr. 1. S. 297 – 317.

Rios Meneses, Miriam Beatriz

- 1976 „Relacion de los Dioses Mayas con algunas Ceremonias que aún se practican en Yucatán“. In: *Revista de la Universidad de Yucatán,* Vol. 18, No. 107.

Rosaldo, Michelle Z.

- 1982 „The Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy.“ In: *Language in Society.* Vol. 11, No. 2, S. 203-237.

Searle, John R.

- 1982 [1979] *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie.* Frankfurt am Main.

1983 [1969] *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt am Main.

Smailus, Ortwin

1994 „Die Bücher des Jaguarpriesters – Darstellung und Texte“. In: *Chactun. Die Götter der Maya*. Rätsch, Christian (Hg.). München. S. 107-174.

1989 *Grammática del Maya Yucateco Colonial*. Hamburg

1985 „Un antiguo cuento en maya-mopán“. In: *Tlalocan*, Vol. 10, S. 273-280.

1973 *Das Maya – Chontal von Acalan. Sprachanalyse eines Dokumentes aus den Jahren 1610 / 1612*. Hamburg.

Solomon, Julie

1998 „Marcadores de Discurso en Estructuras Paralelas en la Literatura oral de los Mayas Yucatecos contemporáneos“. In: *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*. Maricela Ayala Falcon et al. (Hgg.) S. 624 - 643. México, D.F.

Sosa, John Robert

1985 *The Maya Sky, the Maya World: A Symbolic Analysis of Yucatan Maya Cosmology*. New York

Stolze, Radegundis

2009 „Hermeneutik und Übersetzungswissenschaft – eine praxisrelevante Verknüpfung“. In: *Übersetzung und Hermeneutik*. Larisa Cercel (Hg.). S. 19 - 50. Bucharest..

Tedlock, Dennis

1996 *Popol Vuh*. New York.

Terán, Silvia / Rasmussen, C.H. / May Cauich, Olivio

1998 *Las plantas de la milpa entre los mayas*. Mérida.

Terán, Silvia; Rasmussen, Christian H.

2008 *Jinetes del cielo Maya. Dioses y Disosas de la Lluvia*. Mérida

Thomaß, Harald

2000 *Chà Cháak. Eine Maya-Regenzeremonie in Maní San José, Yukatan*. Magisterarbeit an der Freien Universität Berlin.

2012 „Kuxa'an Ja': Wasser des Lebens. Eine Maya-Brunnenzeremonie im Franziskaner-Kloster von Izamal, Yukatan, Mexiko“. In: *Blickpunkte Lateinamerika*, Nr. 2. S. 16-17.

Thompson, John Eric S.

1994 [1954] *Grandeza y Decadencia de los Mayas*. México, D.F.

Tuz Chi, Lázaro Hilario

2009 *Asi es nuestro pensamiento: Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*. Tesis doctoral. Salamanca.

Urban, Greg

- 1986 „Semiotic Functions of Macro-parallelism in the Shokleng Origin Myth“. In: *Native South American discourse*. Joel Sherzer, Greg Urban (Hg). S. 15 - 58. Berlin.

Vapnarsky, Valentina

- 2012 Mandatos y solicitudes: el arte cotidiano del pedir en maya yucateco. In *Maya daily lives: Proceedings of the 13th European Maya Conference, Paris 2008*. Philippe Non-dédéo, Alain Brenton (Hgg.). S. 169 – 183. Markt Schwaben
- 2009 „Predicción y Performatividad en la Memoria Histórica Maya Yucateca“. In: *Text and Context: Yucatec Maya Literature in a Diachronic Perspective*. Antje Gunsenheimer, Tsubasa Okoshi Harada, John F. Cuchiak (Hgg.). S. 257 - 288 Aachen.
- 2008 „Paralelismo, Ciclicidad y Creatividad en el Arte Verbal Maya Yucateco“. In: *Estudios de Cultura Maya*, Vol 32. S. 155 - 199.

Vapnarsky; Valentia / Le Guen, Oliver

- 2011 „The Guardians of Space and History: Understanding Ecological and Historical Relationships of the Contemporary Yucatec Maya to their Landscape“. In: *Ecology, Power and Religion in Maya Landscapes. 11th European Maya Conference. Malmö December 2006*. Christian Isendahl, Bodil Liljefors Persson (Hgg.). S. 191 - 206. Markt Schwaben.

Villa Rojas, Alfonso

- 1978 *Los Elegidos de Dios*. México D.F.
- 1973 *The maya of east central Quintana Roo*. Washington.

Zusammenfassung Deutsch

In dieser Arbeit werden Gebete der yukatekischen Maya dargestellt, indem die Gebete von drei rituellen Spezialisten verglichen werden. Die Gebete von Don Antonio habe ich zwischen den Jahren 1995 und 2010 dokumentiert und zeichne so den Wandel seiner rituellen Sprache nach. Von Doña Berta dokumentiere ich ein Gebet aus dem Jahr 2007. Als Frau in einer Männerdomäne ist ihre rituelle Sprache von besonderem Interesse. Von Don Bartolomé dokumentiere ich ein Gebet aus dem Jahr 2010. Der Prozess des Transkribierens und Übersetzens wird in dieser Arbeit thematisiert, um die Produktion der Grundlage für die Interpretation transparent zu machen. Die kommunikative Funktion der Übersetzung definiere ich als „Verstandene Fremdheit“. Es werden fremde sprachliche Elemente ins Deutsche übertragen, ohne dass ihre Fremdheit verloren gehen soll. Metaphern bleiben als Bilder in der Übersetzung erhalten, damit die kulturell geprägten Bilder in ihrer Fremdheit erhalten bleiben. Ich übersetzte die Namen der übernatürlichen Akteure, damit der Prozess des Verstehens deutlich werden kann.

Die strukturelle, semiotische und pragmatische Analyse der Gebete stellt die methodische Gliederung der Interpretation dar. Mit den performativen Phrasen, Zeichen und Sprechakten als analytische Elemente werden die Gebete analysiert und strukturell, semiotisch und pragmatisch interpretiert. Strukturell analysiere ich die Gebete mit Hilfe des Parallelismus und stelle besonders für die Gebete Don Antonios einen Makroparallelismus fest. Dieser zyklisch-syntaktische Parallelismus gibt den inhaltlichen Zeichen die Struktur, in der sie ihre kommunikative Bedeutung entfalten und liefert das Gerüst durch das die pragmatische Wirkung der Gebete zum Ausdruck kommt.

Doña Berta betont durch das vermehrte Sprechen des Ave Maria Gebets und das Nennen der übernatürlichen Akteurin *xkili'ich kóolebil Maria* »prächtige Jungfrau Maria« in den Maya-Strophen den weiblichen Aspekt ihres Gebets.

Don Bartolomé strukturiert sein Gebet wesentlich stärker als die beiden anderen rituellen Spezialisten mit prosodischen Mitteln. Er benutzt einen Nominal-Stil, den ich als einen sprachlichen Ausdruck für das Göttliche interpretiere. Seine sprachlichen Bilder sind von einer vielschichtigen Metaphorik geprägt.

In der semiotischen Interpretation wird eine spirituelle Geografie entworfen, die sich auf die Performanz im Gebet und Ritual gründet.

In der pragmatischen Interpretation wird erläutert welche Handlungen in den Gebeten vollzogen werden und mit welcher die Haltung diese Handlungen vollzogen werden.

Die yukatekischen Maya gebrauchen in ihren Gebeten mehrdeutige und unscharfe Begriffe, damit durch diese Begriffe Berührung und Begegnung zwischen den übernatürlichen und menschlichen Akteuren bewirkt werden kann.

Abstract

The Yucatec Maya prayers are represented by the prayers of three ritual specialists, which I am comparing in this work. I have documented the prayers of Don Antonio between 1995 and 2010 and I am thereby showing the transformation of its ritual language. I am also presenting a prayer of Doña Berta from the year 2007. As a woman in a man's domain a woman's ritual language is of particular interest. Finally I am presenting a prayer of Don Bartolomé from the year 2010. The process of transcribing and translating is discussed in order to make the production of the basic material transparent. The communicative function of translation I define as "Understood strangeness". In my translation into German I have attempted to preserve the strangeness of those foreign linguistic elements. Metaphors are kept as images in the translation, so that the culturally significant images are kept in their strangeness. I translate the names of supernatural actors, in order to mark the process of understanding.

The structural, semiotic and pragmatic analysis of prayers represents the methodical classification of the interpretation. With the performative phrases, signs and speech acts as analytical elements, prayers are analyzed and interpreted on a structural, semiotic and pragmatic level. Structurally, I analyze the prayers using the parallelism, especially for the prayers of Don Antonio to discover a macroparallelism. This cyclically-syntactic parallelism provides the structure for the signs in which they develop their communicative importance and provides the framework through which the pragmatic effect of the prayers is expressed.

The feminine aspect of her prayer Doña Berta emphasized by using the Ave Maria prayer more often and naming the supernatural actor *xkili'ich ko'olel bil Maria* "magnificent Virgin Mary" in the Mayan verses.

Don Bartolomé structured his prayer with prosodic elements much more than the two other ritual specialists. He also uses a nominal style, which I interpret as a linguistic expression of the Divine. His linguistic images are characterized by a multi-layered imagery.

The spiritual geography, which is described in the semiotic interpretation, is based on the performance in prayer and ritual.

The pragmatic interpretation explains which actions are performed and which attitudes are adopted in these actions.

The Yucatecan Maya use ambiguous and vague terms in their prayers so that contact and encounter between the supernatural and human actors can be the effect of these terms.

Liste der Vorveröffentlichungen

- 1.) 2010 „Jeets‘ Lu‘um. Asentar la Tierra. Análisis de un rito maya de Yucatán.“ In *Itinerarios* Vol 11. S. 35 – 54.
- 2.) 2011 „Plegarias emborrionadas – conceptos contingentes.“ In *Ketzalcalli* 2011 Vol. 1. S. 99 – 121.
- 3.) 2011 „Jeets‘ Lu‘um. Die Säuberung der Erde. Ein Maya-Ritual für gemeinschaftliche Gesundheit.“ In *Amerindian Research* Band 6 /3 Nr. 21 S. 155 – 163.

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, Harald Thomaß, dass ich an keinem andern Ort mit der Arbeit in gleicher oder anderer Form oder mit einer anderen Arbeit eine Doktorprüfung beantragt habe.

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig angefertigt habe und andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Berlin, 15.12.2015

Anhang

9. Anhang

9.1. Die Transkripte der Gebete mit Übersetzungen

9.1.1. Das Quasi-Gebet zum Ch'a Cháak (CC95)

- gesprochen von Don Antonio Ximenez Mukul

- in Maní, Yukatan 1995

1. Strophe

1. *En el nombre del padre, del iijo del espiritu saanto.*
2. *Amen.*
3. *Tu kili'ich no'oj a k'a' beooráa in yuumen*
4. *tia'al nojoch iik'òob¹²⁶ tan beooráa kili'ich no'oj a k'a'*
5. *tia'ale¹²⁷ kan ti'itsi' ka'an ti' nukuch iik'òob beey in yuumen*
6. *le túun ti'e' kin wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' beey in yuumen*
7. *beooráa tu kan ti'itsi' nukuch iik'òob ti' ti'its ka'an che*
8. *beooráa ti' nukuch báalmo'ob beey in yuumen.*
9. *le túun ti'e' kin wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
10. *tia'an in k'uke' saanto promesa bejla'e'¹²⁸ domingo tu kil'iich no'oj a k'a'*

126 Normalerweise gehe ich, der Textlogik der rituellen Sprache Don Antonios folgend, davon aus, dass die Pluralform *iik'òob* mit dem Adjektiv *nukuch* steht und *nojoch* mit dem Singular *iik'ò*. Doch in diesem Fall entscheide ich mich aus inhaltlichen Gründen für die Pluralform, da an dieser Stelle von vier Himmelsecken und großen Winden gesprochen wird.

127 Sprechpause unmittelbar vor einem übernatürlichen Akteur

128 An dieser Stelle tritt eine Sprechpause auf, da Don Antonio mir das Gebet in das Mikrofon diktiert. Er blickte mich in der konkreten Situation fragend an, weil an diesem Tag ja kein Ch'a Cháak veranstaltet wurde. Er bezeichnete dann den heutigen Tag als Sonntag, da ein Ch'a Cháak meistens am Wochenende veranstaltet wird.

11. *beoráa tin wéensik tu nukuch iik'òòb*
12. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
13. *in k'ubik túune' mejen muuchilo'òb tia'an yáanaj ka'anche yáanaj arkoso'òb*
14. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

2. Strophe

15. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nojoch báalam*
16. *beoráa tin wéensik tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (1:17)*
17. *Tia'an in k'ubik túune' saanto saka' ti' beoráa saanto báalche'*
18. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen.*

3. Strophe

19. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
20. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' leti' xan tin wéensik tu nukuch iik'¹²⁹ tu k'áaten*
21. *beoráa sigen in wéensik nukuch iik'òòb*
22. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (1:33)*
23. *Beoraa in yuumen leti'e' mosom iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
24. *le túun ti'e' kin wéensik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
25. *tia'an in k'ubik túune' mejen muuchilo' beoraa tu kili'ich no'oj a k'a'*
26. *yáanaj ka'an che ti' yáanaj arkoso' tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen (1:46)*

4. Strophe

27. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch báalmo'òb*
28. *beoráa sigen in wéensik nukuch iik'òòb*

129 Normalerweise kombiniert Don Antonio das Adjektiv *nukuch* mit dem Plural, jedoch fehlt hier das Pluralsuffix.

29. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen¹³⁰ (1:53)*
 30. *Leti'e' sujuy iik' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 31. *le túun ti'e' kin in wéensik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 32. *utia'a ka páatke' lak túun xane' in yuumen*
 33. *In k'ubik túun u saanto saka' ti' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 34. *tia'al le saanto promesa beoráa¹³¹ prometido beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 35. *tia'al le saanto aksion de grasya ti' rogativa tia'al le¹³² e cha cháaka' yuumen*
 36. *ti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (2:20)*

5. Strophe

37. *Beoráa in yuumen tu kili'ich¹³³ tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
 38. *sigen túun in wéensik nukuch iik'òòb beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 39. *Beoráa leti'e' nojoch iik'o' beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 40. *le túun in t'anik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 41. *Iik'a túune' nukuch chultunòòb beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 42. *leti'e' kin t'anik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 43. *tia'an in k'ubik túune' mejen muuchilo' beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 44. *yáanaj arkose' yáanaj ka'anche beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

130 Sprechpause unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

131 Sprechpause vor der Bezeichnung des Versprechens

132 Sprechpause vor der Bezeichnung des Ch'a Cháak

133 Verdopplung aufgrund von Husten

6. Strophe

45. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
46. *sigen túun in wéensik nukuch iik'ò'ob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xan in yuumen*
47. *Le túun ti'é' iik'a túune' nukuch muulo'ob túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
48. *Le túun ti'è' kin wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (3:00)*

7. Strophe

49. *Beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
50. *nukuch báalmo'ob beey in yuumen*
51. *tin k'ubik xan mejen muucho'ob yáanaaj ka'an che ti' yáanaaj arkoso'ob*
52. *beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (3:10)*

8. Strophe

53. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
54. *tu bin in wéensko'ob béey in yuumen*
55. *tu bin in k'ubik saanto¹³⁴ promesa prometida*
56. *túun tia'ale' saanto chà cháak tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (3:20)*
57. *leti' kin k'ubik teeç beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

9. Strophe

58. *beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*

134 Sprechpause, vor dem Versprechen

59. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch báalmo'ob in yuumen (3:29)¹³⁵*
 60. *In kilik wéensik túune noj báalam tu chumuk arkoso'ob*
 61. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 62. *tia'an in k'ubik túun beoráa tia'ale' saanto promesa*
 63. *tia'ale' saanto báalche' tu kili'ich tu no'oj a k'a' xana yuumen*
 64. *Le túun ti'e' kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana yuumen*

10. Strophe

65. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 66. *nukuch báalamo'ob beey in yuumen*
 67. *Leti' yáax ti'itsi' ka'an ti' nojoch báalam túun beoráa in yuumen*
 68. *Leti'e' kin wéensik beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana yuumen (3:53)*

11. Strophe

69. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 70. *nukuch báalmo'ob beoráa in yuumen*
 71. *siguen túun in wéensik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 72. *Le túun ti'e' nojoch¹³⁶ báalam beoráa ti'¹³⁷ ka'a ti'itsi' ka'an*
 73. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' ti' nojoch báalam*
 74. *beoráa túun ti' kin wéensik' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (4:04)*
 75. *Le túun ti'e' xóob báalam beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

135 Sprechpause unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

136 Sprechpause unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

137 Sprechpause unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

76. *Le túun ti'e' kin wéensik beooraa*
 77. *tia'an in k'uke' saanto baalche' ti' beooraa tu kili'ich no'oj a k'a' xan in yuumen*

12. Strophe

78. *Beooraa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 79. *beooraa¹³⁸ tin wéensik beooraa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 80. *le túun ti'e' iik'a' nukuch¹³⁹ ruinaso'ob túun beooraa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 81. *le túun ti'e' kin wéensik beooraa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
 82. *u tia'a ka kuchuk túun xan beooraa tu kili'ich no'oj u k'a'*
 83. *tia'a ka páat ki'ila' kin k'ubik túun xane' saanto¹⁴⁰ muucho'*
 84. *ti' beooraa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (4:42)*

13. Strophe

85. *Beooraa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 86. *siguen in wéensik nukuch iik'o'ob beooraa tu kili'ich noj u k'aaba' in yuumen*
 87. *Le túun ti'e' nojoch iik' beooraa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 88. *Le túun ti'e' kin wéensik beooraa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 89. *Iik'a' túune' nukuch¹⁴¹ rio'ob beooraa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (5:00)*
 90. *Le túun ti'e' kin wéensik beooraa tu kili'ich no'oj a k'a' xan in yuumen*

138 Sprechpause, diese und die nächste Pause verweisen darauf, dass er sich in der Abfolge verzählt hat.

139 Sprechpause unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs. Jedoch müsste hier eigentlich der *jaats'a che baalam* genannt werden, da er auf der anderen Seite des Bogenganges sitzt und in dem Diktat Don Antonios aus dem Jahr 1997 diese beiden übernatürlichen Akteure zusammengehören. Auch in dem Schaubild aus dem Jahr 2010 besetzten diese beiden übernatürlichen Akteure nebeneinander liegende Positionen.

140 Sprechpause beim Wort saanto

141 Sprechpause unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

91. *Leti'e' kin k'ubik beoraa mejen muuchilo' beoraa tu kili'ich no'oj a ka'*
 92. *ti' yaanaj arkose' yaanaj ka'anche beoraa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 93. *tin k'ubik xane' saanto promesa prometida*
 94. *beoraa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 95. *tia'ale aksion de grasia tia'ale rogativa tia'ale saanto ja'*
 96. *beoraa tu kili'ich tu no'oj a ka' xan in yuumen (5:16)*
 97. *leti'e' kin k'ubik teech beoraa tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen (5:20)*

14. Strophe

98. *beoraa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yeetel tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob beey in yuumen*
 99. *Iika tuune nukuch ts'onoto' tuun beoraa tu kili'ich no'oj a ka' beey (5:27)*
 100. *le tuun ti'e' kin weensik beoraa tu kili'ich no'oj a ka' xan in yuumen (5:30)*
 101. *tia'an in k'ubik tuune' saanto baalche' ti' beoraa tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen*

15. Strophe

102. *Beoraa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yeetel tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
 103. *Le tuun ti'e' nojoch iik' beoraa tin weensik tuun beoraa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 104. *iika tuune nukuch aaktuno'ob beoraa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 105. *le tuun ti'e' kin weensik beoraa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 106. *tia'an in k'uke' promesa prometida xolokben in k'u'*
 107. *beoraa tu kili'ich no'oj a ka' xan in yuumen*
 108. *tu kili'ich no'oj u ka' tu nukuch iik'o'ob*
 109. *beoraa tin k'ubik xana' mejen muuch*
 110. *yaanaj arkose' ti' yaanaj ka'anche tu kili'ich no'oj a ka' yuumen 5:59*
 111. *le tuun ti'e' siguen tuun in weensik tu nukuch iik'o'ob*
 112. *beoraa tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*

16. Strophe

113. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéetel tu kili'ich no'oj u kà' nukuch iik'ò'ob*
114. *beoráa tu kili'ich no'oj u kà'¹⁴² nukuch báalmo'ob beoráa in yuumen¹⁴³*
115. *Le túun óox ti'itsi' ka'an ti' báalmo' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
116. *Le túun ti'è' kin wéensik beoráa tu kili'ich no'oj a kà'*
117. *tia'an in k'ubik mejen muuch yáanaj arkose' yáanaj ka'an che*
118. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (6:21)*
119. *Le túun ti'è' kin k'ubik túune' saanto¹⁴⁴ ch'a cháak ti'*
120. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
121. *Leti'e' kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj a kà' in ki'ili bin u xola'an ki'*
122. *beoráa yáanaj arkos yáanaj ka'anchen beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (6:32)*
123. *Le túun ti'è' bin in k'ubik beoráa kin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob*
124. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

17. Strophe

125. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéetel tu kili'ich no'oj u kà' nukuch iik'ò'ob beoráa in yuumen*
126. *Le túun ti'è' nojoch iik' beoráa tu kan ti'itsi' ka'an*
127. *beoráa i kin wéensik beoráa tu kili'ich no'oj a kà'*
128. *in kilik t'anik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
129. *tia'an in k'ubik túune saanto promesa prometida*
130. *beoráa tu kili'ich no'oj u kà' nukuch báalmo'ob*

142 Sprechpause unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

143 Sprechpause unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

144 Sprechpause vor der Bezeichnung des Ch'a Cháak

131. *ku páajtaj u kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beoráa in yuumen*
 132. *letie' kin k'ubik túune' mejen muucho' ti'*
 133. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (6:58)*

18. Strophe

134. *Beoráa¹⁴⁵ in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beoráa in yuumen*
 135. *siguen túun in wéensik nukuch iik'o'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xan in yuumen*
 136. *le túun ti'e' nojoch iik' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 137. *Le túun ti'e' sayab iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (7:15)*
 138. *le túun ti'e' kin wéensik beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj a k'a'*
 139. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'¹⁴⁶ nukuch iik'o'ob beoráa in yuumen*
 140. *letie' kin k'ubik beoráa in yuumen (7:22)*

19. Strophe

141. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob ku páataj yuumen*
 142. *le túun ti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 143. *tia'an in k'ubik mejen muucho'ob yáanaj arko'ob yáanaj ka'anche xana in yuumen*

20. Strophe

144. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 145. *tu muuk' kin k'ubik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (7:40)*

145 Sprechpause

146 Don Antonio lacht, weil im Hintergrund ein Hund jault, und er sich bewusst ist, dass dieses Geräusch auch mit aufgenommen wurde. Deshalb spricht er an dieser Stelle dreimal die Formel *tu kili'ich no'oj a k'a'*.

146. *túun ti'e' 12 virgenes ti' yiits ka'an beoráa tu kili'ich noj a kaaba' yuumen*
 147. *le túun ti'e'¹⁴⁷ kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*
 148. *sakatarkte¹⁴⁸, glorifikarte tu beel saanto¹⁴⁹ promesa prometida*
 149. *tu kili'ich no'oj a k'a' xan beoráa yuumen (7:53)*
 150. *leti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tia'ale nukuch iik'o'ob*
 151. *nukuch báalmo'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xan in yuumen*
 152. *le túun ti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xoliken*
 153. *beoráa tu chune' altar beoráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 154. *le túun ti'e' kin k'ubik beoráa in kuerpo*
 155. *tu kili'ich no'oj a k'a' ti' nukuch iik'o'ob nukuch báalmo'ob beey in yuumen*
 156. *wa tumen jun p'eel fayartik meyajten tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (8:12)*
 157. *mu' kaastigarta yaana tin tséel yuumen*
 158. *kaastigarta tu yaana xan¹⁵⁰ kaastigarta in kuerpo tene in yuumen*
 159. *ma tin beetaj p'aa tu beetaj nukuch iik'o'ob xan*
 160. *beoráa tu kili'ich noj a kaaba' yuumen*
 161. *aoráa kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 162. *teene' ma tin báaxal yéetel nukuch iik'o'ob beey in yuumen*
 163. *leti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

147 Atemzug

148 Es ist wahrscheinlich ein Lehnwort aus dem Spanischen, da es in Kombination mit dem *glorifikarte* auftritt. Ich gehe davon aus, dass die spanische Grundlage für das Wort (*con*) *sagrar* und *santificar* ist.

149 Sprechpause vor der Bezeichnung des Versprechens

150 Sprechpause durch Husten

21. Strophe

164. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey in yuumen (8:36)*
165. *le túun ti'e' t'upuy iik' kin wéensk tu nukuch báalmo'ob beey in yuumen*
166. *le túun ti'e' kin wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (8:41)*

22. Strophe

167. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beooráa in yuumen*
168. *le túun tia'a t'upuy iik' ti' nukuch báalmo' túune yuumen*
169. *le túun ti'e' kin wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xan in yuumen*
170. *le túun ti'e' kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
171. *tia'alo'¹⁵¹ tia'an in k'ubik túune saanto promesa tia'ale¹⁵² el dia bejla'e' tu kili'ich no'oj a k'a'*
172. *tia'ale saanto ch'a cháaka' yuumen (9:02)*
173. *beooráa tin k'ubik túun teech beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yum*
174. *le túun ti'e' xoliken beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu chune' ka'anche' tu chune' altar*
175. *beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (9:10)*
176. *jáal túun meyaj túun¹⁵³ en jun péel toj' óolal tia'an u anio tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
177. *le beey túun k'aak'as bin ten meyajten tia'ale nukuch iik'o'ob*
178. *tu káaten tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (9:20)*
179. *beey túun xoliken xan beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' in kilik wéensik nukuch iik'o'ob*
180. *beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
181. *le túun ti'e' xoliken beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*

151 Sprechpause

152 Sprechpause, die auf den außerordentlichen Charakter der Performanz dieses Gebetes zurück zu führen ist. Da er kein Ritual vollzog, gab es auch keinen Tag, den er weihen sollte.

153 Sprechpause

182. *tia'al in sutik tu nukuch iik'o'ob tu puesto beooraa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 183. *le tuun ti'e' kin paaytik tuune' mejen muucho'ob yaanaj ka'anche yaanaj arkoso'ob tuun xana in yuumen*
 184. *lo kan ts'o'ok tuun xan beooraa tu kili'ich noj a kaaba'*
 185. *ka paatak tuun libre tuun in in ka'an che ti' arkoso'ob yuumen*
 186. *tia'ale la misterio tu kili'ich noj a kaaba' yuumen*
 187. *leti'e' kin k'ubik teeoh beooraa tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*
 188. *le tuun ti'e' xolik in kuerpo beooraa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 189. *es tuun bin in paaytik tuune mejen muucho'ob tu kili'ich no'oj a ka'*
 190. *beey tumen bin in paaytik xane'¹⁵⁴ in beey tuun in paaytik bin in kuerpo*
 191. *tumen le tuun ti'e' nukuch¹⁵⁵ tia'ale nukuch iik'o'ob beooraa tu kili'ich noj a kaaba' yuumen*
 192. *le tuun ti'e' kin k'ubik teeoh beooraa tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*
 193. *tuun ti'e' xoliken beooraa tu kili'ich no'oj a ka' xane'*
 194. *leti' kin k'ubik teeoh bin in saanto promesa prometida tia'ale cha' cha'aka' yuumen*
 195. *le tuun ti'e' kin k'ubik teeoh beooraa tu kili'ich no'oj a ka' xana' yuumen (10:33)*

23. Strophe

196. *tu kili'ich no'oj a ka' yeet tu kili'ich no'oj u ka' tu nukuch iik'o'ob beooraa yuumen*
 197. *le tuun ti'e' tin beooraa tu kili'ich no'oj a ka' tia'ale yaax misterio tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 198. *le tuun ti'e' ku bin in k'ubik teeoh beooraa tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*
 199. *utia'al tuun ka oora paajak tuun tia'ane' in k'ubik tuun beooraa tu kili'ich no'oj a ka'*
 200. *tia'an in sutik nukuch iik'o'ob tu puesto tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 201. *Le tuun ti'e' kin k'ubik beooraa tu kili'ich no'oj a ka' xan xoliken*
 202. *beooraa tin k'ubik saanto rogativa tia'ale saanto ja tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 203. *letie' kin k'ubik beooraa tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*
 204. *En el nombre del padre del iijo, espitu saanto*
 205. *Amen (11:05)*

154 Sprechpause

155 Sprechpause, weil ich mich aus seinem Gesichtsfeld entfernt habe und meine Kamera geholt habe. Danach fährt er mit einem Füllwort und Wiederholung *tia'ale nukuch* fort.

Übersetzung des Quasi-Gebets zum Ch'a Cháak (CC95)

1. Strophe

1. Im Namen des Vaters, des Sohnes des Heiligen Geistes.
2. Amen.
3. In deine prächtige rechte Hand, jetzt mein Herr,
4. (für) jene großen Winde jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand,
5. (für) die vier Himmelsecken der großen Winde, so mein Herr,
6. (für) jene nun bringe ich herab, jetzt in deine prächtige rechte Hand, so mein Herr,
7. jetzt die vier Ecken der großen Winde der Ecken des Altars,
8. jetzt die der großen Schutzgeister, so mein Herr.
9. Jene nun hole ich jetzt herab in deine prächtige rechte Hand,
10. damit ich das heilige Versprechen heute - Sonntag - in deine prächtige rechte Hand übergebe.
11. Jetzt hole ich (für) jene großen Winde herab,
12. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
13. Ich übergebe nun jene kleinen Frösche unter dem Altar unter den Bögen
14. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

2. Strophe

15. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, den großen Schutzgeist,
16. hole ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen herab,
17. damit ich nun den heiligen Saka', jetzt den heiligen Báalche' übergebe,
18. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

3. Strophe

19. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,

20. jetzt in seine prächtige rechte Hand, auch jenen¹⁵⁶ hole ich gerade herab, großen Wind bitte ich,
21. jetzt weiter hole ich die großen Winde herab,
22. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
23. Jetzt mein Herr jenen Wirbelwind nun, jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
24. jenen hole ich nun herab, jetzt in diese prächtige großen deinem Namen,
25. damit ich nun jene kleinen Frösche übergebe jetzt in deine prächtige rechte Hand,
26. unter dem Altar dort unter den Bögen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

4. Strophe

27. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Schutzgeister,
28. jetzt hole ich weiter jene großen Winde herab,
29. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
30. Jenen reinen Wind jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
31. jenen hole ich nun herab, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
32. Für dich ist die Opfergabe in der Schüssel¹⁵⁷, nun auch mein Herr.
33. Ich übergebe nun den heiligen Saka' in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
34. jetzt für das heilige versprochene Versprechen jetzt in deine prächtige rechte Hand,
35. für die heilige Opferhandlung des Bittens für diesen Chá Cháak, mein Herr.
36. An dich übergebe ich es jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

5. Strophe

37. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde

156 Mit jenem ist der Wirbelwind aus Vers 23 gemeint, der in der dritten Strophe an den Ort des Rituals gerufen wird.

157 »damit du kannst die Schüssel« ist die wörtliche Übersetzung.

38. hole ich nun weiter die großen Winde herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
39. Jetzt jenen großen Wind, jetzt in deine prächtige rechte Hand
40. jenen¹⁵⁸ nun rufe ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
41. Diesen Wind nun der großen Zisternen jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
42. jenen rufe ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
43. damit ich jetzt nun den kleinen Frosch in deine prächtige rechte Hand übergebe
44. unter dem Bogen unter dem Altar jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

6. Strophe

45. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
46. weiter nun hole ich den großen Wind herab jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
47. jenen nun diesen Wind nun der großen Haufen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
48. (für) jenen hole ich nun herab, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

7. Strophe

49. Jetzt in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
50. der großen Schutzgeister, so mein Herr,
51. übergebe ich auch die kleinen Frösche unter dem Altar dort unter den Bögen
52. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

158 An dieser Stelle entscheide ich mich für das direkte Objekt »jenen« und nicht für das indirekte Objekt »jenem«. Ich verstehe »sprechen« als »rufen, benennen«. So bekommt das »Ich spreche« *in tʻanik* eine synonyme Bedeutung zu »ich hole herab« *in wéensik*. Gemeint ist der übernatürliche Akteur aus Vers 41.

8. Strophe

53. Jetzt in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
54. sagt man, dass ich sie herunterhole so mein Herr.
55. Man sagt, dass ich das heilige versprochene Versprechen übergebe,
56. nun (für) den heiligen Ch'a Cháak in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
57. Jenes/en¹⁵⁹ übergebe ich dir jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

9. Strophe

58. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
59. jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Schutzgeister, mein Herr,
60. nun hole ich gerne den großen Schutzgeist nun aus der Mitte der Bögen herunter,
61. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
62. damit ich übergebe nun jetzt (für) das heilige Versprechen.
63. Den (für) heiligen Báalche' auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
64. jenen¹⁶⁰ nun übergebe ich jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

10. Strophe

65. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
66. der großen Schutzgeister, so mein Herr,
67. jene erste Himmelsecke des großen Schutzgeists nun jetzt mein Herr,
68. jene hole ich herunter jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

159 Das heilige versprochene Versprechen, den Ch'a Cháak.

160 Ich gehe davon aus, dass der im Vers 63 genannte Baalche' direktes Objekt der Übergabe ist. Es könnte aber auch der große Schutzgeist sein.

11. Strophe

69. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
70. der großen Schutzgeister, so mein Herr
71. nun hole ich jetzt weiter herab in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
72. jenen nun, (für) den großen Schutzgeist jetzt der¹⁶¹ zweite Himmelsecke¹⁶².
73. Jetzt in deine prächtige rechte Hand des großen Schutzgeistes,
74. hole ich ihn¹⁶³ jetzt nun herunter, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
75. Jenen nun den pfeifenden Schutzgeist jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
76. jenen nun hole ich jetzt herunter,
77. damit ich jetzt den heiligen Báalche' übergebe auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

12. Strophe

78. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand der großen Winde
79. hole ich jetzt herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
80. jenen nun (für) diesen Wind jener großen Ruinen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
81. Jenen nun (für) hole ich herab jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
82. damit du (auf dem Rücken) trägst nun jetzt auch in seine prächtige rechte Hand,

161 In diesem Vers ist es nicht klar, ob der große Schutzgeist der zweiten Himmelsecke gerufen wird, oder ob die zweite Himmelsecke für den großen Schutzgeist gerufen wird. Diese Unklarheit resultiert aus dem zweimaligen Gebrauch der Präposition *ti'*. In meiner inhaltlichen Analyse gehe ich davon aus, dass der pfeifende Schutzgeist aus Vers 75 der übernatürliche Akteur in dieser Strophe ist, und dieser für den großen Schutzgeist gerufen wird, oder in die zweite Himmelsecke gerufen wird. Es stellt sich die Frage, ob Don Antonio eine klare Unterscheidung zwischen dem pfeifenden Schutzgeist und dem großen Schutzgeist trifft, da beides Schutzgeister (*báalamóob*) sind und der beschreibende Zusatz groß/wichtig (*nukuch*) von ihm auf viele übernatürliche Akteure angewandt wird.

162 Die elfte Strophe stellt eine Ausnahme in der rituellen Sprache Don Antonios dar, da mit der zweiten Himmelsecke und dem pfeifenden Schutzgeist zwei übernatürliche Akteure in einer Strophe benannt werden.

163 Ich gehe davon aus, dass in dieser Strophe als übernatürlicher Akteur der pfeifende Schutzgeist gemeint ist.

83. damit du zufrieden sein kannst¹⁶⁴, übergebe ich nun auch jenen heiligen Frosch
84. jetzt in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

13. Strophe

85. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
86. hole ich jetzt weiter jene großen Winde herab in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
87. Jener große Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
88. jenen nun hole ich jetzt herab, auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
89. Diesen Wind nun der großen Flüsse jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
90. jenen nun hole ich herab, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.
91. Jenem übergebe ich jetzt den kleinen Frosch, jetzt in deine prächtige rechte Hand
92. unter den Bogen unter dem Altar jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
93. Ich übergebe auch das heilige versprochene Versprechen,
94. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
95. für die Opferhandlung für das Bittgebet für das heilige Wasser,
96. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.
97. Jenes¹⁶⁵ übergebe ich dir jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

14. Strophe

98. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
99. diesen Wind nun der großen Cenotes nun jetzt in deine prächtige rechte Hand so

164 Unsichere Übersetzung von *páataj* – können, *ki'il* – Zufriedenheit, Wonne, Vergnügen

165 Damit sind das Versprechen, die Opferhandlung und das Bittgebet gemeint. Diese drei Begriffe bezeichnen die rituellen Handlungen inklusive der rituellen Sprache auf verschiedenen Ebenen.

100. jenen nun hole ich herab jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr,
101. damit ich nun den heiligen Báalche' übergebe jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

15. Strophe

102. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
103. jenen nun (zum) großen Wind jetzt, hole ich jetzt herab in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
104. diesen Wind nun der großen Höhlen jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
105. Jenen nun hole ich herab jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
106. damit ich kniend das versprochene Versprechen übergebe,
107. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr,
108. seine prächtige rechte Hand der großen Winde.
109. Jetzt übergebe ich auch den kleinen Frosch
110. unter dem Bogen unter dem Altar in deine prächtige rechte Hand mein Herr.
111. Jenen¹⁶⁶ nun bringe ich weiter herab (zu?) den großen Winden
112. jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.

16. Strophe

113. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
114. jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Schutzgeister jetzt mein Herr,
115. nun jene dritte Himmelsecke des Schutzgeistes jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
116. jene nun hole ich jetzt herab in deine prächtige rechte Hand.
117. Damit ich den kleinen Frosch unter dem Bogen unter dem Altar übergebe,

¹⁶⁶ Ob an dieser Stelle der kleine Frosch gemeint ist, oder der Wind der großen Höhlen ist nicht klar. Ich gehe davon aus, dass hier der Wind der großen Höhlen gemeint ist, da ein Frosch normalerweise von Don Antonio übergeben (*k'ubik*) wird und nicht herab gerufen (*éemsik*) wird.

118. jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
119. übergebe ich nun jenen nun für den heiligen Ch'a Cháak,
120. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
121. Jenen¹⁶⁷ übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand. Man sagt, dass ich gerne knie
122. jetzt unter dem Bogen unter dem Altar jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
123. Man sagt, dass ich jenen nun damit übergebe. Jetzt hole ich herab jene großen Winde
124. jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.

17. Strophe

125. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, jetzt mein Herr,
126. nun jenen großen Wind jetzt der vierten Himmelsecke,
127. jetzt hole ich ihn herab, jetzt in deine prächtige rechte Hand.
128. Gerne spreche ich ihn jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
129. damit ich nun das heilige versprochene Versprechen übergebe,
130. jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Schutzgeister.
131. Es ist möglich, dass der prächtigen rechten Hand der großen Winde jetzt mein Herr,
132. ich übergebe jenen kleinen Frosch nun in/an
133. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

18. Strophe

134. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, jetzt mein Herr,
135. hole ich nun weiter jene großen Winde herab, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
136. Nun jenen großen Wind jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,

167 Jenen Frosch

137. nun jenen Quellwind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
 138. nun jenen hole ich jetzt herab zu deiner prächtige rechte Hand, zu deiner prächtige rechte Hand,
 139. jetzt zu deiner prächtige rechte Hand der großen Winde, jetzt mein Herr.
 140. Jenen übergebe ich jetzt meinem Herren.

19. Strophe

141. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, es ist möglich, mein Herr,
 142. jenen¹⁶⁸ (für) übergebe ich dir nun jetzt in deine prächtige rechte Hand,
 143. damit ich jene kleinen Frösche (dort) unter dem Bogen unter dem Altar auch meinem Herren übergebe.

20. Strophe

144. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
 145. die Kraft¹⁶⁹ übergebe ich nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
 146. nun den 12 Jungfrauen des Himmels-Taus jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 147. Jene¹⁷⁰ nun übergebe ich Dir jetzt in deine prächtige rechte Hand mein Herr,
 148. dich zu heiligen, dich zu rühmen auf dem Weg des heiligen versprochenen Versprechens,
 149. auch zu deiner prächtigen rechten Hand, jetzt mein Herr.
 150. Jene¹⁷¹ übergebe ich dir jetzt in deine prächtige rechte Hand der großen Winde,
 151. der großen Schutzgeister jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

168 Jenen Quellwind. Ich gehe davon aus, dass hier der übernatürliche Akteur der vorherigen Strophe gemeint ist. Davon kann man ausgehen, da in der 18. Strophe der übernatürliche Akteur selbst direktes Objekt der Übergabe ist und dies die Voraussetzung für die Übergabe der kleinen Frösche an den Herren darstellt.

169 Als Übersetzung für *muuk'* ist auch »Leistung« denkbar, womit die Arbeitsleistung bzw. der Vollzug des Rituals gemeint ist.

170 Ich gehe davon aus, dass der übernatürliche Akteur dieser Strophe die 12 Jungfrauen sind. Es könnte aber auch die Kraft aus Vers 145 oder die großen Winde sein.

171 Ich gehe davon aus, dass der übernatürliche Akteur dieser Strophe die 12 Jungfrauen sind. Es könnte aber auch die Kraft aus Vers 145 oder die großen Winde sein.

152. Jene¹⁷² nun übergebe ich dir nun jetzt in deine prächtige rechte Hand, knie ich
 153. jetzt am Rande des Altars jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 154. Jenem¹⁷³ nun übergebe ich jetzt meinen Körper
 155. in deine prächtige rechte Hand der großen Winde der großen Schutzgeister so mein Herr.
 156. Wenn doch ein Fehler in meiner Arbeit ist, auch in deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr,
 157. mögest du nicht den an meiner Seite bestrafen, mein Herr.
 158. Bestrafe den unter¹⁷⁴ auch¹⁷⁵ bestrafe meinen Körper – mich, mein Herr.
 159. Ich machte nicht, (was) konnte passieren auch für jene großen Winde ,
 160. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 161. Jetzt übergebe ich dir jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 162. Ich spiele nicht mit den großen Winden so mein Herr.
 163. Jene¹⁷⁶ übergebe ich dir jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.

21. Strophe

164. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr,
 165. jenen nun hole ich herab, den kleinsten Wind des großen Schutzgeists, so mein Herr,
 166. jenen hole ich nun herab jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

172 Ich gehe davon aus, dass der übernatürliche Akteur dieser Strophe die 12 Jungfrauen sind. Es könnte aber auch die Kraft aus Vers 145 oder die großen Winde sein.

173 An dieser Stelle gehe ich davon aus, dass er seinen Körper an seinen Herren übergibt, obwohl in Vers 155 die rechte Hand den großen Winden und den großen Schutzgeistern zugeordnet wird. Das sind die Mehrdeutigkeiten der übernatürlichen Akteure.

174 Ich interpretiere diesen Vers so, dass Don Antonio die Bestrafung eines kleinen Frosches unter dem Altar für seine eventuellen Fehler verhindern will.

175 Aufgrund von Husten ist aber der erste Teil des Verses unverständlich. Don Antonio befindet sich auch in bzw. unter dem Bogengang.

176 Ich gehe davon aus, dass der übernatürliche Akteur dieser Strophe die 12 Jungfrauen sind. Es könnte aber auch die Kraft aus Vers 145 oder die großen Winde sein.

22. Strophe

167. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde jetzt mein Herr,
168. jenen nun, den kleinsten Wind des großen Schutzgeists hole ich herab, nun mein Herr.
169. Jenen nun hole ich jetzt auch in deine prächtige rechte Hand herab, mein Herr.
170. Jenen nun übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand,
171. damit (damit) ich nun das heilige Versprechen übergebe, am heutigen Tag in deine prächtige rechte Hand,
172. für den heiligen Ch'a Cháak, mein Herr.
173. Jetzt übergebe ich dir nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, Herr,
174. (jenen¹⁷⁷ nun) ich knie jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand am Fuße des Himmels-Holz¹⁷⁸, am Fuße des Altars,
175. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
176. Nun am Ende der Arbeit¹⁷⁹ nun für eine Gesundheit, damit in einem Jahr in deinem prächtigen großen Name, mein Herr
177. so nun Schlechtes¹⁸⁰, so sagt man, dass ich arbeite für den großen Wind
178. bitte¹⁸¹ ich auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
179. So nun knie ich auch jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand, will ich gerne herab holen jene großen Winde
180. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
181. jenen nun, ich knie jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr,
182. damit ich zurückbringe jene großen Winde an seinen Ort jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
183. Jene nun verleihe ich, jene kleinen Frösche nun unter dem Altar unter dem Bogen nun auch mein Herr,

177 Damit ist der kleinste Wind des großen Schutzgeistes gemeint.

178 An dieser Stelle übersetze ich *ka'anche'* wörtlich als Himmelsholz, obwohl ich es sonst als Altar übersetze, damit der parallele Charakter der Synonyme erhalten bleibt.

179 Am Ende des Rituals

180 Wahrscheinlich ist die Bitte um Gesundheit und seine Arbeit für den großen Wind gegen das Schlechte gerichtet.

181 Die Bitte bezieht sich auf die zu erwartende Arbeit als J-men im nächsten Jahr bei fortbestehender Gesundheit. Don Antonio hat neben seiner spirituellen Perspektive eine ökonomische Sichtweise auf seine Arbeit, da er für seine Dienste als J-men mit Geld bezahlt wird.

184. was gerade vollzogen¹⁸² nun auch in deinem prächtigen großen Namen.
 185. Du kannst nun frei lassen nun an meinem (meinem) Altar an jenen Bögen mein Herr,
 186. für das Misterio in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
 187. Jenen übergebe ich dir jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr,
 188. jenen nun, meinen Körper knie ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 189. Nun sagt man, dass ich nun jene kleinen Frösche verleihe in deine prächtige rechte Hand,
 190. weil man es so sagt, dass ich verleihe auch so nun, verleihe ich, sagt man, meinen Körper
 191. für¹⁸³ jene nun, für jene großen Winde jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
 192. jenen¹⁸⁴ übergebe ich dir nun, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr,
 193. nun knie ich jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand auch,
 194. jenen¹⁸⁵ übergebe ich dir, sagt man, dass es mein versprochenes Versprechen für den Ch'a Cháak ist, mein Herr,
 195. jenes ich dir nun übergebe jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

23. Strophe

196. ¹⁸⁶In deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde jetzt mein Herr,
 197. jene¹⁸⁷ nun sind jetzt (ich) in deiner prächtigen rechten Hand für das erste Misterio in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
 198. Man sagt, dass ich dir nun jene übergebe, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr,
 199. damit du es nun jetzt kannst¹⁸⁸ nun, damit ich es nun übergebe jetzt in deine prächtige rechte Hand,

182 Diese Übersetzung ist unsicher.

183 Ich übersetze *tumen* mit *für* und nicht wie eigentlich mit *weil*.

184 Jenen, meinen Körper

185 Jenen, meinen Körper

186 An dieser Stelle ist der Strophen Marker zwar unvollständig, jedoch ist die Form des Strophenmarkers erkennbar.

187 Ich gehe hier von einer Bedeutung im Plural entsprechend dem Vers 200 aus, da es sich in meiner Interpretation um die großen Winde im Plural handelt. Am Ende des Gebets stellt diese Strophe eine quasi Zusammenfassung dar.

188 Es geht dabei eher um das Verfügen als um ein Können. Der Gegenstand des Verfügens bleibt unklar.

200. damit ich jene großen Winde zurückbringe an den Ort in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
201. Jene nun übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand auch knie ich.
202. Jetzt übergebe ich das heilige Bittgebet für das heilige Wasser in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
203. Jenes nun übergebe ich jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.
204. Im Namen des Vaters, des Sohnes, Heiligen Geistes
205. Amen

9.1.2. Das erste Teilgebet zum Jets' Lu'um (JL97_01)

- gesprochen von Don Antonio Ximenez Mukul

- in Maní Candelaria, Yukatan am 30.7.1997

1. Strophe

1. *En el nombre del padre hijo espiritu santu in yuumen*
2. *tu kili'ich no'oj a k'a' beooráa in yuumen*
3. *In wéensik nukuch iik'òob*
4. *beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' ¹⁸⁹e nukuch iik'òob beooráa in yuumen*
5. *le kin xoltaj tin wéens túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
6. *tia'a in k'ubik ti'e' saanto promesa prometido tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob táan in yuumen*
7. *le túun tia'a xoltaj beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob táana' in yuumen*
8. *Le tia'a kin k'ubik beooráa kili'¹⁹⁰ in k'ubik saanto jets' lu'um*
9. *beooráa saanto lu'um beey le saanto soolar tu kili'ich no'oj a k'a' tia'ale saanto jueves bejla'e'*

189 An dieser Stelle tritt eine Sprechpause auf, da der Atemzug den Sprachfluss unterbricht.

190 gestockt

10. *tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 11. *Le túun tia'a kin in wéensik túun nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

2. Strophe

12. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 13. *sigo túun beoráa kil in wéensik kan ti'itsi' ka'an ti' nojoch iik'òob¹⁹¹ túune» yuumen*
 14. *leti'e' kin t'aanik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (1:00)*
 15. *le túun tia'a ka jets'ek túune' saanto soolar tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

3. Strophe

16. *Beoráa in yuumen leti'e' yáax ti'its ka'an ti' chik'iin (1:07) tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 17. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 18. *tia'ale saanto soolar tu kili'ich tia'a ka jets'ek tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

4. Strophe

19. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen (1:15)*
 20. *le túun tia'a ka'a ti'its¹⁹² ti'e' soolar tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 21. *le túun tia'a kin wéensik beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
 22. *tia'an in k'ubik tu nukuch iik'òob beey ka páataj u jets'aj túune' saanto lu'um*
 23. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

191 Wie ich in Kapitel 5.8.1. darstelle, sind »Himmelsecken« und »Große Winde« synonyme Begriffe. Deshalb gehe ich von der Pluralform aus. In diesem Fall spricht er von den *nojoch iik'òob* und nicht von den *nukuch iik'òob*.

192 gestockt

5. Strophe

24. *Beooráa in yuumen leti'e'¹⁹³ óox ti'its óox ti'its soolar*
25. *beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' kin k'ubik beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
26. *le túun tia'a ku bin in k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' ti' nukuch iik'òòb*
27. *túun ka páataj jets' le saanto téereno tu kili'ich no'oj a k'a' kin k'ubik*
28. *beooráa xolik kin in wéensik tu nukuch iik'òòb beey in yuumen (1:44)*

6. Strophe

29. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
30. *sigo túun in wéensik nukuch iik'òòb beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
31. *leti'e'¹⁹⁴ kan p'èel ti'¹⁹⁵ ti'itsi' beooráa ti' soolar tu kili'ich no'oj a k'a' yuumen*
32. *leti'e' kin k'ubik beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (1:58)*
33. *tia'an in k'ubik túun beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
34. *uláak'a' nukuch rio' kin wéensik tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
35. *tia'an in k'ubik túune' saanto kontra tia'a muuk cha'telo'on*
36. *tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb beey in yuumen*
37. *leti'e' kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb tu kili'ich no'oj u k'a'*
38. *uláak'a' nukuch iik'òòb kin wéensik beooráa in yuumen (2:16)*

193 gestockt, gehustet

194 gestockt und gehustet

195 gestockt

7. Strophe

39. *Beooráa in yuumen leti'e' saanto sujuy iik' kin t'aanik beooráa*
40. *tia'an in k'ubik tia'ane' saanto promesa ti' beooráa tu kili'ich no'oj u ka'*
41. *tia'al saanto jets' lu'um beooráa xolokben in k'u' ti' beooráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
42. *Para ti¹⁹⁶ k'ubik túun xan¹⁹⁷ yáax waaji> túun beooráa tu kili'ich noj a kaaba> in yuumen*
43. *tin k'ubik túun¹⁹⁸ jo'ol beooráa se te¹⁹⁹ jo'ol yáax che' tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
44. *le túun ti'e' kin k'ubik beooráa ti' nukuch iik'òob*
45. *beooráa tia'an in jets'ke' téereno' tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen (2:41)*

8. Strophe

46. *beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yéetel tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'òob*
47. *sigo túun in wéensik tu nukuch iik'òob beooráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
48. *leti'e' moson iik' túun beooráa tu kili'ich noj a kaaba'*
49. *le túun tia'a kin wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen*
50. *leti'e' kin in k'uke' promesa xolokben in k'u' beooráa tia'ale' saanto jets' lu'um*
51. *tia'ale' saanto jueves bejla'e' tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*

9. Strophe

52. *beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yéetel tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'òob*
53. *túune sigo túun in wéensik tu nukuch iik'òob beooráa tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen (3:07)*

196 Zweifelhafter Lehnwortgebrauch

197 gestockt und gehustet

198 gestockt und gehustet

199 *se te* bleibt unklar

54. *la oonte*²⁰⁰ *iik'a' le nukuch chultuno'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 55. *le túun tin t'aanik beoráa tia'an in k'ubik túune' saanto promesa xolokben in k'u'*
 56. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' leti'e' beey in yuumen*

10. Strophe

57. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 58. *sige tin in wéensik tu nukuch iik'o'ob*
 59. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey in yuumen (3:23)*
 60. *le túun tia'a nojoch iik' beoráa kin wéensik tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 61. *leti'e' iik'a' le nukuch áaktun'o'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 62. *le túun kin t'aanik beoráa tia'an in k'uke' saanto promesa xolokben in k'u' leti' xan*
 63. *beoráa xan tu kili'ich no'oj a k'a'o' xana in yuumen*

11. Strophe

64. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 65. *sigo túun in wéensik tu nukuch iik'o'ob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (3:43)*
 66. *leti'e' iik'a' túune' nukuch múulo'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 67. *leti'e' kin t'aanik beoráa tia'al in k'uke' saanto promesa xolokben in k'u' ti'o'*
 68. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tia'ale saanto jets' lu'um dia bejla'e' saanto jueves*
 69. *tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (3:54)*

200 genuschelte Artikulation: unklare Bedeutung *la oonte*

12. Strophe

70. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
71. *sigo túun²⁰¹ in wéensik tu nukuch iik'ò'ob*
72. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xan tia'a in k'uke' saanto promesa in yuumen (4:03)*
73. *le túun ti'e' iik'a' túune' nukuch²⁰² ruinaso'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
74. *le túun tia'a kin t'aanik beoráa tia'an in²⁰³ k'ubik le saanto promesa ti'*
75. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (4:13)*

13. Strophe

76. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
77. *túun beoráa in yuumen*
78. *láak'a' nukuch iik'ò'ob túun in t'aanik beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
79. *kin páataj beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' xana in yuumen*
80. *tin k'ubik túune' saanto promesa prometido tu kili'ich no'oj a k'a'*
81. *tia'ale saanto soolar beey ka páataj u jets'aj tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*
82. *leti'e' tu xolokben in k'u' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (4:34)*

14. Strophe

83. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*
84. *ti'e' iik'a' nukuch ruinaso'ob túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*

201 gestockt

202 Atemzug

203 gestockt

85. *beey túun tia'a ki'²⁰⁴ in wéensik tia'an in k'ubik ti' le saanto promesa prometido tu kili'ich no'oj u k'a'*
 86. *leti' xolokben in k'u' beoráa tia'ale saanto soolar*
 87. *beoráa ka jets'ek tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen (4:52)*

15. Strophe

88. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 89. *sigo túun in wéensik túun tu nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 90. *le túun tia'a nojoch iik' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 91. *leti'e' iik'a' túune' nukuch ts'onòoto' túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 92. *leti'e' túun kin wéensik beoráa tia'an²⁰⁵ in k'ubik ti' le saanto promesa*
 93. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (5:10)*

16. Strophe

94. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey in yuumen*
 95. *sigo túun in wéensik túun nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 96. *leti'e' iik'a' túun nukuch ri'òob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 97. *le túun ti'e' kin t'aanik beoráa ka páataj kin k'ubik túune' saanto promesa ti' xolokben in k'u'*
 98. *ti' leti'e' beoráa tu nukuch iik'òob tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' xana yuumen (5:28)*

17. Strophe

99. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob túune' yuumen*

204 Atemzug

205 Atemzug

100. *leti'e' túun nojoch iik' kin i wéens túun tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (5:35)*
 101. *le túun ti'e' nojoch iik'o' kuchkisko'on tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 102. *leti'e' saanto sayab iik' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 103. *le túun tia'a kin t'aanik kin in k'ubik tene' saanto promesa ti' xolokben in k'u'*
 104. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' leti' xana in yuumen (5:47)*

18. Strophe

105. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' let²⁰⁶ laka nukuch iik'o'ob*
 106. *sige in wéensko' beey in yuumen*
 107. *le túun ti'e' kin k'ubik ti' beoráa kin in wéensik ts'o'ok iik' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 108. *leti'e' t'upu iik' tin wéensik beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (5:59)*
 109. *túuni' kini k'ubik tene promesa ti' beoráa xolokben in k'u'*
 110. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 111. *tia'ale u jets'aj túune' saanto soolar*
 112. *tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (6:07)*
 113. *tin k'ubik túun ti' beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' tia'ale' saanto kontra*
 114. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' tia'a tu bin ta tiiso' tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 115. *leti'e' túun ti'e' tin k'ubik teech²⁰⁷ beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (6:16)*
 116. *beoráa tin k'ubik ti' nukuch iik'o'ob túun beoráa tuláaka' nukuch iik'o'ob tin wéensik*
 117. *tin k'ubik xana yáax waaje' ti' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (6:23)*

206 gestockt

207 Unklare Zuordnung von direktem und indirektem Objekt

19. Strophe

118. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
119. *tulaak in wéens leti' tin k'ubik túuno' ch'iich'i²⁰⁸ ti'*
120. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' xana in yuumen (6:30)*
121. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj u k'a'²⁰⁹ nukuch iik'òòb*
122. *tulaaka nukuch iik'òòb in wéens le tin k'ubik túun le yáax waaj leti'*
123. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' xana in yuumen*

20. Strophe

124. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
125. *tulaaka nukuch iik'òòb bin wéensik in yuumen*
126. *tin k'ubik túun saanto ch'iich'i ti' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

21. Strophe

127. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
128. *tulaak kin wéensik tu kili'ich noj a k'aaba'*
129. *tin k'ubik ti' le saanto ch'iin beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' u rey*
130. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb túuntsik túun*
131. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' beey yuumen (7:00)*
132. *leti'e' kin k'uke' saanto kol ti' beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' xan in yuumen (7:04)*

208 Phonetisch *chiri ti'*

209 gestockt

22. Strophe

133. *beoráa in yuumen tu kili'ich nõoj a k'a' yéetel kili'ich nõoj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen,*
134. *leti'e' ku p'ataj tu beoráa xolik in kuerpo tu kili'ich nõoj u k'a' leti'e' xana in yuumen (7:11)*
135. *jex túun u chin²¹⁰ in xoltaj túun in wéensik nukuch iik'òob tu kili'ich nõoj a k'a'*
136. *beey túun in xoltaj túun in sutik tu puesto tu kili'ich nõoj a k'a' xana in yuumen (7:18)*

23. Strophe

137. *beoráa in yuumen tu kili'ich nõoj a k'a' yéetel kili'ich nõoj u k'a' nukuch iik'òobo beey yuumen*
138. *pay tumen mina'an jun p'él faya meyajtik tu nukuch iik'òob*
139. *mu kaastigarta' yana tin tséel yuumen kaastigarta kin ten*
140. *tumen ma tin beetaj paa tu beetaj nukuch iik'òob beey in yuumen*
141. *luego min ko in kuerpo xolike' beoráa tia'an in k'u' jun p'él saanto promesa prometido*
142. *tia'an jun p'él saanto jets' lu'um a yuumen (7:37)*
143. *leti'e' joolken²¹¹ in k'u' teech beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
144. *En el nombre del padre, del hijo, del espíritu santu*
145. *Amen (7:42)*

Übersetzung des ersten Teilgebets zum Jets' Lu'um (JL97_01)

1. Strophe

1. Im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes, mein Herr.

210 An dieser Stelle nuschelt Don Antonio, so dass das Wort *u chin* nicht klar verständlich ist.

211 Unklare Bedeutung: *jool*: Der Kopf, das Höchste; *jool*: öffnen, beginnen

2. In deine prächtige rechte Hand jetzt mein Herr
3. Hole ich herab jene großen Winde,
4. jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand der großen Winde jetzt, mein Herr.
5. Jenen knie²¹² ich, hole ich herab nun jetzt in seinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
6. damit ich das heilige versprochene Versprechen übergebe, in seine prächtige rechte Hand der großen Winde vor meinem Herren.
7. Jenen nun, dafür knie (ich) jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde vor meinem Herr.
8. Jenem übergebe ich jetzt gerne übergebe ich²¹³ den heiligen Jets' Lu'um,
9. jetzt die heilige Erde, wie den heiligen Garten in deine prächtige rechte Hand für den heiligen Donnerstag heute
10. in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
11. Jenen nun hole ich herab nun jene großen Winde jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.

2. Strophe

12. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
13. weiter nun jetzt hole ich gerne die vier Himmelsecken der großen Winde herab, nun mein Herr.
14. Jene spreche ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
15. damit du nun jenen beruhigst, den heiligen Garten in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

3. Strophe

16. Jetzt mein Herr, jene erste Himmelsecke des Westen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
17. (für) jene nun hole ich herab nun jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand
18. damit der heilige Garten zum prächtigen, damit du ihn beruhigst in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

212 Im deutschen eine unübliche Formulierung: Jemanden hinknien. Man könnte auch übersetzen: Ich bringe jenen auf die Knie.

213 Die doppelte Form des Prädikats führe ich auf einen Versprecher zurück.

4. Strophe

19. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr.
20. (für) jene nun zweite Ecke des Gartens in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
21. (für) jene nun hole ich herab jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
22. damit ich jene großen Winde übergebe, so kannst du sie beruhigen nun die heilige Erde,
23. jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.

5. Strophe

24. Jetzt mein Herr, jene dritte Ecke dritte Ecke²¹⁴ des Gartens
25. übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
26. Jene nun (sagt man), dass ich übergebe jetzt in deine prächtige rechte Hand der großen Winde,
27. nun kannst du das heilige Grundstück beruhigen, zu deiner prächtigen rechten Hand übergebe ich
28. jetzt kniend, hole ich herab jene großen Winde, so mein Herr.

6. Strophe

29. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
30. hole ich nun weiter jene großen Winde herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
31. Jene vierte Ecke jetzt des Gartens in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
32. jene übergebe ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
33. damit ich nun jetzt übergebe in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
34. den anderen großen Fluss, hole ich herab in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
35. damit ich übergebe nun das heilige Gegenmittel, damit wir Kraft bekommen

214 Die doppelte Form ist auf das Husten zurückzuführen.

36. zu deiner prächtigen rechten Hand, zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde, so mein Herr.
37. Jenem übergebe ich jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, in seine prächtige rechte Hand.
38. Die anderen großen Winde²¹⁵ hole ich jetzt herab mein Herr.

7. Strophe

39. Jetzt mein Herr, jenen, heiligen reinen Wind spreche ich jetzt,
40. damit ich ihn für das heilige Versprechen übergebe, jetzt in seine prächtige rechte Hand,
41. für den heiligen Jets' Lu'um, jetzt kniend übergebe ich, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
42. Dir²¹⁶ übergebe ich nun auch das große Brot nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
43. Ich übergebe nun das Höchste jetzt (?) die höchste erste Opfergabe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
44. jenen nun übergebe ich jetzt den großen Winden,
45. damit ich jetzt das Grundstück beruhige auch zu deiner prächtigen rechten Hand mein Herr.

8. Strophe

46. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
47. weiter nun hole ich jene großen Winde herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
48. Jenen Wirbelwind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
49. jenen, nun hole ich herab jetzt auch zu deiner rechten Hand mein Herr.
50. Jenem übergebe ich das Versprechen kniend übergebe ich jetzt für den heiligen Jets' Lu'um
51. am heiligen Donnerstag, heute, auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

215 Wahrscheinlich sind mit den anderen großen Winden die folgenden übernatürlichen Akteure gemeint.

216 Unsichere Übersetzung, die auf den zweifelhaften Lehnwortgebrauch zurückzuführen ist. Ich gehe davon aus, dass mit der direkten Ansprache *para ti* »dir« *in yuumen* »mein Herr«, das heißt der christliche Gott gemeint ist.

9. Strophe

52. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
53. weiter nun hole ich jene großen Winde herab, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
54. ...²¹⁷ diesen Wind der großen Zisternen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
55. jenen nun spreche ich jetzt, damit ich nun das heilige Versprechen übergebe kniend übergebe ich
56. jetzt in deine prächtige rechte Hand jenes so mein Herr.

10. Strophe

57. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
58. hole ich die großen Winde weiter herab,
59. jetzt in seine prächtige rechte Hand prächtige rechte seine Hand der großen Winde so mein Herr,
60. jenen nun großen Wind hole ich jetzt herab in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
61. Jenen Wind hier jener großen Höhlen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
62. jenen nun spreche ich jetzt, damit ich das heilige Versprechen übergebe kniend so jener auch,
63. jetzt auch in jene deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.

11. Strophe

64. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
65. nun hole ich weiter jene großen Winde herab jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
66. Jenen diesen Wind nun der großen Haufen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
67. jenen spreche ich jetzt damit ich das heilige Versprechen übergebe, kniend übergebe ich es ihnen,
68. jetzt in deine prächtige rechte Hand für den heilige Jets' Lu'um am heutigen Tage, heiliger Donnerstag
69. in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.

217 unverständlich

12. Strophe

70. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde ,
71. hole ich nun weiter jene großen Winde herab,
72. jetzt in deine prächtige rechte Hand auch, damit ich das heilige Versprechen übergebe, mein Herr.
73. Jenen nun Wind nun der großen Ruinen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
74. damit ich jenen nun spreche jetzt, damit ich übergebe das heilige Versprechen²¹⁸,
75. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

13. Strophe

76. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
77. nun jetzt mein Herr.
78. Die anderen großen Winde spreche ich nun jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand zu seiner prächtigen rechten Hand, der großen Winde.
79. Ich kann es jetzt in seine prächtige rechte Hand, auch jener, mein Herr.
80. Ich übergebe nun das heilige versprochene Versprechen in deine prächtige rechte Hand,
81. damit du den heilige Garten beruhigen kannst zu seiner prächtigen rechten seiner Hand großer Wind so mein Herr,
82. jenen übergebe ich kniend auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

14. Strophe

83. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr,
84. zum Wind der großen Ruine nun jetzt in deine prächtige rechte Hand,
85. damit ich so nun gerne herab hole, damit ich für dieses heilige versprochene Versprechen übergebe in seine prächtige rechte Hand

218 An dieser Stelle der Übersetzung vernachlässige ich die Präposition *ti*.

86. er²¹⁹ kniet, ich übergebe jetzt für den heiligen Garten.
87. Jetzt beruhigst du zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde so mein Herr.

15. Strophe

88. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
89. weiter hole ich nun jene großen Winde herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
90. jenes großen Windes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
91. jenen Wind nun des großen Cenote nun jetzt in deine prächtige rechte Hand.
92. jenen nun hole ich jetzt herab, damit ich ihn übergebe für das heilige Versprechen,
93. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

16. Strophe

94. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr
95. weiter nun hole ich nun jene großen Winde herab, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
96. Jenen Wind nun der großen Flüsse nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
97. jenen nun spreche ich jetzt. Du ermöglichst²²⁰, dass ich übergebe nun das heilige Versprechen auf Knien übergebe ich
98. für jenen jetzt, für die großen Winden auch in seine prächtige rechte Hand, mein Herr.

17. Strophe

99. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde nun mein Herr,
100. jenen nun großen Wind hole ich herab nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

219 »Er kniet« bedeutet mein Körper kniet.

220 unsichere Übersetzung

101. Von jenem großen Wind nun haben wir die Pflicht in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 102. Jener heilige Quellwind in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
 103. damit ich nun jenen spreche, übergebe ich ihm mein heiliges Versprechen, kniend übergebe ich
 104. jetzt auch in seine prächtige rechte Hand, mein Herr.

18. Strophe

105. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, jene alle großen Winde
 106. weiter hole ich ihn so herab mein Herr.
 107. An jenen nun übergebe ich es jetzt, hole ich herab den Schluss-Wind in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 108. Jenen kleinsten Wind²²¹ hole ich jetzt herab in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 109. Nun übergebe ich mein Versprechen jetzt kniend übergebe ich
 110. jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
 111. damit er nun den heilige Garten beruhigt,
 112. in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 113. Ich übergebe nun jetzt in seine prächtige rechte Hand, damit das heilige Gegenmittel
 114. jetzt in seine prächtige rechte Hand, damit (sagt man), dass du jenes (schlagartig) verlässt²²² in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 115. Jenen nun übergebe ich dir, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 116. Jetzt übergebe ich jene großen Winde, jetzt nun hole ich alle großen Winde herab.
 117. Ich übergebe auch das große Brot jetzt in seinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

221 Den Schluss-Wind und den Kleinsten Wind interpretiere ich als denselben übernatürlichen Akteur, da Don Antonio, mir in begleitenden Gesprächen den Kleinsten Wind als den letzten Wind beschrieb.

222 An dieser Stelle ist auch die Übersetzung »du verspritzt jenes« für *ta tiiso'* denkbar, da das Verspritzen von Flüssigkeiten zur rituellen Praxis der Agrarrituale Yukatans gehört (vgl. Gabriel 2001, 124-126). Jedoch in der rituellen Praxis von Don Antonio kommt diese Handlung nicht vor, so dass ich passend zum Ende des Gebets von der Übersetzung des »schlagartig Verlassen« ausgehe.

19. Strophe

118. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
119. alle hole ich herab, jenem übergebe ich nun den (Opfer) Vogel²²³
120. jetzt in seine prächtige rechte Hand auch mein Herr.
121. Jetzt mein Herr in seine prächtige rechte seine Hand der großen Winde
122. alle großen Winde hole ich herab. Jenem übergebe ich nun das große Brot jenen
123. jetzt in seine prächtige rechte Hand auch mein Herr.

20. Strophe

124. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
125. alle jene großen Winde (sagt man), dass ich sie herab hole, mein Herr.
126. Ich übergebe nun den heiligen Vogel (Opfer) jetzt in seinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

21. Strophe

127. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
128. alle hole ich herab in deinem prächtigen großen Namen.
129. Ich übergebe ihm die heiligen *Chin* (Brötchen/Steine), jetzt in deinem prächtigen großen Name, des Königs.
130. Jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde, probieren sie es nun,
131. jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand, dieser, so mein Herr!
132. Jenem übergebe ich das heilige *Kol* jetzt in seine prächtige rechte Hand jenem auch meinem Herren.

223 Unsichere Übersetzung, da phonetisch *chiri* zu hören ist, ich aber aus inhaltlichen Gründen *ch'üchi'* transkribiere.

22. Strophe

133. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr
134. jener verlässt jetzt meinen knienden Körper zu seiner prächtigen rechten Hand, auch jener, mein Herr.
135. So nun gebeugt²²⁴ knie ich, hole nun herab die großen Winde in deine prächtige rechte Hand.
136. So nun knie ich, nun führe ich zurück an ihren Herkunftsort auch zu deiner prächtigen rechten Hand mein Herr.

23. Strophe

137. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
138. es darf kein einziger Fehler beim Bearbeiten für jene großen Winde sein.
139. Mögest du nicht bestrafen, den, der an meiner Seite ist, mein Herr. Bestrafst mich,
140. damit ich nicht (Fehler) machte, (was) konnte passieren den großen Winde, so mein Herr.
141. Nun ...²²⁵ mein Körper kniet jetzt, damit ich das eine heilige versprochene Versprechen übergebe
142. für den einen heiligen Jets' Lu'um, dein Herr.
143. Jenen beginne ich dir jetzt zu übergeben in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
144. Im Namen des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes
145. Amen.

9.1.3. Das zweite Teilgebet zum Jets' Lu'um (JL97_02)

- gesprochen von Don Antonio Ximenez Mukul
- in Maní Candelaria, Yukatan am 30.7.1997

224 Unsichere Übersetzung, da das Wort im Original nicht klar verständlich ist.

225 An dieser Stelle biete ich keine Übersetzung für *min ko* an.

1. Strophe

1. *En el nombre del padre ijo espiritu santu amen*
2. *tu kili'ich no'oj a k'a' beooráa in yuumen*
3. *ese saanto promesa prometida tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
4. *le túun tia'a kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
5. *kin k'ubik saanto ya'ach' beooráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
6. *in k'u' jo'o ch'ich'ilo'ob beooráa yuumen (8:10)*
7. *tin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' leti kontra tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
8. *le ti'e' kin k'ubik túun beooráa tu kili'ich noj a k'a'*
9. *tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob tulaaka nukuch iik'o'ob beey yuumen*
10. *le ti'e' kin k'ubik túun beooráa*
11. *tia'ale saanto promesa prometido*
12. *tia'ale saanto dia bejla'e' jueves*
13. *tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj a k'a' noj kruuso' yuumen*
14. *je'e ka paataj ku jets'aj saanto lu'um beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

2. Strophe

15. *le túun ti'e' kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
16. *beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' tu laaka nukuch iik'o'ob*
17. *bin weensmaj tu kili'ich no'oj a k'a' beey yuumen (8:36)*
18. *le túun ti'e' tin xoltaj in kuerpo tán beooráa túun in xoltaj túun in in wéensik tu nukuch iik'o'ob*
19. *beey tu xolik beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' túun nukuch iik'o'ob*
20. *wa tia'an in sutik tu puesto beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen (8:49)*
21. *le túun ti'e' promesa prometido teech tu kili'ich no'oj a k'a' tu xolokben in k'u' teech*
22. *beooráa tin in serartik tan beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

23. *le túun ti'e' saanto jeets' lu'um beoráa*
 24. *tia'ale saanto soolar tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 25. *le túun ti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen (9:04)*
 26. *utia'ale'kuando²²⁶ jun p'èel toj óolal tu k'ini' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 27. *beey ku k'aak'as beey le saanto promesa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen (9:11)*
 28. *ma tin k'ubik jun p'èel promesa tia'a dos o tres anios yuumen*
 29. *tin k'ubik tin jun p'èel promesa tia'ale dia ku páajtak jun dia toj óolal*
 30. *beey ku k'aak'as beey ti'e' nukuch iik'òob beey yuumen*
 31. *leti'e' kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob túune' yuumen (9:26)*

3. Strophe

32. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob yuumen*
 33. *leti'e' kan ti'itsi' ka'anche' nojoch iik'òob*
 34. *túune' le ti'e' kin sutik tu puesto beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (9:34)*
 35. *si²²⁷ kin in k'ubik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 36. *i kini sutik tu nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

4. Strophe

37. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey in yuumen*
 38. *sigue túun in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich noj u k'aaba' yuumen*
 39. *le túun ti'e' sujuy iik' túun tin wensaj tu kili'ich noj a k'aaba'*
 40. *le túun ti'e' sutik tu puesto beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (9:53)*

226 Unsichere Transkription des Lehnwortes *kuando*.

227 Unsichere Transkription

5. Strophe

41. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
42. *le túun ti' mosom iik' tin wensaj tu kili'ich noj a k'aaba'*
43. *le túun ti'e' kin sutik tu puesto beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (10:01)*

6. Strophe

44. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj a k'a' nukuch iik'o'ob*
45. *sigue túun in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich noj u k'aaba' yuumen*
46. *le túun ti'e' iik'a' tuune nukuch chuultuno'ob túun tin wensaj tu kili'ich noj a k'aaba'*
47. *le túun ti'e' kin k'ubik beoráa*
48. *in kili' in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (10:17)*

7. Strophe

49. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey in yuumen*
50. *sigue túun in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich noj u k'aaba' yuumen*
51. *le ti'e' iik'a' tuune nukuch aaktuno'ob túun tin wensaj tu kili'ich noj a k'aaba'*
52. *le túun ti'e' in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (10:30)*

8. Strophe

53. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey in yuumen*
54. *sigue túun in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich noj u k'aaba' yuumen*
55. *le túun ti'e' ²²⁸iik'a' túune' nukuch múulo'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
56. *le túun kin sutik tu puesto beoráa tu kili'ich noj u k'aaba' yuumen (10:46)*

9. Strophe

57. *beoráa yuumen tu kili'ich nõoj a k'a' yet tu kili'ich nõoj u k'a' nukuch iik'òob*
58. *beey sigue túun in sutik nukuch iik'òob beoráa tu puesto beoráa tu kili'ich nõoj a k'a' xana' yuumen (10:54)*
59. *le túun ti'e' iik'a' túune' nukuch ruinasòob túun tu kili'ich nõoj a k'aaba' yuumen*
60. *le túun ti'e' sutik beoráa tu puesto beoráa tu kili'ich nõoj a k'a' xana' in yuumen (11:04)*

10. Strophe

61. *beoráa yuumen tu kili'ich nõoj a k'a' yet tu kili'ich nõoj u k'a' nukuch iik'òob*
62. *beey sigue túun in sutke' tu nukuch iik'òob tu puesto beoráa tu kili'ich nõoj u k'aaba' yuumen (11:10)*
63. *le ti'e' promesa xolokben in k'u' ti'ò' beoráa tin serartik i kin in sutik nukuch iik'ò'b beey yuumen*
64. *le ti'e' kin k'ubik*
65. *tia'a ka páataj u jets'e' saanto lu'um beoráa tu kili'ich nõoj u k'a' nukuch iik'òob bey yuumen (11:20)*

11. Strophe

66. *beoráa yuumen tu kili'ich nõoj a k'a' yet tu kili'ich nõoj u k'a' nukuch iik'òob*
67. *beey sigue in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich nõoj a k'a' xana' yuumen*
68. *le túun ti'e' nojoch iik' tin wensaj tu kili'ich nõoj a k'a'*
69. *iik'a' le nukuch ts'onòoto'òob túune' yuumen*
70. *le túun ti'e' in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich nõoj a k'a' yuumen (11:33)*
71. *le túun ti'e' i kin in k'ubik beoráa tu kili'ich nõoj a k'a' ti' le cha²²⁹*

229 Der Redefluss ist an dieser Stelle nicht unterbrochen und der folgende Vers ist nicht der Strophenmarker. Trotzdem gehe ich davon aus, dass an dieser Stelle eine Strophe endet, da der folgende Vers die Ergänzung zum Strophenmarker (Phrase B3) ist und ein weiterer übernatürlicher Akteur benannt wird. In meiner Strukturanalyse gebe ich also den inhaltlichen Elementen einen strukturierenden Vorrang vor den prosodischen.

12. Strophe

72. *sigue túun kin sutik nukuch iik'òob tu puesto beoráa tu kili'ich noj u k'aba' yuumen (11:40)*
73. *le túun tia'a nojoch iik' tin wensaj tu kili'ich noj a k'aba'*
74. *le túun tia'a kin in sut tu puesto beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' yuumen (11:46)*
75. *leti'e' iik'a' túune' nukuch ri'ob túun tu kili'ich no'oj a k'a'*
76. *tin taana' tia'an in k'ubik ti' le saanto promesa xolokben in k'u' ti' le*
77. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' in kilik seratik tan beoráa tu kili'ich noj a k'aba' yuumen (11:56)*

13. Strophe

78. *le túun beoráa tu kili'ich noj a k'a' túun tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob xan in yuumen*
79. *le túun jun p'eel nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
80. *u chin wéensik beoráa tu kili'ich noj a k'aba' yuumen*
81. *leti'e' iik' in sutik tu puesto beoráa tu kili'ich noj a k'a' xana' in yuumen (12:10)*
82. *leti'e' noj sayab iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'a'*
83. *leti'e' kuchkiso'on tu kili'ich noj a k'aba' yuumen*
84. *leti'e' xolokben beoráa tia'an in sutik tu puesto tu kili'ich noj a k'aba' yuumen (12:19)*
85. *tia'ale saanto ja' tu kili'ich no'oj a k'a'*
86. *tia'ale saanto ch'ich' beoráa*
87. *tia'ale saanto soolar*
88. *ka jets'ak tu kili'ich noj a k'aba' yuumen*
89. *leti'e' tin kubaj in kili' sutik túun sayab iik' tu puesto tu kili'ich noj a k'aba' yuumen (12:29)*

14. Strophe

90. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beoráa yuumen*

91. *leti'e' t'uup iik' tin wéensaj tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
92. *leti'e' túun tia'a kin sutik tu puesto beoráa tu kili'ich noj a k'a' xana' in yuumen (12:38)*

15. Strophe

93. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob bey yuumen*
94. *tulaak le nukuch iik'ò'ob tin wéesnaj tu suutaj tu puesto tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
95. *je'ex túun tin xoltaj túun in wéensaj túun in be' xolik beoráa*
96. *tia'an in sutik tu puesto tu kili'ich noj a k'aaba'ò' beey yuumen*
97. *leti in kuerpo xoliken beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
98. *u chin wéensik u chin sutko' beey yuumen*
99. *wa tumen jun p'èel fayatik meyajtin nukuch iik'ò'ob*
100. *beey mu kaastigarta yana tin²³⁰ yana tin kaastigarta kin ten*
101. *ma tin beetaj páa tu beetaj nukuch iik'ò'ob*
102. *beey tin k'u min kuerpo xoliken beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' leti'e' xana' yuumen (13:09)*
103. *je'ex túun o'ochik in sutik tu nukuch iik'ò'ob*
104. *beoráa tu puesto tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
105. *beey túun u p'atik libre in kuerpo tu kili'ich no'oj a k'a' leti'e' xana' yuumen*
106. *en el nombre del padre del hijo del espíritu saanto*
107. *amen (13:19)*

230 yana tin tseel müsste hier stehen. Das Wort tseel hat Don Antonio vergessen.

Übersetzung des Zweiten Teilgebets zum Jets' Lu'um 1997 (JL97_02)

1. Strophe

1. Im Namen des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes, Amen.
2. In seine prächtige rechte Hand jetzt mein Herr
3. dieses heilige versprochene Versprechen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
4. damit ich jenes nun übergebe jetzt in deine prächtige rechte Hand,
5. übergebe ich jetzt das heilige *ya'ach'* in deinem prächtigen großen Namen.
6. Ich übergebe die Opfer-Vögel jetzt mein Herr.
7. Ich übergebe jetzt in deine prächtige rechte Hand jenes Gegenmittel in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
8. Jenes übergebe ich nun jetzt in deine prächtige rechte Hand,
9. in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, aller großen Winde, so mein Herr.
10. Jenes übergebe ich nun jetzt
11. für das heilige versprochene Versprechen
12. für den heiligen Tag heute, Donnerstag
13. zu deiner prächtigen rechten Hand, zu seiner prächtigen rechten Hand jenes große Kreuz, mein Herr.
14. Dort kannst du es, beruhigt er die heilige Erde jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.

2. Strophe

15. Jenes nun übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand auch in seinen prächtige rechte Hand der großen Winde
16. jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand aller großen Winde,
17. die (so sagt man), dass ich sie heruntergeholt habe in deine prächtige große Hand, so mein Herr.
18. Jenen meinen Körper nun knie ich in der Präsens²³¹ jetzt nun knie ich, nun hole ich herunter die großen Winde

231 Unsichere Übersetzung für *táan*

19. so gekniet jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand nun der großen Winde,
20. Bringe ich sie damit nicht an ihre Herkunftsorte zurück, jetzt in deinem großen Namen?²³²
21. Jenes nun versprochene Versprechen, dir in deine prächtige rechte Hand, da kniend übergebe ich es dir.
22. Schließe ich es jetzt, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
23. Jenes²³³ nun für den heiligen Jets' Lu'um jetzt,
24. für den heiligen Garten in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
25. Jenes nun übergebe ich dir, jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand,
26. damit es dann (eine) Gesundheit an dem Tag gibt zu seiner prächtigen rechten Hand, der großen Winde.
27. So wie es böse ist, so ist das heilige Versprechen²³⁴ in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
28. Ich übergebe nicht ein Versprechen für zwei oder drei Jahre, mein Herr.
29. Ich übergebe jetzt ein Versprechen, damit am Tag man Gesundheit(tag) machen kann,
30. wie für die Bösen, dafür sind die großen Winde, so mein Herr.
31. Jenes übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechte Hand der großen Wind nun mein Herr.

3. Strophe

32. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde mein Herr,
33. jene großen Winde der vier Altar-Ecken,
34. nun jene bringe ich zurück an ihre Orte, jetzt, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
35. Geschenkt²³⁵, übergebe ich sie nun jetzt in deine prächtige rechte Hand.
36. Ich will die großen Winde zurückbringen, jetzt, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

232 Rhetorische Frage, die eine Höflichkeitsform darstellt. Auch Montemayor transkribiert diese Form als eine Frage (Montemayor 2001: 97, 98).

233 Jenes Versprechen wird mit diesem Gebet eingelöst und die »Gebetseinheit« Misterio wird mit diesem Gebet geschlossen. Da es das letzte Misterio ist, wird das gesamte Ritual damit geschlossen.

234 Das Versprechen ist gegen das Böse gerichtet.

235 Unsichere Übersetzung

4. Strophe

37. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr,
38. weiter nun bringe ich zurück an ihre Orte jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
39. Jenen nun reinen Wind nun, den ich heruntergebracht habe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
40. jenen nun bringe ich an seinen Ort zurück jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

5. Strophe

41. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
42. nun jenen Wirbelwind, den ich heruntergebracht habe in deinem prächtigen großen Namen,
43. jenen nun bringe ich an seinen Ort zurück jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

6. Strophe

44. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
45. weiter nun bringe ich zurück an ihre Orte jetzt, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
46. Jenen Wind der großen Zisternen, den ich heruntergebracht habe in deinem prächtigen großen Namen,
47. jenen nun übergebe ich jetzt.
48. Ich will ihn an seinen Ort zurückbringen, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

7. Strophe

49. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr,
50. weiter nun bringe ich zurück an ihre Orte, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
51. Jenen Wind nun der großen Höhlen nun, den ich heruntergebracht habe in deinem prächtigen großen Namen,
52. jenen nun bringe ich an seinen Ort zurück jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

8. Strophe

53. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr,
54. weiter nun bringe ich zurück an ihre Orte jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
55. Nun jenen Wind nun der großen Haufen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
56. jenen nun bringe ich zurück an seinen Ort jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

9. Strophe

57. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
58. weiter nun bringe ich zurück die großen Winde jetzt an ihre Orte jetzt in deine rechte Hand, mein Herr.
59. Jenen nun Wind nun der großen Ruinen nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
60. jenen nun bringe ich zurück an seinen Ort jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

10. Strophe

61. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
62. weiter so bringe ich nun zurück die großen Winde an ihre Ort jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
63. Jenes Versprechen kniend übergebe ich es jetzt, schließe ich es. Ich will die großen Winde zurückbringen, so mein Herr
64. jenes nun übergebe ich,
65. damit du die heilige Erde beruhigen kannst, jetzt zu seiner prächtigen rechte Hand der großen Winde so mein Herr.

11. Strophe

66. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
67. weiter nun bringe ich zurück an ihre Orte jetzt in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
68. Jenen nun großen Wind, den ich heruntergebracht habe in deine prächtige rechte Hand,
69. diesen Wind jener großen Cenoten nun mein Herr,

70. jenen nun bringe ich an seinen Ort zurück, jetzt in deine prächtige rechte Hand mein Herr.
71. Jenen nun ich übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand ...²³⁶

12. Strophe

72. Weiter nun bringe ich die großen Winde an ihre Orte zurück jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
73. Jenen nun den großen Wind, den ich heruntergebracht habe in deinem prächtigen großen Namen,
74. damit ich jenen nun zurückbringe an seinen Ort, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
75. Jenen diesen Wind nun der großen Flüsse nun in deine prächtige rechte Hand,
76. spreche ich diesen, damit ich (für) jenes heilige Versprechen übergebe, kniend übergebe ich es für jenen²³⁷.
77. Jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand will ich es²³⁸ schließen jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

13. Strophe

78. Jenen nun jetzt in deine prächtige rechte Hand nun in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde auch mein Herr
79. jenen einen großen Wind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
80. gebeugt²³⁹ holt man ihn herab jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
81. Jenen Wind bringe ich zurück an seinen Ort jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
82. jenen großen Quellwind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand.
83. Jenen tragen wir in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
84. Jenen, jetzt kniend, damit ich ihn zurück an seinen Ort bringe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
85. für das heilige Wasser zu deiner prächtigen rechten Hand,

236 Für *ti' le cha* biete ich keine Übersetzung an, da die Transkription aufgrund von undeutlicher Aussprache unsicher ist.

237 jenen Wind der großen Flüsse

238 das *Misterio* »die Gebetseinheit« /das Ritual

239 Gebeugt bezieht sich auf die höfliche bzw. kniende Haltung von Don Antonio.

86. für die heiligen Opfervögel, jetzt,
87. für den heiligen Garten.
88. Du beruhigst ihn, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
89. Jenen, den ich übergeben habe, nun will ich den Quellwind an seinen Ort zurückbringen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

14. Strophe

90. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde jetzt mein Herr.
91. Jenen Kleinsten, den ich heruntergebracht habe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
92. jenen nun bringe ich (damit) an seinen Ort zurück jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

15. Strophe

93. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und seine prächtige rechte Hand, der großen Winde
94. alle großen Winde, die ich heruntergebracht habe, zurück an ihren Orte gebracht, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
95. Also deshalb nun habe ich gekniet, habe ich nun heruntergebracht nun ich knie jetzt,
96. damit ich sie zurück an ihre Orte bringe in deinem prächtigen großen Namen, so mein Herr.
97. Jenen meinen Körper knie ich jetzt zu seiner prächtigen rechte Hand, der großen Winde.
98. Gebeugt holt man sie herab. Gebeugt bringt man sie zurück.
99. Wenn es einen Fehler in meiner Arbeit mit den großen Winden gibt,
100. so sollst du nicht bestrafen den neben²⁴⁰ mir. Mich bestrafst du,
101. damit ich nicht (Fehler) machte, (was) konnte passieren den großen Winde, so mein Herr.
102. So übergebe ich meinen Körper, knie ich jetzt in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, jener nun mein Herr.
103. Also deshalb dauernd knieend bringe ich die großen Winde zurück
104. jetzt an ihre Orte in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

240 Ich ergänze in der Übersetzung Wort »neben« *tseel*, das ich aus dem Zusammenhang und dem Vergleich mit den anderen Gebeten geschlossen habe

105. So nun lässt du meinen Körper frei zu seiner prächtigen rechten Hand, der großen Winde, jenen auch meinen Herren.
 106. Im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes,
 107. Amen.

9.1.4. Das beschreibende Diktat zum Jets' Lu'um (BDJL)

- diktiert von Don Antonio Ximenez Mukul
 - während des Rituals am 30.07.1997 in Maní, Candelaria

1. *In pane lu'umo' tia'al in mukik*
2. *leti'e' u nu'ukulo'ob*
3. *u tia'al ku ts'aak leti'e' teerenó*
4. *u tia'a mu kímix kaax*
5. *beooráa ni ki meyajte'*
6. *le kan ts'òoko' i meyajke'*
7. *kin wéensik tu laakle' kin in k'ube'*
8. *kimene²⁴¹ tune' báalche' u ts'òokole' keme²⁴² saka'*
9. *le kan ts'òoke' ku na'ako' yo' mesa²⁴³ u ch'íichilóob*
10. *tia'a kan taako'ob*
11. *kan ts'òoke' u kole' le kuna'ako' yo' mesa*
12. *le kan ts'òoko' na'akalyo' mesa*

241 Kontrahierte Form von *kin meyajtik*

242 Kontrahierte Form von *kin meyajtik*

243 Don Antonio spricht von *mesa*, da bei dem familiären Ritual des Jets' Lu'um ein Tisch als Altar diente.

13. *tia'al ku ts'òok baale' in k'alik leti'e' meyajo'*
14. *le kan ts'òok in k'alke' meyajo'*
15. *u kat' ooxbile' le ya'ach'ò'.*

Übersetzung des beschreibenden Diktats zum Jets' Lu'um 1997 (BDJL)

1. Ich grabe die Erde, damit ich etwas vergrabe
2. jene Werkzeuge (Paraphernalien),
3. damit sie jenes Grundstück heilen,
4. damit kein Huhn stirbt.
5. Jetzt arbeite ich,
6. nach dem ich gearbeitet habe,
7. hole ich alles herab, was ich übergebe.
8. Ich arbeite nun den *báalche'*, danach arbeite ich den *saka'*.
9. Danach tut man die Vögel auf den Tisch²⁴⁴.
10. Wenn die mitbringen²⁴⁵
11. dann tut man das *kol* auf den Tisch.
12. Danach tut man auf den Tisch.
13. Damit die Sache beendet ist schließe ich jene Arbeit.
14. Nachdem ich die Arbeit geschlossen habe,
15. muss das *ya'ach'* verteilt werden.

244 In dem Ritual des Jets' Lu'um diente ein Tisch als Altar.

245 Die die mitbringen, sind Personen, die auf ihrem eigenen Herdfeuer den Mais gekocht haben und ihn dann zum Jets' Lu'um Ritual mitbringen. Erst wenn sie den gekochten Mais mitgebracht haben, kann das *kol*, die eingedickte Suppe zubereitet werden.

9.1.5. Das beschreibende Diktat zum Ch'a Cháak 1997 (BDCC)

- diktiert von Don Antonio Ximenez Mukul

- in Maní Xcabaché'en, Yukatan am 01.08.1997

1. *Abelardo tsu taasik saka'*
2. *u tia'al ta kuunse' u tia'al u káajsakunia tia'ale' ch'a cháako'.*
3. *Ku ts'óok u le' ni'ik'a puuk'e' le saka'ó.*
4. *Le kan ts'óoke' u e ka ta kuunse' ne ka je'e ts'ui tin mejen luuchi'*
5. *kada jun p'éel ch'uuyube' jun p'éel luuch*
6. *27 luucho'ob ka beet tia'ak ts'a ti' u ch'uuybilo'ob.*
7. *le kan ts'óoke meyaj ta kuunse' sinko mejen luuch yo' ka'anche'*
8. *ku ts'óokule' k bin ti' ula'a ka'anche' ula'a sinko luuch saka' puro*
9. *ti' mejen met yen u bin ja u mejen luuchilo'ob*
10. *tu diesi' met la ja tsi le ka'anche'a'*
11. *yan u lool xíwi' ts'ano' ti' vaso ka bin tu yilaj ka'anche'*
12. *layli jats'utse' yaanij u looli' xíwbo'obo'*
13. *jats'uts arkosi' le ka'anche'ó'*
14. *u ts'óokle' ki' u ukuj yana arkos*
15. *xolanki' tia'ale' in wilik bix jats'utsile'*
16. *in wilik leti' arkos mena'an tumen le amigoso'obo'*
17. *le oolale' joke' jats'uts dios bootik te amigoso'ob taalo'.*
18. *tia'a beetik leti'e' mejo*
19. *le oolale' joke' jach jats'uts leti' arkobo'ob ts'a'am u loolilo'ob*

como se empieza el trabajo

20. *beooráa tu naats'a yoora u ka ja lem meyajó' mejka preparate*
21. *u kibilóob kada jun péel ka'anche' ka'a péel kib kuuntajbili'*
22. *tia'al u ka ja tun leti' meyaj u tia'ale' ch'a cháako'*
23. *beooráa ne kak preparate' insienso*
24. *u tia'a buuts'ik leti' ka'anche'o' yeetel u krusi'*
25. *bey mik binba paachtik tak u laak jun péel ka'anche' yéetel krusi' xan*
26. *pi wéensik in pook u tia'al in jo'opik u báalche'*
27. *te chumuk ti'e' ka'anche'o' ti' ku bin jun péel luuch báalche'*
28. *ku ts'óokule' te chumuko' u laam péel luuch báalche'*
29. *tu ts'óok jun péel ka'anche' ti' ku bin u ts'óok jun péel luuch báalche'*
30. *beoorita sa ti' je'ke' primer misterio*
31. *u tia'ale saanto báalche'*
32. *u tia'al ka páatake' in k'ubik ti' nukuch iik'óob*
33. *u tia'a ka páatkila' k'ubik tia'ale saanto viernes velar*
34. *tia'ale saanto ch'a cháak*
35. *u tia'a ka páatkila' u ts'a toone' saanto ja'ó'*
36. *le oolale' tan beetke' leti'e' ch'a cháako'*
37. *yoola ka kilej uaako' yaantaj toone' letie saanto iximo' nalo'*
38. *le oolale' tuune' tan k beetik leti'e' saanto ch'a cháako'*
39. *u tia'ale' nukuch iik'óob*
40. *leti'e' k'ubik tuun leti'e' saanto saka'ó'*
41. *tio'ola' kike' wáa ku ts'a to'on leti'e' saanto ja'ó'*
42. *ku ts'óokule' serartik leti'e' primera' rogativa'*
43. *tio'ole' lo' k'uke' por misterioe' leti'e' saanto báalche'o' ti' yáax misterio*

44. *ku ts'óokule' k'uke' saanto saka'ò u tia'ale leti'e' segundo misterio*
 45. *u tia'ale' kin k'ubik ti' nukuch iik'óob*
 46. *tumeen kabeet por misterioe' bin*
 47. *in k'ubik ti' saanto iik'óob*
 48. *leti'e' aksion de grasiao' ti'oolale' kin je' tumeen misterio segundo*
 49. *u tia'al ka páatkila kin wéensik nukuch iik'óob*
 50. *tumeen elo' leti'e' kabeeto' u káajsajlo' tumeen elo' kada anio káajsik*
 51. *u tia'al dios tia'a ka páatkila ke'usik to'on u bolontad*
 52. *u tia'a ka yanakto'on jun p'it gracia*
 53. *u tia'al kuxtal oolale' tan leti'e'*
 54. *leti'e' ch'a cháak kada anio*
 55. *in ki' k'ubik ti' nukuch iik'óob*
 56. *sic to'on leti'e' grasiao'*
 57. *le oolale' kin xoltale' in k'u ti' nukuch iik'óobe'*
 58. *u tia'a káajsik bik to'one' leti'e' saanto ja'ò*
 59. *yoolale' ka yanak leti'e' nalo'ob*
 60. *u tia'a k jantke'*
 61. *ku ts'óokule' kin k'ubik tu bin in xola'anki'*
 62. *tia'al in wéensik tuune' leti'e' nukuch iik'óobo' tsoolo' tuun ni bine'*
 63. *beey in wéensik jun p'éel iik' kin k'ubik tuuno' muuchi'*
 64. *kin seguirtik bin in xola'anki'*
 65. *u tia'a ka k'uch kene' te chumuko'*
 66. *tia'al in wéensik tuun uláa nojoch iik'e'*
 67. *u tia'al ka in krusarte' kin seguirtik in xola'anki' le'*
 68. *u tia'al in k'ucho' tsiik naj uláa p'éel ka'anche'*
 69. *u tia'al in k'ubik tin leti'e' saanto ch'a cháako'*

70. *u tia'al ka in wéens uláa iik'ó'*
71. *ku ts'óok u le' kin ts'aik u krusile' kada jun péel chan luuche'*
72. *tia'al in wéenisk*
73. *u tia'a ka k'uk*
74. *ku ts'óokule' kin ts'aik ti' le mejen muucho'obo'*
75. *u tia'a ka yuk'óob xane' saanto saka'ó'*
76. *leti'e oolale' leti'e' u'óoj xii'*
77. *u tia'a chumuk ti'e' arkoso'obo'*
78. *kaj tin ts'a xane' u yuk'e' leti'e' saka'ó'*
79. *leti' u nojoch xii' tia'a chumuk arkoso'obo' leti'e' xchuupalóob*
80. *u tia'al ku ts'óokule' ku bin tun xan in xola'anki'*
81. *le' u tia'al k'uch u tuune' u tia'al u láak ka'anche'*
82. *tia'a tuune' in saka'ó' krusile' tio'ole lako'obo'*
83. *u tia'a ka tuun in wénsej ka in ts'a tuun ti' mejen muucho'obe'*
84. *leti'e' ya'ach'ó' ti' oolal u ts'óoko' ti' le mejen muucho'obo'*
85. *ka páatkila'ake u t'ooxo'*
86. *tuune' tio'olo' pachtale' u líik'lo' ku líik'ó' tumeen ts'óoke' leti'e' meyajo*
87. *ti' oola u paachtale' u jóok'lote' tu'ux yaan u masi' paalalo'obo'*
88. *ts'óok u p'aata beoráa tu t'oox le' leti'e' yaach'ó'*
89. *ti' tuláaka' leti'e' maako'obo' ti' tuun xan ku naka'*
90. *tun xan in t'oxik tene' ku segir taale'*
91. *tumen yana leti'e' t'ooxo'obo' ti'e' yaacho'*
92. *tene ts'óoki' in ka'ana le oolale' ku p'aata in beetko' ts'óoka'an.*

Beschreibendes Diktat zum Ch'a Cháak 1997 (BDCC)

-Übersetzung von Doña Anastasia

1. Abelardo trabaja el saka',
2. lo pone en la mesa para que puedo empezar.
3. Después que se traen el saka' se pone dentro del agua.
4. Después lo vamos a poner en la mesa como ofrenda.
5. Todos estos chuyubes lleva una jícara,
6. después llenamos estas 27 jícaras.
7. Se van a poner 5 jícaras sobre la mesa así en los aros para que empieza el trabajo.
8. Después vamos al otro ka'anche' para poner 5 jícaras en la mesa lleno de saka'.
9. En esos aros van las jícaras.
10. Son 10 aros.
11. Está bonito el altar, tiene sus vasos y sus flores
- 12.
- 13.
- 14.
- 15.
- 16.
17. los arcos están bonito gracias por los amigos que vinieron
18. hacer el trabajo
19. por eso también salio el trabajo muy bonito
20. Que ahorita estamos preparando el ka'anche' para empezar el trabajo ...
21. vamos encender dos velas y también dos veladoras, después me quito en el primer ka'anche'.
22. Me estoy yendo debajo de los arcos para encender dos velas mas y dos veladoras.

23. Ahorita vamos a poner el incienso
24. en todo el alrededor donde va empezar el trabajo.
25. „El humo trabaja para la cruz“. En el otro ka'anche' es lo mismo. –
26. Primero bajo mi sombrero para poner el ba'alche' sobre el arco.
- 27.
28. Después a la mitad de los arcos pongo otro ba'alche' en un chuyub y
29. después sigo yendo hacia otro ka'anche' para poner el ba'alche' encima de un arito con una jícara.
30. Ahorita voy a abrir el primer misterio.
31. Me voy a encarar para entregarle a los vientos ese ba'alche'
32. para poder bajar los vientos
33. y hoy ya empecé el trabajo en día viernes.
34. Ahorita estoy entregando esta ofrenda de ch'a cháak
35. para que venga la lluvia.
36. Por eso estamos haciendo este trabajo,
37. para que tengamos esta cosecha
38. haciendo el trabajo a los mas grandes del viento
39. para que nos mande la lluvia.
40. Ahora estoy entregando a los vientos el saka'
41. para ver si nos viene esa lluvia,
42. por eso estamos entregando esa rogativa.
43. Es para cerrar el primer misterio del ba'alche'.
44. Ya después de eso vamos a entregar el saka' entonces para el segundo misterio.
45. Lo estoy entregando a los grandes vientos.
- 46.
47. Por eso entrego a los grandes vientos este acción de gracia.
48. Por eso estoy abriendo el segundo misterio.

49. Es para que yo baje los vientos grandes.
50. Por eso hago el trabajo porque cada año se hace el trabajo así.
51. Entonces entrego a dios para que nos mande la lluvia de su voluntad.
52. por eso hacemos este trabajo para que tengamos poco de cosecha de gracia
53.
54. por eso el ch'a cháak en cada año se hace.
55. Entrego a los vientos grandes.
56. Gracias le doy a dios este trabajo que estoy haciendo. Regalamos la gracia
57. por eso ahorita me hinco.
58. Me hinco ahorita para que nos regala el santo agua
59. para que haiga la gracia
60. para que haiga la comida y por eso bajo los vientos.
61.
62.
63. Después que yo me vaya bajo un viento para entregar los sapitos
64. sigo yendo arrodillado
65. para que yo llegue en medio
66. para bajar otro viento grande
67. para cruzar y seguir arrodillando
68. para que yo llegue en otro ka'anche'
69. para que yo entregue el santo ch'a cháa,
70. para bajar otro vientos
71. después lo pongo la cruz cada jícarita
72. para que yo baje
73. para que tomen
74. le doy a los sapitos

75. para que tomen también el santo saka'
76. por eso para el mas grande (xii')
77. en medio de los arcos
78. después le di también para tomar el saka'
79. para el mas grande de en medio del arco por el sapito
80. después se va también en arrodillado
81. para llegar en el otro ka'anche'
82. para que yo ponga la cruz para los cajetes
83. para que yo baje para que yo doy a los sapitos chicos
84. el yaach' (sopa) para que se termine
85. de repartir la sopa a los sapitos
86. para que se levanten libres porque ya estuvo el trabajo.
87. Para salgan entre los demás niños.
88. Están repartiendo a los otros niños la sopa,
89. a todas las personas aquí llego
90. para repartir porque ya me cansé
91. le dejo a los demás que lo terminen a repartir la sopa
92. que yo pude ya hice.

Beschreibendes Diktat zum Ch'a Cháak 1997 (BDCC)

- Übersetzung von Harald Thomaß

1. Abelardo bringt den *saka'*,
2. damit du ihn stellst, damit er diesen Ch'a Cháak beginnt.

3. Danach wird er²⁴⁶ im Wasser bewegt und aufgelöst.
4. Dann wird er hingestellt, also in die kleinen Kalebasseschüsseln,
5. jeder Standwulst eine Kalebasseschüssel.
6. 27 Kalebasseschüsseln hat man auf die Standwulste zu setzen.
7. Dann die Arbeit, du stellst 5 kleine Kalebasseschüsseln auf den Altar.
8. Dann gehen wir zum anderen Altar, andere 5 Kalebasseschüsseln mit reinem saka‘.
9. In die kleinen Bögen kommen die kleinen Kalebasseschüsseln,
10. in die 10 Bögen von diesem Altar
11. Blumen kommen in das Glas, man sieht den Altar.
12. Er ist immer schön, es gibt die Blumen
13. schön sind die Bögen jenes Altars,
14. und dann ist lecker das Getränk in den Bögen,
15. kniend, damit ich sehe wie schön es ist.
16. Ich sehe diese Bögen, von den Freunden gemacht,
17. damit sie schön ‘rauskommen, Gott sei Danke, sind die Freunde gekommen,
18. um diese Arbeit zu machen,
19. damit die Bögen sehr schön ‘rauskommen wurden die Blumen gegeben.

Wie die Arbeit beginnt

20. Jetzt nah, jetzt...??? Arbeit vorbereiten,
21. die Kerzen, (auf) jeden Altar werden zwei Kerzen gestellt
22. damit nun diese Arbeit geschieht für jenen Ch’a Cháak.
23. Jetzt bereite ich den Weihrauch vor,

246 der saka‘

24. damit ich diesen Altar mit dem Kreuz räuchere.
25. So werde ich gehen bis hinter zum anderen Altar auch mit dem Kreuz.
26. Zuerst²⁴⁷ nehme ich meinen Hut ab, damit ich den *báalche'* ausschenke.
27. In die Mitte vom Altar, da kommt eine Kalebasseschüssel *báalche'* hin,
28. dann in die Mitte²⁴⁸ eine weitere Kalebasse *báalche'*.
29. Danach zum einen Altar, dort kommt dann eine Kalebasse *báalche'* hin
30. Jetzt eröffne ich das erste Misterio,
31. für den heiligen *báalche'*
32. damit du kannst(?)²⁴⁹, ich übergebe es den großen Winden
33. damit du kannst(?)²⁵⁰, damit ich es übergebe für den heiligen Freitag der Nachtwache,
34. für den heiligen Ch'a Cháak,
35. damit du kannst(?)²⁵¹ es uns das heilige Wasser gibt,
36. deshalb macht man diesen Ch'a Cháak,
37. damit ...(?)²⁵² es für uns diesen heiligen Mais und diese Kolben gibt,
38. deshalb machen wir diesen heiligen Ch'a Cháak
39. für die großen Winde.
40. Diesen übergeben nun diesen heiligen *saka'*
41. damit wir sehen²⁵³, ob man uns jenes heilige Wasser gibt.
42. Dann schließe (ich) das erste Bittgebet,

247 An dieser Stelle orientiere ich mich an der Übersetzung ins Spanische von Doña Anastasia.

248 Wahrscheinlich ist hier die Mitte des Bogenganges gemeint, so wie es Doña Ananastasia übersetzt hat.

249 Unsichere Übersetzung

250 Unsichere Übersetzung

251 Unsichere Übersetzung

252 Für *ka kilej uaako'* biete ich keine Übersetzung an.

253 An dieser Stelle orientiere ich mich an der Spanischen Übersetzung.

43. damit (ich) für das Misterio diesen *báalche* für das erste Misterio übergebe.
 44. Dann übergebe (ich) den heiligen *saka* für dieses zweite Misterio,
 45. damit ich es für die großen Winde übergebe.
 46. Weil man sagt, dass man es pro Misterio machen muss.
 47. Ich übergebe es den heiligen Winden
 48. mit dieser Dankeshandlung eröffne ich das zweite Misterio
 49. damit du kannst(?)²⁵⁴, hole ich die großen Winde herunter.
 50. deshalb muss man anfangen es zu machen, deshalb fängt man es jedes Jahr an
 51. für Gott damit du kannst²⁵⁵ kann ...²⁵⁶ uns seinen Willen
 52. damit wir bekämen ein bisschen Gnade (Ernte)
 53. für das Leben, damit dann diesen
 54. diesen Ch'a Cháak jedes Jahr
 55. Gerne übergebe ich ihn an die großen Winden
 56. uns ...²⁵⁷ diese Gnade
 57. deshalb knie ich, ich übergebe den großen Winden
 58. deshalb beginne ich ihn, damit²⁵⁸ uns dieses heilige Wasser ist
 59. damit es diese Kolben gebe
 60. damit wir essen
 61. Man sagt, dass ich ihn dann kniend übergebe,
 62. damit ich nun diese großen Winde herunterhole, aufgereiht nun sind sie.

254 Unsichere Übersetzung

255 Unsichere Übersetzung

256 Für *ke'usik* biete ich keine Übersetzung an.

257 Für *sic* biete ich keine Übersetzung an.

258 Ich ignoriere an dieser Stelle die Verneinung *bik* und orientiere mich an der spanischen Übersetzung.

63. So hole ich einen Wind herunter und übergebe ihm nun einen Frosch.
64. Ich gehe weiter auf Knien
65. damit ich zur Mitte kommen werde,
66. damit ich nun einen anderen großen Wind herunterhole
67. damit ich sie passiere, gehe ich kniend weiter
68. damit ich an dem anderen Altar mit gedeckten Dach²⁵⁹ ankomme
69. damit ich diesen heiligen Ch'a Cháak übergebe
70. damit ich einen anderen Wind herunterhole
71. dann gebe ich ein Kreuz auf jede einzelne Kalebasse
72. damit ich herunterhole
73. damit es übergeben wird
74. dann gebe ich es²⁶⁰ den kleinen Fröschen
75. damit sie auch den *saka'* trinken.
76. Diesen deshalb, dem großen Assistenten
77. aus der Mitte der Bögen
78. und gebe ich auch diesen *saka'* zu trinken
79. diesem großen Assistenten aus der Mitte der Bögen dieser Mädchen
80. damit dann, so sagt man, dass ich nun auch knie
81. damit ich nun zum anderen Altar komme
82. damit ich nun diesen *saka'* für das Kreuz und für die Tonschüsseln
83. damit ich nun herunterhole, gebe ich nun den kleinen Fröschen
84. dieses *yaach'* für das Wohl dann für die kleine Frösche
85. sie das Essen (*toox*) bekommen können

259 Der Bogengang war mit Palmenwedel der Kokospalme gebaut, so dass über dem Altar ein Dach entstanden war.

260 das Kreuz als Zeichen der Weihe

86. nun damit sie sich erheben können weil jene Arbeit ist vorbei
87. damit sie frei raus gehen können wo die anderen Kinder sind
88. dann lässt man jetzt das Essen verteilen, das *yaach'*
89. für die anderen Männer, die her gekommen sind.
90. nun verteile auch ich es, ich bringe es
91. damit es dieses Essen (*toox*) gibt, das *yaach'*
92. ich mache Schluss, ich bin müde, was geht, habe ich gemacht und beendet.

9.1.6. Das Diktat-Gebet zum Ch'a Cháak (DGCC)

- diktiert von Don Antonio Ximenez Mukul 1997

- Abschrift aus dem Tagebuch mit korrigierter Orthografie

1. *En el nombre del padre del hijo del espíritu santo*
2. *Aquí me hinco a bajar los vientos del poniente, del sur del oriente y del norte.*
3. *Ahorita bajo entonces los vientos de los báalames del poniente, del sur, del oriente y del norte.*
4. *Sigo yendo me hincado a bajar los vientos.*
5. *Ahorita bajo el viento del nojoch báalam para la primer esquina de la mesa.*
6. *Después entrego también al báalam que ya bajé estoy entregando el sapito.*
7. *Ahorita estoy bajando el segundo para la segundo esquina de la mesa donde estoy trabajando.*
8. *Ahorita bajo el otro viento del tercer esquina de la mesa para entregar al viento este sapito.*
9. *Después bajó otro viento del báalam de la cuarta esquina de la mesa y entrego al báalam el sapito.*
10. *Voy a seguir yendo hincado para bajar otro viento sujuy iik' y entregar un sapito al viento.*
11. *Después voy a entregar al mosom iik' un sapito.*
12. *Ahorita bajo el viento chultun y entrego al viento un sapito.*

13. *Después ahorita se les estoy entregando esa ofrenda a dios para la santa rogativa para él acción de gracias.*
14. *Eso entrego a dios en sus manos de él se queda lo que estoy entregando.*
15. *Él nos da el milagro que venga la lluvia a la hora del trabajo.*
16. *Ahorita se les doy entregando con mi voluntad y corazón en este domingo.*
17. *Ahorita estoy entregando a los vientos el báalche'.*
18. *Después para ofrecer esa prenda a dios para que yo entregue mi cuerpo a los vientos,*
19. *para el trabajo si tiene fallo mi trabajo de los vientos para que así no agarren otras personas por los vientos,*
20. *si yo tengo entregado el cuerpo para bajar los vientos así también.*
21. *Si no cumplí bien mi trabajo a mí me pueden castigar no a otra persona.*
22. *Por ese estoy siguiendo bajando el viento áaktuun con su sapito.*
23. *Entonces ahorita estoy bajando otro viento de los cerros grandes (ti' nukuch muulo'ob) con su sapito.*
24. *Después vuelvo a bajar otro viento de las ruinas con su sapito.*
25. *Después vuelvo a bajar el viento báalam jats'a che' con su sapito.*
26. *Después vuelvo a bajar otro viento yuum tuun báalam con su sapito.*
27. *Después vuelvo a bajar otro viento del t'ono'ot con su sapito.*
28. *Después vuelvo a bajar otro viento de los ríos con su sapito.*
29. *Después vuelvo a bajar otro viento t'uupuy iik' (el más chico) con su sapito.*
30. *Ahorita estoy bajando el ultimo viento que es el t'uupuy iik' del báalam con su sapito.*

(llegando al otro ka'anche')

31. *Ahorita entrego a dios y las 12 vírgenes del cielo del trabajo que estoy haciendo para hacer un Ch'a Cháak.*
32. *Le entrego entonces a mano de dios esos vientos que ya bajé*
33. *Asi me voy a hincarme otra vez para devolver los vientos en sus lugares.*
34. *Ahorita me voy a hincar para devolver los vientos a sus lugares,*
35. *entregando a los vientos y báalames yo dije cuando me hiqué a bajar los vientos.*
36. *Ahorita entonces me entrego el cuerpo para devolver los vientos en sus puestos y*

37. *después voy a entregarles a los vientos y báalames todas las ofrendas que hay en la mesa.*
38. *Entonces ahorita le entrego a los vientos y a los báalames el kol y*
39. *después entrego a los vientos y a los báalames el j'òche' y*
40. *después le entrego a los vientos y báalames el chim.*
41. *Después entrego a los vientos y báalames u yeek le janlo' (manteca con tomate).*
42. *Después le entrego a los vientos y báalames el yáax waaj (píib).*
43. *Después de eso entrego el incienso a los vientos y báalames.*
44. *Ahorita entonces estoy entregando mi cuerpo a los vientos y a los báalames para que yo les entregue entonces la sopa.*
45. *Entonces ahorita lo estoy entregando a dios ese trabajo para que se quede en manos de él y*
46. *después lo entrego para devolver también las 12 vírgenes del cielo.*
47. *Entonces ahorita lo que les entrego a dios me voy a hincarme a regresar los vientos a sus lugares.*
48. *En cada viento le ruego si es el viento que tiene el sapo que lo quiten también para que se quede libre.*
49. *Entonces ahorita me hinco a devolver a los vientos a sus lugares.*
50. *El primer viento del poniente le ruego también que quite el viento del sapito para que se quede libre.*
51. *El viento del sur le ruego también que quite el viento del sapito para que se quede libre.*
52. *Al viento del oriente le ruego también que quite el viento del sapito para que se quede libre.*
53. *Al viento del norte le ruego también que quite el viento del sapito para que se quede libre.*
54. *Al viento del primer báalam le ruego también para que quite el viento del sapito para que se quede libre.*
55. *Al viento del segundo báalam le ruego también para que quite el viento del sapito para que se quede libre.*
56. *Ahorita me estoy devolviendo sujuy iik' tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
57. *Ahorita estoy devolviendo el mosom iik' tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
58. *Ahorita estoy devolver el viento del chultun tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
59. *Ahorita voy a devolver otro viento iik'a' le áaktuno'ob (cenote) tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
60. *Ahorita voy a devolver el viento de las ruinas tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
61. *Ahorita estoy devolviendo del ts'onòot tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
62. *Ahorita voy a devolver el viento del rio tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*

63. *Ahorita voy devolviendo el viento sayab iik' tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
64. *Ahorita (beoráa) estoy devolviendo el viento xóob (del lado) báalam tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
65. *Ahorita voy a devolver el viento del jats'a che' (del otro lado) báalam tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
66. *Ahorita voy a devolver ti' nojchi báalam ti' chúumuk arcos tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
67. *Ahorita voy a devolver voy a devolver el viento más chico de los vientos tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
68. *Ahorita voy a devolver el viento t'uup iik' ti' báalam tia'al u lu'ske' le iik'e' te chan muucho' ka p'áatke' libre.*
69. *Ahorita mi cuerpo que tengo entregado a los vientos, que me quiten si hay viento en mi cuerpo para yo me quede libre también.*
70. *Ahorita le ruego a dios le doy la gracia hasta a la cruz de la mesa donde yo trabajé que se quede en manos de él.*
71. *Ahorita le entrego a dios al otro año para el señor que pide para el otro año la primicia*
72. *si vive, si no hay enfermedades si hay posibilidades.*
73. *Así le ruego a dios que estoy cerrando el último misterio.*
74. *En el nombre de padre del hijo del espíritu santo*
75. *Amen*

9.1.7. Das Diktat-Gebet zu einem Jets' Lu'um (DGJL)

- diktiert von Don Antonio Ximenez Mukul

- am 22.11.2005 in seiner Parcela, Pozo 9 Plan Chak, Maní, Yucatán

1. Strophe

1. *Yáax u ti'its ka'ani' ti' nukuch iik'o'ob kini' wéense'*
2. *u ka'a p'él ti'its ka'ani' ti' noj iik'*
3. *u yóox p'él noj iik' kini' wéense'*
4. *u kan ti'its ka'ane' lo in yuumen²⁶¹*

261 Die Bezeichnung *in yuumen* erweiterte Don Antonio zu *in kili'ich yuumen* und nannte auch die Bezeichnung *nojoch tata* für den christlichen Gott, den er damit bezeichnen würde.

2. Strophe

5. *báalam iik' beoráa in yuumen*
6. *tin wéensik nojoch báalam iik'*
7. *u tia'al u chúumuk ti' yuum iikò'*

3. Strophe

8. *beoráa in yuumen tin wéensik moson iik'*

4. Strophe

108. *beoráa in yumen tin wéensik sujuy iik' in yuumen*

5. Strophe

9. *beoráa in yuumen in kin sutej*
10. *ten u kuch iik'óob tin wéenso'*

6. Strophe

11. *beoráa in yuumen tin sutik*
12. *ti' yáax ti'its ka'ane'*

7. Strophe

13. *beoráa in yuumen tin sutik*
14. *ka'à p'él ti'its ka'anelo'*

8. Strophe

15. *beoráa in yuumen tin k'ubik*²⁶²
16. *le óox p'èel ti'its ka'ane' ti' noj iik'*

9. Strophe

17. *beoráa in yuumen tin k'ubik teech*
18. *nukuch iik'o'ob tin wéensaj u kan*²⁶³ *ti'its ka'ane'*

10. Strophe

19. *beoráa in yuumen ti' noj báalam iik' tin wéensaj*
20. *u tia'al u chúumuk tu'ux kin meyaj leti'*
21. *jelo' le joken in k'u' teech ti' nukuch iik'o'ob*²⁶⁴

11. Strophe

22. *beoráa in yuumen tin sutik mosom iik'*

12. Strophe

23. *beoráa in yuumen tin k'ubik teech*
24. *iik'il in sutik teech tu puesto*

262 An dieser Stelle wies Don Antonio darauf hin: Ich sage Gott, die Winde die ich heruntergeholt habe, die bringe ich wieder hoch. „Estoy diciendo a dios que esos vientos que bajé estoy subiendo otra vez.“

263 Zuerst nannte er das spanische Wort cuatro, dann verbesserte er sich an dieser Stelle und nannte das Mayawort für vier: *kan*.

264 Unklare Zuordnung von direktem und indirektem Objekt

25. *láak le' iikò' tin wéensaj leti'*
26. *jelo' le joken in k'u' teech tia'ale' dia*
27. *uchi in meyajtik yuum iikò'.*

Diktat-Gebet zu einen Jets' Lu'um (DGJL)

-Übersetzung des Diktats von Don Antonio Ximenez Mukul
-vom 22.11.2005 in seiner Parcela, Pozo 9 Plan Chak Maní, Yucatan

1. Strophe

1. Ich hole die erste Himmelsecke der großen Winde herunter,
2. die zweite Himmelsecke des großen Windes,
3. die dritte des großen Windes hole ich herunter,
4. die vierte Himmelsecke mein Herr.

2. Strophe

5. Den Wind des Schutzgeistes, jetzt mein Herr,
6. hole ich herunter den Wind des großen Schutzgeistes
7. der Mitte vom Herren Wind.

3. Strophe

8. Jetzt mein Herr, hole ich den Wirbelwind herunter.

4. Strophe

9. Jetzt mein Herr, hole ich den reinen sanften Wind herunter, mein Herr.

5. Strophe

10. Jetzt mein Herr, werde ich es zurückführen

11. Ich habe die Last²⁶⁵ der Winden, die ich heruntergeholt habe.

6. Strophe

12. Jetzt mein Herr, bringe ich zurück

13. zur ersten Himmelsecke.

7. Strophe

14. Jetzt mein Herr, bringe ich zurück

15. die zweite Himmelsecke.

8. Strophe

16. Jetzt mein Herr, übergebe ich

17. die dritte Himmelsecke des großen Windes.

9. Strophe

18. Jetzt mein Herr, übergebe ich dir

19. die großen Winden, die ich heruntergeholt habe, die vierte Himmelsecke.

265 *Kuch* kann man auch als »Verantwortung für« übersetzen.

10. Strophe

20. Jetzt mein Herr, zum großen Schutzgeist-Wind, den ich heruntergeholt habe,
21. für die Mitte, wo ich jenen bearbeite,
22. diesen hole ich heraus²⁶⁶, ich übergebe dich²⁶⁷ an die großen Winden.

11. Strophe

23. Jetzt mein Herr, bringe ich zurück den Wirbelwind.

12. Strophe

24. Jetzt mein Herr, übergebe ich dir,
25. den Wind²⁶⁸ bringe ich dir an seinen Ort zurück.
26. Den anderen²⁶⁹ großen Wind jenen diesen, den ich heruntergeholt habe,
27. diese hole ich heraus²⁷⁰, ich übergebe dir für diesen Tag.
28. Seit jeher arbeite ich mit dem Herren Wind.

266 Herausholen verstehe ich als Beginnen.

267 Hier liegt eine Polyphonie vor, da mit der zweiten Person Singular der übernatürliche Akteur *báalam iik'* gemeint ist, den Don Antonio vorher mit der dritten Person Singular bezeichnet hat.

268 Der Wind hat im Original das Suffix *-il*, das eine Nominalisierung anzeigt bzw. eine Abstraktion bedeutet. Somit kann man davon ausgehen, dass mit diesem Wind in Vers 25 wie auch in Vers 26 alle Winde gemeint sind.

269 Der andere Wind ist der *sujuy iik'* »der reine sanfte Wind«.

270 Herausholen verstehe ich als Beginnen.

9.1.8. Das Gebet zum Waaji Ch'é'en Ritual in San Antonio (WCSA)

- gesprochen von Don Antonio Ximenez Mukul

- in Maní, San Antonio, Yukatan am 15.04.2007

1. Strophe

1. *En el nombre del padre del ijo del espiritu santu.*
2. *in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' beooráa in yuumen*
3. *in kaj xooltaj in k'ubej²⁷¹ in saanto promesa prometido*
4. *tu beooráa Don Manuel Mejilla tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
5. *tia'al u saanto waaji ch'é'en tu kili'ich no'oj a k'a'*
6. *way tu teereno²⁷² San Antonio tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
7. *leti'e' kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob kin i²⁷³ wéenso' way yuumen*

2. Strophe

8. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
9. *le túun ti'e' kin i wéenso' beooráa kin k'ubej promesa be primisia tio'o*
10. *tu kili'ich no'oj u k'a' leti'o'ob xana in yuumen*

271 Die Form *kubej* weist ohne Aspektpräfix nicht auf eine Konjunktivform hin.

272 gestockt

273 Das *i* interpretiere ich als eine rituelle Form der ersten Person Singular, dass wahrscheinlich auf eine Dopplung *kin in* zurückzuführen ist.

3. Strophe

11. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
12. *Yáax ti'its ka'ani' ti' noj iik'é' le tin wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
13. *leti'e' kin k'ukej promesa beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' leti'o'ob xana yuumen*

4. Strophe

14. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
15. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
16. *le túun ti'e' kin in k'uke' promesa ti'o' beooráa xolok way teereno San Antonio tu kili'ich noj a k'aaba'*
17. *leti'e' ka'a ti'its ka'ani' ti' noj iik'o yuumen*
18. *leti'e' kin t'aanik beooraa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

5. Strophe

19. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
20. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
21. *Le túun ti'e' óox ti'its ka'ani' ti' noj iik'é'*
22. *leti'e' kin wéensik túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

6. Strophe

23. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
24. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
25. *leti'e' kan ti'its ka'ani' ti' noj iik'é' in yuumen*
26. *leti'e' kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
27. *leti'e' kin k'ukej promesa xolokben in k'u*

28. *ti' beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' leti'óob in kuerpo in ti' ni ts'ama ti'o*²⁷⁴
 29. *tia'an in wéensik nukuch iik'óob*
 30. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

7. Strophe

31. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'óob*
 32. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'óob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
 33. *le túun tia'a mosom iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 34. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 35. *tia'an in k'uke' promesa ti'ob beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'óob beey yuumen*

8. Strophe

36. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'óob*
 37. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'óob*
 38. *leti'e' sujuy iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 39. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 40. *leti'e' k'uke' promesa xolokben in k'u' tio' beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

9. Strophe

41. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'óob*
 42. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'óob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 43. *le túun tia'a iik'a' nukuch chultuno'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 44. *leti'e' ²⁷⁵kin wéensik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

274 Ich biete keine Übersetzung an für *in ti' ni ts'ama ti'o*, so ist auch die Transkription unsicher.

275 gestockt

10. Strophe

45. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
46. *leti'e' nojoch iik' túune' iik'a' nukuch áaktuno'ob táan in yuumen*
47. *leti'e' kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
48. *leti'e' kin k'ubik tio'o promesa xolokben in k'u' tio'o beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

11. Strophe

49. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
50. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
51. *le túun tia'a iik'a' túune' nukuch ²⁷⁶ruinaso'ob túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
52. *le túun tia'a kin wéensiko' túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
53. *leti'e' kin i k'ubik tio'o beooráa tu kili'ich no'oj u k'a'*
54. *leti'o'ob u laak le promesa tu táantk kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
55. *leti'e' ki' bin in wéensik ti' u iik' tia'a in k'ubik tio'o xan tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

12. Strophe

56. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
57. *le túun ti'e' ²⁷⁷iik'a' túune' nukuch muulo'ob túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
58. *le túun ti'e' wéensik beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
59. *leti'e' kin k'uke' promesa ti' beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

276 gehustet

277 gehustet

13. Strophe

60. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
61. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
62. ²⁷⁸*le túun ti'e' iik'a' túune nukuch ruinaso'ob túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
63. *le túun tia'a kin wéensik túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
64. *leti'e kin k'uke' promesa way tu teereno in San Antonio*
65. *tu kili'ich no'oj a k'a' way kajtal utia'a Don Manuel Mejilla*
66. *leti' kin k'ubik beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

14. Strophe

67. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
68. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
69. ²⁷⁹*le túun ti'a iik'a' túune' nukuch ts'óonoto' túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
70. *le túun tia'a kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
71. *le túun tia'a kin k'uke' promesa ti'd' beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
72. *tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob xana in yuumen*

15. Strophe

73. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
74. *le túun ti'e' iik'a' tu nukuch rioso'ob túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
75. *le túun tia'a kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
76. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' tio'o beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

278 Gestockt vor dem Nennen eines übernatürlichen Akteurs

279 Kurze Pause vor dem Nennen des übernatürlichen Akteurs

16. Strophe

77. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
78. *leti'e' nojoch iik' túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
79. *leti'e' saanto sayab iik' tia'ale saanto ch'éen tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
80. *le túun tia'a tin t'aanik beooráa taan in k'uke' promesa xolokben in k'u'*
81. *ti' beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob tin wéensko' beey yuumen*
82. *leti'e' nukuch iik'òob tin wéensik tia'a akompaniartik*
83. *tia'ale saanto sayab iik' tia'ale ch'éen tia'al in tséentik*
84. *bejla'e' dia saanto ya'ach' ti' tarde tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
85. *leti'e' kin kubik beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
86. *in k'ubik u yeek u jaan beooráa tu kili'ich jo'oché' tia'a tu waaji' ch'éen tia'a u anio síij k'u' ta beey in yuumen*
87. *leti'e' kin k'uke' saka' beooráa tu saanto baalche' tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
88. *leti'e' kin k'ubik túune' tu kili'ich noj a k'aaba' yáax waaje' ti' le' jo'oché' xan*
89. *in serarke' le anio maan tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
90. *leti'e' kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*
91. *kin k'ubik túune' saanto ch'iin beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

17. Strophe

92. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
93. *le túun ti'e' t'uupu iik' túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
94. *le túun kin t'aanik beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
95. *le ti'e' kin in wéensik túun tu kili'ich no'oj a k'a'*
96. *tia'al in k'uke' promesa tio'ò beooráa*
97. *tia'an láayli' suut tu kili'ich no'oj a k'a'*
98. *tia'al in tséentko'*

99. *tia'a tarde*
 100. *yéetele' saanto yaach' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

18. Strophe

101. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'óob beey yuumen*
 102. *le túun ti'e' kuerpo túun xolok way beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
 103. *le túun ku xoltaj tia'ale' in suutko'ob tu puesto tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*
 104. *wa tuumen jun p'éel faya ti' naj ti' nukuch iik'óob beey yuum*
 105. *mu kastigarta yana²⁸⁰ kaastigarta kin ten*
 106. *ma tin beetaj páa tu beetaj nukuch iik'óob beey yuumen*
 107. *ola²⁸¹ kin k'u' in kuerpo ti' le'óob xan cha²⁸² in wéensko'ob*
 108. *beey in sutko' tu puesto tin tséentko'ob xan yuumen*
 109. *leti'e kin jool in k'u' teech way tu teereno in San Antonio*
 110. *tu teereno Don Manuel Mejilla tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 111. *Je'e ba'ax ka taasaj ka prosperarnaka*
 112. *kin k'ubik tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'óob xana in yuumen*
 113. *Le ti'e' kin jool in k'u' teech beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 114. *tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'óob xan in yuumen*
 115. *En nombre del padre del hijo del espíritu saanto*
 116. *Amen*

280 An dieser Stelle müsste eigentlich *tin tseel* »neben mir« gesprochen werden, wie es Don Antonio auch in den anderen Gebeten macht. Es ja darum, dass derjenige neben Don Antonio bei einem etwaigen rituellen Fehler gerade nicht bestraft werden soll, da Don Antonio die Verantwortung übernimmt.

281 *ola* verstehe ich als eine kontrahierte Form von *beooráa*.

282 *ti' le'óob xan cha'* ist in Transkription und Übersetzung unklar.

Übersetzung des Gebets zum Waaji Ch'e'en Ritual in San Antonio (WCSA)

1. Strophe

1. Im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes
2. Mein Herr in deine prächtige rechte Hand, mein Herr
3. ich (und) knie, ich übergebe²⁸³ mein heiliges versprochenes Versprechen
4. jetzt für Don Manuel Mejilla in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
5. für den heiligen Waaji Ch'e'en in deine prächtige rechte Hand
6. hier auf dem Grundstück San Antonio in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
7. jenen übergebe ich jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, ich hole jenen herab hier mein Herr.

2. Strophe

8. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
9. jenen nun hole ich herab, jetzt übergebe ich das Versprechen der Zeremonie
10. in deine prächtige rechte Hand jener (großen Winde) auch mein Herr.

3. Strophe

11. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
12. hole ich gerade jetzt die erste Himmelsecke des großen Windes herab in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr
13. jener (Himmelsecke) übergebe ich das Versprechen jetzt in seine prächtige rechte Hand jener (großen Winde) auch mein Herr

283 Die Form *kub-ej* ist normalerweise die Form für den Konjunktiv, jedoch weist sie ohne das Aspektpräfix nicht auf eine Konjunktivform hin, deshalb übersetze ich sie wie die anderen auch als Gegenwart.

4. Strophe

14. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
15. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
16. Jener nun übergebe ich das Versprechen, knien jetzt hier auf dem Grundstück San Antonio in deinem prächtigen großen Namen
17. jener zweiten Himmelsecke des großen Windes mein Herr
18. jene spreche ich jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.

5. Strophe

19. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
20. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
21. Jene dritte Himmelsecke des großen Windes nun,
22. jene hole ich herab nun jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

6. Strophe

23. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
24. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
25. Jene vierte Himmelsecke des großen Windes, mein Herr,
26. nun hole ich jene jetzt herunter in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
27. Jener übergebe ich das Versprechen kniend hier übergebe ich
28. jetzt in seine prächtige rechte Hand jener (großen Winde) mein Körper ...
29. damit ich herunterhole die großen Winde
30. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

7. Strophe

31. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
32. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr
33. jenen nun den Wirbelwind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
34. (damit)jenen hole ich nun herunter, jetzt, in deinem prächtigen großen Namen,
35. damit ich ihnen das Versprechen übergebe, jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr.

8. Strophe

36. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
37. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole.
38. Jenen reinen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
39. (damit)jenen hole ich nun herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
40. jenes Versprechen übergebe ich kniend hier übergebe nun jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

9. Strophe

41. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
42. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
43. (damit) diesen Wind der großen Zisternen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
44. jenen hole ich herab nun jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

10. Strophe

45. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
46. Jenen großen Wind nun diesen Wind der großen Höhlen vor meinem Herren,
47. jenen hole ich nun jetzt herab in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
48. Jenem übergebe ich das Versprechen, kniend hier übergebe ich jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

11. Strophe

49. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
50. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, auch jetzt in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
51. (Damit) Jenen nun, diesen Wind nun der großen Ruinen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
52. (damit) jenen nun hole ich herunter nun jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
53. Jenem übergebe ich jetzt in seine prächtige rechte Hand,
54. jenen allen (großen Winden) das Versprechen vor der Präsenz(?) deines prächtigen großen Namens, mein Herr.
55. Man sagt, dass ich gerne jenen herabhole, diesen Wind, damit ich ihn übergebe auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

12. Strophe

56. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
57. Jenen nun diesen Wind nun der großen Haufen nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
58. jenen nun hole ich herab jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
59. Jenem übergebe ich das Versprechen jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

13. Strophe

60. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
61. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr
62. nun jenen diesen Wind nun der großen Ruinen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
63. damit ich nun jenen herunterhole nun jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
64. Jenem übergebe ich das Versprechen hier auf dem Grundstück mein San Antonio
65. der zur deiner prächtigen rechten Hand hier wohnt bei Don Manuel Mejilla
66. jenen übergebe ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

14. Strophe

67. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
68. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
69. Jenen nun diesen Wind nun der Großen Cenotes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
70. damit ich jenen nun herunterhole nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
71. damit ich nun jenem das Versprechen übergebe jetzt in deine prächtige rechte Hand
72. auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr.

15. Strophe

73. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
74. jenen nun für diesen Wind der großen Flüsse nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
75. (damit)jenen nun hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
76. Jenem übergebe ich das Versprechen kniend hier übergebe ich jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

16. Strophe

77. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
78. Jenen großen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
79. jenen heiligen Quellwind des heiligen Brunnen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
80. damit ich nun jenen spreche, übergebe ich jetzt das Versprechen kniend hier übergebe ich
81. jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde bringe ich herunter, so mein Herr.
82. Jene großen Winde hole ich herab damit sie begleiten
83. den heiligen Quellwind, den heiligen Brunnen, damit ich nähre
84. heute am Tag der heiligen Opferspeise am Nachmittag in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.

85. Jene²⁸⁴ übergebe ich jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
 86. Ich übergebe das Schmalz jetzt für die prächtige Opfergabe für den Waaji Ch'èen für die versprochene Gabe in einem Jahr, mein Herr.
 87. Jenem übergebe ich den Saka' jetzt den heiligen Baalche' in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 88. Jenem übergebe ich nun in deinem prächtigen großen Namen auch das große Brot für die Opfergabe.
 89. Ich vollende jenes im kommenden Jahr in deinem prächtigen großen Namen, Herr.
 90. Ich übergebe jenen jetzt in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
 91. Ich übergebe nun die heiligen Brötchen, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

17. Strophe

92. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
 93. Jenen nun den kleinsten Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, Herr
 94. jenen nun spreche jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 95. Jenen hole ich herunter nun in deine prächtige rechte Hand,
 96. damit ich das Versprechen jetzt übergebe
 97. damit ich genauso zurückbringen in deine prächtige rechte Hand
 98. damit ich jenen nähere
 99. für diesen Nachmittag
 100. mit der heiligen Opferspeise in deine prächtige rechte Hand, auch mein Herr.

18. Strophe

101. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
 102. jenen nun für meinen Körper nun kniet hier jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr

284 jene Opferspeise

103. nun kniet jener, damit ich jene an ihre Herkunftsorte zurückbringe in deine prächtige rechte Hand, mein Herr
104. wenn ein Fehler in der Pflicht für die großen Winde besteht, so mein Herr,
105. mögest du nicht bestrafen²⁸⁵, sondern bestrafst mich.
106. ich machte nicht (Fehler), (was) konnte passieren den großen Winde, so mein Herr
107. ...(?) ich übergebe meinen Körper auch an jene damit²⁸⁶ ich jene herunterhole
108. so auch zurückbringe an ihre Herkunftsorte, ich nähre jene, auch mein Herr.
109. Jenes mein Höchstes übergebe ich dir hier auf dem Grundstück mein San Antonio,
110. das Grundstück von Don Manuel Mejilla in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
111. So was du herbringst, du lässt es gedeihen.
112. Ich übergebe auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr.
113. Jenes mein Höchstes übergebe ich dir, jetzt in deine prächtige rechte Hand
114. auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr.
115. Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.
116. Amen.

285 Eigentlich müsste hier stehen »den an meiner Seite«, da dieser nicht bestraft werden soll.

286 An dieser Stelle ist die Übersetzung vage.

9.1.9. Das Gebet zum Waaji Ch'é'en Ritual in San Simón (WCSS)

- gesprochen von Don Antonio Ximenez Mukul

- in Maní, San Simon, Yukatan am 27.04.2007

1. Strophe

1. *En el nombre del padre del ijo del espiritu santu.*
2. *in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' beoráa in yuumen*
3. *le túun tia'a promesa prometido tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
4. *le túun ti'e' kin xoltaj in wéens tu nukuch iik'o'ob*
5. *beoráa tia'ale²⁸⁷ saanto sayab iik' tia'ale saanto ch'é'en tu kili'ich noj a k'aaba' in yuum*
6. *le ti'e' kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
7. *le túun tia'a kuerpo ku xoltaj túun*
8. *tia'al k'uke' saanto promesa*
9. *tia'ale' saanto sayab iik'*
10. *tia'al u saanto ch'é'en tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
11. *ba'ax k'iin in wéenso'ob tu nukuch iik'o'ob*
12. *bin ki' in tséentik le' xan saanto saka' tia'ale saanto ba'alche'*
13. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

287 Atemzug

2. Strophe

14. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
15. *sigo bin in²⁸⁸ k'ubik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
16. *le ti'e' jun p'éel faya tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
17. *le túun ti'e' kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
18. *tia'a kin in k'ubik xan in saanto saka' ti'*
19. *beoráa tu kili'ich noaj túun kun²⁸⁹ xan saanto báalche'*
20. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

3. Strophe

21. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
22. *beey sigo bin²⁹⁰ in k'ubik tio'ob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
23. *le ti'e' teereno wa tia'a Don Miguel tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
24. *le túun tia'a promesa prometerme yuum*
25. *le ti'e'xolokben in k'u' beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
26. *tia'ale saanto waaji' ch'e'en tu kili'ich no'oj a k'a'*
27. *tia'ale saanto sayab iik'*
28. *tia'ale saanto ch'e'en tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

288 gehustet

289 An dieser Stelle nuschelt Don Antonio, so dass die Transkription phonetisch orientiert ist.

290 Sprechpause

4. Strophe

29. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob kin i wéensik yuumen*
30. *le túun ti'e' ba'ax perjudikarke' kajal in kuerpo ti' Don Miguel tu kili'ich noj a k'aaba' in yuum*
31. *le túun ti'e' kin k'ubik túun beooráa ka chi'ba ke ba'ax perjudikartik wa iik' yaan ti' ch'e'en ka'anán yuumen*
32. *leti'e' kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob xana yuumen*

5. Strophe

33. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
34. *beey sigo bin in sutik nukuch iik'o'ob tu puesto beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' ²⁹¹xana yuumen*
35. *le túun ti'e' saanto sayab iik' leti' kin t'antik beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
36. *tia'al in tséentik yéetele' saanto saka' yéetele' saanto báalche' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

6. Strophe

37. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
38. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
39. *le túun tia'a nojoch iik'túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuum*
40. *yáax ti'its ka'ani' ti' noj iik' yuum*
41. *le túun ti'e' kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
42. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u'*
43. *tia'al in tséentko' yéetele' saanto saka' yet saanto báalche' tu kili'ich no'oj u k'a' xana yuumen*

291 Sprechpause, bevor ein übernatürlicher Akteur genannt wird.

7. Strophe

44. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
45. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
46. *le túun ti'e' ka'a ti'its ka'ani' ti' noj iik' túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuum*
47. *le túun ti'e' kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuum*
48. *le ti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'ò'*
49. *tia'ale saanto waaji' ch'é'en way tu teereno²⁹² San Simón tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

8. Strophe

50. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
51. *way xóo' bin in wéenske' bin in tséentko'ob yéetele' saanto saka'*
52. *beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

9. Strophe

53. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
54. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
55. *leti'e' óox ti'its ka'ani' ti' noj iik' beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
56. *le túun ti'e' kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
57. *le ti'e' kilik k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'ò'*
58. *beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
59. *le ti'e' ku bin in tséentko' yéetele' saanto báalche' ti'e' saanto saka'*
60. *beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

292 gestockt

10. Strophe

61. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
62. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*
63. *le túun ti'e²⁹³kan ti'its ka'ani' ti' noj iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
64. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
65. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u'*
66. *ti' beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
67. *kin i wéensko' tia'al in tséentko'ob tia'ale saanto saka' yéet saanto baalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

11. Strophe

68. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
69. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
70. *le túun ti'e' mosom iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
71. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
72. *le ti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
73. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

12. Strophe

74. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
75. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
76. *le túun tia'a nojoch iik' túun leti'e' ²⁹⁴sujuy iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

293 Kurz gestockt, bevor der übernatürliche Akteur genannt wird.

294 Kurz gestockt, bevor der übernatürliche Akteur benannt wird.

77. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 78. *leti'e k'uke promesa ti' xolokben in k'u' ti'o'*
 79. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

13. Strophe

80. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' leti'ob beey yuumen*
 81. *xo'o' bin in wéensko'ob bin in tséentko'ob yéetele' saanto báalche' ti'e' saanto saka'*
 82. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

14. Strophe

83. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 84. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
 85. *le túun tia'a iik'a' túune' nukuch ²⁹⁵chultuno'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 86. *le tunn tia'a kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
 87. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
 88. *le ti'e' kil u bin in tséentko' yéetele' saanto saka' ti'e' saanto báalche'*
 89. *tia'a bejla'e²⁹⁶ dia viernes tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 90. *le ti'e' kin k'ubik beoráa*
 91. *tia'ale saanto waaji' ch'e'en*
 92. *tia'ale saanto sayab iik' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

295 Kurz gestockt, vor dem Namen des übernatürlichen Akteurs

296 Gestockt, bevor der Wochentag genannt wird.

15. Strophe

93. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
94. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
95. *le túun ti'e' iik'a' nukuch áaktuno'ob túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
96. *le túun ti'e' kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
97. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'ò'*
98. *way tu teereno San Simon tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
99. *le ti'e' kin k'ubik in kili in tséentko'*
100. *tia'ale saanto báalche' saanto saka' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
101. *le ti'e' kin jool in k'u' beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
102. *le tin je'eke' misterio tu kili'ich no'oj u k'a'leti'e' xana in yuumen*

16. Strophe

103. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*
104. *le túun tia'a iik'a' túune' nukuch muulo'ob túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
105. *le túun tia'a kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
106. *le ti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'ò'*
107. *way teereno San Simon tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

17. Strophe

108. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*
109. *sigo bin in tséentko'ob yéetele' saanto saka' ti'e' saanto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

18. Strophe

110. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
111. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
112. *le túun ti'e' iik'a' túune' nukuch ruinaso'ob túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
113. *le túun ti'e' kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
114. *leti'e' kin in k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
115. *beoráa kil in tséentko' yéetele' saanto saka' ti'e' saanto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

19. Strophe

116. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
117. *beey ti'e' iik'a' túune' nukuch ts'o'onoto' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
118. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa ti'o'in k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
119. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' letio'ob xana in yuumen*
120. *le ti'e' k'u'bil in tséentko' yéetele' saanto báalche' ti'e' saanto saka'*
121. *ti'e' sa'astaj tu kili'ich no'oj u k'a' letio'ob*
122. *bejla'e' dia viernes tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
123. *le ti'e' kin k'uke' promesa xolokben guarame²⁹⁷ tu altari'*
124. ²⁹⁸*le saanto sayab iik' tia'ale saanto ch'e'en tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*

20. Strophe

125. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*

297 genuschelt

298 Gestockt bevor der übernatürliche Akteur genannt wird

126. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'óob beoráa tu kili'ich nój a k'a' xana in yuumen*
 127. *le túun ti'e' nojoch iik' túun beoráa²⁹⁹ iik'a' tu nukuch riosóob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
 128. *le túun tia'a kin k'ubik túun beoráa kin in wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 129. *tia'al in k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
 130. *beoráa tu kili'ich nój u k'a' nukuch iik'óob*
 131. *kin in wéensko' xana in yuumen*

21. Strophe

132. *Le túun tia'a beoráa tu kili'ich nój a k'a' yéet tu kili'ich nój u k'a' nukuch iik'óob beey yuumen*
 133. *le ti'e' k'u' bin in tséentko' yéetele' saanto báalche' ti'e' saanto saka' tu kili'ich nój a k'a' xana in yuumen*

22. Strophe

134. *Beoráa in yuumen tu kili'ich nój a k'a' yéet tu kili'ich nój u k'a' nukuch iik'óob beey yuumen*
 135. *le tunn tia'a' t'uupu iik' tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 136. *le túun ti'e' kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 137. *le ti'e' kin in k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
 138. *beoráa tu kili'ich nój a k'a' xana in yuumen*

23. Strophe

139. *Beoráa in yuumen tu kili'ich nój a k'a' yéet tu kili'ich nój u k'a' nukuch iik'óob beey yuumen*
 140. *le ti'e' yáax jun péel pa'axa'an tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 141. *le túun ti'e' kin k'ubik beoráa tia'ale' saanto sayab iik' tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

299 Phonetisch be'a

142. *ka p'ataj e teereno tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*
 143. *le túun ti'e' u láam³⁰⁰ p'éel beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
 144. *le ti'e' kin k'ubik ti'ob nukuch iik'o'ob xan beoráa tu kili'ich no'oj u k'a'*
 145. *tia'ale saanto sayab iik'*
 146. *tia'ale saanto ch'é'en*
 147. *tia'al in k'ubik ti'ob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
 148. *le ti'e' ka'a p'éel kin k'ubik beoráa ti'e'³⁰¹ el dia viernes beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 149. *leti'e' kin jool in k'u' teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 150. *tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*

24. Strophe

151. *le túun tia'a jool beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' yéettu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 152. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 153. *le ti'e' kin jool in k'u' teech tia'ale' misterio tu kili'ich no'oj a k'a'*
 154. *tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob xana in yuumen*

25. Strophe

155. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' tu laaka nukuch iik'o'ob*
 156. *tin wéensik tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 157. *le túun ti'e' kin k'uke' promesa ti'ob beoráa xolokben in k'u' ti'ob beoráa*
 158. *ba'ax ka tasaj way teereno ka prosperarnaka*
 159. *le ti'e' kin k'ubik way tu teereno in San Simon tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

300 *u láam* übersetzte ich entsprechend der Form *u láak* - anderer

301 An dieser Stelle stockt der Redefluß Don Antonios, was ich darauf zurückführe, dass er überlegt, welcher Wochentag heute ist.

160. *le ti'e' kin jool in k'u' tech beooraa in yuumen tu nukuch iik'ob*
 161. *beooraa tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen*
 162. *En el nombre del padre del hijo del espiritu saanto*
 163. *Amen*

Übersetzung des Gebets zum Waaji Ch'e'en Ritual in San Simón (WCSS)

1. Strophe

1. Im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes
2. Mein Herr in deine prächtige rechte Hand jetzt, mein Herr,
3. nun (für) jenes versprochene Versprechen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
4. für jenes nun knie ich, hole ich herab die großen Winde.
5. Jetzt für den heiligen Quellwind, für den heiligen Waaji Ch'e'en in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
6. jenes³⁰² übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr,
7. damit nun jener Körper kniet, nun,
8. damit übergebe ich³⁰³ das heilige Versprechen
9. für den heiligen Quellwind
10. für den heiligen Brunnen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
11. Welchen Tag ich jene herunterhole die großen Winde
12. (so sagt man), dass ich jene³⁰⁴ gerne nähre auch mit dem heiligen Saka' mit³⁰⁵ dem heiligen Baalche'

302 Jenes, das heilige Versprechen

303 An dieser Stelle ergänze ich aus Verständnisgründen in der Übersetzung den Agens "ich".

304 jene, der Quellwind und der Brunnen

305 Ich übersetzte *tia'ale* als »mit«.

13. jetzt auch in³⁰⁶ deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

2. Strophe

14. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
15. weiter (sagt man), dass ich herunterhole nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
16. jene für einen Fehler in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
17. Jenen nun (für) übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
18. damit übergebe ich auch meinen heiligen Saka⁶
19. jetzt in deine prächtige Rechte nun³⁰⁷ übergebe ich auch den heiligen Baalche⁶
20. jetzt in deinen prächtige rechte Hand auch mein Herr.

3. Strophe

21. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
22. so weiter, (sagt man) dass ich ihnen übergebe, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
23. jenes (für) das Grundstück von Don Miguel in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
24. jenes nun für mein versprochenes Versprechen Herr
25. auf Knien übergebe ich jenes³⁰⁸ jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
26. für den heiligen Waaji Chè'en in deine prächtige rechte Hand
27. für den heiligen Quellwind
28. für den heiligen Brunnen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

306 »Aus deiner prächtigen rechten Hand« wäre auch eine mögliche Übersetzung.

307 An dieser Stelle nuschelt Don Antonio, so dass die Übersetzung unsicher ist.

308 jenes Versprechen

4. Strophe

29. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde hole ich herab mein Herr
30. jenes nun was schädigt, wohnt in meinem Körper von Don Miguel in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
31. Jenes nun übergebe ich nun jetzt; du schmerzt, was schädigt. Ob es der Wind vom Brunnen-Hüter ist, mein Herr?
32. Jenem übergebe ich jetzt auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr.

5. Strophe

33. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
34. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde zurückschicke an ihre Herkunftsorte jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr
35. jenen nun heiligen Quellwind, jenen spreche ich jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
36. damit ich ihn nähre mit dem heiligen Saka' und dem heiligen Baalche' in deinem prächtigen großen Namen mein Herr

6. Strophe

37. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
38. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
39. jenen nun für den großen Wind nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
40. die erste Himmelsecke des großen Windes, Herr
41. jene nun hole ich nun jetzt herab in deine prächtigen großen Namen, mein Herr
42. jener (Himmelsecke) übergebe ich das Versprechen kniend hier übergebe ich
43. damit ich jene nähre mit dem heiligen Saka' und dem heiligen Baalche' auch in seine prächtige rechte Hand mein Herr.

7. Strophe

44. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
45. weiter so (sagt man), dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

46. Nun, jene zweite Himmelsecke des großen Windes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
47. jene hole ich herab nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
48. Jener übergebe ich das Versprechen, kniend hier übergebe ich ihr
49. für den heiligen Waaji‘ Ch’èen hier auf dem Grundstück San Simón in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

8. Strophe

50. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
51. hier pfeifen³⁰⁹ (sagt man), dass ich jene herunterhole (sagt man), dass ich jene nähre mit dem heiligen Saka‘
52. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

9. Strophe

53. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
54. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deine prächtige rechte Hand mein Herr.
55. Jene dritte Himmelsecke des großen Windes jetzt in deinem prächtigen großen Namen, Herr,
56. jene hole ich herab nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
57. Jener (für) übergebe ich gerne das Versprechen kniend hier übergebe es ihr,
58. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
59. (für man sagt), dass ich jene nähre mit dem heiligen Baalche‘, mit dem heiligen Saka‘
60. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

309 Das Pfeifen ist ein Charakteristikum eines übernatürlichen Akteurs, der nur in den Ch’a Ch’áak-Gebeten benannt wird. Das Pfeifen lockt andere übernatürliche Akteure an (Redfield, Villa Rojas 1934: 133, 134).

10. Strophe

61. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
62. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
63. Jene vierte Himmelsecke des großen Windes jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
64. (damit) jene nun hole ich jetzt herunter in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
65. Jener übergebe ich das Versprechen kniend hier übergebe ich
66. jetzt in seine prächtige rechte Hand jener großen Winde
67. hole ich herunter, damit ich jene nähre mit dem heiligen Saka' und dem heiligen Baalche' in deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

11. Strophe

68. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
69. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.
70. Jenen nun den Wirbelwind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
71. (damit)jenen nun hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
72. für jenen übergebe ich das Versprechen, kniend hier übergebe ich es ihm
73. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

12. Strophe

74. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
75. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
76. (damit) ich jenen großen Wind nun jenen reinen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
77. (damit) ich nun jenen herunterhole nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
78. jenes Versprechen übergebe ich ihnen hier kniend
79. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

13. Strophe

80. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand jener (großen Winde) mein Herr
81. pfeift³¹⁰, (sagt man) dass ich jene herunterhole, sagt man, dass ich jenen nähere mit dem heiligen Baalche' mit dem heiligen Saka'
82. jetzt auch in deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

14. Strophe

83. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
84. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, auch jetzt in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
85. (damit) nun diesen Wind der großen Zisternen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
86. Damit ich jenem das Versprechen übergebe, kniend hier übergebe ich es ihm,
87. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
88. Man sagt, dass ich jenen gerne nähere mit dem heiligen Saka' mit dem heiligen Baalche'
89. am heutigen Tag Freitag in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
90. Jenem übergebe ich es jetzt
91. für den heiligen Waaji Ché'en
92. für den heiligen Quellwind auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

15. Strophe

93. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
94. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deinem prächtige großen Namen, mein Herr.
95. Diesen nun Wind der großen Höhlen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, Herr
96. jenen hole ich nun herab nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

310 unsichere Übersetzung

97. Jenem übergebe ich das Versprechen, kniend hier übergebe ich es ihm
98. hier auf dem Grundstück San Simon in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
99. Jenem übergebe ich es, ich (ich) nähre gerne jenen
100. mit dem heiligen Baalche', dem heiligen Saka' auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.
101. Für jenen öffnen ich, übergebe ich jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
102. für jenen beginne ich gerade das Misterio auch in seine prächtige rechte Hand, für jenen, mein Herr.

16. Strophe

103. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr,
104. (damit) nun diesen Wind nun der großen Haufen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
105. (damit) jenen hole ich nun herunter nun jetzt auch in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
106. Jenem nun übergebe ich das Versprechen kniend, hier übergebe ich es ihm,
107. hier auf dem Grundstück San Simon in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

17. Strophe

108. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr,
109. weiter (sagt man) dass ich sie³¹¹nähre mit heiligem Saka' mit heiligem Baalche' auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

18. Strophe

110. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
111. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
112. Jenen nun diesen Wind nun der großen Ruinen nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,

311 sie, die großen Winde

113. jenen nun hole ich herab nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 114. Jenem übergebe ich das Versprechen kniend hier übergebe ich es ihnen
 115. jetzt gerne nähere ich mit dem heiligen Saka' mit dem heiligen Baalche' auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

19. Strophe

116. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
 117. so nun dieser Wind nun der Großen Cenotes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
 118. (damit) jenen nun hole ich herunter nun jetzt ihn, ich übergebe ihm das Versprechen, kniend hier übergebe ich es ihm
 119. jetzt auch in seine prächtige rechte Hand jener³¹², mein Herr.
 120. Jenem übergeben, nähere ich mit dem heiligen Baalche' mit dem heiligen Saka',
 121. um zu vergeben³¹³ zu seiner prächtigen rechten Hand jener³¹⁴
 122. am heutigen Tag Freitag, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
 123. für jenen übergebe ich das Versprechen kniend hier ...³¹⁵ am Altar
 124. jenen heiligen Quellwind des heiligen Brunnens in deine prächtige rechte Hand mein Herr

20. Strophe

125. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr,
 126. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
 127. Nun für jenen großen Wind nun jetzt, diesen Wind der großen Flüsse nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
 128. damit ich nun jenen, ihn nun übergebe, hole ich ihn jetzt herunter in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

312 jener großen Winde

313 »Vergeben« als Übersetzung bezieht sich auf das Verb *sa'as si'ipil* »Sünden vergeben«. Die Vergebung der Sünden verstehe ich in diesem Zusammenhang als Heilung von den körperlichen Leiden. Möglich ist aber auch die Übersetzung »Erleuchten« von *saastal*.

314 jener großen Winde

315 genuschelt

129. damit übergebe ich das Versprechen kniend hier übergebe ich es ihm
 130. jetzt auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
 131. hole ich auch herab, mein Herr.

21. Strophe

132. Damit jener nun jetzt in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
 133. jenem übergeben (man sagt), dass ich jenen mit heiligem Baalche' mit heiligem Saka' nähre auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

22. Strophe

134. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr,
 135. (damit) jenen nun den kleinsten Wind in deinem prächtigen großen Namen, Herr,
 136. jenen hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 137. Jenem übergebe ich das Versprechen kniend hier übergebe ich es ihm
 138. jetzt auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

23. Strophe

139. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
 140. (für) jenen ersten Schaden³¹⁶ in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
 141. (für) jenen übergebe ich jetzt (für) dem heiligen Quellwind in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 142. Du verlässt das Grundstück zu deiner prächtigen rechten Hand mein Herr,
 143. für jenen nun anderen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 144. (für) Jenen übergebe ich ihnen, den großen Winden auch jetzt in deine prächtige rechte Hand

316 »Schaden« leite ich von pa'ax »zerbrechen« ab. Damit ist der »Schaden« gemeint, den der Auftraggeber erlitten hat, der unmittelbar mit dem Brunnen in Verbindung steht und der einer Heilung bedarf. Dieser erste »Schaden« wird im ersten Gebetszyklus behandelt.

145. für den heiligen Quellwind,
 146. für den heiligen Brunnen,
 147. damit ich ihnen übergebe jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 148. Jenes zweite³¹⁷ übergebe ich jetzt am Tag Freitag jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
 149. jenes öffne ich, übergebe ich dir jetzt in deine prächtige rechte Hand
 150. in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.

24. Strophe

151. jenes nun (damit) öffne ich jetzt in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
 152. so weiter, (sagt man) dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 153. Jenes öffne ich, ich übergebe dir dein Misterio in deine prächtige rechte Hand
 154. auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde mein Herr

25. Strophe

155. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand aller großen Winde
 156. ich hole sie herunter in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
 157. ihnen nun übergebe ich das Versprechen jetzt hier, kniend übergebe ich es ihnen jetzt.
 158. Was du hier zum Grundstück bringst, lässt du gedeihen.
 159. Jenen³¹⁸ übergebe ich hier auf dem Grundstück mein San Simon in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 160. jenes öffne ich übergebe ich dir jetzt mein Herr der großen Winde
 161. jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr
 162. Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.
 163. Amen

317 das zweite *Misterio*, der zweite Gebetszyklus

318 Jenes Gebetszyklus, jenes *Misterio*

9.1.10. Das Gebet von Doña Berta zum Jets' Lu'um (DBJL)

- gesprochen von Doña Berta Tzek
- in Oxkutzcab, Yukatan am 1.10.2007

Rezo para la entrega del *saka'* (1a)

1. Strophe

1. *En el nombre del padre y del ijo y del espirito saanto, amen.*
2. *in yuum ti' bin teech bin k'ub saanto primisia beooráa ta presensia.*
3. *ka bin a cháalten saanto sujuy grasia sii beooráa ta presensia*
4. *in kilik k'ubik bin teech*
5. *in kilik k'áatik beooráa a saanto poder.*
6. *ti' bin te'ech bin k'áatik beooráa ta presensia saantos espiritos*
7. *tin bin te'ech presentarke saanto primisia.*
8. *ka bin a cháalten yéetel saanto sujuy grasia beooráa tu no'oj a k'a'*
9. *tin bin teech bin k'áatik beooráa tu chuun bin a saanto tsikbe'enil*

2. Strophe

10. *in yuum ti' bin teech bin k'áatik beooráa ta presensia*
11. *in kilik k'ubik saanto primisia*
12. *tin bin teech k'áatik saanto poder chuun bin a saanto mesa*
13. *in kilik k'áatik bin teech beooráa ta presensia*
14. *tin bin teech presentartik beooráa tu no'oj a k'a'*
15. *tin bin teech in k'áatik beooráa ta presensia*

3. Strophe

16. *in yuum ti' bin teech bin k'áatik beooráa tu chuun bin a saanto tsikbe'enil*
17. *in kilik presentartik bin teech*
18. *in kilik k'áatik a saanto bendisión a saanto poder*
19. *kilik k'áatik bin teech beooráa tu chuun bin a saanto mesa*
20. *ka bin a cháalten saanto sujuy gracia.*
21. *tin bin teech bin k'áatik saanto nój a k'a'*
22. *ka bin a cháalten saanto gracia saanto primisia. (1:10)*

4. Strophe

23. *Padre nuestro,*
24. *que estás en el cielo,*
25. *santificado sea tu Nombre;*
26. *venga a nosotros tu reino;*
27. *hágase tu voluntad*
28. *en la tierra como en el cielo.*
29. *Danos hoy nuestro pan de cada día;*
30. *perdona nuestras ofensas,*
31. *como también nosotros perdonamos*
32. *a los que nos ofenden;*
33. *no nos dejes caer en la tentación,*
34. *y líbranos del mal.*
35. *Amén*

5. Strophe

36. *in yuum ti' bin teech (1:29) kilik kili'ich ko'olelbil kilik k'áatik bin teech beooráa ta presensia*
37. *tin yuum ti' bin teech bin k'áatik beooráa ti' chuun bin a saanto tsikbe'enil*
38. *ti' bin teech bin k'áatik beooráa tu no'oj a k'a'*
39. *ka bin a cháalten saanto grasia ti' le saanto primisia*
40. *kin ts'aj bin ta beel ti' bin teech k'ubik beooráa chuun bin a saanto mesa*
41. *tin k'áatik bin a saanto bendision*
42. *kilik k'uub bin teech ko'olelbil xkili'ich Maria*
43. *ki'ichpam ko'olelbil Magdalena*
44. *ki'ichpam ko'olelbil Pilar*
45. *ki'ichpam ko'olelbil Asunción*
46. *ki'ichpam ko'olelbil Concepción*
47. *ki'ichpam ko'olelbil Asunción*
48. *in kilik k'áat bin teech beooráa tu chuun ta saanto mesa*
49. *in kilik presentarke' saanto primisia*
50. *tin bin teech k'áatik beooráa tu no'oj a k'a'*
51. *En el nombre del padre y del ijo y del espíritu saanto.*
52. *Amen*

Rezo para volver los vientos a sus lugares (1b)

53. *En el nombre del padre del hijo del espíritu santu. Amen.*³¹⁹

319 Das Kreuzzeichen konnte ich nicht aufnehmen, da es zu schnell ging. Ich stand aber daneben, als Doña Berta das Kreuzzeichen sprach, und so den *saka'* zur Verköstigung freigab.

Rezo para la entrega del *ya'ach'* (2a)

1. Strophe

54. *En el nombre del padre y del ijo y del espirito saanto. Amen.*
55. *dios padre, dios ijo, dios espirito saanto.*
56. *in yuum ti' bin teeoh bin k'ub ti' saanto primisia beooráa ta presensia.*

2. Strophe

57. *Padre nuestro,*
58. *que estás en el cielo,*
59. *santificado sea tu Nombre;*
60. *venga a nosotros tu reino;*
61. *hágase tu voluntad*
62. *en la tierra como en el cielo.*
63. *Danos hoy nuestro pan de cada día;*
64. *perdona nuestras ofensas,*
65. *como también nosotros perdonamos*
66. *a los que nos ofenden;*
67. *no nos dejes caer en la tentación,*
68. *y líbranos del mal.*
69. *Amén*

3. Strophe

70. *Dios te Salve María, llena eres de gracia,*

71. *el señor es contigo, y bendita tu eres*
72. *entre todas las mujeres,*
73. *y bendito es el fruto, de tu vientre Jesús.*
74. *Santa María, madre de Dios,*
75. *ruega por nosotros los pecadores,*
76. *ahora y en la hora de nuestra muerte.*
77. *Amén*

4. Strophe

78. *Padre nuestro,*
79. *que estás en el cielo,*
80. *santificado sea tu Nombre;*
81. *venga a nosotros tu reino;*
82. *hágase tu voluntad*
83. *en la tierra como en el cielo.*
84. *Danos hoy nuestro pan de cada día;*
85. *perdona nuestras ofensas,*
86. *como también nosotros perdonamos*
87. *a los que nos ofenden;*
88. *no nos dejes caer en la tentación,*
89. *y líbranos del mal.*
90. *Amén (3:00)*

5. Strophe

91. *In yuum ti' bin teech bin in k'áatik beooráa ta presensia*

92. *ka bin a ta bin le saanto primisia kin ts'aj k'u' ta beel ich*
 93. *ka bin a cháal saanto sujuy gracia síi*
 94. *in kilik k'áatik bin te'ech beoráa ta presensia saantos espiritos*
 95. *ti' bin te'ech bin k'áatik beoráa ta presensia*
 96. *dios padre, dios ijo, dios espirito saanto, amen.*

6. Strophe

97. *In yuum ti' bin teech bin in k'áatik beoráa ta presensia*
 98. *kilik k'áatik saanto sujuy k'aba' beoráa tu kan ti'its ka'an*
 99. *tin bin teech bin k'áatik beoráa ta presensia*
 100. *in kilik k'áatik bin teech*
 101. *ti' bin teech k'ubik beoráa ta presensia*
 102. *in kilik k'áatik bin teech e saanto poder tu no'oj a k'a'*

7. Strophe

103. *Dios te Salve María, llena eres de gracia,*
 104. *el señor es contigo, y bendita tu eres*
 105. *entre todas las mujeres,*
 106. *y bendito es el fruto, de tu vientre Jesús.*
 107. *Santa María, madre de Dios,*
 108. *ruega por nosotros los pecadores,*
 109. *ahora y en la hora de nuestra muerte.*
 110. *Amén (3:50)*

8. Strophe

111. *Señor ti' bin teech bin k'áatik beoráa ta presensia*
112. *kin k'ubik bin teech saanto primisia ta beel*
113. *ti' bin teech ti' bin k'ubte'*
114. *ka bin a cháalten saanto sujuy grasia*
115. *sii le saanto primisia in kilik k'ubik ta beel*
116. *ti' bin teech bin k'áatik beoráa xkan ti'its*
117. *ki'ichpam ko'olelbil xkili'ich ko'olelbil Maria*
118. *ki'ichpam ko'olelbil xkiirits' Magdalena*
119. *tin bin teech bin k'áatik beoráa ta presensia*
120. *in kilik k'áatik bin teech ta saanto poder tu chuun bin a saanto mesa*
121. *ti' bin teech bin k'uub ta saantu primisia*
122. *ka bin a síijil a saanto bendision*
123. *in kilik k'áatik bin a saanto poder*
124. *ti' bin teech bin k'áatik beoráa tu no'oj a k'a'*

9. Strophe

125. *Virgen Maria, ti' bin teech tin bin k'áatik beoráa ta presensia*
126. *in kilik presentartik saanto sujuy primisia beoráa*
127. *ka bin a cháalten u sujuy grasia sii*
128. *in kilik k'áatik bin teech*
129. *in kilik presentartik bin teech tu no'oj a k'a'*
130. *in bin teech bin presentartik beoráa ta presensia.*

10. Strophe

131. *Dios te Salve María, llena eres de gracia,*
132. *el señor es contigo, y bendita tu eres*
133. *entre todas las mujeres,*
134. *y bendito es el fruto, de tu vientre Jesús.*
135. *Santa María, madre de Dios,*
136. *ruega por nosotros los pecadores,*
137. *ahora y en la hora de nuestra muerte.*
138. *Amén (4:56)*

11. Strophe

139. *Aj Kanul tin k'áatik bin saanto bendision yé ti' saanto lu'um*
140. *ka bin a cháalten saanto sujuy gracias*
141. *i tia'al bin ...(?)*
142. *tia'a bin a paal*
143. *tia'al bin a iik'*
144. *u tia'al bin a saanto ogar*
145. *in kilik k'áatik bin teech beoráa tin presente*
146. *teech bin k'áatik beoráa tu chuun bin a saanto mesa*
147. *tin bin teech presentartik beoráa*
148. *ka bin a cháalten bin saanto sujuy gracias*
149. *in kilik presentartik bin teech beoráa tu nó'oj a k'a'*
150. *ka bin a perdonarten in kilik cha'ach bin a saanto sujuy k'aaba'*
151. *ti' bin teech bin k'áatik beoráa ta presensia*
152. *ti' bin teech ke presentartik beoráa*

12. Strophe

153. *Padre nuestro,*
154. *que estás en el cielo,*
155. *santificado sea tu Nombre;*
156. *venga a nosotros tu reino;*
157. *hágase tu voluntad*
158. *en la tierra como en el cielo.*
159. *Danos hoy nuestro pan de cada día;*
160. *perdona nuestras ofensas,*
161. *como también nosotros perdonamos*
162. *a los que nos ofenden;*
163. *no nos dejes caer en la tentación,*
164. *y líbranos del mal.*
165. *Amén (5:30)*

13. Strophe

166. *In yuum ka bin a ka cháal saanto gracias,*
167. *jesu kristu, nazareno ti' bin teech bin in k'áatik beooráa ta presensia*
168. *in kilik k'áatik ta saanto poder tu chuun bin a saanto mesa*
169. *dios padre, dios ijo, dios espirito saanto, amen (5:55)*

14. Strophe

170. *in yuum ti' bin teech bin k'áatik beooráa ta presensia*
171. *in kilik k'áatik beooráa a saanto bendision*

172. *ti' bin teech in k'ubik saanto primisia*
 173. *ka bin a cháalten saanto sujuy grasia síi*
 174. *in kilik k'áatik bin a saanto poder xkili'ich ko'olelbil Maria*
 175. *ti' bin teech bin k'áatik beoráa ta presensia*
 176. *in kilik k'áatik bin a saanto poder tu no'oj a k'a'*
 177. *in kilik k'ubik bin teech*
 178. *in kilik k'áatik beoráa saanto bendision*
 179. *ti' bin teech bin k'áatik beoráa ta presensia*
 180. *in kilik k'áatik bin teech beoráa tu no'oj a k'a'*
 181. *ka bin a saasil k'uj saanto destino'*
 182. *ka bin a kala'anto'*
 183. *ka bin a bendisirto'*
 184. *ka bin a protejer*
 185. *bin teech bin k'áatik beoráa*
 186. *chuun bin a saanto tsikbe'enilech ti' k'áatik bin a saanto bendision*
 187. *xki'ich ko'olelbil (6:35)*

15. Strophe

188. *Dios te Salve María, llena eres de grasia,*
 189. *el señor es contigo, y bendita tu eres*
 190. *entre todas las mujeres,*
 191. *y bendito es el fruto, de tu vientre Jesús.*
 192. *Santa María, madre de Dios,*
 193. *ruega por nosotros los pecadores,*
 194. *ahora y en la hora de nuestra muerte.*
 195. *Amén (6:57)*

16. Strophe

196. *In yuum ti' bin teech bin k'áatik beoráa ta presensia*
197. *kilik bin teech saanto primisia*
198. *ka bin a cháalten saanto sujuy grasia síi*
199. *in kilik teech bin k'áatik beoráa ta presensia*
200. *in kilik k'ubik bin ta saanto píib ta saanto kichkelem beel*
201. *ti' bin teech bin in k'áatik beoráa xkili'ich ko'olelbil*
202. *In bin teech bin in k'áatik beoráa xkili'ich ko'olelbil*
203. *In bin teech bin in k'áatik tu beel*
204. *i kilik k'áatik bin teech beoráa ta presensia*
205. *ka bin a sini a saanto bendision*
206. *xki'ichpam ko'olelbil Aj Kanul*
207. *Ti' bin teech tin bin k'áatik beoráa ta presensia*
208. *xki'ichpam ko'olelbil xunáan tuunich*
209. *in kilik k'áatik bin teech beoráa tu nój a k'a'*
210. *Tin bin teech ti' bin saanto primisia*
211. *ti' bin teech ti' bin k'áatik teech ta presensia*
212. *in kilik k'ubik bin teech xki'ichpam ko'olelbil*
213. *ka cháal bin a saanto sujuy grasia síi beoráa ta presensia*
214. *bin in k'áatik bin teech beoráa tu chuun bin a saanto mesa*
215. *bin teech presentartke beoráa tu chuun bin a saanto tsikbe'enil*
216. *je'ele' k'áatik bin teech beoráa ta presensia*
217. *kilik teech kin k'ubik beoráa tu nój a k'a'*
218. *dios padre dios ijo dios espiritu saanto, amen*
219. *dios mejenbil, dios nukuchbil, dios espiritu santu, amen. (7:56)*

Rezo para volver los vientos a sus lugares (2b)

1. Strophe

220. *En el nombre del padre y del ijo le espirito saanto, amen*
221. *dios padre dios m' ijo dios espirito saanto*
222. *in yuum ti' bin teech bin k'áatik saanto bendision beooráa*
223. *tu chuun bin a saanto mesa*
224. *ka bin a cháalten saanto sujuy gracia síi*
225. *in kilik k'áatik bin teech beooráa ta presensia*
226. *ti' bin teech presentartik beooráa saanta primisia*
227. *ka bin a cháal bin saanto gracia síi saanto sujuy lu'um*
228. *kin k'ubik bin teech bin k'áatik beooráa te se*
229. *dios padre dios ijo dios espirito saanto (0:40)*

2. Strophe

230. *in yuum tu bin teech bin k'áatik beooráa ta presensia*
231. *ti' bin teech bin k'áatik beooráa tu no'oj a k'a'*
232. *...³²⁰*
233. *.... tu chuun bin a saanto tsikbe'enil ti' bin teech beooráa*
234. *ka bin a cháalten saanto gracia ...*
235. *in k'áatik kilik k'ubik bin teech*
236. *kilik k'áatik bin teeche' sa'as a sí'tik*

320 Unverständlich, da die aufgenommene Sprache zu leise ist.

237. *ka bin a cháal a saanto bendision*
 238. *in kilik k'áatik bin teech beooráa tu chuun bin a saanto mesa*
 239. *dios padre dios ijo dios dios espiritu saanto amen*
 240. *dios mejenbil dios nukuchbil dios espiritu saanto.*

Übersetzung des Gebets von Doña Berta zum Jets' Lu'um (DBJL)

Teilgebet zur Übergabe des *Saka'* (1a)

1. Strophe

1. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.
2. Mein Herr, (man sagt), dass ich dir die heilige Opfergabe (man sagt) überreiche, jetzt in deiner Gegenwart.
3. Du wirst mich spülen mit der reinen Energie schenken, jetzt in deiner Gegenwart
4. (sagt man), dass ich es dir gerne übergebe.
5. Gerne erbitte ich jetzt deine heilige Macht.
6. (Man sagt), dass von euch, dass ich erbitte jetzt eure Gegenwart, heilige Geister,
7. (sagt man) dass ich euch die heilige Gabe präsentiere.
8. Und (man sagt), dass du mich mit der heiligen reinen Energie spülst, jetzt, zu deiner rechten Hand
9. (man sagt), dass ich es dich bitte jetzt am Fuße deiner heiligen Exzellenz.

2. Strophe

10. Mein Herr, (man sagt), dass ich jetzt deine Gegenwart erbitte.
11. Gerne übergebe ich die heilige Gabe.
12. (Man sagt), dass ich dich bitte, um die heilige Macht, am Fuße (sagt man) deines heiligen Tisches.

13. Gerne erbitte ich (man sagt) jetzt deine Gegenwart.
14. (Man sagt), dass ich es dir präsentiere, jetzt zu deiner rechten Hand,
15. (man sagt), dass ich dich jetzt bitte um deine Gegenwart.

3. Strophe

16. Mein Herr (man sagt), dass ich dich (man sagt) erbitte, jetzt vom Fuße der heiligen Exzellenz.
17. Gerne präsentiere ich es (man sagt) dir.
18. Gerne erbitte ich deinen heiligen Segen, deine heilige Macht.
19. Gerne bitte ich (man sagt) dich, jetzt vom Rand deines heiligen Tisches.
20. Und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen reinen Essenz.
21. (Man sagt), dass ich dich bitte, deine heilige rechte Hand,
22. und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen Essenz, heilige Gabe.

4. Strophe

23. Vater unser,
24. der du bist im Himmel,
25. geheiligt werde dein Name,
26. dein Reich komme,
27. dein Wille geschehe,
28. wie auf Erden so im Himmel.
29. Unser täglich Brot gib uns heute
30. und vergib uns unsere Schuld
31. wie auch wir vergeben
32. unseren Schuldigern.
33. Und führe uns nicht in Versuchung

34. sondern erlöse uns von dem Bösen.
35. Amen.

5. Strophe

36. Mein Herr, (man sagt) zu dir, gerne prächtige Frau, gerne bitte (man sagt) dich, jetzt um deine Gegenwart.
37. Mein Herr (man sagt), dass dich (man sagt) erbitte jetzt am Fuße deiner heiligen Exzellenz.
38. (Man sagt), dass dich es (man sagt) bitten jetzt zu deiner rechten Hand.
39. Und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen Essenz (für) die heilige Gabe
40. gebe ich (man sagt) auf deinen Weg, übergebe dir jetzt am Rande (man sagt) deines heiligen Tisches.
41. Ich erbitte (man sagt) deinen heiligen Segen.
42. Gerne übergebe es (man sagt) dir, Frau prächtige Maria
43. schöne Frau Magdalena
44. schöne Frau auf der Säule
45. schöne Frau Himmelfahrt
46. schöne Frau Empfängnis
47. schöne Frau Himmelfahrt
48. Gerne bitte ich (man sagt) dich jetzt am Rande deines heiligen Tisches.
49. Gerne präsentiere ich die heilige Gabe.
50. (Man sagt), dass ich dich bitte, jetzt zu deiner Rechten
51. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.
52. Amen.

Teilgebet um die übernatürlichen Akteure an ihre Herkunftsorte zurückzubringen (1b)

53. Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Teilgebet zur Übergabe des *ya'ach'* (2a) Beginn 2:00

1. Strophe

54. Im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.
55. Gott Vater, Sohn Gottes Gott heiliger Geist.
56. Mein Herr (man sagt), dass ich dir die heilige Opfergabe (man sagt) überreiche, jetzt in deiner Gegenwart.

2. Strophe

57. Vater unser,
58. der du bist im Himmel,
59. geheiligt werde dein Name,
60. dein Reich komme
61. dein Wille geschehe,
62. wie auf Erden so im Himmel.
63. Unser täglich Brot gib uns heute
64. und vergib uns unsere Schuld
65. wie auch wir vergeben
66. unseren Schuldigern.
67. Und führe uns nicht in Versuchung
68. sondern erlöse uns von dem Bösen.
69. Amen.

3. Strophe

70. Begrüßt seist du, Maria, voll der Gnade,

71. der Herr ist mit dir.
72. Du bist gesegnet unter den Frauen,
73. und gesegnet ist die Frucht deines Leibes, Jesus.
74. Heilige Maria, Mutter Gottes,
75. bitte für uns Sünder
76. jetzt und in der Stunde unseres Todes.
77. Amen.

4. Strophe

78. Vater unser,
79. der du bist im Himmel,
80. geheiligt werde dein Name,
81. dein Reich komme
82. dein Wille geschehe
83. wie im Himmel so auf Erden.
84. Unser täglich Brot gib uns heute
85. und vergib uns unsere Schuld
86. wie auch wir vergeben
87. unseren Schuldigern.
88. Und führe uns nicht in Versuchung
89. sondern erlöse uns von dem Bösen.
90. Amen.

5. Strophe

91. Mein Herr, (man sagt), dass ich jetzt deine Gegenwart erbitte.

92. Und (man sagt), dass deine, (man sagt) jene heilige Gabe ich auf deinem Weg überbebe³²¹.
93. (Man sagt), dass du spülst heilige reine Essenz, geschenkt³²².
94. Gerne bitte ich (man sagt) euch, heilige Geister, jetzt um eure Gegenwart,
95. (man sagt), dass ich jetzt eure Gegenwart erbitte,
96. Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, Amen.

6. Strophe

97. Mein Herr, (man sagt), dass ich jetzt deine Gegenwart erbitte.
98. Gerne erbitte den heiligen reinen Namen, jetzt von den vier Himmelsecken.
99. (Man sagt), dass ich dich (man sagt) bitte, jetzt um deine Gegenwart,
100. gerne bitte ich es (man sagt) dich.
101. (Man sagt) dir es übergeben, jetzt in deiner Gegenwart.
102. Gerne bitte ich (man sagt) dich um die heilige Macht aus deiner rechten Hand.

7. Strophe

103. Begrüßt seist du, Maria, voll der Gnade,
104. der Herr ist mit dir.
105. Du bist gesegnet unter den Frauen,
106. und gesegnet ist die Frucht deines Leibes, Jesus.
107. Heilige Maria, Mutter Gottes,
108. bitte für uns Sünder
109. jetzt und in der Stunde unseres Todes.
110. Amen.

321 Unsichere Übersetzung, da die beiden Verben ts'áa und k'uubul hier auftreten. Ich biete keine Übersetzung für *ich* an.

322 Unsichere Übersetzung: »schenken« von *síisaj*

8. Strophe

111. Herr, (man sagt), dass ich dich jetzt um deine Gegenwart bitte.
112. Ich übergebe es (man sagt) dir, die heilige Gabe auf deinem Weg.
113. (Man sagt) dir werde ich es (man sagt) übergeben.
114. Und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen reinen Essenz,
115. geschenkt die heilige Gabe, gerne übergebe ich sie auf deinen Weg.
116. (Man sagt), dass (ich) dich (man sagt) bitte jetzt vier (weibl.) Ecken
117. schöne Frau prächtige Frau Maria,
118. schöne Frau dreckige Magdalena.
119. (Man sagt), dass ich dich (man sagt) bitte, jetzt um deine Gegenwart.
120. Gerne bitte ich (man sagt) dich um deine heilige Macht vom Rande (man sagt) deines heiligen Tisches.
121. (Man sagt), dass dir übergebe deine heilige Gabe,
122. und du wirst gebären deinen heiligen Segen.
123. Gerne bitte ich (man sagt) um deine heilige Macht,
124. (man sagt), dass dich bitte jetzt zu deiner rechten Hand.

9. Strophe

125. Jungfrau Maria, (man sagt), dass ich jetzt deine Gegenwart erbitte.
126. Gerne präsentiere ich jetzt die heilige reine Gabe
127. und (man sagt), dass du mich spülst mit der reinen Essenz, geschenkt.
128. Gerne bitte ich (man sagt) dich,
129. gerne präsentiere ich es (man sagt) dir zu deiner rechten Hand.
130. Ich präsentiere es (man sagt) dir jetzt in deiner Gegenwart.

10. Strophe

131. Begrüßt seist du, Maria, voll der Gnade,
132. der Herr ist mit dir.
133. Du bist gesegnet unter den Frauen,
134. und gesegnet ist die Frucht deines Leibes, Jesus.
135. Heilige Maria, Mutter Gottes,
136. bitte für uns Sünder
137. jetzt und in der Stunde unseres Todes.
138. Amen.

11. Strophe

139. Aj Kanul, ich erbitte (man sagt) den heiligen Segen für³²³ die heilige Erde
140. und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen reinen Essenz
141. damit werde ...³²⁴
142. damit (man sagt) dein Kind³²⁵,
143. damit (man sagt) dein Wind
144. damit (man sagt) dein heiliges Zuhause³²⁶.
145. Gerne bitte ich (man sagt) dich, jetzt bin ich präsent.
146. (Man sagt), dass dich gebeten jetzt vom Rande (man sagt) deines heiligen Tisches,
147. (man sagt), dass ich es dir jetzt präsentiere.

323 An dieser Stelle übersetze ich die Konjunktion *yétel* »für«.

324 unverständlich, da die Aufnahme zu leise ist.

325 Ich gehe davon aus, dass an dieser Stelle die erkrankte Tochter gemeint ist.

326 An dieser Stelle ist das spirituell zu reinigende Grundstück gemeint.

148. Und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen reinen Essenz.
149. Gerne präsentiere ich es (man sagt) dir jetzt zu deiner rechten Hand.
150. Und (man sagt), dass du mir verzeihst. Gerne kaue³²⁷ ich (man sagt) deinen heiligen reinen Namen.
151. (Man sagt) dich (man sagt) bitte ich jetzt um deine Gegenwart,
152. (man sagt), das es dir jetzt präsentiere.

12. Strophe

153. Vater unser,
154. der du bist im Himmel,
155. geheiligt werde dein Name,
156. dein Reich komme
157. dein Wille geschehe
158. wie auf Erden so im Himmel.
159. Unser täglich Brot gib uns heute
160. und vergib uns unsere Schuld
161. wie auch wir vergeben
162. unseren Schuldigern.
163. Und führe uns nicht in Versuchung
164. sondern erlöse uns von dem Bösen.
165. Amen.

327 »Kauen« bedeutet an dieser Stelle »Sprechen«.

13. Strophe

- 166. Mein Herr, und (man sagt), dass du spülst (mit der) heilige Essenz.
- 167. Jesus Christus aus Nazareth, (man sagt) dich bitte ich jetzt um deine Gegenwart.
- 168. Gerne erbitte ich deine heilige Macht vom Rande (man sagt) deines heiligen Tisches,
- 169. Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist. Amen

14. Strophe

- 170. Mein Herr, (man sagt), dass ich jetzt deine Gegenwart erbitte.
- 171. Gerne erbitte ich jetzt deinen heiligen Segen.
- 172. (Man sagt) dir übergebe ich die heilige Gabe.
- 173. Und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen reinen Essenz, geschenkt.
- 174. Gerne erbitte ich (man sagt) deine heilige Macht heilige Frau Maria,
- 175. (man sagt) dich (man sagt) bitte ich jetzt um deine Gegenwart.
- 176. Gerne erbitte ich deine heilige Macht aus deiner rechten Hand.
- 177. Gerne übergebe ich es (man sagt) dir.
- 178. Gerne erbitte ich jetzt den heiligen Segen.
- 179. (Man sagt) dich (man sagt) bitte jetzt um deine Gegenwart,
- 180. gerne bitte ich (man sagt) dich, jetzt zu deiner rechten Hand.
- 181. Und du wirst erleuchten Gott³²⁸ das heilige Schicksal,
- 182. und du wirst jenes behüten,
- 183. und du wirst jenes segnen,
- 184. und du wirst es schützen.

328 Unsichere Übersetzung, da das Wort *kuj* »Gott« wenn dann sehr selten gebraucht wird.

185. (Man sagt), dass dich (man sagt) bitte jetzt
186. am Fuße deiner heiligen -du bist die- Exzellenz, um zu erbitten, (man sagt) deinen heiligen Segen,
187. prächtige Frau.

15. Strophe

188. Gegrüßt seist du, Maria, voll der Gnade,
189. der Herr ist mit dir.
190. Du bist gesegnet unter den Frauen,
191. und gesegnet ist die Frucht deines Leibes, Jesus.
192. Heilige Maria, Mutter Gottes,
193. bitte für uns Sünder
194. jetzt und in der Stunde unseres Todes.
195. Amen.

16. Strophe

196. Mein Herr, (man sagt), dass ich jetzt deine Gegenwart erbitte.
197. Gerne, (man sagt) deine heilige Gabe,
198. und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen reinen Essenz, geschenkt.
199. Gerne (man sagt), dass ich dich bitte ich jetzt um deine Gegenwart.
200. Gerne übergebe ich (man sagt) deinen heiligen Erdfen für deinen prächtigen Weg,
201. (man sagt) für dich (sagt man) erbitte ich es jetzt, heilige Frau.
202. (Man sagt) dir (sagt man) erbitte ich es jetzt heilige Frau.
203. (Man sagt), dass ich dich (sagt man) bitte, zu ihrem Weg.
204. Gerne bitte ich (man sagt) dich jetzt um deine Gegenwart.
205. Und (man sagt), dass du ausbreitest deinen heiligen Segen,

206. schöne Frau Aj Kanul.
 207. (Man sagt) dich (man sagt) bitte ich jetzt um deine Gegenwart,
 208. schöne Frau, Dame aus Stein.
 209. Gerne bitte ich (man sagt) dich jetzt zu deiner rechten Hand
 210. ich (man sagt) dich für (man sagt) die heilige Gabe.
 211. (Man sagt) dich (man sagt) bitte ich jetzt um deine Gegenwart.
 212. Gerne übergebe ich es (man sagt) dir, schöne Frau.
 213. Du spülst (man sagt) deine heilige reine Gabe, geschenkt, jetzt in deiner Gegenwart.
 214. (Man sagt), dass ich es (man sagt) dich bitte jetzt vom Rande deines heiligen Tisches,
 215. (man sagt), dass (ich) es dir präsentiere, jetzt am Fuße deiner heiligen Exzellenz.
 216. Hier bitte (ich) (man sagt) dich, jetzt um deine Gegenwart,
 217. ich übergebe es dir gerne jetzt in deine rechte Hand,
 218. Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist, Amen
 219. Kleiner Gott, Großer Gott, Heiliger Geist Gott, Amen

Teilgebet um die übernatürlichen Akteure an ihre Herkunftsorte zurückzubringen (2b)

1. Strophe

220. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen
 221. Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist
 222. Mein Herr (man sagt), dass ich dich (man sagt) um den heiligen Segen jetzt bitte,
 223. vom Randes deines heiligen Tisches.
 224. Und (man sagt), dass du mich spülst mit der heiligen reinen Essenz, geschenkt.
 225. Gerne bitte ich (man sagt) dich jetzt um deine Gegenwart.
 226. (Man sagt), dass ich dir jetzt die heilige Gabe präsentiere.

227. Und (man sagt) du spülst (man sagt) die heilige Essenz geschenkt, die heilige reine Erde.
228. Ich übergebe es (man sagt) dir, (man sagt) (ich) erbitte es jetzt
229. Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist

2. Strophe

230. Mein Herr, (man sagt), dass ich jetzt deine Gegenwart erbitte.
231. (man sagt), dass (ich) es (man sagt) erbitte jetzt zu deiner rechten Hand
232. ...(?)
233. ... am Fuße (man sagt) deiner heiligen Exzellenz (man sagt) für dich jetzt.
234. Und (man sagt), dass du mich spülst mit der heilige Essenz ...³²⁹
235. Ich erbitte es, (man sagt) dir gerne es übergeben.
236. Gerne bitte (ich), (man sagt) um dein Vergeben.
237. Und (man sagt) du spülst mit deinem heiligen Segen.
238. Gerne bitte ich (man sagt) dich jetzt vom Rande deines heiligen Tisches
239. Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist
240. kleiner Gott, großer Gott, Heiliger Geist Gott.

329 Unverständlich, da die aufgezeichneten Worte zu leise sind.

9.1.11. Das Gebet zum Ch'a Cháak (CC10)

- gesprochen von Don Antonio Ximenez Mukul

- in Sitalpech, Yukatan am 19.06.2010

1. Strophe

1. *En el nombre del padre, del ijo del espiritu santo, amen.*
2. *Tu kili'ich no'oj a k'a' beooráa in yuumen*
3. *Le túun tia'a kin k'ubik túun beooráa kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
4. *kin xooltaj túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' leti' ba in yuumen*
5. *Tia'ale' in k'uke' promesa tin tio'ol beooráa' tia'ale' noche tu kili'ich no'oj a k'a'*
6. *kilik in káasik segundo misterio tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
7. *leti' túun tia'a kin k'ubik beooráa tia'al in tséentko' yéetele' báalche' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

2. Strophe

8. *Beooráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen (2:00)*
9. *Leti'a' promesa prometido tumen Marcel tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
10. *leti' kin k'ubik tumen way téereno way³³⁰ tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
11. *tia'ale'³³¹ tia'ale' noche je' kin k'ubik ti'ob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
12. *leti'e' kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob xana' in yuumen*
13. *U tia'al túune in t'aanik túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
14. *leti'e' téereno way tia'a Jerusalem tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen leti'e' promesa prometido*

330 gestockter Redefluss

331 Die verdoppelte Form *tia'ale'* resultiert aus dem gehusteten Sprachfluss.

15. *leti'e' kin xooltaj túun in k'uub túun leti'e' anil in kuerpo túun beoráa*
 16. *tu kili'ich no'oj a k'a' nukuch iik'o'ob way yuumen (2:34)*
 17. *leti'e' kin k'ubik tia'ale' aksion de gracia rogativa tia'ale' saanto ja'*
 18. *tia'ale' saanto chá cháak tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (2:40)*
 19. *leti'e' kin k'ubik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu laakal nukuch iik'o'ob kin wéensik nin wéensik beoráa*
 20. *tia'al in tséentko' yéetele' saanto báalche' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

3. Strophe

21. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
 22. *Leti'e' túun tia'a yáax ti'its ka'an ti' noj iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 23. *leti'e' túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 24. *yéetele' tséentik yéetele' saanto báalche' beoráa tu kili'ich in ³³²no'oj a k'a' xana' in yuumen (3:07)*

4. Strophe

25. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 26. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (3:15)*
 27. *! Ven aquí!³³³*
 28. *sigo bin in wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (3:23)*
 29. *Oye, este, la brasa alli está la este el incienso alli hay. Lo puedes agarrar, todo en el alrededor vas a pasar.*
 30. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yét tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob to'one' yuumen*
 31. *leti'e' túun tia'a nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 32. *leti'e' ka'a ti'its ka'ani ti' noj iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

332 gestockter Redefluss

333 An dieser Stelle ruft Don Antonio einen Teilnehmer des Rituals heran, damit dieser den Weihrauch um den Altar verteilt (vgl. Vers 29).

33. *leti'e' túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 34. *leti'e' kin tséentik yéetele' saanto báalche' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

5. Strophe

35. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
 36. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (4:01)*
 37. *Leti'e' túun ka³³⁴ óox ti'its ka'ani beoráa ti' noj iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 38. *leti'e' kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 39. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o' beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob xana' in yuumen*
 40. *leti'e' ku bin in tséentko' yéetele' saanto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

6. Strophe

41. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey in yuumen*
 42. *le túun ti'e' kan ti'its ka'ani beoráa ti' noj iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (4:27)*
 43. *leti'e' túun tia'a kin k'ubik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*
 44. *le túun ti'e' beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*
 45. *leti'e' la quadro túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*
 46. *le túun ti'e' kin in wéensko' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 47. *le' túun ti'e' noj³³⁵ noj báalam kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 48. *leti'e' túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 49. *leti'e' kin k'uke promesa*

334 gestockter Redefluss, da nicht die zweite Himmelsecke drann ist, sondern wie im Anschluss auch richtig genannt die dritte.

335 gestockter Redefluss, unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs. An dieser Stelle kommt Don Antonio mit seiner Zählung durcheinander, wie die folgenden Strophen verdeutlichen: Es werden im Folgenden die Himmelsecken des großen Schutzgeistes heruntergerufen. Jedoch fehlt die erste Himmelsecke, die an dieser Stelle gemeint ist.

50. *tia'ale' te' saanto aksion de gracia rogativa*
 51. *tia'ale' saanto ja'*
 52. *tia'ale' saanto cha' cha'ak tu kili'ich noj a ka'aba' in yuumen*
 53. *leti'e' ku bin in k'ubik tuun beoraa tu kili'ich no'oj a ka' tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob*
 54. *kin weensik xana' yuumen (5:09)*

7. Strophe

55. *beoraa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yeet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
 56. *le tuun ti'e' ka'a ti'its ka'ane' ti' noj baalam tuun tu kili'ich no'oj a ka' in yuumen*
 57. *leti'e' tuun kin weensik tuun beoraa tu kili'ich noj a ka'aba' in yuumen*
 58. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o' beoraa tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob xana' in yuumen*

8. Strophe

59. *beoraa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yeet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob*
 60. *sigo bin in weensik tu nukuch iik'o'ob beoraa tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*
 61. *Le tuun ti'e' oox ti'its ka'ani' ti' noj baalam tu kili'ich noj a ka'aba' in yuumen*
 62. *leti'e' tuun kin weensik tuun beoraa tu kili'ich noj a ka'aba' in yuumen (5:40)*
 63. *le tuun tia'a kin tséentik yéetele' saanto baalche' ti'e' tarde tu kili'ich no'oj u ka' leti'e' xana' in yuumen*

9. Strophe

64. *beoraa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yeet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob*
 65. *beey sigo bin in weensik tu nukuch iik'o'ob beoraa tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*
 66. *Le tuun ti'e' kan ti'its ka'an beoraa ti' noj baalam tu kili'ich noj a ka'aba' in yuumen*
 67. *le tuun tia'a kin k'ubik teeche beoraa tu kili'ich no'oj a ka'*

68. *yet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob xana' in yuumen (6:02)*
 69. *leti'e' ku bin in tséentko' yéetele' saanto baálche' ti'e' tarde tu kili'ich no'oj u ka' leti'e' xana' in yuumen*
 70. *le túun ti'e'³³⁶ le' quadro tu mas ka'ana' ti'e' kan tu kili'ich noj a kaaba' beey in yuumen*
 71. *le túun tia'a kin k'ubik túun teeche beoráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 72. *le túun ti'e' xóob baalam túun tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 73. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 74. *leti'e' kin k'uke' promesa ti'o' xolokben in k'u' ti'o' beoráa tu kili'ich no'oj a ka'*
 75. *tia'al in tséentko' yéetele' saanto baálche' tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*

10. Strophe

76. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yéet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob*
 77. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beoráa noj a kaaba' in yuumen*
 78. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yéet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
 79. *le túun ti'e' jats' a che' baalam tia'al u ka'a ti'its tu kili'ich no'oj a ka'*
 80. *ti' yox p'eel quadro tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 81. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 82. *le túun kin k'ubik túun teeche beoráa tia'al in tséentik yéetele' san saanto baálche'*
 83. *tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen (7:01)*

11. Strophe

84. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yéet tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob*
 85. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob oráa tu kili'ich no'oj a ka' xana' in yuumen*
 86. *Le túun ti'e' óox p'eel ti'its ti'e' quadro tu kili'ich no'oj a ka' tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'o'ob beey yuumen*

336 gestockter Redefluss, unmittelbar vor der Nennung des Rahmenbildes

87. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa ti'e iik'i báalam túun tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 88. *leti'e' kin t'aanik túun tia'an in k'ubik túune' promesa xolokben in k'u'*
 89. *ti' tu kili'ich no'oj u k'a' xan*
 90. *tia'al in tséentik³³⁷ ti'e' tarde yéetele' saanto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

12. Strophe

91. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
 92. *le túun ti'e'³³⁸ u kam p'èel ti'its tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 93. *le túun ti'e' kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (7:43)*
 94. *leti'e'³³⁹ kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 95. *le túun ti'e' yuum tuun báalam iik' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 96. *leti'e' kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (7:55)*
 97. *le túun ti'e' jol in k'u' teech beoraa ti' óox p'èeli quadro tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 98. *tia'ale' saanto ch'a cháak aksion de gracia rogativa*
 99. *tia'ale' saanto ja'*
 100. *tia'ale' saanto ch'a cháak tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (8:06)*
 101. *leti'e' kin k'ubik ti teech beoráa ti'e' aksion de gracia tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 102. *kin k'ubik tia'ale' saanto ch'a cháak tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

13. Strophe

103. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen (8:19)*

337 gestockter Redefluss

338 gestockter Redefluss, unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

339 gestockter Redefluss

104. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òòb túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 105. *Le túun tia'a promesa prometida tumen³⁴⁰8:35*
 106. *¿Como se llama el señor? ¿Marcelino?*
 107. *Le túun ti'e' promesa prometido tumen Marcelino tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 108. *le túun ti'e' xolokben in k'u' beoráa*
 109. *tia'ale' saanto dia béjla'e' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
 110. *kin wéensik tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

14. Strophe

111. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
 112. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òòb túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 113. *le túun tia'a nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 114. *tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
 115. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òòb túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (9:02)*
 116. *Le túun tia'a moson iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 117. *le túun ti'e' kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 118. *leti'e' kin k'ubik túune' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
 119. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb xana' in yuumen*

15. Strophe

120. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb beey yuumen*
 121. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òòb*
 122. *sigo bin in tséentko'ob yéetele' saanto báalche'*

340 gestockter Redefluss an der Stelle, an der Don Antonio nach dem Namen des Auftraggebers fragt.

123. *ti'e' tarde tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' xana' in yuumen*

16. Strophe

124. *beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*

125. ³⁴¹*le túun ti'e' sujuy iik' túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

126. *leti'e' kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

127. *le túun ti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o' la'*

128. *beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob xana' in yuumen*

17. Strophe

129. *beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*

130. *u laaka' le' promesa túun xolokben in k'u'*

131. *túun beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob kin wéenska' yuumen*

132. *leti'e' túun kuerpo túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (9:59)*

133. *Le túun tia'a kin k'ubik túun beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*

134. *tia'ale' e saanto chà cháak tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

135. *leti'e' kin k'ubik teech beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*

136. *ku bin in wéensaj in yuumen*

18. Strophe

137. *beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*

138. *le túun tia'a iik'a' túune' nukuch chultúuno'ob túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

341 gestockter Redefluss, unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

139. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 140. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
 141. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb xana' in yuumen*
 142. *leti'e' kin k'ubik xan beoráa kilin tséentko' xan*
 143. *yéetele' saa³⁴²nto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

19. Strophe

144. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
 145. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òòb beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (10:42)*
 146. *Le túun tia'a túun nojoch iik' túun*
 147. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb beey yuumen*
 148. *Le túun tia'a iik'a' túune' nukuch chultúuno'òb túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 149. *leti'e' kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 150. *leti'e' kin k'uke promesa xolokben in k'u' ti'o' tia'al in tséentko' yéetele' saanto báalche'*
 151. *tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' xana' in yuumen (11:02)*

20. Strophe

152. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
 153. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òòb túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 154. *Le túun tia'a nojoch iik' túun*
 155. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb beey in yuumen*
 156. *le túun ti'e'³⁴³ iik'a' túun u nukuch áaktúuno'òb túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

342 gestockter Redefluss

343 gestockter Redefluss , unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

157. *u laak le' áaktúuno³⁴⁴ tin t'aan jun k'aaba' un anyo yak tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 158. *le túun ti'e' u laaka' kin t'aanik*
 159. *beoráa ka taako' akompanyarto' beej áaktun Jerusalem tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 160. *leti'e' kin k'ubik ti' le ti'o' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
 161. *tia'al in tséentik tak u laaka áaktuno' p'aat o naach tu kili'ich noj a k'aaba'*
 162. *leti'e' kin t'aanik iik'alo' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 163. *leti'e' kin k'ubik ti'o' tia'a in tséentko'òb tia'a tarde yéetele' saanto báalche'*
 164. *tu kili'ich no'oj u k'a' xana' in yuumen (11:52)*

21. Strophe

165. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb beey yuumen*
 166. *Le ti'u áaktúun kamara túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 167. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 168. *leti' ki' jol in k'u' teech ti' áaktúuno'*
 169. *tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb*
 170. *tia'al in tséentko' tia'a tarde yéetele' saanto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (12. 12)*

22. Strophe

171. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb beey yuumen (12:17)*
 172. *³⁴⁵sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òòb túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 173. *leti'e' túun nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òòb beey yuumen*

344 Es handelt sich hier wohl um eine Höhle, die in Vers 159 als *áaktun Jerusalem* bezeichnet, und sich die in der Nähe des Ritualorts befindet, da diese Formulierung nur in diesem Gebet vorkommt. In einem Jahr ist an dieser Höhle ein Ritual anberaumt. Dies stellt ein rituelles Versprechen dar.

345 gestockter Redefluss

174. *leti'e' túun kin in wéensik túun beoráa³⁴⁶ tu kili'ich no'oj a k'a'*
 175. *in ki'ni k'ubik túun teech iik'a' túuno' muulo'ob túun tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (12:35)*
 176. *le túun ti'e' kin wéensik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 177. *u tia'al in tséentik yéetele' saa³⁴⁷nto báalche' tia'a tarde tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yumen (12:44)*

23. Strophe

178. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
 179. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 180. *Le túun tia'a iik'a' túune' ruinaso'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 181. *le túun ti'e' kin k'ubik teech in kilin in wéensik túun tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (13:01)*
 182. *leti'e' ki'l in tséentik xan yéetele' saan³⁴⁸to báalche'*
 183. *tu kili'ich no'oj a k'a' ti'e' tarde tu kili'ich no'oj a k'a'*
 184. *in ki'l in tséentik nukuch iik'o'ob beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 185. *tia'ale' saanto aksion de grasia rogativa*
 186. *tia'ale' saanto ja'*
 187. *tia'ale' saanto ch'a cháak tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 188. *leti'e' túun bin in k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob xana' in yuumen*

24. Strophe

189. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
 190. *leti'e' kin wéensko' mejen muuchilo' ti' yáanaj arko yáanaj ka'anche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

346 gestockter Redefluss

347 gestockter Redefluss

348 gestockter Redefluss

191. *leti'e' ki'l u bin in tséentko' xan yéetel xane' saanto báalche'*
 192. *tu kili'ich no'oj u k'a' mejen muucho'*
 193. *kin k'ubik xan u³⁴⁹ tia'ale' saanto ja' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (13:41)*

25. Strophe

194. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
 195. *le túun ti'e'³⁵⁰ noj báalam tu sentro arkosòob túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 196. *le túun tia'a kin t'aanik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (13:54)*
 197. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
 198. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 199. *tia'ale' saan³⁵¹to tarde tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 200. *kil in wéensko' tia'al in tséenko' yéetele' saanto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (14:07)*

26. Strophe

201. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuum*
 202. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 203. *le túun tia'a nukuch iik'òob túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'³⁵² p'aatlo'ob tu kili'ich no'oj a k'a'*
 204. *ma tu³⁵³ p'aata' áabandonado' le tu kili'ich noj a k'aaba'*
 205. *iika' túune' nukuch riyosòob téet la náasion tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*

349 gestockter Redefluss

350 gestockter Redefluss, unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

351 gestockter Redefluss

352 gestockter Redefluss

353 gestockter Redefluss

206. *leti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' in ki'li t'aanko'*
 207. *tia'al in tséenko' xan yéetele' e saanto báalche' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (14:40)*
 208. *ka pena' túun le tia>ao> tu kili'ich noj a k'aaba> ku kosto le> saanto ja'ò'*
 209. *way lu'um kaabil anilo'on tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 210. *le túun ti'e' pecha'an beoráa tumen e' k'áa' náab tu kili'ich no'oj a k'a' sucio tu nei ma*
 211. *leti'e' kin k'ubik túun beoráa ka pi'ilik túun ka t'ilpak' u beel ka kuch ko way banda*
 212. *tu kuxtoon jun p'eel ja' tu kili'ich no'oj a k'a' beey in yuumen (14:59)*

27. Strophe

213. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
 214. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 215. *le túun tia'a iik'a' túune' rioso'ob naatsito'on*
 216. *beoráa limpio tu kili'ich no'oj a k'a'ò' xana' in yuumen*
 217. *leti'e' kin wéensko' p'aate' te'elo' mejen muuchilo' xan*
 218. *tia'al in tséenko'ob ti'e' tarde yéetele' saanto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (15:23)*

28. Strophe

219. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 220. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen (15:30)*
 221. *le túun tia'a nojoch iik' t beoráa t'uupuy iik' ti' noj iik' túun*
 222. *beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 223. *le túun tia'a kin wéensik túun beoráa tia'al in tséentik yéetel saanto báalche'*
 224. *tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 225. *leti'e' kin k'u' in kuerpo ti'ò' tia'al in meyajko' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 226. *leti'e' kili in sutu tu puesto tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

29. Strophe

227. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
228. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen (15:56)*
229. *le túun ti'e' saanto sayab iik' tia'ale' saanto ch'èeno' túun tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
230. *leti'e' kin k'ubik túun teech beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (16:05)*
231. *leti'e' ki' in tséenko' xan tia'a tarde tu kili'ich noj a k'aaba' yuum*
232. *mu' sea³⁵⁴ mu' sa'ap'al ja' ti' ch'èeno' tu kili'ich no'oj a k'a'*
233. *way teereno tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
234. *leti'e' kin k'ubik xan beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
235. *kilik in wéensko'ob xana' in yuumen (16:20)*

30. Strophe

236. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
237. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
238. *le túun tia'a nojoch iik' túun*
239. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
240. *la ti' sigo bin in wéensko' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
241. *u kil in tséentko' yéetele' saanto báalche' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

31. Strophe

242. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen (16:47)*
243. *le túun ti'e' nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*

354 undeutliche Aussprache

244. *yet ti'e' t'upuy iik' ti' noj báalam tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 245. *le túun tia'a kin k'ubik teeč beoráa in kilik wéensik túun tu kili'ich no'oj a k'a'*
 246. *leti'e' in k'u' in kuerpo ti'ò' tia'al in wéensko' tu kili'ich no'oj u k'a' leti'oba' yuumen*
 247. *le túun tia'a kin k'ubik túun*
 248. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*

32. Strophe

249. *beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen (17:12)*
 250. *le túun ti'e'³⁵⁵ in noj tata túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 251. *le túun tia'a kin t'aanik túun beoráa ku tiich' túun ku xn'ò'oj k'abi' beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 252. *tia'al u bendisir ke' altar anili'³⁵⁶ tu chun e altar tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 253. *leti'e' kin k'ubik tu nukuch iik'ò'ob ti' tin tséenko'ob yéetele' saanto báalche'*
 254. *tu kili'ich no'oj a k'a' ti'e'*
 255. *u bin a tarde tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen*

33. Strophe

256. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
 257. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'ò'ob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*
 258. *le túun tia'a nojoch iik' tumen yuum yuum iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 259. *le túun ti'e' kin wéensik túun beoráa ku tiich' túun u xn'ò'oj k'abi' xan*
 260. *leti'e' kin k'ubik ti'ò' tia'alo' bendisir tu laakle' yaan way téereno tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 261. *leti'e' k'u bin in k'ubik xan beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*

355 gestockter Redefluss, unmittelbar vor der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

356 gestockter Redefluss

262. *bin wéensmaj tu kili'ich no'oj u k'a' leti'u kin in tséentko' yéetele' saanto báalche'*
 263. *tia'ale' tarde tu kili'ich no'oj a k'a' xana' yuumen (18:07)*

34. Strophe

264. *beooráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey*
 265. *le túun ti'e' t'uupuy iik' ti' noj báalam túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 266. *le túun ti'e' in wéensik in kilik k'u' in kuerpo ti'o'*
 267. *tu kili'ich no'oj a k'a'³⁵⁷ tu kili'ich no'oj u k'a'*
 268. *leti'e' ki in tséentko' yéetele' saanto báalche' ti'e' tarde tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' beey yuumen*

35. Strophe

269. *beooráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen (18:29)*
 270. *leti'e' na'³⁵⁸ lu'um túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 271. *le túun tia'a kin wéensik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 272. *le kilik in k'ubik túun in kilik tséentik túun ka páatak³⁵⁹u p'ataj e téereno*
 273. *túun way tu kili'ich no'oj a k'a' ti'e' téereno tia'al le' socioso'ob ku meyajo'ob*
 274. *way téerreno tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (18:46)*
 275. *je'e' ba'axa' ku tasaj be' ka prosperarnaj ka chá kin k'ubik ti' leti'o'ob beooráa*
 276. *tia'ale' saanto chá cháak tu kili'ich no'oj a k'a' xana' in yuumen*

36. Strophe

357 gestockter Redefluss
 358 gestockter Redefluss
 359 gestockter Redefluss

277. beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen (18:58)
278. Le túun ti'e³⁶⁰ sayab iik' tia'a lu'um túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen
279. leti'e' kin tséentik xan yéetele' saanto báalche'
280. beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' beey yuumen
281. leti'e' kin k'ubik tia'ale' téereno tia'ale' lu'umo' waye' (19:10)
282. tuux ka u ts'aabo' meyaj tu e ka beeya' ku ka jo'o ka maalob xan cha yuuko' beeyo'
283. le túun ti'e' kin k'ubik beoráa tia'ale' teereno
284. tia'ale'³⁶¹ koolkabo'ob tu kili'ich no'oj a k'abo'oba' yuumen
285. leti'e' kin k'ubik beoráa promesa xolokbal in kuerpo tu káa nukuch iik'òob bin wéensmaj
286. tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (19:29)
287. le túun ti'e' promesa prometido tumen Don Marsu tu kili'ich noj a k'aaba'
288. leti'e' kin k'ubik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen
289. way tumen yaan toj óolal un anio
290. beey kun k'aak'as u le saanto promesa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen
291. leti'e' kin k'ubik beoraa ma tin fechartik mix u anyo mix u mes i mix u dia bix u ooraa
292. leti'e' kin k'ubik túun beoráa 'asiendo p'ée' toj óolal
293. beey kun k'aak'asbile' promesa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen
294. leti'e' kin k'ubik túun teech beoráa tia'a tarde tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob xana' yuumen
295. le túun ti'e' kuerpo túun xolokwaj beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen
296. le túun ti'e' kin k'ubik ti' noj tata túun beoráa tin k'a'³⁶² tu k'a'
297. leti' kin p'atik xan yéetel tu k'a' yuum iik'òob

360 gestockter Redefluss

361 gestockter Redefluss

362 tin k'a' halte ich für einen Versprecher. Die verbesserte Form spricht er im unmittelbaren Anschluss.

298. *beey in k'ubik xan tin yuum yuum iik' k'áa' náab³⁶³ tu kili'ich no'oj u k'a'*
 299. *leti'e' puulmaloon way lu'um kaabil tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 300. *leti'e' kin k'aatik túun ti'e' leti' poder tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 301. *leti'e' saanto aksion de grasia rogativa*
 302. *tia'ale' saanto ja'*
 303. *tia'ale' chà cháak a yuumen*
 304. *leti'e' kin k'ubik ti' beoráa³⁶⁴ tia'al ocho misterios ua leti' u korason e korason xane'*
 305. *³⁶⁵pues túun k'aamen³⁶⁶ ja' tu kili'ich no'oj a k'a' xana' yuumen (20:36)*
 306. *leti'e' kin jool in k'u' teech*
 307. *beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob xana' yuumen*

37. Strophe

308. *beoráa yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuum*
 309. *e dios mejenbil dios nukuchbil*
 310. *leti'o'ob kin in wéensik nukuch iik'o'ob túun xan tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 311. *en el nombre del padre del iijo del espiritu saantu*
 312. *am (20:57)*

363 gestockter Redefluss, unmittelbar nach der Nennung eines übernatürlichen Akteurs

364 gestockter Redefluss, weil Don Antonio sich geräuspert hat

365 gestockter Redefluss

366 Die erste Person Singular des intransitiven Verbes *k'aam* »bekommen« ist an dieser Stelle verwirrend, da ein direktes Objekt vorliegt. Deshalb ist die Transkription und Übersetzung unsicher.

Übersetzung des Gebets zum Ch'a Cháak (CC10)

1. Strophe

1. Im Namen des Vaters, des Sohnes des Heiligen Geistes. Amen.
2. In deine prächtige rechte Hand, jetzt mein Herr,
3. jenem³⁶⁷ nun übergebe ich nun jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde.
4. Ich knie nun jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand, jenes meinen Herren,
5. damit ich das Versprechen übergebe jetzt in³⁶⁸ dieser Nacht, zu dieser prächtigen rechten deiner Hand.
6. Gerne beginne ich das zweite Misterio zu deiner prächtigen rechten Hand der großen Winde, so mein Herr.
7. Jenem nun übergebe ich jetzt, damit ich jenen mit dem Báalche' nähre in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.

2. Strophe

8. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
9. dieses versprochene Versprechen durch Marcel in diesem prächtigen großen deinem Namen, mein Herr,
10. jenem³⁶⁹ übergebe ich es darum auf dem Grundstück hier, hier zu dieser prächtigen rechten deiner Hand, der großen Winde,
11. in(in) der Nacht übergebe ich so ihnen³⁷⁰, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
12. Jenes³⁷¹ übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, auch meinem Herren,
13. so dass ich es nun spreche, jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand,
14. jenes Grundstück hier von Jerusalem in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr, jenes versprochene Versprechen.

367 Jenem, meinem Herren, dem christlichen Gott.

368 Die Konjunktionen *tia'al* und *ti'* werden von Don Antonio synonym benutzt.

369 Jenem, meinem Herren

370 den großen Winden

371 Jenes, das Versprechen

15. Jenem, ich knie nun, übergebe ich nun jenen meinen Körper in dieser Haltung nun jetzt,
16. In deine prächtigen rechte Hand der großen Winde mein Herr.
17. Jenem übergebe ich damit die Weihe, das Bittgebet für das heilige Wasser,
18. für den heiligen Ch'a Cháak in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
19. Jenes übergebe ich nun jetzt in deine prächtige rechte Hand, alle großen Wind hole ich herunter, hole ich jetzt herunter,
20. damit ich jene nähre mit dem heiligen Báalche' in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

3. Strophe

21. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr
22. jene nun (damit) erste Himmelsecke vom großen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
23. jene nun, so dass ich sie³⁷² herunterhole nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
24. nähre (ich) sie mit dem heiligen Báalche', jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

4. Strophe

25. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
26. (sagt man) so, dass ich ihn weiter herunterhole jenen großen Wind jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
27. komm mal her!³⁷³
28. (man sagt) dass ich ihn herunterhole nun, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
29. Hör mal, diese Glut, dort ist dieser Weihrauch, dort kannst es nehmen, in der ganzen Umgebung wirst du ihn verteilen!³⁷⁴
30. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechten Hand der großen Winde unser Herr mein,
31. nun jenen (damit) großen Wind jetzt in deinem prächtigen großen Namen,

372 sie, die erste Himmelsecke vom großen Wind

373 Anweisung an einen Teilnehmer

374 Anweisung an einen Teilnehmer

32. jene zweite Himmelsecke des großen Windes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
33. nun jene(damit) hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
34. Jene nähre ich mit dem heiligen Báalche' in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.

5. Strophe

35. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
36. so (sagt man), dass ich nun jenen großen Wind herunterhole, jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
37. Nun jene zweite³⁷⁵ dritte Himmelsecke jetzt des großen Windes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
38. jene hole ich nun herunter, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
39. Jener übergebe ich das Versprechen kniend übergebe ich es jener jetzt auch in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, mein Herr.
40. (Man sagt), dass ich jene mit dem heiligen Báalche' nähre auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

6. Strophe

41. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
42. jene vierte Himmelsecke nun jetzt des großen Windes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
43. jene³⁷⁶ nun übergebe ich nun jetzt in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
44. jene nun jetzt in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr,
45. jene des Rahmenbildes³⁷⁷ nun jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand, zu seiner prächtigen rechten Hand, der großen Winde, so mein Herr,
46. jene³⁷⁸ nun hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

375 Fälschlicherweise nennt Don Antonio an dieser Stelle zuerst die zweite Himmelsecke und verbessert sich dann und nennt die dritte.

376 Jene, die vierte Himmelsecke des großen Windes

377 Damit ist das dreifache Rahmenbild gemeint (Figur 26).

378 An dieser Stelle spricht Don Antonio weiterhin von der vierten Himmelsecke des großen Windes.

47. Jene³⁷⁹ nun des großen großen Schutzgeist dein prächtiger großer Name, mein Herr,
 48. jene hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr
 49. jener übergebe ich das Versprechen
 50. der heiligen Weihe
 51. des heiligen Wassers
 52. des heiligen Ch'a Cháak in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
 53. (Man sagt), dass ich es³⁸⁰jener³⁸¹übergebe, nun jetzt in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechten Hand, der großen Winde,
 54. hole³⁸² ich herunter auch meinen Herrn.

7. Strophe

55. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
 56. nun aus jener zweiten Himmelsecke des großen Schutzgeistes zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr,
 57. hole ich nun jenen³⁸³ herab nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 58. Jenem übergebe ich das Versprechen kniend übergebe ich jener, jetzt in seine prächtige rechte Hand große Winde auch mein Herr.

8. Strophe

59. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
 60. (sagt man) weiter, dass ich jene großen Winde herunterhole jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
 61. nun aus jener dritte Himmelsecke des großen Schutzgeistes in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,

379 Implizit spricht Don Antonio an dieser Stelle von der ersten Himmelsecke des großen Schutzgeistes, jedoch erwähnt er weder die *yáax ti'its* die »erste Ecke« noch beginnt er eine neue Strophe.

380 es, das Versprechen.

381 Jener, der ersten Himmelsecke des großen Schutzgeistes.

382 Das Verb kann sich auf die großen Winde oder auf den Herren beziehen.

383 jenen großen Schutzgeist aus der zweiten Ecke

62. hole ich nun jenen³⁸⁴herab jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
63. damit ich nun jenen nähre mit dem heiligen Báalche' am Nachmittag in seine prächtige rechte Hand jene auch mein Herr.

9. Strophe

64. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
65. (sagt man) so weiter, dass ich jene großen Winde jetzt herunterhole zu deiner prächtigen rechten Hand auch mein Herr,
66. nun aus jener vierten Himmelsecke des großen Schutzgeistes jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
67. Damit ich dir jenen nun übergebe, jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand,
68. und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, auch mein Herr.
69. (Man sagt), dass ich jenen nähre mit dem heiligen Báalche' am Nachmittag in deine prächtige rechte Hand jene, auch mein Herr.
70. Jenen nun aus dem Rahmen des Himmels der Vier in deinem prächtigen großen Namen so mein Herr,
71. damit ich dir nun jenen nun übergebe jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
72. Jenen nun (vom) pfeifenden Schutzgeist in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
73. jenen hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
74. Jenem übergebe ich das Versprechen, kniend übergebe ich es jenem jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand
75. damit ich ihn³⁸⁵ nähre mit dem heiligen Báalche' auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

10. Strophe

76. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
77. so(sagt man), dass ich herunterhole die großen Winde jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
78. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
79. jenen (zum) Hölzer-schlagenden Schutzgeist nun der zweiten Ecke zu deiner prächtigen rechten Hand

384 jenen großen Schutzgeist aus der dritten Ecke

385 ihn, den pfeifenden Schutzgeist

80. des dritten Rahmens in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
 81. (damit) jenen³⁸⁶ich hole nun herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 82. Jenen nun übergebe ich dir nun, jetzt damit ich ihn nähre mit dem heiligen Báalche'
 83. auch zu deiner prächtigen rechte Hand, mein Herr.

11. Strophe

84. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
 85. so weiter (sagt man), dass ich zu den großen Winden herunterhole jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr,
 86. nun aus jener dritten Ecke des Rahmens zu deiner prächtigen rechten Hand zu seiner prächtigen rechten Hand große Winde, so mein Herr,
 87. damit nun hole ich jenen herunter nun jetzt den Wind des Schutzgeistes, nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 88. Jenen spreche ich nun, damit ich nun das Versprechen übergebe, kniend übergebe ich,
 89. in deine prächtigen rechte Hand auch
 90. damit ich ihn nähre diesen Nachmittag mit dem heiligen Báalche' in deine prächtigen rechte Hand, auch mein Herr

12. Strophe

91. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in diese prächtige rechte seiner Hand, der großen Winde so mein Herr,
 92. nun aus der vierten Ecke in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
 93. nun(damit) hole ich jenen herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 94. Jenen³⁸⁷ übergebe ich dir, jetzt in deine prächtigen rechte Hand in seine prächtige rechte Hand großer Winde,
 95. (für)jenen nun, den Herrn Stein-Jaguar-Wind³⁸⁸ in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

386 Jenen Hölzer-Schlagenden Schutzgeist

387 Der übernatürliche Akteur aus der vierten Ecke der Herr Stein-Jaguar-Wind ist direktes Objekt der Übergabe. Empfänger ist in diesem Fall der christliche Gott, der übernatürliche Akteur, den Don Antonio mit *in yuumen* bezeichnet.

388 Damit ist wahrscheinlich das „Sprechende Kreuz“ in Xocen gemeint.

96. Jenen³⁸⁹ hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
 97. Jenen nun³⁹⁰ übergebe ich dir jetzt aus dem dritten Rahmen zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde,
 98. für die heilige Ch'a Cháak-Weihe,
 99. für das heilige Wasser,
 100. für den heiligen Ch'a Cháak in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 101. Jenen übergebe ich dir, jetzt die Weihe in seine prächtige rechte Hand der großen Winde.
 102. Ich übergebe ihn³⁹¹ für den heiligen Ch'a Cháak auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

13. Strophe

103. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde mein Herr,
 104. weiter (man sagt), dass ich herunterhole (zu) die großen Winden nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
 105. Jenes³⁹² nun damit das versprochene Versprechen durch
 106. Wie heißt der Herr? Marcelino?³⁹³
 107. Nun jenes versprochene Versprechen durch Marcelino in deinem prächtigen großen Namen mein Herr
 108. jenes nun kniend übergebe ich jetzt.
 109. Für den heiligen Tag heute zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde,
 110. hole ich herunter in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

389 Jenen, den Herren Stein-Jaguar-Wind

390 Für das Wort *jol* biete ich die Übersetzung „beginnen“ an, jedoch ist sie sehr unsicher, da sie inhaltlich nicht passt.

391 Ihn, den Herrn Stein-Jaguar, das sprechende Kreuz aus Xocen.

392 jenes, das Versprechen

393 An dieser Stelle versichert sich Don Antonio bei den umstehenden Teilnehmern des Namens des Auftraggebers.

14. Strophe

111. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
112. so weiter (sagt man), dass ich die großen Winde herunterhole nun jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
113. (Damit) Jenen großen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
114. zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde,
115. weiter (sagt man), dass ich die großen Winde herunterhole nun jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
116. Nun jenen Wirbelwind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
117. nun hole ich jenen herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
118. Jenem übergebe ich nun das Versprechen, kniend übergebe ich es jenem,
119. jetzt auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr.

15. Strophe

120. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so mein Herr
121. weiter (sagt man), dass ich die großen Winde herunterhole,
122. weiter (sagt man), dass ich sie mit dem heiligen Báalche' nähre
123. am Nachmittag in seine prächtige rechte Hand jene auch mein Herr.

16. Strophe

124. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
125. jenen nun, den reinen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
126. jenen hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
127. Jenem nun übergebe ich das Versprechen kniend übergebe ich es jenem hier,
128. jetzt auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde mein Herr.

17. Strophe

129. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
130. das andere³⁹⁴ Versprechen nun kniend übergebe ich.
131. Nun jetzt zu seiner prächtigen rechten Hand hole ich die großen Winde herunter, mein Herr.
132. Nun jenen Körper nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
133. damit ich nun jenen übergebe nun jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
134. für den heiligen Chá Cháak in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
135. jenen³⁹⁵ übergebe ich dir jetzt in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde.
136. (Man sagt), dass ich herunterholte, mein Herr.

18. Strophe

137. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr,
138. nun jenen (damit) diesen Wind hier nun der großen Zisternen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
139. nun jenen (damit) hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
140. Jenem nun übergebe ich das Versprechen kniend, übergebe ich es jenem,
141. jetzt auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr.
142. Jenem übergebe ich (es) auch, jetzt nähre ich gerne auch jenen
143. mit dem heiligen Báalche' auch in deine prächtigen rechte Hand, mein Herr.

19. Strophe

144. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,

394 Inwiefern es ein anderes Versprechen gibt, ist mir nicht klar.

395 Mit jenem Körper ist der kniende Körper Don Antonios gemeint.

145. so weiter (sagt man), dass ich jene großen Winde herunterhole jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
146. nun jenen (damit) nun großen Wind, nun,
147. jetzt in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr.
148. Damit nun (jenen)diesen Wind hier, nun, der großen Zisternen nun, jetzt in diesem prächtigen großen deinem Namen,
149. ich jenen herunterhole, nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
150. Jenem nun übergebe ich das Versprechen kniend, übergebe ich es jenem, damit ich jenen nähre mit dem heiligen Báalche'
151. in seine prächtige rechte Hand, jenen auch mein Herr.

20. Strophe

152. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
153. so weiter (sagt man), dass ich auch herunterhole die großen Winde, mein Herr,
154. jenen nun (damit) großen Wind nun,
155. jetzt in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
156. jenen nun, (bei) diesen Wind nun der großen Höhlen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
157. jener anderen Höhle spreche ich einen Namen fast in einem Jahr³⁹⁶ in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
158. Zu jenem³⁹⁷ nun anderen spreche ich,
159. du willst mich jetzt begleiten auf dem Weg zur Höhle von Jerusalem in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
160. Jenen³⁹⁸ übergebe ich in deine prächtige rechte Hand der großen Winde,
161. damit ich (ihn) nähre auch die andere Höhle, die weit weg bleibt in deinem prächtigen großen Namen.
162. Ich spreche jenen jetzt diesen Wind in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

396 Dieser Vers ist in seiner Übersetzung unsicher, da ich das Nennen des Namens dieser Höhle fast in einem Jahr nicht verstehe.

397 Mit jenem anderen ist ein anderer übernatürlicher Akteur aus einer Höhle gemeint.

398 Jenen Wind der großen Höhle

163. Jenen³⁹⁹übergebe ich, damit ich sie⁴⁰⁰ nähre am Nachmittag mit dem heiligen Báalche´
164. auch in seine prächtige rechte Hand, mein Herr.

21. Strophe

165. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
166. Jenen aus der Höhle Kamara⁴⁰¹ nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
167. jenen nun (damit)hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
168. Jenen beginne ich dir gerne zu übergeben, aus jener Höhle
169. in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
170. damit ich ihn nähre an diesem Nachmittag mit dem heiligen Báalche´ auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

22. Strophe

171. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Wind, so mein Herr,
172. weiter (sagt man),dass ich herunterhole die großen Winde nun jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
173. Nun jenen großen Wind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
174. jenen nun hole ich herunter nun jetzt in deine prächtige rechte Hand.
175. Gerne übergebe ich dir nun diesen Wind der Haufen nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
176. Jenen nun hole ich herunter nun jetzt in deine prächtige rechte Hand,
177. damit ich ihn mit dem heiligen Báalche´ nähre an diesen Nachmittag zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

399 Jenen Wind der großen Höhle

400 Sie, die großen Winde.

401 Ich gehe davon aus, dass *áaktun kamara* der Name für eine konkrete Höhle in der Umgebung von Sitalpech ist. Hier angesprochen ist der übernatürliche Akteur, der in dieser Höhle verortet wird.

23. Strophe

178. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
179. so weiter (sagt man), dass ich herunterhole die großen Winde nun jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
180. jenen nun (für) diesen Wind nun der Ruinen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
181. Jenen nun (für) übergebe ich dir. Gerne hole ich ihn herunter nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
182. Auch jenen nähere ich gerne mit dem heiligen Bálche'
183. zu deiner prächtigen rechten Hand am Nachmittag in deine prächtige rechte Hand.
184. Gerne nähere ich jetzt die großen Winde in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
185. für die heilige Dankes-Bitte,
186. für das heilige Wasser,
187. für den heiligen Ch'a Cháak in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
188. Nun (sagt man), dass ich jenen⁴⁰² übergebe, jetzt auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr.

24. Strophe

189. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr,
190. jenen kleinen Frosch hole ich unter den Bogen unter den Altar auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
191. Jenen⁴⁰³ (so sagt man), dass ich ihn gerne nähere auch mit (auch) dem heiligen Bálche'
192. zu seiner prächtigen rechten Hand, diesen kleinen Frosch.
193. Ich übergebe ihn auch für das heilige Wasser auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

402 jenen, der Wind der Ruinen

403 jener, der kleine Frosch

25. Strophe

194. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
195. jenen nun (zu) großen Schutzgeist aus der Mitte des Bogens nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
196. jenen nun (damit) spreche ich nun jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
197. Jenem nun übergebe ich das Versprechen, kniend übergebe ich es ihm,
198. jetzt in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
199. für den heiligen Nachmittag in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde.
200. Gerne hole ich ihn herunter, damit ich ihn mit dem heiligen Báalche⁴⁰⁴ nähre auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

26. Strophe

201. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so Herr,
202. weiter (sagt man), dass ich nun die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
203. Jene nun (für) großen Winde nun jetzt in deiner prächtigen rechten Hand, bleiben in deiner prächtigen rechten Hand,
204. bleiben nicht verlassen, jene, in deinem prächtigen großen Namen.
205. Dieser Wind nun der großen Flüsse ausgewählt für die Nation⁴⁰⁴ in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
206. jenen übergebe ich dir jetzt in deine prächtige rechte Hand. Gerne spreche ich jenen,
207. damit ich auch jenen nähre mit dem heiligen Báalche⁴⁰⁴ in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
208. Deine Schande nun für jenen, in deinem prächtigen großen Namen, ist der Preis des heiligen Wassers
209. hier auf unserer Welt - Erde in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
210. Jetzt für jenen geschundenen des Meeres nun in deine prächtige rechte Hand, ist schmutzig vom Schwanz⁴⁰⁵.

404 Unsichere Übersetzung

405 Unsichere Übersetzung

211. Jenes⁴⁰⁶ übergebe ich nun jetzt, du verteilst es⁴⁰⁷, du verspritzt es⁴⁰⁸ auf deinem Weg, den nimmst⁴⁰⁹ du, hier in der Gegend.
212. Wir leben von einem bisschen Wasser auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

27. Strophe

213. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
214. weiter (sagt man), dass ich nun die großen Winde herunterhole, jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
215. Jener nun (für) dieser Wind nun unserer nahen Flüsse,
216. ist jetzt sauber auch in deiner prächtigen rechten jener Hand, mein Herr.
217. Jenen hole ich herunter und lasse ihn dort⁴¹⁰, auch jenen kleinen Frosch,
218. damit ich sie⁴¹¹ nähre mit dem heiligen Báalche' am Nachmittag auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

28. Strophe

219. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
220. weiter so (sagt man), dass ich herunterhole (zu) die großen Winde zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
221. Nun jener (damit) große Wind ist jetzt der kleinste Wind nun vom großen Wind
222. jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
223. Jenen nun (damit) hole ich jetzt herunter nun, damit ich ihn nähre mit dem heiligen Báalche'
224. in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
225. Jenem übergebe ich meinen Körper, ihm, damit ich es bearbeite in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

406 jenes saubere Wasser

407 unsichere Übersetzung: von *pi'ik'* »bewegen«

408 unsichere Übersetzung: von *t'it'* »verspritzen«

409 Das Nehmen hat hier die Qualität von einer Pflicht. *Kuuch* hat die Bedeutung von Last und Pflicht.

410 dort, bei den sauberen Flüssen

411 den Wind und den Frosch

226. Jenen bringe ich gerne zurück an seinen Ort auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

29. Strophe

227. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
228. so weiter (sagt man), dass ich nun (zu) die großen Winde herunterhole, jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr,
229. nun jenen(für) heiligen Quellwind jenes heiligen Brunnens nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
230. Jenen übergebe ich dir nun, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
231. Jenen nähere ich gerne auch am Nachmittag in deinem prächtigen großen Namen, Herr,
232. möge nicht(?) möge das Wasser in jenem Brunnen nicht austrocknen zu deiner prächtigen rechte Hand
233. hier auf dem Grundstück in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
234. Jenen übergebe ich auch jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
235. gerne hole ich sie⁴¹²auch herunter, meinen Herrn.

30. Strophe

236. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
237. so weiter (sagt man), dass ich nun die großen Winde herunterhole, jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
238. Nun jenen (damit) großen Wind nun,
239. jetzt in deine prächtige rechte Hand, und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
240. (diesen zu) weiter (sagt man), dass ich jenen nun herunterhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
241. Gerne nähere ich ihn mit dem heiligen Báalche' auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

412 sie, die großen Winde

31. Strophe

242. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr,
243. nun jenen,(für) diesen⁴¹³ großen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen,
244. und(für) es ist der kleinste Wind des großen Schutzgeistes, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
245. Jenen nun (damit) übergebe ich dir jetzt. Gerne hole ich ihn nun herunter in deine prächtige rechte Hand.
246. Jenem übergebe ich meinen Körper, ihm⁴¹⁴, damit ich ihn herunterhole in deine prächtige rechte Hand, jene, meines Herren.
247. Jenen⁴¹⁵ nun (damit) übergebe ich nun
248. jetzt in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.

32. Strophe

249. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr
250. jenen nun meinen großen Vater nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
251. jenen nun (damit) rufe ich nun jetzt. Er streckt nun seine rechte Hand jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
252. damit segnet er den Altar vom Ort am Fuße des Altars in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.⁴¹⁶
253. Jenen⁴¹⁷ übergebe ich den großen Winden, damit ich sie mit dem heiligen Báalche' nähre
254. in deine prächtige rechte Hand von diesem.
255. (Man sagt), dass es dein Nachmittag ist in deiner prächtigen rechten Hand der großen Winde so mein Herr.

413 Das Suffix -e' übersetze ich mit »diesen bereits erwähnten«. Dabei ist interessant, dass dieser übernatürliche Akteur an dieser Stelle zum ersten Mal erwähnt wird. Man kann davon ausgehen, dass Don Antonio dieses Erwähnen auch in Gedanken vornimmt.

414 ihm, dem Wind des Schutzgeistes

415 Es ist der Körper von Don Antonio, der übergeben wird.

416 Ich gehe davon aus, dass an dieser Stelle Don Antonio seine Hand streckt und den Altar segnet. Der eigentlich handelnde Akteur ist der *nojoch tata*. Don Antonio verkörpert den *nojoch tata*. *K-in* und *k-u* »ich« und »er« bezeichnen ein und denselben Akteur.

417 Jenen, den Altar

33. Strophe

256. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde,
257. so weiter (sagt man), dass ich (zu) nun die großen Winde herunterhole jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
258. Jenen nun (für) großen Wind, (weil) nun den Herrn Herr Wind, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
259. jenen nun hole ich nun herunter. Jetzt streckt er nun auch seine rechte Hand.
260. Jenen⁴¹⁸ übergebe ich ihm⁴¹⁹, um alle zu segnen, die hier auf dem Grundstück sind in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
261. Jenen (sagt man), dass ich ihn auch übergebe, jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde.
262. (Man sagt), dass er heruntergeholt ist in deine prächtige rechte Hand. Jenen nähere ich mit dem heiligen Báalche'
263. am Nachmittag auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

34. Strophe

264. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde so,
265. jenen nun (für) kleinsten Wind des großen Schutzgeist nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
266. jenen nun hole ich herunter. Gerne übergebe ich meinen Körper an ihn,
267. in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechte Hand.
268. Jenen nähere ich gerne mit dem heiligen Báalche' am Nachmittag in seine prächtige rechte Hand, jenen so meines Herrn.

35. Strophe

269. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr
270. jene Mutter Erde nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
271. jene nun (damit)hole ich nun herunter, jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

418 jenen, den Herrn Herr Wind

419 ihm, den christlichen Gott

272. Gerne übergebe ich jene nun. Gerne nähere ich sie nun. Du⁴²⁰ kannst es verlassen, das Grundstück,
 273. nun hier in deine prächtige rechte Hand zum Grundstück, damit die Gemeinschaftsmitglieder arbeiten
 274. hier auf dem Grundstück in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
 275. Was er⁴²¹so bringt, dass es so gedeiht⁴²², so dass geben/lassen⁴²³ ich übergebe es jenen⁴²⁴ jetzt
 276. für den heiligen Ch'a Cháak auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

36. Strophe

277. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr,
 278. nun jenen Quellwind der Erde nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
 279. jenen nähere ich auch mit dem heiligen Báalche',
 280. jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand, jenen, so mein Herr.
 281. Jenen übergebe ich für das Grundstück für die Erde hier
 282. wo die Arbeit gegeben wird (?) so wie dieses, das gut wird auch geben jenen Hirsch so ist es⁴²⁵
 283. jenen nun übergebe ich jetzt für das Grundstück
 284. für die Feldbauern in deine prächtige rechte Hände, mein Herr.
 285. Jenem übergebe ich jetzt das Versprechen, meinen Körper kniend. Die großen Winde (sagt man), sind heruntergeholt
 286. in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 287. Jenes nun (für) das versprochene Versprechen durch Don Marsu in deinem prächtigen großen Namen
 288. jenes übergebe ich nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr

420 An dieser Stelle ist ein schädlicher übernatürlicher Akteur gemeint.

421 Wahrscheinlich ist an dieser Stelle der christliche Gott gemeint.

422 Gedeihen soll das Saatgut.

423 Unsichere Übersetzung

424 Jenen, den Gemeinschaftsmitgliedern

425 Vers 282 ist mir in seiner Bedeutung unklar.

289. damit es hier ein Jahr Gesundheit gibt
 290. und so das Böse⁴²⁶ durch das heilige Versprechen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 291. Jenes⁴²⁷ übergebe ich jetzt. Ich gebe kein Datum an, weder Jahr noch Monat noch Tag noch welche Stunde.
 292. Jenes übergebe ich nun und mache jetzt (eine) Gesundheit
 293. so das Böse⁴²⁸ durch das Versprechen in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 294. Jenen übergebe ich nun dir jetzt am Nachmittag in seine prächtige rechte Hand auch der großen Winde, mein Herr,
 295. nun jenen(für) Körper nun kniend jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr,
 296. jenen nun übergebe ich nun dem großen Vater jetzt (in meine Hand)⁴²⁹ in seine Hand.
 297. Jenen lasse ich auch in der Hand der Herren der Winde,
 298. so übergebe ich ihn auch dem Herrn Herr Meereswind in seine prächtige rechte Hand
 299. jenen gießen wir⁴³⁰ hier auf der Welt-Erde in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
 300. Jenen frage ich nun um jene Macht in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
 301. für jene heilige Dankes-Bitte
 302. für das heilige Wasser
 303. für den heiligen Ch'a Cháak, du, mein Herr.
 304. Jenem übergebe ich damit jetzt die acht Misterios⁴³¹ aus dem Herzen auch jenes Herzens
 305. also nun bekomme ich Wasser in deine prächtige rechte Hand auch meines Herren⁴³².
 306. Jenes⁴³³ beginne ich dir zu übergeben
 307. jetzt in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, auch mein Herr.

426 An dieser Stelle fehlt die Aktion, die mit dem Bösen ausgeführt wird, oder die eine Folge des heiligen Versprechens darstellt und so gegen das Böse wirkt.

427 Jenes, das heilige Versprechen

428 An dieser Stelle fehlt die Aktion, die mit dem Bösen ausgeführt wird.

429 Ich gehe davon aus, dass Don Antonio an dieser Stelle einen Fehler macht und ihn sofort verbessert.

430 unsichere Übersetzung

431 Mit den acht Misterios sind die noch acht ausstehenden Gebetszyklen gemeint.

432 unsichere Übersetzung des Verses

433 jenes Versprechen / Ritual

37. Strophe

308. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, der großen Winde, so mein Herr
309. dem kleinen Gott, dem großen Gott
310. jene hole ich gerne herunter, die großen Winde nun auch in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
311. Im Namen des Vaters, des Sohnes des Heiligen Geistes
312. Am

9.1.12. Das Gebet zum Jets' Lu'um Ritual in Oxkutzcab (JL10)

- gesprochen von Don Antonio Ximenez Mukul

- in Oxkutzcab 22.04.2010

1. Strophe

1. *En el nombre del padre del ijo del espiritu santu*
2. *in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' beooráa in yuumen*
3. *tumen le taal in kuerpo tumen k'u' beooráa tu xoltaj tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*
4. *leti in k'ubik le saanto jo'oché tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
5. *u tia'al in tséentik nukuch iik'o'ob tulaaka nukuch rios kin in wéensik tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
6. *leti'e' kin k'ubik beooráa tia'al le saanto jets' lu'um tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (00:35)*
7. *leti'e' kin jool in k'ubte' kini je' segundo misterios*
8. *tia'an in serartik tia'ale' saanto jets' lu'um tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

2. Strophe

9. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob tulaak*

10. *leti'e' kin in wéensik túun tia'an in tséentko' yéetele' saan to jo'oché' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
11. *leti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob xana in yuumen (0:55)*

3. Strophe

12. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéet tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
13. *túun tia'a nojoch iik'ò' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
14. *le túun ti'e kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (1:06)*
15. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'ò' way téereno tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
16. *le túun tia'a promesa beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
17. *le túun tia'a kin k'ubik tia'ale segundo misterio tan in serartik tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
18. *u tia'al túun kin k'ubik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tin kilik tséentik yuum iik'*
19. *ti'ò' le' saanto jo'oché' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

4. Strophe

20. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
21. *yáax ti'its ka'ani' ti' noj iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
22. *leti'e' ki in wéensik túun beoráa (1.34)*
23. *tia'al in tséentik yéetele' saanto jo'oché' beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

5. Strophe

24. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
25. *le túun ti'e' ka'a ti'its ka'ani' ti' noj iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
26. *leti'e' kin k'ubik túun beoráa saanto jo'oché' ti' ini' kilik tséentiko' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a'*
27. *leti'e' beey ti'e' sa'astaj tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (1:55)*

6. Strophe

28. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
29. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen.*
30. *leti'e' túun tia'a nojoch iik' túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
31. *leti'e' óox ti'its ka'ani' ti' noj iik' in yuumen*
32. *leti'e' túun kin wéensik (2.09) túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
33. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o' beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
34. *tia'ale' saanto jets' lu'um tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen. (2.17)*

7. Strophe

35. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen.*
36. *leti'e' túun tia'a' o kan ti'its ka'an tu kili'ich no'oj a k'a' tu noj iik'e' yuume'*
37. *leti'e' kuarto ti'itsi' teereno way tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (2:30)*
38. *leti'e' túun tia'a kin k'ubik túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
39. *in kilik tséentik yéetele saanto jo'oché' beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen.*

8. Strophe

40. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
41. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
42. *tia'al in tséentko'ob yéetele' saanto jo'oché' ti'e' sa'astal tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (2:47)*

9. Strophe

43. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
44. *le túun tia'a nojoch iik' túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' ti'e' moson iik'*

45. *túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 46. *leti'e' túun kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (3:00)*
 47. *leti'e' kin tséentik yéetele saanto jo'oché' beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

10. Strophe

48. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 49. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beoráa nukuch iik'òob tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (3:12)*
 50. *le túun ti'e' sujuy iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuum*
 51. *leti'e' kin k'ubik teeche' kin in wéensik túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 52. *tia'al in tséentik yéetele' saanto jo'oché' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen. (3:23)*

11. Strophe

53. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey*
 54. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
 55. *le túun ti'e' nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 56. *leti'e' kin k'ubik teeche' beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' ini kilik wéensiklo' way xan*
 57. *beey kilik suut ich tu puesto tia'ale' maniana (?) tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (3:42)*
 58. *le' túun tia'a iik'a' tune' nukuch chultuno'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 59. *leti'e' túun kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen.*
 60. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o' way teereno tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

12. Strophe

61. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 62. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob*

63. *tia'al in tséenko'ob tia'a sa'astal yéetele' saanto jo'oché' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen.*
 64. *le túun tia'a nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 65. *iik'a' túun nukuch aaktuno'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (4:11)*
 66. *le túun ti'e' beoráa kin tséentik yéetele' saanto jo'oché' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (4:16)*

13. Strophe

67. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
 68. *le túun ti'e' nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 69. *le túun ti'e' kin k'ubik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (4:26)*
 70. *le túun tia'a nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen*
 71. *le túun ti'e' kin k'ubik túun teeche beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 72. *way iik'a' nukuch múulo'ob túun beoráa yuumen*
 73. *leti'e' túun kin k'ubik teeche' kin wéensik beey kin in k'u' teeche*
 74. *chan chan in suutik tu puesto tu kili'ich no'oj a k'a' in yuumen (4:41)*
 75. *leti'e' kin k'ubik kilik in wéensik*
 76. *tia'al in tséentik yéetele saanto jo'oché' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen. (4:47)*

14. Strophe

77. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 78. *beey sigo bin in INRIteeche*
 79. *yuum meentik tu nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen.*
 80. *le túun tia'a iik'a' tune' nukuch ruinaso'ob túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 81. *leti túun kin wéensik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (5:02)*
 82. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
 83. *beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob*
 84. *tia'ale' saanto jets' lu'um tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (5:10)*

15. Strophe

85. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey*
86. *sigo bin in wéensik tu nukuch iik'òob beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen.*
87. *le túun ti'e' nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òobe'*
88. *leti'e' túun tia'a nojoch iik'o' túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
89. *leti'e' túun nukuch riose' ma tu tséentka'lo' túun tu kili'ich no'oj a k'a'*
90. *buka'aj tu'ux anilo' in yuumen (5:30)*
91. *le túun tia'a kin k'ubik túun teeche' kin wéensko'*
92. *tia'al in tséentko' yéetele' saan to jó'oché' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*

16. Strophe

93. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
94. *le túun tia'a nukuch áaktuno'òb túun beoráa chen ti' k'áaxo' tu kili'ich no'oj a k'a' yaana in yuumen*
95. *le túun tia'a kin k'ubik teeche xan beoráa in kilik t'aanilo' tia'an in tséentko' kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
96. *leti'e' kin jool in k'u' teeche beoráa ti' nukuch aaktuno'òb tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (5.57)*

17. Strophe

97. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey*
98. *sigo bin in tséentik nukuch iik'òob*
99. *sigo bin in wéensiko'òb xan tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
100. *le túun tia'a nojoch iik' túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
101. *leti'e' kin k'ubik túun teeche beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen. (6:14)*
102. *le túun tia'a saanto tia'al iik' tia'ale' saanto ch'e'en tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
103. *le túun tia'a t'aanik túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

104. *leti'e' kin k'uke' promesa xolokben in k'u' ti'o'*
105. *beooráa in kilik tséentko' yéetele' in saanto jo'oché' tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (6:29)*

18. Strophe

106. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob*
107. *beey sigo bin in wéensik tu nukuch iik'o'ob beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
108. *le túun ti'e' iik'i' báalam túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
109. *le túun tia'a kin k'ubik teeche' tin in wéensik tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
110. *le túun tia'a kin in tséentke' yéetele' saanto jo'oché' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (6:48)*
111. *le túun tia'a kin k'ubik ti'e' leti'e' xan*
112. *kaj in lu'ske' puesto t fayarik perjudikar ku lu'ske'*
113. *ba'ax iik'a' ba'ax ku perjudikar beey in kuerpoi' u teerenoil*
114. *tu lu'sik ka naachak way teerenó tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen. (7:00)*
115. *leti'e' kin k'ubik ti' noj iik' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*

19. Strophe

116. *Beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*
117. *le túun tia'a iik'a' túune' nukuch ts'onóoto'ob túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
118. *le túun tia'a kin k'ubik teeche' beooráa kil in in tséentik yéetele' saanto jo'oché'*
119. *beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (7:19)*

20. Strophe

120. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen (7:23)*
121. *leti'e' tia'a nojoch iik' túun beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'o'ob beey yuumen*

122. *leti'e' kin k'ubik teech beoráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 123. *le túun tia'a taaske' saanto ts'úuk ja'e kuchkisko'on tu kili'ich no'oj a k'a'*
 124. *way lu'um kaabila' sin bolon (?) tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (7:38)*
 125. *le túun tia'a kin k'ubik teeche' kini wéensik túun tu kili'ich no'oj a k'a'*
 126. *tia'a in tséentike' yéetel saanto jo'oché' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 127. *le túun tia'a iik'a' túune' nukuch riosóob túun tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
 128. *leti'e' ki' jool in k'ub teech beoráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
 129. *tia'ale el misterio tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (7:55)*

21. Strophe

130. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
 131. *le túun ti'e' t'uupu iik' tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
 132. *le túun in k'ub in kuerpo ti' beoráa tu kili'ich no'oj u k'a' leti'e' in yuumen*
 133. *le túun ti'e' k'a' túun beoráa tu kili'ich no'oj a k'a' te xan tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob*
 134. *beey leti'e' ts'ò'ok in wéensko' tin tséentko' yéetele' saanto jo'oché' tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (8:14)*

22. Strophe

135. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'ò'ob beey yuumen (8:18)*
 136. *leti'e' túun ti'e' in noj tata túun beoráa tu kili'ich noj a k'aaba'*
 137. *leti'e' túun kin k'ubik túun ti' beoráa ku ti' tu xnò'oj k'a'*
 138. *ku bendisir xolik in kuerpo yéetele' saanto jo'oché' tu kili'ich no'oj u k'a' yuum kruus*
 139. *kin ki' k'ubik beoráa tia'ale' e' bendision tu kili'ich no'oj u k'a' leti' xana yuumen (8:36)*

23. Strophe

140. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
141. *le túun ti'é' in yuum yuum iik' túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
142. *leti'é' túun kin k'ubik túun xan le promesa xolokben in k'u' ti'ò'*
143. *beooráa túun tu nu'uk ti' ka'an tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen (8:52)*
144. *leti'é' kin k'uke' promesa ti'ò' beooráa tu kili'ich no'oj a k'a'*
145. *ku bendisirto' way teereno way tu kili'ich no'oj u k'a' leti'é' xana yuumen (8:59)*
146. *leti'é' kin k'ubik ti'é' le k'a' túun beooráa tiich' muuk'aatken beooráa*
147. *tia'ale' bendision tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob xana in yuumen. (9:05)*

24. Strophe

148. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
149. *leti'é' túun ti' mama lu'um túun tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen*
150. *leti'é' túun tia'a ki' in t'aanik túun beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
151. *leti'é' túun tia'a kin k'ubik in kilik tséentik xana yéetele' saanto jo'òche' tu kili'ich noj a k'aaba' yuumen (9:21)*
152. *ka p'atake' teereno tu lu'um tu kili'ich no'oj a k'a'*
153. *way mix maako' peskar yuumen*
154. *kin k'ubik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen (9:28)*

25. Strophe

155. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a kà' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen (9:33)*
156. *leti'é' saanto sayab iik' tia'ale' lu'um túun tu kili'ich no'oj a k'a' beey yuumen*
157. *leti'é' tia'a kin wéensik túun kin in k'ubik túun teech beooráa tu kili'ich noj a k'aaba' in yuumen*
158. *leti'é' promesa prometido tu kili'ich noj a k'aaba'*

159. *tia'al xolokben in k'u' tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen*
 160. *le túun ti'e' noj ch'íich'i xii' tu kili'ich no'oj a ka' beeyi Juan tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 161. *leti'e' tia'a kin k'ubik tia'ale' misterio tu kili'ich no'oj a ka'*
 162. *leti'e' ku bin in jets' túun beoráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen (9:58)*
 163. *leti'e' ba'ax ku bis tu parsela ka'to' te siina'ak*
 164. *leti'e' kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj u ka' u ku taasik ke' ba'ax waye' kaab ka'anaj yuume'*
 165. *leti'e' kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj u ka' tulaaka nukuch iik'òob way yuumen (10:10)*
 166. *mu' faltar ja' ti' way puesto tu kili'ich no'oj a ka'*
 167. *leti'e' kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'òob xana in yuumen (10:17)*

26. Strophe

168. *Beoráa in yuumen tu kili'ich no'oj a ka' yéetel tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'òob beey yuumen*
 169. *le túun ti'e' misterio túun ti'e' kin jets' beoráa*
 170. *tia'ale' segundo misterio tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 171. *le túun tia'a kin k'ubik túune' puesto túun way tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen*
 172. *ka páatak u p'aataj libre u miyo*
 173. *mina'ao' p'aake' te aka ma yu cha' mixbaal*
 174. *tia'ale' ta kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj a ka' xana in yuumen (10:38)*
 175. *kin k'ubik xan tu kili'ich no'oj u ka' tulaaka nukuch iik'òob*
 176. *túun beoráa tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen (10:43)*
 177. *je'e ba'ax ka tasaj way puesto ka prosperarnaka*
 178. *kin k'ubik beoráa tu kili'ich no'oj u ka' nukuch iik'òob beey yuumen (10:48)*
 179. *le ti'e' kin jool in k'u teeche' kajal in kuerpo beey xolik in kuerpo*
 180. *tia'ale' saanto jets' lu'um tu kili'ich noj a kaaba' in yuumen (10:55)*

27. Strophe

181. *Beooráa in yuumen tu kili'ich no'oj a k'a' yéetel tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
182. *leti'e' ti'e' t'upu iik' túun ti' noj iik' beey yuumen*
183. *leti'e' túun tia'a kin k'ubik teech in wéensik beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' xana in yuumen*
184. *leti'e' k'u' in kuerpo tene' kil in tséentko' yéetele' saanto jo'oché' tu kili'ich noj a k'aaba' xana yuumen*
185. *leti'e' túun kuerpo tu xolok wa beooráa tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob beey yuumen*
186. *ku ts'óok tu t'upuy iik' in suutik tu puesto ku p'aatk in kuerpo libre*
187. *tia'an in wéensko' tia'al u la'ak misterio tu kili'ich no'oj u k'a' leti' in yuumen*
188. *leti'e' kin jool in k'u' teech*
189. *beooráa tu kili'ich no'oj a k'a' tu kili'ich no'oj u k'a' nukuch iik'òob xana in yuumen*
190. *En el nombre del padre del hijo del espiritu saanto*
191. *Amen (11:32)*

Übersetzung des Gebets zum Jets' Lu'um in Oxkutzcab (JL10)

1. Strophe

1. Im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes.
2. Mein Herr, in deine prächtige rechte Hand meines Herren
3. weil ich ihm meinen Körper bringe, um zu übergeben, er kniet jetzt zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
4. Jenem übergebe ich diese heilige Gabe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
5. damit ich die großen Winde nähre, hole ich alle großen Flüsse herunter in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
6. Jenen übergebe ich jetzt für den heiligen Jets' Lu'um in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
7. Jenes beginne ich, übergebe ich, eröffne ich, das zweite Misterio,
8. damit ich den heiligen Jets' Lu'um beschliesse, auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

2. Strophe

9. Jetzt, mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand aller großen Winde.
10. Jenen hole ich nun herunter um ihn mit der heiligen Gabe zu nähren, in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
11. Jene übergebe ich dir, jetzt, in deine prächtige rechte Hand, auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde mein Herr.

3. Strophe

12. Jetzt, mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
13. Damit nun jener große Wind also jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
14. jenen nun hole ich herab, nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
15. Jenem übergebe ich das Versprechen kniend übergebe ich jenem hier auf dem Grundstück in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
16. nun jenes Versprechen jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
17. damit ich jenen nun übergebe, damit ich das zweite Misterio schließe, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
18. damit ich nun übergebe, nun jetzt in deine prächtige rechte Hand,
19. für jenen nähre ich gerne den Herren des Windes mit der heiligen Gabe auch aus deiner prächtigen rechten Hand mein Herr.

4. Strophe

20. Jetzt, mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr,
21. die erste Himmelsecke des großen Windes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
22. jene hole ich gerne herunter nun jetzt,
23. damit ich mit der heiligen Gabe jetzt nähre auch zu deiner prächtigen rechten Hand mein Herr.

5. Strophe

24. Jetzt, mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
25. jene nun (für) die zweiten Himmelsecke des großen Windes nun jetzt in seinem prächtigen großen deinem Namen mein Herr,

26. jener übergebe ich nun jetzt die heilige Gabe mit der ich jene gerne nähre zu seiner prächtigen rechten Hand.
27. Jenes um zu vergeben so in deiner prächtigen rechten Hand mein Herr

6. Strophe

28. Jetzt, mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
29. weiter so, (sagt man) dass ich den großen Wind herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
30. jenen nun, damit der große Wind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand.
31. Jene dritte Himmelsecke des großen Windes, mein Herr,
32. jene nun hole ich herab, nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen.
33. Jener übergebe ich das Versprechen, kniend übergebe ich jener hier jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
34. für den heilige Jets' Lu'um, auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

7. Strophe

35. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
36. für jene nun vierte Himmelsecke in deine prächtige rechte Hand des großen Windes des Herrn
37. jene vierte Ecken des Grundstückes hier in deinem prächtigen großen Name, mein Herr,
38. damit ich nun jene übergebe, nun jetzt in deine prächtige rechte Hand,
39. nähre ich gerne mit der heiligen Gabe jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

8. Strophe

40. Jetzt, mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
41. so, weiter (sagt man), dass ich die großen Winde jetzt herunterhole in deine prächtige rechte Hand,
42. damit ich sie nähre mit der heiligen Gabe, um zu vergeben in deinem prächtigen großen Name, mein Herr.

9. Strophe

43. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
44. jenen nun, damit der große Wind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand des Wirbelwindes
45. nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
46. jenen nun, hole ich nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen herab, mein Herr
47. jenen ernähre ich mit der heiligen Gabe, jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

10. Strophe

48. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
49. so mache ich weiter (sagt man), dass ich die großen Winde jetzt herabhole, große Winde in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
50. Jenen nun, den reinen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
51. jenen, dir übergebe ich . Ich hole ihn nun jetzt herab in deine prächtige rechte Hand,
52. damit ich ihn mit der heiligen Gabe nähre auch zu deiner prächtige rechten Hand, mein Herr.

11. Strophe

53. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so
54. mache ich weiter (sagt man), dass ich die großen Winde herunterhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
55. Jenen nun, den großen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
56. jenen übergebe ich dir jetzt in deine prächtige rechte Hand, hole ich ihn hier gerne auch hier herunter.
57. So bringe ich an seinen Ort gerne zurück für morgen (?) in seinem prächtigen großen deinem Namen, mein Herr.
58. Jenen nun (für) diesen Wind hier nun der großen Wasser-Zisternen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
59. jenen nun hole ich nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen herunter, mein Herr.
60. Jenem übergebe ich das Versprechen, kniend übergebe ich es hier auf dem Grundstück auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

12. Strophe

61. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
62. mache ich weiter (sagt man), dass ich die großen Winde herunterhole,
63. damit ich sie nähre, um zu vergeben mit dieser heiligen Gabe auch aus deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
64. Jenen nun, für den große Wind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand
65. diesen Wind nun der großen Höhlen nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
66. jenen nun, nähre ich jetzt mit der heiligen Gabe auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr

13. Strophe

67. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
68. jenen nun, den großen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
69. jenen nun, übergebe ich nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
70. Jenen nun, (für) den großen Wind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand, mein Herr,
71. jenen nun übergebe ich dir nun, jetzt, in deine prächtige rechte Hand, in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
72. hier der Wind der großen Haufen nun jetzt, mein Herr.
73. Jenen nun übergebe ich dir, ich hole ihn herunter, so dass ich ihn dir übergebe,
74. es kurz zurückbringe zum Ort (Thron) in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
75. Jenen übergebe ich ihm, gerne hole ich ihn herunter,
76. damit ich ihn mit der heiligen Gabe nähre auch zu deiner prächtigen rechten Hand mein Herr

14. Strophe

77. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
78. so mache ich weiter (sagt man), dass ich dich segne ,
79. der Herr macht es für die großen Winde jetzt in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.

80. Für jenen nun, diesen Wind nun der großen Ruinen jetzt nun in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
81. jenen nun hole ich herunter nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
82. Jenem übergebe ich das Versprechen kniend übergebe ich es jenem,
83. jetzt in seiner prächtige rechten Hand der großen Winde,
84. für den heilige Jets' Lu'um auch in deine prächtige rechte Hand mein Herr.

15. Strophe

85. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
86. so mache ich weiter (sagt man), dass ich die großen Winde jetzt auch in deine prächtige rechte Hand herunterhole, mein Herr.
87. Jenen großen Wind nun, jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand jenes großes Windes
88. jenen großen Wind nun, jetzt in deine prächtige rechte Hand
89. nun jenen großen Fluss nicht nähren nun zu deiner prächtigen rechten Hand.
90. Wie und wo bist du mein Herr?
91. Jenen nun übergebe ich dir nun, ich hole jenen herunter,
92. damit ich ihn nähre mit der heiligen Gabe auch zu deiner prächtigen rechten Hand mein Herr.

16. Strophe

93. Jetzt mein Herr in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr.
94. (für) Jenen nun aus den großen Höhlen nun jetzt, der nur in jenem Wald in deiner prächtigen rechten Hand existiert mein Herr
95. Jenen nun, übergebe ich dir, auch jetzt gerne spreche ich jenen, damit ich jenen nähre aus deiner prächtigen rechten Hand auch mein Herr
96. Jenes beginne ich, übergebe ich dir jetzt aus den großen Höhlen in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.

17. Strophe

97. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde

98. so mache ich weiter (sagt man), dass ich die großen Winde nähre,
99. so mache ich weiter (sagt man), dass ich sie herunterhole auch in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
100. Um jenen nun, den großen Wind nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
101. jenen übergebe ich dir nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
102. um jenen nun, den heiligen (für den) Wind aus dem heiligen Brunnen in dem prächtigen großen deinem Namen, mein Herr,
103. jenen nun spreche (ich) nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr.
104. Ich übergebe jenem das Versprechend kniend.
105. Gerne nähre ich jetzt jenen mit der heiligen Gabe auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

18. Strophe

106. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
107. so mache ich weiter (sagt man), dass ich die großen Winde herabhole, jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
108. jenen nun, den Wind des Schutzgeistes nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
109. damit ich dir jenen nun übergebe, hole ihn herunter in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
110. damit ich jenen nun nähre mit der heiligen Gabe in deinem prächtigen großen Namen mein Herr,
111. damit ich jenen nun übergebe auch für ihn.
112. Und ich entferne vom Herkunftsort. Scheitert und schadet es, dass man entfernt,
113. welchen Wind, welcher schadet sowohl meinem Körper als auch dem Land,
114. so dass er entfernt wird, weit weg vom Grundstück hier, in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr.
115. Jenen übergebe ich dem großen Wind in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

19. Strophe

116. Jetzt in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr,
117. für jenen nun den Wind nun der großen Cenotes nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen mein Herr
118. für jenen, dir, übergebe ich nun, gerne nähre ich ihn jetzt mit der heiligen Gabe
119. jetzt auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.

20. Strophe

120. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
121. für jenen großen Wind nun jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr,
122. jenen nun übergebe ich dir jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
123. Damit jener nun dieses heilige bisschen Wasser (her)bringt, haben wir die Pflicht in deiner prächtigen rechten Hand
124. hier auf dieser Erde (*sin bolon* ?) zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
125. Damit ich ihn dir nun übergebe, hole ich ihn nun gerne herunter in deine prächtige rechte Hand,
126. damit ich ihn nähre mit der heiligen Gabe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
127. (für) jenen nun, diesen Wind nun der großen Flüsse nun in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
128. Jenem, dir übergebe ich gerne das Höchste, jetzt in deine prächtige rechte Hand,
129. für das Misterio in deine prächtige rechte Hand auch mein Herr

21. Strophe

130. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde
131. jenen nun, (zum) kleinsten Wind in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
132. jenem übergebe ich nun meinen Körper, jetzt in deine prächtige rechte Hand, ihm, meinem Herren.
133. Jenen nun und nun jetzt in deine prächtige rechte Hand auch in seine prächtige rechte Hand der großen Winde,
134. so habe ich jenen gerade heruntergeholt, ich nähre jenen mit der heiligen Gabe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

22. Strophe

135. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr
136. für jenen nun, meinen großen Vater nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
137. ihm nun, übergebe ich nun jetzt in die rechte Hand,
138. er segnet meinen knienden Körper mit der heiligen Gabe zu deiner prächtigen rechten Hand, Herr Kreuz .
139. Gerne übergebe ich (es) jetzt, damit der Segen auch aus seiner prächtigen rechten Hand ist, auch ihn meinen Herren.

23. Strophe

140. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr
141. zu jenem nun meinem Herren Herr Wind nun jetzt, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
142. jenem nun übergebe ich nun auch das Versprechen, kniend übergebe ich es jenem,
143. jetzt nun am Sitz im Himmel in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
144. Ihm übergebe ich das Versprechen, jenem jetzt in deine prächtige rechte Hand.
145. Er segnet hier das Grundstück hier auch zu deiner prächtigen rechten Hand, mein Herr.
146. Ihm übergebe ich (es) in seine Hand nun, jetzt strecke ich meinen Arm jetzt
147. für den Segen zu seiner prächtigen rechten Hand der großen Winde auch mein Herr.

24. Strophe

148. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand, jener großen Winde, so mein Herr
149. jene nun Mutter Erde nun, in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr
150. damit ich zu jener nun gerne spreche, nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
151. An jene nun übergebe ich, gerne nähre ich sie auch mit der heiligen Gabe in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
152. Du verlässt den Grund und Boden zu deiner prächtigen rechten Hand.
153. Keine Person fängt sich hier einen ein, mein Herr!
154. Ich übergebe es jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.

25. Strophe

155. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr
156. jenen heiligen Quellwind der Erde nun in deine prächtige rechte Hand, so mein Herr
157. damit ich jenen nun herunterhole, übergebe ich es dir nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
158. jenes versprochene Versprechen in deinem prächtigen großen Namen,

159. damit ich (es) hier kniend übergebe auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
160. (Für) jenen großen Truthahn nun in seine prächtige rechte Hand so Juan in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
161. damit ich jenen übergebe für das Misterio in deine prächtige rechten Hand.
162. Jenes (so sagt man), dass ich (es) beruhige nun jetzt in deinem prächtige großen Namen, mein Herr,
163. jenes, was er zur Parcela bringt und dort ausgebreitet wird ,
164. übergebe ich jetzt in seine prächtige rechte Hand. Er bringt her, was hier auf der Erde besser ist, mein Herr.
165. Jenen übergebe ich jetzt in deine prächtige rechte Hand alle großen Winde hier mein Herr.
166. Möge kein Wasser fehlen hier am Ort zu deiner prächtigen rechten Hand!
167. Jenen übergebe ich jetzt auch in deine prächtige rechte Hand der großen Winde, mein Herr.

26. Strophe

168. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr
169. jenes Misterio nun binde ich jetzt fest
170. (für) das zweite Misterio in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr,
171. damit ich jenes nun übergebe, nun dem Ort nun hier in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
172. Du kannst frei lassen das Meine .
173. Nichts bleibt, kein Ding lässt er nicht los,
174. damit ich ihn übergebe, jetzt, in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
175. Ich übergebe ihn auch in deine prächtige rechte Hand aller großen Winde,
176. nun jetzt in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
177. So, was du herbringst, hier an den Ort, du lässt es gedeihen!
178. Ich übergebe ihn nun jetzt in seine prächtige rechte Hand der großen Winde, so mein Herr.
179. Jenes beginne ich, übergebe es dir, es wohnt in meinem Körper, wenn mein Körper kniet
180. für den heilige Jets' Lu'um in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.

27. Strophe

181. Jetzt mein Herr, in deine prächtige rechte Hand und in seine prächtige rechte Hand der großen Winde so mein Herr
182. für jenen kleinsten Wind des großen Wind nun so mein Herr
183. jenen nun, übergebe ich dir , damit ich ihn herabhole, jetzt auch in deine prächtige rechte Hand, mein Herr.
184. Jenem übergebe ich meinen Körper, mich. Gerne nähre ich jenen mit der heiligen Gabe auch in deinem prächtigen großen Namen, mein Herr.
185. Nun jener kniende Körper hier jetzt in seine prächtige rechte Hand jener großen Winde, so mein Herr,
186. dann bringe ich den kleinsten Wind zurück zu seinem Ort, er lässt meinen Körper frei,
187. damit ich jenen herunterhole für das andere Misterio in deine prächtige rechte Hand, er, mein Herr.
188. Jenes beginne ich dir zu übergeben
189. jetzt in deine prächtige rechte Hand in seine prächtige rechte Hand der großen Winde auch mein Herr
190. Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.
191. Amen

9.1.13. Das letzte Teilgebet zum Ch'a Cháak (DBCC)

- gesprochen von Don Bartolomé Poot Nahuat

- in Espita, Yukatan am 20.06.2010

1. Strophe

1. *Kin k'ubtik ki'ichkelem noj túutu noj waaj ti' ki'ichkelem yuum kunk'uj*
2. *le tu'ux tin t'anaj in k'ub ti' bakáan ti' ki'ichkelem yuum báalam yéetel ka yuum cháake' (00:08)*
3. *kin t'anik tu much⁴³⁴ t'asaj in k'ub ti'e' tu nojilo' ti' bakáan xan ti' le ki'ichkelem kan ti'itso'*

434 Phonetisch *mur t'asaj* transkribiere ich *much' t'asaj*.

4. *U tia'al bakáan ti' le ki'ichkelem sayabo'obo' yéetel u tia'al le ki'ichkelem koolo'obo'*
5. *U koolilo'ob ti' bakáan tu nojil in láak'o'ob way ten tu ki'ichkelem kaajil in yuum*
6. *Way tu ki'ichkelem nojil a k'ab ta ka'anil yéetel te lu'umo' (00:26)*
7. *ti' bakáan xan tu ki'ichkelem kaajil ta k'ab ti' tu ki'ichkelem kaajilech*
8. *kin k'ubláantik ti' bakáan xan way ten tu nojile' (00:33)*

2. Strophe

9. *In ki'ichkelem yuum tu nojilo' ti' bakáan xane'*
10. *kin k'ubik ti' tu ki'ichkelem kaajil ti' bakáan ti'e' ki'ichkelem koolo'ob (00:41)*
11. *te' tu nojil ti' bakáane' le ki'ichkelem aj t'aane'*
12. *yéetel u nojilo' ti' bakáan aj kan ti'itse'*
13. *yéetel u nojilo' ti' bakáan xan ti' teeche (00:51)*

3. Strophe

14. *Chikin ka'an⁴³⁵, kin k'ubik ti' bakáan tu payalbitik ki'ichkelem kaajili' ti'⁴³⁶ tsono'ot chan tiaj che'*
15. *yéetel kin k'ubik ti' bakáan xan tu nojile' koolo' ti' bej Cho'ch'olá*
16. *u tia'al bakáan xan tu nojilo'*
17. *ti' tu kaajili' ti' ki'ichkelem nojben kili'ich t'aan (1:13)*
18. *tin k'ubik xan tu ki'ichkelem nojil ti' bakáan xan tu jáal le ki'ichkelem nojoch kili'ich lu'ume'*
19. *tu k'áaxil ti' xan tu kaajil ti' maji' k'ab yéetel bakáan xan kin k'ubik xan tu ki'ichkelem nojile'*
20. *tu kaajili' ti' bakáan xan tu t'aan chumuk u koolil*
21. *ti' ki'ichkelem tu nukuch u nojo' ajilo' yéetel kan ti'itsilo'ob*

435 Er macht eine rhetorische Pause, um den übernatürlichen Akteur zu betonen. Er spricht *kam*, was ich *ka'an* transkribiere.

436 Stockender Redefluss vor dem Toponym

22. *tin k'ublaantik ti' bakáan ti' teech yéetel u nojilo' ti' bakáan*
 23. *kin k'ublaantik kin k'ublaantik*
 24. *u tia'al bakáan xan tu ki'ichkelem kaajilo' ti' bakáan ti' a ki'ichkelem kaaj (1:42)*

4. Strophe

25. *Way tenen ki'ichkelem yuum nojoch tu ka'anil*
 26. *kin k'ubik tin ti' tu ki'ichkelem kaajil*
 27. *u k'áat óoltik ti' bakáan tu nojil in láak' (1:50)*
 28. *Romaldo, Reyes Armando, Luis, yéetel Ilario yéetel ten*
 29. *tu nojoch nojili' ti' bakáan ti' ixim in t'ankech in ki'ichkelem yuum Bartolomé*
 30. *yéetel bakáan xan tu ki'ichkelem kaajilo' le tu nojtalilo' ti' bakáan ti' bin noj k'ub kobe'*
 31. *tin k'ubik tin xolku jol in pixe' tu nojile' lu'umo'*
 32. *kin k'ubik ti' teech tumen tu ki'ichkelem no'oj u ta k'abe' tu ki'ichkelem yuum*
 33. *te tu ki'ichkelem kaajilo'obe' tia'a bakáan tin k'áat ooltik ja' ti' bakáano' (2:20)*
 34. *yéetel tu nojil tu mejen láak'o'ob tu nojile' mejiko tu nojil tu ki'ichkelem lu'um*
 35. *tu kaajile' alak*
 36. *tu kaajile' sayab*
 37. *tu kaajilo' ti' bakáan xan ten tu nojilo' ti' bakáan (2:30)*
 38. *Tumen u chukula'an kanen yéetele' ki'ichkelem yuum peek'o'⁴³⁷ in yuum (2:35)*
 39. *Leti'o' tu taaso' le ki'ichkelem nojoch t'aanilo'*
 40. *yéetel bakáan xan tu siis óolalil le ki'ichkelem toj óolalilo'obo'*
 41. *yeetel u ki'ichkelem nojilo' ti' bakáan tene' ki'ichkelem nukuch nojilo'*

437 Wegen starken Windgeräuschen unverständlich

5. Strophe

42. *kin t'ankech ki'ichkelem yuum cháak*⁴³⁸
43. *yuum cháak (2:51) tin t'ankech*
44. *in k'ub teech le ki'ichkelem le tutu noj waaj (2:55)*
45. *u náabali' ka'an u náabal ki'ichkelem múuyal u náabali' ja'*
46. *u jaajil u muukila' jo'osikten*⁴³⁹ *ja' (3:02)*
47. *a taaska' joyatikten kool*
48. *yéetel bakáan a joyatikten paklo' a joyatik xan u ki'ichkelem kaajil*
49. *u nojoch nojilo' ti' bakáan xan*
50. *u yichil ix'i'im u yichil ki'ichkelem méek'il*
51. *u kaajilo' ti' bakáan xan ti' teeche' in ki'ichkelem yuum (3:17)*
52. *way ten tu nojilo' ti' bakáan xan a ki'ichkelem saasil ti' bakáan ti teech tu nojil a kan ti'itsil*

6. Strophe

53. *ki'ichkelem yuum nojoch tu ka'anil ti' bakáan ti' teeche' ti' bakáan tin k'ubte'*
54. *kin káat ooltik ti' bakáan xan tu ki'ichkelem nojilo' ti' bakáan tu ki'imak óolal ti' bakáan*⁴⁴⁰ *(3:33)*
55. *u lembal ki'ichkelem noj u ka'an ti' bakáan ti' teech tu ki'ichkelem kaajil u k'ab*
56. *nojoch yuum kan ti'itso' ti' bakáan tu kanantko' beele' lu'umo' yéetel bakáan xan tu maano' tu beejile'*⁴⁴¹ *(3:47)*
57. *u lembal u káat ku beet u ki'ichkelem ja' tu nojil u nak' u ka'anil yéetel u nak' u lu'umil*
58. *u paak'áat ki'ichkelem nukuch noj yuum tato' ti' bakáan letio'obe'*

438 Bei der Nennung des Regengottes wird seine Stimme tiefer und er macht eine rhetorische Pause.

439 In dem Verb *jo'osikten* zeigt das Suffix *-ten* das direkte Objekt in der ersten Person Singular an. Mit der ersten Person Singular ist an dieser Stelle das Wasser gemeint.

440 4 Sekunden Pause im Sprechfluss.

441 4 Sekunden Pause im Sprechfluss.

59. *u tich muuk'abo' sansamal ti' bakáan u pa'ko'obo*⁴⁴² *kili'ich tsi'itko'obo' ki'ichkelem nojil a beel*
60. *yéetel bakáan xan yan u yeeko' te chun meyjo*
61. *u tia'a bakáan xan tu ki'ichkelem kaajil (4:07)*
62. *óoxlajun yáalal yéetel bakáan xan tu wóol kaabilo' ti' bakáan ti' teeche' in ki'ichkelem yuum*
63. *ku t'ankech tia'a bakáan xan tu nojil ti' bakáan xan ta ki'ichkelem kaajil ta beel*⁴⁴³ *(4:17)*
64. *óoxlajun kaajil u noj k'ab ti' bakáan xan tin t'ankech ki'ichkelem nojoch xyuuch' bolon p'éele'*
65. *u tia'a bakáan in k'ub un u noj waajil ti' bakáan xan (4:26)*
66. *le ki'ichkelem kaajile' le sayab yéetele' lu'um*
67. *yéetel u kan ti'itsil ti' bakáan xan tu nojil ti' bakáan tu muktajilo', il u kaaj (4:32)*
68. *u nojoch nojtajilo' ti' bakáan ti' teeche'*
69. *u tia'a bakáan xan ti' tu ki'ichkelem nojil ta ka'an yéetel bakáan xan tu nojil le lu'um (4:40)*
70. *u nojilo' xan bakáan ti' le ki'ichkelem kaajtajilo' le yuum kanan,*
71. *le yuum aj xuxu, le yuum aj kuna'an tsib, le yuum kaajilech ti' bakáan*
72. *Le k'uj kaajtalú jets'najilo' ti' bakáan ti' lu'um tu no'oj*
73. *u tia'a bakáan xan k'uj jets'najil tu beel ti' ki'ichkelem yuum aj joya'obe'*
74. *u tia'a bakáan ka paajchak a taasikten u ki'ichkelem u kaajil u kan láak' ti' bakáan ti' teeche' tu nojilo' ti' bakáan xan (5:01)*
75. *U tuk yaj*
76. *u tia'a bakáan xan ti' teeche' tu chúukultaj tajin*⁴⁴⁴ *a k'i'inanjilo'ob ti' bakáan ti' teeche'*
77. *tu nojil ti' bakáan ti' ki'ichkelem kaajil u k'ujil ti' mejenbil tu nukuchbil, ti' kili'ichbil*
78. *u tia'a bakáan xan tu nojilo' ti' bakáan ta ki'ichelem kaajil a kan ti'its (5:15)*
79. *U nojtajil ti' bakáan xan ta ki'ichkelem kaajil ta k'ab*
80. *In yuum pues ten tu ki'ichkelem nojilech ta kaajil a kan láajil ti' bakáan*
81. *Amen (5:24)*

442 Im Wörterbuch Bricker, Poot, Dzul findet sich der Eintrag *pa - pa bál become drenched* (Bricker et al. 1998: 204).

443 Pause im Sprechfluss

444 Aufgrund von Windgeräuschen ist das Wort unverständlich.

Übersetzung des letzten Teilgebets zum Ch'a Cháak (DBCC)

1. Strophe

1. Ich übergebe das prachtvolle große Zeremonial-Brot dem prachtvollen Herr Gott.
2. Jenem, wo ich es sagte, übergebe ich es also, dem prachtvollen Herrn Schutzgeist und dem Herrn Regen.
3. Ich spreche, um es zusammen zu bringen, ich übergebe es zu jener Erhabenheit also auch zu jenen prachtvollen vier Ecken
4. so also zu jenen prachtvollen Quellen und so zu jenen prachtvollen Felder,
5. den Bauern (zu) also zur Erhabenheit meiner Gefährten⁴⁴⁵, meine hier, in diesem prachtvollen Reich mein Herr.
6. Hier zu dieser prachtvollen Erhabenheit deiner rechten Hand in deinen himmlischen Höhen und auf jener Erde
7. (zu) also auch in sein prachtvolles Reich, in deine Hand, in dein prachtvolles Reich
8. übergebe ich es hier eins nach dem anderen, ich (zu) also auch zu seiner Erhabenheit.

2. Strophe

9. Meinem prachtvollen Herrn zu seiner Erhabenheit also auch,
10. übergebe ich es (zu) in seinem prachtvollen Reich also zu den prachtvollen Feldern,
11. hier in seine Erhabenheit also jener prachtvolle Herr der Sprache,
12. mit der Erhabenheit also für den Herr der vier Ecken
13. mit der Erhabenheit also auch deiner.

445 Mit Gefährten sind die Personen gemeint, die ihm beim Ritual zur Hand gehen. Es sind seine Assistenten.

3. Strophe

14. Himmel im Westen, ich übergebe es also, es betend in das prachtvolle Reich des Cenote Chan Tiaj Che‘⁴⁴⁶
15. und ich übergebe es also auch zu seinem großen Feld auf dem Weg Cho‘ch‘olá⁴⁴⁷
16. für also auch (zu) seiner Erhabenheit,
17. in sein Reich zum prachtvollen rechten, heiligen Wort.
18. Ich übergebe auch in ihre prachtvolle Erhabenheit also auch an den Rand der prachtvollen⁴⁴⁸, der großen heiligen Erde,
19. aus dem Wald⁴⁴⁹ (zu) auch in das Reich zu treuen Händen⁴⁵⁰ und also auch übergebe ich (auch) in ihre prachtvolle Erhabenheit,
20. in das Reich (zu) also auch der Sprache aus der Mitte des Feldbaus
21. für den prachtvollen und wichtigen großen Herren⁴⁵¹ mit den vier Ecken.
22. Ich übergebe es dir eins nach dem anderen⁴⁵² (zu) also (zu) mit jener Erhabenheit (zu) also.
23. Ich übergebe es eins nach dem anderen, ich übergebe es eins nach dem anderen,
24. damit also auch in das prachtvolle Reich (in) also an deinem prachtvollen Ort⁴⁵³.

4. Strophe

25. Hier bin ich, prachtvoller Herr, groß in den himmlischen Höhen.
26. Ich übergebe es (zu) in sein prachtvolles Reich.

446 Ein unbekanntes Toponym

447 Ich gehe davon aus, dass hier ein Cenote in der Nähe von Xocen gemeint ist (vgl. Teran, Rasmussen 2008: 35). Es ist aber auch möglich, dass mit Chochola, eine Stadt im Westen in der Nähe von Maxcanu gemeint ist.

448 *Le ki‘ichkelem* übersetze ich als »die prachtvolle«, an dieser Stelle eine weitere Bezeichnung für die Erde.

449 *K‘axil* kann auch als »Wildnis« übersetzt werden.

450 *ti‘ maji‘ kab* wörtlich übersetzt »aus der Hand geliehen«

451 Ich gehe davon aus, dass dieses Gebet zum einen wie in Vers 18, 19 an die Erde gerichtet ist. Von dem Herren an dieser Stelle spricht Don Bartolomé aber in Verbindung mit den Himmelsecken oder wie in Vers 26 ein Herr in den himmlischen Höhen.

452 Eins nach dem anderen werden hier die Zeremonialbrote übergeben.

453 Ich gehe davon aus, dass dieser Ort der Ort des Altars ist.

27. Man erbittet (zu) also die Erhabenheit⁴⁵⁴ meiner Gefährten
 28. Romaldo, Reyes Armado, Luis und Ilario zusammen mit mir
 29. zu seiner großen Erhabenheit (zu) also zum Mais spreche ich zu dir, mein prachtvoller Herr Bartolomé,
 30. also auch zusammen in jenes prachtvolle Reich, zu diesem jenem Wachstum (zu) also sagt man, dass große übergeben ...⁴⁵⁵.
 31. Ich übergebe es, ich kniend auf meinem Knie auf jener großen Erde.
 32. Ich übergebe es dir, aus deiner⁴⁵⁶ prachtvollen rechten (der) (zu) Hand, des prachtvollen Herren,
 33. zu den prachtvollen Reichen, damit ich also das Wasser erbitte also,
 34. und mit der Erhabenheit der kleinen Gefährten⁴⁵⁷ aus dem großen Mexiko zur Erhabenheit der prachtvollen Erde,
 35. in das Reich des Geflügels⁴⁵⁸
 36. in das Reich der Quelle
 37. in jenes Reich (zu) also auch meinem zur Erhabenheit (zu) also,
 38. weil eines nach dem anderen erreicht wird, beschütze ich mit dem prachtvollen Herren Hund⁴⁵⁹ mein Herr
 39. jenem zu bringen, jene⁴⁶⁰ prachtvolle große Sprache,
 40. zusammen also auch mit der Frische jener prachtvollen Gesundheitsen⁴⁶¹
 41. zusammen mit der prachtvollen Erhabenheit (zu) also ich, prachtvolle ehrwürdige Erhabenheit.

454 um die Segnung

455 Ich biete keine Übersetzung für *kobe'* an. Das Suffix *-e'* weist auf ein bereits erwähntes Objekt hin.

456 An dieser Stelle ist wieder der himmlische Herr gemeint.

457 Beim Ritual waren sogenannte Concheros mit zentralmexikanischen Wurzeln anwesend, die im Bundesstaat Quintana Roo leben. Diese Concheros hatte jeweils einen eigenen kleinen Altar unter ihrer Obhut. Diese Altäre, insgesamt vier lagen in den Himmelrichtungen in einer Entfernung von ca. vier Metern zum zentralen Altar und waren mit diesem durch Ranken verbunden.

458 Das Geflügel sind die Opfertiere.

459 Aufgrund von starken Windgeräuschen ist diese Stelle relativ unverständlich. Deshalb ist die Übersetzung unsicher.

460 unklare Zuordnung von Subjekt, direktem und indirektem Objekt

461 Es ist möglich, dass Don Bartolomé von Gesundheitsen im Plural spricht, da er sich auf die Gesundheitsen seiner Assistenten beziehen könnte.

5. Strophe

42. Ich sage es dir, prachtvoller Herr Regen.
43. Herr Regen, ich sage es dir,
44. ich übergebe dir jenes prachtvolle (jenes) zeremonielle Brot⁴⁶².
45. Der nahe Himmel, die nahe prachtvolle Wolke, das nahe Wasser,
46. die Wahrheit (ist), die Macht (ist), holt mich heraus, das Wasser.
47. Du bringst es und bewässerst mich, das Feld,
48. und also bewässerst du mich, die Saat, du bewässerst auch sein prachtvolles Reich
49. also auch zur großen Erhabenheit
50. die Frucht des Mais', die Frucht des prachtvollen Gebundenen⁴⁶³
51. also auch aus jenem Reich von dir, mein prachtvoller Herr.
52. Hier bin ich, also auch zu seiner Erhabenheit also zum prachtvollen Licht von dir, der Erhabenheit deiner vier Ecken.

6. Strophe

53. Prachtvoller Herr, groß in deine himmlischen Höhen also übergebe ich es also.
54. Ich erbitte es (zu) also auch in seiner prachtvollen Erhabenheit (zu) also zur Zufriedenheit (zu) also,
55. der Blitz aus deinem prachtvollen großen Himmel also aus dem prachtvollen Reich seiner Hand
56. des großen Herren der vier Ecken (zu) also schützt den Weg jener Erde und (also) auch die Richtung, die sie geht.
57. Der Blitz will das prachtvolle Wasser aus der Erhabenheit des Bauches des Himmels und des Bauches der Erde holen⁴⁶⁴,
58. sät der prachtvolle ehrwürdiger großer Herr Vater (zu) also diese⁴⁶⁵.

462 Ich übersetze tutu noj waaj mit zeremonielles Brot.

463 Mit dem Gebundenen kann der Altar gemeint sein, der mit Ranken zusammengebunden wird. Es kann aber auch das eingewickelte (gebundene) Maisbrot gemeint sein.

464 *U kaat ku beet* wörtlich »fragt zu machen« übersetzte ich als »will ... holen«.

465 diese Blitze

59. Er streckt jenen Muskel⁴⁶⁶ täglich also zu den Durchnässten, den heiligen Bespritzten⁴⁶⁷ prachtvolle Erhabenheit deines Weges
 60. und also auch muss er erscheinen am Horizont Mexikos⁴⁶⁸,
 61. damit also auch im prachtvollen Reich.
 62. Er breitet sich über dreizehn Schichten aus, also auch über die ganze Welt also über dich mein prachtvoller Herr.
 63. Also sagt er dir auch damit zu seiner Erhabenheit (zu) also auch in deinem prachtvollen Reich auf deinem Weg,
 64. dreizehn Reiche zu deiner rechten Hand also auch spreche ich dir neun prachtvolle große Falten,
 65. damit ich also das große Brot (zu) also auch übergebe
 66. dem prachtvollen Reich der Quelle und der Erde,
 67. und den vier Ecken (zu) also auch zur Erhabenheit jenes Begrabenen⁴⁶⁹, siehe den Ort⁴⁷⁰
 68. jener großen Entwicklung (zu) also auch, deiner.
 69. Damit also auch zur prachtvollen Erhabenheit deines Himmel also auch mit der Erhabenheit der Erde,
 70. jener Erhabenheit also auch jenes prachtvollen Reiches des schützenden Herren,
 71. des Wespengeist Herren, des Schrift-Zaubergeist Herren, des Herren deines Reiches (zu) also.
 72. Des Gottes Reich jener Heilung⁴⁷¹ (zu) also der Erde zur Rechten,
 73. damit also auch Gottes Heilung seines Weges für den prachtvollem Herren des Geistes der Bewässerungen
 74. damit du also mich⁴⁷² bringen kannst⁴⁷³, prachtvolles Reich der vier Gefährten (zu) also zu dir zu jener Erhabenheit zu also auch,
 75. den gestauten Schmerz⁴⁷⁴

466 Ich verstehe den gestreckten Muskel als eine Metapher für den Blitz, der Blitz als sich streckender Muskel von *Yuum Cháak*.

467 Ich interpretiere die Durchnässten und Bespritzten als die Maispflanzen.

468 unsichere Übersetzung

469 »Jener Begrabene« ist die Saat.

470 Der Ort ist das Maisfeld.

471 *jeets'najilo'* wörtlich übersetzt »Beruhigung«

472 An dieser Stelle liegt der Fall einer Poliphonie vor: Don Bartolomé spricht in der ersten Person meint aber »mich, den Regen bringen«.

473 *paajchak* übersetzte ich als »können, vermögen«, ausgehend von dem Verb *paajtal*

474 Schmerz als metonymisches Symbol für Tränen und Tränen als eine Metapher für den Regen.

76. damit du also auch brätst für deine Qualen⁴⁷⁵ (zu) also deine
 77. zur Erhabenheit (zu) also zum prachtvollen Reich des Göttlichen des Sohnes, des Vaters, des Heiligen Geistes
 78. so also auch zur Erhabenheit also in dein prachtvolles Reich deine vier Ecken
 79. also auch zur Entwicklung deines prachtvollen Reiches in deiner Hand
 80. Mein Herr, nun bin ich zu deiner prachtvollen Größe, zu deinem Reich deiner vier Allheit (zu) also
 81. Amen

9.1.14. Das „Credo de los Pueblos Mayas“ (CPM)

Grupos Mayas de Yucatán, Campeche, Zoque y Chontal de Tabasco, Tseltales, Tsotsiles, Tojolabales, Choles, Quechi de Chiapas reunidos en el XV Encuentro Ecueménico de Teología India Mayense, realizado en Saklum, municipio de Zinacatán, Chiapas, enviaron un mensaje a los hombres y mujeres de buena voluntad, con el cual pretenden compartir sus vivencias y compromisos, sus creencias y su cosmovisión.

No se trata de un paralelismo con el credo apostólico de la Iglesia Católica, aunque la forma de redacción se algo parecida.

1. *Creemos en Dios Papá-Mamá, dueño y dueña de la historia, protector y protectora de nuestros pueblos de Maíz,*
2. *que nos regalan la misión de sercargadores y cargadoras de los anhelos y angustias del pueblo pobre y creyente.*
3. *Creemos en el respeto a nuestros mayores, a nuestra lengua y cultura, al proyecto de Dios y en nuestra Madre Tierra.*
4. *Creemos en la esperanza de nuestro pueblo, que si vivimos unidos como hermanos y hermanas y con buenos acuerdos,*
5. *lograremos un mundo mayor para nuestros parajes y comunidades*
6. *Creemos que los desastres naturales recientes, son provocados por el egoismo del sistema neoliberal.*

⁴⁷⁵ Ich gehe davon aus, dass Don Bartolomé an dieser Stelle das Martyrium Jesus Christus meint. Ein anderer *J-men* bezeichnete Jesus Christus als: „Es el asado del cielo, porque está cruzificado como una gallina en la parilla.“

7. *Sin embargo, nos advierten que debemos amar más a nuestra Madre Tierra.*
8. *Creemos en la sabiduría de nuestros abuelos y abuelas,*
9. *que nos enseñan los calendarios y que en sus profecías nos advierten de que tenemos que vivir unidos, ante la cultura de muerte.*
10. *Creemos en nuestra Madre Tierra, que nos da cobijo y alimento,*
11. *a la que le agradecemos con nuestras primicias todo lo que hace por nosotros.*
12. *Creemos en los consejos de nuestros abuelos y abuelas, son palabras que no debemos olvidar,*
13. *Como el amor a nuestra cultura, ser solidarios, honestos, buscando siempre la justicia y la paz.*
14. *Creemos en la palabra de Dios, en nuestras celebraciones, ritos y fiestas, que nos dan identidad y nos ayudan a seguir resistiendo.*
15. *Creemos en nosotros mismos, porque podemos hacer nuestros acuerdos y leyes,*
16. *Para asegurar nuestra presencia en una nueva vida, sin retroceder ante caminos equivocados.*
17. *Creemos que los indígenas somos el otro mundo posible, ya que sabemos que éste es el tiempo de Dios*
18. *Y que el tiempo neoliberal lleva al egoísmo, la destrucción y la muerte.*
19. *Creemos en el futuro, que aun que sabemos no será fácil, confiamos en Dios que nos dará la fuerza para seguir adelante.*
20. *Creemos en los niños y en las niñas, retoños de nuestro árbol, ellos y ellas son la esperanza del tiempo de una vida florida.*
21. *Creemos en nuestras mujeres, que son como la Madre Tierra, dadoras de vida y esperanza,*
22. *a las que debemos darles todo respeto, dignidad y un lugar especial en nuestras comunidades e iglesias.*
23. *Creemos que nuestro corazón sigue hambriento por conocer la sabiduría de los escritos antiguos,*
24. *El significado de los signos y los números mayas, nuestras ciudades sagradas, sus pinturas y esculturas.*
25. *Creemos que este largo caminar de la Teología India Mayense no es una amenaza,*
26. *Sino más bien, un espacio de vida digna para todos los hombres y mujeres que tienen en el corazón un mañana.*

Atilano A. Ceballos Loeza, Zaklum, Zinacatan, Chiapas. 12 de noviembre de 2005

Quelle: <http://www.azcatl-tezozomoc.com/foros1/showthread.php?tid=3278> (aufgerufen 26.07.2015)

9.1.15. Das Gebet von der Hacienda Xcanchacan (GX)

- aufgezeichnet von Charles Étienne Brasseur de Bourbourg
- auf der Hacienda Xcanchacan, Yukatan 1867, veröffentlicht 1879

1. *Tiip'en lak'in u yuume'*
2. *ti' u kan te ts'íl ka'an*
3. *ti' u kan te ts'íl lu'um.*
4. *Ku líubul in t'aan*
5. *ti' kankan xootol ti' u k'ab*
6. *Dios yuumbil Dios mejenbil Dios espiritu santo.*
7. *U líik'il múuyal lak'in*
8. *ti' na'akabal chúumuk ti' ka'anil aj tepal*
9. *ti' óoxlajun táas múuyal*
10. *aj tsoola'an k'an cháak*
11. *u páa'tabal yuumtsilo'ob u'ulabalo'ob*
12. *aj tsoola'an ka'anche'ob*
13. *ti' kili'ich ts'amí báalche'*
14. *yeetel u kili'ich yaakunaj*
15. *ti' yuumtsilo'ob aj kana'an koolo'ob*
16. *utia'al u cha'ob u kili'ich ts'abilaj*
17. *tu kili'ich noj*
18. *Dios yuumbil Dios mejenbil Dios espiritu santo.*
19. *kin k'ubik u sujuy chichil*
20. *yéetel in kili'ich yaajkunajil*

21. *tech biin yanak a paaktiken*
22. *ti' u xootol man k'intzil*
23. *kin k'atoltik a putik a ki'iki' t'aan*
24. *tu yool'ob a puxsi'ik'al*
25. *ka k'ubik a kili'ich yaakunaj*
26. *ka naajmatik a chich sujuy ts'abilaj*
27. *paay tumeen paybe'en*
28. *utia'al k'ubik ti' u k'ab*
29. *Dios yuumbil Dios mejenbil Dios espiritu santo.*

Übersetzung des Gebets von der Hacienda Xcanchacan (GX)

1. Komm heraus, Herr des Ostens,
2. in seine vier Teile des Himmels,
3. in seine vier Teile der Erde.
4. Es fällt herab mein Wort,
5. zu vier in vier schneiden in seine Hand,
6. Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist.
7. Es erheben sich die Wolken im Osten,
8. steigen auf in die Mitte zur himmlischen Majestät
9. in die dreizehn Wolkenschichten,
10. geordneter Herr des gelben Regens.
11. Man erwartet die Schutzgeister, die Besucher,
12. Herr der geordneten Altäre,
13. für den herrlichen eingeweichten Báalche'

14. zusammen mit seiner herrlichen Liebe
15. Für die Schutzgeister, Herren Wächter der Felder,
16. damit sie nehmen die herrlichen Gaben
17. für den herrlichen großen
18. Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist.
19. Ich übergebe die reine Kraft
20. zusammen mit meiner herrlichen Liebe.
21. Du mögest da sein und mich ansehen
22. für ein Stück Zeit.
23. Ich erbitte, dass du bringst deinen Segen
24. aus dem Ganzen deines Herzens.
25. Du übergibst deine herrliche Liebe
26. Du verdienst deine Kraft, reine Gaben,
27. geliehen, weil es notwendig ist,
28. um zu übergeben in seine Hand,
29. Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist.

9.2. Tabellen

9.2.1. Tabelle der dokumentierten Texte

Rituell gerahmte Gebete	Quasi-Gebete, Diktat-Gebete	beschreibende Diktate
Don Antonio, Jets' Lu'um 1. Teil 1997 (JL97_01)	Don Antonio, Quasi-Gebet Ch'a Cháak 1995 (CC95)	Don Antonio, Jets' Lu'um 1997 (BDJL)
Don Antonio, Jets' Lu'um 2. Teil 1997 (JL97_02)	Don Antonio, Diktat-Gebet Ch'a Cháak 1997 (DGCC)	Don Antonio, Ch'a Cháak 1997 (BDCC)
Don Antonio, Waaji Ch'e'en San Ant. 2007 (WCSA)	Don Antonio, Diktat-Gebet Jets' Lu'um 2005 (DGJL)	
Don Antonio Waaji Ch'e'en San Sim. 2007 (WCSS)	Padre Atilano Credo Maya 2005 (CPM)	
Doña Berta, Jets' Lu'um 2007 (DBJL)	Brasseur, Gebet Xcanhacan 19. Jhd. (GX)	
Don Antonio, Ch'a Cháak, Sitol. 2010 (CC10)		
Don Antonio, Jets' Lu'um 2010 (JL10)		
Don Bartolomé, Ch'a Cháak Espitá 2010 (DBCC)		

Ritualbezeichnung	Funktion	Anzahl der Misterios
Ch'a Cháak	Regenbitte	9
Waaji' Ché'en	Brunnenweihe	4
Jets' Lu'um	Grundstücksweihe	3

9.2.2. Kodierungen der Phrasen aus den Gebeten Don Antonios

Code	Mayaphrase	Erklärung und Übersetzung
A	<i>Beooráa in yuumen tu kilí'ich ...</i>	Strophenmarker
A+	<i>... nukuch báalamo'ob</i>	um »Schutzgeist« báalam erweiterter Strophenmarker
A-	<i>Beooráa in yuumen</i>	Kurzform Strophenmarker
A*	<i>En el nombre del padre del hijo...</i>	Kreuzzeichen
B		Ergänzung des Strophenmarkers
B-	<i>Beey sigo bin in wéensik/t'aanik</i>	Verkürzte Ergänzung des Strophenmarkers
B	<i>Beey sigo bin in sutik</i>	Ergänzung des Strophenmarkers im zweiten Teilgebet
C	<i>iik'a nukuch...</i>	Spezifische Bezeichnung für übernatürliche Akteure
D		Erste Handlung mit übernatürlichem Akteur
D'	<i>(k)in wéensik / t'aanik</i>	»ich hole es herab/spreche es...«
D"	<i>(t)in wéensaj</i>	»ich brachte (es) herab«
D'''	<i>(k)in sutik</i>	»ich bringe (es) zurück«
E	<i>(k)in k'ubik</i>	Übergabe des Objektes an übernatürlichen Akteur
E1	<i>k'ubik promesa, Chà cháak, etc.</i>	Übergabe Ritual als ganzes
E2	<i>k'ubik saka', báalche', ya'ach</i>	Übergabe verschiedenen Opferspeisen/Getränke
E10	<i>k'ubik teech</i>	
E10'	<i>ti'e' jol in k'u' teech</i>	Empfänger mit „du“ angesprochen
E4	<i>k'ubik mejen muuch</i>	
E5	<i>k'ubik in kuerpo</i>	Übergabe der „Frösche“
E7	<i>k'ubik teereno</i>	Don Antonio übergibt seinen Körper
E8	<i>k'ubik Namen</i>	Übergabe des Grundstücks
E9	<i>k'ubik saanto kontra</i>	Übergabe im Namen des Veranstalters
		Übergabe des Heilmittels
F	<i>(k)in tseentik</i>	Nähren der übernatürlichen Akteure
G	<i>ka/in jets'</i>	Beruhigen der übernatürlichen Akteure
H	<i>p'atik libre</i>	Auflösung Kontakt mit übernatürlichen Akteuren
H5	<i>p'atik libre in kuerpo</i>	Verbindung mit dem eigenen Körper wird aufgehoben
H7	<i>p'atik libre teereno</i>	Verbindung mit dem Grundstück wird aufgehoben
H6	<i>p'atik libre ka'anche'</i>	Verbindung mit dem Altar wird aufgehoben
H4	<i>paatik libre mejen muuch</i>	Verbindung mit den „Fröschen“ wird aufgehoben

1	<i>promesa, rogativa, aksion de grasia, Ch'a Cháak, Jets' Lu'um</i>	Verschiedene Bezeichnungen für das Ritual: Versprechen, Bittgebet, Dankeshandlung,
2	<i>saka', báalche', yáax waaj, etc.</i>	Opfer Speisen und Getränke
3	<i>jo'ol (yáax) che'</i>	große (erste) Gabe
4	<i>mejen muuch</i>	Kind, kleiner Frosch
5	<i>in kuerpo</i>	mein Körper
6	<i>ka'anche'</i>	Altar
7	<i>teereno</i>	Grundstück
8	<i>u k'áaba</i>	Name des Auftraggebers
9	<i>saanto kontra</i>	heiliges Gegen/Heilmittel
10	<i>teech/te'éch</i>	du/ihr
		strukturell relevante nicht parallele Äußerungen
I	<i>jun p'èel toj oolal</i>	Um Gesundheit/Wohlstand gebeten
J	<i>ka kaas bin ten meyajten</i>	Das Schlechte wird benannt
K	<i>wa tumen jun p'èel faya</i>	Frage nach Fehler, Beginn der Verantwortungserklärung
L	<i>mu kastigarta yana tin tseel</i>	Schaden von Teilnehmern abwenden
M	<i>kastigarta in kuerpo</i>	Angebot des Körpers als Opfer
N	<i>ma tin beetaj pa tu beetaj</i>	Versicherung, keine Fehler zu machen
O	<i>ma tin baaxal</i>	Versicherung, ernsthaft Handlungen zu vollziehen
P	<i>(bendision) tu chun ka'anche'</i>	Segnung am Fuße des Altars/Grundstücks
Q	<i>in serartik</i>	Beenden/Schließen eines Gebetszyklus'
R	<i>páaytik mejen much/in kuerpo</i>	Körper und Frösche sind nur geliehen
S	<i>je ba'ax ka taasaj prosperanaka</i>	Wohlstand: ein Gut, um das gebeten wird
T1	<i>bejlaè'</i>	Zeitliche Bestimmung
T2	<i>way tu teereno</i>	Örtliche Bestimmung
U	<i>kuch(kiskoon)</i>	(wir haben) die Pflichterfüllung

9.2.3. Schematische Darstellung der Phrasen des Gebets zum Jets' Lu'um 1997

Erstes Teilgebet des Misterios: <i>eemsik</i> »übernatürliche Akteure herunterholen«	Zweites Teilgebet des Misterios: <i>sutik</i> »übernatürliche Akteure zurückbringen«
1. A*, B2, D', A, D', E1, B2, E1, T2, T1, D'	1. A*, E1, E2, E2, E8, E, B1, E1, T1, C, G
2. A, B1, C, D', G, T2	2. E, D", D', D"', E10, Q, T2, E10, I, J, E1, E1, I, J,E
3. A-, C, D', T2, G	3. A, C, D"', E, D''''
4. A, C, D', E, G, T2	4. A, B3, C, D", B3
5. A-, C, E, E, G, T2, B2	5. A, C, D", B3
6. A, B1, C, E, E, C, D', E8, E, B2	6. A, B3, C, E, D''''
7. A-, C, D', E1, E2, E, G, T2	7. A, B3, C, D''''
8. A, B1, C, D', E, E, T1	8. A, B3, C, D''''
9. A, B1, C, D', E1	9. A, B3, C, D''''
10. A, B1, A, B, C, D', E1	10. A, B3, E1, Q, D''', E, G
11. A, B1, C, D', E1, T1	11. A, B3, D", C, D"', E
12. A, B1, E1, C, D', E1	12. B3, D", D"', C, E1, Q
13. A, D', ?, E1, T2, G	13. A, C, D', D"', C, U, D"', ?, T2, G, D", D"', C
14. A, C, D', E1, T2, G	14. A, C, D", D''''
15. A, B1, C, D', E1	15. A,D", D''',D", D"', D", D"',K,L,M,N, E5, D"', H5, A*
16. A, B1, C, D', E1	
17. A, D', U, C, D', E1	
18. A,B1-, E, D', C,D',E1, G, E8, E, E,D', E2	
19. A, D', E2, D', E2	
20. A, D', E2	
21. A, D', E2, E2	
22. A, H5, D', D''''	
23. A, K, L, N, ?, E5, E1, E10', A*	

9.2.4. Kodierungen der Phrasen in dem Gebet Doña Bertas

Code	Maya Phrasen	Erklärung
A	<i>En el nombre del padre y ...</i>	Kreuzzeichen span1
A1	<i>dios padre, dios hijo, ...</i>	Kreuzzeichen span2
A2	<i>dios mejenbil dios nukuchbil ...</i>	Kreuzzeichen maya
B	<i>k'áatik</i>	Phrase des Bittens
C	<i>k'úbik</i>	Phrase des Übergabens
C'	<i>kin ts'aj</i>	
D	<i>presentartik / presentarke</i>	Phrase des Präsentierens
E	<i>ka bin a cháalten</i>	Phrase des Spülens
F	<i>ka bin a perdonarten</i>	Phrase des Vergebens
G	<i>in kilik cha'ach</i>	Phrase des Kauens (Sprechen)
H	<i>síi</i>	Phrase des Schenkens
I	<i>ka bin a síijil</i>	Phrase des Gebärens/Schenkens
J	<i>ka bin a saasil</i>	Phrase des Erleuchtens
K	<i>ka bin a kala'anto'</i>	Phrase des Schützen
L	<i>ka bin a bendisirto'</i>	Phrase des Segnens
M	<i>ka bin a protejer</i>	Phrase des Schützen
N	<i>ka bin a sini</i>	Phrase des Verbreitens/Verteilens
α	<i>in kilik</i>	Verbaspekt gerne wollen
β	<i>(ti') bin tee ch</i>	Verbaspekt man sagt, dass du/ dich
γ	<i>ka bin a</i>	Verbaspekt man sagt, dass du/ dich
δ	<i>u tia'al</i>	Verbaspekt kausale Handlung
	<i>saanto</i>	Adjektiv
	<i>sujuy</i>	Adjektiv
	<i>beooráa</i>	Adverb
1	<i>(ta) presensia</i>	(deine) Gegenwart
2	<i>primisia</i>	die Opfergabe
3	<i>tu no'oj a k'a'</i>	zu deiner rechten Hand
4	<i>sujuy grasia</i>	reine Energie
5	<i>(a saanto) bendision</i>	(dein heiliger) Segen
6	<i>(a saanto) poder</i>	(deine heilige) Macht
7	<i>(saantos) espiritos</i>	(heilige) Geister
8	<i>(ta saanto ...) beel</i>	(zu deinem heiligen) Weg
9	<i>a saanto sujuy k'aaba'</i>	in deinem heiligen Namen
10	<i>a saanto mesa</i>	dein heiliger Altar
11	<i>a saanto tsikbe'ènil(ech)</i>	du heilige Exzellenz

12q	<i>Kil'ich ko'lelbil</i>	weibliche übernatürliche Akteu- re
12p	<i>xki'ichpam ko'lelbil</i>	
12p2	<i>ki'ichpam ko'lelbil Magdalena</i>	
12p3	<i>ki'ichpam ko'lelbil Pilar</i>	
12p4	<i>ki'ichpam ko'lelbil Asunción</i>	
12p5	<i>ki'ichpam ko'lelbil Concepción</i>	
12q1	<i>xkili'ich ko'lelbil Maria</i>	
12r2	<i>xkiirits' Magdalena</i>	
12s	<i>Virgen Maria</i>	
12p6	<i>xki'ichpam ko'lelbil Aj Kanul</i>	
12p7	<i>xki'ichpam ko'lelbil xunáan tuunich</i>	
13	<i>a saanto ogar</i>	dein heiliger Ort
14	<i>ta saanto pi'</i>	dein heiliger Erdfen
15	<i>saanto destino'</i>	heiliges Schicksal
16	<i>saanto sujuy lu'um</i>	heilige reine Erde
17	<i>xkan ti'its</i>	vier Ecken
18	<i>Aj Kanul</i>	übernatürlicher Akteur
19	<i>Jesu Cristo, Nazareno</i>	übernatürlicher Akteur
20	<i>In yuum, Señor</i>	übernatürlicher Akteur
21	<i>a iik'</i>	übernatürlicher Akteur
22	<i>a paal</i>	natürlicher Akteur / Patient

9.2.5. Schematische Darstellung der Phrasen im Gebet Doña Bertas

Strophen	Phrasenabfolge
Gebet zur Übergabe des Saka' (1a)	
1.	A , 20 C2-1, E4-1, C, B6, B1-7, D2, E4-3, B11
2.	20, B1, C2, B6-10, B1, D3, B1
3.	20, B11, D, B5-6, B 10, E4, B3, E4-2
4.	Padre Nuestro
5.	20, 12, B1, 20, B11, B3, E4-2, C'8, C10, B5, C12, 12, 12, 12, 12, 12, B10, D2, B3, A
Gebet zur Rückführung der übernatürlichen Akteure (1b)	
	A
Gebet zur Übergabe des Ya'ach' (2a)	
1.	A, A1,C2-1
2.	Padre Nuestro
3.	Ave Maria
4.	Padre Nuestro
5.	20, B1, 2C'8, E4,B1-7,B1, A1
6.	20, B1, B9-16, B1, C1, B6-3
7.	Ave Maria
8.	20, B1, C2-8, C, E4, H2, C8, B16, 12p, 12q1, 12p, 12r2, B1, B6-10, C2, I5, B6, B3
9.	12s, B1, D2, E4-H, B, D3, D1
10.	Ave Maria
11.	18, B5-16, E4, ?, ?, ?, 13, B1, B10, D, E4, D3, F9, B1, D
12.	Padre Nuestro
13.	20, E4,19, B1, B6-10, A1
14.	20, B1, B5, C2, E4, B6-12, B1, B6-3, C, B5, B1, B3, J15, K , L , M , B11-5, 12q
15.	Ave Maria
16.	20, B1, E4, B1, C14-8, B12q, B12q, B8, B1, N5, 12p6, B1,12p7,B3-2, B1, C12p, E4-H1, B10, D11, B1,C3, A1, A2
Gebet zum Zurückschicken der übernatürlichen Akteure (2b)	
1.	A, A1, 20, B5-10, E4, B1, D2, E4H-16, C, B
2.	20, B1, B3, ?, 11, E4,BC, E5, B10, A1, A2

9.2.6. Reihenfolge der übernatürlichen Akteure in den Strophen

	CC95	DGCC	CC10	JL97_01	JL97_02	DGJL	JL10	WCSA	WCSS
<i>(in) yuum(en)</i>	alle Strophen		alle	alle	alle		alle	alle	alle
<i>nukuch iik'óob</i>	alle		alle	alle	alle	5, 9, 10	alle	alle	alle
<i>kan ti'itsi' (alle vier)</i>	1				3				
<i>yáax ti'its (ti' noj iik')</i>		2	3	3	-	1, 6	4	3	6
<i>ka'a ti'its (ti' noj iik')</i>		2	4	4	-	1, 7	5	4	7
<i>óox ti'its (ti' noj iik')</i>		2	5	5	-	1, 8	6	5	9
<i>kan ti'its (ti' noj iik')</i>	(nojoch iik') 17	2	6	6	-	1, 9	7	6	10
<i>yáax ti'its ka'an ti' noj báalam</i>	10	5, 54(?)	6						
<i>k'a' ti'its ka'an ti' noj báalam</i>	11	7, 55(?)	7						
<i>óox ti'its ka'an ti' noj báalam</i>	16	8, 56	8						
<i>kan ti'its ka'an ti' noj báalam</i>		9, 57	9						
<i>xóob báalam</i>	11	24, 64	9						
<i>jaats' a che' báalam</i>	12	25, 65	10						
<i>iik'i' baláam</i>			11			2, 10	18		
<i>yuum tun báalam iik'</i>		26, 66	12						
<i>nukuch /nojoch báalam</i>	1, 2, 7, 10, 17, 20								
<i>moson iik'</i>	3	11, 57	14	8	5	3, 11	9	7	11
<i>sujuy iik'</i>	4	10, 56	16	7	4	4, 12	10	8	12
<i>iikà nukuch chultuno'ob</i>	5	12, 58	18, 19	9	6		11	9	14
<i>iikà nukuch áaktuno'ob</i>	15	22, 59	20	10	7		12	10	15
<i>áaktun Jerusalem</i>			21						
<i>iikà nukuch muulo'ob</i>	6	23, 59	22	11	8		13	12	16

<i>iik'a nukuch ruinaso'ob</i>	12	24, 60	23	12, 14	9		14	11, 13	18
<i>laaka nukuch iik'o'ob</i>				13					
<i>nukuch riöse' (ma tu tséentkalo)</i>							15		
<i>nukuch aaktuno'ob ti' k'áaxo'</i>							16		
<i>iik' yaan ti' ché'en ka'an</i>							17(?)		4
<i>iik'a nukuch ts'ono'oto'ob</i>	14	27, 61	?	15	11		19	14	19
<i>iik'a' nukuch rio(so)'ob</i>	13	28, 62	26, 27	16	12		20	15	20
<i>saanto sayab iik'</i>	18	29, 63	29	17	13		25	16	1, 3, 5, 23
<i>t'uupuy iik'</i>	21	29, 67	(noj iik') 28	18	14		21, 27	17	22
<i>t'uupuy iik' ti' noj baalam(o'ob)</i>	22	30, 68	31, 34						
<i>mejen muuch</i>	1,3, u.a.		24, 27						
<i>noj baalam tu chumuk / sentro</i>	9	29, 66	25						
<i>noj tata</i>			32				22		
<i>yuum kruus</i>		31, 70					22		
<i>yuum yuum iik' tu nu'uk ti ka'an</i>			33			12	23		
<i>mama lu'um / na' lu'um</i>			35				24		
<i>12 virgines ti'yiits ka'an</i>	20	31, 46							

9.2.7. Strukturbildende Elemente im Gebet von Don Bartolomé

Strukturbildende Elemente im Gebet von Don Bartolomé		
Substantivierend –il:	Paarungen:	Füllwörter:
<i>Kaajil, nojil, ka'anil, ajil, kan ti'itsil, t'aanil, toj óolalil, k'áaxil, ko- olil, jaajil, muukil, yichil, méek'il, saasil, beejil, lu'umil, wool ka- abil, waajil, muuktajil, jeets'najil, k'i'innanil, k'ujil, mejenbil, nukuch- bil, kili'ichbil, laajil</i>	<i>kaajile' le sayab – lu'um – kan ti'itsil, tu muktajilo' – u nojtalilo', ki'ichkelem noojil ta ka'an – tu noojil le lu'um, joosikten – a taaska', kanantko' – tu maano'</i> In folgenden Versen: 1.Stro: 2, 4, 6. 2.Stro: 10, 12-13 3.Stro: 17-18,22,23 4.Stro: 35-36-37 5.Stro: 42-43, 45,46, 47-48, 50 6.Stro: 62, 66, 69, 77-78	<i>yéetel, bakáan, xan, u tia'a</i> Füllwörter verbinden parallele Paarungen

9.2.8. Verben

Don Antonio	Ch'a Cháak 95	Ch'a Cháak 10	Jets' Lu'um 97_01	Jets' Lu'um 97_02	Jets' Lu'um 10	Waaji' Ch'é'en SA	Waaji' Ch'é'en SS
<i>éemel</i>	36	61	31	6	27	29	31
<i>k'ubul</i>	48	63	39	17	53	28	37
<i>t'aan</i>	3	8	9	1	3	3	1
<i>tséenel</i>	0	31	0	0	23	3	13
<i>suutul</i>	2	1	1	26	2	3	1
<i>jool</i>	0	4	1	1?	5	2	5, 4x <i>jool in k'u'</i>
<i>je</i>	0	1	0	1	1	0	1
<i>tiich'</i>	0	0	0	0	1	0	0
<i>tiis</i>	0	0	0	0	0	0	0
<i>xolok</i>	8+1 Formel	2+ 11 Formel	7+10 Formel	11+3Formel	4+7	3+5	3+15 Formel
<i>paajtal</i>	0	1	1	4	0	1	0
<i>p'aatal</i>	0	6	1	1	4	0	1
<i>jets</i>	0	0	8+7 Jets' Lu'um	3+1	2+5	0	0

Don Bartolomé	Chá Cháak 10
<i>k'ubul</i>	19
<i>t'aan</i>	7
<i>taas</i>	3
<i>k'áat (ooltik)</i>	4
<i>payal</i>	1
<i>joya</i>	3
<i>jóo'sik</i>	1
<i>yáalal</i>	1
<i>xol</i>	1
<i>tiich'</i>	1

Doña Berta	Jets' Lu'um 07
<i>k'ubul</i>	19
<i>k'áat</i>	68
<i>kilik k'áat</i>	25
<i>bin k'áat</i>	28
<i>cháal</i>	18
<i>presentar</i>	12
<i>perdornar</i>	1
<i>cha'ach</i>	1

9.2.9. Formeln

Don Antonio	Ch'a Cháak 95	Ch'a Cháak 10	Jets' Lu'um 97_01	Jets' Lu'um 97_02	Jets' Lu'um 10	Waaji' Ché'en SA	Waaji' Ché'en SS
leti'e'	18	81	35	14	63	32	13
le túun ti'e'	44	36, davon 19 in C)	5	17	14	9	20
le túun tia'a	1	29	12	3	21	11	15
(u)tia'a(n/l-e)	44	69	31	15	44	17	29
tu kili'ich nóoj a k'a'	84, davon 61 ohne A)	113, davon 76 ohne A)	44, davon 22 ohne A)	37, davon 24 ohne A)	86, davon 60 ohne A)	42, davon 25 ohne A)	59, davon 35 ohne A)
tu kili'ich nóoj u k'a'	24, davon 1 ohne A)	90, davon 53 ohne A)	39, davon 17 ohne A)	19, davon 8 ohne A)	47, davon 21 ohne A)	29, davon 12 ohne A)	37, davon 13 ohne A)
tu kili'ich noj a k'aaba'	57, davon in den 26 C) 15	95, davon in den 47 C) 34	44, davon in den 20 C) 12	27, davon in den 16 C) 9	58, davon in den 36 C) 21	34, davon in den 17 C) 11	50, davon den 28 C) 24
xolokben in k'u'	1 in E1	11, davon 9 in E)/E1)	10 davon 4 in E1), 5 in D1) 1 in G)	3 in E1)	7, davon 7 in E	5, davon 4 in E1, 1 in D1	15, davon 14 E1, 1 D1

9.2.10. Sprechakte in den Strophen

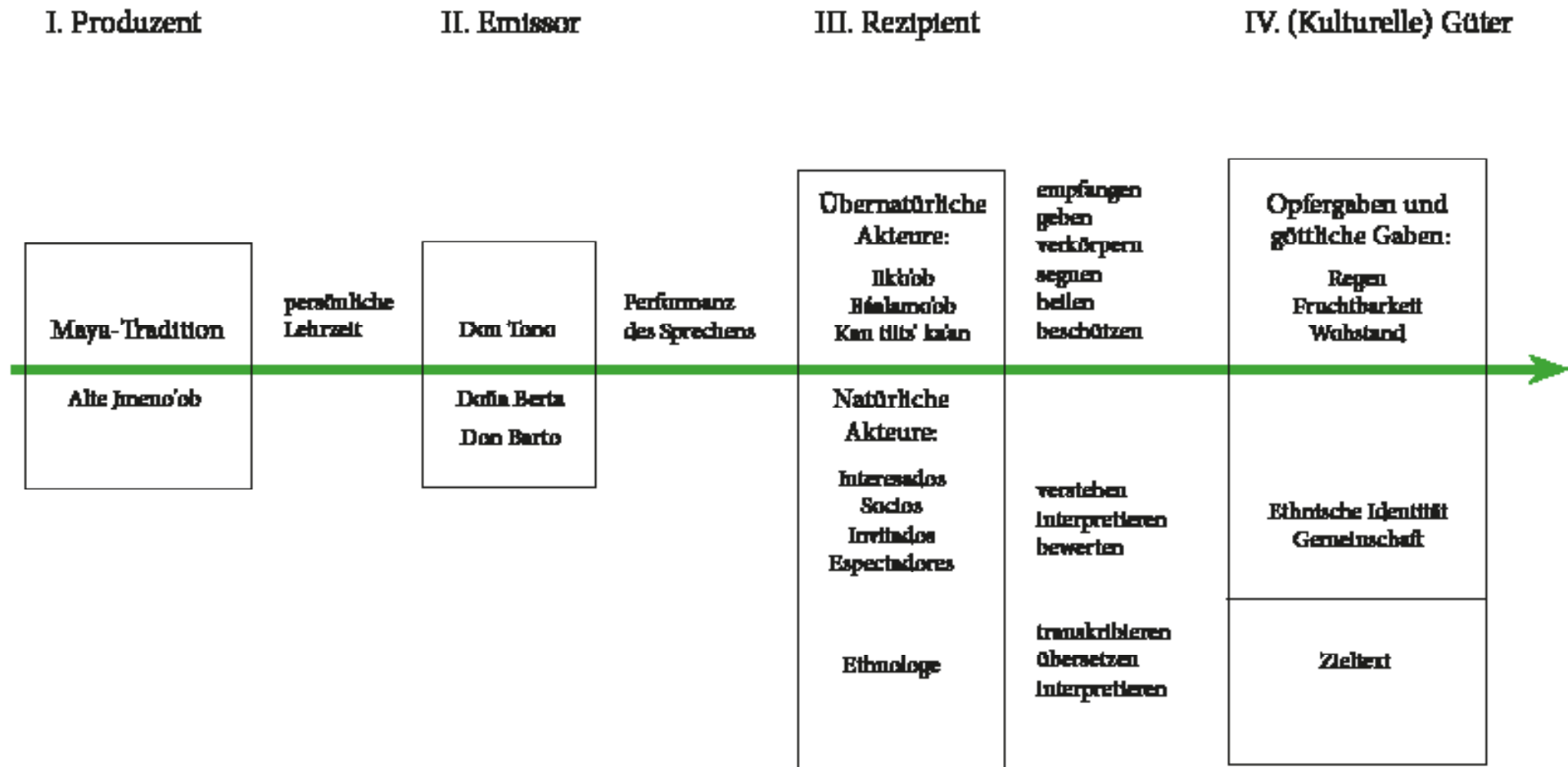
Strophe	1	2	3	4	5	6	7	8
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

9.2.11. Zunahme der Kommissiva

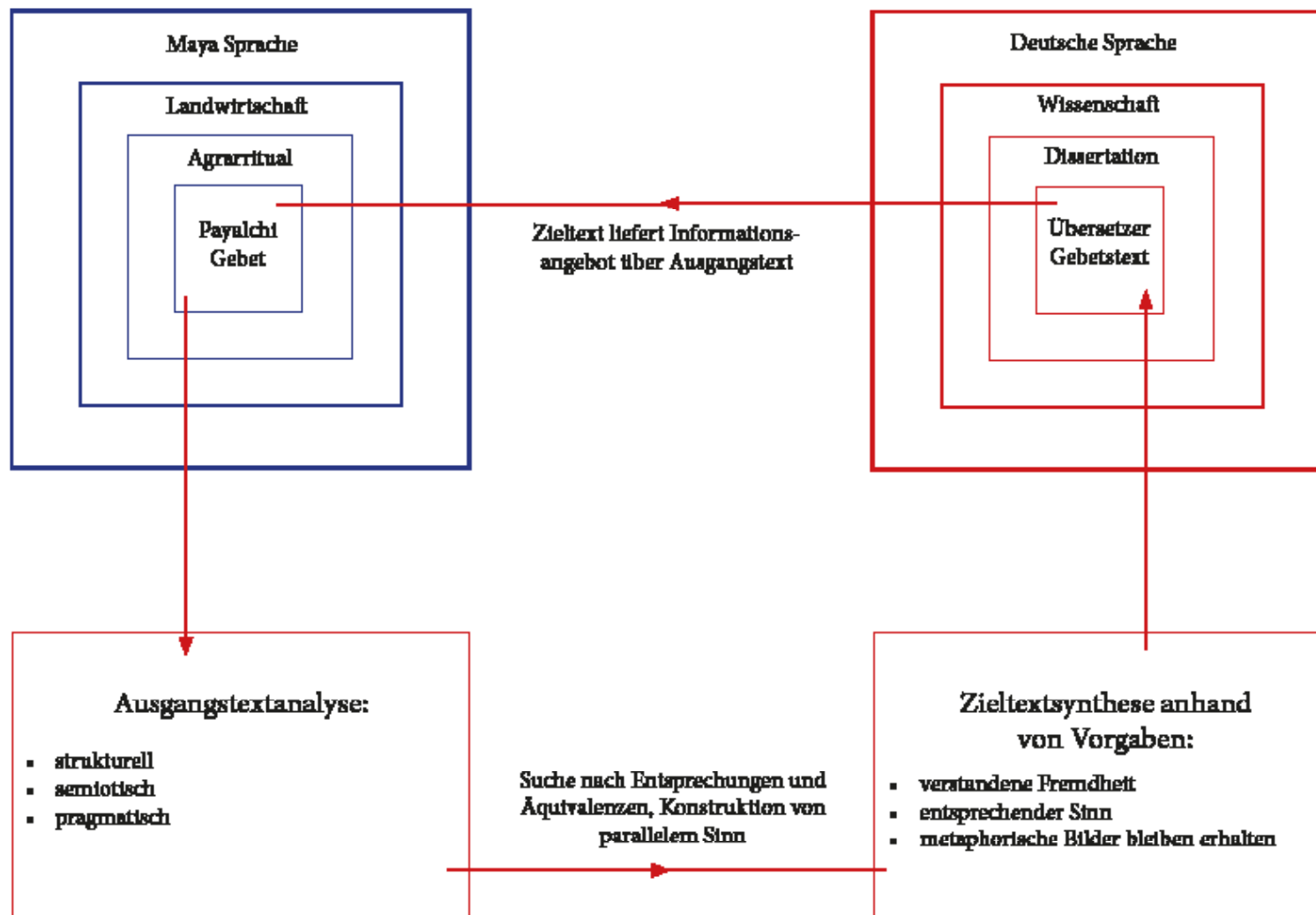
	CC 1995		JL 1997		WCSA 2007		WCSS 2007		JL 2010		CC2010	
éemel	36	0	31	6	29	7	31	6	27	3	61	12
		0%		19,35%		24,14%		19,35%		11,11 %		19,67 %
k'ubul	49	14	49	15	33	11	52	20	60	18	75	20
		28,57%		30,61%		33,33%		38,48%		30%		26,66 %
tséemel	-	-	-	-	3	2	13	6	23	18	31	21
						66,66%		46,15%		78,26%		67,74 %

9.3. Diagramme

9.3.1. Die Produktion und Reproduktion der Gebete

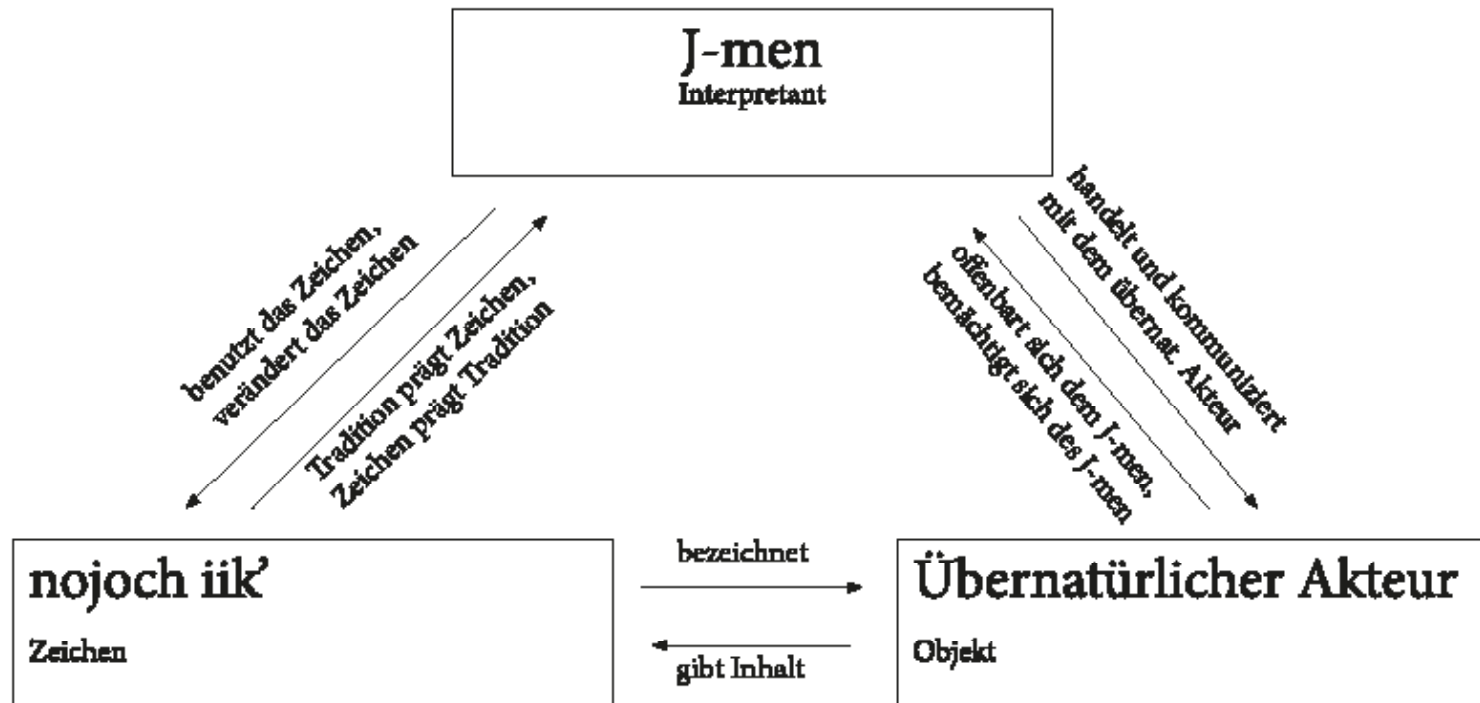


9.3.2. Äquivalenten Diskursrahmen

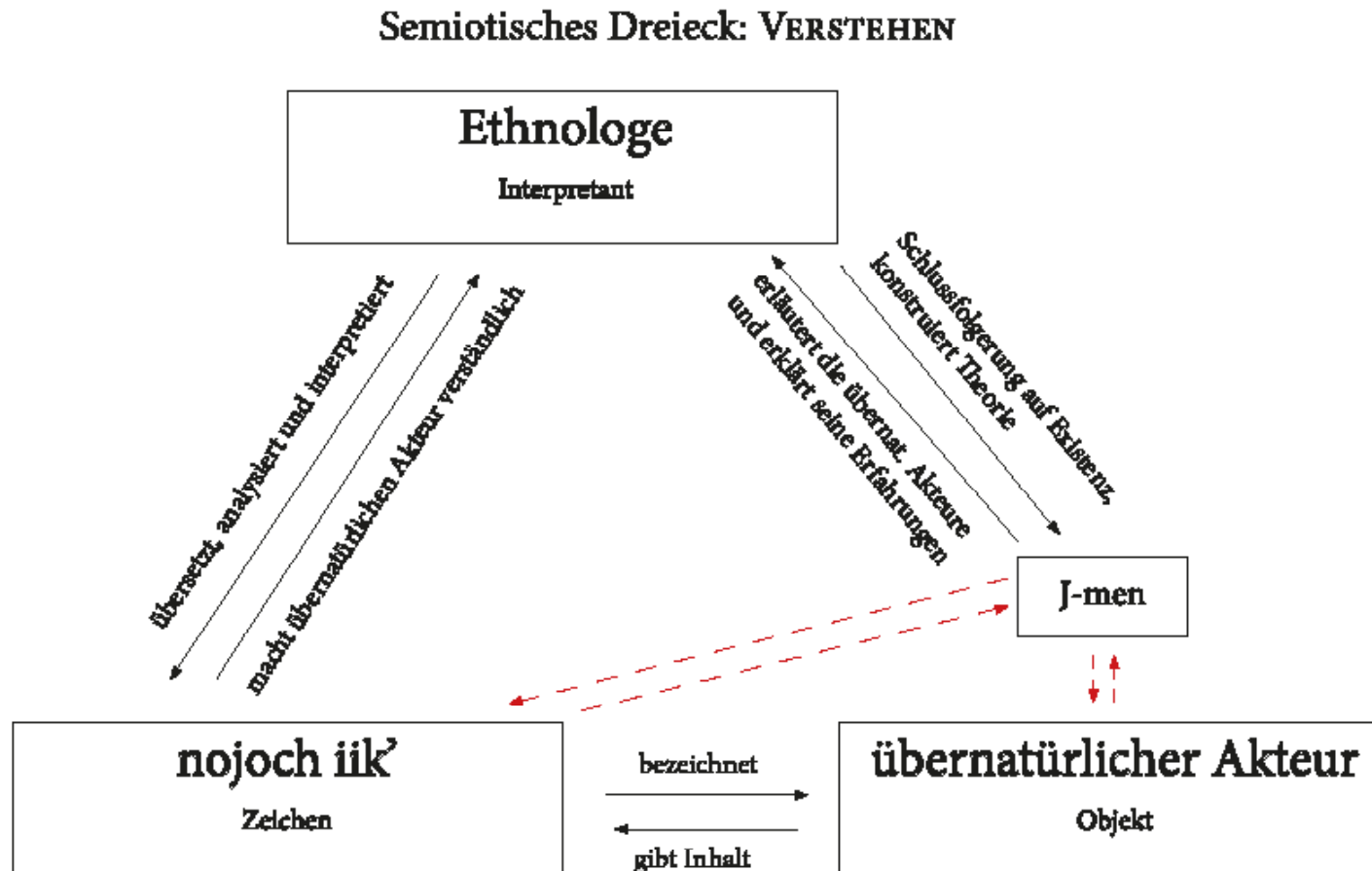


9.3.3. Das semiotische Dreieck: Handeln

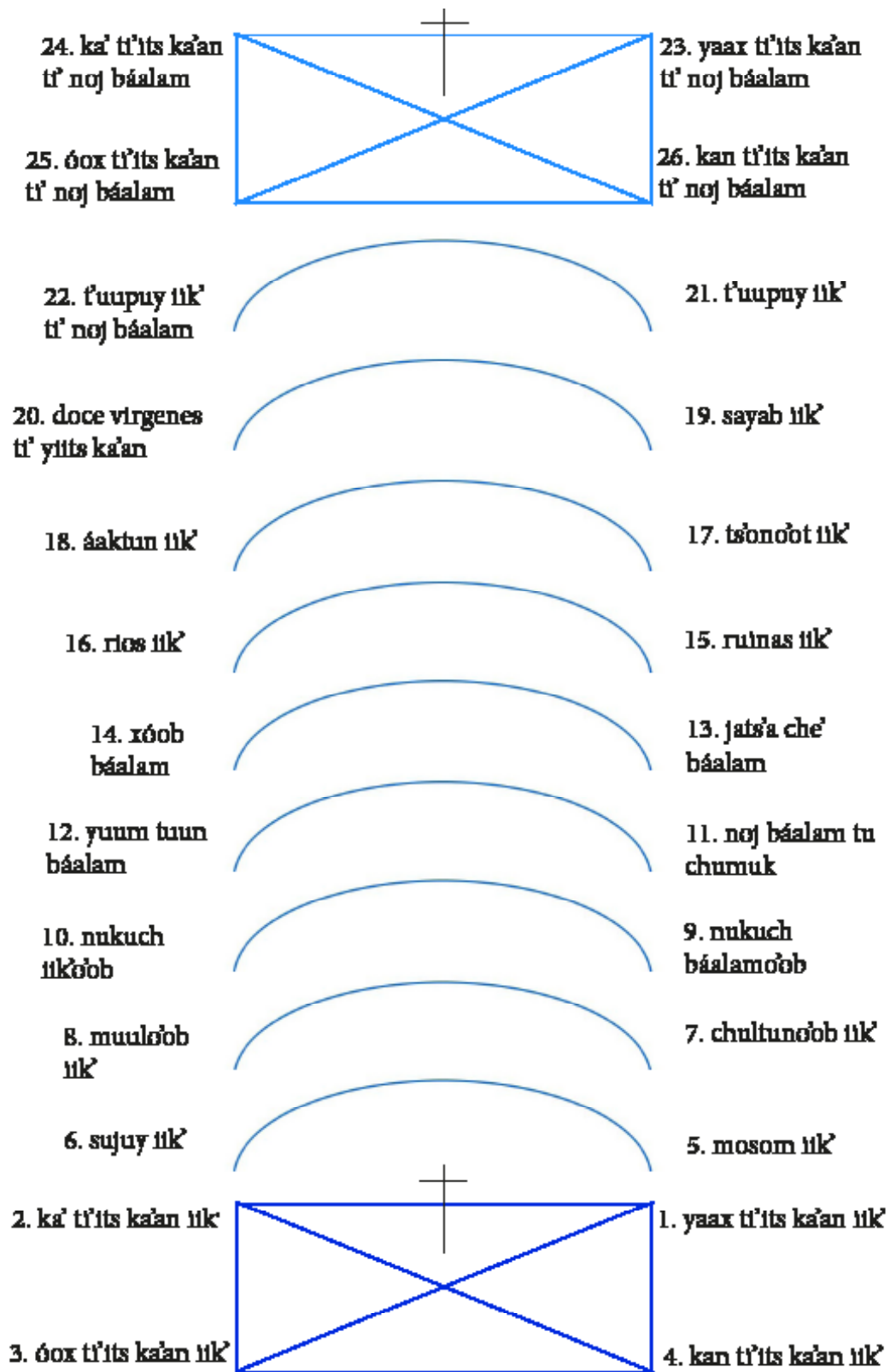
Semiotisches Dreieck: HANDELN



9.3.4. Das semiotische Dreieck: Verstehen

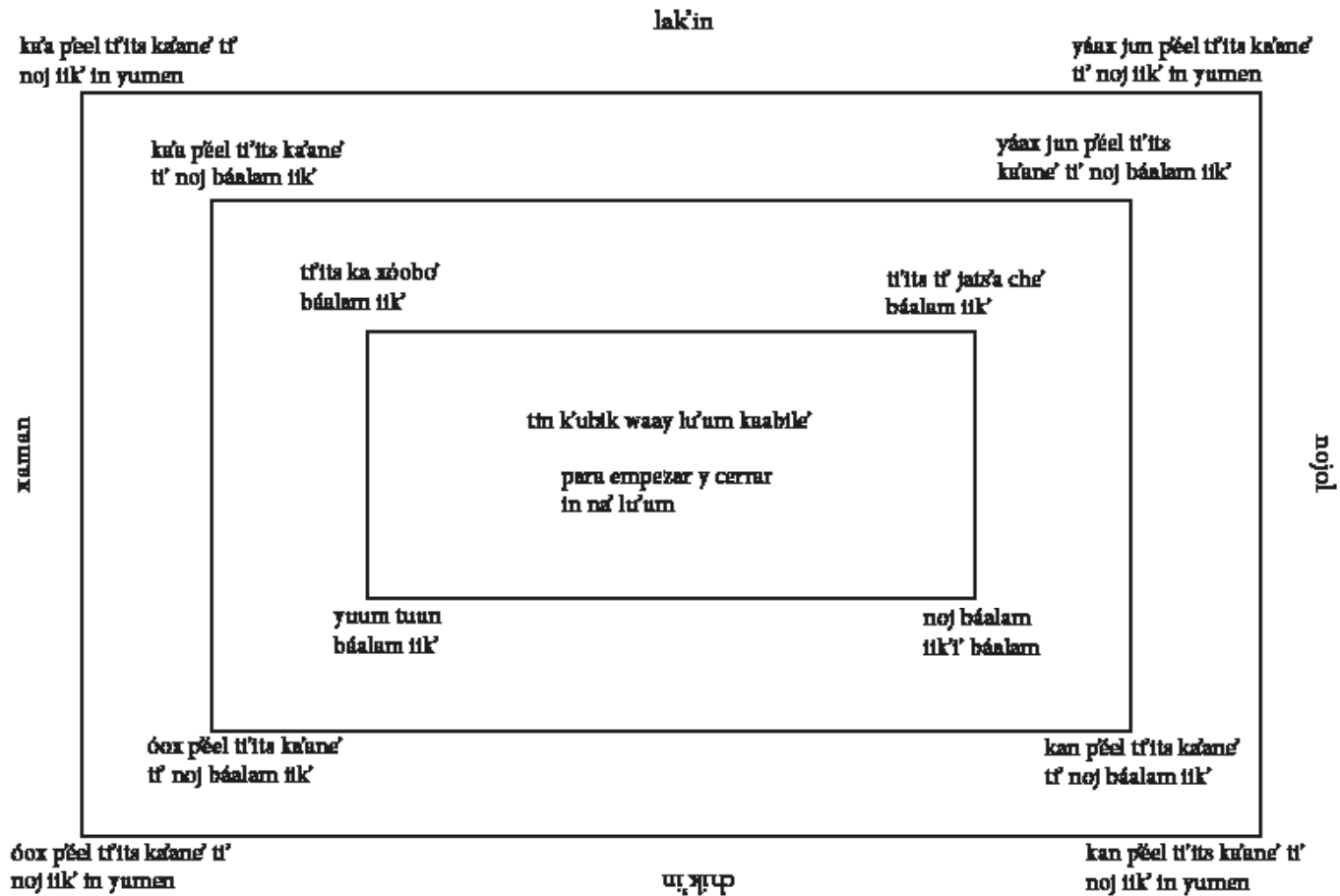


9.3.5. Die schematische Ordnung der übernatürlichen Akteure

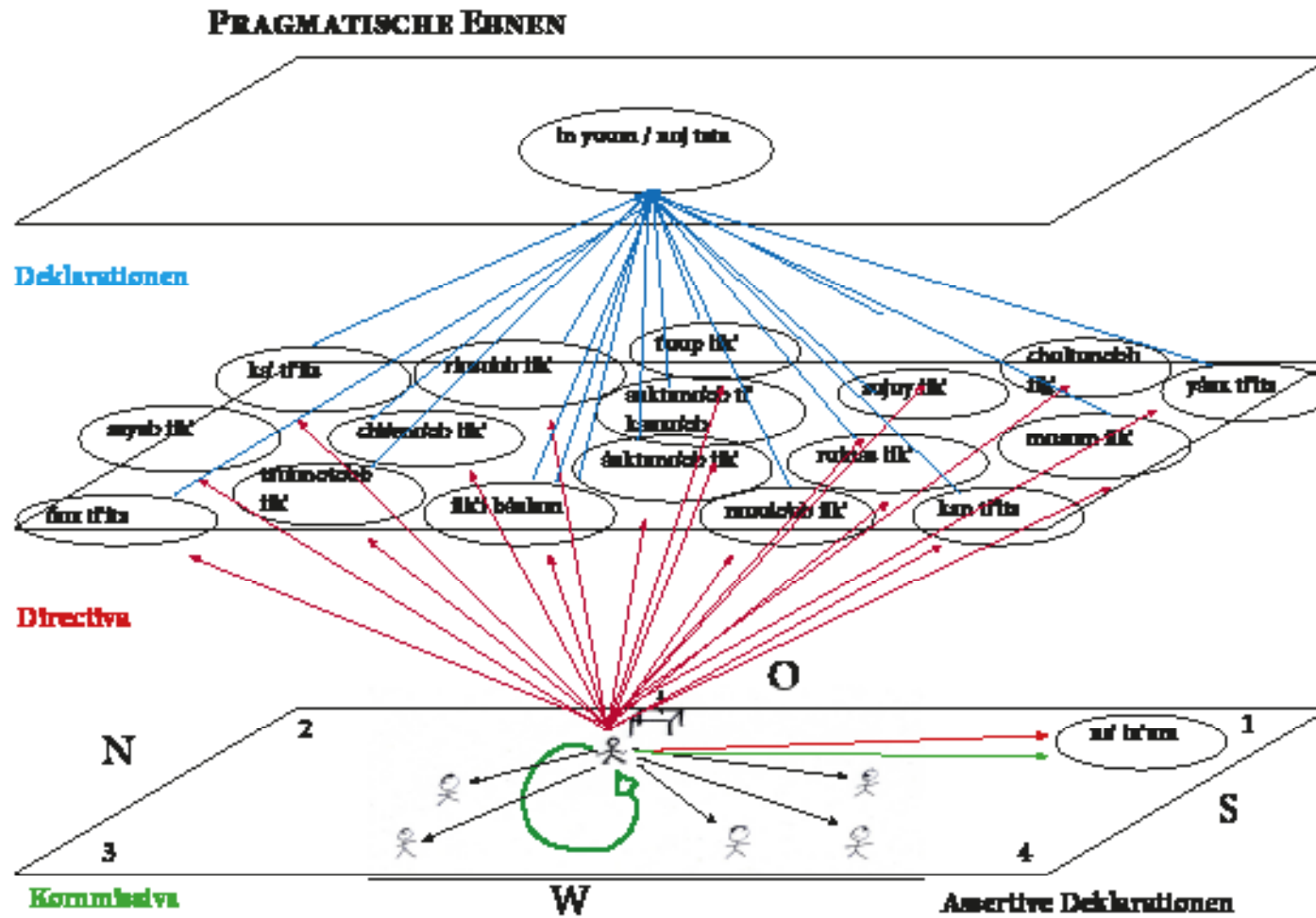


9.3.6. Das dreifachgefächerte Rahmenbild

LOS VIENTOS MÁS FIRMES DEL MUNDO



9.3.7. Die kommunikativen Ebenen



POR ESTO!

Dignidad, Identidad y Soberanía.

Director General: Mario Marín Rodríguez

Mérida, Yucatán, jueves 16 de octubre de 1995. Año 3 No. 1680

A Campeche

Golpea el impredecible "Roxana" con vientos de 140 Km/h, aísla al Estado y obliga a la evacuación de miles de familias de las zonas costeras

60¢ Campeche 1 a 4 La República 9



Celestún, puerto fantasma

Pulso Político

- * En efecto, "Camacho no tiene remedio"
- * No digiere su doble derrota ante Calles
- * "San" también fracasó: el Nobel al viento

Por Francisco Cárdenas Cruz
60¢ La República 8

Indicador Político

- * PRI: KO a MCS; se quedan CSG y JCM
- * EZPL y PRI: en manos del cordobismo

Por Carlos Ramírez
60¢ La República 9

El huracán "Roxana", "estacionado" al Oeste, se mantiene como amenaza frente a la costa

60¢ La Ciudad 10 a 18

Precio: N\$2.00

Edición de 95 páginas en 18 Secciones.

POR ESTO!

Dignidad, Identidad y Soberanía.

Director General: Mario Montiel Montiel

Mérida, Yucatán, lunes 10 de octubre de 1993

Año 3 No. 1860

Nada ni nadie nos detendrá

En la transformación de Yucatán: Víctor Cervera, ante el Pueblo Maya, en el centro ceremonial de Oxkintok, donde "se alejó a los espíritus malos" y "se limpió de impurezas a la Santa Tierra"



La ceremonia del "Vino Lembe", en el lugar conocido como "Dici Vinto la Pascha del Sin", el año sin viento, lluvia, sequías y heladas, antes de empezar y limpiar y limpiar de nuevo con "Yucob" y "Nabik", Cactus y maderas mágicas de los "Arancees" y arillos, en el centro de Oxkintok, el Gobernador de Yucatán, Víctor de la Cruz Parrales.

Abstencionismo en Chiapas

Fauna Política

**Sin confianza
no habrá desarrollo**

Por Vicente Fox
EP Opiniones 2

**Mienten los panistas
y sus corifeos**

Por Rafael Arenas Rojas
EP La Cuestión 12

**Signos
de regresión**

Por Jesús González Scherzer
EP Opiniones 1

Sólo el 40% acudió a las urnas;
70 municipios al PRI y 15
al PRD; el Institucional controla
el Congreso

EP La República 6-7