

Erschienen in: Kallmeyer, Werner/Zifonun, Gisela (Hrsg.): Sprachkorpora. Datenmengen und Erkenntnisfortschritt. – Berlin, New York: de Gruyter, 2007. S. 152-168. (Institut für Deutsche Sprache. Jahrbuch 2006), <https://doi.org/10.1515/9783110439083-010>

GUNTER SENFT

„Ich weiß nicht, was soll es bedeuten ...“ – Ethnolinguistische Winke zur Rolle von umfassenden Metadaten bei der (und für die) Arbeit mit Corpora

Abstract

Arbeitet man als muttersprachlicher Sprecher des Deutschen mit Corpora gesprochener oder geschriebener deutscher Sprache, dann reflektiert man in aller Regel nur selten über die Vielzahl von kulturspezifischen Informationen, die in solchen Texten kodifiziert sind – vor allem, wenn es sich bei diesen Daten um Texte aus der Gegenwart handelt. In den meisten Fällen hat man nämlich keinerlei Probleme mit dem in den Daten präsupponierten und als allgemein bekannt erachteten Hintergrundwissen. Betrachtet man dagegen Daten in Corpora, die andere – vor allem nicht-indoeuropäische – Sprachen dokumentieren, dann wird einem schnell bewusst, wieviel an kulturspezifischem Wissen nötig ist, um diese Daten adäquat zu verstehen. In meinem Beitrag illustriere ich diese Beobachtung an einem Beispiel aus meinem Corpus des Kilivila, der austronesischen Sprache der Trobriand-Insulaner von Papua-Neuguinea. Anhand eines kurzen Ausschnitts einer insgesamt etwa 26 Minuten dauernden Dokumentation, worüber und wie sechs Trobriander miteinander tratschen und klatschen, zeige ich, was ein Hörer oder Leser eines solchen kurzen Daten-Ausschnitts wissen muss, um nicht nur dem Gespräch überhaupt folgen zu können, sondern auch um zu verstehen, was dabei abläuft und wieso ein auf den ersten Blick absolut alltägliches Gespräch plötzlich für einen Trobriander ungeheuer an Brisanz und Bedeutung gewinnt. Vor dem Hintergrund dieses Beispiels weise ich dann zum Schluss meines Beitrags darauf hin, wie unbedingt nötig und erforderlich es ist, in allen Corpora bei der Erschließung und Kommentierung von Datenmaterialien durch sogenannte Metadaten solche kulturspezifischen Informationen explizit zu machen.

1. Einleitung

Arbeitet man als muttersprachlicher Sprecher des Deutschen mit Corpora gesprochener oder geschriebener deutscher Sprache, dann reflektiert man in aller Regel nur selten über die Vielzahl von kulturspezifischen Informationen, die in solchen Texten kodifiziert sind – vor allem, wenn es sich bei diesen Daten um Texte aus der Gegenwart handelt. In den meisten Fällen hat man nämlich keinerlei Probleme mit dem in den Daten präsupponierten und als allgemein bekannt erachteten Hintergrundwissen. Mit der Idee, dass man die Dinge, die wir in unseren Kulturen als selbstverständlich und gegeben betrachten, auch aus anderer Perspektive sehen kann, hat Montesquieu im Jahre 1721 mit seinen „Persischen Briefen“ (*“Lettres persanes”*) eine eigenständige

literarische Tradition begründet. Die Grundidee von Montesquieus Buch und vieler Nachfolgepublikationen besteht darin, dass ein Autor Briefe, Tagebücher, Reisebeschreibungen oder Berichte von mehr oder weniger „exotischen“, d. h. nicht aus Europa kommenden Fremden publiziert, die verschiedene Aspekte der europäischen Kultur und Zivilisation aus ihrer eigenen – für uns exotischen oder ethnozentrischen Perspektive betrachten. Die Autoren dieser Publikationen behaupten, dass sie nur die Funktion von Übersetzern und Herausgebern der von ihnen veröffentlichten Materialien übernommen hätten – und holen damit natürlich die poetische Lizenz ein, die ihnen notwendig erscheint, um sich vor etwaigen Sanktionen der größtenteils kritischen Aufzeichnungen, die von diesen exotischen Fremden stammen, zu schützen. Ein in Deutschland vielbeachteter Beitrag zu dieser literarischen Tradition war die 1912/13 von Hans Paasche publizierte Briefesammlung mit dem Titel „Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland“. Das Plagiat dieser kritischen Briefesammlung, Erich Scheurmanns 1920 erstmals publizierte Werk mit dem Titel „Der Papalagi – Die Reden des Südseehäuptlings Tuiavii aus Tiavea“ gilt heute noch in manchen Kreisen als Kultbuch und hat es sogar geschafft, 1982 in den Lektürekanon für den Deutschunterricht an Gymnasien aufgenommen zu werden (vgl. Senft 1999).¹ Offenbar bereitet es uns ein gewisses Maß an Vergnügen, wenn wir literarisch gezwungen werden, uns aus anderer Perspektive zu betrachten.

Arbeitet man dagegen mit Daten in Corpora, die andere – vor allem nicht-indoeuropäische – Sprachen dokumentieren, dann wird einem schnell bewusst, wieviel an kulturspezifischem Wissen nötig ist, um diese Daten adäquat zu verstehen. Hier gewinnt man allenfalls Vergnügen daraus, dass man mit einer sorgfältigen und ausführlichen Beschreibung der Daten – mit sogenannten Metadaten – einen Text für nicht mit dieser jeweiligen Sprache und Kultur Vertraute so weit wie möglich verständlich erschließen kann. Im folgenden werde ich das kurz an einem Beispiel aus meinem Corpus des Kilivila, der austronesischen Sprache der Trobriand-Insulaner von Papua-Neuguinea illustrieren.

2. Zur Bedeutung von Metadaten für die Erschließung von Sprachdaten

Seit 24 Jahren untersuche ich die Sprache und Kultur der Trobriand-Insulaner in Papua-Neuguinea. Während meiner Feldforschungen lebe ich im Dorf Tauwema auf der Insel Kaile'una, die der Hauptinsel Kiriwina im Nordwesten vorgelagert ist. Im Verlauf meiner Feldforschung im Jahre 2003 habe

¹ Einen Überblick über diese literarische Tradition gibt Weißhaupt (1979). Ein jüngeres literarisches Beispiel, das dieser Tradition folgt, liefert Rosendorfer (1983). Einen authentischen Bericht eines Chinesen, der Frankreich in der Zeit von 1722 bis 1725 bereist hat, findet man in Spence (1988).

ich unter anderem ein Gespräch von sechs Männern gefilmt, die auf der Veranda meines Hauses saßen. Es wurde dabei schnell deutlich, dass sie sich über nichts Besonderes unterhielten, sondern einfach nur so miteinander tratschten. Bei den sechs Männern handelt es sich um meinen 25 Jahre alten Nachbarn Yabilosi, meinen 32 Jahre alten Freund Moagava und seinen 26 Jahre alten Bruder Keyeba – (diese drei Männer sind Mitglieder des Lukwasisiga Clans) – den 63 Jahre alten Yoya, den 34 Jahre alten Sose’ula und seinen 26 Jahre alten Neffen Mokeimwena (diese drei Männer gehören dem Malasi Clan an). Wenn man das Gespräch insgesamt betrachtet, so kann man feststellen, dass Yabilosi und Moagava sich am aktivsten an diesem Gespräch beteiligen. Beide gehören dem Lukwasisiga Clan an, dem an dritter Stelle rangierenden Clan in der trobriandischen Clanhierarchie (in der der Malasi Clan am bedeutendsten ist, gefolgt von dem Lukuba Clan, dem Lukwasisiga Clan und schließlich dem Lukulabuta Clan). Die Tatsache, dass Männer aus einem niederrangigen Clan mehr Gesprächsanteile haben, zeigt, dass beim Tratsch und Klatsch, den die Trobriander selbst metalinguistisch als „*kasilam*“ bezeichnen, soziale Barrieren und Schranken irrelevant sind.

Das Exzerpt aus diesem Gespräch, das ich hier vorstellen möchte, dokumentiert eine relativ kurze Interaktion von etwa zwei Minuten² nach etwa 20 Minuten vorangegangenen Klatsch und Tratsch. Während dieser ersten 20 Minuten sprachen die 6 Männer über die Arbeit im Garten, über Yamsknollen, über verschieden Arten von Fischen, über Betelnüsse, über eine „*sagali*“ genannte Trauerfeier (vgl. Senft 1985a; Weiner 1976) im Nachbardorf Koma, über Hausbau, über Rauchen und Tabak, über meine Arbeit, über Pläne für eine Party am Strand, über notwendige Renovierungsarbeiten am Haus, das als Vorschule genutzt wird, über das Regenwetter während der Trauerfeier in Koma, über Spannungen zwischen Einwohnern bestimmter Dörfer auf Kaile’una, über eine unerwartete Begegnung mit einem böartigen Totengeist (*kosi*), über Papageien, die die Gärten verwüsten, und über verschiedene Versuche, sich das Rauchen abzugewöhnen. Dann berichtet Keyeba das Folgende³:

- 1 Keyeba: Meine Freunde, gestern haben die Leute von Kuiava Tabakblätter gebracht, ihr werdet nicht glauben wie viele!
- 2 Moagava: Wirklich!

² Diese Interaktion beginnt auf dem digitalisierten Video-Band bei der Zeitanzeige von 20:29 Minuten und endet bei der Zeitanzeige von 22:20 Minuten.

³ Das Exzerpt besteht aus 24 ‚turns‘ die ich im Transkript numeriert habe. Ich gebe hier zunächst einmal nur die deutschen Glossen der Konversation im Kilivila an, um dem Leser einen ersten Eindruck davon zu geben, worum es hier überhaupt geht. Es versteht sich von selbst, dass die Analyse dieser Interaktion auf einer morpheminterlinearisierten Transkription basiert. Ich möchte darauf hinweisen, dass ich für die hier verfolgten Zwecke die Daten nicht nach den Konventionen der Konversationsanalyse präsentiere (vgl. z. B. Atkinson, Heritage 1984), und dass meine Kommentare und Anmerkungen ebenfalls nicht den dort geltenden Standards folgen. Ich gebe allerdings die Länge von Pausen (in Sekunden in Klammern) an.

- 3 Keyeba: Ein Kina das Blatt.
- 4 Moagava: (Sie sind) dick und groß, (2.0) ok (3.0) und trotzdem (sind sie) leicht.
- 5 Yabilosi: Ich (werde) Blumen im alten Garten (suchen gehen) wenn ich nicht ein Tabakblatt für mich kaufen kann!
- 6 Keyeba: Ein Kanu – hm, wie ist der Name – von den Bergen (von den D’Entrecasteaux Inseln) war (auch) angekommen. (2.0)
- 7 Yoya: (Von den) Bergen? (2.0)
- 8 Keyeba: Ja, (4.0), sie wollen Betelnüsse haben, sie wollen sie (bei einem Trauerritual) verteilen (und deshalb) wollten sie (sie) kaufen (10.0).
- 9 Sose’ula: Ich verstehe, hier gibt es Betelnüsse, man könnte sagen ein Trauerritual ohne Betelnüsse, (das ist schon schlimm) genug, (aber selbst) die Lebensmittel sind ausgegangen.
- 10 Mokeimwena: Ah nein, (weißt) Du, sie sind hungrig, (sie haben) nichts zu Essen.
- 11 Umstehender: Oh bei Gott, aber...
- 12 Mokeimwena: Sie sind gekommen...
- 13 Umstehender: ... sie haben in den Gärten gearbeitet!
- 14 Mokeimwena: ... Sie sind gekommen und haben zwei Dinge gesucht, (2.0) das eine waren Lebensmittel, (1.0) und das andere waren Betelnüsse.
- 15 Moagava: Wer?
- 16 Mokeimwena: Diese Leute von Kuiava sind gekommen. (4.0)
- 17 Yabilosi: Gib mir Streichhölzer!
- 18 Keyeba: Es, es fuhr ganz schnell dieses Dinghy, es kam und wollte nach Losuia fahren, es fuhr wirklich schnell, es kam an unser Dorf – es blieb stehen – kein Zoom (mehr), (1.0), sie kletterten auf die Betelpalmen in unserem Dorf und fuhren zurück (1.0), aber es kam und wollte zu Vapalaguyau auf Tuma fahren, (2.0), sie wollten (dort) auf die Betelpalmen klettern und es sollte eine Ladung von Betelnüssen aufnehmen und zurückfahren, (3.0), aber nein, es war alle das Zoom, und sie kamen zu unserem Dorf zurück. (7.0).
- 19 Mokeimwena: Dieser Regen da gestern, er hat diesen starken Regen gemacht während dieser Trauerfeier, (1s) gut, das war’s.
- 20 Moagava: Wirklich, sie haben sich schlecht benommen.
- 21 Mokeimwena: Das ist schlecht, heute brennt die Sonne (und) sie werden die Trauerfeier in unserem Dorf heute beenden.
- 22 Yoya: Sie werden (sie) beenden.
- 23 Sose’ula: Aber gestern haben sie beinahe gestritten (weil) es geregnet hat.
- 24 Keyeba: Mein Freund, heute werden wir bestimmt nicht nach Koma gehen, gleich arbeiten wir (und) dann wird es beendet sein.

Auf den ersten Blick erscheint das, was hier gesagt wird, ziemlich harmlos zu sein. Wenn man aber etwas genauer betrachtet, was hier passiert, dann wird schnell deutlich, dass dieser kurze Gesprächsausschnitt etwas absolut Unerhörtes dokumentiert – nämlich die allerschlimmste Beleidigung, die man auf den Trobriand-Inseln aussprechen kann. Aber bevor ich diesen Gesprächsausschnitt analysiere, gilt es zunächst, den Anfang der hier vorgestellten Konversation in die indigene trobriandische Typologie von Varietäten bzw. Sprach-Registern und die sie konstituierenden Genres einzuordnen.

Die Trobriander unterscheiden 4 wechselseitig verstehbare lokale Varietäten oder Dialekte des Kilivila (vgl. Senft 1986, S. 6–10); diese 4 Dialekte werden mit metalinguistischen Bezeichnungen voneinander unterschieden. Der Dialekt, den die Einwohner von Tauwema (und die Einwohner aller anderen Dörfer auf Kaile'una mit der Ausnahme der Leute von Kaduwaga) sprechen – und den ich beschrieben und gelernt habe, wird „*biga galawala*“ genannt⁴. Die hier vorgelegten Sprachdaten repräsentieren diese lokale Varietät des Kilivila.

Neben den 4 Dialekten des Kilivila unterscheiden die Trobriander aber auch noch spezielle Register, die ich „situations-intentionale Varietäten“ genannt habe (vgl. Senft 1986, S. 124–126; 1991). Mit diesem Terminus verweise ich darauf, dass im Kilivila bestimmte Register in bestimmten Situationen mit speziellen Intentionen gebraucht werden. Die muttersprachlichen Sprecher des Kilivila unterscheiden und bezeichnen metalinguistisch 8 solche Varietäten.

Darüberhinaus unterscheiden die Trobriander auch eine Reihe von Genres oder Textsorten, die für diese Varietäten konstitutiv sind. Diese Genres sind ebenfalls metalinguistisch bezeichnet. Eines dieser Genres ist „Tratsch“ oder „Klatsch“ – „*kasilam*“. Und „*kasilam*“ ist eine von mehreren Textsorten, die die sogenannte „*biga sopa*“, die „spaßige, lügenhafte, indirekte, uneigentliche, spielerische Sprachvarietät“ des Kilivila ko-konstituiert.

Diese für die Redeweise der Trobriander so charakteristische Varietät macht sich vor allem zwei der jede natürliche Sprache charakterisierenden Merkmale zu Nutze, nämlich „Vagheit“ und „Ambiguität“. Damit bietet sie ihren Sprechern ein Stilmittel, mit denen sie ihnen erlaubt, in bestimmten Sprechsituationen Konfrontation und zu aggressiv wirkende Direktheit zu vermeiden. Signalisiert nämlich ein Hörer, dass er sich durch einen Redebei-

⁴ Bei den anderen Dialekten handelt es sich um die „*biga galagoki*“, die „*biga besagala*“ und die „*biga galanani*“. Unterscheidungskriterium dieser Einteilung ist eine jeweils der Bezeichnung der Varietät (*biga* = Sprache) genannte Art von Shibboleth: Es handelt sich dabei um die unterschiedliche Art und Weise der Verneinung. Das Wort „*gala*“ bedeutet in allen Varietäten des Kilivila „nein, nicht“. Es ist für die Sprecher der Dialekte charakteristisch, dass sie – neben einer Reihe anderer phonologischer Unterschiede ihrer Varietäten untereinander – dem Negationswort „*gala*“ eine in dieser Verbindung semantisch bedeutungsleere Partikel wie „*besa*“ voranstellen bzw. wie „*goki*“, „*nani*“ und „*wala*“ anfügen (vgl. Senft 1985b, S. 128 f.).

trag getroffen fühlt, dann kann der Sprecher sich immer dadurch „aus der Affäre“ ziehen, dass er das Gesagte als „*sopa*“ verstanden wissen will, als etwas, was er ja „eigentlich“ nicht gemeint hat. Nach trobriandischer Etikette darf der Hörer sich dann nicht durch die explizit als „*sopa*“ bezeichneten Äußerungen beleidigt fühlen – sonst verliert er sein Gesicht! Die Trobriander nutzen diese Varietät im alltäglichen Gespräch, beim Klatsch und Tratsch, beim Flirten, in öffentlichen Debatten, in Mahnreden, in Liedern und beim Erzählen von Geschichten als rhetorisches Mittel zur Vermeidung von Konflikten und um die allgemeine Gesprächsatmosphäre zu entspannen. Mit der „*biga sopa*“ Varietät verfügen die Trobriander über ein Mittel, mit dem sie sich einen Raum, ein Forum zum sprachlichen Handeln auf Probe ohne Furcht vor Sanktionen schaffen (vgl. Senft 1987, S. 123). Darüber hinaus wird die „*biga sopa*“ auch dazu genutzt, um Leute entweder zu verspotten oder sie ironisch-satirisch zu kritisieren. Diese Kritik bezieht sich dann in aller Regel auf in der trobriandischen Gesellschaft als abweichend geltendes Verhalten und fordert die so Angesprochenen auf relativ freundliche Art und Weise auf, dieses Verhalten zu ändern. Schließlich gewährt die „*biga sopa*“ Varietät die Lizenz dafür, im verbalen Bereich fast alle Tabus zu brechen – mit Ausnahme der 6 übelsten und – für den Beleidiger im wahrsten Sinne des Wortes tödlichen – Beleidigungen, die im Kilvila möglich sind. Diese sechs Beleidigungen gelten immer noch als unentschuldigbar – und ein damit Beleidigter hat das Recht, den Beleidiger zu töten. Von daher liegen diese 6 Beleidigungen – im Gegensatz zu anderen Flüchen und Beschimpfungen, deren Gebrauch innerhalb der „*biga sopa*“ durchaus noch lizenziert ist – außerhalb des Bereiches, den dieses Register umfasst. Sie werden eindeutig der „*biga gaga*“ Varietät, der „bösen, situationsinadäquaten Sprache“ zugerechnet.

Nach diesen ersten Vorbemerkungen betrachte ich im folgenden das gerade angeführte Gesprächsexzerpt genauer – und zwar auf der Basis der dafür angemessenen morphem-interlinearisierten Transkription: Das Exzerpt beginnt mit einer im Kontext völlig neuen Referenz auf Dritte:

1 Keyeba:

<i>So-(gwe)</i>	<i>lova</i>	<i>minu</i>	<i>Kuiava</i>	<i>e-meye-si</i>
Freunde-(meine)	gestern	Leute.von	Kuiava.(Insel)	3.-bringen-Pl

Meine Freunde, gestern brachten die Leute von Kuiava

<i>tombaiku</i>	<i>gala</i>	<i>ku-doki</i>	<i>yomala!</i>
Tombaiku-Blätter	nicht	2.-denken	viele

Tombaiku-Blätter, Ihr glaubt nicht wieviele!

2 Moagava:

Mokwita!

Wirklich!

3 Keyeba:

<i>One</i>	<i>Kina</i>	<i>ya-tala.</i>
Ein	Kina	KP.flexibel-eins

Einen Kina das Blatt.

4 Moagava:

Ya-popou *ya-vaka-veaka* (2.0) *bogwa* (3.0) *e* *taga*
 KP.flexibel-dick KP.flexibel-Redup-groß schon und aber
 (Sie sind) dick und groß, (2.0), ok (3.0) und trotzdem

gagabila.

leicht

(sind sie) leicht.

5 Yabilosi:

Yegu *pela* *lala* *o* *ligaba* *ki(da)mwa* *gala* *bogwa*
 Ich für Blume Loc alter.Garten wenn nicht schon
 Ich (werde) nach Blumen im alten Garten (schauen gehen) wenn ich nicht

ba-gimwali *ya-tala* *agu* *tombaiku!*
 1.Fut-kaufen CP.flexibel-ein mein Tombaiku-Blatt
 ein Tombaiku-Blatt für mich kaufen kann!

Keyeba erzählt seinen Freunden, dass gestern Leute von der Nachbarinsel Kuiuava gekommen waren und viele „*tombaiku*“-Blätter zum Verkauf mitgebracht hatten. Diese Tabak-ähnlichen Blätter wachsen auf den Inseln im Busch und wurden früher vor der Einführung von Tabak von den Trobriandern geraucht. Nachdem Tabak aber auf den Trobriand-Inseln von Händlern eingeführt war, wurden die „*tombaiku*“-Blätter jahrelang von den Trobriandern verschmäht, weil sie es vorzogen, Tabak (in den 80-er Jahren vor allem Tabak der Marke „Cowboy“) und später – seit den 90-er Jahren – gedrehte Zigaretten (der Marke „Mutrus“) oder andere Zigaretten (vor allem die der Marke „Benson & Hedges“) zu rauchen. In den letzten Jahren aber ist in den Läden auf der Insel Kiriwina der Preis für Tabak und Zigaretten dramatisch gestiegen, und die meisten Insulaner müssen sich – aus finanziellen Gründen – nun wieder mit den guten alten „*tombaiku*“-Blättern begnügen. Nachdem Moagava Keyebas Worte bestätigt hat, nennt der nun den Preis, zu dem die Blätter verkauft wurden. Daraufhin lobt Moagava die gute Qualität der Blätter. Yabilosi beteiligt sich nun auch an der Unterhaltung mit dem witzigen Kommentar, dass er in den Garten gehen wird und die Blätter irgendeiner Blume rauchen wird, wenn er nicht eines dieser „*tombaiku*“-Blätter kaufen kann. Keyeba spricht nun ein neues Thema an – er verweist auf ein anderes Kanu, das gestern ebenfalls am Strand von Tauwema angelegt hatte:

6 Keyeba:

Ke-ta(la) *waga* *mna* *amyaga* *va* *koya* *e-ma* (2.0)
 KP.hölzern-ein Kanu hm wie.heißt's Dir Berg 3.-kommen
 Ein Kanu – hm, wie heißt's – von den Bergen ist es gekommen. (2.0)

7 Yoya:

Koya-koya (2.0).
 Berg-Redup
 (Von den) Bergen (wirklich). (2.0)

8 Keyeba:

E, bi-ne'i-si buva bi-sagali-si bi-gimwali-si.
 Ja 3.Fut-suchen-Pl Betelnuss 3.Fut-verteilen-Pl 3.Fut-kaufen-Pl
 Ja, sie suchen Betelnüsse, sie wollen sie verteilen (während einer Trauerfeier und deshalb) wollen sie (welche) kaufen. (9.0)

Keyeba erzählt, dass ein Kanu von den Bergen, das heißt von den Vulkaninseln der D'Entrecasteaux Gruppe etwa 100 km südlich von Kaile'una – nach Tauwema gekommen war. Yoya wiederholt den abkürzenden Ortsnamen noch einmal als Frage, um sicher zu gehen, ob Keyeba wirklich die D'Entrecasteaux-Inseln meint. Keyeba bestätigt das und berichtet weiter, dass die Männer im Kanu Betelnüsse (*Areca catechu*) kaufen wollten, um sie während eines „sagali“ genannten Verteilfestes im Rahmen eines Trauerrituals an die Teilnehmer dieser Feier zu verteilen. Die Insel Kaile'una ist im gesamten Massim-Gebiet (vgl. Malinowski 1922, S. 30) bekannt für ihre Betelpalm-Plantagen; von daher ist es nicht verwunderlich, dass Leute von weit her nach Kaile'una segeln, um dort von den Bewohnern der Insel Betelnüsse zu kaufen. In ganz Neuguinea (aber auch in Ägypten, Ostafrika, Indien, Südostasien und Ozeanien) sind Betelnüsse ein beliebtes, leicht berauschendes Genussmittel.⁵ Nach Keyebas Bericht folgt eine längere Pause, die Sose'ula mit der folgenden Bemerkung beendet:

9 Sose'ula:

a-gisi wala (i)-sima buva, ta-uvanani
 1.-sehe nur (3.)-sein Betelnuss Dual.inkl-sagen
 Ich hab's nur gesehen, hier gibt es Betelnüsse, man kann sagen

sagali gala buva desi wala kaula okwa.
 Verteilfest nein Betelnuss genug nur Lebensmittel zuende.sein
 ein Verteilfest ohne Betelnüsse, (das ist schon schlimm) genug, nur (noch schlimmer ist es, wenn) die Lebensmittel aufgebraucht sind.

Er bestätigt damit zunächst voller Stolz, dass wir genügend Betelnüsse auf unserer Insel haben. Dann konstatiert er, dass ein Verteilfest während eines Trauerrituals ohne Betelnüsse schon schlimm genug wäre, aber das es noch schlimmer sei, wenn die Lebensmittel – und hier vor allem die Yamsknollen⁶ – aufgebraucht wären. Einige Minuten vor dieser Aussage hatte Yoya schon behauptet, dass im Nachbardorf Koma während eines Verteilfestes am

⁵ Die Schalen der Nuss werden gekaut und ausgespuckt, der Kern wird dann zusammen mit Kalk und Blättern des Betelpfeffers (*Piper betle*) gekaut oder zuerst in einem Mörser zerstoßen und dann gekaut. Die euphorisierende Wirkung der Betelnuss beruht auf dem Alkaloid Arecolin ($C_8H_{13}NO_2$), das durch den zugesetzten Kalk spätestens im Mund zu Arecaidin ($C_7H_{11}NO_2$) umgewandelt wird. Arecaidin ist die eigentlich stimulierende Substanz (vgl. http://www.giftpflanzen.com/areca_catechu.html).

⁶ „*kaula*“ ist die Bezeichnung für Lebensmittel insgesamt, aber – und im Besonderen – auch die generische Bezeichnung für die verschiedenen Arten von Yams (z. B.: *Discorea alata*, *Discorea esculenta*). Damit ist im Lexikon des Kilivila die große Bedeutung, die diese Knolle für das Leben und die Kultur der Trobriander spielt, kodifiziert (vgl. Malinowski 1935).

Tage zuvor nur ein Schwein geschlachtet worden sei – das ist eine recht infame Verleumdung, denn die Feste, bei denen Lebensmittel verteilt werden, sind ausgesprochen kompetitiv: Michael Young (1971) hat dieses Verhalten, das man im gesamten Massim-Gebiet beobachten kann, treffend als „fighting with food“ (vgl. auch McDowell 1980) bezeichnet – und jede Art von Kritik im Hinblick auf die Lebensmittel, die für ein solches „*sagali*“ Verteilfest bereitgestellt werden, ist diffamierend und beleidigend für eine so kritisierte Dorfgemeinschaft. Bei diesem Gesprächsausschnitt muss aber auch noch besonders darauf hingewiesen werden dass Sose’ulas Kommentar am Schluss „*kaula okwa*“ – „die Lebensmittel sind aufgebraucht“ der übelsten und tödlichen Beleidigung der Trobriander ausgesprochen nahe kommt, nämlich der Behauptung, ein Mann oder eine Dorfgemeinschaft oder die Bewohner einer Insel hätten keine Lebensmittel mehr! Allerdings ist Sose’ulas Behauptung hier mit keiner spezifischen Personenreferenz verbunden. Die Trobrinder sind zuerst und vor allem Yams-Gartenbauern. Eine gute und reiche Yamsernte ist der größte Stolz eines jeden Trobrianders, denn eine solche Ernte dokumentiert, dass ein Mann hart und fleißig arbeitet und über gute Gartenmagie verfügt (vgl. Malinowski 1935, Vol II; Senft 1997a): der Ernteerfolg eines Mannes markiert seinen Status, der ihm innerhalb der Gemeinschaft zukommt und den er beanpruchen kann. Ein guter Ernteerfolg kann sogar die sonst sehr rigide Clanhierarchie innerhalb der Gemeinschaft überwinden. All das wird von dieser Beleidigung negiert – und eine solche Beleidigung kann durchaus zu einem Kampf oder gar zu Mord oder Krieg zwischen zwei Dorfgemeinschaften führen – egal, an wen sie gerichtet war. Sose’ula muss sich dessen bewusst sein – deshalb hat er seine Aussage wohl auch mit keiner spezifischen Personenreferenz verbunden und sich in seiner Wortwahl der eigentlichen Beleidigung nur angenähert – allerdings in einem recht hohen und durchaus gefährlichen Grad. Das ist natürlich eine spekulative Interpretation; was nun aber absolut verblüffend ist, ist das, was Sose’ulas Neffe Mokeimwena direkt im Anschluss an die Äußerung seines Onkels sagt:

10 Mokeimwena:

<i>A</i>	<i>gala</i>	<i>yokwa,</i>	<i>e-kamama-si</i>	<i>kaula</i>	<i>gala.</i>
ah	nein	du	3.-hungrig.sein-Pl	Lebensmittel	nicht

Ah nein (weiß) du, sie sind hungrig, (es gibt) keine Lebensmittel (mehr).

Damit wischt er die möglicherweise noch als elegant auffaßbare Anspielung seines Onkels zur Seite und behauptet recht plump, dass ‚sie‘ hungrig sind, weil keine Lebensmittel mehr da sind – und mit diesem zweiten Teil seiner Aussage – *kaula gala* – verbalisiert er die übelste Beleidigung der Trobriander im Wortlaut. Allerdings ist der Ausdruck der Personalreferenz in Form der die dritte Person Plural markierenden Verbalaffixe (*e-kamama-si*), den er dabei benutzt, noch immer nicht eindeutig. Nach Schegloff (1996) handelt es sich hier um eine „Folgerferenz in Initialposition“ („a subsequent sort of reference in an initial position“). Der Subjektspräfix (*e-*) und der den Plural markierende Suffix (*-si*) kann sich aber durchaus in anaphorischer Referenz hier

entweder auf die vorher erwähnten Leute von Kuiava oder auf die ebenfalls vorher erwähnten Leute „von den Bergen“ handeln. Die Situation eskaliert jetzt allerdings dadurch, dass sich ein Außenstehender, der bisher dem Tratsch der 6 Männer bloß zugehört hatte, einmischt und gegen diese Behauptung folgendermaßen protestiert:

11 Außenstehender (unbekannt, in der Video-Dokumentation nicht zu sehen)

A *Yaubada* *omatala* *taga* ...

Ah Gott vor(seinen.Augen) aber

Ah bei Gott aber ...

12 Mokeimwena (überlappend):

E-me-si ...

3.-kommen-Pl

Sie sind gekommen ...

13 derselbe Außenstehende (in der Videodokumentation nicht zu sehen)

... *e-bugubagula-si!*

... 3.-gärtnern-Pl

... sie haben in den Gärten gearbeitet!

14 Mokeimwena:

... *E-me-si* *e-nene'i-si* *kwe-yu* *vavagi*, (2.0)

3.-kommen-Pl 3.-suchen-Pl KP.generell.zwei Ding

... Sie sind gekommen und haben zwei Dinge gewollt: (2.0)

kwe-tala *kaula* (1.0) *kwe-tala* *buva*.
 KP.generell-ein Lebensmittel CP.generell-ein Betelnuss
 zum einen Lebensmittel (1.0) und zum anderen Betelnüsse.

Indem er Gott als Zeugen anruft – die Trobriander werden seit 1894 christlich missioniert, haben sich allerdings bis jetzt eine interessante Form von Synkretismus bewahrt (vgl. Malinowski 1916; Senft 1997b) –, protestiert der Außenstehende gegen Mokeimwenas Behauptung mit dem Hinweis, dass „sie in den Gärten gearbeitet haben“. Die anaphorische Personalreferenz ist hier immer noch nicht eindeutig, obwohl es eher unwahrscheinlich ist, dass jemand, der in Tauwema lebt, irgendetwas über die Gartenarbeiten auf den D'Entrecasteaux Inseln weiß. Aber Mokeimwena insistiert auf seiner Behauptung, indem er noch einmal explizit darauf hinweist, dass „sie“ gekommen sind und zwei Dinge wollten – und nach einer kurzen rhetorischen Pause nennt er dann zuerst „Lebensmittel“ und dann – wieder nach einer kurzen Pause – „Betelnüsse“. Diese Pausen geben seiner Aussage durchaus einen dramatischen Effekt. Die anaphorische Personalreferenz ist immer noch nicht eindeutig – aber es ist klar, dass die Situation jetzt eindeutig eskaliert ist. Offenbar hat auch Moagava das erkannt, denn direkt nachdem Mokeimwena seine Behauptung noch einmal und mit Nachdruck aufgestellt hat, fragt er ihn ganz direkt:

15 Moagava:

Avela?

Wer?

Und Mokeimwena – der sich jetzt gezwungen sieht, seine Personaldifferenz eindeutig zu machen – beantwortet diese Frage folgendermaßen:

16 Mokeimwena:

<i>M-to-si-na</i>	<i>mina</i>	<i>Kuiava</i>	<i>e-me-si. (4s)</i>
Dem-KP.männlich-Pl-Dem	Leute.von	Kuiava	3.-kommen-Pl

Diese Leute von Kuiava sind gekommen. (4s)

Er gibt diese Antwort allerdings mit leiser Stimme – wahrscheinlich hat er realisiert, was er gerade getan hat. Das mag auch den anderen Männern so gehen – jeder Trobriander weiß, dass Mokeimwena dafür von einem Mann aus Kuiava, der zufällig dem Gespräch zugehört hätte, auf der Stelle hätte getötet werden können. Wie dem auch sei, bevor die Männer ihr Gespräch wieder aufnehmen, verstreichen 4 Sekunden.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal kurz zusammenfassen, was während der letzten 7 ‚turns‘ bei diesem Gespräch geschehen ist. Mokeimwena hat die für die Trobriander übelste Beleidigung ausgesprochen. Als dagegen jemand protestiert, weist er dessen Einwand zurück und betont noch einmal mit Nachdruck, dass die von ihm gerade beleidigten Leute wirklich gekommen sind, um Lebensmittel zu bekommen. Spätestens jetzt ist die Situation unrettbar eskaliert und Moagavas direkte Frage, wen Mokeimwena nun eigentlich meint, zwingt ihn schließlich auch noch dazu, die von ihm Beleidigten explizit zu nennen. Darüber, warum Moagava diese Situation mit seiner Frage zu ihrem bitteren Höhepunkt gebracht hat, lässt sich nur spekulieren. Es ist aber durchaus plausibel anzunehmen, dass Moagava Mokeimwena mit seiner Frage bloßstellen will, sicherlich auch, um ihn zu beschämen, vor allem aber, um ihm deutlich zu machen, dass er mit seinen letzten Äußerungen die Grenzen dessen, was durch die „*biga sopa*“ Varietät noch lizenziert wird, überschritten hat, und dass dieser Schritt absolut inakzeptabel ist. Mokeimwena hat seine Äußerungen hier nicht mehr im Rahmen der „*biga sopa*“ Varietät produziert; er hat damit den Rahmen der bisherigen verbalen Interaktion gebrochen und ist in den Bereich der „*biga gaga*“ Varietät abgedriftet – in die Varietät, die jeden stilistisch- und situations-inadäquaten Sprachgebrauch in allen kommunikativen Kontexten umfasst, und die außerdem noch durch das Genre „Beleidigungen und Flüche“ – „*matua*“ – konstituiert wird.⁷

Dieser Bruch der trobriandischen Etikette muss unbedingt wieder behoben werden, wenn die Männer ihr Gespräch weiterführen wollen. Sie sind sich alle ihrer besonderen interaktiven Situation bewusst – sie werden gefilmt, sie wis-

⁷ Die 6 schlimmsten Flüche im Kilivila lauten: „*Yokwa gala ka-m*“ – „Du hast keine Lebensmittel (keinen Yams)“, „*kweya m kwava / m mwala*“ – „Fick Deine Frau / Deinen Mann“, „*kweya lumta (bwadam) / akeya lumta*“ – „Fick Deine Schwester / Deinen jüngeren Bruder (Deinen älteren Bruder) / Ich fickte Deine Schwester“, „*kweya inam / tamam / akeya inam*“ – „Fick Deine Mutter / Deinen Vater / Ich fickte Deine Mutter“, „*migim lumta*“ – „Du siehst aus wie Deine Schwester“ und „*kukwam popu*“ – „Friß Scheiße“.

warum die Leute von Kuiava – die gerade so beleidigt wurden – nach Tauwema kamen. Eigentlich wollten sie mit ihrem Dinghy nach Losuia, dem Ort mit dem Verwaltungsposten und den größten Läden auf der Insel Kiriwina fahren, um dort einzukaufen. Aber ihnen ging das ‚Zoom‘, das Benzin-Ölgemisch für den Außenbordmotor ihres Dinghys aus. Deshalb mussten sie auf halbem Weg nach Tauwema zurück, legten an, bekamen Betelnüsse und fuhren dann wieder zurück nach Kuiava. Sie fuhren also weder nach Losuia, wie ursprünglich geplant, noch zur Insel Tuma, auf der Vapalaguyau, einer der einflussreichen Männer von Tauwema, mit einer Reihe anderer Leute aus unserem Dorf vor einigen Jahren ein neues Dorf gegründet hat. Sie wollten eigentlich bei ihm Betelnüsse auf dem Rückweg von Losuia kaufen, aber wegen ihres knappen Zoom-Vorrats mussten sie ihren Plan ändern und die Betelnüsse in Tauwema kaufen. Dieser Bericht über den Besuch der Leute von Kuiava in Tauwema erwähnt nur noch Betelnüsse. Lebensmittel werden überhaupt nicht erwähnt – und so „überschreibt“ gleichsam Keyebas Bericht das, was Mokeimwena vor ein paar Sekunden gesagt hatte. Mokeimwenas Bruch der trobriandischen Etikette, sein Ausbruch aus dem Rahmen der „*biga sopa*“ Varietät mit dem Aussprechen der übelsten Beleidigung der Trobriander und damit sein Abdriften in die „*biga gaga*“ Varietät ist damit wieder sozial „repariert“. Keyaba ist es gelungen, die Situation im Goffman’schen Sinne neu zu rahmen (vgl. Goffman 1974) und die Konversation zurück ins „*kasilam*“ Genre und damit wieder in die „*biga sopa*“ Varietät zu transformieren. Auf Keyebas Beitrag folgt wieder eine relativ lange Pause – aber jetzt in entspannter Situation. Mokeimwena ergreift nun auch wieder das Wort und greift mit seinem Beitrag wieder das Thema „schlechtes Wetter beim „*sagali*“ Verteilfest in Koma am Tag zuvor“ auf:

19 Mokeimwena:

<i>Ma-na-kwa</i>	<i>lova</i>	<i>beya</i>	<i>kuna</i>	<i>e-vagi</i>	<i>beya</i>
Dem-Dem-KP.generell	gestern	hier	Regen	3.-machen	hier

Dieser Regen da gestern, er hat das gemacht,

<i>kunubwadela</i>	<i>m-kwe-na</i>	<i>sagali (1.0)</i> ,	<i>ka</i>	<i>kalabiga.</i>
starker Regen	Dem-KP.generell-Dem	Verteilfest	gut	das.ist's.

(den) starken Regen (während) dieses Verteilfestes, (1.0) gut, das ist's.

20 Moagava:

<i>Taga</i>	<i>e-bubuna-si</i>	<i>gaga.</i>
aber.wirklich	3.-sich.benehmen-Pl	schlecht

Aber wirklich, sie haben sich schlecht benommen.

21 Mokeimwena:

<i>I-gaga</i>	<i>lagela</i>	<i>lilu</i>	<i>e-kile'i,</i>	<i>bi-sagalimkolova-si</i>	<i>o</i>
3.-schlecht	heute	Sonne	3.-werfen	3.Fut-Verteilfest.beenden-PL	Loc

Das war schlecht, heute brennt die Sonne, sie hätten das Verteilfest in

<i>da-valu-si</i>	<i>lagela.</i>
2.inkl.unser-Dorf-Pl	heute

unserem Dorf heute beenden können.

22 Yoya:

Bi-gimkola-si.

3.Fut-beenden-Pl

Sie werden (es) beenden.

23 Sose'ula:

Taga lova bi-yova'i-si e-kuna-kuna.

aber gestern 3.Fut-kämpfen-Pl 3.-regnen-Redup

Aber gestern haben sie fast (miteinander) gekämpft (weil) es regnete.

24 Keyeba:

So-(gu) lagela ba-la-la Koma gala-go

Freund-(mein) heute 1.Fut-gehen-Emph Koma nicht-Emph

Mein Freund, heute werden wir auf keinen Fall nach Koma gehen,

iga(u) ta-paisewa-si bi-vokuva.

später 1.inkl-arbeiten-Pl 3.Fut-zuende.sein

später werden wir arbeiten und (es) wird zuende sein.

Nach seinem Bruch trobriandischer Etikette bewegt sich Mokeimwena mit seiner Äußerung wieder im Rahmen der „*biga sopa*“ Varietät. Er tratscht wieder – und zwar in einer sehr typischen Weise: Der Genre-Begriff „*kasilam*“ kann auch als „hinter jemandes Rücken flüstern“ glossiert werden. Wieder versucht er, jemanden zu blamieren. Indem er das Thema des Gesprächs wieder auf den starken Regen beim „*sagali*“-Verteilfest in Koma bringt, klagt er einen ungenannten Wettermagier an und macht ihn verantwortlich für das schlechte Wetter. Diese Anklage impliziert aber auch, dass die Leute von Koma entweder keinen Wettermagier beauftragt haben, für schönes Wetter zu sorgen, oder dass sie zu geizig waren, für die Dienste eines solchen Wettermagiers zu bezahlen, oder dass die Wettermagier in Koma zu schwache wettermagische Formeln kennen, oder dass sie nicht in der Lage waren, ihre Formeln fehlerlos zu rezitieren. Die Trobriand Insulaner haben lange Zeit an die Macht der Magie geglaubt – dieser Glaube konnte erst vor relativ kurzer Zeit von den christlichen Missionaren erschüttert werden. Es gibt verschieden starke magische Formeln – stärkere Formeln können schwächere Formeln überwinden; darüber hinaus verlieren magische Formeln ihre Wirksamkeit, wenn sie nicht im überlieferten Wortlaut rezitiert werden oder wenn der Magier nicht die für seine Magie notwendigen Tabus – es handelt sich dabei meist um Nahrungstabus – beachtet hat (vgl. Malinowski 1935; Senft 1985c; 1997a). Mokeimwena setzt mit dieser Aussage so implizit eine ganze Reihe von Gerüchten frei. Aber diese Art des Gerüchte-Verbreitens ist durchaus Teil des „*biga sopa*“ Konzepts – und damit bewegt sich Mokeimwena auf sicherem Terrain mit seinen bössartigen impliziten Unterstellungen – sie sind durch die „*biga sopa*“ Varietät lizenziert. Moagava nimmt Mokeimwenas Anschuldigung auf und bestätigt, dass sich die Leute von Koma dadurch, dass sie nicht für besseres Wetter gesorgt haben, wirklich schlecht benommen haben. Dadurch bestärkt macht sich Mokeimwena weiter über die Leute von Koma lustig. Er weist darauf hin, dass jetzt in Tauwema schönes Wetter ist und merkt

an, dass die Leute von Koma ihr Verteilfest ja an diesem Tag in Tauwema beenden könnten. Yoyas Hinweis, dass sie ihr „*sagali*“ auf alle Fälle heute beenden werden, kann entweder als Kritik an Mokeimwena aufgefasst werden oder als eine weitere Anspielung darauf, dass die Leute von Koma einfach zu schlampig und sorglos sind, um so ein Fest adäquat vorzubereiten und durchzuführen. Beide Interpretationen sind möglich – und diese Mehrdeutigkeit ist es, die so charakteristisch für die „*biga sopa*“ Varietät ist. Soseula weist dann noch darauf hin, dass das schlechte Wetter auch noch dafür verantwortlich war, dass es zu ernsteren Spannungen zwischen den Leuten aus Koma und ihren Gästen gekommen war – Spannungen, die beinahe zu einem Kampf geführt hätten. Keyeba greift die Möglichkeit, dieses Thema weiter auszuführen, nicht auf. Er versucht, das Thema mit dem Hinweis abzuschließen, dass sie ja schon gestern beschlossen haben, nicht am Abschluss des Verteil-fests teilzunehmen, sondern sich an den Reparaturarbeiten am Haus zu beteiligen, dass den Kindern von Tauwema als Vorschule dient. Hier endet das Gesprächsexzerpt. Die gesamte Atmosphäre ist zu diesem Zeitpunkt wieder absolut entspannt – so wie zu Beginn der Interaktion, die ich hier vorgestellt habe – und alle 6 Männer tratschen und klatschen weiter und freuen sich an ihrem „*kasilam*“.

3. „... was soll es bedeuten...“:

Ein Corpus ist nur so gut wie seine Metadaten!

Die hier präsentierte Erschließung eines kurzen Gesprächsausschnitts hat gezeigt, wieviele Informationen notwendig sind, um diesem Gespräch nicht nur folgen, sondern um auch verstehen zu können, was bei diesem Gespräch eigentlich abläuft.

Zum einen hat die Erschließung des Texts auf der Basis von ethnolinguistischem Wissen im Hinblick auf die Gesprächsführung gezeigt, dass die Trobriander nicht nur metalinguistisch Dialekte unterscheiden, sondern auch sogenannte „situations-intentionale“ Varietäten, die durch verschiedene Genres, die ebenfalls metalinguistisch bezeichnet sind, konstituiert werden. Dabei wurde die Bedeutung und die Funktion der Varietäten „*biga sopa*“ und „*biga gaga*“ herausgearbeitet und gezeigt, wie ein Sprecher mit einer Äußerung, die eindeutig der „*biga gaga*“ zugeordnet ist, den Rahmen der „*biga sopa*“ sprengen kann, wie er damit trobriandische Etikette bricht, und wie die anderen Gesprächsteilnehmer durch Themenwechsel versuchen, diesen Bruch sozial zu reparieren, die prekäre Situation zu überwinden und das Gespräch wieder in den Rahmen der „*biga sopa*“ zurückzuführen. Außerdem wurde deutlich, dass bei Klatsch und Tratsch soziale Unterschiede im Rahmen der trobriandischen Clan-Hierarchie keine Rolle spielen.

Zum anderen hat die Erschließung des Texts auf der Basis von ethnolinguistischem Wissen im Hinblick auf die angesprochenen Themen gezeigt, welche Prozesse kulturellen Wandels im Zusammenhang mit Rauchverhalten

und Mobilität zu beobachten sind, welche Bedeutung Tabak und Betelnüsse vor allem aber Yamsknollen für die Trobriander haben – auch im Hinblick auf Verteilfeste im Rahmen von Trauer-Ritualen, welche Rolle der Magie immer noch zukommt, und dass Magie und christlicher Glaube durchaus noch in einer synkretischen Beziehung stehen.

Solche Erkenntnisse müssen Ihren Eingang in die das Textcorpus des Kili-*vila* begleitenden Metadaten finden, damit der Nutzer dieses Corpus optimal nutzen kann.⁹ Ich hoffe, dass ich mit diesem Beispiel aus dem Kili-*vila* deutlich gemacht habe, dass jedes Corpus – welcher Sprache auch immer – nur so gut sein kann, wie die dieses Corpus begleitenden, erschließenden und erläuternden Metadaten. Wenn ich aber bedenke, wie weit diese Einsicht sich bisher in Metadaten-Beschreibungen bei Sprachdokumentations-Corpora niedergeschlagen hat, dann muss ich leider wieder im Rückgriff auf Heinrich Heine bekennen: „Mein Herz, mein Herz ist traurig ...“. Es gibt noch unglaublich Vieles zu tun. Packen wir es – adäquat – an!

Literatur

- Atkinson, J. Maxwell, Heritage, John (Hg.) (1984): *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*. Cambridge.
- Broeder, Daan, Brugman, Hennie, Senft, Gunter (2005): Documentation of languages and archiving of language data at the Max Planck Institute for Psycholinguistics in Nijmegen. In: *Linguistische Berichte*, 201, S. 89–103.
- Goffman, Erving (1974): *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York.
- Malinowski, Bronislaw (1916): *Baloma: The spirits of the dead in the Trobriand Islands*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46, S. 353–430.
- Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London.
- Malinowski, Bronislaw (1935): *Coral Gardens and their magic*. Vol. I: The description of gardening. Vol. II: The Language of Magic and Gardening. London.
- McDowell, Nancy (1980): It's not who you are but how you give that counts: the role of exchange in a Melanesian society. In: *American Ethnologist*, 7, S. 58–70.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de (1721): *Lettres persanes*. Cologne: Pierre Marteau.
- Paasche, Hans (1912/13): *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland*. Der Vortrupp (= (1988) München, herausgegeben von Franziskus Hähnel und mit einem Nachwort von Iring Fetscher).
- Rosendorfer, Herbert (1983): *Briefe in die chinesische Vergangenheit*. München.
- Schegloff, Emanuel A. (1996): Some practices for referring to persons in talk-in-interaction: A partial sketch of a systematics. In: Fox, Barbara (Hg.): *Studies in Anaphora*. Amsterdam. S. 437–485.
- Scheurmann, Erich (1920): *Der Papalagi – Die Reden des Südseehäuptlings Tuiavii aus Tiavea*. Buchenbach: Felsenverlag (= 1977 Adliswil-Zürich: Tanner & Staehlin).

⁹ Wie wir das am MPI für Psycholinguistik geregelt haben, ist in Broeder et al. (2005) dokumentiert.

- Senft, Gunter (1985a): Trauer auf Trobriand – eine ethnologisch/linguistische Fallstudie. In: *Anthropos*, 80, S. 471–492.
- Senft, Gunter. (1985b): Kilivila – die Sprache der Trobriander. In: *Studium Linguistik*, 17/18, S. 127–138.
- Senft, Gunter (1985c): Weyeis Wettermagie – eine ethnolinguistische Untersuchung von fünf wettermagischen Formeln auf den Trobriand Inseln. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 110, Heft 1, S. 67–90, Heft 2, Erratum 2pp.
- Senft, Gunter (1986): *Kilivila – The Language of the Trobriand Islanders*. Berlin.
- Senft, Gunter (1987): Rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 65, S. 105–130.
- Senft, Gunter (1997a): Magical Conversation on the Trobriand Islands. In: *Anthropos*, 92, S. 369–391.
- Senft, Gunter (1997b): Magic, missionaries and religion. Some observations from the Trobriand Islands. In: Otto, Ton und Borsboom, Ad (Hg.): *Cultural dynamics of religious change in Oceania*. Leiden. S. 45–58.
- Senft, Gunter (1999): Weird Papalagi and a Fake Samoan Chief – A Footnote to the Noble Savage Myth. In: *Rongorongo Studies – A Forum for Polynesian Philology* 9(1): 23–32 & 9(2): 62–75.
- Spence, Jonathan D. (1988): *The question of Hu*. New York: Alfred A. Knopf.
- Weiner, Annette B. (1976): *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin.
- Weißhaupt, Winfried (1979): *Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der „Lettres persanes“ in der europäischen, insbesondere der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. (2 parts in 3 volumes.) Frankfurt am Main.
- Young, Michael (1971): *Fighting with Food. Leadership, Values and Social Control in a Massim Society*. Cambridge.