

DER KULT DER PACHAMAMA
UND DIE AUTOCHTHONE RELIGIOSITÄT
IN DEN ZENTRAL- UND NÖRDLICHEN SÜD-ANDEN

von Ana Maria Mariscotti de Görnitz

EINLEITUNG

Der Kult der Göttin Pachamama¹ nahm und nimmt in der Religiosität der ländlichen Bevölkerung in den Zentral- und nördlichen Süd-Anden einen hervorragenden Platz ein, wie sich an der allgemeinen Verehrung zeigt, die Pachamama in diesem gesamten Gebiet genoß, und wie die Zähigkeit bezeugt, mit der sie die Zeiten überdauert hat. Die Göttin hatte aber nicht nur im Volksglauben eine große Bedeutung; auch die herrschenden Oberschichten in präinkaischer und inkaischer Zeit erkannten die Pachamama an und räumten ihr einen Platz in ihrem Pantheon ein, wenn auch Hypostasen einzelner ihrer Aspekte, wie z. B. des lunaren, in verselbständigter Form zeitweilig eine bedeutendere Rolle spielten. Der katholische Glaube hat Pachamama teilweise mit der Jungfrau Maria synkretisiert. Doch auch da ist die Pachamama, als einzige autochthone Gottheit, noch heute in ihrem ursprünglichen Charakter deutlich erkennbar.

Das Verbreitungsgebiet des Pachamama-Kultes, die Zentral- und nördlichen Süd-Anden, umfaßt politisch das westliche Perú und Bolivien, Nord-Chile und Nordwest-Argentinien, geographisch den Küstenstreifen, das östlich davon aufragende Gebirgskettensystem und die Puna, eine weite, sich von der peruanischen Provinz Cajamarca bis zur argentinischen Provinz Jujuy erstreckende und mehr als 3500 Meter ü. d. M. liegende Hochfläche.

Trotz des Wüstencharakters der Küste und der kalten Höhe von Puna und Kordillern entwickelte sich eine Mischwirtschaft, die die Ernährung großer Bevölkerungsgruppen sicherstellte. Ein sehr regenreicher Sommer und das Geschick, mit dem die Ureinwohner das Wasser der Quellen und Gletscherseen kanalisiert, ermöglichten sehr früh die Ausbildung einer differenzierten Landwirtschaft, die hauptsächlich auf dem Anbau von Mais, Quinoa (*Chenopodium quinoa*) und verschiedenen Kartoffelarten sowie der Zucht von Lama, Alpaka und Meerschweinchen basierte.

In diesem riesigen Areal blühten viele Kulturen, die zwar ethnisch und sprachlich voneinander verschieden waren, sich unterschiedlichen ökologischen Bedingungen anzupassen hatten und fremden Einflüssen ausgesetzt waren, trotzdem aber viele gemeinsame Kulturgüter besaßen und ein einheitliches „pattern of culture“ zeigten. Gegenwärtig bewohnt

¹ Über sie ausführlich die Verfasserin in: *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Diss. Marburg 1975 (*Indiana Beiheft 8*, Berlin 1978), aus der hier eine deutsche Zusammenfassung gegeben wird.

diesen Raum — sieht man von den städtischen Siedlungen ab — eine ländliche Bevölkerung, die als Hauptsprache Quechua bzw. Aymara spricht, rassisch nicht mehr einheitlich indianisch ist und eine interessante indianisch-spanische Mischkultur besitzt. Die Bewohner sind also genau genommen nicht (mehr) das, was man gewöhnlich als „Indio“ bezeichnet. Daher vermeidet man besser diese Bezeichnung, und das um so mehr, als sie im heutigen Sprachgebrauch eine pejorative Färbung hat.

Das Material, das über den Pachamama-Kult berichtet, ist verschiedenartig und umfangreich². Sucht man es zu sichten und darzustellen, erweist sich, daß die Quellen für eine rein historische Abhandlung nicht geeignet sind und demgemäß die phänomenologische Methode bestimmend sein muß: die Phänomene objektiv beschreiben, die ihnen eigene Form erfassen, ihren strukturellen Zusammenhang ermitteln. So erklärt sich auch der Aufbau unserer Studie. Zunächst wird (1.) die Gestalt der Pachamama beschrieben, es folgen (2.) die Kultstätten, (3.) die Kultmittel, Kulthandlungen und Kultfeste, dann (4.) die Kultdiener und abschließend (5.) die Stellung der Pachamama in den regionalen Pantheen. Auf eine gewisse historische Dimension braucht man gleichwohl nicht zu verzichten; die modernen Quellen, besonders die Ergebnisse von Feldforschungen, kann man systematisch mit den Chroniken und der älteren Literatur vergleichen und gegenseitig überprüfen. So läßt sich feststellen, ob ein Phänomen als autochthon oder als Fremdgut anzusehen ist und läßt sich in einigen Fällen untersuchen, wie sich einzelne Erscheinungen unter den Einflüssen der Inka-Herrschaft, des Christentums und der westlichen Zivilisation entwickelt haben³.

1. DIE GESTALT DER PACHAMAMA

Die Analyse der schriftlichen Quellen der Kolonialzeit zeigt, daß die andine Mutter Erde verschiedene Namen oder Appellativa hatte. Ein Name jedoch ist im gesamten Verbreitungsgebiet des andinen Mutter Erde-Kultes bekannt, der der Pachamama bzw. seiner Variante Mama-pacha. Beide Formen erscheinen in modernen Quechua-Lexika und auch als Quechuismen im heutigen Umgangs-Spanisch Perús, Boliviens und

² Es umfaßt die offiziellen Berichte, Chroniken und Wörterbücher des 16. und 17. Jahrhunderts, Reisebeschreibungen vor allem des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, die ausgedehnte Fachliteratur, viele archäologische Zeugnisse, unveröffentlichtes Material aus der Sammlung des „*Instituto Nacional de Investigaciones Antropológicas*“ in Buenos Aires und schließlich aus eigenen Feldforschungen gewonnene Informationen.

³ In der Anm. 1 zitierten Dissertation nehmen philologische Untersuchungen einen breiten Raum ein. Sie haben in hohem Maße dazu beigetragen, innere, logische Zusammenhänge scheinbar sehr verschiedenartiger homonymer Phänomene und damit deren Verwandtschaft zu ermitteln und die Verwirrung zu beseitigen, welche die Vielfalt der funktionalen oder regionalen Bezeichnungen stiftet.

Argentinien⁴. Es ist aber unklar, ob die Bezeichnung ursprünglich aus dem Quechua oder aus dem Aymara stammt. Anhand der kolonialzeitlichen Wörterbücher und Chroniken⁵ läßt sich nur feststellen, daß sich der Name Pachamama in beiden Sprachen, die miteinander verwandt und im Gebiet des Pachamama-Kults weit verbreitet sind, findet. Er bedeutet „Mutter Erde“, zusammengesetzt aus *pacha* „Welt, Erde, Boden, Ort“ und *mama* „Mutter“.

Diese Gleichsetzung der Göttin mit der Erde ist bis heute bei der autochthonen Bevölkerung in vielen Vorstellungen und sowohl offiziellen Riten wie auch scheinbar (nämlich für uns) rein profanen Tätigkeiten des Alltags lebendig. Man stellt sich Pachamama als kleine alte Frau vor mit Kleidern aus feingesponnener Wolle der wertvollen Vicuña. Manche Leute glauben, sie trage Spindel und Wolle zum Spinnen mit sich und werde von einem schwarzen Hund⁶ und einer Schlange begleitet. Sie wohnt in der Erde, hält sich aber auch viel und gern auf hohen Bergen, Felsen und in Salinen, d. h. also an auffallenden, einprägsamen Punkten auf. Ganz besonders manifestiert sie sich der autochthonen Bevölkerung da, wo diese ihr die Opfer darbringt, an bestimmten Einzelsteinen und Steinhäufen, heiligen Stätten der Mutter Erde. Über Mobilität verfügt diese somit nicht, ist aber trotzdem als Personifikation der fruchtbaren Erde überall gegenwärtig.

Ihr mütterlicher Charakter hat zur Folge, daß die Menschen sich als ihre Kinder betrachten und sie — als die wahre, göttliche Mutter — vertrauensvoll „mamita“ nennen. KILL und andere⁷ sehen in ihr jene erste Frau und Urmutter, auf die sich ein alter Schöpfungsmythos bezieht, der der verbindliche Schöpfungsbericht an der mittleren Küste Perús gewesen zu sein scheint⁸. Vielleicht galt Pachamama auch als Mutter aller

⁴ Vgl. J. M. B. FARFÁN, *Quechuisimos, Revista del Museo Nacional* 26 (1957/9), 24, 27.

⁵ Vgl. P. J. DE ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría del Piru*, ed. facs. (Buenos Aires 1910), 11; L. BERTONIO, *Vocabulario de la lengua aymara*, 2 t., ed. facs. (Leipzig 1879), 242; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo, Bibl. Autores Españoles* 91—92 (Madrid 1964), 161; J. POLO DE ONDEGARDO, *Los Errores y supersticiones de los Indios*, Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, serie I, t. 3 (Lima 1916), 3; DERS., *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, serie I, t. 3 (Lima 1916), 192; P. DE VILLAGOMES, *Exortaciones e Instrucción acerca de las Idolatrias de los Indios del Arzobispado de Lima*, Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, serie I, t. 12 (Lima 1919), 144.

⁶ Er gilt seit alters als Psychopompos und ist wahrscheinlich auch hier ein Attribut ihrer Rolle als Göttin der Unterwelt.

⁷ Vgl. L. KILL, *Pachamama. Die Erdgöttin in der altandinen Religion*. Diss. (Bonn 1969), 86ff.; A. KÜHNE, *Der Jaguar im Zwillingsmythos der Chiriguano und dessen Beziehungen zu anderen Stämmen der Neuen Welt*, *Archiv für Völkerkunde* 10 (1955), 44.

⁸ Kernpunkte dieses Mythos sind die magische Schwängerung der Mutter Erde durch den Sonnengott sowie Geburt und Tod ihres Sohnes, des ersten Menschenkinds, aus dessen Körperteilen die Nutzpflanzen entstehen. Die der Erde

Dinge. Aus den Berichten der Chronisten⁹ läßt sich nämlich folgern, daß sie nicht nur als die Vegetationsgöttin im allgemeinen verehrt wurde, sondern daß sich ihr mythisches Bild auch in das der verschiedenen „Mütter“ der Kulturpflanzen aufgespalten, verselbständigt hat. Im Volk war die Meinung lebendig (und wurzelte wahrscheinlich tief in der Vergangenheit), für alle Dinge gebe es eine arteigene Mutter, von der das Gedeihen jeder Art abhängt. Sicher ist, daß Pachamama Wohltäterin der Menschen auch insofern war, als sie sie verschiedene Fertigkeiten, z. B. Töpferei, Weberei und Brauen von Maisbier gelehrt haben soll.

Sie wird freilich nicht nur als gütige und fürsorgliche Patronin angesehen. Wenn die Menschen ihren Kult vernachlässigen, kann sie furchterweckend und rachedurstig einschreiten und die Säumigen mit Krankheit, Mißernte und anderen Übeln bestrafen. Ihre Ambivalenz wird hier deutlich.

Obwohl sich Pachamama zur Zeit der Chronisten das Feld noch mit anderen Göttinnen teilte¹⁰, scheinen sie alle lediglich Personifikationen der mannigfaltigen Aspekte einer großen Göttin gewesen zu sein, die ursprünglich außer Erdmutter auch Wasser- und Mondgöttin war. Diese Vermutung wird gestützt durch die außerordentliche Verbreitung und das Beharrungsvermögen des Pachamama-Kults und durch den archaischen Charakter der Vorstellungen, die noch heute mit Pachamama verbunden werden.

Uralt ist der numinose Charakter, den die einheimische Bevölkerung der Zentral- und nördlichen Süd-Anden der Kröte zuschreibt. Fragt man nach dem Grund, so führt die Beschäftigung mit den zahlreichen, aber weit zerstreuten Hinweisen, die die erhaltenen Riten, die chronikalischen und mündlichen Überlieferungen, die Mythenfragmente und viele archäologische Fundstücke geben, zu der fundierten Vermutung, daß die Kröte seit alters mit der Mutter Erde symbolisch identifiziert wurde und noch wird und von daher ihre hohe ikonographische, kultische und mythische Bedeutung besitzt¹¹.

Die Eigenart der mythischen Gestalt Pachamamas legt ihre allmähliche Vermischung mit der Jungfrau Maria in christlicher Zeit nahe. Beide Gestalten verbinden wesentliche Gemeinsamkeiten: betonte Mütterlich-

inhärente Mütterlichkeit spiegelt sich auch in dem mit anderen andinen Schöpfungsmythen verbundenen Glauben wider, die Urahnen bestimmter Sippen seien an besonderen Plätzen der Erde entsprossen.

⁹ Vgl. *Religión en Huamachuco*. Informe escrito por varios frailes agustinos en el año 1557, Pequeños grandes libr. de hist. amer. 1, 17 (Lima 1952), 94 (künftig zitiert: AGUSTINOS); ARRIAGA, l. c. 16; COBO, l. c. 215; VILLAGOMES, l. c. 149f.

¹⁰ z. B. den verschiedenen weiblichen Numina, die zusammen mit ihr in dem einzigen vollständig überlieferten vorinkaischen Regionalpantheon, dem von Huarochiri (Dep. Lima), auftreten, und den inkaischen Mamaquilla („Mutter Mond“) und Mamacocha („Mutter Meer“).

¹¹ Zum Beweis sei hier nur auf S. 85, 92 und Anm. 34 verwiesen. Die Dissertation belegt es mit mannigfachen Beispielen, die archäologischen Zeugnisse in einem gesonderten Anhang behandelnd.

keit und die Neigung, sich in zahlreiche kultbedingte örtliche Personifizierungen zu differenzieren. Die Vermischung wurde bewußt von den spanischen Missionaren gefördert. Als Resultat einer historischen Entwicklung ist die Symbiose heute so weitgehend, daß es nicht an Anrufungen fehlt, in denen der Name Marias mit dem der Kröte, die die Mutter Erde symbolisiert, verbunden ist.

2. DIE KULTSTÄTTEN

Eine derjenigen Äußerungen der alten Religiosität, die sich fast intakt bis heute erhalten haben, ist die Verehrung bestimmter Steine und Felsformationen, die man mit übernatürlichen Eigenschaften ausgestattet sieht. Es handelt sich vor allem um Natursteine, die durch ihre bizarre Form oder ihre Farbe hervorstechen, ferner um Menhire, um grob behauene Felsblöcke und auch um Steinhäufen, die von Menschen aufgeschichtet wurden.

In die Reihe dieser heiligen Steine gehören die Pachamama-Steine, *mojón de Pachamama*, d. h. Markierung der Pachamama, oder auch bloß *pachamama* genannt. Wie Feldforschungen in der argentinischen Provinz Jujuy ergaben, handelt es sich dabei um weiße, etwa kopfgroße Einzelsteine von unregelmäßiger Form oder um kleine Steinhäufen, die im Innern der Häuser, innerhalb der Viehkrale, auf den Äckern und an den Quellen, die die Felder jeder Familie bewässern, aufgerichtet sind. Die Steine markieren Stätten, an welchen man die der Pachamama gewidmeten Opfergaben vergräbt, und repräsentieren zugleich, gewissermaßen als *pars pro toto*, die wohlwäterische Kraft der heiligen Erde¹².

Auch in der Verehrung bestimmter Felsen findet der Pachamama-Kult seinen Ausdruck. Manche von ihnen erinnern durch ihre Form an das Symboltier der Pachamama, die Kröte. Andere sind die Stätten mythischer Geschehnisse gewesen, die man so in eine reale Landschaft versetzte.

Andere heilige Steine und Felsen befinden sich am Verlauf von Bewässerungskanälen und innerhalb von dem Kult vorbehaltenen Steinsetzungen, dem häufigsten Typ einer Kultstätte. Sie beziehen sich auf jene Kulturhéroen, denen der Bau der Bewässerungsanlagen zugeschrieben wird, bzw. sind Symbol der der Kultstätte innewohnenden Kraft oder/und dienen gewissen Numina, z. B. dem Gewittergott, als Heiligtümer.

Numinosen Charakter besitzen ebenso die *apacheta* genannten Steinhäufen, die sich an den Wegkreuzungen und auf den Paßhöhen befinden. Die Einheimischen legten und legen noch heute im Vorübergehen einen oder mehrere Steine dort nieder, um sich von der Müdigkeit zu befreien¹³.

¹² Die in Jujuy beobachtete Praxis ist im gesamten Verbreitungsgebiet des Pachamama-Kultes üblich und, wie die Chroniken zeigen (vgl. hierzu COBO, l. c. 161; POLO DE ONDEGARDO, *Instrucción*, 191), Jahrhunderte alt.

¹³ Vgl. die Chroniken (z. B. ARRIAGA, l. c. 37; COBO, l. c. 203; C. DE MOLINA, *Ritos y fábulas de los Incas*, Buenos Aires 1959, 97; POLO DE ONDEGARDO, *Instrucción*,

Außer solchen eliminatorischen und anderen, z.B. apotropäischen Riten (Ausspucken von Koka-Blättern) finden an den *apacheta* auch einfache religiöse Handlungen (Gebete, Darbringen kleiner Gaben) und komplexe Zeremonien statt, der Pachamama und den heute nicht mehr deutlich erkennbaren Gottheiten gewidmet, die die heiligen Berge der Umgebung bewohnen¹⁴.

Eine sehr spezifische Funktion besitzen jene Steinhaufen (aus vorwiegend weißen Steinen), die man dicht neben den Häusern oder in den Viehgehegen fast aller Gehöfte in der Puna von Jujuy und in verschiedenen Regionen Boliviens und Süd-Perús findet. Sie haben ihre besondere Bedeutung während der Feste für die Viehherden. Dann legt man, um deren Vermehrung zu fördern, Steine, die wegen ihrer Formen und Farben das Vieh der göttlichen Herren der Lama oder besonders reicher Gutsbesitzer der Nachbarschaft sinnbildlich darstellen, zu diesen Steinhaufen, vermehrt sie also. Die Feldforschungen ergaben, daß diese Steinhaufen teils an der Seite eines Pachamama-Steins stehen, teils seine Funktion übernehmen und dann beim Fest als Altar und Sitz der Herren der Lama und zugleich der Mutter Erde dienen.

Zu den auffallendsten Äußerungen des in den Zentral- und nördlichen Süd-Anden einst und noch jetzt ausgeübten Naturkults gehört die Verehrung geographischer Erscheinungen. Nicht wenige werden verehrt, weil man sie mit der *pacarina*, dem Ursprungsort einer bestimmten Sippe, identifiziert oder für den Sitz der Mutter Erde hält. Besonders interessante Aspekte zeigen die Quellen- und Bergkulte. In der Puna von Jujuy erlebt man heute noch, wie jede Familie Anfang August die Quellen, die ihre Felder bewässern, aufsucht und dort Kulthandlungen vornimmt, die das Versiegen der Quellen verhindern sollen. Ähnliche Praktiken aus dem alten Perú bezeugen die Chronisten¹⁵. Daß die Quellen in der Umgebung von Cuzco zu den *ceque* gehörten, die die Stadt umgaben, geht aus COBOS Beschreibung deutlich hervor (vgl. unten S. 87f.).

189f.) und die moderne Literatur (L. GIRAULT, *Le culte des apacheta chez les Aymara de Bolivie*, *Journal de la Société des Américanistes* N. F. 47, 1958, 36; A. VIVANTE, *Las tres funciones de la apacheta*, *Revista de Antropología y Ciencias Afines* 1, 1952, 3, 37f.). Eigene Befragungen der heutigen Bewohner bestätigen dies.

¹⁴ Die *apacheta* galten in inkaischer Zeit auch als Altäre Pachacamacs, eines Hochgottes, dessen Heimat die mittlere Küste Perús ist (vgl. I. GARCILASO DE LA VEGA, *Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas*, Bibl. autores españoles 133, Madrid 1964, 48). Demnach ist die Ansicht jener Autoren, die glauben, die *apacheta* hätten ausschließlich apotropäische Funktion, aprioristisch, auf der Tendenz beruhend, alle Manifestationen der autochthonen Religiosität von einem dynamistischen oder animistischen Standpunkt aus zu interpretieren (vgl. z.B. R. KARSTEN, *Überbleibsel der Inkareligion im heutigen Peru und Bolivien*, *Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und Kolonialen Kulturwandel* N. F. 25, 1, 1939, 37f.).

¹⁵ Vgl. J. DE ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla 1590), 348; POLO DE ONDEGARDO, *Errores*, 34f.

Den als heilig betrachteten Bergen legt man verschiedene Gattungsnamen bei, die je nach Region variieren. Die Namen bezeichnen zugleich den heiligen Berg und den auf ihm wohnenden *genius loci*¹⁶. Innerhalb einer Region bilden die heiligen Berge wahrscheinlich ein besonderes System, in welchem sich die kosmologischen Vorstellungen widerspiegeln. Ein derartiges System ließ sich für die Puna von Atacama (Nord-Chile) ermitteln. Es besteht aus 27 Bergen, die rings um den Salar de Atacama liegen und für Kultzwecke in eine nördliche und südliche Gruppe geteilt sind¹⁷.

Es dürfte kein Zweifel bestehen, daß dieser Teilung eine dualistische Weltvorstellung zugrundeliegt. Sie wird bestätigt durch die Vielzahl von Riten, die die Polarität der Geschlechter betonen, durch die Art, wie die Familienoberhäupter den Kultdienern und diese den Bergen ihre Gaben darbringen, und durch manch andere Hinweise. Dank der archäologischen Forschungen der letzten Jahre¹⁸ auf mehreren hohen Bergen der Südanden ist bekannt, daß die Verehrung von wenigstens vier Bergen, die zum oben beschriebenen Atacama-System gehören, zumindest bis zur Epoche der Inka-Expansion zurückreicht. Man fand auf den Gipfeln Anbetungsstätten und typisch inkaische Gegenstände und am Weg zum Gipfel Einrichtungen, die wahrscheinlich als Unterkunft für Pilger dienten. Schließlich weist das Bergsystem von Atacama manche Entsprechungen zum *ceque*-System des inkaischen Cuzco auf.

Auch das *ceque*-System¹⁹ beruht auf einem dualen Prinzip. *Ceque* sind Reihen von Heiligtümern, bestehend aus Steinen, Felsen, Quellen und Bergen. Ausgehend vom Sonnentempel Cuzcos, erstreckten sie sich nach allen vier Himmelsrichtungen und endeten auf Bergen, die die Stadt umgeben. Die Stadt war zweigeteilt (wie es noch heute viele Dörfer Perús und Boliviens sind und wie es wahrscheinlich auch die Dörfer der Atacama-Wüste waren) in Hanan-Cuzco, „Ober-Cuzco“, und Hurín-Cuzco, „Unter-Cuzco“, und untergliedert in vier Zeremonialsektoren,

¹⁶ Die bekanntesten sind die Quechua- und Aymara-Namen *auki* „Chef, Herr, Vater“ und *apu* „Chef, Herr, Oberster Richter“, ferner das Aymara-Wort *achachila* „Großvater“.

¹⁷ Beim noch heute im Dorf Socaire gefeierten Frühlings- und Bewässerungsfest ruft man diese Berge von einem Kultplatz aus an, auf dem zwei Monolithen stehen, der eine am nördlichen, der andere am südlichen Ende des Platzes. Sie stellen zwei der Berge (oder die beiden Berggruppen?) dar. Die dörfliche Überlieferung schreibt vor, daß der Kultdiener die Berge der südlichen, sein Gehilfe die der nördlichen Gruppe anruft, mit den östlichsten Bergen beginnend, der erste in Uhrzeiger-, der zweite in Gegenrichtung. (Vgl. T. S. BARTHEL, *Ein Frühlingsfest der Atacameños*, *Zeitschrift für Ethnologie* 84, 1 [1959], 31ff.).

¹⁸ Vgl. G. LE PAIGE, *El Santuario incaico del Licancabur*, *Anales de Arqueología y Etnología* 21 (1966), 49f.; M. REBITSCH, *Santuarios indígenas en altas cumbres de la Puna de Atacama*, *Anales de Arqueología y Etnología* 21 (1966), 61ff., 68ff.

¹⁹ Darüber berichtet vor allem der Chronist COBO, l. c. 169ff. In jüngster Zeit hat es R. T. ZUIDEMA, *The ceque-system of Cuzco*, Diss. (Leiden 1964), eingehend erforscht.

die die Gliederung des Reiches in vier Provinzen wiedergaben und zugleich dazu dienten, die *ceque* zu klassifizieren. In jedem Viertel gab es neun *ceque*, die wiederum in drei Dreiergruppen zerfielen. Dieser Klassifizierung entsprachen ebensoviele Bevölkerungsgruppen, die die heiligen Stätten jeder *ceque* zu pflegen und zu verehren hatten. Die Namen der zu Ober-Cuzco gehörenden *ceque* wurden im Uhrzeigersinn aufgezählt, die der *ceque* Unter-Cuzcos in der entgegengesetzten Richtung. Ähnliche Systeme von Heiligtümern besaßen alle wichtigeren Orte des Inka-Reiches. Das *ceque*-System basiert offensichtlich auf dem dualen Grundmodell, das dem religiösen, dem kalendarischen und dem sozialen System der Zentral-Anden zugrundeliegt und präinkaischen Ursprungs ist.

3. DIE KULTMITTEL, KULTHANDLUNGEN UND KULTFESTE

Den oft nicht leicht deutbaren Quellenangaben zufolge lassen sich an besonderen Kultmitteln Amulette, Altardecken und mannigfache Kultgeräte und -stoffe unterscheiden.

Als Amulette dienen Naturgegenstände und kleine aus Stein, Ton, Metall, Wachs und anderem Material verfertigte Figuren. Sie haben die Aufgabe, die Vermehrung der Herden zu fördern oder Talisman der Nutzpflanzen oder „spirit-seat“ zu sein²⁰. Ihre Macht wird periodisch durch Salbungen, Räucherungen und Trankopfer erneuert.

Unerlässlich für jedes förmliche Ritual sind die Altardecken, auf denen das Kultgerät und die Kult- und Opfermaterien angeordnet werden. Vielfach decken sie nicht einen niedrigen Podest oder Tisch, sondern sind selbst, auf dem Boden ausgebreitet, der Altar.

Unter den Kultgefäßen befinden sich alte, traditionelle Formen, besonders der *kero*, ein für Trankopfer verwendeter Holzbecher, den man seit der Tiahuanaco-Kultur kennt, und die silbernen Schalen mit tiergestaltigen Henkeln; daneben gibt es moderne Glasflaschen jeder Art, Schüsseln und andere Industrieprodukte. Für Räucherungen verwendet man kleine Tonöfchen, aber auch einfache Tonschalen, große Scherben oder flache Steine. Bunt zusammengewürfelt ist die Reihe von Gegenständen, die man sonst noch für das Zelebrieren des Rituals benötigt: getrocknete Puma-Pfoten, einbalsamierte Wildkatzen, kleine Spiegel, durchbohrte Bronzekugeln, Schellen, prähistorische Pfeilspitzen, Meer-

²⁰ Für den ersten Zweck verwendet man Bezoarsteine und Kieselsteine, deren Form, Farbe oder Äderung an ein Haustier erinnert, auch Nachbildungen von Lama, Schafen und Stieren. Um die Kulturen zu schützen, die Fruchtbarkeit der Felder zu fördern, bewahrt man Feldfrüchte von außergewöhnlicher Größe oder Bildung auf und stellt figürliche Talismane her, z. B. das Abbild eines Ackers oder die aus der Erde auftauchende Pachamama. Früher waren Darstellungen von Maiskolben und anderen Feldfrüchten als Talismane sehr verbreitet. Die geläufigsten Formen des „spirit-seat“ sind kleine Prismen aus behauenen weißen Stein, mit geometrischen Einritzungen auf der Oberseite, oder kleine Nachbildungen eines Gehöfts.

muscheln, Glasperlen und Halbedelsteine, einzeln und auf Schnüre gezogen. Sie haben im Gegensatz zu den mit dem katholischen Glauben übernommenen Kruzifixen, Rosenkränzen und Heiligenbildern einen Symbolgehalt, der tief in den alten Glaubensvorstellungen verankert ist (z. B. symbolisiert die Bronzekugel den Blitz), und sind daher heilige Gegenstände²¹.

Bedeutsam sind auch jene Stoffe, die sich für Opfer oder für solche Riten wie Lustrationen, Beschwörungen, Sakramente und Einweihungen eignen. Sie sind teils unbelebte Materie, teils durch magische Kraft belebt²². Analysiert man die Vorstellungen, die diesen Stoffen ihren Platz im Kult geben, und die traditionellen Formen der kultischen Anwendung, ergibt sich, daß diese noch heute Regeln folgt und Symbolgehalte besitzt, die althergebracht sind, und daß sie sich in einigen Fällen mit mythischen Vorstellungen verbindet.

Unter den Kulthandlungen nimmt das Blutopfer einen besonderen Rang ein. Obwohl GARCILASO und andere Chronisten es ausdrücklich leugnen, besteht kein Zweifel, daß zur Zeit der Inka rituelle Opfer von makellosen Kindern regelmäßig stattfanden²³. Diese Opfer, *capacocha* genannt, brachte man der Erde manchenorts zur Zeit der Aussaat dar. Ein damit verwandter Brauch hält sich noch heute in einigen abgelegenen Ortschaften: zwei Parteien führen rituelle Kämpfe durch, das hierbei vergossene Blut ist Opfer an die Mutter Erde.

Menschenopfer waren freilich nur besonderen Anlässen vorbehalten. Sonst nahmen wertvolle Haustiere, Lama und Alpaka, die Stelle der Menschen ein. Sie sind auch heute noch die Opfertiere par excellence, können aber durch Schafe, seltener wohl durch Schweine ersetzt werden. Die rituelle Schlachtung (*huilancha*, *huilara*, *kuchu*) erfolgt nach alter Vorschrift noch heute durch Kehlschnitt oder Herausreißen des Herzens; das Opfertier ist dabei nach Osten ausgerichtet. Welche archaischen Vorstellungen sich damit verbinden, zeigt auch die sich anschließende Opferung des Blutes und wertvoller Eingeweideteile, das Verzehren der übrigen Teile in einem Opfermahl und das Zeremoniell, mit dem die Knochen der Erde übergeben werden. — Symbolische und pars pro toto-Opfer

²¹ Vgl. hierzu H. TSCHOPIK, *The Aymara of Chucuito, Perú, Anthropological Papers* 44, 2 (1951), 243f.

²² Zu den wertvollsten zählen seit alters Kokablätter, Tabak, verschiedene aromatische Pflanzen, Blumen, Stroh, Maiskörner und Maismehl, ferner Maisbier und andere berauschende Getränke, dann Flamingofedern, Talg, getrocknete Fötusse und gefärbte Wolle von Lama und Alpaka, außerdem pulverisierte Mineralien, Gold und Silber — heute ersetzt durch Gold- und Silberpapier —, schließlich winzige Motiv-Figürchen.

²³ So z. B. COBO, l. c. 133ff., 200f.; R. HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, *Mitología Andina, Inca* 1, 1 (1923), 41, 60ff.; MOLINA, l. c. 91ff.; POLO DE ONDEGARDO, *Errores*, 37; DERS., *Instrucción*, 193. Dagegen leugnen es GARCILASO DE LA VEGA, l. c. 53f.; M. DE ESTETE, *Relación de la conquista del Perú*, Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, serie II, t. 8 (Lima 1924), 50; *Relación anónima*, Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas, ed. por M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA (Madrid 1879), 141.

ersetzen oder ergänzen gelegentlich die Opferung von Lama, Alpaka und Schaf.

Die Einheimischen kennen den Unterschied zwischen Gabenopfer und Opfermahl. Daß dieses zugleich Speisung und Stärkung der Gottheit ist, machen ihre bildhaften Ausdrücke und Wendungen, mit denen sie die Handlung des Opfern bezeichnen, deutlich. Das Darbringen begleiten Opferformeln oder gebetsartige Anrufungen. Die der Pachamama zugedachten Trankopfer verschüttet der Kultdiener (vgl. Kap. 4) auf die Erde, die für andere Numina bestimmten versprengt er in die Richtung ihrer Wohnsitze (Berge, Quellen usw.) oder in die vier Himmelsrichtungen, wobei er immer im Osten beginnt. Ähnlich ist der Vorgang, wenn die Götter beim Rauchopfer mit dem Duft aromatischer Pflanzen angelockt oder ihnen pulverisierte Mineralien oder Koka-Blätter dargebracht werden. Die übrigen Gaben werden in besonderen Öfen verbrannt oder in Opfergruben und Quellen versenkt bzw. Höhlen oder anderen natürlichen Plätzen niedergelegt. Brand- und Gabenopfer entsprechen sicherlich, auch wenn die heutigen Praktiken das nicht immer bestätigen, der dualistischen Vorstellung von uranischen und chthonischen Gottheiten.

Das Zeremonial der zentral-andinen Völker ist reich an sakramentalen Handlungen. Sehr beliebt ist das Koka-Kauen, das während der Zeremonien alle Teilnehmer gemeinsam unter Beachtung althergebrachter Vorschriften tun, die die sakramentale Natur des Aktes betonen. Schon die Mythen-Überlieferung weist auf seine sakramentale Natur und urtümliche Verbindung mit Fruchtbarkeitsvorstellungen hin. Zu erwähnen ist ferner das rituelle Rauchen, Trinken und Essen. Während jenes die Spanier von den Antillen importiert zu haben scheinen, zählen diese zu den ureigensten Bestandteilen des autochthonen Zeremonials. Sie vollziehen sich ebenfalls in alten vorgeschriebenen Formen. Sakramentalen Charakter kann auch die geschlechtliche Vereinigung besitzen. Noch heute besteht in einigen Gegenden die Sitte, am Ende der Feste, welche Taten und mystische Vereinigung derjenigen Kulturheroen feiern, die Stifter der Bewässerungsanlagen seien, Ehen zu schließen. Die verkleideten Brautpaare repräsentieren jene Kulturheroen²⁴.

Vergleicht man die folkloristischen Festkalender mehrerer Provinzen Perús, Boliviens und Nordwest-Argentiniens untereinander und mit den Angaben der Chronisten über den inkaischen Festkalender und manche vorinkaischen Jahresfeste, stellt man fest, daß der jährliche Festzyklus trotz der Verbreitung und Beliebtheit, die manche katholischen Feste in den Zentral- und nördlichen Süd-Anden erlangt haben, im Grunde nach wie vor vom Agrarzyklus bestimmt ist. Seinen Beginn markiert das Jahresfest zu Ehren Pachamamas am 1. August oder an den folgenden Tagen, also etwa zur Zeit der ersten Aussaat. Im Monat November,

²⁴ Die zentral-andinen Völker haben früher auch die Beichte nach eigenem alten Ritual abgelegt. Heute ist sie unseres Wissens nur noch in der Form der katholischen Kirche üblich.

wenn die größte Trockenheit herrscht, wird seit alters der Toten und Ahnen gedacht und werden jene Riten vorgenommen, die die ersten Sommer-Regen herbeirufen sollen. Mit dem Februar beginnt die Erntezeit und damit die Zeit der größten zeremoniellen Intensität.

Die Feste und Rituale²⁵ besitzen teils öffentlichen, teils privaten Charakter und haben in der Mehrzahl den Sinn, Fruchtbarkeit für Acker und Vieh herbeizurufen. So ist es nicht verwunderlich, daß Pachamama immer eine mehr oder weniger wichtige Rolle in ihnen spielt. Daß diese Feste und Rituale in einigen Gegenden ihre Effektivität bis heute bewahrt haben und nicht wie andernorts nur noch kommemorativ Funktion besitzen oder ganz mit den katholischen Festen verschmolzen sind, ist im wesentlichen auf geographische Abgeschiedenheit und Festhalten an der alten sozialen und religiösen Organisationsform der Bevölkerung zurückzuführen.

Die Aussaat-Feste, zwischen August und Dezember, umfassen die gesamte Gemeinde. Sakramentale Handlungen (Koka-Kauen, Trinken), Singen alter Hymnen und sexuelle Fruchtbarkeitsbräuche — Ausdruck symbolischer Identifikation von Ackerboden und Frau, von Landarbeit und geschlechtlicher Vereinigung — begleiten das Pflügen und Säen. Oft sorgt eine alte Frau, Pachamama personifizierend, für Verteilen und Keimen der Saat, indem sie „brütend“ auf der Erde hockt. Höhepunkt des Fests ist das Darbringen von Gaben an die Mutter Erde.

Auch die großen Ernte-Feste (*aymoray*), die im Mai stattfinden, vereinen Arbeit und Kulthandlung der blumengeschmückten Teilnehmer in symbolträchtigen Formen. Charakteristisch sind Riten, mit denen man die den Erstlingen der Ernte in besonderem Maße inwohnende Kraft (früher durch Puppen aus Stroh oder Pflanzen versinnbildlicht und als „Mütter“ verehrt) freundlich zu stimmen sucht, um „hundertfachen“ Ertrag zu erhalten. Es folgen Dankgebete und Gaben für Pachamama und andere Gottheiten. Manchenorts beschließt noch heute ein kultisches Gemeinschaftsmahl, bei dem man die geweihten Erstlinge der Ernte verspeist, das Fest.

Nach der Ernte oder zur Zeit des Karnevals hält man die Vicuña- und Hirschjagden (*chaco*) ab, heute auch mehrfach ersetzt durch Rebhuhnjagden oder durch imitierende Aufführungen mit ausgestopften Tierbälgen bzw. Tänzern in Vicuña-Fellen und mit zeremoniellen „Tötungen“ durch die Kulddiener. Die Handlung begleiten Gebet und Opfer für Pachamama und die heiligen Berge.

Zu den agrarischen Kultfesten gehören ferner die rituellen Kämpfe in Form blutiger Auseinandersetzungen zweier Parteien oder in Form unblutiger Kampfspiele. Jene beginnen nach Bittopfern an Pachamama

²⁵ Sie werden hier nur in einem knappen Überblick genannt und charakterisiert. Die Dissertation schildert sie ausführlich und ermittelt durch genaue Untersuchung und Vergleich die einzelnen Festtypen, ihre Hauptelemente, das Stereotype in der Mannigfaltigkeit der Rituale und die autochthonen und allochthonen Bestandteile.

und die heiligen Berge; man kämpft mit Schleuder und Bola, zu Pferde oder zu Fuß; die siegreiche Partei bemächtigt sich der Waffen und Pferde, Frauen und Kleidung der Besiegten und entführt sie für einige Zeit. Bis heute ist das Bewußtsein lebendig²⁶, die Äcker würden mit dem Blut der Toten und Verwundeten getränkt, „damit es ein gutes Jahr wird und es viel zu essen gibt“²⁷. Die Parteien repräsentieren die zwei Bevölkerungsgruppen (moieties oder pseudo-moieties) der zentral-andinen Gesellschaft und die mit ihnen verbundenen dualistischen Vorstellungen. Darum ist das Blutopfer auch nur dann wirksam, wenn eine bestimmte Partei gewinnt. Verbreiteter sind heute die harmloseren, doch nicht weniger alten Formen: die Kampfspiele (mit grünen Früchten als Wurfgeschossen) und verschiedenen Arten von Wettkämpfen, vor allem Wettläufe und Ringkämpfe zwischen Männern und Frauen²⁸.

Die Riten für das Vieh und seine Vermehrung werden im allgemeinen Anfang August oder zur Karnevalszeit abgehalten²⁹. Besonders die Lama-, Alpaka- und Schafzüchter feiern sie. Traditionelle Elemente dieses Hirtenfests sind Umgang ums Gehege, Besprengen des ausgeputzten Viehs mit Maisbier, Maismehl und Blumen und Räucherung mit aromatischen Pflanzen. Besonders wichtig ist die rituelle Paarung der beiden besten Jungtiere jeder Art, Sinnbild des Fortbestands der Herden, heute meist nur noch symbolisch und häufig in Anlehnung an den katholischen Hochzeitsritus vollzogen. Ihre Wirksamkeit verstärken Analogiehandlungen, z. B. der Brauch, Steinhäufen mit Steinen zu „vermehrten“ oder die Talismane der Herden mit Talg einzureiben. Den Höhepunkt bildet das rituelle Schlachten von Jungtieren und das Darbringen ihres Blutes und der besten Eingeweidestücke. Bedacht wird hierbei auch die Pachamama in ihrer Funktion als Urmutter und Fruchtbarkeitsgöttin. Bezeichnenderweise wird das Skelett des Opfertieres neben dem Steinhäufen, der als ihr „kleines Haus“ verehrt wird, feierlich bestattet.

Ebenso große Bedeutung haben die kultischen Praktiken, die Regen herbeirufen und die Bewässerung der Fluren garantieren sollen. Regenzauber übt man privat und durch öffentliche Bittprozessionen zum Heiligtum des Gewittergottes aus. Auf eine Verknüpfung mit dem Pachamama-

²⁶ Vgl. C. GORBAK, M. LISCHETTI und C. P. MUÑOZ, *Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la prov. de Kanas* (Cuzco, Perú), *Revista del Museo Nacional* 31 (1962), 286f.; J. J. VON TSCHUDI, *Reiseskizzen aus den Jahren 1838—1842* (St. Gallen 1846), Bd. 2, 358.

²⁷ Der Text einiger Lieder weist auf frühere Verbindung dieser Kämpfe mit kannibalischen Praktiken, eventuell auch mit Kopfjagd hin. Es gibt Anhaltspunkte, daß sie eine Initiationsprobe für die jungen Männer darstellten.

²⁸ Die von A. D. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Studien zur Kulturkunde 9 (Stuttgart 1948) und anderen Anhängern der kulturhistorischen Schule vertretene Meinung, diese Kämpfe und Kampfspiele seien Überbleibsel eines altpflanzerischen Weltbildes, besitzt u. E. lediglich hypothetischen Charakter. Die Dissertation geht hierauf ausführlich ein.

²⁹ Neuerdings erfolgt hierbei auch die Markierung („señalada“) der Tiere.

Kult weist dabei die Verwendung von lebendigen oder nachgebildeten Kröten bzw. Fröschen³⁰.

Der Rolle des Wassers entsprechend begleitet überall da, wo sich Bewässerungsanlagen befinden, ihre jährliche Reinigung und Instandsetzung ein reiches und kompliziertes Ritual. Die gesamte Gemeinde nimmt lebhaft daran teil. Wie in keinem anderen kommt bei diesem Fest die Zweiteilung der Siedlungen und das damit verbundene Dualsystem zum Ausdruck³¹. Den religiösen Höhepunkt bildet die Prozession der Gemeindevertreter oder bloß der Kulddiener zu den heiligen Steinen, die die mythischen Gründer des jeweiligen Bewässerungssystems verkörpern. Die Kulddiener vollziehen hier esoterische Zeremonien zu Ehren der Kulturheroen, der heiligen Berge und der Mutter Erde.

Im Mittelpunkt steht die Erdgöttin bei dem ihr gewidmeten Jahresfest, das man heute noch an vielen Orten am 1. August feiert. Die Familien besprengen frühmorgens ihre Häuser, Herden und Felder mit Maisbier und nehmen Rauchopfer vor. Später geben sie ebendort „der Erde zu essen“. Nach einem ausgiebigen Festschmaus wiederholen sie das Opfer am Pachamama-Stein bei den Quellen, die ihre Felder bewässern. Mit Trankopfern und Hüpf tänzen suchen sie das Sprudeln der Quellen besonders zu fördern.

Die Berichte der Chronisten lassen das hohe Alter des Fests der Mutter Erde erkennen. Zur Zeit der Conquista wurde es im Hinterland von Lima als *chaicasna* begangen³². In Cuzco feierten die Inka im August die *citua*, ein uraltes und weit verbreitetes Fest, das sie in modifizierter Form in den inkaischen Festkalender übernommen hatten. Es hatte den Charakter eines Neujahrsfestes und auch sonst mit dem heute noch gefeierten Pachamamafest Wesentliches gemein³³. Bedeutsame Teile von diesem flossen vielerorts in das von den Spaniern eingeführte Karnevalsfest ein, das bezeichnenderweise meist seinen Höhepunkt in einem

³⁰ So fängt man am Titicaca-See unter Leitung des Kulddieners Frösche, bringt sie zum Heiligtum des Gewittergottes, hebt nach Opfer und Regenbitte in Liedern das Kommen der Frösche aus dem See hervor und setzt sie dann der heißen Sonne aus — zweifellos damit die Frösche mit ihrem Quaken den Durst der Erde verdeutlichen und den Bitten der Menschen Nachdruck verleihen (vgl. TSCHOPIK, I. c. 277ff.).

³¹ Vgl. BARTHEL, I. c. 30ff.; W. P. MITCHELL, *The system of power in Quinua: A community of the Central Peruvian Highlands*, University of Pittsburgh, Ph. D. (1972) Mikrofilm, 53ff., 207ff.; S. PALOMINO FLORES, *La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del área andina*, *Revista del Museo Nacional* 37 (1971), 236ff.

³² Vgl. H. TRIMBORN und A. KELM, *Francisco de Avila*, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas 8, hrsg. v. *Ibero-Amerikanischen Institut* (Berlin 1967), 284ff.

³³ z. B. die Unheil abwehrenden Riten, den Gang zu den für Stadt und Umland wichtigen Quellen und die Opfer an Erde und Mond (vgl. COBO, I. c. 217ff.; MOLINA, I. c. 44ff.).

großen Opfer an Pachamama findet³⁴. Die strukturelle Ähnlichkeit der Kulte ebenso wie die Bemühungen der katholischen Kirche haben schließlich dazu geführt, daß die Marienfeste allmählich die natürliche Fortsetzung des Pachamamafestes wurden. Es ist deshalb nur zu verständlich, wenn die beliebtesten Marienfeste in den Zentral- und nördlichen Süd-Anden Mariae Himmelfahrt und Lichtmeß sind, jene also, die fast in denselben Tagen begangen werden wie die großen Feiern für die Mutter Erde.

4. DIE KULTDIENER

Einen fruchtbaren Ansatz für die Behandlung des Problems Kultdiener liefern die Beobachtungen TSCHOPIKS³⁵ über die *paqo* („Medizinmänner“) von Chucuito am Titicacasee (Süd-Perú). Danach muß man sie zusammen mit den anderen Klassen von Medizinmännern Chucuitos betrachten und sich vor Augen halten, daß Religion, Magie und Medizin im Denken der Einheimischen nicht gesonderte Kategorien darstellen.

Die *paqo*, so stellte TSCHOPIK fest, können wahrsagen und Krankheiten heilen — wie andere Medizinmänner auch —, haben aber — was sie über alle ihre „Kollegen“ hinaushebt — als einzige die Fähigkeit, sich mit übernatürlichen Wesen in Verbindung zu setzen, sie zu konsultieren und zum Eingreifen zu bewegen; sie heilen auch nur die Krankheiten, die jene übernatürlichen Wesen verursacht haben. Allein die *paqo* üben priesterliche Funktionen aus. Ihr Name scheint auf die rote Kleidung zurückzugehen, die sie bei zeremoniellen Anlässen vorzugsweise tragen. Er bedeutet soviel wie „rote, blonde, braun/trübe Sache“, auch speziell „roter Mann“³⁶. TSCHOPIKS Feldforschungen ergaben ferner, daß die Klassen *paqo* und *laiqa*, eine Art schwarzer Magier, zwar in Theorie und Sprache unterschieden werden, daß ein *paqo* aber zugleich auch *laiqa* sein kann.

Sichtet man, gestützt auf TSCHOPIK und unter Berücksichtigung der Ergebnisse jüngster Feldforschungen, alles Material über die Medizinmänner, erweist sich, daß es im gesamten Raum der Zentral- und nördlichen Süd-Anden Medizinmänner gab und heute noch gibt, deren Status dem der *paqo* von Chucuito nahekommt oder gar entspricht, deren Titel aber, indem sie bestimmte Funktionen und Aspekte des *paqo*-Status zum Ausdruck bringen, häufig genau andere sind³⁷.

³⁴ Die Einwohner Oruro (Bolivien) halten das Opfer außerhalb der Stadt an einer Stelle ab, die sie „El Sapo“, „die Kröte“, nennen, weil sich dort — bis in unser Jahrhundert — ein uralter, krötenförmiger heiliger Stein befand und die Pachamama dort außerordentlich starke lebenspendende Kräfte konzentrierte.

³⁵ Vgl. TSCHOPIK, l. c. 219ff.

³⁶ So A. RICARDO, *Vocabulario y phrasis en la Lengua General de los indios del Perú llamada Quichua*, 5. Aufl. hrsg. von G. E. Risco (Lima 1951), 67 unter „Paco“.

³⁷ Dazu gehören z. B. das Aymara-Wort *loq'tiri*, „Opfernder“, und die Quechua-Wörter *yachayniyok*, „Wissender“, *sunkuyuj*, etwa „Verstand, Urteilsvermögen Besitzender“, *wachik*, „Wahrsager“(?).

Bei Berufung und Initiation dieser Medizinmänner mit *paqo*-Status ist die Erwählung bedeutsam, die durch das Eintreten von bestimmten Naturerscheinungen sichtbar wird³⁸. Die Erwählten nehmen Prüfungen auf sich: sie fasten, ziehen sich in die Einsamkeit zurück, unternehmen ekstatische Reisen mit Hilfe der *apu* oder *auki*, die Berggeister und zugleich Hilfsgeister der *paqo* sind, als solche die Bezeichnung *suyaq*, „Wartender“, tragen und die Gestalt verschiedener Raubvögel annehmen, wenn die *paqo* sie rufen. Aus einigen Angaben läßt sich schließen, daß jeder *paqo* bis zu sechs *suyaq* besitzen kann und einige *suyaq* möglicherweise die Geister verstorbener *paqo* sind.

Die eben erwähnte rituelle Ekstase befähigt die *paqo*, sich in Vögel zu verwandeln und zum Totenreich zu fliegen. Sie erlangen ihre ekstatischen Erfahrungen teils durch Prädisposition, teils durch die Einnahme von Halluzinogenen, die die Seele „befreien“ und die Gabe verleihen, mit der Gottheit zu sprechen, sehr scharf zu sehen (Makropsie), über weit entfernte Geschehnisse zu berichten, den Fundort gestohlener Sachen anzugeben, sich geflügelt zu fühlen (Parästhesie)³⁹. Als Halluzinogene dienen *chicha* (Maisbier), gemischt mit dem Saft der *villca*-Pflanze (verschiedentlich als *Anadenanthera colubrina* gedeutet), und Schnupftabak, hergestellt aus Tabakblättern und Pflanzen der Gattung *Datura*⁴⁰.

Das Dargelegte macht deutlich, daß der *paqo*-Stand gewisse schamanistische Züge aufweist: Art der Berufung und Initiation, Besitz ornithomorpher Hilfsgeister, rituelle Ekstase und Fähigkeit zur ekstatischen Jenseitsfahrt. Diese ist im Schamanismus mit der Anschauung verknüpft, das Universum bestehe aus drei oder mehr kosmischen Regionen, die übereinanderlägen und durch einen als Mittelachse dienenden Welt-Baum oder Welt-Berg miteinander verbunden seien. Die kosmische Konzeption spiegelt sich im Mikrokosmos wider, der den Menschen umgibt, und ist

³⁸ Die Quellen berichten, der Auserwählte werde unmittelbar hintereinander von zwei oder drei Blitzen getroffen, die Getroffenen würden damit sukzessive getötet, zerstückelt und wiederbelebt. Nach anderer, ebenfalls alter Auffassung gibt es für diese Klasse Medizinmänner vorbestimmte Individuen, nämlich den Zwilling, Siebenmonatskinder, Menschen mit Hasenscharte oder anderen angeborenen Fehlern, bei Gewitter unter freiem Himmel Geborene und die Nachkommen durch Blitzschlag Getöteter. Der innere Zusammenhang wird deutlich und bedeutsam, wenn man bedenkt, daß sie alle als „Söhne des Blitzes“ bzw. „Söhne des Donners“ betrachtet wurden und noch heute vielfach werden und daß Blitz und Donner die markantesten Attribute des Gewittergottes sind.

³⁹ Den Chronisten zufolge florierte diese Gruppe von Medizinmännern, „die durch die Luft fliegen und in kurzer Zeit weite Strecken zurücklegen“ können, noch zur Zeit der Inka neben deren eigenem, offiziellem Priestertum in den Provinzen außerordentlich, und zwar so stark, daß die Inka sie dulden mußten. (Vgl. ACOSTA, I. c. 372; COBO, I. c. 231; POLO DE ONDEGARDO, *Errores*, 29f.).

⁴⁰ Die archäologischen Funde beweisen den uralten Kultbrauch des Schnupfens. In großer Zahl hat man im Titicaca-Becken und in Nord-Chile Schnupftäfelchen und -röhrchen gefunden, die typologisch vor allem den Kulturen von Tiahuanaco und Atacama angehören und vielfach mit Darstellungen von Raubvögeln und Opferszenen dekoriert sind.

Voraussetzung für ein charakteristisches Ritual. Daß die Vorgänger der heutigen *paqo* und mit ihnen die zentral-andinen Völker einst in ähnlichen kosmologischen Vorstellungen lebten, belegen u. a. Quechua- und Aymara-Bezeichnungen für die Weltsphären, ferner Mythen, in denen die Idee des kosmischen Baumes und kosmischen Berges erkennbar ist, und in Chroniken überlieferte Kultpraktiken, die Überbleibsel eines typisch schamanistischen Rituals sein dürften.

Der angehende *paqo* lernt unter Anleitung und Schutz des erfahrenen Meisters während einer nicht genau festgelegten Zeitdauer, aber doch in institutionalisierter Form, wie jene Termini beweisen, die den Lehrlings-Status kennzeichnen. Die Lehrzeit endet mit der Weihezeremonie⁴¹.

Zweifellos gab es früher eine zeremonielle Kleidung. Geschichtliche Quellen und archäologische Funde beweisen es, etwa Schnupftäfelchen mit Darstellungen eines Opferpriesters mit Puma-Maske und Kondor-Flügeln. Bei bestimmten Ritualen bilden noch heute Wildkatzenfelle und Kondor-Flügel Teile der Tracht. Möglicherweise sind auch die Ozelotponchos und Ponchos und Mützen aus roter Wolle, die die *paqo* von Chucuito noch gegenwärtig tragen, Relikte einer umfangreicheren Amtskleidung. Zu ihren Attributen gehören u. a. Bergkristalle, Bronzekugeln (*kaxya*, „Blitz“, genannt und vermutlich Denkzeichen ihrer Berufung, Symbol ihrer Kraft) und Steintalismane (*khuya*, „heiliger Gegenstand“), nach Ansicht der *paqo* Weihegeschenke eines Hilfsgeistes.

Das Erscheinungsbild des *paqo* hat sich im Laufe der Zeit in Richtung einer stärkeren Aktivität in der inoffiziellen und privaten Sphäre gewandelt, während früher ohne Zweifel die priesterliche Funktion mehr im Mittelpunkt seiner Tätigkeit stand. Die Quellen⁴² bezeugen — mit mancherlei regionalen Unterschieden im einzelnen — übereinstimmend, daß es ein institutionalisiertes Priestertum gab und gibt. Sie bezeugen auch, daß die *paqo* diese offizielle dörfliche Priesterschaft, hierarchisch gegliedert, bildeten und bilden — neben und trotz Katholizismus. Sie vertreten die Gesamtgemeinde, eine Hälfte davon oder lediglich einen einzelnen *ayllu* (etwa = Clan, Sippe; Lokalgruppe) bei den örtlichen Festen und sind die Mittler zwischen Menschen und autochthonen Gottheiten. In Puquio⁴³ z. B. besitzt jeder der vier *ayllu* seine eigenen drei Kultdiener: Der *hatun auki* (= Hauptauki) repräsentiert als Oberpriester seinen *ayllu* vor den *auki*, den Berggeistern, und ist zugleich deren Personifizierung (was im Titel Ausdruck findet); er besitzt seine eigenen rituellen Gesänge. Sein Stellvertreter ist der *sullka auki* (= Unterauki), der die Nachfolge antritt, sobald jener Zeichen von Altersschwäche

⁴¹ Sie unterscheidet sich heutzutage u. W. nicht von der üblichen Séance, während sie ehemals von Proben, darunter zeremoniellem Wettlauf und Nachtwache, begleitet wurde.

⁴² Vgl. die Chronisten ARRIAGA, I. c. 17f.; COBO, I. c. 224f.; VILLAGOMES, I. c. 151f. Ferner J. M. ARGUEDAS, *Puquio, una cultura en proceso de cambio*, *Revista del Museo Nacional* 25 (1956), 226f.; BARTHEL, I. c. 28f.; TRIMBORN und KELM, I. c. 271ff.

⁴³ Vgl. ARGUEDAS, I. c. 226f.

erkennen läßt. Von beiden sowie von zivilen Funktionären zugewählt und zur Nachfolge bestimmt ist ihr Gehilfe, der *pongo del wamañi*, d. h. Diener oder Pfortner der *wamañi* oder *auki* genannten Berggeister.

5. DIE STELLUNG DER PACHAMAMA IN DEN REGIONALEN PANTHEEN

Abschließend sei auf die anderen allgemein verehrten Numina des zentralandinen Raumes, ihren Wirkungskreis, ihre Beziehungen zur Mutter Erde und die Position, die sie alle in den regionalen Pantheen innehaben, eingegangen. Die Quellen aus dem 16. und beginnenden 17. Jahrhundert⁴⁴ beschreiben die in Huarochiri, Recuay, Huamachuco und anderen Provinzen des zentralen und nördlichen Perú noch lebendigen polytheistischen Systeme aus vorinkaischer Zeit. Sie ermöglichen durch ihre Mythen-Überlieferung, die Gestalten der heute noch verehrten Götter klarer zu erkennen, als die infolge der Christianisierung verblaßten Traditionen der Gegenwart allein es gestatten. Sie erlauben auch den Nachweis, daß die regionalen Pantheen ähnlich strukturiert waren und aus einer begrenzten Anzahl von „Ressort“-Gottheiten (denselben, die gegenwärtig noch verehrt werden) bestanden, die örtlich freilich den Typ in spezieller Weise variierten.

Zunächst sind die Hoch- und Schöpfergötter Viracocha und Pachacamac zu nennen. Zur Zeit der Conquista war Viracocha der höchste Gott im inkaischen Pantheon und genoß Verehrung vom Titicaca-Becken bis in das Hinterland von Lima. Herkunft und Deutung seines Namens sind umstritten⁴⁵. Weitgehend einig⁴⁶ ist sich die Forschung darin, daß es sich um einen alten Schöpfergott aus dem bolivianischen Altiplano handelt und sein Kult sich schon vor der Inka-Herrschaft ausbreitete. Die Mythen, die die Chronisten sammelten, lassen Viracocha, selbst unerschaffen, als Schöpfer aller Dinge und zugleich als Kulturbringer erscheinen, der in Gestalt eines bärtigen Alten über die Erde wanderte. Pachacamacs Kult entstand in Lurín, einem Tal nahe Lima, und dürfte ebenfalls noch vor der Inka-Zeit an der gesamten zentral-peruanischen Küste Verbreitung gefunden haben. Seine Gestalt weist Züge eines mit Meer und Mond in Verbindung stehenden Schöpfergottes auf. Die Inka nahmen ihn in das offizielle Pantheon auf, führten seinen Kult im ganzen Reich ein und gaben ihm den Quechua-Namen Pachacamac, was soviel wie „Erderschaffer“ oder „Weltbeseeler“ bedeutet.

Einige Mythen erzählen von der geschlechtlichen Vereinigung Viracochas und Pachacamacs mit der Mutter Erde bzw. ihren funktionsverschiedenen Erscheinungsformen oder lokalen Personifikationen. Diese

⁴⁴ Vgl. AGUSTINOS, I. c. 65ff.; HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, I. c.; TRIMBORN und KELM, I. c. 230ff.

⁴⁵ Vgl. J. H. ROWE, *The Origins of Creator Worship among the Incas, Culture in History*, hrsg. v. S. DIAMOND (New York 1960), 415ff.; TRIMBORN und KELM, I. c. 231.

⁴⁶ Vgl. F. G. Y. PEASE, *En torno al culto solar incaico, Humanidades* 1 (1967), 20ff.; TRIMBORN und KELM, I. c. 232, 249f.

Heilige Hochzeit mit den Hochgöttern ist ein bedeutsamer Vorgang: von ihm hängt die Wirksamkeit der Mutter Erde ab⁴⁷. Die Mythologie kennt auch das Motiv der Hierogamie von inkaischem Sonnengott und Mutter Erde. Es findet sich beispielsweise in dem oben S. 83 erwähnten alten Schöpfungsmythos. In verschiedenen Gegenden Boliviens, Nordwest-Argentiniens und Nord-Chiles sind Überlieferungen noch lebendig, die Pachamama mit einem farblosen Ehegatten namens Pachatata, „Vater Erde“, in Verbindung bringen. Obwohl er als alter Mann geschildert wird, der im Schoß der Erde oder in bestimmten Bergen mit Pachamama zusammen lebt, handelt es sich sehr wahrscheinlich um einen Hochgott, den freilich die ländliche Bevölkerung, indem sie die Erdmutter verehrte, „degradierte“ und halb in Vergessenheit geraten ließ. Das bestätigen Überlieferungen, die im Osten Boliviens Pachatata noch jetzt mit Viracocha, Pachacamac und dem Sonnengott gleichsetzen.

In anderen mythischen Episoden erscheint die Erdmutter als Tochter der Hochgötter. Haben diese Erzählungen auch nicht den Symbolgehalt, den das Mythologem der Hochzeit von Himmel und Erde besitzt, so zeigen sie doch auch, daß Pachamama nur jenen Hochgöttern nachgeordnet ist.

Bedeutsam ist auch der Gewittergott. Er galt als Stifter des *paqo*-Berufs. Nach der Conquista verschmolz er vielfach mit dem Apostel Jakobus, dem „Donnersohn“. Noch heute sind seinem Kult Heiligtümer geweiht. Man kennt vom Hinterland Limas und anderen mittel-peruanischen Regionen die Namen verschiedener Gewittergötter, z. B. *Pariacaca*, *Apo Catequil*, *Lliviác* (*Libiac*). Sie sind Fruchtbarkeitsgötter sehr komplexer Gestalt mit der Gabe, Blitz und Donner, Regen, Hagel und Schnee zu senden. Sie können einzelne dieser Wettererscheinungen oder auch alle insgesamt verkörpern, können sich in Falken und andere Raubvögel verwandeln und personifizieren ebenso jene Kräfte, die den höchsten Berggipfeln der jeweiligen Region innewohnen sollen. Den überlieferten Mythen zufolge sind sie Numina mit so deutlichen Merkmalen von Kulturheroen und Heilbringern, daß man annehmen möchte, sie seien erst nachträglich zu Göttern erhoben worden⁴⁸.

Innerhalb der regionalen Pantheen stellen die Gewittergötter, obwohl sie von einem höchsten Gott und Schöpfer abstammen und diesem untergeordnet sind, die wichtigsten männlichen Gottheiten dar und stehen demgemäß im Mittelpunkt des religiösen Lebens. Grund dafür dürfte die Tatsache sein, daß man in den Gewittergöttern die Erzeuger der Stammväter jener Bevölkerungsgruppen sah, welche sich nicht für Einheimische, sondern für in weit zurückliegender Zeit Eingewanderte, für die sieg-

⁴⁷ Im alten Huarochirí standen deshalb bei ihrem Jahresfest Tänze, die die mystische Hochzeit kultisch wiederholten, im Mittelpunkt des Zeremonials; es wurde an und nahe den die Göttin und ihren siegreichen Liebhaber symbolisch darstellenden Felsen abgehalten.

⁴⁸ Bezüglich *Pariacaca* vgl. TRIMBORN und KELM, I. c. 236ff.

reichen Eroberer hielten und als „Söhne des Blitzes“ im Kult das männliche, übergeordnete Prinzip darstellten⁴⁹.

Erhöhtes Interesse erhalten die Quellen durch jene Angaben, aus denen sich die Stellung der Mutter Erde in diesen regionalen Pantheen der Prä-Inkazeit ermitteln läßt. Zusammengefaßt zeigen sie, daß die Mutter Erde Schwester des Gewittergottes und mythische Vorfahrin jener Bevölkerungsgruppen war, die sich als die Ureinwohner, als Nachkommen jener an den *pacarina* (vgl. S. 86) der Erde entsprossenen Urahnen betrachteten und im Kult das weibliche, untergeordnete Prinzip symbolisch vertraten. So erweisen sich Gewittergott und Erdmutter als gleichrangige und polare Gottheiten.

In enger Verbindung mit ihnen stehen die mythischen Gründer der Bewässerungsanlagen. Mythen und Legenden schildern Heldenweg und segensreiche Tätigkeit dieser Kulturbringer: Begegnung von Heros und Heroine, Stiftung der Bewässerungsanlage — welche er auf ihr Verlangen hin baut —, mystische Hochzeit, Eigenschaft als Herr und Mutter bestimmter Quellen und Seen und schließliche Verwandlung in Stein. Jeder von ihnen repräsentierte offensichtlich einen *ayllu* (etwa „Sippe“) in einer der erwähnten beiden Bevölkerungsgruppen, er dem Gewittergott, sie der Mutter Erde beigeordnet.

Untergeordneten Ranges sind ebenfalls die Herren der Lama und anderen Vieharten. Wie andere Götter verkörpern auch sie die bestimmten Bergen immanente Kraft. Sie hausen den Legenden zufolge auf dem Gipfel oder im Innern dieser Berge, zusammen mit ihrem Vieh, und sind die übernatürlichen Stifter der Rituale für die Vermehrung der Herden. Die Untersuchung der Quellen ergibt, daß sich ihr Kult aus zwei verschiedenen Vorstellungen herzuleiten scheint, dem früher in Perú sehr verbreiteten Glauben an ein Gestirn, das Ebenbild, Erhalter und himmlischer Herr der Lama sei, und dem mit dem Pachamama-Kult eng verbundenen Glauben an chthonische Herren bzw. Herrinnen der Lama, die gemeinsam mit dem ersten Lama aus der Erde hervorgegangen seien. Seit der Conquista sind diese Numina vielfach, aber nicht generell mit katholischen Heiligen verschmolzen⁵⁰. Da, wo sie neben diesen noch heute lebendig sind, hält man sie für die Herren des autochthonen, die christlichen Heiligen dagegen für die Patrone des nicht-autochthonen Viehs.

⁴⁹ Vgl. A. M. MARISCOTTI, *Die Stellung des Gewittergottes in den regionalen Pantheen der Zentralanden*, *Baessler-Archiv* N. F. 18 (1970), 427—435.

⁵⁰ z. B. mit den Evangelisten Markus und Lukas als Herren der Rinder, mit Johannes dem Täufer als Herrn der Lämmer. An seinem Fest, das mit dem inkaischen Sonnenfest zusammenfällt (24. 6.), erfolgen an vielen Orten die Viehmarkierungen und traditionellen Riten zur Vermehrung der Haustiere (vgl. E. MOROTE BEST, *La fiesta de San Juan el Bautista*, *Archivos Peruanos de Folklore* 1, 1, 1955, 160—199; J. ROEL PINEDA, *Creencias y Prácticas Religiosas en la Prov. de Chumbivilcas*, *Historia y Cultura*, Lima 1966, 29).

SUMMARY

This study is an examination into the religiosity of the rural population in the Central and northern South Andes. The main point of consideration is the cult of the earth goddess, Pachamama, who is worshipped in this region even today. This paper investigates the various dimensions of her depiction in both myth and cult. On the one hand she is represented as a motherly earth and vegetation goddess, a benefactress of mankind, but on the other she is sometimes seen to possess lunar and demonic traits. These personifications and functions are of course regionally diversified. There is much to be said for the supposition that the toad had been identified with her symbolically even in the pre-Inca period. Ever since the advent of Christianity the Pachamama cult has become gradually assimilated with the Marian cult.

Further subjects of consideration are: the holy places i. e., places where the gods are worshipped, the instruments of worship and the sacramental acts, the yearly cycle of feasts, determined by the agricultural cycle, and the ritual officiants who exhibit shamanistic characteristics and form the village priesthood in many places even today, but who have of course been pushed back into the unofficial and private sphere. Finally, besides Pachamama, the paper also deals with the many still widely worshipped numina, their sphere of influence, their relationship to the earth mother and their position in the various local pantheons.

It is shown how far the old religiosity has been preserved despite Christianization and increasing acculturation. Although this has led to the growth of numerous mixed cults, the long coexistence of Catholicism and autochthonous religion has not affected their ancient religious structures based upon a dualistic world-view.