

Die Stimmen von Huarochirí
Indianische Quechua-Überlieferungen
aus der Kolonialzeit
zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit
Eine Analyse ihres Diskurses

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

Publiziert:

auf dem Hochschulschriftenserver
der Universität Bonn
Universitäts- und Landesbibliothek
Adenauerallee 39-41
53113 Bonn
Deutschland

Alle Rechte vorbehalten:

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz
Institut für Altamerikanistik und Ethnologie
Universität Bonn
Römerstr. 164
53117 Bonn
Deutschland

Bonn, Juli 2003

Vorwort

Die hier vorliegende Habilitationsarbeit ist das Ergebnis meiner Forschungstätigkeit über mehrere Jahre hinweg, mit einigen beruflich bedingten Unterbrechungen. Unterschiedliche Institutionen und Personen haben zu ihrem Entstehen und zur Fertigstellung beigetragen.

Zunächst möchte ich die Fritz-Thyssen-Stiftung und das Lise-Meitner-Programm des Landes Nordrhein-Westfalen nennen, die mir mittels Stipendien den finanziellen Rahmen und damit die notwendige Ruhe gewährt haben, um mich diesem Projekt über einen längeren Zeitraum hin kontinuierlich widmen zu können.

Gespräche mit Kollegen aus ähnlichen Interessensgebieten, oft anlässlich von Symposien und Kongressen, haben dazu beigetragen, meine Gedanken immer wieder zu überprüfen und haben mir Anregungen gegeben. Hier möchte ich besonders Willem Adelaar (Leiden), Rosaleen Howard-Malverde (Liverpool), Kenneth Mills (Princeton) und Frank Salomon (Madison) erwähnen.

Auch die Möglichkeit, an den Universitäten von St. Andrews (Schottland) und Bonn zu lehren, hat meinen ständigen Kontakt mit der Quechua-Sprache und der andinen Kultur, nicht zuletzt im Austausch mit den Studierenden, aufrechterhalten. Ebenso fruchtbar war der Austausch mit denjenigen Institutskollegen, die andere Forschungsschwerpunkte innerhalb der Ethnologie und Altamerikanistik haben.

In Madrid konnte ich in der *Biblioteca Nacional* das Manuskript der Traditionen von Huarochiri konsultieren. Andere Dokumente, die sich mit dem Leben Francisco de Avilas befassen, konnte ich im *Archivo General de Indias* in Sevilla und im *Archivo General de la Nación* in Lima einsehen. Die Mitarbeiter dieser Institutionen waren äußerst hilfsbereit.

Ohne die Kooperation der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn und insbesondere der Abteilung Fernleihe hätte viele spezialisierte Literatur gar nicht berücksichtigt werden können.

Die Gutachter der Habilitation haben sich viel Mühe mit der Lektüre dieser Arbeit gemacht.

Mein Mann schließlich hat meine jahrelange Beschäftigung mit dem Thema mit Geduld ertragen und mich mit interessanten Diskussionsbeiträgen immer wieder zur Überprüfung bestimmter Annahmen angeregt.

All den Genannten möchte ich herzlich danken.

Die vorliegende Studie war im Juni 2000 abgeschlossen und spiegelt meine Auseinandersetzung mit dem damaligen Stand der Forschung wider. Lediglich einige wenige Literaturangaben wurden hinzugefügt. Wegen anderer Tätigkeiten und Interessen war es mir nicht möglich, die Arbeit – gekürzt und in spanischer Sprache – zu veröffentlichen. Deshalb habe ich mich dazu entschlossen, mich dankend des Hochschulschriftenservers der Universität Bonn zu bedienen, um sie interessierten Lesern auf diese Weise zugänglich zu machen.

Ich hoffe, daß diese Studie dazu beiträgt, der Kultur und Sprache der indigenen Bevölkerung Amerikas ihren verdienten Stellenwert in der Forschung zu geben; vor allem aber möchte ich sie auch als einen Beitrag zur Förderung des Selbstvertrauens der Menschen der Anden in ihre eigenen kulturellen Leistungen sehen.

Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

Juni 2003

Inhaltsüberblick

0.	Einleitung	1
I	Quellsituation und Analyseproblematik	16
1.	Ansätze zur Erforschung oraler Traditionen und verschrifteter Traditionen oraler Herkunft: Stand der Forschung	17
2.	Koloniale Quechua-Werke: Texte und Kontexte	40
3.	Die Verschriftungsproblematik: Am Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit	54
4.	Die Analyse der kolonialen Quechua-Texte als kommunikativer Akt: Text und Kontext	65
II	Der Kontext	87
5.	Kontextualisierung des Manuskriptes in seiner Epoche	89
III	Die Texte	136
6.	Das Manuskript - die äußere Form	148
7.	Die sprachliche Analyse des Huarochirí-Manuskriptes	169
8.	Die Texte als zusammenhängendes Gebilde	339
IV	Schluß	444
9.	Rückblick und Ausblick	445
	Glossar	463
	Literaturverzeichnis	465
	Resumen en castellano	534
	Anhang	A-1

Inhaltsverzeichnis

	Vorwort [2] ¹	ii
	Inhaltsüberblick [3].....	iii
	Inhaltsverzeichnis	iv
0.	Einleitung [4]	1
0.1	Zielsetzung der Arbeit	2
0.2	Die Traditionen von Huarochirí – ein Quechua-Text des frühen 17. Jahrhunderts	4
0.3	Huarochirí in der vorspanischen Zeit und in der frühen Kolonialzeit	8
0.4	Die koloniale Situation und ihre Implikation für in indianischen Sprachen aufgezeichnete Texte	10
0.5	Geschichte als Erzählung	11
0.6	Transkription und Übersetzung, Konventionen	12
0.7	Die Quechua-Sprache	14
0.8	Der Aufbau der Arbeit	15
I	Quellensituation und Analyseproblematik [5].....	16
1.	Ansätze zur Erforschung oraler Traditionen und verschrifteter Traditionen oraler Herkunft: Stand der Forschung [6]	17
1.1	Untersuchungsansätze und Theorien	17
1.1.1	<i>Oral Tradition</i> und <i>Oral History</i>	17
1.1.2	Strukturalistische Analyse	21
1.1.3	Linguistische und ethnolinguistische Analyse	22
1.1.3.1	Linguistische Analyse	23
1.1.3.2	Ethnolinguistische Analyse	24
1.1.3.2.1	<i>Formulaic Theory</i> und <i>Oral Theory</i>	24
1.1.3.2.2	<i>Ethnopoetics</i> und <i>Ethnography of Speaking</i>	26
1.1.4	Literaturwissenschaftliche Analyse	27
1.1.5	Schlußbemerkungen	28
1.2	Diskursstudien zu Indianersprachen – ein Überblick	29
1.3	Diskursstudien kolonialzeitlicher Texte in den Sprachen Mesoamerikas	30

¹ Die Zahlen in eckigen Klammern verweisen auf die Dateinummer. [1] ist beispielsweise die Titelseite mit Impressum. Siehe “[0] Files.pdf” für eine Liste.

1.4	Sprachliche Analyse oraler Traditionen im Andenraum	33
1.4.1	Analyse von Erzähltexten	34
1.4.1.1	Schwerpunkt auf der inhaltlichen Analyse	34
1.4.1.2	Schwerpunkt auf der Diskurs-Analyse	35
1.4.1.2.1	Moderne Texte	35
1.4.1.2.2	Koloniale Texte	36
1.4.2	Analyse anderer Textgattungen	37
1.4.2.1	Christlich-religiöse Texte	37
1.4.2.2	Poesie	37
1.4.2.3	Musik	38
1.4.2.4	Bildliche Darstellung	38
1.4.2.5	Drama	38
1.4.2.6	Alltagssprache	39
1.4.3	Zusammenfassung unter besonderer Berücksichtigung der Analyse kolonialzeitlicher Texte	39
2.	Koloniale Quechua-Werke: Texte und Kontexte [7].....	40
2.1.	Die andinen narrativen Quellen	41
2.1.1	Los Quipucamayos: <i>Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas</i> (1542-44)	41
2.1.2	Diego de Castro Titu Cussi Yupangui: <i>Relación de la conquista del Perú</i> (1570)	42
2.1.3	Cristóbal de Molina, el Cuzqueño: <i>Fábulas y ritos de los incas</i> (1575)	43
2.1.4	Blas Valera	43
2.1.5	El Inca Garcilaso de la Vega: <i>Comentarios reales de los incas</i> (1609)	44
2.1.6	Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: <i>Relación de antigüedades deste reyno</i> (um 1613)	44
2.1.7	Felipe Guaman Poma de Ayala: <i>Nueva corónica y buen gobierno</i> (um 1615)	45
2.2	Dramatische Dichtung	46
2.3	Quellen aus dem Verwaltungsbereich	47
2.4	Die christlich-religiösen Text-Quellen	48
2.5	Sprachwissenschaftliche Werke der Kolonialzeit	50
2.5.1	Wörterbücher und Grammatiken	50
2.5.1.1	Die Wörterbücher	50
2.5.1.2	Die Grammatiken	52
2.5.2	Relevanz und Limitation der kolonialen sprachwissenschaftlichen Werke bei der Analyse kolonialer Quechua-Texte	53
2.6	Implikationen für die Analyse kolonialzeitlicher Quechua-Texte	53

3.	Die Verschriftungsproblematik: Am Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit [8]	54
4.	Die Analyse der kolonialen Quechua-Texte als kommunikativer Akt: Text und Kontext [9] [oder: 9-1, 9-2, 9-3]	65
4.1	Theoretisch-methodische Überlegungen	65
4.2	Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochirí	73
II	Der Kontext [10]	87
5.	Kontextualisierung des Manuskriptes in seiner Epoche [11]	89
5.1	Überlieferungsmechanismen andiner Tradition: Die Wortkunst, ihre Überlieferung und die dafür zuständigen Personen in den Anden während der Inka-Zeit und der frühen Kolonialzeit	89
5.1.1	Die für die Überlieferungen zuständigen Personen in den Anden	91
5.1.2	Gattungen andiner Wortkunst	100
5.1.2.1	Zur Definition der Begriffe	100
5.1.2.2	Das semantische Feld der "Erzählung"	103
5.1.2.2.1	Das semantische Feld der "Erzählung" im Manuskript von Huarochirí	104
5.1.2.2.2	Das semantische Feld der "Erzählung" in den Wörterbüchern von Santo Tomás (1560) und González Holguín (1608)	107
5.1.2.2.3	Zusammenfassung	109
5.1.2.3	Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete	109
5.1.2.4	Altandine Prosatexte: Die Historiographie andiner Autoren	115
5.1.2.4.1	Bezüge auf andine Überlieferung in den frühen Chroniken	115
5.1.2.4.2	Die Chronikform bei Pachacuti Yamqui, Guaman Poma und Garcilaso	117
5.1.2.4.3	Die Darstellung von Vergangenheit und Gegenwart im Huarochirí-Manuskript	119
5.1.3	Schlußbetrachtung: Die Darstellung von Vergangenheit in den vorspanischen Anden	120
5.2	Situierung in spanischen Erzähltraditionen	123
5.3	Vermutungen über die Erzähler des Huarochirí-Manuskriptes im Lichte der erziehungspolitischen Situation	129
5.4	Zusammenfassung	134

III	Die Texte [12].....	136
6.	Das Manuskript – die äußere Form [13].....	148
6.1	Der Manuskript-Band 3169 der Biblioteca Nacional in Madrid	148
6.2	Die Handschriften des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes und des <i>Tratado y relación de los errores</i> von Avila im Vergleich miteinander und mit anderen Dokumenten	156
6.3	Die Erstellung des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes im Lichte der Verbesserungen und Anmerkungen	157
6.4	Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte	158
7.	Die sprachliche Analyse des Huarochirí-Manuskriptes [14]	169
7.1	Syntax	169
7.1.1	Konzept und Definitionen von ‘Satz’ in linguistischen Studien unter Berücksichtigung ihrer Relevanz für das Quechua	170
7.1.2	Satztypen im Quechua II	173
7.1.2.1	Komplexe Sätze: Hypotaxis	173
7.1.2.1.1	Die Basisnominalisatoren (BN)	173
7.1.2.1.2	Die subordinierenden Nominalisatoren (SN)	173
7.1.2.2	Komplexe Sätze: Parataxis	174
7.1.3	Die Quechua-Satztypen in den Huarochirí-Texten	174
7.1.3.1	Erzählungen und Berichte	174
7.1.3.2	Kapitel-Einführungen und -Abschlüsse	179
7.1.3.3	Einschübe	181
7.1.3.4	Satztypbezogene Differenzierung in den Nominalisationen	183
7.1.4	Der Einfluß anderer Sprachen im syntaktischen Bereich	184
7.1.4.1	Aru-Sprachen	184
7.1.4.2	Spanisch	187
7.1.6	Zusammenfassung und Ergebnisse	189
7.2	Diskurs, Text und Textur	190
7.3	Die erzählerische Darstellung thematisch-inhaltlicher Entwicklung	192
7.3.1	Besprechung von Ansätzen zur Darstellung der thematisch-inhaltlichen Entwicklung	192
7.3.2	Die Darstellung der thematisch-inhaltlichen Entwicklung im Huarochirí-Manuskript	202
7.3.2.1	Texte mit mythischem Inhalt: die Erzählungen	202
7.3.2.2	Texte, die Kulte und ihre Riten beschreiben: die Berichte	209
7.3.3	Zusammenfassung	213

7.4	Die Darstellung von Raum und Zeit	214
7.4.1	Der Ausdruck von Raum und Zeit im Quechua II	216
7.4.1.1	Sprachliche Manifestation von Raum und Zeit	216
7.4.1.1.1	Pacha	216
7.4.1.1.2	Suffixe	217
7.4.1.1.3	Adverbiale und lexikalische Raum- und Zeitbestimmungen	218
7.4.1.1.4	Tempus-Aspekt-System	219
7.4.1.2	Kulturelle Manifestation von Raum und Zeit	220
7.4.2	Der Ausdruck von Raum und Zeit im Manuskript von Huarochirí	221
7.4.2.1	Kay , <i>dies</i> , und chay , <i>jenes</i> - wörtliche und metaphorische räumliche Indikatoren	221
7.4.2.2	Pacha – Raum und Zeit	226
7.4.2.3	Adverbiale und lexikalische Raum- und Zeitbestimmungen	230
7.4.2.4	Tempus-Aspekt-System und die erzählerische Organisation von Zeit	235
7.4.2.5	Die erzählerische Organisation von Raum	239
7.4.2.6	Zahlen in Raum und Zeit	243
7.4.3	Zusammenfassung	245
7.5	Die Mitteilungsperspektive, ausgedrückt durch die Diskurs-Suffixe	245
7.5.1	Einführung	245
7.5.1.1	Diskurs-Morpheme und -Markierungen im allgemeinen	245
7.5.1.2	Die kolonialen Quechua-Grammatiken	248
7.5.1.3	Die modernen Quechua-Grammatiken	250
7.5.2	Die intra-textualen Suffixe in den Texten von Huarochirí, unter besonderer Berücksichtigung der Suffixe -qa , -ri und -taq	254
7.5.2.1	Distribution und Kombination mit anderen Morphemen	255
7.5.2.2	<i>Topic marker</i>	257
7.5.2.2.1	Der <i>topic marker</i> -qa in den Texten von Huarochirí	259
7.5.2.2.2	Der <i>topic marker</i> -ri in den Texten von Huarochirí	262
7.5.2.3	Das Suffix -taq	264
7.5.2.4	Die Interaktion der intra-textualen Morpheme	268
7.5.2.5	Zusammenfassung	269
7.5.3	Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität	269
7.5.3.1	Der Ausdruck von Evidenz	269
7.5.3.2	Die Distribution der Evidenz-Suffixe in den Texten von Huarochirí	274

7.5.3.3	Selbst-Erlebtes und Hörensagen: die Evidenz-Suffixe -mi (assertativ) und -si (reportativ)	277
7.5.3.3.1	Die Erzählungen	277
7.5.3.3.2	Berichte über religiöse Praktiken	282
7.5.3.3.3	Besondere dialektale oder idiolektale Anwendungen der Evidenz-Suffixe	289
7.5.3.4	Vermutung: das Evidenz-Suffix -cha (dubitativ)	292
7.5.3.5	Schlußbetrachtung	293
7.5.4	Die Diskurs-Suffixe – abschließende Betrachtung	294
7.5.4.1	Allgemein-linguistische Kontextualisierung	294
7.5.4.2	An Diskurs-Suffixen erkennbare Erzählerstimmen im Huarochirí-Manuskript	295
7.6	Konnektive und Rückbezüge	297
7.6.1	Verbindung durch Rückbezug	297
7.6.2	Verbindung durch Partikeln	301
7.6.3	Verbindung durch ñisqa(-)	308
7.6.4	Zusammenfassung	310
7.7	Personen-Interaktion	310
7.7.1	Götter / Menschen / Tiere – Elemente eines ganzheitlichen Konzeptes des Lebens	310
7.7.2	Die Interaktion der Handelnden in einem Netz sozialer Beziehungen	313
7.7.2.1	Interaktion zwischen Menschen	314
7.7.2.2	Interaktion zwischen Menschen und Gottheiten	315
7.7.2.3	Interaktion zwischen Gottheiten	318
7.7.2.4	Gottheiten, Inka, Spanier	319
7.7.3	Sprachliche Mittel zum Ausdruck von Personen-Interaktion	321
7.7.3.1	Dialoge	321
7.7.3.2	Die interpersonellen Suffixe	330
7.7.3.3	Verbal-modifizierende Suffixe und Verben der Interaktion	331
7.7.4	Schlußbemerkung	334
7.8	Rhetorische und stilistische Ausdrucksmittel	335
7.8.1	Stilanalyse	335
7.8.1.1	Ansätze und Probleme	335
7.8.1.2	Bilder und Figuren	340
7.8.1.2.1	Bilder	340
7.8.1.2.2	Figuren	341

7.8.2	Bildlichkeit	341
7.8.2.1	Allgemeines	341
7.8.2.2	Huarochirí	343
7.8.2.3	Zusammenfassung	353
7.8.3	Wiederholung und Parallelismus	354
7.8.3.1	Allgemeines	354
7.8.3.2	Huarochirí	357
7.8.3.2.1	Parallele Strukturen in Gebetstexten	357
7.8.3.2.2	Semantische Parallelismen von Wörtern	358
7.8.3.2.3	Wiederaufnahme zur Herstellung von Kohärenz	359
7.8.3.2.4	Syntaktische Parallelismen: Komplementäre und antithetisch-synthetische Konstruktionen	360
7.8.3.2.5	Syntaktische Parallelismen: Komplexe Chiasmus-Konstruktionen	361
7.8.3.2.6	Rhythmische Parallelismen	362
7.8.3.2.7	Parallelismen zur Strukturierung einer Erzählung	363
7.8.3.2.8	Paralleler Aufbau verschiedener Erzählungen	366
7.8.3.2.9	Aufbau der Berichte – ein Beispiel	367
7.8.3.3	Zusammenfassung	372
7.8.3.4	Appendix	372
7.8.4	Rhythmus	380
7.8.4.1	Allgemeines	380
7.8.4.2	Rhythmus in den Texten von Huarochirí	381
7.8.5	Abschließende Bemerkungen	384
7.9	Die Übernahme fremdsprachiger Wörter und Bedeutungen ins Quechua	385
7.9.1	Entlehnungen als Widerspiegelung von Sprachkontakten	385
7.9.2	Entlehnungen im Huarochirí-Manuskript	386
7.9.2.1	Entlehnungen aus den Aru-Sprachen	386
7.9.2.2	Entlehnungen aus dem Spanischen	386
7.9.2.2.1	Quantität und Distribution	387
7.9.2.2.2	Phonologische Entlehnung und morphologische Integration	388
7.9.2.2.3	Lehnwörter	388
7.9.2.2.4	Die Übernahme neuer Bedeutungen für Quechua-Wörter	394
7.9.3	Zusammenfassung	397

8.	Die Texte als zusammenhängendes Gebilde [15].....	399
8.1	Nahtstellen und Webtechniken	399
8.1.1	Die Einteilung des Manuskriptes in Kapitel	399
8.1.2	Sprechakt- und Erzähl- Verben zur Verbindung der Kapitel untereinander	400
8.1.3	Verweistechiken	402
8.1.4	Der Erzähler der 1. Person Plural inklusive und sein Kommentarverhalten	405
8.1.5	Die Darstellung der Verwandtschaft der Götter	410
8.1.6	Schlußbetrachtung	411
8.2	Beispielanalysen	412
8.2.1	Beispiel: Kapitel 1	412
8.2.2	Beispiel: Kapitel 3 und 4	416
8.2.3	Beispiel: Kapitel 6 und 7	419
8.2.3.1	Kapitel 6	419
8.2.3.2	Kapitel 7	420
8.2.3.3	Schlußbetrachtung	427
8.2.4	Beispiel: Kapitel 20-22	427
8.2.4.1	Kapitel 20	427
8.2.4.2	Kapitel 21	433
8.2.4.3	Kapitel 22	436
8.2.4.4	Schlußbetrachtung	438
8.2.5	Beispiel: Kapitel 27 und 28	438
8.3	Schlußbemerkung	443
IV	Schluß [16]	444
9.	Rückblick und Ausblick [17]	445
9.1	Die Analyse der Texte von Huarochirí: Zusammenfassung und Ergebnisse	445
9.1.1	Die Texte	445
9.1.2	Der Kontext	455
9.1.3	Ergebnisse	456
9.2	Die Bedeutung der Analyseansätze für die Ethnohistorie und Ethnolinguistik	459
	Glossar [18]	463
	Literaturverzeichnis [19].....	465
	Resumen en castellano [20].....	534

Tafeln im Text

1	Multidimensionale Darstellung oraler Literatur (Jason 1969: 415)	19
2	Das Modell des kommunikativen Aktes auf diachroner Ebene (Dedenbach-Salazar Sáenz)	71
3	Transmissionsmodell der Traditionen von Huarochirí basierend auf dem Modell des kommunikativen Aktes (Dedenbach-Salazar Sáenz)	74
4a	<i>Tradiciones de Huarochirí</i> Kapitel 3 Manuskript Biblioteca Nacional, Madrid (Ms. 3169: fol. 66r-66v)	75
4b	<i>Tradiciones de Huarochirí</i> Kapitel 3 Transkription Salomon & Urioste eds. (1991: 161-162)	76
4c	<i>Tradiciones de Huarochirí</i> Kapitel 3 Englische Übersetzung Salomon & Urioste eds. (1991: 51-52)	78
5	Diskurs-Gattungen (Longacre 1974: 358)	82
6	<i>Tradiciones de Huarochirí</i> Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (<i>Tradiciones de</i> <i>Huarochirí</i> [vor 1608] Trimborn ed. 1967: 44-53)	138
7	Entwicklung der Erzählhandlung (Labov 1972: 363)	194
8	Narrativer Diskurs (Longacre 1983: 22)	195
9	Diskurs-Teile einer Quechua-Erzählung (Burns & Alcócer 1975: 42-43)	199
10	Diskursanalyse: Zeiten in einer Quechua-Erzählung (Toedter 1990: 75)	200
11	Entwicklung einer Quechua-Erzählung (Gutmann 1993: 245-247)	201
12	Erzählerische Entwicklung	209
13	Kap. 9: Die Verwendung von -mi and -si in der Beschreibung verschiedener Gruppen, die Pariacaca verehren	285
14	Stil-Konzepte (Cassirer 1975: 40)	338

Anhang [21] ²	A-1
Karten [22]	A-2
Karten-Nr.	
1 [23] <i>Provincia de los yauyos</i> , 1586 (Dávila Briceño [1586] 1881: 60)	A-3
2 [24] <i>Lima con sus contornos</i> , 1750 (Archivo General de Indias Mapas y Planos: Perú 33)	A-4
3 [25] <i>Lima y sus contornos</i> , 1750 (Archivo General de Indias Mapas y Planos: Perú 33-bis)	A-5
4 [26] <i>Plan geográfico de la provincia de Huarochirí</i> , 1788 (British Library).....	A-6
5 [27] <i>Colonial Huarochirí</i> (Spalding 1984)	A-7
6 [28] <i>Ubicación probable de algunos lugares mencionados en el manuscrito (Tradiciones de Huarochirí Taylor ed. 1987: 39)</i>	A-8
7 [29] <i>Territory of the Huarochirí Manuscript (Tradiciones de Huarochirí Salomon/Urioste eds. 1991)</i>	A-9
8 [30] <i>Zona de Huarochirí</i> (Matos Mar et al. 1958: nach S. 32)	A-10

Texte und Abbildungen [31]

Abb.-Nr.

1 [32] Inhaltsverzeichnis	A-12
2 [33] Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Trimborn ed. 1939)	A-22
3 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Galante ed. 1942)	A-24
4 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Arguedas ed. 1966)	A-26
5 Kapitel 8 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Trimborn ed. 1967)	A-27
[34]	A-31
6 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Taylor ed. 1980)	A-35
7 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Urioste ed. 1983)	A-36
8 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Szemiński ed. 1985)	A-37
9 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Taylor ed. 1987)	A-38
10 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Adelaar ed. 1988)	A-39
11 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (Salomon & Urioste eds. 1991)	A-40
[35]	A-41
12 Kapitel 8 (Anfang) aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (de la Torre ed. 1993)	A-42

² Die Ziffern A-1 bis A-172 beziehen sich auf die Seitenzählung des Text- und Abbildungsteils, die Angaben in eckigen Klammern auf die Dateinummer. Um ein problemloses Herunterladen zu ermöglichen, wurde der Anhang (wo immer möglich) in Dateien von nicht mehr als 3 MB aufgeteilt.

13	Quechua Suffix-Klassifikation (Ayacuchano): Übersicht (Dedenbach-Salazar Sáenz)	A-43
14	Übersicht zu den Klassifikationsschemata der Quechua Varietäten nach Parker und Torero	A-44
15a	<i>Vater-Unser</i> plastisch dargestellt (Archäologisch-ethnographische Sammlung des Seminars für Völkerkunde, Universität Bonn)	A-45
15b	<i>Vater-Unser</i> plastisch dargestellt: Analysebeispiel (Hartmann 1991: 108-109)	A-46
16	Moderne Quechua-Lyrik (Romualdo 1984: 303)	A-47
17a	<i>Quipucamayoc</i> (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 358)	A-48
17b	<i>Quipucamayoc</i> (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 360)	A-49
18	Quipucamayos 1542-44 (Urteaga ed. 1920: 5-6)	A-50
19 [36]	Titu Cussi Yupangui 1570 (Millones ed. 1985: 4-5)	A-51
20	Molina ca. 1575 (Romero et al. eds. 1943: 38-39)	A-52
21	Garcilaso de la Vega 1606 (Segunda parte: l. IV, cap. XIX, 1960: 140-141)	A-53
22	Pachacuti Yamqui Salcamaygua ca. 1613 (Duviols & Itier eds. 1993: 200)	A-54
23a	Guaman Poma ca. 1615: <i>Vtvbre uma raymi quilla</i> (Gebet) (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 255-256)	A-55
23b	Guaman Poma ca. 1615: <i>Vtvbre uma raymi quilla</i> (Gebet) (Husson 1985: 237-239)	A-56
24a	Guaman Poma ca. 1615: Fiesta de los chinchaysuyos – <i>uauco</i> (Lied) (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 321-322)	A-57
24b	Guaman Poma ca. 1615: Fiesta de los chinchaysuyos – <i>uauco</i> (Lied) (Husson 1985: 285-286)	A-58
25a	Guaman Poma: <i>Padre sermon y predicacion</i> (Predigt) (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 609-610)	A-59
25b	Guaman Poma: <i>Padre sermon y predicacion</i> (Predigt) (Murra & Adorno eds., vol. 2: 578-579)	A-60
26a [37]	<i>Ollanta</i> 18. Jh. (Drama) (Meneses ed. 1983)	A-61
26b	<i>Ollanta</i> 18. Jh. (Drama) (Middendorf 1890: 189-190)	A-62
27a	<i>Doctrina Christiana</i> 1584: <i>Vater-Unser</i> in Spanisch, Quechua und Aymara (1985: 21-22)	A-63
27b	<i>Tercero Cathecismo</i> 1585: Sermón XIX in Spanisch, Quechua und Aymara (1985: 564-565)	A-64
28	Santo Tomás: <i>Lexicón</i> 1560 (1951: 278-279)	A-65
29	González Holguín: <i>Gramática</i> 1607 (1975: fol. 75v-76r)	A-66
30	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 1v-2r – Molina	A-67

31	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 5v-6r – Molina	A-68
32	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 15v-16r – Molina	A-69
33	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 26v-37r – <i>Tratado de vn cartapacio</i>	A-70
34 [38]	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 60v-61r – <i>Tratado de vn cartapacio & Origen y sucesion de los ingas</i>	A-71
35	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 63v-64r – <i>Origen y sucesion de los ingas & Runa yn.° niscap Machoncuna</i> (= <i>Tradiciones de Huarochirí</i>)	A-72
36	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 64v-65r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-73
37	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 65v-66r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-74
38	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 66v-67r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-75
39	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 68v-69r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-76
40	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 69v-70r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-77
41	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 70v-71r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-78
42	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 71v-72r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-79
43	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 80v-81r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-80
44 [39]	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 81v-82r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-81
45	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 90v-91r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-82
46	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 112v-113r – <i>Tradiciones de Huarochirí</i>	A-83
47	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 114v-115r – <i>El señor Francisco de Miranda & Tratado y relacion</i> <i>de los errores von Francisco de Avila</i>	A-84
48	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 126v-127r – <i>Tratado y relacion de los errores von Francisco de Avila</i>	A-85
49	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 127v-128r – <i>Tratado y relacion de los errores von Francisco de Avila</i>	A-86
50	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 128v-129r – <i>Tratado y relacion de los errores von Francisco de Avila</i>	A-87

51	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 131r – <i>Relacion de antigüedades</i> von Pachacuti Yamqui	A-88
52	Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 141v-142r – <i>Relacion de antigüedades</i> von Pachacuti Yamqui	A-89
53	Avila: <i>Aunque quisiera poder excusar ...</i> 1610 (Arguedas & Duviols eds. 1966)	A-90
54 [40]	<i>En la armada pasada ...</i> 1613 (Pease ed. 1967-68)	A-91
55	<i>Un documento quechua de Huarochirí 1607</i> (Auszug, Taylor ed. 1985)	A-92
56	Erzählerische Entwicklung einer Geschichte (Dedenbach-Salazar Sáenz)	A-93
57	Kapitel 6 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> : Darstellung der erzählerischen Entwicklung (aus Taylor ed. 1987)	A-94
[41]	A-101
58	Kapitel 8 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> : Darstellung der erzählerischen Entwicklung (aus Taylor ed. 1987)	A-104
[42]	A-111
59	Kapitel 14 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> : Darstellung der erzählerischen Entwicklung (aus Taylor ed. 1987)	A-113
60	Kapitel 20 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> : Darstellung der erzählerischen Entwicklung (aus Taylor ed. 1987)	A-119
[43]	A-121
61 [44]	Kapitel 21 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> : Darstellung der erzählerischen Entwicklung (aus Taylor ed. 1987)	A-131
62	Kapitel 22 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (aus Taylor ed. 1987)	A-139
[45]	A-141
63	Kapitel 24 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (aus Taylor ed. 1987)	A-143
[46]	A-151
[47]	A-160
64	Kapitel 27 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (aus Taylor ed. 1987)	A-165
65	Kapitel 28 aus <i>Tradiciones de Huarochirí</i> (aus Taylor ed. 1987)	A-168
[48]		
66	Steinplastik einer dreifaltigen Gottheit (von Ausgrabungen bei Cliza, Dep. Cochabamba, Bolivien, <i>Cultura de los Túmulos</i> , ca. 500 v.Chr. – Klass. Tiahuanaco) (Archäologisch-ethnographische Sammlung des Seminars für Völkerkunde, Universität Bonn; erworben 1956, publiziert in Trimborn 1959: 16, s.a. 37-38)	A-172

Chay simiri kaymi ...

Und die Erzählung ist so ...

0. Einleitung**0.1 Zielsetzung der Arbeit**

Unser Wissen über die indianischen Kulturen Lateinamerikas der späten vorspanischen Zeit und der frühen Kolonialzeit beruht fast ausschließlich (wenn man von den archäologischen Funden und Befunden absieht) auf Texten, die in der frühen Kolonialzeit aufgezeichnet wurden. Die meisten dieser Texte wurden von Angehörigen der europäischen Kultur, in weiten Teilen Lateinamerikas von im Mutterland oder in den Kolonien geborenen Spaniern verfaßt. Im großen Ganzen sind dabei zwei Textgattungen zu unterscheiden: zum einen Erzähltexte wie Chroniken und Reiseberichte, zum anderen für Verwaltungszwecke erstellte Texte, wie Dokumente über Inspektionsreisen oder Bittstellungen an den Staat. Einige wenige Erzähltexte sind von Mitgliedern der indianischen Bevölkerung geschrieben worden; und in einigen Verwaltungsdokumenten werden auch Standpunkte indianischer Personen wiedergegeben, z.B. als Zeugen oder in Testamenten. Beide Sorten Text sind aber in allen Fällen auf europäischen Formen basierende Ausdrucksmittel, die sich okzidentaler Kodifizierungs- und Darstellungssysteme bedienen. Die Schreibung der Geschichte der indianischen Bevölkerung (und natürlich auch der spanischen in Lateinamerika) beruht also fast gänzlich auf Quellen, die nicht nur von der Form her europäisch sind, sondern auch europäische Standpunkte vertreten. Bis ins 20. Jahrhundert hinein mußte die andine Historiographie also schon aufgrund der Quellenlage eine deutliche Gewichtung zugunsten der europäischen Sichtweise widerspiegeln. Texte indianischer Autoren tauchten erst im 20. Jahrhundert in verschiedenen Archiven auf (d.h. sie wurden erst jetzt zur Kenntnis genommen) und eröffneten damit die Möglichkeit, nun – obwohl selektiv und nicht repräsentativ – auch die Stimmen der indianischen Bevölkerung zu hören. Somit stehen dem Forscher heute zwei Arten von Sichtweisen zur Verfügung: die der dominierenden spanischen Kolonialherren und die der unterworfenen indianischen Bevölkerung. Beide müssen gelesen und interpretiert werden, wenn wir uns ein Bild der kulturellen Gegebenheiten und sozialen Prozesse machen wollen. Ich verwende bewußt die Formulierung ‘ein Bild machen’, denn spätestens im Zuge der postmodernen Debatte vertiefte sich die Erkenntnis, daß Geschichte nicht ohne weiteres im Sinne von Fakten rekonstruierbar ist, sondern vielmehr aus dem Diskurs, der Darstellung der Beteiligten und späterer Interpretationen besteht.¹ Dies hat uns einen neuen Blickwinkel auf die Vergangenheit und ihre Re-Konstruktion eröffnet. Wir haben erkannt, daß unsere Arbeitsgrundlage die unterschiedlichsten Berichte, Zeugnisse und Darstellungen (sowohl schriftlicher als auch für die neuere Zeit mündlicher Art) sind, die uns von verschiedenen Personen unterschiedlicher sozialer und ethnischer Zugehörigkeit überliefert wurden. Geschichte besteht also nicht aus erfassbaren Fakten, sondern aus dem Diskurs über Fakten. Das bedeutet, daß wir nun mit Hilfe von Methoden² unterschiedlicher Disziplinen (Ethnohistorie, Sprachwissenschaft, Literaturwissenschaft, Ethnolinguistik) versuchen müssen, Entstehungsumstände und Inhalte dieser Texte zu verstehen, um uns ein differenziertes Bild von Gegebenheiten und Abläufen machen zu können. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, Ansätze, wie die Texte als solche analysiert werden können, vorzustellen und sie darauf anzuwenden. Dabei stehen Fragen z.B. nach Diskurs-Organisation, Kohärenz-Schaffung und Bildlichkeit im Vordergrund, sie müssen aber begleitet werden von der Untersuchung kontextueller Gegebenheiten sowohl mit Bezug auf die möglichen Produzenten der Texte als auch auf die soziokulturelle Situation, in der diese sich

¹ Natürlich beinhaltet eigentlich schon Webers Idee vom “Idealtypus” ein solches Verständnis von Geschichte, in die eine gedachte Ordnung hineinprojiziert werden kann, die aber nicht mit Hilfe von Daten und Faktenreihen rekonstruiert werden kann (Max Weber [1904] 1968: 90 ff., Käsler 1995: 231-232). Für eine interessante Diskussion traditioneller und postmoderner Historiographie-Auffassung s. Munslow (1997).

² “Ich meine die Methode, die darin besteht, daß man sein Problem klar formuliert und die verschiedenen vorgeschlagenen Lösungsversuche *kritisch* untersucht.” (Popper 1958: xv.)

befanden. Mit Hilfe dieser textinternen und textexternen Untersuchung wird es möglich, die Stimmen, die die Texte enthalten, herauszukristallisieren und wahrnehmbar zu machen. Dieses Unternehmen zielt auf eine neue, adäquatere Interpretation vor allem der indianischen Quellen. Es kann m.E. zunächst nicht darum gehen, Gegebenheiten und Abläufe zu 'rekonstruieren', sondern die vielfältigen Stimmen, die uns zur Verfügung stehen, müssen als solche dokumentiert und selbst als geschichtliche Gegebenheiten und Prozesse gesehen werden, die eine differenzierte Repräsentation der gesellschaftlichen Wirklichkeit einer bestimmten Epoche ermöglichen.

Die Fragestellung dieser Arbeit richtet sich also darauf, wie wir uns indianersprachlichen, aber auch anderen kolonialen Texten annähern können, um sie als sprachliches Ausdrucksmittel und als soziokulturelles Zeugnis einzuschätzen zu verstehen. Dabei muß der besonderen historischen Situation Rechnung getragen werden, in der sie entstanden, d.h. in der ihre Autoren lebten und arbeiteten; es handelt sich dabei um die "Kolonialzeit", eine Epoche, in der ein politisch-weltanschauliches System einem anderen aufzuerlegen versucht wurde, in der also die Partizipanten dieser Systeme, vor allem die der zu kolonialisierenden Gesellschaft, Wege finden mußten, mit den Widersprüchen zweier Ideologien zu leben und diese in ihrem Diskurs und ihren Diskurs auch innerhalb der Widersprüche zu organisieren. Dazu kommt, daß die meisten kolonialzeitlichen Texte insofern Schnittstellen zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition und Tradierungsmechanismen bilden, als sie auf indianische orale Überlieferungen zurückgreifen und sich der in Europa verwendeten schriftlichen Weitergabe bedienen.

Die Quellen, über die wir für jene Zeit verfügen, sind häufig in spanischer Sprache und besonders in den Anden kaum in indianischen Sprachen abgefaßt, obwohl zwei Verkehrssprachen – das Quechua und das Aymara – besonders verbreitet waren und ihre Verwendung von der spanischen Kolonialverwaltung gefördert wurde. So verfügen wir über eine Reihe in Spanisch verfaßter Texte von Autoren indianischer Herkunft, mit Passagen in Quechua (und einigen wenigen in Aymara) und Inhalten, die sich auf die vorspanische und koloniale Zeit beziehen; es gibt aber auch einige in indianischen Sprachen abgefaßte Texte, deren Autoren allerdings Europäer und deren Inhalte christlich-religiöser Art sind.

Nur eine Textsammlung ist bekannt, die sich mit Inhalten der andinen Kultur (vorwiegend religiöser Art) befaßt und ganz in Quechua geschrieben ist. Es handelt sich, dargelegt in 33 Kapiteln, um Erzählungen in Form von Mythen und Beschreibungen religiöser Zeremonien der Bewohner der Provinz Huarochirí im Hinterland von Lima (Peru), niedergeschrieben bzw. kopiert und redigiert vermutlich von dem Geistlichen indianisch-spanischer Herkunft, Francisco de Avila, zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Seit der Herausgabe und Übersetzung des Manuskriptes ins Deutsche durch Trimborn (1939, 1941, komplett 1967, s. *Tradiciones de Huarochirí*) ist es – in verschiedener Qualität – in weitere europäische Sprachen übertragen worden und wird vorwiegend von Wissenschaftlern verwendet, die versuchen, die andine Kulturgeschichte zu erforschen.³ Dabei ist aber weder die Sammlung in ihrem Kontext oraler Traditionen oder als Zeugnis andiner Wortkunst noch vor dem Hintergrund spanischsprachiger Texte jener Zeit untersucht worden. Aufgrund dieser Ausgangslage sollen in diesem Vorhaben zwei Ansätze miteinander kombiniert werden: die Texte innerhalb des situativen Kontextes der Kolonialzeit zu sehen und sie als Wortkunst selbst zu verstehen. Beides zusammen ermöglicht ein globales Verständnis der

³ Um nur einige wenige Beispiele zu nennen: Spalding (1984), Dedenbach-Salazar Sáenz (1994), Hartmann (1994). Inzwischen gibt es zahlreiche Aufsätze, die sich mit verschiedenen Aspekten der andinen Kultur befassen, für die sie die Traditionen von Huarochirí als Quelle verwenden. Ein interessanter Beitrag ist der von Salomon (1998a), in dem er eine Kontinuität zwischen alten und modernen mit der künstlichen Bewässerung verbundenen Regeln und Gebräuchen feststellt, und zwar aufgrund von Beschreibungen des Huarochirí-Manuskriptes, kolonialzeitlichen Prozeßakten und heutigen Zeremonien.

Textur und des Kontextes und vermittelt uns somit spezifisch auf die Anden bezogen Ansätze, die Kultur der Kolonialzeit – zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit – besser zu verstehen; es ermöglicht uns gleichzeitig aber auch, durch die verwendeten Analysemethoden allgemein koloniale Ausdrucksweisen und damit sprachlich-kulturelle Manifestationen zu erfassen.

Eine derartige Untersuchung muß sich als interdisziplinär insofern verstehen, als sie Methoden sowohl der Ethnohistorie als auch der Linguistik und der Literaturwissenschaft anwendet, um den Untersuchungsgegenstand möglichst umfassend zu behandeln. Nur eine Kombination der Methoden aus den genannten Forschungsgebieten kann überhaupt versuchen, einer Gesamteinschätzung der Texte und ihrer Autoren gerecht zu werden.

Der Untersuchung der Texte geht daher jeweils eine Vorstellung der zentralen Analyse-Begriffe voraus, wobei oft auf sprach- und literaturwissenschaftliche Ansätze zurückgegriffen wird. Anhand der vorgestellten Methoden wird dann der zu untersuchende Diskurs-Aspekt, eingebettet in das Studium des Quechua, analysiert.⁴

0.2 Die Traditionen von Huarochirí – ein Quechua-Text des frühen 17. Jahrhunderts

Runa yndio ñisqap machunkuna ñawpa pacha qillqakta yachanman karqa chayqa hinantin kawsasqankunapas manam kanankamapas chinkaykuq hinachu kanman. Imanam viracochappas sinchi kasqanpas kanankama rikurin hinataqmi kanman. Chay hina kaptinpas kanankama mana qillqasqa kaptinpas kaypim churani kay huk yayayuyq Guarocheri ñisqap machunkunap kawsasqanta ima ffeeniyuqcha karqan ima hinah kanankamapas kawsan chay chaykunakta. Chayri sapa llaqtanpim qillqasqa kanqa ima hina kawsasqanpas paqarisqanmanta.

Hätten die Vorfahren des Menschen, der Indio genannt wird, in alten Zeiten die Schrift gekannt, so würde nicht alles, was sie erlebt haben, heute wie im Entschwinden begriffen sein. (Vielmehr) wäre es (damit) ebenso, wie auch des weißen Mannes große Vergangenheit bis heute zu Tage liegt. Obwohl dem so ist und bis heute nichts aufgeschrieben wurde, lege ich hier nieder, wie die Vorfahren der sogenannten Huarochiri, die einen Vater haben, gelebt haben, welchen Glauben sie wohl gehabt haben und wie sie bis heute leben; und so wird in jedem ihrer Dörfer aufgeschrieben werden, wie sie von ihrem Ursprunge an gelebt haben. (Übers. Trimborn 1967: 19.)

So beginnt das Manuskript, das zu Beginn des 17. Jahrhunderts (vor 1608) entstand und mit größter Wahrscheinlichkeit zu den Unterlagen des Geistlichen Francisco de Avila gehörte, der immer damit als Urheber oder zumindest Redakteur in Verbindung gebracht worden ist, weswegen hier kurz seine Person und seine besonderen Beziehungen zu Huarochirí vorgestellt werden sollen.⁵ Francisco de Avila

⁴ Diese Analysen sind qualitativer, nicht quantitativer Art, und die Darstellung ist entsprechend der Komplexität der Phänomene ein "Meta-Diskurs", denn die textuellen Gegebenheiten könnten schematisch nur unzulänglich dargestellt werden.

⁵ Daten über Avilas Leben finden sich in den *informaciones de servicios* im Archivo General de Indias, Sevilla (Audiencia de Lima, 324, 326). Sein Testament und eine Liste des Inventars seiner Bibliothek liegen im Archivo General de la Nación, Lima (Serie notarial, Antonio Fernández de la Cruz, Protocolo 2050, fol. 241-244 bzw. Protocolo 468, fol. 1027-1166); das Inventar der Bibliothek wurde von Hampe (1996b) publiziert, Acosta (1987:

war ein Findelkind aus Cuzco und wurde von einer Pflegemutter großgezogen; er war vermutlich Mestize. Schon als junger Mann gelangte er nach Lima, wo er an der Universität San Marcos Theologie studierte. 1596 wurde er in Cuzco zum Priester geweiht, 1597 graduierte er zum *bachiller*, und im selben Jahr, noch keine 25 Jahre alt, wurde er Pfarrer von San Damián im *repartimiento* Huarochirí. Während seiner Amtszeit dort verfolgte er weiterhin die akademische Laufbahn, und 1606 wurde er, ebenfalls an der Universität San Marcos, promoviert. Bereits 1598 wurde er zum *vicario* der Provinz Huarochirí ernannt. Im Zuge einer kirchlichen Inspektion wurde ihm 1603 zum ersten Male von Indianern, und zwar von *principales*, unrechtmäßiges Verhalten in Form der Anforderung persönlicher Arbeiten von der Bevölkerung zur Last gelegt. Diese Vorwürfe wurden 1607 verstärkt und bezogen sich vor allem auf wirtschaftlichen, aber auch sexuellen Mißbrauch. Wie Acosta (1987: 578) in seiner Studie zur Rolle Avilas in seiner Gemeinde zeigt, schien der Pfarrer die Verbindung andiner und christlicher religiöser Feste zu nutzen, um anlässlich dieser Feiern Geschenke zu erhalten. Und erst als Avila begann, die einheimische Bevölkerung mit dem Plan, ein *obraje* einzurichten, gegen sich aufzubringen, verschlechterten sich die Beziehungen zwischen dem Priester und der Pfarrgemeinde, da nun ein empfindliches, aber für beide Parteien gut funktionierendes Gleichgewicht in Gefahr geriet. Avila mußte aufgrund der Anklagen ins Gefängnis und machte selbst Eingaben, bewegte aber auch zwei befreundete Spanier dazu, die Anklagen zurückzunehmen. Auch ein gewisser Cristóbal Choquecaxa (von dessen Bekehrung zum Christentum Kapitel 20 und 21 des Manuskriptes von Huarochirí handeln) spielte bei dieser Rücknahme der Vorwürfe eine Rolle. Avila wurde aus dem Gefängnis entlassen, und es scheint zu einer Art Vergleich gekommen zu sein, in dem Avila von der Einrichtung des *obraje* absah und die Indianer ihre Anklagen relativierten bzw. zurückzogen. Erst jetzt, und noch bevor ein Urteil ergangen war, wurde Avila nachweislich zum *extirpador de idolatrías*, Ausrotter des Götzenglaubens, wodurch er sich wohl in kirchlichen Kreisen profilieren wollte, was ihm auch gelang, da er zum *juez visitador de idolatría* ernannt wurde. Acosta (1987: 594) vermutet, daß Avila in den Jahren, in denen er auf eigene Faust die "Götzenverehrung" der Indianer von Huarochirí zu verfolgen begann, d.h. zwischen 1608 und 1609, sich mit deren religiösen Praktiken beschäftigte. Ich vermute allerdings, daß das Manuskript nicht erst zu jener Zeit und nicht in diesem Rahmen entstand, sondern früher und zunächst auf eine Initiative Einheimischer hin.⁶ Avila erwähnte es zwar nie, machte aber in seiner *Relación* von 1611 (1966) Angaben, die darauf zu basieren scheinen, und auch sein in spanischer Sprache abgefaßter *Tratado y relación de los errores* von 1608, eine Paraphrase einiger der Kapitel des Quechua-Textes, zeigt, daß er zumindest Zugang dazu hatte. Nach fünf Jahren als *juez visitador de idolatrías* wurde Avila 1618 nach La Plata versetzt. Er schrieb in seinen späteren Jahren eine Sammlung Predigten in Quechua und Spanisch, die ein Jahr nach seinem Tode, 1648, veröffentlicht wurde.

Das Quechua-Manuskript von Huarochirí ist in 31 Kapitel unterteilt und enthält zwei Supplemente, die nicht in der Kapitelzählung enthalten sind. Erzählungen aus mythischer Zeit wechseln sich mit Berichten über religiöse Praktiken und Zeremonien ab, die oft in Zusammenhang mit den mythischen Erzählungen

582, 615) nimmt verschiedentlich auf das Testament Bezug. Eine detaillierte Auswertung der anderen Dokumente steht noch aus.

Für eine zusammenfassende Biographie s. Trimborn (1967: 38), der im wesentlichen auf Polo (1906) basiert (letzterer zitiert eine Reihe Dokumente, leider jedoch, ohne deren Herkunft und Aufbewahrungsort anzugeben); s.a. Duviols (1996). In einer rezenten Studie hat Acosta (1987) sich ausführlich mit dem Leben Avilas befaßt und dabei anhand auch unveröffentlichter Dokumente dessen Rolle als Gemeindepfarrer und als *visitador* und *extirpador de idolatrías* untersucht. Die folgenden Angaben beruhen auf den genannten Veröffentlichungen.

⁶ S. dazu meine Diskussion in Kap. 4.2 *Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochirí* und 6.1 *Der Manuskript-Band 3169 der Biblioteca Nacional in Madrid*.

stehen.⁷ Es handelt sich um eine Sammlung verschiedener Arten von Texten, die in inhaltlicher Verbindung miteinander stehen, aber nicht einer einheitlichen Gattung angehören. Die Unterschiede werden klar, wenn man sie mit der Begrifflichkeit der mündlichen Geschichtsforschung zu erfassen versucht, und zwar im Hinblick auf die Zeit und Umstände ihrer Entstehung. So handelt es sich bei den mythischen Texten um Erzählungen aus – schon beim Niederschreiben der Texte – vergangenen Zeiten, oft ätiologischen Charakters, um ‘orale Traditionen’, so wie Vansina (1985: 27-28) diesen Begriff definiert: “Verbal messages which are reported statements from the past beyond the present generation. The definition specifies that the message must be oral statements spoken, sung, or called out on musical instruments only”. Die Berichte, die sich mit Ritualen und Zeremonien befassen, die der Erzähler noch selbst erlebt hat oder von denen ihm berichtet wurde, sind – zur Zeit des Erzählers – *oral history* gewesen: “reminiscences, hearsay, or eyewitness accounts about events and situations which are contemporary, that is, which occurred during the lifetime of the informants” (Vansina 1985: 12). Schließlich findet sich auch ein Beispiel für eine persönliche Tradition: bei der Beschreibung der Erscheinung, die Don Cristóbal hatte, handelt es sich um ein *testimony*, ein persönliches, wahrscheinlich nicht allgemein bekanntes Ereignis (Vansina 1985: 28).

Das Quechua-Manuskript ist in einem Band enthalten, in dem sich mehrere Manuskripte aus dem 17. Jahrhundert befinden und der in der Biblioteca Nacional in Madrid aufbewahrt wird. Wie schon erwähnt, ist das Manuskript seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts mehrmals veröffentlicht worden, wobei es zumeist transkribiert und übersetzt wurde, und zwar ins Deutsche, Lateinische, Spanische, Französische, Englische sowie ins Polnische und Holländische (s. dazu *Tradiciones de Huarochirí* in der Bibliographie).

Galantes Ausgabe (1942) enthält einen Faksimileabdruck des Manuskriptes und eine Übersetzung ins Lateinische mit einer spanischen Übersetzung auf der Grundlage der lateinischen Übersetzung. Trimborns Transkription (1967) ist sehr exakt; teilweise ist dies sicher darauf zurückzuführen, daß das Manuskript in den dreißiger und vierziger Jahren, als er daran zu arbeiten begann, noch etwas besser lesbar war als heute; auch Trimborns Übersetzung ins Deutsche und sein kritischer Apparat sind sehr gut. Arguedas’ Übertragung ins Spanische (1966) war sehr verdienstvoll und machte das Manuskript erstmals einem breiten Publikum in Lateinamerika zugänglich, basiert aber leider auf einer äußerst fehlerhaften Transkription. Taylors erste Ausgabe in Französisch (1980) ist sehr gut, aber erst mit den spanischen Übersetzungen von Urioste (1983) und später von Taylor (1987) standen auch für diese Sprache zuverlässige Ausgaben zur Verfügung. Die Transkription Uriostes in der neuesten englischen Ausgabe (1991) ist vor allem deswegen sehr nützlich, weil sie das Original zeilen- und seitengetreu wiedergibt. Alle diese Ausgaben sind mit kritischen Apparaten versehen, von denen die Taylors (1980, 1987) und Salomons (1991) die umfangreichsten darstellen und sich detailliert mit dem historisch-geographischen Kontext auseinandersetzen. Galantes Übersetzung (1942) vom Lateinischen ins Spanische ist wenig hilfreich; die Übersetzungen von Trimborn (1967) und Urioste (1983) sind eher am Text im engeren Sinne orientiert, während die von Taylor (1987) und Salomon (1991) teilweise interessante interpretative Züge aufweisen.⁸

⁷ Für ein ausführlicheres Inhaltsverzeichnis s. *Anhang Texte und Abbildungen* 1.

⁸ Für Rezensionen der verschiedenen Ausgaben s. Murra (1970), Hartmann (1975, 1981), Regalado de Hurtado (1984), Califano (1990), Salomon (1991b), Urton (1993b), Itier (1994).

Was in den großen europäischen Sprachen bisher noch nicht zustande gekommen ist, eine wissenschaftlich fundierte Ausgabe für den interessierten Leser, der nicht vom Fach ist, haben die Sprachwissenschaftler und Quechua-Kenner Szeminski (1985) und Adelaar (1988) realisiert: Übersetzungen ins Polnische bzw. ins

Das rege Interesse von seiten der andinen Sprach- und Kulturforscher ist durch die Einzigartigkeit des Manuskriptes zu erklären: es bildet nämlich das einzige kohärente kolonialzeitliche Dokument, das Traditionen der andinen Bevölkerung in einer andinen Sprache aufzeichnet. Nun ist dieses Manuskript zwar von Sprachwissenschaftlern und Ethnohistorikern unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet worden,⁹ es gibt aber noch keine Studie, die sich ausführlich mit der Sprache des Dokumentes selbst befaßt, was deren Organisation im Diskurs, rhetorische und stilistische Mittel und Diktion betrifft. Dabei bietet das Manuskript in gewisser Weise gute Voraussetzungen für eine solche Analyse: es bildet nämlich ein geschlossenes Korpus von Texten, die im Medium der Schrift fixiert sind. Allerdings ist es nicht mehr möglich, die Umstände der Aufzeichnung zu erhellen; wir haben keine Möglichkeit, heute – nach fast 400 Jahren – etwas über den tatsächlichen Vortrag und die Präsentation solcher Traditionen zu erfahren. Und obwohl es geradezu verführerisch ist, sich den Texten als ‘orale Tradition’ anzunähern, ist es methodisch sauberer, sie als geschriebene Texte, als Literatur einer Übergangszeit zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu sehen und zu analysieren, wobei man das Augenmerk aber auch auf mögliche orale Elemente und Eigenschaften der Texte richten sollte. Solche Überlegungen zum Transitionscharakter der Texte müssen in der wissenschaftlichen Untersuchung ähnlicher Literaturen kontextualisiert werden.¹⁰

Mein Unterfangen ist es also, zunächst den Hintergrund des Manuskriptes und seiner Erstellung im Lichte des Dokumentes selbst und anderer, textexterner Daten zu untersuchen,¹¹ um etwas von dem zu erhellen, was sich auf die Aufführung und die Traditionsart bezieht. Dabei können folgende Faktoren, die der Forscher einer lebenden oralen Tradition untersuchen kann,¹² nur aus sekundärem Material zu erschließen versucht werden: Aufführung und Aufführende, Häufigkeit, Ort und Zeit der Aufführung, Absicht der Aufführung und Lernmechanismen der oralen Poeten.¹³ Hinweise auf andere Eigenheiten der Aufführung, wie mnemotechnische Hilfen und Variationen, können anhand der Texte selbst gewonnen werden.¹⁴

Eingedenk dieser Faktoren kann dann die Analyse des Diskurses und der rhetorischen und stilistischen Mittel folgen. Da es kaum Arbeiten zu dieser Thematik für den Andenraum gibt, versteht sich diese Studie auch als Beitrag zur Methodik für die literarische Analyse andiner Sprachen. Bevor ich aber auf meinen methodischen Ansatz näher eingehen werde, halte ich es für angebracht, dieser kurzen Beschreibung des Korpus eine ebenso kurze Darstellung anzufügen, die uns mit der historischen Lage in Huarochirí zu jener Zeit bekannt macht.

Niederländische. Außerdem erschien 2001 in drei kleinen Bändchen diespanische Übersetzung (1), der modernisierte Quechua-Text (2) und eine Einführung in das Quechua des Manuskriptes (3) von Taylor (2001).

S. *Anhang Texte und Abbildungen* 2-12 für die hier erwähnten Ausgaben und *Anhang Texte und Abbildungen* 42 für die Abbildung der Manuskriptseite.

⁹ S. Kap. 1. *Ansätze zur Erforschung oraler Traditionen und verschrifteter Traditionen oraler Herkunft: Stand der Forschung*, 1.4.1 *Analyse von Erzähltexten*.

¹⁰ S. dazu Kap. 3. *Die Verschriftungsproblematik: Am Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*.

¹¹ S. dazu die Diskussion um die Niederschrift und die Autorschaft in Kap. 3. *Die Verschriftungsproblematik: Am Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, auch Kap. 5.3 *Vermutungen über die Autoren des Huarochirí-Manuskriptes im Lichte der erziehungspolitischen Situation*, und die Manuskriptgeschichte in Kap. 6. *Das Manuskript*.

¹² S. dazu Vansina (1985: Chapter Two).

¹³ S. vor allem Kap. 5.1 *Überlieferungsmechanismen andiner Tradition: Die Wortkunst, ihre Überlieferung und die dafür zuständigen Personen in den Anden während der Inka-Zeit und der frühen Kolonialzeit*.

¹⁴ S. dazu Kap. 7.4 *Die Darstellung von Raum und Zeit*, und Kap. 7.8.3 *Wiederholung und Parallelismus*.

0.3 Huarochirí in der vorspanischen Zeit und in der frühen Kolonialzeit

Als Quellen für das Verständnis von Umwelt und Kultur in Huarochirí in der vorspanischen und in der Kolonialzeit werden vor allem die Traditionen von Huarochirí verwendet, daneben Verwaltungsberichte der zivilen und kirchlichen Behörden. Dies bedeutet, daß die Informationen über jene Zeit zwar vom regionalen Standpunkt aus – sowohl indianischer als auch spanischer Gewährsleute – verfaßt wurden und somit relativ exakt sind; allerdings sind diese Angaben natürlich unvollständig und quantitativ sehr viel geringer als die Informationen über das Kerngebiet des Inkareiches.¹⁵

Die Provinz Huarochirí, die heute Teil des Departements Lima ist und zwischen den Provinzen Lima (im Westen), Canta (im Norden), Tarma (im Osten) und Yauyos (im Süden) liegt,¹⁶ erstreckt sich, wie viele andine Landschaften, über verschiedene ökologische und Höhenzonen: von der im wesentlichen nur durch Viehzucht bewirtschafteten Puna über die hochgelegenen Täler, in denen vor allem die Grundnahrungspflanzen Kartoffel und Mais gezüchtet werden und die das Hauptsiedlungsgebiet der Bewohner waren (und noch sind), bis hin zu den tiefergelegenen, wärmeren Gebieten, in denen, neben Früchten, vor allem Coca und Ají angebaut wurde. Im 15. Jahrhundert gab es in dieser Landschaft mehr Baumbewuchs als heute, was auch bedeutet, daß die Fauna eine andere war, wahrscheinlich mit zahlreichen Pumas, Andenrehen und Vicuñas. Die Menschen lebten in Streusiedlungen. Wie durch historische Studien für andere Gebiete der Anden und durch einige kolonialzeitliche Dokumente für Huarochirí belegt, nutzten auch die Bewohner von Huarochirí in vorspanischer Zeit durch verschiedene Siedlungs- und Kontaktmuster die unterschiedlichen Höhenzonen.

Die Traditionen von Huarochirí spiegeln – oft auf symbolischer, aber auch auf konkreter Ebene – die Bedeutung wider, die die Landschaft für die Menschen und ihre soziopolitische und religiöse Organisation hatte. Verschiedene Bevölkerungsgruppen scheinen um die bessere Nutzung der Ressourcen und sogar um die Vorherrschaft ihrer Region konkurriert und teilweise auch gekämpft zu haben, vor allem mit Küstenbewohnern. Die Zusammensetzung und Organisation der soziopolitischen Einheiten der Region zur vorspanischen und gar zur vorinkaischen Zeit kann nur hypothetisch rekonstruiert werden. Es schien sich – und auch dies geht letztendlich nur indirekt aus den Traditionen

¹⁵ Hier kann nur ein kurzer Überblick gegeben werden, der auf der von modernen Wissenschaftlern ausgewerteten Quellenliteratur basiert. Zur geschichtlichen Darstellung der Provinz sind – neben anderen kleineren Studien – vor allem die Arbeiten von Spalding (1967, 1984) zu nennen, auf die ich mich hier im wesentlichen stütze; mit der rezenten Situation befaßte sich in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein ethnographisches Projekt unter Leitung des peruanischen Völkerkundlers Matos Mar (et al., 1958). In einem zweibändigen Werk über *Huarochirí: Ocho mil años de historia* finden sich viele Beiträge von unterschiedlicher Qualität, darunter Espinoza Soriano (1992) über die Inkazeit und Huertas Vallejos (1992) vor allem über die frühe Kolonialzeit; allerdings ist vor allem der Aufsatz von Espinoza Soriano bibliographisch sehr schlecht dokumentiert, und damit sind viele seiner Angaben kaum nachprüfbar. Beide Autoren verwenden auch unveröffentlichtes Archivmaterial. S.a. Espinoza (1983-84) für Dokumente und deren Analyse über die Region. Wenn man diese Werke zu Rate zieht, sollte man nicht vergessen, daß auch ethnohistorische Quellen natürlich Ausdruck einer bestimmten Position sind und nicht die "objektive" Hintergrundinformation zu den "subjektiven" anderen Quellen geben.

¹⁶ Im Anhang finden sich mehrere Karten, sowohl aus historischer Zeit (s. *Anhang Karten* 1 von Dávila Briceño [1586] 1881: vor S. 61; 2 und 3 aus dem Archivo General de Indias, lt. der Legende derselben von Romero/Loayza (eds.) 1942 abgebildeten Karte 3 wurde diese 1750 vom Vizekönig Conde de Superunda dem spanischen König anlässlich des Aufstandes von Huarochirí zugesandt; 4 aus dem British Museum, London, abgedruckt in Ruiz 1777-78, reproduziert in Trimborn 1967: 4) als auch solche, in denen die Provinz Huarochirí der Kolonialzeit geographisch rekonstruiert wird (Karte 5 aus Spalding 1984: im Umschlag, 6 aus *Tradiciones de Huarochirí* Taylor 1987: 39, 7 aus *Tradiciones de Huarochirí* Salomon/Urioste 1991: vor S. 1) und eine heutige Karte des Gebietes (8 aus Matos Mar et al. 1958 nach S. 32).

von Huarochirí hervor – um auf der Grundlage der kleinsten Einheit sozialer Organisation, dem *ayllu*¹⁷, basierende Dorf- und lokale Gemeinschaften gehandelt zu haben, die sich vor allem aufgrund des Zugangs zu und der Nutzung von bestimmten Territorien definierten und gegeneinander abgrenzten, wobei sie teilweise auch jeweils eigene Gottheiten verehrten. Diese kleinsten Einheiten bildeten jeweils wieder größere Einheiten, deren Organisation aber nur aus spanischen Dokumenten und dort rückblickend auf die Inkazeit bekannt ist, so daß darin von den von den Inka eingeführten Dezimalkategorien bis zur *huaranca* (Tausendschaft) die Rede ist. Die Zusammensetzung dieser Organisationseinheiten war nicht statisch, sondern unterlag ständigen Veränderungen.

Quellen, die auf inkaische Informanten zurückgehen, und die Traditionen von Huarochirí beschreiben das Zusammentreffen und die weitere Beziehung zu den Inka naturgemäß unterschiedlich. Während der die cuzquenische Inkatradition wiedergebende Chronist Garcilaso de la Vega ([1606] I. VI, cap. XIV, 1960: 213-214) sagt, daß sich die Provinz den Inka unterwarf, wird in den Traditionen von Huarochirí ein eher auf einer gewissen Gegenseitigkeit beruhendes Verhältnis mit den Inka geschildert (Kap. 14, 17, 19, 22, 23).¹⁸ Espinoza Soriano (1983-84: 186) gibt aufgrund kolonialzeitlicher Dokumente aus der Region an, daß der Inka Tupac Inca Yupanqui die Provinz Huarochirí eroberte und die ethnischen Führer mit Privilegien ausstattete.¹⁹

Mit der Ankunft der Spanier war es, wie in allen anderen Gebieten spanischer Herrschaft auch, deren Ziel, einheimische Ressourcen und Arbeitskräfte für die kolonialen Herren nutzbar zu machen, wozu es erforderlich wurde, möglichst exakte Kenntnisse über das Land zu sammeln, zu verarbeiten und schließlich eine eigene, nach spanischem Muster angelegte Verwaltung einzuführen und dabei – bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, unter Toledo – das Land zu reorganisieren und nach optimalen Wirtschaftlichkeitsgesichtspunkten zu verwalten. Dazu wurden die indianischen Orte in spanische Verwaltungseinheiten aufgeteilt und die Kirche, sowohl der säkulare Klerus als auch die Jesuiten, mit der Christianisierung der Indianer beauftragt, die jedoch in der ersten Zeit wegen der Unzugänglichkeit großer Teile des Gebietes wenig erfolgreich war.²⁰

Die Bewohner dieser Region wurden in der frühen Kolonialzeit drei *repartimientos* zugeteilt, von denen eines Huarochirí war, die anderen Chaclla und Mamac. In den *Relaciones Geográficas de Indias* gibt der *corregidor* von Huarochirí, Dávila Briceño ([1586] 1965), ein Bild davon, wie sich 1586 die Situation dieses *repartimiento* darstellte. Die von Vizekönig Toledo angeordneten *reducciones*, d.h. die Konzentrierung und Neuansiedlung der Bewohner, war durchgeführt, und vier Pfarrer versahen ihren Dienst. Allerdings berichtet Dávila Briceño noch von andinen religiösen Bräuchen.

¹⁷ Der Begriff des *ayllu* wird in der ethnologischen Literatur über die Anden oft behandelt; durch unterschiedliche historische und auch rezente regionale Ausformungen ist es schwierig, ihn konkret zu erfassen. Ich möchte daher hier die von Spalding (1984: 48) vorgeschlagene minimale Definition wiedergeben: “a group of people claiming access to productive resources, including the support and labor of one another, on the basis of the relationship established between them and defined by themselves and their culture as kinship”.

¹⁸ S.a. Kap. 7.4 *Die Darstellung von Raum und Zeit*; s.a. Dedenbach-Salazar Sáenz (1999a).

¹⁹ Für sprachliche Indikatoren der Integration s.a. Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte*.

²⁰ S. Kap. 5.3 *Vermutungen über die Erzähler des Huarochirí-Manuskriptes im Lichte der erziehungspolitischen Situation*.

0.4 Die koloniale Situation und ihre Implikation für in indianischen Sprachen aufgezeichnete Texte

Es wurde bereits kurz angesprochen, daß die Autoren indianersprachlicher Texte in der frühen Kolonialzeit im Umfeld zweier unterschiedlicher, ja widersprüchlicher ideologischer Systeme lebten und somit nicht umhin konnten, diese Widersprüche in ihrem Diskurs zum Ausdruck zu bringen. In der modernen anthropologischen Wissenschaft gibt es verschiedene Modelle, um kulturelle Interaktion zu verstehen, zum einen das des Ausdrucks zweier antithetischer Gruppen: des Kolonisierers und des Kolonisierten oder des Selbst und des Anderen, zum anderen das multikulturalistische Modell, das die verschiedenen Gruppen dazu anregt, ihre unterschiedlichen Identitäten zu betonen. Ein drittes Modell ist das der Hybridität, das von Young (1995: 22) folgendermaßen definiert wird: “a doubleness that both brings together, fuses, but also maintains separation”.²¹ Im sprachlichen Bereich sind die von Bakhtin ([1934-35] 1981: 358-362) als unbeabsichtigt oder unbewußt bezeichneten Hybride voll des Potentials einer neuen Weltsicht mit neuen internen Formen, um die Welt in Worten zu erfassen:

What is a hybridization? It is a mixture of two social languages within the limits of a single utterance, an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factor. (Bakhtin [1934-35] 1981: 358.)

Hybridität beinhaltet also Fusion, ist aber gleichzeitig auch eine dialektische Äußerung, denn sie schafft eine neue Form, die gegen die alte Form abgesetzt werden kann, gleichzeitig aber auch teilweise aus ihr besteht (Young 1995: 21-25). Bei der Untersuchung konkreter Texte kann dieses Modell der kulturellen Interaktion dazu beitragen, besser zu verstehen, was in diesen Texten an Widersprüchen und Verbindungen zum Ausdruck gebracht wird und wie dies geschieht, d.h. wie die Erzähler und Redakteure die koloniale Situation dazu verwenden, um durch die Sprache eine Identität zu konstruieren, die Gleichheit (mit eigenen, alten kulturellen Eigenschaften) und Unterschiedlichkeit (zu zunächst fremden, neuen Eigenschaften) widerspiegelt.

Texte indianischer Autoren zeichnen sich durch diese Hybridität aus, die sich in einer Vielfalt der uns überlieferten Stimmen, d.h. der Zeugnisse aus verschiedenen Gesichtspunkten heraus, widerspiegelt. Aufgrund dieser Multivokalität (zu der ja auch noch die Stimmen der spanischsprachigen Autoren kommen) ist es kaum möglich, die historische Realität zu rekonstruieren.²² Vielmehr ist jede Stimme, die sich zu einer Kultur äußert, von innen wie von außen, nur eine Stellungnahme zu tatsächlichen Geschehnissen, außerdem beeinflusst von der Motivation des sich Äußernden oder des Niederschreibenden und dessen historiographischer Tradition. Es ist nicht möglich, eine, durch die Mehrheit repräsentierte Realität zu rekonstruieren; vielmehr scheint diese Realität durch den Diskurs der Vielfalt und des Widerspruchs in zahlreichen Facetten durch.

²¹ Young (1995: 6-19) geht detailliert auf die Geschichte der Verwendung dieses Terminus, zunächst im biologischen Sinne, ein. Eine ähnliche Verwendung wie die des Terminus “Hybridität” im Kontext der Kolonialisierung finden die Ausdrücke “Métissage” und “Creolization”.

²² S.a. Kap. 0.1. Vansina hingegen, einer der führenden Forscher im Bereich der oralen Tradition, geht davon aus, daß bestimmte Arten oraler Tradition verlässlicher sind als andere (Vansina 1985: 78-79) und daß es auch Ziel der Analyse ist, in Erfahrung zu bringen, was glaubhaft ist und was nicht (S. 93). Ich will nicht behaupten, daß dies kein legitimes Forschungsanliegen sei, halte es jedoch – wie im folgenden dargelegt – in den meisten Fällen für schwierig und oft auch für unmöglich, eine solche Fragestellung zum Ausgangspunkt einer Analyse zu machen (s.a. Kap. 1.1.1 *Oral Tradition* und *Oral History*).

Daher ist es Ziel dieser Studie, anhand eines Quellentyps, der schriftlich auf uns überkommenen Tradition in einer indigenen Sprache, die Vielfalt der Stimmen, die Multiplizität der Stellungnahmen zu untersuchen. Es geht also nicht um die Rekonstruktion bestimmter, in den Texten beschriebener Gegebenheiten oder deren Untersuchung auf ihre Historizität (im westlichen Sinne) hin, sondern darum, die Vielschichtigkeit selbst zu untersuchen. Dabei ist der kulturelle Kontext, in dem die Texte erfaßt wurden, von grundlegender Bedeutung. Es handelt sich um eine koloniale Situation, innerhalb derer jede einzelne Person versuchen mußte, sich mit verschiedenen Gesellschaftssystemen bzw. der Vorherrschaft eines neuen Systems über ein altes, zu arrangieren, und in der dieses Individuum das Aufeinanderprallen verschiedener Ideologien und Wertsysteme verarbeiten mußte. Dies bedeutet, daß kulturelle Manifestationen, auch wenn sie sprachlich geäußert wurden, Eigenschaften beider Systeme miteinander kombinieren mußten, denn die Produzenten solcher Äußerungen lebten in dieser komplexen kolonialen Situation.

Um also solche Texte zu untersuchen, müssen – sowohl mit Bezug auf den kulturellen Kontext der Produzenten als auch mit Bezug auf die Äußerungen selbst und deren Form – die für die Texte und ihre Entstehung wichtigen Einflüsse beider Gesellschaften und Kulturen berücksichtigt werden.

0.5 Geschichte als Erzählung

Aufgrund der oben skizzierten kolonialen Situation und ihrer Auswirkung auf die Art der Darstellung gesellschaftlicher Gegebenheiten und Prozesse kristallisieren sich mindestens drei Erkenntnisebenen in jeder historischen Studie über das indianische Amerika heraus: die der ursprünglichen indianischen Autoren, welche ihre Sichtweise darlegten (nur hypothetisch nachvollziehbar); die der kolonialzeitlichen Autoren, welche diese Sichtweise interpretierend wiedergaben (in den kolonialzeitlichen Textquellen); und schließlich die der modernen Wissenschaft, welche die beiden vorgenannten Informationen im Lichte einer modernen europäischen Sichtweise interpretiert. Die Erkenntnis über das Vorhandensein dieser historisch und konzeptuell unterschiedlichen Ebenen führt dazu, daß wir eine mehrfache Reflexivität bzw. die durch verschiedene Interpreten unterschiedlich wahrgenommenen Ereignisse, von Gareis (1995) in Anlehnung an Heider (1988) als ‘Rashomon-Effekt’ bezeichnet, erkennen und damit anerkennen, daß es nicht möglich ist, ein objektives Bild von ‘Fakten’ zu erhalten.²³ Stock (1990: 80-81) hat dies folgendermaßen formuliert:

Historical writing does not treat reality; it treats the interpreter’s relation to it. For an event does not stand alone as an isolated object of thought, except by abstraction. It can only be understood as one element in a narrative that is stated or implied.

Wie Stocks Sichtweise zeigt, kristallisierte sich in Ansätzen historisch interessierter Forscher in den letzten Jahren ein Bild von Geschichte heraus, das historische Ereignisse und Abläufe nicht mehr (wie es die Positivisten taten) als objektiv faßbare Fakten sieht, sondern vielmehr Geschichte als Erzählung versteht: von dem Moment der Ereignisse an werden diese, zunächst von Teilnehmern und Augenzeugen, später dann von Historikern, in einen Diskurs gebracht; es geht nicht darum, objektiv beschreibbare Fakten und Vorgänge zu rekonstruieren, sondern zu erkennen, welche Diskurse, welche Erzählungen über bestimmte Ereignisse produziert wurden und aus welchen Gründen es dazu kam.²⁴ Somit stellen

²³ Für meinen diese Problematik einbeziehenden Untersuchungsansatz s. Kap. 4. *Die Analyse der kolonialen Quechua-Texte als kommunikativer Akt: Text und Kontext.*

²⁴ Auch die moderne Historiographie selbst ist ein solcher Diskurs, auch sie hat die Form vielfältiger Erzählungen. S. z.B. die Arbeiten von Hayden White (1986) und Trouillot (1996).

auch die Texte von Huarochirí eine solche Erzählung, eine als Text auf uns überkommene Interpretation, dar. Sie berichten von Geschichte und Mythologie, von der für die beschriebenen Menschen für deren Gegenwart wichtigen Vergangenheit, bilden aber durch eben dieses Berichten selbst auch eine mehrstimmige Interpretation gesellschaftlicher Prozesse, da sie zu einer Zeit im schriftlichen Medium fixiert wurden, in der just diese Fixierung unterschiedliche, divergierende, aber auch aufgrund der kolonialen Situation zusammenfließende, konvergierende Züge aufweist. Die Texte von Huarochirí sind also zum einen ein Dokument andiner Kultur, von Teilnehmern an dieser Kultur beschrieben und erzählt; zum anderen aber sind sie auch ein Zeugnis einer frühen Phase des Zusammentreffens der andinen und der europäischen Kultur. Um diese verschiedenen Erzählungen und Diskurse zu verstehen und ihre Implikationen für eine Interpretation andiner Geschichte greifbar zu machen, müssen diese Texte als eben solche: als Erzählungen, als Diskurse analysiert werden. Dabei ist natürlich auch der Meta-Diskurs, die Meta-Erzählung der Wissenschaftlerin, die dies unternimmt, ein weiterer Diskurs, eine weitere Erzählung, die wiederum einen Standpunkt in Rashomons variierendem Szenarium repräsentiert.

Ich sehe daher die primäre Aufgabe der Ethnohistoriker darin, die unterschiedliche Wahrnehmung bestimmter Vorgänge zu untersuchen und aufzuzeigen und die Gründe dafür zu erforschen. Es müssen dafür Untersuchungsmethoden entwickelt werden, die den kolonialzeitlichen Texten gerecht werden; erst dann können diese als Informationsquellen kritisch ausgewertet werden. In der vorliegenden Studie sollen daher ausgewählte Texte beispielhaft im Rahmen sowohl ihrer pragmatisch-kontextuellen als auch vor allem ihrer textualen Entstehungsgeschichte und Manifestation untersucht werden. Hierfür werden, wie bereits erwähnt, Ansätze aus verschiedenen Disziplinen, der Ethnohistorie, der Sprachwissenschaft und der Literaturwissenschaft verwendet – Ansätze, die in unterschiedlichen theoretischen Orientierungen angesiedelt sind. Da diese methodischen Ansätze zum Ziel haben, Licht auf die Produktion und Textur kolonialzeitlicher indianersprachlicher Texte zu werfen, werden sie zu Beginn der einzelnen Kapitel kritisch dargestellt, um sie dann den Fragestellungen der Arbeit angepaßt und teilweise modifiziert anzuwenden, womit dem Leser Einblick in den methodischen Apparat zum Textverständnis und zur Textanalyse indianersprachlichen und auch allgemein kolonialen verbalen Ausdrucks gegeben werden soll.

0.6 Transkription und Übersetzung, Konventionen

Im folgenden möchte ich auf die von mir verwendeten Kriterien bei der Transkription und Übersetzung eingehen und die Konventionen, denen ich folge, vorstellen. Daran schließt sich ein kurzer Exkurs über die Quechua-Sprache an.

Die im Laufe der Arbeit zitierten Passagen aus der Textsammlung wurden aus der spanischen Ausgabe von Taylor übernommen und alle anhand des Manuskriptes überprüft, auf dem sie letztendlich beruhen.

Ich habe mich für eine modernisierte Orthographie entschieden, da diese das Lesen der Texte erleichtert, vor allem aber ein wichtiger Schritt bei der Bearbeitung war, da mit Hilfe moderner Technologie (PC-Programme) vergleichbare Phänomene, wenn sie identisch geschrieben sind, leichter auffindbar sind.²⁵ Insofern bildet die modernisierte Transkription eine Konzession an heutige Arbeitsweisen, ist aber auch im Bereich des Diskurses, in dem ja Satz- und satzübergreifende Einheiten die Untersuchungsgrundlage

²⁵ Meiner Umschrift liegt eine von mir auf der Grundlage von Taylor angefertigte Transkription zugrunde, bei der ich allerdings außerdem eine Einteilung in syntaktische und morphologische Einheiten vorgenommen habe. Erstere werden in einigen Beispielpassagen dieser Studie aufgenommen.

bilden, eher akzeptierbar als etwa in Studien zur Phonologie und Morphologie.²⁶ Ich verwende die offizielle Orthographie des Quechua von Ayacucho,²⁷ behalte aber die allomorphen Besonderheiten der Schreibweise des [ch]-Lautes und auch selten vorkommende Varianten der [s]-Laute bei und vereinheitliche sie nicht, wie dies Taylor (1987) tut.²⁸ Die Schreibweise der Namen wird in der Übersetzung so beibehalten, wie sie in der entsprechenden Originalpassage vorkommt.

Für eine immer noch als zuverlässig einzuschätzende Übersetzung sei der Leser auf die deutsche Ausgabe von Trimborn (1967) verwiesen. Meine Übersetzungen basieren oft auf dieser Ausgabe, sind aber immer dann, wenn es um der Klarheit der Argumentation willen erforderlich ist, von mir selbst angefertigt worden. Dabei geht es weniger darum, den Text stilistisch-poetisch und ästhetisch zufriedenstellend wiederzugeben, als darum, dem Leser, der kein Quechua kann, eine möglichst exakte Übersetzung zu bieten, anhand derer er meine Argumentation nachvollziehen kann, was natürlich auf Kosten der Schönheit des Ausdrucks geht. Es kommt daher auch vor, daß dieselbe Passage unterschiedlich übersetzt wird.²⁹ Von einer interlinearen Darstellung wird abgesehen, da es hier ja um Textzusammenhänge und Diskursstrukturen geht, deren Nachvollziehung durch die Präsentation in Textabschnitten – wobei das Original jeweils von der Übersetzung gefolgt wird – am besten möglich ist. Ebenso ist es, da die Analyseeinheiten Texte oder Passagen daraus sind, erforderlich, größere Texteinheiten im Anhang abzdrukken, damit man sich ein besseres Bild von der im Text vorgenommenen Untersuchung machen kann.

Bei Zitaten aus dem Manuskript gebe ich jeweils das Kapitel des Originaltextes an. Um das Auffinden der Stellen zu erleichtern, verweise ich außerdem auf die Satznummer in der Taylor-Ausgabe von 1987 (in der Form: T Kap.-Nr.: Satz-Nr.), da diese Ausgabe gut und leicht zugänglich ist. Die in den Anhang aufgenommenen Texte sind aus der Ausgabe von Trimborn, da diese eine deutsche Übersetzung enthält, oder aus der von Taylor, da dies die ist, auf die ich mich bei der Numerierung der Sätze in den Zitaten und bei der Besprechung beziehe. Ich möchte noch darauf hinweisen, daß die von mir vorgenommenen Satzunterteilungen nicht immer mit denen der Herausgeber und Übersetzer übereinstimmen, weil ich die Texte teilweise anders interpretiere.

Die zitierten Passagen werden in den meisten Fällen als Prosa-, d.h. Fließtext dargestellt; wo es zur Betonung der Argumentation erforderlich ist, können aber auch syntaktische Einheiten³⁰ oder Zeilen dargestellt werden. Die Zeichensetzung entspricht in etwa der im Deutschen üblichen Zeichensetzung.

²⁶ Dies gilt nur für die Quechua-Zitate aus dem Manuskript von Huarochirí; alle anderen Zitate enthalten jeweils die Originalorthographie des Manuskriptes oder der Ausgaben, denen sie entnommen sind.

²⁷ Hierbei ist der einzig wirklich problematische Punkt, daß sich in der Schreibweise des Manuskriptes keine Unterscheidung zwischen velarem und postvelarem /k/ bzw. /q/ feststellen läßt, das also eigentlich immer entweder als {k} oder als {q} dargestellt werden sollte. Ich differenziere – ebenso wie Taylor – aber doch zwischen beiden Verschlußlauten, zumal das noch heute in der Nachbarregion gesprochene Quechua von Yauyos diese Unterscheidung auch macht und wir aufgrund der Abwesenheit einer konsistenten Markierung im Manuskript auch nicht mit eindeutiger Sicherheit auf deren Fehlen in der gesprochenen Sprache schließen können. (S. zu diesem Punkt auch Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte*.)

²⁸ Das Suffix **-cha** findet sich in folgenden Schreibweisen: {-cha}, {-ch}, {-ch.}, {-h}, {-h.}, {-hc}; der Laut [s] tritt neben der gängigen Schreibung als {s} auch als {ss}, {ç}, {x} und {z} geschrieben auf (s. hierzu Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte*).

²⁹ Am Ende jeder Übersetzung wird angegeben, ob es sich um die Übersetzung von Trimborn (Übers. Trimborn) handelt oder meine eigene (Übers. SDS). Die Quechua-Textpassage wird fett gesetzt, die Übersetzung davon und auch alle anderen Glossen kursiv.

³⁰ Hierbei werden die subordinierten Sätze eingerückt: einfach, wenn es sich um dasselbe Subjekt in Haupt- und Nebensatz handelt; doppelt, wenn zwei unterschiedliche Subjekte vorhanden sind.

Zitierte Rede wird in doppelte Anführungszeichen gesetzt, darin zitierte Rede in einfache Anführungszeichen.³¹

Bei der Diskussion und Analyse werden die zu besprechenden Wörter, Wortteile oder Suffixe, wenn dies die Nachvollziehung der Argumentation erleichtert, im Quechua-Zitat jeweils unterstrichen; in der Übersetzung wird entsprechend das ganze Wort bzw. der gesamte Ausdruck unterstrichen.

Quechua- und spanische Wörter, die in meinem deutschen Text auftreten, werden klein und kursiv geschrieben und entweder im Text oder in Fußnoten erklärt.

Schließlich möchte ich noch bemerken, daß ich diese Arbeit in der ersten Person Singular schreibe, da die Hypothesen und Ergebnisse jeder wissenschaftlichen Studie eines einzelnen Autors dessen eigene und persönliche Interpretation widerspiegeln. Andererseits wende ich mich aber auch mit einem inklusiven Plural (wie er im Quechua existiert) an den Leser, um ihn/sie in meine Überlegungen einzubeziehen und an meinen Gedankengängen teilhaben zu lassen.

0.7 Die Quechua-Sprache

Das Quechua ist eine agglutinierende Sprache vom Typ SOV und verwendet zur grammatischen Formenbildung ausschließlich Suffixe, die man in drei Kategorien einteilen kann: verbale Suffixe (unidirektionale und transitionale Konjugation, Zeit-Aspekt-Modus, Modal-Suffixe, Nominalisierungen), nominale Suffixe (Plural, Kasus, Possessiv-Suffixe, weitere nominalmodifizierende Suffixe, Verbalisierungen) und ambivalente oder unabhängige Suffixe, auch "enclíticos" genannt, die sowohl an verbale als auch an nominale Ausdrücke angefügt werden können und von mir als universale Suffixe bezeichnet werden (Kommentar, Assoziierung-Kontrast, Folge-Kontinuität, Vokativ, Topikalisierung).³² Untergeordnete Sätze werden durch Nominalisierungen gebildet. Die semantische Komplexität der Sprache liegt vor allem in der Verwendung und Kombination von Modal-Suffixen, deren Funktion der der deutschen verbalen Präfixe nicht unähnlich ist.³³

Die hier gemachten Beobachtungen beziehen sich auf alle Varietäten der Sprache, die in zwei große Dialektgruppen eingeteilt wird, deren gegenseitige Verständlichkeit unterschiedlich gesehen wird, was dazu geführt hat, auch vom Quechua als Sprachfamilie mit mehreren Sprachen zu sprechen. Dies ist letztendlich eine terminologische Diskussion. Es kann aber mit Sicherheit gesagt werden, daß die beiden Gruppen große Unterschiede auf allen sprachlichen Ebenen aufweisen.³⁴

Das Quechua reicht historisch weit bis in die vorspanische Zeit zurück; erste schriftliche Quellen stammen aus der frühen Kolonialzeit, in der es – nach mehreren vorspanischen Expansionsphasen, zuletzt

³¹ Die im Manuskript verwendete Zeichensetzung beschränkt sich auf einige, meist willkürlich anmutende Punkte, Schrägstriche, die in einigen Fällen nachträglich eingefügt worden zu sein scheinen und das §-Zeichen am Anfang von Absätzen.

³² S. Kap. 7.1 *Syntax für die Nominalisierungen zur Bildung komplexer Sätze*, Kap. 7.4 *Die Darstellung von Raum und Zeit* für einige Aspekte des Tempus-Aspekt-Systems und das Modal-Suffix **-mu**, Kap. 7.5 *Die Mitteilungsperspektive* für die den Diskurs markierenden Suffixe aus der Kategorie der universalen Suffixe und Kap. 7.7 *Personen-Interaktion* für die transitionale Konjugation und einige weitere Modal-Suffixe.

³³ Für eine Übersicht über die Suffixe s. *Anhang Texte und Abbildungen* 13, außerdem Dedenbach-Salazar Sáenz/Masson (1987) und "Rimaykullayki" (1994), das auf Soto Ruiz (1979) basiert, aber einige grammatische Aspekte anders einordnet.

³⁴ Zur Klassifikation s.a. Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte* und *Anhang Texte und Abbildungen* 14 aus "Rimaykullayki" 1994: xiii).

durch die Inka – als Missionssprache nochmals große Bedeutung erlangte, bevor diese, vor allem im 18. Jahrhundert, massiv abnahm und es bis zur teilweise noch heute anhaltenden Unterdrückung der Sprache und ihrer Sprecher kam.³⁵

0.8 Der Aufbau der Arbeit

Im ersten Teil der Studie (*Quellsituation und Analyseproblematik*) geht es darum, eingebettet in den Stand der Forschung über orale Traditionen und den Kenntnisstand, den wir über koloniale Quechua-Texte aus der Kolonialzeit haben, die besondere Problematik aufzuzeigen, in der sich diese Texte, am Übergang zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, befinden. Sodann wird ein Vorschlag zur Methodik bei der Analyse dieser Texte gemacht, der auf der Übertragung des Modells des kommunikativen Aktes auf die hier zu untersuchenden Texte beruht; dieses in der Sprachwissenschaft entwickelte Modell soll zum einen synchron auf kolonialzeitliche Texte angewendet werden, was bedeutet, daß sowohl Kontext als auch Text Untersuchungsgegenstand sind; zum anderen soll es um eine diachrone Dimension erweitert werden, um die redaktionelle und editorische Entwicklung, die viele der Texte durchlaufen haben, adäquater erfassen zu können.

Aufbauend auf diesem Modell werden im zweiten Teil der Arbeit (*Der Kontext*) die Texte von Huarochirí zunächst in den historiographischen und Erzähltraditionen ihrer Zeit kontextualisiert. Der dritte Teil (*Die Texte*) befaßt sich mit den Texten selbst: zunächst mit dem Manuskript, seiner Form und Sprache, sodann mit der sprachlichen Analyse der Texte. Hierbei werden folgende Themen angesprochen: Syntax, die Konzeption von Diskurs, Text und Textur, die thematisch-inhaltliche Entwicklung und ihre erzählerische Darstellung, die Darstellung von Raum und Zeit, die Mitteilungsperspektive, Konnektive und Rückbezüge, Personen-Interaktion, rhetorische und stilistische Ausdrucksmittel sowie Entlehnungen vor allem aus dem Spanischen. Bei der Behandlung dieser Aspekte der Texte wird jeweils ein Überblick über existierende Ansätze (in unterschiedlichen Disziplinen) gegeben, und diese werden dann in der Analyse angewendet und modifiziert. Der den verschiedenen Untersuchungsansätzen gewidmete Teil soll zum einen dazu beitragen, daß, wer ähnliche Texte untersuchen möchte, sich ein Bild von den existierenden Methoden machen kann und dann sieht, ob und wie diese anwendbar sind. Auch weil hier Ansätze aus verschiedenen Disziplinen zum Tragen kommen, reicht es nicht aus, nur kurz auf diese zu verweisen. Vielmehr geht es in dieser Studie ja gerade darum, Leser unterschiedlicher Forschungsrichtungen anzusprechen, und somit kann immer nur ein Teil der Methoden beim einzelnen Leser als bekannt vorausgesetzt werden. Daran anschließend werden die Texte in ihrem Gesamtzusammenhang betrachtet, wobei Nahtstellen und Webtechniken besprochen werden, die derjenige, der sie zu einem Ganzen zusammengefügt hat, verwendete, um daraus ein Buch zu machen.

Der letzte Teil (*Schluß*) gibt einen kurzen Rückblick und Ausblick, sowohl auf die Texte von Huarochirí bezogen als auch in einer weiter gefaßten Perspektive.

³⁵ S. für zusammenfassende Darstellungen Torero (1974), Hartmann (1972, 1990) und Mannheim (1991).

I Quellensituation und Analyseproblematik

1. Ansätze zur Erforschung oraler Traditionen und verschrifteter Traditionen oraler Herkunft: Stand der Forschung

1.1 Untersuchungsansätze und Theorien

In diesem Teil der Arbeit geht es darum, einen Einblick in die Ansätze zur Erforschung oraler Traditionen zu geben und diese Ansätze in Bezug zu meiner eigenen Analyse zu setzen.¹ Es wird deutlich werden, daß das Studium oraler Literatur von ganz verschiedenen Gesichtspunkten und theoretisch-methodischen Standorten her betrieben wird. Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht mein Ziel, einem bestimmten theoretischen Ansatz zu folgen und zu versuchen, diesen zu verifizieren, und auch nicht, einen neuen theoretischen Ansatz zu entwickeln. Vielmehr geht es mir darum, methodische Wege aufzuzeigen, die zu einem besseren Verständnis kolonialer indianersprachlicher Literatur führen können.² Dazu ist ein Überblick und eine Bewertung der existierenden Ansätze verbunden, inwiefern diese für mein Vorhaben anwendbar oder evtl. auf dieses übertragbar sind.³

1.1.1 *Oral Tradition und Oral History*

Um etwas über die Geschichte⁴ und Kultur und deren Darstellung bei den Völkern zu erfahren, die selbst keine schriftlichen Aufzeichnungen verwenden, muß man entweder die schriftlichen Dokumente verwenden, die von Nicht-Angehörigen der Gruppe verfaßt wurden und werden (für die Kolonialzeit vor allem Chroniken, Verwaltungsdokumente und ähnliche Aufzeichnungen, Bereich der Ethnohistorie), oder man muß die Erzählungen und Überlieferungen der Völker selbst (Bereich der *folk history*) sammeln und analysieren.⁵ Die Texte, die diese Völker produzieren, werden als orale Traditionen⁶ bezeichnet, was auf deren nicht-schriftlichen und überlieferten Charakter hindeutet. Die *oral history* ist eine Methode, mit der die Geschichte eines Volkes quasi aus dem 'Volksmund' zu rekonstruieren versucht wird.

¹ Dabei werden die Ansätze, die für meine Studie in geringerem Maße von Bedeutung sind, hier etwas ausführlicher behandelt, da sie später kaum noch aufgenommen werden. Die Ansätze hingegen, die für meine Arbeit relevant sind, werden kurz, vor allem mit Bezug auf ihre generelle Bedeutung für die Analyse dieser Art Texte, vorgestellt, und ich verweise in Fußnoten auf die Stellen meiner Studie, an denen ein bestimmter Ansatz verwendet oder diskutiert wird.

² Foley (1991: xiii) hat diese Art des Vorgehens m.E. sehr treffend folgendermaßen formuliert: "I now declare my independence, for better or for worse, from any of the modern critical schools. Although it is my hope that others will translate whatever they find of value here to more specialized critical discourses, thus enriching the appreciation of oral traditional art beyond these early steps, I have tried in what follows to frame my observations in the plainest, least parochial way possible. If this open-ended strategy of inviting all interested scholars into the discussion regardless of their preparation or allegiance also slights the interests of certain specialists, then so be it: that may be the price one has to pay for nonalignment. In the spirit of contribution, toward which I feel all scholarship should aspire, I can only suggest that the 'text' of this study be appropriately 'translated', and hopefully extended and developed in the process."

³ Die Literatur zu den hier besprochenen Analyseansätzen ist in ihrer Menge überwältigend. Es kann daher im folgenden nur auf einige wenige grundlegende Arbeiten verwiesen werden.

⁴ Ich verwende hier den Terminus 'Geschichte' im Sinne von Vergangenheit eines Volkes, sei sie (nach westlicher Einschätzung) faktisch belegbar oder von den Mitgliedern der jeweiligen eigenen Kultur als solche empfunden; die Definition von Morphy/Morphy (1984: 459) erscheint mir passend: "In one dimension history consists in the sequence of things, events, persons, processes, however conceptualised, that precede the present. In the other dimension history is the incorporation or conceptualisation of the past in the present and as such is part of human consciousness and provides a framework for future action". Wenn ich über die Rekonstruktion von Geschichte spreche, verwende ich die Termini 'Geschichtsschreibung' oder 'Historiographie'.

⁵ S. dazu Hudson (1966) und Gareis/Dedenbach-Salazar Sáenz (1995).

⁶ Oft wird der Begriff 'orale Literatur' synonym mit dem der 'oralen Tradition' verwendet.

Vansina (1985: 12-13) beschrieb die *oral history* im Gegensatz zur *oral tradition* zusammenfassend folgendermaßen:

The sources of oral historians are reminiscences, hearsay, or eyewitness accounts about events and situations which are contemporary, that is, which occurred during the lifetime of the informants. This differs from oral traditions in that oral traditions are no longer contemporary. They have passed from mouth to mouth, for a period beyond the lifetime of the informants.⁷

Orale Tradition wurde mit Hilfe des strukturalistischen Ansatzes untersucht.⁸ Die Analyse oraler Tradition geht aber noch weiter zurück. Bereits im 19. Jahrhundert beschäftigte man sich mit der mündlich überlieferten Literatur nicht-westlicher Kulturen; allerdings geschah dies innerhalb einer evolutionistischen Betrachtungsweise (z.B. Morgan, Tylor, Frazer), denn man sah die Erzählungen als Überreste früherer Kulturstufen, die – praktisch wörtlich erhalten – alte, ‘primitive’ Inhalte verkörpern. Der diffusionistische Ansatz hingegen hatte zum Ziel, bestimmte Erzählungen und Motive auf ihre geographische Verbreitung hin zu untersuchen und sie zu den ersten Formen lokalen Vorkommens hin zurückzuverfolgen (Stith Thompsons bekannter Motiv-Index). Hierbei wurde orale Literatur auch klassifiziert und typologisiert, wobei man zumeist westlich orientierte Schemata zugrundelegte, sowohl in bezug auf die Gattungen (z.B. Mythen vs. Märchen) als auch in bezug auf ihre Funktion in der jeweiligen Gesellschaft. Indigene Klassifikationskriterien wurden meist nicht berücksichtigt. Der funktionalistische Ansatz versuchte, orale Traditionen hinsichtlich ihrer sozialen Funktion in der jeweiligen Gesellschaft zu untersuchen. Diese erwähnten Ansätze zeigen, daß bei der Analyse oraler Tradition häufig nur vom eigentlichen Text abstrahierte ‘Inhalte’ verwendet wurden, wobei Kompositionsart, Transmissionsmechanismen, Entstehungsumstände, Aufführungsgegebenheiten, mögliche Multifunktionalität, Autorschaft und Erzählerpersönlichkeit, Zuhörerschaft und Interaktion mit den Zuhörern, Motivation und Intention sowie Diskurs- und Stil-Kriterien unberücksichtigt blieben. Erst die noch zu besprechenden Ansätze der *formulaic theory* und der *ethnopoetics* begannen, einige dieser Kriterien in die Analyse mit einzubeziehen.⁹ Münzel (1987: 128) faßt die zwei hier skizzierten Wege der Untersuchung oraler Tradition folgendermaßen zusammen:

Von der “mythologischen” möchte ich die “poetische” Rezeption einer Mythe unterscheiden, die weniger auf den Bau einer Gesamtmythologie [wie bei Lévi-Strauss] abzielt, als auf das Verständnis der Poesie der Einzelmythe. Diese ist nicht Baustein oder Steinbruch, sondern selbst schon Kathedrale. Und sie wird nicht am Schreibtisch durch Vergleich zusammengesetzt, sondern ist das Werk des Mythenerzählers. Der Forscher kann dann immer noch mit Mythologemen aus anderen Mythen vergleichen, oder nach gemeinsamen Strukturprinzipien suchen – so wie ja auch eine Kathedrale mit anderen Kathedralen verglichen, oder wie ihre Glasfenster zu stilistischen Untersuchungen neben andere

⁷ In gewisser Weise ein Teilbereich der *oral history* ist die *life history*, eine mündlich erzählte Autobiographie, die einen persönlichen Ausschnitt eines kulturellen Zeitraumes widerspiegelt (s. dazu z.B. Langness 1965, Linde 1993). Die bekannteste *life history* des Andenraumes ist die von Gregorio Condori Mamani und seiner Frau Asunta (Valderrama/Escalante eds. 1981). Ihr folgten inzwischen weitere Publikationen, darunter auch die Autobiographie der Aymara-Frau Manuela Ari (Briggs/Dedenbach-Salazar Sáenz eds. 1995).

⁸ S.u. die Skizzierung dieses Ansatzes.

⁹ Finnegan (1976a: Chapter 12, 13) gibt eine gute Zusammenfassung der Forschungstraditionen; in ihrem Handbuch zur Analyse oraler Tradition findet sich eine ausführlichere Diskussion möglicher Untersuchungsmethoden (Finnegan 1992).

Glasfenster gestellt werden können. Der Unterschied zur “mythologischen” Rezeption besteht darin, daß nun die einzelne Mythe wie ein Kathedrale als in sich geschlossenes und auch für sich allein bestehendes Gesamtkunstwerk verstanden wird.¹⁰

Bereits 1969 schlug Jason vor, orale Literatur multidimensional anzugehen. Ihre Darstellung versucht, die hier besprochenen Ansätze alle in ein Modell zu integrieren, in dem sie 13 Determinanten kombiniert, die orale Literatur bestimmen. (A) Zu den formalen künstlerischen Determinanten gehören die Textur, die Dramatisierung und die narrative Struktur des Inhalts; (B) den Inhalt bestimmen die Determinanten der Fabel (“plot”) und der Botschaft (“message”); (C) dem Inhalt liegen kulturelle Determinanten wie das Wertesystem, zeitliche und räumliche Aspekte zugrunde; (D) soziale Determinanten beeinflussen den Text, nämlich seine Funktion im sozialen System, seine Verwendung in der sozialen Situation und die bewußte Formung des Textes durch das Individuum; (E) die Determinanten der wirklichen Welt sind diese selbst (in ihrer physischen, sozialen und kulturellen Manifestation) und die psychische Konstituierung des Individuums.

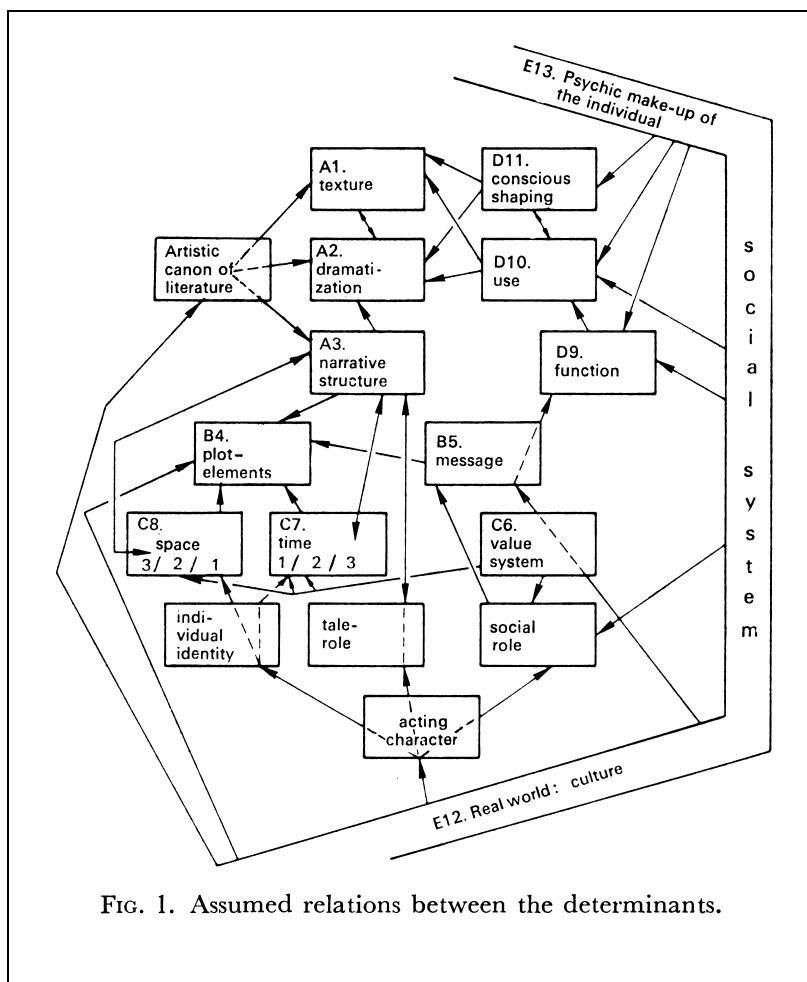


FIG. 1. Assumed relations between the determinants.

Tafel 1: Multidimensionale Darstellung oraler Literatur (Jason 1969: 415)

¹⁰ Ein Beispiel für die Kombination ethnolinguistischer und soziokultureller Methoden bei der Analyse oraler Literatur ist Derive (1977).

Während sich vor allem Völkerkundler, die Kulturen untersuchen, in denen die Schrift nicht oder noch nicht weit verbreitet ist, nur auf orale Traditionen stützen können, um von der Bevölkerung selbst etwas über die Vergangenheit und die ideologische Konstruktion der Kultur zu erfahren, begann sich bereits im 19. Jahrhundert mit Bezug auf die westlichen Gesellschaften mit Schrifttradition ein Interesse herauszukristallisieren, orale Darstellungen kultureller Gegebenheiten auch dieser Gesellschaften zu untersuchen. So entstand die *oral history* als Forschungsmethode in den westlichen Ländern, da man die Notwendigkeit erkannte, Geschichte nicht nur von der offiziellen Warte aus zu erforschen, sondern sich auch mit der Alltagsgeschichte, der Geschichte der Erfahrungen des Volkes zu befassen. Besonders in Großbritannien und in den USA wurde die *oral history* zu einem angesehenen Instrument, um die jüngere Geschichte der eigenen Kultur zu erforschen. In zunehmendem Maße bedienen sich auch die Völkerkundler der Methoden der *oral history*, die ihnen einen Einblick in die Kultur und Geschichte eines Volkes geben kann, da sie Quellen verwendet, die diese von innen erleben und beschreiben.¹¹

Als Problem dieses Ansatzes wurde es vor allem in Deutschland, und hier von den Historikern, gesehen, daß die Zeugnisse der *oral history* in hohem Maße 'subjektiv' seien.¹² Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, daß schriftliche Dokumentation, auch in Form von Verwaltungsdokumenten, natürlich genausowenig als 'objektiv' angesehen werden kann, da ja jeglicher Mitteilung – sei sie schriftlich oder mündlich – Intentionen und Motive zugrundeliegen. Das Problem ist daher eher genereller Art, nämlich, inwieweit Geschichtswissenschaft überhaupt 'Fakten' rekonstruieren kann und Geschichte nicht vielmehr immer nur eine Rekonstruktion des Diskurses¹³ verschiedener Stimmen sein kann, wobei den Texten selbst – und damit der Art ihrer Analyse – eine ausschlaggebende Rolle zukommt. Dies ist nicht der Ort, um eine solche Debatte zu führen, und ich muß mich daher darauf beschränken, die Problematik als solche stehen zu lassen.¹⁴

¹¹ Für eine allgemeine Darstellung der *oral history* und ihrer Methoden s. Henige (1982) und Vansina (1985); Tonkin (1992) befürwortet eine stärkere Berücksichtigung des soziokulturellen Kontextes. Die Problematik der Erinnerung als sozialer Prozess und ihrer Rolle in der *oral history* wurde von Halbwachs ([1925] 1950), und in neuerer Zeit z.B. in den Sammelbänden von Bourguet et al. (eds. 1990) und Assmann/Harth (eds. 1991) diskutiert. Für *oral history*-Ansätze in den andinen Kulturen s. die Publikationen des *Taller de Historia Oral Andina* (z.B. Mamani Condori 1989) und die *Biblioteca de Autores Etnicos* (z.B. Inca C. 1988).

¹² *Oral history* wurde und wird hier vor allem von Volkskundlern betrieben (s. z.B. Ortutay 1980 über die Forschungsbedürfnisse).

¹³ Für eine Definition des Terminus 'Diskurs' s. Kap. 7.2.

¹⁴ Auch führende Forscher der *oral history*, wie Henige (1974) und Vansina (1985: 78, 93, 158 ff.) stellen immer wieder die Frage danach, wie man 'Fakten' und 'wahre Begebenheiten' aus oralen Zeugnissen herausfiltern kann (eine Diskussion, die schon Anfang des 20. Jahrhunderts geführt wurde, s. Lowie 1915, 1917). Für die Problematisierung der Fragestellung 'faktischer' Historiographie anhand des Beispiels der Geschichtsschreibung über die französische Revolution s. Rigney (1992); bereits in den siebziger Jahren begann White (z.B. Kap. 3, 1974, publ. in Hayden White 1986) darauf aufmerksam zu machen, daß Geschichtsschreibung ähnlich literarischem Schaffen die Kreation von Texten ist, mit denselben Implikationen des literarischen Schreibens, bei dem unter anderem die Perspektive des Erzählers und dessen Verwendung von bildlicher Sprache von großer Bedeutung sind. Interessant ist, daß das Bewußtsein der Problematik der Rekonstruktion von 'Fakten' unter Berücksichtigung der Texte selbst und ihrer Textualität bereits das Etikett der 'Postmoderne' erhalten hat. So bemerkt Küttler (1993: 57), daß zu den postmodernen Forschungsverfahren "'Geschichte von unten', 'Geschichte von innen', Mikrohistorie, Alltags- und Mentalitätsgeschichte, Kulturanthropologie, neue Kulturgeschichte gehören". Und die Diskussion postmoderner Historiographie von Ankersmit (1993: 76) stellt als deren wichtigste Ansprüche heraus, daß "narrative Form und narrativer Stil ... auch Konsequenzen für das haben, was wir material über die Vergangenheit sagen können". Es ist anzumerken, daß in einigen Gebieten der Ethnohistorie mit dieser Konzeption gearbeitet wird, ohne daß sie als 'postmodern' verstanden worden ist (s. z.B. Wiget 1982, Rappaport 1994, Reff 1994 und die Beiträge in Dedenbach-Salazar Sáenz/Gareis eds. 1995).

Mit Bezug auf die Quellen der andinen Kulturen ist festzuhalten, daß sie – obwohl sie uns als schriftliche, also im klassischen Sinne ‘historische’ Dokumente, überliefert worden sind – besonders im Falle der sog. Chroniken, Elemente der *oral history* und oraler Tradition enthalten, denn die Autoren griffen auf die Angaben ihrer Informanten zurück: sie bedienten sich also damit der Methode der *oral history*, vor allem was die Gepflogenheiten der von ihnen beschriebenen Völker zur Zeit der Aufzeichnung betraf, und sie verwendeten orale Traditionen, um die ‘Geschichte’ jener Kulturen zu beschreiben. Aufgrund dieser nicht festgelegten (“intangible”, nach Vansina) Quellen schufen sie schriftliche (“tangible”) Quellen, die nun noch bis in unsere Zeit hinein – oft ohne eine kritische Untersuchung ihrer Entstehungsumstände – als Grundlagen für die historische Erforschung andiner Kulturen verwendet wurden (und werden), ohne dabei ihren oral überlieferten Ursprung zu berücksichtigen.

Im folgenden wende ich mich einigen wichtigen Ansätzen zu, die sich mit oraler Tradition und deren Analyse von verschiedenen Gesichtspunkten aus befassen.

1.1.2 Strukturalistische Analyse

Der Strukturalismus geht davon aus, daß das menschliche Denken in der Natur gegebene Phänomene und Zusammenhänge transformiert und restrukturiert und damit kulturelle Produkte hervorbringt, die dieselben Zusammenhänge beinhalten.

Die bekannteste Analysemethode zum Komplex der oralen Tradition ist die Mythenanalyse des Strukturalismus, wie sie von Lévi-Strauss entwickelt wurde. Daher wird im folgenden kurz darauf eingegangen, welche die grundlegenden Ideen des Strukturalismus, mit besonderem Bezug auf die Analyse von Erzählgut, sind.

Lévi-Strauss, angeregt durch die strukturalistische Linguistik (Saussure, Jakobson), begründete die völkerkundliche Theorie des Strukturalismus, die mehrere Generationen von Wissenschaftlern beeinflusst hat, sowohl im Sinne der Fortführung als auch einer kritischen Auseinandersetzung. Lévi-Strauss ging es in erster Linie darum, Muster des menschlichen Denkens zu erkennen, d.h. er ging davon aus, daß allen Gesellschaften fundamentale und universale Züge eigen sind, die die wahre menschliche Natur widerspiegeln. Seine thematischen Schwerpunkte waren die Verwandtschaftstheorie, die Logik der Mythen und die Theorie der primitiven Klassifikation. Methodisch ging er dabei so vor, daß er reichhaltiges ethnographisches Material gemäß seinen theoretischen Ansätzen und Erwartungen auswertete. Dabei ist, vor allem mit Bezug auf die Sprache, zu bemerken, daß seine Feldforschungsaufenthalte nicht von längerer Dauer waren, weshalb er sich mit den Einheimischen kaum in ihrer eigenen Sprache unterhalten konnte, sondern auf Dolmetscher zurückgreifen mußte. Dies ist besonders bei der Analyse von Mythen – aber auch für sein Verständnis der indigenen Gesellschaften – relevant; allerdings sah Lévi-Strauss keine Notwendigkeit, die Mythen im Detail aufzuzeichnen und zu analysieren, denn es ging ihm ja um die ‘Strukturen’ der Mythen, wobei Details des Diskurses für ihn nicht von Bedeutung waren.

Der Einfluß linguistischer Analyse zeigt sich in den grundlegenden Konzepten, mit denen Lévi-Strauss arbeitet. Es handelt sich darum, daß allen Klassifikationen komplexe Beziehungen zwischen bestimmten Phänomenen zugrundeliegen. Diese sind zum einen in Form eines Dreiecks strukturiert, zum anderen bestehen binäre Oppositionen, die die drei Punkte des Dreiecks zueinander in Bezug setzen. Diese grundlegende Annahme verwendet Lévi-Strauss auch für die Analyse von Mythen.

Mythen werden mit dem Ziel untersucht, ihre vielfältigen inhaltlichen Details auf eine kodierte Botschaft zurückzuführen, die in vielen Sprachen und Völkern quasi identisch und damit allgemeingültig ist. Hierbei wird allerdings oft die räumlich-zeitliche Kontextualisierung außer acht gelassen, was zwar zu eleganteren Ergebnissen führt, aber stark vereinfacht und deshalb m.E. zu Recht kritisiert worden ist (z.B. Leach 1970: 60-61).¹⁵

Diese sehr kurzen Bemerkungen zum Ansatz des Strukturalismus zeigen, daß es dabei nicht um die oralen Traditionen in ihrem sprachlichen Ausdruck und kulturellen Kontext geht, sondern vielmehr um ihnen zugrundeliegende strukturelle allgemeingültige Muster menschlichen Denkens. Ganz abgesehen davon, wie man zu dieser Art Analyse steht, kann es nicht mein Ziel sein, sie in der vorliegenden Studie anzuwenden oder zu überprüfen, denn hier geht es ja gerade um den Faktor Diskurs, d.h. die sprachliche Manifestation kultureller Traditionen, und somit muß die sprachliche Dimension bei der Analyse im Vordergrund stehen.

Da also meine Fragestellung eine andere ist, möchte ich im folgenden weitere Ansätze und ihre Relevanz für meine Studie kurz betrachten.

1.1.3 Linguistische und ethnolinguistische Analyse

Orale Traditionen solcher Völker, die für die Überlieferung nicht die Schrift verwenden (manchmal wohl aber mnemotechnische Hilfsmittel wie z.B. die *quipu*), werden auch als orale Literatur oder *verbal art* bezeichnet, was auf ihren Charakter komplexen sprachlichen Ausdrucks verweist. Und obwohl die Völker, die sich dieser Traditionen bedienen, meist kein formallinguistisches Bewußtsein entwickelt haben (wie es in unserer Kultur seit etwa 200 Jahren vorhanden ist) oder ein solches zumindest nicht explizit zum Ausdruck bringen, sind ihre sprachlichen Äußerungen natürlich auf phonologischer und morpho-syntaktischer Ebene systematisch organisiert – eine Tatsache, die nicht so selbstverständlich ist, wie sie klingt, da es noch immer Wissenschaftler gibt, die glauben, daß ‘primitive’ von ‘entwickelten’ Sprachen zu unterscheiden seien. Neben dieser systematischen Verwendung der formallinguistischen Eigenschaften sind die Sprachen der Völker, die keine Schrift verwenden, aber auch auf der Ebene des Diskurses organisiert und strukturiert, was besonders in der oralen Tradition, einer relativ formalen Ausdrucksweise, der Fall ist. Es bestehen Konventionen, die den Erhalt und die Weitergabe, aber auch die weitere Verfeinerung oraler Diskurseigenschaften bestimmen, und die in den meisten Fällen eher implizit, durch die Praxis, weitergegeben werden als durch explizite Behandlung, wie es im literarischen Bereich unserer eigenen Kultur der Fall ist. Es ist daher naheliegend, diese Diskurs-Eigenschaften oraler Literatur zu untersuchen, zumal wenn man die Organisation einer sprachlichen Äußerung für deren inhaltliche Mitteilung für ausschlaggebend hält. Mit der diskursiven Organisation von Sprache haben sich zum einen Linguisten im Rahmen der Textlinguistik und der Diskursanalyse befaßt, zum anderen Ethnolinguisten, die über die rein sprachliche Analyse hinausgehen und soziokulturelle Faktoren einbeziehen. Da aber die oralen Traditionen auch als künstlerischer Ausdruck – von Gruppen und/oder

¹⁵ S. für diese sehr kurze Betrachtung vor allem Lévi-Strauss (“The structural study of myth”, [1955] 1965, und die *Mythologiques* 1964-71). Kritische Auseinandersetzungen mit den strukturalistischen Methoden finden sich – von unterschiedlichen Positionen aus – z.B. in Leach (1978) und Vansina (1985: 162-165). Meletinskij ([1969] 1972) bespricht den von Propp begründeten und anderen Autoren weitergeführten typologischen Ansatz, der parallel zu Lévi-Strauss’ Arbeiten entwickelt wurde und durchaus Ähnlichkeiten damit aufweist. Merquior (1986) diskutiert den Strukturalismus und Post-Strukturalismus. Willis (1984) gibt einen Überblick über die Weiterentwicklung strukturalistischer Analyse, bei der auch neuere Ansätze zu Untersuchung von *oral tradition* einbezogen werden.

Individuen – gesehen werden können, sollten auch Methoden der literaturwissenschaftlichen Analyse angewendet werden, um sich den Texten als ‘Wortkunst’ (*verbal art*) annähern zu können. Im folgenden soll daher ein Überblick über diese Ansätze gegeben werden, vor allem natürlich im Hinblick auf ihre Anwendbarkeit auf und Relevanz für das Verständnis kolonialzeitlicher indigener Texte. Es wird deutlich werden, daß es Schnittstellen zwischen den verschiedenen Disziplinen gibt, was es uns in den letzten Jahren in zunehmenden Maße ermöglicht hat, die Texte als durch verschiedene Determinanten bestimmt zu sehen und daher in ihrer gesamten Komplexität zu betrachten – wie dies das von Jason vorgeschlagene und oben besprochene Modell zeigt.

1.1.3.1 Linguistische Analyse

Über die formale Analyse dessen hinausgehend, was in der modernen Sprachwissenschaft lange als die Sprache konstituierende Elemente angesehen wurde (Lautsystem, Wortschatz und Syntax), wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine linguistische Orientierung entwickelt, die sich mit dem Text als Analyseeinheit befaßt.¹⁶ Der Terminus Text, zunächst vor allem ein operationaler Begriff in der Literaturwissenschaft, wurde nun von Linguisten auf verschiedene Weise mit neuen Bedeutungskomponenten versehen, zu denen zum einen gehörte, daß als Text eine Einheit verstanden wurde, die über einen Satz hinausging und die man nun bezüglich ihrer internen Verknüpfungsart zu untersuchen begann. Desweiteren wurde bald das Kriterium der Kommunikation miteinbezogen, d.h. man begann sich damit zu befassen, wie Sprache in Sprechhandlungen vorkommt.¹⁷ In Deutschland wurde dieser linguistische Forschungsbereich als *Textlinguistik* bekannt; im englischsprachigen Raum wird er als *discourse analysis* bezeichnet. Durch unterschiedliche Forschungstraditionen ergaben sich unterschiedliche Ansätze in der sprachbezogenen Erforschung von *Text*, auf die hier kurz mit Bezug auf die Thematik dieser Arbeit eingegangen werden soll.

Die Beiträge der europäischen und nordamerikanischen Linguisten sind grundlegend für das Verständnis von Textstrukturen (wie z.B. Thema/Rhema, Deixis, semantische Kohärenz), indem sie ganz verschiedene Textarten untersuchen (wie z.B. Erzählungen, Alltagskonversation, politische Sprache).¹⁸ Allerdings beziehen fast alle dieser Arbeiten ihre Daten aus der europäisch geprägten Kultur und den indoeuropäischen Sprachen. Dies ist ein für die Herausbildung verallgemeinernder Thesen und für die Theorienbildung übliches Vorgehen. Oft fällt es aber nicht leicht, in unserer Gesellschaft funktionierende sprachliche und kulturell bedingte Phänomene auf außereuropäische Sprachen und Kulturen zu übertragen. Störend ist dabei vor allem die relativ häufig anzutreffende Selbstverständlichkeit, mit der implizit universal gültige Annahmen auf der englischen Sprache bzw. angelsächsischen Kultur aufgebaut werden.

¹⁶ Harris schlug bereits 1952 textanalytische Methoden vor, die es zum Ziel hatten, Textelemente in identischen oder äquivalenten Umgebungen auf ihr Vorkommen und ihre Verteilung hin zu untersuchen.

¹⁷ Ehlich (1983) gibt einen kurzen Abriß dieser Entwicklung. Für meine eigene Definition und Verwendung der Termini ‘Text’ und ‘Diskurs’ s. das Kapitel 7.2 *Diskurs, Text und Textur*. Van Dijk (1985: 1) weist darauf hin, daß in gewisser Weise die Rhetorik der klassischen abendländischen Kulturen als Vorläuferin der Diskursanalyse zu sehen ist.

¹⁸ Für eine detailliertere Beschreibung der Geschichte dieses Forschungsgebietes und für die wichtigsten Autoren s. van Dijk (1985), der in das von ihm als “cross-discipline” bezeichnete Arbeitsfeld allerdings auch die von mir weiter unten besprochene *ethnography of speaking* einbezieht. Die Beiträge in dem vierbändigen vom selben Autor herausgegebenen *Handbook of Discourse Analysis* (van Dijk ed. 1985) geben einen guten Überblick über den Stand dieses interdisziplinären Forschungsgebietes Mitte der achtziger Jahre.

Während die hier skizzierte Art der Diskursanalyse im Rahmen einer sich als Wissenschaftler verstehenden Forschergemeinde entwickelt wurde, erweckten die erwähnten außereuropäischen Sprachen das Interesse von Missionaren (was übrigens in der nun fünfhundertjährigen Erforschung indianischer Sprachen durchaus Tradition hat, wenn man bedenkt, daß die ersten Linguisten, die indianische Sprachen beschrieben, Missionare waren). Diejenigen, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Engagement und Fachkenntnis der Beschreibung von Diskursphänomenen außereuropäischer Sprachen widmeten, arbeiteten und arbeiten größtenteils innerhalb des nordamerikanischen *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Zwar sind die missionarischen und politischen Aktivitäten dieses Instituts in vielen Teilen der Welt heftig umstritten; mit Bezug auf die sprachwissenschaftliche Ausbildung und Arbeit vieler Mitglieder des SIL ist jedoch zu sagen, daß sie wichtige und teilweise sogar grundlegende Beiträge zur Erforschung des Diskurses (und natürlich auch anderer Bereiche der Linguistik, s. Kenneth Pikes Arbeiten) geleistet haben. Gerade ihre Vertrautheit mit den Sprachen nichteuropäischer Völker eröffneten ihnen Ansatzpunkte für die Textanalyse, die sehr fruchtbar sind.¹⁹

Während also die Ansätze der Textlinguistik und der Diskursanalyse Einheiten jenseits des Satzes analysieren, beziehen sie jedoch die kulturelle Kontextualisierung und künstlerische Manifestation in ihre Untersuchung nur in geringem Maße mit ein. Ein erster Schritt zu einer solchen "ethnolinguistischen" Betrachtungsweise waren die Studien von Parry und Lord, die bereits in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts ihre Arbeiten zu publizieren begannen.

1.1.3.2 Ethnolinguistische Analyse

1.1.3.2.1 *Formulaic Theory and Oral Theory*

Milman Parry entwickelte in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts die sog. *formulaic theory* zunächst im Hinblick auf die Werke Homers. Zwar hatten schon andere Forscher vor ihm auf den formelhaften Charakter mündlicher Dichtung hingewiesen,²⁰ er aber war es, der Homers Werke als in einer oralen Tradition stehend erkannte und die dieser zugrundeliegenden dichterischen Ausdrucksmittel systematisch zu erfassen und zu beschreiben begann. Eine Formel ist nach seinem Verständnis:

a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea (Parry 1930: 80²¹).

Mit Bezug auf orale Komposition bedeutet dies, daß

without writing, the poet can make his verses only if he has a formulaic diction which will give him his phrases all made, and made in such a way that, at the slightest bidding of the poet, they will link themselves in an unbroken pattern that will fill his verses and make his sentences (Parry 1930: 138).

¹⁹ S. z.B. für Mittelamerika den von Longacre und Jones (1979) herausgegebenen Sammelband, die Arbeiten von Grimes und Longacre sowie den von Hwang und Merrifield (1992) herausgegebenen Band zu Ehren von Longacre. S.a. die Bibliographie des SIL (*Summer Institute of Linguistics* 1992).

²⁰ Jousse ([1924] 1981) (den Parry rezipierte), s.a. die von Foley (ed. 1981: 52 ff.) vorgestellten Ansätze deutscher Forscher mit Bezug auf altenglische Literatur.

²¹ Parrys Arbeiten wurden von Adam Parry (1971) herausgegeben und kommentiert.

Dieses Verständnis der altgriechischen Poesie ließ Parry erkennen, daß die Poeten jener Kultur nicht Autoren in unserem Verständnis waren, sondern daß sie vielmehr das, was ein ganzes Volk geschaffen hatte, überlieferten. Problematisch war und ist bei dieser Betrachtungsweise oraler Kunst das Verständnis und die Definition von Tradition, kollektiver Autorschaft und oralem Stil.

Parry selbst und sein damaliger Assistent Albert B. Lord überprüften ihre Hypothesen an den jugoslawischen Epen, die bis in die heutige Zeit aufgeführt werden.²²

Albert B. Lord baute die Theorie Parrys weiter aus.²³ Zum einen stellte er die Epik in einen kulturellen Kontext, indem er z.B. die eigentlichen Überlieferungsmechanismen, vor allem in Jugoslawien, untersuchte, d.h. die Lehre und das Lernen des Vortragens, aber auch dessen Veränderung durch die Übernahme der Schrift auch in der traditionellen Überlieferung; zum anderen erweiterte er die das Epos und seine Aufführung bestimmenden Faktoren um die Einbeziehung syntaktischer Parallelismen, Alliterationen und Assonanzen, die den Poeten in seiner Formel-Anwendung leiten. Auch führte Lord das Konzept des *Themas* ein, "a recurrent element of narration or description in traditional oral poetry. It is not restricted, as is the formula, by metrical considerations" (Lord 1951: 73). Besonders dieses Konzept, das allerdings von unterschiedlichen Autoren verschieden gesehen wird (Foley 1981: 79-91), ist auch bei der Analyse solcher oraler Tradition von Bedeutung, die sich nicht in epischer Form manifestiert.

Es folgten zahlreiche weitere Studien, die sich der Problematik der formelhaften Komposition und der Frage, inwieweit diese oral sein muß, widmeten.²⁴ Bäuml (1984/85) stellte außerdem die Frage, inwieweit zwischen oraler Komposition und einer Übergangsform der schriftlichen Weitergabe oraler Komposition zu unterscheiden wäre²⁵, womit er ein wichtiges Problem ansprach, da die *formulaic theory* grundlegend auf der Annahme aufbaut, daß die schriftlich fixierten Texte Homers eigentlich, d.h. von ihrem Aufbau her, orale Texte sind.

Die Diskussion um die *formulaic* und *oral theory* gab dem Studium oraler Literaturen enormen Auftrieb und ist seit der Zeit ihrer Begründung außerdem u.a. mit Bezug auf alttestamentarische, frühe irische und gälische, mittelhochdeutsche und auch auf mittelalterliche spanische Literatur angewendet und kritisch kommentiert worden.²⁶

Wie diese sehr kurze Darstellung der *formulaic theory* gezeigt hat, ist sie im wesentlichen auf Literatur anwendbar, die episch-poetischen Charakters ist, nicht aber auf die eher in Prosaform abgefaßten mündlichen Erzählungen vieler Kulturen. Allerdings ergibt sich hierbei natürlich die Frage, ob man überhaupt zwischen oraler episch-poetischer und Prosa-Literatur unterscheiden kann. Dies führt uns zu einem weiteren Ansatz im Studium der oralen Literatur, der von den nordamerikanischen Ethnolinguisten Hymes und Tedlock, angeregt durch Jacobs, begründet wurde.

²² Ein Beispiel dafür wurde in einem Programm der BBC (19.1.1994) dokumentiert, das zeigte, wie Kriegsteilnehmer des jugoslawischen Bürgerkrieges der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts diese Epen weiter aufführen.

²³ Für einen Überblick über seine Arbeiten s. Foley (1981: 32-51). Sein bekanntestes Werk ist *The Singer of Tales* (1960).

²⁴ S. z.B. Foleys (1981: 51-91) Besprechung der Arbeiten zur Anwendung der *oral formulaic theory* in der altenglischen Poesie.

²⁵ S. Kap. 3. *Die Verschriftungsproblematik: Am Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit.*

²⁶ Z.B. Watters (1976), Slotkin (1977), Ross (1959), Lutz (1974), Chasca (1970), die Beiträge zur Festschrift für Lord (Foley ed. 1981) sowie die der Zeitschrift *Oral Tradition*; für Kritik und Weiterführung s.a. Bynum (1978), Miller (1987), Foley (1991a, 1995) und Russo (1994).

1.1.3.2.2 *Ethnopoetics und Ethnography of Speaking*

Bereits 1925 behandelte Boas in einem Aufsatz stilistische Aspekte oraler Literaturen, die er zwar als "primitive literature" bezeichnet; die Wahl dieses Ausdrucks spiegelt jedoch eher den gängigen Gebrauch seiner Zeit wider als ein Vorurteil des Autors gegenüber diesen Kulturen; ganz im Gegenteil, er hebt die stilistischen, formalen und inhaltlichen Besonderheiten der oralen Literaturen hervor, wie z.B. Wiederholungen, Rhythmus und Motiv, und belegt seine Aussagen über deren Vielfalt mit Beispielen zumeist aus indianischen Kulturen. Er macht dabei auf Unterschiede zwischen verschiedenen Traditionen aufmerksam und verwahrt sich explizit gegen eine evolutionistische Sichtweise. Somit ist Boas gewissermaßen der Vorläufer der modernen ethnopoetischen Schule.

Jacobs publizierte 1959 eine Studie, in der er nordamerikanische Texte der Chinook inhaltlich und stilistisch untersuchte, wobei die sprachliche Analyse davon ausging, daß es sich bei der mündlichen Literatur dieses Volkes um dramatische Ausdruckformen handelt, die in Akte und Szenen unterteilt werden können; dies bedeutet, daß er die von ihm untersuchte indianische Literatur nicht mehr, wie ansonsten üblich, als Prosa sah, sondern ihr poetisch-dramatischen Charakter zuschrieb. In den siebziger Jahren nahmen Tedlock und Hymes²⁷ diesen Ansatz für die Analyse weiterer indianischer Sprachen auf. Nicht zuletzt im Hinblick auf die Forderung nach adäquaten Übersetzungen dieser Texte kommen beide Ethnolinguisten zu dem Schluß, daß die Texte eigentlich poetisch-dramatischer Art seien, und sie versuchen, dieser Erkenntnis Rechnung zu tragen, indem sie paralinguistische Eigenheiten der Texte, wie z.B. Lautstärke, Pausen, Längungen wiedergeben. Tedlock führt inhaltliche und formale Gründe an, die ihn zur Klassifizierung der Texte als poetisch-dramatisch führen, nämlich mit Bezug auf den Inhalt, deren phantastischer Charakter und die Tatsache, daß sie – wie Lyrik – Emotionen wecken, und mit Bezug auf die Form, daß oft das letzte Element eines Satzes wiederaufgenommen wird und daß sehr häufig Parallelismen verwendet werden (Tedlock 1971). Auch bezieht er bestimmte Aspekte der *formulaic theory* implizit mit ein, wenn er sagt, daß fertige Passagen in der Aufführung der Texte verwendet werden. Außerdem hält er es für unabdingbar, Texte im performativen Kontext aufzunehmen. Hymes vertritt einen sehr ähnlichen Ansatz; er betont aber auch die Bedeutung, Texte, die uns nur auf Bändern oder schriftlich überliefert sind, darstellen zu können. Beide Autoren präsentieren ihre Texte wie dramatische Poesie, d.h. in Akte, Szenen, Strophen, Verse und Zeilen eingeteilt. Trotz der nicht zu unterschätzenden Tragweite dieser Ansätze, die orale Literatur, hier im Falle der Indianer Nordamerikas, in ihrer tatsächlichen Aufführung und ihrem Kontext zu analysieren versucht und dafür neue Wege geht, bleibt meines Erachtens das Problem bestehen, inwieweit diese Erfassung und Darstellung der Texte als poetisch-dramatische Kunst das Sprach- und Literaturempfinden der Sprecher selbst widerspiegelt und nicht doch eine – wenn auch neue – Aufzwingung westlicher Konzeptionen auf die Literaturen anderer Völker ist. Selbst wenn man annimmt, daß die indianischen Literaturen Nordamerikas poetisch-dramatischer Art sind, belegt dies natürlich nicht, daß alle andere indianersprachliche Literatur dies sein muß.²⁸

Dieser Ansatz, indigene Wortkunst unter literarischem Gesichtspunkt zu betrachten, fließt auch in die etwas weiter gefaßten Untersuchungen ein, die den Diskurs in seiner Rolle in verschiedenen Kulturen untersuchen, indem sie dessen stilistische Eigenheiten analysieren (zu denen auch die poetische

²⁷ Ich möchte hier einige der grundlegenden Arbeiten der beiden Autoren nennen: Tedlock (1971, 1972, 1977, 1991), Hymes (1976, 1977, 1980, 1981, 1994, 1995), sowie den von Sherzer und Woodbury (eds. 1987) herausgegebenen Band über *Native American Discourse*.

²⁸ S. meine Diskussion dieser Problematik in Kap. 5.1 *Überlieferungsmechanismen andiner Tradition* und in 7.8.4 *Rhythmus*.

Organisation des Diskurses gehört), die ästhetische Funktion von Sprache aber auch in einem weiteren kulturellen Kontext sehen, da Diskurs immer in religiöse, politische oder andere soziale Funktionen eingebettet ist. Außerdem werden die Gestik und oft mit dem sprachlichen Ausdruck verbundene musikalische Ausdrucksweisen einbezogen (*ethnography of speaking*).²⁹ Diese Studien widmen sich ausschließlich lebenden Sprachen und konzentrieren sich auf die Rede und Aufführung selbst. Natürlich ist ein solcher Ansatz für ein Korpus, das fast 400 Jahre alt und anonym auf uns überkommen ist, nicht anwendbar. Es kann lediglich versucht werden, anhand anderer historischer Quellen einige kontextuelle Elemente zu rekonstruieren.³⁰

1.1.4 Literaturwissenschaftliche Analyse

Es ist relativ klar und eindeutig möglich, jede Aussage, die über einen Satz hinausgeht, als Text zu bezeichnen, sei es ein gesprochener oder geschriebener Text, womit der Text als Untersuchungsgegenstand der Sprachwissenschaft und ihrer Bindestrich-Disziplinen definierbar ist. Schwieriger hingegen ist es, den Terminus Literatur zu definieren, der das bezeichnet, was die Literaturwissenschaft als Disziplin untersucht. In das Feld *Literatur* werden vorrangig Texte einbezogen, die einen wie auch immer zu erfassenden ästhetischen Wert haben und die in einer Teilgesamtheit als das schriftliche Korpus eines Volkes oder einer Zeit gesehen werden. Wie schon der Terminus selbst besagt, bezieht sich eigentlich *Literatur* auf geschriebene Sprache (von lateinisch *litteratura*, 'Buchstabenschrift'). Es war daher von jeher selbstverständlich, die künstlerischen (und teilweise auch die sachbezogenen) Texte der abendländischen Kultur als Literatur zu verstehen, wobei es sich sowohl um Texte mythischer Inhalts handelt (wie z.B. die Odyssee oder die griechischen Tragödien) als auch um Fiktion im Sinne der Erfindung von Geschichten durch einen bestimmten Autor, wobei dieser natürlich immer auf bekannte Themen und Motive zurückgreift. Aber erst im 20. Jahrhundert begann man, auch die Texte der Kulturen, die sich nicht schriftlich ausdrückten, als Literatur oder Wortkunst zu verstehen (s.o.). Damit begann man auch, sie nach literarischen Gesichtspunkten zu untersuchen; auf die Problematik der Übertragung abendländischer Analysekatoren und die noch nicht adäquate Erfassung indigener literarischer Kategorien und Kriterien habe ich bereits hingewiesen. Nichtsdestoweniger muß es möglich sein, ästhetische und künstlerische Ausdrucksformen, die auch diese mündlich weitergegebenen Texte beinhalten, zu beschreiben, wozu *oral formulaic theory* und *ethnopoetics* entscheidende Beiträge leisten. Ich gehe aber außerdem davon aus, daß es als universal anzusehende Kriterien stilistischer und rhetorischer Art gibt, die, ähnlich wie die formalinguistischen universalen Eigenschaften von Sprache, sich in allen literarischen Äußerungen finden. Ich halte es daher für legitim, auch die oral überlieferten Texte auf solche künstlerische Ausdrucksformen hin zu untersuchen.

Literatur als Studienobjekt ist auf verschiedene Weise angegangen worden: zum einen von einer textimmanenten Warte aus, die den Text als solchen, unabhängig von und in einer willkürlichen Verbindung zur wirklichen Welt stehend sieht; zum anderen wird Literatur nicht nur als Objekt gesehen, sondern "in terms of a set of shifting relationships which are never stable but which are all temporally mobile even if incorporated in and mediated through a relatively stable written text" (Hawthorn 1987: 9). Hierbei werden Autor, Text, Leser, Literaturwissenschaftler, literarischer Kontext und dieser, eingebettet in den dynamischen sozio-historischen Kontext, als Komponenten eines Produktionsprozesses gesehen.

²⁹ Z.B. Bauman/Sherzer (eds. 1974), Rothenberg/Rothenberg (eds. 1983), Sherzer/Urban (eds. 1986), Sherzer (1990), Urban (1991), Basso (ed. 1992).

³⁰ Für die Transmission s. Kap. 5.1 *Überlieferungsmechanismen andiner Tradition*.

Bakhtin ([1937-38] 1981: 253-254) betont diese Verbindung von wirklicher Welt und repräsentierter Welt, indem er auf die ständige gegenseitige Interaktion zwischen diesen Welten hinweist. Wenn, wie Hawthorn sagt, diese dynamische Beziehung zwischen Text und Welt sogar für geschriebene Texte eines einzigen Autors gilt, ist sie natürlich für Texte oraler Herkunft, deren Verschriftung als Prozeß noch im Endprodukt erkennbar ist (wie dies in den uns überlieferten Texten des indianischen Amerika der Fall ist) in besonderem Maße gültig. Diese Texte kann man, will man sie verstehen, nicht losgelöst von ihren Produktionsmechanismen, ihrem literarischen und sozio-kulturellem Kontext betrachten; man kann aber auch nicht ihren Inhalt von ihrer Textlichkeit lösen und ihn auf diese abstrahierte Weise zur Rekonstruktion indianischer Geschichte und Kultur verwenden. Gerade für diese Art Text ist also eine Annäherung mit Hilfe moderner literaturwissenschaftlicher Methoden und Techniken erforderlich. Dabei greifen natürlich literaturwissenschaftliche Analysetechniken und sprachwissenschaftliche und ethnolinguistische Ansätze ineinander, um dem Text in seiner Textur, aber auch in seiner Beziehung zur Welt näherzukommen.

In der vorliegenden Studie behandle ich mit Bezug auf die literarischen Eigenschaften der Texte vor allem deren stilistische Charakteristika; hierbei werden vor allem Ansätze der Stilistik einbezogen, wie sie in der Kombination literaturwissenschaftlicher und sprachwissenschaftlicher Analyse verwendet werden.³¹

1.1.5 Schlußbemerkungen

Wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, haben sich vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verschiedene Ansätze entwickelt, um oral überlieferte Texte hinsichtlich ihrer Diskursstruktur zu untersuchen. Dabei finden sich zahlreiche Schnittstellen – bewußter oder unbewußter Art – zwischen diesen Ansätzen. So erkannte bereits Jakobson die Bedeutung der linguistischen Analyse literarischer Texte; Wiederholungen und Paralellismen werden von den Forschern der *oral formulaic theory*, denen der *ethnopoetics* und den Literaturwissenschaftlern analysiert; der interne Aufbau von Texten (was z.B. die thematische Entwicklung und innere Kohärenz betrifft) wird sowohl von Sprachwissenschaftlern der *discourse analysis* als auch von Literaturwissenschaftlern untersucht – dies sind nur einige Beispiele dafür, wie sich Ansätze der Analyse überschneiden und teilweise gegenseitig befruchten. Um die Struktur und Textur des Diskurses in den hier zu untersuchenden Texten zu erfassen und zu verstehen, ist es also erforderlich, sich einer Kombination der besprochenen Ansätze zu bedienen.

In der vorliegenden Studie soll nicht versucht werden, andine Kulturgeschichte zu rekonstruieren (weder von außen, mit den Methoden der Ethnohistorie, noch von innen, mit den Methoden der *folk history*), sondern es geht vielmehr darum, die sprachlichen Äußerungen, in denen sich diese Kulturgeschichte manifestiert und uns überliefert wurde, innerhalb ihrer eigenen Entstehungsumstände – soweit rekonstruierbar –, zu analysieren, denn Grundlage einer gewissenhaften Untersuchung kultureller Phänomene ist es, die Sprache auf allen ihren Ebenen, einschließlich der diskursiv-pragmatischen Ebene, zu verstehen, da orale Tradition sich durch und in Sprache äußert. Aber die Verwendung von Sprache beeinflußt auch die Darstellung und daraus folgende Interpretation kultureller Inhalte; außerdem – und mehr noch – ist Sprache Ausdruck nicht nur der Inhalte selbst, sondern ihre spezifische Verwendung ist auch Zeugnis und Spiegel sprachexterner Umstände, wie des persönlichen und sozialen Hintergrundes des Sprechenden (Autor, Erzähler) und dessen Einbettung in seine Kultur. Um diese komplexe Situation und gegenseitige Beeinflussung sprachlicher und kultureller Manifestation erfassen und analysieren zu

³¹ Für eine detailliertere Diskussion s. das Kapitel 7.8 *Rhetorische und stilistische Ausdrucksmittel*.

können, müssen die Methoden der verschiedenen in diesem Kapitel skizzierten Ansätze aus Linguistik, Literaturwissenschaft und Geschichtswissenschaft ineinandergreifend angewendet werden.

1.2 Diskursstudien zu Indianersprachen – ein Überblick

Es ist m.E. derzeit (noch) nicht möglich, eine Art 'Diskursareale' zu erstellen, die zeigen würden, ob bestimmte Sprachen durch ihre linguistische Struktur und/oder bestimmte Kulturen durch ihre spezifische Organisation Diskurs dahingehend beeinflussen, daß man von Regelmäßigkeiten sprechen könnte. Meine Erwähnung von Sprachen nach geographischen Großregionen ist also nicht so sehr willkürlich als sie vielmehr meine Ansicht widerspiegelt, daß es sprach- und volksübergreifende linguistisch-kulturelle Diskursgruppierungen nicht gibt bzw. diese bisher nicht nachweisbar sind und basiert daher der Einfachheit halber auf groben geographischen Einteilungen.

Im Rahmen der Vorstellung des ethnopoetischen Ansatzes habe ich bereits auf einige Arbeiten über Indianersprachen Nord- und Mittelamerikas verwiesen. Sowohl für den mittelamerikanischen Bereich als auch für das südamerikanische Tiefland gibt es zahlreiche Studien zu verschiedenen Aspekten des Diskurses, die hier nicht im einzelnen besprochen werden können; durch die Erwähnung einiger Beispiele möchte ich aber wenigstens eine Vorstellung von deren Bandbreite geben.

So werden thematische Bereiche wie z.B. Textkohärenz durch Deixis (Hanks 1990: Maya), Absatzbildung (Loriot/Hollenbach 1970: Shipibo) und andere Verbindungsmittel (Stout/Thomson 1971: Kayapó, Stewart/Wise eds. 1981: verschiedene Sprachen Südamerikas) behandelt, außerdem Parallelismen (Norman 1980: Quiché). Daneben gibt es Untersuchungen zu verschiedenen Gattungen verbaler Kunst (Bricker 1973 und Gossen 1974: Maya, Hendricks 1992: Shuar, Illius 1999: Shipibo), zur Ethno-Rekonstruktion von Geschichte durch Texte (Basso: Kalapalo, Chamorro 1992: Guaraní, Rappaport 1994: spanischsprechende Indianer in Südkolumbien), Unterscheidung und Verbindung von schriftlichen und mündlichen Texten (Duff 1974: Amuesha, Brody 1988: Maya, Echeverri 1996: Uitoto). Zu erwähnen seien hier auch die Arbeiten zum Mapuche (Kuramochi coord. 1994) (das ja im geographischen Sinne eine andine Sprache ist), die sich mit verschiedenen Aspekten dieser Sprache in ihrem kulturellen Kontext befassen.³² Die erwähnten Arbeiten zeigen, daß bereits seit den frühen siebziger Jahren Diskursstudien zu indianischen Sprachen vorgenommen werden und daß sich die Autoren an den verschiedenen Methoden und Theorien, die in Punkt 1.1 besprochen wurden, orientieren. Die meisten Analysen basieren auf heutigen Ausformungen der Sprachen, und oft beziehen sie den pragmatischen Kontext (Performanz) mit ein. Letzteres ist bei der Analyse kolonialzeitlicher Texte, die uns hier vor allem interessieren, kaum möglich.

Im folgenden möchte ich einen kurzen Überblick darüber geben, wie die indianischen Texte des spanischsprachigen kolonialen Amerika bisher in bezug auf ihren Diskurs hin untersucht wurden. In diesem Rahmen werde ich nur einen kurzen Blick auf mesoamerikanische koloniale Texte werfen; ich werde mich aber etwas ausführlicher mit den vorliegenden Analysen von Quechua-Texten beschäftigen, wobei ich Analysen kolonialer und moderner Texte bespreche, da es ja in dieser Untersuchung speziell um die Diskursanalyse des Quechua geht.

³² S.a. die Bibliographie des *Summer Institute of Linguistics* (1992) und für Südamerika die Bibliographie von Niles (1981).

1.3 Diskursstudien kolonialzeitlicher Texte in den Sprachen Mesoamerikas

Wie bereits in der Einleitung gesagt, handelt es sich bei der 'kolonialen' Situation um eine besondere Lage vor allem für die unterworfenen indianische Bevölkerung, die Wege finden mußte, mit den Widersprüchen zweier kulturell ganz verschiedener Systeme und deren praktischen Ausprägungen fertig zu werden, was bedeutete, daß alte und neue Werte, die nur schwer in Einklang zu bringen waren, miteinander in Verbindung gebracht werden mußten. In Texten jener Zeit spiegeln sich auf allen Ebenen dieser Widerspruch und Ansätze seiner Bewältigung wider. So ist das neue Medium der alphabetischen Schrift das offensichtlichste Anzeichen einer veränderten Ausdrucksweise, die sich jedoch auch in den Sprachstrukturen widerspiegeln kann. Somit kann also keiner der Texte, die in der Kolonialzeit entstanden und in alphabetischer Schrift aufgezeichnet sind, als Beispiel vorspanischer oraler Kunst gelten; alle auf uns überkommenen Texte sind bereits als Resultat einer Entwicklung zu sehen, in der – wenn vielleicht auch geringe – Einflüsse aus der abendländischen Kultur präsent sein müssen.

Schon seit langem befassen sich Mesoamerikanisten mit den poetischen-literarischen Ausdrucksformen der Nahuatl, wie sie in zahlreichen Texten aus der Kolonialzeit überliefert sind; dabei geht es diesen Autoren vorrangig um die literarischen Eigenschaften und Qualitäten dieser Texte.³³ Riese (1986: 80-92) untersuchte die Arten vorspanischer Dokumente und literarischer Typen, wobei er sich im wesentlichen auf aztekische Ausdrucksformen beschränkte und verschiedene ethnoklassifikatorisch, d.h. emisch erfaßte Textsorten unterschied, sowohl im Bereich hieroglyphenschriftlicher und bildlich kodifizierter Texte als auch mündliche literarische Formen, von denen Lieder, Reden und Sprichwörter Kategorien bildeten, die auch im Nahuatl als solche sprachlichen Ausdruck fanden. Riese unterscheidet klar, ob es sich um aus vorspanischer Zeit stammende Literaturformen handelt oder diese als solche nicht belegbar sind. León-Portilla (1985) gibt eine Darstellung der zwei wichtigsten Gattungen von Wortkunst, poetischer (*cuicatli*) und narrativer (*tlahutli*) Texte, deren stilistische Eigenschaften er anhand einiger Beispiele analysiert.³⁴ Obwohl er sagt, daß uns diese Texte durch indianische Autoren in der frühen Kolonialzeit überliefert sind, betont er, wie z.B. im Falle der Geschichte des Quetzalcoatl aus dem

³³ S. dazu Gingerich (1983), der vor allem die Arbeiten von Garibay, León-Portilla und Sullivan bespricht.

³⁴ Beispiele verschiedener Textgattungen finden sich u.a. in der *Historia general de las cosas de la Nueva España* von Bernardino de Sahagún. Das als *Florentine Codex* bekannte Manuskript datiert aus den Jahren 1577-80 und enthält große Teile des Textes in Spanisch und Nahuatl (s. die kritische Ausgabe und Übersetzung von Anderson/Dibble: Sahagún 1953-82, Faksimile-Ausgabe Sahagún 1989). Hierbei handelt es sich ohne Frage um Zeugnisse indianischer Gewährsleute; dies sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie auf Anregung des Franziskanerpaters Sahagún schriftlich fixiert wurden und somit den ursprünglichen Charakter der oralen Überlieferung (sowohl in bezug auf den situativen Kontext als auch auf ihre Zusammenstellung und Zielgruppe) verloren haben (zur Problematik der Aufzeichnung s. López Austin 1974.) Außerdem bearbeitete Sahagún seine *Historia* über viele Jahre hinweg, und so existieren verschiedene Fassungen. Sicher wäre es interessant, diese verschiedenen Texte einmal hinsichtlich ihrer Diskursstruktur und eventueller Veränderungen im Laufe der Jahre ihrer Produktion zu untersuchen. Hartau (1988) analysiert in ihrer Arbeit über das Konzept der Herrschaft die rhetorischen Merkmale der Inthronisationsreden und Herrschergebete, die in der Sammlung von Sahagún aufgezeichnet sind. Dabei geht sie davon aus, daß die Texte "als authentisches Material" über die vorspanische aztekische Kultur gelten können (Hartau 1988: 5); obwohl sie inhaltliche Argumente dafür anführt, wäre es m.E. doch angehten, die hier von mir besprochene Komplexität der Transmission nicht ganz außer Acht zu lassen.

Um nur einige weitere in Nahuatl abgefaßte Texte der Kolonialzeit zu nennen, die verschiedene Gattungen sprachlichen Ausdrucks repräsentieren, sei hier auf die *Huehuetlahtolli* ([1600] 1988) und die *Discursos en mexicano* [17. Jh.] (Karttunen/Lockhart 1987 und Hinz 1987) verwiesen.

Texte, die nachweisbar aus der vorspanischen Zeit sind und daher in Bilderschrift und Glyphen dargestellt, sind selten, sowohl im Bereich des Nahuatl als auch des Maya (z.B. der Codex Borgia bzw. der Dresdner Codex) (León-Portilla 1984: 29-30, Edmonson/Bricker 1985: 44).

Florentiner Codex, daß es sich um “classic products of this Prehispanic literature” handelt (León-Portilla 1985: 43, 23; vgl. auch S. 27). Zur Überlieferung und einer möglichen Modifikation der Erzählungen aus alter Zeit sagt León-Portilla (1985: 37), daß “they are often postconquest ‘readings’ of what had been written in the old codices. In other cases they are systematically memorized oral traditions communicated to native scribes, with or without the participation of the friars interested in Prehispanic antiquities”. Hier wird deutlich, daß es viele Faktoren (Zeit, Medium, Transmissionsart) gab, die eine Modifikation der Texte auf diesem Übertragungswege wahrscheinlich erscheinen lassen (s. auch Kap. 3. *Die Verschriftungs-problematik*). Diese nur beispielhaft angeführten Einschätzungen León-Portillas zeigen, daß er, wie auch andere Wissenschaftler, die sich mit der Literatur der frühen Kolonialzeit in Mexiko befassen, den Einfluß durch den Kontakt mit der europäischen Kultur zwar als möglich erkennt, ihn aber nicht stärker in seine Analysen einbezieht.³⁵

Daneben sind indes verstärkt Ansätze bemerkbar, die koloniale mexikanische indianersprachliche Literatur ganz bewußt als Ausdruck eines Kontaktes (im Sinne von Befruchtung und Widerspruch) zu analysieren versuchen. Dabei befassen sie sich mit Texten, die von Angehörigen der einheimischen Kultur oder aber von denjenigen, die sich der Evangelisierung widmeten, verfaßt wurden.

So zeigt Prem (1994: 27, 29-30, 34-35) auf, wie frühe koloniale *códices* in Mexiko vorspanische piktographische Daten mit kolonialzeitlicher schriftlicher Information kombinieren und letztere langsam die Überhand gewinnt, wobei die kolonialzeitlichen Autoren oft Angaben aus verschiedenen Quellentypen kritisch verarbeiten. Prem weist auf die Problematik hin, welche die Interpretation solcher Quellen beim Versuch historischer Rekonstruktion mit sich bringt.

Burkhart verwendet die Angaben aus den Aufzeichnungen Sahagúns und solche aus anderen indianischen Quellen als Belege dafür, wie im religiösen Bereich kulturelle Ausprägungen aztekischer Art mit denen der von den christlichen Priestern intendierten katholischen Interpretation aufeinanderstießen. Sie kommt aufgrund der Evaluierung dieser Nahuatl-Quellen zu dem Schluß, daß die hybride nahua-christliche Religion dazu tendierte, beide Kulturen so miteinander zu verbinden, daß Nahua-Funktionen und -Strukturen sich dem christlichen Inhalt auferlegten, d.h. da die einheimische Bevölkerung die Prämissen des Christentums nicht vollständig verstand, konnte sie nur einige oberflächliche Aspekte christlicher Riten in ihre eigene Religion einbeziehen, so daß das aztekische Pantheon eher umgeformt (“reworking”) als ersetzt (“replacement”) wurde (Burkhart 1989: 187-188, 190).

Duverger (1993: 150, 152), der die den ersten franziskanischen Missionaren zugeschriebenen, den Indianern vorgetragenen *Coloquios de los Doce* im Hinblick auf die Christianisierung der indianischen Bevölkerung analysiert³⁶, gelangt zu einer ähnlichen Auffassung, wenn er von einer “nahuatización de la doctrina cristiana” spricht, “[que] tiende a menudo a assimilar la religión católica al universo de las creencias precolombinas”; er schließt, daß “el recurrir a las lenguas indígenas produjo una presentación bastante mestizada de la religión católica”. Beide Autoren zeigen, daß die von ihnen untersuchten Nahuatl-Texte bereits Zeugnis von den Widersprüchen ablegen, die die Kolonisierung mit sich brachte.³⁷

³⁵ Für die Debatte darum, inwieweit z.B. die von Sahagún aufgezeichneten Texte alt-aztekische Literatur widerspiegeln oder als “reinención” anzusehen sind, s. León-Portilla in Sahagún (1986: 23-26).

³⁶ Für eine Besprechung der verschiedenen Ausgaben s. Duverger (1993: 41-42); Faksimileausgabe der Texte durch León-Portilla (Sahagún [1575-78] 1986).

³⁷ Dibble (1974) verwendete diesen Terminus (“nahuatization of Christianity”) zuerst und beschrieb bereits damals, wie sich die christlichen Missionare stilistischer Eigenschaften des Nahuatl bedienten, um die indianische Bevölkerung zu bekehren. S.a. Klaus (1999), die semantische Aspekte bestimmter Wörter in den Predigten Sahagúns und zweier weiterer Franziskaner analysiert.

Auch Gruzinski (1990) zeigt in seiner Studie eines kolonialzeitlichen Dokumentes aus Mexiko, wie indigene Otomí-Autoren sowohl aus der spanischen, schriftlichen Tradition als auch aus der oralen, indianischen Tradition schöpfen und diese auf ihre Weise miteinander kombinieren, um ihre eigene Sichtweise der sie betreffenden Ereignisse der Kolonialzeit zu formulieren. Ähnlich stellt Hanks (1986) fest, daß ein Schreiber von Briefen in Yucatán sowohl auf mayasprachige als auch auf spanische Diskurstechiken (z.B. in Formen der Anrede und der Bildlichkeit) zurückgreift.³⁸

Für den Bereich der Maya-Sprachen möchte ich desweiteren zwei wichtige Textsammlungen erwähnen: zum einen das *Popol Vuh*, zum anderen die *Chilam Balam*-Bücher, die sich beide dadurch auszeichnen, daß sie für die indianischen Autoren relevante Inhalte haben und indianische Auffassungen vertreten.

Das *Popol Vuh*, dessen älteste erhaltene schriftliche Wiedergabe aus der Zeit um 1700 datiert, ist in Quiché abgefaßt (*Popol Vuh* [um 1700] 1973) und weist zum einen Züge eines *título* auf, einer in der spanischen Verwaltung üblichen Textgattung zur Begründung von Besitz- und Rechtsansprüchen, geht aber auch sehr intensiv auf Schöpfung und andere mythische Begebenheiten ein; es dürfte ursprünglich mit großer Wahrscheinlichkeit von einem missionierten und alphabetisierten Angehörigen einer der führenden Familien der Quiché verfaßt worden sein (Dürr 1987: 7-11). Bereits Edmonson (1971) sah das *Popol Vuh* als poetischen, in semantischen Paaren konstruierten Text, und die ausführliche sprachliche Analyse Dürrs (1987) zeigt, daß es sich um ein Dokument handelt, das auf allen Ebenen Quiché-Sprachstrukturen aufweist. Dürr (1989) weist aber auch nach, daß das neue Medium der Schrift bestimmte Einflüsse auf den Text hat; zum einen ist das Werk als Gesamtheit konzipiert (was sich in Querverweisen und der Anordnung der Erzählungen zeigt), was Dürr als eine literale Rekontextualisierung des verlorenen Kontexts des mündlichen Vortrags sieht; zum anderen spiegeln seiner Ansicht nach auch komplex gebaute Sätze die Redaktion im schriftlichen Medium wider.

Die *Chilam Balam*-Bücher sind aus der Kolonialzeit und teilweise aus dem 19. Jahrhundert stammende Manuskripte, mit Variationen und Änderungen versehen, die zum Teil wahrscheinlich auf vorspanischen Hieroglyphen-Texten basieren, zum Teil auf oralen Traditionen, aber einige dürften auch zum ersten Mal in schriftlicher Form zusammengestellt worden sein. Sie wurden von Indianern für Indianer geschrieben und befassen sich mit verschiedenen Themen, darunter mythisch-historische Abläufe und medizinische Inhalte.³⁹ Anhand des Kalendersystems zeigt Farriss (1987), daß diese Aufzeichnungen christliche Elemente aufnahmen, sie jedoch in die Maya-Weltsicht inkorporierten. Auch in dieser Textgruppe zeigt sich also das analysierbare Phänomen des Versuchs der indianischen Bevölkerung, Widersprüche zu bewältigen und dies in ihrem kolonialzeitlichen Diskurs zu manifestieren.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Linguisten und Ethnohistoriker sich in den letzten Jahren verstärkt darum bemühen, kolonialzeitliche Texte in den Sprachen Mesoamerikas unter Berücksichtigung ihres kolonialen Kontextes und der daraus resultierenden Schaffensbedingungen, auch im Hinblick auf ihre sprachliche Struktur, zu analysieren. Dabei greifen sie allerdings kaum auf Ansätze und Theorien zurück, wie ich sie im ersten Teil dieses Kapitels besprochen habe, sondern sie richten sich zum einen an der literarischen Stilistik aus; zum anderen handelt es sich um semantische Analysen bestimmter Wortinhalte mit Bezug auf deren Interpretation in der Kolonialzeit; daneben wird auch versucht, wortübergreifende Diskursstrategien zu analysieren.

³⁸ Vgl. auch Klor de Alva (1992), der eine ähnliche Situation für das Nahuatl sprechende Mexiko sieht.

³⁹ S. Edmonson/Bricker (1985) für einen Überblick über die yukatekische Maya-Literatur und bibliographische Angaben über die *Chilam Balam*-Bücher; für eine Analyse s. Gunsenheimer 2002; Transkription anhand von Manuskripten und Faksimileausgaben: Miram (1988).

1.4 Sprachliche Analyse oraler Traditionen im Andenraum

Während in der frühen Kolonialzeit einige Quechua-Texte in den Chroniken andiner Autoren verwendet wurden, umfangreiches Material für die Christianisierung erstellt wurde, das Katechismen, Beichthandbücher und Predigten umfaßte, und verschiedene dramatische Werke entstanden⁴⁰, sind authentische Texte⁴¹ erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgezeichnet worden. Diese ersten Textsammlungen sind sehr lange unpubliziert geblieben. Dabei handelt es sich um die etwa 1904 gemachten Aufzeichnungen Uhles, die von Kelm und Trimborn erst 1968 veröffentlicht wurden, die von Vienrich gesammelten Texte aus Tarma ([1906] 1961) und die noch immer nur in Manuskriptform vorliegenden Erzählungen aus Kolumbien aus dem Jahre 1933 (Algaida, zitiert in Rivet/Créqui-Montfort 1953, III: 506-510, Nr. 2426). In den sechziger Jahren erschienen im Rahmen des Programms der Cornell University (Ithaca, New York) zur Erstellung von Quechua-Materialien Sammlungen von Texten des Ayacucho- (Parker ed. 1963) und Cuzco-Dialektes (Solá ed. 1964). Auch in Peru wurden in den fünfziger und sechziger Jahren Textmaterialien (Laurialt ed. 1955-58, Arguedas 1960-61, Farfán 1963) veröffentlicht. Seitdem reißt die Publikation von Textsammlungen (sowohl Erzählungen als auch autobiographische Berichte) nicht ab, wobei sich vor allem das *Centro 'Bartolomé de Las Casas'* in Cuzco durch eine rege Publikationstätigkeit in diesem Bereich auszeichnet (Gow/Condori eds. 1976, Condori Mamani 1981, Lira ed. 1990, Payne ed. 1984, Valderrama/Escalante eds. 1992); außerdem publiziert das *Summer Institute of Linguistics* (SIL) Quechua-Texte.⁴² Dieser keineswegs vollständige Überblick⁴³ über die Zunahme der Publikation von Quechua-Texten zeigt, daß viel Material gesammelt und in Sammlungen veröffentlicht worden ist. Dabei handelt es sich in der Mehrheit um Erzählungen traditioneller Art (*cuentos*)⁴⁴, die allerdings in den Publikationen praktisch immer ihres situativen Kontextes beraubt werden, was bedeutet, daß nur die Texte präsentiert werden, ohne etwas über den Erzähler oder die Umstände und Art des Vortrags zu sagen.

Neben dieser Sammel- und Editionstätigkeit entwickelte sich aber in den letzten beiden Jahrzehnten auch ein Interesse an der narrativen und diskursiven Struktur kolonialer und zeitgenössischer Quechua-Texte.⁴⁵ Kolonialzeitliche Texte unterscheiden sich grundlegend von modernen Erzählungen dadurch, daß ihr

⁴⁰ S. dazu Kap. 2.2 *Dramatische Dichtung* und Kap. 2.4 *Die christlich-religiösen Text-Quellen*.

⁴¹ Ich beziehe mich mit dem Terminus "authentisch" auf Texte, die möglichst getreu dem Vortrag aufgezeichnet werden. Ich schließe hierbei die zu Unterrichtszwecken niedergeschriebenen und deshalb immer zumindest stark vereinfachten oder auch extra dafür erarbeiteten Texte aus. Solche finden sich vor allem in Publikationen im Rahmen der zweisprachigen Erziehung z.B. des *Summer Institute of Linguistics* und der *Educación bilingüe intercultural* der GTZ.

⁴² Während sich die Texte des *Centro 'Las Casas'* auf die weit verbreiteten Varietäten des Cuzqueño und Ayacuchano konzentrieren, gibt das SIL vor allem Texte zentralperuanischer, nordperuanischer und bolivianischer Quechua-Dialekte heraus, von denen allerdings viele christlich-religiösen oder didaktischen Charakters sind (s. die Bibliographie des SIL).

⁴³ Natürlich ist auch in den anderen quechuasprachigen Andenländern eine Zunahme der Publikation authentischer Texte zu verzeichnen, auf die jedoch hier nicht eingegangen werden kann.

⁴⁴ Die daneben am stärksten vertretene Gattung ist die der Poesie. Hierbei handelt es sich meistens um Zusammenstellungen aus den kolonialen Werken und moderne Lyrik und Gesangstexte (z. B. Romualdo ed. 1984, Cáceres Romero ed. 1990). Die älteste mir bekannte Sammlung ist die von Rivet/Créqui-Montfort (1951, I: 454-455, Nr. 422) erwähnte *Colección de versos y canciones*, von Aztete 1872 zusammengestellt.

⁴⁵ Für einen Überblick über die Situation des Aymara s. Dedenbach-Salazar Sáenz (1999c). Nicht berücksichtigt werden hier die Sprachen außerhalb des von den Inka beeinflussten nördlichen und südlichen Andengebietes. Hier sind vor allem Texte der Kagabá und Huitoto zu zählen (s. Preuß 1921-23, 1926-27) sowie die Literatur der Mapuche (s. Salas 1992).

situativer Kontext nicht bekannt ist und im günstigsten Fall versucht werden kann, einige Aspekte dieses Kontextes zu rekonstruieren, während modernes Erzählgut in seiner Funktion betrachtet werden kann. Neben diesem grundlegenden Unterschied zwischen kolonialzeitlichen und modernen Texten ist festzustellen, daß die Autoren, die sich der Analyse andiner Texte widmen, sich (explizit oder implizit) innerhalb bestimmter theoretisch-methodischer Ansätze bewegen.⁴⁶ Daneben ist die Art der Analyse aber auch von der Gattung der Texte abhängig. Da sich diese Faktoren teilweise überschneiden, ist es schwierig, die Analysen aufgrund dieser Faktoren zu systematisieren. Daher folgt die Darstellung einer Kombination verschiedener der genannten Faktoren.

1.4.1 Analyse von Erzähltexten⁴⁷

1.4.1.1 Schwerpunkt auf der inhaltlichen Analyse

In einer am strukturalistischen Modell orientierten Analyse untersucht Ortiz Rescaniere (1980: 14 und *passim*) einige der Mythen des Huarochirí-Manuskriptes, wobei er sie Mythen des 20. Jahrhunderts gegenüberstellt und sie damit vergleicht. Sein Ziel ist es, sich dem andinen Denken anzunähern (S. 17), und wie unter Strukturalisten üblich, verzichtet er auf die Wiedergabe der Erzählungen in Originalsprache, und bringt, auch in den Fällen, in denen Quechua-Versionen existieren, Übersetzungen, wobei er sein Korpus aus den verschiedensten Quellen zusammenstellt.

De Halushka legte 1971 eine Dissertation vor, in der sie Erzählungen aus Bolivien, einige in Spanisch, andere in Quechua, dokumentiert und jeweils kurz bezüglich ihres inhaltlichen Aufbaus und manchmal auch mit Bezug auf sprachliche Charakteristika analysiert.

Hartmann interessiert sich vorwiegend für die Motivgeschichte bestimmter Erzählkomplexe in den Anden und deren Herkunft, Wanderung und Kombination mit europäischen Motiven. Sie untersucht das Motiv der Mama Huaca/Chichifa anhand von Erzählungen aus Ecuador (Hartmann 1995) und das der großen Flut anhand der Mythen aus Huarochirí und Molinas Chronik (Hartmann 1996). Fourtané (1993) analysiert Erzählungen des *condenado*-Komplexes und betont die Dynamik in der Weitergabe und Veränderung von Geschichten.

An den Klassifikationen von Aarne/Thompson und Propp und dem strukturalistischen Ansatz von Lévi-Strauss orientiert präsentierte Howard-Malverde (1979) ihre Erzählungen aus Cañar, Ecuador; sie bemerkte jedoch bereits in ihrer (unveröffentlicht gebliebenen) Dissertation⁴⁸, daß ihre Klassifikation Inhalt, Struktur und Gattung der Erzählungen berücksichtigt und setzte sich kritisch mit den genannten Klassifikationsansätzen auseinander. Die Erzählungen wurden vergleichend und hinsichtlich ihrer Rolle in den Erzähltraditionen von Cañar besprochen. Außerdem präsentierte sie das gesamte Korpus in der Originalsprache mit einer englischen Übersetzung, und in der publizierten Version ihrer Arbeit wies sie auf die Bedeutung einer stilistischen Analyse hin. Damit vollzog Howard-Malverde den Schritt zur

⁴⁶ Ein schönes Beispiel dafür ist die Analyse der von Ramos Mendoza zusammengestellten Texte, die er im marxistischen Rahmen situiert. So sieht er die andinen Berggottheiten, die *apus*, als dominierende soziale Klasse, die dadurch, daß sie die Herrschaft über die Produktionsmittel hat, die Ausbeuterklasse bildet (Ramos Mendoza ed. 1992: 171)! Im großen Ganzen ist seine Analyse sehr allgemein; allerdings situiert er die einzelnen Erzählungen in ihrem historischen und ethnographischen Kontext.

⁴⁷ S.a. die Beiträge in *Aproximaciones a las prácticas textuales quechuas* (1993) für Analysen unterschiedlicher Art und Untersuchungen von Erzähltexten in *Tradición oral y mitología andinas* (1997).

⁴⁸ Veröffentlicht wurde lediglich das Textkorpus selbst (Howard-Malverde 1981), s.a. ihren Aufsatz zum Motiv des "dyablu" (Howard-Malverde 1985).

Untersuchung weiterer Erzählungen, nun aber innerhalb ihres kulturellen Kontextes und unter Berücksichtigung pragmatischer und diskursiver Aspekte.

1.4.1.2 Schwerpunkt auf der Diskurs-Analyse

1.4.1.2.1 Moderne Texte

Chronologisch gesehen sind die Arbeiten der Wissenschaftler, die dem bereits erwähnten *Summer Institute of Linguistics* angehören, als die ersten Textanalysen auf Diskursebene zu sehen. Die Mitarbeiter des SIL sammeln nicht nur Texte, sondern analysieren diese auch, wobei sie sich zumeist an den Ansätzen von Grimes und Longacre orientieren. Dabei werden vor allem Phänomene wie die zeitliche Strukturierung von Erzählungen (Brauch 1981, Levinsohn 1991), die zitierte Rede und ihre Einbettung in den Erzähltext (Carlson de Coombs 1983-85⁴⁹, Inugay de Phelps 1986-87), die Entwicklung des Aufbaus von Erzählungen durch Episoden und Anschlüsse (Burns/Alcócer 1975, Levinsohn 1976c, Toedter 1990) und Diskurspartizipanten (Levinsohn 1976d) besprochen; außerdem werden weitere Diskurselemente, wie Themamarkierung und Evidentialität, in die Analysen miteinbezogen (Larsen 1970, Wisley 1981, Carlson de Coombs 1983-85, Weber 1986, Floyd 1993 & 1994).

In den achtziger und neunziger Jahren präsentierten und analysierten Carpenter (1985) und Hornberger (1992) Quechua-Erzählungen in einer Zeilenstruktur, angeregt durch den ethnopoetischen Ansatz von Hymes und Tedlock. Hornberger beschränkt sich auf die Übersetzung von zwei Erzählungen in Cuzco-Quechua nach dem ethnopoetischen Muster und teilt diese Erzählungen dabei in Zeilen in, die (wie bei Hymes) jeweils Satzeinheiten mit Prädikat sind. Carpenter präsentiert eine an ethnopoetischen Kriterien orientierte Analyse einer Mythe der ecuadorianischen Tiefland-Quichua. Wichtig ist ihm dabei zum einen die Unterscheidung und das Einweben verschiedener Stimmen in diesen Text, und zwar der Stimme der Erzählerin, abwechselnd mit den Vorgängen der Erzählung selbst. Seine Einteilung in Zeilen basiert auf Paaren ("couplets"); so wird das unabhängige Verb in einem Zeilenpaar zum untergeordneten Verb zu Beginn des nächsten Paares. Daneben gibt es Paare, in denen zitierte Rede in der ersten Zeile vorkommt und andere, in denen die erste Zeile eine Frage ist. Für Carpenter bestätigt dieser im wesentlichen duale Aufbau, der sich sowohl im Sprachlichen als auch im Inhaltlichen zeigt, einen Wesenszug, quasi ein linguistisches Postulat des Quechua, nämlich die Zweiteilung, die für diese Sprache ebenso wichtig sei wie die Angabe der Quelle der Daten.⁵⁰

Die erwähnten Studien sind von großer Bedeutung für unsere Auseinandersetzung sowohl mit dem Diskurs oraler Tradition im allgemeinen als auch mit dem des Quechua anzusehen. Bahnbrechend für die rezente orale Literatur der Quechua sind m.E. jedoch die Arbeiten von Howard-Malverde, die ihre Analysen sozio-kulturell kontextualisiert und damit zum ersten Male auch pragmatische Aspekte mit einbezieht, wodurch ihre Studien in gewisser Weise in der Orientierung der *ethnography of speaking* anzusiedeln sind. So zeigt sie in ihren Arbeiten über die zentralperuanischen Erzählungen, die die mythische Vorfahrin Achkay zum Inhalt haben, daß es neben regionalen Varianten der Geschichte, ohne

⁴⁹ Die Arbeit von Carlson de Coombs basiert auf Daten, die offensichtlich bei der Bibelübersetzung gesammelt wurden. Dabei handelt es sich also in der Mehrheit nicht um in einem authentischen Ko-Text produzierte Sätze, sondern bereits um solche, die für das schriftliche Medium und als Übersetzung gedacht sind. Somit ist dieser Aufsatz von eingeschränkter Bedeutung für die Untersuchung des Quechua-Diskurses. (Für meine Unterscheidung von Ko-Text als textuelle und Kontext als pragmatische Umgebung s. Kap. 7.8.1 *Stilanalyse*, 7.8.1.1. *Ansätze und Probleme*.)

⁵⁰ Für Möglichkeiten und Probleme dieser Art der Analyse s.a. Kap. 7.8.4 *Rhythmus* der vorliegenden Studie.

Ortsspezifizierung, auch lokale und persönliche Varianten gibt, die jeweils in unterschiedlicher Weise Bezüge zur mythischen Geschichte des Ortes herstellen, welche eng mit den positiven und negativen Charakterzügen der Achkay verbunden ist. In den personalisierten Versionen der Geschichte wird deutlich, daß die Erzähler durch die Geschichte persönliche Argumente zu stärken suchen, was besonders interessant ist, wenn andere Mitglieder derselben Gemeinschaft diese Versionen zurückweisen und Erzählungen also verwendet werden, "um Krieg damit zu führen". (Howard-Malverde 1986, 1989, 1994). Ein weiterer Aspekt der Analysen dieser Autorin ist die Einbeziehung des Sprecherstandpunktes und die Art der Darstellung von Vergangenheit durch die Verwendung verschiedener grammatischer Zeiten (Howard-Malverde 1988, 1990).

Auch Gutmann (1993) bezieht den Text selbst in ihre Analyse der Weltsicht und Religion der südperuanischen Quechua-Sprecher mit ein, wobei sie zu zeigen versucht, wie der Aufbau der von ihr vorgestellten Erzählung in Zick-Zack-Form mit einem ähnlichen allgemeinen andinen Konzept (*q'inqo, serpiente*) übereinstimmt. Dieser Ansatz ist sehr interessant; es ist aber doch zu fragen, ob die Menschen selbst die Struktur der Erzählung so empfinden oder gar bewußt herstellen und mit dem erwähnten Konzept in Verbindung bringen, und inwiefern es zu rechtfertigen ist, die mündlich zum Ausdruck gebrachte Strukturierung mit einer bildlich dargestellten Strukturierung gleichzusetzen. Beides erscheint mir methodisch zumindest riskant. Weniger spekulativ sind die Beobachtungen der Autorin dazu, wie die Erzählung bezüglich Zeit/Aspekt und Satzstruktur symmetrisch aufgebaut ist. In ihrer 1996 vorgelegten Dissertation expliziert und exemplifiziert Gutmann dieses Vorgehen, wobei sie allerdings methodisch einen sehr persönlichen Ansatz verfolgt, der u.a. darin zum Ausdruck kommt, daß sie die Handlungsentwicklung der von ihr untersuchten Erzählungen auf mögliche Handlungsalternativen der Protagonisten hin untersucht, die aber einer europäischen Sichtweise entsprechen (z.B. 1996: 405). Sie sagt im methodischen Teil der Arbeit: "Zunächst einmal scheint es mir ganz unmöglich, nach solchen kulturellen Mustern in den Erzählungen überhaupt zu *suchen*: Man kan die Muster *finden*, nicht aber sie suchen" (1996: 300). Prinzipiell ist der von Gutmann vorgestellte Ansatz vielversprechend und kreativ; daß er jedoch wirkliche andine Denkmuster aufdeckt, erscheint mir zweifelhaft, da der Ansatz subjektiv ist.

1.4.1.2.2 Koloniale Texte

Es gibt nur eine einzige Sammlung quechuasprachiger Texte narrativer Art aus der Kolonialzeit, und dabei handelt es sich um die Traditionen von Huarochirí.⁵¹ Trotz der großen Bedeutung der Texte sowohl für die regionale Ausprägung der andinen Kulturen als auch ihrer besonderen Position zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit sind nur wenige Bemühungen zu verzeichnen, diese Erzählungen in Hinsicht auf Textstruktur und Diskurs zu untersuchen. Neben den meist kurzen Bemerkungen der jeweiligen Übersetzer in ihren Ausgaben des Manuskriptes und meinen eigenen Beiträgen (Dedenbach-Salazar Sáenz 1994a, 1997c) sind hier vor allem die Aufsätze von Adelaar zu erwähnen, der sich mit verschiedenen textuellen Aspekten dieser Erzählungen befaßt hat, und zwar mit dem Ausdruck von Räumlichkeit (Adelaar 1997c), mit der Rolle von zitierter Rede (Adelaar 1990), mit der Wiedergabe abstrakter und allgemeiner Konzepte (Adelaar 1994a) und mit einer grammatischen Kategorie für die Manifestation des Übernatürlichen (Adelaar 1994b). Die Analysen Adelaars sind minutiös und kreativ und beziehen die besondere Situation der Texte als Verschriftung mündlicher Tradition mit ein. Auch

⁵¹ Alle anderen kolonialzeitlichen andinen Texte sind in Quechua aufgezeichnete poetisch strukturierte Gebete oder aber von andinen Autoren in Spanisch aufgezeichnete Textpassagen unterschiedlicher Genres, wie die von Guaman Poma und Pachacuti Yamqui Sallcamaygua. S.a. Kap. 2. *Koloniale Quechua-Werke: Texte und Kontexte*.

Salomon hat bestimmte Aspekte der Texte untersucht, so die Art, wie das Wesen der Gottheiten sich sprachlich manifestiert (1998c), und er hat sich mit der Christianisierungsproblematik befaßt, wie sie in den Texten zum Ausdruck kommt (1990, 1998b).⁵²

1.4.2 Analyse anderer Textgattungen

Wie die besprochenen Ansätze zeigen, liegt der Schwerpunkt textanalytischer Bemühungen für die Quechua-Sprache auf narrativen Texten. Weit weniger Aufmerksamkeit wird anderen Textgenres gewidmet, die jedoch an dieser Stelle kurz erwähnt seien, wobei die Literaturverweise keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.⁵³

1.4.2.1 Christlich-religiöse Texte

Diese stammen aus der Kolonialzeit und gehören verschiedenen Gattungen an; es handelt sich um den Katechismus, Gebete, Beichtspiegel, Predigten und Liedtexte. Semantische Analysen zentraler Begriffe in diesen Texten haben versucht, die Veränderung bestimmter andiner Konzepte durch die Beeinflussung des christlichen Glaubens zu erhellen (z.B. Beyersdorff 1993, Dedenbach-Salazar Sáenz 1997e, Harrison 1995). Einige Predigten habe ich hinsichtlich solcher Veränderungen auf stilistisch-rhetorische und grammatisch-semantische Merkmale hin untersucht (Dedenbach-Salazar Sáenz 1994c).

1.4.2.2 Poesie

Es existieren zwei Arten poetischer Quechua-Texte, wenn man 'poetisch' im europäischen Sinne versteht. Dabei handelt es sich zum einen um moderne Lyrik, die meines Wissens überhaupt noch nicht stilistisch analysiert wurde.⁵⁴ Zum anderen finden sich in den andinen Chroniken von Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Guaman Poma, den Traditionen von Huarochirí und in der Chronik von Molina Gebete, die verschiedentlich analysiert worden sind,⁵⁵ wobei es einen europäisierenden (Duviols 1993) und einen andinisierten (Szeminski 1985) Ansatz gibt, d.h. die Texte werden mehr oder weniger stark als Ausdruck der besonderen kolonialen Situation verstanden. Innerhalb dieser Hypothese einer gewissen Hybridität sind zwei Sichtweisen zu unterscheiden, eine, die die Texte für den geschickten und beabsichtigten Ausdruck des indianischen Autors hält (Husson 1993, s.a. Paulson 1992), eine andere,

⁵² Urioste publizierte 1973 seine Doktorarbeit mit dem Titel *Chay Simire Caymi: The Language of the Manuscript of Huarochirí*, die sich allerdings im wesentlichen auf die Phonologie und Morphologie der Texte beschränkte, wobei er, Solá folgend, einen modifizierten "tagmemic approach" anwendete (Urioste 1973: 17). Leider ging der Autor bei seiner Analyse davon aus, daß das phonologische System des Quechua von Huarochirí mit dem von Cuzco identisch sei, mit Ausnahme der velaren und postvelaren Frikative (Urioste 1973: 18). Die letzten beiden Kapitel befassen sich mit der Satzstruktur des Quechua von Huarochirí.

⁵³ Aktuelle Sammelbände zur Analyse von Quechua-Texten und anderen künstlerischen Ausdrucksformen sind: Duviols (coord. 1993), Urbano (comp. 1993), Beyersdorff/Dedenbach-Salazar Sáenz (eds. 1994). Es existieren auch Dokumente aus dem Verwaltungsbereich, die zwar übersetzt, nicht aber auf ihre Textstruktur hin untersucht worden sind (s. Kap. 2.3 *Quellen aus dem Verwaltungsbereich*).

⁵⁴ Beispiele dieser Lyrik sind in Romualdo (ed. 1984) abgedruckt (*Anhang Texte und Abbildungen* 16).

⁵⁵ Für Abbildungen s. *Anhang Texte und Abbildungen*: Pachacuti Yamqui 22, Guaman Poma 23 und 24, Huarochirí 36, Molina 20 und 32.

die deren Autoren als relativ wehrlose Opfer europäisch-christlicher missionarischer Manipulation ansieht (Itier 1992a, 1993a; Duviols 1993).⁵⁶

1.4.2.3 Musik

Musikalische Ausdrucksformen, die andine Inhalte haben, finden sich in Textform notiert vor allem in der Chronik von Guaman Poma und sind sehr detailliert von Husson (1984, 1985) untersucht worden.⁵⁷ Mit Hinblick auf inkaische und moderne ecuadorianische musikalische Genres sind vor allem die Arbeiten von Schechter zu erwähnen (Schechter 1979, 1980, 1982) sowie die Beiträge von Mannheim (1979, 1986) zur poetischen Struktur von Quechua-Liedern.

1.4.2.4 Bildliche Darstellung

Auch hier ist die Chronik von Guaman Poma, die Hunderte von Zeichnungen enthält, die wichtigste kolonialzeitliche Quelle dieser künstlerischen Ausdrucksform. Adorno und López-Baralt haben sich ausführlich mit der Bedeutung dieser Bilder befaßt.⁵⁸ Eine neuere bildliche Ausdrucksweise ist die der gemalten oder plastischen Darstellung christlicher Gebete, wie sie von Hartmann (1984, 1991) analysiert worden ist (*Anhang Texte und Abbildungen* 15).

1.4.2.5 Drama

Eine weitere koloniale Ausdrucksform waren Theaterstücke, die von oft unbekanntem Autoren in Quechua abgefaßt wurden. Obwohl sie eine lange editorische Geschichte haben, gibt es kaum Untersuchungen dieser Dramen in Hinsicht auf ihre textuelle Struktur und Stilistik.⁵⁹ Die Fragestellung, inwieweit diese Dramen Ausdruck andiner und/oder bereits europäischer Tradition sind, behandelt Osorio (1983) am Beispiel des Stückes *Ollantay*; sie führt anhand von ethnohistorischen Quellen die dramatische Quechua-Dichtung auf religiöse Festakte und szenische Darstellungen der Inkazeit zurück und berücksichtigt auch koloniale Gebräuche. Ein Ergebnis der Studie von Osorio (1983: 311) ist, daß diese Art Literatur, obwohl von Geistlichen verfaßt, doch auch das Weltbild der Bewohner der Anden widerspiegelt. Itier (1995) hingegen zeigt am Beispiel eines Dramas, daß zumindest dessen inhaltliche Struktur von spanischen literarischen Traditionen bestimmt wird.

Beyersdorff widmet sich vorrangig der Aufnahme und Analyse von zeitgenössischen Theaterstücken, die in der Tradition des spanischen religiösen Dramas stehen (Beyersdorff 1988).

⁵⁶ Für eine Diskussion des Ansatzes, den Duviols und Itier vertreten s. Kap. 5.1.2.3 *Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete*. S. dazu auch die kritische Studie von Crickmay (1999).

⁵⁷ S. Kap. 5.1.2.3 *Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete* und für die Abbildung *Anhang Texte und Abbildungen* 23 und 24.

⁵⁸ Ihre Arbeiten dazu sind zahlreich; daher seien hier nur zwei ihrer Studien genannt: Adorno (1991), López-Baralt (1988). Für Abbildungen s. *Anhang Texte und Abbildungen* 17 und 23-25.

⁵⁹ Für detailliertere Angaben über diese Dramen s. Dedenbach-Salazar Sáenz (1990b, 1993a).

1.4.2.6 Alltagssprache

Beispiele von Alltagssprache sind uns aus der Kolonialzeit kaum überliefert, sieht man von einigen Passagen ab, die Guaman Poma in seiner Chronik verwendet (Dedenbach-Salazar Sáenz 1993b). Vom kommunikationswissenschaftlichen Gesichtspunkt aus hat Masson (1984) moderne Alltagssprache in Ecuador untersucht. Mannheim und van Vleet (1998) analysieren, wie Erzählungen in Konversation eingebettet sind.

1.4.3 Zusammenfassung unter besonderer Berücksichtigung der Analyse kolonialzeitlicher Texte

Abgesehen von den auf Zahlen basierenden und als mnemotechnisches Hilfsmittel verwendeten Knotenschnüren, den sog. *quipu*, die aus der vorspanischen Zeit datieren und deren volle Bedeutung und Verwendungskontext noch nicht gänzlich erforscht sind (und wahrscheinlich in letzter Konsequenz auch nicht erforschbar sind, ebenso wie die Bedeutung textiler Darstellungen aus der vorspanischen Zeit), handelt es sich bei allen hier erwähnten Textsorten um bereits auf irgendeine Weise durch europäische Formen und Inhalte beeinflusste Ausdrucks- und Mitteilungsformen. Bei der Analyse dieser Texte ist diese potentielle Beeinflussung oder Hybridität von verschiedenen Autoren in stärkerem oder geringerem Maße berücksichtigt worden, insofern es überhaupt schon Untersuchungen zu textuellen Merkmalen dieser Genres gibt.

Die Mehrheit der textanalytischen Ansätze bezieht sich auf narrative Texte, wobei zum einen Diskurselemente wie Topikalisierung, Evidentialität, Zeitsystem etc. untersucht werden, zum anderen aber auch kontextuelle, den pragmatischen Aspekt einbeziehende Arbeiten in den letzten Jahren zunehmen, die u.a. die Rolle des Erzählers, der Rezipienten und deren Absichten einbeziehen. Die meisten der erwähnten Analysen sind textzentriert und richten ihr Augenmerk besonders auf die Quechua-Sprache, wobei zwar theoretisch-methodische Orientierungen wie die von den Wissenschaftlern des SIL entwickelte Diskursanalyse, die *ethnography of speaking* oder der ethnopoetische Ansatz Anwendung oder zumindest Berücksichtigung finden, aber keine zentrale Rolle spielen.

2. Koloniale Quechua-Werke: Texte und Kontexte¹

Nachdem im vorangegangenen Kapitel der Forschungsstand kurz dargestellt wurde, ist es nun angezeigt, auf die kolonialzeitlichen Texte einzugehen, die von andinen Autoren verfaßt wurden bzw. in Quechua vorliegen und dadurch mit den Traditionen von Huarochirí, was die Entstehungsumstände und/oder die Sprache betrifft, eine Gruppe bilden, in der die Traditionen von Huarochirí zu kontextualisieren sind. Hier sollen die Untergruppen dieser Quellen und ihre einzelnen Werke jeweils kurz skizziert werden, wobei das Augenmerk vor allem auf den Entstehungskontext, den Autor und dessen Motivation und die Darstellungsart, aber auch auf die sprachlichen Ausdrucksformen gerichtet ist. Somit werden – soweit rekonstruierbar – pragmatische und diskursive Gesichtspunkte einbezogen.

Das Kapitel schließt mit einer kurzen Betrachtung über die linguistischen Quellen ab, die zwar alle von Spaniern verfaßt wurden, uns aber die ältesten Informationen sprachlicher Art über das Quechua vermitteln und daher Bezugspunkt für das linguistische Verständnis sind.

Die gängigen Einteilungen der für die Rekonstruktion von Geschichte und Kultur Südamerikas zur Verfügung stehenden Quellen orientiert sich vorwiegend an geographischen Kriterien, d.h. ob es sich um ganz Amerika oder einzelne Regionen beschreibende Werke handelt, und vor allem am chronologisch-historischen Kriterium, wie Inkazeit², Entdeckung, Eroberung, Bürgerkriege, Toledo-Zeit etc. (Porras Barrenechea 1986, Esteve Barba 1964). Eine andere traditionelle Einteilungsmöglichkeit ist die nach publizierten und nicht publizierten Quellen (Wernhart 1986: 134); allerdings ist diese Unterscheidung m.E. zweitrangig, da unpublizierte Quellen schnell aus diesem Zustand in den allgemein zugänglichen übergehen können. Eine Quellengruppe, die noch weitgehend zum unpublizierten Material gehört und verstärkt erst in den letzten 30 Jahren verwendet wird, ist die der Verwaltungsakten³, die Salomon (1980) nach formalen Gesichtspunkten klassifiziert hat.

Schon der Ansatz Riva Agüeros, “cronistas castellanos” von “indígenas o criollos” zu unterscheiden (Vargas Ugarte 1952: 246) sowie Esteve Barbas (1964) Berücksichtigung einer Gruppe von “historiadores de interés indígena” bezeugen die Notwendigkeit, die Beschreibung indianischer Kultur der Inka- und der Kolonialzeit im Lichte der ihr Zugehörigen oder an ihr besonders Interessierten zu erfassen. Larraín Barros (1980) spricht von “cronistas de raigambre indígena” und unterteilt diese in frühe und späte Autoren. Die Problematik einer solchen Einteilung wird deutlich, wenn Larraín (1980, I: 24) Cieza zu diesen Chronisten zählt, da jener, laut Larraín, die autochthone Kultur “verstehen” wollte.

Diese Ansätze einer Einteilung sind besonders wichtig, wenn man sich nicht nur mit der Inka-Kultur im allgemeinen, sondern auch mit der Sprache bzw. den Sprachen befassen will, die zu jener Zeit im Andenraum gesprochen wurden. Für die Beschreibung der Sprache der Inka selbst und für ein besseres Verständnis andiner Kultur mittels Texten und anderen Sprachmaterialien stehen uns verschiedene Arten von Schriftquellen zur Verfügung. Formal gesehen kann man hier folgende Gruppen unterscheiden:

¹ S.a. Dedenbach-Salazar Sáenz 1984 (Kap. 2; dazu 1982: Anhang), 1990a (Kap. 1.2), 1990b, 1993b, 1994c, 1996a, 1997e und die Kommentare über Sekundärliteratur zu sprachlichen Aspekten in dieser Arbeit, Kap. 1.4 *Sprachliche Analyse oraler Traditionen im Andenraum*.

² Wedin (1966) betrachtet die schriftlichen Zeugnisse der Kolonialzeit unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für die Beschreibung der Kultur der Inka.

³ Wenn man von den bereits 1881 zum ersten Mal von Jiménez de la Espada publizierten *Relaciones Geográficas de Indias* absieht, die aber auch erst nach ihrer Neuauflage in der *Biblioteca de Autores Españoles* in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine weitere Verbreitung und Verwendung fanden. (Für weitere frühe Ausgaben dieser Berichte s. Martínez Carreras 1965: lxi-lxvi).

Wörterbücher und Grammatiken, Predigtsammlungen und andere christlich-religiöse Texte, indianisch-religiöse Texte, Chroniken, Verwaltungsdokumente und Theaterstücke. Die einzelnen Werke enthalten wiederum verschiedene Sorten sprachlichen Materials: Material zur Rekonstruktion des Lautsystems in Form unterschiedlicher Schreibweisen, Material zur Rekonstruktion der Lexik in Form von Wörtern sowie Textmaterial, welches sich formal gesehen in freie und formelhafte Texte differenzieren läßt und inhaltlich gesehen von indianischer Religion, christlicher Religion und verschiedenen anderen Themen ethnographischer Art handelt. Die Zuordnung dieser Materialien zu bestimmten Quellenarten überlappt sich teilweise. So enthalten natürlich die Lexika umfangreiches Wortmaterial; dieses findet sich aber selbstverständlich, nur nicht alphabetisch geordnet, auch in allen anderen Quellen. Christlich-religiöse Texte stellen natürlich die Predigtsammlungen dar, aber auch einige Grammatiken enthalten solche Texte, und die dramatischen Werke sind vielfach religionsdidaktischer Art. Ebenso finden sich indianisch-religiöse Texte in Chroniken, in den Überlieferungen von Huarochirí, aber auch in den Verwaltungsdokumenten der Idolatriebekämpfung.

2.1 Die andinen narrativen Quellen

2.1.1 Los Quipucamayos: *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas* (1542-44)

Während seines Aufenthaltes in Cuzco, zwischen 1542 und 1544⁴, ließ der *gobernador* Vaca de Castro sich von alten *quipucamayos*, Kundigen der Knotenschnüre (*quipu*)⁵, über die Geschichte und Verwaltung des Inka-Reiches berichten.⁶ Man erfährt die Namen zweier *quipucamayos*, Callapiña und Supno (1920: 8⁷). Allerdings leitet zunächst ein Redakteur den Text mit Kommentaren über das Amt der *quipucamayos* ein (S. 3-4). Es folgt eine kurze Darstellung der Vor-Inka-Zeit (S. 5-8), dann die Beschreibung der Inka-Herrscher, beginnend mit Mango Capac (S. 8-24), die mit einer Art Exkurs über die Erbfolge der Inka abschließt (S. 24-26). Stilistisch könnte dieser Text über die Inka eine auf Quechua vorgetragene Erzählung widerspiegeln, und es werden viele Quechua-Wörter verwendet und erklärt. Es gibt aber auch eindeutig von außen (oder zumindest aus christlicher Warte gemachte) Kommentare, wie z.B. "bárbara ley" (S. 23). Allein in dieser knappen Erzählung über die Geschichte der Inka finden sich offensichtlich mehrere Stimmen, die die ursprünglichen Aussagen bearbeitet und redigiert haben. Die Komplexität des Entstehungsprozesses kommt auch in der Erwähnung der Übersetzer zum Ausdruck:

... Pedro Escalante indio ladino en lengua castellana, el cual servía a Vaca de Castro de intérprete, con asistencia de Juan de Betanzos y Francisco de Vilacastín, ... personas que

⁴ Der Aufenthalt Vaca de Castros läßt sich aus folgenden Angaben schließen: Manuel de Mendiburu: *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, t. VIII, 1890, in *Archivo biográfico* 972, 48 ff. und José Toribio Medina: *Diccionario biográfico colonial de Chile*, 1906, in *Archivo biográfico* 972, 96.

⁵ S. *Anhang Texte und Abbildungen* 17.

⁶ S. *Anhang Texte und Abbildungen* 18. Diesem den Quipucamayos zugeschriebenen Teil (1920: 3-26) folgt eine Erzählung über die kolonialzeitlichen Inka, datierbar auf die Zeit zwischen 1557 und 1608 (S. 26-53), und das Manuskript schließt mit einem 1608 datierten Kommentar eines Fray Antonio ab (S. 53) – offensichtlich besteht dieses Dokument also aus drei Teilen unterschiedlicher Herkunft.

⁷ Das Originaldokument liegt in der Biblioteca Nacional in Madrid; ich konnte es dank meiner Kollegin Carmen Arellano Hoffmann, die mir eine Kopie davon zugänglich machte, konsultieren. Von den mir zur Verfügung stehenden Ausgaben ist die Transkription von Urteaga (1920) besser als die von Vega (1974), weshalb hier Urteaga zitiert wird.

sabían muy bien muy bien la lengua general deste reino, las cuales iban escribiendo lo que por los quipos iban declarando; y es como sigue ... (S. 5).

2.1.2 Diego de Castro Titu Cussi Yupangui: *Relación de la conquista del Perú* (1570)

Titu Cussi Yupangui (1529-1570?) war der vierte Inka nach Atahualpa und diktierte seinen Bericht über die Eroberung Perus aus der Sicht eines Besiegten 1570 dem Geistlichen Marcos García (Carrillo 1973: 5-9). Ziel dieses Berichtes, für dessen Inhalt er häufig seinen Vater als Gewährsmann nennt, war es, die Legitimität seiner Regierung zu belegen und damit seinen Herrschaftsanspruch zu festigen. (*Anhang Texte und Abbildungen* 19.)

Der Autor nennt seinen Bericht *relación*⁸ (p. 35) und betont, daß er die schriftliche Form gewählt hat, damit das Gesagte in der Erinnerung bleibt, eigentlich ein Argument, das, wenn vielleicht auch nicht aus europäischer Anschauung gemacht, so doch im Hinblick auf die europäischen Rezipienten zu verstehen ist:

Y porque la memoria de los hombres es devil y flaca e si no nos acurrimos a las letras para nos aprovechar dellas en nuestras neçesidades, hera cosa ynposible podernos acordar por estenso de todos los negoçios largos y de ynportancia que se nos ofresçiesen y por esso usando la brevedad posible me será neçesario hazer recopilacion de algunas cosas neçesarias ... (p. 1).

Wie der Autor selbst sagt, überließ er die Präsentation des Textes weitgehend einem Priester und einem Schreiber:

rogué al muy Reverendo padre fray Marcos Garçia y a Martin de Pando, que conforme al usso de su natural me ordenasen y conpusiesen esta relacion arriba dicha para la enbiar a los reynos de España ... (p. 35)

Es ist daher nicht möglich festzustellen, inwieweit der Text noch sprachliche Ausdrucksformen des Autors selbst verkörpert. Im Vergleich zum Spanisch, das Pachacuti Yamqui und Guaman Poma verwenden, ist die Sprache von Titu Cussis Bericht fließendes Spanisch ohne orthographische oder grammatische Interferenzen des Quechua. Allerdings finden sich viele Passagen, die Reden des Inka zitieren, die er "parlamento" nennt und denen oft eine Antwort, "respuesta", folgt⁹; auch benutzt er häufig Quechua-Wörter, die er dann in Spanisch erklärt: "... nonbre que nosotros tenemos para ..." (p. 2).¹⁰

Beide Texte, der der Quipucamayos und der von Titu Cussi, zeigen, daß bereits relativ früh indianische Stimmen, wenn auch ins Spanische übertragen und mit Sicherheit bis zu einem gewissen Grade überarbeitet, schriftlich festgehalten wurden. In beiden spiegeln sich indianische Traditionen nicht nur im Inhalt, sondern auch in der sprachlichen Präsentation wider, deren Übertragung vom mündlichen Medium in das schriftliche hier deutlich wird.

⁸ "RELACION. ... La narración ò informe que se hace de alguna cosa que sucedió. ... En lo forense tambien se llama aquel breve y sucinto informe que por persona pública se hace en voz ò por escrito, al Juez, del hecho de un processo. ..." (*Diccionario de Autoridades* III, t. V: 556/1-2.)

⁹ S. Lienhard (1992: 158-160) für eine Analyse dieser Reden.

¹⁰ S.a. Jákfalvi-Leiva (1993) für eine Untersuchung des Diskurses dieses Werkes, das sich zwischen mündlichem und schriftlichem Ausdruck bewegt.

2.1.3 Cristóbal de Molina, el Cuzqueño: *Fábulas y ritos de los incas* (1575)

Der Priester Molina, wahrscheinlich Ende der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts in Spanien geboren, kam 1556 nach Cuzco und war seit 1564 Pfarrer des dortigen *Hospital de los Naturales* (Urbano 1989: 10-11).¹¹ Er nahm an den ersten Konzilien der Kirche in Peru teil (Murra/Adorno eds. 1980, 3: 1150, Anmerkung 625.2) und war zweimal, zuletzt 1576, unter Toledo *visitador eclesiástico* in Cuzco (Romero 1916: xviii, xxiv; cf. Urbano 1989: 12-13). Er lebte nachweisbar bis 1591 in Cuzco und starb wahrscheinlich in der ersten Hälfte der neunziger Jahre des 16. Jahrhunderts (Herrera 1931: 207).

Molina war für seine ausgezeichnete Beherrschung der Quechua-Sprache (Romero 1916: xvii) bekannt, was sogar Guaman Poma ([ca. 1615] 1936: 611, 1980: [625]) bemerkt. Er dürfte das Quechua von Cuzco gesprochen haben.

Das Original der von Molina verfaßten *Relación de las fábulas ritos de los Incas* ist verschollen. Es existiert eine Abschrift in der Nationalbibliothek in Madrid (und zwar in demselben Band, in den auch die Traditionen von Huarochirí eingebunden sind), von der wiederum verschiedene Kopien angefertigt wurden, die den publizierten Ausgaben zugrundeliegen. Die *Relación* entstand wahrscheinlich zwischen 1572 und 1575 (Romero 1916: xxi-xxii, Porrás Barrenechea 1943: 95). (*Anhang Texte und Abbildungen* 20, 31, 32) und beschreibt religiöse Aspekte der inkaischen Kultur; einige Angaben sind mit Gebeten in Quechua illustriert (s.a. Rowe 1953).

2.1.4 Blas Valera

Blas Valera wurde 1551 in Chachapoyas als Sohn eines spanischen Eroberers und einer Indianerin des inkaischen Hofes geboren.¹² Obwohl er also Mestize war, trat er in den Jesuitenorden ein, und bereits in

¹¹ So nimmt er als Zeuge an der *Información hecha en el Cuzco* ([1582] 1925) teil: “xpoual de molina clerigo presbitero cura de la parroquia del ospital de naturales desta dicha ciudad [Cuzco] ... (S. 279), ... y este testigo lo a sauido de yndios antiguos con quien a tratado y trata como predicador que es de los dichos yndios y como visitador eclesiastico que fue en esta ciudad y su valle por comision de don francisco de toledo visorrey que fue destos rreinos ... (S. 280). ... e que es de hedad de mas de cinquenta anyos” (S. 281). S.a. Urbano (1989: 10-13), der diese und weitere Informationen anderer Autoren zusammengestellt hat, die die Annahme Romeros (1916: xvi), daß Molina ein Mestize war, unwahrscheinlich machen. Trotzdem wird er hier aufgenommen, da vor allem die von ihm aufgezeichneten andinen Gebete zu den wenigen quechuasprachigen Quellen gehören.

¹² Seit Mitte 1996 hat ein Dokument Furore gemacht, das sich im Besitz einer italienischen Wissenschaftlerin befindet. Es ist in lateinischer Sprache und Zahlencodes abgefaßt. Bisher liegen eine italienische Übersetzung und eine Transkription des lateinischen Textes vor (Animato et al. 1989: 37-43, Laurencich et al. 1995: 382-387, Laurencich & Miccinelli 1997). In diesem Dokument werden angeblich Angaben dahingehend gemacht, daß Blas Valera der eigentliche Autor der Chronik von Guaman Poma sei. Außerdem soll es gewissermaßen den Schlüssel zur Entzifferung der *quipu* liefern (witzigerweise anhand des romantisierenden Liebesliedes, das bei Garcilaso abgedruckt ist), und es enthält auch eine Quechua-Wörterliste, Bemerkungen zur Grammatik und einige Gebete in dieser Sprache, allerdings offensichtlich unterschiedlicher dialektaler (und zeitlicher?) Herkunft. Die Grammatikerklärungen lassen auf einen Dialekt schließen, wie er in Ecuador gesprochen wurde und wird. Die auch darin enthaltene Lobpreisung des Inca Huayna Capac weist die für solche Art Text typischen semantische Paare auf, allerdings hat sie so viele Fehler, daß ich es für unwahrscheinlich halte, daß es eine moderne Fälschung ist. Eher scheint es sich um das Produkt eines in Quechua Halbgebildeten aus dem 18. Jahrhundert zu handeln, oder aber die Lobpreisung war eine alte Überlieferung und demjenigen, der sie niederschrieb, nicht verständlich.

Im Italien des 18. Jahrhunderts befaßten sich einige Adlige in romantisierender Weise mit dem Inkareich und erfanden auch Quipu-Lesungen, die den in diesem Dokument vorkommenden ausgesprochen ähnlich sind (s. dafür Locke 1923: 69 und die Abb. XLVII-XLIX).

Fachwissenschaftler haben sich skeptisch zur Authentizität des Dokumentes geäußert (Domenici/Domenici 1996, Albó 1997, Estenssoro 1997), und bevor nicht eine komplette Faksimileausgabe und eine Erklärung über die

seiner Eigenschaft als Priester reiste er viel in Peru umher und konnte so Material für seine *Historia Occidentalis* zusammentragen, indem er sich mit den *quipucamayos* in seiner Muttersprache, dem Quechua, unterhielt. Das einzige, was von diesem Werk erhalten geblieben ist, sind die Zitate, die Garcilaso in seinen *Comentarios reales* anführt (Esteve Barba 1968: XLIII-XLIV) (*Anhang Texte und Abbildungen* 21).¹³ Blas Valera war auch an der Erstellung der ersten *Doctrina Christiana* (Tamayo Herrera/Maticorena Estrada 1984: 9) beteiligt. Außerdem scheint die *Relación de las costumbres antiguas* ein Werk dieses Autors zu sein. Ebenso wird ihm eine Liste der Inkaherrscher zugeschrieben, die sich, nach Angaben des Chronisten Anello Oliva ([1631] cap. 2, § 13, 1895: 70), in der Bibliothek des Jesuitenkollegs in Chuquiabo (La Paz) befunden haben soll.

Im Falle dieser beiden Autoren handelt es sich also um christliche Priester (der eine wahrscheinlich Spanier, der andere Mestize), deren Ziel es war, die einheimische Kultur zu verstehen, letztendlich um sie besser verändern zu können. Die andinen Quechua-Gebete Molinas und die offensichtlich gute Kenntnis der andinen Kultur Valeras lassen uns aber auch hier die Vielschichtigkeit des Diskurses und der kolonialen Wirklichkeit erkennen.

2.1.5 El Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales de los incas* (1609)

Der wohl bekannteste Chronist von mütterlicherseits indianischer Herkunft ist Garcilaso, der sich selbst "Inca" nannte und damit zum einen seine Identifikation mit der indianischen Elite zum Ausdruck bringen wollte, sicher aber auch seine Kompetenz und Vertrautheit bezüglich indianischer Angelegenheiten. Obwohl er selbst sagt, daß er seit 42 Jahren kein Quechua mehr gesprochen hat ([1606] l. VIII, cap. XVIII; 1960, II: 318) und trotz seiner langen Abwesenheit von der peruanischen Heimat bei Niederschrift seiner Chronik und bekannter Neigung zu einer sehr positiven Darstellung des Inkareiches, die wohl zum Teil außerdem von europäischem Denken beeinflusst war, zeigt Garcilaso eine erstaunliche Kompetenz in der Quechua-Sprache. Laut seinen eigenen Angaben gehörten *principales* und ein Onkel seiner indianischen Mutter zu seinen Informanten (Garcilaso [1609] t. II, l. VI, cap. II, 1960: 195; l. IX, cap. I: 334), was auf eine Erziehung noch in oralen Traditionen hinweist und damit den Erinnerungen des alten Mannes einen größeren authentischen Wert gäbe als gemeinhin angenommen.

2.1.6 Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: *Relación de antigüedades deste reyno* (um 1613)

Pachacuti Yamqui war nach eigener Aussage ein Nachkomme von Kaziken des Collasuyu, also andiner Herkunft (Pachacuti Yamqui [um 1613] 1990: 183, Jiménez de la Espada 1950: 30-31). Er beschreibt chronologisch und mit Quechua-Passagen durchsetzt das Inkareich, wobei sich spanisch beeinflusste historiographische Konventionen feststellen lassen; aber es gibt auch sprachliche Hinweise darauf, daß er sich an andinen Überlieferungen orientierte. So verwendet er im ersten Teil seiner Chronik in fast jedem

Interpretation der Zahlencodes vorliegt, kann man über Inhalt und Alter nur spekulieren. Die Frage ist wohl, ob es sich um eine moderne Fälschung oder um eine aus dem 18. Jahrhundert handelt, oder aber um eine Zusammenstellung authentischer und "angefertigter" Texte.

Außerdem ist in demselben Privatarchiv nun ein weiteres Dokument über Blas Valera aufgetaucht, das aber auch noch kaum jemand zu Gesicht bekommen hat (s. Hampe 1999).

S.a. die Debatte: *Polémica sobre Guaman Poma de Ayala* (1998).

¹³ Die von Loayza gemachte Ausgabe enthält die Valera zugeschriebenen Passagen aus Garcilaso und die ebenfalls diesem Autor zugeschriebene *Relación de las costumbres antiguas* (Valera [Ende 16. Jh.] 1945).

Satz die Formel: “dicen que”, begleitet von der Vergangenheit. Vom siebten Inka an jedoch verwendet er diese Formel viel weniger häufig, und das Tempus wechselt zum Präsens. Es ist möglich, daß im ersten Teil der Chronik die Verwendung von “dicen que” und der Vergangenheit eine Übertragung des Quechua-Evidenz-Suffixes **-si** ins Spanische sein könnte, was auf einen andinen Erzählstil – ähnlich den in den Texten von Huarochirí – hinweisen mag; es ist aber natürlich auch möglich, daß der Autor sich durch diesen reportativen Ausdrucksmodus nur von den “fábulas” seiner ungläubigen Vorfahren absetzen wollte. Im zweiten Teil wird die “dicen que”-Formel nur verwendet, um Beschreibungen von Festen oder Personen zu geben (S. 243, 245-246) oder aber zur Kennzeichnung von Episoden, die der Autor selbst nicht überprüfen konnte (wie z.B. das Verzehren von Kindern während einer Hungersnot, S. 230). Die zahlreichen Quechua-Passagen, die er einfügt, sind nicht von Übersetzungen begleitet und repräsentieren unterschiedliche Textgattungen, wie Lieder, Gebete und andere Texte im religiösen und kriegerischen Kontext. Als solche scheinen sie ein bewußtes Mittel zu sein, das der Autor einsetzt, um Insider-Wissen und Autorität in den von ihm beschriebenen Angelegenheiten zu belegen. (*Anhang Texte und Abbildungen* 22, 51, 52.)

2.1.7 Felipe Guaman Poma de Ayala: *Nueva corónica y buen gobierno* (um 1615)

Guaman Poma ist als “indianischer” Chronist besonders interessant, weil er das andine Weltbild seiner Zeit, schon durchsetzt mit europäischen Elementen, aber in seinen Grundzügen doch noch autochthon, wiedergibt (s. vor allem Wachtel 1973 und Ossio 1977). Eine dialektale Zuordnung des von ihm verwendeten Quechua ist schwierig; es handelt sich jedenfalls um einen südlichen Dialekt, jedoch nicht das Cuzqueño, weshalb die von Urioste in der Murra-Ausgabe angebotene Transkription nur mit Einschränkungen verwendbar ist.

Die Quechua-Texte und -Textpassagen, die Guaman Poma niedergeschrieben hat, sind verschiedenartig. Neben einzelnen Wörtern, Ausdrücken und Sätzen, z.B. in der Darstellung der Monate und ihrer Bezeichnungen, die oft in spanischer Sprache erklärt werden, finden sich Zitierungen und Nachahmungen verschiedener Idiolekte, d.h. Sprechweisen einzelner Individuen (z.B. S. 610 [624] ff., 943 [957]), die hinsichtlich ihrer teilweise mit spanischen Elementen durchsetzten syntaktischen Struktur besonders den historischen Soziolinguisten interessieren dürften. Auf der anderen Seite gibt Guaman Poma auch festgefügte, formelhafte Sätze und Texte (z.B. S. 255 [257]) wieder, wie Gesänge und Gebete, die zu den indianisch-religiösen Quechua-Korpora zu zählen sind und teilweise einen Vergleich, bezüglich ihres Inhaltes und ihrer Struktur, mit einigen Passagen der von Duviols (ed. 1986) zusammengestellten Dokumente herausfordern.¹⁴ (*Anhang Texte und Abbildungen* 23 und 24.)

Bezüglich des christlichen Glaubens zitiert Guaman Poma (609 [623] ff., *Anhang Texte und Abbildungen* 25) einige Predigten, die von der guten oder mittelmäßigen Quechua-Kenntnis der einzelnen Geistlichen Zeugnis ablegen und gleichzeitig aufgrund ihres meist rüden Umgangstones ein realistisches Gegenstück zu den “Musterpredigten” von Avila, Avendaño und Molina darstellen.¹⁵ Wahrscheinlich kannte Guaman Poma die veröffentlichten Quechua-Texte christlich-religiösen Inhalts, denn in seinem Kapitel über die christlichen Indianer (826 [840] ff.) bringt er viele Gebete in Quechua.

Garcilaso, Guaman Poma und Pachacuti Yamqui waren, obwohl sie bereits zu Anfang des 17. Jahrhunderts schrieben, in der indianischen Welt aufgewachsen und dadurch mit ihr eng vertraut. Alle

¹⁴ S. Husson (1993) für eine gegenüberstellende Analyse der christlichen Gebete, wie sie Guaman Poma zitiert und sie sich in der *Doctrina Christiana* finden.

¹⁵ S. dazu Dedenbach-Salazar Sáenz (1993b, 1994c).

drei zeigen dies in unterschiedlichem Maße; gleichzeitig ist ihnen gemein, daß sie einheimische und spanisch-koloniale Werte miteinander in Verbindung brachten. Während alle hier beschriebenen Quellen andine Diskurstelle einbringen, schaffen die letztgenannten gleichzeitig eine neue Art Text, der sich an spanischen und – wie noch zu zeigen sein wird¹⁶ – auch an andinen Mustern orientiert und somit ebenfalls, wenn auch auf andere Weise als die Texte der Quipucamayos und Titu Cussi Yupanquis, Oralität und Literalität zu neuen Formen weiterentwickelt.

2.2 Dramatische Dichtung

Während also Teile der erhaltenen narrativen Texte durchaus inhaltlich und auch formal (wie noch zu zeigen sein wird) andine Muster aufweisen, sind die kolonialzeitlichen Theaterstücke in Quechua zumeist christlich-religiöser Art und somit nicht nur gattungsmäßig unterschiedlich.

Im 17. Jahrhundert schrieb der als Lunarejo bekannte Priester Juan de Espinoza Medrano, der aus Südperu gebürtig, indianischer Herkunft und Quechua-Muttersprachler war (Osorio 1983: 256), die Stücke *Auto sacramental del Hijo Pródigo* ([um 1650]) und *Auto sacramental del robo de Proserpina y sueño de Endimión* ([um 1644]). Das Stück, das wahrscheinlich aus dem 17. Jahrhundert datiert, wurde von Middendorf (1891) publiziert, der allerdings dafür leider seine eigene Orthographie verwendete.¹⁷

Andere Stücke waren eher komödiantischen oder melodramatischen Charakters. Das Stück *El pobre más rico* stammt von dem biographisch nicht näher bekundeten Gabriel Centeno de Osma und wird von Meneses (1983: 380) auf die Zeit zwischen 1645 und 1685 datiert und von Suárez Alvarez zwischen 1562 und 1600 (Osorio 1983: 259). Das abgedruckte Faksimile stammt höchstwahrscheinlich aus dem 17. Jahrhundert.¹⁸

Das bekannteste Theaterstück ist mit Sicherheit *Ollantay*, dessen Manuskript- und editorische Geschichte sehr komplex ist.¹⁹ (*Anhang Texte und Abbildungen* 26.) Da es von der verbotenen Liebe eines hochrangigen Soldaten zu einer Inka-Prinzessin erzählt, ist es oft als authentische inkaische Literatur angesehen worden, was aber im Lichte neuerer Forschung relativiert werden mußte.²⁰ Da die erhaltenen Manuskripte aus dem 18. Jahrhundert stammen, ist es nicht möglich, dieses Drama tatsächlich auf einen früheren Zeitpunkt zu datieren. Die Existenz dieser Manuskripte belegt, daß sich das Drama im 18. Jahrhundert im Zuge der nativistischen indianischen Bewegungen und Aufstände großer Beliebtheit erfreute, da es eine als gütig beschriebene Regierung der Inka implizit dem als grausam empfundenen Regime der Spanier gegenüberstellte (Middendorf 1890: 145). Mannheim (1990: 71-74) nimmt an, daß sich die in Peru, vor allem in Cuzco, lebenden Spanier bestimmte Symbole einer andinen Identität, darunter das Quechua, aneigneten und damit zur Verbreitung der dramatischen Werke beitrugen. Tatsächlich wissen wir bis heute nicht, wer diese Theaterstücke für wen und unter welchen Umständen

¹⁶ S. dazu Kap. 5.1 *Überlieferungsmechanismen andiner Tradition* und dort bes. 5.1.3 *Schlußbetrachtung*.

¹⁷ In seiner Anthologie zum *Teatro quechua colonial* präsentiert Meneses (1983) eine spanische Übersetzung der in Quechua verfaßten Theaterstücke und eine kritische bio-bibliographische Auseinandersetzung mit den einzelnen Autoren bzw. Werken.

¹⁸ Nach Einschätzung meiner in der Paläographie jener Zeit bewanderten Kollegin Carmen Arellano aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Mannheim (1990: 164-165) hingegen, der es zwar für älter als die anderen Dramen hält, datiert es aufgrund orthographisch-phonetischer Eigenschaften frühestens auf Ende des 17. Jahrhunderts.

¹⁹ S. dazu auch Dedenbach-Salazar Sáenz (1993a).

²⁰ S. Kap. 1.4.2.5 *Drama*.

aufführte, so daß weder die eine noch die andere Aussage verifiziert werden kann. Itier (1995: 98-102) zeigt allerdings anhand einiger kolonialzeitlicher Dokumente auf, daß es im 18. Jahrhundert eine zweisprachige, in der spanisch orientierten Kultur bewanderte, indigene Bevölkerungsschicht in Cuzco gab, die er als das potentielle Publikum für die Theaterstücke ansieht.

Bezüglich der Verwendung dieser dramatischen Quechua-Dichtungen durch den historischen Linguisten oder Ethnohistoriker gilt es, einige Einschränkungen zu machen. Nicht immer sind die Autoren bekannt; bei den vorliegenden Manuskripten handelt es sich um Abschriften, bei denen nicht nachvollzogen werden kann, ob es sich um eine Kopie des Originals handelt, und fast immer bleiben tatsächliches Entstehungsjahr und -ort im Dunkeln. Wegen der oft nicht rekonstruierbaren Manuskriptgeschichte und Biographie der Autoren sind diese Texte für die Rekonstruktion sprachlicher Phänomene also nur eingeschränkt verwendbar. Was die literarische Seite betrifft, so waren die Autoren schon stark in einer im literarischen Bereich hispanisierten Kultur verhaftet²¹, so daß die verwendeten sprachlichen Bilder eher eine Vermischung spanischer und Quechua-Elemente repräsentieren als alt-andine dramatische Ausdrucksformen.

2.3 Quellen aus dem Verwaltungsbereich

In den verschiedenen Arten von Verwaltungsakten, wie z.B. *visitas*, *probanzas* und Testamenten, werden von den indianischen Zeugen immer wieder Quechua-Wörter verwendet, aber nur selten erklärt. Meist wird also ihre Kenntnis seitens des Beamten vorausgesetzt. Tatsächlich handelt es sich bei diesen in spanischen Texten vorkommenden Wörtern also eigentlich schon um Lehnwörter, da ja die Niederschrift der Dokumente oft aufgrund einer Übersetzung und immer durch einen Schreiber (oft ein Notar) vorgenommen wurde. Die Rolle dieses *escribano* ist nicht zu unterschätzen, vor allem, wenn man die Wörter zur Rekonstruktion lautlicher Phänomene nutzen will, da er sie oft willkürlich und ohne Kenntnis der Sprache transkribiert haben dürfte. Diese Vorsicht bei der Interpretation gilt auch und besonders für Textpassagen, die im Rahmen der Bemühungen um die Bekämpfung des andinen Glaubens aufgezeichnet wurden, wie sie z.B. in Duviols' Dokumentensammlung *Cultura andina y represión* (Duviols ed. 1986) vorkommen²² oder in den Akten, die Huertas Vallejo (1981) publiziert hat und die teilweise mit denen von Duviols identisch sind. Interessanterweise handelt es sich hier durchweg um indianisch-religiöse Texte, die umso wertvoller sind, als sie uns eine Annäherung an die andine Religion und deren Terminologie in der Kolonialzeit ermöglichen.

Im Gegensatz zum mittelamerikanischen Raum finden sich in den Anden kaum in einheimischen Sprachen verfaßte Schreiben oder Dokumente. Bisher wurde von Taylor (1985, 1986) ein Dokument veröffentlicht, das von 1607 datiert und sich auf die Streitigkeiten zwischen Francisco de Avila und den Indianern von Huarochirí bezieht. (*Anhang Texte und Abbildungen* 55.) Weitere publizierte Itier; es handelt sich dabei zum einen um fünf Briefe des Kaziken von Cotahuasi, die 1616 geschrieben wurden und Teil der Unterlagen eines Gerichtsverfahrens sind (Itier 1991), zum anderen um eine *petición* der Kaziken von Uyupacha an den Bischof von Huamanga (um 1670) (Itier 1992c).

²¹ Itier (1995) zeigt dies anhand der inhaltlichen Struktur des Dramas *El pobre más rico* auf.

²² S. Itier (1992) für eine kommentierte Übersetzung.

2.4 Die christlich-religiösen Text-Quellen

Während also die oben vorgestellten narrativen, dramatischen und auch die Verwaltungsquellen in mehr oder minder großem Maße indianische Inhalte und Formen widerspiegeln und die narrativen Quellen auch neue Wege der Komposition gehen, handelt es sich bei den christlich-religiösen Texten um europäische Genres, die ausschließlich mit dem Zweck verfaßt wurden, die indianische Bevölkerung zu christianisieren. Daher würde man erwarten, daß sie kaum andines Gedankengut enthalten, und daß sie eigentlich nur christliche Inhalte in die indianischen Sprachen übertragen. Aber in diesen Texten zeigt sich, daß ihre spanischen Autoren – ebenso wie die andinen – neue Wege zu gehen bereit waren. Dies kommt nun weniger in neuen Diskursformen zum Ausdruck als vielmehr dadurch, wie die christliche Terminologie übersetzt wird und wie man sich des andinen Kontextes bedient, um die indianische Bevölkerung zu bekehren.²³

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurden, aufgrund eines Beschlusses des 3. Provinzialkonzils von Lima im Jahre 1583, die ersten Texte christlich-religiösen Inhalts in Quechua und Aymara publiziert: die *Doctrina christiana* (1584), eine *Tercero catecismo* betitelte Predigtsammlung (1585) und ein *Confessionario para los curas de indios* (1585) sowie einige weitere Texte (1585), die 1585 in Lima in einem Band erschienen und heute in Form von zwei Faksimileausgaben zugänglich sind (Lima 1984: die *Doctrina* von 1584, Madrid 1985: alle Texte von 1584 und 1585, s. *Doctrina christiana*). Diese Veröffentlichung christlicher Lehrtexte bildete die Grundlage für eine Reihe weiterer Publikationen, zunächst des *Symbolo catholico indiano* von Oré (1598). Es sollte erwähnt werden, daß Santo Tomás ([1560] 1951 a: fol. 86v-96r, S. 188-207) bereits in seiner *Gramática* des Quechua einen Text christlich-religiösen Inhalts abdruckte, und zwar mit einer interlinearen und einer freien Übersetzung.

Im 17. Jahrhundert entstanden dann das *Ritval formvlario* von Pérez Bocanegra (1631), der Katechismus von Jurado Palomino (1646), der *Tratado de los Evangelios* von Avila (1648), die Predigtsammlung von Avendaño (1649) und die unveröffentlicht gebliebenen Predigten von Diego de Molina (1649). Auch Figueredo fügte bei der Wiederveröffentlichung der Grammatik und des Vokabulars von Torres Rubio diesem Werk einige religiöse Texte in Form von Gebeten und einem kleinen Katechismus an (Torres Rubio/Figueredo [1700] 1963: 91-102). (*Anhang Texte und Abbildungen* 27.)²⁴

Die Autoren dieser Quechua-Texte waren durchweg Priester, einige von ihnen offizielle Bekämpfer des sog. Götzenglaubens (*idolatría*) und einige auch Prüfer für die Quechua-Sprache. Avila und Oré wurden in Peru geboren und hatten schon als Kinder Quechua gelernt (s. Avila in seiner *Prefacion* [1648: 4]; Orés Vater war aus Huamanga [1598: 32]). Laut den Angaben in den verschiedenen *aprobaciones* waren sie alle gute Prediger in der *lengua general* mit vielen Jahren praktischer Arbeitserfahrung als Gemeindepfarrer zum Zeitpunkt der Abfassung der Texte.

Bezüglich der Motive und Zielgruppen der Texte ist festzuhalten, daß sie sich in erster Linie an die spanischen Geistlichen richteten, damit diesen Unterlagen für die christliche Instruktion und Predigten zur Verfügung stünden, wobei die Bekämpfung der Idolatrie durch die Predigten eine wichtige Rolle spielte

²³ S. Dedenbach-Salazar Sáenz (1997e).

²⁴ Schon Middendorf (1891: 175-204, 274-316) transkribierte (mit Anpassung an seine Orthographie) und übersetzte einige dieser Texte. Er entnahm auch Texte aus einem von ihm zitierten "*Directorio espiritual en la lengua Española y quichua, general del Inca, compuesto por el Padre Pablo de Prado. Lima 1660*" (S. 176). Rivet/Créqui-Montfort (I: No. 67) verzeichnen eine Ausgabe von 1641. Für weitere Werke christlich-religiösen Inhalts sollte man die Bibliographie dieser Autoren konsultieren.

(Avendaño 1649: *Prólogo*, Avila 1648: Titel). Allerdings war eine weitere Zielgruppe diejenige der adligen Indianersöhne, welche die für sie eingerichteten Schulen besuchten. Deren Aufgabe war es, neben spanischer und lateinischer Grammatik und handwerklichen Kenntnissen, in erster Linie die christliche Lehre zu unterrichten, und das geschah auch in der "lengua general del Inca" (Hartmann/Oberem 1981: 109, 114; Martín 1973: 46; Pérez Bocanegra 1631: 6, *Epistola a los curas*).

Bei den auf uns überkommenen Texten handelt es sich um verschiedene Textsorten. Einige Werke enthalten auch spanische Texte, die von ethnohistorischem Interesse sind. So finden sich in der 1584/85 gedruckten *Doctrina christiana* eine *Instruccion contra las ceremonias, Supersticiones de los indios* und *Los errores y supersticiones de los indios*, die von Polo de Ondegardo stammen und einen Einblick in die religiösen Praktiken der Indianer zu jener Zeit geben (auch veröffentlicht in Polo de Ondegardo 1916, I). Der *Symbolo catholico indiano* von Oré enthält, neben Texten für die religiöse Unterweisung in spanischer Sprache, auch zwei Kapitel (cap. VII und VIII) ethnographisch-geographischer Beschreibung Perus.

Die Texte religiösen Inhalts sind alle in spanischer Sprache und in Quechua (sowie teilweise in Aymara) abgefaßt, meist spaltenweise gegenübergestellt, so daß ein direkter sprachlicher Vergleich leicht möglich ist. Man kann sie in zwei grundlegend verschiedene Sorten einteilen: Übersetzungen spanischer Vorlagen einerseits und vom Autor selbst verfaßte, mehr oder weniger freie Texte andererseits.

Das Quechua, das von den Autoren verwendet wird, ist eine vereinheitlichte Varietät, die im großen Ganzen die in den Grammatiken beschriebene morphologische Struktur widerspiegelt. Dies ist um so interessanter, als einige Autoren Anmerkungen zu Besonderheiten des Lautsystems machen, diese aber im Text kaum oder gar nicht berücksichtigen.

Bereits 1971 bediente sich Duviols eines Teils dieser Werke für seine Analyse des Kampfes der katholischen Kirche gegen den sog. Götzenglauben der andinen Bevölkerung. In neuerer Zeit wurden sie z.B. von Durán (1982) und Gareis (1987) verwendet.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die vorliegenden Quechua-Texte sowohl vom missionsgeschichtlichen und ethnohistorisch-ethnographischen Gesichtspunkt her interessante Quellen darstellen als auch für die Erforschung der Quechua-Sprache des 16. und 17. Jahrhunderts wichtig sind, zumal sie aus kohärenten Korpora bestehen, die zwar ein (durch die Missionierung?) vereinheitlichtes Quechua repräsentieren und größtenteils von Nicht-Muttersprachlern verfaßt wurden, aber dennoch Schlüsse auf das Lautsystem, die Integration spanischer Lehnwörter in das Quechua und auch auf die syntaktische Struktur zulassen. Diese weist deutliche Unterschiede auf, indem die Predigten der *Doctrina christiana* und die von Avendaño sowohl vom Satzbau her (viele Basisnominalisationen) und von der Verwendung der Diskurs-Suffixe her (wenige und vereinfacht) von der Struktur anderer Texte narrativer Art abweichen. Die Predigten Avilas hingegen weisen mehr Ähnlichkeiten mit Erzähltexten, wie sie uns aus ethnographischem Material bekannt sind, auf. Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, daß Predigten eigentlich keine Erzähltexte, sondern vielmehr exhortative Texte sind, die – gemäß den damaligen Vorstellungen zum Predigtwesen – in erster Linie die Aufgabe hatten, den Zuhörer zu überreden und zu überzeugen. Dazu kommt, daß wir nicht wissen, ob es in vorspanischer Zeit eine ähnliche Art Texte gab, auf deren Grundlage die Priester ihre Predigten hätten modellieren können. Erste Untersuchungen (Dedenbach-Salazar Sáenz 1994c) ergeben, daß die Predigttexte sowohl inhaltlich als auch in bezug auf ihre Diskursstruktur von andinen Texten stark abweichen. Allerdings werden durchaus andine Inhalte vermittelt, die von den Predigern benutzt werden, um den Einheimischen deren eigenen "Götzenglauben" vor Augen zu führen. Dabei gehen christliche Vorstellungen und indianische

Überlieferungen teilweise seltsam anmutende Verbindungen ein, so z.B. wenn Avendaño (1649: fol. 17r) schreibt: "... luego no puedes negar que ay Dios Creador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamac".²⁵

2.5 Sprachwissenschaftliche Werke der Kolonialzeit

2.5.1 Wörterbücher und Grammatiken

Eine ganz andere Sorte sprachlichen Materials stellen die von spanischen Geistlichen verfaßten Grammatiken und Wörterbücher dar, die nicht nur zum ersten Mal die indianischen Sprachen beschrieben und den Autoren christlich-religiöser Texte als Lehrbücher und Informationsquellen dienten, sondern auch im Rahmen der linguistischen Forschung eine Pionierleistung darstellen, denn erst zu Ende des 15. Jahrhunderts begann in Europa (mit Nebrija) die systematische Erforschung der Landessprachen.

Die Autoren der Quechua-Lexika und -Grammatiken waren ausnahmslos spanische Geistliche, deren Hauptanliegen bei der Herausgabe dieser Werke es war, die *lengua general del Inca* als Missionsprache besser bekannt werden zu lassen. Die Wörterbücher und Grammatiken waren erforderlich, um die Priester in Quechua zu unterrichten (z.B. Santo Tomás *Gramática* [1560] 1951a: 15-16). Betrachtet man diese linguistischen Werke, so erkennt man sofort, daß sowohl die Autoren als auch die Zielgruppe mit dem Lateinischen und seiner Grammatik vertraute Spanier waren; und es ist leicht zu verstehen, daß sich die Autoren weitgehend an der Grammatik Nebrijas für die spanische Sprache orientierten (Santo Tomás *Gramática*: 16).

Alle Autoren beherrschten das Quechua gut, was sich auch darin zeigt, daß einige von ihnen die Quechua-Professur an der Universität San Marcos in Lima innehatten (Meneses Morales 1982).²⁶

Die relativ große Anzahl dieser Art linguistischer Arbeiten in den ersten Jahrhunderten nach der Eroberung hatte ihren Grund in offiziellen Richtlinien, laut derer die Christianisierung in den einheimischen Sprachen vorgenommen werden sollte, wozu auch gehörte, daß die Priester dieser Sprachen mächtig waren (z.B. Martin 1968: 49-50). Erst im 18. Jahrhundert wurde im Rahmen des Absolutismus darauf gedrungen, das Spanische zur alleinigen Sprache in Amerika zu machen (Konetzke 1964).²⁷

2.5.1.1 Die Wörterbücher

In einem ersten Versuch, die Wörterbücher in systematischer Weise als Grundlage für die Rekonstruktion des Ackerbauwortschatzes zu verwenden, habe ich sie ausführlich besprochen (Dedenbach 1982: 10-28). Daher soll an dieser Stelle eine Zusammenfassung der wichtigsten Charakteristika genügen.

²⁵ S. für eine erste Analyse Dedenbach-Salazar Sáenz (1999d).

²⁶ Für Ecuador s. Hartmann (1976).

²⁷ S.a. die von Solano (1991) publizierten Dokumente, z.B. die *Reales Cédulas* von 1578 (Doc. 40, ordenando que las doctrinas de pueblos de indios solamente se otorguen a los conoedores de sus idiomas), von 1634 (Doc. 78, para que fomente la enseñanza del español entre los indios), von 1636 (Doc. 79, ordenando que los sustitutos de los doctrineros sean igualmente conoedores de los idiomas indios), von 1691 (Doc. 96, ordenando se potencie la enseñanza del español), von 1770 (Doc. 111, ordenando se pongan los medios para erradicar los idiomas aborígenes y solamente se hable el español).

Das älteste uns bekannte Wörterbuch wurde 1560 von Santo Tomás veröffentlicht. Der Dominikaner, der nicht nur das Quechua beherrschte, sondern sich auch für die Rechte der indianischen Bevölkerung einsetzte, lebte mehr als 20 Jahre an der Küste Perus, was sich auch in der Dialektvarietät und im aufgezeichneten Vokabular widerspiegelt: beides unterscheidet sich in gewissem Maße von dem von anderen Autoren zusammengestellten Material (cf. Dedenbach 1982). Sein Lexikon verzeichnet knapp 10.000 Einträge, Spanisch-Quechua und Quechua-Spanisch. (*Anhang Texte und Abbildungen* 28.) 1586 veröffentlichte der Verlag von Antonio Ricardo in Lima ein *Arte und Vocabulario*, das schon im 17. Jahrhundert mehrere Neuauflagen erlebte. Da diese oft schwer zugänglich sind, kann man auch auf die ausgezeichnete kritische Ausgabe von Escobar Risco (Anónimo [1586] 1951) zurückgreifen. Phonologisch und lexikalisch gesehen beschreibt dieses Wörterbuch, das häufig dem Jesuiten Alonso de Barzana zugeschrieben wird und im Rahmen der Erarbeitung der *Doctrina christiana* entstand, einen südperuanischen Dialekt; allerdings sind die für das moderne Cuzqueño typischen Glottalisationen und Aspirationen nicht markiert. Eine Besonderheit dieses Lexikons ist die Aufzeichnung einiger als dem *chinchaysuyu*, dem nördlichen Quechua, zugehörig angegebener Wörter. Insgesamt enthält es etwa 12.600 Einträge in seinen beiden Teilen Quechua-Spanisch und Spanisch-Quechua. Wie ein Vergleich mit dem 1608 von González Holguín publizierten Lexikon und mit dem 1619 erschienenen Vokabular von Torres Rubio zeigt, stellt González Holguín eine erweiterte und Torres Rubio eine verkürzte Ausgabe dieses Wörterbuches dar (Dedenbach 1982: 26-27). González Holguín verzeichnet etwa 10.500 sehr detaillierte Einträge in den beiden Teilen Quechua-Spanisch und Spanisch-Quechua und markiert, wenn auch nicht immer ganz konsistent, die cuzquenische Aspiration und Glottalisation. Die erwähnte Ausführlichkeit und die Angabe des Autors, daß seine Wörtersammlung auf Informationen beruht, die er während 25 Jahren mit Hilfe Einheimischer zusammengestellt hat (*Gramática: El Avtor al Pio Lector, Vocabulario*: 8), machen sie zur wichtigsten lexikographischen Quelle. Torres Rubios Lexikon ist mit seinen 3.300 Einträgen, in den Teilen Spanisch-Quechua und Quechua-Spanisch, relativ kurz. Eine wenn auch verhältnismäßig späte, so doch nützliche Ergänzung zu seinem Wörterbuch bildet Figueredos *Vocabulario de la lengua chinchaisuyo* (Torres Rubio/Figueredo 1700).²⁸

Die reichhaltige linguistische Information, von der Schreibung bis hin zu lexikalischen dialektalen Varianten, kann einen wertvollen Beitrag zur Phonologie und Lexikosemantik des Quechua im 16. und 17. Jahrhundert leisten und sollte auch für die Rekonstruktion des Lautsystems des Proto-Quechua von Interesse sein.

Auf der anderen Seite bieten diese lexikographischen Quellen wertvolle Information hinsichtlich des Lebens zur Zeit der Eroberung: z.B. zur Beschreibung von Flora, Fauna, Tiernutzung, Ernährung, Maßeinheiten, Krankheiten, Spielen, Musik und Textilien, aber auch allgemeine Daten wie Farben, Altersstufen und Körperteile. Ebenso finden sich Wörter und Konstruktionen speziell aus dem Leben während der Inkaherrschaft, z.B. bezüglich Handwerk und Kriegswesen. Interessant sind die Angaben zu Verwandtschaft und Grußformeln (vgl. Porras Barrenechea 1952: xxvii-xxxvii). Auch religiöses Vokabular stellt einen beträchtlichen Anteil des Lexikons dar: indianische Begriffe und Konzepte mit der

²⁸ Für eine detaillierte Besprechung der Ausgaben s. Dedenbach-Salazar Sáenz (1997b). Rivet/Créqui-Montfort (1951, I) nennen weitere, allerdings nicht auffindbare Lexika: Aparicio [1540?]: Nr. 1; Betanzos [vor 1551]: Nr. 14; Victoria [16. Jh.]: Nr. 23.

Erklärung durch den christlichen Autor, teilweise deren Um- oder Neu-Interpretation im christlichen Sinne, aber auch bereits spanische Lehnwörter aus dem christlichen Bereich.²⁹

2.5.1.2 Die Grammatiken

Alle Autoren der Wörterbücher gaben ihren Lexika auch eine Grammatik bei. Die früheste ist die von Santo Tomás aus dem Jahre 1560 und die umfangreichste mit etwa 288 Seiten die von González Holguín (1607) (*Anhang Texte und Abbildungen* 29); aber auch die Grammatik von Santo Tomás enthält 159 Seiten. Nur das Werk von Roxo Mejía y Ocón von 1648 ist ähnlich ausführlich (176 Seiten), während die anderen Grammatiken jeweils um 100 Seiten zählen (Anónimo [1586]: 80 Seiten, Torres Rubio [1619]: 90 Seiten, Aguilar [1690]: 96 Seiten, Melgar [1691]: 112 Seiten).³⁰

Diese Grammatiken waren, wie schon kurz erwähnt, natürlich auf europäischen Beschreibungsmustern, vor allem des Lateinischen, aufgebaut. Dies führte dazu, daß bestimmte grammatische Phänomene, die in einer typologisch ganz anders aufgebauten Sprache wie es das Quechua ist, sehr unterschiedlich realisiert werden, nur teilweise erfaßt wurden; so wurde z.B. die Bildung subordinierter Sätze nach lateinisch-indoeuropäischem Vorbild zu beschreiben versucht, indem man quasi Konjunktionen für Konstruktionen ‘erfand’, die im Quechua ausschließlich durch Nominalisierungen ausgedrückt werden.³¹ Es ist allerdings noch kaum untersucht, wie diese kolonialzeitlichen Autoren mit Phänomenen wie der Inkorporation des Objektes in das Verb umgingen.

Bezüglich der von den Autoren beschriebenen Varietät des Quechua kann man – ohne eine ausführliche Analyse – nur festhalten, daß alle eine südliche Varietät (Q A nach Parker und Q II C nach Torero) beschreiben.³²

Alle Grammatiken behandeln neben den grammatischen Strukturen auch heute zu den semantischen Aspekten gerechnete Phänomene; so verzeichnen alle z.B. ziemlich ausführliche Listen der Interjektionen, und Santo Tomás (cap. 23) beschreibt die verschiedenen Tierstimmen. Es finden sich außerdem Übersichten der Verwandtschaftsterminologie (Santo Tomás, González Holguín und Torres Rubio). Weitere ethnographisch auswertbare Angaben finden sich bei Santo Tomás (cap. 23), und zwar über indianische Schwur- und Grußgewohnheiten sowie über die Namensgebung.

²⁹ Zum Beispiel die Wörter für *Opfer* und *Sünde*: “Arpani. Sacrificar hazer sacrificio” (González Holguín 34), “Hucha, o cama. Peccado, o negocio o pleyto. Runap huchan. El pecado. Dios hucha. El negocio de Dios, runa hucha pleyto sin genituo”, aber auch “Huchaçapa ... Abominable pecador” (199); Lehnwörter und Neuprägungen, wie z.B. für *Priester*: “Sacerdote. Padre Diospa yanan Diospa rantin missa rurak” (664), wörtl.: Padre, Diener Gottes, Stellvertreter Gottes, der die Messe Abhaltende. Sowohl **yana** als auch **ranti-** hatten eigene Bedeutungen in der inkaischen Gesellschaft, **Inkap rantin** bezog sich auf den Stellvertreter des Inka.

³⁰ Weitere Grammatiken, die allerdings nicht auffindbar sind, erwähnen Rivet/Créqui-Montfort (1951, I): Aparicio [1540?]: Nr. 1; Vega [16. Jh.]: Nr. 22; Huerta [1616]: Nr. 48; Olmos [1633]: Nr. 63; Victoria [16. Jh.]: Nr. 23; *Arte de la lengua general* ... [17. Jh.]: Nr. 88, 89, 90. Für einen Abriß der in Ecuador erschienenen Grammatiken s. Dedenbach-Salazar Sáenz (ed. 1993).

³¹ S. Dedenbach-Salazar Sáenz (1997a).

³² Für das Quechua, das Santo Tomás beschreibt, s. Cerrón-Palomino (1990b).

2.5.2 Relevanz und Limitation der kolonialen sprachwissenschaftlichen Werke bei der Analyse kolonialer Quechua-Texte

Bei der Analyse eines Textkorpus aus dem frühen 17. Jahrhundert müssen auch diese linguistischen Arbeiten aus der gleichen Zeit zu Rate gezogen werden. Der Vorteil ist, daß sie etwa zur gleichen Zeit des Manuskriptes entstanden und dadurch keine neueren Entwicklungen, die das Quechua verändert haben könnten, beinhalten. Der Nachteil hingegen ist, daß diese Studien zum einen im Rahmen der Bemühung um die Christianisierung stehen, was besonders für die Wörterbücher bedeutet, daß sie nicht nur Wortschatz beschreiben wollten, sondern auch Wörter so definierten, daß sie für die christliche Lehre verwendbar waren; hinzu kommt, daß nicht angenommen werden kann, daß die Autoren sprachliche, sozio-kulturelle und vor allem religiöse Konzepte der andinen Kulturen wirklich verstanden. Außerdem konnte die Grammatik der andinen Sprachen nur erfaßt werden, indem sich die Autoren auf die Beschreibung ihrer eigenen Sprache (die ebenfalls noch in den Kinderschuhen steckte) und die klassischen Sprachen, vor allem das Lateinische bezogen; da die indianischen Sprachen des Andenraumes aber typologisch und grammatisch sehr verschieden von den romanischen Sprachen sind, mußte es daher zwangsläufig zu inadäquatem oder sogar fehlerhaftem Verständnis kommen.

Trotz dieser Nachteile sind die kolonialen linguistischen Werke aber natürlich eine wertvolle Hilfe bei dem Versuch, bestimmte sprachliche Phänomene zu verstehen, und werden, wenn auch teilweise kritisch beurteilt, in die Analyse einbezogen.

2.6 Implikationen für die Analyse kolonialzeitlicher Quechua-Texte

Allen hier vorgestellten Werken – zu denen auch die Traditionen von Huarochirí gehören – ist zu eigen, daß sie sprachliches Material in Quechua beinhalten, vom einzelnen Wort bis hin zum Text, wobei verschiedene Textsorten vertreten sind. Ebenso ist allen gemeinsam, daß sie in der Kolonialzeit entstanden und somit sowohl sprachlich (phonologisch, morphologisch-syntaktisch, lexikalisch-semantic und diskursiv) auf allen Ebenen mehr oder minder starke Einflüsse beider Systeme, des quechua-andinen und des spanisch-europäischen aufweisen. Viele der Texte sind aufgrund ihrer komplexen Entstehung und Aufzeichnungsprozesse (mit Hilfe von Übersetzern und Schreibern) mehrschichtig und multiperspektivisch. Es handelt sich in keinem Fall um authentische, autochthone Texte andiner Herkunft in dem Sinne, daß sie eine vorspanische Struktur aufweisen. Dies, die Vielschichtigkeit und ihre Entstehungsumstände müssen als wichtige Gesichtspunkte bei jeder Art von Analyse – sei es eine inhaltliche oder eine sprachliche Untersuchung – bedacht werden. Daher soll im folgenden diskutiert werden, wie diese Texte adäquat analysiert werden können, wobei zunächst die Problematik der Verschriftung angesprochen werden muß, da die Texte Produkte einer Phase des Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Weitergabe wichtiger Traditionen sind.

3. Die Verschriftungsproblematik: Am Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Im Anschluß an die Kontextualisierung des Vorhabens im Forschungsstand und im Rahmen ähnlicher Quellen soll hier untersucht werden, inwieweit der historische Kontext zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit auf diese kolonialzeitlichen, von andinen Autoren geschriebenen Quellen, insbesondere auf das Huarochirí-Manuskript, Einfluß gehabt haben mag. Dazu wird berücksichtigt, wie Wissenschaftler verschiedener Orientierungen das Phänomen der Transmission, der Überlieferung sehen, was alles die Weitergabe von Traditionen impliziert und welche Rolle die spezielle Situation von Texten, die oraler Herkunft sind, aber schriftlich fixiert wurden, im Hinblick auf kolonialzeitliche, insbesondere die Quechua-Texte von Huarochirí, spielt.¹

Bei der Weitergabe von Texten – seien es schriftlich oder mündlich überlieferte – gibt es bestimmte Muster. So kann das, was als ‘Text’ niedergeschrieben wird, dadurch zustande kommen, daß Außenstehende, Forscher oder Lehrer, eine gültige Version suchen. Oft wird in einer Kultur aber nicht der Text selbst, sondern besondere künstlerische Fähigkeiten, Themen und Geschichten etc. gelehrt und weitergegeben, was aber nicht bedeutet, daß dies auch einzelne Texte im engeren Sinne beinhaltet. Auch der eigentliche Vorgang der Überlieferung selbst kann variieren: so kann ein Werk in der Präsentation (*performance*) oral sein, muß es aber nicht in seiner Komposition oder seiner Weitergabe sein (beides kann schriftlich erfolgen); so werden z.B. Theaterstücke zunächst schriftlich fixiert, dann aber oral präsentiert. Wegen dieser komplexen Ausgangslage sollte der Forscher diese verschiedenen Arten von Texten und Umständen unterscheiden. (Finnegan 1988: 168-174.)

In den Texten von Huarochirí richtet sich der (oder einer der) Erzähler oder aber derjenige, der die Texte bearbeitet hat, in seinem ersten Absatz an eine Zielgruppe, die wahrscheinlich des Lesens kundig ist, um ihr die Kulturgeschichte der Bevölkerung von Huarochirí näherzubringen.²

Runa yndio ñisqap machunkuna ñawpa pacha qillqakta yachanman karqa chayqa hinantin kawsasqankunapas manam kanankamapas chinkaykuq hinachu kanman. Imanam viracochappas sinchi kasqanpas kanankama rikurin hinataqmi kanman. Chay hina kaptinpas kanankama mana qillqasqa kaptinpas kaypim churani kay huk yayayuyq guarocheri ñisqap machunkunap kawsasqanta ima ffeeniyuqcha karqan ima hinah kanankamapas kawsan chay chaykunakta. Chayri sapa llaqtanpim qillqasqa kanqa ima hina kawsasqanpas paqarisqanmanta.³

Hätten die Vorfahren des Menschen, der Indio genannt wird, in alten Zeiten die Schrift gekannt, so würde nicht alles, was sie erlebt haben, heute wie im Entschwinden begriffen sein. (Vielmehr) wäre es (damit) ebenso, wie auch des weißen Mannes große Vergangenheit bis heute zu Tage liegt. Obwohl dem so ist und bis heute nichts aufgeschrieben wurde, lege ich hier nieder, wie die Vorfahren der sogenannten Huarochiri, die einen Vater haben, gelebt haben, welchen Glauben sie wohl gehabt

¹ S.a. Lienhard (1985a) für die Darstellung der Problematik, die sich in den kolonialzeitlichen Texten zeigt, in denen schriftliche Ausdrucksweise mit einer oralen, ethnischen Erinnerung verbunden wird.

² Für die Differenzierung von Erzählern, Redakteur und Editor s. Kap. 4.2. *Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochirí*, S. 88 ff.

³ So wird in Kap. 13 zu Anfang spezifiziert, daß die Leute von Mama befragt wurden: **Mama runakunakta tapusqam, kanan chay waka Chaupiñamuca wakpaq huktataq rimanku** – Wenn man die Leute von Mama fragt, berichten sie von dem **huaca** Chaupiñamuca nun (noch) etwas (anderes) (T 13: 2, Übers. Trimborn).

haben und wie sie bis heute leben; und so wird in jedem ihrer Dörfer aufgeschrieben werden, wie sie von ihrem Ursprunge an gelebt haben. (Übers. Trimborn 1967: 19.)

Es wird deutlich, daß der Erzähler glaubt, daß die Schrift die Kraft hat, Überlieferungen zu bewahren, während er anscheinend die Erfahrung gemacht hat, daß Überlieferungen ohne schriftliche Fixierung entweichen, sich verlieren. Hieraus spricht sein Kontakt mit der europäischen Kultur, die ihm wahrscheinlich vor allem durch die Bibel zeigte, wie uralte Traditionen erhalten bleiben, und gerade mit dieser schriftlichen Fixierung außerdem dazu beiträgt, daß mündlich überlieferte kulturelle Traditionen vergessen werden.⁴ Auch in der Geschichte des Judentums kam die Verschriftung der Überlieferungen zustande, als die Kontinuität der Religion durch äußere Einflüsse in Gefahr geriet (babylonische Gefangenschaft, Zerstörung des Tempels) (Vermees 1986: 82). Diese Motivation für die Verschriftung ist der der Erzähler der Überlieferungen von Huarochirí sehr ähnlich, denn auch sie sahen ihre Traditionen in einer sich schnell ändernden Welt in höchster Gefahr.

Ganz ähnlich äußert sich Garcilaso de la Vega, der zur Zeit der Niederschrift seiner *Comentarios reales* bereits lange in Spanien lebte und schrieb, weil er die andine Welt den Spaniern näherbringen wollte (*Comentarios reales*, Segunda parte, Prólogo, S. 11); ein weiteres wichtiges Anliegen war ihm aber auch die Erhaltung der andinen Kultur:

Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas cosas que han quedado, porque no se pierdan del todo, me dispuse al trabajo tan excesivo, como hasta aquí me ha sido y delante me ha de ser, el escribir su antigua república hasta acabarla ... (*Comentarios reales*, Primera parte, l. VII, cap. VIII, 256).

Was nun die Zielgruppe der Erzähler des Manuskriptes von Huarochirí betrifft, so kann diese sowohl die Bevölkerung von Huarochirí gewesen sein als auch Außenstehende wie Spanier und *criollos*. Nimmt man an, daß der/die Erzähler sich an die Einheimischen wendet/wenden, so sollte man berücksichtigen, daß es sicherlich nicht viele Einheimische gab, die dieses Buch hätten lesen können, und es dann – wie ja auch die biblischen Lehren in jener Zeit – von Lesekundigen hätte vorgetragen werden müssen.

Studien zur Ethnographie des Lesens zeigen für Alt-Israel (Daniel Boyarin 1993) und für das angelsächsische England (Howe 1993), daß das Lesen ein sozialer Vorgang war, bei dem interpretiert, und im Fall des lateinischen Textes der Bibel, übersetzt wurde, d.h. "gelesen" im Sinne öffentlichen Vortragens eines Textes. Eventuell schwebte den Erzählern/Redakteuren des Manuskriptes von Huarochirí ein solches Lesen-Vortragen vor. Diese Vorstellung der Verwendung des Textes durch und für Einheimische wird durch den Gebrauch des inklusiven Plurals im Personensystem gestützt.⁵

⁴ In diesem Zusammenhang ist es interessant, darauf hinzuweisen, daß in Kulturen, in denen die Schrift schon verwendet wird, noch lange Vorstellungen gelten, nach denen mündliches Wissen vertrauenswürdiger ist als in Dokumenten fixiertes (Ong 1982: 96-97). Sollte dies Allgemeingültigkeit haben, deutet die Haltung desjenigen, der die erwähnte Passage des Huarochirí-Manuskriptes schrieb, darauf hin, daß er bereits tief in der schriftkundigen Welt verwurzelt war.

⁵ Andererseits kann die Verwendung dieser grammatischen Form aber auch dadurch zustande gekommen sein, daß die Texte zum Zweck der schriftlichen Notierung innerhalb einer Gruppe erzählt wurden und derjenige, der für ihre Niederschrift zuständig war, den inklusiven Plural übernahm. Für eine ausführliche Besprechung der Verwendung des inklusiven Plurals s. auch Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.1.4 *Der Erzähler der 1. Person Plural inklusive*.

Im Gegensatz zu den Chroniken des Titu Cussi Yupangui, Pachacuti Yamqui, Garcilaso de la Vega und Guaman Poma bleiben die Erzähler des Huarochirí-Manuskriptes anonym. Während es für die Argumentation der genannten andinen Chronisten – wenn auch in unterschiedlichem Maße – von Bedeutung war, nicht nur ihren Namen, sondern auch ihre Biographie in ihr Werk einzubringen⁶, gehört das Huarochirí-Manuskript zu einer anderen Art Text, der kollektive Traditionen (explizit gemacht in der das Manuskript einleitenden Passage) wiedergeben und zu deren Erhaltung beitragen will. Damit steht es eher epischen Textarten nahe, wie sie im Mittelalter verbreitet waren, als persönlich dokumentierten Chroniken. Auch kann vermutet werden, daß derjenige, der für die Texte verantwortlich ist, in seiner Einführung auf die Bibel anspielt, die ja ebenfalls keinen Autor hat.⁷

Im ersten Absatz wird angedeutet, daß die Überlieferungen aller Dörfer aufgezeichnet, also eine Vielfalt wiedergespiegelt werden soll. Vermutlich hat also ein Erzähler/Editor die Informationen in Zusammenarbeit mit Gewährsleuten zusammengetragen und dann nach seinem Gedächtnis und eventuell stilistisch vereinheitlicht zu Papier gebracht. In jedem Falle muß derjenige, der für die Texte so wie sie uns vorliegen bzw. für deren Originalvorlage (denn es dürfte sich dabei um eine Kopie handeln)⁸ verantwortlich ist, lesen und schreiben gekonnt haben, was bedeutet, daß er in Spanisch alphabetisiert worden sein muß und sich außerdem die Fähigkeit erworben haben muß, sich auch in Quechua schriftlich auszudrücken. Denkt man an Guaman Poma, so ist es möglich, daß günstige oder familiäre Umstände es dem Autor ermöglichten, Spanisch und Quechua schreiben zu lernen. Aber es wäre interessant zu wissen, welche Bildungsmöglichkeiten, etwa nach dem Vorbild der Schulen für Kazikensöhne in Cuzco und Quito, es im Gebiet von Huarochirí gab. Und wie sah es mit der Verbreitung von Schriftkundigkeit allgemein in dieser Region aus – unter Indianern, aber auch Mestizen, *criollos* und Spaniern?⁹ Um also mehr über den oder die Erzähler des Huarochirí-Manuskriptes zu erfahren, sollte man daher einerseits etwas über die spezifische Situation der Erziehung in jener Zeit und Region in Erfahrung zu bringen suchen. Andererseits sollte aber auch der kulturelle Hintergrund der Textproduktion erhellt werden, um zu sehen, wie und durch wen solche Überlieferungen in den Anden weitergegeben wurden. Daher wird in Kapitel 5.3 nach der Ausbildung der Erzähler und den Überlieferungsmechanismen gefragt werden.¹⁰

Wenden wir uns hier zunächst aber der Schnittstelle zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit – Oralität und Literalität – zu.¹¹ Spätestens seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts sind orale Traditionen

⁶ S. zur Legitimierung der Autoren Dedenbach-Salazar Sáenz (1996a).

⁷ Vgl. Salomon (1995) zur Bibliifizierung indigener Traditionen.

⁸ S. dazu Kap. 6.3 *Die Erstellung des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes im Lichte der Verbesserungen und Anmerkungen*. Falls man die Annahme akzeptiert, daß es sich bei dem vorliegenden Manuskript um eine Kopie handelt, muß das relativ einheitliche graphische System nicht unbedingt auf den Erzähler zurückgehen, sondern kann auch die Leistung des Editors sein.

⁹ S. dazu Kap. 5.3 *Vermutungen über die Erzähler im Lichte der erziehungspolitischen Situation*.

¹⁰ Kap. 5.1 *Überlieferungsmechanismen andiner Tradition: Die Wortkunst, ihre Überlieferung und die dafür zuständigen Personen in den Anden während der Inka-Zeit und der frühen Kolonialzeit*. S.a. Finnegan (1988: 171).

¹¹ In seiner Einleitung zu dem Band *The Written Word: Literacy in Transition* weist Baumann (1986: 18) auf die Problematik der Verwendung des Terminus "literacy" hin und auf die unterschiedlichen Implikationen, die Schriftlichkeit haben kann: "Different cultures produce different kinds of texts, and attach different weight even to ostensibly similar kinds of texts. To speak of 'literacy' thus involves speaking of more than individual ability to read and write ('literacy'). It involves culturally specific patterns of the circulation of texts. A society is 'literate' by virtue of its members entrusting certain social relationships to the circulation of texts. The circulation of texts is no longer merely an individual matter. It establishes social relationships that are controlled by consensus or by power, in much the same way as the circulation of spouses for marriage across social groups, or

zum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen geworden. Dabei wurden zum einen historische europäische Kulturen (wie durch Parry und Havelock) untersucht, zum anderen Überlieferungen zeitgenössischer Kulturen – sowohl solcher, die schriftkundig sind, aber noch orale Traditionen haben (Lord), als auch solcher, die traditionell keine Schrift kennen (Tedlock, Hymes). Diese Ansätze können hier nicht im einzelnen besprochen werden; ihre theoretisch-methodische Überlegungen sollen jedoch mit Blick auf die zu analysierenden Texte vorgestellt werden.¹²

Bei vielen Autoren finden sich immer wieder die gleichen Charakteristika, die oralen Traditionen in der ganzen Welt gemein sein sollen. Bauman (1977: 15-24) schlägt eine Liste kommunikativer Mittel vor, die er als Schlüssel für die Aufführung (*performance*) eines Textes ansieht, d.h. als diejenigen Kommunikationsmittel, die signalisieren, daß ein besonderer Ausdrucksakt aufgeführt wird. Spezielle Codes, d.h. besondere Register oder Varietäten innerhalb einer Sprachgemeinschaft, sind für orale Kunst typisch. Bildliche Sprache wird bevorzugt verwendet, wobei dem Aufführenden oder Vortragenden eine gewisse Freiheit gegeben ist, wie er bestimmte figurative Ausdrucksweisen individuell variieren kann. Parallelismen mit Wiederholung und systematischer Variation auf lautlicher, grammatischer, semantischer und prosodischer Ebene sind ein Kernpunkt mündlichen Vortrags. Paralinguistische Eigenheiten, die bei Transkriptionen nur selten berücksichtigt werden, zeichnen den mündlichen Vortrag in verschiedenen Sprachgemeinschaften unterschiedlich aus. Formeln, um eine Erzählung einzuleiten, oder solche, die einen Bezug zwischen dem Erzähler und dem Publikum herstellen, finden sich in den meisten mündlichen Erzählungen. Der Erzähler bezieht sich außerdem oft explizit auf die Tradition und seine Verantwortung, die er innerhalb dieser übernimmt. In einigen Kulturen ist es auch üblich, sich als ungenügend qualifiziert für die Präsentation darzustellen, was fast immer Etikette ist. In Ergänzung zu Baumans Betonung des kommunikativen Aspekts der Performanz ist es auch möglich, das für die orale Kunst typische mnemotechnische Werkzeug näher zu charakterisieren; es handelt sich dabei auf formalem Gebiet um formelhafte Strukturen wie Wiederholungen und Parallelismen, Alliterationen und Assonanzen, zu erwartende qualifizierende Termini (wie bestimmte Adjektive, die immer in Verbindung mit bestimmten Substantiven auftreten), Zahlen-Sets, Gleichgewicht und Rhythmus, Echo, Sprichwörter und additive Syntax¹³; auf inhaltlichem Gebiet zeichnen sich orale Traditionen durch folgendes aus: Antithesen, die Personifizierung von Dingen und Themen, die Aufbewahrung von Wissen in Erzählungen, deren Struktur weniger linear und chronologisch als vielmehr dramatisch organisiert ist;

the circulation of money establish social relationships. 'Literacy' in any society is thus not defined by the mere presence of people able to read and write, but by the presence of patterns that regulate the circulation of texts."

¹² S. z.B. Finnegan (1988), Goody (1987), Stock (1983) und die Beiträge in der Zeitschrift *Oral Tradition*.

¹³ S. auch die Studie von Chafe (1982), der mündliche und schriftliche Ausdrucksmittel kontrastiert und weitere Literaturangaben hat. Innerhalb dieser Diskussion ist jedoch zu bedenken, daß wir in vielen Fällen von indoeuropäischen Sprachen und deren aktuellem Kontext ausgehen, was bedeutet, daß eine Universalisierung der hier gefundenen Phänomene (noch) nicht möglich ist. Wenn z.B. das Englische im schriftlichen Ausdruck verstärkt Nominalisierungen verwendet (Chafe 1982: 39-40), so bedeutet dies nicht, daß diese Art des Ausdrucks auch typisch für andere Sprachen und deren schriftlichen Ausdruck ist. Das Quechua z.B. verwendet generell fast ausschließlich Nominalisierungen zur Bildung komplexer Sätze, womit dieses grammatische Element eine andere Rolle innehat als in unseren Sprachen. Auch die Kompatibilität des Kontextes, sowohl des allgemein kulturellen Kontextes (ist eine Gesellschaft weitgehend mit schriftlichen Ausdrucksweisen vertraut, sind es nur einige Spezialisten, etc.) als auch des sozialen Kontextes (welche Gruppe einer Gesellschaft wird untersucht: eine Elite oder z.B. die Arbeiterschaft) müssen berücksichtigt werden, wenn man universal gültige Aussagen machen will. Interessant ist in diesem Zusammenhang die zunehmende Oralisierung unserer eigenen Gesellschaft durch den immer stärker werdenden Einfluß der visuellen Medien – eine solche Entwicklung hin zu einer Oralität, die mit Sicherheit anders ist als die des Mittelalters, zeigt besonders deutlich, wie wichtig es ist, den Kontext bei Studien dieser Art zu berücksichtigen.

Sprache wird hier immer im aktiven Diskurs verwendet, nicht für statische Definitionen. Diese Strukturen trainieren das Gedächtnis, strukturieren den Vortrag und geben diesem eine didaktische Form.¹⁴ Diese Sichtweise, für die ich hier Ong repräsentativ zitiert habe, kann eine Tendenz zu einem evolutionistischen Bild der Entwicklung von Oralität zu Literalität aufweisen und ist daher von verschiedenen Wissenschaftlern relativiert worden. So weist z.B. Lord (1987a) darauf hin, daß es sehr wohl subordinierte Sätze in der oralen Tradition gibt. Auch ist der Beitrag von Halliday (1987) zum Band *Comprehending Oral and Written Language* – obwohl sicherlich nicht repräsentativ – doch sehr aufschlußreich, da er schriftlichen Äußerungen eine höhere lexikalische Komplexität zuerkennt, aber herausgefunden hat, daß mündliche Äußerungen syntaktisch komplexer sind. Finnegan (1988) sieht die Situation der oralen Überlieferungen in verschiedenen Kulturen als sehr viel komplexer an, wie sowohl aus ihren theoretischen und typologischen Betrachtungen als auch aus dem von ihr verwendeten Material hervorgeht. Sie (Finnegan 1988: 67 ff., 77, 82) findet keine fundamentalen Unterschiede in der Denkweise mündlicher und schriftlicher Kulturen und weist auch darauf hin (S. 61), daß es sehr verschiedene Situationen im Bereich Oralität – Literalität gibt, nämlich zum einen Kulturen, die ohne Schrift leben, andere, die am Rande von Schriftkulturen leben und bis zu einem bestimmten Grad von diesen beeinflußt werden, sowie wieder andere, deren schriftkundige Gesellschaftsschicht den Schriftunkundigen Werke auf mündlichem Wege übermittelt(e). Möglicherweise waren die Erzählungen von Huarochirí auf dem zuletzt genannten Hintergrund konzipiert, wobei allerdings anzunehmen ist, daß die Erzähler selbst noch in einer oralen Tradition angesiedelt waren – dies würde Finnegans Annahme der großen Komplexität solcher Übertragungsmethoden stützen.

Nun zeigen die Texte von Huarochirí im inhaltlichen Bereich genau die Merkmale, die Ong den oralen Traditionen zuschreibt. Aber im formalen Bereich ist zu untersuchen, ob der/die Erzähler bzw. der Schreiber/Kopist für die orale Übertragung typische Merkmale beibehält oder aber stärker von schriftliteraturtypischen Eigenschaften Gebrauch macht. Hier stellt sich das Problem, daß diese Unterscheidung nicht leicht zu treffen ist, da z.B. Rhythmus und Formen des parallelen Ausdrucks durchaus auch in schriftlichen Äußerungen als rhetorische Mittel verwendet werden.¹⁵ Auch ist es ein Unterschied, ob spontan geschrieben wird (etwa ein persönlicher Brief) oder ob es sich – wie mit großer Wahrscheinlichkeit bei der Mehrheit der Texte von Huarochirí – um vorformulierte Texte (etwa Mythen) handelt, die bereits eine bestimmte Diskurs-Struktur aufweisen und sich in vielen Sprachen und Kulturen von der Umgangssprache unterscheiden (Chafe 1982: 49 ff.). Chafe (1981) illustrierte dies anhand des Englischen und des Seneca. In beiden Sprachen stellte er fest, daß sich geschriebene bzw. rituelle Sprache von der Umgangssprache durch folgende Eigenschaften unterscheidet: rituelle Sprache ist eher konservativ, Umgangssprache eher innovativ; weitere Unterschiede sind: polierter vs. rauher, intergrierter vs. fragmentierter, stilisierter und gebundener vs. freier, in bezug auf den Kontext losgelöster vs. involvierter, und schließlich ist rituelle Sprache autoritativer und Umgangssprache zögerlicher in ihren Aussagen.

Außerdem wissen wir nicht, ob der Erzähler/Schreiber noch zu einer Generation gehörte, die erst im Erwachsenenalter alphabetisiert wurde oder ob er bereits als Kind in die Schriftkundigkeit hineingewachsen war. Dazu kommt, auf einem allgemeineren Niveau, daß es bisher kaum Analysen

¹⁴ Ong (1982: 33-57, zusammengefaßt in 1986: 25, 44); vgl. Havelock (1986: 73-76).

¹⁵ Finnegan (1988: 71 f.); vgl. auch Braak (1969). Auch Tannen (1982) weist darauf hin, daß eher das Textgenre und das jeweils gewählte Register Unterschiede im Diskurs markiert als dies die mündliche oder schriftliche Ausdrucksweise tut, denn von Genre und Register hängt es ab, um welche kommunikativen Ziele und um welchen Kontext es sich handelt.

oralen Traditionen im Quechua gibt und eine solche von schriftlich fixierten Texten insofern keine Ergebnisse bringen kann, als diese so gut wie nie Hintergrundinformationen enthalten, was die Umstände der Aufnahme (wem, wie und zu welchem Zweck wurden sie erzählt), die Schriftkundigkeit des Erzählers, seine Position in der Gesellschaft (Geschichtenerzähler?) und die Kriterien der Transkription (Vereinheitlichung, Modifikation) betrifft. Vergegenwärtigt man sich alle diese Limitationen, so kann die Betrachtung modernen Erzählguts im Vergleich evtl. einige Aufschlüsse geben, wobei auch hier nach Textsorten zu unterscheiden ist. Allerdings darf nicht unbeachtet bleiben, daß sich in fast 400 Jahren trotz mangelnder Alphabetisierung der andine Hochlandbewohner und Geschichtenerzähler in einer Welt bewegt, die täglich mit Schrift umgeht.¹⁶

Bevor wir uns der Kontextualisierung der Texte von Huarochirí in ihrem oralen bzw. schriftlichen Umfeld zuwenden, muß im Hinblick auf den kulturellen Kontext angemerkt werden, daß im 16. und 17. Jahrhundert die Schriftkultur der gesamten westlichen Welt nicht eine allgemein verbreitete Kultur war, sondern daß es sich vielmehr nur um kleine Eliten handelte, die des Lesens und Schreibens mächtig waren. Im Gegensatz zu dieser Minderheit beschränkten sich die Formen der Kommunikation und die der Weitergabe kulturellen Wissens beim Rest der Bevölkerung auf orale und ikonisch-visuelle Ausdrucksformen, innerhalb derer, oft mit Hilfe mnemotechnischer Regeln, gelernt wurde. Zu diesen nicht mit der Schriftkultur Vertrauten gehörten auch weite Kreise der Kleriker und Adligen. Die Teilnahme an der Schriftkultur erfolgte durch die Konsultation und Inanspruchnahme von Schreibern und Notaren. In gewisser Weise kann man diese Situation als diglossisch bezeichnen, in der die Mehrheit der Bevölkerung sich oraler und ikonisch-visueller Register bediente, während einer kleinen Elite sowohl diese Register als auch das der Schrift zur Verfügung standen.¹⁷ Wenn wir uns also mit dem Stand der Alphabetisierung und Verwendung von Schrift zur Aufzeichnung kultureller Traditionen befassen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß im Peru des 16. Jahrhunderts nicht nur die indianische Bevölkerung des Schreibens und Lesens unkundig war, sondern daß dies auch für große Teile der spanischen und mestizischen Bevölkerung galt. Dies bedeutet, daß die Übergangssituation von einer mündlich orientierten Tradition zu einer schriftlichen in jener Zeit nicht die der Allgemeinheit war, sondern sich auf einen kleinen Ausschnitt der Gesellschaft beschränkte, der sich in unserem Falle auf das Umfeld der Geistlichen bezog und allgemein vor allem auf notarielle Verwaltungsbereiche.

Es ist also festzustellen, daß sich die Erzähler/Redakteure/Editoren der Texte von Huarochirí (und auch der anderen kolonialzeitlichen Texte) an einer Grenze befanden: an der Grenze zwischen mündlicher Überlieferung in einer oralen Gesellschaft und schriftlicher Fixierung kulturell relevanter Information in einer wenigstens in einigen Sektoren von der Schrift dominierten Gesellschaft. Dieser auch als "interface" bezeichnete Moment (der nur Monate, aber auch Jahrhunderte dauern kann) tritt ein, wenn der orale Text und die Technologie des Schreibens sich durchdringen und interpretieren können. Dabei wird die orale Kultur langsam von der Macht der Schriftlichkeit unterminiert. Es kommt allerdings vor, daß Überreste performativer Akte und somit mündlicher Überlieferungsmechanismen in der schriftlichen Form erkennbar sind.¹⁸ Diese "oral-residualen Texte", wie Doane (1991: 79) sie nennt, spiegeln

¹⁶ S. dazu die Studie von Lund (1997), in der sie die Rolle von Briefen untersucht, die diese in der Kommunikation zwischen Dorfbewohnern des Hochlandes von Peru und deren emigrierten Verwandten spielt. In den von ihr geschilderten Fällen dient der Brief als Anlaß, dem Empfänger mündliche Botschaften zu überbringen.

¹⁷ Bouza Alvarez (1992: 23-29), s.a. Beverley (1992: 219) und Kap. 5.2 *Situierung in spanischen Erzähltraditionen*. Eine gute Darstellung der Komplexität dieser Situation, in der sich orale und schriftliche Traditionen beeinflussen können oder auch nicht, gibt Lord (1986) in seiner Studie über jugoslawische orale Traditionen.

¹⁸ Doane (1991). Für die Diskussion der Komplexität und Problematik einer solchen Situation am Beispiel Indiens s. auch Goody (1987: Ch. 4).

spezifische, individuelle historische Zusammentreffen an der Grenze des Mündlichen und Schriftlichen wider und sind das, was wir als "orale Literaturen" untersuchen können. Dieser Übergang von der mündlichen Aufführung zur schriftlichen Fixierung kann durch das direkte Diktieren eines Sprechers an einen Schreiber erfolgt sein; er kann dadurch zustande kommen, daß ein oraler Künstler seine eigenen Texte niederschreibt, während er sie spricht; es kann auch sein, daß ein schriftkundiger Autor, der mit den oralen Traditionen vertraut ist, diese in schriftliche Form bringt.¹⁹ Doane (1991: 80-81) fügt diesem von ihm skizzierten Panorama noch eine weitere Möglichkeit der Verschriftung an, die er als "reperformance" bezeichnet:

Whenever scribes who are part of the oral traditional culture write or copy traditional oral works, they do not merely mechanically hand them down; they rehear them, "mouth" them, "reperform" them in the act of writing in such a way that the text may change but remain authentic, just as a completely oral poet's text changes from performance to performance without losing authenticity. A textualist perspective will show scribally reformed texts to have a different textual form from their "originals", but these texts reformed in their writing will now be new originals in that the forms they draw from will be from the same sources and conform to the same canon as completely oral texts.

Somit kann die Niederschrift zunächst oral überlieferter Traditionen nicht nur als eine mechanische Wiedergabe gesehen werden, aber auch nicht als eine dem neuen Medium angepaßte Umformung in eine neue literarische Form; vielmehr ist die Rolle desjenigen, der die Texte niederschreibt – so er sie nicht nur diktiert bekommt – die der Wiedererschaffung der Texte basierend noch auf denselben traditionellen Ausdrucksmitteln.

Um diese Übergangssituation zu kennzeichnen, verwendet Lord (1987b: 337) den Begriff des "transitional text" und sagt dazu:

In studying Somali poetry I found a paradox, namely, a completely oral poetry, in the literal sense that no writing was involved in its composition or transmission, yet one which is composed in a manner characteristic of an individual, non-traditional, non-folk poet. This appears to be one end of a spectrum. Could it be that an example of the other end of the spectrum is provided by Anglo-Saxon poetry, or by some at least of its creations? In it one finds a completely written poetry from beginning to end, intended to be read with the eyes, which is composed in manner characteristic of oral traditional style. If this be true ... then it is not the pen or its absence which differentiates one style from the other, written from oral, but its method of composition. This does not mean that "oral" and "written" are meaningless, because the fact remains that the two methods of composition are characteristic of written or oral poetry respectively.

Es ist also von Bedeutung, ob ein Text oral geschaffen wurde und wie er dann ins schriftliche Medium überführt worden ist. Doane (1991: 83) stellt sich den Schreiber vor, wie dieser dem zuhört, was der Text sagt, ihn mit den Lippen formt und ihn durch seinen Arm fühlt. Genau wie der Sprecher einer Überlieferung ist er bestrebt, die "Wahrheit" zu vermitteln, wobei dieser Begriff sich nicht auf irgendeine als objektiv zu definierende Wahrheit bezieht, sondern vielmehr darauf, daß die Aussage sowohl für den

¹⁹ Mit Bezug auf die *oral formulaic theory* setzt sich auch Bäuml (1984/85: 42 ff.) mit dieser Problematik auseinander und kommt zu dem Schluß, daß der geschriebene Text sich auf die orale Tradition bezieht und sie damit fikionalisiert.

Sprecher als auch für das Publikum Gültigkeit besitzt.²⁰ Derjenige, der einen oralen Text niederschreibt, ist somit ein produktiver und wichtiger Faktor der performativen Situation, denn er ist es, der überhaupt erst die Entstehung schriftlich fixierter oraler Texte ermöglicht (Doane 1991: 92).

Eine Vorstellung einer solchen Übergangssituation gibt auch Brodys Studie (1988) einer modernen Maya-Erzählung. In einer Gemeinschaft, in der nur wenige Personen schriftkundig sind, vergleicht sie zwei Versionen einer Erzählung: zum einen mündlich vorgetragen (und dann transkribiert) von einem schriftunkundigen Erzähler, zum anderen schriftlich formuliert von einem Sprecher dieser Maya-Varietät, der schriftkundig ist. Eine Analyse der Texte zeigt, daß sich in der mündlichen Version Lehn-Konnektive als Füllpartikeln finden, während diese in der geschriebenen Version die Funktion von Diskursmarkierern übernehmen; die mündliche Version zeigt eine stärkere Einbringung des Erzählers (in Form der ersten Person), während die schriftliche Version eine stärkere Lösung des persönlichen Erzählers erkennen läßt ("die Leute"). Der mündliche Text verwendet viele Parallelkonstruktionen; der schriftliche Text macht häufig von Adjektiven Gebrauch, und die Sätze sind etwas länger. Wenn diese Analyse auch nicht als universal gültig betrachtet werden kann, so zeigt sie doch einige Züge auf, die in ein und derselben Gesellschaft, die sich in einer Transitionssituation befindet, schriftliche Erzählungen von mündlichen unterscheiden. Hierbei ist natürlich zu beachten, daß im Falle der besprochenen Studie derjenige, der die Erzählung schriftlich fixiert, diese aus eigener Kenntnis niederschreibt; es handelt sich also um eine Person, die dem von Doane besprochenen Schreiber insofern recht ähnlich ist, als sie den Text beim Niederschreiben neu-erschafft und -aufführt. Diese Situation mag der des Erzählers/Redakteurs der Texte von Huarochirí durchaus ähnlich sein, da auch er einer der wenigen gewesen sein dürfte, die der Schrift kundig waren und beim Niederschreiben zwar sicherlich eine möglichst genaue Version geben wollte, diese aber doch individuell und dem neuen Medium auf gewisse Weise angepaßt formulierte.²¹

Auch einige Teile des Neuen Testaments dokumentieren die Übergangsphase von mündlicher Tradition in schriftliche Form. So ist das, was Kelber (1983: 91) über das Markus-Evangelium sagt, auch für die Huarochirí-Texte gültig:

Mark's writing project is an act of daring and rife with consequences. To the extent that the gospel draws on oral voices, it has rendered them voiceless. The voiceprints of once-spoken words have been muted. This is an extraordinary undertaking. If it is agreed that Jesus entrusted his message to the oral medium, the existence of a written gospel is nothing short of remarkable. For the moment, language has fallen silent; the ground of Jesus' speech and that of his earliest followers is abandoned. Sayings and stories are recued, but at the price of their transportation into, and we shall see, transformation by a foreign medium. The text, while asserting itself out of dominant oral traditions and activities, has brought about a freezing of oral life into textual still life. In short, the oral legacy has been deracinated and transplanted into a linguistic construct that has lost touch with the living, oral matrix.

Kelber sieht diese Übertragung als "Transmutation", bei der nicht nur der Text selbst in ein anderes Medium gebracht wird, sondern in der er auch seinen Kontext – nämlich die ständige Aktualisierung der Worte durch den Vortrag und seine Einbettung in eine permanente Aktion und Reaktion zwischen Sprecher und Adressat und die Kontrolle des Textes durch die beiden Teilnehmer an diesem sozialen Sprechakt – verliert und einen neuen Kontext re-konstruieren muß. Es stellt sich außerdem die Frage,

²⁰ Doane (1991: 81-82). Hier sei angemerkt, daß auch die Erzählungen von Huarochirí mit dem Satz enden: **Kay chikallam chiqa simiqa** – *Dies alles ist wahre Rede*.

²¹ Diese Annahme impliziert, daß der Schreiber die Texte nicht diktiert bekam.

wie derjenige, der den Text nun verschriftet, diesen in eine neue kohärente Ordnung bringt (Kelber 1983: 106) und welches Genre dabei gewählt wird. Die neue, schriftliche Ordnung ist linear, sequentiell (S. 113-115), und im Falle des Markus-Evangeliums orientiert sie sich an der räumlichen Bewegung von Jesus. Ganz ähnliche Fragen müssen auch für die Texte von Huarochirí gestellt werden: Wie wird der schriftliche Text als Gesamtgebilde organisiert? Auf welchen Anregungen basiert diese Organisation? Als welchem Genre zugehörig ist das Ergebnis zu betrachten?²² Inwieweit ist der Adressat und Rezipient nun ein anderer?

Bevor ich mich diesen Fragen zuwende, muß aber noch darauf hingewiesen werden, daß die Verbreitung handschriftlicher Texte im Zuge der Erfindung des Buchdruckes abnahm. Neben den gehobenen Gesellschaftsschichten im Europa des 15. und 16. Jahrhunderts, die die Druckwerke selbst lasen, kamen auch die Bevölkerungsschichten in den Genuß gedruckter Literatur, die nicht lesen konnten, da sehr viele Texte jeglichen Inhalts oft in Blattform gedruckt und dann in den Straßen laut vorgelesen wurden. Godzich und Spadaccini (1986), die sich mit dieser Situation in Spanien befassen, weisen darauf hin, daß es sich um eine größtenteils auditive Kultur handelte und daß durch die neue Art der Dispersion von Lesestoff die durch Gemeinsamkeit und Interaktion gekennzeichnete Gesellschaft der oralen Tradition, wie wir sie aus schriftlosen Gesellschaften kennen, dahingehend verändert wurde, daß das breite Publikum leichter manipulierbar war, indem es Lektüre auditiv und einseitig empfing.

Schließlich soll hier die Frage nach der Interaktion zwischen dem Erzähler/Autor und seinem Adressaten und die, wie der tatsächliche Rezipient (der ja mit dem Adressaten nicht identisch sein muß) einen schriftlichen Text aufnimmt, angesprochen werden.

Während ein Sprecher mit dem Ansprechpartner – sei es eine oder mehrere Einzelpersonen oder ein größeres Publikum – direkt interagiert, tut der Autor eines schriftlichen Textes dies nicht. Dies klingt lapidar, beinhaltet aber doch wichtige Implikationen für die Textproduktion und das Textverständnis.

In einer oralen Umgebung ist die primäre Transmissionsform die, daß Sprecher und Zuhörer gleichzeitig und im gleichen Raum anwesend sind. Daher ist der Dialog relativ synchron und unilokal. Eine weitere Art der oralen Weitergabe ist die, die Parks (1991: 54 ff.) als diachron bezeichnet und die darin besteht, daß ein Erzähler einen Text vorträgt und sich im Publikum ein weiterer zukünftiger Erzähler befindet, der später seine Version der Erzählung einem anderen Publikum präsentieren wird, unter dem sich der nächste Erzähler befindet. Hierbei wird die Erzählkunst (nicht der Text selbst) weitergegeben, die sich wandelnden Bedingungen anpassen und neue Anregungen aufnehmen kann. Der bedeutendste Unterschied zwischen synchroner und diachroner oraler Weitergabe besteht darin, daß die diachrone Weitergabe nur auf der Erinnerung oder formelhaften Resonanzen beruhen kann.

Ganz im Gegensatz zu dieser Art der Weitergabe steht die schriftliche Transmission. Hierbei ist nun die primäre Weitergabe die vom Autor zum Leser, die sekundäre der Einfluß, den ein literarisches Werk auf ein anderes ausübt. In beiden Fällen ist die Zeit-Raum-Einheit nicht mehr vorhanden, der direkte Kontext und die Interaktion zwischen Produzent und Rezipient fehlen.²³

Im gesprochenen Kontext teilen Sprecher und Angesprochener in beträchtlichem Maße das Wissen um die Umgebung ihrer Unterhaltung. Außerdem kann der Sprecher die Wirkung, die seine Worte auf den Gesprächspartner haben, erkennen. Der Autor eines schriftlich fixierten Textes und sein Leser hingegen

²² S. dazu Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde.*

²³ S. zu einer Diskussion dieser Punkte im Rahmen kolonialzeitlicher Literatur Kap. 5. *Kontextualisierung des Manuskriptes in seiner Epoche.*

sind in Raum und Zeit voneinander getrennt, und oft weiß der Schreibende nicht, wer sein Rezipient sein wird. Daher legt der Sprecher im allgemeinen mehr Wert auf die Einbeziehung der an der Unterhaltung Beteiligten, während der Autor eines schriftlichen Textes sich von diesen direkten Bezügen eher löst und versucht, evtl. unterschiedlichen Lesern gerecht zu werden. (Chafe 1982: 45-48.)

Betrachtet man nun aber den Produzenten bzw. Vortragenden ritueller oder mythischer Texte, so ist seine Rolle eine andere als die der an einer Unterhaltung Beteiligten. Er verwendet zumindest in gewissem Maße vorab strukturierte Texte, die einen bestimmten kultur-erhaltenden Inhalt zu vermitteln haben, und die er vor einem Publikum zu rezitieren und in gewisser Weise auch zu re-formulieren hat.²⁴ Die meisten Textsammlungen mit solchen Mythen, über die wir heute verfügen, stellen diese Texte linear und ohne Unterbrechungen dar und präsentieren sie damit in einer Weise, wie diejenigen, die sie aufzeichnen, Völkerkundler oder Sprachwissenschaftler, es gewöhnt sind, Texte zu verschriftlichen. Es gibt nur wenige Studien, die die tatsächliche Situation und Interaktion zwischen Erzähler und Publikum beschrieben haben, die den wirklichen Ablauf einer Erzählung notieren. So präsentiert Tedlock (1991) ein Beispiel dafür, wie eine Erzählung feierlich und monoton im rituellen Kontext präsentiert wird, während dieselbe Erzählung unter Einbeziehung der Zuhörer und der Verwendung verschiedenster Diskursmittel (wie z.B. der Imitation verschiedener Stimmen) im Familienkreis vorgetragen wird.

Für das Quechua-Sprachgebiet weist Mannheim (Becker/Mannheim 1995: 240-243) auf das Manko hin, daß Texte kaum in einer Form publiziert werden, die der tatsächlichen Präsentationssituation und -form gerecht werden. Am Beispiel einer Quechua-Erzählung illustriert er, wie stark die Quechua-Sprecher miteinander interagieren, wenn sie erzählen.²⁵ Es handelt sich hierbei nicht um ein monologisches Rezitieren bekannter Texte; vielmehr wird die Thematik im Dialog, oft anhand einer bestimmten, damit im Zusammenhang stehenden Tätigkeit, entwickelt, wobei bestimmte traditionelle Erzählelemente oder -versatzstücke zum Einsatz kommen.²⁶

Wenn wir uns nun verschrifteten Traditionen zuwenden, wie im Falle von Huarochirí, so wissen wir zwar nicht, welche Konventionen, ob monologische oder dialogische, in jener Region in jener Zeit vorherrschten, wir müssen aber gewahr sein, daß derjenige, der für die Niederschrift verantwortlich war, sich von einer vom situativen Kontext bedingten Erzählatmosphäre und -struktur wegbewegt hat und hin zu einer Loslösung vom Publikum, das einer Mythe zuhörte. Überreste interaktiver Diskurselemente könnten im Falle des Huarochirí-Manuskriptes die Einschübe zu geographischen Gegebenheiten und die Kommentare am Ende der Kapitel sein.²⁷ Auch in bezug auf den Adressaten bzw. den Rezipienten nehmen die Texte von Huarochirí also in gewisser Weise eine Übergangsstellung ein, zwischen dialogischer Interaktion als Kennzeichen mündlicher Tradition und monologischer schriftlicher Darstellungsweise. Dabei ist zu berücksichtigen, daß schriftliche und mündliche Ausdrucksweise, auch im Falle von Huarochirí, als zwei Arten rationalen Diskurses nebeneinander existieren, wobei sie auf die Anforderungen unterschiedlicher Kausalsysteme antworten (Stock 1990: 129-139). Dies kann im Falle der kolonialen Situation von Huarochirí z.B. daran verdeutlicht werden, daß die Menschen zwar noch ihren alten, von mündlichen Ausdrucksweisen begleiteten Riten nachgingen, etwa bei der Reinigung der

²⁴ S.a. Parks (1987) für die Unterschiede zwischen mündlicher und schriftlicher Weitergabe.

²⁵ S.a. Mannheim/van Vleet (1998). Vgl. auch Allen (1988: 96), die darauf hinweist, daß in der Gemeinde Sonqo Erzählungen in allen möglichen situativen Kontexten vorkommen können und damit die fragmentarische Eigenheit von Geschichte, wie die Menschen sie dort verstehen, widerspiegeln.

²⁶ Diese dialogischen Aspekte des Erzählens sind beispielsweise von Urban (1986) und Basso (1986) für südamerikanische Tieflandsprachen untersucht worden.

²⁷ S. dazu Kap. 8.1 *Nahtstellen und Webtechniken*.

Bewässerungsanlagen (*Tradiciones de Huarochirí* Kap. 7), gleichzeitig aber im Rahmen der von der spanischen Verwaltung auferlegten Normen schriftliche Eingaben machten, um sich gegen ungesetzliche Machenschaften zu wehren (Taylor 1985).²⁸

Ein weiterer Gesichtspunkt, der in die Überlieferungsproblematik mit einbezogen werden sollte, ist der, inwieweit mit der Transmission Veränderungen einhergehen. Experimentelle Studien, die Bartlett ([1920] 1965) machte, zeigen, daß Erzählungen, die in einem anderen kulturellen Kontext (also z.B. ein nordamerikanisches indianisches Märchen in der weißen Bevölkerung) weitergegeben werden, von den Erzählern an ihre Lebens- und Erfahrungswelt angepaßt werden, sowohl in bezug auf Einzelheiten wie z.B. bestimmte Pflanzen oder Tiere, als auch in ihrer Gesamtstruktur, z.B. in der Reformulierung als typisch angesehener Eigenschaften der Charaktere. Dabei scheint der Erzähler die Geschichten für sich und seine Rezipienten 'verständlicher' machen zu wollen. Trotz der methodischen Mängel, die diese Untersuchung aufweist (s. Vorwort des Herausgebers), ist sie doch gerade für die Untersuchung von Texten, die in der Kolonialzeit, also einer Zeit des Kontaktes zweier Kulturen, festgehalten wurden, von besonderer Bedeutung. Es kann nämlich angenommen werden, daß ein europäischer Redakteur solcher Traditionen es bewußt oder unbewußt unternommen hätte, diese wenigstens teilweise seinen eigenen Erzählmustern, von der Bildlichkeit bis hin zur Symbolik, anzupassen. Auch dieser Aspekt muß bei der Analyse berücksichtigt werden, denn die Weitergebenden im Transmissionsprozeß der Kolonialzeit waren sich oft ihres Wissens und ihrer Funktion als Wähler der Traditionen bewußt und setzten dieses Bewußtsein gezielt und manipulativ ein.²⁹

Die kolonialzeitliche historiographische Literatur ist also Ausdruck einer für alle Beteiligten neuen Situation; insbesondere aber für die indianische Bevölkerung war diese eine Herausforderung, ihre Stimme geltend zu machen, wobei sie sich auf beide Welten, die mündliche, andine, aber auch auf die auf Schrift fixierte, europäische Welt einlassen mußten und damit den Überlieferungsprozeß (bewußt oder unbewußt) beeinflussten und steuerten. Die Komplexität, die diese Situation impliziert, zeigt sich z.B. daran, daß wir – da wir die Umstände der Produktion des Textes nicht kennen – uns fragen müssen, ob es sich dabei eher um eine einzigartige, persönliche Darstellung (*transcribed performance*) handelt oder um das Beispiel einer konventionsbedingten oralen Tradition. Sind Züge dieser beiden Darstellungsweisen in den Texten erhalten, so stellt sich die Frage, inwieweit der Erzähler bzw. Redakteur bzw. Editor sich selbst einbringt, inwieweit für orale Kunst typische Eigenheiten noch präsent sind oder er schon auf schriftliche Techniken zurückgreift. Da die Texte weder (wie die modernen indianischen Texte) eindeutig als von Außenstehenden verschriftet angesehen werden können noch (wie die Texte des Mittelalters) als eindeutig von einem Angehörigen der eigenen Kultur verschriftet mit dem Ziel der Wiederaufführung zu sehen sind, müssen wir den Diskurs, seine stilistisch-rhetorischen Eigenschaften und seine interne Organisation und Vernetzung, aber auch seinen externen Kontext der Entstehung untersuchen. Nur auf diese Art können wir uns der Entschlüsselung der externen Entstehungsumstände, der Textur dieses Diskurses sowie evtl. auch der Rezeption des Textes annähern.³⁰

²⁸ S. auch die Analyse Gruzinskis (1990) eines Dokumentes indianischer Führer in Mexico, die sowohl schriftliche als auch orale Ressourcen und Techniken verwenden, um ihren Argumenten Gewicht zu verleihen.

²⁹ S.a. Howard-Malverde (1994) für die Analyse einer Situation im heutigen Peru, in der Erzähler bewußt Geschichten für ihre persönlichen Zwecke und Ziele einsetzen.

³⁰ Anregungen zu diesen Fragestellungen finden sich in der Studie von Foley (1995).

4. Die Analyse der kolonialen Quechua-Texte als kommunikativer Akt: Text und Kontext

4.1 Theoretisch-methodische Überlegungen

Wie schon in den vorhergehenden Kapiteln klar geworden ist, können die kolonialzeitlichen Quellen nicht losgelöst von ihrem Produktions- und dem (nur durch Rekonstruktion nachvollziehbaren) situativen Kontext verstanden werden, da Form und Inhalt stark von den jeweiligen soziokulturellen Umständen beeinflusst sind. Dies bedeutet, daß der Inhalt dieser Texte nicht interpretiert und ausgewertet werden kann, ohne die erwähnten Bedingungen einzubeziehen. In Huarochirí z.B. entstanden die hier zu analysierenden Texte in einer soziopolitischen Atmosphäre, die durch Streitigkeiten zwischen den Jesuiten und den örtlichen Pfarrern, zwischen dem Gemeindepfarrer Francisco de Avila und den Indianern seines Sprengels, aber auch zwischen Indianern und deren eigenen geistlichen Führern gekennzeichnet war; sie alle versuchten, ihre verschiedenen wirtschaftlichen und ideologischen Interessen durchzusetzen.¹ Außerdem entstanden die Texte von Huarochirí – wie bereits besprochen – in einer Zeit, in der zum ersten Male schriftliche Ausdrucksmittel für indianische Überlieferungen verwendet wurden, was den Texten auch sprachlich gesehen besondere Eigenschaften verlieh.

Die Texte von Huarochirí – wie auch alle anderen Quellen – sind also nicht als literarisches Werk in einer isolierten Welt entstanden; vielmehr war die Atmosphäre jener Zeit zum einen äußerst konfliktgeladen, zum anderen aber wohl auch voller neuer Anregungen.

In der Ethnohistorie der Anden gibt es bereits zahlreiche Studien über den biographischen und kulturellen Kontext kolonialzeitlicher Autoren und deren Werke, unter denen auch solche sind, die die Botschaft des Textes mit dem Kontext in Verbindung setzen. Ein Beispiel für ein solches Vorgehen bieten die Arbeiten Rolena Adornos (z.B. 1989), in denen sie den persönlichen und gesellschaftlichen Hintergrund von Guaman Poma und dessen Relevanz für sein Werk beleuchtet. Allerdings wird diese Art des Vorgehens immer noch nicht von allen Forschern auf dem Gebiet der andinen Geschichte bevorzugt. Häufig werden die Quellen und die darin enthaltenen Angaben zur andinen (oder auch frühen kolonialen) Kultur verwendet, ohne ein Auswahlkriterium für die Quellen anzugeben und auch ohne den Versuch zu machen, die Bedeutung des ausgesuchten Werkes und der benutzten Edition kritisch zu betrachten (z.B. Zuidema 1990²).

Um nun den Prozeß, den solche kolonialen Werke durchlaufen – und das gilt im wesentlichen auch für spanischsprachige Quellen –, erfassen und nachvollziehen zu können, bietet sich das Modell des kommunikativen Aktes an, da es der Komplexität der Mitteilung und der sie bedingenden und begleitenden Phänomene Rechnung trägt. Ich möchte daher anregen, daß

¹ Mateos ([1600] 1944, I: 424-427), Acosta (1987).

² Zuidema (1990: 4) macht in seiner *Introduction* lediglich eine Bemerkung mit Bezug auf die Quellen, derer er sich als Grundlage für seine Analysen bedient: "I start from reliable Spanish sources and attempt to isolate themes capable of contributing to anthropological theory". Der Leser erfährt nicht, nach welchen Kriterien sich eine Quelle für den Autor als "zuverlässig" darstellt. In der Studie selbst finden sich Sätze wie der folgende: "Pedro de Cieza de León ... – with Betanzos one of the first and most knowledgeable chroniclers of the Incas – ..." (S. 31); in demselben Zusammenhang verwendet Zuidema auch Angaben, die von den Bekämpfern des einheimischen Glaubens stammen, und zwar von Arriaga und Hernández Príncipe, wobei er Arriaga als "another chronicler" bezeichnet. Entstehungszeit, -umstände, Intentionen und intendierte Rezipienten dieser genannten Autoren waren allerdings sehr unterschiedlich. Es ist besonders bedauerlich, wenn man, wie Zuidema in diesem Fall, die Quellenangaben aus ihrem Kontext löst, wenn es erklärtes Ziel der Studie ist, zur anthropologischen Theoriebildung beitragen zu wollen.

– soweit möglich – auch pragmatische und diskursive Aspekte in die Analyse dieser Text einbezogen werden sollten (s.a. Godenzzi 1995).³

In Anlehnung an Stalnaker (1970-71: 276) schlage ich vor, daß man, um einen Text zu analysieren, diesen in seinem pragmatischen Kontext sehen sollte, der folgende Aspekte beinhaltet:

the intentions of the speaker, the knowledge, beliefs, expectations or interests of the speaker and his audience, other speech acts that have been performed in the same context, the time of utterance, the effects of the utterance, the truth value of the proposition expressed, the semantic relations between the proposition expressed and some others involved in some way.⁴

Dies bedeutet also, daß neben der Einbeziehung der Biographie des Autors und der allgemeinen historischen Umstände auch diese pragmatischen Aspekte berücksichtigt werden sollten.

Hymes ([1964] 1972: 22, 26, 37-38) situierte das von Jakobson (1960) entwickelte grundlegende Modell des Sprechaktes mit den Komponenten “Sender” – “Mitteilung” – “Empfänger” im Rahmen der *ethnography of communication*.⁵ Er unterscheidet die folgenden Eigenschaften (und Funktionen) des kommunikativen Aktes: den Code (metalinguistisch), die Teilnehmer (expressiv und direktiv), das Ereignis (metakommunikativ), den Kanal (des Kontaktes), den Kontext (kontextuell), die Form (stilistisch) sowie das Thema und den Gegenstand (referentiell); ich würde diesen Charakteristika noch das des Zweckes im Sinne der Motivation (intentional) hinzufügen.

Wenn wir dieses Modell, das eigentlich synchron ist, um die diachrone Dimension erweitern, kann es uns bei der Annäherung an die kolonialen Texte behilflich sein. In diesem diachronen Prozeß der Transmission von Texten wandeln sich die einzelnen Komponenten des kommunikativen Aktes, so daß im Extremfall alleine Ereignis und Thema/Gegenstand erhalten bleiben, und auch diese Faktoren können durch bestimmte Umstände modifiziert werden.⁶

Im folgenden sollen nun die einzelnen Komponenten und ihre Eigenschaften mit Bezug auf koloniale Texte näher betrachtet werden.

Bei der Analyse kolonialzeitlicher Texte kann es von Nutzen sein, zwischen dem intendierten und dem tatsächlichen Empfänger zu unterscheiden.⁷ Oft ist es nicht möglich, den intendierten Rezipienten

³ S. Kap. 7.2 *Diskurs, Text und Textur* für eine Definition von “Diskurs”. Bezüglich des Begriffes “Pragmatik” folge ich der Definition von Levinson (1983: 21): “Pragmatics is the study of the relations between language and context that are basic to an account of language understanding”.

⁴ “Proposition” ist der gemeinsame Inhalt verschiedener Kommunikationsakte (wie z.B. einer Aussage, einer Frage oder eines Befehls) (Searle [1965] 1972: 141).

⁵ Parks (1987) wendete dieses Modell auf literarische Texte und ihre Übertragung an. Beide dienen mir als Anregung für meine eigenen Überlegungen.

⁶ Eine ähnliche Sichtweise vertritt Ehlich (1983: 27 ff.), der eine Sprechhandlung als diachron übermittelt ansieht, wenn Sprecher und Hörer nicht zur selben Zeit am selben Ort sind und sich in mündlichen Gesellschaften durch bestimmte Überlieferungsmechanismen eine “sprechsituationüberdauernde Stabilität” schaffen müssen (Ehlich 1983: 32).

⁷ Iser (1976: 52-53) unterscheidet zwischen dem zeitgenössischen Leser, d.h. der Aufnahme durch ein bestimmtes Publikum, und dem idealen Leser, der identisch mit dem Autor wäre. Eine etwas anders geartete Unterscheidung ist die von Chatman (1978: 150-151) in einen Leser und einen implizierten Leser (“implied reader”), und letzterer kann oder kann nicht mit dem “narratee”, dem vom Erzähler sich vorgestellten Leser übereinstimmen – allerdings ist die Unterscheidung zwischen “narratee” und “implied reader” für mich nur begrenzt nachvollziehbar. Diese Konzepte ähneln dem hier von mir vorgestellten, sind aber auf Fiktion aus dem westlichen Kulturkreis bezogen.

überhaupt zu definieren, obwohl dieser eigentlich die Schlüsselperson der Erzählung ist, da sie ja für ihn erschaffen wird. In den Werken der kolonialzeitlichen Autoren, deren vorrangiges Ziel es war, ihre Meinung gegenüber bestimmten Personen zum Ausdruck zu bringen, konnte es passieren, daß der intendierte Leser niemals erreicht wurde. Dies zeigt sich am Beispiel der *Nueva corónica y buen gobierno* von Guaman Poma, deren intendierte Leser der König von Spanien und die Angehörigen der spanischen Kolonialverwaltung waren (Guaman Poma [ca. 1615] 1980: 1, 8, 10); doch die tatsächlichen Rezipienten waren schließlich die Völkerkundler des 20. Jahrhunderts, obwohl fast anzunehmen ist, daß einige der eigentlich angesprochenen Mitglieder der Kolonialverwaltung das Werk lasen, es aber nicht dafür geeignet hielten, es dem König vorzulegen, oder es tatsächlich weiterleiteten und es dabei verloren ging. Im Falle der Traditionen von Huarochirí waren die intendierten Rezipienten die Bewohner der Provinz Huarochirí, wie man in der Einleitung zu den Texten nachlesen kann. Allerdings war einer der ersten tatsächlichen Leser der Pfarrer und Idolatriebekämpfer Francisco de Avila, dem das Manuskript – vielleicht auf nicht ganz ehrlichem Wege⁸ – zukam. Die Geschichte des Manuskriptes zeigt auch, wie die Intention der Autoren, die darin bestand, die Traditionen ihres Volkes zu bewahren und weiterzugeben, im Falle des kolonialzeitlichen Rezipienten – der ja nicht der intendierte Rezipient war – nicht realisiert wurde; sondern erst Jahrhunderte später, als das Manuskript in die Hände von Völkerkndlern gelangte, wurde in gewisser Weise etwas von dieser ursprünglichen Intention umgesetzt, indem wir heute die Texte verwenden, um die andinen Kulturen jener Zeit besser zu verstehen; dabei entbehrt es nicht einer geschichtlichen Tragik, daß die intendierten Rezipienten ihre kulturellen Werte nicht aufrecht erhalten konnten, wozu der ursprünglich sicher nicht gewollte Weg des Manuskriptes in die Hände des Idolatriebekämpfers beigetragen haben mag. Es sei hier auch auf eine weitere Entwicklung hingewiesen: fast 400 Jahre nach der Niederschrift der Texte werden diese nun auch verwendet, um eine andine Religion wieder-erfahren und re-konstruieren zu können. Interessanterweise ist die zu diesem Zweck gemachte Ausgabe der Traditionen von Huarochirí (*Tradiciones de Huarochirí* 1993) bearbeitet worden, indem die vom christlichen Standpunkt aus gemachten Kommentare neu übersetzt (Kap. 3) oder eliminiert (Kap. 4) wurden, da sie nach Ansicht der Herausgeberin den indianischen Völkern schaden.⁹ So schließt sich der Kreis der Intentionen.

Unter den Eigenschaften, die den Transmissionsprozeß meist nicht unverändert überstehen, befindet sich auch der Code bzw. die Sprache, die verwendet wird. In vielen Fällen dürften Erzählungen und Berichte zunächst in einer indianischen Sprache vorgetragen worden sein, nicht nur in ihrem eigenen kulturellen Kontext, sondern auch noch einem spanischen Kolonialbeamten gegenüber. Meist – und das gilt natürlich für die Anden in stärkerem Maße als für Mesoamerika – ist bereits die erste schriftlich fixierte

Parks (1987: 516), der sich an Chatman anlehnt, wendet sein Erzähler-Rezipient-Modell auch auf mündliche Literatur an.

⁸ Salomon (1991a: 26) formuliert diese Annahme so: “Avila probably secured the testimony through one or more native cat’s-paws who either interviewed anti-*huaca* natives or else secured the testimony of *huaca* believers by lulling them into unawareness of their testimonies’ future utility”. Auch Taylor (1987: 18) vermutet, daß die Texte bei Zeugenbefragungen zustandekamen. Diese Annahmen entbehren sicherlich nicht der Plausibilität; trotzdem müßte man sich doch einmal fragen, ob es im Lichte der Einleitung des Textes und anderer Faktoren nicht möglich ist, daß sein Ursprung von dem Bemühen Einheimischer ausging, ihre Kultur zu bewahren und daß diese Information erst in zweiter Linie mißbraucht wurde. Der Unterschied zwischen beiden Sichtweisen ist gewaltig: die erste setzt voraus, daß die Texte das Ergebnis von Kollaboration und Ausbeutung sind, die zweite jedoch nimmt die indianischen Autoren als handelnde und selbstbewußte Subjekte an.

⁹ So schreibt die Herausgeberin der Ausgabe von 1993 in der Einleitung (S. vi) folgendes: “Siendo un libro de naturaleza sagrada para nosotros, los indios, hemos suprimido las tergiversaciones que lastiman a nuestros pueblos y a nuestras sagradas creencias. Lo hacemos convencidos de la extrema brutalidad, con que fueron reprimidos nuestros antepasados, para que no practiquemos nuestra propia espiritualidad”.

Form dann in spanischer Sprache verfaßt, wobei Schreiber, Übersetzer und/oder Kopisten eine wichtige Rolle spielten. Als Beispiel sei die *relación* von Titu Cussi Yupangui erwähnt, die er einem Priester diktierte und die von einem *escribano* niedergeschrieben wurde; über den Prozeß der Fixierung sagt der Autor: “rogué al muy Reverendo padre fray Marcos Garçia y a Martin de Pando, que conforme al usso de su natural me ordenasen y conpusiesen esta relacion arriba dicha para la enbiar a los reynos de España ...” (Titu Cussi Yupangui [1570] 1985: 35). Ob er oder z.B. auch die Quipucamayos ihre Informationen in Quechua oder Spanisch gaben, ist nicht bekannt. Somit stellt das Manuskript von Huarochirí eine Ausnahme dar, da es in Quechua aufgezeichnet wurde. In den meisten Fällen durchlief der Text verschiedene Sprachen: von einer andinen Sprache, evtl. über die andine *lingua franca*, das Quechua, ins Spanische, und schließlich in den ethnohistorischen Ausgaben in eine moderne indoeuropäische Sprache. Dabei ist zu beachten, daß die koloniale Situation für die Änderung des Codes von einer indianischen Sprache in die koloniale Sprache verantwortlich ist. In den Fällen, in denen der Text schriftlich in einer indianischen Sprache fixiert wurde, kann man annehmen, daß Thema/Gegenstand und in gewissem Maße auch die Form einen der ursprünglichen Mitteilung sehr nahen Zustand repräsentieren. Auch scheint es, daß Texte, die verloren gingen und später wiedergefunden wurden, eine Mitteilung enthalten, die “authentischer” ist, d.h. einen ursprünglicheren Zustand repräsentiert als die solcher Texte, die während der gesamten Kolonialzeit verwendet und zu diesem Zwecke kopiert und/oder übersetzt wurden und von denen oft kein Exemplar aus dem 16. Jahrhundert mehr existiert. Ein Beispiel dafür stellt das in Quechua verfaßte Drama *Ollantay* dar, das in Manuskripten aus dem 18. Jahrhundert vorliegt, wahrscheinlich aber älteren Ursprungs ist. Inwieweit es sich inhaltlich und sprachlich verändert haben könnte, bleibt uns unerschließbar. Für Theaterstücke ist eine solche Quellensituation jedoch nicht untypisch, da es ja ihr Zweck ist, aufgeführt zu werden, und daher jede Version eines solchen Textes unmittelbar vom pragmatischen Kontext geprägt ist. Außerdem wäre es durchaus von Interesse, den Veränderungsprozeß solcher Manuskripte nachzuvollziehen (ich denke da z.B. an Sahagún), denn dies könnte uns Aufschlüsse über sich ändernde Intentionen und sich wandelnde gesellschaftliche Bedingungen geben.

Die hier besprochenen Eigenheiten eines Textes, der als kommunikativer Akt gesehen wird, zeigen, daß es erforderlich ist, seinen Weg von einer – evtl. nur angenommenen – Originalversion (d.h. einer Version, die in ihrem ursprünglichen Kontext zu einem klar umrissenen Zweck in einem bestimmten kulturellen Rahmen erzählt wurde und die den Teilnehmern bekannt war und von ihnen akzeptiert wurde¹⁰) bis zu der Version, die in die Hände der modernen Wissenschaftler gelangt, nachzuvollziehen. Eingedenk dieses Transmissionsweges können wir nur den Versuch unternehmen, die ursprüngliche narrative Situation mit ihren Teilnehmern zu ‘re-konstruieren’, z.B. im Falle der andinen Mythen.¹¹ Die Versionen, die auf uns überkommen sind, haben mehrere Sender- und Empfängerstadien durchlaufen: bezüglich des Senders vom andinen Erzähler oder Informanten des Chronisten, der das Erzählte aufzeichnete, über mögliche Übersetzer und Kopisten, bis zum modernen Völkerkundler, der das Erzählte interpretierend wiedergibt; bezüglich des Empfängers von der andinen Bevölkerung über die Kolonialverwaltung bis zum modernen

¹⁰ Wie schon erwähnt, besteht ein wichtiger Unterschied zwischen diesem angenommenen ursprünglichen Ereignis und dem nachher reproduzierten darin, daß das Original mündlich vorgetragen wurde, und dabei waren dem Erzähler und seinem Publikum eine erzählerische Gegenwart gemein, während die Fixierung der Mitteilung durch das Medium der Schrift bedeutet, daß sich der Schreibende/Autor nicht mit einer direkten Kommunikationssituation auseinandersetzen muß, sondern daß zwischen dem Autor/Erzähler und dem Empfänger des Textes eine Distanz besteht (Parks 1987: 519-520, s.a. Kap. 3).

¹¹ Dabei handelt es sich um Erzählungen, die sich auf Ereignisse und Gegebenheiten beziehen, die weder der Sender noch der ursprünglich intendierte Empfänger erlebt haben. Schon in diesem Stadium ist das Ereignis eine Metapher, um eine Erfahrung verständlich zu machen (Hymes [1964] 1972: 29).

Wissenschaftler. Dabei ist außerdem zu beachten, daß die erste, hypothetische Kommunikationssituation insofern synchron ist, als Erzähler und Publikum zur gleichen Zeit am gleichen Ort sind und an der Präsentation real mitwirken. In späteren Situationen, wenn der Text als schriftlicher Ausdruck fixiert ist und so von einem Leser rezipiert wird, hat sich diese Situation der direkten Teilnahme in einen diachronen Übertragungsprozeß verwandelt. (Parks 1987.) Es ist aber zu bedenken, daß zwischen dem eigentlichen mündlichen Vortrag im andinen Kontext, in dem die Erzählungen wohl gleichzeitig vom Erzähler¹² geschaffen oder zumindest 'wieder geschaffen' wurden, und der Rezeption des schriftlichen Textes vielleicht von demjenigen Erzähler, der die Texte zum ersten Male niederschrieb, noch eine weitere Art der Präsentation und Rezeption intendiert war, nämlich das Vorlesen aus diesen zusammengestellten Texten, mit einem einheimischen Publikum, damit dieses seine Traditionen nicht vergäße. Diese Stufe im Transmissionsprozeß ist besonders bei den Traditionen von Huarochirí vorstellbar.

Berücksichtigt man all diese einschränkenden Transmissionsfaktoren, so erkennt man, daß der Text, den wir heute für unsere Kollegen im 20. Jahrhundert präsentieren-interpretieren, nicht mehr derselbe Text sein kann wie das angenommene Original, d.h. die (hypothetische) Mitteilung 1 hat verschiedene Phasen durchlaufen, nämlich 1a, 1b etc., und wir setzen uns jetzt mit einer Mitteilung 1x auseinander.

Auch hier kann das Manuskript von Huarochirí als Beispiel dienen. Der Transmissionskanal hat mehrmals gewechselt: vom oralen, als diese Texte in ihrem eigenen kulturellen Kontext vorgetragen wurden, über die handschriftliche Fixierung bis zum Druck als Buch. Auch der Code hat sich geändert: der Leser einer modernen Ausgabe der Texte ist mit einer Übersetzung-Interpretation konfrontiert, die nicht mehr das Quechua des Originalmanuskriptes verwendet.

Die Motivation oder den Zweck einer Mitteilung kann man oft aus der Einleitung eines Autors zu seinem Werk oder aus einer expliziten Äußerung im Text erschließen. Es ist aber auch wichtig, die Art oder Gattung des Textes zu berücksichtigen. So beobachtet Hanks (1986: 726-727) mit Bezug auf in Maya verfaßte Briefe aus der Kolonialzeit folgendes:

Truth versus falsity is a meaningful measure of descriptive statements, not of requests, orders, interjections, and so forth. If, for example the point of the Maya letters were to establish a communication with Phillip II, to elicit his sympathy, to create an identity for the signatories, to persuade him to act in certain ways, or to claim the right to speak for "the Maya," then truth is less important than effectiveness. The received interpretation inappropriately singles out veracity, without considering the nontruth functional aspects of the communication. This is symptomatic of a failure to see that these documents are not brute indicators of a reality that exists external to them. They are instead artifacts of communicative actions performed in a complicated, changing context.¹³

Gareis (1993) zeigte am Beispiel von Idolatrie-Prozeßakten, wie die niedergeschriebenen Informationen durch die Befragungslisten beeinflusst und verzerrt werden, und zwar aufgrund von Vermutungen sowohl

¹² Ich ziehe es vor, den Begriff 'Autor' mit Bezug auf die Traditionen von Huarochirí mit Vorsicht zu verwenden, da es insbesondere bei den Mythen schwierig ist, von einem Autor im Sinne eines Urhebers zu sprechen. Auch mit Bezug auf die Berichte religiöser Praktiken ist dies problematisch, denn es ist anscheinend – wie sich noch zeigen wird – ein Redakteur, der verschiedene Stimmen zu einem Ganzen verflicht.

¹³ In einem Aufsatz über die Selbstlegitimierung der andinen Chronisten untersuchte ich deren Motivation und Rechtfertigung und stellte heraus, daß wir durch die Berücksichtigung dieser Faktoren die Mitteilung selbst besser verstehen können (Dedenbach-Salazar Sáenz 1996a).

der Teilnehmer an der Rechtsfindung, die nicht denselben Diskurs verwendeten, als auch aufgrund von Annahmen seitens der Übersetzer.

Das Bewußtsein über diese Veränderungen des kommunikativen Aktes von einer hypothetischen Originaläußerung bis zu deren moderner Interpretation hat den positiven Effekt, daß wir bestimmte kolonialzeitliche Entwicklungen auch auf diesem Wege nachvollziehen können. So weist Urton (1990: 10-11) darauf hin, daß die in den Chroniken dokumentierten Mythen in einem kolonialen Kontext gesammelt wurden und schlägt vor, daß man sich fragen solle, ob es die dieselbe Geschichte sei, die einem Eroberer erzählt wurde wie die, die einem Eroberten erzählt worden wäre; hiermit macht er auf die Komplexität dieses Punktes in der Übertragungskette aufmerksam.¹⁴

Es ist aufgrund der hier angeführten Beispiele offensichtlich, daß die Veränderungen in den Elementen, die den kommunikativen Akt konstituieren, genauso wichtig sind wie die Mitteilung selbst, d.h., um die Mitteilung verstehen zu können, muß diese hinsichtlich der erwähnten Konstituenten pragmatischer und textueller Art analysiert werden.

Dieser Text selbst kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus untersucht werden: dem phonetisch-orthographischen, um das phonologische System des verwendeten Codes zu erfassen, dem lexikosemantischen, um das Vokabular und die Bedeutung des Gesagten zu analysieren, dem diskursiven, der Syntax und Stil einschließt, um den Text als Ausdruck von Wortkunst (Literatur) zu verstehen, und schließlich dem historischen, um Informationen über eine vergangene Epoche zu erhalten.

Die hier gemachten Ausführungen bezüglich der Anwendung eines in die diachrone Dimension erweiterten Modells des kommunikativen Aktes für indianersprachliche (und andere) Texte der Kolonialzeit lassen sich schematisch darstellen, indem auf die Veränderungen aufmerksam gemacht wird, die eine Mitteilung von ihrer ersten hypothetischen Realisierung bis zur ihrer Interpretation durch moderne Wissenschaftler durchläuft.

¹⁴ Trotzdem arbeitet der Autor mit einer englischen Übersetzung der von ihm untersuchten Mythe, die er aus dem Werk des Chronisten Sarmiento de Gamboa hat (Urton 1990: 13), so daß er selbst den von ihm vorgeschlagenen methodischen Ansatz (Urton 1990: 10-11) zu unterlaufen scheint.

Sender	⇒	Mitteilung	⇒	Intendierter/ tatsächlicher Empfänger
Spezialisten der Transmission andiner Traditionen	⇒	Mythe 1 oral Quechua vorspanische Zeit	⇒	intendierter und tatsächl. Empfänger: zeitgenössische Angehörige der andinen Gesellschaft
⇩				
Spezialisten der Transmission andiner Traditionen	⇒	Mythe 1a oral Quechua/Spanisch Kolonialzeit	⇒	intendierter Empfänger: nicht immer exakt feststellbar; tatsächl. Empfänger: kolonialzeitl. Autor oder Übersetzer
⇩				
kolonialzeitl. Autor	⇒	Mythe 1b schriftlich: Manuskript in Spanisch Kolonialzeit	⇒	intendierter und meist auch tatsächl. Empfänger: spanische Kolonialverwaltung, spanische Leser
⇩				
Kopisten	⇒	Mythe 1c schriftlich: Manuskript/gedruckt Spanisch Kolonialzeit	⇒	intendierter Empfänger: Kolonialverwaltung? tatsächlicher Empfänger: Völkerkundler 20. Jh
⇩				
Transkriptoren/ Editoren; Völkerkundler 20. Jh.	⇒	Mythe 1d schriftlich: gedruckt Spanisch, Englisch usw. Gegenwart	⇒	intendierter und tatsächl. Empfänger: weitere Völkerkundler 20. Jh.; allgemeines Publikum

⇒ synchrone Dimension

⇩ diachrone Dimension

Tafel 2: Das Modell des kommunikativen Aktes auf diachroner Ebene

Wie aus dieser schematischen Darstellung ersichtlich ist, verändern sich während des diachronen Prozesses, den der Text durchläuft, in jedem Faktor des kommunikativen Aktes – in dem des Senders, in dem des Empfängers und in dem der Mitteilung – bestimmte Elemente, und zum Schluß haben sie sich alle verändert. Dabei stellt sich die Frage, ob man in Anbetracht dieser Veränderungen noch annehmen kann, daß das beschriebene Ereignis als dasselbe wiedererkennbar ist. In diesem Prozeß gibt es drei besonders wichtige Veränderungen, die der näheren Erläuterung bedürfen.

Die erste Veränderung tritt ein, wenn der Text vom mündlichen ins schriftliche Medium transponiert wird, denn es handelt sich dabei nicht nur um eine Übertragung von einem Medium in ein anderes, und diese Übertragung ruft nicht nur eine Veränderung mit Bezug auf die Teilnehmer des kommunikativen Aktes hervor, sondern die Mitteilung wird auch auf eine andere Ebene übertragen: der geschriebene Text ist eine vergleichbare und parallele Realisierung der mündlichen Äußerung, die aber deren Stelle einnehmen, also diese ersetzen kann und diese dann von der direkten Verbindung mit der erlebten Welt trennt. Der so entstandene ‘Schreibakt’ ist außerdem ein einseitiger Kommunikationsvorgang, der stark reflexionsgebunden ist. Er ermöglicht die Verbindung mit anderen Texten und eine andere Rezeptionsart als die mündliche Äußerung, nämlich das Lesen, das wiederum ein einseitiger Vorgang ist, bei der dieser Schreibakt vom Empfänger interpretiert wird. Dies bedeutet auch, daß z.B. im Falle der vorspanischen Erzählungen die existentielle Verbindung mit der betreffenden Materie, die Vorbedingung für eine orale Tradition ist, aufhört, sich zu reproduzieren.¹⁵

Die zweite Veränderung, die im Falle vieler kolonialzeitlicher Texte wahrscheinlich zur gleichen Zeit eintrat, ist die Übersetzung, die bedeutet, daß eine Erfahrung von einer sprachlichen Welt in eine andere übertragen wird, mit all den Problemen, die der Person des Übersetzers und des Empfängers innewohnen und mit der möglichen Schwierigkeit, daß beide Sprachen sehr unterschiedliche linguistische Strukturen aufweisen und unterschiedliche Erfahrungswelten repräsentieren.

Die dritte wichtige Veränderung wird vor allem durch einen Bruch in der Zeit verursacht, d.h. der Text durchläuft mehrere Stadien während der Kolonialzeit und in der Gegenwart; und das Ziel der modernen Rezipienten – und teilweise auch schon der Rezipienten früherer Jahrhunderte – ist es nun nicht mehr, Ereignisse zu interpretieren, die sich zu ihren Lebzeiten ereigneten, sondern solche einer vergangenen Epoche.

Man sieht, daß die Veränderungen unterschiedlicher Art sind, aber sie alle zusammen schaffen zum Schluß eine Mitteilung, die sich in der Mehrheit ihrer Komponenten von der ursprünglichen Mitteilung unterscheidet. Diese von mir als ursprüngliche Mitteilung bezeichnete Äußerung bleibt normalerweise hypothetisch; im günstigsten Falle kann man sie, indem man die die Veränderungen hervorrufenden Schichten wegnimmt, zu re-konstruieren versuchen, aber man kann niemals zum Original zurückkehren.

Daraus ergibt sich, daß, wenn wir beispielsweise vom “Viracocha-Mythos” sprechen, unser Untersuchungsgegenstand nicht dieser Mythos sein kann, sondern eine von einer hypothetischen Originalerzählung abgeleitete Version. Es ist daher zu vermeiden, von einer “Original”-Version zu sprechen, die wir ja nicht kennen und die wir lediglich re-konstruieren können. Bei dieser Re-Konstruktion sollte pragmatischer Kontext, Stil- und Diskurseigenschaften des Textes sowie dessen diachrone Veränderung berücksichtigt werden.¹⁶

¹⁵ Ulshöfer (1974: 10), Ricoeur (1981: 147-149), Lienhard (1992: 72). S.a. Kap. 3. *Die Verschriftungs-problematik*.

¹⁶ S. Dedenbach-Salazar Sáenz (1995) für eine Exemplifizierung der hier besprochenen Situation. S.a. Salomon (1995) für weitere Faktoren, die die Schaffung kolonialzeitlicher Literatur bestimmten.

4.2 **Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochirí**

Das Problem der Redaktion und Edition und damit des Transmissionsprozesses ist von den Herausgebern und Übersetzern der Traditionen von Huarochirí beschrieben worden.

Salomon (1991a: 31-32) sagt dazu in der Einleitung zu seiner und Uriostes Übersetzung und Transkription der Traditionen von Huarochirí folgendes:

An editing process has given the manuscript a veneer of organizational unity. But no one has yet subjected it to text criticism detailed enough to uncover the “seams” where testimonies have been stitched together or to determine how many voices enter in. For the time being, this can only be recognized as an unknown requiring future study. It appears likely that the myth-tellers and retellers are multiple, probably from a minimum of three places. Whether a separate translator beside the scribe and/or editor intervened is unknown. We neither know whether the interviewer used a written questionnaire (a common Spanish practice) nor whether the edited text as we find it was organized by a native researcher, by the scribe Thomás himself¹⁷, or by someone employing native informants (Avila?).

Im folgenden sollen die Texte von Huarochirí unter Berücksichtigung des oben vorgestellten Modells der Transmission betrachtet werden. Dabei geht es darum, als Hypothese einen pragmatisch-situativen Kontext zu formulieren, der eine Textanalyse erlaubt, die sich nicht auf den Text alleine beschränkt, sondern diesen als kommunikativen Akt sieht, der sich zu verschiedenen Zeiten in seinen Komponenten jeweils geändert hat. Dabei muß man sowohl den Inhalt und Aufbau des Textes berücksichtigen als auch die Form der Handschrift mit ihren Verbesserungen.

Diese komplexe diachrone Transmissionssituation kann durch die folgende schematische Darstellung verdeutlicht werden. Im Anschluß daran finden sich das Kapitel 3 aus den Texten von Huarochirí, zunächst gemäß diesem Schema markiert (Tafel 4a), dann transkribiert (Tafel 4b) und schließlich übersetzt (Tafel 4c).

¹⁷ Zur angenommenen Rolle des Thomas bei der Erstellung des Manuskriptes s. Kap. 6.1 *Der Manuskript-Band 3169 der Biblioteca Nacional in Madrid*.

Ablauf	Phase 1	Phase 2	Phase 3 ¹⁸	Phase 4 ¹⁹	Phase 5
Text	Mythen im andinen vorsepanischen Kontext	Texte ohne Erzählerkommentare	strukturierter Gesamttext, mit Erzählerkommentaren, ohne Randbemerkungen	vorliegendes Manuskript	moderne Ausgaben, transkribiert, modernisiert, übersetzt
Bearbeiter	Erzähler 1	Erzähler 2	Redakteur	Editor	Editor (2)
Realisierung	hypothetisch	rekonstruiert	Manuskript (Kopie)	Manuskript (Kopie)	gedruckte Veröffentlichung
(a) Sender	Spezialisten oraler Tradition	Spezialisten oraler Tradition oder andere Erzähler	Indianer aus Huarochirí	Indianer aus Huarochirí oder Avila	Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts
(b ₁) Empfänger (intendiert)	Bevölkerung des jeweiligen Ortes	Bevölkerung von Huarochirí	Bevölkerung von Huarochirí	Avila (?)	Wissenschaftler, teilweise auch breites Publikum
(b ₂) Empfänger (tatsächlich)	Bevölkerung des jeweiligen Ortes	Indianer aus Huarochirí oder Avila	Indianer aus Huarochirí oder Avila	Span. Verwaltung (?), Gelehrter des 18. Jh.s	Wissenschaftler, teilweise auch breites Publikum
(c) Kanal (Medium)	oral	handschriftlich	handschriftlich	handschriftlich	gedruckt
(d) Ereignis	Aktivitäten der Gottheiten	Aktivitäten der Gottheiten	Aktivitäten der Gottheiten	Aktivitäten der Gottheiten	Aktivitäten der Gottheiten
(e) Code (Sprache)	andine Sprache, evtl. Quechua, viell. ursprgl. eine Aru-Sprache	Quechua	Quechua	Quechua	Quechua, indoeuropäische Sprachen
(f) Kontext (Situation)	religiös, evtl. Feste	Missionierung als Bedrohung	Missionierung	Missionierung als Notwendigkeit	Erforschung der andinen Kulturen
(g) Form (Stil)	Prosa (und Gestik?)	Prosa	Prosa, und Kommentare	Prosa, Kommentare und Randbemerkungen	Prosa, kritisch ediert
(h) Motivation des Senders	Bewahrung und Aktivierung kultureller Werte in der Gesellschaft	Erhaltung kultureller Werte wegen Verfall des Systems	Erhaltung kultureller Werte, aber schon bewußt im christlichen Kontext ("Biblifizierung")	Ausrottung kultureller Werte (?)	Erforschung der andinen Kulturen

Tafel 3: Vorschlag für ein Transmissionsmodell der Traditionen von Huarochirí basierend auf dem Modell des kommunikativen Aktes

¹⁸ Zwischen Phase 2 und Phase 3 muß es zumindest eine Version gegeben haben, an der sich der Kopist der Phase 4 orientierte.

¹⁹ Evtl. wäre der "Tratado", d.i. die spanische Paraphrase einiger Kapitel, als weitere Phase zu betrachten: (a) der Sender war Avila; (b₁) der intendierte Empfänger die spanische Kolonialverwaltung; (b₂) der tatsächliche Empfänger zunächst der Gelehrte des 18. Jahrhunderts, der die Texte erwarb, und dann die Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts; (c) der Kanal handschriftlich; (d) das Ereignis Aktivitäten der Gottheiten; (e) der Code Spanisch; (f) der Kontext die Missionierung als Notwendigkeit; (g) die Form Prosa; (h) die Motivation des Senders die Ausrottung kultureller Werte. Auch hier schließt sich dann eine Phase der Publikation an.

<i>Transcription of the Huarochiri Manuscript</i>		161
F 66 R		
<p>haton cochaman vischorapurcan chaymantaracsi cananca chall huacunapas cochapi huntan [27] chaymantas chay cuniraya vira co cha ñiscaca miticamurca cocha patañicta chaysi chay hurpai huachac ñisca huarmica huahuancuna ynam <yuma>(puñu)huan ñispa villaptinsi ancha piñaspa catimurcan chaysi cayapayaspa catip tinsi ho ñispa suyarcen chaysi husallayquicta husascayque cuni ñispas husarcen [28] chaysi ña husaspa pay cayllapi huc aton cacacta viñarichircan chayta cuni rayacta hurmachisac ñispa chaysi payca hamauta cayninpi musyacuspa aslla ysmayco cumusac pana ñispalla cay llactacunaman ñiatac miticamur can chaysi cay quitipi ancha hunay puricorcan ancha ahca llac tacunacta runactapas llollachispa <el fin q(ue) tuuo esta huaca se dira abajo ojo> [29] CAPIT(UL)O 3 COMO PASO ANTEGUAMENTE LOS Y(NDI)OS QUANDO REUENTO LA MAR CAYPIM ÑATAC ANCHA ÑAUPA RUNA CONAP RIMACUSCANMAN ÑATAC CUTISON</p>		
<p>chay simire caymi ñaupá pachas cay pacha puchocayta munarcen chaysi mama cochap pahcyamunanta yachaspas huc orco llamaca ancha allin queuayucpi <yayan>(chay llamayoc) çamachiptintac mana micuspa ancha llaquecuc yna carca yn yn ñispa huacaspa [30] chaysi-<yayan>(chay llamayuc) ca ancha piñaspa sarap curumtaynin huan chucillo micuscampi chucarca micoy alco chica quehuapim çamachijque ñispa chay si chay llamaca runa yna rimarimuspa ñispa ñircan hucic ymac tam cam yuyanquiman cananmi pihcca punchaumanta cocha pahyamunca chaymi hinantin pacha pochocanca ñispa rima rirca [31] chaysi chay runaca ancha mancharispa himanam cason mayman rispam quispison ñispa ñiptinsi haco villca coto hurcoman chaypim quispison pihcca punchaupac micuynij quicta apacoy ñispa ñircan chaysi chaymantaca chay orco llamantapas vinaynintapas quequen apaspa ancha hutcaspa rircan [32] chaysi ña villca coto hurcoman chayapinca tucoy ani malcuna ña huntasca pomapas hatucpas huanacopas con dorpas yma ayca animalcunapas chaysi chay runa chayap tin pachalla cochaca pahcyamurca chaysi chaypi ancha quihcquinacuspá tiarca [33] tucoy hinantin hor(co)cunactapas tu coy pampaptinsi chay villca coto hurcolla aslla puntallan</p>	<p>este es un cerro q(ue) esta entre huanri y surco</p>	

Tafel 4b: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 3 Transkription
 Salomon & Urioste eds. (1991: 161–162)

162	<i>Transcription of the Huarochiri Manuscript</i>
F 66 V	<p>mana yacup chayascan carca chaysi hatucpac chupantaca yaco hucocharcan chaysi chay yanamanpas tucorcan chay si pihcca punchaomantaca ñatac yacuca huraycurcan chaquerirca [34] chay chaquerispas cochactapas asta hurayman anchurichircan runacunactari tucoy hinantin runacta collo chispa chaymantas chay runaca ñatac mirarimurca chay cacsi canancama runacuna ñan cay simictam canan xp.[^](christia)nocuna hunanchanchic chay tiempo dellobioctah paycuna ca hina villca cutucta quispiscanta hunanchacon</p>
[35] CAPIT(ULO) 4 COMO EL SOL SE DESPARECIO CINCO DIAS	<p style="text-align: center;">CHAYMANTAM HUC SIMICTATAC VILLASON PUNCHAO HUAÑUSCANTA</p> <p>ñaupa pachas <punchao> (yntø) huañorcan chaysi chay huañuscan (manta) pihca punchao tutayarcen chayssi rumicunaca paypura huactanacurcan chaymantas cay mortero muhcacunari chaymanta cay maraycunapas runacta micuyta callarir can llama horcocunare ynatac runacta ña catirircan caytam canan ñocanchic xp.[^]ono(christiano)cuna hunanchanchic jesuxp.[^]to(jesuchristo) apunchicpac huañuscanpi tutayascantah caycuna ca riman ñispa hunanchanchic ychach ari chay</p>
[36] CAPIT(ULO) 5 COMO ANTEGUA M(ENT)E PARECIO PARIA CACA EN VN CERRO LLAMADO CONDOR COTO CIN CO HUEUOS Y LO QUE SUCEDIO	<p style="text-align: center;">CAYMANTAM ÑATAC PARIA CACAP PACARIMUSCAN CALLARINCA</p> <p>ñam hari cay ñaupac tahua capitulopi ñaupac pacha causas cancunacta villanchic hichaca cay runacunap <> chay pacha pacarimuscancunactam mana yachanchiccho maymantah pacarimurcan [37] chaymanta cay runacuna chay pacha causaccuna ca paypura aucanacuspalla<s>m causac carcan(cu) cura canpacpas sinchicunallacta rricocunallacta<s> ricsicorcan cay cunactam purom runa ñispa ñihchic [38] cay pachapim chay paria caca ñisca condor cotopi pihcca runto yurimurcan cay yu riscantam huc runa huacchallatac huatya cori sutioc paria cacap churin ñiscatac ñaupacalla ricumorca yachamurca cay yachascantari ahca misterio rurascantahuanmi rimason</p>

Tafel 4b: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 3 Transkription

Salomon & Urioste eds. (1991: 161–162)

CHAPTER 3

29 **What Happened to the Indians in Ancient Times
When the Ocean Overflowed**

Now we'll return to what is said of very early people.

The story goes like this.⁷²

In ancient times, this world wanted to come to an end.⁷³

A llama buck, aware⁷⁴ that the ocean was about to overflow, was behaving like somebody who's deep in sadness. Even though its <crossed out:> [father] owner let it rest in a patch of excellent pasture, it cried and said, "In, in," and wouldn't eat.

30 The llama's <crossed out:> [father] owner got really angry, and he threw the cob from some maize he had just eaten at the llama.

"Eat, dog! This is some fine grass I'm letting you rest in!" he said.

Then that llama began speaking like a human being.

"You simpleton, whatever could you be thinking about? Soon, in five days, the ocean will overflow. It's a certainty. And the whole world will come to an end," it said.

31 The man got good and scared. "What's going to happen to us? Where can we go to save ourselves?" he said.

The llama replied, "Let's go to Villca Coto mountain."⁷⁵

72. Text shifts at this point from witness to reportive validation.

73. *cay pachas puchocayta munarcan* 'this world wanted to come to an end': *puchocay* means the ending of something that has an intrinsic conclusion (as, for example, the finishing of a task), not a truncation or accidental end (González Holguín [1608] 1952: 293).

74. The prescience of llamas: see chapter 18 (secs. 221–222), on llama divination, where the animal's body is credited with containing signs of the future.

75. A mountain today called by this name exists 12

<margin, in Spanish:> [This is a mountain that is between Huanri⁷⁶ and Surco.]⁷⁷

There we'll be saved. Take along five days' food for yourself."

So the man went out from there in a great hurry, and himself carried both the llama buck and its load.

32 When they arrived at Villca Coto mountain, all sorts of animals had already filled it up: pumas, foxes, guanacos, condors, all kinds of animals in great numbers.

And as soon as that man had arrived there, the ocean overflowed.

They stayed there huddling tightly together.

33 The waters covered all those mountains and it was only Villca Coto mountain, or rather its very peak, that was not covered by the water.

Water soaked the fox's tail.

That's how it turned black.

Five days later, the waters descended and began to dry up.

34 The drying waters caused the ocean to retreat all the way down again and exterminate all the people.

km northwest of San Damián, between modern Huanre and Surco (Treacy 1984: 18). Villca Coto may be the same *huaca* mentioned in chapter 23 (sec. 301), the most beautiful one at the Inca court in Cuzco.

76. Modern Huanre is 5 km south of San Bartolomé (IGM 1970–1971).

77. The modern (former *reducción*) town of San Gerónimo de Surco is 17 km north-northwest of San Damián at 2,300 m above sea level, sheltered in the Rímac valley (IGM 1970–1971).

52	Chapter 3, Section 34
Afterward, that man began to multiply once more. That's the reason there are people until today.	Regarding this story, we Christians believe it refers to the time of the Flood. ⁷⁸ But they believe it was Villca Coto mountain that saved them.
	78. This sentence has <i>-mi</i> eyewitness validation.

Tafel 4c: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 3 Englische Übersetzung
Salomon & Urioste eds. (1991: 51–52)

In den Texten von Huarochirí sind zwei grundlegende Genres zu unterscheiden, und zwar einerseits Erzählungen, die man als "Mythen"²⁰ bezeichnen kann und auf die sich das obige Schema bezieht, andererseits "Berichte", die Bräuche, zumeist aus dem religiösen Lebensbereich beschreiben, aber auch solche, die persönliche Erfahrungen schildern. Diese unterscheiden sich grundlegend durch das Ereignis, auf das sie Bezug nehmen. Die Mythen nämlich berichten von den Handlungen übernatürlicher Wesen und deren Einfluß auf die menschliche Gemeinschaft. Hymes (1977: 15) beschreibt dies wie folgt:

... the evidence for the communicative event is a report by one who did not participate in it as either addressor or addressee. Such reported events ... are common in myth, for example, and are of course of considerable importance, as when the origin of the world is so described by the ancient Hebrews

Die Mythen entsprechen den von Larsen (1975: 29) als traditionelle Erzählung beschriebenen Texten:

La narración tradicional es una unidad gramatical que comienza con la presentación de un escenario. Luego continúa con una sucesión de acontecimientos que conducen hacia una conclusión. El foco del interés está en el protagonista. El tiempo se refiere a la secuencia de la acción dramática, sin tener en cuenta el tiempo en que el hecho se relata y la ubicación se refiere al movimiento de los actores dentro del drama. Ni el narrador ni aquellos a los que éste se dirige son parte de los hechos narrados.

Im Gegensatz dazu mag bei den Berichten der Sprecher und/oder der Empfänger Zeuge der von ihm berichteten Zeremonien und Rituale (und auch der personalisierten Berichte) gewesen sein oder sogar an ihnen teilgenommen haben.

Personalisierte Erzählungen können wie folgt beschrieben werden:

El relato personal difiere de la narración tradicional en que el relator toma parte en los acontecimientos de la narración, ya sea como protagonista del suceso o como observador que ha presenciado los hechos, de suerte que el relato se basa en su punto de vista. La sucesión de los hechos forma el foco de interés. En tanto que el relator está hablando sobre lo ocurrido, el sitio y el tiempo en que el discurso se efectúa actúan como orientaciones de ubicación y tiempo de su relato: por eso se encuentran expresiones tales como 'ayer' y 'la semana pasada'. En este tipo de narración tampoco aquéllos a quienes el relator se dirige toman parte en los acontecimientos que él les narra. (Larsen 1975: 29-30.)

Diese Definition kann im Falle der Texte von Huarochirí vor allem für die personalisierten Berichte über die Erlebnisse Don Cristóbal Choquecaxas angewendet werden, trifft aber auch auf die meisten der Berichte zu, die bestimmte religiöse Gebräuche beschreiben. In beiden Fällen ist allerdings zu bemerken,

²⁰ Ich folge hier der Definition von Bascom ([1965] 1984: 9): "*Myths are prose narratives which, in the society in which they are told, are considered to be truthful accounts of what happened in the remote past.* [Hervorhebung durch den Autor.] They are accepted on faith, they are taught to be believed, and they can be cited as authority Myths are the embodiment of dogma, they are usually sacred, and they are often associated with theology and ritual. Their main characters are not usually human beings, but they often have human attributes; they are animals, deities or culture heroes, whose actions are set in an earlier world when the earth was different from what it is today, or in another world such as the sky or underworld. Myths account for the origin of the world, of mankind, of death, or for characteristics of birds, animals, geographical features, and the phenomena of nature. They may recount the activities of the deities, their love affairs, their family relationships, their friendships and enmities, their victories and defeats. They may purport to 'explain' details of ceremonial paraphernalia or ritual, or why tabus must be observed, but such etiological elements are not confined to myths."

daß sich der Erzähler in gewisser Weise von den erzählten Ereignissen distanziert, nicht nur durch die Kommentare am Ende jeden Kapitels, sondern in den Berichten auch durch die Verwendung des reportativen Evidenz-Suffixes (s. Kap. 7.5.3) und in den Kapiteln über Don Cristóbal dadurch, daß die Erlebnisse desselben von einer dritten Person gewissermaßen zitiert werden.

Schließlich bildet der vielen Kapiteln beigegebene Zusatz von einleitenden oder beendenden Kommentaren aus christlicher Warte einen Rahmen, der dem schriftlich fixierten Text eine dialogische Komponente verleiht, indem der Redakteur sich an einen Ansprechpartner wendet, wenn er die erste Person Plural verwendet. Diese Kommentare sind den von Larsen (1975: 30) als Dialog bezeichneten Textarten ähnlich:

A diferencia de los sistemas narrativos, el diálogo no se centraliza en sucesos del pasado. La orientación de ubicación es el lugar donde éste se desarrolla y la orientación del tiempo es la actualidad presente. El oyente toma parte ya que debe responder al estímulo del hablante.

Durch die Einbeziehung eines Ansprechpartners sind insbesondere die Kommentare, aber teilweise auch die Berichte über religiöse Praktiken (wenn sie auf eigener Anschauung beruhen²¹) das, was Hymes ([1975] 1981) als "breakthrough into performance" bezeichnet hat; diese Teile der Texte ergeben sich nämlich aus der spezifischen Erzählsituation: der kommentierende Erzähler konzentriert sich auf den Adressaten und verwendet die erste Person. Im Gegensatz dazu sind die Mythen-Erzählungen wiederholbare Elemente, die nur wiedergegeben werden, ohne in ihrer Struktur von einem solchen "Eindringen" einer ersten Person unterbrochen zu werden (mit Ausnahme der geographischen Spezifizierungen). Allerdings gibt es eine Reihe mythischer Erzählungen, in denen zwei Versionen gegeben werden, möglicherweise in verschiedenen Orten gefunden; und diese werden gegeneinander abgesetzt.²²

Eine weitere Klassifizierung von Texten ist die in *narrative discourse*, *procedural discourse* und *expository discourse*; sie kann dazu beitragen, die Verschiedenartigkeit der Textteile des vorliegenden Manuskriptes zu verstehen.

Unter *narrative discourse* (verschiedene Arten von Erzählungen) versteht Longacre (1968, I, part 1; 1974), der diese Konzepte entwickelt hat,²³ einen Text, der, am Handelnden orientiert, chronologisch aufgebaut ist und mit der Vergangenheit beginnt und endet. *Dramatic discourse* unterscheidet sich vor allem dadurch vom *narrative discourse*, daß zwei oder mehrere Personen miteinander dialogieren, ohne daß diese Dialoge in Zitierformeln eingebettet sind. *Expository discourse*, "to explain or to describe" (Longacre 1974: 359), dient zu Erklärungen, ist am Thema orientiert und weist logische Verbindungen auf. Diese Diskursarten sind deskriptiv.

Procedural discourse, "to tell how-to-do, or how-it-is-done" (Longacre 1974: 359), zeichnet sich dadurch aus, daß Schritte einer Handlung oder eines Vorganges beschrieben oder vorgeschrieben werden, wobei der Text nicht von bestimmten Personen handelt, sondern eher zielorientiert ist. Ebenfalls präskriptiv ist *hortatory discourse*, der sich in Form einer Aufforderung an eine zweite Person richtet und Textarten wie z.B. Predigten einschließt.

²¹ S. dazu Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität*.

²² Z.B. Kap. 27 über den Tod; s.a. Kap. 8. *Das Manuskript als Gewebe*, 8.2.5 *Beispiel: Kapitel 27 und 28*.

²³ Hierbei basiert Longacre auf Konzepten, die in der Literaturwissenschaft bereits angewandt wurden (z.B. von Brooks/Warren 1949: 32).

Folgende Darstellung vermittelt einen Überblick über die Diskursgattungen.

Chart 1 Some discourse genre.		
	– Prescriptive	+ Prescriptive
+ Succession (chronological)	Narrative (many types) 1. 1/3 persons 2. Actor oriented 3. Accomplished time encodes as past or present 4. Chronological linkage	Procedural (many types; includes instructional) 1. Pseudo (non-specific person) 2. Goal oriented 3. Projected time encodes as past, present, or future 4. Chronological linkage
	Drama 1. Multiple 1/2 person 3. Accomplished time as concurrent 5. Dialogue paragraphs without quotation formulas	
– Succession (chronological)	Expository (several types, includes descriptive) 1. Any person (usually 3rd) 2. Subject matter oriented 3. Time not focal 4. Logical linkage	Hortatory (sermons, pep talks, etc.) 1. 2nd person 2. Addressee oriented 3. Commands, suggestions encode as imperatives or 'softened' commands 4. Logical linkage

Tafel 5: Diskurs-Gattungen (Longacre 1974: 358)

In den Texten von Huarochirí stellen die mythischen Erzählungen *narrative discourse* dar, der teilweise dramatisiert ist. Die Berichte und Beschreibungen von Gebräuchen weisen hauptsächlich Züge des *expository discourse* auf, da sie nicht präskriptiv sind und die innere Verbindung eine logische, wenn auch mit chronologischer Dimension, ist; sie sind thema-orientiert, und die Zeit steht nicht im Mittelpunkt, sie bezieht oft habituelle Aspekte ein.

Die klar erkennbaren Kommentare, Einschübe und Passagen, die das jeweilige Kapitel in einen Gesamtzusammenhang setzen, alle vom Erzähler/Redakteur der Phase 3 (oder sogar vom Erzähler/Editor der Phase 4) vorgenommen, sind ebenfalls ein Beispiel für *expository discourse*, weil sie erklären und erläutern; da sie aber auch bewerten, möchte ich sie auch als *evaluative discourse* bezeichnen. In vielen Kapiteln des Huarochirí-Manuskriptes findet sich eine Mischung aus narrativen Texten oder Berichten mit Erläuterungen und Kommentaren.²⁴ Somit sind die Texte, wie sie uns im Manuskript vorliegen, Ausdruck mehrerer Register, indem der Verantwortliche (die Verantwortlichen) alte Ressourcen neuen Umständen anzupassen bemüht ist, indem er verschiedene Situationstypen miteinander kombiniert (Fairclough 1988: 112, 122).

Bezüglich des oben vorgeschlagenen Transmissionsmodells zeigt sich, daß bei einer hypothetischen Rekonstruktion die Diskursgattungen nicht in allen Phasen identisch waren, denn den rein narrativen oder sogar dramatischen Darstellungen einer angenommenen Phase 1 folgen stärker expositorischen, prozeduralen und bewertenden Diskurs einbeziehende Textformen. Diese komplexe Situation der Gattungen und der möglichen Transmission möchte ich im folgenden anhand eines bildhaften Modells verdeutlichen.

Sieht man den Text von Huarochirí in seiner Entstehung und Entwicklung als konzentrische Kreise oder, um ein plastisches Bild zu geben, als eine Zwiebel mit den ihr eigenen mehreren Blattlagen, so kann man die Entstehung und die Textschichten hypothetisch rekonstruieren.

Die äußere Lage ist der Text, wie er uns vorliegt: als Gesamtwerk strukturiert und organisiert, mit Kapitelüberschriften und -verweisen, Redakteurs-Kommentaren und Randvermerken des Editors. Meine Hypothese ist, daß dies die Abschrift eines Helfers von Avila oder Avilas selbst ist, die er beim Bearbeiten mit Notizen versehen hat (Editor, Phase 4). Unter dieser Schicht liegt der Text ohne Avilas Randkommentare, der aber ebenfalls Kapitelverknüpfungen, meist christliche Kommentare etc. enthält. Die Hypothese ist, daß es sich hier um einen Text handelt, den ein quechuasprachiger Bewohner von Huarochirí oder sonst Interessierter zusammengestellt und organisiert hat, indem er die Einzelerzählungen zu einem Ganzen verwob (Cristóbal Choquecaxa?) (Redakteur, Phase 3). Unter dieser Schicht liegen die kompletten Einzeltexte der Mythen und anderen Erzählungen, schriftlich fixiert, aber nicht unbedingt miteinander in Verbindung gesetzt. Die Hypothese hier ist, daß dieser Text von einem Einheimischen niedergeschrieben wurde, mit der Motivation, die in der Einleitung angegeben wird (Erzähler 2, Phase 2). Die innerste Schale oder der Kern wären dann die mündlichen Erzählungen, wie sie im traditionellen andinen Kontext weitergegeben wurden, für uns nicht rekonstruierbar (Erzähler 1, Phase 1). Dabei ist natürlich zu beachten, daß auch diese hypothetische vorspanische Kultur dynamisch war, was sich z.B. an der Einbeziehung der Inka in die Mythologie der Bewohner von Huarochirí zeigt. Insofern gehen der von mir als Phase 1 bezeichneten Phase noch beliebig viele Phasen voraus.

²⁴ Während diese Einschübe oder Kommentare bei den mythischen Erzählungen relativ klar erkennbar sind, da sie meist am Anfang oder Ende stehen und durch eine andere Erzählerperspektive (inkl. Plural, affirmative Evidenz) gekennzeichnet sind (die manchmal fast einen Dialog mit dem Zuhörer/Leser impliziert), ist es in den Berichten sehr viel schwieriger, die Kommentare vom Bericht selbst zu trennen (s. hierzu vor allem die Diskussion der Verwendung der Evidenz-Suffixe in Kap. 7.5.3).

Ich habe hier die Begriffe Erzähler 1 und 2, Redakteur und Editor verwendet, um den unterschiedlichen Arten von Eingriff und Bearbeitung Rechnung zu tragen. Dabei ist der Erzähler derjenige, der Geschichten vorträgt, zunächst (in unserem Falle hypothetisch) oral (Erzähler 1), dann (rekonstruiert) handschriftlich fixiert (Erzähler 2). Der Redakteur ist für die Reduktion in eine schriftliche Form und Revision und Arrangement der Texte verantwortlich; der Editor schließlich bereitet ja nach unserem Verständnis ein Werk für die Publikation vor; ganz ähnlich würde ich die Funktion des Editors der Phase 4 sehen, da der Text offensichtlich einer weiteren Verwendung im Rahmen der sog. Ausrottung des Götzenglaubens dienen sollte. (Phase 5 der modernen Bearbeitung hat natürlich ebenfalls einen Editor.)²⁵

Als schriftliche Quelle ist das uns vorliegende Manuskript faßbar und unveränderlich, während die ihm zugrundeliegende orale Tradition nicht faßbar ist. Im Fall von Huarochirí handelt es sich daher um einen Text, der gewissermaßen eingefroren ist, da er in schriftlicher, unveränderter Form festgehalten wurde, während aber alle seine Inhalte vorhergehende, veränderliche Phasen widerspiegeln. Es ist also bei der Komplexität der Transmission nicht zu vergessen, daß mehrere Stufen der Kodierung und Entkodierung hier in ein und demselben Korpus vorliegen:

When sources are intangible, such as oral tradition, ethnography or linguistic sources, they must be reproduced from the time of their first appearance until they are recorded. Oral history and oral tradition are the only ones among them which are also messages. That means that they accumulate interpretations as they are being transmitted. There is no longer an original encoding interpretation and a decoding one, but there are many encoding and decoding interpretations. If we represent the situation with regard to writing as EP ---- DP (encoding, decoding persons) with oral tradition we have EP, EP'-EP' ---- DP. (Vansina 1985: 95.)

Die hier von mir geschilderte komplexe Entstehungssituation spiegelt auch die oben beschriebene an Widersprüchen, Konflikten und Interessenüberschneidungen gekennzeichnete Zeit wider.

So ist zu beobachten, daß die Erzähler niemals von sich in der 1. Person Singular sprechen. Der Erzähler der Phasen 2 und 3 (Erzähler 2 und Redakteur) ist ein kollektiver Erzähler, der eine Gruppenidentität vermittelt; er stellt seine Person in den Hintergrund, und zwar im Falle des Erzählers der Phase 3 zugunsten einer inklusiven ersten Person Plural, die ihn als Mitglied einer Gruppe, nicht als Individuum, kennzeichnet und ihm dadurch, daß er für diese Gruppe – für ‘uns’ – spricht, eine gewisse Autorität verleiht. Es ist auch nicht ganz auszuschließen, daß der ‘Wir’-Erzähler sich dieser Form bedient, um sein Gegenüber höflich anzusprechen; diese Verwendung des inklusiven Plurals ist für moderne südperuanische Quechua-Varietäten dokumentiert.²⁶ Der kommentierende und den Text organisierende Redakteur verwendet ein ‘wir’, das ein anderes ist als das des Erzählers der Phase 2: während der Erzähler der Phase 2 ein ‘wir’ impliziert, das den Erzähler und die Bewohner von Huarochirí beinhaltet, umfaßt das ‘wir’ des Erzählers der Phase 3 den Erzähler selbst und einen mit großer Wahrscheinlichkeit christlichen Adressaten, möglicherweise Avila. Durch die Verwendung des inklusiven Plurals schafft

²⁵ Die Problematik, sich den verschiedenen Bearbeitungsphasen und dadurch implizierten Personen anzunähern und diese zu fassen, wird deutlich, wenn z.B. Taylor (1993: 6, 13) – der als einer der Spezialisten für dieses Manuskript gelten kann – mit wenig Präzision Termini wie “redactor” (vs. Avila), “autor” und “escriba” verwendet. S.a. die Vielfalt der von Salomon (1991a: 32-33) verwendeten Termini für die an der Erstellung des Manuskriptes beteiligten Personen.

²⁶ Lefebvre (1979) und Mannheim (1982a: 457, s.a. 1982b). Ein Beispiel für eine solche Form ist: **Qantaq wayqiy iman suti~~n~~chis?** *Und du, mein Bruder, was ist unser Name?*, anstatt der direkten Anrede: **Qantaq wayqiy iman suti~~y~~ki?** *Und du, mein Bruder, was ist dein Name?*

dieser Erzähler eine (fiktive?) Gruppenidentität, die ihn sowie den Adressaten und implizit evtl. auch andere Bewohner von Huarochiri zu Anhängern des neuen, christlichen Glaubens macht. Dies wird z.B. in Kapitel 10 deutlich, in dem der Redakteur die einheimische rituell bedeutende Zeit des Chanco-Tanzes in Bezug zur christlichen rituellen Zeit setzt:

Chaymantam ñataq nobiembre killapi, ñachqa San Andrespa fiestanman tinkuchispa, huk takitataq takiq karqan chanco ñisqa takikta.

Und dann pflegten sie wieder im Monat November, indem sie ihn wohl schon mit dem Fest des Hl. Andreas zusammenfallen ließen, einen Tanz zu tanzen, einen Chanco genannten Tanz. (Kap. 10, T 10: 39, Übers. SDS.)

Übrigens ist das gesamte Kapitel 10 ein gutes Beispiel dafür, wie der Erzähler der Phase 3 ihm bekanntes Wissen über einheimische Bräuche – das er sich vielleicht nur zu einem utilitaristischen Zweck angeeignet hat – verwendet, um seinem inklusiven ‘Wir’-Ansprechpartner über heilige Stätten Auskunft zu geben, die dann von dem Ansprechpartner in seinen Bemühungen zur Idolatriebekämpfung verwendet werden kann. So erfährt man außerdem, daß der fünfflügelige, die Gottheit Chaupiñamca repräsentierende Stein im Haus des Pfarrers von Mama liegen soll (eine Annahme des Erzählers: reportatives **-si**) und daß das Fest zu Ehren der Göttin an Fronleichnam stattfindet (dessen ist sich der Erzähler fast sicher: assertatives **-mi** und dubitatives **-cha**). Hier wird die Bemühung um die Ausrottung des indianischen Glaubens durch die Mitteilung (den Verrat) heiliger Orte und Zeiten durch ein Mitglied der indianischen Gemeinschaft unterstützt.²⁷

In der folgenden Untersuchung werden die Texte also als kommunikativer Akt gesehen, der verschiedene Phasen durchläuft und dabei seine einzelnen Elemente verändert, und ich gehe davon aus, daß in den einzelnen Mythen die andine Erzählweise der Geschichten mythischen Inhalts von der ersten hypothetischen Phase²⁸ bis zur letzten, uns in Manuskriptform vorliegenden Phase, beibehalten wird²⁹, daß aber der Gesamtaufbau – für den ein ‘Redakteur’ (Cristóbal Choquecaxa?) verantwortlich sein könnte –, daß dieser Gesamtaufbau sich im Verlauf der einzelnen Phasen verändert hat. So könnte man annehmen, daß die Mythen in der hypothetischen Phase 1 als Zyklen vorgetragen wurden, und innerhalb dieser Zyklen auch in einer bestimmten Reihenfolge (etwa wie es Arnold und Yapita Moya [1992] für Aymara-Erzählungen beschreiben), wahrscheinlich anlässlich religiöser Festivitäten. Der Schritt zur ersten Verschriftung dürfte bereits eine Restrukturierung beinhaltet haben, die während der weiteren Bearbeitung noch verändert worden sein mag, und zwar hin zu einer am westlichen (biblischen?) Vorbild orientierten Chronologisierung, deren genaue Kriterien wir aber nicht kennen.³⁰ Mit der Erzählsituation

²⁷ S.a. Kap. 8.2 *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.1.4 *Der Erzähler der 1. Person Plural inklusive und sein Kommentarverhalten*.

²⁸ Dabei ist zu beachten, daß diese von mir als ‘erste’ bezeichnete Phase natürlich nicht eine einzige Manifestation eines Textes ist. Vielmehr hat man sich diese ‘originale’ Version als eine Vielfalt von Darstellungen vorzustellen. Doane (1991: 91-92) formuliert dies so: ‘The thing said, whatever it is, itself stems not from something intended by an author, but from something inherent in the oral tradition. That is, the sayer, speaker, poet does not draw primarily from an intentional meaning that takes conscious verbal form before being spoken, but from a poetic *langue* of which this particular spoken form is the *parole*. Even more than the modern text, what the performance/text ‘means’ depends on the total context of its production.’

²⁹ S. dazu besonders Kap. 7.

³⁰ So baut z.B. die Erzählung über die endgültige Vertreibung Huallallo Caruinchos durch Pariacaca in Kap. 16 auf eine erste Vertreibung von Huallallo Caruinchu in Kap. 8 auf, und der Erzähler nimmt auch expliziten Bezug auf das achte Kapitel: *Ñam ari pusaqnin capitulopi unancharqanchik ... – Schon im achten Kapitel haben wir*

änderte sich also auch die Erzählweise und die Motivation; letztere wurde sogar diametral umgekehrt, indem zunächst, d.h. in der hypothetischen Phase 1, die Erzählungen eine für die Gruppe gültige Wahrheit wiedergaben, während sie in der Phase 4 Falschheit und Irrtum (im Gegensatz zur nun als wahr angesehenen christlichen Religion) repräsentieren.

Die erste, hypothetische Phase der Berichte über religiöse Praktiken kann man sich als aufgeführte und gesprochene/gesungene Interaktion zwischen Spezialisten und den Bewohnern von Huarochirí vorstellen, nicht so sehr unidirektional wie die Mythenerzählung. Was die *testimonios* von Don Cristóbal betrifft, so scheinen diese sowohl zeitlich als auch funktionell mit der Phase 3 begonnen zu haben, d.h. sie wurden als Erlebnisbericht – aber in die 3. Person versetzt – aufgezeichnet und vom Redakteur dieser Phase in einen Gesamtkontext eingebettet.

Methodisch ergeben sich bei einer am hier vorgestellten Ansatz orientierten Untersuchung kolonialzeitlicher indianersprachlicher Texte zwei wichtige Probleme. Erstens: wir können die Erzählungen/Mythen nur mit modernen Texten vergleichen, die hinsichtlich ihrer Diskursstruktur bisher ebenfalls noch kaum untersucht sind; die zum Vergleich zur Verfügung stehenden Texte aus der Kolonialzeit sind fast ausschließlich von spanischen Muttersprachlern zum Zwecke der Christianisierung verfaßt worden; ganz wenige repräsentieren wahrscheinlich teilweise andine Wortkunst³¹, aber nur bestimmter Genres, die keine Erzählungen enthalten, sondern Gebete und Lieder sind. Zweitens: die von mir als Berichte und *testimonios* bezeichneten Texte haben auch nur moderne Gegenstücke, keine kontemporären kolonialzeitlichen; außerdem sind der situationelle Kontext und die Umstände der Aufzeichnung der ethnographischen und autobiographischen Texte (Lauriault ed. 1955, 1957, 1958; Farfán ed. 1963; Valderrama/Esclante eds. 1981, 1992) kaum beschrieben, was sie hinsichtlich des Mangels an pragmatischer und Hintergrundinformation den Texten von Huarochirí sehr ähnlich macht und damit natürlich eine Analyse der verwendeten Sprache erschwert, z.B. weil wir nicht wissen, inwieweit ein Redakteur für die letzte Version verantwortlich ist und die Texte "präsentabel" gemacht hat.³² Trotzdem habe ich an einigen Punkten rezente Quechua-Texte als Vergleichsmaterial hinzugezogen; dabei müssen aber in jedem Fall die hier erwähnten methodischen Bedenken berücksichtigt werden.

angedeutet ...; Kay Huallallo Caruinchuri manataqsi tuyllaqa mitikarqanchu ... – Huallallo Caruicho aber hatte sich mitnichten sogleich davon gemacht ... (Kap. 16, T 16: 2,9, Übers. Trimborn).

³¹ Vgl. Kap. 5.1 *Überlieferungsmechanismen andiner Tradition*.

³² Vor allem in den letzten Jahren ist verstärkt eine Tendenz zur Normalisierung festzustellen, d.h. die Erzählungen werden vom Herausgeber orthographisch einer der großen Dialektgruppen (z.B. Granadino 1993) und in einigen Fällen sogar einem neuen 'Standard', einer Mischung aus Quechua ayacuchano und cuzqueño (Valderrama/Esclante eds. 1992, 1994) angepaßt. Dies mag evtl. zu rechtfertigen sein, damit das Quechua, wie das Spanische, eine Orthographie hat und dadurch sozial aufgewertet wird. Ob es jedoch dadurch für die (immer noch wenigen) Quechua-Muttersprachler, die es lesen könnten, verständlicher wird, möchte ich zumindest in Frage stellen. Dazu kommt aber gravierend, daß wir auf der Grundlage solch orthographisch standardisierter und auch oft auf allen anderen linguistischen Ebenen geglätteter Texte keine grundlegende Forschung zu Quechua-Erzähl- und Diskursstrukturen ausführen können, die dringend nötig wäre, um das Quechua sozial aufzuwerten.

II Der Kontext

Rückblick

In den vorangegangenen Kapiteln wurde die Lage der kolonialzeitlichen Quechua-Quellen dokumentiert. Die Tatsache, daß sich insbesondere die indianischen Quellen am Schnittpunkt von mündlicher und schriftlicher Überlieferung befinden, aber auch die Tatsache, daß beide, andine und spanische Texte des 16. und 17. Jahrhunderts, bereits als Produkte einer besonderen Situation zu sehen sind, nämlich der durch das asymmetrische Zusammentreffen zweier sehr unterschiedlicher Kulturen, führt zu der Notwendigkeit, einen neuen Ansatz bei der Analyse dieser Quellen zu erarbeiten. Denn nur unter Berücksichtigung der erwähnten Komplexität der Quellen, die sich aus deren Situierung zwischen zwei Kulturen und zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit ergibt, können sie adäquat beschrieben und ausgewertet werden. Der hier vorgestellte Analyseansatz geht vom Modell des kommunikativen Aktes aus, das, um die diachrone Dimension erweitert, auf die Texte von Huarochirí angewendet werden soll, um anhand dieses Beispiels die Möglichkeiten (sowohl für historische als auch sprachliche Untersuchungen) aufzuzeigen, die ein methodisches Vorgehen birgt, das Kontext und Text gleichermaßen berücksichtigt.

Der Kontext: Ausblick

Im folgenden Kapitel wende ich mich daher der Dimension des Kontextes der Überlieferung kultureller Manifestationen zu. Es werden die Fragen nach Überlieferungsmechanismen in beiden Kulturen - der andinen und der europäischen - angesprochen und Vermutungen über den Hintergrund des/der Erzähler innerhalb der bildungspolitischen Landschaft seiner Zeit angestellt.

5. Kontextualisierung des Manuskriptes in seiner Epoche

Wie bereits angesprochen, beinhaltet der kommunikative Akt nicht nur Komponenten des Textes im engeren Sinne, sondern auch solche, die sich auf seine Teilnehmer, deren Intention und auf den Kontext beziehen. Diese sollen nun für die Epoche der frühen Kolonialzeit untersucht werden, was bedeutet, daß wir versuchen müssen, uns allgemein den Überlieferungsmechanismen für Traditionen anzunähern, aber auch speziell auf den Hintergrund und die Ausbildung derjenigen, die in Huarochirí für die Texte verantwortlich gewesen sein könnten.

Jede Gesellschaft hat ihr eigene Überlieferungsmechanismen, die mündlicher und/oder schriftlicher Art sind. Während Gesellschaften ohne Schriftsysteme ihre kulturell wichtigen Informationen und Werte vorwiegend auf mündlichem Wege überliefern (evtl. mit mnemotechnischen Hilfsmitteln, aber auch etwa durch Darstellungen auf Keramik und Textilien), gelten in den westlich orientierten, von der Schrift dominierten Gesellschaften vor allem schriftliche Medien als für die Überlieferung akzeptiert. Allerdings ist hierzu zu bemerken, daß zum einen auch immer eine orale Überlieferung, sozusagen durch den Volksmund, stattfindet (die von der *oral history* untersucht wird) und zum anderen heute eine Tendenz zu visuellen und elektronischen Medien auch bei der Überlieferung kultureller Traditionen in den dafür die Schrift verwendenden Gesellschaften festzustellen ist, deren Auswirkungen noch nicht einschätzbar sind. Im Gegensatz zu diesen beiden Polen befand sich die Gesellschaft der kolonialzeitlichen Anden in einer Übergangsphase, in der von den andinen Autoren auf orale Überlieferungsmechanismen zurückgegriffen wurde, diese aber in das neue Medium der Schrift eingearbeitet wurden. Auch die spanischen Autoren waren jedoch zumindest in einer größtenteils durch mündliches Lernen und orale Weitergabe beherrschte Gesellschaft eingebettet, wenn sie sich auch der schriftlichen Kodierung zur Transmission bedienten.

Die andinen Autoren, wie die Erzähler/Redakteure/Editoren von Huarochirí, Titu Cussi Yupangui, Guaman Poma, Pachacuti Yamqui und in gewissem Maße wohl auch Garcilaso konnten sowohl auf andine Überlieferungsmechanismen zurückgreifen als auch die von den Spaniern eingeführten Ausdrucksmedien verwenden. Es stellt sich nun die Frage, wie diese Überlieferungsmechanismen beschaffen waren und welchen Zugang die Autoren, in diesem Fall des Huarochirí-Manuskriptes, dazu hatten. Dazu sollen zunächst die andinen Transmissionsweisen und die für die Überlieferung zuständigen Personen untersucht werden; sodann soll ein Blick auf die spanischen Traditionen und ihre Art der Weitergabe geworfen werden.

5.1 Überlieferungsmechanismen andiner Tradition: Die Wortkunst, ihre Überlieferung und die dafür zuständigen Personen in den Anden während der Inka-Zeit und der frühen Kolonialzeit

Andine und insbesondere altandine Wortkunst ist in Sammelbänden, die sich entweder den poetischen (Romualdo 1984) oder den dramatischen Formen (Meneses ed. 1983) widmen, veröffentlicht worden. Diese Art der Behandlung der alten andinen Traditionen zeigt, daß es eine, wenn auch nicht immer explizite, Übereinkunft gibt, die alten andinen Texte entweder der Gattung der Poesie oder der der Dramatik zuzuordnen. Als Erzählungen (Prosatexte) der Kolonialzeit sind bisher – und das eher implizit – nur die Überlieferungen von Huarochirí angesehen worden.¹

¹ Für eine kurze Besprechung der problematischen Kategorisierung von Texten als Poesie oder Prosa s. Kap. 5.1.2.1.

Bevor ich mich nun den andinen Wortkunst-Gattungen und denjenigen, die für deren Weitergabe verantwortlich waren, mit besonderem Bezug auf die Texte von Huarochirí, widme, sei auf einige Studien in diesem Rahmen verwiesen.

Der Musikwissenschaftler John Schechter veröffentlichte bereits 1979 und 1980 zwei Aufsätze, in denen er anhand publizierter ethnohistorischer und kolonialer lexikographischer Quellen versuchte, die Eigenschaften des Genre, das er als “cantar histórico” bezeichnet, zu erhellen. Er interpretiert diese Angaben dahingehend, daß es eine solche Gattung historischen Gesangs im Inka-Reich gab; allerdings ist es ihm nicht möglich, für diesen ein Quechua-Wort nachzuweisen. Er beschreibt, daß der “cantar histórico” aus kurzen, gesungenen Versen bestand, die vor allem militärische Erfolge und wichtige Ereignisse zum Inhalt hatten. Seiner Ansicht nach war der als “harauí” bekannte Gesang eine weitere Gattung, die zu festlichen Anlässen und als Liebeslied gesungen wurde.

Martin Lienhard (1985b) befaßt sich ebenfalls mit der literarischen und dramatischen Form alter andiner Texte (Betanzos, Titu Cussi Yupangui, *Ollantay*) und schreibt festlichen Inszenierungen den Charakter von “espectáculos” in epischer Form zu (1985: 70). Er sieht generell alle literarische Aktivität der Inka-Zeit als poetisch-episch-dramatisch an.

Beyersdorff (1986: 502) unterscheidet aufgrund der Angaben des Lexikographen González Holguín (1608) lyrische Gattungen von “dos modos fundamentales de narración en la sociedad inka”, zum einen die als “cantar histórico”, “cantar de gesto” oder “épica” bezeichnete, darunter die “épica cusqueña” über die Herkunft der Inka, zum anderen die als “fábula”, “ficción y suceso” bezeichnete, wobei sie die Quechua-Wörter **huqari-** mit dem ersten und **hawariku-** mit dem zweiten identifiziert.²

Die kurze Besprechung der drei Arbeiten zeigt, daß die Quellenlage keine einheitliche Antwort hinsichtlich der Frage der Gattung, der Produktion und der Weitergabe altandinischer Texte erlaubt, daß diese vielmehr oft vom Interessenschwerpunkt des Forschers abhängig ist; so ist ein Musikwissenschaftler eher dazu geneigt, musikalische Manifestation in verbaler Kunst zu finden, ein Literaturwissenschaftler hingegen wird eher nach uns bekannten literarischen Gattungen suchen.

Für meine Studie stellt sich nun die Frage, welche Arten der Überlieferung es gab und wer für ihre Weitergabe verantwortlich war. Natürlich ist in diesem Rahmen nicht erneut eine komplette Auswertung allen Quellenmaterials zu dieser Thematik möglich, weshalb meine Fragestellung dahin geht, durch wen und wie in vorspanischer bzw. in der frühen Kolonialzeit im Andengebiet Traditionen, und welche Art von Traditionen, weitergegeben wurden. Dabei basiert meine Hypothese, daß es – neben rhythmisch-poetischen und musikalischen Aufführungen – auch eine eher als Prosa-Kunst zu beschreibende orale Literatur gab, die der modernen andinen Erzählung ähnlich ist, auf dem Textkorpus, das ich hier analysiere, den Traditionen von Huarochirí. Hierbei ist natürlich auch zu berücksichtigen, daß das Konzept von “Literatur”/“Wortkunst” nicht im gesamten Inka-Reich dasselbe gewesen sein muß und daß sich die Texte, wie bereits angesprochen, zwischen Oralität und Literalität befinden.

Ich werde daher im folgenden einige lexikographische und ethnohistorische Quellen untersuchen, zunächst im Hinblick auf die für die Überlieferung zuständigen Personen, und anschließend bezüglich verschiedener Gattungen der Wortkunst (wobei natürlich Querverweise und Überschneidungen nicht ausbleiben).

Predigten und andere christlich-religiöse Texte sind in keine dieser Kategorien aufgenommen worden und haben bisher überhaupt nur minimales kulturhistorisches, literarisches und sprachliches Interesse geweckt.

² S. Kap. 5.1.2.2.2 *Das semantische Feld der “Erzählung” in den Wörterbüchern von Santo Tomás (1560) und González Holguín (1608).*

5.1.1 Die für die Überlieferungen zuständigen Personen in den Anden

Einer der ältesten Berichte über das Inka-Reich ist der bereits erwähnte *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas* (1542-44), der die Aussagen der *quipucamayos* für Vaca de Castro enthält.

Was das Amt des *quipucamayo* betrifft, so liefert uns der Beginn des Textes interessante Informationen. Vaca de Castro erhielt von den von ihm zusammengerufenen “ingas viejos e antiguos del Cusco y de toda su comarca” (Quipucamayos [1542] 1920: 3) keine einheitliche, sondern variierende Informationen, was darauf zurückzuführen sei, daß jeder Inka seine eigenen *quipucamayos* gehabt hätte (S. 3). Allerdings habe das Regime Atahualpas fast alle *quipucamayos* töten lassen und ihnen ihre *quipu* verbrannt, damit sie neu zu beginnen hätten (S. 3-4).³ Obwohl diese Behauptung übertrieben und darauf zurückzuführen sein mag, daß die in Cuzco befragten *quipucamayos* zur Huascar- und nicht zur Atahualpa-Partei gehörten, wirft sie doch Licht auf die Politik der Inka, sich die jeweils konvenierende Geschichte zu konstruieren.

Die *quipucamayos* werden als “historiadores o contadores de la razón” (S. 4) bezeichnet, die jeweils die Dinge beschrieben, die unter einem bestimmten Herrscher geschehen waren. Sie waren Spezialisten, die vom Staat unterhalten wurden und ihre Kenntnisse an ihre Kinder weitergaben:

no tenían otro ejercicio más de tener gran cuenta con sus quipos así del origen y principio de los ingas, como de cada uno en particular, desde el día que nascían cada uno, como de las demás cosas acontecidas en tiempo de cada señor déllos. Estaban obligados a dar cuenta y razón de todo lo que les demandasen, y estaban obligados a enseñar a sus hijos y tenerlos bien examinados y verdaderos, dándoles a conocer las significaciones de cada cosa. A estos se les daba ración muy cumplida de todo género de mantenimientos para cada mes del año, y se les daban mujeres y criados, y ellos no habían de tener otra ocupación más de tener gran cuenta con sus quipos y tenerlos bien alistados con la relación verdadera. (S. 5.)

Sarmiento de Gamboa, der seine *Historia indica* (1572) im Auftrag des Vizekönigs Toledo schrieb, stellt hinsichtlich der Überlieferungsmechanismen fest, daß die Traditionen von Generation zu Generation weitergegeben wurden, wobei die mehrfache Wiederholung half, daß sich die Zuhörer die Texte einprägen konnten ([1572] 1906: [9] S. 30-31; Ruiz Denabamuel: *Ffee de la prouança* S. 279). Wichtige Informationen, “que consisten en número y cuerpo”, wurden in *quipu* festgehalten; außerdem gab es “historiadores”, deren Amt sich vom Vater auf den Sohn vererbte ([9] S. 31). Eine interessante Angabe ist, daß Pachacuti Ynga Yupangui visuelle Hilfsmittel für die Überlieferung anfertigen ließ: “auía aueriguado la ystoria de los otros yngas que auían sido antes dél, y pintádola en vnos tablonas, de donde también lo auían aprendido los dichos sus padres y pasados y díchoselo á ellos” (Ruiz Denabamuel: *Ffee de la prouança* S. 279; s.a. [9] S. 31; [30] S. 68).⁴ Ebenso wie die Quipucamayos erwähnt Sarmiento, daß es verschiedene Versionen einer Tradition gab, die er zusammenstellte: “refiriendo las

³ Auch in der Geschichtsschreibung der Azteken findet sich dieser Brauch (Bierhorst 1992: 1, auch für weiterführende Literatur).

⁴ Auch Betanzos ([1551] cap. XIX, 1987: 96) erwähnt “pinturas” neben den *quipu*, als Mittel der Registrierung von Eigentum.

declaraciones y dichos de unos á su enemigos, digo del bando contrario ... y pidiendo á cada uno memorial por sí de su linaje y del de su contrario” ([9] S. 31).⁵

In Huarochirí selbst gab es laut den Angaben, die sich im Manuskript finden, zwei Arten religiöser Funktionäre: die *huacsa* und die *yañca*, deren Aufgaben Taylor (*Tradiciones de Huarochirí* 1987: 169, Fußnote Satz 32-37) zusammenfassend folgendermaßen beschreibt:

Los *huacsas* son nombrados por un período de un año durante el cual realizan los tres bailes rituales principales. Los *yañcas* ejercen una función hereditaria que requiere un conocimiento profundo y probablemente secreto de los ritos locales más “técnicos”.

Die Vererbung des *yañca*-Amtes läßt die Vermutung zu, daß diese Priester auch die Überlieferungen kannten und von Generation zu Generation weitergegeben haben mögen. So ist in Kapitel 9 zu lesen:

Huk runam Cacasica ayllumanta kay kawsaykunapaq maestron. Ancha ñawpamanta kaykunam huqin o iskaypas maestron kaspá, sutinri yañca sutiyaq⁶. Kay sutillataqmi hinantin llaqtakunapipas. Kay runas huk pirqamanta, allin yachakuchisqa pirqasqamanta, rikun intip purisqanta⁷. Chaysi may pachach chay unanchasqa pirqanman chayan. Chayqa “Kananmi mana” ñispari, “qayam” ñispapas “risun” ñin runakunakta. Chayta qatispas, runakunapas Pariacacaman muchaypaq rinku.

Ein Mann aus dem Ayllu Cacasica ist ihr Meister in dieser Lebensart. Seit alters her sind je einer oder auch zwei ihre Meister, deren Name Yañca ist. Und es ist stets der eine Name in sämtlichen Dörfern. Dieser Mann beobachtet von einer Mauer aus, von einer gut markiert gemauerten aus, den Gang der Sonne. Dann irgendwann gelangt er (der Schatten) zu dieser bezeichneten Mauer. Da ruft er den Leuten zu: “Jetzt nicht” sagend, oder aber: “Morgen”, sagt er, “wollen wir gehen!” Und da sie dem folgen, gehen die Leute zu Pariacaca, um zu beten. (T 9: 34-39, Übers. SDS.)

Hier wird deutlich, daß dieser *yañca* eine Führungsfunktion hat: zum einen aufgrund der spanischen Erklärung, daß er der Meister sei, zum anderen, weil er Anweisungen gibt, die die anderen befolgen. Diese Anweisung wird in Quechua folgendermaßen ausgedrückt: **chay yañcap siminkamas**, *auf des Yañca Geheiß* (Kap. 9, T 9: 45).⁸

Auch in anderen Quellen finden sich Angaben über diejenigen, die Überlieferungen und Mythen kannten und diese an den Chronisten weitergaben. Sehen wir uns zunächst die Chroniken an, deren Autoren Augenzeugen des untergehenden Inka-Reiches waren, da sie noch Informationen aus erster Hand erhalten konnten.

Was die Verantwortlichen der Überlieferungen betrifft, so lehrten laut Cieza (**Señorio** [155?] cap. XI, 1985: 27-28) bestimmte Personen ihr Wissen ihren Söhnen oder ausgewählten Nachfolgern. Es gab sowohl mit dieser Überlieferung Beauftragte – alte Männer –, die die Geschichte ihrer jeweiligen Provinz im Gedächtnis (“memoria”) hatten (cap. XII, S. 30) als auch vom Inka nach seinem Dafürhalten

⁵ So gibt Sarmiento z.B. beim Bericht von der Erschaffung der Indianer zwei Versionen ([7] S. 26-27).

⁶ Am Rand: “el maestro se llama yanca”.

⁷ Am Rand: “esto es la sombra que ua haziendo la pared con el sol”.

⁸ Vgl. auch Kap. 5.1.2.2.1 *Das semantische Feld der “Erzählung” im Manuskript von Huarochirí*.

instruierte Männer (cap. XII, S. 31).⁹ Cieza erklärt explizit, daß Regenten, die vom Nachfolger für unwürdig gehalten wurden, aus diesen Überlieferungen eliminiert wurden, so daß nur die für gut und tapfer befundenen Regenten in Erinnerung gehalten wurden (cap. XI, S. 28). Diese alten Leute, die mit der Überlieferung beauftragt waren, waren "Fachleute", ausschließlich damit beschäftigt, die Ereignisse zu lernen und in ihrer Sprache zusammenzustellen (cap. XI, S. 27):

y éstos en ninguna otra cosa entienden que en aprender y saberlos conponer en su lengua, para que sean por todos oydos

Zielgruppe von Rezitationen dieses Wissens war also die gesamte Bevölkerung; Anlaß war oft die Feier verstorbener Herrscher oder eines kriegerischen Erfolges (cap. XI, S. 27).¹⁰

Über die Qualität dieser Überlieferungen sagt Cieza (cap. XI, S. 27):

siendo escojidos por más retóricos y abundantes de palabras, saben contar por buena orden cada cosa de lo pasado, como entre nosotros se cuentan por romances y villancicos¹¹

Mit Bezug auf die in der Inka-Zeit für die Weitergabe von Traditionen zuständigen Personen gibt Betanzos in seiner *Suma y narración de los incas* ([1551] cap. XVII, 1987: 86) an, daß die Hüter der Mumien der verstorbenen Herrscher auch diejenigen waren, die sich der Überlieferung der Taten des jeweiligen Herrschers annahmen:

⁹ Diese Stelle von Cieza ist als Beleg dafür verwendet worden, daß die Inka *quipu* für die Weitergabe von oralen Traditionen verwendeten. So gibt Pärssinen (1992: 44) sie folgendermaßen wieder: "The Inca history was probably transmitted mainly by oral tradition but as I mentioned earlier many chroniclers confirm that the Incas also used specific *kipus* to record historical events. For example, Cieza de León wrote that each Inca chose three or four skilled and gifted old men to recall all that happened in the provinces during the time of their reign, and to make and arrange songs so that thereby it might be known in the future what had taken place in the past. But then he adds that all this was put down on the *kipus*, too". Allerdings handelt es sich bei Cieza um zwei Angaben, von mir hier als (a) und (b) gekennzeichnet: "Y así, dicho esto, luego que por el rey era entendido, (a) mandava a llamar a otros de sus *yndios viejos*, a los quales mandava tuviesen cuydado de saber los cantares que aquellos tenían en la memoria y de ordenar otros de nuevo de lo que pasava en el tiempo de su reynado, (b) y que las cosas que se gastavan y lo que las provincias contribuyan se asentase en los quipos para que se supiese lo que davan y contribuyan muerto él y reynando su progenitor [sic], ...". In der darauffolgenden Beschreibung der *quipu*, die als numerisches System dargestellt werden, heißt es lediglich: "davan por ello razón de los gastos que se avían hecho o de otras cosas que oviesen pasado de muchos años atrás" (cap. XII, S. 31). Diese Angabe kann sich ohne weiteres lediglich auf Zahlenangaben und einzelne Ereignisse beziehen, ohne orale Traditionen selbst kodifizieren zu müssen. Meines Wissens gibt es in den kolonialzeitlichen Dokumenten keine Erklärungen oder Belege dafür, daß in den *quipu* irgendetwas anderes als Zahlen kodifiziert waren. Anderslautende Interpretationen, die Silben, Wörter oder grammatische Strukturen in den *quipu* sehen – wie in neuerer Zeit die von Pärssinen (s.o) oder von Urton (1998) – sind reine Spekulation und werden von den Autoren auch nicht glaubhaft belegt. Sollten also Informationen historiographischer Art in den *quipu* enthalten sein, so wären diese durch Zahlen kodifiziert.

¹⁰ Schechter (1979: 192-194) stellt für diese Thematik die Aussagen mehrerer Chronisten zusammen.

¹¹ Unter *villancicos* verstand man im 18. Jahrhundert eine "composicion de Poesía con su estrivillo para la Música de las festividades en las Iglesias" (*Diccionario de Autoridades* III, t. VI: 487). *The Oxford Companion to Spanish Literature* (1984: 612) sagt über dieses Genre zusammenfassend: "used by Spanish court poets of the early Renaissance. A popular song with a refrain ... commonly used in celebrations of Christ's nativity ...". Für *romance* s. Kap. 5.1.2.4 *Altandine Prosatexte: Die Historiographie andiner Autoren: Bezüge auf andine Überlieferung in den frühen Chroniken*.

[el Ynga Yupangue] mandó que se tuviese gran cuidado del [bulto] continuamente a la noche e a la mañana de dar de comer e beber a estos bultos e sacrificarlos para lo cual mandó e señaló que tuviesen cada uno de estos un mayordomo de los tales sirvientes que ansi le señaló que ansi mismo mandó a estos mayordomos a cada uno por sí que luego **hiciesen cantares los cuales cantasen estas mamaconas y yanaconas con los lores de los hechos de cada uno destos señores en sus días ansi hizo los cuales cantares ordinariamente todo tiempo que fiestas hubiese cantasen cada servicio de aquellos por su orden y concierto comenzando primero el tal cantar e historia e loa los de Mango Capac e que ansi fueron diciendo las tales mamaconas e servicio como los señores habían sucedido hasta allí y aquella fuese la orden que se tuviese desde allí adelante para que de aquella manera hubiese memoria dellos e sus antigüedades** los cuales yanaconas e servicio Ynga Yupangue mandó que tuviesen sus casas e pueblos y estancias en los valles e pueblos en torno de la ciudad del Cuzco e que estos y sus descendientes tuviesen siempre cuidado de servir a aquellos bultos (Meine Hervorhebung.)

Von Pachacuti Ynga Yupangue sagt Betanzos, daß er die Festlichkeiten beim Tod eines Herrschers einführte, zu denen auch gehörte,

que todos los señores del Cuzco se saliesen a la plaza y allí le lloresen y llorando dijesen en alta voz sus hechos ansi en hacer la ciudad como en sujetar y adquirir tierras y provincias a su dominio como en la orden que tuvo en regir y mandar en bien de su ciudad como en todolo demás de toda la tierra ... (cap. XXX, S. 142).

Ebenso wurden die Mumienbündel der verstorbenen Herrscher von ihrer jeweiligen Familie zu Festen herausgeholt, "cantando las cosas que él hizo en su vida ansi en las guerras como en su ciudad ..." (cap. XXXII, S. 150). Hier wird deutlich, daß es die Familie des Herrschers war, die für die Überlieferung seiner Taten zuständig war.

Auch bei der Rückkehr von Kriegszügen wurden die Taten von den Beteiligten in Gesang vorgetragen:

mandó que los capitanes fuesen allí todos juntos con él e que ansi entrasen en la ciudad cantando por su orden cada uno dellos las cosas que les habían acaecido en las jornadas que ansi había hecho todo lo cual iban cantando comenzando primero los que con Ynga Yupangue habían quedado el cantar que ya oísteis del vencimiento de los soras y éstos ya que habían acabado comenzaron los otros capitanes a cantar lo que ansi les había acaecido en la provincia de Condesuyo ... (cap. XIX, S. 95).¹²

Bei Betanzos wird der von Schechter und Lienhard beschriebene episch-dramatisch-musikalische Charakter der Überlieferungen besonders deutlich; allerdings schienen weite Teile der Bevölkerung, ohne Spezialisten für Überlieferung zu sein, an solchen Aufführungen aktiv teilzunehmen.

Eine weitere Gruppe von Autoren, bei denen sich Angaben zu den Überlieferungsmechanismen finden, sind die Chronisten andiner Herkunft, die trotz der relativ späten Zeit, in der sie schrieben (Anfang des 17. Jahrhunderts), durch ihre Eltern oder Familie oder durch die Erlebnisse ihrer Jugend mit den andinen Gegebenheiten vertraut waren.

¹² Dazu beschreibt er in Kap. XIII (S. 61), daß auch Frauen diese Lobgesänge über kriegerische Taten aufführten.

Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales*, Primera parte [1606] l. VI, cap. IX, 1960: 205) unterscheidet drei Arten von Personen, die für die Überlieferung im Inka-Reich zuständig waren: die *quipucamayos*, die zuständig waren für die

hechos historiales hazañosos, o haber habido embajada, razonamiento o plática hecha en paz o en guerra. Las cuales pláticas tomaban los indios *quipucamayos* de memoria, en suma, en breves palabras, y las encomendaban a la memoria, y por tradición las enseñaban a los sucesores de padres a hijos y descendientes ...;

die *amautas*

que eran los filósofos y sabios, tenían cuidado de ponerlas [las hazañas y las embajadas que traían al Inca] en prosa, en cuentos historiales, breves como fábulas, para que por sus edades los contasen a los niños y a los mozos y a la gente rústica del campo, para que pasando de mano en mano, y de edad en edad, se conservasen en la memoria de todos. También ponían las historias en modo fabuloso, con su alegoría, ...;

die *haravicus*

que eran los poetas, componían versos breves y compendiosos, en los cuales encerraban la historia, o la embajada, o la respuesta del rey. ... y aquellos versos cantaban en sus triunfos y en sus fiestas mayores, y los recitaban a los Incas noveles cuando los armaban caballeros¹³; y de esta manera guardaban la memoria de sus historias.

Eine weitere Beschreibung dieser Poeten ist die der "harauec" als "Incas poetas, ... que en propia significación quiere decir inventor" (Garcilaso l. II, cap. XXVII, S. 79). In der folgenden Beschreibung und Wiedergabe einer Erzählung, für die diese "harauec" zuständig waren, geht es um eine explanatorische Mythe für bestimmte meteorologische Phänomene, die Garcilaso zusammengefaßt in Spanisch wiedergibt, gefolgt von einem Text verwandtem Inhalts in viersilbiger poetischer Struktur. Als Quelle dafür gibt er Blas Valera an, der mit Hilfe von *quipu* von diesen Texten Kenntnis erhalten haben soll:

La fábula y los versos dice el P. Blas Valera que halló en los ñudos y cuentas de unos anales antiguos que estaban en hilos de diversos colores, y que la tradición de los versos y de la fábula se la dijeron los indios contadores que tenían cargo de los ñudos y cuentas historiales, y que admirado que los *amautas* hubiesen alcanzado tanto, escribió los versos. (Garcilaso l. II, cap. XXVII, S. 80).

Zum Auswendiglernen von Texten in der Kolonialzeit bemerkt Garcilaso:

Los muchachos indios, para tomar de memoria los dichos que han de decir, que se los dan por escrito, se van a los españoles que saben leer, seglares o sacerdotes, aunque sean los más principales, y les suplican que les lean cuatro o cinco veces el primer renglón, hasta que lo toman de memoria; y porque no se les vaya de ella, aunque son tenaces, repiten muchas veces cada palabra, señalándola con una piedrecita o con un grano de semilla de diversos

¹³ Eine Beschreibung der Initiation junger Krieger findet sich bei Molina ([ca. 1575] 1943: 51), der auch Gesänge erwähnt: "Y luego allí, con un cantar llamado **huari** cantaban, y mientras se hacía, estaban en pie los armados caballeros con los manojos de paja en las manos, y la demás gente toda estaba sentada. Acabado el dicho **taqui** se levantaban y venían al Cuzco ...".

colores que allá hay del tamaño de garbanzos, que llaman *chuy*, y por aquellas señales se acuerdan de las palabras y de esta manera van tomando sus dichos de memoria con facilidad y brevedad, por la mucha diligencia y cuidado que en ello ponen. (Garcilaso de la Vega I. II, cap. XXVIII, S. 83.)

Wir können annehmen, daß diese mnemotechnischen Hilfen¹⁴ auch schon in vorspanischer Zeit verwendet wurden, und die Beschreibung Garcilasos kann uns eine etwaige Vorstellung davon vermitteln, wie Texte memorisiert worden sein mögen.

Garcilaso unterscheidet hier also drei Kategorien von professionellen Überlieferern: die *quipucamayos*, die Traditionen anhand der *quipu* weitergaben; die *amautas*, die in Prosaform Geschichte und Mythen überlieferten; und die *harauec*, die bestimmte Überlieferungen, anscheinend vorwiegend mythischer Art, aber auch Texte zur Initiation, in Versform und durch Gesang weitergaben, für die die poetischen Texte Guaman Pomas ein gutes Beispiel darstellen dürften (Kap. 5.1.2.3 *Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete*). Allerdings zeigt sich auch, daß – als er die Geschichte und das Gedicht vorstellt – sich alle drei Kategorien zu überschneiden scheinen.

Nun muß man bei Garcilaso bedenken, daß er schon viele Jahre in Europa lebte und seine Erinnerung an solche Gattungen der inkaischen Wortkunst daher sicherlich von europäischen Kategorisierungen beeinflusst war; außerdem dürften in seiner Jugend diese Überlieferungsmechanismen schon nicht mehr intakt gewesen sein. Das bedeutet, daß seine Angaben mit Vorsicht zu betrachten sind. Was man jedoch daraus schließen kann, ist, daß es zumindest im Inka-Reich sowohl Überlieferungen in Prosa gab als auch solche in poetischer Form, die von jeweils darauf spezialisierten Personen präsentiert und aufgeführt wurden.

Guaman Poma, der sich in seiner *Nueva corónica y buen gobierno* selbst – ein halbes Jahrhundert nach der Eroberung (ca. 1615) – der Schrift bedient, um seine Chronik der andinen Kultur und Vorschläge bezüglich einer besseren Verwaltung Perus dem König zuzustellen, beruft sich explizit sowohl auf spanische schriftliche als auch auf mündliche Formen der Überlieferung. So bezieht er sich auf alte Augenzeugen der Inka-Zeit, alle in wichtigen Verwaltungsfunktionen (*cacique principal, mandón*). Sucht man nach Informationen, wie in der vorspanischen Zeit Traditionen überliefert wurden, so zeigt sich, daß Guaman Poma wenige Angaben dazu hat, die vor allem im Rahmen der Verwaltung gemacht werden.

Die mit *quipu* dargestellten und beschriebenen Beamten des Inka (“quilla uata quipoc”, “hatun hucha quipoc”, “huchuy hucha quipoc”) befaßten sich laut Guaman Poma mit der Buchführung: sie waren “contadores” und werden explizit von ihm mit den spanischen “escribanos” gleichgesetzt (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 358-361, 1980: [360-363], *Anhang Texte und Abbildungen* 17).

Für die den Inka vorausgehende Epoche beschreibt er, daß astronomisch-meteorologisches, ackerbauliches und geschichtliches Wissen bei den “filosofos y astrologos indios” lag, die “camasca amauta runa” genannt wurden. Guaman Poma betont, daß dieses Wissen mündlich überliefert wurde: “y

¹⁴ Betanzos ([1551] cap. XXIII, 1987: 119) erwähnt (von seiner Warte aus als Kompensation für die fehlende Schrift) noch ein weiteres mnemotechnisches Hilfsmittel, Schnüre mit Kügelchen, die dazu dienten, Gesetze zu memorisieren: “que [Ynga Yupangue] hizo traer unas sartas de cuentas largas y que siendo allí las tales cuentas que él mismo diciendo las razones que en cada ley de las que constituía apartaba las cuentas que se encerraban en cada parte de la tal razón él y constitución que así hacía y esto así hecho llamaba a aquellos señores uno a uno y enseñábalas las tales constituciones por la cuenta de las cuentas y así ellos las entendieron así por decírselas él de palabra como por la cuenta de las cuentas ...”.

de ello hasta oy los entienden los biejos y los mosos que no sauen leer ne escriuir y pasan por ello los yndios” (72). An anderer Stelle (in seinem Kapitel über “hechiceros”, 278 [280]) werden die “camasca” zu den “pontífices” genannten dem Inka dienenden hohen religiösen Funktionären gerechnet, deren Aufgabe es u.a. war, mit den Göttern zu kommunizieren.

Wenn man also Guaman Pomas Angaben zu seinem eigenen Werk und bezüglich der Inka-Zeit betrachtet, so fällt auf, daß Überlieferung in der Inka-Zeit weniger mit religiösen Funktionären in Verbindung gebracht wird, als vielmehr mit dem verwaltungstechnischen Bereich.

Obwohl Pachacuti Yamqui einer der wenigen Autoren ist, der Quechua-Textpassagen in sein Werk integriert und sicherlich mit den Überlieferungsmechanismen in seiner eigenen Kultur vertraut war, finden sich praktisch kaum Hinweise auf mit der Überlieferung betraute Personen. In seiner *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (ca. 1613) erwähnt er lediglich im Zusammenhang mit der Überlieferung über Tonapa, daß es “todos los curacas y sus historiadores de los orejones” (Pachacuti [ca. 1613] 1993: 212) waren, die dem Inka davon berichteten. Diese Darstellung der mit der Überlieferung betrauten Personen als von hohem Rang wird auch durch Pachacutis eigene Biographie gestützt, in der er seine Abstammung von “caçiques prinçipales” betont (S. 183).

Zu Anfang des 17. Jahrhunderts verstärkte die Kirche ihre Bemühungen, noch immer bestehende und praktizierte andine Glaubensvorstellungen ausfindig zu machen, zu dokumentieren und zu eliminieren. Dokumentationen, die in diesem Zusammenhang erstellt wurden, geben Auskunft über indianische religiöse Gebräuche, wobei – im Gegensatz zu den auf die Inka fixierten Chroniken – zumeist regionale Ausdrucksformen und Traditionen beschrieben werden.

Aus den Angaben, die Zeugen und Beklagte in Idolatrieprozessen im 17. Jahrhundert machen, geht hervor, daß in Cajatambo (Zentralperu) religiöse Funktionäre, in diesem Fall eine Frau, Lehrlinge hatten:

Y assy mismo a visto esta testigo que le an dado a la dicha yndia quatro muchachas ... que la mayor no passa de diez años y para que sepan lo que an de hacer en su compañía las enseñan Juan Yana Malqui y Domingo Nuna Caupis y Francisca Uta Carga los quales son maestros domatiçantes que enseñan a las dichas criaturas los ritos y ceremonias que la dicha yndia consagrada saue. (San Francisco de Otuco [1656] in Duviols ed. 1986: 44, auch 51.)

Auch in von Doyle (1988: 102-103) zitierten und ausgewerteten Dokumenten zu den Bräuchen in Zentralperu (Erzbistum Lima) ist von einer Weitergabe des Wissens der religiösen Funktionäre an Lehrlinge die Rede.

In the first [passage], Agustin Capcha, Indian fiscal, wrote an accusation concerning the practice of dancing to the sound of drums and the singing of songs by women, in which they praised their men’s heritage and descent from mountains, punas, and pacarinas in general:

... y asemismo puedo denonsiar todas las osansas que vsan los endio [sic: indios] de sus actividades como son a ponerse a baylar con las mujeres cantando en sus lenguas alabandoles a los hombres por sus desendentes o cerros o punas [pacarinas] desindo que fue nasidos de tal cerros o punas que las dichas mugers con los tamburiles en las manos tocando y cantando con ella ... (AAL, VI-21: 1r). [...]

The second passage concerns singing during agricultural celebrations:

[before planting] ... echos estos sacrificios araban sus chacras y las viejas cantaban aillis y taquies del tiempo antiguo asiendo memorias antiguallas ...

The existence of ritual specialists would help preserve the oral tradition regarding the malquis. One such specialist told the story of how he was taught the sacred tradition regarding the malqui Guamancama. His predecessor initiated the witness a few years before dying so that he would be able to take over the cult:

... Andrés Chaupis Capcha difunto y ministro que hera de ydolos escondio vn malqui querpo de difunto llamado Guamancama y lo puso en un machai en el cual dicho malqui el demonio daba respuesta ... y este antes de morir algunos anos se le mostro a este testigo y le puso y hordenó en el officio y ministerio de caserdote deste malqui o idolo sachrificando para ello coca sebo chicha cuyes y polpos [sic] de la coricallanca y **antes que moriese el dicho Andrés Chaupis le ayudo este testigo haser dichos sachrificios y le deyo en su lugar** y le dijo que este malqui era sobrino de los ydolos Caruatarqui Vrao y Ticlla Vrao y el progenitor deste aylo Chacac y que era hijo del Libiac y el que criaba los hombres los aumentaba y las chacras las guardaba y daba plata y asiendas a los yndios y daba respuestas de lo que abian de haser ... (AAL, II-6 y 7: 8r). [...] (Meine Hervorhebung.)

Über eine Region, die sich ebenfalls innerhalb des Erzbistums Lima befand, gibt eine *visita* Auskunft, die im Archivo General de Indias liegt und 1614 von dem Visitador Luis de Mora y Aguilar in Concepción de Chupas (im heutigen Departamento de Ayacucho) durchgeführt wurde (AGI, Lima 301, publiziert von Duviols ed. 1966). Einige Bewohner des Ortes, darunter der *curaca* und die *camachico* zweier *ayllu*, beschreiben die Tätigkeiten der einheimischen Priester (*chacha*¹⁵), und in einem zweiten Teil werden diese Priester selbst zu ihren Aufgaben vernommen, welche sie dann auch bestätigen.¹⁶

Vor bestimmten Festen beichten die Bewohner des Ortes den Priestern, die dann Fasten und Enthaltensamkeit anordnen und Opferungen ausführen. Nach Angaben der Priester selbst halten diese eine Ansprache:

azen una platica al pueblo en que dizen agora viene la fiesta de nuestros padres confesemonos todos para que nos den lo que les pidieremos y luego estos testigos se confiesan unos a otros ... (AGI, Lima 301: fol. 8r.)

Die *chacha* sind auch diejenigen, die für die Feier der Feste “van a los lugares de Ydolatrias a llamar y conuidar a las dichas Huacas” (fol. 8v). Ebenso obliegt ihnen die Interpretation besonderer Erscheinungen, wie z.B. des Wachstums zweier verschiedenfarbiger Kolben aus demselben Maisstrunk, Krankheiten oder die Geburt von Zwillingen beim Vieh. Sie entscheiden, was zu tun ist und haben damit ganz klar die Funktion des Interpreten eines übernatürlichen Willens und dessen Vermittlung an die Bevölkerung.

¹⁵ Arriaga ([1621] 1968: 205): “hechiceros ... se llaman ... en algunas partes Chacha, y Auqui, o Auquilla, que quiere decir padre o viejo ...”.

¹⁶ Hier sei angemerkt, daß dies ein gutes Beispiel dafür ist, inwieweit die Bevölkerung tatsächlich die Riten kannte und ausführte, die ihr die religiösen Funktionäre vorschrieben.

Einer der *chacha* sagt, er übe sein Amt (“oficio”) bereits seit 40 Jahren aus, die beiden anderen seit drei Jahren (letzteres bedeutet auch, daß noch in spanischer Zeit neue *chacha* “ausgebildet” wurden).

Hiermit wird deutlich, daß es sich um regelrechte Ämter handelt, die sicherlich eine Machtstellung innerhalb der Gesellschaft mit sich brachten. Obwohl die *visita* keine Angaben dazu enthält, ist doch anzunehmen, daß die *chacha* auch diejenigen waren, die die Überlieferungen weitergaben, zumal man ja am Beispiel der Erzählungen von Huarochirí sieht, wie eng die Mythen mit Ritualen verbunden waren.

In dem Idolatrie-Dokument mit dem Titel *Relación de los medios que se an puesto para la extirpación de la idolatría de los indios deste arçobispado de los Reyes* von 1619 (Pease 1968/69) gibt es folgende Angaben über religiöse Spezialisten:

Los maestros de idolatría vnos son mayores como Pontífices y otros menores como ministros y los mayores confesaban ofreçían los sacrificios hablauan con el ídolo **predicauan su secta¹⁷ y tenían cuydado de enseñar sus tradiçiones a los moços** y eran adiuinos por sortilegios viendo lo que suçedería de lo que les consultauan por las entrañas de los animales o por las suertes que hechauan y los menores tenían cuidado de juntar las ofrendas de cada ídolo en particular y de ayudar en los sacrificios y de haçer la chicha que se hauía de ofreçer al ídolo. Los brujos maléficos tenían pacto y comunicaçión con el demonio y se usauan çiertos poluos con que adormeçían las personas que se absoluieron de la idolatría (Meine Hervorhebung.)

Auch hier wird also auf die Unterrichtung junger Leute in der Glaubenslehre hingewiesen, die den religiösen Spezialisten neben der Weitergabe dieser Lehre und der Durchführung der damit verbundenen Rituale oblag.

Pablo José de Arriaga, ein Jesuitenpater, der auch als *visitador de idolatrías* tätig war¹⁸, sammelte Informationen über die Idolatrie vieler Orte in Zentralperu und macht auch einige Angaben zu den Aufgaben der einheimischen Priester.

Laut Arriaga ([1621] 1968: 205) war der ranghöchste Priester der *huacapvillac*, übersetzt ‘der Sprecher der *huaca*’, der mit der Gottheit spricht und sich auch der Weitergabe des traditionellen Wissens annimmt:

y tiene cuidado de guardar la huaca y hablar con ella y responder al pueblo lo que él finge que le dice Y llevar las ofrendas, y hacer los sacrificios, y echar los ayunos, y mandar

¹⁷ *Diccionario de Autoridades* (III, t. VI: 63/1): “Secta. ... La doctrina, máxima, ù opinion particular enseñada por algun Maestro célebre, que la halló, ù explicó, y otros la siguen y defienden. ... Secta. ... Se llama assimismo al error, ù falsa Religión, diversa, ò separada de la verdadera y Cathólica Christiana enseñanza por algun Maestro famoso: como la Secta de Lutéro, Calvino, Mahoma, &c. ...”.

¹⁸ Arriaga wurde 1564 in Spanien geboren und kam 1584 nach Peru, wo er von 1588 bis 1612 Rektor des Colegio de San Martín von Lima war (Esteve Barba 1968: liv-lv). 1621 wurde seine *Extirpación de la idolatría del Perú* gedruckt, mit der er den König um weitere Finanzierung zur ‘Rettung der Seelen vor dem Teufel’ bat ([1621] 1968: 193), indem er die Extirpationsbemühungen seiner Zeit beschrieb. Er bediente sich dafür vor allem der Aufzeichnungen von Hernando de Avendaño (194), den er auch andertalb Jahre begleitete, ebenso wie Francisco de Avila einige Monate; er bezeichnet sich als “testigo de vista o informado de personas de tanto o más crédito que el mío” (S. 199). Seine Informationen basieren also auf denen, die in den Regionen Huarochirí, Yauyos, Checras, Tarma, Chinchacocha, Jauja, Andaje, Huánuco, Huaylas, Chacay, Huaylas, Conchucos, Chancay, Cajatambo (S. 197-200) zusammengetragen wurden. Allerdings gibt er, wie er selbst sagt, nur eine Zusammenfassung: “lo diré sólo por mayor, sumando lo particular de todos los pueblos” (S. 200). Das bedeutet, daß seine Angaben nicht lokalisiert werden können.

hacer la chicha para fiesta de las huacas, **y enseñar su idolatría, y contar sus fábulas**, y reprender a los descuidados en el culto y veneración de sus huacas (Meine Hervorhebung.)

Alle diese einheimischen Priester versahen ihre Aufgaben ‘amtsmäßig’ (“oficio”) und wurden auf verschiedene Weise bestimmt (Vererbung, Auswahl durch die anderen Priester, Auswahl durch Blitzschlag, Autodidaktik) (207). Auch Transmissionsmechanismen werden in Arriagas kritischer Bemerkung zur Überlieferung deutlich: “teniendo como tienen tantos maestros, que en todas ocasiones y en todos tiempos les están repitiendo las cosas que aprendieron con la leche ...” (Arriaga S. 221).

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß trotz unterschiedlicher Herkunft und Intention der Autoren der hier besprochenen Quellen sich doch herauskristallisiert, daß es in den vorspanischen andinen Kulturen religiöse Funktionäre gab, die sowohl für die Durchführung religiöser Rituale und Zeremonien verantwortlich waren als auch, oft in Personalunion, für die orale Weitergabe der religiösen und soziopolitischen Traditionen. Dabei scheint deren Ausbildung – durch Vererbung, Lehre, besondere Erlebnisse – regional verschieden gewesen zu sein. Viele Angaben deuten auf den besonderen sozialen Status und die Autorität dieser Priester hin.¹⁹ Auch zeigen die Quellen, daß es innerhalb einer einzelnen Gruppe konkurrierende Interpretationen gab. Wahrscheinlich zur Hilfe bei der oralen Weitergabe wurden auch *quipu* und Bilder verwendet.

5.1.2 Gattungen andiner Wortkunst

5.1.2.1 Zur Definition der Begriffe

Nachdem uns die bereits analysierten Quellen Hinweise auf die kulturelle Bedeutung der Überlieferungen und der für sie zuständigen Personen gaben, ist nun zu fragen, ob in der vorspanischen andinen Kultur orale Traditionen und ihre Überlieferungsart auch metasprachlich Ausdruck fanden, d.h. ob und welche Wörter und damit verbundene Konzepte es in Quechua gab, um Wortkunst und orale Tradition zu bezeichnen.

Um mich dieser Thematik anzunähern, soll hier nicht einfach ein literaturwissenschaftlicher Gattungsbegriff angewendet werden, sondern ich werde einzubeziehen versuchen, wie die Quechua-Sprecher selbst ihre Literatur einteil(t)en.²⁰ Dazu ist es jedoch erforderlich, auf die Problematik der Gattungen Poesie vs. Prosa einzugehen.

Pomorska (1985: 171) befaßt sich mit schriftlicher Literatur²¹ und hält für die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa vor allem für wichtig, daß Poesie ein System äquivalenter Informationsteile darstellt,

¹⁹ Für eine umfangreiche Studie über religiöse Spezialisten im Inkareich und in der Kolonialzeit s. Gareis (1987), die allerdings nur kurz die mit der Überlieferung zusammenhängenden Aufgaben der inkaischen Priester erwähnt (Gareis 1987: 77).

²⁰ Ansatzweise haben Arnold und Yapita (1992a: 23-27, 35-36) sich dieser Typologisierungproblematik zugewendet, als sie sich von den Aymara-Sprechern, deren Texte sie aufnahmen, erklären ließen, wie diese selbst ihre Texte klassifizieren und wie sie selbst ihre stilistisch-rhetorischen Mittel definieren.

²¹ Die Diskussion um Poesie und Prosa wird praktisch ausschließlich von Literaturwissenschaftlern geführt, die sich mit älterer und neuerer westlicher Literatur befassen, was natürlich dazu führt, daß Definitionen und Unterscheidungen nur innerhalb unserer eigenen kulturellen Traditionen versucht werden. Brogan (1993: 1349) weist allerdings darauf hin, daß der moderne Prosabegriff eigentlich erst mit der gedruckten Seite an Bedeutung zu gewinnen begann, während vorher fast alle Textarten in Versen geschrieben wurden. Dies dürfte auch der Realität im indianischen Amerika sehr nahe kommen: wenn man vielleicht auch nicht von Versen im europäischen Sinne sprechen sollte (mit Reim und Metrum als wichtigstem Charakteristikum), so ist doch eine starke Rhythmik

die in unterschiedlichen symbolischen Formen zum Ausdruck kommen, wobei deren Gleichzeitigkeit von besonderer Bedeutung ist. Das bedeutet, daß es keine Kette von Ereignissen gibt, und daher keine Spannung in Hinsicht auf den Ausgang der Erzählung. Sie sieht den Reim als grundlegende symbolische Form; ich würde dies dahingehend erweitern, von poetischer Diktion und von Rhythmus zu sprechen, um die besondere symbolische Form von Poesie zu kennzeichnen. Prosa hingegen zeichnet sich durch die Betonung der Abfolge aus, und die dort dargestellte Ereigniskette antwortet auf die Frage danach, was passiert ist, während Wiederholung und Gleichzeitigkeit eine untergeordnete Rolle spielen.

Mit Bezug auf indianersprachliche Texte betonte bereits Jacobs (1959: 211-219) in seiner inhaltlichen und stilistischen Analyse von Texten der nordamerikanischen Clackamas Chinook deren dramatischen Charakter und schlug vor, die Erzählungen in "Akte" und "Szenen" zu unterteilen. Mit direktem oder auch eher indirektem Bezug auf ihn nahmen mehrere Ethnolinguisten in den siebziger Jahren und zu Anfang der achtziger Jahre diese Anregung auf und begannen, indianische Erzählungen eher als dramatisch-poetische Werke zu sehen denn als Prosawerke; diese Art der Analyse verstand sich als "ethnopoetics". Dabei spielte es eine wichtige Rolle, wie diese Texte in einer Übersetzung zu präsentieren seien, und Tedlock (1972, 1977) entwickelte eine Definition dieser Literaturgattung. Er faßt die normalerweise in Prosaform abgedruckten Erzählungen der Zuni als "dramatische Poesie" auf, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie, wie Poesie und Lieder, (1) bestimmte Wiederholungsmuster hat, (2) Emotionen nicht beschreibt, sondern hervorruft und (3) oft fantastischen oder mystischen Inhalts ist. Um diesen poetischen Charakter der Texte festzuhalten, machte er anhand der Übersetzung von Zuni-Erzählungen Vorschläge zur schriftlich-visuellen Wiedergabe ihrer parataktischen Eigenschaften (Tonhöhen, Längungen, Lautstärke). Wichtig ist ihm vor allem die Darstellung in Zeilen, die Pausen beim Vortragen widerspiegeln, also mehr die 'Aufführung' als den syntaktischen Aufbau berücksichtigen.

Eine adäquate Art der Darstellung indianischer Texte suchte auch Hymes (1977, 1980), dessen Ansatz insofern ein anderer war, als er sich nicht nur mit auf Tonträgern zur Verfügung stehenden Erzählungen befaßte, sondern auch mit solchen, die nur schriftlich erhalten sind. Zwar geht auch er davon aus, daß die Texte in Versen und Zeilen organisiert sind und daß das rhetorische Konzept, das Konzept der erzählerischen Handlung, bestimmten Mustern folgt, die sich vor allem durch die konsequente Verwendung einleitender Partikeln und semantischer Parallelkonstruktionen auszeichnen, welche die kleinste rhetorische Einheit, die Zeile, bilden; diese wiederum bildet Verse, die Verse Strophen und die Strophen Szenen. Da ihm aber, wie schon gesagt, nicht immer mündlich vorgetragene Texte zur Verfügung stehen, definiert er die Zeile nicht wie Tedlock durch Sprechpausen, sondern durch Pausen aufgrund der Stil- und Satzstruktur; so bestimmt ein Verb eine Zeile, Partikeln leiten oft einen Vers ein, und Wiederholungen markieren dessen Grenzen. Hier zeigt sich, daß man, wenn es keine mündlichen Versionen von Erzählungen gibt, neben stilistischen doch auch auf syntaktische Kriterien zurückgreifen muß. Beide zusammen ergeben das, was Hymes (1977: 439-440) als "form-meaning covariation" bezeichnet.

Bright (1982) sagt in seinem Aufsatz – der in gewisser Weise eine Reaktion auf die Annahmen Tedlocks ist, daß amerikanische indianische Wortkunst poetischer Art sei –, daß nicht alle Erzählungen der nordamerikanischen Indianer als Poesie zu betrachten seien. Texte verschiedener Sprachen müssen noch genauer untersucht werden.

und die Aufführung der Texte ein wichtiges Kriterium, das sie von unserer Konzeption von Prosa abweichen läßt. Bei dieser Sichtweise werden auch die Ansätze von Hymes und Tedlock und die zu Anfang des Kapitels zitierte Klassifizierung Lienhards verständlicher.

Er definiert *Literatur* (S. 272) folgendermaßen:

refers ... to that body of discourses or texts which, within any society, is considered worthy of dissemination, transmission, and preservation in essentially constant form.

Poesie (S. 274) sieht er von der Form bestimmt:

a poem is a text in which linguistic form – phonological, syntactic, and lexical – is organized in such a way as to carry an aesthetic content which is at least as important, as regards the response of the receiver, as is the cognitive content carried by the same text.

Es kann jedoch nicht universal gelten, daß die Produzenten selbst z.B. indianischer Literatur oder die Mitglieder einer Kultur immer annehmen, daß in poetischen Texten der ästhetische Inhalt ebenso wichtig sei wie der kognitive Inhalt, und damit zeigt sich, daß auch Brights Definition von außen auferlegt ist.

Zu dieser Problematik der Einteilung aufgrund textueller Kriterien kommt hinzu, daß es Gattungen gibt, die sich nicht nur formal und inhaltlich auszeichnen, sondern bei denen der Erzähl- oder Performanz-Modus von vorrangiger Bedeutung ist, d.h. es spielt eine wichtige Rolle, wie sie präsentiert werden und welche Rollen Erzähler und Zuhörer beim Vortragen oder bei der Aufführung übernehmen. Darauf nimmt auch Tedlock in einer neueren Studie (1991: 7) Bezug, wenn er sagt, daß

Spoken narrative is not really
a genre among other genres.
Typically it is replete with quotations from the characters
and can therefore contain examples of all other genres.²²

Auch ist die Gattung (*genre*) eng mit anderen performativen Elementen verbunden, wie dem Ereignis (*event*), an dem die Präsentation stattfindet, dem kommunikativen Akt (*act*) selbst, also ob es sich z.B. um Gesang oder Sprechen handelt, und mit der Rolle (*role*) des Aufführenden, d.h. ob er etwa ein Häuptling oder ein medizinischer Spezialist ist (Bauman 1977: 32).

Mit Bezug auf das Quechua zeigen die Arbeiten von Howard-Malverde (1990) und Allen (1993-94), daß es sich bei der Einteilung in Gattungen im heutigen Quechua weniger um eine formale Klassifikation handelt als vielmehr um eine Differenzierung mit Bezug auf den sozio-kulturellen Lebensraum. So unterscheiden laut Allen die Bewohner einer südperuanischen Gemeinschaft zwischen Erzählungen, die sich auf eine andere Zeit beziehen und deren Ereignisse nicht in der mit dem jetzt lebenden Menschen in Beziehung stehenden Landschaft stattfinden, d.h. sie stehen nicht mit menschlich erlebter oder erlebbarer Erfahrung in Verbindung; diese Art Erzählung wird *kwintu* genannt. Die als *chiqaq* bezeichneten Erzählungen hingegen handeln von unserer Zeit und Landschaft und den Menschen, die darin leben. Es gibt aber auch Ereignisse, die im Rahmen der einen oder der anderen Kategorie angesiedelt werden können. Diese Einteilung zeigt, daß es sich eher um eine inhaltliche als um eine formale Differenzierung handelt.²³ Auf ganz ähnliche Weise – allerdings nicht explizit durch die Nomenklatur, sondern durch die

²² Hier wendet sich Tedlock im weiteren gegen die weit verbreitete Annahme, daß Volkserzählungen ("folk narrative") als episch gedacht und analysiert werden. (Tedlock stellt den Text seines Aufsatzes, wie hier zitiert, in Zeilen dar.)

²³ Allerdings stellt Allen keine Originaltexte vor, deren Form man analysieren könnte. Auch ließ sie selbst sich die Erzählungen vortragen, womit der eigentliche, kulturtypische Rahmen für den Vortrag fehlt. Außerdem kann man natürlich nicht davon ausgehen, daß diese Kategorien unverändert vorspanische andine Kategorien repräsentieren; fast könnte der Einfluß, der sich in der Verwendung des spanischen Lehnwortes **kwintu** zeigt, darauf zurückgehen, daß die Spanier den Indianern beibrachten, daß all das, was der Vergangenheit angehörte

differenzierte Verwendung bestimmter Zeiten und Kommentar-Suffixe – unterscheiden auch die Bewohner des zentralperuanischen Ortes Pariarca Erzählungen, die sie nicht selbst erlebt haben, von solchen, die sie zwar nicht selbst erlebt haben, deren Ereignisse aber in einem bekannten geographischen Raum stattfanden, und nochmals von solchen, die in einer nicht allzufernen Vergangenheit stattfanden und deren Auswirkungen sich noch immer zeigen (Howard-Malverde 1990: 75-76).

Die hier erwähnten Definitionsansätze, die aus unterschiedlichen Orientierungen kommen, und der Blick auf das Quechua zeigen die Problematik auf, mit der wir bei der Abgrenzung dessen, was Poesie und was Prosa ist, konfrontiert sind, zumal dann, wenn wir nicht Forscher-zentriert arbeiten wollen, sondern für jede Sprache untersuchen wollen, ob die Kultur, d.h. die Sprecher, zwischen Prosa und Poesie unterscheiden: “let us not assume that the poetry/prose distinction must exist everywhere” (Bright 1982: 278).

Um die vorhandenen Daten zu handhaben, ist allerdings eine Arbeitsdefinition unverzichtbar; es muß lediglich klar sein, daß es sich dabei nicht unbedingt um eine von der jeweiligen ethnischen Gruppe selbst vorgenommene Einteilung handelt, sondern um eine von außen auferlegte, für die hier zu untersuchenden Daten angemessen erscheinende Klassifikation.

Ich schlage daher vor, für die folgende Analyse andinen Materials eine Klassifikation vorzunehmen, die sprachliche und kulturelle Aspekte einbezieht und damit etwas von der gängigen Bedeutung der Termini abweicht. Unter Poesie verstehe ich daher eine Textart, die formal klare rhythmische Muster aufweist, in Form von Wiederholungen und Parallelismen kurzer Elemente und die bestimmte festliche Handlungen begleitet und unterstreicht, indem sie auf die Ausführenden in der ersten und zweiten Person Bezug nimmt und dabei emotionale Elemente einschließt. Prosatexte weisen zwar auch einen gewissen – auf Wiederholungen und Parallelismen basierenden – Rhythmus auf²⁴; im Gegensatz zu poetischen Ausdrucksformen jedoch berichten sie von einer Abfolge von Handlungen und Ereignissen dritter Personen und stehen somit in einem anderen Bezug zum Sprecher und in einem anderen Zusammenhang mit Riten und Zeremonien, deren Ursprung sie beleuchten und erklären können.

5.1.2.2 Das semantische Feld der “Erzählung”

Im folgenden möchte ich mich der metasprachlichen oder “reflexiven” Funktion von Sprache zuwenden, die darin besteht, daß man Sprache verwendet, um über die Aktivität des Sprachgebrauchs zu kommunizieren; dies bedeutet, daß man Aussagen über die Sprache oder das Sprechen selbst macht (Lucy 1993: 9-10).

Die große Bedeutung, die Sprechen und Erzählen in der vorspanischen andinen Kultur hatte, ist zum einen durch Äußerungen und Beschreibungen der Chronisten belegt, zum anderen zeigt sie sich im

und damit eine potentielle Gefahr für das christlich-abendländische System darstellte, als *cuento* (ähnlich dem weiter unten zu besprechenden Terminus *fábula*) und somit als nicht wahr zu betrachten sei (lt. *Diccionario de Autoridades* I, t. 2: 682, kann sich das Wort sowohl auf wirklich geschehene Ereignisse als auch auf erfundene Erzählungen beziehen). Trotzdem ist es möglich, daß das Prinzip der heutigen Einteilung, wie Allen sie beschreibt, auf einer ursprünglich andinen Sichtweise beruht, die aber bestimmt Modifikationen erfahren hat.

²⁴ S. dazu die Analyse in Kap. 7.8.4 *Rhythmus*.

umfangreichen Wortschatz, der sich vor allem bei dem Lexikographen und Grammatiker González Holguín findet²⁵, und nicht zuletzt ist sie durch die Traditionen von Huarochirí selbst dokumentiert.

5.1.2.2.1 Das semantische Feld der “Erzählung” im Manuskript von Huarochirí

Wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben, kannten bestimmte religiöse Amtsinhaber die Überlieferungen und gaben sie weiter. Es stellt sich nun die Frage, ob es auch Quechua-Bezeichnungen für diese Überlieferungen und das Überliefern selbst gab.

Im verbalen Bereich werden **willa-**, *mitteilen*, *erzählen*, und **rima-**, *sprechen*, verwendet, beide mit direktem Objekt bzw. nominalisiertem Verb als direktem Objekt.

Oft stehen diese Verben, insbesondere **rima-**, in Verbindung mit dem Substantiv **simi**. Eine Untersuchung aller Verwendungen von **simi** im Manuskript von Huarochirí ergibt folgendes. Grundbedeutung ist *Mund*, im Bereich der Konkreta auch erweitert als *Öffnung* (eines Kruges, eines Bewässerungsgrabens und eines Sees). Im Bereich der Abstrakta bezieht sich **simi** auf eine *Rede*, direkte Rede bzw. Anrede einer Person, z.B. als Begrüßung; es impliziert weiterhin eine *mündliche, wohlgeformte Äußerung, die mit der Autorität dessen, der über die Aussage Bescheid weiß, gemacht wird*, aufgliederbar in folgende Einzelbedeutungen:

– *Geheiß*

also Aufforderung oder Anweisung von Gottheiten oder Autoritätspersonen, z.B. von Pariacaca, Kapitel 8: **Pariacacap siminkama**, *auf Anordnung Pariacacas hin* (T 8: 1; s.a. Kap. 10, 10: 8; Kap. 11, T 11: 36), oder des Inka (Kap. 22, T 22: 14); morphologisch oft in Verbindung mit **-kama**²⁶; eine Passage aus Kapitel 31 zeigt recht detailliert die Verwendung in diesem Sinne, und zwar in Zusammenhang mit einem Priester, dem *yañca* (vgl. auch Kap. 9):

Kay tupukuy ñisqanpaqsi kay Llacxamisa ñisqanchik, “chika pacham kanqa” ñispa, ima ñispapas unancharqan. Paypaq simillantas tukuy Conchakunapas iñispa rirqanku. Kaypaq yañca kaptinsi, ña mitanpiqa paypaq siminkamalla ima hayka kamachikuypas kargan. Ña parquypaqri “Kananmi kanqa, chika punchawmi kanqa” ñispas, paylla chaytaqa kamachikurqan. Conchari siminkamallataq tukuyapas rurarqanku.

Für das von ihnen so genannte Messen gab der erwähnte Llacxamisa mit den Worten: “In soviel Zeit wird es sein”, oder indem er etwas (anderes) sagte, das Zeichen; und da sie ihm aufs Wort glaubten, machten sich alle Concha auf. Da er hierfür yañca war, gab es zu gegebener Zeit ganz seinen Worten gemäß alle möglichen Anordnungen. Um schon zu bewässern, ordnete er allein dies mit den Worten an: “Jetzt soll es sein, in so viel Tagen wird es sein.” Und die Concha, und (zwar) alle, handelten genau nach seinem Befehl. (T 31: 124-128), Übers. nach Trimborn, etwas modifiziert.)

²⁵ S. Schechter (1979: 199, Table 3) für eine Zusammenstellung verschiedener Ausdrücke, die sich auf Formen des Sprechens und Singens beziehen.

²⁶ Es dürfte sich um die distributive Bedeutung dieses Suffixes handeln. Allerdings ist es auch möglich, daß **kama** hier der zweite Teil eines Kompositums ist, das aus **simi**, “Wort” und **kama-**, “befehlen”, besteht. S. dazu Pariacaca, der ein Gebot für die Durchführung eines Rituals macht, Kap. 8 (T 8: 48): **chay kamachisqan simikta yupaychaspas**, *indem sie jene von ihm befohlenen Worte ehrten*.

– *Gebot*

etwa die Etablierung und Anweisung zur Durchführung eines Rituals durch Pariacaca: **chay kamachisqan simikta yupaychaspá**, *indem sie jene von ihm befohlenen Worte ehrten* (Kap. 8, T 8: 48);

aber auch die christlichen Glaubensgebote: **paypaq simintataqcha**, *sein (Gottes) das Wort/Gebot* (Kap. 21, T 21: 28);

– *Gebet*

gebetsartige Anrufung (Kap. 24), Gebetshandlung (Kap. 30) und Haarschneidezereemonial-handlung (Supplement 2) begleitend:

kay simikta rimaspa, *diese Worte sprechend* (Kap. 24, T 24: 105);

simillawan aslla kukallanta wischupuspa, *mit diesen Worten ein wenig ihrer Koka (für Anchicara) hinwerfend* (Kap. 30, T 30: 24);

kay simikta rimaspa, *indem sie diese Worte sprachen* (Supplement 2, T S2: 8).

– *Erzählung, Mythe*

oft als einleitender Satz zu einer Mythe, wie: **chay simiri kaymi**, *jene Erzählung ist diese/so*, **kay simiri kay hinam**, *diese Erzählung ist so* (Kap. 3, T3: 2; Kap. 6, T 6: 7; Kap. 8, T 8: 23; Kap. 11, T 11: 1; Kap. 13, T 13: 3; Kap. 17, T 17: 3, Kap. 31, T 31: 1), **yurimusqan paqarimusqan simiri kay hinam**, *ihre Entstehungs- und Erscheinungsmythe ist so* (Kap. 24, T 24: 3), aber auch zu einer Erzählung, wie z.B. der über Don Cristóbal's Erlebnisse. Hier mag es sein, daß die Verwendung von **simi** die Bedeutung und den Wahrheitsgehalt des Berichtes stützen und belegen soll (Kap. 20, T 20: 34 auch: **kay simiktam ... uyarichisun**, *diese Erzählung wollen wir (euch) ... hören lassen*). Diese Bedeutungskomponente der Wahrheit des Gesagten findet sich auch in der Verwendung von **simi** in den Predigten Avilas (1648: 457). "Hasta aquí es la letra del S. Evangelio. – Cay chicam S. Evangelio çimin." **Simi** wird auch bei Verweisen auf andere Kapitel und Erzählungen verwendet: **kay simiktam ... rimarqanchik**, *diese Geschichte haben wir ... erzählt* (*Tradiciones de Huarochirí*, Kap. 10, T 10: 6; s.a. Kap. 12, T 12: 2).

Das Wort tritt im Zusammenhang mit anderen Wörtern auf, die eine positive Konnotation haben:

chiqa, *wahr*: **kayqa ancha chiqa simim**, *das ist ein sehr wahrer Bericht* (Kap. 9, T 9: 98; s.a. Kap. 14, T 14: 33; Kap. 30, T 30: 27; Supplement 2, T S2: 30);

alli, *gut*: **alli simipitaq napaykurqan**, *und er begrüßte sie mit guten Worten* (Kap. 30, T 30: 7).

miski, *süß*: **miski siminwan napaykurqan**, *er grüßte sie mit schmeichelnden Worten* (Kap. 31, T 31: 18);

Es findet sich ausschließlich im oralen Kontext, verbunden mit Verben des Sprechens (**rima-**; **willa-**; **ni-**, *sagen*) und mit **uyari-**, *hören*: **kay simikta uyarispas**, *als sie diese Worte hörten* (Kap. 5, T 5: 40; s.a. Kap. 13, T 13: 59).

Neben diesen Wörtern allgemeiner Art, die sich auf das Sprechen in verschiedenen Kontexten beziehen, kommt auch ein Ausdruck vor, der sich auf eine im religiösen Bereich verwendete Sprech- oder Ausdrucksweise bezieht: **qinqu-**.

Bezüglich der Informanten bzw. der Art des Erzählens findet sich in Kapitel 24 folgendes, und zwar mit Bezug auf evtl. mit Menschentrophäen durchgeführte Rituale:

Chaysi, rimakuspapas huk rimaytataq, simintaqa hukman qinquispa, rimaq karqan.

So heißt es, daß sie, wenn sie auch eine Rede vortrugen, sie zu sprechen pflegten, indem sie ihre Worte in eine andere Richtung verdrehten. (T 24: 75, Übers. SDS.)

Trimborn (*Tradiciones de Huarochirí* 1967: 139) übersetzt:

Und dann sagten sie, für sich sprechend, ein Gerede auf, bei dem sie das Gesicht zu einer Seite wandten.

Taylor (*Tradiciones de Huarochirí* 1987: Satz 75, S. 375):

Solían contar también otras variantes [de esta tradición], desarrollando su relato de otra manera.

Anmerkung:

Enunciado que admite varias interpretaciones; *simi* significa “boca” → “habla”; “palabra → discurso → relato”; *quincochispa* = “haciéndolo serpentear”. Se trata aquí tal vez de las diversas variantes o episodios del *taqui* dedicado a Omapacha.

Urioste (*Tradiciones de Huarochirí* 1983: Absatz 323, S. 195):

Y se dice que cuando hablaban, lo solían hacer en otro dialecto, torciendo sus bocas a un lado.

Salomon/Urioste (*Tradiciones de Huarochirí* 1991: Sektion 323, S. 121):

They would speak with a different pronunciation when they addressed one another, *twisting their mouths to one side*.

Anmerkung:

In modern Quechua folk ritual, people performing as mythic personages often speak in unnatural ways (especially falsetto). But another reading is possible. Since González Holguín ([1608] 1952: 304) gives “*simicta qquencuchini* to twist one’s words toward another matter, or not to say plainly and truthfully what one has heard²⁷,” *chaysi rimacospapas huc rimaytatac simintaca hucman quincochispa rimac carcan* might be read ‘when speaking of this, they used to give a different version, distorting their testimony’. The point would be then, that, prior to Avila’s research, natives dissembled about the tradition of rites involving human trophies. Or, less probably, the sentence might simply mean that other people recount other versions.

González Holguín (338/2) gibt auch “*Taquiya qquencuchini*. Gargantear contrapuntear”. In diesem musikalischen Zusammenhang weist Schechter (1979: 201) auf moderne Parallelen von **qinqu-** hin:

Keeping in mind the responsorial practice spoken of by the chroniclers ..., it can be seen that the metaphor operates structurally to connect a kinetic domain with a musical one: the

²⁷ González Holguín (304/1) wörtlich: “Torcer las palabras a otra cosa, o no dezir llanamente y con verdad lo oydo.” Dies wäre wohl in etwa mit “drumherum reden” wiederzugeben. S.a. S. 303/2: “Qquencusimi. Palabras reuesadas dichas por mucho rodeo, no llanas no claras”.

music likely ‘twisted’ back and forth between the leader (of historical song, for example) and chorus. Again, Andean metaphorical continuity through time is established by the fact that 20th century Andeans of Chayanta, near Potosí, Bolivia, still perform *waynos*, lively duple-song dances dating from preconquest times ..., in responsorial fashion; the melody and text, begun by a soloist, are echoed by a chorus. The metaphor goes further in this case, though, in that *qquencu* refers not only to the manner of performance but also to the undulating melodic contour of the music, whether being intoned by leader, chorus, or accompanying flute.

Dies läßt es wahrscheinlich erscheinen, daß es sich hier wohl tatsächlich eher um die übertragene Bedeutung dieses Ausdrucks handelt.

Trotzdem sollte man auch Salomons Bemerkung zur Falsetto-Stimme nicht außer acht lassen, denn Arriaga ([1621] 1968: 207) beschreibt ein ähnliches Verhalten der *parianas* genannten einheimischen Priester, die im Zusammenhang mit der Bewachung der Felder Fuchsfelle auf dem Kopf und Wollquasten in den Händen tragen; sie fasten während ihrer Amtszeit, enthalten sich scharfer Speisen und des Geschlechtsverkehrs “y mudan al hablar la voz, hablando mujeril y afectadamente”.

In der *Prefacion* seiner Predigten (Avila 1648, Prefacion, S. 9-10) berichtet Avila über einen einheimischen Priester von San Pedro de Mama, Hernando Paucar, den er gefangen nahm und der ihm u.a. sagte, daß er seit seiner Kindheit Priester von Chaupiñamoc gewesen sei und dieses Amt von seinem Vater übernommen habe. Er ließ diese Göttin mit unterschiedlich hoher Stimme sprechen:

y algunos dezian que querian oyr la respuesta, que daba Chaupiñamoc, y yo le hazia hablar poniendo alli vn Idolillo, que la representaua, y à **vezes hablaba muy delagado, otras grueso.** (Meine Hervorhebung.)

Die Texte von Huarochirí zeigen, daß es einen allgemeingültigen Terminus für eine autoritative und wohlgeformte Äußerung gibt: **simi**; daneben existiert aber zumindest noch ein weiteres Wort, das eine bestimmte Art des Sprechens, im Zusammenhang mit religiösen Riten, beinhaltet: **qinqu-**. Dies belegt, daß in der altandinen Kultur der Sprache in ihren verschiedenen sozialen Funktionen eine bedeutende Rolle zukam.

5.1.2.2.2 Das semantische Feld der “Erzählung” in den Wörterbüchern von Santo Tomás (1560) und González Holguín (1608)

Rima- bedeutet *hablar* (*sprechen*) und ist teilweise synonym mit **willa-**, dessen Grundbedeutung jedoch eher *relatar* (*erzählen*) ist. So wird denn auch *relación* von beiden Autoren als **willa(riku)sqa** übersetzt. Santo Tomás hat außerdem, von **ñi-**, *sagen*, abgeleitet, **ñisqalla**, *cuento, como fábula*. Der orale Übertragungsaspekt wird deutlich, wenn González Holguín *relatar* auch mit **uyarichi-**, *veranlassen zu hören*, wiedergibt.²⁸

Die Bedeutungen, die González Holguín für **simi** gibt, stimmen weitgehend mit den aus dem Manuskript von Huarochirí erhellten überein: “Simi. Boca lenguaje mandamiento ley bocado, las nueuas, la palabra y la respuesta” (González Holguín 326/1). Obwohl keiner der beiden Autoren ein Kompositum mit **kamayuc** gibt, das auf eine amtsartige Ausübung eines Erzählers oder Bewahrers von Traditionen

²⁸ **Rima-**: Santo Tomás (*Vocabulario* 347), González Holguín (*Vocabulario* 317/1, 537/1); **willa-**: Santo Tomás (199, 348), González Holguín (657/2, 351/2). **ñi-**: Santo Tomás (89); **uyarichi-**: González Holguín (657/2).

hindeuten würde, findet sich bei González Holguín (328/1): “Simi cazcachik²⁹. El que la pronuncia [la lengua], y sabe propia, y galanamente” und “Simicta chantani. Componer galanamente frases y modos de hablar”³⁰ (González Holguín 95/1).

Zu erwähnen ist außerdem González Holguíns **hawari(ku)-**, das er als *contador de fábulas* mit **hawarikuq** übersetzt, bzw. **hawariku-**, *contar fábulas o vejeces*, und in Verbindung mit **simi**: “Hahua ricuysimi. Quentos de admiración fabulosos”, “Fabula o hablilla antigua” (González Holguín 459/2, 145/1, 522/2). Sucht man die Herleitung des Ausdrucks, so findet man **hawa** mit der Bedeutung *auf, hinter, nach; außen* und “hahuay, o villca. Los nietos” (González Holguín 144/1); **riku-** bedeutet *sehen*, also evtl. ein Hinweis auf die Interpretation dieses Ausdrucks als Erzählung über eine Zeit, die nicht der jetzigen Generation angehört. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Bertonio ([1612] 1956: 108/1) für das Aymara folgende Eintragung hat: “Hahuari, Amaya: El muerto, o como sombra del. Hahuaritha, Aminatha Contar fabulas, como para entretenimiento. ... Hahuari. Fabula, cuento, patraña ...”. Es ist also eher wahrscheinlich, daß quechua **hawari-ku-** aus dem Aymara **hawari-** entlehnt ist. Die Erklärungen des *Diccionario de Autoridades* sowohl für *fábula* als auch für *hablilla* beinhalten vorwiegend negative Bedeutungskomponenten³¹, die eine reine Erfindung beinhalten, welche durchaus die Mythen der indianischen Bevölkerung aus der Sichtweise eines christlichen Geistlichen beschreiben könnten.

Möglicherweise handelt es sich bei **hawariku-** und **harawi-** um dieselbe Wurzel, die allerdings nach der Metathese anscheinend auch divergierende Bedeutungen erhalten hat, was natürlich eine genaue Bedeutungserfassung noch schwieriger macht. Eventuell weist der folgende Eintrag von González Holguín (445/1) auf den gemeinsamen Ursprung hin: “Cancion o coplas a lo humano y verdes³² de quentos fabulosos. Harauí o harauicuy, cantarlas o referirlas, harauicuni.”

Das andere Wort, das González Holguín in diesem Zusammenhang anführt, ist **huqari-**, dessen Grundbedeutung *aufheben, hochheben* ist (González Holguín 198/1).³³ Zwar setzt er es an einer Stelle mit **willa-** gleich, als *contar, erzählen*: “Contar exemplo o sucesso. Runap cascantam hucarini villani” (González Holguín 459/2), aus seiner ausführlichen Behandlung, die sich unter “Huccarini” (198/1-2) über fast zwei Spalten erstreckt, geht jedoch hervor, daß dieses Wort und Ableitungen davon verschiedene andere Bedeutungskomponenten vereinen: die des Mündlichen, des in den Mund Nehmens, die des Tonangebenden, des Redeführers (auch bei Tanz und Gesang) und die des Exemplarischen. So findet sich: “Huccaripuni. Contar o referir, o relatar lo que ha passado y contar exemplos en alta voz a muchos” (González Holguín 198/2), worin das benefaktive Modal-Suffix **-pu** die Begünstigung anderer betont. Dieses Verb bezog sich also wohl auf die Formulierung öffentlicher Rede mit einer Legitimierung durch Autorität.

Hier sei in bezug auf die Quechua-Sprache angemerkt, daß sich Adelaars (1994a) Hypothese, das Quechua ziehe konkrete Formulierungen allgemeinen und abstrakten vor, auch in einigen der besprochenen Wörter, die sich auf Sprache beziehen, bestätigt: sowohl **simi** als auch **huqari-** und

²⁹ Lira: **qhasqa-**, “pulir, lijar”.

³⁰ Dieser figurative Gebrauch des Verbs ist von “Chhantani. Hazer ramilletes” abgeleitet (González Holguín 95/1).

³¹ *Diccionario de Autoridades* (II, t. IV: 110/1): “Habllilla ... Cuento que no tiene fundamento, mentira que semeja à la verdad, historia fabulosa.” “Fabula. ... El rumor y hablilla del pueblo, y lo que comunmente se dice y habla de algun particular. ... Se toma tambien por ficcion artificiosa Se entiende tambien por un cuento ù narracion de cosa que ni es verdad ni tiene sombra de ella, inventado para deléitar” (704/2).

³² “verdes” kann ich in diesem Ko-Text nicht erklären; evtl. Druck- oder Kopierfehler: “versos”?

³³ Santo Tomás (353) hat lediglich folgende Bedeutung für die Formen von “suc(c)ari-” und “suca-”: “siluar”.

wahrscheinlich ebenso **hawariku-** beziehen sich in erster Linie auf konkrete Dinge und Handlungen und erhalten ihre sprachbezogene Bedeutung als Ableitung von diesen.

González Holguín hat mehrere Eintragungen unter *historia*, aber diese spiegeln deutlich das spanische Konzept von Geschichte wider und bestehen aus Wörtern, die im Quechua andere Primärbedeutungen haben, z.B. “Historia. Runap cachcascamanta qquellca” (546/1), wörtlich “Aufzeichnung über das vom Menschen Festgehaltene”³⁴.

5.1.2.2.3 Zusammenfassung

Aus dieser Untersuchung ergibt sich, daß es zwar nicht möglich ist, ein Quechua-Wort für den Begriff der “Mythe”, und diesen gar noch im Gegensatz zu “Erzählung” und anderen Gattungen zu finden, aber die Verwendungen der hier besprochenen Termini zeigen zumindest, daß es Wörter gab, die den Aspekt der Wohlgeformtheit der Rede und der Autorität des Sprechenden in einer Äußerung betonten (**simi**), und daß sich daneben Wörter fanden, die sich auf Erzählungen, u.a. Mythen, bezogen (**hawarikuy**). Die Angaben erlauben keinen Schluß darauf, ob diese Texte Prosa- oder poetischen Charakter hatten.

5.1.2.3 Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete

Im folgenden soll auf einige kolonialzeitliche Texte eingegangen werden, die im oben definierten Sinne als poetische Kunst angesehen werden können.³⁵

Lieder und Gesänge

Was musikalische Ausdrucksformen betrifft, so ist das übergeordnete Wort mit der am weitesten gefaßten Bedeutung **taki(-)**, von González Holguín (338/2 s.v. taquini) übersetzt als “Cantar solo sin baylar o cantando baylar”, und es folgen mehrere Ableitungen. Auch Santo Tomás (362) gibt *cantar* und *bailar* als Bedeutungen dieses Quechua-Wortes.³⁶ Eine besondere Art des Gesanges findet sich bei González Holguín (152/1) unter dem Wort **harawi** beschrieben: “Harawi o yuyaycucuna o huaynaricuna ttaqui. Cantares de hechos de otros o memoria de los amados ausentes y de amor y afición y agora se ha recibido por cantares deuotos y espirituales.”

Guaman Poma ist einer der wenigen andinen Autoren, der in gewissem Umfang Texte bzw. Passagen vorstellt, die verschiedenen poetischen Kategorien angehören, und er ist der einzige, der diese auch mit Quechua-Wörtern bezeichnet (s. vor allem Guaman Poma 315 [317] ff. “Capitulo primero de las fiestas” für seine verschiedenen Termini). In einem Aufsatz und einer umfangreichen Studie beschreibt Husson (1984, 1985) die verschiedenen Arten der Quechua-Poesie, die im Werk Guaman Pomas vorkommen. Im folgenden sollen diese Kategorien poetischen Ausdrucks kurz besprochen werden.

³⁴ González Holguín (43/2): “Cachcani. Detenerse o estarse mucho en algo”.

³⁵ Eine klassische Studie zu dieser Gattung ist **La poesía quechua** von Jesús Lara ([1947] 1979), in der er u.a. auch die in den kolonialen Quellen vorkommende Lyrik und dramatische Dichtung bespricht und an Beispielen darstellt.

³⁶ Für eine systematisierte Zusammenstellungen der Wörter, die sich auf musikalische Aktivitäten beziehen, s. Schechter (1979: 197). S.a. 5.1.2.3 *Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete*.

Taqui (taki) könnte (lt. Guaman Poma 315 [317]) der Oberbegriff für Poesie sein: “capitulo primero de las fiestas pasquas y danzas taquies”, mit der Betonung auf dem performativen Akt und dessen festlicher Ausführung (Husson 1984).

Einzelne Formen dieses Tanz-Gesanges sind

(1) der *uari(cza)* (**wariqsa**), eine Art Freudengesang, der bei Festen aufgeführt wird:

uaricza que cantan con puca llama – al tono del carnero cantan dize aci con compas muy poco a poco – media ora dize – y – y – y al tono del carnero – comiensa el ynga – como el carnero – dize y esta disiendo – yn – lleua ese tono y dalli comensando ua disiendo sus coplas muy muchas rresponde las – coyas y nustas cantan a bos alta y muy suauemente y uaricsa y arauí – dize aci – arauí – arauí acayarauí – arauí y au arauí – uan deciendo lo que quieren y todos al tono de arauí rresponden las mugeres – uaricsa ayay uaricza – chamay uaricza ayay uaricza – todos uan deste tono ... (Guaman Poma 319 [321]).

Husson hält wegen der Lautung des Wortes eine Ähnlichkeit mit dem von Molina el cuzqueño erwähnten *uari*-Gesang für möglich, der vor allem bei der Initiation junger Krieger vorgetragen wurde (Husson 1985: 70-78; Molina [ca. 1575] 1943: 50-51).

(2) *haylle/haylli* (**haylli**), eine Triumph-Hymne als Arbeitsgesang und als Kriegsgesang. Sie wird im Wechsel zwischen Männern und Frauen vorgetragen und ist bukolisch-sentimentaler Art; sie weist Parallelkonstruktionen auf und Suffixe mit “poetischer Emphase”, d.h. nicht mit ihrer normalen Bedeutung (Husson 1985: 78-95). Als Beispiel soll folgender Gesang dienen, den ich in Versform gesetzt und, in Anlehnung an Husson (1985: 78-79), übersetzt habe (Guaman Poma 319 [321]):³⁷

y el haylle

ayau haylli yau haylli	<i>Juchhe Sieg, juchhe Sieg!</i>
uchuyoccho chacrayqui	<i>Trägt dein Feld Pfefferfrüchte?</i>
uchuy tulpalla samusac	<i>Des Pfeffers wegen werde ich ein Weilchen kommen.</i>
ticayoccho chacrayque	<i>Trägt dein Feld Blumen?</i>
ticay tulpalla samusac	<i>Der Blumen wegen werde ich ein Weilchen kommen.</i>

a este tono rresponden las mugeres

dize el hombre

chaymi coya	<i>Dies ist die Königin!</i>
--------------------	------------------------------

rresponde la muger

ahaylli	<i>Sieg!</i>
chaymi palla	<i>Dies ist die edle Dame!</i>
ahaylle	<i>Sieg!</i>
patallanpi	<i>Auf ihrer [Anbau-] Terrasse –</i>
ahaylle	<i>Sieg!</i>
chayme nusta	<i>Dies ist die Prinzessin!</i>
ahaylle	<i>Sieg!</i>

³⁷ Die von mir gewählte Versform berücksichtigt sowohl syntaktische als auch rhythmische Eigenschaften des Textes.

chaymi ciclla *Dies ist die Blüte!*
ahaylle *Sieg!*

(3) Der (*h*)*arawai* (**harawi**) bringt Lob und Gefühle zum Ausdruck (Husson 1985: 98-199); Guaman Poma (319 [321]) beschreibt ihn so: “el arawai y cancion lastimosa que cantan las nustas [Inka-Prinzessinnen] y los mosos tocan el pingollo”. Husson findet in dieser Art Gesang die folgenden poetischen Stilmittel: parallel aufgebaute Zweizeiler mit “Echo”, ein bestimmtes lexikalisches Register, semantische Paare mit symmetrischer Struktur, sowohl Synonyme (**aqu** – **tiyu**) als auch Geschlechterpaare (**mama** – **yaya**). Ein Beispiel ist das Lamento des Adligen, der im Kerker sitzt (Guaman Poma 304 [306]):

yuyaymi apauan *Die Gedanken tragen mich,*
uacaymi apauan *die Tränen tragen mich.*
caycan soncuyta *Hier ist es! Mein Herz –*
nacaycosacmi *ich werde sehr leiden.*
haray harawi *Ach je, harawi!*
pinas uazi *Haus der Kriegsgefangenen,*
uatay uazi *Haus der Festgehaltenen:*
cachariuaytac *laß mich doch frei!*

(4) Daneben erwähnt Guaman Poma auch regionale Formen des Quechua Waywash (Husson 1985: 265-324)³⁸, wie (a) den *uauco* (**wawku**) (Guaman Poma 321 [323]) der Chinchaysuyu zum Erhalt der Fruchtbarkeit der Jagdtiere und (b) den *cachiu(i)a*, *cachaua* (**qach(i)wa**)-Tanz, der in einer Reihe, im Wechselgesang, aufgeführt wird und sexuelle Anspielungen enthält (317 [319]).

Gebete

Schließlich finden sich in der Chronik von Guaman Poma, in den Werken von Pachacuti und Molina (Husson 1985: 200-264) und auch in den Texten von Huarochirí Gebete. Diese sind mit Hilfe semantisch gepaarter Bezeichnungen für die Gottheit und paarweise angeordneten Sätzen auch binär strukturiert.

Ich möchte hier einige Beispiele geben:³⁹

Eine spezielle Form davon ist z.B. der *vacailli* (**waqaylli**), eine Bitte um Regen, die im Oktober vorgetragen wurde (Guaman Poma 255 [257], s.a. *Anhang Texte und Abbildungen* 24):

aya uya uacaylli *Oh je, Trauergesang!*
aya uya puypuylli *Oh je, Bitte um Wasser!*
lluto puchac *Die zarten Ulluku-Blätter gehen zu Ende.*
uamrayqui uacallasunquim *Deine Kinder wenden sich weinend an dich.*

acauado estas oraciones todos comienzan a dar critos y llanto y dize a gran bos alta

³⁸ Waywash (Huáyhuash) bezeichnet die in Zentralperu gesprochene Dialektgruppe. S. *Anhang Texte und Abbildungen* 14 aus “*Rimaykullayki*” (1994: xiii).

³⁹ Ich habe hier die jeweilige Schreibweise des Autors beibehalten. Da viele der Wörter nicht mehr rekonstruierbar sind, ist die Übersetzung an einigen Stellen spekulativ.

runa camac	<i>Menschen-Beseeler!</i>
micopac rurac	<i>Beseeler der Nahrung!</i>
Uari Uiracocha dios	<i>Uari Uiracocha Gott!</i>
maypim canqui	<i>Wo bist du?</i>
runayquiman yacoyquita	<i>Schicke deinen Menschen bitte</i>
unoyquita cacharimouay	<i>dein Wasser, dein Naß!</i>

Ein Gebet an Viracocha hat Molina (el cuzqueño [ca. 1575] fol. 15v⁴⁰, s.a. *Anhang Texte und Abbildungen* 20 und 32) aufgezeichnet:

A ticsi Uiracochan	<i>Oh Ursprung Viracocha!</i>
caylla Uiracochan	<i>Viracocha in der Nähe!</i>
tocapo acnupo Viracuchan	<i>Edler hervorragender Viracocha!</i>
camac churac	<i>Beseeler, Gründer!</i>
cari cachon	<i>‘Es möge Männer geben!</i>
huarmi cachon ñispa	<i>Es möge Frauen geben!’ sagend</i>
llutac rurac	<i>bist du ein Former, ein Macher!</i>
camascayque churascaiqui	<i>Durch deine Beseelung, durch dein Werk</i>
casilla qespilla cauçamusac	<i>werde ich in Ruhe und Glanz leben.</i>
maypim canqui	<i>Wo bist du?</i>
ahuapichu ucopichu	<i>Außen? Innen?</i>
puyupichu llantupichu	<i>In den Wolken? In dem Schatten?</i>
hoyarihuay hayniguai ynihuai	<i>Höre mich, antworte mir, sage ja!</i>
imay pachacama	<i>Was du auch machst, Welten-Beseeler!</i>
haycay pachacama	<i>Wie groß Du bist, Welten-Beseeler!</i>
cauçachihuay marcarihuay hatallihuay	<i>Gib mir Leben, umarme mich, führe mich!</i>
cay cuscaitari chasquihuai	<i>Diese meine Gabe empfangen,</i>
maypi caspapas⁴¹ Uiracochaya	<i>wo du auch seist, oh Viracocha!</i>

Auch Pachacuti Yamquis Werk enthält ein Gebet an Viracocha, das Manco Capac gesprochen haben soll ([ca. 1613] 1993: 200, s.a. *Anhang Texte und Abbildungen* 22):⁴²

A Viracochan ticsi capac,	<i>Oh Viracocha Herr des Ursprungs!</i>
cay cari cachon	<i>‘Dies sei ein Mann,</i>

⁴⁰ Ich habe hier die Kopie des Originals, das in Madrid liegt, verwendet und Rowes Interpretation und Übersetzung konsultiert (Rowe 1953: 86-87). Die neue Ausgabe der Chronik von Molina (1989) zeigt leider zahlreiche Mängel bezüglich der Transkription und Interpretation der Quechua-Passagen; außerdem sind ihre Editions-kriterien sehr vage, so daß ich es nicht für ratsam halte, sie zu verwenden.

⁴¹ Im Manuskript steht: “maypiscapapos”.

⁴² Nicht alle Passagen, die sich im Werk Pachacuti Yamquis finden, sind Gebete; sie gehören verschiedenen Gattungen an. So zitiert er den Inka bei der Einsetzung von Priestern (1993: 203), der Beschwörung (“conjurar”) von *huaca* (S. 211), sowie den Gesang bei der Geburt eines Inka-Sohnes (S. 214-215), wie eine ethnische Gruppe dem Inka trotzte (“porfiar”) (S. 217), wie der Inka sich verachtend über die Gegenseite äußerte (“palabras de menosprecio”) (S. 259-260). Hier gibt es also auch – wenn auch kurze – Beispiele rhetorischer Formen, die nicht unmittelbar mit religiöser Verehrung zusammenhängen, für deren Benennung aber kein Quechua-Wort dokumentiert ist.

cay uarmi cachon	<i>dies sei eine Frau'</i>
ñec apo,	<i>der du das sagst Herr,</i>
hinantima, chicchha camac	<i>genauso ist es, Beseeler.</i>
maypim canque	<i>Wo bist du?</i>
manacho ricuyquiman	<i>Kann ich dich nicht sehen?</i>
hanampichum	<i>Er ist doch oben,</i>
hurimpichum	<i>er ist doch unten,</i>
quinrayñimpichum	<i>er ist doch auf der Seite,</i>
capac osnoyqui	<i>dein herrschaftlicher Sitz?</i>
hayñillabay,	<i>Antworte mir</i>
hanan cocha mantarayac	<i>der du das Meer oben bedeckst</i>
hurincocha, tiyancay	<i>der du unten im Meer weilen wirst</i>
pachacamac,	<i>Welten-Beseeler,</i>
runa vallpac,	<i>Former des Menschen,</i>
apo	<i>Herr!</i>
yanayquicuna	<i>Deine Diener</i>
camman allca ñauian	<i>wir wollen mit nach oben</i>
ricuytam munayqui.	<i>gerichteten Augen zu dir sehen;</i>
ricuptiy yachaptiytac	<i>wenn ich dich sehe und wenn ich weiß,</i>
unanchaptiy hamuttaptiy	<i>wenn ich glaube, wenn ich folge,</i>
ricuvanquim yachavanquim,	<i>siehst du mich, weißt du von mir.</i>
intica quillaca	<i>Die Sonne, der Mond,</i>
ppunchaoca tutaca,	<i>der Tag, die Nacht,</i>
pocoyca, chiraoca,	<i>die Reifezeit, die kalte Zeit</i>
manam yancacho,	<i>sind nicht vergebens;</i>
camachiscam,	<i>sie sind geschaffen,</i>
purin vnanchascaman	<i>sie gehen wie ihnen vorgeschrieben wurde,</i>
tupuscamanmi, chayan,	<i>zum Meßpunkt gelangen sie.</i>
maycanmi,	<i>Welcher bist du,</i>
ttopa yaoricta apachiuarcunque	<i>der du mir das Herrscher-Zepter gegeben hast?</i>
hayñillavay,	<i>Antworte mir,</i>
oyarillabay	<i>erhöre mich,</i>
manaracpas, saycoptiy	<i>wenn ich noch nicht müde bin,</i>
vañuptiy	<i>gestorben bin.</i>

Ebenso sind in den Texten von Huarochirí einige wenige Gebete dokumentiert, wie z.B. das an Viracocha (Kap. 1, T 1: 17):

Coniraya Viracocha	<i>Cuniraya Viracocha,</i>
runakamaq pachakamaq	<i>Menschen-Beseeler, Welten-Beseeler,</i>
ima haykayuq qammi kanki	<i>Besitzer aller Dinge bist du,</i>
qampam chakrayki	<i>dein [sind] die Felder,</i>
qampaq runayki	<i>dein [sind] die Menschen.</i>

Es handelt sich bei den hier besprochenen und illustrierten Texten um Gesänge und Gebete, die zu verschiedenen festlichen Anlässen vorgetragen wurden. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie Zweifach- und Dreifach-Parallelismen mit semantischen Paaren verwenden, um die Gottheiten anzusprechen. Die dabei verwendeten abgewandelten Wiederholungen dienen dazu, dem Inhalt rhetorische Emphase zu verleihen. Auch weisen diese Gebete eine bestimmte Diktion auf, in der der Herrscher als menschenschaffend beschrieben und mit dem Unendlichen in Verbindung gebracht wird, während der Mensch als Bittender und Empfangender dargestellt wird. Sie alle beinhalten eine exhortative Komponente (Ausrufe und Fragen an den Adressaten).

An dieser Stelle möchte ich auf die kritischen Äußerungen von Itier zu sprechen kommen, die dieser bezüglich der andinen Herkunft der Gebete gemacht hat. Nachdem die Gebete der hier erwähnten Chronisten lange Zeit als andine Manifestation religiöser Ausdrucksformen betrachtet wurden, hat sich in den letzten Jahren verstärkt eine Tendenz bemerkbar gemacht, diese Texte speziell und das Gesamtwerk der andinen Chronisten allgemein als eher europäisch beeinflusst zu sehen. Im Gegensatz zu Itier (Itier/Duviols 1993, Itier 1993a) glaube ich, daß die Gebete dieser Chronisten sowohl semantisch und rhetorisch als auch inhaltlich eine typisch andine Struktur aufweisen, d.h. sich in den Sprach- und Denkmustern des Quechua bewegen (wie dies Husson in seinen Studien zu Guaman Poma zeigte). Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, daß die Chronisten, die die erwähnten Texte quasi 'zitieren', mit ihren Arbeiten unterschiedliche Ziele verfolgten. Betrachten wir z.B. Molinas Werk, dessen Absicht es war, die indianischen Gebräuche zu beschreiben. Wenn wir annehmen, daß die von ihm zitierten Gebete bereits pseudo-inkaisch seien (wie Itier [1993b: 171] dies nennt, obwohl er an anderer Stelle bezüglich des Parallelismus in der andinen Tradition bei Guaman Poma auf Husson [1985] verweist, Itier 1993b: 140, Fußnote 2), so müssen wir uns vorstellen, daß die Informanten Molinas diese Gebete für ihn entweder erfunden oder doch zumindest umgestaltet haben müssen, denn es ist eher unwahrscheinlich, daß Molina selbst dies getan hätte, da er doch die autochthone Religion beschreiben wollte. Nimmt man also nicht an, daß die Informanten die Gebete verändert haben, so müßte man dann vermuten, daß sich die andinen Gebete bereits in einem Zeitraum von knapp fünfzig Jahren an christliche Formen angeglichen hätten, in einem Zeitraum, in dem die dauerhafte Präsenz und damit verbunden ein wirklicher Einfluß der spanischen Missionare nicht überschätzt werden sollte. Nun ist die Situation in den Werken von Pachacuti und Guaman Poma eine andere, denn sie schrieben nicht nur etwas später, sondern auch ihre Motivation war von der Molinas verschieden, da sie sich durchaus mit der andinen Kultur identifizierten. Trotzdem erscheint es mir im Hinblick auf bestimmte Schlüsseltermini und die poetisch-stilistische Struktur der Gebete unwahrscheinlich, daß christliche Termini, durch die Bemühungen der spanischen Geistlichen eingeführt, übersetzt und angepaßt worden sein sollen, um sie in der andinen Religion zu verwenden; sie wären damit sozusagen von den Chronisten verarbeitet und quasi neu erfunden worden, und dies alles in einem Zeitraum von weniger als hundert Jahren. Hierbei muß man auch berücksichtigen, daß die Präsenz der Kirche im Andenraum in der Realität weitaus weniger kontinuierlich und verbreitet gewesen sein dürfte, als oft angenommen wird.⁴³ Ein Argument gegen den europäischen Einfluß auf diese Gebete ist auch die Tatsache, daß sie sich in sprachlichem und inhaltlichem Aufbau sehr ähneln, obwohl die Quellen unabhängig voneinander entstanden sind und ihnen unterschiedliche Intentionen

⁴³ S. dazu auch Kap. 5.3 5.3 *Vermutungen über die Erzähler des Huarochirí-Manuskriptes im Lichte der erziehungspolitischen Situation.*

zugrundeliegen. Es ist eher zu vermuten, daß christliche und andine Traditionen – ebenso wie viele andere auf der Welt – Konvergenzen aufweisen.⁴⁴

Speziell das hier von mir angeführte Gebet, das Pachacuti Yamqui bringt, hat Duviols dahingehend analysiert, daß er darin vorwiegend europäische Konzepte sieht. Ich finde allerdings zum einen einige zentrale Punkte, wie die Art der Ansprache Gottes und die Suche nach ihm sowie die Parallelkonstruktionen, den von anderen Autoren aufgezeichneten Gebeten so ähnlich, daß ich der Argumentation von Duviols nicht uneingeschränkt folgen möchte. Der Weg, den Duviols geht, nämlich die Einbeziehung christlichen Gedankengutes als mögliche den Autor beeinflussende Quelle, ist mit Sicherheit eine gute Möglichkeit, sich der Struktur des Gebetes anzunähern.⁴⁵ Es wäre jedoch im Licht der hier von mir gemachten Anmerkungen wichtig, die Gebete, die die verschiedenen kolonialen Autoren ‘zitieren’, miteinander zu vergleichen und sie außerdem exakt in dem jeweiligen Diskurs und Ko-Text, d.h. der Textumgebung, zu situieren, um etwas über die möglichen Motive zu erfahren, warum der Autor die Gebete einfügte. Ich halte es für wenig fruchtbar, unter allen Umständen die Gebete als dominierend spanisch oder dominierend andin beeinflußt sehen zu wollen; vielmehr sollte meiner Auffassung nach die Fragestellung dahingehen, wie ein Autor Komponenten beider Traditionen einarbeitet, was es uns evtl. auch ermöglichen würde, uns der Antwort auf die Frage anzunähern, warum er es tat, und damit etwas über den Autor und seine Motivation zu erfahren und somit letztendlich etwas über die Mechanismen kolonialer, hybrider Textgattungen.

5.1.2.4 Altandine Prosatexte: Die Historiographie andiner Autoren

5.1.2.4.1 Bezüge auf andine Überlieferung in den frühen Chroniken

In zwei frühen spanischen Chroniken finden sich Hinweise auf die Textarten, die in den vorkolonialen Anden für die Weitergabe kultureller Traditionen verwendet wurden.

Betanzos gibt im ersten Teil seines Werkes einen chronologischen Bericht von der Geschichte des Inka-Reiches. Dabei erhält man den Eindruck, daß er eine bestimmte, ihm erzählte Version aus dem Quechua übersetzt.⁴⁶ Er scheint hier wirklich versucht zu haben, das zu tun, was er in seinem Vorwort (Betanzos [1551] 1987) angibt:

para ser verdadero y fiel traducidor tengo de guardar la manera y orden del hablar de estos naturales

Über seine Informanten sagt er dort:

porque no la traduje y recopilé siendo informado de uno sólo sino de muchos y de los más antiguos y de crédito que hallé entre estos naturales

⁴⁴ Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Itier s. Crickmay (1999), die deutlich macht, daß das Verständnis der Gebete vor allem von der Übersetzung durch den modernen Wissenschaftler abhängt.

⁴⁵ S.a. meine Anmerkung zu Duviols' Sichtweise der Chronik von Pachacuti Yamqui in Kap. 5.2. *Situierung in spanischen Erzähltraditionen*.

⁴⁶ S. hierzu den erfolgreichen Versuch einer Rückübersetzung ins Quechua, den Soto Ruiz vornahm (in Dedenbach-Salazar Sáenz 1995).

Während also Betanzos hier beispielhaft solche Textarten präsentiert⁴⁷, macht Cieza dazu eher beschreibende Angaben. Über die Art der Überlieferung von Geschichte zur Zeit der Inka schreibt er im *Señorío*:

para cada negocio tenían ordenados sus **cantares** o **romances**, que, viniendo a propósito se cantasen para que por ellos se animase la jente con los oyr y entendiesen lo pasado en otros tiempos, sin lo ynorar por entero (*Señorío* [155?] cap. XI, 1985: 28; meine Hervorhebung).

An dieser Stelle ist es ratsam, etwas näher auf die Bedeutung der Wörter *cantar* und *romance* einzugehen. Im *Diccionario de Autoridades* (I, t. II: 120) finden sich mehrere Definitionen des Terminus *romance*: (1) “Romance, ò Coplas, que se hacen para efecto de cantarlos: y por esto todas las coplas sueltas se suelen llamar Cantar.” (2) “Se llaman tambien aquellas coplas, que se hacen en forma de sátira, para motejas a alguno, y darle que sentir: que en cierto modo son como los Epigramas, que encierran en pocos versos un dicho agudo y picante.” (3) “Por excelencia y antonomasia se entiende el Libro Sagrado y Canónico, assi llamado, en que se contienen los colóquios y cánticos de la Espósa Sancta con el Divino Espóso.” *The Oxford Companion to Spanish Literature* (1984: 93) erklärt “cantares” folgendermaßen: “Cantares, poems originally intended to be sung or set to music and deriving from the oral tradition. ... poems on epic themes.” Aus all diesen Erklärungen geht der gemeinsame Nenner hervor, daß *cantares* eine poetische Form haben und mit Musik verbunden werden.

Die ersten gedruckten *romances* datieren von ca. 1530. “These songs were sung in the form of *cantares de gesta*, often unified in theme and style, often surviving in isolation from a parent text of greater length now lost.” Sie können auf zwei Arten klassifiziert werden. In der ersten Art unterscheidet man *romances viejos*, die *romances antiguos* des 16. Jahrhunderts (“composed in the main by literate poets on the basis of either the chronicles or the *romances viejos*”) von den *romances artificiosos*. In der zweiten Art wird die *romance histórico* (“deriving directly from a datable event”) von der *romance literario* (“including the epic, deriving indirectly from an event through a chronicle or epic”) und der *romance de aventura* unterschieden. “The language of the romances is often consciously archaic, with frequent echoes from the epic tradition, formulaic, impersonal, and sober in its limited use of adjectives and heightened expression. ... They were sung at court, circulated in chap-books throughout Spain from the early 16th c. ...”. (*The Oxford Companion to Spanish Literature* 1984: 507.) Im 18. Jahrhundert verstand man unter “romance” eine “composicion de la Poesía Española, en que se observan alternativamente los mismos asonantes, en todos los segundos y quartos versos de cada copla de las que le componen. El que consta de versos de ocho syllabas se llama Romance llano, ò Romance absoluto, y el que consta de versos de once syllabas Romance heróico, real ò endecasylabo.” (*Diccionario de Autoridades* III, t. V: 634.)

Diese Termini beinhalten also Konzepte, die aus der oralen Tradition entstanden sind. Sie werden mit Musik assoziiert, haben eine poetische Form und wurden im höfischen oder religiösen Kontext aufgeführt. Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß Cieza mit der Verwendung dieser Termini nicht ihre engere Bedeutung am spanischen Hof im Auge hatte, sondern es ist möglich, daß er nur auf die Oralität hinweisen wollte und sich dabei, um von seinen Lesern besser verstanden zu werden, auf spanische Begriffe bezog. Cieza konnte nicht genügend Quechua, um sich qualifiziert über die stilistisch-rhetorische Struktur dieser Traditionen äußern zu können, aber er mag durchaus deren Ansiedlung im religiösen und

⁴⁷ S. auch 5.1.1 *Die für die Überlieferungen zuständigen Personen in den Anden* für die explizite Beschreibung, wie solche Aufführungen aussahen.

politischen Kontext und ihre musikalische Begleitung verstanden haben. Es ist daher nicht möglich, das, was er hörte und sah oder was ihm berichtet wurde, mit spanischen Konzepten gleichzusetzen; vielmehr wollte der Chronist wahrscheinlich den politisch-religiösen Gebrauch, die rhythmische Struktur (die im Quechua nicht durch Reime, sondern durch den Satzbau und semantische Paare entsteht) und ihre Beziehung zur Musik hervorheben.

5.1.2.4.2 Die Chronikform bei Pachacuti Yamqui, Guaman Poma und Garcilaso

Pachacuti Yamqui, Guaman Poma und Garcilaso verstanden sich selbst als andiner Herkunft, und wenn auch ihr Lebensweg und ihre Motivation für die Schaffung ihrer jeweiligen Werke unterschiedlich waren, so zeigen diese doch auch Ähnlichkeiten. Im folgenden möchte ich kurz die Motivation dieser Autoren beleuchten, sowie ihre Angaben über die Art der Texte, die überliefert wurden, denn sie geben uns nähere Auskunft über die historiographische Tradition, in der sich diese Autoren ansiedelten, und über andine Formen der Überlieferung.

Die Angaben von Pachacuti Yamqui zu seinen Informanten und seiner Motivation sind spärlich und beschränken sich auf eine einzige Angabe: “Digo que emos oydo siendo niño noticias antiquisimos y las ystorias, barbarismos y fabulas del tiempo de las gentilidades que es como se sigue que entre los naturales a los cosas de los tiempos passados siempre los suelen hablar &: ...” (1993: 187). Hier beginnt seine Erzählung mit der ersten Generation der Menschheit, die er damit beendet, daß er sagt, dies habe man von den alten Inka erfahren (S. 193). Es folgt dann eine chronologische Abhandlung über das Inka-Reich, orientiert an dessen Herrschern, bis zur spanischen Eroberung. Nicht nur ist dies eine wohlbekannte spanische historiographische Methode, sondern Pachacuti nennt sein Werk denn auch explizit *historia*, und die Tatsache, daß er von den andinen Überlieferungen und Bräuchen als “barbarismos y fabulas del tiempo de las gentilidades” spricht, zeigt, daß er sich davon distanziert, wenn er auch, aufgrund seiner Herkunft, deutlich macht, daß er sich durchaus für qualifiziert hält, darüber zu berichten. So ergänzt er die spanische Erzählform durch Einschübe in Quechua und eine Art der Vergangenheitsdarstellung, die der des Quechua sehr ähnlich ist (*dicen que*), andererseits aber auch auf eine Distanzierung von indianischer Kultur hindeuten könnte.

Guaman Poma sieht sein Werk als Chronik, also eine europäische Form, die im *Diccionario de Autoridades* (I, t. II: 335) folgendermaßen beschrieben wird: “Chronica. ... Historia ò Annáles en que so [*sic*] trata de la vida de los Reyes, ù de otras personas heróicas en virtud, armas, ò letras.” Allerdings legt der Autor besonderen Wert darauf, daß seine Chronik dazu beitragen soll, die Menschen und Zustände zu verbessern. Padilla Bendezú (1979: 45, 55-57) beschreibt die Bildung des Autors, die zum einen auf der Lektüre aller gängigen Chroniken beruhte, zum anderen auf seiner Arbeit als Sekretär für den *visitador* Albornoz und den Chronisten Cabello Valboa. All dies zeigt, daß er viele seiner Informationen aus europäischen Quellen hatte und sie auf europäische Weise darstellte.

Guaman Poma war ein belesener Mann, der unter anderem die meisten kolonial-spanischen Chroniken kannte und sie auch auflistet. Dazwischen finden sich aber auch seine Informanten, alle adlig, alt und weise. Er betont die Mündlichkeit der Informationen, die er von ihnen erhalten hat, sieht sie aber nicht als eine andere Art von Chroniken an als die in schriftlicher Form vorliegenden. Vielmehr ordnet er sie chronologisch in die Reihe dieser ein und schreibt ihnen sogar mehr Autorität und Authentizität zu als einigen der Schriftquellen (1078 [1088] f.). Dies mag eine Erklärung sein, warum er seine Chronik als “neu” betrachtete. Er weist außerdem darauf hin, daß er die Information analytisch bearbeitet hat:

e trauaxado de auer para este efeto las mas uerdaderas rrelaciones que me fueron pocibles tomando la sustancia de aquellas personas aunque de uarias partes me fueron traydas al fin se rredugian todas a la mas comun opinion (10).

Es ist interessant, daß Guaman Poma hier ausdrücklich sagt, daß er selektiv Geschichte schreibt, wobei er Methoden anwendet, die von den Spaniern sowohl bei der Zusammenstellung der Berichte der Quipucamayos als auch bei der von Sarmiento aufgenommenen Berichte verwendet werden. Nach Angaben Ciezas folgten auch die Inka diesem Prinzip (Cieza *Señorío* [1550] cap. XI, 1985: 28).

Garcilaso, der mestizischer Abkunft war, betont seine Herkunft von einer Inka-Adligen und fundamentierte damit sein Wissen über die Geschichte der Inka: “Yo escribo ... lo que mamé en la leche y vi y oí a mis mayores” (*Comentarios reales*, Primera parte, l. III, cap. XXI, 114). Allerdings erwähnt er auch Familienangehörige und Freunde als zuverlässige Informanten, womit er selbst auf orale Traditionsmechanismen in den Anden zurückgreift.⁴⁸ Seine Beweggründe, ein solches Werk zu schreiben, liegen vor allem darin, daß er glaubt, mit seinen “Kommentaren” das, was andere bereits geschrieben haben, durch einen wahren Bericht ergänzen zu können (*Comentarios reales*, Primera parte, *Proemio*) und zu verhindern, daß das Wissen über jene Zeit verloren geht:

Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas cosas que han quedado, porque no se pierdan del todo, me dispuse al trabajo tan excesivo, como hasta aquí me ha sido y delante me ha de ser, el escribir su antigua república hasta acabarla ... (*Comentarios reales*, Primera parte, l. VII, cap. VIII, S. 256).

Seine Arbeit orientiert sich an der Abfolge der Inka-Herrscher und ist von Aufbau und Einteilung her klar von europäischen Mustern beeinflusst. Über die Art der Texte, die nach Angaben von Garcilaso in der vorspanischen Zeit überliefert wurden, habe ich schon im Zusammenhang mit den dafür zuständigen Spezialisten hingewiesen (s. Kap. 5.1.1). Hier möchte ich nur noch einmal erwähnen, daß er, mit Bezug auf Blas Valera, die Rolle bestimmter Spezialisten erwähnt, die diese bei der Weitergabe “historischer Geschichten” spielten, wobei sie sich der *quipu* bedienten (Garcilaso l. II, cap. XXVII, S. 80).

Man sieht, daß die hier besprochenen Werke insofern recht ähnlich sind, als sie ihre Informationen innerhalb einer chronologischen Abfolge, an den Herrschern des Inka-Reiches orientiert, zusammenstellen und ihre Autorität auf dem Gebiet der indianischen Kultur u.a. dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie alte und weise Informanten zitieren und dieses *Insider*-Wissen durch die Verwendung von Quechua-Passagen unterstreichen. Diese Autoren spiegeln in ihrer Person und in ihrem Werk die komplexe koloniale Situation und das Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen wider, zum einen durch die Verwendung der europäischen schriftlichen Chronikform⁴⁹, zum anderen durch den Rückgriff auf die andine Art, sich bestimmter Spezialisten der oralen Tradition für die Überlieferung zu bedienen.

⁴⁸ Z. B. *Comentarios reales*, Primera parte, l. VII, cap. XII, 265.

⁴⁹ S. zu Garcilaso und Guaman Poma die Studie von Abbott (1996: 79-101), der zusammenfassend auf die europäischen Rhetorik-Traditionen hinweist, derer sich beide Autoren bedienen.

5.1.2.4.3 Die Darstellung von Vergangenheit und Gegenwart im Huarochirí-Manuskript

Als einziger zusammenhängender Quechua-Text weist das Manuskript von Huarochirí zwei differenzierbare Textsorten auf.

Zum einen handelt es sich dabei um die Erzählungen, die von einer alten, oft mythischen Zeit handeln und von den Handlungen übernatürlicher Wesen berichten. Oft legen sie Zeugnis davon ab, wie diese die sozio-politische und die geo-ökologische Struktur der Zeit, in der sie erzählt werden, beeinflußt haben. So hat z.B. die Begegnung eines Gottes mit einer schönen Frau zur Wirkung, daß die Gemeinde dieser Frau eine Bewässerungsanlage erhält, die diese Frau von dem Gott erbittet, da er sich in sie verliebt hat.

Die andere Textsorte kann man als Berichte (fast ethnographischer Art) bezeichnen, die bestimmte Zeremonien und Riten beschreiben, die zur Zeit des Erzählens oder bis kurz davor noch durchgeführt wurden, die oft in Zusammenhang mit den Mythen stehen und sich immer in einem geographisch und ethnisch klar definierten Raum abspielen. So wird z.B. beschrieben, wie eine Bewässerungsanlage gereinigt und im Zusammenhang damit eine Göttin verehrt wird, die für die Fruchtbarkeit verantwortlich ist.

Beide Textsorten unterscheiden sich nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Verwendung bestimmter sprachlicher Mittel. Die Erzählerperspektive ist jeweils unterschiedlich. In den mythischen Erzählungen berichtet der Erzähler von Ereignissen, die er selbst nicht erlebt hat und verwendet dafür das reportative Kommentar-Suffix **-si**, verbunden mit der einfachen Vergangenheit **-rqa**.⁵⁰ In den Berichten über religiöse Praktiken hingegen verwendet er oft das assertative Kommentar-Suffix **-mi**, das zeigt, daß er die beschriebenen Riten selbst kannte oder aber mit ihnen als Teil seiner unmittelbaren Erlebniswelt vertraut war; auch findet sich oft die habituelle Vergangenheit, die zeigt, daß eine Handlung regelmäßig wiederholt wurde. In den mythischen Erzählungen handelt es sich um die Interaktion von Protagonisten menschlicher und übernatürlicher Herkunft, von denen in der dritten Person gesprochen wird und deren Handlungen in einer nicht näher definierten, als alt angesehenen Zeit stattfanden, für welche die Angabe **ñawpa pacha** verwendet wird. Diese Erzählungen werden mit der Formel **chay simiri kaymi**, wörtl. *jene Erzählung ist diese*, eingeleitet.

In beiden Textsorten finden sich außerdem, zu Beginn eines jeden Kapitels sowie an dessen Ende und manchmal auch in dessen Verlauf, kommentarartige Einschübe des Erzählers/Redakteurs. Oft versucht er hierdurch, sich vom Erzählten, etwa nicht-christlichen Riten, zu distanzieren, wobei er sich der ersten Person Plural bedient, die zeigt, daß er sich an einen Adressaten wendet, mit dem er sich als sich in einer Gruppe befindend identifiziert.

Nun zeigen diese Texte natürlich allein schon durch ihre schriftliche Form, die Einteilung in Kapitel und die Querverweise im Text, daß es sich nicht um eine reine Aufzeichnung oraler Traditionen handelt, sondern daß diese zu einem bestimmten Zweck schriftlich fixiert und dabei diesem Medium zum Teil angepaßt wurden. Wie die stilistisch-rhetorische Analyse jedoch zeigen wird, kann man durchaus annehmen, daß die mythischen Texte in ihrem Aufbau und Inhalt orale Überlieferungen und deren Muster widerspiegeln, womit die mythischen Erzählungen des Huarochirí-Manuskriptes eine andine Textsorte in Prosaform repräsentieren dürften, allerdings eingebettet in den vom Redakteur/Editor neu geschaffenen

⁵⁰ Es scheint, daß sich die narrative Vergangenheit mit **-sqa**, wie sie heute im Quechua üblich ist, erst in den letzten Jahrhunderten auf der Grundlage der Nominalisierung entwickelt hat. Ihre starke dialektale Ausdifferenzierung (Unterschiede in den zentralperuanischen und südandinen Dialekten) deutet auf unterschiedliche Entwicklungen im Rahmen des Zeiten- und Aspektsystems hin (s. Dedenbach-Salazar 1993a). S.a. Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität*.

schriftlichen Rahmen. Durch diese Schaffung einer neuen Darstellung gelingt es dem Redakteur, Erlebnisse und Kenntnisse aus der alten andinen Welt mit solchen der neuen kolonialen Situation zu verweben und so einen komplexen Diskurs entstehen zu lassen, der möglicherweise zweierlei Interessen in sich birgt: zum einen die Darstellung einer selbst als gläubiger Anhänger der neuen Religion, zum anderen die Vermittlung und Erhaltung alter Glaubensvorstellungen – ein Wieder-Erschaffen und Um-Formen altandinischer Formen und Inhalte.

5.1.3 **Schlußbetrachtung: Die Darstellung von Vergangenheit in den vorspanischen Anden**

Aufgrund der in diesem Kapitel vorgestellten Information aus den lexikographischen und ethnohistorischen Quellen ergeben sich einige Schlußfolgerungen und Diskussionspunkte bezüglich andiner Überlieferungsmechanismen und historiographischer Traditionen.

Die Angaben dazu, wie im Quechua der frühen Kolonialzeit der Bereich Sprache und Wortkunst lexikalisiert wurde, können folgendermaßen zusammengefaßt werden.

simi (Rede, Sprechen, wohlgeformt, autoritativ)	
simi (Prosarede) (evtl. auch Hyperonym)	taki (poetischer Gesang) (evtl. auch Hyperonym)
hawariku- (<i>fábulas</i>)	vs. wariqsa / wari (Initiationsgesang)
huqari(-pu)- (autoritative öffentliche Rede)	haylli (Triumph-Hymne) Gebete

Es ist erwiesen, daß es im Quechua eine poetische Kunst gab, d.h. eine nach bestimmten rhythmischen und lexikalischen sowie semantischen Gesichtspunkten gegliederte Lyrik mit emotionalen Komponenten, die zumeist singend bei festlichen Anlässen vorgetragen wurde. Sie schließt Triumphgesänge, Hymnen und Gebete ein.

Aus der Analyse der Text- und lexikographischen Quellen ergibt sich, daß daneben auch eine Literatur, die nicht in diesem Sinne lyrisch war, existierte, nämlich mythische bzw. geschichtliche Ereignisse zum Ausdruck bringende künstlerische Formen (eigene Quechua-Bezeichnung **hawarikuy**?), die vom Diskurs-Aufbau her modernen Erzählungen ähnlich sind. Allerdings wurden die uns heute bekannten Texte bereits in der Kolonialzeit aufgezeichnet und liegen uns nur in verschrifteter Form vor, so daß wir daraus lediglich auf altandine Gattungen und Überlieferungsarten schließen, deren tatsächliche Form und Art der Präsentation aber nicht mehr rekonstruieren können.

Wenn wir annehmen, daß die Texte von Huarochirí tatsächlich von andinen Menschen erzählt und niedergeschrieben wurden, spiegeln sie wahrscheinlich die Art und Weise wider, wie diese Menschen

ihre kulturellen Traditionen präsentiert und aufgeführt haben: teilweise durch Erzählungen und teilweise durch Rituale. Die Anordnung dürfte kaum die der Wiedergabe im kulturellen Kontext sein – wir wissen nicht, zu welchen Gelegenheiten die Mythen erzählt wurden, vielleicht dann, wenn die Rituale durchgeführt wurden –, aber der Inhalt bezieht sich auf das Selbstverständnis der Menschen und ihre Interaktion mit den Gottheiten, der Natur und den Nachbarn, so daß die einzelnen Gruppen als Elemente in einem Gewebe aus zeitlichen und räumlichen Beziehungen zu sehen sind. Diese Beziehungen gehen quer durch das, was wir als menschliche und übernatürliche Sphären bezeichnen würden, die aber für die Menschen von Huarochirí eine Einheit gebildet haben dürften.

Vergleicht man die Texte von Huarochirí mit der Art, wie die namentlich bekannten andinen Chronisten ihre Texte präsentieren, so zeigt sich ein interessanter Unterschied. Diese Autoren verwenden die europäische Form der Chronik: eine chronologische Liste der Inka-Herrscher bildet den roten Faden, anhand dessen andine Geschichte und Kultur dargestellt wird.⁵¹ Wir können uns nun fragen, ob diese Art der chronologischen Anordnung, die sich an den Inka-Herrschern orientiert, ein rein europäisches Konzept ist, das die andinen Chronisten übernahmen, zumal sie ja ein europäisches Publikum im Auge hatten. Oder aber sollte es möglich sein, daß der Aufstieg des inkaischen Staates mit seinem absoluten Herrschaftsanspruch selbst diese Art der chronologisierten Geschichtsdarstellung hervorgebracht hat, möglicherweise unterstützt durch das System der *quipu*-Aufzeichnungen?

Es scheint eine Tendenz zu geben, daß Chroniken in entstehenden zentralistischen und imperialistischen Staaten verwendet werden, wie es im mittelalterlichen Spanien und in der arabischen Tradition der Fall war. Auch in der Beschreibung afrikanischer Historiographie kann man Elemente wie in der inkaischen Staatstradition erkennen:

It is evident that it is in these [powerful] kingdoms [of traditional Africa] in particular that there are manifest political advantages in propagating certain historical interpretations of the past whether in the form of ‘myths’ or of ‘legends’. Narratives purporting to recount, for instance, how the ancestors of the present ruling houses first came to the area as saviours, or first settlers, or even victorious conquerors (all common themes) provide a justification for the continued position and power of these houses in the present. The ‘mythical charter’ thus given by the stories can be an important support for the existing distribution of political power, and it is not surprising that in these conditions there is a marked emphasis on history. (Finnegan [1970] 1977, 372.)

Es stellt sich daher die Frage, inwieweit die andine Darstellung von Vergangenheit eher ‘mythisch’ oder ‘historisch’ ist, weshalb hier kurz die Problematik ‘Mythos’ vs. ‘Geschichte’ angesprochen werden soll.

Erzählungen, die das Wissen über Gottheiten und die Vorzeit wiedergeben, sind meist ‘Mythen’ genannt worden, während ‘Geschichte’ Ereignisse in ihrem Handlungsablauf bezeichnet hat. Hill (1988: 6-7) sieht – ähnlich wie Finnegan – Mythos und Geschichte als Arten eines sozialen Bewußtseins, durch das die Menschen einen gemeinsamen interpretativen Rahmen konstruieren. Laut Hill schafft der Mythos keine zeitlose Ordnung, sondern eine zeitorientierte Ordnung, in der sich die Vergangenheit sehr wohl von der Gegenwart unterscheidet, und das mythische Bewußtsein reproduziert den Unterschied zwischen den Menschen der Gegenwart und den mächtigen Wesen der Vergangenheit. Dagegen legt das historische Bewußtsein größeres Gewicht auf soziales Handeln in der Gegenwart, das aber aus dem Wissen über

⁵¹ Diese ist, wie in Kap. 5.2 *Situierung in spanischen Erzähltraditionen* besprochen, in den Traditionen von Huarochirí nur sehr grob vorhanden; auch orientieren diese sich nicht an Herrschern (s.a. 8.1.6 *Schlußbetrachtung*).

die Vergangenheit schöpft. Die Vergangenheit wird als von menschlichen Wesen belebt gesehen. Mythische und historische Bewußtseinsarten ergänzen einander, indem – wie Turner (1988: 252) sagt und dabei Cohn (1961: 244) zitiert – “the mythic past thus provides the highest-level, all-embracing framework of social life, while the historic past is ‘not only a unifying factor, but carries a divisive component as well’”.⁵²

Meines Erachtens – und die Diskussion hat dies gezeigt – ist die Chronik, die ‘historisch’ von den Taten der Herrscher eines Staates oder Imperiums berichtet und dadurch dessen Entwicklung konstruiert und rechtfertigt, als historiographische Gattung schon der inkaischen Herrscher zu sehen. Diese Art der Darstellung fand in der geschriebenen Chronikform der Kolonialzeit ihre Fortführung. In der Inkazeit allerdings wurden die Taten der Herrscher wahrscheinlich in episch-dramatischer Form mündlich (und mit Hilfe der *quipu*) aufgeführt. In der Kolonialzeit verwenden die andinen Chronisten das neue Medium, das ihnen nun zur Verfügung steht. Die Intention ist vielleicht durch die individuellen Autoren personalisierter geworden, im großen Ganzen aber dieselbe geblieben: nämlich von den großen Taten der Inka-Herrscher zu berichten und deren Herrschaft zu rechtfertigen, wobei sowohl schon in der inkaischen Tradition als auch dann in der von den andinen Chronisten verwendeten Chronikdarstellung das Gewicht auf dem historischen Bewußtsein liegt, wie Hill es sieht, nämlich der Rechtfertigung der inkaischen Vorherrschaft zum einen durch konkrete Taten wie Eroberungen, zum anderen aber auch durch die Erklärung vor allem früher Erfolge aufgrund außerordentlicher, wundersamer Ereignisse.⁵³

Die kulturellen Traditionen weniger mächtiger Gemeinschaften sind hingegen mehr in mythisch-historischen Erklärungen (im Sinne von Hill) eingebettet, wie dies die regionalen Traditionen, von den in den Texten von Huarochirí berichtet wird, zeigen. Zwar geht es auch hier um die Erklärung des ethnischen Machtgefüges, aber die Erklärungsmuster beruhen auf mythischen, nicht linear angeordneten Ereignissen, die sich auf bestimmte Heroen/Gottheiten und deren Interaktion konzentrieren sowie deren Verbindung zum Leben der Menschen durch Rituale und Zeremonien, die dafür sorgen, daß die etablierte Ordnung aufrecht erhalten bleibt.⁵⁴

⁵² Hiermit stellt er seine Hypothese explizit in Gegensatz zu Lévi-Strauss (1962, chap. VIII: 309-310), der Gesellschaften in “heiße” und “kalte” eingeteilt hat: “Nous avons suggéré ailleurs que la maladroite distinction entre les ‘peuples sans histoire’ et les autres pourrait être avantageusement remplacée par une distinction entre ce que nous appelions, pour les besoins de la cause, les sociétés ‘froides’ et les sociétés ‘chaudes’: les unes cherchant, grâce aux institutions qu’elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l’effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité; les autres intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement.” (S.a. Turner 1988 für die abschließende Diskussion über Geschichte und Mythos in dem von Hill herausgegebenen Band.)

⁵³ Z.B. sollen bei der Besiegung der Chanca laut Betanzos (cap. VIII, S. 32), der hier offensichtlich (auch von der Erzählart her) andine Darstellungen wiedergibt (vgl. Dedenbach-Salazar Saénz 1995) auf wundersame Weise erschienene Truppen geholfen haben; bei Pachacuti Yamqui Salcamaygua (fol. 19r, S. 219) sind es Steine, die zu Menschen werden und den Inka beistehen. Mythische Elemente werden in eine sonst auf historische Abläufe ausgerichtete Berichterstattung integriert.

⁵⁴ Turner (1988: 249-251) argumentiert dahingehend, daß die Traditionen von Huarochirí gerade ein Beispiel für die historische Sichtweise darstellen, da sie wie das Alte Testament der Juden eine solche historische Sichtweise, wenn auch eingebettet in die durch Gott vorgegebene mythische Ordnung, widerspiegeln und somit typisch für die Darstellungsart sind, die sich bei Gruppen findet, welche innerhalb eines größeren politischen Systems funktionieren. Hier übersieht Turner, daß die Texte in ihrer Anordnung wohl kaum eine vorspanische andine Sichtweise und Präsentationsform bilden, sondern vielmehr gerade die bibliifizierende Darstellung auf den Kontakt eines Redakteurs/Editors mit der europäischen Gesellschaft zurückgeht. Dies soll nicht heißen, daß Turners Betrachtungsweise – auch in bezug auf die Traditionen von Huarochirí – unzulässig sei; es muß lediglich darauf hingewiesen werden, daß er in diesem Fall die Komplexität der Geschichte der Aufzeichnung nicht in seine Überlegungen einbezieht.

Somit sind sowohl die chronikartigen Darstellungen der Inka als auch die mythisch orientierten Darstellungen von Huarochirí Ausdruck der jeweiligen stärker imperialistisch bzw. eher regional organisierten soziopolitischen Situation.

Über den Aufführungsmodus weiß man aufgrund von Angaben in den spanischsprachigen Quellen, daß dieser zumindest bei den Inka, vielleicht vorwiegend, episch-dramatischer Art war. Die Texte von Huarochirí weisen darauf hin, daß dort Mythen wahrscheinlich im Zusammenhang mit Ritualen aufgeführt wurden, und daß, wie noch in der Textanalyse zu zeigen sein wird, diese Mythen eine Erzählstruktur hatten, die dem heutigen andinen *cuento* vergleichbar ist.

5.2 Situierung in spanischen Erzähltraditionen

Wir müssen nun fragen, ob europäische Erzähltraditionen in einen solchen Transmissionsprozeß, wie er bei der Weitergabe der Traditionen von Huarochirí stattgefunden hat, einbezogen wurden, und wenn wir davon ausgehen, daß dies – bewußt oder unbewußt – geschah, stellt sich auch die Frage danach, um welche Art europäische Erzähltraditionen es sich gehandelt haben könnte.

Im vorangegangenen Kapitel wurden bereits kurz die historiographischen Gattungen angesprochen, derer sich explizit sowohl spanische als auch andine Autoren bedienen. Allerdings zeigen die Texte von Huarochirí, abgesehen von ihrer Einteilung in Kapitel, nicht die für die Chroniken typischen Eigenschaften, wie sie in der Beschreibung der Abfolge der Inka-Herrscher bei anderen Autoren vorkommen.

Sehen wir uns nun weitere mögliche spanische Ausdrucksmuster an, die die Erzähler/Redakteure von Huarochirí beeinflußt haben könnten.

Sicher waren es gerade die Jesuiten, die auch in Huarochirí präsent waren⁵⁵, die großen Wert auf die Vermittlung rhetorischer Fähigkeiten legten, was sich auch in der Schule von Huarochirí niedergeschlagen haben mag, obwohl wir natürlich nicht wissen, wie die dortigen Unterrichtenden qualifiziert waren und wie sie ihre Kenntnisse im Unterricht indianischer Kinder umsetzten. Zu dieser – expliziten oder impliziten – Rhetorik, die neben dem Schulunterricht in jedem Falle in den Predigten zur Anwendung gekommen sein dürfte, kam aber mit großer Wahrscheinlichkeit auch der Kontakt der Zöglinge mit anderen Erzählmustern und -traditionen eher populärer Art, denn auch die einfachen Leute spanischer Herkunft dürften sich Geschichten erzählt haben, denen indianische Mitbürger sicher auch zuhörten, oder bei denen sie zumindest präsent waren.⁵⁶

Wir müssen uns also zum einen die Frage stellen, welche Art der Predigtauffassung in jener Zeit vertreten wurde und zum anderen auch, welche Art populärer Erzählkunst in Spanien üblich war. Diese beiden Faktoren mögen nämlich neben der andinen Erzählkunsttradition die Texte der andinen Autoren der Kolonialzeit mehr oder weniger stark beeinflußt haben; und dies gilt auch für die Erzähler der Traditionen von Huarochirí.

⁵⁵ S. Kap. 5.3 *Vermutungen über die Erzähler im Lichte der erziehungspolitischen Situation.*

⁵⁶ Hier sei bemerkt, daß ich es überhaupt für wichtig halte, daß wir uns (auch auf anderen Gebieten wie z.B. der Volksmedizin oder dem Handwerk) mit populären Ausprägungen spanischer Kultur befassen, da es wahrscheinlich ist, daß die indianische Bevölkerung im täglichen Umgang durchaus mit dieser Ausprägung europäischer Kultur in ständigem Kontakt war. Dazu kommt, daß auch in Spanien nur eine kleine Gruppe der Bevölkerung des Lesens kundig war und sich daher die Mehrheit der Menschen auf auditivem und visuellem Wege informierte, bildete und unterhielt.

Im Europa und Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts spielte das Predigtwesen und die theoretischen Grundlagen dafür eine wichtige Rolle in den Debatten der Geistlichen. Zu den herausragendsten Theoretikern der Predigt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehörten Melanchthon und Erasmus. Wichtige Grundsätze des Predigens waren, zumeist an der klassischen Rhetorik orientiert, die Vermittlung der wahren Lehre und die Aufforderung zum richtigen Glauben und zu moralischem Handeln mit Hilfe der Kunst der Überredung, die im Gegensatz zur früheren argumentativen Predigt stand.

In Italien veröffentlichte der spanische Geistliche Alfonso Zorrilla 1543 ein sehr einflußreiches Traktat über das Predigen, und obwohl es ganz im Rahmen der Inquisition stand, basierte es im wesentlichen auf lutherischen Quellen. Sein Schwerpunkt lag auf der Lehre durch die Homilie, die allegorische Auslegungen der Bibeltexte unterstützte. Der Franziskaner Diego de Estella, dessen *Modus concionandi* 1576 in Salamanca publiziert und mehrmals nachgedruckt wurde, zieht allen anderen Formen den „sermo evangelicus“ vor, eine Art Homilie. Der Predigende sollte sich dabei hauptsächlich auf die Heilige Schrift stützen und die moralische Bedeutung betonen, die der wörtlichen Bedeutung zugrundeliege. Alfonso García Matamoros, ein Zeitgenosse Estellas, hielt hingegen die klassischen Gattungen der Rhetorik (von Aristoteles hergeleitet) beim Predigen für angemessen. Auch die Werke von Luis de Granada, die zwar teilweise zunächst durch die Inquisition verboten waren, fanden sich doch bereits Ende des 16. Jahrhunderts in einer Reihe von privaten Bibliotheken in Peru.⁵⁷ Granada, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehrere Traktate zum christlichen Glauben und Leben schrieb, verwendete die in der griechischen Kultur angesiedelten Konzepte der Rhetorik und Eloquenz, wobei er versuchte, durch Klarheit und Kürze die Menschen zu bewegen. Stilistisch-rhetorische Ausdrucksmittel waren Beispiele und Dialoge, mit deren Hilfe er ein realistisches Bild der Menschen und ihrer Beziehung zu Gott gab.⁵⁸

Es ist anzunehmen, daß die in Spanien ausgebildeten Geistlichen von dieser Debatte oder zumindest von einzelnen Theoretikern Kenntnis hatten und deren Ansätze in gewissem Maße auch im Unterricht und in ihren eigenen Predigten umsetzten. Man sollte den Einfluß rhetorischer Muster in den Werken andiner Autoren jedoch differenziert sehen, denn der direkte und kontinuierliche Kontakt mit solchen europäischen Traditionen war im Falle des Erzählers von Huarochiri und auch sicher in dem der Aufzeichnungen von Titu Cussi Yupangui und Pachacuti Yamqui Salcamaygua⁵⁹ nicht in dem Maße

⁵⁷ Hampe Martínez (1996a: 36, 37, 124, 139, 147, 247, 248, 255, 256, 258).

⁵⁸ O'Malley ([1983] 1993) und für Luis de Granada Rallo Gruss (1987: 133-140); s.a. die Studien zur Rhetorik in Spanien in jener Zeit von Martí (1972), Rico Verdu (1973), García de la Torre (1983, der auch auf andere Gattungen wie historiographische Prosa Bezug nimmt), zur Erzählkunst Artaza (1989); auf die Neue Welt bezogen die Studie von Abbott (1996). Für erste Untersuchungen von Predigten in indianischen Sprachen s. Klaus (1999) für koloniale Nahuatl-Predigten und Dedenbach-Salazar Sáenz (1994c, 1999d) für solche in Quechua.

⁵⁹ Duviols (1993) präsentiert in seiner und Itiers Ausgabe der Chronik von Pachacuti Yamqui eine ausführliche Betrachtung des Werkes und argumentiert dahingehend, daß es sehr viel stärker von christlich-theologischen Ideen beeinflusst ist als man bisher angenommen hat. Sein Beitrag ist interessant zu lesen und seine Aussagen sind bedenkenswert; ich möchte dazu aber einige Bemerkungen machen. Meines Erachtens mißt Duviols – sozusagen vom anderen Extrem aus – die gesamte *Relación* an (s)einem christlichen Standard, von dem er dem Chronisten irrtümliche Abweichungen unterstellt (z.B. Duviols 1993: 22). Er zieht nicht die Möglichkeit in Betracht, daß Pachacuti Yamqui aus einer andinen Anschauungsweise z.B. andere zeitliche Kategorisierungen verwendet und diesen europäische Ereignisse anpaßt, sondern findet, daß der Chronist ein okzidentales Gerüst verwendet und sich dabei irrt (s.a. S. 58). Auch läßt Duviols außer Acht, ob jemand wie Pachacuti Yamqui überhaupt Zugang (auf direktem oder indirektem Wege) zu den von ihm genannten christlichen Werken gehabt haben könnte. Es ist sicher nicht auszuschließen, daß der Chronist – evtl. über Pfarrer – mit den Lehren der *Doctrina Christiana* vertraut war, aber es ist doch eher unwahrscheinlich, daß er Cicero gelesen hat (S. 62). Die Studie Duviols' zeigt, wie wichtig es ist, die spanischen Komponenten einzubeziehen; das Fehlen vorspanischer

gegeben wie in den Werken Garcilaso de la Vega oder auch Guaman Pomas, die, wie schon Durand (1963) und in neuerer Zeit Abbott (1996) und Adorno (1989, 1991) aufgezeigt haben, klar auf Muster europäischer Rhetorik zurückgriffen.

Neben der Indoktrination durch Predigten gab es in der frühen Kolonialzeit bereits Theaterstücke, die zum Ziel hatten, christlich-religiöse Inhalte zu verbreiten. Garcilaso de la Vega beschreibt diese Theateraufführungen recht ausführlich, was die Annahme zuläßt, daß ihm Bekannte direkt davon berichtet haben könnten:

La misma habilidad muestran para las ciencias, si se las enseñasen, como consta por las comedias que en diversas partes han representado; porque es así que algunos curiosos religiosos de diversas religiones, principalmente de la Compañía de Jesús, por aficionar a los indios a los misterios de nuestra redención, han compuesto comedias para que las representasen los indios; porque supieron que las representaban en tiempo de sus reyes Incas, y porque vieron que tenían habilidad e ingenio para lo que quisiesen enseñarles; y así un padre de la Compañía compuso una comedia en loor de nuestra Señora la Virgen María, y la escribió en lengua aimará, diferente de la lengua general del Perú. El argumento era sobre aquellas palabras del libro tercero del Génesis: *Pondré enemistades entre ti y entre la mujer ...*, y ella misma quebrantará tu cabeza. Representáronla indios muchachos y mozos en un pueblo llamado Sulli. Y en Potocsi se recitó un diálogo de la fe, al cual se hallaron presentes más de doce mil indios. En el Cozco se representó otro diálogo del Niño Jesús, donde se halló toda la grandeza de aquella ciudad. Otro se representó en la ciudad de los Reyes, delante de la chancillería y de toda la nobleza de la ciudad, y de innumerables indios; cuyo argumento fué del Santísimo Sacramento, compuesto a pedazos en dos lenguas, en la española y en la general del Perú. Los muchachos indios representaron los diálogos en todas las cuatro partes, con tanta gracia y donaire en el hablar, con tantos mencos y acciones honestas, que provocaban a contento y regocijo; y con tanta suavidad en los cantares que muchos españoles derramaron lágrimas de placer y alegría, viendo la gracia y habilidad y buen ingenio de los indiezuelos; ... (Garcilaso de la Vega *Comentarios reales* [1606] Primera parte, l. II, cap. XXVIII, 1960: 83).

Diese im weitesten Sinne als Christianisierungsmaßnahme zu bezeichnende Aufführung von Theaterstücken geht bereits auf die ersten franziskanischen Missionare Mexikos zurück, denn schon Pedro de Gante hatte das Problem, den christlichen Glauben für die Indianer attraktiv zu machen:

the first missionary problem was to get the natives into the great patios that served as churches. He [Pedro de Gante] was unsuccessful, he said, until he discovered that dances and songs *were* religion for the Indians. He incorporated them into the Christian spectacle and the natives came. ... Discovering that the Indians had altars at home where they performed their rites, the missionaries, he [the Jesuit Acosta] said, developed a public

Quellen originaler oraler Literatur in den Anden (S. 65) rechtfertigt jedoch nicht, den andinen Einfluß zu ignorieren. Eine weiterer Nachteil der Studie ist, daß Duviols die Erzählung Pachacuti Yamquis, z.B. über Manco Capac, und was er damit erreichen will, nicht von dem trennt, was Manco Capac getan und gesagt haben soll (S. 73-74), d.h. er scheint (nicht rekonstruierbare) Fakten mit der Erzählung darüber zu verwechseln.

spectacle of mass and dance as a way of avoiding domestic congregation around native gods. (Trexler 1984: 193-194.)⁶⁰

Liest man die ausführliche Beschreibung der frühen franziskanischen *autos* in Mexiko (Pazos 1951), so wird deutlich, daß deren dramatische Struktur und christlich-moralisierender Inhalt keinesfalls die mythischen Erzählungen, wie sie in dem Manuskript von Huarochirí vorkommen, beeinflußt haben können.⁶¹ Es ist aber vorstellbar, daß diese Art der Aufführung religiöser Thematiken für die indianische Bevölkerung durchaus Ähnlichkeit mit Aufführungen eigener Zeremonien und Rituale gehabt haben mag (wenn man z.B. an die Festlichkeiten für die andinen Gottheiten denkt, wie sie in den Texten von Huarochirí beschrieben werden) und sich gerade deshalb so großer Popularität erfreute.

Im thematischen Sinne sind zu dieser Art von Literatur auch die Heiligenlegenden zu rechnen, die in weiten Teilen Europas verbreitet und populär waren. Ein Beispiel für die Aufzeichnung und literarische Bearbeitung solcher Legenden, wie auch anderer Themen, nämlich historischer Personen und Ereignisse sowohl der iberischen Halbinsel als auch anderer europäischer Länder, bilden die Werke von Cristóbal Lozano, der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (1652-1667) diese Legenden und Geschichten, die bereits vor oder seit dem Mittelalter weitverbreitet waren, niederschrieb (Entrambasaguas 1955). Wenn sich hier natürlich auch der persönliche und epochentypische Stil bemerkbar macht, so geben diese Erzählungen doch einen Einblick in die sicher auch mündlich weitergegebene Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Beschreibungen der Wundertaten der Heiligen oder der Abenteuer und Heldentaten der Adligen mögen dem Bewohner der Anden durchaus vertraut geklungen haben, wenn man die Taten und Ereignisse der andinen Kulturhéroen und deren Beschreibung damit vergleicht. Natürlich kann man keine stilistischen Parallelen feststellen, denn wir wissen nicht, wie diese spanischen Traditionen vorgetragen wurden. Inhaltlich finden sich durchaus einzelne Elemente, die sich ähneln, wie z.B. die Beherrschung der meteorologischen Kräfte sowohl durch den Hl. Antonius (Lozano: *Milagros de San Antonio*, Bd. II: 119) als auch durch Pariacaca (Huarochirí Kap. 6, T 6: 22-23). Aber auch kulturelle Unterschiede spiegeln sich in den Erzählungen wider: in den europäisch-orientalischen Traditionen war die Frau ein Objekt, das man verschenkte (Lozano: *Dos ejemplos de amistad*: I, Bd. I: 6); in den andinen Mythen ist die Frau selbstbestimmend und ihrer Gemeinschaft hilfreich, indem sie Beziehungen zu wichtigen Personen anknüpft (so Chuquisuso, Huarochirí Kap. 6, T 6: 30 ff.).

Was die populäre Erzählkunst anbetrifft, so sollte zwischen schriftlicher und mündlicher Tradition unterschieden werden. Leonard (1940, 1942, 1953) hat nachgewiesen, daß in der frühen Kolonialzeit (1583, 1591, 1606) eine ganze Reihe eher populärer literarischer Werke auch nach Lima gelangten, obwohl die Vertreter der Kirche diese Literatur verdammt. Dabei handelte es sich um Romanzen⁶², Ritterepen, Schelmenromane, Balladensammlungen und Komödien. Diese Werke dürften also vielen in Peru lebenden Spaniern bekannt gewesen sein. Zudem gab es in Spanien noch bis ins 17. Jahrhundert

⁶⁰ Auch die Hirten- und Passionsspiele gehören zu dieser Art didaktischer Theaterstücke, die aber erst ab dem 17. Jahrhundert aufgeführt wurden. Bereits früher wurden in Spanien und Amerika *juegos de moros y cristianos* in Szene gesetzt, wobei es normalerweise darum ging, eine von den Mauren gestohlene Marienstatue im Kampf wiederzuerlangen. (Espinosa in Leach/Fried eds. 1950, II: 1068.)

⁶¹ Eine Sammlung solcher *autos* wurde von Rouanet ([1901] 1979) veröffentlicht. Die Texte dieser dramatisierten Bibelgeschichten und anderer religiöser Thematiken sind in sich reimenden Versen aufgebaut.

⁶² Die Romanzen waren lyrisch-dramatisch in Ton und Rhythmus und hatten vor allem das Leben am Hofe und das der Könige selbst zum Inhalt (Menéndez Pidal 1957/63). S.a. Kap. 5.1.2.4.1 *Bezüge auf andine Überlieferung in den frühen Chroniken* für eine Besprechung des Genre *romance*.

hinein die Tradition, Ritterepen mündlich vorzutragen.⁶³ Ob es aber in Huarochirí, also in der Provinz lebenden Indianern möglich gewesen sein könnte, diese Bücher, gewissermaßen an den Geistlichen vorbei, zu erhalten und zu lesen, ist zumindest fraglich.

Daneben wurden natürlich auch Volksmärchen erzählt, deren Helden und Handlungsumstände phantastischer Natur waren und sind, und die aus diesem Grunde evtl. für die Europäer am ehesten mit den mythischen Erzählungen anderer Völker vergleichbar gewesen sein mögen.⁶⁴ Es stellt sich natürlich die Frage, ob die indianische Bevölkerung hier Parallelen mit eigenen, für sie allerdings wohl weniger als in den phantastischen Bereich eingeordneten, sondern eher zum religiösen, aber damit auch unmittelbar lebensbezogenen Bereich gehörenden mythischen Traditionen sah.

Was die oralen Erzähltraditionen Spaniens jener Zeit betrifft, so darf nicht vergessen werden, daß die Mehrheit der Spanier nicht lesekundig war: Chevalier (1976: 19 ff.) spricht von 80%. Diejenigen, die lesen und schreiben konnten, gehörten vor allem dem Klerus und dem Adel an; zu den Lesekundigen gehörten natürlich auch diejenigen, deren Beruf dies erforderte, wie hohe Funktionäre, Universitätsdozenten, Rechtsanwälte und Notare, Architekten und Ärzte; aber selbst vom niederen Adel, von den Händlern, Handwerkern und mittleren Funktionären dürften nicht alle alphabetisiert gewesen sein, und es fehlten ihnen auch die finanziellen Mittel, Bücher zu erwerben. Daher wurde ein Großteil der Literatur auf mündlichem Wege, auch durch Vorlesen und Vortragen, weitergegeben. Dazu gehörten Lyrik, Romanzen, Sprichwörter und *cuentecillos*⁶⁵, die alle der Unterhaltung dienten und oftmals mündlich, aber auch in Form gedruckter fliegender Blätter, zirkulierten, um als Grundlage für den mündlichen Vortrag zu dienen (Chevalier 1975: 19-21). Gelegenheit bot sich dazu vor allem während des Zurücklegens längerer Wegstrecken, in der Zeit der Mittagsruhe und an langen Abenden; und die Weitergabe dieser Erzählungen war sicher nicht nur auf die unteren sozialen Schichten beschränkt, sondern sie dürften auch in Kreisen von Kirchenfunktionären und Adligen populär gewesen sein (Chevalier 1975: 15 ff.).

Es ist sicherlich zulässig, anzunehmen, daß die spanischen Siedler in Peru zu gegebenen Anlässen diese populären Ausdrucksweisen oral vermittelter Wortkunst verwendeten; allerdings gilt es auch hier zu bedenken, daß die Dörfer von Huarochirí relativ weitab vom Zentrum Lima lagen, und jegliche Art des Einflusses auch oral verbreiteter spanischer Literatur eher gering gewesen sein dürfte. Trotzdem mag

⁶³ S. dazu die Untersuchung von Harvey (1975), in der anhand von Inquisitionsdokumenten nachgewiesen wird, daß ein *morisco*, der für seine Vortragskünste von Ritterepen bekannt war, rechtfertigen mußte, daß er das phantastische Gedächtnis nicht durch die Hilfe des Teufels hatte. Vielmehr erklärte der Mann, daß er die wichtigsten Namen, Ereignisse und Handlungsabläufe der Werke kannte und auf der Grundlage dieser Elemente seine Vorträge ausbaute.

⁶⁴ Camarena und Chevalier (1995: 9) definieren das spanische Volksmärchen folgendermaßen: "... en contraste con el romance y otras creaciones populares versificadas, *el cuento folklórico es una obra en prosa*, que, subordinando a ella cualquier elemento descriptivo o introspectivo, *narra acciones*, a diferencia de las de la leyenda, *tenidas por ficticias y que*, contrariamente a la novela y otras manifestaciones a la literatura escrita, *vive en la tradición oral variando continuamente*. Esta última característica distingue al cuento del refrán y otros géneros de fórmulas fijas." (Hervorhebungen der Autoren.) S. Chevalier (1983) für eine Sammlung verschiedener Volksmärchen, die auch Tiermärchen und solche phantastischer Art beinhaltet.

⁶⁵ Chevalier (1975, 1978) analysiert diese Tradition der *cuentecillos*, bei denen es sich um populäre, kurze, meist mit einer witzigen Pointe versehene Geschichten aus den verschiedensten Lebensbereichen und realistischen (nicht märchenhaften) Inhalten, oft in Dialogform, handelte. Es ist natürlich kaum möglich, die orale(n) Form(en), die Umstände der oralen Aufführung und Transmission dieser *cuentecillos* und auch anderer Gattungen zu rekonstruieren, und die publizierten Beispiele dieser Gattungen sind schriftlichen Quellen (meist in den Werken bestimmter Dichter) entnommen. S. zu dieser Thematik auch Nerlich (1986: 62-63); s.a. Kap. 3. *Die Verschriftungsproblematik*.

unser hypothetischer Erzähler/Redakteur von Huarochirí also mehr oder weniger populär aufbereitete, mündlich vorgetragene Bibelgeschichten und anderen Erzählungen romantischer, märchenhafter und witziger Art, also erbaulichen und unterhaltsamen Texten, ausgesetzt gewesen sein, wohl eher als dem Kontakt mit hochgebildeten und lesekundigen Spaniern und deren Literatur.⁶⁶

Vergleicht man die Texte von Huarochirí mit Form und Inhalt der spanischen Romanzen und *cuentecillos*, so sind die andinen Erzähltexte mythischen Inhalts den spanischen Texten sehr unähnlich. Im folgenden möchte ich kurz ein Beispiel aus den Texten von Huarochirí erwähnen, anhand dessen man – hätte denn ein europäischer Einfluß bestanden – diesen am ehesten erkennen könnte. Es handelt sich dabei um die Erzählung über die Sintflut, die ich kurz in Hinsicht auf inhaltliche und erzählerische Parallelen betrachten werde.

In der Bibel (Genesis 6,1-9,29) ist die gesamte Episode personenbezogen aufgebaut: die Handlungen und Aufforderungen Gottes und die Reaktion Noahs werden detailliert geschildert (interessanterweise in einer selbst in einer deutschen Übersetzung noch erkennbaren Parallelstruktur mit abgewandelten Wiederholungen); es wird eine Begründung für die Flut gegeben, die ausdrücklich als Strafmaßnahme gegen die Bosheit der Menschen gesehen wird. Die Flut kommt aufgrund unaufhörlicher Regenfälle, und Noah baut im Auftrag Gottes seine Arche, um seine Familie und die Tiere in Sicherheit zu bringen. In Huarochirí (Kap. 3) wird kein Grund für die Flut angegeben; es gibt keine Gottheit, die eingreift; es wird lediglich gesagt, daß die Welt untergehen wollte; der Mensch, der sich rettet, bleibt anonym. Die Flut ist eine Flut des Meeres, nicht des Regens, und die Rettungsmaßnahme wird nicht von einer Gottheit, sondern von einem Tier, dem Lama, initiiert. Der Mensch flüchtet auf einen hohen Berg, auf dem Tiere schon anwesend sind, als der Mensch eintrifft; sie bauen kein Schiff. Auch die Parallele des ausgesandten Tieres ist nur scheinbar vorhanden: in der Bibel kehrt die Taube mit einem ersten Zeichen der Trockenheit wieder; in Huarochirí verfärbt der Fuchs seinen Schwanz im Wasser. Schon diese Beispiele des Aufbaus zeigen, daß es außer dem Haupthandlungsfaden – Bedrohung der Schöpfung durch eine Flut, Rettung eines Menschen und der Tiere durch eine besondere Schutzmaßnahme –, der typisch für Flutsagen ist, kaum Gemeinsamkeiten in beiden Erzählungen gibt. Sieht man von meiner Ansicht nach für orale Überlieferungen typischen stilistischen Mitteln ab, so ist doch jede der beiden Erzählungen der klare Ausdruck ihrer besonderen Kultur: während in der biblischen Geschichte die Bestrafung der Menschheit wegen ihrer immer andauernden Bosheit und die Rettung eines privilegierten Menschen und damit der Schöpfung im Vordergrund steht und auch explizit zum Ausdruck gebracht wird, und eine neue Flut durch einen Bund Noahs mit Gott verhindert werden soll, wird in der andinen Geschichte hervorgehoben, daß der Mensch, indem er sich auf seine Tiere und die in den höchsten Bergen verkörperten Gottheiten verlassen kann, sein Überleben zu sichern vermag; die Tiere sind die Hauptakteure, der Berg ist die Rettung, der Mensch wird als Teil der Natur in die Natur eingebunden gesehen. Es ist nicht auszuschließen, daß die Geschichte in den Traditionen von Huarochirí relativ am Anfang steht und überhaupt aufgenommen wurde, weil den Erzählern die Parallele zur biblischen Geschichte bewußt war, was für die von Salomon (1995) so genannte *Biblifizierung* späche; mit Sicherheit aber hatte die Flut-Geschichte in Huarochirí eine andere kulturbewahrende Funktion als die der Bibel in der christlichen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts.

⁶⁶ Es muß hier kurz angemerkt werden, daß sich eine eigene lateinamerikanische Prosa im Vizekönigreich Peru erst im Laufe des 17. Jahrhunderts herausbildete, die sich zunächst an Form und Stil der entsprechenden spanischen Textsorten orientierte und erst im 18. Jahrhundert eigene Formen ausbildete. Im Hinblick auf die Themen dieser Literatur ist jedoch von Anfang an eine besondere Berücksichtigung amerikanischer Gegebenheiten zu erkennen. (S. hierzu die Beiträge in Chang-Rodríguez ed. 1978.)

Wenn also auch, wie Salomon argumentiert hat und wie vor allem im Kapitel 8 (*Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*) zu sehen sein wird, bei der Gesamtfassung der Texte als Sammlung das Vorbild der Bibel im Sinne einer Biblizierung, einer Kanonisierung eines schriftlich fixierten Textkorpus als korrekte Repräsentation der Kultur für deren eigene Mitglieder (Salomon 1995: 241) erkennbar ist, zeigt sich doch in den einzelnen Erzählungen eine solche Parallele kaum.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß in der Gesamtstruktur der Textsammlung eine europäische Beeinflussung wahrnehmbar ist; mit Sicherheit diente hier spanische Sachliteratur als Vorbild.⁶⁷ In der Entwicklung der einzelnen Erzählungen ist keine an europäischen Predigten oder literarischen Ausdrucksformen orientierte Strukturierung festzustellen; ob sie sich evtl. an spanische Volkserzählungen anlehnen, ist thematisch eher unwahrscheinlich und kann mit Bezug auf formale Eigenschaften nicht abschließend gesagt werden, da uns keine Beispiele dieser Erzählungen, die am tatsächlichen mündlichen Vortrag orientiert wären, überliefert sind.

Mit Bezug auf die Werke der Kolonialzeit sollte also jeweils die spezielle Situation des kulturellen Hintergrundes beleuchtet werden, wobei es für die Art der Einflüsse wichtig ist, ob der Autor Spanier oder Indianer war; es ist auch zu fragen, wo er aufwuchs und was für eine Bildung er hatte. Keinesfalls darf aber übersehen werden, daß die Autoren jener Zeit in jedem Fall bereits zwischen und in gewissem Maße in zwei Kulturen lebten. Dies bedeutet für die Analyse der Texte von Huarochirí, daß neben dem andinen Pol als Muster für die Traditionen von Huarochirí auch ein spanischer Pol bestand, dieser aber wahrscheinlich kaum Einfluß auf den Erzähler der einzelnen Geschichten ausgeübt hat, während er den Redakteur/Editor des Gesamt-Manuskriptes wohl beeinflusst hat.

5.3 Vermutungen über die Erzähler des Huarochirí-Manuskriptes im Lichte der erziehungspolitischen Situation

Betrachten wir nun, nach einem allgemeinen Blick auf die andinen und spanischen Transmissionsmechanismen und Bildungshintergründe potentieller Autoren kolonialer Werke, die konkrete Situation, in der sich derjenige bzw. diejenigen befunden haben mögen, die für die Zusammenstellung und Redaktion der Texte von Huarochirí verantwortlich waren. Mit Sicherheit handelte es sich dabei um einen oder mehrere Einheimische, denn der Erzähler beruft sich auf Informationen, die er von anderen erhalten hat, und teilweise auch auf sein eigenes Wissen.⁶⁸ War die Ausgangssituation für die schriftliche Fixierung also eine der mündlichen Weitergabe, ganz in der andinen Tradition, so war die Niederschrift das Werk einer mit der spanisch-lateinischen Schrifttradition vertrauten Person.

Im vorangegangenen Kapitel ist bereits aufgezeigt worden, wie kulturelle Traditionen weitergegeben wurden. Mit Bezug auf die Ausbildung im allgemeinen bleibt festzuhalten, daß die Angehörigen der Oberschicht in der inkaischen Gesellschaft eine formale Ausbildung erhielten, die Cieza dahingehend beschreibt, daß die Söhne der Provinzherrscher am Hof in Cuzco lernten, wie sie dem Inkaherrscher zu gehorchen hatten; ebenso war es, laut Cieza und Garcilaso, eine Funktion der als *mitimaes* umgesiedelten Gruppen, für die Weitergabe inkaischer Lebensweise und der *lingua franca* Quechua zu sorgen.⁶⁹ Über die Bildung der einfachen Bevölkerung ist wenig bekannt. Laut Blas Valera machten sich

⁶⁷ S. Kap. 8.1 *Nahtstellen und Webtechniken*, 8.1.6 *Schlußbetrachtung*.

⁶⁸ S. dafür besonders Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität*.

⁶⁹ Cieza: *Señorío* ([155?]) cap. XIV, S. 39, cap. XXII, S. 64); Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales* ([1606] Primera parte, l. VI, cap. XXXV, S. 241, l. VII, cap. I, S. 246).

Kinder durch passive und aktive Teilnahme an den Aktivitäten der Erwachsenen mit den Anforderungen der materiellen und der geistigen Kultur vertraut. Und Guaman Poma berichtet über die Aktivitäten von Kindern und Jugendlichen, die ihren Eltern halfen, wozu Aufgaben bei der Jagd, beim Sammeln und als Hirten gehörten, aber auch die Betreuung von Kleinkindern.⁷⁰

In jedem Fall ist es unwahrscheinlich, daß der oder die Erzähler (der Phase 2) oder der Redakteur der Phase 3 in einer nach inkaischem Muster funktionierenden Schule ausgebildet wurden; außerdem ist wenig über die tatsächlichen Auswirkungen inkaischer Präsenz in Huarochirí bekannt. Es ist aber sowieso kaum anzunehmen, daß diese Personen ein wie auch immer geartetes formales andines Erziehungssystem noch selbst erlebt haben.⁷¹ Hingegen ist es wahrscheinlich, daß sie eine Ausbildung innerhalb des spanischen Erziehungssystems genossen, auf das ich im folgenden zu sprechen komme.

Es gibt verschiedene Arbeiten über die Ausbildung einheimischer Kinder in den Anden, vor allem der Kazikenkinder.⁷² Die umfassenderen Studien zu dieser Thematik sind von Albó (1966a, 1966b), Wood (1986) und Málaga Medina (1992). Alle Autoren befassen sich mit der Ausbildung westlicher Prägung, die die indianische Bevölkerung während der Kolonialzeit erhielt. Allerdings ist nicht nur der Schwerpunkt jeweils ein anderer, sondern auch die Ergebnisse selbst variieren, auch wenn sie sich auf ein und denselben Untersuchungsgegenstand beziehen. So stellt Wood ausführlich dar, daß es eine Grunderziehung in Schulen für indianische Kinder gab, auch im Peru des 16. und 17. Jahrhunderts, während Málaga Medina (1992: 117) der Ansicht ist, daß diese Grundschulen nie existierten oder funktionierten. Diese widersprüchlichen Ergebnisse sind sicher zum größten Teil auf die konsultierte Literatur zurückzuführen, die sich vor allem darin unterscheidet, welche Art der Dokumentation verwendet wurde, nämlich die der Regelungen, Beschlüsse und Gesetze oder die der praktischen Anwendung derselben. Letztere ist im Gegensatz zur ersteren sehr viel weniger konsultiert worden und letzten Endes auch kaum existent. In anderen Worten: es gibt viel Material über die offiziellen Richtlinien, aber nur wenig über die Wirklichkeit. Albó bezieht sich in seiner Studie über die Akkulturation der Indianer durch den Einfluß der Jesuiten-Mission sowohl auf Dokumente, die Richtlinien beinhalten, als auch auf solche, die von einzelnen praktischen Erfahrungen berichten.

In der vorliegenden Studie interessieren Fragen, die im Rahmen dieser Studien zumeist nur kurz behandelt werden, nämlich: wer wurde unterrichtet, wie wurde unterrichtet, welche Inhalte wurden vermittelt, und welche Materialien wurden dafür verwendet. Anhand dieser Fragen könnte man eine Art Profil des alphabetisierten Indianers aufstellen, das auch auf diejenigen zutreffen könnte, die für die Produktion des Huarochirí-Manuskriptes verantwortlich waren.

Schon Toledo verließ Spanien mit der Anweisung, Schulen zu gründen (Wood 1986: 18-19). Die Bemühungen der spanischen Verwaltung um eine Erziehung der Indianer richteten sich an drei Gruppen: Erwachsene, Kinder aller Klassen und Kinder von Kaziken.

Das dritte Konzil von Lima (1582-1583) betonte noch einmal die Bedeutung der Einrichtung von Schulen durch die Pfarreien; in diesen Schulen sollte den einheimischen Kindern Lesen, Schreiben und die spanische Sprache beigebracht werden (Acción segunda, capítulo 43, in Lisi 1990: 157); an anderer

⁷⁰ Blas Valera (lt. Garcilaso de la Vega l. IV, cap. XIX, S. 140); Guaman Poma ([ca. 1615] 202 [204] - 209 [211], 225 [227] - 230 [232]). S.a. Garcilaso de la Vega ([1606] *Comentarios reales*, Primera parte, l. IV, cap. XII, S. 131-132); Valcárcel (1961).

⁷¹ S. das vorangehende Kapitel, bes. 5.1.1 *Die für die Überlieferungen zuständigen Personen in den Anden*.

⁷² Colegio de Caciques (1923); Canedo (1966); Albó (1966a, 1966b); Galdo Gutiérrez (1982); Olaechea Labayen (1973); Hartmann/Oberem (1981).

Stelle (cap. 6, S. 129) wird allerdings auch verlangt, daß die Kinder den Religionsunterricht in ihrer eigenen Sprache erhalten sollen. Neben diesen allgemeinen Grunderziehungs-Schulen gab es aber auch spezielle Schulen für die Ausbildung von Kaziken-Kindern, die zwar in Mexiko recht früh etabliert wurden, in Peru jedoch erst Anfang des 17. Jahrhunderts zu funktionieren begannen und sich (im Gebiet des heutigen Peru) auf Lima und Cuzco beschränkten.⁷³

Wie bereits angemerkt, gehen die Ansichten über die wirkliche Umsetzung der Erziehungs-Planung für Indianer auseinander; auch die Häufigkeit des Unterrichts ist nicht eindeutig nachvollziehbar (z.B. täglich oder 3 Tage wöchentlich); festzuhalten bleibt aber, daß es wahrscheinlich ist, daß ein Schriftkundiger das Schreiben im Kindesalter erlernte und nicht als Erwachsener, da diese, laut Málaga Medina (1992: 116-117), vor allem mündlicher Indoktrination ausgesetzt waren.

Was die Art des Unterrichtes betrifft, so stimmen die Aussagen der Autoren überein, nämlich, daß die wichtigsten Glaubensinhalte vor allem mündlich vermittelt wurden, und zwar durch lautes Vorsprechen durch die Pfarrer selbst oder aber durch von ihnen ausgebildete indianische Helfer, vor allem Kinder und Blinde (Wood 1986: 51, 53, 66-67, Málaga Medina 1992: 116-117, 120-121).⁷⁴ Diese Texte mußten durch Wiederholen auswendig gelernt werden; so geht aus den Regeln für den Schulunterricht, die Wood (1986: 66-67) zitiert und die in einem Dokument von 1594 enthalten sind, hervor, daß die Schüler u.a. täglich die gesamte christliche Lehre im Chor in Spanisch rezitieren sollten.⁷⁵ Wood (1986: 53) belegt anhand von Dokumenten, daß die Glaubensinhalte meist nicht verstanden wurden, während Málaga Medina (1992: 117) – zumindest für die Jesuiten – der Ansicht ist, daß die Evangelisierung “magníficos resultados” ergab und die indianische Seele durchdrang.

Die Inhalte, die vermittelt wurden, waren – neben kunsthandwerklichen und handwerklichen Fertigkeiten – vor allem die der christlichen Lehre, d.h. in erster Linie die Glaubensartikel, die Werke der Barmherzigkeit und die Sakramente sowie Gebete wie Rosenkranz, Angelus und Abendgebete. Málaga Medina (1992: 117) erwähnt auch Passagen aus dem Leben der Heiligen. Das dritte Konzil von Lima erwähnt ausdrücklich die Unterrichtung von Lesen und Schreiben für die allgemeinen Schulen (s.o); an den Kaziken-Schulen wurde außerdem Grammatik, Rhetorik, Philosophie und Logik gelehrt (Olaechea Labayen 1973: 412, 425). Der Unterricht insgesamt zielte auf die Christianisierung ab (Albó 1966b).

Grundlegendes Unterrichtsmaterial war die spanische und die in die *lenguas generales* übersetzte *doctrina cristiana*. “Lüsterne” oder profane Bücher waren nicht erlaubt (Wood 1986: 66-67). Über eigentliche Fibeln, also Alphabetisierungsmaterialien, ist wenig bekannt. In Mexiko wurde schon 1569 eine *Cartilla para enseñar a leer* veröffentlicht (Valtón 1947).⁷⁶ Der Herausgeber (Valtón 1947: 51 ff.)

⁷³ Albó (1966a: 274-275); Olaechea Labayen (1973: 420-427). Galdo Gutiérrez (1982) beschreibt die Geschichte dieser Schulen recht ausführlich. So gab es von 1581 bis 1583 und um 1592 die Möglichkeit, Kazikenkinder in Lima einzuschulen; wirklich zu funktionieren begann solch eine Schule aber erst 1616 (Galdo Gutiérrez 1982: 42-44).

⁷⁴ Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß González Holguín (*Vocabulario* [1608] 1989: 301/1) ausdrücklich das lebendige Vortragen vom bloßen Diktieren (**qillqapayarchi-**, *dictar*) unterscheidet: “Simihuan camalla yachachini mana quellcarpayachicupa. Enseñar a viua voz y no dictando”.

⁷⁵ Im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts war die orale Transmission von Lerninhalten, religiöser und weltlicher Art, weit verbreitet und basierte auf den mittelalterlichen Traditionen des gesprochenen Wortes, die u.a. von Augustinus formuliert worden waren. Im 16. Jahrhundert war es eine übliche Lehr- und Lernmethode, Texte laut zu lesen, und die Lernenden übten sich im Schreiben, aber auch in Rhetorik und im Aufführen klassischer Dramen, also oralen Ausdrucksformen (Bahn/Bahn 1970: 87-88).

⁷⁶ Aus dem Titel der Ausgabe geht hervor, daß dies nicht die erste Auflage war (Valtón 1947: 24); in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden solche *cartillas* auch für andere mexikanische Indianersprachen geschrieben (Valtón 1947: 25 ff.).

schreibt sie Pedro de Gante zu. Die *Cartilla* enthält am Anfang die Buchstaben des Alphabetes und einige Silbenmuster, geht dann aber sofort zu den grundlegenden Texten der christlichen Lehre (Gebete und weitere Teile des Katechismus) über, die sie in lateinischer, spanischer und aztekischer Sprache präsentiert. Damit wird klar, daß es sich auch bei der Einführung der Kinder in das Lesen und Schreiben – und diese *Cartilla* war offensichtlich für die Kinder der aztekischen Adligen gedacht – zugleich um eine Einführung in den christlichen Glauben handelte. Es ist nicht bekannt, ob diese *Cartilla* in den Anden ein Gegenstück hatte.⁷⁷

Es ist anzunehmen, daß auch Bücher über das Leben der Heiligen oder einzelne Bibelgeschichten als Unterrichtstexte verwendet wurden. Auch die Stoffe von Predigten, wie die in den *Sermones* von 1585 abgedruckten (*Tercero Cathecismo* [1585] 1985) oder die von Avila (publiziert 1648) über das Leben Jesu verfaßten Predigten, könnten den Indianern – entweder durch mündlichen Vortrag oder durch Lektüre – vertraut gewesen sein.

Wie groß der Unterschied zwischen Regelungen und Praxis auch gewesen sein mag, folgende Information ist mit großer Sicherheit nachweisbar:

- die Schüler lernten durch gemeinsames Aufsagen Texte auswendig, d.h. sie lernten ähnlich wie in ihrer eigenen Tradition, nämlich durch mündliche Überlieferung und mündliches Aufsagen;⁷⁸
- die Schüler lernten Lesen und Schreiben, ob nur in Spanisch oder auch in der jeweiligen *lengua general*, ist im einzelnen nicht nachvollziehbar;
- die Lerninhalte waren vor allem religiöser Natur, und die Unterrichtsmaterialien beschränkten sich auf christlich-religiöse Texte.

Was nun die tatsächliche Durchführung und noch dazu in der Provinz Huarochirí betrifft, so sind die Informationen darüber sehr spärlich. Die Jesuiten übernahmen 1569 die Pfarrei von Huarochirí (Albó 1966a: 276); das Gebiet und die Bevölkerung waren zu groß, um eine flächendeckende Erziehung anbieten zu können; so führten die Jesuiten eine Art Wandermission durch, indem sie versuchten, die verstreut gelegenen Dörfer wenigstens ein- bis zweimal jährlich aufzusuchen (*De la doctrina de los pueblos de Oarochirí ...* [1600], in Mateos ed. 1944, I: 220). Daneben gingen die Bemühungen natürlich auch dahin, einheimische Glaubensmanifestationen zu vernichten (S. 222). Die Arbeits- und Lebensbedingungen wurden als sehr schwierig beschrieben: die meisten der Pater wurden krank. Schwierigkeiten mit den Indianern führten dazu, daß die 77 Ortschaften unter Toledo in 8 Reduktionen zusammengefaßt wurden (S. 225). Danach, 1572, zogen sich die Jesuiten aus dem Gebiet zurück (Albó 1966a: 276), da es – nach ihren eigenen Angaben – nun genug Geistliche gab (*De la doctrina de los pueblos de Oarochirí ...* [1600], in Mateos ed. 1944, I: 225).

Ein Dokument der *Historia general* ([ca. 1600] Mateos ed. 1944, I: 425-427) berichtet von Streitigkeiten zwischen den Jesuiten und dem örtlichen Pfarrer: 1597 wurde ein Jesuitenpater vom Pfarrer in Huarochirí sehr unfreundlich empfangen; Avila war in jenem Jahr bereits in Huarochirí

⁷⁷ Málaga Medina (1992: 122-123) spricht von einem Katechismus in Quechua, den es bereits 1552 gegeben haben soll (wahrscheinlich handelt es sich um die von Rivet/Créqui-Montfort [1951, I: 1] erwähnte *Relación del Concilio limense*), und von "cartillas" in Quechua und Aymara, macht allerdings keine Quellenangaben dazu.

⁷⁸ Diese Art der Weitergabe scheint auch bei der außerschulischen Instruktion in der frühen Kolonialzeit von den spanischen Geistlichen verwendet worden zu sein: "Ja es kam vor, daß ein Geistlicher neben sich einen Indianerjungen als Dolmetscher stehen hatte, der 'debía decir la doctrina a los demás, colocado en el centro, y ... va diciendo las oraciones palabra por palabra, y el auditorio corresponde con repetición'" (Quelle 1940: 286, Dokument o.J., wahrscheinlich aus den siebziger Jahren des 16. Jh.).

(Trimborn 1967: 45). Auch die Streitigkeiten, die Avila mit den Indianern hatte (Acosta 1987) und seine Probleme bei den Predigten (Avila 1648: *Prefacion*: 20) deuten daraufhin, daß er selbst eine nicht ganz unkomplizierte Persönlichkeit hatte. Aber auch unter der indianischen Bevölkerung selbst gab es Streitigkeiten, wie der Bericht der Jesuiten über die Absetzung eines *curaca* wegen falschen Zeugnisses zeigt (*De la doctrina de los pueblos de Oarochirí ...* [1600], in Mateos ed. 1944, I: 223). Diese Ereignisse⁷⁹ lassen das Bild einer konfliktgeladenen Atmosphäre mit den verschiedensten wirtschaftlichen und ideologischen Interessen entstehen, die eine durch Kolonialisierungs- und Missionspolitik sowieso schon angespannte Lage widerspiegelt.

Einer der Pater, die sich eine Zeitlang in Huarochirí aufhielten, war Blas Valera (Mateos 1944, I: 58), und zwar im Jahre 1572. Leider ist nichts Näheres über seine Tätigkeit dort bekannt; aber er war ja Mestize aus Chachapoyas und beherrschte das Quechua (Mateos 1944, I: 58); so ist es nicht auszuschließen, daß er die Verschriftung des Quechua – das evtl. ja sogar seinem eigenen ähnlich war⁸⁰ – dort einführte.

Im bereits zitierten Dokument (*De la doctrina de los pueblos de Oarochirí ...* [1600], in Mateos ed. 1944, I: 223-224) wird über die Einrichtung einer Schule berichtet:

Pusose escuela de muchachos, donde aprendiesen los más [sic] a leer y screuir, y todos sin excepción la doctrina xpiana, haziendo q. se sacasen los que auía en todos aquellos pobleçuelos y se pusiessen en la escuela; lo qual fue de suma importancia para q. de allí quedasen enseñados a ser xpianos, y auitados a las cossas conuinientes a sus almas, porq. en esta hedad no lo aprenden, es cosa difiçil sauerlo quando grandes, por las muchas ocupaciones en que andan.

Was bedeuten diese Informationen in Hinsicht auf Erzähler und Redakteur der Texte von Huarochirí? Es ist möglich, zumal es auch zeitlich paßt, daß er die Jesuitenschule in Huarochirí besucht hat. Um aber einen Text wie den uns überlieferten zu Papier zu bringen, muß er wohl dauerhaft mit der europäischen Schriftkultur in Verbindung gestanden haben, und es wäre daher gerechtfertigt, ihn als *ladino*, mit der spanischen Sprache und Kultur vertrauten Indianer, zu bezeichnen. Insbesondere der Redakteur der Phase 3 mag ein solcher "indio de confianza" gewesen sein, wenn man annimmt, daß er für die christlichen Kommentare verantwortlich zeichnet. Adorno (1992: 372) weist darauf hin, daß *ladinos* oft als Informanten, Übersetzer und Kopisten, z.B. als Begleiter der *visitadores* tätig waren, daß einige aber auch eigene Werke verfaßten (Guaman Poma und Pachacuti Yamqui). Sie beschreibt deren zwiespältige Position folgendermaßen: "En cada instancia, el indio ladino se presenta como el testigo de vista perseguido. Su capacidad para reconocer prácticas prohibidas por la Iglesia –y su habilidad de presentarlas por escrito– eran explotadas por el equipo de inspección y despreciadas por la comunidad local." (Adorno 1992: 388.) In dieser Beschreibung vermeint man klar den Verantwortlichen für die christlichen Kommentare zu erkennen und vielleicht auch denjenigen, der die Texte dem Pfarrer Avila zuspielte. Möglicherweise war der Redakteur des Huarochirí-Manuskriptes auch *escribano*, was dann wiederum auf Cristóbal Choquecaxa hindeuten könnte.

Hält man sich die Art der Lehre vor Augen, die ein Schüler in den beschriebenen Umständen erfahren haben muß, so mag zwar der Glaubensinhalt teilweise anders gewesen sein – obwohl Christus unschwer

⁷⁹ Noch 1621 kam es zu einer Anhörung, nachdem ein *visitador* eine Statue des Ignacio de Loyola vom Altar und aus der Kirche von Huarochirí entfernt hatte, mit der Begründung, daß es sich dabei nicht um einen Heiligen handelte (Dokument abgedruckt in Gutiérrez Arbulú und Flores Espinoza 1992: 204-216).

⁸⁰ S. Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte*.

mit den Kulturhelden der Anden zu identifizieren war (vgl. Märchen von Howard-Malverde [1981: 194-221] in Ecuador: Christus als Trickster) – die Art der Überlieferung aber, in Form von mündlicher Rezitation, dürfte dem Erzähler/Redakteur des Manuskriptes vertraut gewesen sein. Die christlich-religiöse Erziehung, die er durchlaufen haben muß, als er schreiben lernte, mag ihn dann dazu bewegt haben, die Überlieferungen seiner eigenen Kultur niederzuschreiben. Dies wäre dann der Erzähler der Phase 2 gewesen (im Schema des Kommunikationsaktes). Aber auch der- oder diejenigen, die den Text evtl. noch danach bearbeiteten (Redakteur der Phase 3), hatte(n) natürlich eine westlich orientierte Erziehung durchlaufen.

Wie von Mithun (1992) für die Mohawk gezeigt, werden beim Niederschreiben bestimmte Formen der Darstellung, in unserem Fall z.B. die Anordnung der Kapitel oder evtl. auch die Einleitung und “Moral” der Kapitel von der dominierenden Schriftkultur, deren Mittel man sich ja bedient, beeinflusst; in Huarochirí wird ja sogar explizit eine “Bibel” gegen das Vergessen geschrieben. Diese muß sich natürlich an der Literatursprache orientieren, denn die christliche Bibel ist ein Buch, also schriftlich fixiert, und es gibt Beispiele dafür, wie Vertreter der christlichen Kirche diese Schriftlichkeit mit Autorität gleichsetzen:

(f. 89r) Los Incas como no tuieron libros, no pudieron saber estas cosas y sus historiadores dizen, que de las cosas antiguas por tradicion en sus Quipos solamente se acuerdan de quatrocientos, o quinientos años, y luego dizen. ... Pero los Christianos por los libros de la Sagrada Escritura sabemos quantos años ha que Dios criò el mundo, y quantos años ha que Dios anegò el mundo con el Dilubio, y quantos años ha que el Hijo de Dios se hizo Hombre, porque Dios lo reuelò a sus Profetas, y la Santa madre Iglesia nos lo enseña, para que lo creamos firmemente. (Avendaño 1649, f. 87r-99v: “Sermon octavo, De la Creacion del Primer Hombre, su Cayda, ... y del Pecado Original”).

In gewisser Weise also spiegelt die Ausgangssituation für die Niederschrift der Überlieferungen von Huarochirí die klassische koloniale Situation wider: das Aufeinandertreffen, die Beeinflussung und schließlich eine gewisse Anpassung der “Unterworfenen” an die neuen Strukturen – dem neuen Glauben werden die alten Überlieferungen entgegengesetzt, allerdings von der Form her nun im neuen Medium und im Inhalt zumindest von christlicher Warte aus kommentiert.

5.4 Zusammenfassung

Die vorangehenden Untersuchungen über den Kontext, der die Weitergabe kultureller Traditionen auf sprachlichem Wege determiniert, haben ergeben, daß andine Traditionen, obwohl sie in jedem Falle auf oralen Überlieferungsmechanismen beruhten, nicht unbedingt einheitlich waren, da sie sich anscheinend dahingehend unterschieden, wie die ethnischen Gruppen politisch organisiert waren. Ebenso gab es keine einheitlichen europäischen Mechanismen; diese unterschieden sich eher dahingehend, daß sowohl die mündliche als auch die schriftliche Weitergabe existierte, wenn sie auch von den Inhalten her nicht unbedingt in allen Fällen variierte, so doch auf verschiedenen Ebenen des sozialen Lebens zum Einsatz kam.

Die koloniale Situation, der die Autoren aller Texte ausgesetzt waren, zeigte insbesondere für die Angehörigen der indianischen Gesellschaft, daß sie mit Sicherheit Einflüssen beider Systeme ausgesetzt waren, dem spanischen System auf formaler und informaler Ebene, dem andinen System wahrscheinlich eher unsystematisch, da es ja bereits zu Ende des 16. Jahrhunderts in seiner kohärenten Funktionstüchtigkeit unterbrochen war. Bei der Entstehung kolonialzeitlicher Texte sind also vielfältige Einflüsse unterschiedlicher Transmissionsmechanismen feststellbar und in durch die Datenlage bestimmten Grenzen auch für die Erzähler und Redakteure der Texte von Huarochirí anzunehmen.

III Die Texte

Rückblick

Im vorangegangenen Kapitel ging es darum, unsere Textquelle und ähnliche Zeugnisse aus der Kolonialzeit in bezug auf ihre kontextuellen und intentionalen, teilweise auch die referentiellen Komponenten des kommunikativen Aktes zu analysieren.¹ Der Überblick über die historiographische Situation und die Traditionen in den vorspanischen und frühkolonialen Anden, Vermutungen über die Einbettung des Textes von Huarochirí in diese Traditionen, sowie Betrachtungen über das mögliche Bildungs-Umfeld des/der anonymen Erzähler(s)/Redakteurs des Manuskriptes zeigten, daß sowohl andine als auch europäische Einflüsse auf den Erzähler/Redakteur eingewirkt haben.

Die Texte: Ausblick

Nun soll der Schritt vom Kontext zum Text getan werden. Zunächst muß dieser als Schreibakt, d.h. das schriftliche Korpus als solches, auch unter Einbeziehung von Hypothesen zum Entstehungsprozeß, betrachtet werden; desweiteren muß der Code metalinguistisch untersucht werden, d.h. es muß die Frage gestellt werden, in welcher Sprache bzw. Varietät die Texte abgefaßt sind. Sodann folgen die Analysen der Texte selbst, wobei die Betonung auf den stilistisch-diskursiven Eigenschaften liegt, deren Untersuchung allerdings auch die Teilnehmer (Sender, Adressat/en, Empfänger), den Kanal (inwieweit wird von für schriftliche oder mündliche Kommunikation typischen Mustern Gebrauch gemacht) sowie den Gegenstand und das Ereignis (was wird beschrieben) einbezieht. Durch die komplexe Erzähler-Situation des Manuskriptes wird dabei auch immer wieder auf den Prozeß der Erstellung der Texte einzugehen sein, d.h. inwieweit verschiedene Stimmen darin zu hören sind, die von Erzähler/n, Redakteur und Editor, und inwieweit schriftliche und/oder orale Einflüsse erkennbar sind.

Vor dem Einstieg in die Analyse möchte ich den Lesern, die mit dem Manuskript nicht im einzelnen vertraut sind, eine Möglichkeit geben, sich eine Vorstellung sowohl vom Dokument und seinem Aussehen als auch von sprachlichen Ausdrucksformen und Inhalt zu machen. Dazu werden im folgenden zwei kurze Texte, eine mythische Erzählung und eine Beschreibung von Riten (Kap. 6 und 7), vorgestellt, und zwar in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochirí* [vor 1608] 1967e, Trimborn).²

¹ S. Kap. 4 *Die Analyse des kolonialen Quechua-Textes als kommunikativer Akt: Text und Kontext*.

² Für die Seiten im Originalmanuskript s. *Anhang Texte und Abbildungen* 40-42.

capit(ul)o 6. como pariacaca naçio çinco
alcones y despues torno en pers(on)as y como
estando ya vencedor de todos los yungas de
anchicocha empeço a caminar al d(ie)ho
30 pariacaca y lo que suçedio por los caminos.

(fol. 70r.) ña pariacaca Ru-
naman tucuspas aton ña / caspa
enemigonta mascayta ña callari-
rca(n)

35 chaysi chay enemigonpa sutinri
<[]> huallallo carvincho carcan
runacta micoc hupyac

**Kapitel 6: Wie Pariacaca als fünf Falken
geboren wurde, sich später in Personen
verwandelte und, nachdem er Sieger über alle
Yunka von Anchicocha war, anfang, zu dem
genannten Pariacaca (-Berg) zu wandern, und
was unterwegs geschah.**

Nachdem Pariacaca Mensch geworden und groß
war, fing er (auch) schon an, seinen Widersacher
zu suchen.

Der Name seines Gegners war Huallallo
Carvincho, der Menschen aß (und) trank.

(22) Lücke im Ms.: Tamtañamca.

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription
und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochiri* [vor 1608] Trimborn ed. 1967: 44–53)

45	
cay(mi)tam cay quipanpi churason atinacuscantahuan	Dies sowie ihren Kampf wollen wir später hier bringen (1);
ñam hari chay huallallo carvinchup causascantaca runa micuscanta- 5 <[hua(n)]> pas yma ayca rurascan- tauanpas ñaupac capitulopi rima- ranchic <i>El capit(ul)o primero</i>	daß es Huallallo Carvinchu gab, daß er Menschen fraß, sowie seine sonstigen Taten haben wir schon in einem früheren Kapitel erzählt (2).
canami rimason huarocheripi chay chay quitipi rurascancunacta	Jetzt wollen wir berichten, was (Pariacaca) in Huarochirí (und) dieser Gegend tat;
10 chay simire caymi —	und diese Sage ist so:
ña pariacaca haton runa caspas ha- nac pariacaca ñiscaman huallallo caruinchup tiascanman rirca(n)	Als Pariacaca schon ein erwachsener Mann war, brach er zum Pariacaca oben, dem Sitz des Huallallo Caruinchu, auf.
chaysi huarocheri chay hura huay- 15 cupica huc llacta huayquihusa su- tioc yuncap llacta(n) carca	Da soll im Huarochirí-Talgrunde nun ein Dorf namens Huayquihusa, ein Dorf der Yunka, gewesen sein.
chaysi chay llactayoc runacunaca chay pacha haton fiestacta ruraspá haton vpiayta vpyarcancu	Und die Leute, die dieses Dorf bewohnten, feierten damals ein großes Fest und tranken einen großen Trunk.
20 chay hina vpiacuptinsi pariacaca ñiscaca chay llactapi chayarca(n)	Als sie derart zechten, kam der genannte Pariacaca in diesem Dorf an.
chayaspas payca runacuñap manya- llanmanta tiaicorcan huaccha ynalla	Angekommen, soll er sich, ganz wie ein Bettler, ganz am Ende zu den Leuten gesetzt haben.
chay hina tiaptinsi chay llacta- 25 yoc runacunaca mana hucllapas ancosarcanchu	Dieweil er so (da)saß, tranken die Dorfbewohner — auch nicht ein einziger — (ihm) aber nicht zu.
tucoy punchao chay yna captinsi	Als es den ganzen Tag so gewesen war,
huc huarmica chay llactayuctac añañi yma ynam chay huacchalla- 30 ctaca mana ancosa yconcho ñispas	sprach jedoch eine Frau, die auch in dem Dorfe wohnte: „(das ist ja) sehr schön! Wieso trinken sie diesem armen Bettler nicht zu!“,
huc haton yurac potohuan ashuaeta apamuspa corcan	brachte in einer großen weißen Kürbisschale Chicha und gab (sie ihm).
chaysi payca pani ancha cusiocmi canqui cay ashuaeta comuaspá	Da aber soll er (zu dieser Frau gesagt haben, s. u.): „Schwester, Du hast viel Glück, da Du mir diese Chicha reichst!

(1) Vergl. Kap. 8 und 16.

(2) Span. Gl.: Das erste Kapitel.

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochirí* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochirí* [vor 1608] Trimborn ed. 1967: 44–53)

46	
<p>canan punchaomanta pihcca(n)tin ponchaoninpi himactahc cay llac- tapi riconqui</p>	<p>Vom heutigen Tage ab in fünf Tagen wirst Du etwas in diesem Dorf sehen!</p>
<p>chayrayco chay ponchaoca amatac 5 cay llactapi tianquicho</p>	<p>Halte Dich deshalb an jenem Tage nur nicht in diesem Dorfe auf!</p>
<p>carollamantac anchoringue</p>	<p>Entferne Dich nur weithin —</p>
<p>pactah camtauan hua. huayquicta- uan pantaspa huañochiquiman</p>	<p>möglicherweise würde ich auch Dich und Deine Kinder versehentlich töten;</p>
<p>ancha <y>(m) cay runacuna ñocacta 10 pinñachihuan ñispas chay huarmicta</p>	<p>(denn) diese Leute haben mich sehr erzürnt“, soll er zu dieser Frau gesagt haben,</p>
<p>chaymantari cay runacunactari amatac huc simillactapas hoya- richicho /</p>	<p>und ferner: „die Leute aber lasse auch nicht ein Wörtchen davon vernehmen;</p>
<p>oyarichiptiquica camtahua(n)mi 15 huañochiquiman ñispas ñircan</p>	<p>wenn Du (es) aber verlautbartest, würde ich auch Dich töten!“ — so sprach er.</p>
<p>chaysi chay huarmica huahuacuna- hua(n) turancunahua(n) chay pihca ponchaomanta chay llactamanta anchoricorcan</p>	<p>Da entfernte die Frau sich mit ihren Kindern und ihren Brüdern nach den fünf Tagen aus dem Dorf,</p>
<p>20 chaysi chay llactayoc runacunaca mana llaquispa vpiacorcan</p>	<p>die Dorfbewohner aber zechten dann unbekümmert (weiter).</p>
<p>chay pachas cay pariacaca ñiscaca guarocheri hanacnin horcuman vichaycorcan</p>	<p>Alsdann stieg Pariacaca aber auf den Berg über Huarochiri hinauf.</p>
<p>25 chay horcom canan mataocoto. sutioc</p>	<p>(Dieser Berg heißt heute Mataocoto;</p>
<p>chay huraynin huc horcom puypu- huana sutioc</p>	<p>unterhalb von ihm heißt ein (anderer) Berg Puypuhuana,</p>
<p>maytam caymanta rispa huarocheri- 30 man hurayconchic</p>	<p>über den wir, wenn wir von hier aus gehen, nach Huarochiri hinuntersteigen;</p>
<p>chaycuna(m) cay hina sutioc</p>	<p>so heißen diese).</p>
<p>chay orcopis (fol. 70 v.) — canan chay pariacaca haton tam- <y> iayta ña callarircan</p>	<p>Auf diesem Berge fing Pariacaca nun stark zu regnen an,</p>
<p>35 chaysi quillo runto puca runto hatarispas chay runacunactaca tucocyninta mamacochaman aparcan</p>	<p>erhob sich dann als gelber und roter Hagel und trug die Leute allesamt zum Meere davon,</p>

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochiri* [vor 1608] Trimbom ed. 1967: 44–53)

47	
mana hucllactapas perdonaspa	wobei er auch nicht einen verschonte.
chay pacha chica yaco lloclla purispas chay huarocheri anacnincuna huaycucunactapas rurarcán /	Damals soll er, da er als so große Wasserflut (nieder)ging, auch die Schluchten oberhalb von Huarochiri geschaffen haben.
5 chaymantas canan ña chaycunacta puchocaspas	Nachdem er dann dies nun beendet hatte,
chay llactayoc huaquinin yuncacunactaca mana rimapayaspa	— (und) ohne nochmals mit den übrigen Yunka, die in den Dörfern wohnten, zu reden,
paycunari <ancha alli>	weil sie zwar dies gesehen hatten, aber nichts merkten und verstanden —
10 chayta ricuspapas mana musyaptin yachaptinsi	
chay chi(m)pañic cuparap chacran-cunaman ripurcan <i>Pariacaca</i> . <i>chimparca(n) cuparap llactanman</i>	entfernte er sich zu den Gefilden von Pucara auf der anderen Seite (des Tales) (3).
15 chaypis canan chay llactayoc cupara runacuna ancha yaconmanta ñacarispá pucyollamanta chacranmanpas posaspa causarcán<cu>	Dort lebten nun die Cuparaleute, die dieses Dorf bewohnten, in arger Bedrängnis wegen ihres Wassers, das sie aus einer nur kleinen Quelle auf ihre Felder leiteten.
cay pucyum canan <h> s(an) lorenço	Diese Quelle floß aus einem hohen Berge
20 hanacnin aton orcomanta llocsirca(n)	über dem heutigen San Lorenzo;
chay orcum canan sunacaca sutioc	dieser Berg heißt heute Sunacaca.
chaypis canan haton cochalla carcan	Dort soll nun ein großer Weiher gewesen sein;
chaymanta huray pusamuspas ñatac	und indem sie (das Wasser) von dort untenhin
25 huchuilla cochacunaman hontachispá chacrancunacta parcocuc carcan	leiteten (und) wieder zu ganz kleinen Seen aufstauten, bewässerten sie ihre Felder.
chay pachas chay llactayoc huc huarmi chuquisuso sutioc carcan ancha sumac huarmi	Damals wohnte in diesem Dorf eine Frau namens Chuquisuso, eine sehr schöne Frau.
30 chaysi cay huarmica sarancuna ancha chaquiptin huacacospa par-cocorca(n)	Diese Frau bewässerte nun ihre Mais(felder), da sie trocken wurden, und weinte (dabei) vor sich hin.
yacon(n) ancha pisi captin	da ihr Wasser sehr spärlich war.
chaysi chay pariacaca chayta	Da soll Pariacaca nun, als er sie sah, ihren nur
35 ricuspa chay huchoylla cocha(n)-ta yacollanhuan chay cochap siminta quirpaicoporca(n)	kleinen See, (d. h.) den Ausfluß dieses Sees mit seiner Schulterdecke verstopft haben.
(3) Gl.: Pariacaca ging hinüber zum Cupara-Dorf.	

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochiri* [vor 1608] Trimborn ed. 1967: 44–53)

48	
chaysi chay huarmica ñatac ancha nanacta huacacorcan	Darauf soll aber die Frau von neuem schmerzlich für sich geweint haben.
chay hinaeta ricuspa chaysi chay pariacacaca pani ymac<aycam>tam 5 chica huacanque nispa taporcan	Als er sie so sah, fragte Pariacaca dann: „Schwester, was weinst Du so?“
chaysi payca cay sara<y>llaymi yacumanta chaquipuan yaya <ñi- ptinsi> ñispa ñircan	Da aber sagte sie: „Mein armer Mais wird mir wegen des Wassers trocken, Vater!“
chaysi pariacaca ama llaquicho	Dann aber (antwortete) Pariacaca: „Sei nicht traurig!
10 ñocam yacuctaca cay cochayqui- manta ancha ahea yacucta llocsichimusac	Ich werde das Wasser aus Deinem See da, (und zwar) sehr viel Wasser, hierher fließen machen —
hichaca camhuan <[]> ñaupacrac puñoson ñispa ñircan	aber erst laß uns noch mit Dir schlafen!“, sprach er.
15 ñiptinsi canan payca ñirca	Als er (so) sprach, antwortete sie nun aber:
ñaupacrac cay yacoeta llocsiche- muy <[]>	„Laß erst noch das Wasser hierherfließen;
chacray parcusca captinca	wenn mein Acker bewässert ist,
allitacmi puñoson ñispas ñircan	gut, (dann) werden wir schlafen“, sagte sie.
20 chaysi allitacmi ñispa yacoetaca ancha ahaeta llocsichimurca(n)	Da ließ er mit dem Worte „trefflich“ Wasser, (und zwar) sehr vieles, dorthin fließen.
chaysi chay huarmipas ancha cusico- sapa tucuy chacrancunacta parco- corca(n)	Und dann bewässerte die Frau, voller Freude, all ihre Felder.
25 chaysi ña parcoyta puchoca <spa- ca>ptinca	Nachdem sie diese Bewässerung beendet hatte,
puñoson ñispa ñirca(n)	sagte er: „Laß uns schlafen!“
chaysi manam <cay> cananca caya mincharac puñoson ñiptinsi	Als sie dann antwortete: „Doch nicht jetzt! An einem dieser Tage noch wollen wir schlafen“,
30 pariacacaca ancha chay huarmicta munaspa	soll Pariacaca, da er diese Frau sehr begehrte,
(fol. 71r.) puñoymancac ñispas	in dem Gedanken: „Könnte ich doch erst (mit ihr) schlafen!“,
yma aycactapas chay huarmiman 35 prometircan	dieser Frau alles mögliche versprochen

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochiri* [vor 1608] Trimborn ed. 1967: 44–53)

		49
	cay chacraiquicta mayomanta yacuyuctam rurapusca- yque ñispa /	(und) gesagt haben: „Ich will machen, daß Dein Acker Wasser (unmittelbar) aus dem Flusse bekommt.“
5	chaysi chay huarmica chaytarac ñaupac ruray chayrac puñoson ñispa ñirca(n)	Da aber sagte die Frau: „Tu das noch zuerst — dann wollen wir (auch) gleich schlafen.“
	chaysi pariacacaca allitacmi ñispas	Darauf sprach Pariacaca: „gut“.
10	cocochalla sutioç huaycumantas s(an) lorenço anacnin huchuilla hurco chaycamaca ñaupamantapas yuncaacunap rarcansi hamurca(n) ancha huchuylla rarcalla	Aus der Schlucht, die Cocochalla heißt, kam bis zu dem ganz kleinen Berg über San Lorenzo seit alters her eine Wasserleitung, freilich nur eine ganz kleine Wasserleitung der Yunka.
15	chaytas canan pariacacaca asta- uan hatonyachispa chay hura cuparap chacrancama rarcacta chayachircan	Diese Wasserleitung ließ Pariacaca nun aber, wobei er sie noch vergrößerte, bis zu den unteren Gefilden von Cupara reichen.
20	chay rarcactas canan pumacuna hatuccuna machachuaycuna yma ay- ca piscocuna picharca(n) alli- charcan	(Und zwar) sollen Pumas, Füchse, Schlangen und Vögel aller Art diese Wasserleitung gereinigt und hergerichtet haben.
25	cayta ña allichaypacmi cay puma- cuna oturungopas yma aycapas pim ñaupac siqueson ñispa camachi- nacorcan	(Und) um sie herzurichten, beratschlagten diese Pumas, Tiger und alle anderen über die Frage: „Wer von uns soll zuvor die Linie ziehen?“
	chaysi hucpas hucpas ñocarac ñocarac ñispa ñircancu	Da sagten die einen wie die anderen: „erst ich, erst ich!“
	chaysi hatoctac atiparcan	Dann aber soll der Fuchs gesiegt haben,
30	ñocam curaca cane ñocarac ñaupac ñispa chaysi pay atoc ñaupamurcan	(und) mit den Worten: „Ich bin der Anführer, ich werde vorangehen“, ging er, der Fuchs, dann voran.
35	yna ñaupamuspa <p>ña <i>naupamu- spaña</i> chaupicta s(an) loren- ço hanacnin hurcueta sequemu- <spaca>ptinsi	Als er so voranging und mitten auf den Berg über San Lorenzo zu die Linie zog,
	concayllapi huc yutuca pise pise ñispa pahuarimurcan	kam aber ein Rebhuhn geflogen und machte unversehens „pise-pise“ (4) —
	chaysi chay hatocca huac ñispa muspaspahuraman hurmamurcan	da aber machte der Fuchs „huaj“, verlor den Kopf und stürzte nach unten.
		(4) Die Paraphrase hat: „pich. pich.“

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochirí* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochirí* [vor 1608] Trimbom ed. 1967: 44–53)

50	
chaysi chaymanta chaycunaca ñatac ancha piñaspa machachuyta sequechimurca(n)	Darauf aber ließen sie dann, voller Zorn, nunmehr die Schlange die Linie ziehen.
chaysi mana chay hurmamuptinca	Wenn er da nicht hinuntergefallen wäre,
5 astahuan hanacnintas chay rarcannin rinman carca	würde ihre Wasserleitung höher verlaufen sein;
chaysi cunanca as huranta rin /	jetzt aber soll sie etwas nach unten gehen;
cay atocpa hormamuscanmi canancamapas sutilla ricurin	Und des Fuchses Sturz(stelle) ist bis heute deutlich zu sehen,
10 yacupas huraycumuntac chay atocpa vrmasc]anta	und das Wasser(bett) neigt sich (dort) auf den Sturz dieses Fuchses hin etwas nach unten.
chay tucoyta puchocaspam ñatac pariacacaca puñoso(n) ñispa ñircan	Als er das alles erledigt hatte, sprach Pariacaca erneut: „Laß uns schlafen!“
15 chaysi <n> ñatac haco anac cacama(n) chaypirac puñoson ñispa <lollachircan> ñircan	Da sagte sie wieder: „Los, auf den Felsen oben — dort erst wollen wir schlafen!“
chay cacam canan yanacaca sutioe	Dieser Felsen heißt heute Yanacaca.
chaypis huaque puñorcan	Dort sollen sie zusammen geschlafen haben.
20 ña puñospas canan chay huarmica haco yscayninchictac maytapas riso(n) ñiptinsi	Als nun aber die Frau, nachdem sie geschlafen hatte, fragte: „Wohlan, wohin sollen wir beide gehen?“,
paica aco ñispa chay cocochalla ñisca rarcap llocsimusca(n)man pusarcan	führte er (sie) mit dem Worte „los!“ zum Ausfluß jener Cocochalla genannten Wasserleitung.
25 chaysi chaypi chayaspaca	Als sie dann aber dort ankamen,
chay huarmi chuquisuso ñisca sutioeCa cay <cay> rarcaypitac tiasac ñispas	soll die Frau, welche Chuquisuso hieß, mit den Worten: „Bei dieser meiner Wasserleitung will ich bleiben“,
30 chaypi rumi tucuspa chira<[]> – yarca	dort Stein geworden und erkaltet sein.
chaysi chay pariacacaca chaymanta saquispa hanaeman vichaycorcan	Dann aber verließ Pariacaca (sie) und stieg von dort nach oben —
chaytaca cay quipa(n)pin villaso(n)	das aber werden wir nachdem berichten (5).

(5) Vergl. Kap. 8.

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochiri* [vor 1608] Trimbom ed. 1967: 44–53)

		51
= Absatz =	cay cocochalla ñisca rarcap simin- pim canan rumi chirahuasca tian chay chuquisuso ñisca huarmi	Am Ausfluß der Cocochalla-Wasserleitung sitzt nun, zu Stein erkaltet, die Chuquisuso genannte Frau (6).
5	<i>cunirayap ñasca[n] chuquisusop</i> <i>cayllapi ynaspam</i> chay hanacnin huc rarcapimtaami chay pachapas vimcompa sutiocpim Canan ñatac cuniraya chirahuascatac tian	Ebenso wohnt darüber an einer anderen Wasserleitung, die damals Vimcompa hieß, auch der ebenfalls erkaltete Cuniraya (7).
	chaypim canan cuniraya pochocarcan	(Denn) dort soll Cuniraya geendet haben ;
10	yhaca yma ayca rurascantaca cay huaquin quepanpi capitulocunapim villaso(n)	alles, was er tat, aber wollen wir in den folgenden Kapiteln erzählen (8).
	capitulo 7 ymanam chay cuparacuna chay chuquisuso ñiscacta canancamapas yupaichan	Kapitel 7: Wie die Cupara die erwähnte Chuquisuso noch bis heute verehren.
15	cay cuparacunam huc aylo cupara ñisca aylo sutioc /	Die Cupara sind ein Aillu (1), der Cupara-Aillu heißt.
	caycunam canan s(an) lorençopi reduzisca canancamapas causan	Und sie leben, jetzt auf San Lorenzo reduziert (2), bis heute.
20	cay ayllomantam canan huc yumay chauincho sutioc	Von diesem Aillu gibt es nun einen Ableger, namens Chauincho,
	cay chauincho <huarmin> ayllom carca(n) chay chuquisuso ñisca	(und) (von) diesem Chauincho-Aillu war die genannte Chuquisuso (3).
25	chaymi caycunaca ñaupacha pacha ña may pacham rarca pichana carca mayo pillapi canancamapas	Wenn nun in alter Zeit schon, und heute noch, im Monat Mai die Wasserleitung zu reinigen war,
	chay pacham tucuy hinantin runa- cuna chay chuquisuso ñisca huar- mip tiascan <hua(n)> man rircancu	dann gingen alle diese Leute zumal zu dem Sitz dieser Frau namens Chuquisuso,
30	<cu> a<sh>ssuanhuan tictinhuan cuynhuan llamanhuan chaypi chay supay huarmicta muchaypac	mitsamt ihrer Chicha, ihrem „tejti“ (4), ihren Meerschweinchen und Lamas, um dort das teuflische Weib zu verehren.
	2: chirahuasca statt chirayasca. 8: chirahuascatac statt chirayascatac.	(6) Vergl. Kap. 7. (7) Gl.: Cunirayas Sitz nahe bei Chuquisuso. (8) Vergl. Kap. 14. (1) Lokalgruppe, Sippe, Clan. (2) „Reduktion“, Ansiedlung missionierter Eingeborener. (3) Vergl. Kap. 6. (4) Maisbier mit Zusatz von Erdnuß.

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochiri* [vor 1608] Trimbom ed. 1967: 44–53)

52	
chaymi ña chayta muchaspari	Und nachdem sie diese verehrt hatten,
pihca ponchaosi chaypi quishuaruan quenhaspa runacunactapas mana purichispa chaypi tiapayarca(n)	machten sie dann fünf Tage dort eine Einfriedigung aus Quishuar (5), ließen die Leute nicht fortgehen und warteten (ihr) dort auf.
5 chaysi ña chayta puchucaspas	Nachdem sie dies dann erledigt
rarcas pichaynintahuanpas tucoyta ña pochocaspas	(und) auch die Reinigung der Wasserleitung völlig beendet hatten,
chaymanta taquispa runacuna hamuscan	kamen darauf die Leute unter Gesang
10 hue huarmictari caymi chuquisuso ñispa payta yna alli manhaspa chaopipi pusamurcancu	(und) geleiteten in ihrer Mitte eine Frau, die sie mit den Worten: „Das ist Chuquisuso“, hoch respektierten.
chaymi ña llactanpi chay huarmi	Und wenn diese Frau dann in ihrem Dorf angekommen war,
15 caymi chuquisuso ñispa huaquin ashuahua(n) ymauan churapuspa suyarca(n)	warteten die übrigen mit den Worten: „Das ist Chuquisuso“, mit Chicha (und) etwas (anderem), das sie (ihr) hinsetzten.
chaypi tucoy hinantin tuta taquispa vpiaspa runacuna ancha aton fiestacta rurarcancu	Dort veranstalteten die Leute, die ganze Nacht tanzend und zechend, ein hohes Fest.
20 chaymantam ñaupas don sebastian apo causaptinpas	Darauf — noch als der alte Herr Don Sebastián lebte —
15 corpus (cris)tipi aton pascuacunapipas hue huarmi chuquisusom cani ñispa haton aquillahuan aton potohuanpas ashua(n) manya(n)manta cumuc carca(n)	pflegte an Fronleichnam und (anderen) hohen Feiertagen eine Frau mit den Worten: „Ich bin Chuquisuso“, mit einem großen „aqilla“ (6) und einem großen „putu“ (7) reihum Chicha auszuschenken,
caymi mamanchicpac ashuan ñispa	wobei sie sagte: „Das ist die Chicha unserer Mutter.“
chaymantari saractapas camhascacta aton matihuantac cumuc carcan	Und darauf pflegte sie mit einem großen „mati“ (8) auch gerösteten Mais auszugeben.
30 ña cay rarcacta pichayta pucho-camospari	Und wenn sie die Reinigung der Wasserleitung beendet hatten,
<p>(5) Ein Baum der Puna. (6) Silbernes Opfergefäß. (7) Kürbisschale zum Trinken von Chicha. (8) Kleinere runde Kürbisschale.</p>	

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochiri* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochiri* [vor 1608] Trimborn ed. 1967: 44–53)

53	
runacunacta ancha punis combidac carca(n)	lud sie die Leute groß ein
saracta purutucta yma aycacta Pas cuspa	und verteilte Mais, Bohnen und sonstiges.
5 cay yna vinaycoc captinsi	Wenn sie so in sich hineinstopften,
runacunapas ñam chuquisusop rarcanta pichan haco ricumuso(n) ñispa huarochirimantapas tucoy llacta- cunamantapas ric (fol. 72r.) carca(n)	machten sich mit den Worten: „Schon reinigen sie die Wasserleitung der Chuquisuso, wohlan, wir wollen sie besuchen“, auch die Leute aus Huarochirí und allen (anderen) Dörfern auf.
10 chaytam canan ña rarca<p>cta pi- chaspaca musiasca ynatac ruran muchan	Wenn sie die Wasserleitung gereinigt haben, tun sie das (und) beten sie mit Vorbedacht heute noch so.
runacunari yma yna ruracuptinpas	Und obgleich die Leute so für sich handeln,
alcaldepas yma ayca runacunapas 15 manam ymaraycom chay hina ruranqui ñispa amachanmancho canancamapas	würden auch heute noch weder der Alcalde (9) noch irgendwelche (anderen) Leute sich ein- mischen und sagen: „Warum tut Ihr so?“
porque yallinracmi payhuan taquin vpian machascancama	denn im Gegenteil, sie tanzen und zechen mit ihnen, bis sie betrunken sind.
p(adr)ectari rarcactam pichamuni 20 p(adr)e taquicusac vpiacusac ñi- spa llollachen	Den Pater aber betrügen sie mit den Worten: „Ich habe die Wasserleitung gereinigt, Pater, ich will tanzen und trinken.“
caytaca tucoy hinantin runacunam ruraytaca ruran	Und was sie (dabei) zu tun haben, betreiben alle Leute zumal.
yehaca huaquinca mana ñam ruranchu 25 alli (padr)eoc caspa	Andere aber, die einen guten Pater haben, tun nicht mehr so,
huaquinri pacallapica ynatac canan- camapas causanco	und (wieder) andere leben nur insgeheim heute noch so.

(9) Span.: Dorfschulze.

Tafel 6: *Tradiciones de Huarochirí* Kapitel 6 und 7 in einer Gegenüberstellung der Transkription und einer deutschen Übersetzung (*Tradiciones de Huarochirí* [vor 1608] Trimborn ed. 1967: 44–53)

6. Das Manuskript – die äußere Form

In diesem Kapitel soll das Manuskript selbst untersucht werden, sowohl in seiner physischen Erscheinung als handbeschriebenes Papier als auch hinsichtlich sprachlicher Eigenheiten; dazu zählen die einzelnen Handschriften, die im Manuskript verwendet werden, die Verbesserungen und Randbemerkungen, aber auch die dialektale Zuordnung der Sprache.

6.1 Der Manuskript-Band 3169 der Biblioteca Nacional in Madrid

In der Neuauflage des von Julián Paz 1933 erstmals veröffentlichten Katalogs der amerikanischen Manuskripte, die sich in der Nationalbibliothek in Madrid befinden, ist unter der laufenden Nummer 1.276 der Manuskript-Band Nr. 3169 angegeben, der folgende Einzel-Manuskripte enthält (Paz 1992: 377-378):

Relación de las fábulas i ritos de los ingas hecha por Christoual de Molina

Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles de el Licenciado Polo de Ondegardo

Origen y sucesión de los Ingas

Runa yn.º niscap Machoncuna

Tratado y relación de los errores ... por ... Francisco de Avila

Relación de antigüedades [Pachacuti Yamqui]

Diese Manuskripte sind in Leder gebunden und tragen auf dem Rücken den Außentitel ‘MOLINA Fabulas Y Ritos de los Yngas’. Im Innendeckel steht neben der modernen Nationalbibliotheks-Signatur 3169 die alte Nationalbibliotheks-Signatur J.-200. Auf dem ersten Innenblatt steht folgendes: ‘Pertenece à la Bibliotheca del R^{mo} Florez: y fue de su uso’.¹

Im folgenden sollen die einzelnen Texte genauer betrachtet werden, vor allem bezüglich ihrer Handschrift, Datierung und Folionummern in dem Band.

¹ Enrique Fernando Flórez, der dem Augustiner-Orden angehörte, war ein bekannter spanischer Theologe und Historiker, der von 1702 bis 1773 lebte (Aldea Vaquero et al. 1972, II: 941).

Folio	Dokument	Schrift
1r	enthält nur die Angabe "yngas"	I
1v	[Am Rand: "chile"] "Año de 1553. fue el primer rebelion de los yn ^{os} Araucanos siendo gouernador valdiuia atarõle cõ todo su cãpo, desde entonces hasta oy año de 1613, no ha cessado la guerra ni cessara" ² [Am Rand: "µ"] "Año de 1599. miercoles al amanecer [eingefügt über der Zeile:] 4 de nom ^e fue la destruicion de la ciudad de valdiuia. vinierõ sobre ella 3 mill de arau ^o . y 2 mill infãtes y mas de 200 arcabuzeros. 2.200 cotas" [Am Rand: "arequipa"] "este mesmo año fue el Terremoto de Arequipa."	II
2r-36v	<i>Relacion de las fabulas i ritos de los ingas</i> hecha por Christoual de Molina	
2r	(Anhang Texte und Abbildungen 30: fol. 1v-2r)	I
2v-36v ³	(Anhang Texte und Abbildungen 32: fol. 15v-16r)	III
37r-60v	<i>Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedo en los papeles de el Lic^{do} Polo de Ondegardo</i>	
37r-37v: 4 ⁴	(Anhang Texte und Abbildungen 33: fol. 36v-37r)	I
37v: 5-60v		IV
61r-63v	<i>Origen y sucesion de los Ingas</i> (Anhang Texte und Abbildungen 34: fol. 60v-61r)	II
64r-114r	<i>Runa yn.^o niscap Machoncuna</i> (Anhang Texte und Abbildungen 35: fol. 63v-64r, 36: fol. 64v-65r, 37: fol. 65v-66r, 38: fol. 66v-67r, 39: fol. 68v-69r, 40: fol. 69r-70v, 41: fol. 70v-71r, 42: fol. 71v-72r, 43: fol. 80v-81r, 44: fol. 81v-82r, 45: fol. 90v-91r)	I
64r-105v	Cap. 1-32 (endet mit "fin")	

² Wie im weiteren deutlich wird, handelt es sich bei dieser Tinte um dieselbe, die auf den Folios 61r-63v verwendet wird; auch beginnt das Folio 61r mit einer sehr ähnlich gehaltenen Chronologie von Ereignissen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß das erste Folio erst beim späteren Binden an diese Stelle gelangt ist und die gesamte Anordnung der Blätter vielleicht im Nachhinein verändert wurde.

³ Unter dem letzten Satz steht: "esto acabo aqui assi yndecissamente" (fol. 36v, Schrift I).

⁴ Die Zahlen nach dem Doppelpunkt beziehen sich auf die Zeilennummern.

Folio	Dokument	Schrift
106r-107v	endet mit: “aquí dexamos de escreuir las vidas de cada uno de los hijos de pariacaca y lo q sucedio y entramos a chaupiñamuca”. ⁵	
108r-110r	1. Anhang	
110v-111v	Leer	
112v-114r	2. Anhang ⁶ (Anhang <i>Texte und Abbildungen</i> 46: fol. 112v-113r)	
114v	“El señor Fran. ^{co} de Miranda es la persona por quien escriui a U ^{ds.} el ordinario passado suplicandole fauoreciesse en esse tribunal en las pretensiones que tiene de dos pleitos en qqe le han puesto hinjustamente ciertas personas mal intencionadas e para que el Se ^a tenga noticia particular ó de los dichos pleitos y de su mucha justicia que a no tenerla tan de su parte no mme empeñara en esta intercession dire brebemente lo que hace en su favor el El princip ^l pleito es sobre la compra de un juro ⁷ de quinientos y treintayocho mil y cinquenta maravedís de rrenta en cada un año a rrazon de ha ueinte mil el millar situados en las alcaualas ⁸ desta çiudad y su partido que le bendio Thomas de Montessinos depositario gueneral ⁹ de la ciudad de Sevilla el año passado el	IX

⁵ In der korrekten Reihenfolge geht es tatsächlich in Kap. 13 (fol. 78r) mit Chaupiñamca weiter (s. Ausgabe von Trimborn 1967: Ende von Kap. 12). Auch die Tinte ist identisch. Das bedeutet, daß die Blätter mit den Folionummern 106r-107v beim Binden an der falschen Stelle eingeklebt wurden.

⁶ Beide Anhänge haben mehr den Charakter eines Konzeptes, “borrador”, vor allem der zweite. Könnte hier etwas aufgeschrieben worden sein, das dem Schreiber ‘in die Feder’ diktiert wurde?

⁷ *Diccionario de Autoridades* (II, t. IV: 334/1): “Juro. Se entiende hoy regularmente por cierta especie de pensión annual que el Rey concede à sus vasallos consignandola en sus rentas Reales, ò alguna de ellas: yá sea por merced graciosa, perpétua ò temporál, para dotacion de alguna cosa que se funda, ò por recompensa de servicios hechos: ò yá por via de reditos del capital que se le dió para imponerse. También se solía tomar por Censo. ... No se pueda imponer, ni constituir, ni fundar de nuevo juros ni censos al quitar, à menos precio de veinte mil maravedis el millar. ... Por juro de heredad. ... modo de renta perpetua hereditaria. Y se extiende à qualquier otra cosa que se pretende, como por modo de derecho sucessivo, que se debe conceder siempre. ...”

⁸ *Diccionario de Autoridades* (I, t. I: 173/2: “Alcabala. Tribúto, ò derecho Real, que se cobra de todo lo que se vende, pagando el vendedór un tanto por ciento de toda la cantidad que importó la cosa vendida. ...” 174/1: [*Diccionario de Autoridades* zitiert einen Autor:] “Situándole quinientos de juro cada año sobre las alcabálas de Segóbia.”

⁹ *Diccionario de Autoridades* (II, t. III: 76/2: “Depositaria. El sitio ò parage donde se hacen los depositos. ... Depositario general. El que exerce el oficio de la Depositaria general.”

Folio	Dokument	Schrift
	mil y seiscientos y sesentaydos como consta y parece Señor Santiago unico patron B ^f de guerras del rey mi señor Santiago unico patron que lleba la uandera del rey mi señor Jesus Maria luz del dia tu me guias a mi mano para que yo salga muy buen esCribano de menudo y de mediano. Amen Jesus.”	
	(Anhang Texte und Abbildungen 47: fol. 114v-115r)	
115r-129r	<i>Tratado y relacion de los errores ...</i> por ... Francisco de Avila	
115r-126r	Cap. 1-5	I
126v-		
128v: 36	Cap. 6-7	V ¹⁰
	(Anhang Texte und Abbildungen 48: fol. 126v-127r, 49: fol. 127v-128r)	
128v: 37-		
129r	Cap. 7	VI
	(Anhang Texte und Abbildungen 50: fol. 128v-129r)	
129v-130v	leer	
131r-174v	<i>Relacion de antiguedades</i> [Pachacuti Yamqui] ¹¹	
131r	“son. 4. quadernos Relacion de antiguedades deste Reyno del Piru es notable”	I
	(Anhang Texte und Abbildungen 51: fol. 131r)	
Randbe- merkungen		I
131v-174v		VII und VIII im Wechsel
	(Anhang Texte und Abbildungen 52: fol. 141v-142r)	

¹⁰ Es wäre sicher aufschlußreich, die einzelnen Teile des Manuskriptes einmal hinsichtlich ihrer spanischen Orthographie zu untersuchen, da bestimmte Buchstaben durchaus auf persönliche Unterschiede hindeuten können. So ist es interessant, festzustellen, daß im Quechua-Text {suçedio} und {sucedio} vorkommt, in der spanischen Paraphrase aber in den ersten Folios {succedieron, succession, succede, sucedido, succedio} und ab Folio 126v: {sucedio, suceda}, dann in fol. 128v: {suçedido}. Dies mag durchaus auf unterschiedliche Schreiber hinweisen. Allerdings würde der hier erwähnte Befund dann gegen Avila bzw. dieselbe Person als Schreiber für das Quechua-Manuskript und den ersten Teil der Paraphrase sprechen.

¹¹ Im Pachacuti-Text finden sich einige Seiten in einer anderen Handschrift (fol. 132r-134r, 135v-139r, 141r-142v, 157v). Offensichtlich arbeiteten zwei Kopisten an dem Manuskript, oder es wurde zwei Personen abwechselnd diktiert. In letzterem Fall, in dem es sich ja dann um ein Original handeln würde, würde sich die Frage stellen, wie es in den Besitz Avilas gelangte. Itier (in Duviols/Itier 1993: 131-133) bespricht die verschiedenen Handschriften dieser Texte ausführlich und kommt zu dem Schluß, daß es außerdem noch eine dritte Handschrift gibt, die nur für die Randbemerkungen verwendet wurde. Diese scheint mit der von mir als I bezeichneten Schrift übereinzustimmen. Itier (S. 131) vermutet, daß Pachacuti Yamqui selbst einen Teil des Text geschrieben hat. (S.a. Szeminski 1987: 3; erstaunlicherweise erwähnt Itier die Arbeit Szeminskis, dessen Hypothese seiner eigenen sehr ähnlich ist, mit keinem Wort.)

Da die verschiedenen Texte in dem Band in verschiedenen Jahren niedergeschrieben wurden – so ist Avilas *Tratado y relación de los errores* mit 1608 datiert (fol. 115r), *Origen y sucesión* mit 1613 (fol. 63v: letzte Zeile) – wurden unterschiedliche Tinte und verschiedene Federn verwendet.

Es ist sehr schwierig, festzustellen, wieviele Handschriften in dem Band benutzt wurden. Einige sind klar voneinander zu unterscheiden; andere sind sich sehr ähnlich, und es muß bedacht werden, daß zum einen zwischen einzelnen Aufzeichnungen desselben Schreibers Zeit vergangen sein mag; zum anderen hängt das Schriftbild auch davon ab, ob es sich um eine Vorschrift oder eine Reinschrift handelt und ob eilig oder sorgfältig geschrieben wurde. Die oben vorgestellte Unterscheidung der Schriften basiert auf detaillierten Vergleichen der Schreibung bestimmter Buchstaben und deren Verbindung miteinander in gleichen oder identischen Wörtern sowie auf Eigenschaften der Tinte (Dicke, Farbe), die ich am Original beobachten konnte. Sie ist trotzdem als vorläufig anzusehen.

Interessant ist der Text auf Folio 114v. Er wurde 1663 verfaßt und befindet sich auf der Rückseite der letzten Seite des letzten Anhangs des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes; ihm folgt auf der nächsten Seite das Titelblatt des *Tratado y relación de los errores* von Avila. Die Tinte ist hellbraun, und die Schrift unterscheidet sich deutlich von den anderen Texten in dem Band. Es gibt allerdings zwei Anmerkungen mit ähnlicher oder derselben Tinte; und auch einzelne Buchstaben sowie Buchstabenverbindungen gleichen sich beträchtlich. Daher könnten diese Passagen vom selben Schreiber stammen. Es handelt sich hierbei um die Notiz “quiso venir el diluvio un mes” im Text von Molina (fol. 5v) und um die im Text des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes: “De la mano y pluma de Thomas” (fol. 91r, T 23: 17).¹² Es ist also möglich, daß im Text des Folio 114v und in der Anmerkung auf Folio 91r von demselben Thomas die Rede ist, der laut Folio 114v ‘depositario general’ in Sevilla war. Ob dieser der Schreiber dieser Passagen ist oder nur erwähnt wird, ist nicht zu erschließen. Die Ähnlichkeiten lassen aber die Vermutung zu, daß eine Person – entweder mit Namen Thomas oder über diesen Thomas schreibend – Urheber der Textstellen ist und hier evtl. auf einer freien Seite und an einer freien Stelle eine Vorschrift für einen von ihm abzufassenden Brief entwarf und die beiden anderen Randbemerkungen machte. In jedem Fall darf aber aufgrund der Ortsangabe (Sevilla) und der Zeitangabe (1663) auf Folio 114v angenommen werden, daß sich die Texte zu jener Zeit bereits in Spanien befanden.¹³

In den 24 (nicht ganz vollständigen) “Indices de los Protocolos de Sevilla”¹⁴ im Archivo Histórico Provincial de Sevilla erscheint in den Jahren 1662 und 1663 kein Thomas de Montessinos; ein Francisco de Miranda taucht verschiedentlich auf. Und das Archivo Municipal de Sevilla besitzt zwar eine *Relación de todos los juros que pertenecen á vecinos de Sevilla* von 1660 (Sección IV, tomo 20, Doc. 78), die fast 400 Namen enthält, aber auch hier tritt Thomas de Montessinos nicht in Erscheinung. Folgejahre dieses Jahrganges habe ich nicht ausfindig machen können.

Durch die Verbindung mit dem späten Datum ist es eher unwahrscheinlich, daß Thomas der Schreiber gewesen sein könnte, der Avila begleitete, oder gar der Redakteur/Koordinator, was Taylor (1987c: 17)

¹² *Anhang Texte und Abbildungen* 31 (fol. 5v), 45 (fol. 91r) und 47 (fol. 114v). Da es in diesem Kapitel um die Untersuchung des Manuskriptes als solchem geht, werden hier auch die Folio-Nummern angegeben, und zu besprechende Quechua-Wörter werden buchstabengetreu aus dem Original übernommen und in doppelte Anführungszeichen gesetzt.

¹³ Noch vor der Gründung des Archivo General de Indias 1785 (Cortés Alonso 1979: 145, 157 ff.).

¹⁴ Verzeichnisse aller durch die Notariate gelaufenen Vorgänge.

für möglich hält; und auch Salomon (1991a: 30, 32) stellt Vermutungen zur Rolle von Thomas als "scribe" an.¹⁵

In keiner der bisherigen Studien zu den Ausgaben der verschiedenen Manuskripte dieses Bandes ist meines Wissens auf diese Zwischentexte hingewiesen worden.

Es gibt also Querverbindungen innerhalb des Buches, die ohne weiteres darauf zurückgehen können, daß beim Binden (durch den ersten Besitzer oder durch Flórez im 18. Jh.) einige Blätter vertauscht wurden – wie ja im Huarochirí-Quechua-Manuskript geschehen (fol. 106r-107v gehört eigentlich zwischen fol. 77v und 78r); dies allerdings weist noch nicht auf einen originären Zusammenhang der Manuskripte des Bandes hin, zumal auf der Titelseite des letzten Manuskriptes von Pachacuti vermerkt ist: "son 4 quadernos" (fol. 131r).

Betrachtet man das Papier selbst, so stellt man fest, daß das erste und das letzte Blatt des Bandes ein barock verziertes Wasserzeichen aufweisen, das wahrscheinlich aus der Zeit von Flórez stammt. Die anderen Blätter jedoch, genauer gesagt jedes zweite Blatt, enthalten einheitlich ein in ein Oval eingerahmtes lateinisches Kreuz und sind von identischer Struktur. Die Buchstaben, die das Kreuz begleiten, sind AB und BG. Sieht man sich die Wasserzeichen mit lateinischen Kreuzen aus Spanien für die Zeit von den 1570er Jahren bis ins zweite Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts an, so gibt es darunter sehr ähnliche, z.B. in den *Comentarios reales* von Garcilaso de la Vega, 1608-1609 (allerdings in Lissabon gedruckt), in der *Corónica de los moros en España* von Bleda, die 1618 in Valencia erschien, und in der 1609 in Madrid gedruckten *Conquista de las islas Malucos* von Argensola (Heawood 1950: 86, Plate 144, 145). Ganz ähnliche Kreuz-Wasserzeichen, sowohl für Spanien als auch für Italien und Frankreich, bildet Bricquet (1923: 334-335, Nr. 5677-5698) ab. Hierzu ist zu wissen, daß Spanien vor dem 18. Jahrhundert Papier zumeist aus Italien und Frankreich importierte (Heawood 1950: 27).¹⁶ Heawood (1950: 24) sagt, daß für Papier, das von Genua nach Spanien gesandt wurde, u.a. das "Latin cross in an ovate surround" verwendet wurde; diese Art Papier enthält außerdem oft die Namen der Hersteller. Allgemein können die Buchstaben, die das Wasserzeichen begleiten, für den Ort stehen, an dem das Papier hergestellt wurde, oder es kann sich dabei um die Initialen der Hersteller handeln; beides war üblich; das Symbol selbst stand oft für die Autorität, die das Produktionsprivileg erteilte. (Heawood 1950: 33, 34; Weiß 1987: 15.) In dem vorliegenden Band wurde also gutes Papier verwendet, das wahrscheinlich aus Italien importiert wurde. Das Kreuz deutet auf eine geistliche Autorität als denjenigen hin, der der Papiermühle das Produktionsprivileg erteilt hatte, und es ist daher möglich, daß derjenige, der das Papier verwendete, zum Klerus gehörte, was also durchaus für Francisco de Avila als Besitzer des Papiers spricht.

Es ist möglich, daß er indianischen oder spanischen Mitarbeitern Papier überließ, um für ihn Originaltexte oder Kopien anzufertigen. Was den letzten Text im Band betrifft, die *Relación* von Pachacuti Yamqui, so ist ja vermutet worden, daß sie wenigstens teilweise von Pachacuti selbst geschrieben wurde (s. Fußnote 11). Dann hätte er sich – zumindest zeitweise – am selben Ort wie Avila aufhalten müssen, vielleicht in der Zeit (von 1618 an), in der Avila in La Plata (Sucre) war (Trimborn 1967: 5).

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die unterschiedlichen Schriften des Bandes auf verschiedene Schreiber schließen lassen. Die verblichene Titelseite des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes deutet auf

¹⁵ Trimborn (1967) hat keinen Kommentar zu Thomas.

¹⁶ Valls i Subirà (1980: 129) gibt zwar an, daß dieses Wasserzeichen sich sehr häufig in Spanien fand, sagt aber auch einschränkend, daß man nur vermuten kann, daß dieses Papier in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch in Spanien selbst hergestellt worden sein mag.

dessen separaten häufigen Gebrauch hin, und die Anmerkung über “4 quadernos” weist ebenfalls auf separate Hefte hin. Es war wahrscheinlich aber ein und dieselbe Person, die dieses Papier mit demselben Wasserzeichen und einheitlicher Struktur in Besitz hatte und womöglich andere Personen mit der Erstellung bzw. dem Kopieren einzelner Texte beauftragte.¹⁷ Es scheint fast, daß die Titelseiten jeweils von derselben Hand entworfen wurden (Schrift I), so daß es möglich ist, daß sie aus der Feder Avilas stammen.

Sánchez (Urbano & Sánchez 1992: 128) stellt in ihrer neuen Ausgabe des Pachacuti-Manuskriptes die Frage: “¿Quién dijo de Avila?” und findet Jiménez de la Espadas Angabe, daß die Randbemerkungen von Avila seien, nicht belegt.¹⁸ Mit Sicherheit gehörten das Papier und die darauf niedergeschriebenen Texte einer Person, die Interesse am andinen Glauben und höchstwahrscheinlich an dessen Bekämpfung hatte; dies zeigt nicht nur die Auswahl der Texte selbst, sondern auch der Inhalt der Randbemerkungen. Nun gibt es vor allem in dem Manuskript von Pachacuti zahlreiche Randbemerkungen, die aus derselben Feder stammen wie der Text, aber sowohl hier als auch am Rand des Molina-Manuskriptes finden sich Notizen und im Pachacuti-Manuskript selbst auch Verbesserungen von Quechua-Wörtern (fol. 9v, 10r, 141r, 142r, 142v, 144r, 145v), die eindeutig später vorgenommen wurden und die mit der Schrift dessen identisch sind, der den ersten Teil des *Tratado y relación de los errores* von Avila und höchstwahrscheinlich auch das Huarochirí-Quechua-Manuskript niedergeschrieben hat. Auch der Titel des Pachacuti-Manuskriptes (fol. 131r) ist mit der Schrift des Avila-*Tratado* identisch.

Die Überlegungen der Herausgeber und Übersetzer bezüglich der Datierung der Traditionen von Huarochirí gehen von zwei Prämissen aus: die erste besagt, daß Avila mit der Produktion der Texte in Zusammenhang stand und sie sogar in Auftrag gab; die zweite, die daraus folgt, ist, daß die Texte während seines Aufenthaltes in Huarochirí, bis 1608, entstanden sein müssen. Dabei wird auch impliziert, daß die Erstellung des Dokumentes etwas mit der Reaktion Avilas auf die Anklagen der Bevölkerung gegen ihn zu tun hatte. (Trimborn 1967: 5, Acosta 1987: 596, Taylor 1987c: 16.)¹⁹

Die Texte selbst weisen nur wenige direkt auf Avila bezogene Angaben auf; so wird in Kapitel 9 der gute Einfluß zugunsten des Vergessens alter Bräuche erwähnt, den Avila auf die Einheimischen hat:

Ichaqa kananqa ña qunqan kay pisi watallaraq, kay doctor Francisco de Auila alli qunaqiyuq yachachiqiyuq kaspá. Chaypas manataqcha sunqukamaqa ñinmanchu. Ñataq huk padreyuq kaspáqa, hinamantaqcha kutinman. Wakin runakunaqa, christiano tukuspapas, manchaspallam, ‘paqtach. padrepas pipas yachawanman mana alli kasqayta’ ñispallam christiano tukun.

¹⁷ Auch Mannheim (1991: 160) vermutet, daß die einheitliche Darstellung der Sibilanten in den Manuskripten dieses Bandes darauf hindeuten könnte, daß die Schreiber von ein und derselben Person ausgebildet worden waren.

¹⁸ Lt. Sánchez (in Urbano & Sánchez 1992: 128) in Esteve Barba: *Crónicas peruanas de interés indígena*. BAE 294. Madrid 1968. Es handelt sich aber um den Band 209 der Reihe! Außerdem zitiert Esteve Barba **darin** Jiménez de la Espada nicht mit dieser Aussage! Diese wird in den *Tres relaciones* gemacht ([1879] 1950: 31: “La circunstancia de encontrarse junto con otros MSS. del Dr. Francisco de Avila, y anotado además por el sabio visitador ...”). Auch weist Jiménez de la Espada dort auf Flórez hin: “El tomo que contiene la relacion de Pachacuti y los papeles del Dr. Francisco de Avila, pertenció al P. Flórez, y hoy se guarda en nuestra Biblioteca Nacional.” (Hervorhebungen SDS. S.a. Duviols in [Duviols/Itier 1993: 17], der die Angaben von Sánchez ebenfalls kritisch kommentiert.)

¹⁹ S.a. Salomon (1998b: 15), der anhand einer der historisch nachweisbaren Persönlichkeiten, die im Manuskript erwähnt werden, einen Zeitpunkt von kurz nach Mai 1608 annimmt.

Aber jetzt vergessen sie [die alten Sitten] schon in wenigen Jahren, weil sie diesen Doktor Francisco de Auila als guten Ratgeber und Lehrer haben. Trotzdem könnten sie wohl doch nicht von Herzen glauben. Hätten sie wieder einen anderen Pfarrer, könnten sie vielleicht zu dieser alten Weise [ihrer Sitten] zurückkehren. Andere Leute wiederum, wenn sie Christen werden, werden aus Furcht Christen, indem sie nur sagen: "Vorsicht! Der Pfarrer oder irgendwer könnte von meinem schlechten Leben wissen". (T 9: 84-87, Übers. SDS., ebenso in Kap. 20, T 20: 32.)

Außerdem wird berichtet, daß Avila einen von den Einheimischen verehrten Stein zertrümmerte (Kap. 25, T 25: 21) und ein nicht mit Namen genannter *doctor* einen *huaca* mitnahm (Kap. 24, T 24: 62).

Vermutet man darüberhinaus, daß das vorliegende Dokument aus der Feder Avilas stammt (s.u. Kap. 6.2), ist die Annahme über die Entstehungszeit plausibel. Auch lassen einige der Randbemerkungen darauf schließen, daß der Editor der vorliegenden Fassung, wahrscheinlich Avila selbst, sie bearbeitete, als er noch in Kontakt mit den Bewohnern von Huarochirí war, da er mehrmals daran denkt, bestimmte Dinge zu klären, z.B. in Kapitel 1 (T 1: 15): "saber si dize que no se sabe si fue antes o despues de Carvincho o de Pariacaca".²⁰

Nun tendiert Acosta (1987: 596) dazu, die Entstehung des Manuskriptes in der Zeit anzusiedeln, in der Avilas Probleme mit der indianischen Bevölkerung sich zuspitzen. Ich möchte aber darauf aufmerksam machen, daß die Hinweise auf Avila im Text selbst offensichtlich vom Redakteur (s.o) gemacht wurden. Dies bedeutet, daß das Schriftstück in der uns vorliegenden Form in der Zeit Avilas in Huarochirí, also zwischen 1597 und 1608 entstanden sein dürfte; es ist jedoch zu bedenken, daß die Sammlung der Texte selbst, von der ich ja annehme, daß sie zunächst nicht darauf angelegt war, gegen den indianischen Glauben zu wirken²¹, möglicherweise bereits früher begann und zunächst nicht mit den Anklagen der Indianer gegen Avila in Zusammenhang stand.

Betrachtet man die hier angestellten Überlegungen zu den Eigenschaften des vorliegenden Manuskriptbandes, so ist der Schluß zulässig, daß der Band Francisco de Avila gehörte und die darin enthaltenen Texte von ihm selbst und/oder in seinem Auftrag erstellt wurden bzw. in seine Hände gelangten. Der weitere Weg des Bandes nach Avilas Tod 1647 in Lima ist nur fragmentarisch nachvollziehbar.

Wie aus den Angaben Acostas (1987: 612) über das Testament von Avila hervorgeht, war der Erbe ("tenedor de bienes") Florián Sarmiento Redón, *capellán* des Klosters Santa Clara, das 1606 von Mitgliedern des Klosters Encarnación gegründet wurde (Portal 1924: 143). Ein Vermächtnis, das aus einer Sklavin und Geldern bestand, erhielten die Ordensschwester Josefa Hermenegilda de la Torre, die dem Augustinerorden und dem Kloster Encarnación angehörte, und Catalina de León vom Dominikanerorden im Kloster Santa Catalina, laut Avila seine Nichten (Acosta 1987: 514-615). Ob eine der im Testament genannten Personen auch in den Besitz der Manuskripte kam, ist nicht bekannt. Bereits 1663 dürfte sich der Band aber in Sevilla befunden haben, da er dort mit Thomas de Montessinos, der nichts mit seiner Erstellung zu tun gehabt haben dürfte, in Verbindung kam (s.o.). Im 18. Jahrhundert findet er sich in der Bibliothek des spanischen Geistlichen und Historikers Flórez. Sollte es hier eine Verbindung über den Augustinerorden gegeben haben? Schenkt man Custodio Vega (1951:

²⁰ S. Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.1 *Nahtstellen und Webtechniken* und 8.2.1 *Beispiel: Kapitel 1*.

²¹ S. Kap. 4.2 *Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochirí*, und Kap. 8.2.4 *Beispiel Kapitel 20-22*.

305) Glauben, der Flórez' Interesse an der Geschichte der Häresien ("la historia de las Herejías") bekundet, so ist dies die Zeit des Übergangs von der Nutzung dieser Texte in der Idolatrie-Bekämpfung zu ihrer Verwendung für die wissenschaftliche Erforschung des andinen Glaubens. Damit sind sie eigentlich wieder dem Zweck zugeführt, den einer der Erzähler des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes schon vor Augen hatte:

Hätten die Vorfahren des Menschen, der Indio genannt wird, in alten Zeiten die Schrift gekannt, so würde nicht alles, was sie erlebt haben, heute wie im Entschwinden begriffen sein. (Vielmehr) wäre es (damit) ebenso, wie auch des weißen Mannes große Vergangenheit bis heute zu Tage liegt. Obwohl dem so ist und bis heute nichts aufgeschrieben wurde, lege ich hier nieder, wie die Vorfahren der sogenannten Huarochiri, die einen Vater haben, gelebt haben, welchen Glauben sie wohl gehabt haben und wie sie bis heute leben; und so wird in jedem ihrer Dörfer aufgeschrieben werden, wie sie von ihrem Ursprunge an gelebt haben. (Übers. Trimborn: Eröffnung).

6.2 Die Handschriften des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes und des *Tratado y relación de los errores* von Avila im Vergleich miteinander und mit anderen Dokumenten

Ein Vergleich gleicher Wörter im Huarochirí-Quechua-Manuskript und im *Tratado y relación de los errores* von Avila zeigt, daß es sich hier um dieselbe Handschrift handelt, wie bereits Trimborn (1967: 10) festgestellt hatte.

Auch die Schrift eines Briefes von Avila, *Aunque quisiera poder excusar ...* ([1610] 1966, *Anhang Texte und Abbildungen* 53), stimmt damit überein. Daher kann also angenommen werden, daß Avila selbst die beiden Manuskripte anfertigte oder aber daß er für die Huarochirí-Texte und den Brief den gleichen Schreiber hatte. Allerdings lassen der Brief und die offensichtlich von derselben Hand ausgeführte Unterschrift die erste Annahme wahrscheinlicher erscheinen.

Ebenso ist die vermutlich von Avila in den Huarochirí-Texten verwendete Schrift der eines Dokumentes sehr ähnlich, das Avila 1613 als Brief an den König verfaßt hatte, *En la armada pasada ...* (*Anhang Texte und Abbildungen* 54).

Vergleicht man die Schrift des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes mit der des von Taylor (1985) in der *Revista Andina* veröffentlichten Quechua-Dokumentes (*Anhang Texte und Abbildungen* 55), in dem die Anklage, die Angehörige seiner Pfarrei gegen Avila angestrengt hatten, zurückgezogen wurde, so stellt sich heraus, daß es sich auch hier um denselben Schreiber handelt, was ein interessantes Licht auf die Umstände wirft: Avila selbst setzte das Schriftstück auf und ließ es von den Beteiligten unterzeichnen.²²

²² Taylor (1987c: 17) bezieht sich auf Rowe, der "propone el nombre de Cristóbal Choquecaxa como redactor del documento quechua. Se basa su hipótesis en la semejanza entre la grafía del Manuscrito y la de otro documento escrito en quechua que forma parte de los papeles del Proceso de Avila (véase Taylor 1985). Este documento lleva la firma y rúbrica de Choquecaxa." Ein detaillierter Vergleich der Handschriften läßt vermuten, daß das Dokument selbst und das Huarochirí-Manuskript eine identische Schrift aufweisen. Außerdem unterscheidet sich die Abkürzung des Vornamens von Choquecaxa im Dokument von der im Huarochirí-Manuskript verwendeten (fol. 88r, T 21: 12), so daß es auch von daher unwahrscheinlich ist, daß er der Schreiber beider Texte war. Wenn sie aber beide aus derselben Feder sind und nicht Choquecaxa der Schreiber war, muß es Avila gewesen sein.

6.3 Die Erstellung des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes im Lichte der Verbesserungen und Anmerkungen

Im folgenden stütze ich mich auf die Ergebnisse des vorherigen Abschnitts, indem ich davon ausgehe, daß der vorliegende Manuskript-Band Francisco de Avila gehörte, teilweise von ihm geschrieben und dort, wo er andere Handschriften aufweist, an einigen Stellen von ihm "verbessert" und mit Randbemerkungen versehen wurde. Nun mag er sicherlich der Autor der spanischen Paraphrase des Quechua-Textes, des *Tratado y relación de los errores*, gewesen sein; mit Sicherheit aber kann Avila nicht der Autor der Texte des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes sein, wenn man im Autor den geistigen Urheber sieht, da diese Texte nicht Traditionen des Kulturbereiches sind, dem er sich zugehörig fühlte.²³ Man kann also davon ausgehen, daß als Autor im Sinne von Erzähler und/oder Redakteur ein oder mehrere Einheimische in Frage kommen, die – wie ja der Anfang des Manuskriptes belegt (s.o.) – die Überlieferungen ihrer Kultur dokumentieren wollten und dazu das neue Medium, nämlich die Schrift, verwendeten. Bevor nicht eine stilistische und Diskurs-Analyse der Texte, die sich mit Cristóbal Choquecaxa, einer historisch belegten Person, die in den Texten von Huarochirí vorkommt, befassen, und anderer Kapitel, vorgenommen worden ist, kann nicht gesagt werden, ob vielleicht er einer der Erzähler oder der Redakteur war.²⁴ Auch kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß er die Texte von anderen Erzählern erhalten hat und sie Avila zur Verfügung stellte.²⁵

Auf jeden Fall gehe ich davon aus, daß es sich bei dem vorliegenden Manuskript um eine Reinschrift handelt, da die Handschrift sehr gleichmäßig ist. Lediglich die beiden Anhänge zeigen ein unsauberes Schriftbild und scheinen in großer Eile niedergeschrieben worden zu sein, weshalb es möglich ist, daß sie Original-Aufzeichnungen sind. Der gesamte Text ist als Fließtext dargestellt, was bedeutet, daß derjenige, der die vorliegende Version anfertigte, den Text als Prosatext wiedergab, was bei den meisten Schriftstücken administrativer Art oder in Chronikform in der Kolonialzeit üblich war. Noch im 17. Jahrhundert kam es auch in spanischen Texten durchaus vor, daß der Schreiber die Wortgrenzen nicht so markierte, wie es heute Konvention ist. Daher verwundert es nicht, daß auch der Schreiber dieses Manuskriptes nicht immer die Wortgrenzen setzt, die wir nach unserem heutigen linguistischen Verständnis in einem schriftlich fixierten Quechua-Text setzen würden. So finden sich einige Grenzen zwischen Wurzeln und Suffixen und auch zwischen Silben, die von der Breite her Wortgrenzen entsprechen. Andererseits werden einige Wörter in der Schrift zusammengezogen, vor allem, wenn sie semantisch sehr eng verbunden sind. Es ist jedoch bemerkenswert, daß im großen Ganzen die Wörter so dargestellt werden, wie es modernen Kriterien und damit der Struktur der Quechua-Sprache entspricht. Dies ist ein Indiz dafür, daß der Schreiber nicht nur eine recht solide Bildung im Schreiben hatte, sondern auch fließend Quechua sprach und dies sogar relativ konsistent in eine schriftliche Form umsetzen konnte.

Es folgt ein Beispiel für die hier gemachten Beobachtungen (Kap. 10, fol. 86r, Zeilen 14-26, T 10: 39-45), in dem die Wortgrenzen aus dem Manuskript übernommen sind. Zusammengehörige, aber getrennt geschriebene Wortteile, werden durch _ kenntlich gemacht; verschiedene Wörter repräsentierende Einheiten, die im Manuskript zusammengeschrieben sind, werden durch / markiert.

²³ Trimborns (1967: 10) diesbezügliche Ausführung bezieht sich wohl auf Avila als denjenigen, der beide Texte niedergeschrieben hat.

²⁴ S. für eine solche Untersuchung Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.2.4 Beispiel: Kapitel 20-22.

²⁵ Taylor (1987c: 17) weist auf die Rolle Choquecaxas im Zusammenhang mit Avila hin.

-
- (14) ñis_canchicpac churin_mi/ari don/x[pistob]al ñiscanchic canan
 - (15) causan cay_mi huc mita cay supay llucclayhuancupa
 - (16) ñis_canchicta ricurcan ña_vinuan paipac yayan
 - (17) hua_ñus_can_mantaca_ña/ñiscanchic mana/alli/supai
 - (18) macho_cunap llollaycuscan caspa cay/simire cay/y_
 - (19) nam cayta/rimaypacca ñaupac_racmi don/x[pistob]al jura_
 - (20) mentocta mucharcan caymi é ñispa, huc. tutas don
 - (21) x[pistob]al, chay llocllayhuancupap, huasin_man rircan, chaypi
 - (22) sipas_nin cap_tin, chay huacactaca, ña, haquispa manaña
 - (23) asllapas chaytaca, yuyaspa, chaysi, ña chay huassi_
 - (24) pi chayaspa yspaycuypac chay huchoy_lla racay huasilla_
 - (25) man yaicorcan, chaysi/canan maypim chrusta
 - (26) churarcán chay huco_mantas huc collque plato

Im folgenden möchte ich kurz auf die Anmerkungen und Verbesserungen eingehen und versuchen, herauszufinden, ob sie uns weitere Hinweise geben können.

Zunächst einmal können Verbesserungen im Text selbst in zwei Arten unterschieden werden: solche, die während des Schreibens gemacht wurden, und solche, die später nachgetragen wurden. Die Verwendung der gleichen Tinte und Feder deutet darauf hin, daß sie während des Schreibens vorgenommen wurden; schwächere oder kräftigere Tinte und Feder weisen auf Änderungen zu einem späteren Zeitpunkt hin. Daß das Manuskript mehrmals durchgesehen und verbessert und kommentiert wurde, zeigen z.B. Folio 65v-67r und 72v-73r, in denen sich mehrere Tintenstärken finden.

Bei den Modifikationen bzw. Verbesserungen handelt es sich um

- (1) die Hinzufügung von Kapitelüberschriften
- (2) Durchstreichungen
- (3) Einfügungen im Text
- (4) das Ersetzen bestimmter Wörter
- (5) die Verbesserung von Buchstaben und Buchstabengruppen
- (6) schräge Trennstriche
- (7) Randnotizen
- (8) Auslassungen.

(1) Die spanischen Kapitelüberschriften zu den ersten fünf Kapiteln sind offensichtlich später eingefügt worden, was man nicht nur an der Tinte sieht, sondern auch daran, daß sie "hineingequetscht" wurden (s.a. Kap. 8.1 *Nahtstellen und Webtechniken*, 8.1.1 *Die Einteilung des Manuskriptes in Kapitel*).

(2) Oft sind Buchstaben, Wörter oder Passagen durchgestrichen, entweder ohne Ersatz oder aber mit Einfügung einer Verbesserung über der Zeile oder am Rand. Wenn diese Streichungen im laufenden Text auftreten, kann man annehmen, daß es sich um Schreibfehler handelt, derer sich der Schreiber sofort

bewußt wurde und sie verbesserte, so wie z.B. “runa<cta>conacta”²⁶ durch die Streichung des “cta” in “runaconacta” verbessert wurde (fol. 67r: Zeile 10, T 5: 15), ebenso: “Payrac <taquic> ñaupac taquic” (fol. 69r: Zeile 28, T 5: 102) und: “sacsalliuya <yai> curacaman yaicuptin” (fol. 85v: Zeile 30, T 20: 31). Diese Art der Verbesserung deutet auf die Verbesserung eines Kopisten hin, der sich beim Abschreiben vertut und dies sofort erkennt.

Wenn es längere Passagen sind, muß man sich natürlich fragen, ob hier abgeschrieben und dabei kritisch verbessert wurde oder aber ob vielleicht diktiert und dabei mündlich verbessert wurde, es sich also nicht um eine zweite, sondern eine Originalversion handeln würde. Ein Beispiel findet sich in Kapitel 13:

chaysi <durchgestrichen: caya punchao> chay tuta pacarispa upiaspa machaspa tucoy tuta tiaccu <durchgestrichen: cayantin Corpus punchao pis ynatac mamanchicpa fiestanmi ñispas curacan cullañayoc tucoy ynantin runacuna> aylliua ñisca taquicta taquiypac anchapuni cusicuspa hupyaspa machaspa chay tuta hasta pacariscamcama taquicuc

Dann <folgender Tag>, jene Nacht durchwachend, trinkend, saufend, pflegten sie die ganze Nacht zu sitzen <am nächsten Tag, an Fronleichnam also, heißt es, ‘Es ist unserer Mutter Fest’> um den *aylliua* genannten Tanz zu tanzen. Außerordentlich glücklich, trinkend, saufend, pflegten sie in jener Nacht bis zum Morgen zu tanzen. (T 13: 10-11, Übers. SDS.)

In der folgenden Passage wird ein Teil dieser Streichung im Text gebracht (unterstrichen):

Chaymantas [s eingefügt] ña pampaman llocsispas chayca manaña ymactapas ruraccho vpiaylla machaylla machac mamanchicpa fiestanmi ñispatac

Daraufhin [heißt es] wenn sie auf die Ebene hinausgezogen waren, pflegten sie gar nichts mehr zu tun. Nur trinkend, nur saufend pflegten sie sich zu besaufen und sagten: “Es ist unserer Mutter Fest”.

Es ist aber kaum nachvollziehbar, wie jemand hier eine Vorlage verändert haben könnte. Es könnte vielmehr sein, daß der Autor selbst zunächst eine kurze Version geben wollte (“am nächsten Tag, an Fronleichnam also, heißt es, ‘Es ist unserer Mutter Fest’”), sich dann aber während des Schreibens oder Diktierens für eine etwas ausführlichere Darstellung entschied.

Durchstreichungen sind in den Anhängen weniger häufig als im restlichen Text. Im ersten Anhang handelt es sich um folgende Passagen: “chaysi alli captinca ancha cosicorcan <mana alli captinsi> ynaspa puñorcantacmi ñiptinsi”²⁷ (fol. 109r: Zeile 33-35, T S1: 59-60), “chaymantam canan <huc huata captin<s>ca> chay huatap huntascācama ynatac huaticac carcan”²⁸ (fol. 109v: Zeile 2-3, T S1: 62) <(beide mit derselben Tinte des Textes)>. Im zweiten Anhang sind die Durchstreichungen jedoch meist auf Buchstaben und einige Suffixe begrenzt.²⁹ Hingegen finden sich häufig, vor allem im ersten Anhang, Suffixe über der Zeile mit der gleichen Tinte eingefügt (fol. 110r: Zeile 19, 24, 25, T S1: 79, 80, 81).

²⁶ “ ” werden verwendet, um die Zitierung einer Passage als Ausdruck im Schriftbild zu markieren; < > bezeichnen Streichungen, () Zusätze; ___ zeigt an, daß eine Verbesserung über der Zeile eingefügt wurde.

²⁷ “War dies dann gut, freute man sich sehr; <war dies aber nicht gut> ebenso aber pflegte man, wenn es hieß, sie hätten geschlafen ...” (Trimborn 1967: 190, <...> meine Übersetzung der durchgestrichenen Stelle).

²⁸ “Darauf pflegten sie, <wenn es ein Jahr war <so heißt es>> bis dieses Jahr erfüllt war, nun (immer) wieder ebenso wahrzuschauen.” (Trimborn 1967: 191, <...> meine Übersetzung der durchgestrichenen Stelle).

²⁹ Buchstaben: Folio 112r: Zeile 20: “h”, 112v: Zeile 1: “y”, Zeile 13: “a”, Zeile 22: “y”, Folio 113r: einige unleserliche; Suffixe: Folio 112r: Zeile 14: “pas”, 112v: Zeile 24: “huan”.

Da es bis heute keine Konversations-Analysen für das Quechua gibt, die darüber Aufschluß geben könnten, welches Erzählverhalten in Hinsicht auf Verbesserungen, die der Erzähler während des Sprechens macht, typisch sind, kann man keine allgemeingültigen Schlüsse aus den hier vorliegenden Texten ziehen; es ist aber doch interessant, daß zumindest die erste verbesserte Passage (und auch die aus Kapitel 13 zitierte) eine Revision des Sprechers während des Erzählens widerspiegeln könnte, so daß man dann annehmen müßte, der Text sei dem Schreiber diktiert worden oder von ihm während des Erzählens mitgeschrieben worden.³⁰ Die zweite erwähnte Veränderung ist allerdings mit stärkerer Tinte, also später vorgenommen worden. Ebenso hat der Schreiber im Nachhinein noch verschiedene Suffixe, Wörter und Passagen eingefügt (s. insbes. fol. 108r), die ihm beim Niederschreiben entgangen waren, sei es, daß er meinte, sie fehlten oder daß er mit dem Erzähler die Niederschrift durchgegangen ist. Hier sei nur am Rande auf die fast modern anmutende Feldforschungssituation hingewiesen!

(3) Einfügungen im Text wurden gerade schon in bezug auf den Anhangsteil angesprochen. Sie sind durchgängig entweder mit Durchstreichungen verbunden oder aber über der Linie oder am Rand zusätzlich angebracht: “chaymantam llamactari viñay <machorra> (vrua, mana huachacoc) cactaracmi nacapusöque”³¹ (fol. 73r: Zeile 29-30, mit stärkerer Tinte, T 8: 47), “yna captin(pas)”, “als (obwohl) es so war” (fol. 73r: Zeile 19, T 8: 44); eine ganze Textpassage findet sich nach Zeile 19 am Rand in Folio 65v (mit schwächerer Tinte, T 2: 40-44).

(4) An einigen Stellen im Dokument wurden Wörter durch andere ersetzt, die über das durchgestrichene Wort zwischen die Zeilen geschrieben wurden. Es handelt sich dabei um eine Art zensorisches Eingreifen, denn Wörter, die geschlechtsbezogene Handlungen oder Dinge zum Ausdruck bringen, wurden durch euphemistische, für die christliche Missionssprache typische Termini ersetzt.³² So ist in Folio 66r (Zeile 4, T 2: 58) “yuma” durch “puñu” ersetzt worden, d.h. *Sperma* durch *Schlaf*, in Folio 77r (Zeile 28, T 10: 51) “ollon” durch “pincaynin”, d.h. *sein Penis* durch *seine Scham*, und in Folio 107r (Zeile 25, T 12: 15) “racanta” durch “pincayninta”, d.h. *ihre Vagina* durch *ihre Scham*. An anderen Stellen des Manuskriptes werden direkt, d.h. ohne Verbesserungen, Wörter benutzt, die auf den Einfluß missionarischen Wirkens schließen lassen, so etwa, wenn von “puñu-”, *schlafen* (fol. 67r: Zeile 20, T 5: 20) oder “hucha-”, *sündigen* (fol. 79r: Zeile 15, T 13: 50), gesprochen wird, um den Geschlechtsverkehr zu bezeichnen. Diese Verbesserungen und auch die Verwendung der christlich beeinflussten Termini im Text mögen implizieren, daß der Editor (evtl. Avila) ‘moralisch bedenkliche’ Wörter eliminieren wollte; es ist aber auch möglich, daß der Erzähler selbst oder der Redakteur, der ja wahrscheinlich andiner Herkunft war, sich nicht der Kritik Avilas oder anderer christlicher Leser aussetzen wollte, gewissermaßen ‘unanständige’ Termini zu verwenden. Die Benutzung der christlich beeinflussten Termini ist jedoch nicht ganz konsistent, denn an anderen Textstellen werden sehr wohl die entsprechenden andinen Wörter verwendet, z.B. “yuma” (fol. 64v: Zeile 27, T 2: 14), “raca” (fol. 69v: Zeile 5, T 5: 108), “ollo” (fol. 76v: Zeile 22-23, T 10: 22); dies könnte darauf hindeuten, daß der Erzähler/Redakteur das christliche Vokabular noch nicht vollständig beherrschte oder daß es sich um verschiedene Erzähler handelte. In jedem Fall fiel dem Endbearbeiter der uns vorliegenden Version auf, daß solche für ihn offensichtlich nicht akzeptable Wörter verwendet wurden, weshalb er sie, wenn auch

³⁰ S. dazu auch Kap. 3. *Die Verschriftungsproblematik: Am Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, mit Bezug auf verschiedene Arten des Niederschreibens oraler Traditionen.

³¹ “... ferner sollen sie auch noch das Lama, (und zwar) <das unfruchtbare [spanisch]> das immer unfruchtbare, das nicht zu gebären pflegt, für Dich schlachten, ...” (Trimborn 1967: 59, <...> meine Übersetzung der durchgestrichenen Stelle).

³² Harrison (1995: 120) macht darauf in ihrer Studie über *Cultural translation in the Andes* aufmerksam, ohne jedoch auf die von mir weiter unten besprochenen Inkonsistenzen hinzuweisen.

nur teilweise, eliminierte. Es stellt sich hier auch die Frage, welche Zielgruppe mit diesem Manuskript angesprochen werden sollte. Hätte Avila es im Quechua-Original verwenden wollen, um die Glaubenspraktiken der Indianer darzustellen, so wäre es doch wohl kaum notwendig gewesen, moralisch unbedenkliche Termini einzufügen, da es ja ein authentisches Zeugnis indianischen Glaubens – das er an anderer Stelle in spanischer Sprache zu interpretieren begonnen hatte (s. sein *Tratado y relación de los errores*, von 1608 und seine *Relación* von 1611³³) – mit all seinen nichtchristlichen und damit verbesserungsbedürftigen Praktiken darstellte. Wäre es jedoch mit der Absicht der Dokumentation verfaßt und auch abgeschrieben worden (wie in der Einleitung gesagt wird), so würden sich die Bemühungen um moralische Korrektheit in einem Klima der religiösen Repression erklären lassen. Dann allerdings wäre derjenige, der die uns vorliegende Abschrift anfertigte, nicht Avila selbst gewesen, was in gewisser Weise den Annahmen darüber widersprechen würde, daß Avila selbst für diese Kopie verantwortlich zeichnete. Aber es kann sich natürlich auch um eine zweite Kopie gehandelt haben.

(5) Verbesserungen von Buchstaben und Buchstabengruppen finden sich durchgängig im Manuskript. Einige der Einfügungen und Verbesserungen beziehen sich auf die Orthographie bzw. das Lautsystem, wie z.B. “hucsa”, das am Rand mit stärkerer Tinte zu “ocsa” verbessert wird (fol. 72r: Zeile 29, T 8: 10) oder “yna” zu “hina” (fol. 88r: Zeile 12, T 21: 22), was zeigt, daß der Schreiber bestimmte Kriterien für seine Orthographie hatte. Es sei hier nur angemerkt, daß er auch Quechua-Wörter anderer Texte im selben Band verbesserte, z.B. Folio 142r (Zeile 27) in Pachacuti.

Besonders interessant sind diejenigen Verbesserungen, die den Satzinhalt dadurch verändern, daß der Schreiber z.B. Evidenz-Suffixe streicht oder verändert, wie “ayllomantas”, was im Nachhinein aus “ayllomantam” verbessert wurde (fol. 89v: Zeile 23, T 22: 17), wodurch der Satz einen einheitlichen Evidenz-Modus erhielt; eine andere Aussage erhält durch eingefügtes und über “mi” verbessertes reportatives “ssi” reportativen Charakter, während sie vor der Verbesserung assertativ war (fol. 78v: Zeile 21 und 23, T 13: 31 und 32).

(6) Schräge Trennstriche wurden vom Schreiber teilweise in den laufenden Text während des Schreibens eingefügt (fol. 78v: Zeile 22, T 13: 31), aber sehr oft auch mit anderer Tinte und Feder nachträglich (fol. 68v-69r, T 5: 81 und 86). Sie trennen oft Sätze oder sogar Absätze voneinander (fol. 65r: Zeile 3, T 2: 20; Zeile 15, T 2: 25). Oft markieren diese Trennstriche aber keine sinnvollen Satzunterteilungen (fol. 65v: Zeile 27, T 2: 48). Sollte es sich evtl. um Zeichen gehandelt haben, die markierten, daß der Schreiber bis zu diesem Punkt Korrektur gelesen hatte?

(7) Im Manuskript finden sich sehr viele Randnotizen, die verschiedene Funktionen haben. Es handelt sich dabei um nachträgliche Klarstellungen von schwer lesbaren Verbesserungen (fol. 71r: Zeile 16, T 6: 49) oder aber um erklärende Ergänzungen zum Text, in Quechua (fol. 71r unten, T 6: 65) oder in Spanisch (fol. 72v oben, T 8: 13). Auch tauchen Fragen auf, die weitere Informationen verlangen, wie z.B. “he de uerlo sauer como se llama” (fol. 73r unten, T 8: 49). Durchgestrichene Randbemerkungen mit Kommentar dokumentieren, daß die Frage geklärt ist (fol. 73r oben, T 8: 28). Andere Bemerkungen erklären Wörter des Quechua-Textes, wie z.B. “significa ydolo” (fol. 94r, T 24: 81). Einige Male findet sich auch “ojo” am Rand (z.B. fol. 67r oben, T 5: 11). Diese Randbemerkungen zeigen, daß derjenige, der sie gemacht hat, mit der kulturellen und geographischen Umgebung, in der sich die Erzählungen abspielen, relativ vertraut war, aber nicht zu der Gruppe gehörte, die diese Erzählungen als die ihren hervorgebracht hat.

³³ Diese *Relación* liegt im AGI (Lima 301). Die Schrift ist nicht mit der als der wahrscheinlich Avila gehörenden im Huarochirí-Band identisch.

(8) Schließlich möchte ich noch die leergelassenen Stellen erwähnen, die meist für ein Wort auftauchen (fol. 69v: Zeile 18, T 5: 118) und teilweise mit anderer Tinte gefüllt worden sind (70r: Zeile 11, T 6: 9), in diesen beiden Fällen Namen, gefolgt von “sutioc”, *mit Namen*.

Alle diese Verbesserungen und Kommentare zeigen, daß derjenige, der die Texte aufgeschrieben hat, dieses Manuskript kritisch kommentiert und redigiert hat. Er war mit Sicherheit des Quechua mächtig (man denke nur an den ersten Kopisten der von mir veröffentlichten Quichua-Grammatik, der weder Quichua noch Spanisch konnte, Dedenbach-Salazar Sáenz ed. 1993) und mit den kulturellen Gegebenheiten vertraut, wenn er auch nicht zur einheimischen Bevölkerung gehörte. Einige Verbesserungen deuten darauf hin, und einige freie Stellen belegen, daß der vorliegende Text eine Kopie ist, die vielleicht Francisco de Avila selbst auf der Grundlage eines “Original”-Textes erstellt hat.³⁴ Interessant sind in diesem Zusammenhang die Beobachtungen von Doane (1994) zu altenglischen Manuskripten, die in der Darstellung des Schriftbildes freie morphemische Worteinteilungen und das Zusammenrücken bestimmter Satzteile und Abtrennen anderer voneinander aufweisen, womit – nach Ansicht des Autors – die Schreiber versuchten, mündliche Textkomponenten in die schriftliche Fixierung einzubeziehen. Nun kann man dieses Vorgehen sicher nicht als universal betrachten und uneingeschränkt verallgemeinern. Es bleibt aber festzuhalten, daß das Manuskript von Huarochirí solche Besonderheiten nicht aufweist, was – zusammen mit den hier besprochenen Verbesserungen im Text – doch am ehesten darauf schließen läßt, daß der uns vorliegende Text bereits von einem Europäer oder zumindest mit den schriftlichen Konventionen sehr vertrauten Indianer abgeschrieben wurde.

Wir wissen nicht, wer der oder die Erzähler und Redakteure des Textes waren und ob der Text absichtlich oder unabsichtlich (etwa durch einen Vertrauensbruch mit seinen Gewährsleuten durch Cristóbal Choquecaxa) in die Hände des Geistlichen Francisco de Avila kam. Er ist jedoch m.E. – wie schon gesagt – von Einheimischen der Region für Einheimische geschrieben worden (Eröffnung des Textes und Verwendung des inklusiven Plurals). Inwieweit nun Avila oder schon derjenige, der den Text das erste Mal niederschrieb, ihn “reorganisierte”, ist heute nicht mehr nachvollziehbar. Wenn wir also heute die Texte von Huarochirí betrachten, so müssen wir sie wohl als das Werk mehrerer Autoren sehen, zum einen derer, die wahrscheinlich lange vor der Niederschrift die mythischen Erzählungen “erfanden”, derer, die diese so wie sie im Manuskript stehen, erzählten, und zum anderen die Erzähler, die für die Beschreibungen religiöser Praktiken und für die personalisierten Berichte verantwortlich zeichnen. Das Manuskript, das uns vorliegt, ist in jedem Fall ein überarbeiteter Text, der durch die Vernetzung der einzelnen Teile und ihre Einteilung in Kapitel nicht nur einen schriftkundigen und -gewohnten Redakteur vermuten läßt, sondern auch die Textteile als zusammenhängendes “Gewebe” präsentiert. Wir müssen also auch aufgrund der Charakteristika der Schreibweise das Manuskript als Werk mehrerer Erzähler und Redakteure sehen, die nicht zeitgleich und auch nicht in denselben Traditionen anzusiedeln sind.

Die Sichtweise Alters (1992: 69-70) bezüglich der literarischen Analyse des Alten Testaments bietet einen Anstoß für die Auseinandersetzung mit den Huarochirí-Texten und soll daher hier zitiert werden:

Collective works of art are not unknown phenomena, as we should be reminded by the medieval cathedrals growing through generations under the hands of waves of successive artisans, or by cinema, where the first-stage work of director, cameraman, and actors

³⁴ Hier stimme ich nicht mit Trimborn (1967: 12) überein, der aufgrund des einheitlichen Schriftbildes und der Überarbeitung zu dem Schluß kommt, “daß es sich um eine erste Niederschrift indianischer Aussagen handelt”.

Taylor (1987c: 17-18) nimmt an, daß während Avilas *visitas* Informationen gesammelt wurden, die ein Informant in freier Form niederschrieb und die dann zum einen in den von Avila verfaßten *Tratado y relación de los errores* mündeten und dann “reorganisiert” im Quechua-Manuskript verarbeitet wurden.

achieves its final form in the selection, splicing, and recording that goes on in the editing room. If in general the literary imagination exhibits what Coleridge called an “esemplastic” power, a faculty for molding disparate elements into an expressively unified whole not achieved outside art, this power is abundantly evident in the work of the so-called redactors, so the dividing line between redactor and author is often hard to draw, does not necessarily demarcate an essential difference.

One important matter that remains undecidable is whether the redactors exercised any freedom in reworking inherited texts, or whether they felt restricted merely to selecting and combining what had been passed on to them. If the latter is true, as many scholars have tended to assume, we must conclude at the very least that the redactors exhibited a genius in creating brilliant collages out of traditional materials, though my own suspicion is that they did not hesitate to change a word, a phrase, perhaps even a whole speech or narrator’s report in order to create precisely the kind of interconnections of structure, theme and motif to which I have been referring.

Wie die Untersuchung des Manuskriptes gezeigt hat, gibt schon die Handschrift selbst gewisse Hinweise auf die Entstehungssituation der Texte, ohne diese jedoch gänzlich erhellen zu können. Aber schon anhand der äußeren Form des Manuskriptes wird die Vielschichtigkeit und Multivokalität in Ansätzen deutlich.

6.4 Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte

Nachdem in den vorangehenden Teilen dieses Kapitels das Manuskript selbst in bezug auf seine handschriftlichen Eigenschaften hin untersucht wurde, soll hier ein weiterer formaler Aspekt kurz dargestellt werden, nämlich welche Varietät der Quechua-Sprache in den aufgezeichneten Texten verwendet wird. Wie aus den Texten selbst hervorgeht, handelt es sich um den geographischen Raum Huarochirí, das in der Provinz und im Departement Lima liegt, im gebirgigen Hinterland der heutigen peruanischen Hauptstadt Lima.

Bereits in den sechziger Jahren untersuchte Torero die dialektale Situation des Quechua, das man als Sprache oder Sprachfamilie bezeichnen kann und das in zwei große Dialektgruppen bzw. Sprachen einteilbar ist, deren genetische Verwandtschaft eindeutig ist; die Verständigung von Sprechern dieser beiden Varietäten ist jedoch nicht ohne weiteres möglich, d.h. die Unterschiede in Morphologie und Lexikon sind erheblich.³⁵ Während allerdings die morphologischen Unterschiede am deutlichsten zwischen den zentralperuanischen Dialekten einerseits und den südlichen und nördlichen Dialekten andererseits zu Tage treten, zeigt sich im Bereich des Wortschatzes eine gewisse Einheitlichkeit innerhalb des zentralen und nördlichen Quechua auf der einen Seite und des südlichen Quechua auf der anderen Seite. Historisch gesehen sind die zentralperuanischen Dialekte älter als die anderen Varietäten und wurden deshalb von Torero als Quechua I bezeichnet, im Gegensatz zu den südlichen und nördlichen Varietäten, die er als Quechua II bezeichnete.³⁶

³⁵ Ich verwende den Terminus ‘Sprache’, um das Quechua insgesamt zu bezeichnen und, miteinander austauschbar, ‘Dialekt’ und ‘Varietät’, um mich auf die einzelnen Mitglieder dieser Sprache zu beziehen. Für eine Übersicht über die Dialekte und ihre Klassifikation s. *Anhang Texte und Abbildungen* 14 aus *“Rimaykullayki”* (1994: xiii).

³⁶ Zur Klassifikation und Verbreitung des Quechua s. Torero (1964, 1970, 1974, 1984, 1985), Hartmann (1979, 1985), für Zusammenfassungen s.a. Dedenbach-Salazar Sáenz (ed. 1993, 1999b). Etwa gleichzeitig mit Torero, aber unabhängig von ihm, erarbeitete Parker (1969-71) eine Klassifikation der Quechua-Dialekte, die im wesentlichen

Verschiedene Phasen der Expansion des Quechua sind – vor allem die frühen nur hypothetisch – rekonstruierbar; zunächst eine Phase der Expansion, aufgrund religiöser oder merkantiler Interessen und Verbreitung, von Chincha (südlich von Lima gelegen) aus, die etwa auf das 8. Jahrhundert zu datieren ist. Die nächste große Expansion erfolgte durch die Inka, die sich des nun bereits als Verkehrssprache etablierten Quechua ebenfalls bedienten und dessen Verbreitung bis in die Grenzregionen der von ihnen eroberten Gebiete (wie z.B. das Hochland von Ecuador und Nordwest-Argentinien) vorantrieben. Eine weitere Phase der Verbreitung des Quechua folgte in der frühen Kolonialzeit, denn die Kirche verwendete diese Sprache für die Christianisierung und brachte sie damit z.B. in das Tiefland von Ecuador. Da es keine schriftlichen Dokumente für die vorspanische Zeit gibt, wissen wir nicht, welche Dialekte als *lingua franca* verwendet wurden. Torero vermutet, daß es sich um den Dialekt der einflußreichen Chincha an der Küste Perus handelt. Erst in der Kolonialzeit gibt es Informationen darüber, daß die Kirche sich für eine Varietät des südlichen Quechua entschied, die dem heutigen Quechua von Ayacucho sehr ähnlich war (*Doctrina Christiana* [1584] 1985, bes. *Anotaciones*, fol. 74r-75r). Es ist zu vermuten, daß auch die Inka nicht ihren eigenen Dialekt, der phonetisch-phonologisch vom Aymara beeinflusst war, verbreiteten, sondern wahrscheinlich eine Varietät, die lautlich einfacher war.

Was die Region von Huarochirí betrifft, so liegt sie geographisch gesehen gewissermaßen am Schnittpunkt der Quechua I- und Quechua II-Dialekte, und in ihrer Nähe, in Tupe (Prov. Yauyos, Dep. Lima), werden außerdem noch heute zwei Aru-Sprachen (zu denen in Südperu und Bolivien auch das Aymara gehört), nämlich Jaqaru und Kawki, gesprochen.

Sieht man sich nun das Manuskript von Huarochirí an, so stellt sich die Frage, in welchem Quechua es aufgezeichnet ist.³⁷ Die Beantwortung dieser Frage hängt zum einen von der sprachgeographischen Situation der Region Huarochirí ab, zum anderen auch von dialektalen oder idiolektalen Eigenheiten des Schreibers, wobei wir natürlich nicht wissen, inwieweit hier Veränderungen vom Erzähler 1 bis zum Editor eingeführt wurden.

Huarochirí wurde von den Inka erst relativ spät erobert (Spalding 1967: 11-13) und dürfte kaum noch richtig in ihr Reich integriert worden sein. Es gibt dokumentarische Hinweise darauf, daß noch zur Zeit der Eroberung durch die Spanier das Quechua, oder zumindest dessen als *lengua general* bekannte Varietät, nicht generell verbreitet war. So schreibt der Jesuit Barzana, daß seine Predigten in Huarochirí übersetzt werden mußten:

estava allí un cacique con ellos, de mucho entendimiento, y halléle una noche que los tenía todos juntos, y como quien predica, **les estava repitiendo en su lengua particular lo que yo en la general les avía dicho.** ...

[in einem anderen Ort] allí vino el cacique mayor de Guadacherí, y se confessó generalmente, dos días mañana y tarde; tiene un entendimiento terrible, hízele hacer una plática el postrero día a todo el pueblo, como quien predica en **su lengua particular, porque las mugeres allí no entienden la general** (Zitiert von José de Acosta [1577] 1958: 231-232; meine Hervorhebungen.)

mit der Toreros übereinstimmt. Neue Vorschläge zur Klassifikation sind von Adelaar (1994d) gemacht worden, der deren generelle Überarbeitung für notwendig hält (mündl. Mitteilung).

³⁷ S. zu den lautlichen Eigenheiten der Texte auch Dedenbach (1982) und Dedenbach-Salazar Sáenz (1984: 47-48).

Hierbei wird jedoch nicht klar, ob man annehmen muß, daß in der Region eine andere Sprache gesprochen wurde oder ob es sich vielleicht um einen Quechua I-Dialekt gehandelt haben könnte.

Da wir nichts über denjenigen wissen, der für die vorliegenden Texte verantwortlich ist, können wir auch nichts darüber sagen, welche Varietät er wählte – eine *lingua franca* oder den speziell in Huarochirí verwendeten Dialekt. Wir wissen auch nicht, inwieweit die Texte vom Vortrag über das Niederschreiben bis zur uns vorliegenden Kopie evtl. morphologisch oder phonologisch verändert wurden. Sicher ist lediglich, daß Avila – sollte er für die uns vorliegende Kopie verantwortlich sein – hier nicht das Quechua von Cuzco verwendete, das ja seine Muttersprache war und das er in den später von ihm verfaßten Predigten benutzte (Avila 1648, *Prefacion*: 34-36).

Sieht man sich das in den Texten von Huarochirí verwendete Quechua an, so fällt auf, daß es dem heutigen Dialekt von Ayacucho recht ähnlich ist, was Phonologie, Morphologie, Lexik und Syntax betrifft. Es gibt jedoch einige auffällige Unterschiede.

Phonologisch gesehen unterscheidet der Schreiber kein velares und postvelares /k/, was dadurch deutlich wird, daß er ohne Differenzierung und willkürlich {c/qu} sowohl mit den palatalen Vokalen {e} und {i} als auch mit den velaren Vokalen {o} und {u} verbindet und auch keine doppelte Schreibung von {c} oder {q} hat, um evtl. auf eine postvelare Qualität dieses Lautes hinzuweisen (wie dies in der Kolonialzeit üblich war). Diese Eigenheit rückt den Dialekt des Manuskriptes in die Nähe des Dialektes von San Martín im nördlichen Tiefland von Peru (zum Quechua IIB gehörig).

Eine weitere Besonderheit besteht in der Verwendung von {-ch.}, {-h.}, {-h.} und {-hc}, z.B. um das dubitative Morphem zu schreiben, das im südperuanischen Quechua **-ch(a)** lautet. Taylor interpretiert den durch diese Graphie dargestellten Laut als {ʧ}. Daneben gibt es einige Wörter, die den Buchstaben {x} enthalten; dabei handelt es sich aber mit Ausnahme von “caxo”, ein *Grabstock* (fol. 112v, dieses Wort erklärt der Erzähler im Manuskript, T S2: 11-12), immer um Namen. Für Adelaar (1994c: 139-140) ist das Vorkommen dieses Lautes ein klarer Hinweis darauf, daß einmal eine Varietät des Quechua I in der Region von Huarochirí gesprochen worden war. Auch der Buchstabe {ç} wird verwendet, allerdings in denselben Wörtern einmal als {ç}, andere Male als {s} geschrieben (z.B. “çapa”/“sapa”), ebenso {ss} (z.B. “chaysi”/“chayssi”). Der Buchstabe {z} ist lediglich in dem Wort “razo”, *Schnee* (fol. 69r, T 5: 85; fol. 82r, T 17: 7) vorhanden.³⁸ Wenn man berücksichtigt, daß sich in der Zeit der Niederschrift der Texte sowohl im Quechua als auch im Spanischen die Sibilanten starken Veränderungen unterzogen (Rowe 1950, Landerman 1982, Mannheim 1991), ist eine dialektale Zuordnung anhand dieser Besonderheit kaum möglich; allerdings ist es bemerkenswert, daß das im Manuskript verwendete Quechua im wesentlichen nur einen Sibilanten verwendet, das {s}, und damit in diesem Sektor weniger differenziert ist als die dokumentierten südandinen Dialekte jener Zeit (cf. Adelaar 1994c: 141).³⁹

³⁸ Einmal scheinen auch die Wörter “ricuzpas” und “aparcuzpa” (fol. 65r, T 2: 28) mit “z” geschrieben zu sein; es könnte sich dabei aber auch um die Verbindung vom “u” zum “s” handeln, die dieses als “z” erscheinen läßt.

³⁹ Es ist anzumerken, daß die spanischen Wörter, die im Manuskript vorkommen, die verschiedenen Sibilanten fast immer konsistent verwenden (mit Ausnahme von “passa”/“pasa”). Dies deutet darauf hin, daß derjenige, der für die uns vorliegende Abschrift verantwortlich ist, mit den Konventionen des Spanischen vertraut war und entweder im Quechua, das er niederschrieb, keine Unterschiede in den Sibilanten bestanden oder aber er sie nicht wahrnahm; letzteres würde auf seine mangelnde Kenntnis des Quechua hinweisen. Es ist aber auch möglich, daß das Quechua von Huarochirí nur einen Sibilanten hatte und derjenige, der die uns vorliegende Abschrift anfertigte, des Spanischen kundig war und die spanischen Wörter daher nach den gängigen Konventionen schrieb bzw. verbesserte. Die Annahme, daß derjenige, der die Texte niederschrieb, sehr wohl Sibilanten

Morphologisch gesehen ist das Quechua von Huarochirí weitgehend mit dem in Südperu verwendeten Quechua identisch. Adelaar (1994c: 144-145) macht darauf aufmerksam, daß allerdings /u/ vor einem Suffix mit /u/ in dem Manuskript nicht, wie im Quechua IIC üblich, zu /a/ wird, wodurch die Ähnlichkeit dieser Varietät mit dem Quechua IIB betont wird. Die genitivische Verwendung von {-pac}, das in den Quechua IIC-Dialekten benefaktiv ist, im Gegensatz zum genitivischen **-pa**, findet sich ebenfalls im Manuskript, aber auch in den Dialekten von Cajamarca (IIA) und Ecuador (IIB). Ein weiterer Unterschied zum Quechua IIC ist, daß in den Texten nie die narrative Vergangenheit (**-sqa**) verwendet wird, sondern lediglich die einfache (**-rqa**) und die iterative Vergangenheit (**-q ka-**).⁴⁰ Diese Eigenschaft findet sich in den modernen Dialekten von San Martín (Tuanama F. et al. 1981), Yauyos (Taylor 1987a, 1987b) und Chachapoyas (Taylor 1993). Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, ist es aber möglich, daß sich die narrative Vergangenheit erst im 17./18. Jahrhundert herausgebildet hat. Da uns allerdings authentische Erzähltexte für die Zeit vor dem 20. Jahrhundert fehlen, kann diese Hypothese nicht endgültig überprüft werden (Dedenbach-Salazar Sáenz 1993a). Es ist auch nicht auszuschließen, daß das wenig ausdifferenzierte Aspekt/Tempus-System, insbesondere mit Bezug auf die narrative Vergangenheit, auf den Charakter einer *lingua franca* hindeutet.

Bezüglich des Wortschatzes ist festzustellen, daß es sich im großen Ganzen um den der südperuanischen Dialekte handelt; Ausnahmen bilden einige Wörter aus dem zentralen und nördlichen Quechua (Quechua I und Q IIA und Q IIB), wie z.B. "tamyá", *Regen* (fol. 69v, T 5: 118; für weitere Wörter s. Adelaar 1994c: 147-148), und bestimmte Namen, die sich evtl. von einer Aru-Sprache herleiten lassen.⁴¹

Syntaktisch gesehen ist das im Manuskript verwendete Quechua dem modernen Ayacuchano und Cuzqueño sehr ähnlich, und ein Einfluß von Aru-Sprachen ist nicht erkennbar (s. dazu auch Kap. 7.1 *Syntax*).

Der von Taylor (1987c: 21) angenommene Einfluß einer Aru-Sprache ist eher gering, wenn man von Eigennamen absieht, so daß es zweifelhaft sein dürfte, daß der von Taylor als Redakteur bezeichnete Verantwortliche Muttersprachler einer Aru-Sprache gewesen sei. Obwohl es durch die immer noch vorhandenen Aru-Sprachen in der Region möglich erscheint, daß zur Zeit der Aufzeichnung der Texte auch in Huarochirí noch eine solche Sprache gesprochen wurde, ist dies sicher kein Beleg dafür, daß der "Redakteur" diese Sprache gesprochen habe.⁴² Zum einen muß man wohl zwischen Erzähler, Redakteur und Editor unterscheiden⁴³, und wir wissen natürlich nicht, welcher von diesen für die dialektale Zugehörigkeit des Manuskriptes verantwortlich ist; zum anderen ist es äußerst merkwürdig, daß das Manuskript keinerlei Spuren von Glottalisation und Aspiration der Okklusive aufweist, die ja sowohl für das Quechua von Cuzco (das Avila sprach) als auch für die Aru-Sprachen typisch sind. Daher erscheint es plausibler, daß bereits zu Ende des 16. Jahrhunderts in Huarochirí ein Quechua-Dialekt gesprochen

unterscheiden konnte, wird dadurch unterstützt, daß der Schreiber relativ häufig andine Namen mit {ss} oder {ç} schreibt, sich also deren besonderer Lautung durchaus bewußt war.

⁴⁰ S. dazu auch Kap. 7.4.1 *Der Ausdruck von Raum und Zeit im Quechua II: Tempus-Aspekt-System*.

⁴¹ Z. B. der Name des Gottes Collquiri (fol. 102v, T 31: 53) oder des Monats Auquisna (fol. 74v, T 9: 49). Toponyme und Eigennamen der Region von Huarochirí sind teilweise Quechua (z.B. Llacuas, Rimac, Pichcamarca), teilweise aber wohl auch anderen Sprachen zugehörig (z.B. Sutca, Arirca, Lapo) (aus Spalding 1967: 250-251).

⁴² Torero (1970: 241) kommt bei der Analyse früherer kolonialer Quellen zu der Vermutung, daß zu Beginn der Kolonialzeit die Aru-Sprachen in dieser Gegend nicht mehr als zwei- oder dreihundert Jahre lang gesprochen worden waren. Es kann daher angenommen werden, daß immer auch Quechua gesprochen wurde.

⁴³ S. Kap. 4. *Die Analyse der kolonialen Quechua-Texte als kommunikativer Akt: Text und Kontext*.

wurde (wegen der dokumentierten Unverständlichkeit mit der *lengua general* vermutlich Quechua I) und daß die sicher vorhanden gewesene Aru-Sprache bereits ausgestorben war.⁴⁴

Es soll hier kurz erwähnt werden, daß neben einzelnen Wörtern, die einer Aru-Sprache zu entstammen scheinen, wobei es sich hauptsächlich um Namen handelt, auch spanische Wörter verwendet werden. Dies sind zum einen Wörter, die sich auf mit den Spaniern eingeführte Gegenstände und Institutionen beziehende Wörter, wie **cauallo**, *Pferd* (Kap. 10, T 10: 15), oder **yglecia**, *Kirche* (Kap. 28, T 28: 3), aber es finden sich auch einige Termini der christlichen Religion mit Bezug auf indianische Gegebenheiten, obwohl an anderer Stelle durchaus die eigenen indianischen Wörter verwendet werden, so z.B. **sacerdote: chay wakakunap sacerdotinsi**, *Priester(in) jener huaca* (Kap 13, T 13: 28).⁴⁵

Was nun die dialektale Zuordnung des Quechua, das im Manuskript verwendet wird, betrifft, so kommt Adelaar (1994c) in seiner Analyse zu dem Schluß, daß es sich um eine Varietät handelt, die zur Untergruppe B des Quechua II gehört; gleichzeitig weist es aber so viele Merkmale der *lengua general* auf, daß es sich eher um eine Variante dieser *lingua franca* als um einen lokalen Dialekt zu handeln scheint (Adelaar 1994c: 149-150). Dazu möchte ich anmerken, daß – wie oben ausgeführt – sicher einige Merkmale der Quechua IIB-Dialekte im Quechua der Huarochirí-Texte vorhanden sind (wie das Fehlen des postvelaren /q/, **-paq** für den Genitiv); vergleicht man es jedoch global (phonologisch, lexikalisch und syntaktisch) mit den Varietäten des Quechua II, so steht es dem Quechua IIC von Ayacucho definitiv näher als irgendeiner Quechua IIB-Varietät.⁴⁶

Das Bild, das sich aufgrund der Betrachtungen und Analysen ergibt, ist also recht komplex. Der lokale Quechua-Dialekt von Huarochirí mag zum Quechua I gehört haben und vielleicht bereits geraume Zeit vor der Erstellung der Texte von Huarochirí eine Aru-Sprache ersetzt haben. Dieses hypothetische Quechua I befand sich zur Zeit der Erstellung des Manuskriptes bereits auf dem Rückzug, wurde allerdings noch von einigen Gruppen der Bevölkerung, die die *lengua general* nicht verstanden, als Muttersprache gesprochen. Es war dabei, durch einen Quechua II-Dialekt ersetzt zu werden⁴⁷, der nun wiederum, wahrscheinlich durch die inkaische Eroberung und die daran anschließende spanische Missionierung, von der dem Ayacuchano ähnlichen *lengua general* beeinflusst war und der heutigen Ayacuchano-Varietät des Quechua IIC sehr nahe stand, aber auch Elemente der heutigen Quechua IIB-

⁴⁴ S.a. Salomons Überlegungen zur sprachlichen Situation in Huarochirí, die im wesentlichen mit den hier gemachten übereinstimmen (Salomon 1991: 30-31).

⁴⁵ Für eine ausführliche Darstellung der Lehnwörter s. Kap. 7.9 *Die Übernahme fremdsprachiger Wörter und Bedeutungen ins Quechua*.

⁴⁶ Dies legt eine Vermutung bezüglich der Quechua IIB-Dialekte nahe, nämlich, daß diese – zwar von den Substratsprachen (sicherlich Quechua I, aber auch andere Sprachen [s. meine zusammenfassende Darstellung der Arbeiten von Torero über Nordperu in Dedenbach-Salazar Sáenz 1999b]) beeinflusst – relativ vereinfachte Varietäten des Quechua darstellen, und neben den erwähnten Substrateinflüssen in Lexik und Morphologie doch eine gewisse Nähe zum Quechua IIC aufweisen, die sich vielleicht durch eine frühe, vorinkaische Verbreitung eines der Dialekte des Quechua IIC als *lingua franca* herausbildeten (evtl. das von den Chincha gesprochene Quechua, das ja, nach Ansicht Toreros, die Inka gerade wegen seiner bereits existierenden Verbreitung als Verkehrssprache annahmen [Torero 1974: 96-98]). Somit wäre der Dialekt von Huarochirí ein weiterer Ausdruck der Verbreitung einer solchen *lingua franca*, allerdings mit einer stärkeren Tendenz zum Quechua IIC hin als die heute dem Quechua IIB zugeordneten Dialekte, wobei natürlich zu bedenken ist, daß zwischen dem Stand des Quechua von Huarochirí und den heutigen Quechua IIB-Dialekten fast 400 Jahre liegen. Dies könnte zu der Hypothese Anlaß geben, daß die heutigen Quechua IIB-Dialekte im wesentlichen eine Weiterentwicklung dessen sind, was in Huarochirí vor knapp 400 Jahren gesprochen wurde.

⁴⁷ Wie Taylor (1984, 1987a) gezeigt hat, weist auch das in der Nachbarregion Yauyos gesprochene Quechua Merkmale sowohl des Quechua I als auch des Quechua II auf.

Dialekte beinhaltete. Somit spiegelt sich in dem verwendeten Dialekt in gewisser Weise die komplexe Situation von Eroberung und Dominierung wider, indem nicht einfach eine Varietät eine andere ersetzt, sondern zu einem bestimmten Zeitpunkt Merkmale mehrerer historischer Sprachstufen, quasi sich in Teilmengen überschneidend, in ein und demselben sprachlichen Dokument zum Ausdruck kommen.

7. Die sprachliche Analyse des Huarochirí-Manuskriptes

In diesem Kapitel sollen nun die Texte des Huarochirí-Manuskriptes analysiert werden. Dabei sollen die stilistischen Eigenheiten, die Diktion und die Diskurs-Strukturen beleuchtet und erhellt werden, um auf diese Weise herauszufinden, ob es sich um für andine Erzählweisen typische Texte handelt. Gleichzeitig bleibt festzuhalten, daß dieses Textkorpus ein erster Ausdruck neuer andiner Literatur- und Überlieferungsformen ist, und zwar sowohl im Kontext der andinen kolonialzeitlichen Autoren (wie Garcilaso, Pachacuti Yamqui, Guaman Poma, Titu Cussi)¹ als auch als Vorläufer moderner ethnographischer Textsammlungen (wie z.B. *Kay Pacha*, Gow/Condori eds. 1976), in denen ja auch mythisches Material zusammengestellt wird, und meistens auch von außenstehenden Redakteuren-Editoren, den Völkerkundlern.

Wie bereits im Rahmen der Besprechung des Standes der Forschung gesagt wurde,² gibt es nur wenige Ansätze zur Diskursanalyse kolonialer Texte allgemein und der von Huarochirí im besonderen, so daß hier ein Gebiet bearbeitet wird, das sowohl auf allgemeiner Ebene, der Diskurs-Analyse kolonialzeitlicher (spanischer und indianersprachlicher) Texte, als auch auf der Ebene der speziell für diese Studie ausgewählten Texte quasi als Neuland zu betrachten ist.

Thematisch verfolgt dieses Kapitel die Untersuchung verschiedener Aspekte des Diskurses und der Textstruktur, ausgehend von der syntaktischen Ebene, die die formale Grundlage des Diskurses bildet, denn ein Text konstituiert sich aus Sätzen, wenn er auch nicht eine vorhersehbare Abfolge von Sätzen ist, wie diese eine vorhersehbare Abfolge grammatischer Formen sind (Kap. 7.1). Es folgt eine Besprechung der Schlüsseltermini Diskurs, Text und Textur (Kap. 7.2), auf deren Grundlage sodann einzelne Aspekte der Textstruktur behandelt werden: die erzählerische Darstellung der thematisch-inhaltlichen Entwicklung (Kap. 7.3), die Darstellung von Raum und Zeit (Kap. 7.4), die Mitteilungsperspektive (Kap. 7.5), Konnektive und Rückbezüge (Kap. 7.6), Personen-Interaktion (Kap. 7.7), rhetorische und stilistische Ausdrucksmittel (Kap. 7.8) sowie die Übernahme fremdsprachiger Wörter und Bedeutungen ins Quechua (Kap. 7.9).

Theoretisch-methodisch kann wegen der bereits in den vorhergehenden Kapiteln geschilderten Komplexität der in der kolonialen Situation entstandenen Texte nicht einem Modell gefolgt werden. Vielmehr ist es erforderlich, Ansätze nicht nur verschiedener linguistischer Orientierungen aufzunehmen, sondern auch auf benachbarte Disziplinen wie Literaturwissenschaft, Ethnolinguistik und (historische) Ethnographie zurückzugreifen. Daher wird in den einzelnen Teilen dieses Kapitels jeweils eine überblicksartige Darstellung bestimmter Ansätze gegeben, die dann auf das Textkorpus angewendet werden.

7.1 Syntax

Im folgenden sollen zunächst kurz die in den Huarochirí-Texten verwendeten syntaktischen Strukturen beschrieben werden, wobei den komplexen Sätzen, die im Quechua vorwiegend durch unterordnende Nominalisationen gebildet werden, besondere Aufmerksamkeit gilt. Die Texte von Huarochirí zeichnen sich nämlich durch eine im großen Ganzen komplexe Satzstruktur aus. Das Verständnis dieser syntaktischen Strukturen ist Voraussetzung für die im weiteren zu besprechenden Diskursstrukturen und leistet einen ersten Beitrag zur Erkennung der mehrfachen Stimmen in den Texten.

¹ S. dazu meine Studie über die Selbst-Legitimierung dieser Autoren (Dedenbach-Salazar Sáenz 1996a).

² Kap. 1.4 *Sprachliche Analyse oraler Traditionen im Andenraum*, 1.4.1.2.2 *Koloniale Texte*.

7.1.1 Konzept und Definitionen von ‘Satz’ in linguistischen Studien unter Berücksichtigung ihrer Relevanz für das Quechua

Es existieren vielfältige Ansätze, das Konzept ‘Satz’ zu verstehen und zu definieren, und es ist nicht die Aufgabe dieser Studie, eine neue Satzdefinition zu erarbeiten. Vielmehr soll hier, ganz praxisbezogen, versucht werden, das Konzept des Satzes so zu verstehen und zu beschreiben, daß es für die Untersuchung des Textkorpus dienlich ist. Ebenso wenig wie man eine Satzlehre schreiben kann, ohne zu wissen oder sich eine Vorstellung davon zu machen, was ein Satz ist (Ries 1931: vi), kann man ein Textkorpus analysieren, ohne diese Überlegung anzustellen. Als Grundlage der weiteren Besprechung soll folgende Definition dienen: der Satz ist “eine sprachliche Einheit [...], die aus einem Verb (Prädikat) als dem strukturellen Zentrum und einer Reihe von Satzgliedpositionen besteht, die jeweils vom betreffenden Verb aus gesetzt sind. Sätze können danach als einfache Sätze oder als Teilsätze (Haupt- oder Gliedsätze in sog. Satzgefügen) realisiert sein” (Brinker 1979: 4).

Im Rahmen meiner Studie ist der Satz als Einheit wichtig, weil er zum einen ein Analyseinstrument bietet, das über die Wortebene hinausgeht und unter der Textebene liegt; zum anderen kann uns die Analyse des Satzbaus Aufschlüsse über unterschiedlichen Sprachgebrauch in einzelnen Kapiteln der Texte und vielleicht verschiedener Erzähler geben.

In Anbetracht dessen, daß es sich beim Quechua nicht um eine der gut untersuchten und beschriebenen indoeuropäischen Sprachen handelt, ist es für die Erfassung seiner Satzstrukturen von Nutzen, hierzu – wie auch zu anderen Themenbereichen – vorrangig allgemein-linguistische Studien zu verwenden, die ein weiteres Spektrum von Sprachen zur Grundlage haben als nur das Englische oder Deutsche. Dazu gehören die von Shopen (1985) publizierten Arbeiten zur Sprachtypologie. Longacre (1985) bespricht in seinem Beitrag *Sentences as combinations of clauses* zum einen verschiedene komplexe Satzmuster, zum anderen zwei grundlegende Sprachtypen, was die Satzstruktur betrifft, nämlich diejenigen, die er als “co-ranking” bezeichnet, und die von ihm “chaining” genannten Typen. Mit Bezug auf eine Definition des Satzes weicht er nicht wesentlich von gängigen Konzepten ab (z.B. van der Elst et al. 1985), benennt die Phänomene allerdings anders. So unterscheidet er den Kernsatz (“nucleus”), der den charakteristischsten Teil eines Satzes bildet und unabhängig ist, vom Randsatz (“margin”), der ein untergeordneter Teilsatz ist. Als Basis (“base”) bezeichnet er den funktionellen Teil eines Kernsatzes. Eine interessante Form ist der verschmolzene Satz (“merged sentence”), in dem eine so enge Beziehung zwischen den einzelnen Satzteilen und Wortgruppen besteht, daß sie eine kaum noch trennbare phonologische und lexikalische Einheit bilden. (Longacre 1985: 236-240.)

Longacres Beschreibung verschiedener Teilsatz-Typen ist zwar an der traditionellen Klassifizierung orientiert (wie Koordinierung, Zeitfolge und Kausalität), umfaßt aber auch solche Phänomene, die man normalerweise eher dem Diskurs- oder literarischen Studium von Sprache zuordnet, wie Deixis, Paraphrase, Illustration etc. Daher ist sein implizites Satzverständnis eher semantischer Art, denn der Satz schließt ja auch durchaus syntaktisch unabhängige, aber durch eine semantische Bindung in Beziehung stehende Einheiten ein (Longacre 1985: 241-251).³

Von besonderem Interesse ist hier Longacres bereits erwähnte Unterteilung von Sprachen in “co-ranking”, d.h. solche, die komplexe Sätze zumeist mit Hilfe von Konjunktionen bilden, und solche, die als “chaining” durch die Verkettung von Nebensätzen charakterisiert sind. Letztere verwenden

³ Vgl. auch Winter (1981), für den ein Satz sich ebenfalls durch semantische und grammatische Ganzheit auszeichnet.

untergeordnete Sätze, deren Verb sich von dem der Kernsätze unterscheidet, indem es je nach Identität oder Verschiedenheit des Subjektes in beiden Satzteilen markiert ist. Da auch das Quechua zu diesen Sprachen gehört, soll Longacres Definition hier zitiert werden:

(a) There is a clause (characteristically final in a chain of clauses) that has a verb of distinctive structure that occurs but once in the entire chain while other (typically non-final) clauses have verbs of different structure This final clause is like an engine that pulls a string of cars. (b) Each non-final clause is marked so as to indicate whether the following clause has same subject or different subject from itself. ... (c) A further feature of chaining is considerable attention to temporal relations such as chronological overlap ('while', 'at the same time') versus chronological succession ('and then') which shade off into logical relations such as cause and effect, result and so forth. Temporal relations seem to be central in these languages and are extended metaphorically in other directions. (Longacre 1985: 264-265.)

Er merkt auch an, daß die Verkettung keine einfachen linearen Sequenzen darstellen, sondern häufig wiederkehrende Einbettungen von Ketten ineinander sind ("recursive nestings of chain within chain", S. 265). In einigen Sprachen sind solche 'Sätze' länger als ein Absatz und können sich über eine ganze Episode erstrecken (S. 283). Wünscht der Sprecher einen Satz zu beenden, obwohl der nächste Teilsatz dasselbe Subjekt hat, dann kann er in einigen Sprachen ein bestimmtes Suffix verwenden, das den Satz beendet (S. 265). In den Sprachen, die Longacre als Beispiel für die Verkettung bespricht, wird nicht nur das andere Subjekt (Singular und Plural) morphologisch markiert, sondern der untergeordnete Teilsatz kann auch Angaben zu Geschlecht, Zeit-Modus-Aspekt und/oder der Art der Aussage (z.B. konzessiv oder konditional) enthalten (insbes. S. 277-282).

In meiner Betrachtung der Satzstrukturen des Quechua von Huarochirí sehe ich den Satz als eine syntaktische und bedeutungstragende Einheit. Für die von mir zu untersuchende Quechua-Varietät unterscheide ich den Hauptsatz, der ein Subjekt und ein Prädikat enthält und unabhängig ist (gleich Longacres Kernsatz) vom Nebensatz, der ebenfalls Subjekt und Prädikat enthält, aber nur gemeinsam mit einem Hauptsatz möglich ist, mit dem zusammen er einen komplexen Satz bildet. Ein komplexer Satz liegt also dann vor, wenn zwei Handlungen in einem Satz zum Ausdruck gebracht werden und diese in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen, z.B. zeitlicher, konditionaler oder kausaler Art. Diese Teile des komplexen Satzes können gleichrangig miteinander verbunden sein (parataktisch), oder aber sie können durch Subordinierung zueinander in Beziehung gesetzt werden (hypotaktisch). Der Terminus Teilsatz kann sich auf einen Hauptsatz oder einen Nebensatz beziehen. Mehrere Teilsätze bilden einen komplexen Satz, was wiederum bedeutet, daß ein komplexer Satz aus einer untergeordneten Konstruktion, d.h. Hauptsatz plus Nebensatz/Nebensätzen (Hypotaxe) oder einer koordinierten Konstruktion, d.h. mehreren Hauptsätzen (Parataxe) bestehen kann. Dik (1968: 25) definiert die Koordination folgendermaßen: "A coordination is a construction of two or more members which are equivalent as to grammatical function, and bound together at the same level of structural hierarchy by means of a linking device." Dieses Verbindungsglied muß nicht explizit gemacht werden; es kann sich auch um eine einfache Gegenüberstellung der koordinierten Wortgruppen, Teilsätze oder Hauptsätze handeln (Dik 1968: 31 ff.). Trotz dieser weit gefaßten Definition ist es nicht immer einfach, im Falle der parataktischen Sätze die Satzgrenze zu bestimmen. Allerton (1969: 36) sieht die Teilsätze des parataktischen Satzes als phonologisch miteinander verbunden, indem die Pause zwischen ihnen fehlt und sie eine einzige Intonationsgruppe bilden (s. dazu auch Wunderli 1979). Dies ist natürlich im Falle der von mir untersuchten Texte nicht nachvollziehbar; auch Kriterien der Markierung des Redakteurs durch

Punkte entfallen, da keine einheitliche Interpunktion verwendet wird. Deshalb greife ich letzten Endes auf semantische Kriterien zurück, was aber eine gewisse unvermeidliche Willkür bei der Satzabgrenzung nicht ausschließt.⁴

Im Quechua kann das Subjekt im Konjugations-Suffix des Verbs zum Ausdruck gebracht werden (verdecktes Subjekt). Voll konjugierte und nach Zeit-Modus-Aspekt markierte Verben können im Quechua nur Verben eines Hauptsatzes sein. Von ihnen können verschiedene Komplemente (dir. und/oder indir. Objekt und/oder andere Kasus) abhängen, sowie weitere Konstituenten/Angaben, z.B. Zeit- oder Ortsbestimmungen (Lageangaben). ‘Verben’ der Nebensätze sind immer nominalisierte Verbformen, entweder Basis-Nominalisierungen oder subordinierende Nominalisierungen, die durch Possessiv-Suffixe in ihrer Person markiert sein können bzw. bei *switch reference* (verschiedenem Subjekt im Haupt- und Nebensatz) markiert sein müssen.

Für die Analyse textbezogener Elemente des Quechua werde ich folgendes Satzschema verwenden, da es die für den Text als solchen wichtigen Elemente unterscheidet:

- Handelnder-Handlung (das Subjekt selbst und das konjugierte Verb, das ein Subjekt enthält, auch in nominalisierter Form)
- Patient (das direkte Objekt und die nominalen Ausdrücke mit relationalen Suffixen, die traditionell ‘Fälle’ genannt werden⁵ – nominale und nominalisierte Formen),
- ‘Umstände’, die Zeitindikatoren, Ortsindikatoren und gleichsetzende Wörter wie **hina-** und **imana-**⁶ einschließen.

Was die Art der Sätze in Bezug zum Textgenre betrifft, so handelt es sich bei den meisten Sätzen der vorliegenden Quechua-Textsammlung um das, was Loos (1963: 703-708) als ‘non-contingent sentences’ bezeichnet, die sich im Gegensatz zu den ‘contingent sentences’ dadurch auszeichnen, daß sie nicht einen spezifischen Stimulus voraussetzen oder eine Erwiderung erwarten (verbaler oder nicht-verbaler Art).⁷ Dies sind die im eigentlichen Sinne narrativen Sätze, die Loos in drei Typen unterscheidet: den narrativen unabhängigen Satz mit einer unbegrenzten Anzahl von Nebensätzen, den equitativen Satz und die implizierte wörtliche Rede. Zu letzterer ist zu sagen, daß diese aus den sogenannten ‘contingent sentences’ besteht (s. Kap. 7.7.3.1 *Dialoge*).

⁴ Anregungen habe ich dabei von van der Elst et al. (1985: 24) und von Müller (1985: 174) erhalten.

⁵ Außer den mit dem Kasus-Suffix **-pi** gebildeten räumlichen und zeitlichen Ausdrücken.

⁶ **Hina-**, *so tun* wird häufig mit dem nominalisierenden Suffix **-spa** oder mit dem konnektiven **-taq** (und manchmal daran anschließend mit einem Kommentar-Suffix) verbunden und erhält dadurch die Funktion, Satzteile oder Sätze miteinander zu verbinden.

Imana-, *etwas tun*, tritt fast ausschließlich in Verbindung mit **-mi** auf und wird meistens verwendet, um einen Einschub erklärender Art, meist auf persönlichem Wissen des Erzählers beruhend, bezüglich eines bestimmten in der Erzählung vorkommenden Phänomens zu geben und kann im Sinne von *so wie* verstanden werden. Man kann **imanam** auch als Monolexem betrachten.

⁷ Dies bezieht sich natürlich auf die Texte als geschriebene Quelle. Bei Erzählungen im oralen Medium sind oft trotz ihres narrativen Charakters Stimuli und auch Reaktionen vorhanden.

7.1.2 Satztypen im Quechua II

7.1.2.1 Komplexe Sätze: Hypotaxis

7.1.2.1.1 Die Basisnominalisatoren (BN)

Es gibt verschiedene Analyseansätze der komplexen Sätze im Quechua – basierend auf unterschiedlichen linguistischen Theorien. So reicht das Spektrum von der treffenden und relativ einfachen Äußerung Wölcks (1987: 43, 89-90), daß alle sog. untergeordneten Sätze im Quechua Nominalisationen seien und daß diese in ihrem Aufbau normalerweise der für das Quechua typischen Wortfolge, die mit dem Verb endet, folgen, bis hin zu komplexen, an der Chomsky'schen Tiefenstruktur-Grammatik orientierten Versuchen, Nominalisationen z.B. als "kopfloose Relativsätze" zu erklären (Cole et al. 1982).

Trotzdem ist eine Übereinstimmung der Autoren festzustellen, was die Satzbildung mit Hilfe von Basisnominalisatoren (-y, -q, -sqa, -na) betrifft. Diese Basisnominalisatoren werden verwendet, um einerseits "isolierte" Nominalisationen zu bilden (z.B. abstrakte Substantive mit -y; Substantive, welche die eine Handlung ausführende Person bezeichnen, mit -q; Instrumente mit -na);⁸ andererseits werden mit ihrer Hilfe auch untergeordnete Sätze gebildet, vor allem mit -sqa und -na, die als Subjekt oder Objekt und in Verbindung mit Possessiv-Suffixen Relativsätze bilden können.⁹ Diese Suffixe können aber auch Ergänzungen der Verbalphrase¹⁰ zum Ausdruck bringen, wenn sie mit bestimmten Verben (z.B. der Wahrnehmung, des Wissens und Glaubens, des Wollens) verbunden werden (Costa 1972).

Während -q eine bezüglich einer zeitlichen Zuordnung neutrale Handlung zum Ausdruck bringt, bezeichnet -sqa eine vollendete Handlung und -na eine noch zu vollziehende Handlung (Costa 1972, Cerrón-Palomino 1987). Das nominalisierte Element geht der Nominalphrase voraus, diese wiederum geht dem konjugierten Verb voraus (Wölck 1987: 89-90, Cerrón-Palomino 1987: 310).

7.1.2.1.2 Die subordinierenden Nominalisatoren (SN)

Es existieren drei subordinierende Nominalisatoren: -spa, -pti und -sti(n), von denen sowohl -spa als auch -pti meist eine Vorzeitigkeit ausdrücken (lt. Cerrón-Palomino [1987: 278-279] -spa weniger als -pti), während -sti(n) die Gleichzeitigkeit beider Handlungen beinhaltet. -spa und -sti(n) markieren einen untergeordneten Satz, in dem das Subjekt mit dem des Hauptsatzes identisch ist (abgekürzt als SNI). Lediglich -pti bildet komplexe Sätze, in denen die Subjekte verschieden sind, markiert einerseits durch die Konjugationsendung des Verbs, andererseits durch ein davon verschiedenes Possessiv-Suffix an -pti (abgekürzt als SNv). Dieses Phänomen wird auch *switch reference* genannt (s. dazu Cole 1983).

Aus den anfänglichen Definitionen ergibt sich, daß nicht alle Sätze mit einer Basisnominalisation komplexe Sätze sind, wohl aber sein können, und zwar immer dann, wenn die Subjekte der Nominalisation und des Hauptsatzes nicht identisch sind. Während also die Basisnominalisation durch

⁸ Costa (1972), Adelaar (1994a: 6-9).

⁹ Zwar sind diese Nominalisatoren die in allen Quechua-Dialekten am häufigsten verwendeten Mittel, um Relativsätze zu bilden, aber es kommen auch andere syntaktische Konstruktionen vor, und zwar erstens die Verwendung von Fragepronomina (Weber 1976), zweitens die Zuhilfenahme von Demonstrativpronomina (Lefebvre 1982, McCubbin 1990) und drittens die einfache Nebeneinanderstellung zweier eigenständiger Sätze (Weber 1976). S. unten für eine Besprechung der Unterordnung mit Hilfe von Demonstrativpronomina.

¹⁰ Nach Abraham et al. (1974: 108) Ergänzung zur Verbalphrase ("hofften, daß ihr Vater käme"), im Gegensatz zur Ergänzung zur Nominalphrase ("der Mann, der nach Zwiebeln roch"). Während im Quechua die subordinierenden Nominalisatoren immer Ergänzungen der Verbalphrase sind, können die Basisnominalisatoren Ergänzungen der Nominalphrase oder der Verbalphrase sein.

ihre Beziehung zur Handlung und vor allem zum sie ausführenden Subjekt gekennzeichnet ist, ist die Hauptfunktion der subordinierenden Nominalisatoren die Miteinander-in-Beziehung-Setzung zweier Handlungen, die meist zeitlich aufeinander bezogen sind, sich aber auch gegenseitig bedingen oder bewirken können.

Moderne Quechua-Erzählungen aus Ayacucho und Cuzco verwenden vor allem subordinierende Nominalisationen, um komplexe Sätze auszudrücken; unterschiedliche Erzähler benutzen aber auch mehr oder weniger stark Basisnominalisationen zu diesem Zweck. Es ist jedoch festzustellen, daß die gängige Art, Nebensatzkonstruktionen zu produzieren, die der subordinierenden Nominalisationen ist.¹¹

7.1.2.2 Komplexe Sätze: Parataxis

Auch bezüglich der zusammengesetzten Sätze im Quechua, die aus zwei oder mehreren unabhängigen Hauptsätzen bestehen, variieren die Meinungen der verschiedenen Autoren. Urioste (1973 mit Bezug auf Huarochirí) unterscheidet einfache Nebeneinanderstellung (Parataxis) von der Koordination z.B. mit Hilfe der Suffixe **-pas** (additiv), **-wan** (konjunktiv), **-ri** (responsiv), **(-ña)-taq** (kontrastiv) und behandelt diese Phänomene unter dem Titel der “discourse level syntax”. Cerrón-Palomino (1987: 308) nennt die Suffixe **-wan**, **-taq**, **-raq** und **-qa** als koordinierende Suffixe; und laut Wölck (1979: 4-5) fungieren **-taq**, **-raq** und **-ña** als diskursive Suffixe “at or above the clause level”, **-pas** und **-wan** als “phrasal” Suffixe “connect usually same-order phrases within the same clause”, während **-qa** “relates phrases across clauses to each other”. Hier wird deutlich, daß man sich zwar im großen Ganzen über die koordinierende Funktion einiger universaler Suffixe einig ist, im Detail aber die Ansichten über die syntaktische Ebene, auf der diese Suffixe fungieren, doch auseinandergehen. Zumindest am Material von Huarochirí dürfte deutlich werden, daß einige dieser Suffixe sich nicht auf einen Satzteil oder auch auf einen (komplexen) Satz beziehen, sondern satzübergreifend fungieren (s. dazu Intra-textuale Beziehungen: **-qa**, **-ri**, **-taq** in Kap. 7.5.2).

7.1.3 Die Quechua-Satztypen in den Huarochirí-Texten

7.1.3.1 Erzählungen und Berichte

In den meisten Erzähltexten (Mythen und auch Berichte, vor allem in Kap. 2-8, 14, 16-19, 25-28, 31) des Korpus werden vorrangig komplexe Sätze verwendet, die aus der Verkettung von Hauptsätzen und subordinierenden Nominalisationen bestehen. Diese komplexen Sätze beginnen entweder mit einer subordinierenden Nominalisation:

SNv **Chay hina riwikuptinsi**

HS **chay pachapas ancha chirirqan.**

*Als sie so schleuderten,
war es sehr kalt zu der Zeit.*

(Kap. 8, T 8: 11, Übers. Trimborn);¹²

¹¹ Hierfür habe ich mehrere Erzählungen (Quechua cuzqueño und ayacuchano) untersucht. Für komplexe Sätze mit subordinierenden Nominalisationen sei hier beispielhaft nur auf die Erzählung *Wirachunchu* (in Soto Flores 1953: 176-177) und *Hwan Iskupitamanta* (in Granadino 1993: 54-73) verwiesen.

¹² HS – Hauptsatz, SNi – subordinierende Nominalisation mit identischem Subjekt, SNv – subordinierende Nominalisation mit verschiedenem Subjekt.

oder sie beginnen mit dem ersten Teil des Hauptsatzes, meist mit einer Konnektivpartikel (wie **chaysi** oder **chaymanta-**)

- HS- **Chaysi chay pacha huk runaqa**
 SNi **waqakuspa**
 -HS **hamurqan,**
 SNi **huk churinta apaspa,**
 SNi- **chaymanta mulluntapas kukantapas tictinkunaktapas,**
 SNi **“Huallallokta upyachimusaq” ñispa,**
 -SNi **apaspa.**

*Da soll zu jener Zeit ein Mann
 weinend
 gekommen sein,
 einen Sohn von sich tragend,
 dann auch Muscheln, Koka und Erdnuß-Chicha [tragend],
 “Ich werde es Huallallo zu trinken geben” sagend,
 tragend.*

(Kap. 8, T 8: 13, Übers. SDS);

sie können aber auch direkt mit dem Subjekt beginnen:

- HS- **Pariacaca,**
 SNi **pichqa runa kaspas,**
 -HS **pichqa pachamanta tamyayta ña qallarirqa.**

*Pariacaca,
 der fünf Personen gewesen sein soll,
 begann schon, es von fünf Stellen aus regnen zu lassen.*

(Kap. 8, T 8: 24, Übers. SDS).

Dem ersten Element folgen dann meist subordinierende Nominalisationen mit identischem Subjekt oder verschiedenem Subjekt von dem des Hauptsatzes; im Normalfall sind dies ein bis zwei solcher Nominalisierungen:

- HS- **Chaysi,**
 SNv **payqa “yaya, kay kuyasqay churillaytam kanan apani Huallallokta qaramuq”
 ñiptinsi,**
 SNi **“churi, ama apankichu, llaqtaykiman kutichikuy, chaymantam chay mulluykitaqa
 kukaykitaqa tictiykitaqa ñuqakta quway, chaymanta churiykitaqa kutichikuy”
 ñispa**
 -HS **ñirqan.**

*Dann
 als er [der Mann] aber sagte “Vater, dies mein geliebtes Söhnchen bringe ich
 jetzt, um (ihn) dem Huallallo zu essen zu geben”,
 [sagte Pariacaca] “Mein Sohn, bringe (ihn) nicht, (sondern) laß (ihn) zu Deinem
 Dorfe zurückkehren! Und gib Deine Muscheln, Deine Koka (und) Deine Erdnuß-
 Chicha mir – dann aber laß Deinen Sohn zurückkehren”, sagend
 sagte er.*

(Kap. 8, T 8: 15, Übers. SDS nach Trimborn.)

Die subordinierenden Nominalisationen haben, meist nur aus dem Ko-Text erschließbar, zeitliche (*wenn, als, nachdem*), aber auch kausative (*weil*), konditionale (*wenn*) oder konzessive (*obwohl*) Funktion. Der Satz schließt mit dem zweiten Teil des Hauptsatzes, d.h. Objekten und dem konjugierten Verb am Schluß. Selten erhält das konjugierte Verb noch eine Ergänzung; ist diese vorhanden, so meist in einfachen Hauptsätzen und mit emphatisierendem Charakter, und es werden oft die Diskurs-Suffixe **-qa, -ri, -pas, -taq** und/oder **-wan** verwendet, z.B.

SN_v **Chay hinakta rikuptin,**
 HS **pachallas¹³ chay señoraqa chinkaripurqan.**

*Als er sie so sah,
 verschwand jene Frau augenblicklich.*

(Kap. 14, T 14: 19, Übers. SDS);

HS- **Chaymi,**
 SN_v **iskay wata kaptinpas,**
 -HS **iskay mitallataq takirqan.**

*Dann,
 da es zwei Jahre waren,
 tanzten sie nur zweimal.*

(Kap. 24, T 24: 87, Übers. SDS).

Es kommt vor, daß der Hauptsatz sich in drei Teile gliedert, nämlich zwischen zwei subordinierenden Nominalisationen nochmals aufgenommen wird:

HS- **Chaysi Pariacacaqa,**
 SN_i **chayta rikuspa,**
 -HS- **huk quri tawnanwan,**
 SN_i **ancha piñaspa,**
 -HS **chawpi wasanpi tuksirqan.**

*Dann, [durchbohrte] Pariacaca,
 als er jene [die Schlange] sah,
 sie mit seinem goldenen Stab,
 da er sehr ärgerlich war,
 durchbohrte er sie mitten durch ihren Rücken.*

(Kap. 16, T 16: 16, Übers. SDS).

Im allgemeinen schließt der komplexe Satz, wie durch die Satzordnung des Quechua vorgegeben, mit dem konjugierten Verb ab. Er endet nur dann mit einer subordinierenden Nominalisation, wenn diese eine wörtliche Rede beinhaltet:

HS- **Chay amaruktas Cuzco runakuna mayqin runakunapas yachaqninqa,**
 SN_i **hampipaq rumiwan takaspa,**
 -HS **urmayninta apakun,**
 SN_i **“mana unquyman chayasaq” ñispa.**

Von jener Schlange sollen die Leute von Cuzco und auch alle anderen Leute, die davon wissen,

¹³ In diesem Kapitel kommt oft **pachalla-** vor. Es könnte hier die Bedeutung haben, die Perroud/Chouvenc (1969?) unter “Pachan pachallan” geben: “2. Al punto que, al instante que, al mismo tiempo que”.

*nachdem sie für [ihre] Heilung mit einem Stein daranklopfen,
das, was herunterfällt, mitnehmen,
“ich werde keine Krankheit bekommen” sagend [denkend].*

(Kap. 16, T 16: 19, Übers. SDS).

Allerdings kommen auch Sätze, sowohl in Berichten als auch in Erzählungen, vor (vor allem in Kap. 9-13, 15, 20-23, 24 [ab T 24: 88], 29-30, Supplemente 1-2), die mit einer subordinierenden Nominalisation schließen, die keine zitierte Rede enthält:

HS- **Kay yañca ñisqanchiksi,**

SNv **ña huk ayllu ñisqanchik puchukaptin,**

-HS **chay chutaman llucarqan,**

SNi **chay puypu ñisqa huacamayap rikranta apaspa.**

*Dieser von uns genannte yañca soll,
wenn ein ayllu fertig war,
zu jener chuta-Figur hinaufgeklettert sein,
wobei er jenen puypu genannten huacamaya-Flügel mitnahm.*

(Kap. 24, T 24: 109, Übers. SDS).

Nicht selten finden sich komplexe Verkettungen mit Einbettungen, in denen von einem untergeordneten, durch eine Nominalisation ausgedrückten Subjekt weitere subordinierende Nominalisationen abhängen. Wie bereits erwähnt (Longacre 1985), ist diese Art Satz für eine verkettende Sprache normal, so daß sich für deren Sprecher sicher nicht das Problem stellt, daß solche Sätze zu komplex für die gesprochene Sprache sind. Im folgenden sollen nur zwei Beispiele gegeben werden.

HS- **Chaysi chay Hurpaihuachac ñisqa warmiqa,**

{SNv **wawankuna**

{SNi **“hinam puñu[chi]wan” ñispa**

{SNv **willaptinsi,**

Ni **ancha piñaspa**

-HS **qatimurqan.**

*Da nahm die Hurpaihuachac genannte Frau,
nachdem ihre Kinder
– indem sie ihr sagten “so hat er uns zum Schlafen [Geschlechtsverkehr]
gebracht” –
ihr (dies) mitgeteilt hatten,
da sie sich sehr ärgerte,
die Verfolgung dorthin auf. (Übers. SDS.)*

Da aber nahm diese Frau, die Taubengebäuerin, als ihre Kinder erzählten: “so hat er mit mir geschlafen (bezw. schlafen wollen)”, voller Zorn die Verfolgung auf. (Kap. 2, T 2: 58, Übers. Trimborn.)

1SNv **Ñiptinsi** [Nebensatz-Subj. 1: Familie von Capyama],

2SNv **pananqa** [Nebensatz-Subj. 2: Capyama]

2SNi **“manam kutiymanchu; ñuqapas tukuy sunquywanmi
qusayakurqani” ñispas**

2SNv **ñiptinsi,**

3SNv **chay Collquiri ñisqanchik qariqa** [Nebensatz-Subj. 3: Collquiri]

- 3SNi **“yaya, manataqmi warmiyta qichuwankimanchu; ñam ari ‘tukuy ima haykaktapas qusqayki’ ñispa ñirqayki; manachu hucoricta quykiman”**
- 3SNv **ñiptinsi,**
- 4HS **chay warmip turankuna tiyasqanpi huk runa qipalla tiyamuq rimarirqan** [Hauptsatz-Subj.: Brüder Capyamas]
- 4SNi **“yaya huñiytaq”;**
- “imahc chay hucoric” ñispas**
- 4HS **allimanta rimanakurqanku** [dieser letzte komplexe Satz mit einer SNi ist parataktisch mit dem vorhergehenden Satz verbunden].

*Als sie [Nebensatz-Subj. 1: Familie von Capyama] (das) sagten,
ihre Schwester [Nebensatz-Subj. 2: Capyama] aber
sagend: “ich möchte gar nicht zurückkehren; ich bin von ganzem
Herzen Gattin geworden”,
(dies) sagte*

*und der von uns Collquiri genannte Mann [Nebensatz-Subj. 3: Collquiri]:
“Vater, auf keinen Fall könntest Du mir meine Frau nehmen! Ich habe Dir
schon gesagt: ‘alles Erdenkliche will ich Dir geben’. Könnte ich Euch nicht
einen **hucoric** [der Innen Gehende] geben”, sagend
sprach,*

*da fing von den Brüdern der Frau [Hauptsatz-Subj.: Brüder Capyamas], die (da) saßen, ein
Mann, der am Ende saß, (also) zu reden an:*

“Vater, sag doch ja!”.

*“Was ist wohl dieser **hucoric**?”, sagend,
so redeten sie einander gut zu.*

(Kap. 31, T 31: 91-92, Übers. nach Trimborn.)

Aufgrund der hier besprochenen Satzstruktur ergibt sich also folgendes Schema:

- SNi / SNv
- HS- (Konnektivpartikel ^a u./od. Subjekt und evtl. Objekte) ^b
- SNi / SNv ...
- HS-
- SNi / SNv ...
- HS (Objekte und/oder Umstandsangaben und konjugiertes Verb)
- SNi / SNv “wörtliche Rede” ^c

HS Hauptsatz

SN subordinierende Nominalisation

 i identisches Subjekt im Hauptsatz und in der SN

 v unterschiedliches Subjekt in Hauptsatz und SN

^a Ist meist **chaysi** oder eine andere, den Erzählablauf markierende Partikel, kann aber auch eine andere Orts- oder Zeitangabe sein, die ich als Einleitung des Hauptsatzes verstehe. In einigen Fällen ist es auch möglich, daß diese Konnektivpartikel sich auf den ersten subordinierten Satz bezieht.

- b Am häufigsten besteht der erste Teil des Hauptsatzes aus einer Konnektivpartikel und dem Subjekt.
- c Sehr selten endet ein solcher komplexer Satz mit einer subordinierenden Nominalisation, die nicht direkte Rede enthält.

Hauptsätze allein sind weniger häufig als die hier vorgestellten komplexen Sätze, und auch komplexe Sätze parataktischer Art gibt es wenige im Vergleich zu den komplexen Sätzen mit Subordinierungen. Wenn zwei Hauptsätze verbunden werden, so geschieht dies oft mit **-taq** oder aber durch eine Parallelkonstruktion zweier Hauptsätze (oft komplementären Inhalts),¹⁴ wie z.B. in der Erzählung des 26. Kapitels:

**kay Macacallapi llaqtayuq runakunas
huk punchawsi wakinnin runakuna riwian pukllakurqan;
wakinnin runakunas upyakurqan.**

*Die Menschen, die in Macacalla (ihr) Dorf hatten,
(von ihnen) spielten eines Tages die einen von ihren Leuten mit der Schleuderkugel;
die anderen Leute tranken.*

(Kap. 26, T 26: 9, Übers. nach Trimborn.)

Die vorangehend geschilderte Satzstruktur variiert im Detail, zeigt aber doch eine relativ große Einheitlichkeit. Im Gegensatz dazu findet sich in den Kapitel-Einführungen und -Abschlüssen sowie in den Einschüben zu Geographie und anderen Gegebenheiten ein davon abweichender Satzbau.

7.1.3.2 Kapitel-Einführungen und -Abschlüsse

Wie bereits erwähnt, dienen die Basisnominalisationen im Quechua dazu, Relativsätze (s. letzter Teil des vorangehenden Beispiels aus Kap. 31) und Ergänzungen zur Verbalphrase (entsprechend den Konjunktionen *daß, ob, wie*) auszudrücken. In den Texten von Huarochirí kommt vor allem **-sqa** in gehäufter Zahl in den Einführungen und Schlußkommentaren der einzelnen Kapitel vor, was teilweise aus dem Ko-Text erklärbar ist, denn es wird dort ja auf andere Gegebenheiten verwiesen, die der Leser schon kennt (oft mit **ñisqa-**, *genannt*) oder auf die er hingewiesen wird.¹⁵

Kaypim ñataq ancha ñawpa runakunap rimakusqanman ñataq kutisun.

Hier wollen wir wieder zu dem zurückkehren, was über die Vorzeit-Menschen gesagt wurde. (Kap. 3, T 3: 1, Übers. SDS.)

¹⁴ S. Kap. 7.5.2 *Die intra-textualen Suffixe*, 7.5.2.3 *Das Suffix -taq*, 7.5.2.4 *Interaktion der intra-textualen Morpheme* und 7.8.3.2.5 *Syntaktische Parallelismen*.

¹⁵ Außerdem finden sich Basisnominalisatoren in folgenden Funktionen: **-y** nominalisiert ein Verb, diese Konstruktion wird dann durch die Anfügung von **-ta** zum direkten Objekt einer Verbhandlung (s. u.a. die hier gegebenen Beispiele); **-y** geht auch **-paq** in *um zu*-Konstruktionen voran (Kap. 7, T 7: 6). **-q** hat sowohl relativische Funktion (*diejenigen, die etwas tun*, s. die Beispiele), wird aber auch zusammen mit Formen von **ka-** als iterative, eine wiederholte Handlung ausdrückende, Vergangenheit benutzt. Das eine noch nicht ausgeführte Handlung (oft mit instrumentaler oder lokaler Bedeutung) charakterisierende **-na** kommt meist in den Erzähltexten, auch in subordinierenden Nominalisationen, vor, weniger in den Einführungen und Schlüssen (z.B. Kap. 8, T 8: 36 und 46; Kap. 20, T 20: 58).

Kaytam kay qipanpi churasun atinakusqantawan. Ñam ari chay Huallallo Carvinchup kawsasqantaqa runa mikusqantawanpas ima hayka rurasqantawanpas ñawpaq capitulopi rimarqanchik. Kananmi rimasun Huarocheripi chay chay kitipi rurasqankunakta.

Dies werden wir später niederlegen, zusammen damit, wie sie gegeneinander kämpften. Wir haben auch schon in einem früheren Kapitel davon gesprochen, wie jener Huallallo Carvincho lebte, auch daß er Menschen fraß und was er sonst alles tat. Jetzt werden wir davon sprechen, was er (Pariacaca) in jener Gegend von Huarochirí alles tat. (Kap. 6, T 6: 4-5, Übers. SDS.)

Ñawpa pachaqa chay chayaq runakunas kikin Sucyavillcaman apaq karqan. Kay qipanpim kanan pachallanpitaq Sucyavillcaktapas, Llucllayhuancupakta qarakuyta puchukaspa, qaraq karqan. Kay Sucyavilla qarakuytaqa, imaraykum qararqan, chaytaqa kay qipanpim qillqasun Pachacamapaq kasqantawanpas.

In alter Zeit pflegten jene Leute, die kamen, (es) zu Sucyavilla selber zu bringen. Später pflegten sie nun an jenem Ort selbst auch dem Sucyavilla zu essen zu geben, nachdem sie das Llucllayhuancupa-Opfer beendet hatten. Daß sie das Sucyavilla-Opfer spendeten, (und) weshalb sie es spendeten, das wollen wir später beschreiben, zusammen damit, wer/wie Pachamac war. (Kap. 21, T 21: 44-46, Übers. SDS.)

Ñam ari Pariacacap kawsasqantaqa willakuyta puchukarqanchik. Ichaqa chay churinkunap kay isqunnin capitulopi unanchasqa kaqtaqa kay qipanpiraqmi sapanpi rurasqantawan willasun Yuncakuna ñisqanchik kay llaqtakunamanta atisqankunaktawanpas.

Wir haben schon zu Ende erzählt, wie Pariacaca lebte. Aber wir werden später noch erzählen, was mit jenen seinen Söhnen war, die in diesem neunten Kapitel bezeichnet wurden, zusammen mit dem, was später noch jeder einzelne tat, und auch, wie sie diese von uns erwähnten Dörfer der Yunca besiegten. (Kap. 10, T 10: 2-3, Übers. SDS.)

Insbesondere die Verweise auf andere Kapitel enthalten fast formelhaft zu nennende Elemente. In diesen Einleitungen und Abschlüssen ist neben der speziellen Satzstruktur, der Verwendung von Lehnwörtern und an einigen Stellen des individuellen Gebrauchs von Evidenz-Suffixen¹⁶ eine verstärkte Verwendung bestimmter Partikeln festzustellen, die einen komplexen Satz parataktisch aufbauen. **Ichaqa** z.B. kommt zwar auch im Erzähltext und in der zitierten Rede vor, wird aber besonders häufig in den Kommentaren zu Beginn oder am Schluß eines Kapitels verwendet:

Ñam ari kay ñawpaq tawa capitulopi ñawpa pacha kawsasqankunakta willanchik. Ichaqa kay runakunap chay pacha paqarimusqankunaktam mana yachanchichu, maymantahc paqarimurqan.

Schon in den früheren vier Kapiteln haben wir erzählt, wie die Menschen der Vorzeit lebten. Aber wir wissen nicht, wie die Menschen jener Zeit entstanden sind, woher sie wohl zum Vorschein kamen. (Kap. 5, T 5: 2-3, Übers. SDS.)

¹⁶ Für letztere s. Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.2.2 Beispiel: Kapitel 3 und 4.

Chaypim kanan Cuniraya puchukarqan. Ichaqa ima hayka rurasqantaqa kay wakín qipanpi capitulokunapim willasun.

Dort hat nun Cuniraya geendet. Aber alles, was er tat, werden wir in den folgenden Kapiteln erzählen. (Kap. 6, T 6: 66-67, Übers. SDS.)

Ñam ari Huallallo Caruinchop kawsasqantaqa willarqanchik. Ichaqa kaypa tiyasqantam llaqtachakusqantam mana rimarqanchikchu.

Wir haben schon vom Leben des Huallallo Caruinchop berichtet. Aber wir haben nicht davon gesprochen, wo er lebte und wie er sich sein Dorf baute. (Kap. 8, T 8: 2-3, Übers. SDS.)

Daneben findet sich auch das spanische Lehnwort **porque**, *weil*,

Porque yallinraqmi paywan takin upyan machasqankama.

Denn im Gegenteil, sie tanzen und trinken mit ihnen, bis sie betrunken sind. (Kap. 7, T 7: 17, Übers. SDS.)

Hier ist auch **imana(m)**, *wie*, zu nennen, das in Kapitelüberschriften (Kap. 7, T 7: 1) und Einschüben (s. dort) vorkommt.

7.1.3.3 Einschübe

Eine relativ einfache Satzstruktur, zumeist Hauptsätze, weisen die Einschübe (in den folgenden Beispielen durch – ... – gekennzeichnet) auf, die sich mitten im Text, aber auch mitten im Satz finden. Sie geben immer zusätzliche Informationen für denjenigen, der mit geographischen oder kulturellen Umständen nicht vertraut ist. Der Erzähler begibt sich auf die Zeugen-Ebene, indem er oft mit **-mi** und **-nchik** dokumentiert, daß er das Gesagte aus eigener Erfahrung weiß; gleichzeitig verwendet er aber auch eine bestimmte Satzstruktur, die zumeist durch einfache Hauptsätze gekennzeichnet ist und häufig **imanam** und **hina** benutzt.

Isqun killanpi – imanam warmikunapas wachakun hina – wachamurqan hina donzellataq.

In ihren neun Monaten – so wie auch die Frauen gebären – so gebar sie, eine Jungfrau. (Kap. 2, T 2: 17, Übers. SDS.)

Chaysi chay runaqa, “alliyasaq” ñispa – imanam viracochakunapas amawtakunakta doctorkunakta qayachin – chay hina tukuy yachaqkunakta sauiokunakta qayachirqan.

Da ließ jener Mann, indem er sagte: “Ich werde gesunden”, – so wie auch die Weißen Weise und Doktoren rufen lassen – genauso alle Wissenden und Weisen rufen. (Kap. 5, T 5: 18, Übers. SDS.)

Chaypis kanan chay llaqtayuq Cupara runakuna, ancha yakunmanta ñakarispa, pukyullamanta chakranmanpas pusaspa, kawsarqan. Kay pukyum kanan San Lorenzo hanaqnin hatun urqumanta llusqirqan. – Chay urqum kanan Sunacaca sutiyuq – chaypis kanan hatun quchalla karqan.

Dort nun lebten jene Dorfbewohner, die Cupara-Leute, die sehr unter dem Wasser(mangel) litten und von einer kleinen Quelle (Wasser) zum Feld führten. Diese Quelle nun kam aus dem über San Lorenzo gelegenen großen Berg. – Jener Berg nun heißt Sunacaca – dort nun gab es einen sehr großen See. (Kap. 6, T 6: 25-28, Übers. SDS.)

Chaysi kay wakinnin wawqinkunaqa, rispapas – chay Tupicochamanta wichaykuspa, ñawpa ñanta rinchik; chaymi Quisquitambo sutiuyuq; hukmi Tumnacha sutiuyuq; maymantam Limac ñiqtapas rikunchik – chaymantas ñan [ñam?] ... kutimurqanku.

Die anderen seiner Brüder, obwohl sie (weiter) gegangen waren, – wenn wir von jenem Tupicocha hinaufsteigen, gehen wir den alten Weg; jener heißt Quisquitambo; der andere heißt Tumnacha; von dort sehen wir zur genannten Gegend von Limac hin – kehrten daraufhin schon zurück (Kap. 12, T 12: 11, Übers. SDS.)

Chaymantari kay wakakunaktataqsi astawan runakuna yupaychaq karqanku – porque Chaupiñamucaqa manas chiqachu imaktapas runakunakta willaq karqan, yallinpas llullaqtaqsi karqan –. Chaysi, ... runakuna riq karqanku.

Und ferner verehrten die Leute dese huaca um so mehr – denn¹⁷ Chaupiñamuca pflegte den Menschen lauter Unwahrheiten zu sagen, ja, sie belog sie geradezu –. Da ... gingen die Leute (dorthin). (Kap. 13, T 13: 32-35, Übers. SDS.)

Payta seruiypaqri, pura, killa ñisqapi ayllu ayllumanta ... kamachinakurqan ... – kay pura killa ñisqanchiktam paykuna ñam “chayana”, ñinku; “paymi, chayan”, ñinku –. Kay ‘chayay’, ñisqanchikpis ñawpa pachaqa, chumpruco huaychau ahua ñisqakunakta churakuspa takiq karqanku; – imanam Pariacacap mitanpipas churakuq karqan chay chumpruco huaychao ahua ñisqakta chay hina –. Kay ñisqanchik chay hinas achka wata seruirqanku.

Und um ihm zu dienen, befahlen sie sich im Pura genannten Monat gegenseitig von ayllu zu ayllu – Den von uns erwähnten Monat Pura nennen sie schon einmal chayana [man muß ankommen] und paymi chayan [er kommt an] –. In diesem von uns genannten chayay [Ankommen] pflegten sie in alter Zeit zu tanzen, wobei sie das sogenannte chumpruco und huaychao ahua anlegten, – ebenso wie sie auch zu Pariacacas Zeit den chumpruco und huaychau ahua anzulegen pflegten –. Auf diese Art dienten sie ihm viele Jahre lang. (Kap. 20, T 20: 12-16, Übers. nach Trimborn.)

Cho[qui], auqui qullqi auqui – choqui ñispaqa quriktam ñinchik –, chaymantam cho[qui] urpu qullq[i] urpu, cho[qui] tipsi qullq[i] tipsi ñisqakunaktas quchiq karqan kipullamanta.

¹⁷ Evtl. wird **porque** von diesem Erzähler mit einer eigenen Quechua-Bedeutung verwendet, denn es dürfte wohl eher *obwohl* bedeuten als einen Kausalzusammenhang herstellen.

Dem sogenannten *choque auqui, collqui auqui* – wenn wir choqui sagen, meinen wir Gold –, ferner jenen erwähnten *choque urpo, collque urpo, choque tipsi und collque tipsi* pflegten sie ganz *quipugemäß* geben zu lassen. (Kap. 22, T 22: 20, Übers. SDS.)

Paykunap ayllunpi sutinsi Allauca Satpasca Possaquine Muxica Cacasica Sulcpahca Yaçapapas karqan – Yaçapa ñispaqa plateroktam Yaçapa ñinchik –, plateros karqan.

Ihre Namen, nach *ayllu*, waren: *Allauca, Satpasca, Passaquine, Muxica, Cacasica, Sulcpacha und Yaçapa* – unter den (so)genannten *Yaçapa* verstehen wir Silberschmiede –, die *Yaçapa* waren *Silberschmiede*. (Kap. 24, T 24: 45-47, Übers. SDS.)

7.1.3.4 Satztypbezogene Differenzierung in den Nominalisationen

Setzt man das hier beschriebene Bild der Satzstrukturen von Huarochirí in den von Longacre (1985) erarbeiteten Rahmen verkettender Sprachen, so ist folgendes anzumerken. Das Quechua des Huarochirí-Manuskriptes markiert morphologisch in den untergeordneten Sätzen lediglich die Person (durch das Possessiv-Suffix), nicht aber regelmäßig den Satztyp bezüglich der zeitlichen Anordnung des Inhalts (Huarochirí hat nicht das Gleichzeitigkeit markierende Suffix *-sti[n]* des Ayacuchano). Auch andere Beziehungen zwischen Haupt- und Nebensatz, wie z.B. Kausalität oder Konditionalität, werden nicht regelmäßig morphologisch markiert, obwohl in einigen Fällen die Verwendung bestimmter Diskurs-Suffixe eine solche Bedeutung verleihen kann. Z.B. bringt *-pas* meist einen zeitlichen Zusammenhang zum Ausdruck, kann aber auch einen indefiniten oder einen konzessiven Sachverhalt beinhalten.

Chaymantam, ñawpa don Sebastian apu kawsaptinpas, Corpus Christi hatun pascuakunapipas huk warmi ... qumuq karqan.

Darauf, als damals der alte Herr Don Sebastian lebte, pflegte an Fronleichnam und (anderen) hohen Feiertagen eine Frau ... auszuschenken. (Kap. 7, T 7: 11-12, Übers. nach Trimborn.)

Chaymanta, ña chay chaykunakta puchukaspari, chay llamap umanta wasantawansi chay yañcakuna, hayka waranqa kaptinpas, apakuq karqan ...

Und hatten sie dies zu Ende geführt, dann pflegten die *yañca* die Köpfe und Rücken der Lamas, wieviele Tausende es auch sein mochten, mit den Worten mitzunehmen ... (Kap. 9, T 9: 75, Übers. Trimborn.)

Chaysi, mamaquchap pahcyamunanta yachaspas, huk urqu llamaqa, ancha allin kiwayuqpi chay llamayuq samachiptintaq, mana mikuspa, ancha llakikuq hina karqa ...

Da, heißt es, da es das Heranfluten des Meeres wußte, schien ein männliches Lama, obwohl sein Herr es auf einer Weide mit sehr guten Kräutern ruhen ließ, indem es nicht aß, sehr traurig zu sein ... (Kap. 3, T 3: 4, Übers. SDS.)

Eine Regelmäßigkeit der Kombination bestimmter Diskurs-Suffixe mit den subordinierenden Nominalisatoren wie die in *“Rimaykullayki”* (1994: 95) beschriebene ist jedoch nicht zu erkennen (wobei es durchaus möglich ist, daß diese Grammatik, wie die meisten anderen, zu normativ ist). Eine zeitliche Perspektive im weitesten Sinne kommt eigentlich am ehesten direkt in den Basisnominalisationen zum Ausdruck, die sich auf eine abgeschlossene (-**sqa**), neutrale (-**y**) bzw. noch durchzuführende Handlung (-**na**) beziehen. Im Quechua von Huarochirí ist die genaue Interpretation letztlich offen und vom Ko-Text abhängig, was sicher ein Grund für die vielfältigen Lesarten des Manuskriptes ist.

Interessant ist auch, daß es laut Longacre verkettende Sprachen gibt, die zu extrem langen Sätzen neigen. Dies bedeutet mit Blick auf das Quechua des Huarochirí-Manuskriptes, daß es auch dort, wo sehr lange Sätze vorkommen, lediglich von einem normalen Satzmuster Gebrauch macht, ohne daß man dabei etwa annehmen müßte, der Text müsse geschrieben worden sein, da solch lange Sätze mündlich nicht vortragbar und/oder nachvollziehbar seien (wie Dürr [1989] für die Texte des *Popol Vuh* argumentiert). Was Longacre als die Einbettung von Verkettungen bezeichnet, findet sich im Quechua von Huarochirí zum einen in den langen Sätzen, zum anderen aber auch auf höherer Ebene, nämlich dann, wenn die Erzähler den nächsten Satz durch eine ähnliche Konstruktion wieder aufnehmen, oft mit den subordinierenden Suffixen und demselben oder einem semantisch mit dem vorhergehenden in Beziehung stehenden Verb (s. dazu Kap. 7.6. *Konnektive und Rückbezüge*).

7.1.4 Der Einfluß anderer Sprachen im syntaktischen Bereich

7.1.4.1 Aru-Sprachen

Taylor (1987c: 21) vermutet Einflüsse der Aru-Sprachen im Quechua von Huarochirí; diese sind aber vor allem für bestimmte Wörter, insbesondere Namen, nachweisbar. Bedenkt man nun, daß in der Region, in der Huarochirí liegt, ja noch heute zwei Aru-, also mit dem Aymara verwandte Sprachen, gesprochen werden, müssen die Texte von Huarochirí auch auf syntaktische Einflüsse hin untersucht werden.

Aufgrund der von Yapita und mir gemachten vorläufigen Untersuchung von Aymara-Satzstrukturen (Dedenbach-Salazar Sáenz/Yapita 1994) scheint das Aymara eher dem von Longacre als “co-ranking” bezeichneten Sprachtypus zuzuordnen zu sein. Im Aymara werden zwar untergeordnete Sätze auch mit Nominalisationen gebildet; eine wichtige Rolle spielt bei der Bildung komplexer Sätze aber die Verwendung des Demonstrativpronomens mit nominalen oder Satz-Suffixen. Dabei enthält der erste Teil des Satzes entweder eine nicht-reale Zeit (wie Desiderativ) oder das inkompletive verbale Modal-Suffix -**ka**, der zweite Teil des Satzes, der das konjugierte Hauptverb enthält, wird mit dem Demonstrativpronomen **uka-** eingeleitet. Auf diese Weise werden Relativsätze gebildet, aber auch kausale, konditionale und temporale Sätze. Hier seien einige Beispiele gegeben:

Nayax manq’askayätw, uk’’äw sarxi. *Während ich aß, ging er weg.* (Wörtl.: Ich war dabei zu essen, so jenes ging er weg.)

Liwr alankt, uk jupar uñacht’ayiri apañani. *Wir werden das Buch, das ich gekauft habe, mitnehmen, damit er es sieht.* (Wörtl.: Ich habe ein Buch gekauft, jenes, für ihn als Ansehenden, werden wir mitnehmen.)

Nayraqat churiä, ukat churäma. *Wenn du mir gibst, dann gebe ich dir.* (Wörtl.: Zuerst gib mir, dann werde ich dir geben.)

Im bolivianischen Quechua gibt es ganz ähnliche Konstruktionen (Lastra 1968: 61-62), auch in einigen Cuzco-Texten, kaum aber in Texten aus Ayacucho. Dies mag darauf hindeuten, daß es sich um einen Einfluß aus Aru-Sprachen handelt.

Wie aufgezeigt, findet sich auf Satzebene im Huarochirí-Manuskript deutlich die für das Quechua typische Verkettung, vor allem mit Hilfe der subordinierenden Nominalisationen. Allerdings tritt eine der hier beschriebenen recht ähnliche Konstruktion auch in den Texten von Huarochirí auf. Es handelt sich dabei um die Verwendung des Demonstrativpronomens in Verbindung mit dem *topic marker*: **chay-qa**, das benutzt wird, um den ersten Hauptsatz mit einem weiteren zu verbinden und dadurch den ersten Satz dem zweiten unterzuordnen.¹⁸

Bereits der erste Satz des Manuskriptes enthält eine solche Konstruktion:

Runa yndio ñisqap machunkuna ñawpa pacha qillqakta yachanman karqan chayqa hinantín kawsasqankunapas manam kanankamapas chinkaykuq hinachu kanman.

Hätten die Vorfahren des Menschen, der Indio genannt wird, in alten Zeiten die Schrift gekannt, so würde nicht alles, was sie erlebt haben, heute wie im Entschwinden begriffen sein. (T Intr.: 1, Übers. Trimborn.)

Hier wird in beiden Satzteilen der Potential verwendet; ohne **chayqa** würde es sich syntaktisch gesehen um zwei Hauptsätze handeln; die Bedeutung, die **chayqa** der Satzhandlung verleiht, ist eine konditionale: *wenn ... dann*. Auch an anderen Stellen kommt diese mit dem Potential verbundene Satzbauart vor, so z.B. im abschließenden Kommentar zu Kapitel 12:

Si mana chay warmi llullachinman karqa chayqa kanankamapas ura Carangokama Chilcakamas Huarocherip Quintippas chakran kanman karqan.

(Denn) hätte (sie) jene Frau nicht verführt, (so) hätte auch heute der Huarocheri und Quinti Ackerland unten so weit (wie) bis nach Carango gereicht. (Kap. 12, T 12: 18, Übers. Trimborn), wörtl.: wenn (span. Konjunktion) jene Frau sie nicht betrogen hätte, dann wären bis heute ... gewesen.¹⁹

Interessant ist, daß hier zusätzlich die spanische Konjunktion **si** verwendet wird. Weitere Beispiele sind:

Mana kay churinkuna hina ñataq ñataq rispa yakukta wischumunman chayqa ancha pisaqsi kaymanqa llusqsimunman karqan. Con todo esso hina kaptinpas ...

Wenn seine Söhne nicht immer wieder gegangen wären und so das Wasser geleitet hätten, so wäre sehr wenig hierher geflossen. Und obwohl es so war ... (Kap. 30, T 30: 14-15, Übers. nach Trimborn.)

¹⁸ Weber (1994) untersuchte das Quechua von Huallaga (das zum Quechua I gehört und damit wohl eher nicht von Aru-Sprachen beeinflusst ist) auf die Struktur komplexer Sätze hin. Er zeigt, daß auch in diesem Dialekt Konstruktionen vorkommen, die das Demonstrativpronomen – allerdings mit verschiedenen Suffixen – verwenden; hierbei handelt es sich aber immer um Relativsätze (Weber 1994: 87-97), während die im Huarochirí-Manuskript benutzten Sätze zumeist konditionaler Art sind.

¹⁹ Lefebvre (1982) sieht die Ausdrücke mit **chayqa** als Komplement des ersten Teiles des Satzes, indem ihrer Ansicht nach ein Kasus-Suffix weggefallen ist; ich tendiere dazu, sie zum zweiten Teil zu rechnen, was sich in meinen Übersetzungen widerspiegelt. Die Verwendung von **chayqa** in der Erzählung Asuntas, einer Frau aus Cuzco, findet sich jedoch die Annahme von Lefebvre gestützt, denn Asunta verwendet folgende Satzstruktur: "sichus ... chayqa, sichus ... chayqa" (Valderrama & Escalante eds. 1981: 104).

In diesem Beispiel schließt der nächste Satz unmittelbar mit einer spanischen Konjunktion an.

“Chay 3 runakuna tariwa hcwan chayqa tukuytam qulluchiwa hcwan.”

“Wenn diese drei Männer uns fänden, dann würden sie uns alle vernichten.” (Kap. 31, T 31: 24, Übers. nach Trimborn.)

Über Zwillingsgeburten wird folgendes gesagt:

**imanam Sucyacanchapi Tumnapipas yurinman chayqa ñawpa pachaqa tuyllataqmi
Llacxatambo ñisqa Checayllaqanman apamuq karqan**

(*ebenso*) wie man (sie), wenn sie in Sucyacancha oder Tumna geboren wurden, einst flugs nach dem Llacxatambo genannten Dorf der Checa zu bringen pflegte (Suppl. 1, T S1: 4, Übers. Trimborn), wörtl.: ebenso wären sie in Sucyacancha oder auch Tumna geboren, da pflegte man sie in alter Zeit nach dem Llacxatambo genannten Dorf der Checa zu bringen.

Andere nicht realisierte Handlungen, nämlich solche des Futurs oder nicht eingetretene Handlungen, werden ebenfalls mit Hilfe der **chayqa**-Konstruktion zum Ausdruck gebracht.

Cuniraya wird bei seiner Begegnung mit verschiedenen Tieren folgendermaßen zitiert:

“Chaymanta qamta pillapas wañuchisunki chayqa paypas wañungataqmi.”

“Wenn Dich dann (aber) irgendwer tötet, so soll auch er des Todes sein.” (Kap. 2, T 2: 34, Übers. Trimborn), wörtl.: “danach wird dich irgendjemand töten, so wird auch er sterben.”

Pariacaca spricht zu einem Menschen:

**“Hinaspa anchataq ninawan atipawanga chayqa ‘atipay tukuntaqmi’ ñispataq
ñiwanki.”**

“Und ebenso, wenn er mich dagegen mit vielem Feuer besiegen sollte, sprich zu mir: ‘der Kampf ist zu Ende’.” (Kap. 8, T 8: 16, Übers. Trimborn), wörtl.: “daraufhin wird er mich mit viel Feuer besiegen, so ‘der Kampf ist zu Ende’ sagend wirst du mir sagen”.

Der Mann antwortet:

“Yaya, manachu chayqa Huallallo Caruincho ñuqapay piñakunqa.”

“Vater, wird Huallallo Caruincho mir darob nicht zürnen?” (Kap. 8, T 8: 16, Übers. Trimborn), wörtl.: “Vater, ist es nicht so?, da wird Huallallo Caruincho sich meiner wegen erzürnen”.

In einigen Fällen ist es syntaktisch nicht erforderlich, **chayqa** einzufügen, da der Satz bereits durch **-spa** oder **-pti** als subordiniert gekennzeichnet ist. In diesen Fällen scheint **chayqa** eher Emphase zu verleihen.

Cuniraya gelangt schließlich zu den Töchtern von Urpayhuachac:

**Chaysi huqin ñañantawan puñuyta munaptinsi chayqa huk urpay tukuspa
pawarirqa.**

Dann, als er mit der anderen, ihrer Schwester schlafen wollte, da, nachdem sie sich in eine Taube verwandelt hatte, flog sie davon. (Kap. 2, T 2: 51, Übers. SDS.)

Eine Zeremonie wird folgendermaßen beschrieben:

Chaymantas [s eingefügt] **ña pampaman lluqsispas chayqa manaña imaktapas ruraqchu.**

Als sie dann aufs Feld hinausgezogen waren, da taten sie gar nichts mehr. (Kap. 13, T 13: 12, Übers. nach Trimborn.)

Beim Zusammentreffen des Inka Huayna Capac mit Cuniraya:

Kichariptin pachallas chayqan [?] pachapas illarirqan

Sowie sie (ihn) öffneten, da soll die Erde erstrahlt sein. (Kap. 14, T 14: 28, Übers. nach Trimborn.)

Insgesamt findet sich diese Konstruktion mit **chayqa**, die fast immer im Zusammenhang mit nicht durchgeführten Handlungen verwendet wird²⁰, wenig mehr als ein Dutzend mal im Text. Allerdings ist sie nicht bestimmten Umgebungen, etwa ausschließlich abschließenden Kommentaren zuzuordnen. Sie kommt vor allem auch in zitierter Rede der Charaktere vor. Es ist daher nicht möglich, sie einer bestimmten Stimme zuzuordnen. Da sie aber im Text der mythischen Erzählungen eher selten ist, ist es möglich, daß diese Art der Konstruktion auf die umgangssprachliche Ebene beschränkt war und nicht im formalen Erzähldiskurs vorkam. Die Funktion der Konstruktion mit **chayqa** ist der im Aymara nicht unähnlich, allerdings hinsichtlich eines Einflusses von Aru-Sprachen auf die Erzähler von Huarochirí wenig aussagekräftig. Zumindest kann man daraus nicht schließen, daß noch zur Zeit der Erstellung des Textes Aru gesprochen wurde, denn auch heute findet sich diese Konstruktion im Quechua von Gegenden, in denen kein Aymara mehr gesprochen wird. Auch fehlen detaillierte syntaktische Untersuchungen zum heutigen Quechua I und II. Die enge Verbindung in zwei Fällen mit spanischen Konjunktionen schließt auch eine spanische Interferenz nicht aus.

7.1.4.2 Spanisch²¹

Wie bereits besprochen, konstruiert das Quechua komplexe Sätze nur mit Hilfe von Nominalisierungen, praktisch nicht mit Konjunktionen. Was den Einfluß des Spanischen im syntaktischen Bereich betrifft, so kann man diesen klar in der Konjunktion **porque**, *weil*, sehen; diese tritt aber relativ selten auf, nämlich insgesamt zwölfmal, und in fast allen Fällen entweder am Schluß eines Kapitels in Erzählerkommentaren, in jedem Fall aber in Verbindung mit bis zur Zeit des Erzählers durchgeführten Gebräuchen, hat also einen direkten Bezug zur Zeit der Kolonisierung.

²⁰ Die Beispiele von Lefebvre (1982), die diese Konstruktion untersucht hat, enthalten ebenfalls Futur oder Negation. Es wäre daher zu überlegen, ob diese Art der Subordinierung in einigen Varietäten dann verwendet wird, wenn (noch) nicht eingetretene Handlungen wiedergegeben werden, im Gegensatz zu den subordinierenden nominalisierenden Suffixen (Basisnominalisatoren und subordinierenden Nominalisatoren), die für bereits stattgefundene Handlungen benutzt werden. Da letztere aber auch noch nicht eingetretene Handlungen zum Ausdruck bringen, bleibt die Frage nach der Distribution bestehen.

²¹ S. hierzu auch Kap. 7.9 *Die Übernahme fremdsprachiger Wörter und Bedeutungen ins Quechua.*

Desweiteren wird die spanische terminative Präposition und Konjunktion **hasta**, *bis*, verwendet, die ebenfalls vor allem in solchen Texten auftritt, in denen von Gebräuchen und erlebten Ereignissen die Rede ist, mit Ausnahme von zwei Stellen in Erzählungen mythischer Art (Kap. 2 und 3). In allen neun Fällen, in denen es auftritt, wird dieses Wort mit dem Quechua-Suffix **-kama**, das ja ebenfalls terminativ ist, (bzw. einmal mit dem direktionalen **-man**) verbunden, so daß die spanische Einfügung eigentlich redundant ist, z.B.

... **chay tuta hasta paqarisqankama takikuq**

... *sie jene Nacht bis zur Dämmerung zu tanzen pflegten* (Kap. 13, T 13: 11, Übers. Trimborn).

Daneben findet sich dreißigmal die disjunktive Konjunktionen **o**, *oder*, um alternative Formen von Namen zu geben, z.B. **huacasa o huacsa sutiyuq**, *huacasa oder huacsa mit Namen*, wobei hier **huacsa** über der Zeile eingefügt ist (Kap. 9, T 9: 30); in einigen Fällen ist **o** in eine Quechua-Konstruktion mit der gleichen Aussage eingebettet, und dort, wie auch **hasta**, ist es dann redundant, z.B.

Kay chancup mitanpis ysquicaya ñisqa chay yañcap wasinpi huk sachachus o imach chaypis kanan sachá ñisqanchikmanta yakusapa urmarayan.

In dieser Zeit des chancu, Ysquicaya genannt, pflegte von einem Baum oder etwas (derartigem) beim Hause des yañca, von dem erwähnten Baume dort nun lauter Wasser herunterzukommen (Kap. 11, T 11: 39, Übers. Trimborn).

Die Konjunktion **o** kann aber auch verschiedene Möglichkeiten des Ablaufs bestimmter Ereignisse anbieten, z.B.

Kaymantam iskaynin capitulo rimasqanchikta Cunirayap Caruinchumanta ñawpaq kasqantapas o qipan kasqantapas qillqasun.

Hierauf wollen wir das beschreiben, was wir im zweiten Kapitel sagten, (nämlich) ob Cuniraya früher oder später als Caruinchu war (Kap. 15, T 15: 1, Übers. Trimborn).

Auch in diesem Fall wäre die Konstruktion **...-pas ...-pas** ausreichend gewesen, um die Alternative auszudrücken.

Die Distribution ist insofern interessant, als sie sich in Kapitel 9 (3 mal), 13 (11 mal) und im 2. Supplement (10 mal) häuft, auch dies alles Kapitel beschreibenden Charakters.

Schließlich sei noch die Konjunktion **y**, *und*, erwähnt, die je einmal in Kap. 13 und 23 auftaucht. Auch **si**, *wenn*, wird einmal verwendet (Kap. 30, hier zitiert in Kap. 7.1.4.1).

Die hier kurz besprochenen Konjunktionen sind auf syntaktischer Ebene die einzigen Lehnphänomene aus dem Spanischen. Sie sind nicht übermäßig häufig anzutreffen, wenn, dann zumeist in Texten beschreibender Art und außerdem oft in Quechua-Konstruktionen mit derselben Funktion eingebettet. Es könnte sein, daß auch bei der Verwendung spanischer Konjunktionen, im Zusammenspiel mit den entsprechenden Quechua-Morphemen, eine stilistische Motivation zugrundeliegt, wie dies ganz offensichtlich bei der paarweisen Verwendung bestimmter spanischer und Quechua-Wörter der Fall ist (vgl. Kap. 7.9.2.2 *Entlehnungen aus dem Spanischen: Lehnwörter*).

Daneben werden im Huarochirí-Manuskript auch konjunktionsartige Partikeln verwendet, wie z.B. **ichaqa**, *oder*, *aber*, **yallin-**, *erst recht*, *(noch) eher*, **imana-**, *so wie*²². Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (Dedenbach-Salazar Sáenz 1997a), ist anzunehmen, daß diese ‘Konjunktionen’ von den Grammatikern der Kolonialzeit, wenn nicht erfunden, so doch verstärkt in die Quechua-Grammatik eingebaut wurden. Das gleiche gilt für die gehäufte Verwendung bestimmter Basisnominalisationen, die sich im Quechua der christlichen Priester häufiger finden als in dem von Huarochirí, wo die subordinierenden Nominalisationen dominieren.²³ Man kann aber nicht mit Sicherheit sagen, daß die starke Präsenz von Basisnominalisationen auf spanischen Einfluß zurückgeht; wahrscheinlicher ist eine gegenseitige Beeinflussung beider Sprachen, indem die Spanier vielleicht weniger Schwierigkeiten hatten, die Basisnominalisationen zu erlernen und damit bestimmte Nebensätze auszudrücken, was dann wiederum im Quechua vor allem derer, die mit Spaniern in Kontakt standen, zum Ausdruck kam, indem auch die einheimischen Sprecher verstärkt Basisnominalisationen gebrauchten. Es ist auch möglich, daß bestimmte Textgenres sich der einen oder anderen Art von Nominalisationen stärker bedienen, um komplexe Sätze auszudrücken. So finden sich beispielsweise im modernen Quechua von Gregorio Condori Mamani (Valderrama/Escalante eds. 1981), der über sein Leben berichtet, viele Basisnominalisationen.

7.1.6 Zusammenfassung und Ergebnisse

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Texte von Huarochirí die auch heute im Cuzco- und Ayacucho-Quechua üblichen Konstruktionen zur Bildung komplexer Sätze verwenden, vorrangig subordinierende Nominalisationen, aber auch einige Basisnominalisationen und Konstruktionen mit **chayqa**. Einleitende Sätze der einzelnen Kapitel sowie abschließende Kommentare und Einschübe weichen von dieser Konstruktionsart insofern ab, als hier häufiger Basisnominalisationen verwendet werden, außerdem hin und wieder Konjunktionen ähnliche Partikeln und spanische Konjunktionen. Zwar liegen noch keine syntaktischen Analysen moderner Erzählungen vor, so daß aufgrund der hier von mir gemachten Beobachtungen auch keine relevante Aussage mit Bezug auf gattungsspezifische oder aber von anderen Sprachen beeinflusste Elemente der Satzbildung gemacht werden kann. Es zeigt sich aber doch, daß die Kernstücke der Erzählungen einer für das Quechua typischen Satzstruktur folgen, während Kommentare und Einschübe darauf hindeuten, daß es sich um andere Stimmen handelt, die hier zu vernehmen sind, d.h. möglicherweise ist der syntaktische Aufbau dafür kennzeichnend, daß die Erzählungen selbst in ihrer traditionellen, überlieferten Form übernommen und quasi ‘eingefroren’ weitergegeben wurden, während bei der Erstellung des Manuskriptes individuelle Stimmen einen mehr idiolektalen und teilweise auch bereits von spanischen Interferenzen gekennzeichneten Einfluß sichtbar werden lassen.

²² **yalli-** bedeutet als Verb *etwas/jemanden übertreffen*; **imana-** enthält das Fragepronomen **ima**, *was* (s.a. Fußnote 6).

²³ So verwendet Avendaño (1649) in seinen Predigten extrem viele Basisnominalisatoren, mindestens genauso häufig wie subordinierende Nominalisatoren, um komplexe Sätze zu bilden. Auch der Autor der Predigten des *Tercero Cathecismo* ([1585] 1985) benutzt häufiger Basisnominalisatoren als subordinierende Nominalisatoren. Im Gegensatz dazu finden sich in den Predigten von Avila (1648) vergleichsweise weniger Basisnominalisatoren und mehr subordinierende Nominalisatoren. Dies mag daran liegen, daß Avila wahrscheinlich schon als Kind in Cuzco Quechua gelernt hatte, während die anderen Geistlichen sicher keine muttersprachliche Kompetenz hatten. S. dazu Dedenbach-Salazar Sáenz (1994c, 1997a, 1999d).

7.2 Diskurs, Text und Textur

Die linguistischen Arbeiten, die sich mit dem Text oder Diskurs – theoretisch, methodisch und praktisch – befassen, sind so zahlreich, daß sie heute fast nicht mehr zu überschauen sind. Ausgegangen ist das sprachwissenschaftliche Interesse am Studium von Texten einerseits von der im deutschsprachigen Raum entstandenen Textlinguistik und zum anderen von der nordamerikanischen Diskursanalyse (de Beaugrande 1985). Dazu kommen die sehr viel älteren Ansätze der Rhetorik, der Literaturwissenschaft und der Bibelexegese (Grimes 1975: 12-20). Diesen theoretisch-methodischen Ansätzen lagen und liegen verschiedene Motivationen zugrunde, denen allerdings das Interesse am Text als Untersuchungseinheit gemeinsam ist.

Es ist nicht Ziel der vorliegenden Studie, einen neuen theoretischen Ansatz aufzustellen; allerdings soll auch nicht ein spezifischer Ansatz auf das Material angewendet werden, um diesen zu überprüfen oder gar zu verifizieren. Vielmehr geht es ganz pragmatisch darum, die Textualität des vorliegenden Korpus zu erfassen, indem einerseits von der Sprachwissenschaft (und Literaturwissenschaft) erarbeitete Ansätze zur Anwendung kommen, zumeist in variierten, d.h. der Quellenlage angepaßter Form; andererseits soll der kulturelle Hintergrund, in den die Texte eingebettet sind, bei der sprachlichen Analyse im Auge behalten werden.

Zunächst sollen die Begriffe ‘Text’, ‘Textur’ und ‘Diskurs’ erläutert und für den Rahmen dieser Arbeit definiert werden, wobei die Inhalte dieser Begriffe unmittelbar zum Quechua-Textkorpus in Bezug gesetzt werden. Anschließend werden einzelne textkonstituierende Aspekte besprochen.

Im vorhergehenden Kapitel wurde kurz die Satzstruktur des Quechua im allgemeinen und des Huarochirí-Manuskriptes im besonderen analysiert. Begeben wir uns nun auf die Textebene, so sind für deren Analyse die Studien zur Textlinguistik, die sich mit Text vs. Satz befassen (Petöfi ed. 1979, 1982) ein nützlicher Ansatzpunkt. Im Rahmen dieser Studien werden zwar verschiedene Konzepte dieser Begriffe vorgestellt; eine den meisten Ansätzen eigene Sichtweise ist jedoch die der Betonung der Kohärenz als wichtige Eigenschaft des Textes. So unterscheidet sich der Text vom Satz vor allem dadurch, daß seine Kohärenz nicht auf Grammatikalität zurückgeführt werden kann, denn Sätze eines Textes fungieren nicht als Variablen bestimmter Leerstellen (Brinker 1979: 6-7). Der Text bildet ein von einer Gemeinschaft (an)erkanntes einheitliches Ganzes mit einem Anfang und einem Ende, und er hat eine interne Struktur (Grimes 1975: 21 nach Pike). Die Kohärenz des Textes wird durch grammatisch-strukturelle, semantisch-thematische und pragmatisch-kommunikative Kriterien determiniert.²⁴ Grundlegende Elemente, die den Zusammenhang innerhalb eines Textes herstellen und die durch eine Satzbeschreibung nur unzureichend erfaßt werden können, sind folgende: Referenz (Artikel, Deixis); Pronominalisierung; Zeit, Modus und Verbgenus (in verschiedenen Textgenres); Konjunktionen und Rückbezug; Topikalisierung; Orts- und Zeitbestimmungen; “geheimnisvolle” Partikeln (bestimmte Diskurs-Morpheme). Neben diesen verbindenden Elementen ist für das Verständnis eines Textes aber auch seine Absatz-Struktur wichtig und ebenso die Identifizierung des Text-Höhepunktes (Longacre 1979).

Ein weiterer Gesichtspunkt, der in diese Überlegungen zu dem, was einen Text konstituiert, einbezogen werden sollte, ist die vom Sprecher/Autor und Hörer/Leser geteilte, beiden gemeinsame Kenntnis der Welt (Charolles 1982: 60). Dies bedeutet, daß diejenigen, die eine Äußerung machen, damit auch eine bestimmte, nämlich ihre Kenntnis der Welt zum Ausdruck bringen, von der der Textproduzent annimmt,

²⁴ S. für eine detailliertere Diskussion Brinker (1979), Crothers (1979) und Kukharensko (1979).

daß sie vom Empfänger des Textes geteilt wird. Intra-textual gesehen wird ein bestimmtes Wissen vorausgesetzt, das durch Pronomina oder andere deiktische Formen wieder aufgenommen werden kann (Bánréti 1982). Hierauf wird noch in Kapitel 8 dieser Arbeit, das sich mit der Textur des Gesamtmanuskriptes befaßt, einzugehen sein, da in der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Texte von Huarochirí untersucht werden muß, inwieweit der jeweilige Erzähler/Redakteur/Editor für einen geplanten Adressaten schrieb und dieser auch der tatsächliche Rezipient war.

Versucht man, die Begriffe 'Text' und 'Diskurs' zu unterscheiden, so wird rasch klar, daß deren Definition je nach Autor variiert. Häufig wird der Begriff 'Text' mit folgenden Vorstellungen assoziiert: schriftlich, nicht-interaktiver Monolog, oder abstraktes theoretisches Konstrukt, oder aber die Oberflächenstruktur von Text; 'Diskurs' hingegen ist mündlich, interaktiv, oder die Verwirklichung theoretischer textueller Aspekte, oder aber die Tiefenstruktur von Diskurs (Stubbs 1983: 9-10). Ich selbst verwende (ähnlich wie Stubbs) eine praxisbezogene Definition, in der 'Text' und 'Diskurs' eine ähnliche Bedeutung haben. Ich verstehe 'Text' (nach Enkvist 1989) als den allgemeineren Begriff: als bedeutungstragende und interpretierbare Abfolge von Symbolen in einer natürlichen Sprache, die eine bestimmte Organisation, eine 'Textur' (im Sinne eines Gefüges, aber auch eines Gewebes), aufweist. 'Textur' ist "the property of connectedness, arising from the establishment of certain cohesive ties between the (components of) distinct individual messages in a T [text]" (Hasan 1979: 370). 'Diskurs' ist die Organisation und interne Strukturierung des Textes bestehend aus (a) syntaktischen und stilistischen Charakteristika, wie z.B. dem Bau komplexer Sätze, rhetorischer Figuren und Erzählformeln, (b) den Einheiten, die den Text konstituieren und deren Verbindung miteinander, wie z.B. Absätze und Episoden, (c) Indikatoren, die Informationen über den Erzähler in seiner Verbindung und Interaktion mit dem Erzählten geben, wie z.B. Sprecherhaltung oder Erzählerstandpunkt, (d) Indikatoren, die den Text räumlich und zeitlich strukturieren. Die genannten Mittel zur Organisation des Textes auf narrativer Ebene werden mit Hilfe morpho-syntaktischer Elemente zum Ausdruck gebracht; diese Inbezugsetzung der beiden Ebenen wird von O'Toole (1984: 30) in einer vereinfachten Übersicht dargestellt:

Narrative Text		Sentence
Narrative Structure	=	process-participant relations
Point of View	=	mood, modality, aspect
Plot [causal]	=	subordination and causal relations
Fable [temporal]	=	temporal structure; tense and time adverbials; coordination
Setting	=	characterization of time and place
Character	=	characterization of participants

Diese wichtigen Bestandteile des Diskurses werden herkömmlicherweise von Sprachwissenschaftlern und Literaturwissenschaftlern, und zwar getrennt, untersucht. Wie ich in der vorliegenden Studie zeigen werde, ist es erforderlich, alle diese Diskurselemente in die Analyse einzubeziehen, um eine optimale Untersuchung und ein globales Verständnis der Textur eines Textkorpus zu gewährleisten.

Die Kohärenz oder Textur der Texte von Huarochirí ist auf mehreren Ebenen zu untersuchen, zum einen im Rahmen der unterschiedlichen Textsorten (Erzählungen mythischer Art, Berichte über Zeremonien, Kommentare und Einschübe, personalisierte Erzählungen), zum anderen innerhalb der einzelnen Kapitel, die ja inhaltlich jeweils in sich abgeschlossene Einheiten bilden, aber auch über die Kapitelgrenzen hinweg mit einem Blick auf die Gesamtstruktur der Textsammlung. Die Grenze eines Textes ist hier durch denjenigen, der sie in der uns vorliegenden Form niederschrieb, vorgegeben: ein Text ist also jeweils ein

Kapitel, aber auch die Gesamtheit aller Kapitel ist als Text zu sehen, denn sie bildet zwar eine Ansammlung verschiedener Texte, ist aber gleichzeitig vom Niederschreibenden als Einheit konzipiert worden.

Zunächst sollen nun die Texte des Huarochirí-Manuskriptes in bezug auf ihre inhaltlich-thematische Entwicklung untersucht werden, wobei die Schaffung des Handlungsablaufes durch die Personen- und die Handlungsdarstellung im Vordergrund stehen (Kap. 7.3).

Sodann werden im einzelnen folgende Diskurselemente analysiert werden, die eine Kohärenz und Textur über Satzgrenzen hinweg schaffen:

- Zeit- und Ortsangaben, Deixis (Personalpronomina, Demonstrativpronomina) im Kapitel über die Darstellung von Raum und Zeit (Kap. 7.4),
- die Diskurs-Suffixe zum Ausdruck intra-textualer Beziehungen und der Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung (Evidentialität) im Kapitel über die Mitteilungsperspektive (Kap. 7.5),
- Konnektive und Rückbezug durch Wiederaufnahme im Kapitel Konnektive und Rückbezüge (Kap. 7.6),
- Personen-Interaktion im gleichnamigen Kapitel (Kap. 7.7),
- rhetorische und stilistische Ausdrucksmittel im gleichnamigen Kapitel (Kap. 7.8);
- die Übernahme fremdsprachiger Wörter und Bedeutungen ins Quechua der Huarochirí-Texte (Kap. 7.9).

Im Anschluß daran wird besprochen, welche dieser Elemente und Ausdrucksmittel der Textsammlung als Ganzem Kohärenz verleihen (Kap. 8).

Diese hier zu untersuchenden Ausdrucksmittel tragen dazu bei, einen Text zu schaffen, der wie ein Gewebe sowohl auf formaler Ebene (in der technischen Struktur) wie auch auf inhaltlicher Ebene (in den eingewebten Motiven) erst durch die Verwendung dieser sprachlichen Mittel zu einer Gesamtheit wird, seine Textur erhält.²⁵

7.3 Die erzählerische Darstellung thematisch-inhaltlicher Entwicklung

7.3.1 Besprechung von Ansätzen zur Darstellung der thematisch-inhaltlichen Entwicklung

Bevor wichtige Textelemente im einzelnen besprochen werden, die dem Diskurs Textur verleihen, nämlich Raum und Zeit, Mitteilungsperspektive, Konnektive und Rückbezüge sowie Personen-Interaktion, soll hier untersucht werden, wie sich eine Erzählung thematisch-inhaltlich entwickelt. Dies bedeutet, daß die Darstellung des Ablaufs der Ereignisse zu analysieren ist und somit der dramatische Aspekt der Erzählung in den Vordergrund tritt.

Eine Erzählung zeichnet sich dadurch aus, daß Ereignisse in einer zeitlichen Abfolge dargestellt werden und daß diese in logisch-kausalem Bezug zueinander stehen. Ersteres ist ein Kennzeichen, daß es sich um eine Geschichte, *story*, handelt; letzteres wird als Fabel (Stoff- und Handlungsgerüst lt. Schweikle/Schweikle 1990: 147), englisch *plot*, bezeichnet. Diese Definition von Fabel basiert im

²⁵ Ich verdanke hier Denise Arnold und Juan de Dios Yapita eine wichtige Anregung. Sie haben für das Aymara den Bezug zwischen Text und Textil hergestellt und zeigen, wie sich in dieser Sprache Text und Textil parallel entwickeln (Arnold/Yapita 1992b: 204 ff.).

wesentlichen auf Aristoteles' *Poetik* ([4. Jh. v. Chr.] 1859: Kap. 6 und 8, s.a. Kap. 10 und 17), in der er die Fabel als Grundbestandteil der Tragödie beschrieb; er sah die Fabel als "Komposition der Begebnisse", die "ein Einheitliches nachahmen" muß (Kap. 6, S. 88; Kap. 8, S. 97); außerdem hatte sie im folgenden Sinne ein Ganzes zu sein:

Ganz ist ..., was Anfang, Mitte und Ende hat. *Anfang* aber ist, was selbst selbst zwar nicht nothwendig etwas anderes zur Voraussetzung hat, wohl aber solcher Natur ist, daß *nach* ihm etwas anderes dasein oder werden muß. *Ende* dagegen umgekehrt, was selbst von der natürlichen Beschaffenheit ist, daß es *nach* etwas anderm entweder in nothwendiger Folge oder doch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge nach sein muß, während auf es nichts anderes folgt. – *Mitte* endlich ist was eben sowohl selber Folge eines Vorhergehenden ist als auch wiederum ein Anderes als Folge nach sich hat. (Aristoteles *Poetik* [4. Jh. v. Chr.] 1859: Kap. 7, S. 93-94).

E.M. Forster paßte diese Definition von Fabel der modernen Literatur an, indem er sie folgendermaßen formulierte:

In *Aspects of the Novel* (1927) he [E.M. Forster] provided a simple but very serviceable description of plot: "We have defined a story as a narrative of events arranged in their time-sequence. A plot is also a narrative of events, the emphasis falling on causality. 'The king died and the queen died,' is a story. 'The king died and then the queen died of grief,' is a plot. The time-sequence is preserved, but the sense of causality overshadows it. Or again: 'The queen died, no one knew why, until it was discovered that it was through grief at the death of the king.' This is a plot with a mystery in it, a form capable of high development. It suspends the time-sequence, it moves as far away from the story as its limitations will allow." (Cuddon 1991: 719-720.)

In der Literaturwissenschaft sind diese Begriffe gängige Hilfen bei der Textanalyse. Da es sich bei den vorliegenden Texten jedoch nicht um literarische Werke im traditionellen europäischen Sinne handelt (Autor, Adressat, Medium und Zweck sind anders), sollen die von Sprachwissenschaftlern zu Zwecken der Diskursanalyse entwickelten Modelle, die allerdings auch auf den von der Literaturwissenschaft entwickelten Untersuchungsansätzen beruhen, diese aber modifizieren, als Ausgangspunkt verwendet werden, um die Texte von Huarochirí zu analysieren.

Linguisten verschiedener theoretischer Orientierungen haben anhand unterschiedlicher Textgattungen diese Aspekte der Textstruktur untersucht, wobei die Arbeiten Labovs (1972: Cap. 9²⁶) einerseits und die der Sprachwissenschaftler des *Summer Institute of Linguistics* (SIL), Grimes (1975) und Longacre (1983), andererseits – offensichtlich praktisch unabhängig voneinander²⁷ – zu ganz ähnlichen Modellen gelangten.

Wie bereits an anderer Stelle erläutert, handelt es sich bei den vorliegenden Quechua-Texten aus dem kolonialzeitlichen Huarochirí um narrative Texte. Allerdings enthalten die Beschreibungen von Riten und Zeremonien durch ihre Orientierung weniger an den Handelnden als vielmehr an der Handlung selbst teilweise expositorischen Charakter, und ihre Beschreibungen ritueller Handlungen verleiht ihnen auch Eigenheiten des prozeduralen Diskurses; im wesentlichen jedoch sind auch diese Texte narrativer Art.

²⁶ Diese Arbeit basiert im wesentlichen auf Labov/Waletzky (1967).

²⁷ S. Grimes (1975: 64) für die nur teilweise Kenntnisnahme von Labovs Arbeit zum gleichen Thema und dessen Einbeziehung in seine eigenen Ansätze.

Inwieweit eine Unterscheidung und Klassifikation der Texte in diesem Sinne überhaupt möglich ist, dies herauszufinden sollte uns auch und gerade die Analyse des thematisch-inhaltlichen Aufbaus helfen.

Sowohl Labov als auch Longacre sehen in einer Erzählung folgende Elemente, die die Handlung bestimmen und vorantreiben.²⁸

1. Abstract.
2. Orientation.
3. Complicating action.
4. Evaluation.
5. Result or resolution.
6. Coda.

Tafel 7: Entwicklung der Erzählhandlung (Labov 1972: 363)

²⁸ Anscheinend unabhängig von diesen Autoren stellte Hymes (1977: 440) bei der exemplarischen Analyse von Chinook-Texten ein "rhetorisches Muster" fest, das er folgendermaßen charakterisierte: "'onset' may involve a condition, preparation, or initiation of action; 'ongoing' carries the action further – if the onset was a condition or preparation, the 'ongoing' segment may set in motion the main action and otherwise continue or complicate it, even to the point of completion; 'outcome' involves either completion of the main action or an outcome resulting from it." Ich möchte jedoch nochmals darauf hinweisen, daß alle hier vorgestellten Modelle, zumeist implizit, dem von Aristoteles für die Tragödie erarbeiteten sehr ähnlich (s.o.) und schon lange in der literaturwissenschaftlichen Analyse gang und gäbe sind (z.B. Brooks/Warren 1949: 280-287).

SURFACE STRUCTURE		TITLE	APERTURE FORMULAIC PHRASE/ SENTENCE	STAGE EXPOSITORY PARAGRAPH/ DISCOURSE NARRATIVE PARAGRAPH/ DISCOURSE	(PRE-PEAK) EPISODES PARAGRAPH/DISCOURSE (USUALLY NARRATIVE OR DIALOGUE) ARTICULATED BY MEANS OF: 1. TIME HORIZONS IN SUCCESION 2. BACK-REFERENCE IN PARAGRAPH/ DISCOURSE TO THE PRECEDING 3. CONJUNCTIONS 4. JUXTAPOSITION, I.E. CLEAR STRUCTURAL TRANSITION TO ANOTHER PARAGRAPH OR EMBEDDED DISCOURSE	PEAK RHETORICAL UNDERLINING CONCENTRATION OF PARTICIPANTS HEIGHTENED VIVIDNESS SHIFT OF TENSE SHIFT TO MORE SPECIFIC PERSON NARR-PSEUDO-DIALOGUE- DIALOGUE-DRAMA CHANGE OF PACE VARIATION IN LENGTH OF UNITS LESS CONJUNCTION & TRAN- SITION CHANGE OF VANTAGE POINT ORIENTATION	PEAK' SEE PEAK	(POST-PEAK) EPISODES SEE PRE-PEAK EPISODES	CLOSURE OF VARIED STRUCTURE ESPECIALLY EXPOSITORY PARAGRAPH, BUT CAN BE EXPOSITORY DISCOURSE, NARRATIVE DISCOURSE, HORTATORY DISCOURSE (=MORAL?)	FINIS FORMU- LAIC PHRASE/ SENTENCE
NOTIONAL STRUCTURE (PLOT)		SURFACE FEATURES ONLY		1. EXPOSITION 'Lay it out' AS STAGE	2. INCITING MOMENT 'Get something going' AS EPISODES	4. CLIMAX 'Knot it all up proper' A. CLIMAX MAY ENCODE AS PEAK AND DENOUEMENT AS PEAK' OR: B. CLIMAX MAY ENCODE AS PRE-PEAK EPISODE AND DENOUEMENT AS PEAK C. CLIMAX MAY ENCODE AS PEAK AND DENOUEMENT AS POST-PEAK EPISODE	5. DENOUEMENT 'Loosen it'	6. FINAL SUSPENSE (SURFACE STRUCTURE EPISODES) 'Keep untangling'	7. CONCLUSION 'Wrap it up'	SURFACE FEATURE ONLY
Diagram II. Narrative discourse with surface peak										SURFACE NOTIONAL

Tafel 8: Narrativer Diskurs (Longacre 1983: 22)

Longacre, der in seiner Arbeit von 1983 (Ch. 1) bereits in vorhergehenden Studien des SIL verfolgte Ansätze systematisiert, unterscheidet zwischen der Oberflächenstruktur und der konzeptuellen Struktur; erstere entspricht der textlich-sprachlichen Wiedergabe des Geschehens, letztere der inhaltlichen Entwicklung desselben.

Die Darstellung dieses Aufbaus eines monologischen Textes, wie Longacre sie sieht (Tafel 8), ist dem Aufbau der persönlichen Erlebnis-Erzählung, wie ihn Labov (Tafel 7) analysiert, recht ähnlich.

Dem "layout" Longacres entspricht die als "abstract" oder Zusammenfassung charakterisierte Einleitungsphase der Erzählung Labovs, und das "layout" enthält auch dessen Orientierungsphase, in der Ort, Zeit, Personen und ihre Aktivitäten sowie die Ausgangssituation niedergelegt werden. Die Geschichte selbst entwickelt sich, indem ein Konflikt oder eine problematische Situation zunächst vorbereitet und dann in Gang gehalten wird, diese zum Höhepunkt und schließlich zur (Auf-)Lösung geführt wird, bei Longacre "inciting moment", "developing conflict", "climax" und "denouement" genannt, bei Labov "complicating action" und "result or resolution". Die Erzählung endet mit dem Schluß oder der Schlußfolgerung: "closure" laut Longacre, "coda" laut Labov, die die Aufgabe hat, den Erzähler und den Zuhörer dahin zurückzubringen, wo sie in die Erzählung eingestiegen waren, also gewissermaßen den Ausstieg markiert. Außerdem kann eine Erzählung einen Titel, eine Eröffnungsformel und eine Schlußformel haben ("title", "aperture", "finis", laut Longacre).

Eine Besprechung der Elemente, die zu Beginn einer Erzählung eingeführt werden, findet sich bei Fries (1985), der eine englische Kindergeschichte analysiert.²⁹ Die Charaktere werden mit ihren Eigennamen eingeführt und im weiteren zum Hauptcharakter in Beziehung gesetzt. Neben der Situierung der Erzählung in Zeit und Raum, die in dem von ihm vorgestellten Fall eher vage ist, interessanterweise aber vom Adressaten nicht so empfunden wird, wird zu Beginn der Erzählung auch eine Mitteilungsperspektive vom Erzähler gewählt. Auch werden gleich zu Beginn die Charaktere bewertend beschrieben. Allerdings zieht sich die Mitteilungsperspektive und auch die Evaluierung der Charaktere dann durch die gesamte Erzählung (s.u.).

Was den Kern der Geschichte, Höhepunkt und Lösung, betrifft, so werden für deren Entwicklung verschiedene sprachliche Ressourcen verwendet. Laut Longacre (1983: 25-38) handelt es sich um

- die rhetorische Hervorhebung durch Parallelismen, Paraphrase, Tautologie und Wiederholung,
- die Konzentrierung aller wichtigen Charaktere,
- erhöhte Lebendigkeit in der Darstellung, indem z.B. mehr verbale oder nominale Formen als vorher verwendet werden, oder eine Tendenz weg vom narrativen Monolog hin zum Dialog oder gar zur dramatischen Darstellung ohne Zitierformeln,
- eine Änderung im Rhythmus, indem z.B. Texteinheiten wie Sätze eine andere Länge als vorher erhalten oder Konnektive häufiger oder weniger häufig auftreten,
- eine Änderung der Mitteilungsperspektive, d.h. desjenigen, durch dessen Augen wir sehen,
- die Häufung bestimmter Partikeln oder lautmalerischer Figuren.

Bei der Untersuchung der Entwicklung der Geschichte sind zwei weitere erzähltechnische Vorgehensweisen von Bedeutung: zum einen die Darstellungsart der Haupt- und Nebenereignisse (Hopper 1979), zum anderen die Evaluierung durch den Erzähler (Labov 1972).

²⁹ Der Autor bezieht sich auf eine unveröffentlichte Arbeit von Hasan, erwähnt aber nicht ein einziges Mal Labov, obwohl seine Elemente den von Labov analysierten teilweise sehr ähnlich sind. Einschränkend muß auch angemerkt werden, daß das Korpus sehr klein und nicht gerade repräsentativ ist.

Die Erzählung selbst läuft in chronologisch aufeinander abfolgenden Schritten ab, was bedeutet, daß Vordergrund-Ereignisse einander so folgen wie in der Wirklichkeit. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß neue Information vor allem durch Verben und Komplemente eingeführt wird. Diese Erzähl-Verben beinhalten meist punktuelle, dynamische und aktive Handlungen, die durch eine vorhergehende Handlung bedingt sind. Hintergrund-Ereignisse hingegen sind nicht in sich chronologisch geordnet und können überall auf der Zeitachse liegen; sie tendieren dazu, neue Information durch *topic*-Änderungen in präverbaler Position darzustellen. Diese kommentierenden, ausbauenden und unterstützenden Verben geben eher durative, statische oder iterative Handlungen wieder (s. Hoppers schematische Darstellung 1979: 216). Grimes' (1975: 36-40) Unterscheidung in Ereignisse und Nicht-Ereignisse ist der von Hopper recht ähnlich, indem er die Ereignisse als einander zeitlich und logisch folgend sieht, teilweise sich berührend oder aufeinanderfolgend; die Nicht-Ereignisse sind seiner Auffassung nach deskriptiv, beschreiben die räumlich-zeitliche Lage und vermitteln erklärende Hintergrundinformationen, zu denen auch die Evaluierung durch den Erzähler gehört.³⁰

Die Evaluierung oder Bewertung des Erzählten durch den Erzähler hat Labov (1972: 366-393) ausführlich analysiert.³¹ Er unterscheidet zwischen externer Bewertung, in der der Erzähler seine eigene Evaluierung gibt und den Zuhörer keine eigene Bewertung vornehmen läßt, und geschickter, eingebetteter Bewertung, bei der der Erzähler seine Kommentare stilistisch und erzähltechnisch in die Erzählung integriert und diese damit nicht unterbricht. Der Erzähler kann auch von einer evaluierenden Handlung berichten, wenn er z.B. seine Reaktion auf die erzählten Ereignisse schildert. Diese bewertenden Elemente einer Erzählung sind stilistisch-rhetorischer Art. Intensifikatoren ("intensifiers") können ein Ereignis z.B. durch Lautmalerei oder Wiederholung betonen. Die Komparatoren ("comparators")³² vergleichen das beschriebene Ereignis mit einem anderen, das hätte geschehen können, aber nicht geschah; hierfür werden Vergleiche, futurische, modale und negative Konstruktionen verwendet. Korrelative ("correlatives") sind abgewandelte Wiederholungen und eine ungewöhnliche Anordnung der Satzelemente und bilden somit eine erzähltechnisch anspruchsvolle Bewertungsart; sie werden auch in der Orientierungsphase verwendet.

Die hier vorgestellten Ansätze sind besonders deshalb bei der Textanalyse von Bedeutung, weil sie sich nicht darauf beschränken, morphologisch-grammatische und stilistisch-rhetorische Mittel aufzulisten, sondern diese in ihrer Funktionalität betrachten, d.h. darstellen, wie diese Ausdrucksmittel vom Erzähler eingesetzt werden. Allerdings ergibt ein Vergleich der Mittel, die Longacre als typisch für die Darstellung des Höhepunktes einer Erzählung sieht, mit denen der Evaluierung, wie sie Labov beschreibt, daß es sich bei einigen Charakteristiken beider Erzählelemente um die gleichen stilistisch-rhetorischen Ausdrucksmittel handelt.

Um die sprachliche Struktur zu analysieren, die den thematisch-inhaltlichen Ablauf einer Erzählung in einer bestimmten Sprache auszeichnet, kann versucht werden, die besprochenen Ausdrucksmittel und Erzählelemente in dem zu untersuchenden Textkorpus zu isolieren. Außerdem können zur

³⁰ Vgl. auch Kap. 7.5.2 *Die intra-textualen Suffixe*: Levinsohn spricht im Rahmen von Textanalysen des Quechua von Kolumbien vom 'Rückgrat' der Erzählung, das in etwa den hier besprochenen Vordergrund-Ereignissen bzw. Ereignissen (vs. Nicht-Ereignissen) entspricht.

³¹ Allerdings zeigt sich generell, daß diese Bewertung nicht – wie in Labovs Schema angegeben – an einem Punkt der Erzählung auftritt, sondern sich meist durch die gesamte Erzählung zieht (s.a. Eisner 1975: 76.)

³² Grimes (1975: 64) nennt diese Elemente "collaterals".

Nachvollziehung der Entwicklung einer Erzählung deren einzelne Elemente inhaltlich folgendermaßen erfragt werden (Labov 1972: 370³³):

vorausgehende Zusammenfassung	Worum ging es?
Orientierung	Wer, wann, was, wo?
komplizierende Handlung	Und was passierte dann?
Evaluierung	Und was will der Erzähler damit sagen?
Lösung/Ergebnis	Was geschah denn dann?

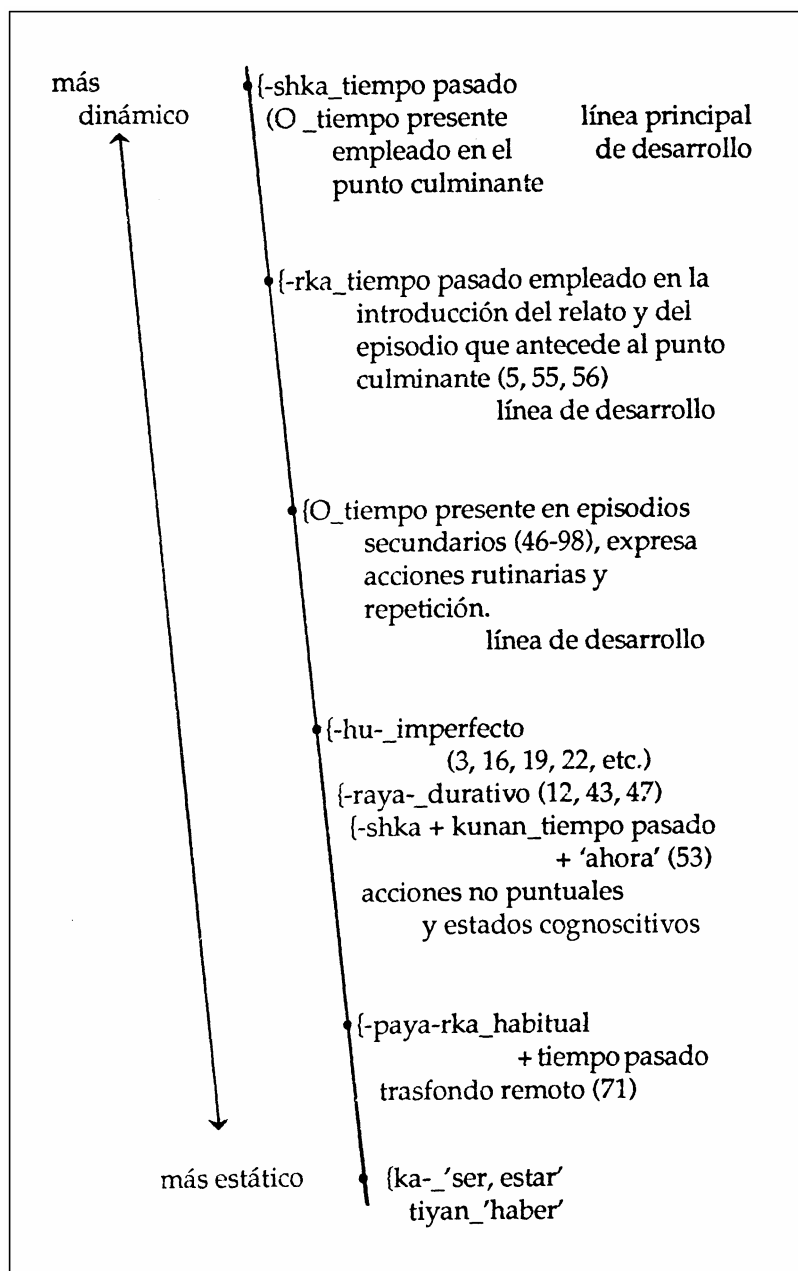
Betrachtet man die hier vorgestellten Analyseansätze vor dem Hintergrund der zu analysierenden Texte, so erscheinen mir vor allem die Ansätze von Longacre und Grimes brauchbar, da sie auf Erfahrungen mit vielen, auch außereuropäischen Sprachen, basieren; außerdem ist Labovs Analyse besonders deshalb fruchtbar, weil sie – obwohl nur mit englischsprachigen Texten befaßt – die Erzählsituation einbezieht und ein orales Genre untersucht. Die anderen erwähnten Arbeiten (Hoey, Fries) gehen von schriftlich festgehaltenen englischen Texten aus, die außerdem von den Autoren extra im Hinblick auf ihre Untersuchung ausgewählt wurden und die für diese Art der Analyse notwendige Komplexität vermissen lassen.

Mit Bezug auf das Quechua gibt es bisher nur wenige Studien, die sich mit der erzählerischen Entwicklung im hier geschilderten Sinne befassen. Burns und Alcócer (1975) analysieren eine Erzählung des Ayacucho-Dialektes hinsichtlich ihres Aufbaus; dazu verwenden sie den Ansatz von Longacre und stellen dar, wie sich die Geschichte in Phasen der Eröffnung, Vorstellung, mehrere Episoden mit Entwicklung, Höhepunkt und Postclimax, Beendigung (mit Moral) und Abschluß einteilen läßt. Die Autoren stellen dar, wie unterschiedliche Zeiten-Modi und sich auf den zeitlichen Ablauf beziehende Ausdrücke zur Entwicklung der Erzählhandlung beitragen (s. Tafel 3).

³³ Auch Hoey (1979) sagt, daß durch dialogartiges Erfragen der Erzählungsaufbau besser nachvollziehbar sei. Allerdings sind seine "Signale" lexikalischer und grammatischer Art, die bestimmte Textphasen charakterisieren, so spezifisch auf die von ihm ausgewählten englischsprachigen Texte bezogen, daß eine Verallgemeinerung kaum möglich ist.

Criterios Léxicos para la Determinación de partes del discurso	Criterios Gramaticales	
Títulos Identidad de Auditorio y Narrador	Modos Vocativo y Exhortativo	Aper- tura
Presentación de <u>Personae Dramatis</u> Conflicto de Roles	Verbo de Estado y Tiempo Descriptivo (<u>kasqa</u>)	Presen- tación
Desarrollo del argumento establece la avaricia del hermano mayor y el abuso para el hermano menor. Epocas de desarrollo asociadas con los párrafos: Des-1, Des-2, Clímax y Postclímax. Límites del episodio marcados por el cambio de ubicación del <u>personae dramatis</u> . Enfoque del episodio es el hermano menor.	Párrafos 3-5 Marcados por Expresiones Temporales	Episodio 1
Desarrollo del argumento establece ingenuidad del hermano menor. Límites del episodio indicados por el cambio de ubicación del <u>personae dramatis</u> . Enfoque del episodio es el hermano menor. Epocas de desarrollo asociadas con los párrafos: Des-1, Des-2, Clímax, y Postclímax	Párrafos 6-12 Marcados por Expresiones Temporales	Episodio 2
Desarrollo del argumento lleva a la humillación y provocación del hermano mayor por la trampa del hermano menor. Límites del episodio indicados por cambios de ubicación del hermano mayor, enfoque del episodio. Epocas del episodio asociadas con los párrafos: Episodio encajonado (Des-1, Des-2, Clímax, y Post-clímax)	Párrafos 13-16 Marcados por Expresiones Temporales	Episodio 3
Desarrollo del argumento lleva al clímax en la humillación y destrucción del hermano mayor. Los límites del episodio indicados por la salida del menor buscando auxilio y la desaparición del hermano mayor. Epocas del desarrollo asociadas con los párrafos: Des-1 y Clímax	Párrafos 17-18 Marcados por Expresiones Temporales	Episodio 4
La Moraleja ¡No seas ambicioso!	Modos Vocativo y Exhortativo	Clau- sura
Eso es todo.	Declaración Final	Finitis

Tafel 9: Diskurs-Teile einer Quechua-Erzählung
(Burns & Alcócer 1975: 42-43)

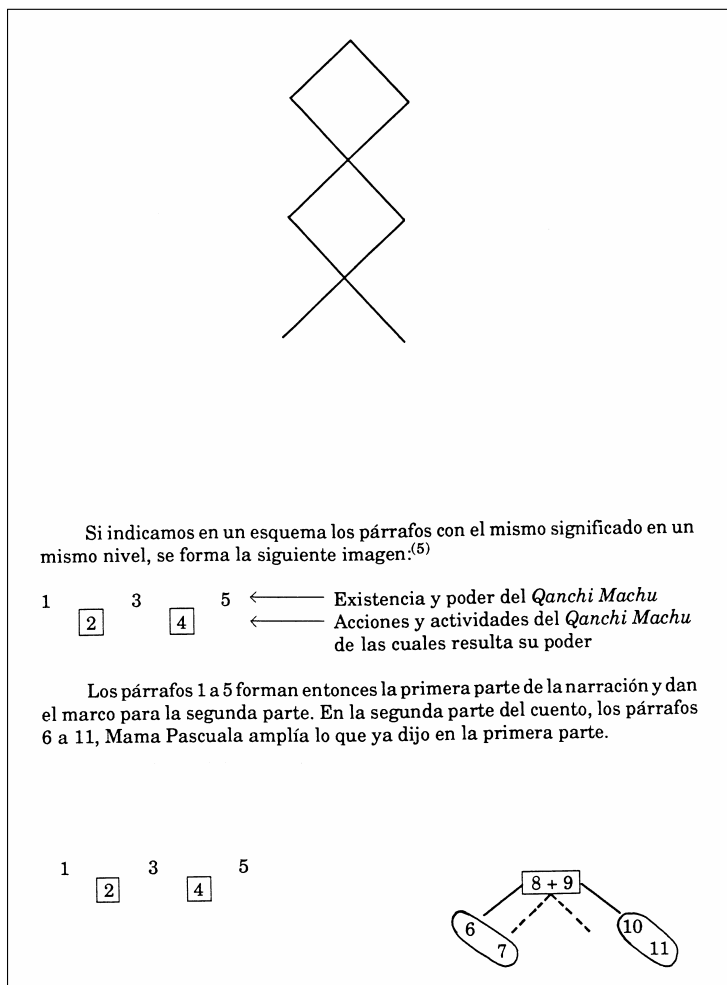


Tafel 10: Diskursanalyse: Zeiten in einer Quechua-Erzählung
(Toedter 1990: 75)

Im Rahmen desselben Ansatzes zur Diskursanalyse präsentiert auch Toedter ihre Untersuchung einer Erzählung in Pastaza-Quechua (die sie leider nicht abdruckt).

Während diese beiden Analysen den Schwerpunkt auf eine linguistische Analyse des Textes legen, in der der kulturelle Kontext keine wichtige Rolle spielt, untersucht Gutmann eine Quechua-Erzählung des Cuzco-Dialektes, in der sie zwar auch die Entwicklung der Handlung aufzeigt, dafür aber eine von ihr selbst erarbeitete Methode verwendet. Die Erzählung wird dahingehend eingeteilt, wie sich die Handlung entwickelt, wobei nach Ansicht der Autorin ein bestimmtes Muster (im erwähnten Fall das Zick-Zack-Muster) besteht, das sich auch in ideologischen Vorstellungen der andinen Bevölkerung findet.

Diese Art der Analyse, die Gutmann für weitere Erzählungen in ihrer Dissertation (1996) verwendet, zielt darauf ab, die Komplexität und Interrelation andiner Konzepte mit Erzählstrukturen zu belegen. Daher wird die Entwicklung von Erzählungen je nach deren Inhalt unterschiedlich gesehen. Von den oben genannten Analysen unterscheidet sich der Ansatz Gutmanns darin, daß er zwar versucht, stärker kulturelle Muster in die Textanalyse einzubeziehen, dabei aber ein wenig kohärentes Bild textueller Techniken entsteht. Es ist m.E. auch nicht immer nachweisbar, ob diese Art der Übertragung kultureller Muster auf die Erzählungen wirklich andinem Denken entspricht oder aber von der Autorin dem Text auferlegt wird.



Tafel 11: Entwicklung einer Quechua-Erzählung (Gutmann 1993: 245–247)

Im folgenden sollen nun im oben geschilderten Rahmen die Texte des Huarochirí-Manuskriptes in bezug auf ihre inhaltlich-thematische Entwicklung untersucht werden.

7.3.2 Die Darstellung der thematisch-inhaltlichen Entwicklung im Huarochirí-Manuskript

7.3.2.1 Texte mit mythischem Inhalt: die Erzählungen

Im vorliegenden Manuskript wurden zumindest in seiner letzten, uns vorliegenden Fassung, die einzelnen Texte als Kapitel formuliert, die jeweils eine Kapitelnummer und zumeist auch eine Überschrift haben, in der in sehr kurzer Form eine Zusammenfassung dessen gegeben wird, was dann in der Erzählung selbst folgt. Die Anfangsphase der Erzählung selbst besteht oft darin, daß der zu erwartende Inhalt zu anderen Gegebenheiten und Ereignissen der Textsammlung in Bezug gesetzt wird. Erst danach beginnt die eigentliche Erzählung, nicht selten mit einer Eröffnungsformel, der dann das folgt, was *stage* (Szenensetzung) oder *orientation* (Orientierung) genannt worden ist: die wichtigsten Personen werden vorgestellt, sowie Ort und Zeit, an denen sich das Geschehen abspielen wird. Oft wird auch die Ausgangssituation angegeben, bevor der Erzähler beginnt, die Erzählung zu entwickeln.

Diese Entwicklung erfolgt durch die Handlungen der Hauptcharaktere und deren Interaktion. Dabei werden die Charaktere als Subjekte (Agenten) oder Objekte (Patienten) eingeführt; die Handlung entwickelt sich dann anhand von Verben und Komplementen, die im Wechsel die Interaktion der Protagonisten sprachlich zum Ausdruck bringen.

Diese Protagonisten sind wichtige Einzelpersönlichkeiten, die oft als Mitglied einer Gruppe vorgestellt werden, aus der sie sich herauslösen (z.B. die Söhne Pariacacas und unter ihnen Tutayquiri in *Tradiciones de Huarochirí* Kap. 12, die Frau aus dem Cupara-Dorf in Kap. 6). Oft handelt es sich entweder um ein Paar, Mann und Frau (Pariacaca und Chuquisuso in Kap. 6), oder um zwei Gegner (Pariacaca und Huallallo Caruicho in Kap. 8). Ihnen zur Seite stehen Helfer, die ebenfalls meist aus einer Gruppe rekrutiert werden und aus dem Tierreich stammen oder damit in Verbindung stehen (z.B. die Tiere, die Pariacaca beim Bau der Wasserleitung helfen, in Kap. 6, T 6: 44 ff., oder diejenigen, die Huatyacuri helfen, in Kap. 5, T 5: 93 ff.). Sie agieren im Auftrag des Protagonisten. Ihre Handlungen werden meistens als kleine Extra-Episoden recht detailliert präsentiert. Vorangetrieben aber wird die Handlung durch die Interaktion der Hauptagenten, zum Ausdruck gebracht einerseits durch Verben, die häufig eine Bewegung oder Dynamik implizieren, andererseits durch Dialoge zwischen den Protagonisten, deren Inhalt ebenfalls durch Aufforderungen oder Besprechung zukünftiger Handlungen die Geschichte weiterführt.

Als erstes Beispiel soll hier Kapitel 6 genannt werden, das zwei Erzählungen beinhaltet: die Vernichtung eines Ortes durch Pariacaca und die Einrichtung einer Wasserzufuhr zu einem Ort; wenn wir auch nicht wissen, ob diese beiden Erzählungen ursprünglich zusammen vorgetragen und als Einheit gesehen wurden, so zeigen sie doch klar den andinen Charakter der Gottheit, indem sie sowohl zum Vorteil als auch zum Nachteil der Menschen agieren kann. (Für die Reproduktion des Kapitels s. *Anhang Texte und Abbildungen 57*³⁴.)

³⁴ Für die Organisation der erzählerischen Entwicklung s. Tafel 12 weiter unten im Text, auch als *Anhang Texte und Abbildungen 56*.

Der Titel dieses Kapitels enthält eine Zusammenfassung vorausgegangener Ereignisse und eine allgemeine Andeutung des Kommenden. In einer Art Einleitung werden die Hauptcharaktere, Pariacaca und Huallallo Caruíncho, vorgestellt, und die Erzählung wird durch Verweise auf frühere und spätere Kapitel in das Gesamtwerk eingeordnet. Erst dann beginnt die eigentliche Erzählung mit der Eröffnungsformel: **chay simiri kaymi**, und dies ist jene Erzählung (T 6: 7).

In der ersten Erzählung werden die Handlungen Pariacacas durch folgende Prädikate lexikalisiert: **Huallallo Caruínchup tiasqanman ri-**, er geht zum Sitz von Huallallo Caruíncho (T 6: 8), **llaqtapi chaya-**, er kommt im Dorf an (T 6: 11), **tiyayku-**, er setzt sich hin (T 6: 12), **ñispa-**, und sagt (T 6: 15), **urquman wichayku-**, er steigt den Berg hinauf (T 6: 19), **tamyayta ... qallari-**, er beginnt zu regnen (T 6: 21), **chay runakunaktaqa ... apa-**, er (der Regen) trägt jene Menschen fort (T 6: 22), **wayqunaktapas rura-**, er (Pariacaca) macht jene Schluchten (T 6: 23), **puchukaspas ... mana rimapayaspa ... ripu-**, als er es beendet hat, geht er, ohne nochmals (mit ihnen) zu sprechen, fort (T 6: 24). Es handelt sich also um Bewegung und Veranlassung zur Bewegung, wobei letzteres einmal im Dialog mit der Frau, die er vor seiner Strafe warnt, zum Ausdruck kommt und dann in der Durchführung seiner Strafaktion. Pariacaca entgegengesetzt sind die Dorfleute, die weder beweglich sind noch eine Dynamik in ihrem Verhalten erkennen lassen: **chay llaqtayuq runakunaqa ... fiestakta ruraspa ... upya-**, jene Dorfleute, die ein Fest veranstalteten, trinken (T 6: 10), **mana ... anqusa-**, sie laden ihn nicht ein (T 6: 13), **mana musyaptín yachaptín**, alles passiert, ohne daß sie es merkten oder wüßten (T 6: 24). Die so beschriebenen Handlungen der Dorfleute sind also durch Untätigkeit und Ignoranz gekennzeichnet; sie werden lexikalisch und auch syntaktisch (als Handelnde in einer Nominalisierung, die von der Handlung Pariacacas abhängt) als Patienten dargestellt. Allerdings tritt aus ihren Reihen eine Frau hervor, die anders ist: **ñispa-**, und sie sagt, **aswakta ... qu-**, sie gibt ihm (Pariacaca) Chicha (T 6: 14), indem sie Pariacaca bewirtet und mit ihm in Interaktion tritt. Dies rettet ihr das Leben, denn sie kann sich entfernen: **anchuriku-** (T 6: 17). Hier zeigt sich, daß jeder Charakter eigene semantische Felder besetzt, die seine Aktionsart konsequent charakterisieren.

Wie diese Interaktionen miteinander verwebt sind, wird deutlich, wenn man die Handlungen im Text selbst verfolgt. Man sieht dann nämlich, wie sie durch Wiederaufnahme bestimmter Verben, aber auch durch Konnektive und Topikalisierung fortgeführt werden. Dialoge werden dazu verwendet, Spannung zu erzeugen; durch die damit verbundene Dramatisierung spitzt sich das Geschehen zu.

Ganz ähnlich ist auch die zweite Erzählung aufgebaut. Auch hier wird der Dialog verwendet, um die Handlung in Gang zu setzen und die Spannung zu erhöhen. Die Cupara-Frau wird neben dem Inhalt des Dialogs, der sie als insistierende Persönlichkeit charakterisiert, auch durch die Wiederholung der mit ihr verbundenen Verben als solche gekennzeichnet: je zweimal werden **parqu-**, bewässern (T 6: 31 und 39), und **waqaku-**, weinen (T 6: 31 und 33), verwendet. Pariacaca hingegen ist dynamisch wie auch in der anderen Erzählung: er verstopft ihr den Zufluß (**kirpa-**) (T 6: 32), läßt schließlich Wasser fließen (**lluqsichimu-**) (T 6: 38) und den Kanal verlängern (**raraqakta chayachi-**) (T 6: 43); seine Handlungsweise reicht von einer Verhinderung zur Ermöglichung (mit dem kausativen Modal-Suffix **-chi** ausgedrückt). Der Höhepunkt der Geschichte besteht in der gemeinsam durchgeführten Handlung beider: sie schlafen miteinander (**puñu-**) und kommen an der Coccochalla-Wasserleitung an (**chayaspaqa**) (T 6: 59-61). Daraufhin allerdings trennen sie sich wieder, wobei auch hier das, was mit ihnen geschieht, mit den vorher beschriebenen Handlungsarten übereinstimmt: die Frau, die sich ja auf ihrem Land befindet, bleibt, sie wird zu Stein (**rumi tukuspa- ... chiraya-**) (T 6: 61); Pariacaca geht weiter (**saqispa wichakyu-**) (T 6: 62).

In beiden Erzählungen wird durch die Verben der Bewegung und Kooperation beider Protagonisten auch zum Ausdruck gebracht, wie sich die Wege von Gottheit und Mensch kreuzen, ein Stück zusammen gehen und dann wieder voneinander trennen.

In dieser Erzählung treten Helfer auf, die Pariacaca beim Ausbau der Wasserleitung zur Seite stehen: es sind Tiere, aus deren Gruppe heraus sich zwei (**atuq, yutu**) hervortun. Ihre Handlungen werden mit Verben wiedergegeben, die Bewegung implizieren: **picha-**, *kehren*, **allicha-**, *vorbereiten* (T 6: 44), **siqichimu-**, *eine Linie ziehen* (T 6: 45), **ñawpamu-**, *vorangehen* (T 6: 48), **pawarimu-**, *herbeifliegen* (T 6: 49), **urmamu-**, *herunterfallen* (T 6: 50). Da aber bereits zu Anfang der Helfer-Episode ihr Ergebnis vorweggenommen wird (nämlich, daß Pariacaca die Wasserleitung vergrößern ließ), stellt diese Episode einen Seitenzweig in der Erzählung dar, der ausschmückt, aber nicht den Handlungsfaden direkt weiterführt.³⁵

Die Erzählung endet mit Chuquisusos Erkaltung zu Stein und Pariacacas weiterem Aufstieg (T 6: 56-62). Diesem internen Schluß folgt ein externer Schluß, der wiederum (wie auch der Anfang) auf andere Kapitel Bezug nimmt und das heutige Ergebnis der Erzählung erwähnt, nämlich daß Chuquisuso und ein weiterer Gott an Bewässerungskanälen wohnen (T 6: 63-67).

Eine Evaluierung durch den Erzähler selbst wird nur insofern vorgenommen, als er bestimmte geographische Gegebenheiten, die für die Erzählung wichtig sind, einfügt, quasi als Nicht-Ereignisse, wie z.B. die Bemerkung über die Wasserleitung der Cocochalla-Schlucht (T 6: 43). Weitere Kommentare beziehen sich auf Gegebenheiten, die sich aus den Ereignissen der Erzählung ergaben und bis zur Jetztzeit des Erzählers andauern, wie der von den Helfer-Tieren verursachte Verlauf der Wasserleitung.

Kapitel 8 hat Pariacacas Kampf gegen und Sieg über Huallallo Caruincho zum Inhalt und legt diese in mehreren Episoden dar. (Für die Reproduktion des Kapitels s. *Anhang Texte und Abbildungen* 58.) Der Titel dieses Kapitels gibt eine minimale Zusammenfassung der Erzählung, und die Einleitung schildert, wie auch in Kapitel 6, die Protagonisten, Huallallo und Pariacaca, sowie die Örtlichkeiten, die mit diesen verbunden sind. Auch hier nimmt der Erzähler Bezug auf das Gesamtwerk. Die erste Episode beginnt dann mit einer erneuten Erwähnung der Hauptcharaktere, ihrer Aktivitäten und des Ortes der Geschehnisse, allerdings in kurzer Form. In dieser ersten Episode bereitet der Erzähler den Leser/Zuhörer auf den späteren Sieg Pariacacas über Huallallo Caruincho vor, indem er eine Unterhaltung zwischen Pariacaca und einem Mann, der Huallallo Caruincho verehrt, wiedergibt. In diesem Dialog wird bereits der zukünftige Ablauf des Kampfes angedeutet, und die Forderung Pariacacas, daß der Mann seine Opfertgaben ihm darbringen soll (und nicht Huallallo Caruincho), nimmt den Ausgang der Auseinandersetzung vorweg. Auch hier sind bestimmte Wortfelder, die zumeist mit Hilfe von Verben zum Ausdruck gebracht werden, klar jedem Protagonisten zugeordnet: Pariacaca ergreift die Initiative zur Kommunikation, er fragt und spricht (**tapu-**, **ni-**) (T 8: 14-17), er gibt seine Anweisungen in Befehlsform (-y) (T 8: 15), während der Mann sich fürchtet (**manchari-**) (T 8: 16) und seine Unterwürfigkeit durch die Übergabe seiner Opfertgaben an Pariacaca (**apamusqanta .. qu-**) (T 8: 18) zeigt, auf dessen Geheiß er wiederkommt (**chay Pariacacap siminkama kuti-**) (T 8: 21), um den Kampf zu sehen. Der Höhepunkt dieser Episode wird durch einen dritten Agenten charakterisiert: den bläulichen Rauch, der aus Pariacacas Mund strömt: **siminmanta samaynin huk amu anqas hina**

³⁵ Ganz ähnlich verhält es sich mit den Helfern in Kapitel 2, die Cuniraya gute oder schlechte Nachrichten bezüglich des Erfolgs seiner Verfolgung überbringen. Der Übergang von der vorhergehenden Handlung zu der der Helfer-Episode folgenden ist unproblematisch: Cuniraya soll der Frau gefolgt sein (T 2: 32). (Helfer-Episode, T 2: 33-46.) Als er dann am Meeresufer ankam, ... (T 2: 47).

lluqsimurqan (T 8: 17). Hier ist also der Höhepunkt durch das Auftreten eines weiteren Subjekts/Agenten gekennzeichnet, das/der mit dem Hauptagenten in Verbindung steht.

Die Schilderung des eigentlichen Kampfes zwischen Pariacaca und Huallallo Caruincho beginnt mit einem Abstract dieser zweiten Episode (T 8: 21-22), gefolgt von einer Eröffnungsformel (T 8: 23). Hier werden die beiden Protagonisten jeweils mit Wasser und Feuer identifiziert, was auf sprachlicher Ebene dadurch zum Ausdruck kommt, daß jedem das entsprechende Wortfeld zugeordnet wird: Pariacaca und seinen Brüdern Wasser und Blitz: **tamya(-)**, *Regen/regnen* (T 8: 24-25), **illa-**, *blitzen* (T 8: 26), **yaku**, *Wasser* (T 8: 28), **qucha**, *See* (T 8: 30-31), und Huallallo Caruincho Feuer und Brand: **rupa-**, *brennen*, **nina**, *Feuer* (T 8: 27). Die Spannung wird durch die abwechselnde Beschreibung der Aktivitäten beider Protagonisten und durch die Wiederholung der sie charakterisierenden Wörter erhöht, und der Höhepunkt wird dadurch gekennzeichnet, daß eines der beiden Elemente als stärker geschildert wird als das andere: das Wasser begräbt das Feuer, und Pariacaca blitzt ohne Unterlaß. Ergebnis ist die Flucht Huallallo Caruinchos (T 8: 34).

Dieser Kampfepisode schließt sich eine weitere an, in der Pariacaca, nun mit Hilfe seiner Söhne, Manañamca besiegt. Manañamca wird ebenfalls mit dem Feuer identifiziert (T 8: 41), ist also durch diese lexikalische Fortführung eindeutig mit Huallallo Caruincho verbunden, während jetzt Pariacacas Handlungen nur noch mit Verben des Kämpfens allgemein bezeichnet werden: **awqa-**, *kämpfen* (T 8: 42), **atipa-**, *siegen*, **qarqu-**, *vertreiben* (T 8: 44).

Der Schilderung dieser beiden Kämpfe schließt der Erzähler eine Ergebnis-Beschreibung an, nämlich, daß einer der Söhne Pariacacas, der verletzt zurückbleibt und Wache hält, von den Menschen der Gegend verehrt werden soll. Die Art der Verehrung hören wir aus dem Mund Pariacacas, was wieder einmal die Bedeutung der Worte, insbesondere einer Autoritätsperson, zeigt. Es schließt sich an, wie die Menschen dieses Gebot erfüllen (T 8: 46-48), und dieser interne Schluß erhält einen abschließenden, externen Kommentar, der besagt, daß diese Menschen insgeheim bis heute so leben sollen: **kanankamapas pakallapiqa hinataqsi kawsanku** (T 8: 49). Dieser unterscheidet sich von den in Kapitel 6 erwähnten Kommentaren insofern, als er bewertend ist und daher vermutlich vom Redakteur hinzugefügt.

Kapitel 14, dessen Titel lediglich auf vorangegangene Kapitel verweist, berichtet davon, wie der Inka Huayna Capac, der sich zusammen mit Cuniraya in Cuzco befindet, auf dessen Geheiß eine Schachtel bringen läßt und dann das Territorium der beiden Herrscher abgesteckt wird. (Für die Reproduktion des Kapitels s. *Anhang Texte und Abbildungen* 59.) In einer Einleitung wird der Protagonist, Cuniraya, in Bezug zu Pariacaca gesetzt; und erst dann wird durch eine ausführlichere Eröffnung die eigentliche Erzählung begonnen: **chaymanatam kanan Cuniraya Viracochap puchukasqanta rimasun** – *darauf wollen wir nun erzählen, was Cuniraya Viracocha vollbrachte* (T 14: 5).

Auch in dieser Erzählung wird die Handlung im wesentlichen durch die Protagonisten, und zwar vorrangig durch deren Dialog, der die Handlungen initiiert, sowie die Handlungen ihrer Helfer vorangebracht; allerdings ist hier der Handlungsablauf durch eine Hierarchie bestimmt, die sich in den Subjekten und Verben widerspiegelt. So sprechen Cuniraya und Huayna Capac miteinander (**rimanaku-**) (T 14: 7), dann aber gibt Cuniraya in direkter Rede mit einer Form des Imperativs dem Inka eine Weisung (**runaykikta kamachiy**, *befiehl deinen Leuten*), die der Inka weiterleitet (**kamachirqan**, *er befahl*) (T 14: 8). Einer seiner Helfer übernimmt den Auftrag, vom Unterland ein Körbchen zu bringen, das – wie sich später herausstellt – die Schwester Cunirayas enthält. Als nach einem ersten mißglückten Versuch das Gewünschte gebracht wird, handeln Cuniraya und der Inka gemeinsam, allerdings auf den Wunsch Cunirayas hin; sie teilen unter sich das Land auf (**siqisun**, *laß uns*

eine Linie ziehen) (T 14: 26), und Cuniraya gibt dem Inka seine Schwester. Beide verschwinden dann (**chinkatamurqan**) (T 14: 30). Hier wird mit Hilfe der Verben, aber vor allem durch die Dialoge, eine hierarchische Beziehung aufgebaut, von Cuniraya, der ranghöchsten Person, über den Inka bis hin zu dessen Helfern oder Beauftragten. Der Höhepunkt der Erzählung wird klar dadurch markiert, daß ein Subjekt und ein Verb auftreten, die aus dem Rahmen der bereits etablierten Beziehungen und Handlungen fallen: die Erde erstrahlt: **pachapas illa-** (T 14: 28; ähnlich wie das Ausströmen des Rauchs aus Pariacacas Mund in Kap. 8). Die Verbindung, die nun zwischen diesem Erstrahlen der Erde durch das Öffnen der Schachtel und der Frau des Inka (**ñusta**, *Inka-Prinzessin*, und **quya**, *Inka-Königin*, genannt, T 14: 29) hergestellt wird, geht zurück zu dem Punkt, als der Helfer des Inka neugierig in das Körbchen schaute, und eine wunderschöne, winzige Frau (**señora**) mit goldenem Haar entwich (T 14: 16-19). Diese Verbindung oder vielmehr Identifikation der Frau durch ganz verschiedene Manifestationen und Namen zeigt, daß hier eine Kohärenz hergestellt wird, die für den außenstehenden Leser nicht leicht nachvollziehbar ist, für die Mitglieder der Gesellschaft jener Zeit jedoch 'logisch' nachvollziehbar gewesen sein muß, so daß die Andeutung des Erscheinens der Frau, des Erstrahlens der Erde durch sie und schließlich ihre Identifizierung als Frau des Inka im Rahmen der Erzählung verständlich gewesen sein muß.

Auch diese Erzählung endet mit dem Weggehen der Protagonisten. Ihr wird ebenfalls ein externer Schluß angefügt, der das weitere Geschehen bis zur Jetztzeit schildert und auf das nächste Kapitel verweist (T 14: 31-35).

Betrachtet man zusammenfassend den hier illustrierten Aufbau der Kapitel und Erzählungen, so wird klar, daß es sich immer um Erzählungen über bestimmte Personen und Ereignisse handelt, die oft mit einer Eröffnungs- oder Einleitungsformel beginnen und mit dem Entfernen oder der Verwandlung der Protagonisten enden. Inhaltlich werden diese Charaktere mit bestimmten lexiko-semantischen Feldern in Bezug gesetzt und bilden oft Gegensatz- oder sich ergänzende Paare, die jeweils bestimmten Gruppen angehören und auch Hilfe von anderen erhalten. Nach der Orientierung, d.h. der Einführung der Charaktere, des Ortes und der Ausgangssituation, wird eine spannungsgeladene Situation aufgebaut, entweder durch die vom Erzähler dargestellte Handlung und Interaktion der Charaktere, oder durch einen dramatisierenden Dialog. Der Höhepunkt wird sprachlich auf verschiedene Weise markiert; so kann er durch eine Wortwiederholung oder Intensivierung innerhalb eines Wortfeldes gekennzeichnet sein, durch einfache, kurze Sätze, die im Gegensatz zu den komplexen Sätzen des Restes der Erzählung stehen, oder auch durch die Einführung eines neuen Subjekts verbunden mit einer außerordentlichen Handlung.

Die eingeschobenen Helfer-Episoden dienen zur Ausschmückung, führen aber nicht immer die Handlung direkt fort. Sie sind somit Bausteine, die in eine Erzählung einer bestimmten Thematik eingefügt werden können, ohne daß ihr Fehlen jedoch wichtige Informationen vorenthielte.

Um diese Erzählungen herum, das heißt, ihnen vorangehend und ihnen folgend, findet sich eine geographisch-kulturelle Kontextualisierung, die Darstellung des Ergebnisses oder Effekts des Inhalts auf die jetzige Zeit, zusammen mit ihrer Einbettung in das Gesamtmanuskript durch Querverweise auf andere Kapitel. Vor allem die externen Abschlüsse sind oft kritisch bewertender Natur (s.a. Kap. 3 und 4).

Dahingegen hält sich der Erzähler innerhalb der Erzählungen selbst mit Kommentaren und Beschreibungen der Charaktere zurück; wo Erläuterungen vorkommen, sind sie eher erklärender Natur mit Bezug auf geographisch-ökologische Gegebenheiten. Sie bilden in diesem Sinne Nicht-Ereignisse.

Bezüglich der oben angeführten Unterscheidung in Geschichte, *story*, und Fabel, *plot*, zeigen die hier gemachten Beispielanalysen, daß es sich bei den Erzählungen von Huarochirí immer um *plots* handelt, denn die Interaktion der Charaktere basiert auf oder entwickelt sich zu logisch und kausal miteinander verketteten Ereignissen und Handlungen. So weint die Frau in Kapitel 6, weil sie kein Wasser hat. Sie hat kein Wasser, weil Pariacaca den Zufluß verstopft. Weil sie weint, fragt er sie nach dem Grund, etc.

Aus der Art, die Texte kapitelweise zu präsentieren und sie, zusätzlich zu ihrem internen Beginn und Schluß, mit einem externen Beginn und Schluß zu versehen, geht hervor, daß es hier einerseits Erzählungen gibt, die im wesentlichen mit denen, die im autochthonen Umfeld vorgetragen wurden, identisch sein dürften; liest man sie für sich alleine, so erhält man kaum kontextualisierende Information, die der ursprüngliche Hörer als 'Insider' wohl auch kaum benötigt hätte. Andererseits zeigt sich, daß ein Redakteur diese Erzählungen in ein textuelles Netz eingebunden hat, in dem durchaus konsistent die einzelnen Erzählungen zu einem Ganzen miteinander verflochten sind; die ausführlichere kontextualisierende Einleitung dürfte sich an Hörer bzw. Leser wenden, die mit dem kulturellen Hintergrund nicht vertraut waren, entweder weil sie Außenstehende waren oder weil durch die Christianisierung wichtige Zusammenhänge bereits verloren gegangen waren. Während also die Kern-Erzählungen der einzelnen Kapitel autochthone Diskurs-Muster und Inhalte widerspiegeln, ist die Gesamtdarstellung als origineller Beitrag des Redakteurs zu sehen, der wahrscheinlich mit einigen Büchern seiner Zeit vertraut gewesen sein dürfte und daher auf in der europäischen schriftlichen Erzähltradition gängige Muster zurückgreifen konnte.³⁶ Wenn wir davon ausgehen, daß der Redakteur mit Avila zusammenarbeitete, ist zu vermuten, daß er Zugang zu den Büchern hatte, die im Besitz Avilas waren. Hampe (1993) hat die Angaben zum Inventar der Bibliothek Avilas gesichtet und zusammengefaßt publiziert. Allerdings bezieht sich das Inventar auf das Todesjahr Avilas, 1647, und wir wissen natürlich nicht, welche Bücher er zu seiner Zeit in Huarochirí besaß und dort hatte. In jedem Fall müßten es solche gewesen sein, die bereits zu Ende des 16. Jahrhunderts erschienen waren. Dazu zählen im amerikanistischen Bereich das Werk José de Acostas und das von Juan de Castellanos. Jedoch weder Acosta noch Castellanos (der ja in Versform schreibt) bieten ähnlich aufgebaute Erzähltexte wie die im Huarochirí-Manuskript niedergelegten. Der erste Teil von Garcilasos *Comentarios reales* (Lissabon 1609) war zwar laut Hampe auch unter den Büchern Avilas, ob er ihn aber, ebenso wie das Werk Gregorio Garcías (das 1607 in Valencia publiziert wurde), bereits unmittelbar nach ihrem Erscheinen schon in Huarochirí hatte, dürfte zweifelhaft sein; außerdem muß man ja annehmen, daß der Quechua-Text bereits um diese Zeit niedergeschrieben wurde. Trotzdem ist es interessant anzumerken, daß Gregorio García ([1607] 1981, I. V, cap. VII, p. 330) in seinem Kapitel über den Ursprung der Indianer von Peru z.B. die damals noch unveröffentlichte Chronik von Betanzos zitiert, wobei er den Text aus Betanzos kurz einleitet, also eine Form der Präsentation wählt, die der des Huarochirí-Manuskriptes ähnlich ist.

Wie bereits in Kapitel 5.2 (*Situierung in spanischen Erzähltraditionen*) erwähnt, muß man auch die Beeinflussung durch Predigten in Erwägung ziehen. Die frühen Texte dieser Art, wie sie im *Tercero Cathecismo* zusammengestellt sind, sind jedoch typisch exhortativen Charakters, durchsetzt mit einer Art Sachinformation, also eine Mischung aus dem, was Longacre (1974) als *hortatory* und *expository discourse* beschrieben hat (s.a. Kap. 4.2 *Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochirí*). Die Predigten Avilas hingegen (wenn sie auch sehr viel später sind),

³⁶ S. dazu Kap. 5.2 *Situierung in spanischen Erzähltraditionen*, Kap. 5.3 *Vermutungen über die Erzähler des Huarochirí-Manuskriptes im Lichte der erziehungspolitischen Situation* und Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.1.6 *Schlußbetrachtung*.

die auf Erzählungen aus dem Neuen Testament basieren, zeigen eher die für Erzähltexte typische Entwicklung, obwohl auch er ständige Einschübe exhortativer Art an die Zuhörer hat. Avila legt zunächst in einer Einführung die Thematik dar, dann erzählt er die Geschichte selbst, und am Schluß gibt er die Kontextualisierung im christlichen Glauben, sozusagen die Quintessenz (z.B. Avila 1648, I: fol. 80v ff. die Predigt anlässlich des Festes der unschuldigen Kindlein, Geschichte über Herodes). Sollte er schon immer so gepredigt haben, oder sollten auch andere Pfarrer eine solche Art der Darstellung gewählt haben, könnte dies wohl einen zum Christentum konvertierten oder bereits darin aufgewachsenen Redakteur beeinflusst haben, die von ihm gesammelten Geschichten aus Huarochirí mit solch einem Kommentar zu versehen.

Es ist auch durchaus möglich, daß der Redakteur des Huarochirí-Manuskriptes Zugang zu den anderen Manuskripten hatte (wenn er nicht gar der Kopist war), die letztendlich zusammen mit dem vorliegenden Dokument gebunden wurden, nämlich Molinas und Pachacuti Yamquis *Relaciones*. Pachacutis Text ist als solcher noch kaum analysiert worden; auf den ersten Blick ist jedoch interessant, daß die Verbindung der Sätze und deren Aufbau denen von Huarochirí ähnlich ist. Allerdings gibt es keinen Rahmen um die Erzählungen über die einzelnen Inka herum, sondern der Text fließt unablässig in selben Stil weiter. Molinas *Relación* ähnelt dem Huarochirí-Manuskript, vor allem den Riten beschreibenden Teilen, da Molina die Bräuche der Inka und der von ihnen unterworfenen Völker darlegt. Was Erzählungen mythischer Art betrifft, so bringt Molina die Erscheinung, die der Inka Yupanqui hatte, nachdem er vorher den Kontext dazu angibt (externe Orientierung) und sie mit folgendem Satz einleitet: “la causa fue la fabula siguiente” (Molina fol. 6v) (Beginn). Die Erzählung schließt mit den Folgen, die der Inka daraus ableitete (interner Schluß), und anschließend verweist Molina auf ein anderes (uns unbekannt gebliebenes) Werk (externer Schluß). Diese Darstellung ist dem Aufbau der Kapitel im Huarochirí-Manuskript recht ähnlich. Es ist also möglich, daß der Redakteur sich von dieser Darstellungsweise anregen ließ. Daneben dürfte er wohl aus irgendeinem der damals zugänglichen publizierten Werke die Art, den Gesamttext in Kapitel einzuteilen, übernommen haben.

Die hier vorgestellten Erzählungen (und einer der im folgenden zu besprechenden Berichte) sind, wie bereits erwähnt, im *Anhang Texte und Abbildungen* (57-60) anhand einer auf Labov und Longacre basierenden, abgewandelten Darstellung markiert (nochmals abgedruckt im *Anhang Texte und Abbildungen* 56). “Extern”/“intern” bezieht sich darauf, daß ein Element außerhalb der eigentlichen Erzählung bzw. innerhalb derselben zu finden ist.

Wie die Analyse zeigt, folgen alle Erzählungen dem Muster relativ getreu, wenn sie auch nicht jeweils alle dessen Komponenten beinhalten. Dies bedeutet, daß der Erzähler (der Phase 2) feste Muster hatte, die er anwendete. Der Erzähler der Phase 3, der Redakteur der Texte, der sie in den schriftlichen Ko-Text brachte, übernahm offensichtlich diese Muster und erweiterte sie durch von ihm selbst geschaffene (und konsistent angewendete) quasi “externe” Zusätze.

T	Titel (<i>title</i>)
Z	Abstract, Zusammenfassung (<i>abstract, summary</i>)
Ze	externes Abstract (des Redakteurs)
Zi	internes Abstract (des Erzählers)
B	Beginn (<i>aperture</i>)
Bf	Beginn mit Formel
O	Orientierung (<i>orientation, stage</i>)
Oe	externe Orientierung (des Redakteurs)
Oi	interne Orientierung (des Erzählers)
E	Handlungsentwicklung und -aufbau (<i>complicating action, pre-peak</i>)
H	Höhepunkt (<i>peak</i>)
L	Ergebnis, (Auf-)Lösung (<i>result, resolution, post-peak</i>)
S	Schluß (<i>coda, closure</i>)
Si	interner Schluß (des Erzählers)
Se	externer Schluß (des Redakteurs)
K	Kommentar
Ke	erläuternder Kommentar (des Erzählers)
Kb	bewertender Kommentar (des Redakteurs)

Tafel 12: Erzählerische Entwicklung einer Geschichte (Dedenbach-Salazar Sáenz, nach Labov)

7.3.2.2 Texte, die Kulte und ihre Riten beschreiben: die Berichte

Die Berichte legen dar, wie eine bestimmte Gottheit verehrt wurde. Sie folgen – entweder im selben Kapitel oder im Anschluß als neues Kapitel – der Erzählung über Leben und Taten einer Gottheit.³⁷ Wenn die Riten nicht unmittelbar an die Mythen der jeweiligen Gottheit anschließen, wird zu Beginn ihrer Darstellung nochmals Bezug auf das entsprechende Kapitel genommen (z.B. Kap. 10, T 10: 6). Die die Kulte bestimmenden Riten werden immer direkt in Bezug zur Gottheit gesetzt; oft basieren sie auf einer Anweisung der Gottheit, die zu Beginn zitiert wird (z.B. Kap. 9, T 9: 4). In dieser Orientierungsphase des Berichts wird auch namentlich angegeben, welche Gruppen (*ayllu*, Dörfer etc.) die Riten ausführten

³⁷ Kap. 6: Pariacaca und Chuquisuso > Kap. 6: Chuquisusos Kult; Kap. 8: Pariacaca > Kap. 9: Pariacacas Kult; Kap. 5: Huatyacuri und Chaupiñamca > Kap. 10 und Kap. 13: Chaupiñamcas Kult; Kap. 9: Tutayquiri wird erwähnt > Kap. 11: Tutayquiris Kult; Kap. 19: Macauisas Kult > auch Kap. 23: Macauisa; Kap. 20: Llocllayhuancupa > Kap. 21: Kampf gegen den Kult an Llocllayhuancupa; Kap. 22: der Kult der Inka für Pachacamac; Kap. 24: die Checa und ihre Kulte; Kap. 30: Anhicara und Huayllama > Kult für beide.

und zu welcher Jahreszeit.³⁸ Der Hauptteil des Berichtes legt dann detailliert dar, wie die Riten durchgeführt wurden und schließt fast immer mit einem bewertenden Kommentar ab, der die christliche Position des Sprechers erkennen läßt, sowohl durch den Inhalt der Aussage als auch durch die ausgewählten Bezeichnungen: so wird in den Mythen mit Bezug auf die Gottheiten **runa**, *Mann*, **warmi**, *Frau*, und **waka**, *Gottheit*, verwendet; in den Berichten dagegen werden die gleichen Wesen als **supay**, *zwiespältiges numinoses Wesen, in der Kolonialzeit aber mit der Bedeutung 'Teufel' benutzt*, bezeichnet.³⁹

Als relativ komplexes Beispiel für einen Bericht dieser Art soll hier Kapitel 9 betrachtet werden. Es beginnt mit der Kontextualisierung der zu beschreibenden Bräuche (wie im Titel avisiert). Dieser Anfang wird von einer orientierenden Einleitung gefolgt, die Personen, Ort und eine relative Zeitangabe enthält. Die Anweisung Pariacacas zu seiner Verehrung eröffnet die eigentliche Beschreibung des Festes zu seinen Ehren, eingeführt durch **kay unanchay ñisqanchikri kay hina**, *und dies von uns genannte Gebot war so* (T 9: 27). Dieser im Anschluß zitierten, kurzen Rede Pariacacas folgt eine längere Darstellung dessen, was man tat, um **huacsa**, Funktionär des Festes zu werden, eingeleitet durch: **kaytam ... ruranku, chayri kay hinam**, *dies tun sie, und es ist so* (T 9: 32-33). Diese Erläuterung wird dann weiter ausgebaut durch Angaben, wer alles an den Aktivitäten teilnahm und aus welchen Gründen. Erst dann kehrt der Erzähler wieder zur Hauptlinie seiner Darstellung zurück (**kutisun**, *laßt uns zurückkehren*) (T 9: 69) und beschreibt Lama-Wahrschau und Opfer. Es folgt dann wieder eine Abweichung, diesmal allerdings in Form eines bewertenden Kommentars, der mit seinen Angaben zu den Ausführenden direkt auf den Idolatriebekämpfer als Adressaten zugeschnitten zu sein scheint (Verwendung von **supay**) (T 9: 82 ff.).

Schematisch läßt sich dieser Bericht folgendermaßen darstellen:

Pariacacas Anweisung über das Fest und die Ausführenden (**huacsa**)

Beschreibung der Riten, die durchgeführt wurden, um sich als **huacsa** zu qualifizieren; Einschübe zu Geographie, Zeit, anderem Ritus

wer diese Riten nicht erfüllt, stirbt; daher nehmen alle teil – detaillierte Angabe darüber, wer alles teilnimmt; Einschub zu anderem Ritus

Rückkehr zum Fest selbst: Wahrschau und Lamaopfer

bewertender Kommentar mit Angaben zu Ausführenden der Riten, wann sie begannen und wer sie noch durchführt.

Andere Berichte sind sehr ähnlich gegliedert, wenn auch nicht alle Abweichungen von der Hauptlinie enthalten.

Während die meisten Erzählungen mythischer Art und die Berichte über mit den Gottheiten verbundene Kulte ein Netzwerk von Glaubensvorstellungen bilden, in dem (wie auch z.B. im Christentum) Verehrung und Bekenntnis zu einer Gottheit mit Riten, Gebeten und Opferhandlungen kombiniert und auf diese Weise 'gelebt' wird (s.a. Thiel 1984: 95 ff.), finden sich in der Textsammlung von Huarochirí aber auch Berichte, deren Inhalte nicht unmittelbar zu einer Gottheit in Bezug gesetzt werden. Ähnlich wie die Erzählungen, die sich ohne das Zutun oder Eingreifen einer Gottheit und ohne geographische Zuordnung auf mythische Ereignisse beziehen (Kap. 3 und 4), gibt es auch Berichte über religiöse Gebräuche, die

³⁸ Bei den meisten Kulturen, die im Huarochirí-Manuskript beschrieben werden, handelt es sich um Maßnahmen, um die Fruchtbarkeit zu gewährleisten; sie sind fast immer auf Wasser und Bewässerung bezogen.

³⁹ S. dazu Taylor (1980), Crickmay (1995), Dedenbach-Salazar Sáenz (1997e).

nicht auf bestimmte Gottheiten oder Gegenden Bezug nehmen. Dies sind die Kapitel, die sich mit der Totenverehrung befassen (Kap. 27 und 28), das der Sternbilder (Kap. 29) und die sog. Supplemente. Auch der Bericht über den Kampf Don Cristóbal Choquecaxas mit der alten Gottheit, der zwar mit der Erzählung über den Ursprung dieser Gottheit beginnt, fällt aus dem vorgestellten Schema heraus, da es sich nicht um die Beschreibung von Riten handelt, sondern um eine personalisierte Schilderung eines Erlebnisses. Im folgenden sollen diese Kapitel daher kurz besprochen werden.

Kapitel 20 beginnt mit der Schilderung des ersten Auftretens der Gottheit Llocclayhuancupa (T 2: 2-26), an die sich die Beschreibung anschließt, wie diesem Gott gedient wurde (nach dem bereits besprochenen Muster).⁴⁰ Diese Beschreibung geht in einen zunächst erläuternden Kommentar mit Bezug zu noch lebenden Personen bzw. deren Nachfahren über, der im Verlauf der Darstellung auch Bewertungen erhält (T 20: 27-33). Diesem Kommentar schließt sich eine externe Orientierung (T 20: 34-40) an, die einen spezifischen Fall, aus kritisch-externer Warte, einführt: **kay simiktam kay qipanpi uyarichisun**, *diese Erzählung werden wir im folgenden hören lassen* (T 20: 34). Die Erzählung selbst, eine 'zitierte' Wiedergabe des Erlebnisses, allerdings in der dritten Person, wird mit der üblichen Erzählformel **kay simiri kay hinam**, *diese Erzählung ist so* (T 20: 41), eingeleitet. Was folgt, ist eine Erzählung nach dem bekannten Muster der Mythen, mit interner Orientierung (Don Cristóbal geht wegen seines Mädchens nachts zum Haus der Gottheit – wer, wohin, wann, T 20: 42-43). Die Handlung entwickelt sich, indem Don Cristóbal die Gottheit erscheint. Es folgt ein Kampf der beiden, ähnlich dem von Pariacaca und Huallallo Caruicho mit Wasser und Feuer, in dem Llocclayhuancupa das Haus erbeben läßt, während Don Cristóbal als Waffen seine Helfer, Gott und Maria, bemüht (T 20: 44-59).⁴¹ Der Höhepunkt besteht in einem letzten Machtzeichen der Gottheit und deren Verlassen des Hauses (T 20: 60). Die Lösung ist das Ende der Bedrohung (T 20: 61-62), und den Schluß bildet Don Cristóbal's warnende Ansprache an die Leute (T 20: 63-64) und ein Übergang (T 20: 65-66) zum externen Schluß, der uns auf ein weiteres Erlebnis dieser Art vorbereitet (T 20: 67-68).

Die folgende Erzählung (Kap. 21) ist die Wiedergabe eines Traumes. Was die Handlungsentwicklung betrifft, so ist auch sie wieder nach dem gleichen Muster der Erzählungen aufgebaut: in diesem Fall eine Interaktion zwischen der Gottheit und Don Cristóbal, diesmal ein Kampf auf visueller und verbaler Ebene, in dem wiederum Don Cristóbal siegt. Der Schluß (T 21: 34-36), der wohl noch von Don Cristóbal stammen mag, legitimiert den Traum als Mittel gegen die Idolatrie. Der zweite, externe Schluß (T 21: 37-46), ist bereits die einleitende Beschreibung eines anderen Kultes, der das sog. Sucyavillca-Opfer beinhaltet, das im folgenden Kapitel detailliert geschildert wird.

Wir sehen also, daß die Erlebnisberichte über Don Cristóbal in ihrem Aufbau recht genau den Erzählungen mythischen Inhalts gleichen. Dies zeigt, daß es sich bei den mythischen Erzählungen durchaus um eine Genre mit Regeln der Strukturierung des Inhalts und des Diskurses handelt, dessen Anwendung und Übertragung gängige Praxis gewesen zu sein scheint.

Die Kapitel 27 und 28 sind ähnlich aufgebaut wie die übrigen Kapitel, die Erzählungen und Berichte verbinden. In Kapitel 27 wird die Mythe vom Toten und seiner Wiederkehr bzw. Nicht-Wiederkehr erzählt, in Kapitel 28 die mit dem Tod und den Toten verbundenen Riten.

⁴⁰ Für die Reproduktion und Darstellung der erzählerischen Entwicklung dieses und des nächsten Kapitels s. *Anhang Texte und Abbildungen* 60 und 61.

⁴¹ Salomon (1990) hat diese Erzählung ausführlich analysiert, indem er die Beziehung zwischen den beiden Protagonisten mit der zwischen Huatyacuri und Tamtañamca verglich und die Symbolik des im nächsten Kapitel erzählten Traumes herausarbeitete.

Eher deskriptiv, mit nur einer kleinen Mythe verbunden, sind die Angaben zu den Sternbildern (Kap. 29). Sie enden, wie auch Kapitel 28, mit einem erläuternden Kommentar.

Beide Supplemente, die von der Handschrift her mehr als die anderen Texte des Manuskriptes den Charakter eines Entwurfes haben, sind – wie auch die anderen Berichte – Darstellungen bestimmter Riten. Diese stehen zwar auch in Zusammenhang mit der Verehrung einer Gottheit; während aber die anderen Berichte zumeist Riten beschreiben, die allgemein das Wohlergehen und die Fruchtbarkeit der Gruppe günstig beeinflussen sollen, handelt es sich hier um solche, die auf einzelne Personen und deren Besonderheiten bezogen sind, nämlich um Kinder, die als Zwillinge geboren wurden und solche, die eine besondere Haarwuchsform haben. Letztere werden **ata** oder **illa** (T S2: 1-2) genannt und stehen dadurch in besonderem Bezug zu Pariacaca. Diese beiden Berichte unterscheiden sich in ihrem Aufbau wenig von den vorangehenden; sie sind aber sehr viel detaillierter in der Beschreibung des Ablaufs der Teile der Riten, und die bewertenden Kommentare sind teilweise in die Darstellung integriert, wie z.B. durch die Verwendung des Wortes **heréticamente** (T S1: 50); auch läßt der Erzähler klar durchblicken, daß er Christ ist, indem er z.B. einen Vergleich mit “unseren” christlichen Prozessionen anführt (T S1: 36). Hier ist also die bewertende Darstellung der Charaktere und des Geschehens durch den Erzähler sehr viel häufiger als in den Mythen-Erzählungen.

Die Frage, ob die Berichte bloß Geschichten, *stories*, oder aber Fabeln, *plots*, sind, scheint auf den ersten Blick leicht zu beantworten: die Berichte sind Geschichten, in denen ein temporaler Ablauf geschildert wird, z.B. wie Tänze aufgeführt oder Opfer gebracht werden. Eher selten werden kausale Zusammenhänge hergestellt, wie z.B. in Kapitel 24, wo über die Huanapaya gesagt wird: **kanan chayta pukuptin, llamakunakta llaqtakuna rakimuq; kaywantaqsi paqarimurqanpas**, *wenn man nun darauf blies, kamen die Dörfer [d.h. deren huacas], die Lamas zu verteilen; (denn) mit ihrer Hilfe waren sie auch entstanden* (T, 24: 81-82, Übers. nach Trimborn).

Im Falle der eher temporal angeordneten Ablaufschilderung sind für uns – als moderne, außenstehende Leser, zumal ohne zusätzliche ethnographische Kenntnisse – oft keine logisch-kausalen Zusammenhänge erkennbar, sondern nur chronologische Abläufe. Ähnlich muß sich dies dem Idolatrie-besessenen Priester des frühen 17. Jahrhunderts dargestellt haben. Betrachtet man diese Geschichten jedoch, indem man sich einen kulturinternen Produzenten und Adressaten vergegenwärtigt, so wird klar, daß sie gleichzeitig auch Fabeln, *plots*, waren, voller kausaler Zusammenhänge, die sowohl dem Erzähler als auch dem Zuhörer selbstverständlich gewesen sein müssen, denn die Riten bildeten ja ein kohärentes System sakraler Handlungen mit symbolischer Bedeutung.

Die Mitteilungsperspektive ist in diesen Berichten komplex (wie man auch anhand der Analyse der Evidenz-Suffixe sieht). Hier, wie auch bei den externen Orientierungen und Schlüssen der Mythen, verwendet der Erzähler/Redakteur die inklusive Wir-Form, die den Angesprochenen einbezieht. Die Mythen selbst sind quasi exakte Wiedergaben, die der Erzähler/Redakteur als solche und ohne einzugreifen niederlegt. Die Berichte aber unterscheiden sich von dieser Art der wahrscheinlich ziemlich originalgetreuen Wiedergabe dadurch, daß sie nicht einen (auch bei den Mythen anonym bleibenden) Erzähler wiedergeben, quasi ‘zitieren’. Ihr Inhalt wird zwar auch in der dritten Person wiedergegeben, dabei aber teilweise als direktes/erlebtes, teilweise als indirektes Wissen gekennzeichnet.⁴² Da sie alle nach demselben Schema aufgebaut sind, müssen wir fragen, was für ein Schema dies ist – ein kulturinternes oder ein vom Redakteur entwickeltes kulturexternes Schema.

⁴² S. Kap. 7.5.3.3 *Selbst-Erlebtes und Hörensagen: die Evidenz-Suffixe -mi (assertativ) und -si (reportativ)*, 7.5.3.3.2 *Berichte über religiöse Praktiken*

Leider wissen wir – insbesondere in bezug auf die Verbindung von Mythen und Riten – praktisch nichts über die damals in Quechua gültigen Darstellungsmechanismen, und auch Untersuchungen zum modernen Quechua gibt es diesbezüglich nicht. Wir können annehmen, daß die Mythen immer dann vorgetragen wurden, wenn die entsprechenden damit verbundenen Kulte durchzuführen waren. Ob sie auch zu anderen Gelegenheiten zum Vortrag kamen, wissen wir nicht. Denkbar ist es, daß auch zu anderen als den unmittelbaren Anlässen die Mythen – evtl. zu didaktischen Zwecken und/oder um die Tradition lebendig zu halten – vorgetragen wurden, und dann wäre es durchaus möglich gewesen, daß man ihnen einen Bericht über die mit ihnen in Verbindung stehenden Kulte und ihre Riten angefügt hätte, der – wie auch im vorliegenden Manuskript – mit der Anweisung der Gottheit begonnen hätte und mit einer Beschreibung der Riten weitergeführt worden wäre, allerdings in der Wir-Form. Die Existenz einer solchen Tradition könnte die gleichförmig aufgebaute Darstellungsweise der Ritenbeschreibungen erklären. Nehmen wir aber an, daß es kulturintern keine sprachliche Wiedergabe der Riten durch deren Beschreibung gab, so können wir uns vorstellen, daß der Erzähler/Redakteur diese Beschreibungen, aus eigener Kenntnis und/oder auf der Grundlage von Befragungen, angefertigt hat. Hierbei verwendete er ein Schema, entweder bereits bei der Datenerhebung oder aber erst bei der Komposition des Textes, das folgende Fragestellungen widerspiegelt: Was befahl der Gott X? Wer führte dies aus? Wann (in welchem Rhythmus) taten sie es? Wo taten sie es? Wie taten sie es? Tun sie es immer noch? Es ist möglich, daß er die Informationen von einer ihm erzählten Wir-Form in die dritte Person brachte. Aufgrund seiner bewertenden Kommentare dessen, was er beschreibt, könnte man annehmen, daß dieser Erzähler/Redakteur direkt im Auftrage Avilas, des Idolatrie-Bekämpfers, arbeitete. Ob er dabei Material verwendete, das er selbst zusammengetragen hatte oder aber ursprünglich zu einem anderen Zweck verfaßtes Material (s. Einleitung zum Manuskript) bearbeitete, muß offen bleiben.⁴³

Neben diesen Annahmen zum erzähltechnischen Hintergrund dieser Berichte ist auch zu bedenken, daß der Redakteur sich evtl. selbständig europäische Vorlagen zunutze gemacht haben könnte. Vielleicht waren ihm – durch Avila oder anderweitige Kontakte mit der kolonialen Verwaltung – Fragebögen nach dem Schema der *relaciones geográficas* bekannt. Auch muß in diesem Zusammenhang nochmals das Manuskript von Molina erwähnt werden, dessen Kopie in Avilas Besitz war. Molinas Beschreibungen der Riten in Cuzco z.B. im Zyklus der Monate mögen dem Erzähler/Redakteur durchaus als Vorbild gedient haben. Allerdings muß man sich auch fragen, worauf Molinas Darstellungsweise basierte – sollten ihm die Beschreibungen der Feste von Informanten geliefert worden sein, so könnte dies ein Beleg für die Existenz des Genres der Berichte über Kulthandlungen auch in Cuzco sein. Somit wäre das ‘Genre’ der Berichte von Huarochirí ein Beispiel für die Entstehung hybrider Formen, die sowohl auf indianischen Traditionen basierten als auch vom europäischen, schriftlich verfaßten Dokument beeinflusst waren.

7.3.3 Zusammenfassung

Wir haben gesehen, daß sich die Erzählungen mythischer Art und die Berichte vom Aufbau her unterscheiden, aber jeweils einem bestimmten Schema folgen. Die Art der Strukturierung der einzelnen Teile des Gesamtwerks deutet daraufhin, daß der Erzähler/Redakteur sowohl andine als wahrscheinlich auch europäische Erzählmuster verwendet und auf innovative Weise bearbeitet hat.

⁴³ S.a. Salomon (1991: 32), der es für möglich hält, daß diesen Berichten ein Fragebogen zugrundelag, wie dies bei Befragungen im Zuge der Idolatriebekämpfung üblich war.

Vor diesem Hintergrund sollen in den folgenden Kapiteln nun die einzelnen linguistischen und stilistischen Ressourcen untersucht werden, die – innerhalb der hier dargestellten thematischen Entwicklung – der Erzählung Textur verleihen.

7.4 Die Darstellung von Raum und Zeit

Philosophie, Mathematik sowie Literaturwissenschaft, Sprachtheorie und formale Sprachwissenschaft haben sich immer wieder mit dem Konzept von Raum und Zeit als Ordnungsformen auseinandergesetzt, wobei vor allem in den älteren Arbeiten ein ethnozentrischer europäischer Standpunkt zu erkennen ist. In diesem Kapitel wird einer kurzen allgemeinen Betrachtung zur Thematik deren Behandlung im Quechua und speziell in den Texten von Huarochirí folgen, wobei der Schwerpunkt auf die sprachliche Manifestation dieser Phänomene gelegt wird. Da der sprachliche Ausdruck von Zeit und Raum vor allem eng mit der Deixis⁴⁴ verbunden ist, wird außerdem auf die Verwendung der Demonstrativpronomina in den Texten von Huarochirí eingegangen.

“... die bloße ‘Möglichkeit des Beisammen’ und die ‘Möglichkeit des Nacheinander’ entfaltet sich zum Ganzen des Raumes und der Zeit, als einer zugleich konkreten und allgemeinen Stellenordnung” – diese Worte finden sich in Ernst Cassirers Einleitung zu seinem Kapitel über die sprachliche Darstellung von Raum und Zeit (Cassirer [1923] 1964: 149). Und obwohl der Autor evolutionistisch argumentiert, stellt er doch gut die enge Beziehung von Raumwörtern und anderen Sprachbereichen, wie der Zeit, der Personalpronomina, der Demonstrativa und des Kasussystems dar, wobei letztere sich oft von den Ausdrücken der Räumlichkeit herleiten.

So werden denn auch in der Analyse indoeuropäischer Sprachen Zeit und Raum zwar als zwei Konzepte betrachtet, die aber doch miteinander verbunden sind. Schulze (1987: 300) faßt zusammen, was andere Autoren herausgefunden haben: Raumvorstellungen werden in jüngerem Alter erworben als Zeitvorstellungen; Raumvorstellungen dominieren über Zeitvorstellungen; und die linguistischen Ausdrucksformen von Raumvorstellungen werden als Metaphern⁴⁵ für den Ausdruck von Zeit- und anderen Vorstellungen verwendet.⁴⁶ Auf den Raum bezogene Ausdrücke, wie topologische (‘in’, ‘auf’,

⁴⁴ Deiktische Ausdrücke oder “Zeigwörter” (Bühler [1934] 1982) sind diejenigen linguistischen Elemente, deren Interpretation in einfachen Sätzen wichtigen Bezug auf die Eigenheiten des außersprachlichen Kontextes der Äußerung nehmen, in der sie vorkommen. Deiktische Information kommt in der Person, in der räumlichen Anordnung und im Zeitbezug zum Ausdruck. “*Deixis* ist die Bezeichnung für solche formalen Eigenschaften von Äußerungen, die durch bestimmte Aspekte des Kommunikationsaktes, in denen die betreffenden Äußerungen eine Rolle spielen, bestimmt werden und die aufgrund der Kenntnis dieser Aspekte interpretiert werden. Die Aspekte von Kommunikationsakten, die traditionell unter dieser Bezeichnung behandelt werden, sind: (i) die Identität der Gesprächspartner, d.h. *Personaldeixis*; (ii) die Zeit, zu der der Kommunikationsakt stattfindet, d.h. *Zeitdeixis*; und (iii) die räumliche(n) Situierung(en) der Gesprächspartner zur Zeit des Kommunikationsaktes, d.h. *Ortsdeixis*. Die auffälligsten Erscheinungen deiktischer Kategorien in Sprachen finden sich in den Systemen der Pronomina, Demonstrativa und Tempora.” Der Autor fügt hinzu: “(iv) *Rededeixis*, durch die ein Gesprächspartner sich auf einen Teil der gerade verlaufenden Rede bezieht; und (v) Ausdrücke, die die sozialen Beziehungen widerspiegeln, die der Sprecher zwischen den Gesprächspartnern annimmt; besonders die, die in Systemen ehrenbezeugender oder ehrerbietiger Redeweise kodifiziert sind.” (Fillmore 1972: 147; für einen Überblick der Behandlung der Deixis in der Linguistik s. Ehlich 1979, Teil 1: 95-132.)

Ich werde mich hier mit räumlicher und zeitlicher linguistischer Manifestation beschäftigen; für das Personensystem s. Kap. 4. *Die Analyse der kolonialen Quechua-Texte als kommunikativer Akt: Text und Kontext* und Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.1.4 *Der Erzähler der 1. Person inklusive*.

⁴⁵ Metapher im Sinne einer Übertragung, d.h. der “übertragenen” Bedeutung eines Wortes (Braak 1969: 30 ff.).

⁴⁶ Vgl. auch Traugott 1975, Lakoff/Johnson 1980, Anderson/Keenan 1985.

‘an’) und deiktische (‘rechts’, ‘vor’) Präpositionen (in den indoeuropäischen Sprachen), Adverbien, Adjektive, Positions- und Bewegungsverben strukturieren die Textproduktion oder -rezeption, d.h. der Sprecher oder Hörer kann anhand von gesprochenen oder geschriebenen Texten eine räumliche Konfiguration vornehmen (Schulze 1987: 302). In seiner Studie über das deiktische System im Maya sieht Hanks (1990: 14) die deiktischen Bezüge auch und vor allem als soziales Phänomen: “Through its embeddedness [of the capacity of corporeal experience] in deictic reference, the social body becomes a ubiquitous part of talk about the world, and by implication, knowledge of it as well”.

Studien zur Sprachtypologie zeigen, daß alle Sprachen über ein räumliches Demonstrativsystem verfügen, das aus mindestens zwei Elementen besteht (Anderson/Keenan 1985: 277. ff.). Hierbei wird klar, daß Raum und Zeit linguistisch und konzeptuell in allen Sprachen und Kulturen miteinander verbunden sind, obwohl die Enge dieser Verbindung sicher variiert.

Für die Analyse von Texten wie denen aus Huarochirí muß man den sprachlichen Ausdruck von Zeit im Ko-Text der narrativen Textstruktur sehen. Zeit manifestiert sich in der Erzählung in dreifacher Weise: die Erzählung selbst benötigt eine bestimmte Entstehungszeit, die nicht mit der Erzählzeit, d.h. der Zeit, in der die Erzählung vorgenommen wird, übereinstimmt und sich auch von der erzählten Zeit, das ist die Zeit, über die sich das Erzählte streckt, unterscheidet (G. Müller [1946] 1968: 257). Die Entstehungszeit der Texte von Huarochirí ist in sich auch wieder unterschiedlich, je nachdem, ob man sich auf die Entstehung der Erzählungen selbst (in der hypothetischen Phase 1) bezieht oder auf die Entstehung des Originalmanuskriptes (Phase 2), oder aber auf das Abschreiben, Redigieren und Edieren dieses Manuskriptes (Phasen 3 und 4). In der Erzählung selbst manifestiert sich die (erzählte) Zeit darin, daß das “Erzählen ein Vergegenwärtigen [ist], und zwar ein Vergegenwärtigen von Ereignissen, die dem Hörenden nicht sinnlich wahrnehmbar sind”, d.h. daß Vergangenes und Abwesendes vergegenwärtigt wird (G. Müller [1946] 1968: 247, 250). Nun entspricht diese Vergegenwärtigung aber nicht dem tatsächlichen Zeitablauf der erzählten Ereignisse, sondern der Erzähler muß die erzählte Zeit ständig raffen, einmal, indem er Zeitspannen überspringt, zum anderen, indem er Ereignisse in große Schritte oder Hauptergebnisse rafft, oder aber indem er die einzelnen Bewegungen der Ereignisse in die allgemeinen Züge einer übergänglichen Zuständigkeit rafft, etwa durch iterative und durative Darstellung bestimmter Handlungen (G. Müller [1946] 1968: 259). Im folgenden soll nun über die zeitliche Konzeption von Erzählungen gesprochen werden, wobei der Untersuchungsgegenstand die erzählte Zeit ist.

Hier gibt es verschiedene Arten, die zeitliche Dimension sprachlich zum Ausdruck zu bringen: durch auf die Zeit übertragene räumliche, deiktische Demonstrativpronomina, durch grammatische Zeiten und durch Wörter (Anderson/Keenan 1985: 297). Traugott (1975: 207-209) unterscheidet Abfolge (“sequencing”), Zeit (“tense”) und Aspekt (“aspect”). In der Abfolge werden Ereignisse zueinander in Beziehung gesetzt (z.B. durch ‘vorher’, ‘nachher’), die sich bei Änderung des Aussagezeitpunktes nicht in ihrer Abfolge selbst ändern. Die Zeit beinhaltet die deiktische Zuordnung in bezug auf den Sprechenden (z.B. durch ‘jetzt’, ‘gestern’) und ändert sich je nach Aussagesituation und -zeitpunkt. Der Aspekt schließlich bezeichnet die Verbindung dessen, worüber gesprochen wird, mit der imaginären Zeitlinie und bezieht sich auf die Dauer, Grenzen und Wiederholung dieser Gegebenheiten. Alle drei zeitlichen Aussageweisen sind miteinander verbunden. Grammatisch leiten sich alle drei Systeme vom lokativen System ab.

Verschiedene Kulturen verwenden unterschiedliche Systeme, um den Ablauf der Zeit zu messen und diese einzuteilen, wie z.B. einen (Sonnen-/Mond-) Kalender und das auf diesem basierende Jahr sowie die Abfolge von Jahren, Genealogien oder Regierungsperioden und auch persönlich (für den Erzähler)

oder sozial wichtige Ereignisse. In seinem Aufsatz über Zeitvorstellungen in der westlichen Kultur im Gegensatz zu außer-europäischen Kulturen (verdeutlicht am Beispiel der nordamerikanischen *Saulteaux*) zeigt Hallowell, daß Zeitempfinden und -messung kulturspezifisch sind und die europäische Zeitvorstellung nur eine von vielen ist.

7.4.1 Der Ausdruck von Raum und Zeit im Quechua II

Das Quechua hat auf morphologischer und lexikalischer Ebene zahlreiche Möglichkeiten, Raum und Zeit auszudrücken, wobei es allerdings keine klare Trennung zwischen beiden Konzepten gibt (vgl. auch von Gleich 1991); mir sind keine Untersuchungen über den Erwerb räumlicher und zeitlicher Konzepte durch die Sprache vom Kindesalter an bekannt.

Obwohl es außer Zweifel steht, daß die andinen Völker astronomische Phänomene mit den Aktivitäten des Ackerbauzyklus verbinden (Urton 1981), werden diese nicht für die Erinnerung an Vergangenes verwendet.⁴⁷ Dafür finden sich Herrscher-Genealogien als Leitfaden der Erinnerung in den kolonialen Dokumenten über die Inka. Ich habe an anderer Stelle (Kap. 2 *Koloniale Quechua-Werke: Texte und Kontexte*) argumentiert, daß es durchaus möglich ist, daß diese herrscherbezogene Geschichtsauffassung inkaisch war und nicht erst von den Europäern eingeführt wurde. Problematisch ist es auch, die Einteilung in Zeitalter als andin oder europäisch zu erklären (s.u.).

7.4.1.1 Sprachliche Manifestation von Raum und Zeit

7.4.1.1.1 *Pacha*

Das Wort **pacha**, das schon von den Autoren der kolonialzeitlichen Wörterbücher als “tiempo suelo lugar”, *Zeit, Boden, Ort* (González Holguín *Vocabulario* [1608] 1989: 268/2) definiert wird, vereint in seiner Bedeutung die zeitliche und räumliche Komponente, wie folgende Beispiele zeigen: *Morgenröte*, im Quechua verbal ausgedrückt, heißt **pacham pakitman**, von **paki-**, *brechen*, und *Erdbeben* **pacham kuyun**, von **kuyu-**, (*sich*) *bewegen, zittern* (González Holguín *Vocabulario* 269/1), d.h. für den Quechua-Sprecher sind Raum und Zeit keine trennbaren Begriffe, sondern miteinander verbunden.⁴⁸ González Holguíns *Vocabulario* (269/2) schreibt diesem Wort auch noch eine darüberhinausgehende Bedeutung zu und zwar die der Gesamtheit und des Selbst: “Pachan o pachallan. Lo entero intacto sano, no quebrado, ni dañado” (269/1), “Pachan. Con posesiuos, y con todos los pronombres añade mismo, o solo” (269/2).⁴⁹

Bouysse-Cassagne und Harris (1987) untersuchen das Konzept **pacha** in der alten und rezenten Aymara-Kultur, und da **pacha** als panandines Konzept gesehen werden kann, ist ihre Betrachtung auch für die Quechua-Kultur relevant. Die Autorinnen machen darauf aufmerksam, daß die Zeit- und Raum-Konzepte der Aymara auf einer konkreten Klassifikation beruhen, die im Rahmen des europäischen Denkens abstrahiert wurde (Bouysse-Cassagne/Harris 1987: 18); und Adelaar (1994a: 7) zeigt auf

⁴⁷ Eine solche Kombination fand sich z.B. bei den Maya: “The inscriptions [of the Tablet of the Cross] ... tell of events in the lives of the king that are combined with happenings from the past, many of which refer to astronomical events that actually occurred in Palenque.” (Aveni 1990: 213). Eine übersichtliche und verständliche Darstellung des Zeitverständnisses in verschiedenen Kulturen findet sich in der zitierten Arbeit von Aveni (1990).

⁴⁸ S.a. Santo Tomás *Lexicón* ([1560] 1951b: 217, 333); González Holguín (*Vocabulario*: 268/2-269/2, 679).

⁴⁹ Diese Bedeutung, allerdings als gebundenes Morphem, findet sich auch im modernen Aymara von La Paz in Form des Suffixes **-pacha**.

linguistischer Ebene, daß allgemeine und abstrakte Begriffe sich im Quechua meist von Konkreta ableiten, z.B. indem sie mit dem abstrahierenden Verb **ka-**, *sein*, in seiner einfach nominalisierten Form **kay**, *das Sein*, verbunden werden.

In einigen andinen Chroniken finden sich Darstellungen der großen Epochen der Menschheit, im Spanischen von Guaman Poma ([ca. 1615] 1936: 48-78) als “generaciones” oder “edades” bezeichnet, in Quechua (und Aymara) durch **pacha** (“auca pacha runa”, Guaman Poma 63) ausgedrückt. Diese Epochen schließen Zeit und Raum ein, indem sie in einer bestimmten Abfolge dargestellt werden, aber konkret auch auf bestimmte Gruppen, Personen und deren Lebensraum Bezug nehmen, wobei die neueren Epochen am konkretesten dargestellt sind:

purun runa: comensaron a poblarse en tierra uaxa y buen temple y callente (Guaman Poma 59); y aci edeficaron muchas sementeras a los penas (61);

auca runa: de sus pueblos de tierra baja se fueron a poblarse en altos y serros y penas (64); se hizo parcialidad de Allauca Gauanoco del pueblo de la ciudad Guanoco del uiejo adonde edeficaron sus casas Topa Ynga con Yaro Bilca siendo capac apo Yaro Bilca Pacarimoc ... (75).

Somit bezieht Guaman Poma das Wort **pacha** speziell auf mythisch-historische Zeitepochen, aber er verwendet es auch austauschbar mit **mita**, wenn er über die Perioden des Ackerbauzyklus spricht, die er in Monaten (**killa**) anordnet. Auch die kolonialzeitlichen Lexika zeigen diese teilweise Bedeutungsüberschneidung von **pacha** und **mita** als periodisch wiederkehrenden Zeitraum. (Dedenbach-Salazar Sáenz 1984: 61-88.)

7.4.1.1.2 Suffixe

Da also **pacha** die Raum- und Zeit-Komponente einschließt, ist es nur logisch, daß auch viele Suffixe und einige Adverbien sich auf beides, auf Raum und Zeit, beziehen, wobei noch näher untersucht werden müßte, ob es eine metaphorische Übertragung von einem Bereich auf den anderen gibt, oder aber ob beide vom Quechua-Sprecher als Einheit begriffen werden.

So geben die nominalen relationalen Suffixe **-ta** (dir. Obj., *zu, hin*), **-man** (indir. Obj., *zu, hin*), **-pi** (*in, an, auf, bei*), **-kama** (*bis*) und **-manta** (*von, seit*) Richtungen und Orte an und können sich sowohl auf zeitliche als auch räumliche Dimensionen beziehen.⁵⁰ Im Bereich der verbalen Suffixe werden Zeit und Raum morphologisch unterschieden: das verbale Modal-Suffix **-mu** drückt eine in bezug auf den Sprecher in eine bestimmte Richtung oder auf einen bestimmten Ort hin stattfindende Handlung aus; für zeitliche Zuordnungen werden z.B. die Suffixe **-ri**, inchoativ, und **-ru**, eine plötzliche, gerade eintretende oder eben abgeschlossene Handlung markierend, benutzt.

⁵⁰ Vgl. Santo Tomás *Gramática* ([1560] 1951b: 103-105), González Holguín *Gramática* ([1607] 1975: fol. 134r-136r); sie werden auch im figurativen Sinn verwendet, etwa **-manta** mit kausaler Bedeutung (González Holguín *Gramática*: fol. 142r). Vgl. Cassirer ([1923] 1964: 161f.).

7.4.1.1.3 Adverbiale und lexikalische Raum- und Zeitbestimmungen

Die Demonstrativ-Pronomina **kay** und **chay**⁵¹ werden mit den erwähnten nominalen Suffixen kombiniert, um zeitliche und räumliche Adverbialausdrücke zu bilden (z.B. **kaymanta**, *und dann*, **chaysi**, *da(nn)*, **chaytaqmi**, *und daraufhin* – aus der Erzählung *Wanta Wayqu* aus Parker ed. 1963: 73-76); außerdem wird das Wort **pacha** selbst, das ja Raum und Zeit beinhaltet, verwendet, meist um einen neuen Abschnitt – im Verständnis der Quechua-Sprecher sicherlich zeitlich und räumlich zugleich empfunden – einzuleiten (**chay pachamantataqsi**, *und da [von da an und deswegen]* – aus *Wanta Wayqu*).

Lexikalisiert werden Zeit- und Ortsbestimmungen in folgenden Wörtern. In **ñawpa** und **qipa** schlägt sich das Verständnis von Raum und Zeit jeweils in ein und demselben Wort nieder: **ñawpa** bedeutet zeitlich und örtlich *vor*, **qipa** *nach, später* und *hinter* (González Holguín *Gramática*: 135r, 135v), was für das Verständnis von Vergangenheit und Zukunft insofern wichtig ist, als die Vergangenheit als vor dem Menschen liegend, (schon) sichtbar, empfunden wird und die Zukunft als hinter ihm liegend, (noch) unsichtbar (vgl. Wölck/Soto zitiert in Earls/Silverblatt 1978: 301-302).⁵² Dies kommt z.B. in der Erzählung *Huk tinpu kanqa* (Gow/Condori eds. 1976: 36) zum Ausdruck, wenn von den Menschen der alten Zeit als **ñawpaq tinpu machulakuna** gesprochen wird, von der Zukunft aber als **qhipawiñay**, *die dahinterliegende Epoche*. Wie Traugott (1975: 218) sagt, ist der zeitliche Bezugspunkt hier eigentlich nicht der Sprecher/Mensch, sondern die Ereignisse, die in einer Abfolge angeordnet sind. **Kanan/kunan**, *jetzt*, (**kunan punchawkamapas**, *auch noch bis zum jetzigen Tag* – aus *Wanta Wayqu*) bezeichnet die Jetztzeit zwischen **ñawpa** und **qipa**, ist aber auf die zeitliche Dimension beschränkt. Die räumlichen Äquivalente sind **kaypi**, *hier*, und **chaypi**, *dort* (**hina chayllapitaqsi Willkakunapas kaypi chaypi kasqankupi tiyarqusqaku**, *so setzten sich denn auch die Willka hierhin und dorthin an ihre Plätze* – aus *Wanta Wayqu*). Weitere Ortsbestimmungen sind **hanaq**, *oben*, und **ura/hurin**, *unten*, beide in vielen Orts- und *ayllu*-Namen dokumentiert. Auch **chawpi**, (*in der*) *Mitte* (örtlich und zeitlich), spielt häufig eine Rolle in der sozialen Organisation.⁵³ Ebenso sind die Positionsangaben **pañña**, *rechts*, und **lluqi**, *links*, von Bedeutung und stehen in Beziehung zu **hawa/sawa**, *außen, über, nach*, **hanaq**, *oben*, **qari**, *männlich*, einerseits und **uku**, *innen, unten*, **hurin**, *unten*, **warmi**, *weiblich*, andererseits (vgl. Earls/Silverblatt 1978: 319). Hinzu kommen zahlreiche Verben der Bewegung mit deiktischer Bedeutung, wie **wicha-**, *hinaufgehen*, **urayku-**, *hinuntergehen*, und – mit örtlicher und zeitlicher Bedeutungskomponente, **chaya-**, *ankommen*.

⁵¹ Das Quechua hat ein Dreiersystem, aber **chaqay**, das vom Sprecher und Angesprochenen entfernte Objekte bezeichnet, wird in Raum- und Zeitausdrücken in Verbindungen mit Kasus-Suffixen so gut wie gar nicht verwendet und ist auch sonst weniger häufig als **kay** und **chay** zu finden. In Huarochirí kommt es nur ein einziges Mal vor. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß – wie E. Cassirer ([1923] 1964: 167 ff.) für andere Sprachen zeigt – auch im Quechua das persönliche Fürwort **pay** (3. Person) den Demonstrativpronomina in der Form sehr ähnlich ist.

⁵² Die Auffassung von Zeit wird dadurch bestimmt, wie der Mensch diese empfindet, als Metapher eines sich bewegenden Objekts oder aber als Metapher des Stationären, durch das die Menschen sich selbst hindurchbewegen (Lakoff/Johnson 1980: 41-45).

⁵³ S. Kap. 7.4.2.6, insbesondere Allen (1984: 159).

7.4.1.1.4 Tempus-Aspekt-System

Wie ich bereits an anderer Stelle (Dedenbach-Salazar Sáenz 1993a) argumentiert habe, ist es notwendig, das Tempussystem des Quechua von unserer indoeuropäisch (vor allem germanisch) beeinflussten Sichtweise zu lösen und es als ein Tempus-Aspekt-System zu sehen.⁵⁴ Die zeitliche Komponente kommt noch am ehesten

- in der einfachen, unmarkierten Zeit zum Ausdruck, die durch das Anfügen des Konjugations-Suffixes an die Verbwurzel gebildet wird,
- und in der einfachen, unmarkierten Vergangenheit, die durch das Suffix **-r(q)a** gebildet wird und selbst Erlebtes wiedergibt.

Die übrigen herkömmlich als ‘Zeiten’ bezeichneten Formen sind eher als Aspekte zu sehen:⁵⁵

- die habituelle Form, die durch **-q ka-** gebildet wird und eine gewohnheitsmäßige Handlung zum Ausdruck bringt;
- die narrative Form mit der Betonung auf der vollzogenen Handlung, die mit **-sqa** gebildet wird und nicht selbst Erlebtes, meist in Erzählungen, ausdrückt, aber auch Überraschung wiedergeben kann; im Verlauf von Erzählungen wird oft von dieser narrativen Form, die nur in der Einleitung verwendet wird, zur einfachen Zeit gewechselt, welche dann die Funktion eines ‘historischen Präsens’ übernimmt (z.B. die Erzählung *Wirachunchu* in Soto Flores 1953: 176-177);
- die eine nicht vollzogene Handlung markierende, traditionell als ‘Futur’ bezeichnete Form **-nqa**;
- sowie der durativ-progressive Aspekt **-chka**.

Die Zeit-Aspekt-Formen **-r(q)a** und **-sqa** beinhalten außerdem eine Modalität, nämlich die der Unterscheidung zwischen wirklichem oder selbst erlebtem Geschehen auf der einen Seite und nur vom Hören-Sagen bekannten Geschehen auf der anderen, was Chung und Timberlake (1985: 244) als epistemischen Modus, und zwar als erlebten (“experiential”) vs. auf Annahme beruhenden (“inferential”) Modus bezeichnen. Und obwohl das Tempus-System des Quechua also bezüglich der Formen-Vielfalt eher einfach aussieht, ist es doch durch die Kombination von Zeit mit Aspekt und Modus sehr komplex. Der Modus wird durch die Verwendung der Evidenz-Suffixe noch präzisiert, indem nämlich die einfache Zeit und die einfache Vergangenheit normalerweise mit dem assertativen Kommentar-Suffix **-mi** verbunden wird und damit der Ausdruck der persönlichen Erfahrung verstärkt wird; der fiktive Charakter der narrativen Zeit **-sqa** hingegen wird durch die Verbindung mit dem reportativen Kommentar-Suffix **-si** hervorgehoben. Somit ergibt sich durch die Kombination von Aspekt, Modus – letztgenannter auf verbaler und universaler Ebene ausgedrückt – und Tempus ein recht komplexes Verbalsystem.

Aufgrund der schlechten Materiallage in bezug auf authentische Erzählungen ist es nicht möglich, diese grammatischen Zeiten-Aspekte sprachgeschichtlich lückenlos zurückzuerfolgen. Eine Studie dazu (Dedenbach-Salazar Sáenz 1993a) hat aber das vorläufige Ergebnis, daß zwar die einfache

⁵⁴ Levinsohn (1991) bespricht die Tempus-Aspekt-Morpheme in den kolumbianischen Quechua-Dialekten und erwähnt die unterschiedlichen Funktionen, welche diese Morpheme in verschiedenen Dialekten haben können, wie z.B. die der Hervorhebung der wichtigen Ereignisse oder die der Beschreibung vs. Erzählung. Er gibt jedoch keinerlei Definition seines Arbeitsbegriffes Tempus-Aspekt.

⁵⁵ Aspekt als grammatische Kategorie des Verbs, die die subjektive Auffassung oder Vorstellung von Verlauf, Ergebnis und Umfang der verbalen Handlung ausdrückt; sie zeigt die Einstellung des Sprechers zum Vorgang, ermöglicht auch feine Nuancierungen für den Hörer, da durch den Aspekt ein Sachverhalt in bestimmter Beleuchtung erscheinen kann (Lewandowski 1979, I: 66 ff.).

Vergangenheit und die habituelle Form schon in den Grammatiken des 17. Jahrhunderts vorkommen, dies aber nicht mit der narrativen Form der Fall ist, die erst für das Ende des 17. Jahrhunderts und zunächst als **-sqa ka-** dokumentiert ist. Obwohl keine Beweise für die spätere Entwicklung der narrativen Form zu erbringen sind, scheint eine sukzessive Entwicklung von Verbzeiten aus nominalisierenden Suffixen nicht unwahrscheinlich (wobei die nominalisierenden Suffixe als solche auch mit anderen Funktionen, wie der Subordinierung, parallel erhalten bleiben): bereits vor dem Beginn der Kolonialzeit hatte sich die habituelle Form mit **-q ka-** aus dem aktantiellen Suffix **-q** entwickelt und das Futur **-nqa** (3. Person) aus dem obligatorischen **-nqa** (wobei sich dann im nominalisierende Suffix selbst das **-q-** verliert, während es im Futur erhalten bleibt); und im 17. Jahrhundert entwickelt sich die narrative Form mit **-sqa** aus dem kompletiven Suffix **-sqa**, und zwar über die komplette Form **-sqa ka-**. Es ist möglich, daß sich die genannten Zeiten-Aspekte aus den nominalisierenden Suffixen entwickelt haben; diese Suffixe selbst haben in ihrer primären Funktion ebenfalls Aspekteigenschaften: **-n(q)a** das der noch ausstehenden Verwirklichung, **-sqa** das der bereits durchgeführten Verwirklichung, und **-q** das der gerade von einer Person durchgeführten Verwirklichung einer Handlung. Die Verwendung von **-na** auch mit lokativer Bedeutung, *Ort einer auszuführenden Handlung*, spiegelt die gemeinsame Implikation von Zeit und Raum wider.⁵⁶

7.4.1.2 Kulturelle Manifestation von Raum und Zeit

Verschiedene Autoren (z.B. Earls/Silverblatt 1978: 301, 305⁵⁷) haben auf die zeitliche und räumliche Organisation der andinen Bevölkerung hingewiesen: die andinen Kulturen kannten ursprünglich keine absolute Orientierung, vielmehr wurde die räumliche Organisation um einen definierten Bezugspunkt herum gedacht; zeitlich gesehen gibt es zwar einen unilinearen Ablauf, der aber auf eine Umkehr gerichtet ist, was der Zeit einen Aspekt verleiht, der als "zyklisch" bezeichnet worden ist, wobei mir Salomons Bezeichnung einer "patterned time" (Salomon 1982: 11) eher der andinen Denkweise gerecht zu werden scheint, die in den sich nacheinander ablösenden **pachakuti**, von **pacha** und **kuti-**, *umkehren*, *zurückkehren*, ein gewisses Muster des Weltenwechsels ("change-of-worlds") (Salomon 1982: 32) sah.⁵⁸ So beschreibt Allen (1984: 165) in ihrer Studie über Sonqo in Südperu die mythische Geschichte

⁵⁶ Mehrere Studien, die sich mit den verschiedenen Formen der Vergangenheit befassen (Brauch 1981, Levinsohn 1991, Weber 1989, Howard-Malverde 1988, 1990), zeigen, daß es in vielen Dialekten sowohl von QII als auch von QI unterschiedliche Funktionen und Bedeutungen der Vergangenheits-Suffixe gibt. Möglicherweise könnte diese Unterschiedlichkeit ein Ausdruck relativ rezenter Entstehung der Vergangenheitsformen sein. Leider liegen Studien dieser Art zu den QIIB-Dialekten nicht vor. Mit Bezug auf das Tempus-Problem allgemein stellt Weinrich (1971) nicht nur eine eigene Theorie (basierend auf indoeuropäischen Sprachen) vor, sondern bespricht auch verschiedene Autoren, die sich mit dem Tempus-Problem außereuropäischer Sprachen beschäftigt haben.

⁵⁷ Ein Aufsatz, der sich explizit mit dem Konzept **pacha** befaßt, ist der von Columbus (1993). Leider ist er nicht nur sehr spekulativ, sondern auch methodisch so unsauber, daß er hier keine Verwendung findet. Wie auch in ihren anderen Arbeiten verwendet die Autorin jegliches Material, sprachliches und ethnographisches, aus verschiedenen geographischen Bereichen, indem sie die dort gefundenen Angaben ohne Kriterien mischt und intuitiv miteinander assoziiert. Dabei kommen m.E. keine ernsthaft in Betracht zu ziehenden Schlüsse zustande, zumal sich zur methodischen Anarchie auch noch falsches Verstehen wichtiger andiner und spanischer Wörter gesellt.

⁵⁸ Zuidema interpretiert historische Quellen dahingehend, daß das inkaische Konzept von Geschichte eher einem hierarchisch gegliederten Modell als einem exakten chronologischen Zeitablauf entsprach: "... yo consideraría la historia total inca hasta el tiempo de la conquista española como un evento hasta cierto punto mitológico. La 'historia' inca entonces, integró hechos religiosos, calendáricos, rituales, a un sistema ideológico que era jerárquico en términos de tiempo y espacio." (Zuidema 1977: 48.) Hierzu möchte ich aber anmerken, daß die

des Ortes als Zerstörung und Wiederherstellung einer “strukturell identischen” Ordnung, und ihre Darstellung der mythisch-historischen Struktur lautet wie folgt:

Sonqo’s mythic history expresses a sense of time passing discontinuously in parallel episodes that share the same pattern. The three *Machukuna* are replaced by the three first *Runakuna*, who are in turn replaced by the three Anton Quispes. After each apocalypse, the *ayllu* is reestablished on the tripartite pattern, first by the Puma/Chura/Yukra, and then by the three Anton Quispes. (Allen 1988: 101; vgl. auch Allen 1993-94.)

7.4.2 Der Ausdruck von Raum und Zeit im Manuskript von Huarochirí

Nach den bereits allgemein und für das Quechua II vorgestellten Raum-Zeit-Ausdrucksweisen werden im folgenden die im Manuskript von Huarochirí vorkommenden Mittel besprochen, allerdings in teilweise anderer Reihenfolge, da sie in den vorliegenden Texten vielfach miteinander assoziiert sind und eine sinnvolle Darstellung diese Verbindungen berücksichtigen muß.

7.4.2.1 *Kay*, *dies*, und *chay*, *jenes* – wörtliche und metaphorische räumliche Indikatoren

Verglichen mit anderen Texten des südperuanischen Raumes wird in denen von Huarochirí extrem häufig von den deiktischen Demonstrativpronomina **kay** und **chay** Gebrauch gemacht, **chay** vor allem in zusammengesetzten Zeitbestimmungen, die den Handlungsablauf sequentiell anordnen, wie **chaysi** und **chaymantas/m**, übersetzbar mit *dann*, *daraufhin*, aber auch **kay** und **chay** adjektivisch in Verbindung mit Personen- und Ortsnamen sowie mit anderen Substantiven. Bei der letztgenannten Verbindung handelt es sich um ein stilistisches Mittel, um den Hörer/Leser von einer bestimmten Perspektive aus in die Erzählung einzubinden und dieser eine “Textur” zu verleihen.

Die deiktischen Pronomina werden in den Texten (1) in der wörtlichen Rede wie im Alltags-Diskurs verwendet, aber sie werden auch auf übertragener, von der tatsächlichen realen Situation losgelösten, auf der Erzähl-Ebene eingesetzt, und zwar (2) zum einen als stilistisches Mittel, das wichtige Wörter als den Handlungsfaden weiterführend markiert und den Text durch Rückbezüge miteinander verwebt (“interlacing”) – sicherlich aus der mündlichen Tradition kommend, (3) zum anderen ebenfalls als Mittel des “Verwebens”, aber auf der schriftlichen Ebene, wenn der Erzähler einen Bezug zu anderen Kapiteln herstellt und sich selbst als Bezugspunkt verwendet. Und (4) **kay** und **chay** werden beide zusammen verwendet, um den Handlungsfaden als zentral zu markieren, aber auch abwechselnd, um das erwähnte Gewebe erstehen zu lassen (s. 2).

Modelle, die der Autor erstellt, eher auf seine eigene Intuition als auf Quellenangaben zurückzugehen scheinen, zumal er viele wichtige Punkte nicht belegt, sondern nur eigene Arbeiten dafür zitiert.

Eine interessante Studie über die Kombination beider Systeme, des linearen mit dem zyklischen, ist die von Farriss (1987) publizierte Untersuchung über das Zeitkonzept der Maya, die es nach Einschätzung der Autorin verstanden, das neue europäische Konzept linearer Zeit mit ihrem eigenen linearen Konzept zu verbinden, und letzteres war wiederum in das umfassendere zyklische Zeitkonzept eingebunden. Eine solche Studie, die vorspanische Gegebenheiten zu rekonstruieren und mit den kolonialen sog. Aufstandsbewegungen in Verbindung bringen könnte, wäre auch für das Andengebiet wünschenswert.

Im folgenden sollen diese Verwendungen näher betrachtet werden.

(1) In wörtlicher Rede bzw. Dialogen

Hier werden die beiden Demonstrativpronomina genauso verwendet wie in der Alltagssprache, nämlich um dem Sprecher (**kay**) bzw. dem Angesprochenen (**chay**) näher gelegene Gegenstände zu markieren; dies geht aus dem jeweiligen Ko-Text hervor, z.B. Cauellaca spricht zu den als Vater ihres Kindes in Frage kommenden Männern über ihren Sohn: “**riqsikuy kay wawakta**”, “*erkenne dieses Kind*” (T 2: 22), und aus dem implizierten Kontext ergibt sich, daß sich das Kind nahe bei ihr befindet (Kap. 2). Als Cuniraya Cauellaca folgt und den Kondor trifft, fragt er ihn nach “jener Frau”, da diese offensichtlich entfernt von ihm ist, da sie vor ihm wegläuft: “**wawqi, maypim chay warmiwan tinkunki**”, “*Bruder, wo bist du mit jener Frau zusammengetroffen?*” (T 2: 34). Er verwendet allerdings nicht das den von beiden entfernten Ort angehende **chaqay**, das nur ein einziges Mal in den Texten vorkommt, was darauf schließen läßt, daß es den Erzählern oder in diesem Dialekt wenig geläufig war.

(2) Verbindendes Stilmittel auf Erzählebene

(2a) Wiederaufnahme eines Namens oder anderen Substantivs

kay/chay nimmt einen Namen oder anderes Substantiv wieder auf, das vorher eingeführt wurde, ist also neben der Wiederaufnahme eines Wortes in anderer grammatischer Form⁵⁹ als ein weiteres stilistisches Anschlußmittel zu sehen, das oft nach mehreren Zwischen-Sätzen einen Namen wieder aufnimmt, z.B.

Chaymantam Pariacarco. ... [2 Sätze] ... Chaymanta kay Pariacarco ñisqanchiksi kanan antiman yaykunapi ... tiyan.

Dann war da Pariacarco. ... Und dann sitzt dieser von uns genannte Pariacarco, wo jetzt der Eingang zum Anti ist. (Kap. 16, T 16: 5, 8, Übers. SDS);

chay amaru, jene Schlange (T 16: 17), nachdem dieses Tier als **huk hatun machakway amaru**, ein großes Schlangentier, eine Schlange (T 16: 15), eingeführt wurde (Kap. 16, Übers. SDS).

(2b) Wiederaufnahme bedeutungsverwandter Wörter

kay nimmt bereits vorgestellte Personen oder Dinge wieder auf, allerdings mit bedeutungsverwandten Wörtern, quasi-Synonymen, z.B.

Ña atipas kanan runakta, iskayllata wachakunanpaq kamarqan. ... kay llaqtakunari Yuncasapa karqan.

Nachdem er gesiegt hatte, schuf er jetzt den Menschen, damit er immer nur zwei (Kinder) gebäre. ... und diese Dörfer waren voller Yunca. (Kap. 1, T 1: 3, 8, Übers. SDS);

eine Passage wörtlicher Rede, die mit **ñispa**, sagend, endet, wird mit folgendem Satz weitergeführt: **kay simikta wakakuna uyarispa ... als die huaca diese Rede hörten ...** (Kap. 2, T 2: 18, 20, Übers. SDS).

⁵⁹ S. Kap. 7.6 Konnektive und Rückbezüge.

Dabei greifen **kay** und **chay** ineinander, geben einer Passage Textur, indem sie aufeinanderfolgende Handlungen zu einem Textgewebe verbinden; jedes Demonstrativpronomen bezieht sich jeweils auf den letzten oder vorletzten Satz (Kap. 2):

Isqun killanpi

imanam warmikunapas wachakun hina
wachamurqan hina donzellataq (a).

Chaysi kikillantaq huk wata chika ñuñunwan kawsachirqan
“pip churinh (b) kayqa” ñispa (c).

Chaysi,

ña huk wataman huntaptinqa,
tawa chaki ña chay wamra (b') puriptinqa,
tukuy hinantin waka willkakunakta qayachirqan
yayanta riqsikunqanpaq.

Chaysi,

kay simikta (c') wakakuna uyarispa,
ancha kusikuspa,
tukuynin alli pachantakama pachallispa,
“ñuqaktapas, ñuqaktapas munawanqa” ñispa,
hamurqanku (d).

Chaysi kay tantanakuyri (d') Anchicuchapi karqan.

Maypim (e) chay warmi (a') tiyarqan,

chayman (e') hinaspas ña tukuynin hinantin wakakuna willkakuna
tiyaykuptinsi.

Chay warmiqa (a'')

ñispa

nirqan

“rikuy qarikuna apukuna, riqsikuy kay wawakta (b'), mayqinniychikmi
yumawarqankichik, qamchu, qamchu” ñispa.

Im neunten Monat,

so wie auch (sonst) die Frauen gebären,

kam sie, also als Jungfrau (a), nieder.

Und dann soll sie selbst ein Jahr lang (das Kind) allein mit ihrer Brust ernährt

und sich gefragt haben: “wessen Sohn (b) ist dieser hier (konkret deiktisch)?” (c)

Dann,

*als jener Junge (b'), heißt es, ein Jahr vollendet hatte
und schon auf vier Füßen lief,*

*ließ sie alle **huaca** und **huillca** rufen,*

damit er seinen Vater erkenne.

Dann,

*als die **huaca** diese Rede (c') hörten,
sehr erfreut,*

sämtlich ihre guten Kleider angelegt habend

und mit dem Gedanken: “auch mich, auch mich wird sie lieben”,

sollen sie gekommen (d) sein.

Da soll diese Versammlung (d') in Anchicucha gewesen sein.

Dort (e) wohnte jene Frau (a'),
wohin (e') nun sollen sich alle **huaca** und **huillca** gesetzt haben.

Jene Frau (a'')

sagend

sagte:

“Seht, (ihr) Männer, (ihr) Herren, erkennt dieses Kind (konkret deiktisch) (b''): wer von Euch hat es mir erzeugt? Du? (oder) Du?“, so bei jedem von ihnen fragend.

(T 2: 17-22, Übers. SDS, nach Trimborn.)

(3) **kay** zum “Verweben” einzelner Elemente in den Gesamttext des Manuskriptes und auf den Standpunkt des Erzählers/Redakteurs bezogen

(3a) Einbindung in den Gesamttext (vgl. auch Adelaar 1997c: 139-140)

Kay qipanpim Pariacacap paqarimusqantawan rimasun.

Nach diesem werden wir vom Erscheinen Pariacacas hier sprechen. (Kap. 1, T 1: 13, Übers. SDS);

Kay simiktam kanan christianokuna unanchanchik chay tiempo del dellobioktah.

Diese Erzählung beziehen wir Christen jetzt auf jene Zeit der Sintflut. (Kap. 3, T 3: 19, Übers. SDS.)

Hier ist die Verwendung von **kay** an die Anwendung in der wörtlichen Rede angelehnt, aber übertragen auf die Erzählung selbst.

Die Demonstrativpronomina werden oft in dieser auf Vorhergehendes verweisenden Form verwendet (anaphorisch). Um auf Zukünftiges/Kommendes hinzuweisen (kataphorisch), wird fast immer eine Verbindung von **chay**, *jenes*, und **kay**, *dieses*, vorgenommen. So bezieht sich **chay** in der Einleitungsformel **chay simiri kaymi / kay hinam**, *jene Erzählung ist dies / so* (Kap. 3, T 3: 2; Kap. 6, T 6: 7; Kap. 8, T 8: 23; Kap. 9, T 9: 70) auf das eben Gesagte, nämlich eine inhaltliche Einleitung zum Kapitel, während **kay** als Bindeglied zur Erzählung, die dann beginnt, fungiert. Es finden sich auch einige dieser Formeln nach dem Muster **kay simiri kay hinam**, *diese Erzählung ist so (auf diese Weise)* Kap. 11, T 11: 1; Kap. 17, T 17: 3; Kap. 20, T 20: 41; Kap. 31, T 31: 1). Damit ist die kataphorische Funktion auf die Erzählebene beschränkt. Ob der Wechsel von **chay** zu **kay** in den späteren Kapiteln des Textes auf einen anderen Erzähler zurückgeht, ist nicht festzustellen. Nur im folgenden Satz bezieht sich das Demonstrativpronomen auf etwas gänzlich Unbekanntes, das erst in der zweiten Satzhälfte erwähnt wird:

Kaytam mana allichu yachanchik, Pariacacamantapas ichapas ñawpaqnin karqan o qipanpas.

Dies wissen wir nicht richtig, ob er früher oder später war als Pariacaca. (Kap. 1, T 1: 15, Übers. SDS.)

Fast klingt diese zweite Satzhälfte wie eine zusätzliche, evtl. durch den Rezipienten angeforderte Erklärung oder die des Redakteurs, dem beim Redigieren einfiel, daß er eine zusätzlich Information liefern sollte. Auch die Verwendung des spanischen **o**, *oder*, deutet auf eine Ergänzung durch den Redakteur der Phase 3 hin.

Für dieses Verweben werden auch oft Formen mit **ñisqanchik(-)**, wörtl. *unser Gesagtes*, d.h. *wie wir gesagt haben, das wir genannt haben* verwendet, die sich auf bereits erwähnte Gegebenheiten oder Personen beziehen.

(3b) Inbezugsetzung der Lebenswelt des Erzählers/Redakteurs zur Erzählung selbst

Chay pachaqa chay Sutica ñisqa ayllukunaqa kay kitiman kutimurqan.

In jener Zeit kehrten die Sutica genannten ayllu in diese Gegend hierher zurück.
(Kap. 26, T 26: 33, Übers. SDS.)

Hier stellt der Erzähler/Redakteur durch die deiktischen Ausdrücke **kay** und **-mu** einen Bezug zu seiner eigenen Lebenswelt her. Im Gegensatz dazu deutet die Verwendung von **chay** und die Abwesenheit von **-mu** in einem einführenden Kommentar (über Paricaca) möglicherweise daraufhin, daß der Erzähler/Redakteur nicht von seiner eigenen Gegend spricht:

kananmi rimasun Huaroheripi chay chay kitipi rurasqankunakta

jetzt werden wir von dem sprechen, was er in Huarochirí, in jener Gegend dort tat
(Kap. 6, T 6: 6, Übers. SDS).

Im selben Kapitel wird auch durch die Verwendung von **kay kiti-**, *diese Gegend*, im Gegensatz zu **o Guarocheri-**, *oder Huarochirí* klar, daß der Erzähler/Redakteur nicht aus Huarochirí ist:

Kaykunaktas runakuna kay kitimanta o Guarocherimantapas o mayqin runakunapas ... chayman riq karqanku.

Zu diesen (Gottheiten) sollen die Leute aus dieser Gegend oder aus Huarochirí oder welche Leute auch immer ... dorthin gegangen sein. (Kap. 13, T 13: 27, Übers. SDS.)⁶⁰

Adelaar (1997c: 137-140) gibt mehrere Beispiele dafür, wie die Verwendung von **kay** den Ort des Sprechers ausdrückt.

(4) Interaktion von **kay** und **chay**

Cuniraya wird während der Episode, in der Cauellacas Kind seinen Vater sucht, mit **chay** bezeichnet, aber wenn er dann in den Mittelpunkt der Erzählung rückt, als er die Tiere befragt, wird er mit **kay** verbunden – d.h. er rückt damit auch näher an das Bewußtsein des Adressaten heran. Im weiteren Verlauf wird er nur mit dem Personen-Suffix der dritten Person spezifiziert, bis er die Töchter von Urpayhuachac trifft – hier ist er wieder **chay**. Evtl. werden die Demonstrativpronomina hier auch verwendet, um die Aufmerksamkeit der Adressaten zu leiten, wobei “digressions or asides are characterised by the presence of *chay*, the main thread of the account by *cay*” (Adelaar 1997c: 140).⁶¹

Die beschriebenen Verwendungen von **kay** und **chay** finden sich im gesamten Text, und man kann zusammenfassend sagen, daß die Demonstrativpronomina in ihrer metaphorischen Funktion, d.h. auf der Erzählebene, dazu beitragen, den Text als Ganzes als ein einem Gewebe ähnliches Gebilde darzustellen

⁶⁰ S. auch unten für die Verwendung von **kay** in mythischen Erzählungen.

⁶¹ Es ist für das Quechua von Huarochirí nicht nachvollziehbar, was Fillmore (1972: 157) für das Englische analysiert: nämlich das “that” in der anaphorischen Bezugnahme verwendet wird, wenn Sprecher und Angesprochener die Identität der Person oder des Objekts der Bezugnahme kennen, während “this” verwendet wird, wenn der Sprecher annimmt, daß der Angesprochene nichts von der Sache weiß.

– innerhalb der einzelnen Kapitel und über Kapitelgrenzen hinweg – und ihm somit eine kohärente Textur verleihen. Die hier besprochenen Funktionen der Demonstrativpronomina stimmen relativ genau mit der Einteilung deiktischer Verwendung überein, die Bühler ([1934] 1982: 79-140, bes. 121, 125) aufstellt: neben dem konkreten Gebrauch der Zeigwörter (“demonstratio ad oculus”), wie hier in (1) dargestellt, beschreibt er das anaphorische Zeigen, d.i. das Verweisen im Redefluß, wie in (3a) dargestellt, und schließlich das Zeigen am Phantasma, wenn der Erzähler den Hörer ins Reich des abwesend Erinnerbaren führt, wie in (2) und (4) dargestellt. Es ist auch eine Überlegung wert, der Argumentation Lyons’ (1975: 73) zu folgen, in der er zwischen ‘starken’ und ‘schwachen’ Formen der Demonstrativa unterscheidet, wobei die starken Formen den Nähe-Distanz ausdrückenden Gegensatz zwischen ‘dies’ und ‘jenes’ markieren, während die schwachen Formen in den bestimmten Artikel übergehen, indem sie nur eine Betonung zum Ausdruck bringen. Es ist aufgrund dieser für das Englische angestellten Betrachtung möglich, daß die so häufig mit Eigennamen und anderen Substantiven auftretenden Demonstrativa im Quechua der Huarochirí-Texte nicht mehr eine deiktische Funktion haben, sondern quasi die eines bestimmten Artikels, der jedoch – da er häufig mit Eigennamen vorkommt – anderen Regeln als in den indoeuropäischen Sprachen folgen würde (dieselbe Meinung vertritt Adelaar 1997c: 140).

7.4.2.2 *Pacha* – Raum und Zeit

Die in den zeitgenössischen Grammatiken und Wörterbüchern beschriebene vielfältige Bedeutung von **pacha** spiegelt sich auch in den Texten von Huarochirí wider. Zeitliche Adverbialausdrücke in Verbindung mit **pacha** (**ñawpa**, **chay**, **may**, **kay**) strukturieren das Erzählte, indem sie eine gewisse Reihenfolge implizieren. Aber auch Zeitepochen und -perioden selbst werden mit **pacha** bezeichnet, so die wiederkehrenden *Zeiten der Verehrung* (**muchakuy pacha**, Kap. 9, T 9: 49) oder *der Reife* (**puquy pacha**, Kap. 10, T 10: 52), aber auch Zeiträume, die nicht unbedingt periodisch auftreten, wie die schlechte Zeit, die vorausgesagt wird (**manam allichu pacha**, Kap. 18, T 18: 6). Örtliche Bedeutungskomponenten finden sich in Ausdrücken von **pacha** mit **ura**, *unten* (Kap. 8, T 8: 27), und **uku**, *innen*: **chaypis kanankamapas tian pacha ukupi**, *dort wohnt sie [Chaupiñamca als Stein] sogar bis heute im Innern der Erde* (Kap. 10, T 10: 16). Auch **pacha** in der Bedeutung *Erd-Boden* findet sich, wenn etwa Koka zu Boden geworfen wird (Kap. 1, T 1: 18). Während hier relativ klar eine zeitliche oder räumliche Bedeutung zu unterscheiden ist, wird die Verschmelzung beider Konzepte deutlich, wenn **pacha** als Subjekt mit Naturphänomenen verwendet wird: **pacha tamyá-/kuyu-**, *die Erde regnet/bebt*, oder solche Vorgänge grammatisch klar als von Gottheiten bestimmte Handlungen markiert werden:

Pachaktapas illarichispa sayarqan.

Er (Cuniraya Viracocha) stand da und ließ die Erde erstrahlen. (Kap. 2, T 2: 29, Übers. SDS);

und Llocllayhuancupa bezeichnet sich explizit als denjenigen, der die Erde zum Beben bringt:

Ñuqaqa pachakuyuchiq ... kani.

Ich bin derjenige, der ... die Erde erbeben läßt. (Kap. 20, T 20: 10, Übers. SDS.)

Hier ist in der Bedeutung das enthalten, was im Deutschen mit *Welt* bezeichnet wird, so auch in der Vorhersage, daß die Welt, d.h. Zeit und Raum, enden wird:

Ñawpa pachas kay pacha puchukayta munarqan.

In jener alten Zeit wollte diese Welt enden. (Kap. 3, T 3: 3, Übers. SDS);

Pacha puchukan.

Die Welt endet. (Kap. 22, T 22: 8, Übers. SDS.)

Pacha wird also vor allem mit den Bedeutungen *Welt*, *Epoche* oder *Periode* verwendet und somit sowohl auf einzeln vorkommende als auch auf sich wiederholende Ereignisse bezogen. Ein weiteres Ausdrucksmittel, das sich auch im Quechua der Huarochirí-Texte teilweise in der Bedeutung mit **pacha** überschneidet, ist **mita**: es impliziert eine regelmäßige Wiederholung und könnte mit *Periode* wiedergegeben werden. So wird in Kapitel 30 von der *Regenzeit* gesprochen: **tamya mita**. Auch rituell bedeutsame Zeiträume, sowohl in bezug auf bestimmte rituelle Handlungen, wie z.B. den Chanco-Tanz, werden mit **mita** bezeichnet, wie im folgenden Beispiel deutlich wird; hier greift der Erzähler/Redakteur ein, indem er diese einheimische rituell bedeutsame Zeit in Bezug zur christlichen rituellen Zeit setzt:

Chaymantam ñataq nobiembre killapi, ñachqa San Andrespa fiestanman tinkuchispa, huk takitataq takiq karqan chanco ñisqa takikta. (Kap. 10, T 10: 39) ... **runakunapas kanan chancop mitanpin, “pacha tamyansa” ñispa ñirqanku.**

*Und dann pflegten sie wieder im Monat November, indem sie ihn wohl schon mit dem Fest des Hl. Andreas zusammenfallen lassen, einen Tanz zu tanzen, einen **chanco** genannten Tanz. ... und die Leute sagten nun in der **chanco**-Zeit: “es (die Welt) wird regnen”. (Kap. 11, T 11: 22, Übers. SDS.)*

Einige dieser Zeiträume werden explizit auf bestimmte Gottheiten bezogen und im Manuskript von Huarochirí als **mita** bezeichnet.

imanam Pariacacap mitanpi animakunakta qaraq karqan

wie man zu Pariacacas Zeit [d.h. immer wenn er verehrt wurde] den Seelen zu essen zu geben pflegte (Kap. 28, T 28: 1; s.a. Kap. 9, T 9: 90; Kap. 20, T 20: 15; Suppl. 1, T S1: 74; Übers. SDS);

Huacça ñisqanchik Pariacacap Chaupiñamucap mitanpipas chancu ñisqaktapas ... ruranku.

*Die von uns erwähnten **huacça** veranstalten den sogenannten **chancu** zu Pariacacas und Chaupiñamucas Zeit (Kap. 31, T 31: 150, Übers. SDS.)*

Diese periodische Bedeutungskomponente kommt auch in der Verwendung von **mita** als *-mal* zum Ausdruck, in Verbindung mit Zahlen,

Kay huacasmí kanan watanpi kimsa mita takinga.

*Dieser **huacas** wird nun im Jahr dreimal tanzen.* (Kap. 9, T 9: 31, Übers. SDS),

oder mit verstärkenden Adjektiven

chika achka mita – *so viele Male* (Kap. 5, T 5: 100, Übers. SDS),

und wie im Deutschen kann **mita** auch das eine Mal bezeichnen, an dem etwas Neues passiert oder erscheint:

Chaysi huk mitaqa huk warmi wakataq Cahuillaca sutiyaq karqan.

Da war einmal eine Frau, eine huaca dazu, mit Namen Cahuillaca. (Kap. 2, T 2: 8, Übers. SDS);

Chaysi huk mitaqa Pariacacakta willarqan.

Da sprachen sie einmal zu Pariacaca. (Kap. 24, T 24: 16, Übers. SDS.)

Hierbei verstärken **huk**, *ein*, und der *topic marker* **-qa** die Besonderheit der Gelegenheit. In dieser letztgenannten Verwendung zeigt sich der Unterschied zu **pacha**, so daß beide Wörter zwar sich überschneidende, aber auch verschiedene Bedeutungen beinhalten.

Kürzere Zeiträume werden durch die Verwendung von **punchaw**, *Tag*, zum Ausdruck gebracht; auch hier finden sich mehrere Tage als rituell bedeutende Zeiträume (Beispiel in 7.4.2.6 *Zahlen in Raum und Zeit*, S. 249).

Viele der so definierten auch religiös wichtigen Perioden wiederholen sich im Jahreszyklus: **wata**, *Jahr* (s. Bsp. oben Kap. 9), das auch im Quechua des Huarochirí-Manuskriptes durch den Landwirtschaftszyklus bestimmt ist:

“Kanan wataqa alli puquymi kanqa”.

“Das jetzige Jahr wird ein fruchtbares sein” (Kap. 11, T11: 40, Übers. SDS).

Obwohl Tageszeiten, Tage und Monate im Quechua von Huarochirí durchaus bekannt sind, scheinen doch – wenn auch vielleicht durch den Charakter der Erzählungen und Berichte etwas einseitig gewichtet – sich regelmäßig wiederholende Perioden, orientiert an den wichtigen Gottheiten und im Rhythmus des Anbau- und Viehzucht-Jahres die wichtigste zeitliche Orientierung darzustellen. Hallowell ([1937] 1955: 223-226) hat für die Saulteaux gezeigt, daß westliche Zeitkonzepte (in seinem Fall z.B. die Wochentage) von einheimischen Kulturen übernommen, dabei allerdings an den eigenen zeitlichen Rahmen angepaßt wurden:

The spread of Christianity, then, has been responsible for creating the basis for a new temporal unit in the minds of the Indians. But even so the concept of the week as such does not seem to function very significantly in their life and thought. It is the periodicity of the Sabbath, signalized by going to church and abstaining from certain secular activities, that is the important reference point in their lives. (Hallowell [1937] 1955: 225.)

Ähnliches scheint in Huarochirí passiert zu sein, denn der Erzähler gibt verschiedentlich die christlich-westlichen Zeitpunkte an, die jedoch von den Einheimischen quasi nur als Etikett für ihre eigenen etablierten Bräuche verwendet wurden, wie z.B. das Fest der Chaupiñamca mit Reinigung der Bewässerungsanlage an Fronleibnam, in Kapitel 9, 10; die Jagd zu Ehren Tutayquiris mit dem Chanco-Tanz, womit um Regen gebeten wurde, am Fest des Hl. Andreas im November, in Kapitel 10, 11; und die Totenspeisung zu Allerheiligen in Kapitel 28:

Kay auquisna sutiyuq pacham^u kanan junio killa chay chay pachapi chayamun, ña ñispa ñahqa⁶² hatun pascuapipas tinkun.

Die Zeit, die auquisna heißt, fällt heute bald in die Zeit des Monats Juni, trifft (aber) bald auch mit einem hohen Feiertag zusammen. (Kap. 9, T 9: 52-53, Übers. Trimborn.)

Hinataqmi Chaupiñamcap pascuanpipas kay huacsakuna ñisqa takinku. Kay pascuam kanan ñahqa Corpus Christiman tinkun.

Ebenso tanzen die genannten huacsa auch am Feste der Chaupiñamca. Dieses Fest fällt heute zuweilen wohl auf Fronleichnam. (Kap. 9, T 9: 65-66, Übers. Trimborn.)

Kaykunakta ruraypaqqa manam hanquchanmanchu. Wakin hatun pascuapi, wakinri ñachqa Esperitu Santoman tinkuchin. Kayta ruraypaqri ancham kusikunman, kay llaqtapi padre illaptin, Limacmanpas riptin. Kayqa ancha chiqan simim.

Das zu tun, würden sie nicht versäumen. Einige lassen es auf einen hohen Feiertag, andere wohl auf Pfingsten fallen. Und um das zu tun, würden sie sich sehr freuen, wenn der Pater in diesem Dorfe verreiste und nach Lima ginge. Das ist ein sehr wahrer Bericht (Kap. 9, T 9: 95-98, Übers. Trimborn.)

Kay Chaupiñamca muchakuytam runakuna junio killapi ñahqa Corpus Christiman chayaykuchin.

Die Chaupiñamca-Verehrung lassen die Leute im Monat Juni wohl auf Fronleichnam fallen. (Kap. 10, T 10: 33, Übers. Trimborn.)

Chaymantam ñataq nobiembre killapi ñachqa San Andrespa fiestanman tinkuchispa, huk takitataq takiq karqan chanco ñisqa takikta.

Darauf pflegten sie wieder im Monat November, wobei sie es wohl auf das St. Andreasfest fallen ließen, einen anderen Tanz zu tanzen, einen chanco genannten Tanz. (Kap. 10, T 10: 39, Übers. Trimborn.)

Kaytam kanan kay Checakunaqa kay Tutayquirip purisqanta, “paypaq kallpanta purini” ñispa, watankunapi kay llaqtamanta tukuy hinantin qarikuna chakukta ruraypaq llusiq karqa kay nobiembre killapi.

Das folgende nannten die Checa nun: “Wir gehen Tutayquiris Weg und Kraft”, (wenn sie) jährlich aus diesem Dorfe zu sämtlichen Männern auszogen, im Monat November, um eine Treibjagd zu veranstalten. (Kap. 11, T 11: 20, Übers. Trimborn.)

Imanam Pariacacap mitanpi animakunakta qaraq karqan, chaymanta Todos Santospaqri, ima hinam ñawpa pacha unancharqan [Titel]. Ñam ari wakinnin capitulopi Pariacacakta muchaypaq rispa – imanam runakuna wañuqnin-kunakta waqaq karqan qaraqpas karqan – chay chaykunakta rimarqanchik. Chay qaraspankunakta yuyarispam kanan runakuna manaraq alli xpistianoman tukuspa

⁶² Hier durchgestrichen: Corpus Christimanpas tinkun – es fällt auch mit Fronleichnam zusammen.

rimarqanku, “kay Todos Santo[s]paq hinataqmi viracochakunapas ayanta tullunta qaran mikuchin” ñispa, “haku ygleciaman wañuqninchikkunakta qaramusun” ñispa. Ñawpa pachaqa ima hayka mikuykunaktapas alli chayasqakamata apaq karqan.

Wie man nach dem einstigen Glauben zu Pariacacas Zeit und dann auch zu Allerheiligen die Seelen zu speisen pflegte [Titel]. Schon in einem anderen Kapitel haben wir erzählt, wie die Leute, wenn sie zu Pariacaca zu beten gingen, ihre Toten beklagten und speisten. In Erinnerung an diese Opfer sagten die Leute nun, als sie noch nicht zu guten Christen geworden waren: “Zu Allerheiligen geben also auch die Weißen ihren Verstorbenen (und) ihren Gebeinen zu essen und zu speisen – auf zur Kirche, laßt uns unsere Toten speisen!” (Denn) in alter Zeit pflegten sie alle Art von Speisen, sämtlich gut zubereitet, zu bringen. (Kap. 28, T 28: 1-3, Übers. Trimborn.)

Alle diese Angaben zur Korrelation indianischer Feste mit christlichen Feiertagen enthalten immer das assertative Kommentar-Suffix **-mi**⁶³ und eine reale Zeit (einfache Zeit, unspezifische Vergangenheit oder habituelle Vergangenheit), während der Ko-Text teilweise in der habituellen Vergangenheit und mit dem reportativen Kommentar-Suffix **-si** als dem Erzähler nur vom Hörensagen bekannt markiert wird. Dies deutet darauf hin, daß es sich zumindest bei den erwähnten Korrelationen um Einschübe des Redakteurs handelt, der Erzählungen zusammengestellt hat und von christlicher Warte aus kommentiert. Die häufige Verwendung christlichen Vokabulars in spanischer Sprache zeigt seine Vertrautheit mit dem christlichen System; er benutzt sogar das spanische Wort **pascua** zur Bezeichnung indianischer Feste⁶⁴, was aber sicherlich von seiner Seite her keine Aufwertung der einheimischen Gebräuche sein soll (siehe seine kritischen Kommentare über das Verhalten der Menschen von Huarochirí), sondern eher die gezielt eingesetzte oder unbewußte Einbindung dieses Erzählers/Redakteurs in den christlichen Kontext belegt. Während Teile der Beschreibung andiner Zeremonien selbst noch auf eine Verwurzelung der Partizipanten und evtl. auch der primären Erzähler im andinen Glauben schließen lassen, zeigt die Einordnung dieser Zeremonien in den christlichen Kalender, daß zumindest der kommentierende Erzähler bereits mehr in dem neuen System zu Hause ist. Hier wird durch den Diskurs und seinen Aufbau, vor allem aber durch die zeitliche Einordnung in verschiedene Kalender- und Glaubenssysteme die Ambiguität der kolonialen Situation deutlich: auf beiden Ebenen – sowohl der der Partizipanten, über die berichtet wird, als auch auf der des Erzählers/Redakteurs – beeinflussen beide Wertsysteme die Menschen, wenn auch auf unterschiedliche Weise: die Partizipanten an andinen Zeremonien passen diese in den christlichen Kalender ein; der christianisierte Beobachter setzt sich kritisch damit auseinander.

7.4.2.3 Adverbiale und lexikalische Raum- und Zeitbestimmungen

In den Texten von Huarochirí kann man bei der Untersuchung weiterer Ausdrucksmittel für Zeit und Raum, oft in Kombination mit **pacha**, feststellen, daß zeitliche Angaben vor allem verwendet werden, um den Ablauf einer Erzählung zu strukturieren. Zeitadverbien, bestehend aus Demonstrativpronomina und den Raum-Zeit-Wörtern **ñawpa** (*erst, früher*) / **kanan** (*jetzt*) / **qipa** (*später, danach*), beide in Verbindung mit den oben erwähnten nominalen Kasus-Suffixen, markieren den Handlungsablauf einer Erzählung (**chaysi**, *da*, **chaymantas**, *dann*, **chay pachas**, *in jener Zeit*; **ancha ñawpa pachaqa**, *in*

⁶³ In den vorangehenden Beispielen sind **-mi** und **pascua/fiesta** unterstrichen.

⁶⁴ S. dazu auch Kap. 7.9 *Die Übernahme fremdsprachiger Wörter und Bedeutungen ins Quechua*.

jener sehr alten Zeit, chaymantam kanan, und heute nun, chaymantas kanan qipanpi, dann jetzt danach), wobei sich in den kolonialen Wörterbüchern und Grammatiken **chaymanta** als *después, danach*, findet; und González Holguín erwähnt **chaysi** kurz als *dizque, es heißt, man sagt*.⁶⁵ Bei der Verwendung von **ñawpa** fällt auf, daß es sich im Ablauf der Erzählungen nicht nur auf eine frühere Zeit bezieht, was durch seine Bedeutung *erst*, die ja auch in Huarochirí vorkommt, nahegelegt wird, sondern es scheint eine nicht definierte Zeit zu implizieren, nicht definiert in bezug auf Gottheiten, wie z.B. in Kapitel 3 und 4, wo weder die große Flut noch der Aufstand der Dinge mit einer Gottheit oder einer Landschaft in Verbindung gebracht wird. Auch wenn von Gegebenheiten in einer nicht näher beschriebenen Vergangenheit gesprochen wird – wie vom Wild, das den Menschen aß (Kap. 5) – wird diese durch **ñawpa** in Gegensatz zur in bezug auf Gottheiten und Landschaften definierten Zeit gesetzt. Diese definierte Zeit wird fast immer durch die Zeitausdrücke **chay pacha** oder einfach **chaymanta** gekennzeichnet, die durch die Verwendung des Demonstrativpronomens **chay** eine deiktische Perspektive vermitteln, d.h. die Ereignisse in Bezug zum Erzähler/Zuhörer setzen, wie in Kapitel 5:

Chaysi kay Huatyacuriqa, chay pacha ura qucha ñiqmanta hamuspa – [Einschub des Erzählers:] **may pacham Sienequellaman uraykumunchik** [Einschub Ende] – **chay urukta, chaypis puñumurqa**.

Als dann dieser Huatyacuri aus der Gegend der See unten her kam, zu jenem Berg hin – da, wo wir uns nach Sienequilla hinabwenden – schlief er dort. (T 5: 20, Übers. SDS.)

Diese deiktische Spezifizierung, die ja extrem häufig vorkommt, erklärt sich dann auch daraus, daß der Erzähler das Erzählte in direkten erlebten raum-zeitlichen Bezug zu sich und den Zuhörern setzen will (vgl. Kap. 7.4.2.1: 3b). So findet sich das unmittelbar auf den Sprecher und die Erzählsituation bezogene **kay** oft im Zusammenhang mit wichtigen Gottheiten und bei den Beschreibungen von Gebräuchen und Riten, während es in den in der **ñawpa pacha** angesiedelten Erzählungen kaum vorkommt. Der Aufstand der Dinge wird allerdings gerade durch die Verwendung von **kay** in Verbindung mit den in der Erzählzeit immer noch verwendeten Gegenständen – Mahlstein und Schlegel – zur unmittelbaren Erlebniswelt der Zuhörer in Beziehung gesetzt, die Bedrohung aus einer nicht definierten, alten Epoche erhält damit Aktualität:

Chaymantas kay mortero muhkakunari, chaymanta kay maraykunapas runakta mikuyta qallarirqan.

Ferner fingen diese großen und kleinen Mörser und auch diese Mahlsteine den Menschen zu essen an. (Kap. 4, T 4: 5, Übers. SDS.)

Auch als Cuniraya verschiedene Tiere trifft, als er Cauellaca folgt, werden diese vom Erzähler entweder nicht näher deiktisch definiert oder aber mit **huk**, *ein*, als neu in die Erzählung eingeführt. Nur als der Erzähler über kleine Vögel spricht, verwendet er **kay** – möglicherweise konnte er diese Vögel in einer oralen Erzählsituation selbst gerade sehen:

Chawsawam kay uritukunawan tinkurqan. – *Außerdem traf er mit diesen kleinen Vögeln zusammen.* (Kap. 2, T 2: 43, Übers. SDS.)

⁶⁵ Santo Tomás (*Lexicón* 256) und González Holguín (*Vocabulario* 102/1, *Gramática* I. IV, cap VIII [sic], fol. 142r; I. IV, cap. IX, fol. 132).

Der Gebrauch, den der Erzähler hier vom deiktischen Demonstrativpronomen macht, kann, nach Bühler ([1934] 1982: 85, dieser zitiert hier Bruggmann), als “dramatisch” bezeichnet werden.

Diese in den Mythen von Huarochirí auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene zum Ausdruck kommende Inbezugsetzung des mythischen Geschehens mit der erlebten Welt der Menschen ist auch heute noch festzustellen, wie Allen (1984), Molinié Fioravanti (1985) und Urton (1993a) anhand ethnographischer und Howard-Malverde (1986) anhand ethnolinguistischer Studien aufzeigen, in denen klar wird, wie sich bestehende Gemeinden in Bezug zu der von ihnen erlebten historischen Geographie definieren. Zur Illustration sei Molinié Fioravanti (1985: 109-110) zitiert:

... en el territorio de arriba encontramos un espacio “de cultura”: la parcialidad de San Juan. Su mito de origen identifica las relaciones que la unen al territorio de abajo: un campesino del valle llevó a las divinidades paganas de arriba la imagen de San Juan Sahagun que se encontraba en la iglesia de Yucay. Así se fundó San Juan.

Um in den Texten von Huarochirí ein Geschehnis in einen zeitlichen Rahmen einzuordnen, werden für die weit zurückliegende Vergangenheit Kombinationen mit **ñawpa** verwendet. Soll ein Bezug zu anderen Ereignissen hergestellt werden, so geschieht dies mit Hilfe von **qipa** oder **chaymanta**, so daß man zwar eine gewisse Abfolge mythischer Ereignisse nachvollziehen kann, diese aber nicht direkt als chronologisch exakt zu erkennen ist: **ancha ñawpa pacha**, *in sehr alter Zeit*, **qipanpi**, *später*, **qipanpi ña may pacham**, *später schon in anderer Zeit*, **chaymantam kanan**, *jetzt nun*, **ñahqa**, *schon*.⁶⁶ Pariacaca wird mit der Epoche **qipanpi ña may pacham** verbunden, in der vom Erzähler zum ersten Mal in der Aufzählung **ña**, *schon*, und das assertative Kommentar-Suffix **-mi** verwendet wird. Hier, wie auch an anderen Stellen des Manuskriptes⁶⁷ wird deutlich, daß einige Gottheiten in die Erfahrungswelt des Erzählers integriert sind, während andere, meist die einer sehr viel älteren Zeit, nicht dazu gehören, was sich in der Verwendung des reportativen Kommentar-Suffixes **-si** zeigt. Die Randbemerkung in Kapitel 27 scheint auf eine Unterteilung in die Zeit vor Caruinchu und Pariacaca und nach diesen Gottheiten hinzuweisen, was zeigt, daß die Chronologisierung vom Erzähler/Redakteur und evtl. von der Gruppe, zu der er gehört, abhängt:

Manaraq Pariacacapas, Caruinchupas rikuriptintaqsi, Yaurillanchapi Vichiancha ñisqapipas runakunaqa paqarimurqan.

Bevor Pariacaca wie Caruinchu in Erscheinung getreten waren, waren die Menschen in Yaurillancha, und (zwar) in dem sogenannten Vichiancha geboren worden. (T 27: 7, Übers. Trimborn.)

Die Inka werden zeitlich explizit einer Epoche zugeordnet, die rezenter ist als die der einheimischen Götter:

Chaymantas kanan tukuy Tauantinsuyo runakunakta qayachirqan, manaraq Yngapas yurimuptin ancha ñawpataq.

Darauf ließ er nun alle Tauantinsuyo-Menschen rufen, in uralter Zeit, bevor noch ein Inka geboren war. (Kap. 17, T 17: 13, Übers. Trimborn.)

⁶⁶ S.a. Kap. 8.2.1 *Beispiel: Kapitel 1*.

⁶⁷ S.a. *Besondere dialektale oder idiolektale Anwendungen der Evidenz-Suffixe* in Kap. 7.5.3.3.

Die Zeit, in der die Inka auftraten, ist sogar schon die der Spanier (**viracochakuna**), wie der Erzähler erklärt:

Cunirayas, ñahqa viracochakuna rikurimunqanpaq, Cuzco ñiqman rirqan. Chaysi chaypi Huayna Capac Yngawan rimanakurqan ...

Cuniraya soll, als das Erscheinen der Weißen wohl schon bevorstand, in die Gegend von Cuzco gegangen sein. Dort unterhielt er sich dann mit dem Inka Huayna Capac ... (Kap. 14, T 14: 6-7, Übers. Trimborn).

Auch in der Voraussage des Eintreffens der Spanier wird eine Verbindung zu den Inka hergestellt, denn der Priester, der diese Vorhersage traf, war vom Inka als einer von dreißig Dienern zum Priester Pariacacas bestellt worden. Es handelt sich also um eine Zeit, in der die Inka in das Leben von Huarochirí integriert waren (und nicht umgekehrt⁶⁸); und in jener Zeit erschienen die Spanier. Und obwohl beide – Inka und Spanier – mit einer Epoche verbunden werden, die neuer ist als die der einheimischen Götter, verwendet der Erzähler die gleichen Erzählmittel bezüglich ihrer zeitlichen Charakterisierung, und zwar die einfache Vergangenheit und das reportative Kommentar-Suffix **-si**. Wie die Figuren, Gottheiten und Geschehnisse der Welt von Huarochirí selbst werden also auch die Inka und Spanier in einer Vergangenheit angesiedelt, die vom Erzähler (und dessen Adressaten) nicht mehr als erlebt oder erlebbar empfunden wird.

Obwohl hier nicht die durch Guaman Poma (s.o. S. 223) und Pachacuti Yamqui ([ca. 1613] 1993: 187-188) verwendeten Zeitepochen-Einteilungen in verschiedene **pacha** dargestellt wird⁶⁹, ist doch eine Klassifikation in Epochen festzustellen, die sich aber anscheinend eher an einem bezüglich Gottheiten und Raum-Zeit undefinierten im Gegensatz zu einem bezüglich derselben definierten Rahmen orientiert. Wenn auch moderne Studien wie die von Allen (1984; 1988: 95-102) eine Periodisierung in Epochen zeigen, so fehlt auch im Fall von Sonqo eine klare Zuordnung zu einzelnen Göttern. Möglicherweise wurde diese Zuordnung durch intensive Christianisierung und Monotheisierung unterdrückt – was sich in Huarochirí noch nicht zeigte –, aber die grundlegenden Vorstellungen von besonderen Kräften und Numina in der Natur blieben erhalten. Es ist natürlich auch möglich, daß es regionale Unterschiede in der Mythologie und Historiographie gab, die zunächst durch die Inka, dann durch die Spanier und schließlich durch die Bemühungen der Völkerkundler, ein panandines Weltbild zu schaffen, verwischt wurden.

Ñawpa, **chay-** und (im unmittelbaren persönlichen Erfahrungsraum) **kay-** sollten also weniger als einen chronologischen Ablauf markierende Zeitbestimmungen gesehen werden, sondern eher als solche, die eine vom Menschen und seinen Gottheiten undefinierte oder definierte Raum-Zeit markieren. So werden einige sehr alte Mythen (z.B. vom Tod der Sonne oder der großen Flut) nicht mit bestimmten Orten verbunden, während andere, und zwar die der regional einflußreichen Gottheiten, einen direkten geographischen Bezug mit toponymischer Zuordnung erhalten. Angaben, die sich auf bestimmte Orte beziehen, sind daher meist eng mit dem Erzählinhalt verbunden. Da die Vertikalität, d.h. die Zuordnung

⁶⁸ So wird herausgestellt, daß der Inka von einheimischen Göttern Hilfe erhielt und diese dafür verehrte (Kap. 17, 19, 23). Der Inka gehorchte sogar Cuniraya (Kap. 14). Und der Inka ist – obwohl er schon viele Orte unterworfen hat – nicht so mächtig wie Pachacamac, was dieser ihm ausdrücklich sagt (Kap. 23). (S.a. Kap. 7.7 *Personen-Interaktion* und Dedenbach-Salazar Sáenz 1999a.)

⁶⁹ Rezente Forschungen scheinen daraufhinzuweisen, daß die Periodisierung, wie sie z.B. in Guaman Poma vorkommt, vielleicht nicht andin ist, sondern auf einer europäischen Vorlage basiert (Barnes 1994, vgl. auch Duviols 1991). Die Tatsache, daß in den Texten von Huarochirí eine solche Periodisierung in genau definierte Zeitepochen, **pacha**, mit bestimmten Gruppen und Eckdaten, nicht vorkommt, mag diese Annahme stützen.

zu einer bestimmten ökologischen Höhenzone und die Nutzung anderer solcher ‘Stockwerke’ (*pisos*) in den Anden von altersher von vitaler Bedeutung ist (Murra 1964), kommt den räumlichen Indikatoren eine wichtige Rolle zu, was sich in der Häufigkeit der Verwendung von Verben des Auf- und Absteigens, des Hinauf- und Hinuntergehens deutlich wird, so etwa wenn der Erzähler Einschübe zur Geographie macht und beschreibt, wo und wie zu seiner Position ein bestimmter Ort gelegen ist, z. B.

Kay pukyum kanan San Lorenzo hanaqnin hatun urqumanta llusirqan.

Diese Quelle floß aus einem hohen Berge über dem heutigen San Lorenzo. (Kap. 6, T 6: 26, Übers. Trimborn.)

In den mythischen Erzählungen von Huarochirí werden Gottheiten und Menschen jeweils mit bestimmten ökologischen Zonen in Verbindung gebracht, und zwar auf die Weise, daß mit positiven und negativen Werten belegte Gottheiten und ihnen zugehörige Gruppen mit dem Konzept ‘oben’ bzw. ‘unten’ verbunden werden: Huallallo Caruinchu wird mit ‘unten’ und den dort gelegenen **anti** assoziiert:

Huallallo Caruinchu, manaña ima kallpallanpas kaptinsi, anti ñiqman mitikarqan.

Huallallo Caruinchu floh, als er schon keine Kraft mehr hatte, in die Gegend des Anti. (Kap. 16, T 16: 23, Übers. SDS),

während Pariacaca sich aufwärts bewegt:

Chaysi chay Pariacacaqa ... hanaqman wichaykurqan.

Dann stieg jener Pariacaca aufwärts. (Kap. 6, T6: 62, Übers. SDS.)

So erhalten auch die örtlichen Angaben eine ethisch-moralische Wertung.

Um eine vom Sprecher zeitlich nicht so weit entfernte Dimension auszudrücken, werden Namen wichtiger Persönlichkeiten verwendet, die jedoch vom Erzähler mit **-si** kommentiert werden, da sie ja bereits tot waren, als er lebte:

Chaymantas, ñataq huk padre Xpistobal de Castilla kaptin, kay rreduccionpi kaspas, kurakari don Geronimo Canchoguan kaspas, ancha chaykunakta chiqñiptin, manaña mucharqanchu.

Als darauf auch schon ein Pater Cristóbal de Castilla da war, der in dieser Reduktion weilte, und Don Jerónimo Canchoguan Kuraka war, beteten sie nicht mehr (so), weil diese (beiden) diese (Dinge) verabscheuten. (Kap. 20, T 20: 27, Übers. Trimborn.)

Catherine Allen (1984; 1988: 95-102) fand für Sonqo eine Zeiteinteilung in Epochen, die jeweils mit Zerstörung und Wiederherstellung der Ordnung endeten, wobei die letzte Epoche durch drei Männer, die namentlich bezeichnet werden, gekennzeichnet ist, was der Periodisierung in den Huarochirí-Texten, für die neuere Zeit anhand von einem Curaca und Pfarrer, ähnlich ist.

Im Zusammenhang mit der Betrachtung zeitlicher Anordnungen ist es eine Überlegung wert, ob **-si** neben der Kennzeichnung einer Aussage als vom Hörensagen bekannt auch durch das Fehlen einer deiktischen Perspektive charakterisiert sein könnte, d.h. **-si** impliziert, daß der Sprecher keinen zeitlichen und örtlichen Bezug zum Erzählten herstellt, also nicht involviert ist, während **-mi** das Erzählte in örtlich-zeitlichen Bezug zu ihm setzt. Das würde auch erklären, warum Beschreibungen religiöser Praktiken mit

-**mi** vorgenommen werden; der Erzähler würde damit nicht unbedingt zum Ausdruck bringen, daß er dabei war, sondern daß sie zu seiner Zeit und seinem Raum gehören.

7.4.2.4 Tempus-Aspekt-System und die erzählerische Organisation von Zeit

Im Huarochirí-Manuskript werden alle Gegebenheiten der Vergangenheit mit Hilfe der nicht markierten, einfachen Vergangenheit ausgedrückt, d.i. das Suffix **-rqa**. Es gibt in den Texten von Huarochirí keinen Zeit-Aspekt für die Erzählung, wie er in modernen Dialekten existiert.⁷⁰ Wie oben angesprochen (S. 221), gibt es Hinweise darauf, daß die Entwicklung des narrativen Aspekts als verbale Form eine relativ rezente ist; die Verwendung der einfachen Zeit **-rqa** in Huarochirí kann sich aber auch daraus erklären, daß jenes Quechua als *lingua franca* benutzt wurde und daher ein vereinfachtes Zeitsystem verwendete.⁷¹ Dieselbe Erklärung könnte auch begründen, warum alle Erzählungen aus mythischer Zeit im Huarochirí-Manuskript nie die allgemeine Zeit verwenden, sozusagen als historisches Präsens, was ja in rezenten Erzählungen durchaus üblich ist.⁷² Es gibt nur wenige Stellen, an denen die unmarkierte Zeit im Zusammenhang mit mythischen Geschehnissen verwendet wird (Beispiel **kay Anchicara ... s.u.**). Eine andere Erklärung für das Fehlen des historischen Präsens mag sein, daß der Erzähler (evtl. der Phase 3) sich an den Gebrauch der Vergangenheit, wie er in biblischen Erzählungen üblich war, anzupassen suchte. Betrachtet man diesbezüglich die Predigten, die Episoden aus der Bibel wiedergeben, so zeigt sich, daß hier immer die **-rqa**-Vergangenheit benutzt wurde (s. Avila 1648, *Tercero Cathecismo* [1585] 1985).

Die einzige Zeitebene, die grammatisch nicht mit einem Tempus-Aspekt markiert wurde, ist die der Gegenwart, für die der Erzähler die einfache Zeit (Verbwurzel nur mit dem Konjugations-Suffix verbunden) verwendet. Diese kommt meist bei (bewertenden) Erklärungen des Erzählers/Redakteurs am Ende eines Kapitels vor:

Kaytam kanan ñuqanchik christianokuna unanchanchik Jesu Christo apunchikpaq wañusqanpi tutayasqantah.

Dies, glauben wir Christen heute, war möglicherweise die Finsternis beim Tode unseres Herrn Jesus Christus. (Kap. 4, T 4: 7, Übers. SDS),

oder bei Verweisen auf andere Kapitel:

Ñam ari kay ñawpaq tawa capitulopi ñawpa pacha kawsasqankunakta willanchik.

Nun haben wir schon in diesem früheren, vierten Kapitel das Leben der alten Zeit erzählt. (Kap. 5, T 5: 2, Übers. SDS.)

Bei diesen Verweisen kann natürlich, je nach Bezug zu anderen Aussagen, auch das Futur verwendet werden:

⁷⁰ In Huarochirí ist also die Verwendung von **-si** zur Markierung von nicht Erlebtem im Gegensatz zu **-mi** zur Markierung von Erlebtem oder zur Lebenswelt Gehörigem besonders wichtig. S. dazu Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität*.

⁷¹ Adelaar (1994c); s.a. Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte*.

⁷² Die genaue Rolle und Funktion dieses Wechsels zwischen Formen der Vergangenheit und der allgemeinen Zeit ist noch nicht erforscht. Dafür könnte Schiffrins Studie (1981) über (mündliche) Erzählungen im Englischen ein interessanter Ausgangspunkt sein.

Kaytam kay qipanpi churasun atinakusqantawan. Ñam ari chay Huallallo Carvinchup kawsasqantaqa runa mikusqantawanpas ima hayka rurasqantawanpas ñawpaq capitulopi rimarqanchik.

Dies zusammen mit ihrem Kampf werden wir später hier darlegen. Daß es Huallallo Carvinchu gab, daß er Menschen fraß, sowie seine sonstigen Taten haben wir schon in einem früheren Kapitel erzählt. (Kap. 6, T 6: 4-5, Übers. SDS).

Die einfache Zeit wird auch bei Einschüben zur Geographie verwendet:

may pacham Sienequellaman uraykumunchik

dort gehen wir nach Sienequilla hinunter (Kap. 5, T 5: 20, Übers. SDS);

und auch, wenn der Erzähler eine bestimmte Landschaftsstruktur als Ergebnis einer mythischen Handlung charakterisiert:

Chaysi tuylla pachanpitaq rumi tukurqan. Chay rumis kanankamapas, imanam runap chankan hina, chankayuq rakayuq tiyan. Chaytas imanqanpaq ari kukakta chaysawa churapun kanankamapas.

Da soll sie sofort auf der Stelle zu Stein geworden sein. Dieser Stein soll dort bis heute sein, so wie menschliche Schenkel, mit Schenkeln und Scheide sitzt sie [der Stein] dort. Dort obenauf legt man nun, so heißt es, wozu es auch sei, Koka für sie bis heute. (Kap. 5, T 5: 107-109, Übers. SDS.)

Oft wird diese eigentlich nicht als Präsens markierte Zeit durch **kanan**, *jetzt*, und den inklusiven Plural **-nchik** in Bezug zum Erzähler und seine Zeit gesetzt.

Bezüglich der von G. Müller ([1946] 1968) vorgeschlagenen Klassifizierung der Zeitraffung durch den Erzähler finden sich in den Texten von Huarochirí alle drei Formen. Zum einen kommt es vor, daß nur Hauptergebnisse, wie in Kapitel 1 die Aufeinanderfolge verschiedener Gottheiten, genannt werden, allerdings beschränkt sich dies meist auf Verweise und Kommentare. In vielen Erzählungen mythischer Art wird eine unmittelbare Verbindung zweier Handlungen, ohne Zeitraffung, durch die Wiederaufnahme desselben Verbs hergestellt:

Chaysi huk runalla anqusaykurqan. Kay anqusaqmintas, ... ñispa, ñirqan.

Nur ein Mann trank ihm dann freundlich zu. Zu dem, der ihm zutrank, sagte er ... (Kap. 25, T 25: 6-7, Übers. SDS);

oder durch **kay hina kaptinsi**, was fast eine Gleichzeitigkeit ausdrückt:⁷³

Kay Anchicara ñisqanchiksi huk pukyu Purui sutiuyuqi yakukta tiyamun Kay hina tiyaptinsi huk warmiqa Surco ñiqmanta picoy⁷⁴ warmi hamurqan.

Dieser von uns erwähnte Anchicara sitzt⁷⁵ an einer Quelle namens Purui, das Wasser (wartend) Als er so saß, kam eine Frau aus der Surco genanten (Gegend), eine zarte Frau. (Kap. 30, T 30: 3-4, Übers. SDS, nach Trimborn.)

⁷³ Hierbei ist zu berücksichtigen, daß **-pti** alleine eine Vorzeitigkeit der in ihm ausgedrückten Verbhandlung im Vergleich zu der des Hauptverbs ausdrückt.

⁷⁴ Trimborn übersetzt dies als "zart", Taylor als Name.

Eine Handlung wird an eine vorhergehende durch **chaysi**, **chaymantas** oder **chay pachas** angeschlossen. Manchmal geben diese Konnektive lediglich an, daß ein Geschehnis einem anderen folgt, ohne zu spezifizieren, wie lange jeweils ein Zustand andauert, markieren also bestimmte Zustände oder Ereignisse in geraffter, aber nicht zeitlich definierter Form, wie z.B. in Kapitel 23:

Tupay Ynga Yupanqui ñisqa apu kaspas, ña tukuy hinantin **llaqtakunakta conquistapas, achka wata samarqan, ancha kusikuspa. Chaysi huk** **llaqtakunamanta awqa hatarirqan Alancumarca Calancomarca Chaquemarca ñisqas. Kay kay runakunas mana yngap runan kayta munarqanchu; chaysi** **chaykunawan, achka huaranga runakunakta qiwikuspa, awqanakurqan doze año chikakama. Chaysi, tukuy kachasqankunaktapas qulluchimuptin, ancha llakispa, “imanam kasun” ñispas, yngaqa ancha putikurqan. Chaysi huk punchawqa yuyakurkan ...**

Als der Tupay Ynga Yupanqui Genannte Herr war und so schon sämtliche Landschaften unterworfen hatte, ruhte er viele Jahre in großer Zufriedenheit aus. Da erhoben sich aus einigen Orten die Feinde (Rebellen), (und zwar) die sogenannten Alancumarca, Calancomarca (und) Chaquemarca. Diese Menschen wollten nicht Leute des Inka sein. Da kämpfte er mit jenen, indem er viele Tausende seiner Leute aushob, zwölf Jahre lang. Als sie dann aber alle von ihm Gesandten vernichteten, war der Inka sehr traurig und bekümmerte sich bei dem Gedanken: “Wie wird es uns ergehen?” Da aber überlegte er eines Tages ... (T 23: 2-7, Übers. SDS.)

oder Kapitel 25:

Kay anqusaqnintas, “yapaykuway wawqi” ñispa, ñirqan. Chaysi yaparqantaq. Chaymantas, “kukallaykikta akuchiway” ñispa, ñataq mañarqan. Chaysi qurqantaq. Chay pachas, “...” ñispas, ripurqan.

Zu dem, der ihm zutrunk, sagte er: “Gib mir bitte mehr, lieber Bruder!”. Da gab er auch zu. Darauf verlangte er wieder mit den Worten: “Laß mich etwas von Deiner Koka kauen”. Da gab er (ihm) auch. Daraufhin sagte er (Pariacaca): “...” (und) ging fort. (T 25: 7-11, Übers. SDS, nach Trimborn.)

Die Konnektive können aber auch zeitlich spezifiziert werden:

Chaysi pichqa punchawmantaga ancha wayra hatarimurqan.

Dann, nach fünf Tagen erhob sich ein starker Wind. (Kap. 25, T 25: 12, Übers. SDS);

Chaymanta piñaspas pichqantin punchawninpi chay llaqtakta kulluchirqan.

Daraufhin zornig werdend, ließ er jenes Dorf in fünf Tagen verderben. (Kap. 26, T 26: 8, Übers. SDS.)

Während also die Wiederaufnahme des Verbs eine direkte zeitliche Abfolge wiedergibt, wird durch die Konnektive gerafft, indem bestimmte Schritte der Erzählung aneinandergereiht werden.

⁷⁵ Hier wird die allgemeine Zeit verwendet, da Anchicara ja zur Zeit des Erzählers immer noch an der Quelle sitzt – wie der Leser später erfährt: ... **rumiman chirayarqan; kay rumin kanakamapas hina tiyanku, ... erstarrten sie zu Stein. Diese ihre Steine sitzen so bis heute** (T 30: 17-18).

Ganz ähnlich wie in diesen beschriebenen Beispielen aus regional angesiedelten Mythen werden auch die keinem Raum zugeordneten Mythen in ihrem Ablauf durch die Konnektive strukturiert, wie z.B. Kapitel 4, in dem **chaysi** (oft in unmittelbarer Verbindung mit dem den *topic marker* enthaltenden Wort) der Erzählung einen besonderen Rhythmus verleiht.

Beschreibungen von Zeremonien und Ritualen werden meist mit dem assertativen Kommentar-Suffix kombiniert.⁷⁶ Hier verwendet der Erzähler die mit dem aktantiellen nominalisierenden Suffix gebildete habituelle Vergangenheit: **-q ka(-rqa)-**, (z.B. Kap. 7), die eine iterative Zeitraffung (vgl. G. Müller [1946] 1968) darstellt. Wie der Einschub des Erzählers in Kapitel 7 deutlich macht, können diese Rituale auch in einem klar umgrenzten Zeitraum stattgefunden haben, im folgenden Fall noch zu Lebzeiten einer bestimmten Persönlichkeit:

Chaymantam ñawpa don Sebastian apu kawsapinpas ... hatun akillawan hatun putuwanpas aswakta manyanmanta qumuq karqan.

Als damals Don Sebastian lebte, ... pflegte sie mit einem großen Metallgefäß und einem großen Kalebassengefäß reihum Chicha auszugeben. (Kap. 7, T 7: 11, Übers. SDS.)

Neben ihrer Einordnung in die zeitliche Erzählererfahrung werden diese Bräuche auch als in einem zeitlichen Rhythmus ablaufend beschrieben, wie z.B. in einem bestimmten Monat oder einer Periode, die ihren Namen ausschließlich von einem bestimmten Fest/Ritual bezieht. Die Dauer der Rituale ist meist mit fünf Tagen angegeben, was diesen Zeitraum einen für Huarochirí typischen macht (s. 7.4.2.6 *Zahlen in Raum und Zeit*). Als Beispiel kann Kapitel 9 dienen: Die Yunga aus Checa und Collo und insbesondere deren Priester aus dem *ayllu* Cacasica führen bestimmte Zeremonien durch, und zwar auf den Bergen Incacaya und Huallqueri; die Zeit dieses Rituals heißt Auquisna, was vom Erzähler mit dem Monat Juni gleichgesetzt wird. Bestimmte Teile des Rituals wurden nachts ausgeführt; und einige Teile wurden fünfmal durchgeführt.

Wendet man das von Traugott (1975) vorgeschlagene Unterscheidungskriterium für zeitliche Kategorisierungen (s.o. S. 221: Abfolge ("sequencing"), Zeit ("tense") und Aspekt ("aspect")) auf das Material von Huarochirí an, so stellt sich heraus, daß die erzählte Zeit der Mythen eine Zeit ist, die eine Abfolge darstellt: wie oben gezeigt, werden innerhalb der Erzählung Ereignisse untereinander, aber nicht in Bezug zum Erzähler, zeitlich mit einander korreliert, und zwar durch Zeitadverbien wie **chaymanta** und **chaysi**, aber auch durch die Nominalisierungen mit **-spa** und **-pti**, die einzelne Ereignisse und Handlungen nicht nur in eine logische Beziehung zueinander setzen (kausal, konditional etc.), sondern auch eine zeitliche Abfolge, nämlich die Vorzeitigkeit der in der Nominalisierung ausgedrückten Handlung, implizieren. (Hier kommt semantisch eine Gemeinsamkeit verschiedener grammatischer Phänomene zum Ausdruck, nämlich die Zeitbezogenheit von Nominalisierungen und verbalen Zeiten/Aspekten.) Nun werden, wie gesagt, keine Bezüge zwischen der erzählten Zeit und dem Erzähler hergestellt, wohl aber setzt der Erzähler oft den Raum der Erzählung mit dem Lebensraum seiner Gemeinschaft in Verbindung.

Der Aspekt der habituellen Durchführung kommt vor allem in den Riten und Bräuche beschreibenden Berichten zum Ausdruck, und die deiktischen Zeitangaben finden sich hauptsächlich bei Kapitelverweisen und Erzählerkommentaren, und natürlich auch in den Beschreibungen der Rituale. Hier scheint sich also die von Traugott vorgeschlagene Dreiteilung der Zeitkonzeption auch in jeweils

⁷⁶ S.a. Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität.*

verschiedenen Diskurstypen niederzuschlagen. Traugott (1975: 224) schließt ihren Aufsatz mit folgender Fragestellung:

It would be particularly interesting for the study of language and culture to investigate whether there is any clear correlation between the predominance of either tense deixis or serialization in a language with concepts of man's relation to the universe in general and to time in particular (is man moving and changing, liable to impose his will on the world, as the predominance of tense deixis would suggest; or does he essentially see himself as unchanging, and experiencing sensations as events pass him by, as the predominance of serialization would suggest?)

Man kann diese Frage natürlich nicht auf der Grundlage einer kurzen Analyse eines Textkorpus beantworten, aber die hier untersuchten Texte deuten darauf hin, daß Gegebenheiten existieren, die der Mensch als von ihm unabhängig geschehen auffaßt, nämlich die Ereignisse der mythischen Zeit, während andere Handlungen (sowohl zeitlich als auch räumlich) in Relation zu ihm selbst gesehen werden, nämlich – neben denen, in deren Rahmen sich die Zeremonien abspielen – die der Schaffung und Formung des Textes. Hier scheinen sowohl das neue Medium (die schriftliche Fixierung) als auch die Erzähler-Hörer/Leser-Beziehung (der Wunsch des Redakteurs, dem Leser eine bestimmte Interpretation zu vermitteln) eine Rolle zu spielen: außerhalb der Mythen und Beschreibungen religiöser Praktiken selbst dreht sich der Text sozusagen um den Erzähler. Mir erscheint es wahrscheinlich, daß eine deiktische oder sequentielle Zeitauffassung vom Genre und der Erzählsituation abhängt und nicht von der Sprache und Kultur selbst. Trotzdem sollte man darüber nachdenken, inwieweit die andine Konzeption der im Weltenwechsel ablaufenden Zeit auch in der Sprache zum Ausdruck kommt – auch wenn dabei keine Kausalität gefunden werden kann⁷⁷ –, wenn man nämlich sieht, daß sich im grammatischen System des Quechua (und auch des Aymara⁷⁸) weniger die Zeit als vielmehr der Aspekt manifestiert.

7.4.2.5 Die erzählerische Organisation von Raum

Wie bereits im Zusammenhang mit dem Tempus-Aspekt-System und der Bedeutung der ökologischen Gegebenheiten erwähnt, werden in den mythischen Erzählungen, die Gottheiten aus Huarochirí betreffen, häufig geographische Zuordnungen vorgenommen, die die Gottheiten und das mythische Geschehen in direkten Bezug zum Erzähler und Adressaten setzen (Bsp. s.u. S. 356: **Chaysi tuylla pachanpitaq rumi tukurqan. Chay rumis kanankamapas – imanam runap chankan hina – chankayuq rakayuq tiyan**) (im Gegensatz zu den Erzählungen der Vorzeit, die weder zeitlich noch räumlich fixiert sind). Wie bereits besprochen, wurde die Zeit der Inka und der eindringenden Spanier zur nicht selbst erlebten Zeit gerechnet. Was die räumliche Einordnung dieser beiden Gruppen betrifft, so werden sie mit

⁷⁷ Bereits Whorf ([1939] 1956: 158) wies auf die Komplexität der Verbundenheit von Zeitkonzepten und Sprache hin und nahm an, daß die Sprache Konzepte wie das der Zeit beeinflusst: “Concepts of ‘time’ and ‘matter’ are not given in substantially the same form by experience to all men but depend upon the nature of the language or languages through the use of which they have been developed. They do not depend so much upon ANY ONE SYSTEM (e.g., tense, or nouns) within the grammar as upon the ways of analyzing and reporting experience which have become fixed in the language as integrated ‘fashions of speaking’ and which cut across the typical grammatical classifications, so that a ‘fashion’ may include lexical, morphological, syntactic, and otherwise systemically diverse means coordinated in a certain frame of consistency.”

⁷⁸ Obwohl das Tempus-Aspekt-System des Aymara sehr viel komplexer ist als das des Quechua, zeigt es eine eindeutige Betonung der Datenquelle und des Modus (real vs. unreal), und es vernachlässigt, wie das Quechua, die eigentliche zeitliche Komponente.

konkreten Orten in Verbindung gebracht, ebenso wie die Figuren und Geschehnisse der meisten mythischen Erzählungen. So wird beschrieben, wie Cuniraya nach Cuzco ging, um dort mit dem Inka Huayna Capac zu sprechen (Kap. 14); und es wird erwähnt, daß der Inka sein Einflußgebiet beträchtlich ausgedehnt hatte:

Tupay Ynga Yupanqui ñisqa, apu kaspas, ña tukuy hinantin llaqtakunakta conquistaspas⁷⁹, achka wata samarqan, ancha kusikuspa.

Der Tupay Ynga Yupanqui Genannte ruhte, nachdem er Herrscher geworden war und sämtliche Ortschaften unterworfen hatte, viele Jahre sehr zufrieden aus. (Kap. 23, T 23: 2, Übers. SDS.)

Im Unterschied zu den Inka, die durch die vom Erzähler bekundete freiwillige Unterwerfung unter die Gottheiten von Huarochirí im Nachhinein nicht mehr als echte Bedrohung gesehen werden, dringen die Spanier in den Lebensraum des Erzählers ein. Dies wird durch die Verwendung geographischer Angaben, die sich in beiden Fällen auf den Pariacaca-Berg beziehen, deutlich (-**mu**, **chayman**):

Kay urquktam wakinnin runakunaqa, “chaymi Pariacaca” ñinku, ñispataqmi. Qipanpi viracochakuna rikurimuptinpas, kay Yncacaya ñisqanchikmantapas chay urqu rasukta rikuspa, “chaymi pariacaca” ñispa, ñirqanku.

Von diesem Berg sagen einige von ihren Leuten: “Jener ist Pariacaca”. Obwohl später die Weißen dort erschienen waren, sagten sie (doch noch), wenn sie von diesem von uns erwähnten Yncacaya aus jenen Schneeberg betrachteten: “Jener ist Pariacaca”. (Kap. 17, T 17: 8-9, Übers. SDS.)

Chay pachas Pariacacapi kimsa chunka saçerdotekuna tiyaspa, kay Caxalliuya Tamalliuya sutiyuq tukuyninmanta yuyaqnin karqan. Chaysi viracocha chayman chayaspaqa, “kay wakap qullqin pachan maymi” ñispas tapurqan.

*Und als sie in jener Zeit zu dreißig Priestern auf dem Pariacaca weilten, war der mit Namen Caxalliuya Tamalliuya der weiseste von ihnen allen. Als dann der Spanier dorthin gelangte, fragte er: “Dieses **huaca** Silber (und) Gewand, wo ist es?” (Kap. 18, T 18: 14-15, Übers. Trimborn.)*

Den Spaniern gelingt es nicht nur, das Silber und die Kleidung Pariacacas an sich zu bringen, sondern auch einen Priester des Gottes fast zu verbrennen. Das Zusammentreffen mit den Spaniern ist also nicht von Interaktion und Integration bestimmt, wie das der Bewohner von Huarochirí mit den Inka, sondern es ist ein Eindringen, das Konfrontation und Auflösung bringt:

“... wawqi haku chiqirisuntaq. Manañam allichu pacha” ñispas tukuynin llaqtankama chiqirimurqan.

“... Brüder, gehen wir, wir wollen uns zerstreuen, die Welt ist nicht mehr gut”, dies sagend sollen sie zu allen ihren Dörfern hin auseinandergegangen sein. (Kap. 18, T 18: 21, Übers. SDS.)

⁷⁹ Es mag kein Zufall sein, daß der Erzähler für die inkaischen Eroberungen das spanische Wort **conquista**-verwendet, denn – wie bereits gezeigt – gehörten Inka und Spanier konzeptuell anscheinend recht eng zusammen.

Die räumliche Perspektive schlägt sich sprachlich auch innerhalb der Wiedergabe der Rituale nieder. So spielt die Überwindung einer Entfernung und das damit verbundene räumliche und zeitliche Ankommen in einem der beschriebenen Rituale eine wichtige Rolle. Hier wird **ñawpaq**, *zuerst*, mit seiner kompletten, Raum und Zeit implizierenden Bedeutung verwendet:

“Ñuqaraqpas ñawpaq umanman chayayman” ...

“Auch ich könnte zuerst auf der Spitze (des Berges) ankommen” ...;

Kay ñawpaq chay urquman chayaq llamas Pariacacap ancha munasqan.

Das Lama, das zuerst auf dem Berge anzukommen pflegte, soll von Pariacaca sehr geliebt worden sein. (Kap 9, T 9: 45-46, Übers. SDS.)

Lokative und direktionale Angaben lexikalischer und morphologischer Art häufen sich hier: **-man ri-**, *zu / nach ... gehen*, **chaymanta**, *von dort*, **urquman sichpa-**, *(sich) dem Berg nähern*, **-man chaya-**, *an ... ankommen*. Diese Bedeutung der örtlichen Situierung und Annäherung steht im Einklang mit dem, was Parkin (1992: 12) als für Rituale so wichtig erachtet:

ritual is held to privilege physical action; but it is an action that can only be understood as bodily movement towards or positioning with respect to other bodily movements and positions.

Diese Bewegung ist natürlich auch metaphorisch gesehen für die Teilnehmer am Ritual von größter Bedeutung:⁸⁰ durch Schnelligkeit gelangt man nicht nur zum physischen, sondern auch zum spirituellen Ziel:

Huchuylla llama chayaqtari chay yañca ñisqa: “kay llamayuqmi ancha kusiyuq Pariacacam kuyaykun” ñispa, allin sutinchaq ñawinchaq karqan.

Dem kleinen Lama aber, das (zuerst) ankam, pflegte der erwähnte Yanca mit den Worten: “Glücklich der Besitzer dieses Lamas, (denn) Pariacaca liebt (ihn)”, einen guten Namen zu geben (und) (es) zu segnen. (Kap. 9, T 9: 48, Übers. Trimborn.)

Neben diesen räumlichen Angaben, die sich auf das beschriebene Ritual selbst beziehen, fallen in diesem wie auch im erwähnten Kapitel 7 die genauen geographischen Angaben auf, die hier so detailliert zu sein scheinen, weil der Erzähler/Redakteur wohl nicht für die eigene Gruppe schreibt, sondern vielmehr für einen Dritten (Avila?) möglichst genaue Angaben macht, damit dieser den Ritualen nachgehen kann; diese Motivation des Erzählers wird auch darin deutlich, daß er die beschriebenen Rituale negativ bewertet und den Pfarrer erwähnt. Was also die räumliche Perspektivgebung betrifft, finden sich zum einen die für die Rituale in sich wichtigen Lokalisierungen (“intrinsic”), zum anderen aber auch solche auf Erzählebene (“deictic”).⁸¹

Bezüglich der Ausdrucksmittel für räumliche Anordnungen soll hier noch kurz auf das modale Verbal-Suffix **-mu** eingegangen werden, das schon von Adelaar (1997c) untersucht wurde. Die Komplexität

⁸⁰ Parkin (1992: 22): “We must look at spatial usage not only literally but also metaphorically. After all, the very notion of the rite of passage was as much a metaphorical insight as a literal description of physical movement. It connotes social and cosmological as well as physical direction.”

⁸¹ Schulze (1987: 302): intrinsic perspective: taking into account the inherent systematicity of an object in space; deictic perspective: taking into consideration the speaker’s and/or hearer’s location (vgl. Bühler [1934] 1982: 90).

seiner Verwendung zeigt sich besonders klar in den Texten von Huarochirí. Mit Verben der Bewegung markiert **-mu** eine Bewegung zum Sprecher hin, mit anderen Verben einen Ort, der vom Sprecher entfernt ist, wobei impliziert wird, daß die Bewegung zu dem angegebenen Ort bereits stattgefunden hat. In Dialogen bzw. direkter Rede hat **-mu** diese für das Quechua allgemein beschriebene deiktische Funktion, da Sprecher und Angesprochener es aufgrund einer tatsächlichen Verteilung ihrer Positionen verwenden: **llaqtay ukupitaq tiyamusaq**, *und ich werde in meinem Dorf wohnen* (Kap. 26, T 26: 34), die sich ändern kann. Ähnlich wird es in den vom Erzähler/Redakteur gemachten Einschüben verwendet, indem es sich klar auf diesen selbst bezieht:

may pacham Sieneuellaman uraykumunchik

wo wir uns nach Sieneuella hinabwenden (Kap. 5, T 5: 20, Übers. SDS).⁸²

Das Suffix **-mu** tritt auch in Verbindung mit Personen-Suffixen, die das Objekt in die Verbform integrieren, den sog. Transitionalen, auf. Hierbei impliziert es am häufigsten eine Bewegung zum Sprecher hin, kann aber auch von einer dritten Person zum Angesprochenen hinweisen, und – ganz selten – vom Sprecher zum Angesprochenen.⁸³ Aufgrund dieser Daten kann man vermuten, daß auch in Verben der dritten Person, die kein Objekt beinhalten, die Bewegung in Richtung des Sprechers oder des Angesprochenen weist. Betrachtet man aber die Erzähltexte von Huarochirí, so bestätigt sich dies nicht mit ausschließlicher Regelmäßigkeit; vielmehr wird oft aus dem Ko-Text klar, daß weder der Erzähler noch der Angesprochene – die ja durch die Verwendung des inklusiven Plurals identisch sind, d.h. zur selben Personengruppe gehören – das Ziel der Richtung sein können, z.B. wenn es heißt: **Cuzcoman qatimurqan**, *er trieb ihn nach Cuzco* (Kap. 23, T 23: 34), oder aber die Handlung läuft eindeutig zwischen den Handelnden der Erzählung ab: **ñimurqan**, *er sagte ihm* (Kap. 24, T 24: 33). Daher muß man **-mu** in der wörtlichen Rede bzw. im Dialog (und in den Erzählerkommentaren) von **-mu** in Erzähltexten unterscheiden. In Erzähltexten ist es nicht deiktisch, sondern ‘wirklich’ (“intrinsic”), da es lokative Relationen zwischen Erzählfiguren markiert, unabhängig vom Sprecher. Im folgenden Beispiel ist Pariacaca, also der Protagonist der Erzählung, der Bezugspunkt für die in **-mu** ausgedrückte Bewegung.

Chay pachas Pariacaca “[wörtliche Rede]” **kamachimurqan**. **Chaymantas kay Yauyo ñisqanchikkuna** [Nebensätze] **chayamurqan**. **Qyantín punchawpis pampapi** [Nebensätze] **takirqan**.

Da befahl Pariacaca sie dorthin “[wörtliche Rede]”. Daraufhin kamen diese von uns genannten Yauyo [Nebensätze] dort an. Am folgenden Tage tanzten sie auf dem Felde [Nebensätze]. (Kap. 24, T 24: 17-19, Übers. SDS.)

Adelaar hingegen hält die Verwendung von **-mu** in dieser – seiner Ansicht nach vom Erzählerstandpunkt und Orientierungspunkt aus nicht immer konsistenten – Verwendungsweise für eine Erzähler-Zentrierung, was er als typisch für eine inzipiente literarische Tradition einschätzt (Adelaar 1997c: 143-144), z.B.

Chaysi qucha patapi chayaspaqa Pachacamac ñiqman kutimurqan (T 2: 47).

⁸² Weitere Beispiele für diese Funktionen, sowohl in der wörtlichen Rede als auch im Erzähltext, finden sich bei Adelaar (1997c: 142-143).

⁸³ Es wäre zu untersuchen, ob Fillmores Beobachtung (1972: 148-149), daß es sich eher um den Standort des Sprechers/Angesprochenen handelt und nicht um den Sprecher/Angesprochenen selbst, auch für das Quechua zutrifft.

Adelaar: “Having reached the seashore, he turned back toward Pachacamac (*writer’s direction*)”.

Chaymantas chay Cuniraya Viracocha ñisqaqa mitikamurqa qucha pata ñiqta (T 2: 57).

Adelaar: “Then Cuniraya Viracocha fled along the seashore ...”.

... **ancha piñaspa qatimurqan** (T 2: 58).

Adelaar: “Being very angry she *came* running after him”.

... **kay llaqtakunaman ñataq mitikamurqan** (T 2: 62).

Adelaar: “He fled *toward these* communities” (Kap. 2).

Es könnte aber auch sein, daß sich der Erzähler hier an die Stelle Cunirayas versetzt, so daß dieser nach Pachacamac zurückkehrte (von seiner Sicht aus: von wo ich kam); dann floh Cuniraya in Richtung Küste (von mir aus gesehen, d.h. von Cuniraya aus gesehen, von hier nach dort), Urpayhuachac verfolgte ihn (von seiner Sicht aus: mich, in meine Richtung). Hierbei schlüpft der Sprecher in gewisser Weise in seinen Protagonisten hinein, drückt dies jedoch nicht durch die direkte Rede aus, sondern indem er sich örtlich in dessen Position versetzt. Auch die anderen Beispiele Adelaars ließen eine ähnliche Interpretation zu. Mit Bezug auf die Diskursorganisation könnte man also von zwei verschiedenen Anwendungen von **-mu** sprechen: zum einen die auch in der Umgangssprache geläufige (in den Grammatiken beschriebene) auf den Sprecherstandort oder von ihm weg zielende Anwendung, die in Huarochirí in der direkten Rede bzw. in Dialogen und auch in den vom Erzähler gemachten Einschüben vorkommt; zum anderen die Anwendung, in der sich **-mu** auf die Handelnden der Erzählung und nicht auf den Erzähler selbst zentriert, womit es dem Zuhörer möglich ist, sich stärker in das Erzählte und die Figuren hineinzudenken.⁸⁴

7.4.2.6 Zahlen in Raum und Zeit

Die religiös bedeutungsvolle Zahl Fünf kommt im Manuskript häufiger vor als jede andere Zahl.⁸⁵ Sie bezieht sich auf räumliche Vorstellungen,

Chaysi ... Llantapapi pichqa urqupi tiyaykurqan.

Dann, so heißt es, ... ließ er sich in Llantapa auf den fünf Bergen nieder. (Kap. 26, T 26: 27, Übers. SDS);

vor allem aber auf zeitliche Vorstellungen (s. auch oben), da der Fünfer-Rhythmus bei vielen rituellen Handlungen wichtig ist; so kommt extrem häufig der Zeitraum von fünf Tagen vor (32 mal), wie z.B. in Kapitel 24:

⁸⁴ Genauso wird auch in modernen Ayacuchano-Texten **-mu** verwendet (*Wanta Wayqu* in Parker ed. 1963). Wisley (1981: 30) fand in bolivianischen Quechua-Texten, daß **-mu** auch mit Verben vorkommt, die keine Bewegung ausdrücken und findet in der Verwendung Hinweise darauf, daß dieses Suffix auf Diskursebene die Funktion hat, anzugeben, daß die Handlung des Verbs, in dem es auftritt, für die Erfüllung der Fabel der gesamten Erzählung erforderlich ist.

⁸⁵ S. auch Silva Santisteban (1978).

Chaypaq fiestanpi kay takikuytam pichqa punchawpi puchukarqan.

An jenes (Ñamsapas) Fest führten sie diesen Tanz in fünf Tagen durch. (T 24: 76, Übers. SDS);

oder eine fünfmalige Wiederholung (Kap. 28):

Ña chisi ñiqpis pichqa mita takirqan, waqaspa, tukuy ayllunkuna.

*Und wenn es schon auf den Abend zugeht, tanzten alle seine **ayllu**-Angehörigen klagend fünfmal.* (T 28: 14, Übers. nach Trimborn.)

Aber die Fünf ist auch eine Zeit, die in den Mythen wichtig ist, so z.B. bei der fünf Tage dauernden Flut (Kap. 3) und dem fünf Tage anhaltenden Tod der Sonne (Kap. 4).

Und schließlich manifestiert sich auch das Übernatürliche in der Fünf, so z.B. wenn Gottheiten als Fünfer-Einheit auftreten (z.B. Kap. 5, 6 und, hier zitiert, Kap. 16):

Ñam ari pusaqnin capitulopi unancharqanchik Pariacaca pichqa runt[u]manta yurimuspa, wawqiyuqkamachus karqan.

Wir gaben schon im achten Kapitel an, daß Pariacaca, da er aus fünf Eiern geboren wurde, wohl Brüder gehabt haben muß. (T 16: 2, Übers. SDS.)

Kay ñisqanchikkunas sapanpipas Ñamca⁸⁶ sutiyoq sapa karqan. Hinaspa, ñañayuqkama hukninta mayqinnintapas chayaykuspaqa, “a pichqa Ñamca” ñispas, willakuq karqan.

*Diese von uns genannten (**huaca**) und an jeder einzelnen [Stätte] sollen alle Ñamca geheißen haben, also alle Schwestern gewesen sein. Wenn man nun an denen, die die Schwestern hatten [jenen Stätten], an einer von ihnen, und welche es auch sei, ankam, pflegte man zu sprechen: “Oh, [Ihr] fünf Ñamca”. (Kap. 13, T 13: 51-52, Übers. SDS).*

Obwohl weder in den alten Aymara-Lexika noch in den Jaqaru-Wörterlisten eine andere Bezeichnung als **p(h)ichqa** für *fünf*, also identisch mit dem Quechua-Wort, vorkommt⁸⁷, ist es doch interessant, daß die Aru-Sprachen ja heute noch mögliche Überreste eines Fünfersystems aufweisen, denn die Wörter für *sieben* und *acht* sind **paqallqu** (< **paya**, *zwei*) und **kimsa qallqu** (< **kimsa**, *drei*), basieren also auf einer rekonstruierbaren Wurzel ***qallqu**. Sollte die alte Aru-Zählweise auf der Zahl Fünf basiert haben, so könnte die damit verbundene Bedeutung dieser Zahl eine Erklärung für ihre häufige Verwendung in den Texten von Huarochirí sein, denn, wie bereits gesagt⁸⁸, werden ja noch heute Aru-Sprachen in der Region gesprochen.

Daneben gibt es Hinweise darauf, daß die Drei eine wichtige Zahl war, die z.B. vorkommt, wenn von drei Brüdern gesprochen wird, welche allerdings mit zwei anderen wieder zu einer Fünfergruppe gehören (Kap. 31):

⁸⁶ Trimborn (1967: 88, Fußnote 8): “Vergl. die Namen Yananamca, Tutanamca (Kap. 1), Tamtañamca (Kap. 5), Manañamca (Kap. 8) und Chaupiñamca (Kap. 10). Vergl. auch Kap. 17 (Anm. 9).”

⁸⁷ Bertonio ([1612] 1956), Hardman (1983), Belleza (1990, 1995).

⁸⁸ S.a. Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte*.

Kay kimsantin runam ñawpaqlla kay llaqtakta atimurqan. Chaymantam iskay runataq wawqinkuna Hualla sutiyuq, hukri Calla sutiyuq, kay iskayninsi, wakinnin wawqinkunaqa ñawpamuptin, aslla qiparimurqan.

Diese drei Männer zusammen kamen zuerst allein, dieses Land zu erobern. Darauf sollen noch zwei Männer, Brüder von ihnen, namens Hualla und der andere Calla, diese zwei von ihnen, während ihre anderen Brüder vorangegangen waren, etwas zurückgeblieben sein. (T 31: 6-7, Übers. nach Trimborn.)

Ein weiteres Mal ist diese Zahl wichtig, wenn von den Inka gesprochen wird (Kap. 18, T 18: 3), denn dreißig Männer sollten auf des Inka Befehl Pariacaca dienen. In anderen Kontexten kommt diese Zahl nur selten vor (Kap. 9, T 9: 31, ein Tanz findet dreimal im Jahr statt).

Interessant ist hier anzumerken, daß Cristóbal Choquecaxa in seiner Begegnung mit dem andinen Gott dreifache Erscheinungen hat, was eine – bewußte oder unbewußte – Anpassung seiner Erfahrung an christliche Vorstellungen sein könnte (Kap. 20). Allen (1984: 159), die sich dabei auf Zuidema und andere Autoren bezieht, sieht die Dreier-Klassifikation als grundlegendes Prinzip andinen Denkens; mit dem Blick auf die Überlieferungen von Huarochirí muß man sich allerdings fragen, ob dies nicht möglicherweise eine Fehleinschätzung ist; evtl. war das triadische Prinzip für die Inka grundlegend (worauf ja auch Kap. 18 hindeutet), nicht aber für andere andine Völker, oder aber das Dreier-System funktionierte in Zusammenhang mit dem Fünfer-System.

7.4.3 Zusammenfassung

Die Verwendung von räumlichen und zeitlichen Ausdrucksmitteln im Manuskript von Huarochirí stimmt im wesentlichen mit der der modernen Quechua-Sprache und -Kultur überein. **Pacha** bildet das grundlegende, übergreifende Konzept von Raum-Zeit oder Welt, und diese konzeptuelle Zweiseitigkeit kommt auch in anderen lexikalischen, morphologischen und syntaktischen Mitteln zum Ausdruck, wobei die Kombination der Demonstrativpronomina mit anderen Raum-Zeit-Indikatoren, sowohl in einem Wort als auch innerhalb eines Satzes, dafür sorgt, daß sich die Erzählung als solche in dynamischer Weise entwickeln kann. Dazu tragen nicht nur die Raum-Zeit-Ausdrucksmittel selbst bei, sondern auch deren kunstvolle Verknüpfung und Verflechtung miteinander, welche dem Text Kohärenz und Textur verleihen, und zwar sowohl auf intra-textualer Ebene, auf der orale Strukturen erkennbar sind, als auch auf der Ebene der Erzähler-Angeprochener-Verbindung, auf der sich die Übertragung dieser Ausdrucksmittel auf das neue Medium und ihre Anpassung daran zeigt.

7.5 Die Mitteilungsperspektive, ausgedrückt durch die Diskurs-Suffixe

7.5.1 Einführung

7.5.1.1 Diskurs-Morpheme und -Markierungen im allgemeinen

Hier sollen kurz die Problematik der Eingrenzung dessen, was ich als Diskurs-Suffixe bezeichne, und verschiedene Ansätze sowohl zu deren Erfassung im allgemeinen als auch für das Quechua besprochen werden. Dies ist Voraussetzung für die Analyse und das Verständnis dafür, wie in den Texten von Huarochirí (und im Quechua allgemein) die "Mitteilungsperspektive" zum Ausdruck gebracht wird.

Zwar ist die grammatische Funktion und Bedeutung eines Suffixes, wie die jeden anderen gebundenen Morphems, aus dem Wort, in dem es auftritt, zu erschließen; allerdings ist man bei vielen Suffixen darauf angewiesen, ein Satzglied oder sogar einen Teilsatz oder Satz in die Analyse einzubeziehen, um die

Bedeutung des Suffixes zu erfassen. So gibt **-ta** einen Akkusativ oder Direktional an, es kann auch ein Adverb markieren; die genaue Bedeutung geht aber erst aus dem Satz hervor, in dem das durch **-ta** markierte Wort vorkommt. Einen noch weiteren Rahmen verlangen die Diskurs-Suffixe, deren eigentliche Bedeutung nur dann zu erfassen ist, wenn man sie im Ko-Text der vorangehenden und folgenden Sätze sieht, in deren Verlauf sie ihre Bedeutung erhalten und auf die sie auch selbst einwirken. So weiß man z.B. von **-qa**, daß dieses ein Thema markiert; man kann aber erst durch die Kenntnis des Vorangegangenen wissen, ob es in einem bestimmten Fall ein Thema neu einführt oder wieder aufnimmt oder kontrastiert. Ein Diskurs-Suffix ist also ein Morphem, daß über Wort und auch über Satzgrenzen hinaus dazu verwendet wird, den Diskurs eines Textes zu organisieren. Allerdings geht die linguistische Terminologie dafür weit auseinander, wie Grimes (1982: 164) anmerkt:

Linguists use terms like ‘topic’, ‘theme’, ‘focus’, and ‘foregrounding’ ..., but no two linguists use the terms in the same way.

Die Problematik, diese Morpheme zu analysieren, hat Jones (1992) in ihrem Aufsatz “In pursuit of discourse particles” dargelegt. Sie bezeichnet sie als

the type of particle or affix that is found in many languages which defies a simple lexical gloss and, in fact, generally elicits quite a range of unrelated meanings from a naive native speaker, and which at first appears to be arbitrarily “salt and peppered” ... throughout texts. If, however, the particle or affix is eliminated from texts, native speakers generally find the text unnatural which, of course, leads the linguist to label it a DISCOURSE PARTICLE. (Jones 1992: 127.)

Die Autorin schlägt vor, die Distribution dieser Suffixe zu untersuchen und mit ihren Funktionen und Bedeutungen zu korrelieren (Jones 1992: 131); außerdem sollten Texte mit Muttersprachlern auf die Anwendung und Flexibilität dieser Morpheme hin überprüft werden (S. 129). Jones beschreibt diese Morpheme dahingehend, daß sie optional in dem Sinne sind, daß sie nicht immer an Stellen auftreten, an denen sie auftreten können, andererseits aber an Stellen auftreten können, an denen sie nicht auftreten müssen. Eine Analyse kann ihrer Ansicht nach nur vorhersagen, wo sie auftreten können (S. 128-129). Dieser Ansatz zur Erfassung von Funktion und Bedeutung der Diskurs-Suffixe klingt recht vage, ist aber praktikabler als ein Versuch, diese Suffixe mit dem auf niedrigerer Ebene (Wort, Wortgruppen, Teilsatz) anwendbaren Instrumentarium zu beschreiben.

In den linguistischen Arbeiten theoretischer und vergleichender Art werden die für das Quechua beschriebenen Phänomene, die dort zumeist durch Suffixe ausgedrückt werden, im Zusammenhang mit den grammatischen Konzepten von Subjekt und Prädikat untersucht, wobei allerdings der Diskurs als Ko-Text wichtig ist. Hierbei wird zwischen Thema (*topic*) und Kommentar (*focus*, Rhema) unterschieden. Lyons (1968: 334-337) gibt zusammenfassend folgende Definition: Das Thema oder *topic* ist die Person oder der Gegenstand, über die/den etwas ausgesagt wird, soz. das ‘Diskurs-Subjekt’, das vorgegebene Element in einer Situation oder in einer expliziten Frage, auf die der Sprecher antwortet. Der Kommentar ist die Aussage, die über die Person oder den Gegenstand gemacht wird, der Teil der Äußerung, der etwas Neues hinzufügt und dadurch dem Hörer Informationen übermittelt.⁸⁹

⁸⁹ Der Sprachphilosoph Ammann prägte die Begriffe “Thema” und “Rhema”; sie wurden dann erstmals im engeren Sinne auf die Linguistik übertragen von Mathesius, der der Prager Schule angehörte, verwendet (Danes 1974: 106, Danes et al. 1974: 219). Hockett (1958: 201) ist im wesentlichen für die Verbreitung des Konzepts in der englischsprachigen Literatur verantwortlich. Die Linguisten, die sich in der Tradition der Prager Schule sahen, diskutierten die Thema-Rhema-Problematik im Rahmen der funktionalen Satzperspektive (“functional sentence

Außerdem erscheint eine weitere Charakteristik wichtig, die Sgall (1975: 304) hervorhebt: das Thema bezieht sich auf ein Textelement, das durch den vorhergehenden Ko-Text oder die Situation aktiviert oder in den Vordergrund gerückt wurde. Dabei ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß sich diese Konzepte auf die Interaktion von Sprecher und Adressat beziehen, denn der Sprecher markiert durch Intonation oder morphologische Kennzeichnung als Kommentar den Teil seiner Aussage, von dem er annimmt, daß der Adressat ihn als neu, d.h. als nicht bekannt (im Sinne von momentan nicht präsent), empfinden wird, während er das Thema als bekannt voraussetzt.⁹⁰

Seit Hocketts Beschäftigung mit Thema und Kommentar sind mehrere Studien erschienen, die sich mit dieser Thematik auf allgemein-linguistischer Ebene, aber auch in einzelnen Sprachen auseinandersetzen.⁹¹ Die allgemein-linguistischen Studien geben Rahmen vor, innerhalb derer die Thema-Kommentar-Problematik einzelner Sprachen behandelt oder quasi getestet werden kann (und wird, so z.B. in Givón ed. 1983). In der vorliegenden Studie geht es mir aber weniger um die Erprobung bestimmter Modelle, sondern eher um eine möglichst exakte Erfassung der Diskurs-Phänomene im Textkorpus; daher werden bei meiner Analyse zwar Elemente bestehender Hypothesen zum Bereich Thema-Kommentar als Hintergrundwissen verwendet; es wird aber nicht versucht, die Daten in das eine oder andere Modell hineinzupassen. Vielmehr sollen die verschiedenen Funktionen der Diskurs-Morpheme in ihrer Vielfalt erfaßt und beschrieben werden, um wenigstens ein Textkorpus bzw. einen (historischen) Dialekt in dieser Hinsicht auszuwerten und die dabei erhaltenen Resultate zur weiteren Untersuchung zur Verfügung zu stellen.

Im folgenden werde ich einige für meine Untersuchung interessante Aspekte der Studien von Chafe (1976), Li/Thompson (1976) und Givón (1983 a, b) kurz vorstellen.

Chafe (1976) beschäftigt sich mit verschiedenen Aspekten nominaler Formen. Er unterscheidet folgende Arten von Substantiven; diese können: (1) als bekannt vorausgesetzt oder neu sein ("givenness"), (2) einen Kontrastschwerpunkt bilden ("contrastiveness"), (3) definit oder indefinit sein ("definiteness"), (4) als Satz-Subjekt auftreten ("subjects"), (5) Thema des Satzes sein ("topics"), (6) empathisch sein, d.h. den Standpunkt des Sprechers wiedergeben ("point of view"). Chafe zeigt hier ein breites Spektrum möglicher Verwendungsweisen auf, innerhalb dessen sich bestimmte Funktionen miteinander kombinieren lassen.

Li und Thompson (1976) versuchen, eine Typologie zu erstellen, in der subjekt- bzw. thema-dominierte Sprachen klassifiziert werden können. Ihrer Ansicht nach zeichnet sich das Thema (im Gegensatz zum Subjekt) generell dadurch aus, daß es (1) definit (dem Angesprochenen bekannt) ist, (2) nicht als Kasus definiert sein muß, der mit dem Verb verbunden ist, (3) nicht vom Verb determiniert wird, (4) über mehrere Sätze hinweg konstant bleibt, (5) nicht mit dem Verb übereinstimmen muß, (6) am Satzanfang steht, (7) keine Rolle in grammatischen Prozessen wie der Reflexivität spielt. Ich halte es vom Forschungsstand her noch zu früh, das Quechua als einen der von den Autoren vorgeschlagenen Typen zu klassifizieren; sicher ist es aber den thema-dominierten Sprachen nicht unähnlich (s. Li/Thompson 1976: 466 ff.).

perspective") (s. dazu Danes ed. 1974). Für die Anwendung in einer modernen Studie siehe Givón (1983b: 5). Für eine weitere Spezifizierung des Fokus als betonter Teil des Kommentars s. Kiss (1980) und die kurze Besprechung der dortigen Aussage im Kapitel 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität*.

⁹⁰ S. dazu Chafe (1974), der sich mit dem Bekannten und Neuen im Diskurs und dem Bewußtsein des Sprechers und Adressaten bezüglich der Verarbeitung dieser Elemente beschäftigt hat.

⁹¹ S.a. die Ansätze im Rahmen der generativen Transformationsgrammatik (z.B. Dahl 1969, Sgall 1975, Kiss 1980).

Während sich diese Aufsätze – wie ja auch die Thematik des Buches, in dem sie erschienen sind (Li ed. 1976) – mit der Beziehung zwischen Thema und Subjekt befassen, geht Givón (1983 a, b) vor allem auf die Kontinuität des Themas im Diskurs ein. Hier seien einige der Punkte erwähnt, die für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind. Neben inhaltlicher (“thematic”) und handlungsbezogener (“action”) Kontinuität nennt Givón die Kontinuität der Diskurs-Teilnehmer (“participants”, “topics”), die in Form einer leitmotivartigen Komponente in jedem Absatz, der eine Vordergrundhandlung schildert, auftritt. Innerhalb einer inhaltlichen Einheit, eines Absatzes, unterbricht das *topic* die vorhergehende *topic*-Kette und führt ein neues (“indefinite”) oder wiederkehrendes (“definite”)⁹² *topic* ein; dabei wird oft das Subjekt gewechselt. Ist das *topic* gänzlich vorhersagbar, muß nur der Kommentar erwähnt werden; ist es unterbrochen, d.h. nicht vorhersagbar, hat es keinen Sinn, den Kommentar zu erwähnen, bevor nicht das *topic* sicher etabliert ist.

Wenden wir uns nun der Beschreibung der Diskurs-Morpheme in den Arbeiten zu, die sich mit dem Quechua befassen.

7.5.1.2 Die kolonialen Quechua-Grammatiken

Obwohl hinsichtlich der Diskurs-Suffixe – trotz teilweise gegensätzlicher Detailbeschreibungen durch verschiedene Autoren – eine relative große Einheitlichkeit bezüglich ihrer Funktion im allgemeinen auch in verschiedenen Quechua-Dialekten (Q I und II) besteht, halte ich es für wichtig, auch die diachrone Achse nicht zu vernachlässigen, da das Quechua (wenn es auch erstaunlich konservativ ist) in fast vierhundert Jahren im Bereich der Diskurs-Suffixe Wandlungen durchgemacht haben könnte. So sollen zunächst kurz die Angaben der kolonialen Grammatiker Santo Tomás und González Holguín⁹³ betrachtet werden; diese sind zwar im Rahmen des Kenntnisstandes des 16./17. Jahrhunderts geschrieben, können uns aber trotzdem helfen, eine Vorstellung davon zu erhalten, ob diese Suffixe zur Zeit der Niederschrift der Huarochirí-Texte ihrem heutigen Gebrauch weitgehend ähnlich waren.

In seinem Kapitel 22 “de algunas particulas, o syllabicas adjectiones no significatiuas, que entran en composicion de nombres y verbos” (*Gramática* 1560 [1951] a: fol. 63v-66v, S. 142-148) faßt Domingo de Santo Tomás einige universale Suffixe, aber auch das verbalisierende und verbal-modifizierende **-naya** sowie das nur phonetisch bedeutsame {-n} ([-ŋ]) zusammen. Die Funktion all dieser Morpheme beschreibt er in der Einleitung als ornamental (“adornan”) oder Bedeutungshilfe (“ayudan a la significacion”). Die Empfindung, daß diese Suffixe selbst keine Bedeutung haben, sondern der Bedeutung anderer Morpheme helfen, zeugt von Beobachtungsgabe und dem Versuch einer objektiven Sprachbeschreibung. Im einzelnen nennt Santo Tomás **-chu** als frage- und verneinungsmarkierend. Das Suffix **-mi**, das laut Santo Tomás an Verben (mit Ausnahme der 1. und 2. Person) und Substantive angefügt werden kann, hat nur verzierende Funktion. An anderer Stelle gibt er allerdings ein Beispiel, das zeigt, daß **-mi** in der 3. Person das Verb *sein* ersetzt (cap. XXI, fol. 63v, S. 142; s.a. *Plática*, S. 199⁹⁴). Seine idiomatische Verwendung von **-mi** in der *Plática* deutet daraufhin, daß Santo Tomás das Quechua mit Muttersprachlern gelernt hat und daher z.B. **-mi** in seiner eigenen

⁹² Hier zeigt sich, daß verschiedene Autoren (vgl. Chafe oben) denselben Terminus mit unterschiedlicher Bedeutung verwenden.

⁹³ Für eine kritische Betrachtung der kolonialen Linguisten s. Dedenbach-Salazar Sáenz (1984: 8-48 und 1990b). Aufgrund der dort vorgenommenen Beschreibung und Analyse der Autoren und Werke kann man Santo Tomás und González Holguín als die herausragenden Autoren betrachten.

⁹⁴ Wie in Kap. 2.4 erwähnt, druckte Santo Tomás in seiner *Gramática* des Quechua einen Text christlich-religiösen Inhalts ab, und zwar mit einer interlinearen und einer freien Übersetzung (fol. 86v-96r, S. 188-207).

Rede eher intuitiv verwendet, besonders um Emphase zu verleihen. Über **-lla**, dessen Wortklassen übergreifende Verwendung er erwähnt, sagt Santo Tomás, daß es der Aussage etwas Weibliches verleiht. **-raq** drückt eine noch nicht ausgeführte Handlung aus und kommt fast nur mit Verben vor; es wird von ihm auch als *noch* wiedergegeben, in der Verneinung als *nicht mehr*. **-qa** wird laut Santo Tomás mit **-pti** verwendet und verleiht keine besondere Bedeutung. Es ist daher nicht verwunderlich, daß es in seiner *Plática* überhaupt nicht vorkommt. **-cha** wird an den Potential angefügt, gibt diesem aber ebenfalls keine besondere Bedeutung; durch die Verbindung mit dem Potential kommt allerdings der dubitative Charakter des Suffixes zum Ausdruck.

Diego González Holguín beschreibt in seinem Kapitel über Konjunktionen (*Gramática* [1607] 1975, I. IV, cap. VIII [sic], fol. 141r ff.)⁹⁵, und auch im Kapitel über Relativsätze (I. IV, cap. XI, fol. 132r) ein Quechua, das viele Partikeln verwendet, um komplexe Sätze zu bilden. Meist handelt es sich dabei um das Demonstrativpronomen **chay** und das equitative Verb **hina-**, jeweils mit universalen Suffixen verbunden, sowie um einige unabhängige Morpheme als Konjunktionen, nämlich **pana**, **ichaqa**, **kana** und **yallinraq**, jeweils mit mehreren Bedeutungen (fol. 141r ff.). In Beispielsätzen verwendet er diese Konstruktionen und schafft damit eine Satzstruktur, wie sie durch das folgende Beispiel illustriert wird:

Diospa gracianpac camaricucca chayca, usachicun, Diospa gracianpac camaricunquica
chayca, usachicunquim si te aparejas para la gracia la alacançaras (fol. 132r).

Interessanterweise findet sich diese Art Satz im heutigen bolivianischen Quechua und ähnelt gleichartigen komplexen Sätzen des Aymara, so daß man hier eher von einem Aymara-Einfluß als von spanischem ausgehen muß.⁹⁶ Andere Beispiele jedoch scheinen eher auf eine syntaktische Interferenz des Spanischen hinzudeuten, wie das folgende:

Panatacmi saycuspapas yachacuni, manam yacharcunichu, aunque ciertamente he
deprendido hasta cansarme, no lo acabo de saber (fol. 141v).

Betrachtet man González Holguíns Beschreibung von der semantischen Seite her, so kann man sagen, daß er die meisten Suffixe in ihrer Bedeutung so beschreibt, wie sie sich im heutigen Quechua finden. Er nennt diese Morpheme "partículas finales" und unterscheidet "las de varia significacion" und solche, die "mudan la significacion" (fol. 121v), wobei z.B. **-cha** in die erste Gruppe, **-mi** und **-si** aber in die zweite fallen. Hier die Kurzbeschreibungen dieser Morpheme:

LAS DE VARIA SIGNIFICACION

- (Ari) antepuesta dize si, pospuesta dize, porque, y pues
- (Ca, o ri) dize, y, pero, mas, o mas antes, o antes si, antes no.
- (Ch, o cha) dizen, no se, o quiza, o creo que, o podra ser, o dizen duda.
- (Chuch, o chum) si acaso, y pregunta entre dos cosas, si esto, o esto
- (ña) dize ya, o agora, o al presente.

⁹⁵ Offensichtlich orientiert sich González Holguín an Nebrija ([1481] 1981: fol. 25, [1492] 1980: S. 199), der in seiner spanischen und lateinischen Grammatik die Konjunktionen als satzverbindend und -ordnend beschreibt. Allerdings stimmen González Holguíns für das Quechua beschriebene Konjunktionen nicht alle mit denen von Nebrija gegebenen überein, so daß man hier den Versuch erkennt, die Eigenheiten des Quechua, wenn auch im Rahmen des indoeuropäischen Sprachbeschreibungssystems, zu erfassen. Es sei hier angemerkt, daß schon 1583 50 Exemplare der Grammatik ("arte") von Nebrija für den limenischen Buchhandel bestellt wurden (Leonard 1942: 17, 25), also den in Peru lebenden Geistlichen mit Sicherheit gut zugänglich waren.

⁹⁶ Vgl. Dedenbach-Salazar Sáenz/Yapita Moya (1994: 148) und Kap. 7.1 *Syntax*.

- (Puni) del todo, o sin duda, o en todo caso, o perfectamente.
 (Pas) y, o, tambien, y esto mas, o mas que, aunque mas, o por mas que.
 (Rac) aun, todavia, aun mas, primero, o antes.
 (Tac) de cierto y sin duda, y tambien, o sola afirmacion.

LAS QUE MUDAN LA SIGNIFICACION

- (Cana) finalmente, o ultimamente, al fin, o en conclusion.
 (Chu) por ventura preguntando, y doblada dize, esto o estoto preguntando. Caychu chaychu.
 (Huan) con de instrumento, y con juntamente, y tambien, o, y, ñoca camhuan, yo, y tu.
 (Lla) con amor o ternura, o muestra de regalo, y solamente, o solo
 (M. o mi) afirmacion siempre, o el es, o ellos son suple por (cani)
 (Ychach) quíça o podra ser, o por ventura
 (S o si) dizque o dizen que afirmando, o preguntando, pis, quien dizque es. (fol. 121v.)

Die Vielfalt in der Bedeutung einzelner dieser Morpheme wird deutlich, wenn González Holguín sie jeweils verschiedenen spanischen Konjunktionen zuordnet, z.B. verbinden **-qa** und **-ri** Sätze (*und*) (fol. 141r), übernehmen aber auch adversative Funktionen (*aber*) (fol. 141v), und sie finden sich in Kombinationen als Konjunktionen wieder, z.B. **chayqa**, um eine Rede fortzusetzen (*so, außerdem*) (fol. 142v) oder **hinaqa/hinari**, kollektiv-resümierend (*so, also*) (fol. 141v). Die meisten dieser 'Konjunktionen' dienen also als Konnektivpartikeln im Diskurs.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Santo Tomás die universalen und innerhalb dieser Gruppe die Diskurs-Suffixe nicht alle⁹⁷ in ein indoeuropäisches Schema einordnen will oder kann und sie deshalb als verzierende Morpheme in einem besonderen Kapitel beschreibt. González Holguín dagegen integriert sie durchgängig als Konjunktionen – teilweise mit Gewalt – in ein indoeuropäisches Satzmuster; semantisch gesehen jedoch gibt er Bedeutungen, die den heutigen (und den im Huarochirí-Manuskript verwendeten) sehr ähnlich sind. Es ist verständlich, daß noch keiner der beiden Autoren die Textebene berücksichtigt – waren sie doch sogar allgemein-linguistisch gesehen Pioniere auf dem Gebiet der Sprachbeschreibung.⁹⁸

7.5.1.3 Die modernen Quechua-Grammatiken

Auch in neueren, aber an der traditionellen, lateinischen Grammatik orientierten Beschreibungen der Quechua-Sprache wurden die Diskurs-Suffixe als Entsprechung der Konjunktionen verstanden (z.B. Núñez del Prado 1927: 137-140, Guardia Mayorga 1973: 245-253), was nicht zuletzt auf den Einfluß González Holguíns zurückgehen dürfte.

Im folgenden sollen kurz die Grammatiken besprochen werden, die das Quechua im Rahmen der modernen Linguistik beschreiben.

Hier muß zunächst das Lehrbuch für das Hochland-Quichua von Ecuador erwähnt werden, das in zweiter Auflage 1963 erschien und von Ellen Ross verfaßt wurde.⁹⁹ Die Autorin klassifiziert die in vielen

⁹⁷ Santo Tomás gibt **-pas**, **-wan**, **pana** und **chaypaq** als Konjunktionen an (cap. XIV, fol. 53v, S. 122).

⁹⁸ Für eine detaillierte Behandlung der Problematik der Konjunktionen und Diskurs-Suffixe s. Dedenbach-Salazar Sáenz (1997a).

⁹⁹ Lt. Levinsohn (1976a: 191) vom Instituto Lingüístico de Verano 1963 in Quito veröffentlicht.

anderen Grammatiken als ‘ambivalent’ bezeichneten Suffixe als ‘neutrale’ Suffixe. Sie unterscheidet primär und sekundär emphatische Suffixe, zu denen einerseits **-mi** und **-chu**, **-shi** und **-chari**, andererseits **-taq**, **-ka** und **-pish** gehören. Das Suffix **-mi** gibt dem Satz eine affirmative Bedeutung (Ross 1963: 3), **-shi** drückt eine indirekte Frage aus, etwa “ich frage mich ...” (S. 92), **-chari** ist dubitativ und beinhaltet einen Zweifel oder eine Annahme (S. 95). Die anderen erwähnten Suffixe werden nicht näher definiert. Diese erste moderne Klassifikation der Diskurs-Suffixe zeigt, wie die Autorin versucht, mit nicht einfach beschreibbaren Phänomenen zurechtzukommen.¹⁰⁰

An der Cornell University in Ithaca, New York, und auf Anregungen ihrer Mitarbeiter zurückgehend, wurden in den sechziger und siebziger Jahren mehrere an der modernen linguistischen Forschung orientierte Grammatiken verfaßt, wobei Gary Parker (1965, 1969) und Donald Solá (Solá/Cusihuamán 1967, Solá et al. 1967, Solá/Túpac Yupanqui 1976; Solá/Parker 1964), deren Arbeiten fast zeitgleich sind, sicherlich als Pioniere für die grammatische Beschreibung des Quechua von Ayacucho und Cuzco zu betrachten sind. Parker bezieht sich explizit auf Hockett (der ja an der Cornell University lehrte), und die Verwendung des Terminus “enclitics” (“enclíticos”) für die Gruppe der Quechua-Suffixe, die an verbale und nominale Wurzeln und Wörter angefügt werden können, dürfte auf diese Autoren zurückgehen.¹⁰¹ Hier findet sich auch zum ersten Male die Bezeichnung “topic” (“tópico”) für das Suffix **-qa** und “comment” (“enfoque”) für **-mi**, **-si** und **-cha**, die von diesen Autoren als “validational” und hier als Evidenz-Suffixe bezeichneten Morpheme.¹⁰²

Lastra (1968: 39-42) unterscheidet in ihrer Grammatik des Quechua von Cochabamba zwischen “unabhängigen” (“independent”) und “gültigkeitsbezogenen” (“validational”) Suffixen. Zu letzteren rechnet sie außer den von mir als Evidenz-Suffixen bezeichneten Suffixen auch **-ri**, das sie intensiv und emphatisch nennt.

Wie auch für die meisten anderen Gebiete der Morphologie und Syntax des Quechua gibt es kaum Einzelstudien, die sich mit diesen Suffixen befassen; lediglich Wölck (1969) versuchte, sich Funktion und Bedeutung des *topic marker* **-qa** und der (von ihm als) deklarative Kommentar-Suffixe bezeichneten Suffixe **-mi**, **-si** und **-cha** anzunähern. Seine kurze Arbeit basiert auf der Diskussion eines Satzes, in dem die Suffixe jeweils an verschiedene Elemente desselben angefügt werden. Aufgrund der diskursiven Bedingtheit der Suffixe konnte dieser Versuch der Betrachtung eines isolierten Satzes natürlich keine wertvollen Resultate erbringen. Die Diskurs-Suffixe können nur im Text untersucht und verstanden werden.¹⁰³ Eine Studie in dieser Richtung ist Levinsohns Aufsatz (1976c) zu “progression and digression in Inga (Quechuan) discourse”, auf die ich im Kapitel über die intra-textualen Beziehungen im Zusammenhang mit **-qa** eingehen werde.¹⁰⁴

¹⁰⁰ In einer moderneren Studie beschreibt Cole (1985) das Quichua von Imbabura. Er klassifiziert die Diskurs-Suffixe bereits im Rahmen des Thema-Kommentar-Konzeptes (Cole 1985: 163 ff.), stimmt in den inhaltlichen Beschreibungen der Evidenz-Suffixe aber weitgehend mit Ross überein.

¹⁰¹ Wie Matthews (1974: 168-169, 173) in seiner Studie zur Morphologie bemerkt, gibt es nur wenige Arbeiten, die sich mit diesem Terminus beschäftigen. Er selbst erklärt ihn folgendermaßen: ein “enclitic” ist die oft verkürzte Form eines Wortes (z.B. das englische Genitiv -s), das sich nicht nur auf ein vorausgehendes Wort, sondern auf eine ganze Wortgruppe oder einen Satzteil beziehen kann, z.B. “John’s chances”, “a man of twenty’s chances”.

¹⁰² Vgl. meine Betrachtungen speziell bezüglich der Evidenz-Suffixe im Kapitel über diese.

¹⁰³ Der Ansatz, den Satz als Analyse-Einheit für Diskurs-Phänomene zu verwenden, war in den frühen Arbeiten üblich (vgl. auch die im Rahmen der generativen Transformationsgrammatik durchgeführten Studien).

¹⁰⁴ Cerrón-Palomino (1975) analysierte die “foco” und “determinación” markierenden Suffixe im Huanca-Quechua, wobei er das Gewicht allerdings auf ihre historische Herkunft legte.

An dieser Stelle muß die Arbeit Uriostes erwähnt werden, der bereits 1973 eine Analyse der Sprache des Huarochirí-Manuskriptes vorlegte. Er ordnete das Quechua der Texte dem Cuzco-Quechua zu, was nicht vertretbar ist (vgl. Dedenbach 1982, Dedenbach-Salazar Sáenz 1984: 41-48, Adelaar 1994c: 138). So ist seine gesamte Darstellung von dieser Hypothese geprägt, und er verwendet Solás Arbeit über den Cuzco-Dialekt als Grundlage für seine Beschreibung, die im wesentlichen darin besteht, daß er Solás Angaben zu bestimmten grammatischen Phänomenen übernimmt (Urioste 1973: 17) und dafür Beispiele aus dem Huarochirí-Manuskript anführt. Dies geschieht auch im Rahmen der Besprechung der Diskurs-Suffixe ('enclitics', S. 33 ff.) und der Syntax ('phrase level syntax', S. 155 ff.). Somit macht der Autor nicht den Versuch, der Sprache des Manuskriptes als eigenes System bzw. bestimmten Dialekt (evtl. auch im Sinne von Idiolekt oder Soziolekt) Rechnung zu tragen, sondern er verwendet es, um eine bestimmte grammatische Beschreibung des Cuzco-Dialektes zu exemplifizieren. Diese Arbeitsweise hat keine hier verwertbaren Ergebnisse hervorgebracht. Als Beispiel mag seine Beschreibung des Suffixes *-ri* dienen: "... It signifies that the clause to which it is added is immediately related to or in contrast with the preceding sentence. It can be translated as 'and' or 'but'. ..." Es folgen Beispiele aus dem Manuskript. (Urioste 1973: 51-53.)

1975 beschrieb Larsen einige wichtige Charakteristika der traditionellen Erzählung im Quechua von Ancash. Ihrer Ansicht nach ist der Satz die grundlegende Einheit der Erzählung, und es gibt folgende konnektive Mittel zur Herstellung der Verbindung zwischen den Sätzen: mit dem vorhergehenden Satz verbinden das entfernte Demonstrativpronomen oder bipersonale subordinierte Nominalisationen, mit dem folgenden Satz ein konnektives Verbindungs-Suffix (das es in den Quechua II-Dialekten nicht gibt), und das reportative Suffix gibt an, daß die Information aus zweiter Hand ist (Larsen 1975: 31). Auch die als *topic marker* bezeichneten Suffixe beziehen sich über Satzgrenzen hinweg auf den vorhergehenden Satz, so daß die Autorin vorschlägt, diese Morpheme nicht *topic marker*, sondern "'marcador referente al antecedente en el discurso'" (Larsen 1975: 36) zu nennen. Dieser Analyseansatz zeigt, wie wichtig die hier Diskurs-Suffixe genannten Morpheme für die Textproduktion des Quechua sind.

An diesem kurzen Überblick zeigt sich bereits die Uneinheitlichkeit, was die Beschreibung und das Verständnis der Diskurs-Suffixe betrifft. Dazu kommt natürlich die dialektale Variation, die man trotz einer gewissen Übereinstimmung dieser Phänomene nicht vernachlässigen sollte.

Aufgrund der mehrfaltigen Funktion und Bedeutung dieser Suffixe stellt sich die Frage, ob die Konzepte Thema und Kommentar angebracht sind, um diesen auf den Diskurs bezogenen Suffixen Rechnung zu tragen. Als Alternative hat Wölck (publiziert 1987, Ms. 1976/77) einen fruchtbaren Ansatz geliefert, der leider bisher wenig Beachtung fand.

Optamos más bien por un ataque del problema de la clasificación de los sufijos de un modo profundamente distinto, que consiste en la búsqueda de las categorías *semánticas* que tienen expresión en el quechua. Con esta premisa postulamos clasificar las formas, en nuestro caso los sufijos, según *funciones* que cumplen. (Wölck 1987: 50.)¹⁰⁵

Diese Funktionen sind die kategoriale, die lexikalische und die relationale, wobei sich laut Wölck (1987: 52) die relationale Funktion folgendermaßen darstellt:

La identificación de la función *relacional* reside en su valor birreferencial que consiste, como indica su nombre, en expresar la relación entre generalmente dos referentes, como

¹⁰⁵ Vgl. auch den in Dedenbach-Salazar Sáenz/Masson (1987: 291-292) vorgeschlagenen ähnlichen semantisch orientierten Ansatz.

entre personas y enunciados, tiempos, lugares, enunciados, personas y lugares, personas y enunciados, etc. función que cumplen, p. ej. los “enclíticos”. ... es aparentemente la más frecuente en el quechua,¹⁰⁶

Zu dieser relationalen Funktion gehören folgende: “sufijos interenunciados”, “sufijos relacionales hablante-enunciado”, “sufijos interpersonales”, “sufijos interobjetivos”, “sufijos interespaciales”, “sufijos aspectuales” und “sufijos intertemporales”.

Wölck (1987: 52-53) versteht unter den “sufijos interenunciados” die Suffixe **-taq**, **-wan**, **-raq**, **-ña**, **-pas** und **-qa**, die er alle als Diskurs- oder Konnektiv-Suffixe bezeichnet und die fast immer einen ihrer Referenten außerhalb des Satzes haben, in dem sie auftreten.

Nun differenzieren Solá et al. (1967: 4-1) in ihrer Arbeit über das Quechua von Cuzco innerhalb dieser Gruppe, indem sie sagen, daß **-lla**, **-cha**, **-qa** und manchmal **-taq** “have valence to the functor to which they are added, the others [alle anderen “enclitics”] qualify the entire utterance”. Wölck (1979) selbst unterschied in einer anderen Studie die genannten Diskurs-Suffixe oder Konnektive in folgende Gruppen: sich auf einen Teilsatz beziehend (“clausal”): kontrastives **-taq**, kontinuatives **-raq**, diskontinuatives **-ña**; sich auf ein Satzglied beziehend (“phrasal”): additives **-pas**, komitatives **-wan**; sich auf Teilsatz und Satzglied beziehend: differentiales **-qa**¹⁰⁷ (während er die Evidenz-Suffixe als “illocutions” bezeichnet). Im Text sagt er dazu: “The relational function of qa ... is syntactically different from the members of both previous sets [on the clause and phrase level]. While the discursives relate whole clauses to one another and the phrasal connectives connect usually same-order phrases within the same clause, the qa suffix relates phrases across clauses to each other” (Wölck 1979: 5). Wölcks Aussage zu dieser Problematik ist nach seinen eigenen Angaben aufgrund eines Vergleiches mehrerer Quechua-Dialekte formuliert, wäre aber im einzelnen noch zu überprüfen, denn die Beschreibung von Solá et al. für das Cuzco-Quechua weicht davon doch etwas ab.

Auch im Manuskript von Huarochirí ist eine Differenzierung festzustellen; es ist zu unterscheiden, ob ein Suffix sich auf das Satzglied, an das es angefügt ist, bezieht und diesem eine bestimmte Bedeutung verleiht, oder ob es den Teilsatz (Haupt- oder Nebensatz), in dem es vorkommt, beeinflusst, oder aber ob es andere Teilsätze oder Sätze (vorausgehende oder folgende) betrifft oder zueinander in Beziehung setzt. Für die Analyse des Diskurses sind besonders die Suffixe von Interesse, die über Satzgrenzen hinweg Textteile miteinander verbinden, wobei sie syntaktische und semantische Funktionen erfüllen.

Der hier kurz vorgestellte semantisch orientierte Ansatz Wölcks scheint mir ein guter Rahmen zu sein, in dem man die Diskurs-Suffixe des Manuskriptes von Huarochirí untersuchen kann. Wegen ihres semantischen und funktional übergreifenden Charakters habe ich die Bezeichnung “intra-textual” gewählt, um diese Suffixe zu benennen.

¹⁰⁶ Cusihuamán hat ebenfalls eine Klasse der relationalen Suffixe, die allerdings nur aus **-pas** und **-taq** besteht (1976: 249-254), während **-lla**, **-puni**, **-raq** und **-ña** die Klasse der spezifizierenden “enclíticos” bilden (S. 254-260).

¹⁰⁷ Er bezeichnet **-qa** auch als “enigmático” (Wölck 1987: 52)! Longacre (1979: 265-266) zählt einige Morpheme auf, die den Teilnehmer und dessen Handlungen in einem Text spezifizieren und den von mir als Diskurs-Suffix bezeichneten Morphemen ähnliche Funktionen haben; er nennt diese Partikeln “‘mystery’ particles” und wies schon in einem Aufsatz 1976 darauf hin, daß diese Elemente auf der Diskursebene untersucht werden müssen, da nur dort ihre Funktion klar wird.

7.5.2 Die intra-textualen Suffixe in den Texten von Huarochirí, unter besonderer Berücksichtigung der Suffixe *-qa*, *-ri* und *-taq*

Vorab seien diejenigen der Suffixe dieser Gruppe¹⁰⁸ kurz genannt, deren Funktion und Bedeutung relativ leicht erfaß- und beschreibbar sind, nicht zuletzt, weil sie Funktionen erfüllen, die wir auch in unseren indoeuropäischen Sprachen kodieren, d.h. morphologisch oder lexikalisch ausdrücken.

-pas, *auch*, auf ein Satzglied bezogen:

Kay Cuniraya Viracochas ancha ñawpa huk runa ancha wakcha tukuspalla purirqan yaquullanpas kusmanpas lliki llikisapa.

In sehr alter Zeit soll dieser Cuniraya Viracocha, nachdem er sich in einen Menschen, einen ganz armen Menschen verwandelt hatte, umhergewandert sein, sowohl seine Schulterdecke wie auch sein Hemd ganz zerrissen. (Kap. 2, T 2: 2, Übers. SDS).

-pas kann allerdings auch eine Verbindung zum vorhergehenden Satz herstellen, wobei es in gewisser Weise die Funktion eines Kommentars erfüllt:

Kay runas kanan tukuy llaqtakunakta kamarqan. Chakraktpas, rimaspallas, pata pataktpas allin pirqasqakta tukuchirqan.

Dieser Mann soll nun alle Dörfer geschaffen haben. Auch die Felder, nur durch sein Wort, und auch die Anbauterrassen, gut gemauert, soll er haben entstehen lassen (Kap. 2, T 2: 4-5, Übers. SDS).

Die Verwendung der Morpheme (-)ña mit der Bedeutung *schon*, also der eines sich ändernden Zustandes, und *-raq* mit der Bedeutung *noch*, also der eines anhaltenden Zustandes, ist bezüglich des Übergreifens über Teilsätze und Sätze hinweg durch ihren Inhalt selbst offensichtlich.

-wan, *und*, *zusammen mit*, assoziiert als universales Suffix Satzglieder.¹⁰⁹

Kaytam kay qipanpi churasun atinakusqantawan.

Dieses werden wir hier später niederlegen, zusammen mit ihren Kämpfen. (Kap. 6, T 6: 4, Übers. SDS)

Chaysi chay warmiqa wawankunawan turankunawan chay pichqa punchawmanta chay llaqtamanta anchurikurqan.

Da entfernte jene Frau sich mit ihren Kindern und mit ihren Brüdern nach den fünf Tagen aus jenem Dorf (Kap. 6, T 6: 17, Übers. SDS).

¹⁰⁸ *-lla* tritt in den Texten von Huarochirí als Nominal-Suffix und auch als Verbal-Suffix auf, das meist eine verkleinernde oder einschränkende Funktion hat und dabei auch verstärkend oder verringernd wirken kann; es kann auch eine gewisse Höflichkeit zum Ausdruck bringen (mit dieser Funktion besonders in Dialogen).

¹⁰⁹ *-wan* ist auch instrumentales Kasus-Suffix, was laut der sprachvergleichenden Untersuchung von John Payne (1985: 29) eine häufig zu findende Strategie ist, die darauf basiert, daß das konjunktionsartige konnektive (*und*) und das komitative (*mit*) Morphem sich semantisch ähnlich sind. Allerdings gibt es in solchen Sprachen oft Mittel, beide voneinander zu unterscheiden. So wird im Quechua von Ayacucho *-wan* als konnektive Konjunktion oft an das erste von zwei oder jedes von mehreren Elementen (außer an das letzte) angefügt, während es in seiner instrumentalen Funktion an das Element angefügt wird, das das Instrument bzw. die begleitete Person ausdrückt (s. "Rimakyullayki" 1994: 64-65). Im zweiten hier im Text gegebenen Beispiel finden sich beide Funktionen kombiniert.

Es bleiben im Quechua des Huarochirí-Manuskriptes **-qa**, **-ri** und **-taq** übrig, deren Funktion und Bedeutung viel schwieriger zu erfassen ist, da sie in unseren Sprachen keine morphologischen oder lexikalischen Äquivalente haben. Sie werden deshalb ausführlich unter *Intra-textuale Beziehungen: -qa, -ri, -taq* besprochen.

Die andere Gruppe von universalen Suffixen, die eine relationale Funktion hat, ist die, welche die Beziehung zwischen Sprecher und Aussage herstellt. Zu diesen von Wölck (1987: 53-55) als "relacionales hablante-enunciado" bezeichneten Suffixen gehören die Evidenz-Suffixe¹¹⁰, die in Kapitel 7.5.3 über *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität* besprochen werden.

Die subordinierenden Nominalisierungs-Suffixe **-spa** und **-pti** verleihen dem Teilsatz meist eine temporale Bedeutung, übersetzbar durch *als*, *wenn*. Treten sie in Verbindung mit den Diskurs-Suffixen auf, so fließt deren Bedeutung in diese temporale Bedeutung ein, und mit einigen der Diskurs-Suffixe entsteht eine etwas abgewandelte, andere Bedeutung. So können subordinierende Nominalisierungen zusammen mit **-mi/-si** dem Teilsatz einen kausalen Charakter verleihen und zusammen mit **-pas** einen indefiniten oder konzessiven Charakter.¹¹¹

Im folgenden soll nun untersucht werden, wie sich die intra-textualen Suffixe **-qa**, **-ri** und **-taq** in den Texten von Huarochirí darstellen, wobei es nötig ist, ihre formale Distribution innerhalb des Satzes mit einzubeziehen und zu Anfang der Betrachtung jedes Suffixes einen allgemein-linguistischen Hintergrund zu geben, um dann auf ihre syntaktische und semantische Funktion im Text einzugehen. Dafür müssen sie jeweils innerhalb bestimmter Erzähleinheiten untersucht werden. Hierfür bietet sich die Episode an, die umfassender ist als der Absatz. Eine Episode ist eine inhaltlich abgeschlossene Einheit innerhalb einer Erzählung mit gleichbleibenden Teilnehmern.¹¹² Außerdem ist es natürlich auch wichtig zu sehen, mit welchen Wörtern, Ausdrücken und anderen Suffixen diese Suffixe verbunden werden und wie sie miteinander interagieren (letzteres wird am Schluß des Kapitels zu besprechen sein).

7.5.2.1 Distribution und Kombination mit anderen Morphemen

Bezüglich der Häufigkeit der Verwendung dieser Suffixe zeigt das Manuskript zwar wenig Einheitlichkeit, wohl aber Tendenzen, die in den meisten Kapiteln ähnlich sind. Diese sehen derart aus, daß in der überwiegenden Mehrheit (mehr als zwei Dritteln) der Kapitel **-qa** häufiger auftritt als **-taq**, und in einer Reihe von Kapiteln sogar doppelt so häufig. Das Suffix **-ri** tritt in allen Kapiteln seltener als **-qa** und auch als **-taq** auf. Da die Texte inhaltlich und vom Genre her sehr unterschiedlich sind, sind die Unterschiede bei der Häufigkeit der intra-textualen Suffixe kaum wertvolle quantitative Daten für eine qualitative Analyse. Die bestehende Tendenz mit der Verwendung von **-qa** am häufigsten und **-ri** am seltensten ist jedoch so durchgängig, daß man sie wohl als Regel bezeichnen kann. Interessant sind dann – und vielleicht symptomatisch für einen erzählertypischen Stil – die Ausnahmen, die sich in folgenden Kapiteln finden: **-ri** tritt – in Relation zu den anderen intra-textualen Suffixen – ungewöhnlich häufig in Kapitel 1, 7, 9, 22, 28 und 29 auf, **-taq** tritt sehr viel häufiger als **-qa** in Kapitel 24, 26 und in Supplement 1 auf.

¹¹⁰ Ebenso nach Wölck das als emotional bezeichnete **-ya**, das ubiquative **-lla** (zu **-lla** s. Fußnote 108) und das affirmative **-ri** bzw. **riki**. Eigentlich gehört auch das emphatische **-puni** in diese Gruppe ebenso wie das Negation und Entscheidungsfrage markierende **-chu**.

¹¹¹ S.a. Kap. 7.1 *Syntax*.

¹¹² S. Grimes (1975: 109-110) für Beispiele, wie Episoden zu verstehen sind.

In Anlehnung an die im Kapitel über Satzbau erstellte Klassifikation in Satzteile¹¹³ ergibt sich folgendes Bild der Distribution dieser Suffixe:

- qa** wird in überwiegender Mehrheit mit dem Subjekt verbunden, das zusammen mit **-qa** am häufigsten als Substantiv (einschl. Eigennamen) vorkommt, oft auch in Form von Basisnominalisierungen (häufig **ñisqa-...-qa**, *der/die/das Genannte*) und alleinstehend verwendeten Demonstrativa (**kayqa**, *dieser, diese, dies*). **-qa** wird schließlich auch häufig mit dem *switch reference* anzeigenden Suffix **-pti** und dem unipersonalen Suffix **-spa** verbunden¹¹⁴; hier markiert es etwas häufiger den Wechsel des Subjekts als ein identisches Subjekt. Danach steht **-qa**, was seine Häufigkeit betrifft, in Verbindung mit Zeitangaben und direkten Objekten. Andere Kombinationen sind selten und mit dem konjugierten Verb fast nicht vorhanden (nur zweimal). Im Satz steht es meist an zweiter oder dritter Stelle, und zwar nach der einführenden Konnektivpartikel (und einer Umstandsbestimmung).

- ri** ist von der Verteilung her **-qa** sehr ähnlich und kommt nur selten mit **-qa** zusammen im selben Satz vor (s. unten *Die Interaktion der intra-textualen Morpheme*); allerdings ist es mehr auf Handelnden und Patient konzentriert; subordinierende nominalisierte Ausdrücke werden seltener durch **-ri** markiert, und die Bevorzugung von **-spa** (über **-pti**) zeigt, daß es nicht um den Wechsel des Subjekts geht, sondern eher um die Markierung einer Kontinuität desselben Subjekts. Zeitangaben werden auch mit **-ri** hervorgehoben. Es tritt nie mit konjugierten Verben auf und auch nicht mit der Negation. Interessant ist, daß es in 13 Kapiteln mit **-paq** (oft mit der einen Zweck ausdrückenden Basisnominalisierung **-nqa ... -paq**) oder mit **-pi** zusammen verwendet wird, welche die einzigen Kasus-Suffixe sind, mit denen **-ri** auftritt (außer einmal das genitivische **-p**).

- taq** tritt zwar auch – wie **-qa** und **-ri** – häufig in Verbindung mit dem Subjekt und den *switch reference* markierenden nominalisierenden Suffixen auf, ebenso mit Objekten/Kasus, Zeit und Ortsindikatoren (in abnehmender Häufigkeit). Im Unterschied zu den anderen intra-textualen Suffixen findet es sich aber auch sehr oft mit den Formen **ña**, *schon*, **hina**, *so wie*, und der Negation **mana** (Verneinung) und **ama** (Verneinung des Imperativs) (in abnehmender Häufigkeit). Auch tritt es in vielen Kapiteln mit konjugierten Verbformen auf; vor allem in der wörtlichen Rede sind dies oft Imperative oder Exhortative; und es ist auch mit Adjektiven/Adverbien und Pronomina zu finden, die fast alle einen verstärkenden Inhalt haben (**allin**, *gut*, **ancha**, *sehr*, **chika**, *zu/sehr (viel)*, (**ancha**) **pisi**, (*sehr*) *wenig*, **tukuy**, *alle(s)*, **sapa**, *einzig*, **tuylla**, *sofort*). Aufgrund der beiden letztgenannten Gruppen (Imperative/Exhortative und verstärkende Adjektive/Pronomina) wird alleine schon durch die Distribution klar, daß **-taq**

¹¹³ Kap. 7.1 *Syntax*.

¹¹⁴ Das Problem bei diesen nominalisierenden Suffixen ist, daß es schwierig ist, zu wissen, ob der Sprecher, wenn er diese mit einem *topic marker* verbindet, die Handlung oder das Subjekt der Handlung markieren will, da sie die Ausdrücke mit **-spa** und **-pti** ja beides enthalten. Geht man vom allgemeinen Verständnis aus, daß der *topic marker* das gegebene 'Diskurs-Subjekt' markiert (Lyons 1968: 335), so kann man vermuten, daß **-qa** und auch **-ri** in diesen Fällen eher den Handelnden markieren als die Handlung selbst. Oft haben die subordinierenden Nominalisierungen, die **-qa** enthalten, die Bedeutung eines Temporalsatzes und können mit *als* übersetzt werden (z.B. Kap. 2, T 2: 19). In diesen Fällen kann man **-qa** auch als eine Zeitangabe markierend verstehen, was dann, zusammen mit den anderen Zeitangaben, die **-qa** enthalten, diese zu einer starken Gruppe werden läßt.

auch eine emphatische Funktion hat, neben der assoziierenden, die noch im Detail zu besprechen sein wird.¹¹⁵

Distribution der Suffixe im Text

	<i>Subj.</i>	<i>-spa</i>	<i>-pti</i>	<i>dir. Obj.</i>	<i>Zeitangaben</i>	<i>hina ña mana/ama</i>	<i>konj. Verb</i>
-qa	1	3	2	5	4		
-ri	1	4	5	2	3		
-taq	2	4	5	6	3	1	3

(1 - am häufigsten > 6 - am seltensten)

Man sieht an diesem Überblick über die Distribution der intra-textualen Suffixe, daß sie nicht komplementär sind, d.h. sie werden teilweise an dieselben Satzteile angefügt. Allen gemeinsam ist, daß sie vorzugsweise mit nominalen oder nominalisierten Formen verbunden werden, was implizieren mag, daß das konjugierte Verb als solches von den Sprechern als markiert betrachtet wird. Die Suffixe **-ri** und **-qa** unterscheiden sich in der Distribution vor allem dadurch, daß **-ri** mehr Handelnder-Patient-bezogen (Subj., dir. Obj., **-spa**) ist und **-qa** mehr Handelnde-im-Wechsel markiert (Subj., **-pti**). **-taq** markiert hingegen vorrangig neben den Subjekten und deren Handlungen die Umstände der Erzählung, wobei es diese miteinander assoziiert; und durch die Verbindung mit konjugierten Verben und Negationen betont es die Handlungen selbst und ihre Negierung.

Die hier vorgenommene Distributionsanalyse der intra-textualen Suffixe gibt aber nur Anhaltspunkte bezüglich ihrer Funktion; diese und ihre eigentliche Bedeutung kann man nur mit Hilfe einer Untersuchung im Ko-Text erfassen, was Lyons (1968: 335-336) andeutete:

..., we cannot say what is the topic and what is the comment in a particular utterance (or indeed whether it can reasonably be divided into topic and comment) unless we know what is 'contextually' given.

7.5.2.2 *Topic marker*

Obwohl es nicht unproblematisch ist, die hier zu besprechenden intra-textualen Diskurs-Suffixe mit den Konzepten 'Thema' und 'Kommentar' zu verbinden (wie in der Einführung zu den Diskurs-Suffixen erwähnt), können **-qa** und **-ri** doch als *topic marker* bezeichnet werden.

Wie bereits erwähnt, betrachten fast alle modernen Autoren (wahrscheinlich auf den Grammatiken von Solá (Cuzco) und Parker (Ayacucho) basierend) das Suffix **-qa** als *topic marker*, meist jedoch ohne dessen Funktionen im Detail zu beschreiben. So beschränken sich Solá et al. (1967: 4-7) auf folgende Angabe: "The speaker calls special attention to one or more of the functors of a clause by adding the

¹¹⁵ Im Quechua des Manuskriptes wird **-taq** nicht mit den Fragepronomina verbunden. Diese erhalten immer entweder das assertative oder das dubitative Evidenz-Suffix (z.B. **imaktam**, *was?*, **maypich**, *wo wohl?*, s.a. Fußnote 126 zu **-chu** in Kap. 7.5.3.1 *Der Ausdruck von Evidenz*).

topic marker -qa". Cusihamán (1976: 238) nennt es "introdutivo" und sagt, daß es in Aussagen oder Befehlen als *topic marker* eines neuen oder vorher bekannten Elementes fungiert. Parker (Ayacucho, 1969: 84) beschränkt sich im wesentlichen auf die Beschreibung der Distribution dieses Suffixes, und Soto Ruiz (1979: 38-39) bezeichnet es als *topic marker* des Diskurses. In "Rimaykullayki" (1994: 105-106) findet sich eine detailliertere Beschreibung. Als thema-markierendes Suffix hat es die Funktion, den Wechsel des Gesprächschwerpunktes anzugeben; es kann auch ein Thema wieder aufnehmen, das schon vorher besprochen wurde, und es kann einen Gegenstand der Unterhaltung gegen einen anderen abgrenzen.

Das Suffix **-ri** kommt als intra-textuales Suffix nur in den südlichen Dialekten (Cuzco, Bolivien) vor.¹¹⁶ Solá et al. (1967: 4-12) schreiben zu **-ri**, das sie "responsiv" nennen, folgendes: "The enclitic -ri indicates that the utterance responds to the first utterance in a series of exchanges. Thus -ri is never affixed to the first utterance in a series of exchanges, and it occurs frequently in follow-up questions which are in the same vein as a preceding question or statement" (vgl. Cusihamán 1976: 238-239). Interessant ist, daß in den Cuzco-Grammatiken **-ri** vorrangig mit Dialogen in Verbindung gebracht wird. Wrisley (1981: 38) hebt seine adversative Funktion hervor: "the topic marker **-ri** is a counterpart of **-ka** to signal an adversative relationship between events or participants".

Es bleibt die Frage, ob und wie das intra-textuale Suffix **-ri** mit dem inchoativen (den Beginn einer Handlung markierenden) verbal-modifizierenden **-ri** semantisch verwandt ist.

Neben den bereits im ersten Teil des Kapitels erwähnten Arbeiten von Wölck und Wrisley ist Levinsohn (1976c) der einzige mir bekannte Autor, der sich mit **-qa** im Text beschäftigt. Er verbindet das Auftreten von **-qa** im Quechua von Kolumbien (Inga) mit dem Handlungsfaden oder Rückgrat der Erzählung, wobei er sich auf Hale (1973) bezieht. Dieser (zitiert in Fußnote 2 in Levinsohn 1976c: 122-123) versteht das Rückgrat einer Erzählung als Folge der wichtigsten Handlungen, die dem Diskurs als Ganzem Kohärenz verleihen; es wird aus den wichtigsten Handlungen gebildet, die einander chronologisch folgen, während Material, das nicht zum Rückgrat gehört, Erklärungen zu den Handlungen und Hintergrund-Details vermittelt, entweder über die Handlungen oder über diejenigen, die mit ihnen in Zusammenhang stehen. Im Inga-Quechua hat **-qa** zwei Funktionen (S. 123ff.): zum einen wird es entlang der Verbindungsachse verwendet und dabei an räumliche und zeitliche Elemente angefügt; zum anderen findet es sich entlang der Orientierungs- oder Handelnder-Handlungs-Achse und wird dabei an Satzteile angefügt, die sich auf die Akteure beziehen, welche die wichtigsten Handlungen durchführen. Eine Abweichung davon ("digression") tritt auf, wenn **-qa** an unpassende ("inappropriate") Elemente angefügt wird oder an solche, die dem Verb folgen. Wenn **-qa** fehlt, zeigt dies, daß kein Fortschritt ("progression") stattfindet und der vorhergehende Bezugspunkt weiter gilt. Levinsohn (und er zitiert hier Longacre, Levinsohn 1976c: 129) hält die Verbindung von **-qa** mit räumlich-zeitlichen Elementen für typisch für orales Material, da ein Leser oder Autor ein größeres Informationsbündel behalten und mit entfernt gelegenen Bezugspunkten verbinden kann als ein Zuhörer oder Sprecher. In prozeduralem Diskurs kann **-qa** auch verwendet werden, um einen Kontrast innerhalb eines Absatzes zu markieren oder aber, um die Elemente einer Liste anzugeben (S. 137).

Ähnlich wie Levinsohn es für das Inga gezeigt und Wölck es auf allgemeiner Ebene beschrieben hat, sollen im folgenden diese Suffixe in ihrer syntaktisch-funktionalen und semantischen Verwendungsweise in den Texten von Huarochirí untersucht werden.

¹¹⁶ Nur in der Partikel **riki** ist im Ayacucho-Quechua dieses Suffix zu erkennen (Parker 1969: 84).

7.5.2.2.1 Der topic marker *-qa* in den Texten von Huarochirí

In den Erzählungen von Huarochirí wird ein überhaupt noch nicht bekanntes Thema mit **huk**, *ein(e/r)*, plus Substantiv eingeführt, oder ein Thema, das aus früheren Erzählungen bekannt ist, durch Substantiv plus **ñisqa-**, *der/die/das Genannte*, oder ein kurz vorher erwähntes Thema durch **kay**, *dieser, diese, dieses* oder **chay**, *jener, jene, jenes* (plus Substantiv). Dabei kann das letzte Element dieser Wortgruppe **-qa** erhalten. Ein Wort (meist eine Nominalform, oft ein Subjekt) verbunden mit **-qa** alleine nimmt immer schon etwas vorher Erwähntes auf, wenn auch oft in einer etwas anders konstellierten Wortgruppe, z.B. **huk llaqta – chay llaqtayuq runakunaqa**, *ein Ort – die Menschen jenes Ortes* (Kap. 6, T 6: 9-10). Im Verlauf der Episode markiert **-qa** dann den Erzählungsschwerpunkt, meist anhand des Wechsels der Hauptakteure. Neben der Markierung der Hauptakteure wird **-qa** aber auch verwendet, um Zeit oder Ort der Handlung zu Beginn einer Erzählung oder Episode festzulegen, d.h. diese wird thematisch in einen zeitlichen oder räumlichen Rahmen eingebunden (z.B. Kap. 18, T 18: 5: **huk punchawqa**, *eines Tages*, Kap. 27, T 27: 2 (Version 1): **ancha ñawpa pachaqa**, *in sehr alter Zeit*, T 27: 5 (Version 2): **chay pachaqa**, *in jener Zeit*).

Das folgende Beispiel enthält die mit **-qa** markierten Satzteile der ersten Episode aus Kapitel 6 (T 6: 9-22), wobei dieselbe Zahl jeweils denselben Referenten markiert:

	Chaysi Huarocheri chay ura wayqupiqqa	
	huk llaqta Huayquihusa sutiyuq	
	Yuncap llaqtan karqan.	
1	chay llaqtayuq runakunaqa (Subjekt)	}
2	Pariacaca ñisqaqa	}
2	payqa	}
1	chay llaqtayuq runakunaqa	}
3	huk warmiqa	}
2	payqa	}
3	chay warmiqa	}
1	chay llaqtayuq runakunaqa	}
2	kay Pariacaca ñisqaqa	}
2	chay Pariacacaqa	}
1	chay runakunaktaqa (jetzt Objekt) ¹¹⁷	}

Die Nummern und geschweiften Klammern verdeutlichen, daß die Themen der Handlung miteinander verwoben werden. Da die Wörter oder Wortgruppen, die mit **-qa** verbunden sind, sich auf die Akteure beziehen und diese im Wechsel auftreten, entsteht eine Umklammerung des jeweiligen Akteurs durch den anderen; und diese Umklammerung ist in vielen Fällen mit Bezug auf die gesamte Episode symmetrisch.

Auch in der zweiten Episode des Kapitels 6 (T 6: 24-43) zeigt sich solch eine Umklammerung, hier wird mit Hilfe von **-qa** durch den durch direkte Rede dargestellten Dialog zwischen Pariacaca und Chuquisuso geführt:

¹¹⁷ Auch in Kapitel 18 wird der thematisch markierte Quita Pariasca zunächst als Subjekt vorgestellt (T 18: 5), das im Wechsel mit anderen Priestern thematisch durch **-qa** hervorgehoben wird; weiter unten (T 18: 11) wird der Protagonist jedoch – immer noch durch **-qa** markiert – zum Objekt (des Ärgers der anderen Handelnden): **chay Quita Pariascaktaqa**.

wakinnin Yuncakunaktaqa	}	
[die Szene wird gesetzt]		
huk warmi Chuquisuso		
kay warmiqa	}	
chay Pariacacaqa	}	
chay warmiqa	}	
chay Pariacacaqa “wörtl. Rede”	}	
payqa [Chuquisuso] “wörtl. Rede”	}	
Pariacacaqa “wörtl. Rede”	}	
payqa [Chuquisuso] “wörtl. Rede”	}	
yakuktaqa ... llusichimurqan [=Resultat]	}	
...		
Pariacacaqa “wörtl. Rede”	}	
chay warmiqa “wörtl. Rede”	}	
Pariacacaqa “wörtl. Rede”	}	

Ist erst einmal die Person etabliert, nehmen die deiktischen Hilfen ab.

Außerdem wird **-qa** bei der Darstellung des Baus der Wasserleitung verwendet, um das Thema räumlich und zeitlich herauszustellen; Beginn: **chaykamaqa ñawpamantapas Yunacacunap rarqansi hamurqan**, *seit alter Zeit auch kam bis dort die Wasserleitung der Yunca* (T 6: 43), Ende: **kunanqa as uranta rin**, *jetzt geht sie [die Wasserleitung] etwas weiter unten her* (T 6: 53). Weiterhin tritt **-qa** auf, als für den Bau der Wasserleitung wichtige Akteure auf den Plan treten und den Verlauf der Leitung beeinflussen, nämlich ein Rebhuhn (**huk yutuqa**) (T 6: 49) und ein Fuchs (**chay atuqqa**) (T 6: 50) sorgen dafür, daß die Leitung ihren endgültigen Verlauf erhält; diese Gegebenheit ist ebenfalls durch **-qa** hervorgehoben: **mana chay urmamuptingqa** ..., *wäre er nicht dort hinunter gefallen ...*; **chaysi kunanqa as uranta rin**, *so geht sie jetzt etwas weiter unten her* (T 6: 52-53).

Nach der Fertigstellung der Wasserleitung wird wieder der Dialog zwischen den Protagonisten durch **-qa** markiert, wobei **-qa** zur Synthese führt, indem es den Weg markiert, den die Subjekte nehmen und der in einer gemeinsamen Handlung kulminiert (s.a. Kap. 3 (T 3: 9), wo der Mann und das Lama gemeinsam auf dem Berg ankommen: **chayaptinga**); dann markiert **-qa** die Trennung der Subjekte und damit das Auseinandergehen der Protagonisten (T 6: 56-62):

Pariacacaqa “wörtl. Rede”	}	
...		
chay warmiqa “wörtl. Rede”	}	
payqa [Pariacaca] “wörtl. Rede”	}	
chayaspaqa		Synthese beider
Chuquisuso ñisqa sutiuyuqa		
“wörtl. Rede”	}	
chay Pariacacaqa	}	

In Kapitel 3, in dem von der großen Flut erzählt wird, wird im ersten Teil ebenfalls der Wechsel zwischen den Protagonisten durch **-qa** markiert; im zweiten Teil allerdings führt es thematisch durch die Handlung, indem es die wichtigen Handlungselemente hervorhebt: **quchaga, Villcacoto urquga, atuqpaq chupantaga, pichqa punchawmantaga ... yakuga**, *das Meer, der Villcacoto-Berg, der Schwanz des Fuchses, nach fünf Tagen ... das Wasser* (T 3: 10-15); allein anhand dieser Punkte der Erzählung kann man deren Ablauf leicht rekonstruieren. Zum Schluß wird noch einmal der Mann, das

gleiche Subjekt, markiert: **chay runaqa** (T 3: 17), und damit schließt sich die zu Beginn geschaffene Umklammerung: **chay llamayuc(qa)**, *jener Lamabesitzer* (T 3: 4-5).

In Kapitel 24, in dem zwei Versionen einer Geschichte gegeben werden, wird **-qa** vor allem verwendet, um verschiedene Gruppen, die am Geschehen teilhaben, zu thematisieren, z.B. **kanan Huarcancha Llichiccancha ñisqanchikqa yañcakuna** – *nun die von uns erwähnten Huarcancha Llichiccancha yañca* / **kay kaykunaqa, Maurura sutiuyuq ...** – *diese aber, mit Namen Maurura* / **kaykunaqa** – *diese* / **paykunaqa** – *sie* (T 24: 9-13).

Eine weitere Funktion von **-qa**, die in diesem Kapitel deutlich wird, ist die, das Suffix an die Wörter oder Wortgruppen anzufügen, die rituell wichtige Gegenstände bezeichnen: **chay quri chunculla¹¹⁸ ñisqanchikqa**, *der von uns erwähnte goldene Helm* (T 24: 31), **kay quriktaqa**, *dieses Gold* (T 24: 65), **chay caracoltaqa**, *diese Schnecke* (T 24: 85), und auch **simintaqa**, *das von ihm/ihnen Erzählte* (T 24: 75).

Aus all diesen Beispielen geht hervor, daß **-qa** einen thematisch wichtigen Bereich der Erzählung markiert; dabei kann es sich um Akteure, die in Interaktion stehen, handeln, aber auch um deren Handlungen, oder aber um Gegenstände, die im Mittelpunkt der beschriebenen Rituale stehen. Während hierbei **-qa** wie ein roter Faden durch die wichtigen Etappen der Erzählung führt, wird es aber auch zu Anfang der Erzählungen oder Berichte verwendet, um Ort und Zeit des Geschehens hervorzuheben.

Wie aus meiner Analyse hervorgeht, sind die Funktionen von **-qa** in den Texten von Huarochirí denen von Levinsohn für das Inga beschriebenen ähnlich. Allerdings sind Levinsohns Ergebnisse sehr einheitlich, was auf ein einheitliches Korpus und eine zeitlich und örtlich klar definierte Informationslage zurückgehen dürfte. In den Texten von Huarochirí ist dieses Bild nicht so einheitlich; nicht zuletzt spiegelt dies wohl die komplexe Entstehungsgeschichte des Manuskriptes wider. Aber auch in einzelnen Aspekten unterscheidet sich die Verwendung von **-qa** von der von Levinsohn aufgezeigten. So kann man nicht sagen, daß **-qa** das Rückgrat der Erzählung markiert und die Nicht-Verwendung eine Hintergrundhandlung anzeigt, denn in vielen Texten entwickelt sich die Handlung weiter, obwohl **-qa** nicht in jedem Satz auftritt. So könnte man zwar die Information über Cauellaca im 2. Kapitel (T 2: 8-9) als Hintergrundinformation auffassen, die eine “digression” bildet; an anderen Stellen desselben Kapitels wird aber die zentrale Handlung fortgeführt, ohne daß **-qa** verwendet wird. So kommen dort wichtige Erzählteile vor, nämlich z.B. das Herabfallen der die Frau schwanger machenden Frucht (T 2: 14) und die negative Reaktion der potentiellen Väter (T 2: 23) – beides Elemente, die für den Fortgang der Handlung unabdingbar sind.

In Texten, die keine kohärenten Erzählungen bilden, sondern eher als Berichte zu bezeichnen sind, ist die Verwendung von **-qa** weniger einheitlich als in den Mythen. So wird z.B. in Kapitel 7 **-qa** sehr sparsam verwendet, und nur am Schluß, in der Bewertung der alten Riten, tritt es häufiger auf. Es hat – wie in den vorhergehenden Fällen – einerseits die Funktion, einen schon erwähnten Satzteil (Subjekt, Subjekt des Nebensatzes, Objekt) wiederaufzunehmen, z.B.: **chaytam kanan ña rarqakta pichaspataga**, *als sie nun jenen Bewässerungsgraben schon gereinigt hatten* (T 7: 15). Andererseits hebt **-qa** hier einen besonderen Umstand betonend hervor: **kaytaga tukuy hinantin runakunam ruraytaga ruran**, *dies, diese Handlungen, führten alle Menschen durch* (T 7: 18); **pakallapiqa**, *im Verborgenen* (T 7: 20). In Einschüben zur Geographie hingegen geht der Erzähler/Redakteur meist sparsam mit **-qa** um (z.B. Kap. 12, T 12: 11).

¹¹⁸ Salomon/Urioste: “golden headdress”, Urioste: “casco de oro”, Trimborn: “goldener Helm”; nur Taylor sagt, daß das Wort unbekannt ist.

Wir können vermuten, daß die relativ einheitliche Verwendung von **-qa** in den mythischen Erzähltexten einerseits und eine freiere Benutzung in den Berichten andererseits nicht nur auf verschiedene Erzähler/Redakteure hindeutet, sondern auch einen Erzählstil, im Sinne eines wohlgeformten, “künstlerischen” Quechua, von einem Stil der Alltagssprache unterscheidet. Dabei könnte auch die schriftliche Fixierung von nicht fest vorgegebenen Gedanken des Erzählers/Redakteurs eine Rolle gespielt haben.

7.5.2.2.2 Der *topic marker* **-ri** in den Texten von Huarochirí

Wie oben gesagt, findet sich das Suffix **-ri** nur im Cuzco-Dialekt mit einer Diskurs-Funktion, und zwar wird es im Dialog vom Gesprächspartner verwendet, wenn dieser die Unterhaltung auf ein neues Thema lenken will. In anderen Dialekten tritt es nur als verbales Modal-Suffix auf, das den Beginn einer Handlung kennzeichnet. In den Erzählungen von Huarochirí kommt dieses Suffix sowohl als verbales als auch als universales Suffix vor, verhält sich in letzterer Funktion allerdings anders als das für das Cuzco-Quechua beschriebene Suffix **-ri**.

Bedingt durch den Erzähl-Charakter der Texte von Huarochirí wird hier das Suffix **-ri** meist im Prosatext verwendet. Es kann alleine oder auch in Zusammenhang mit **-qa** auftreten. Seine Funktion kann als parallelisierend beschrieben werden, was die folgenden Beispiele zeigen.

Chaypi puñuptinsi, huk atuqqa uramanta hamusqa, hukri hanaqmanta hamusqataq

Als er dort schlief, war ein Fuchs von unten gekommen, und ein anderer war von oben gekommen. (Kap. 5, T 5: 22, Übers. SDS.)

Chaysi kay Chucpaico ñisqaga, tukuyninmanta mayornin kaspá, huk wantupi ancha yupaychasqa puriq karqan. Chaymantas Tutayquiri, tukuynintapas yallispa, ancha sinchi karqan.

Da zog dieser Chucpaico genannte, der von allen der älteste war, sehr geschätzt in einer Sänfte umher. Dann war auch Tutayquiri, aber auch alle übertreffend, sehr stark. (Kap. 12, T 12: 6-7, Übers. SDS.)

Chaysi rumikunaqa paypura waqtanakurqan; chaymantas kay mortero muhkakunari chaymanta kay maraykunapas runakta mikuyta qallarirqan. Llama urqukunari hinataq runakta ña qatirirqan.

Da aber, so heißt es, sollen die Steine gegeneinandergeschlagen haben. Ferner fingen diese großen und kleinen Mörser und dann auch diese Mahlsteine den Menschen zu essen an. Und ebenso begannen schon die Lamas, und [besonders] die männlichen Lamas, den Menschen zu verfolgen. (Kap. 4, T 4: 4-6, Übers. SDS.)

Chaysi, wakinqa ichapas “ya” ñispa, wakinri chay supayta¹¹⁹ manchachkaspa, upalla tiyarqanku.

¹¹⁹ Das Quechua-Wort **supay** wurde von den Spaniern als *Teufel* übersetzt. Im andinen Glauben scheint *supay* traditionell mit der “Welt unten” assoziiert zu werden; *supay* kann sich auf ein Numen zweideutiger – positiver und negativer – Art beziehen. (S. auch Kap. 7.4 *Die Darstellung von Raum und Zeit* und 7.7 *Personen-Interaktion* für die zweiseitige Eigenschaft vieler kultureller Phänomene in den Anden.) Es ist auffällig, daß der Terminus *huaca* nur im ersten Teil von Kap. 20 erscheint, in dem die Geschichte dieser Gottheit erzählt wird. Im

So verharren einige, die vielleicht 'ja' sagten, andere, die den Teufel fürchteten, schweigend. (Kap. 20, T 20: 65, Übers. SDS.)

Hier wird die Parallelität der Subjekte und ihrer Handlungen sowohl durch ähnliche Diktion als auch durch die Verwendung von **-qa/-ri** betont und ist der von Wrisley (1981: 38) für das bolivianische Quechua als adversativ bezeichneten Funktion ähnlich.

In den folgenden Sätzen fungiert **-ri** nicht nur parallelisierend; indem es dasselbe Satzglied, die als Objekt vorkommenden Yunca, nun als Subjekt wieder aufnimmt und deren Handlungen im einzelnen beschreibt, hat es eine weitere Funktion, nämlich eine detaillierende:

Ña Pariacaca runaman tukuspas, hatun ña kaspas, enemigonta maskayta ña qallarirqan. Chaysi chay enemigonpa sutinri Huallallo Carvincho karqan, runakta mikuq upyaq.

Als Pariacaca sich schon in einen Menschen verwandelt hatte und schon groß war, begann er schon, seinen Feind zu suchen. Und der Name jenes Feindes war Huallallo Carvincho, ein Menschenfresser und -trinker. (Kap. 6, T 6: 1-2, Übers. SDS.)

Chaymantas kanan ña chaykunakta puchukaspas, chay llaqtayuq wakinnin Yuncakunaktaqa mana rimapayaspa, paykunari, chayta rikuspapas, mana musyaptin yachaptinsi, chay chimpañiq Cuparap chakrankunaman ripurqan.

Nachdem er nun all jenes beendet hatte – (und) ohne nochmals mit den übrigen Yunka, die in den Dörfern wohnten, zu reden, denn sie hatten jenes zwar gesehen, aber nichts gemerkt und verstanden –, entfernte er sich zu den Feldern der Cupara auf der anderen Seite (des Tales). (Kap. 6, T 6: 24, Übers. SDS.)

An den Beispielen wird deutlich, daß auch im Quechua des Huarochirí-Manuskriptes (wie im Cuzco-Dialekt) **-ri** nie zu Anfang einer Passage oder Episode steht. Auch wenn es in der häufig verwendeten Einleitungsformel **chay simiri kaymi** und ihren Varianten (Kap. 6, 8, 9, 11, 17, 20, 24, 31) steht, geht dieser immer ein vorwegnehmender, überblicksartiger Satz voraus, so daß auch hier die Funktion von **-ri** eine detaillierende ist:

Kaypim ñataq ancha ñawpa runakunap rimakusqanman ñataq kutisun. Chay simiri kaymi ...

Hier wollen wir wieder zu den Sagen der Vorzeit-Menschen zurückkehren. Und jene Erzählung ist so: ... (Kap. 3, T 3: 1-2, Übers. SDS.)

Bei diesen Formeln wird deutlich, daß **-ri** die Funktion eines Übergangs hat; es stellt eine Verbindung zwischen dem vorgehenden Satz und dem folgenden her.

Im Gegensatz zu **-qa**, das thematisch wichtige Elemente im Wechsel und damit deren Abfolge markiert, lenkt **-ri** die Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Element, das es dann im einzelnen elaboriert.

darauf folgenden Teil, dem Bericht Don Cristóbal's, wird nur *supay* verwendet. Auch im nächsten Kapitel taucht *huaca* nur zweimal auf. Dies ist möglicherweise so zu verstehen, daß hier Don Cristóbal's Diskurs bzw. Diktion wiedergegeben wird und daß dieser bereits das christlich beeinflusste *supay* mit seiner nun eindeutig negativen Konnotation verwendet (obwohl er noch den andinen Gebrauch anklingen läßt, wenn er *supay* als **mana alli**, *nicht gut*, qualifiziert und damit impliziert, daß dieser *supay* sowohl gut als auch schlecht sein kann). (Vgl. Taylor 1980; Crickmay 1994.)

Umgekehrt kann es aber auch zusammenfassend wirken, indem es am Ende einer Reihe Handlungen resümierend abschließt:

Chakraktapas rimaspallas, pata pataktapas allin pirqasqakta tukuchirqan. Rarqaktas kanan llusqsimunanmanta huk pupuna sutiuyuq cañavelarpa sisayninwan chuqaspallas, yachakuchirqa. Chaymantari ima haykaktapas ruraspas purirqan ...

Er ließ durch sein bloßes Wort Felder und Terrassen, gut gemauert, werden. Die Wasserleitungen lehrte er (sie) nun, indem er, um sie fließen zu lassen, nur eine Blüte des Pupuna genannten Röhrchtes zu Boden fallen ließ. Und dann, nachdem er alles mögliche gemacht hatte, wanderte er umher ... (Kap. 2, T 2: 5-7, Übers. SDS).

Chaysi, kay simikta wakakuna uvarispa, ancha kusikuspa, tukuynin alli pachantakama pachallispa, “ñuqaktapas, ñuqaktapas munawanqa” ñispa, hamurganku. Chaysi kay tantanakuyri Anchicuchapi karqan.

Als die Huaca diese Aufforderung hörten, da sollen sie sich sehr gefreut, sämtlich ihre guten Kleider angelegt haben und mit dem Gedanken: “Auch mich, auch mich wird sie lieben”, gekommen sein. Diese Versammlung soll in Anchicucha gewesen sein. (Kap. 2, T 2: 20-21.)

Durch seine Funktion, eine Handlung, einen Handelnden oder einen Handlungsgegenstand näher einzuführen, scheint **-ri** in gewisser Weise das universale Gegenstück zum semantisch ähnlichen verbalen **-ri** zu sein. Um seine gesamtes semantisches Spektrum abzudecken, möchte ich es als detaillierend-parallelisierend-resümierend bezeichnen.

7.5.2.3 Das Suffix **-taq**

Abschließend soll das multi-funktionale intra-textuale Suffix **-taq** besprochen werden.

Für das Cuzco-Quechua bezeichnen Solá et al. (1967: 4-5) **-taq** als “subsequential” und beschreiben es folgendermaßen: “The referent is later in temporal occurrence than other referents. -tah never appears on the initial utterance in a series of exchanges. It is often translated as ‘and, next, so,’ ...”. Cusihuamán (1976: 252-254) widmet diesem Suffix detailliertere Angaben. Er bezeichnet es als “contrastivo” und schreibt ihm folgende Funktionen zu: Kontrast, Unterscheidung, Divergenz im Vergleich zu etwas vorher Erwähntem; Koordinierung zweier oder mehrerer Handlungen oder Eigenschaften eines Handelnden, hier manchmal in Verbindung mit **ima** oder **hina**; Zeichen von Alarm, Vorsicht mit Verben im Konditional; Zeichen von Interesse, eine Unterhaltung fortzuführen. Mit Betonung bringt es eine kategorische Behauptung zum Ausdruck.

Die Beschreibung für das Ayacucho-Quechua, die Parker (1969: 81) gibt, ist kurz. Einerseits markiert **-taq** eine Abfolge (wenn diese sehr klar ist, steht es oft in Verbindung mit **-ña**), andererseits einen Widerspruch zur Aussage einer anderen Person. Soto Ruiz (1979: 205, 430) sieht es als Sätze verbindendes Suffix im Sinne von *und*, aber auch mit kontrastierender Funktion.

Adelaar (1977: 73) beschreibt dieses Suffix für das Quechua von Tarma folgendermaßen: “*-tax / -taq* is used to give the sentence or sentence-segment the character of an appeal to the listener. The sentence (-segment) may contain an argument for the validity of one’s statements, a justification of one’s attitude, or a reminder of other facts. The use of *-tax/-taq* often implies a certain amount of impatience”.

Wie bereits erwähnt, wird dieses Suffix in den Texten von Huarochirí vor allem mit dem Subjekt oder dem konjugierten Verb, d.h. mit den handlungstragenden Elementen des Diskurses, verbunden. Noch häufiger tritt es in Umstandsbezeichnungen auf, so in Verbindung mit **hina**, *so wie*, und **mana/ama**, *nein, nicht*, auf, aber vor allem mit **ña**, *schon*, als **ñataq**, was dann die Bedeutung *wieder* erhält.

Die Bedeutung, die **-taq** in allen seine Funktionen eigen ist, kann man im weitesten Sinne als assoziierend beschreiben, denn es verbindet inhaltlich Teilsätze oder Sätze mit anderen Teilsätzen oder Sätzen. Diese allgemeine Funktion des Verbindens, die oft mit *und* wiedergegeben werden kann, wird im folgenden Beispiel deutlich:

Chaysi, chayta rikuspa, “kaymi Pariacacap ñisqan” ñispas, kusikuspa, chayta hatallirqanku, takichispataq.

Als sie dann jenes sahen, sagten sie: “Dies ist das, was Pariacaca gesagt hat”, ergriffen es voller Freude und tanzten damit. (Kap. 24, T 24: 36, Übers. Trimborn.)

Im einzelnen sind jedoch verschiedene Bedeutungen und Funktionen zu unterscheiden.

-taq in erläuternder Funktion wird an das Satzglied angefügt, das einen nominalen Ausdruck, oft das Subjekt eines Satzes, näher erläutert, wobei die Erläuterung mit **-taq** dem Subjekt folgt. Hier übernimmt es die Funktion, die Adelaar (1977: 73) als “reminder of other facts” beschreibt.

Chaymantam kay Checamentapas Tamalliuya Caxalliuya sutiuyuq, Cacasica ayllutaq, chay Pariacacap yanan tiyasqa.

Und dann war auch aus Checa einer namens Tamalliuya Caxalliuya, und zwar (aus dem) Cacasica-Ayllu, jenes Pariacaca Diener. (Kap. 18, T 18: 13, Übers. SDS.)

Diese Erläuterung kann sich auch auf einen vorhergehenden Teilsatz beziehen:

Wakinmi runakuna ñinku: “Hanaq pachamantas yawar urmamurqa”. Chaysi Vichicanha sutiuyuq pachapi, chay Qiñwa ñisqanchik kitipit^utaq, chayarqan.

Andere Leute sagen: “Vom Himmel soll Blut herabgeflossen sein”. Und dann kam es in einem Land mit Namen Vichicanha an, und zwar in jener Gegend, die wir Qiñwa nennen. (Kap. 24, T 24: 6-7, Übers. SDS.)

Die Erläuterung kann sich auch auf eine Aussage in einem vorangegangenen Satz beziehen:

Ichaqa kaykuna ñisqanchikkunaqa Tutayquirep churinsi; wakinninmi kanan sachap ruruyinmanta llusiq; kay Tutayquiri ñisqanchiktaqsi Vichicanha ñisqanchikpi yurimurqan.

Die von uns Genannten jedoch sollen Söhne Tutayquiris gewesen sein; die anderen entsprangen nun als Früchte eines Baumes; und diese von uns genannten Tutayquiri sollen im von uns genannten Vichicanha geboren sein. (Kap. 24, T 24: 40-42, Übers. SDS.)

Eine weitere Funktion von **-taq** ist die Folgerung, wie z.B. in Kapitel 24, in dem die Yauyo Pariacaca um Hilfe bitten, und er sie auf einen späteren Zeitpunkt verweist. Als Konsequenz kehren sie heim: **chaysi hinallat^utaq kutimurqan**, *da kehrten sie nur so heim* (T 24: 34). Ebenso hebt **-taq** in Kapitel 2 eine Folgerung hervor:

Chaysi hinalla chichu tukurqan mana qarip chayasqan. Isqun killanpi – imanam warmikunapas wachakun – hina wachamurqan hina donzellataq.

Da wurde sie schwanger, ohne bei einem Mann gewesen zu sein. Und in ihrem neunten Monat – so wie auch die Frauen gebären – gebar sie dort wie eine Jungfrau. (Kap. 2, T 2: 16-17, Übers. SDS.)

In Kapitel 18 wird von der Ankunft der Spanier berichtet. Die Episode wird mit **huk punchawqa** eröffnet: *eines Tages* (T 18: 5) schauten die Priester durch ein Lama wahr. Trotz dabei entstehender Meinungsverschiedenheiten kamen die Spanier *sehr wenige Tage danach* in Cajamarca an: **ancha pisi punchawmantataqsi** (T 18: 12). Hier wird die Folgerung durch **-taq** betont und dieses Suffix an dasselbe Wort, **punchaw**, angefügt, womit ein inhaltlicher Bogen gespannt wird.

In diesem Beispiel fließt bereits eine weitere Bedeutungskomponente des Suffixes **-taq** mit ein, nämlich die der Kontrastierung, wie sie stilistisch sehr schön in der Begegnung zweier Füchse zum Ausdruck gebracht wird:

Huk atuqqa uramanta hamusqa, hukri hanaqmanta hamusqataq.

Ein Fuchs war von unten gekommen, und ein anderer war von oben gekommen. (Kap. 5, T 5: 22, Übers. SDS.)

Payqa manas sunqunta rikuyapaqas qayllaykurqanchu; karullamanta qawaspataqsi, ima hamutarqan.

Er aber näherte sich nicht, um auch sein Herz [das seines Opfers] anzusehen, sondern aus der Ferne schauend überlegte er so. (Kap. 18, T 18: 8-9, Übers. SDS.)

Ancha ñawpa pachaqa huk waka ñisqas Yanañamca Tutañamca sutiyuq karqan; kay wakakunaktaqa qipanpi huk wakataq: Huallallo Caruincho sutiyuq atirqan.

In sehr alter Zeit gab es einen Gott namens Yanañamca Tutañamca; jene Götter [sic] besiegte aber später ein anderer Gott mit Namen Huallallo Carunicho. (Kap. 1, T 1: 1-2, Übers. SDS.)

Hier wird die kontrastive Funktion durch die Verwendung des *topic marker* verstärkt.

Eine weitere Funktion dieses Suffixes ist in Verbindung mit **ña** die Wiederholung. So findet es sich häufig mit der Bedeutung *wieder*:

Chaysi, ñataq huk ayllu yaykuspapas hinataq, hukri hinataq; chaymantas ñataq huasca ñisqanta warmipaq sitarqan ...

*Und dann [tat es] wieder ein anderer **ayllu**, der auftrat, ebenso und ein anderer ebenso. Dann schleuderte man wieder nach dem sogenannten **huasca** für die Frauen ... (Kap. 24, T 24: 111-112, Übers. SDS.)*

Auch in Kapitel 3 kommt diese Form, **ñataq**, vor. Allerdings geht aus der Erzählung bereits hervor, daß die mit *wieder* gekennzeichneten Ereignisse eine Wiederholung, in diesem Fall die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, darstellen, so daß **ñataq** eher eine verstärkende Bedeutung hat: **ñataq yakuqa ... chakirirqa**, *das Wasser begann wieder zu trocknen* (T 3: 15); **runaqa ñataqqa mirarimurqa**, *der Mensch begann wieder, sich zu vermehren* (T 3: 17). Die Form **ñataq**, ebenso wie

eine andere zusammengesetzte Form, **hina-...-taq**, kommt sehr häufig vor. Ein Einfluß des Spanischen ist hier nicht auszuschließen, vor allem, wenn der Erzähler/Redakteur in der Einleitung die Form in einem Satz verwendet, dessen Verb selbst bereits eine Wiederholung beinhaltet: **ñataq kutisun**, *wir werden wieder zurückkehren* (T 3: 1).

Ñataq kann auch mit *außerdem* wiedergegeben werden, was ebenfalls eine Verstärkung beinhaltet:

Ña qarakuuya puchukaspas, ñataq upyachirqan.

Nachdem man ihn zu speisen aufgehört hatte, gab man ihm außerdem zu trinken (Kap. 28, T 28: 12, Übers. SDS).

Diese emphatische Funktion, die von Cusihuamán (1976: 253-254) für das Cuzco-Quechua beschrieben wird, wobei **-taq** die Wortbetonung trägt, findet sich auch in den Texten von Huarochirí, wie z.B. in Kapitel 24 in Verbindung mit dem verstärkenden Adverb **ancha**, *sehr* (vgl. auch oben: Distribution):

Pay apaspas, kanan ña inti siqamuptin, Pariacacaman chayarqan. Chaysi, anchataq llakikuptin, Pariacacaqa ... ñirqan.

Als sie es brachten, kamen sie erst bei Pariacaca an, als die Sonne schon aufgegangen war. Da, weil sie sehr traurig waren, sagte Pariacaca ... (Kap. 24, T 24: 23-24, Übers. SDS).

Redesituationen dieser Art finden sich vor allem in der zitierten Rede der Akteure, wobei **-taq** häufig mit dem Evidenz-Suffix **-mi** (im Erzähltext auch mit **-si**) auftritt:

“Yaya Llucllayhuancupa, qammi pachakuyuchiqaq churin kanki; qamtaqmi runaktapas kamarqanki”.

“Vater Llucllayhuancupa, du bist der Sohn des Weltbewegers; und du hast den Menschen geschaffen”. (Kap. 21, T 21: 19, Übers. SDS.)

“Allitaqmi puñusun.”

“Wir werden schön (miteinander) schlafen.” (Kap. 6, T 6: 37, Übers. SDS.)

Auch eine Verneinung kann **-taq** verstärken:

Chaysi manataq pillapas “ñuqapmi” ñirqanchu.

Da sagte aber überhaupt niemand: “Ich (bin es)”. (Kap. 2, T 2: 23, Übers. SDS.)

“Chayrayku chay punchawqa amataq kay llaqtapi tiyankichu; karullamantaq anchurinki.”

“Deswegen bleibe an jenem Tag keinesfalls in diesem Dorf; entferne dich sehr weit.” (Kap. 6, T 6: 15, Übers. SDS.)

Die wichtigste Funktion von **-taq** ist es also, Sätze miteinander zu verbinden, wobei es zwei Argumente miteinander in Beziehung setzt oder sie als zusammengehörig darstellt. Es tut dies durch einfache Assoziierung, aber auch kontrastierend. Mehr als andere Suffixe der gleichen Klasse (**-puni**, **-pas**, **-raq**,

-ña) übernimmt dieses Suffix intra-textuale Funktionen. In Verbindung mit **hina-** und **ña-**, mit denen es besonders häufig auftritt, hat es vor allem emphatische Funktion.

7.5.2.4 Die Interaktion der intra-textualen Morpheme

Die beiden *topic marker* **-qa** und **-ri** treten nicht sehr häufig in ein und demselben Satz auf. In den Fällen, in denen sie beide vorkommen, handelt es sich (a) um gepaarte Wortgruppen, in denen meist **-qa** **-ri** vorausgeht, z.B. **wakinqa ... wakinri ...** (Kap. 20, T 20: 65), (b) um komplexe Sätze, in denen die *topic marker* jeweils ein Satzglied thematisch markieren, z.B.

Chaysi kay Llocllayhuancupa ñisqanchik wakatata[q], rimarichirqan. ... chaysi, “ñuqaqa pachakuyuchi Pachacamapaq churinmi kani. Sutiypas llocllayhuancupam yayaymi ‘kay Checa llaqtaktaqa waqaychamuy’ ñispa kachamuwan” ñispas ñirqan. Chaysi runakunaqa, ancha kusikuspa, “allim kay llaqtapi tiyachun ñuqaykukta waqaychawaspa” ñispas, chay kikin tarimuqpa wasinpi, huchuylla kanchan kaptinpas, astawan hatunyachispa, tukuy Checakunawanri, Chautikunawanpas, tukuynin ancha manchaspas, chaypi wasinta kanchanta allicharqanku.

So brachte er auch den huaca Llocllayhuancupa zum Reden Da (antwortete) er: “Ich bin des erderschütternden Pachamac Sohn, und mein Name ist Llocllayhuancupa. Mein Vater hat mich mit den Worten hergesandt: ‘Dieses Checa-Dorf gehe zu bewachen’”. Da sagten die Leute voller Freude: “Es ist gut – er soll in diesem Dorf wohnen, um uns zu beschützen”, und sollen im Hause derselben (Frau), die ihn fand, obwohl es nur ein kleiner Hof war, den sie (aber) vergrößerten, dort sein Haus und seinen Hof hergerichtet haben, alle Checa sowohl wie Chauti, da alle von ihnen große Ehrfurcht hatten. (Kap. 20, T 20: 9-11, Übers. Trimbom.)

Hier wird mit **-qa** ein Subjekt markiert (**runakunaqa**, die Leute), das dann durch die Verwendung von **-ri** an einer bestimmten Gruppe dieser Gesamtheit, die schon erwähnt wurde, detailliert wird.

Das Suffix **-taq** wird im allgemeinen bezüglich der Kombinationsmöglichkeiten und der Reihenfolge relativ frei mit **-qa** und/oder **-ri** verbunden, wie das folgende Beispiel zeigt:

Chaymantari kay ña ñisqanchik hina chay Yançacochakta kirpaypaqpas ña yakukta kachamuypaqpas huacçakunaqa rirqantaqsi.

Und dann sollen so, wie schon gesagt, auch die huacça gegangen sein, um den Yança-See zu schließen und um auch das Wasser herzuleiten (Kap. 31, T 31: 135, Übers. SDS).

Während der thematische Schwerpunkt im vorhergehenden Teil das Wasser war, wechselt er hier zurück zu den *huacça* (religiösen Funktionären) – mit **-qa** markiert –, die eine bereits erwähnte Handlung (das Schließen des Sees) vornehmen – dieser Anschluß, der also eine bekannte Gegebenheit aufnimmt und detailliert, wird mit **-ri** markiert. **-taq** schließlich setzt den gesamten Satz in Zusammenhang zu den vorherigen Handlungen, indem es die der restlichen Bevölkerung (Öffnung für das Wasser machen, wachen) durch die der *huacça* ergänzt (gehen, um das Wasser herzuleiten).

7.5.2.5 Zusammenfassung

Wie anhand der Analyse zu sehen ist, haben diese Suffixe die Funktion, Teile des Diskurses miteinander zu verbinden, indem sie Personen und Handlungen in verschiedener Weise miteinander in Bezug setzen. Das thema-markierende Suffix **-qa** wird zum einen dazu verwendet, eine Erzählung oder Episode zeitlich zuzuordnen; zum anderen markiert es die Personen oder Handlungen, denen thematisch zu folgen ist und die den zentralen Faden der Erzählung bilden. Dabei betont es den Wechsel von einem Thema zum anderen. Das zweite thema-markierende Suffix, **-ri**, erinnert an bereits Erwähntes, nimmt dies wieder auf und detailliert es; es verstärkt auch oft die Parallelität bestimmter Akteure oder Handlungen (zusammen mit **-qa** im selben Satz). Im Gegensatz zu diesen beiden Suffixen, die thema-markierende Funktionen haben, ist es nicht einfach, **-taq** mit dem linguistischen Instrumentarium von Thema und Kommentar zu erfassen. Dieses Suffix verbindet Passagen, Sätze und Absätze, zum einen assoziierend, zum anderen aber auch ergänzend, folgernd oder kontrastierend. Hier kann es thema-markierend wirken, aber auch in der Funktion eines Kommentars auftreten. Ebenso wie es nicht möglich ist, die Evidenz-Suffixe als reine Kommentar-Suffixe zu verstehen, kann auch **-taq** nicht auf eine dieser beiden Funktionen beschränkt gesehen werden; es besitzt vielmehr Eigenheiten beider. Es ist im eigentlichen Sinne intra-textual, da es für die Kontinuität, das Weiterlaufen der Handlung sorgt. Wie Jones sagt (zitiert in Kap. 7.5.1.1 *Diskurs-Morpheme und -Markierungen im allgemeinen*), ist es nicht möglich, Regeln des obligatorischen Vorkommens dieser Suffixe aufzustellen, sondern man kann lediglich versuchen herauszufinden, warum sie an bestimmten Stellen verwendet werden – dies gilt besonders für ein historisches Textkorpus wie dieses, zu dem Vergleichsmaterial fehlt. Ein Vergleich von inhaltlich und vom Aufbau her sehr ähnlichen Textpassagen zeigt, daß verschiedene Erzähler offensichtlich thematisch unterschiedliche Schwerpunkte legen, d.h. die intra-textualen Suffixe trotz sehr ähnlicher Satzstruktur nicht einheitlich verwenden.¹²⁰ Dies deutet darauf hin, daß diese Suffixe stilistische Funktionen übernehmen und daher auch als stilistische Suffixe betrachtet werden können.

7.5.3 Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität¹²¹

7.5.3.1 Der Ausdruck von Evidenz

Neben den von mir als intra-textualen Suffixen bezeichneten Morphemen wird der Quechua-Text als solcher von den Evidenz-Suffixen geprägt, die den Bezug zwischen Sprecher und Äußerung zum Ausdruck bringen.

Im folgenden werde ich daher untersuchen, wie der Erzähler seine Einstellung zum Gesagten darstellt und welche Ressourcen er dafür verwendet. Dazu ist es erforderlich, zunächst den Stand der Forschung zu skizzieren und die Konzepte, die ich verwende, zu erklären, beginnend mit einigen Bemerkungen über den Erzählerstandpunkt im allgemeinen.

Bei dem Versuch, andine Texte besser zu verstehen, analysierte Adorno (1989) – basierend auf Uspensky – Guaman Pomas erzählerischen Standpunkt, indem sie versuchte, seine ideologische Haltung

¹²⁰ S.a. Kap. 7.6 *Konnektive und Rückbezüge*, 7.6.2 *Verbindung durch Partikeln* für den Vergleich zweier sehr ähnlicher Textpassagen aus verschiedenen Kapiteln.

¹²¹ Der Terminus “evidentiality” für das zu beschreibende Phänomen der Beziehung zwischen Sprecher und Äußerung wird hier ins Deutsche übernommen. Evidentialität bezeichnet den sprachlichen Komplex dieser Beziehung und Evidenz die Stellungnahme des Sprechers zu seiner Datenquelle. Andere Termini, die für dieses Phänomen im Quechua verwendet werden, sind “validation”, und “comment”; s. dazu meine Ausführungen in diesem Kapitel.

zu rekonstruieren. Neben dieser speziell auf die Anden bezogenen Studie erscheint mir besonders der Ansatz von Lanser im Rahmen der vorliegenden Arbeit sehr nützlich:

If we understand point of view to concern the relations between narrating subjects and the literary system which is the text-in-context, then we confront a complex network of interactions between author, narrator(s), characters, and audiences both real and implied. At the very least, the notion of point of view subsumes those aspects of narrative structure that concern the mode of presenting and representing speech, perception, and event; the identities of those who speak and perceive; their relationships with one another and with the recipients of their discourses; their attitudes, statuses, personalities, and beliefs. Moreover, because narrative has the capacity to be multi-discursive ... works of narrative often involve numerous subject/system relationships. In such cases, the textual perspective may become a superstructural synthesis of the various voices and perspectives – points of view – encoded in the discourse. (Lanser 1981: 13-14.)

Bezüglich der Beziehung zwischen den Teilnehmern am literarischen Diskurs unterscheidet sie “status”, d.i. die Beziehung des Autors zum literarischen Akt, “contact”, d.i. die Interaktion zwischen Erzähler und Angesprochenem, und “stance”, d.i. die Haltung der Personen des Textes gegenüber der repräsentierten Welt.

Während wir, was die Huarochirí-Texte betrifft, praktisch nichts über den Status des/der Erzähler/s wissen, so können wir sie aber wohl bezüglich des Kontaktes zwischen Erzähler und Angesprochenem untersuchen. Neben Stil und Inhalt der Erzählung geben auch bestimmte morpho-syntaktische Ausdrucksmittel Informationen über den Erzählerstandpunkt. In linguistisch orientierten Arbeiten wird diese Beziehung zwischen Erzähler und Erzähltem als Evidentialität bezeichnet. Im Quechua wird diese Beziehung durch die sog. Evidenz-Suffixe zum Ausdruck gebracht, die, zusammen mit weiteren morphologischen Elementen, wie Tempus- und Ortsindikatoren, den Standpunkt angeben, den der Erzähler vertritt. Sie verraten außerdem etwas über die Subjektivität der Information, die Haltung des Erzählers gegenüber dem Erzählten und die Situierung des Erzählers im kulturellen Kontext.

Die auf dem Gebiet der Evidentialität durchgeführte Forschungsarbeit ist in dem Buch *Evidentiality* dokumentiert. In ihrer Einleitung sagen die Herausgeber (Chafe und Nichols 1986: vii), daß sich das Phänomen der Evidentialität auf einer ersten Stufe der Erforschung befinde, und erst 1993 erschien ein weiterer Sammelband zu dieser Thematik: *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, herausgegeben von Hill und Irvine. Während sich die Beiträge in dem von Chafe und Nichols herausgegebenen Band vorrangig mit dem Phänomen der Evidentialität vom formal-linguistischen Standpunkt aus befassen, geht es den Autoren des Bandes von Hill und Irvine in erster Linie um die Situierung der Diskurs-Phänomene Verantwortung und Evidenz in der Rolle und Einbettung von Sprecher und Adressaten in sozialen Kontexten.

Verschiedene Sprachen verwenden unterschiedliche linguistische Mittel, um die Evidenz zu markieren, z.B. auf morphologischer Ebene bestimmte Affixe oder auf lexikalischer Ebene Prädikate. In ihrer exakten Funktion lassen sich zum einen Indikatoren feststellen, die sich ausschließlich auf den Ausdruck von Evidenz beziehen; andere nehmen gleichzeitig noch weitere Funktionen wahr. Anderson (1986: 274-275) schlägt die folgende Identifizierung von Evidenz-Indikatoren vor:

- (3a) Evidentials show the kind of justification for a factual claim which is available to the person making that claim, whether direct evidence plus observation (no inference needed)

- evidence plus inference
 inference (evidence unspecified)
 reasoned expectation from logic and other facts
 and whether the evidence is auditory, or visual, etc.
- (3b) Evidentials are not themselves the main predication of the clause, but are rather a specification added to a factual claim ABOUT SOMETHING ELSE.
- (3c) Evidentials have the indication of evidence as in (a) their primary meaning, not only as a pragmatic inference.
- (3d) Morphologically, evidentials are inflections, clitics, or other free syntactic elements (not compounds or derivational forms).

In zwei andinen Sprachfamilien, in Quechua und Aru, wird Evidentialität grammatisch markiert, und zwar durch die Verwendung verbaler Morpheme für Zeit-Modus-Aspekt in Kombination mit bestimmten universalen Diskurs-Suffixen, die angeben, ob es sich bei der Aussage um ein vom Sprecher als erlebt oder nicht-erlebt dargestelltes Ereignis handelt (Hardman 1986; Weber 1986; Floyd 1993; Briggs 1994; Calvo López 1994). Im Quechua II werden dafür die Suffixe **-mi** (nach Vokalendung je nach Dialekt **-m** oder **-n**) mit assertativer Bedeutung (selbst Erlebtes markierend), **-si** (nach Vokalendung **-s**) mit reportativer Bedeutung (vom Hörensagen Bekanntes markierend) und **-cha** (nach Vokalendung **-ch**) mit dubitativer Bedeutung (eine Annahme markierend) verwendet.

In vielen Quechua-Grammatiken werden diese Suffixe, anscheinend immer auf den Arbeiten der Cornell University-Autoren basierend, (Solá et al. 1967: 4-8 – 4-10, Parker 1969: 78 ff.), den “enclitics” (span. “enclíticos”) zugeordnet und als “validational” (in etwa übersetzbar als “auf die Gültigkeit bezogen, gültigkeitsbezogen”) und Kommentar-Suffixe bezeichnet – komplementär zu **-qa** (und **-ri**), den themamarkierenden Suffixen.¹²² Leider findet sich in den Quechua-Grammatiken keine nähere Erklärung dessen, was unter Kommentar bzw. Thema verstanden wird. Geht man von der gängigen Auffassung aus, daß der Kommentar die Aussage ist, die über die Person oder den Gegenstand gemacht wird, der Teil der Äußerung, der etwas Neues hinzufügt und dadurch dem Hörer Informationen übermittelt (Lyons 1968: 334-337, s.o. Kap. 7.5.1), so können die Evidenz-Suffixe eigentlich nicht strikt den kommentar-markierenden Morphemen zugerechnet werden. Ihre Funktion ist es nämlich in erster Linie, die Sprecherhaltung zum Gesagten zum Ausdruck zu bringen, nicht aber unbedingt, neue Aussagen über die Person oder den Gegenstand der Äußerung zu markieren. Sieht man sich die Verwendung dieser Suffixe im Text von Huarochirí an, so hat die Verbindung z.B. von **-si** mit **chay** (**chaysi**) oder **-mi** mit **chaymanta** (**chaymantam**) in erster Linie eine konnektive Bedeutung. Auch wird **-si** sehr oft an das Satzglied angefügt, das eine Aussage zusammenfassend abschließt und damit zu einer neuen überleitet:

¹²² Vgl. z.B. Cole (1985: 95-95) für das Quechua von Imbabura; Creider (1979: 16-18) für das Quechua von Tarma im Gegensatz zu Adelaar (1977, weiter unten besprochen), der die Evidenz-Suffixe nicht ausschließlich als kommentar-markierend sieht. Solá und Cusihuamán hingegen setzen für das Cuzco-Quechua die Evidenz-Suffixe mit dem Kommentar gleich (in Solá/Cusihuamán 1967: 95-96 und Cusihuamán 1976: 240); Solá tut dies aber nicht explizit (in Solá et al. 1967: 4-1, 4-7) (vgl. auch Solá/Túpac Yupanqui 1976, weiter unten besprochen). Auch in einer der neueren Grammatiken des Cuzco-Quechua werden die Evidenz-Suffixe wieder als Kommentar gesehen (Calvo Pérez 1993: 103). Für das Quechua von Ayacucho unterscheidet Parker (Parker/Solá 1964, Parker 1965, 1969) ebenfalls zwischen **-qa** als *topic marker* und den Evidenz-Suffixen als kommentar-markierend. Diese Gegensätze zeigen, daß eine Kategorisierung der Evidenz-Suffixe keinesfalls einfach ist. S. auch die Besprechung in Kap. 7.5 *Die Mitteilungsperspektive, ausgedrückt durch die Diskurs-Suffixe*, insbes. 7.5.1. *Einführung* und 7.5.2 *Die intra-textualen Suffixe in den Texten von Huarochirí, unter besonderer Berücksichtigung der Suffixe -qa, -ri, -taq*.

Chay Huarocheri hanaqninkuna wayqukunaktapas rurarqan. Chaymantas kanan ña chaykunakta puchukaspas ...

Damals schuf er auch die Schluchten oberhalb von Huarochirí. Nachdem er dann dies nun beendet haben soll ... (Kap. 6, T 6: 23-24, Übers. SDS).¹²³

Außerdem nimmt ein Satzglied mit **-si** häufig ein Element des vorangehenden Satzes wieder auf:

... chay ura Cuparap chakrankama raraqta chayachirqan. Chay raraqtas kanan pumakuna atuqkuna machakwaykuna ima hayka pisqukuna picharqan allicharqan.

Die Wasserleitung ließ er [Pariacaca] ... bis zu jenen unteren Gefilden von Cupara reichen. Jene Wasserleitung sollen nun Pumas, Füchse, Schlangen und Vögel aller Art gereinigt und hergerichtet haben. (Kap. 6, T 6: 43-44, Übers. SDS.)

Chaysi chay pacha huk wakataq Yngap kachan Catiquillay sutiuyuq chay llaqtapi Llacsatampo ñisqapi karqan. Kaysi Catiquillay ñisqanchiksj yanqa ima hayka waka mana rimaqtapas rimachiq karqan.

*In jener Zeit war da – so heißt es – noch ein **huaca** als Abgesandter des Inka, namens Catiquillay, in dem erwähnten Dorf Llacsatampo. Dieser von uns erwähnte Catiquillay pflegte mühelos jede Art huaca, auch wenn sie nicht redete, zum Sprechen zu bringen. (Kap. 20, T 20: 7-8, Übers. SDS.)*

Es ist daher für das Verständnis dieser Suffixgruppe nicht sehr förderlich, sie weiterhin als Kommentar-Suffixe im Sinne einer Kontrastierung mit den thema-markierenden Suffixen zu betrachten. Vielmehr erscheint mir die von Wölck an funktionellen und semantischen Kriterien orientierte Klassifizierung als Markierung einer Beziehung zwischen Sprecher und Äußerung klarer zu sein.¹²⁴ Adelaar (1977: 79-80) beschreibt in seiner Studie des Quechua von Tarma (das allerdings zu der anderen großen Dialektgruppe gehört) zwei Anwendungen der Evidenz-Suffixe: zum einen die von ihm als neutral bezeichnete, die in Erzählungen bevorzugt wird, und in der das Evidenz-Suffix an das erste Element im Satz angefügt wird, das nicht auf andere universale Suffixe endet; zum anderen die in Dialogen bevorzugte Anfügung an jegliches andere Element, um dieses als Fokus (Kommentar) des Satzes zu markieren, der neue Information vermittelt. Diese Beschreibung trifft auch recht gut auf den Gebrauch der Suffixe im Huarochirí-Manuskript zu. Für das QII, dem der Dialekt des Huarochirí morphologisch sehr ähnlich ist, drückten Solá und Tupac Yupanqui (1976: 2.9) die Verwendung der Evidenz-Suffixe übrigens auch in etwas relativierter Form aus: **-qa** markiert das Thema ("tópico"), und der Rest der Aussage ist der Kommentar zu diesem Thema, der häufig ein Evidenz-Suffix enthält. Hier wird also nicht das Evidenz markierende Suffix mit dem Kommentar gleichgesetzt. In diesem Zusammenhang ist Kiss' Definition interessant; für das Ungarische ist das *topic* der am Anfang eines Satzes stehende unbetonte nominale und/oder adverbiale Satzteil; der Kommentar ist der zweite Teil, der das Verb beinhaltet wie auch den Konstituenten des Satzes, der die stärkste Betonung trägt, und letzterer wird als Fokus bezeichnet (Kiss

¹²³ Zur besonderen Hervorhebung des assertativen Modus wird in den Übersetzungen dieses Kapitels der Ausdruck "ich weiß es"/"ich kenne es" verwendet, für den reportativen Modus "soll ... haben/sein"/"so heißt es". Hervorzuhebende Wortteile werden im Quechua-Zitat jeweils unterstrichen; in der Übersetzung wird entsprechend das ganze Wort bzw. der gesamte Ausdruck unterstrichen.

¹²⁴ S. die ausführlichere Besprechung von Wölcks Ansatz in Kap. 7.5 *Die Mitteilungsperspektive, ausgedrückt durch die Diskurs-Suffixe*, 7.5.1.3 *Die modernen Quechua-Grammatiken*.

1980: 73). Will man sich also doch innerhalb der in den sechziger Jahren etablierten Terminologie bewegen, so könnte man versuchsweise sagen, daß **-mi/-si/-cha** an das Element angefügt wird, das besondere Satzbetonung trägt; eine Ausnahme bildet allerdings die Verwendung von **-mi/-si** in konnektiven Wörtern (z.B. **chaysi**) am Satzanfang.

Ein weiterer Diskussionspunkt ist, inwieweit die hier zu besprechenden Suffixe eher als “evidential” oder als “validational” betrachtet werden können, d. h. ob sie eher eine Aussage darüber enthalten, wie das Gesagte vom Sprecher in bezug auf seine Datenquelle eingeschätzt wird oder ob sie angeben, was für eine Gültigkeit der Sprecher dem Gesagten zuweist. Weber (1986) zeigt anhand seiner Analyse der Evidenz-Suffixe, für die er Beispiele aus verschiedenen Quechua-Varietäten anführt, daß man die Suffixe, die eine Perspektive über die Information in einem Satz angeben, eher als evidential denn als gültigkeitsbezogen bezeichnen sollte, da sie ausdrücken, wie der Sprecher an seine Information gekommen ist und nicht in erster Linie angeben, welche Haltung der Sprecher bezüglich der Wahrheit des von ihm Gesagten einnimmt.

Floyd (1993: 144-145, 234-243), der die Evidenz-Suffixe im Wanka-Quechua untersucht hat (das zur anderen großen Dialektgruppe, QI, gehört), kommt zu dem Schluß, das assertative **-mi** bringe zum Ausdruck, daß der Sprecher die Aussage aus eigener Erfahrung macht, aber es beinhaltet auch eine Stellungnahme des Sprechers bezüglich der Gültigkeit seiner Aussage. Das reportative **-shi** hingegen markiere in erster Linie die Datenquelle und mache weniger eine Aussage über die Gültigkeit des Gesagten.

So bedeutet die Verwendung von **-si** in mythischen Erzählungen nicht, daß deren Wahrheit in Frage gestellt wird, sondern gibt an, daß der Erzähler nicht aus seiner eigenen Erfahrungswelt berichtet. Interessanterweise verwendet der Priester Fernando de Avendaño, der Mitte des 17. Jahrhunderts Predigten schrieb und ins Quechua übersetzte, das reportative Suffix, wenn er Erzählungen mythischer Art der Indianer wiedergibt und diese als ‘Lüge’ abqualifiziert; das assertative Suffix hingegen benutzt er für ebenfalls mythische Erzählungen der christlichen Sphäre, denen er Wahrheitsgehalt zuspricht (Dedenbach-Salazar Sáenz 1999d). Es fragt sich, inwieweit der angenommene validationale Charakter der Evidenz-Suffixe von einer missionarischen Re-Interpretation der Grammatik des Quechua beeinflusst ist.

In seiner Studie erwähnt Weber (1986) unterschiedliche Verwendungsweisen des reportativen Suffixes **-si**, von denen eine dessen Benutzung ist, wenn direkte Erfahrung unwahrscheinlich ist und der Sprecher es vermeiden möchte, daß ihm eine direkte Erfahrung des Gesagten unterstellt wird.¹²⁵

In ihrer Arbeit “Talking about the past: tense and testimonials in Quechua narrative discourse” beschreibt Howard-Malverde (1988) für einen zentralperuanischen Quechua-Dialekt die komplexe Verwendung der Suffixe, die eine Vergangenheit markieren, und deren Beziehung zu den Evidenz-Suffixen. Sie unterscheidet eine unpersonalisierte Beschreibungsart (“non-personalised mode”) der Ereignisse von einer personalisierten Beschreibungsart (“personalised mode”), welche die Subjektivität des Sprechers mit Bezug auf das Gesagte zeigt (Howard-Malverde 1988: 127-128, 133-134).

Wie man anhand dieser Ansätze sieht, ist es die eigentliche Funktion der sog. Evidenz-Suffixe (im Zusammenspiel mit den Zeiten-Modi-Aspekten), die Sprecherhaltung zur Aussage zu definieren.¹²⁶ Die

¹²⁵ Vgl. auch Kap. 7.4.2 *Der Ausdruck von Raum und Zeit im Manuskript von Huarochirí*, für die Kombination von Evidenz-Suffixen mit Zeit-Modus-Aspekt-Suffixen.

¹²⁶ Man darf nicht vergessen, daß auch das Entscheidungsfragen und Verneinungen markierende Suffix **-chu** in diese Gruppe gehört, da es ebenfalls einen Wissensgrad des Sprechers angibt, nämlich den des Nichtwissens

vorliegenden Untersuchungen zeigen, daß die Verwendung der Evidenz-Suffixe je nach Sprecher und dessen Intention flexibel ist und sogar manipulativ sein kann (vgl. auch Adelaar 1997b).

In diesem Kapitel werde ich nun die Funktion und Verwendung der Evidenz-Suffixe in den Texten von Huarochirí untersuchen, wobei zunächst ihre Distribution und Funktion im Text besprochen werden soll sowie auch die Verwendung anderer Ausdrucksmittel, die eine Evidenz beinhalten, wie der inklusive bzw. exklusive Plural der ersten Person, aber auch die ausdrücklich vom Erzähler vorgebrachte eigene Meinung zum Erzählten und inwieweit er als Augenzeuge der erzählten Ereignisse betrachtet werden kann.¹²⁷

Anhand der internen Beziehungen der erwähnten Ausdrucksmittel können wir uns der Beantwortung folgender Fragen annähern: Wie sah der situationale Kontext aus, als die Geschichten erzählt wurden? Welche Haltung nimmt der Erzähler gegenüber dem Erzähltext und dem Angesprochenen ein?

7.5.3.2 Die Distribution der Evidenz-Suffixe in den Texten von Huarochirí

Die Autoren von Quechua-Grammatiken gehen immer davon aus, daß die Evidenz-Suffixe eine Gruppe bilden, was impliziert, daß sie in denselben morphologischen und syntaktischen Strukturen verwendet werden. Durch die Untersuchung der Distribution dieser Suffixe können wir daher etwas über die syntaktischen Umfeld der Suffixe erfahren, in die diese Suffixe eingebettet sind, und ihre Distribution kann uns auch über verschiedene Bedeutungen und Funktionen Aufschlüsse geben (vgl. Jones 1992 über eine papuanische Sprache). Die folgende kurze Betrachtung der Distribution sollte als ein erster Schritt in diese Richtung gesehen werden.

Trotz einer jahrhundertealten Tradition in der Beschreibung der Quechua-Grammatik gibt es noch immer nur wenige Studien, die die Ebene jenseits der Morphologie behandeln¹²⁸, so daß meine eigenen Betrachtungen ein erster Schritt sind, nicht nur um die Evidenz-Suffixe im Huarochirí-Manuskript zu verstehen, sondern auch im allgemeinen Kontext der Syntax- und Diskurs-Studien des Quechua.

Speziell auf die Texte von Huarochirí bezogen sind lediglich die Anmerkungen zu diesen Suffixen, die Salomon (1991a: 32-33) in der Einführung zu seiner Übersetzung des Manuskriptes macht. Diese sind

und eine positive oder negative Antwort erwartenden bzw. den der Negation. Allerdings ist uns Sprechern der indoeuropäischen Sprachen diese grammatische Kodierung vertraut, so daß eine detaillierte Behandlung hier nicht so dringlich ist wie die der anderen Evidenz-Markierungen im Quechua. Es sei noch anzumerken, daß pronominale Fragen im Quechua des Manuskriptes mit den Evidenz-Suffixen, und zwar mit **-mi** und **-cha**, verbunden werden, wobei **-mi** die normale, unmarkierte Frage markiert, die beinhaltet, daß die Verbhandlung vom Fragenden als solche (an)erkannt wird, er aber nähere Informationen dazu benötigt (**imamantam unquchikuni**, *wovon bin ich krank gemacht worden?* [Kap. 13, T 13: 30]; **imapaqmi ... mana manchankichu**, *warum fürchtest du ... [ihn] nicht?* [Kap. 21, T 21: 9]); **-cha** hingegen bringt zum Ausdruck, daß der Fragende den Sachverhalt nicht kennt (z.B. **kayqa imah**, *was ist dies wohl?* **imahc chay hucoric**, *was ist jener hucoric wohl?* [Kap. 31, T 31: 80, 92]). Auch Floyds Annahme (1996: 87-89, Wanka-Quechua) ist eine mögliche Erklärung, daß **-mi** in der Frage deswegen vorkommt, weil der Sprecher vom Angesprochenen eine Antwort erwartet, d.h. daß jener gewissermaßen verpflichtet wird, mit **-mi** zu antworten; **-cha** (**-chra** in Wanka-Quechua) hingegen verpflichtet den Angesprochenen nicht.

¹²⁷ Der 1997 publizierte Aufsatz von mir (Dedenbach-Salazar Sáenz 1997c) entstand anlässlich eines Symposiums 1991; und die in diesem Kapitel dargelegten Gedanken und Analysen sind zwischenzeitlich erweitert und teilweise modifiziert worden.

¹²⁸ Über "clauses" s. Carlson de Coombs (1975), Cole et al. (1982), Costa (1972), Weber (1976); über Diskurs Levinsohn (u.a. 1976), Wölck (1979).

relativ kurz, stimmen aber im großen Ganzen mit meinen eigenen Beobachtungen, die im folgenden detailliert besprochen werden, überein.¹²⁹

In den Texten wird insgesamt gesehen das reportative **-si** sehr viel häufiger benutzt als das assertative **-mi**, was dadurch, daß es sich bei den meisten Einzeltexten um Erzähltexte handelt, leicht verständlich ist. Ebenso sind **-si** und **-mi** in ihrer proportionalen Verteilung gleich häufig anzutreffen.

Folgt man dem von mir in Kap. 7.1 (*Syntax*) vorgeschlagenen Satzschema, das als wichtigste Satzkonstituenten Handelnden-Handlung, Patient und Umstände beinhaltet, so ist festzustellen, daß in quantitativer Hinsicht beide Suffixe relativ gleichmäßig verteilt auftreten, was den Komplex Handelnder-Handlung/Patient einerseits und Umstände (die meisten davon zeitliche Bestimmungen) und Verneinungen andererseits betrifft. Allerdings wird **-si** vor allem mit den nominalisierten Verbformen (besonders **-spa** und **-pti**) verbunden, die das Subjekt des subordinierten Satzes beinhalten.¹³⁰

Syntaktisch gesehen besteht die Tendenz, beide Suffixe, **-mi** und **-si**, mit den am Anfang eines Satzes oder Nebensatzes stehenden Elementen zu verbinden, was auch von Floyd (1994) in seiner Studie über die Evidenz-Suffixe im Wanka-Quechua (Quechua I) bestätigt wird.

Das dritte Suffix dieser Art, das dubitative **-cha**, tritt im Huarochirí-Manuskript in Form verschiedener Allomorphe auf (orthographisch folgendermaßen dargestellt: {-cha}, {-ch}, {-ch.}, {-h}, {-h.}, {-hc}) und wird sehr viel seltener verwendet als die anderen Evidenz-Suffixe. Wie bereits kurz erwähnt, drückt es aus, daß der Sprecher eine Annahme über die besprochene Handlung oder das Ereignis äußert oder seinen Zweifel darüber ausdrückt. In den Huarochirí-Texten findet man es daher am ehesten in den Berichten über bestimmte Bräuche und in der zitierten Rede. Es wird vor allem mit nominalen Ausdrücken kombiniert, insbesondere mit Fragepronomen. Es tritt oft im selben Satz zusammen mit dem Futur oder dem Potential auf und manchmal auch in Verbindung mit den Verben der Annahme **unanacha-**, *annehmen*, *glauben*, und **yuya-**, *denken*. Im Vergleich mit den anderen beiden Evidenz-Suffixen ist die Funktion von **-cha** am leichtesten zu erfassen.

Normalerweise wird ein Evidenz-Suffix einmal pro Satz verwendet, was sich ganz deutlich in den Mythen zeigt. Allerdings gibt es Passagen im Manuskript, in denen **-mi**, **-si** oder **-cha** mehrmals in ein und demselben Satz auftritt. So wird **-si** in einigen Sätzen im einleitenden **chaysi**, *da*, *dann*, verwendet und dann nochmals in einem, meist mit **ñispas**, *sagend*, gebildeten, Nebensatz, der die wörtliche Rede markiert (z.B. in Kap. 24, T 24: 13, 16, 17, 24, 26 und weitere). In der Wechselrede zwischen Pariacaca und Chuquisuso in Kapitel 6 wird **-si** mehrmals in einem Satz verwendet, der wörtliche Rede enthält, wenn in dem Satz zwei Subjekte durch *switch reference* (**-pti**) gekennzeichnet sind, z.B.:

¹²⁹ Dieses Kapitel meiner Studie war in großen Teilen bereits erarbeitet, als Salomons und Uriostes Ausgabe der Texte von Huarochirí erschien.

¹³⁰ Zur Position der Evidenz-Suffixe in Relation zum *topic marker* **-qa** und den beiden Satz-Suffixen **-taq** und **-ri** s. Dedenbach-Salazar Sáenz (1994a) und Kap. 7.5 *Die Mitteilungsperspektive, ausgedrückt durch die Diskurs-Suffixe*, 7.5.1 *Einführung*. Derzeit ist keine klare Distributionsregel feststellbar. Das reportative **-si** kommt auch oft in Verbindung mit dem deiktischen Pronomen **chay** vor und bildet dann **chaysi**, was die Funktion hat, Sätze zu verbinden.

In der zitierten Rede wird naturgemäß wenig das reportative Suffix verwendet, dafür häufiger das assertative und auch das dubitative Suffix. Die Sätze sind im allgemeinen kürzer und weniger komplex als die Sätze des Erzähltextes.

ñiptinsi kanan payqa ñirqa “...” ñispa₂ ñirqan

als er es nun gesagt haben soll, sagte sie: “...”, wörtl.: dies – so heißt es – sagend sprach sie ... (T 6: 37, Übers. SDS; vgl. auch den Dialog Cunirayas mit den Tieren in Kap. 2).

Selten kommt **-si/-mi** im selben Satz ein zweites Mal mit einem durch **-pti** oder **-spa** eingeleiteten Nebensatz (z.B. Kap. 2, T 2: 59; Kap. 18, T 18: 18) vor, der keine wörtliche Rede beinhaltet. Diese Verteilung zeigt, daß die Evidenz-Suffixe in jedem Teilsatz vorkommen können, was bedeutet, daß sie sich jeweils auf eine Subjekt-Prädikat-Einheit zu beziehen pflegen, ohne daß dabei eine *switch reference* vorkommen muß.

In modernen Quechua-Dialekten beschränkt sich der mehrmalige Gebrauch der Evidenz-Suffixe in einem Satz auf komplexe Sätze, so im Quechua von Tarma (Quechua I): “as a rule, their occurrence is limited to one per sentence, except in co-ordinated complex sentences (e.g., ‘John works, Peter sleeps’) or their elliptic variants (e.g., ‘John works, not Peter’), the main constituents of which are treated as separate sentences in this respect” (Adelaar 1977: 79). Und auch Wölck (1969: 8) sagt für das Quechua von Ayacucho, daß in komplexen Sätzen mit Subordinierung nur ein Evidenz-Suffix auftreten kann, in koordinierenden Sätzen jedoch mehrere. In den Texten von Huarochirí hingegen kann jeder durch ein Subjekt/Prädikat markierte Satzteil ein Evidenz-Suffix erhalten; außerdem scheint **chaysi** weitgehend seinen Charakter als Demonstrativpronomen plus Evidenz-Suffix verloren zu haben und wird wohl eher als nicht mehr weiter als analysierbar gedachtes Konnektiv für Erzählungen verwendet. Dies wird dann deutlich, wenn neben dem reportativen **-si** in **chaysi** noch ein weiteres Evidenz-Suffix im selben Satz auftritt, z.B.

Chaysi, chay Llocllayhuancupaqa huk mita mana alli seruipintaq_{cha}, Pachacamac yayanman kutirqan chinkarispa.

Dann soll Llocllayhuancupa aber, als sie (ihm) vielleicht einmal nicht gut dienten, zu seinem Vater Pachacamac zurückgekehrt und verschwunden sein. (Kap. 20, T 20: 17, Übers. Trimborn.)

Eine vom oben beschriebenen Gebrauch abweichende Verwendung von **-mi** und **-cha** findet sich in einem Satz des Kommentars, der sich der Erzählung über die große Flut in Kap. 3 anschließt und in dem in einem Hauptsatz, also abhängig von ein und demselben Subjekt und Verb, zwei verschiedene Evidenzmarkierungen auftreten (ebenfalls am Ende von Kap. 4, T 4: 7):

Kay simiktam kanan christianokuna unanchanchik chay tiempo dellobioktah.

Diese Erzählung – das weiß ich – beziehen wir Christen heute wohl auf jene Zeit der Sintflut. (Kap. 3, T 3: 19, Übers. SDS.)

Dieser etwas unregelmäßige Gebrauch läßt auf eine Unsicherheit des Erzählers/Redakteurs schließen, mag aber auch so erklärbar sein, daß der Redakteur mit seinem Kommentar sagen will, daß er diese Erzählung – **chay simiktam** – kennt, aber über deren Bedeutung nur Vermutungen anstellen kann. Es ist aber auch möglich, daß diese Verwendung dokumentiert, daß der Erzähler nicht mehr ganz kompetent im Gebrauch des Quechua ist.

Auch in anderen Sätzen kommen hin und wieder zwei verschiedene Evidenz-Suffixe vor, dabei sind sie aber auf verschiedene Nebensätze verteilt, so daß jeder einzelne dieser Nebensätze einen anderen Erkenntnisstand zum Ausdruck bringt, z.B.

... **kaypim churani, kay huk yayayuq Guarocheri ñisqap machunkunap kawsasqanta, ima ffeeniyuqcha¹³¹ karqa, ima hinah kanankamapas kawsan ...**

... hier lege ich nieder, wie die Vorfahren der sogenannten Huarochiri, die einen Vater haben, gelebt haben, welchen Glauben sie wohl gehabt haben und wie sie wohl bis heute leben ... (Einleitung, T Intr.: 3, Übers. nach Trimborn).

7.5.3.3 Selbst-Erlebtes und Hörensagen: die Evidenz-Suffixe *-mi* (assertativ) und *-si* (reportativ)

Wie bereits besprochen (Kap. 4.2 *Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochiri*), sind in dieser Sammlung zwei grundlegende Text-Genres zu unterscheiden, und zwar einerseits die als “Mythen” bezeichneten Erzählungen, andererseits “Berichte”, die Bräuche, zumeist aus dem religiösen Lebensbereich beschreiben, aber auch solche, die persönliche Erfahrungen schildern. Im folgenden werden diese mit Bezug auf die Darstellung der Evidenz untersucht.

7.5.3.3.1 Die Erzählungen

Wie im Falle einer Erzählung über Ereignisse, die in einer Zeit stattfanden, welche als mythisch bezeichnet werden kann¹³² (in Quechua durch die Zeitadverbien **ñawpa pacha** [*in alter Zeit*] und **chay pacha** [*in jener Zeit*]), zu erwarten, verwendet der Erzähler das Suffix **-si**, um das Erzählte dahingehend zu markieren, daß er es nicht selbst erlebt hat, verbunden mit der einfachen oder iterativen Vergangenheit und manchmal auch mit der unmarkierten Zeit. In Quechua-Erzählungen aus dem südperuanischen Sprachgebiet findet sich häufig die Kombination der narrativen Vergangenheit mit dem reportativen Suffix **-si**.¹³³ Die Texte von Huarochirí hingegen zeigen hierin eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Quechua

¹³¹ Die Verwendung von **-cha** bei der geplanten Beschreibung des Glaubens und Lebens der alten Huarochirianer kann bedeuten, daß der Erzähler aus Huarochirí ist, aber die alten Glaubensvorstellungen und Geschichte seiner Vorfahren nicht genau – aus eigener Erfahrung – kennt, oder aber, daß er sogar Wert darauf legt, sie nur “vermutlich” zu kennen, um nicht als Ketzer betrachtet zu werden.

¹³² Zu Mythos/Geschichte s. Kap. 5.1.3 *Schlußbetrachtung: Die Darstellung von Vergangenheit in den vorspanischen Anden*.

¹³³ Die Verwendung der Evidenz-Suffixe muß in modernen Texten im Zusammenhang mit der narrativen Vergangenheitsform **-sqa** gesehen werden. Beim Vergleich einiger Texte des Ayacucho- (*Wirachunchu* in Soto Flores 1953: 176-177, *Wanta Wayqu* und andere Texte des Ayacucho-Readers von Parker ed. 1963) und Cuzco-Dialektes (*Asno, Iskay huk uchamanta* aus der Sammlung von Leslie Hoggarth [unpubliziert], Uhle et. al. eds. [um 1904] 1968) zeigt sich, daß unterschiedliche Kombinationen von verschiedenen Erzählern verwendet werden. So wird manchmal die Erzählung mit **-si** und **-sqa** eingeleitet, und dann wechselt der Erzähler zur einfachen Zeit. Dabei behalten einige das **-si** im Verlauf der Erzählung bei, andere nicht. Andere Erzähler verwenden durchgängig **-sqa** und **-si**; wieder andere wechseln zwischen **-sqa** und **-si** zu Beginn und Ende einerseits und **-rqa** und **-si** in der Mitte der Erzählung andererseits. Andere Erzähler wiederum tragen den ganzen Text mit **-sqa** vor, verwenden **-si** aber nur im ersten Satz. Die konsequente Verwendung von **-si/-mi** in allen Sätzen der Huarochirí-Texte trägt der Tatsache Rechnung, daß in den Texten keine Erzählzeit verwendet wird (es muß offen bleiben, ob dies am Dialekt, an der diachronen Entwicklung des Quechua oder aber am Redakteur/Editor der Texte liegt). S.a. Dedenbach-Salazar Sáenz (1993a) für eine Hypothese zur Entwicklung der Vergangenheit mit **-sqa**; und Kap. 7.4 *Die Darstellung von Raum und Zeit*.

von San Martín, das ebenfalls die einfache Vergangenheit (-**rqa**) in Erzählungen verwendet.¹³⁴ So findet sich in den Kapiteln, die eine zusammenhängende Erzählung zum Inhalt haben, die Kombination des reportativen Evidenz-Suffixes -**si** mit der Vergangenheit mit -**rqa** (z.B. Kap. 4: Der Tod der Sonne):

Ñawpa pachas inti wañurqan. Chaysi chay wañusqanmanta pichqa punchaw tutayarqan. Chaysi rumikunaqa paypura waqtanakurqan. Chaymanta kay mortero muhkakunari chaymanta kay maraykunapas runakta mikuyta qallarirqan. Llama urqukunari hinataq runakta ña qatirirqan. (Kommentar:) Kaytam kanan ñuqanchik christianokuna unanchanchik Jesu Cristo apunchikpaq¹³⁵ wañusqanpi tutayasqantah. Kaykunaqa riman ñispa “unanchanchik ichach ari chay”.

In alter Zeit soll die Sonne gestorben sein. Da soll es von jenem ihrem Tode an fünf Tage Nacht geworden sein. Da sollen die Steine gegeneinander geschlagen haben. Dann soll dieser Mörser und dann auch jene Reibsteine den Menschen zu essen begonnen haben. Und ebenso begannen schon die Lamas, und [besonders] die männlichen Lamas, den Menschen zu verfolgen. (Kommentar:) Dies – das weiß ich–, glauben wir Christen heute, war möglicherweise die Finsternis beim Tode unseres Herrn Jesus Christus. Diese aber sprechen: “Wir glauben, daß es vielleicht aber jenes war”. (T 4: 2-8, Übers. SDS.)

Aber der reportative Modus¹³⁶ kommt nicht nur in Erzählungen mythischer Art vor; er wird auch verwendet, um Ereignisse wiederzugeben, die in einer nicht sehr weit entfernten Vergangenheit passierten und mit historischen, dem Erzähler mit Namen bekannten Personen verbunden werden, bei denen es sich also um Ereignisse handelt, die sich in der Lebenswelt des Erzählers abspielten, die er aber nicht persönlich miterlebt hat. So beginnt Kapitel 20 z.B. mit dem Bericht darüber, wie eine *huaca* gefunden wird, und zwar in der Vergangenheit und im reportativen Modus (-**rqa** und -**si**, **chaysi** [1]), dann wechselt der Erzählmodus zur unmittelbar historischen (im Sinne von erlebbaren) Vergangenheit, verbunden mit dem assertativen -**mi** (-**rqa**/unmarkierte Zeit, -**mi**, **kaymi** [2]), um die Person einzuführen, die das erlebte, was der Erzähler dann im reportativen Modus vorträgt (-**rqa** und -**si** [3]), so wie er darüber gehört hat.

[1] (Phase 2) **Kay waka rikurimusqantaq, huk warmi Lantichumpi sutiyuq Alaysatpa ayllu tarirqan, chakrakta, uryakuspa. Chaysi, huk mita ñawpaq aspispaqa, “imah. kayqa” ñispaq, pachallanpitaq wischurqan. (T 20: 3) ...**

[2] (Phase 3) **Kaymi [don Xpistobal] huk mita kay supay Llucllayhuancupa ñisqanchikta rikurqan ñawinwan, paypas yayan wañusqanmantaqa ña ñisqanchik mana alli supay machukunap Llullaykusqan kasma. Kay simiri kay hinam. (T 20: 40-41.) ...**

¹³⁴ S. z. B. die Erzählungen in Tuanama F., Filemón et al. (1981). Für die dialektale Zuordnung des Dialektes der Texte von Huarochirí s. Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte*.

¹³⁵ Hier handelt es sich um eine possessive Konstruktion mit -**paq**.

¹³⁶ Ich verwende den Terminus ‘Modus’ nicht nur, um die Funktion des Evidenz-Suffixes selbst zu beschreiben, sondern auch, um mich auf den gesamten assertativen oder reportativen Kontext zu beziehen, den diese Suffixe schaffen.

[3] (Phase 3) **Huk tutaş don Xpistobal chay Llocllayhuancupap wasinman rirqan, chaypi sipasnin kaptin, chay waqaktaqa, ña, haqispa mana ña asllapas chaytaqa yuyaspa. Chaysi, ña chay wasipi chayaspa, ispaykuypaq chay huchuylla rakay wasillaman yaykurqan.** (T20: 43-44.)

[1] *Eine Frau namens Lantichumpi vom Alaysatpa-ayllu fand diese **huaca**, die erschienen sein soll, als sie das Feld bearbeitete. Da soll sie sie, als sie sie zum ersten Mal ausgrub, nur auf die Erde geworfen und gesagt haben: “Was könnte dieses wohl sein?” ...*

[2] *Dieser [Don Cristóbal] – ich weiß davon / ich kenne ihn (?) – sah einmal diesen sogenannten **supay** Llucllayhuancupa mit seinen [eigenen] Augen, denn auch er wurde, nach dem Tode seines Vaters, von dem bösen **supay** der Vorfahren getäuscht, den wir bereits erwähnt haben. Diese Geschichte ist so – ich kenne sie. ...*

[3] *Eines Nachts soll Don Cristóbal zum Hause Llocllayhuancupas gegangen sein – wo sein Mädchen war –, nachdem er diese **huaca** schon aufgegeben hatte und sich auch kaum noch daran erinnerte. Da soll er, nachdem er schon an jenem Haus angekommen war, in jenes kleine verfallene Haus eingetreten sein, um zu urinieren. (Übers. SDS.)*

Wir können also die Verwendung von **-si** in Erzählungen dahingehend erfassen, daß es sowohl eine zeitliche als auch eine räumliche Entfernung des Erzählers von den erzählten Begebenheiten markiert. Es wird auf der einen Seite vom Erzähler mythischer Geschichten verwendet, auf der anderen auch vom Erzähler, der vergangene Ereignisse aus seiner eigenen räumlich und zeitlich nähergelegenen Lebenswelt in Erzählform vorträgt.

Wenn der Erzähler jedoch in einer Geschichte explizit Position bezieht, d.h. wenn er das kommentiert, was er erzählt, wechselt er vom reportativen **-si** zum assertativen **-mi**, das normalerweise in Begleitung des inklusiven Plurals **-nchik** auftritt, evtl. um den Wunsch des Erzählers auszudrücken, den Angesprochenen in seine Aussagen einzubeziehen, was besonders dann deutlich wird, wenn er sich vom ‘heidnischen’ Inhalten der Erzählung absetzt, wie im oben erwähnten Kapitel 4, das vom Aufstand der Dinge und Tiere nach dem Tod der Sonne berichtet. Durch die Verwendung des inklusiven Plurals versteht es der Erzähler aber auch, auf geschickte Weise den Adressaten auf seine Seite zu ziehen, indem er ihn dadurch, daß er sich mit ihm in einer Gruppe definiert, implizit davon überzeugt, daß seine Sichtweise – die des Erzählers – die richtige ist.

Dieser Kommentator ist wahrscheinlich nicht identisch mit dem Erzähler: seine Aussage und auch das Quechua, das er verwendet, deuten darauf hin, daß es sich um einen anderen Erzähler handelt, der evtl. der Redakteur der Phase 3 oder der Editor der Phase 4 sein könnte.¹³⁷ Indem er seine Ansicht – wie erwähnt mit Hilfe von **-nchik** formuliert – der der “anderen”, der Nicht-Gläubigen, gegenüberstellt, weist er gleichzeitig jegliche Verantwortung für die Handlungen jener “anderen” von sich. Ebenso identifiziert sich natürlich auch dieser kommentierende Erzähler nicht mit den Handlungen und Personen der mythischen Erzählungen, die ja durch den reportativen Modus weit von einer Einbindung in seine pragmatische Gegenwart entfernt sind. Linguistische Ausdrucksmittel dienen also dazu, nicht nur den Erzählerstandpunkt und dessen Verantwortlichkeit zu umreißen, sondern definieren oder ‘schaffen’

¹³⁷ S.a. Kap. 8.2.2. S.a. die Diskussion der Berichte über religiöse Praktiken bezüglich des Eingriffs des Redakteurs (Kap. 7.5.3.3.2).

gewissermaßen auch einen Adressaten, wodurch sie entscheidend dazu beitragen, den Diskurs in einen sozialen Kontext einzubetten.

Im globalen Zusammenhang der Texte verwendet der Erzähler, der die jeweilige Geschichte in den Rahmen des Gesamttextes setzt (wahrscheinlich der Redakteur der Phase 3), **-mi**, wenn er sich auf vorhergehende oder nachfolgende Kapitel bezieht (Kap. 6):

Kaytam kay qipanpi churasun atinakusqantawan. Ñam ari chay Huallallo Carvinchup kawsasqantaqa runa mikusqantawanpas ima hayka rurasqantawanpas ñawpaq capitulopi rimarqanchik. Kananmi rimasun Huarocheripi chay chay kitipi rurasqankunakta. Chay simiri kaymi.

Dies – ich weiß es – werden wir später niederlegen, zusammen mit (der Geschichte von) ihrem gegenseitigen Kampf. Denn schon – ich weiß es – im ersten Kapitel sprachen wir über das Leben jenes Huallallo Carvinchu und darüber, daß er Menschen aß und über seine sonstigen Taten. Jetzt – ich weiß es – werden wir über alle seine Taten in Huarocheri und jenen Gegenden sprechen. Jene Geschichte ist diese – ich kenne sie. (Kap. 6, T 6: 4-7, Übers. SDS.)

Hier verwendet der Erzähler das Verb **rima-**, *sprechen*, das sich auf den mündlichen Vortrag einer Erzählung bezieht, während das andere in diesem Zusammenhang verwendete Verb, **chura-**, (*nieder-*) *legen*, eher den schriftlichen Ausdruck und Papier impliziert als orale Weitergabe. Wahrscheinlich spiegelt die hier zitierte Passage nicht ein traditionell orales Ausdrucksmittel wider, obwohl es vorstellbar ist, daß man in Vortragszyklen ähnliche Verweise verwendete, die etwa angeben könnten, daß “wir gestern bereits von den Taten von So-und-So gehört haben”. Es ist möglich, daß diese verbindenden Passagen vom Redakteur der vorliegenden Erzählungen geschaffen wurden. Dies ist nachvollziehbar, da ja Mythenzyklen, wenn sie niedergeschrieben werden, auf eine bestimmte Weise angeordnet werden müssen, die sowohl von der Intention des Werkes als auch vom intentionierten Leser bestimmt sein dürfte. In den vorliegenden Texten findet sich dieses Arrangement von Mythen in einer anderen, jetzt ‘chronologischen’ Anordnung vom Älteren zum Neueren, die sicher von der ursprünglich beim Vortrag verwendeten Anordnung abweichen dürfte. Es kann natürlich nicht mehr festgestellt werden, wie die ursprüngliche Anordnung beim Vortrag war, da wir den ursprünglichen Vortragskontext ja nicht mehr kennen.¹³⁸

Zwischen den einzelnen Erzählungen, und zwar jeweils inhaltlich der damit verbundenen Mythe folgend, webt der Redakteur ‘ethnographische’ Berichte über religiöse Praktiken ein, wie z.B. im Falle der Mythe über die Göttin Chaupiñamca, der eine Beschreibung der Riten folgt, die zu Ehren dieser Göttin durchgeführt wurden. Genauso wie im Gebrauch bestimmter Suffixe, die die noch nicht perfekte Vertrautheit des Schreibers mit dem schriftlichen Medium widerspiegeln (Adelaar 1997c: 143), ist in Bezug auf die Erzählstruktur der Versuch erkennbar, auf der Ebene des Arrangements der Kapitel europäische literarische Muster zu imitieren.¹³⁹

Um auf **-mi** zurückzukommen: der Erzähler verwendet dieses Suffix auch, wenn er über geographische Eigenschaften und soziopolitische Unterteilungen der Region berichtet, von der die jeweilige Geschichte

¹³⁸ S.a Salomon (1995: 241), der auf diesen Prozeß als “Bibliifizierung” hinweist und mein Diskussion in Kap. 5.2 *Situierung in spanischen Erzähltraditionen*.

¹³⁹ S. Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.1.6 *Schlußbetrachtung*.

handelt. Er wechselt dabei von **-si** zu **-mi**, und manchmal auch zum inklusiven Plural mit **-nchik**, um dann zum reportativen Modus mit **-si** zurückzukehren (z.B. Kap. 12, T 12: 11):

Chaysi kay wakinnin wawqinkunaqa rispapas – (Einschub des Erzählers mit Bezug auf die geographische Lage:) **chay Tupicochamanta wichaykuspa, ñawpa ñanta rinchik; chaymi Quisquitambo sutiyoq; hukmi Tumnacha sutiyoq; maymantam Limac ñiktapas rikunchik** (Ende des Einschubs) – **chaymantañ ñan “Tutayquiriqa tukuyta atiyta ña puchukan” ñiqta uyarispas,¹⁴⁰ kutimurqanku.**

Dann sollen diese seine anderen Brüder, obwohl sie weitergegangen waren – (Einschub:) wenn wir von jenem Tupicocha aus hochsteigen, gehen wir über jenen alten Weg; jener – ich weiß es – hat den Namen Quisquitambo; der andere – ich weiß es – hat den Namen Tumnacha; von dort – ich weiß es – sehen wir das, was Lima genannt wird (Einschub Ende) –, von dort jenen Weg hierher zurückgekehrt sein, als sie sagen gehört haben sollen: “Tutayquiri hat schon alles zu besiegen aufgehört”. (Übers. SDS.)

In dieser Passage ist bemerkenswert, daß der Erzähler, als er zur Geschichte selbst zurückkehrt, wie erwartet wieder das reportative Suffix **-si** verwendet, allerdings in Verbindung mit dem direktionalen verbalmodifizierenden **-mu**, das sich hier (wie auch in anderen erwähnten Fällen) eigentlich nur auf die örtliche Situierung des Erzählers beziehen kann. Die vorhandene oder fehlende Vertrautheit des Erzählers mit der räumlichen Situierung der erzählten Ereignisse beeinflusst also jeweils die Wahl des Evidenz-Suffixes und auch des sprachlichen Ausdrucks räumlicher Zuordnung.

Ähnlich wie in diesen geographischen Bestimmungen werden die Evidenz-Suffixe verwendet, wenn eine bestimmte Eigenheit der Landschaft, z.B. ein Stein, auf mythische Art erklärt wird, d.h. daß die Geschichte, die die damit in Verbindung stehenden Personen beschreibt, im reportativen Modus erzählt wird (**-si** und Vergangenheit), während der Stein selbst, der durch die Verwandlung einer Person der Erzählung entstand, als ein Objekt gesehen wird, das sich in Raum und Zeit des Erzählers befindet und daher im assertativen Modus, mit **-mi** und der allgemeinen Zeit, beschrieben wird (Kap. 2):

Chaysi chay Cauellacaqa, mana uyantapas payman tikrarichispa, quchaman, “hinallam chinkasaq chika millay runap qachqasapap churinta wachasqaymanta” ñispa chiqacharqan. – (Einschub:) **maypim kananpas chay Pachacamac uku quchapi kananpas sutilla iskay rumi runa hina tiyakun** (Ende des Einschubs) – **Chayman. Chaysi, chay kanan tiyasqanpiñ chayaspalla, rumi tukurqan.**

Da – so heißt es – verschwand jene Cauellaca, ohne überhaupt ihr Gesicht nach ihm umzudrehen, zum Meer hin, wobei sie sagte: “So werde ich mich entfernen, weil ich den Sohn eines solch häßlichen Mannes, voller Pocken, geboren habe”. – (Einschub:) wo – ich weiß es – sogar jetzt [noch] in jenem Pachacamac-Meer, sogar jetzt [noch] sichtbar zwei Steine wie Menschen sitzen (Ende des Einschubs) – Dorthin. Da - so heißt es –, dort, wo jetzt ihr Sitz sein soll, angekommen, wurde sie zu Stein. (T 2: 30-31, Übers. SDS.)

Diese Einschübe, die die Erfahrung des Erzählers mit Bezug auf seine Zeit und seinen Raum wiedergeben, sind oft auch durch die Verwendung des verbalmodifizierenden direktionalen Suffixes **-mu**

¹⁴⁰ Im Manuskript ist ein sehr schwaches End-{s} zu erkennen.

markiert, das – wie bereits gesagt – auf sprachlicher Ebene, und zwar im Verb, die Verbindung des Sprechers zu der Örtlichkeit widerspiegelt, auf die er Bezug nimmt. Die Verwendung dieses Suffixes läßt daher Schlüsse darauf zu, wo sich der Sprecher zur Zeit des Erzählens befand – oder zumindest darauf, wo er sich nicht befand! Um es mit den Worten Howard-Malverdes (1988: 128) zu formulieren: hier gibt der Erzähler eine personalisierte Präsentation der Ereignisse (s.a Howard-Malverde 1990: 74-75).¹⁴¹ In Anlehnung an Lansers (1981: 192) Vorschlag einer räumlichen Achse kann man sagen, daß sich der Erzähler hier sehr nahe an einem festen räumlichen Rahmen befindet; er verläßt die Position des Erzählers, der die erzählten Ereignisse gewissermaßen von außen, aus einer Panorama-Sicht, betrachtet.¹⁴²

Es bleibt offen, ob für beide Art Einschübe, die zuerst erwähnten geographischer Art und die zuletzt erwähnten mythisch-geographischer Art, der Erzähler bzw. Redakteur der Phase 3 oder der Erzähler der Phase 2 verantwortlich ist.

7.5.3.3.2 Berichte über religiöse Praktiken

Bis hierher sind einige relativ klar umrissene Verwendungen von **-si** und **-mi** in Texten beobachtet worden, die ich als mythische Erzählungen mit Kommentaren bezeichnen möchte. Im folgenden sollen solche Texte untersucht werden, die ich Berichte oder Beschreibungen über religiöse Praktiken nenne, da sie bestimmte Zeremonien und Riten beschreiben, die zu den übernatürlichen Wesen in Beziehung stehen, welche die Handlungsträger der Mythen sind. Diese Berichte oder Beschreibungen werden normalerweise in der dritten Person erzählt, und oft wird die eine gewohnheitsmäßige Handlung ausdrückende sog. iterative oder habituelle Vergangenheit verwendet, die aus dem aktantiellen nominalisierenden Suffix **-q**, *der Handelnde*, und einer Form des Verbes **ka-**, *sein*, gebildet wird. Typische Beispiele dieser Textart sind die Kapitel 7, 9 und 10, die eine Zeremonie der Reinigung eines Bewässerungskanals, die Auquisna-Zeremonie für Pariacaca bzw. die für Chaupiñamca abgehaltene Zeremonie zum Inhalt haben.

In Kapitel 7 beschreibt der Erzähler das Fest zu Ehren der Chuquisuso, die sich für ihr Dorf eine gute Bewässerungsanlage sichern konnte, weil sie es verstand, mit Pariacaca darüber zu verhandeln und schließlich auch mit ihm Geschlechtsverkehr hatte (Kap. 6). Das *ayllu*, das Chuquisuso verehrte, pflegte zu ihrem Sitz zu gehen und ihr Gaben zu opfern. Nach Beendigung dieser fünf Tage dauernden Zeremonie und nach der Reinigung des Bewässerungskanals kehren die Teilnehmer zum Dorf zurück, unter ihnen eine ausgewählte Frau, die Chuquisuso repräsentiert, und es findet ein großes Fest statt. Während der Erzähler das assertative **-mi** verwendet, um dies zu beschreiben, wechselt er einmal zu **-si**, wenn er von der Rückkehr zum Dorf spricht:

Chaymi ña chayta muchaspari ... chaypi tiyapayarqan. Chaysi ña chayta puchukaspa, rarqa pichaynintawanpas tukuyta ña puchukaspas, chaymanta takispa runakuna hamurqan. Huk warmiktari, “kaymi chuquisuso” ñispa, payta hina alli manchaspa, chawpipi pusamurqanku.

¹⁴¹ S. dazu auch 4.2 *Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochirí*, und die Diskussion von Hymes’ “breakthrough into performance”.

¹⁴² Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß das in der Erzählung selbst – nicht in den Kommentaren – verwendete **-mu** sich jedoch auch auf die Protagonisten beziehen kann, die zu ihrer Örtlichkeit in Bezug gesetzt werden (s. Kap. 7.4.1.1 *Sprachliche Manifestation von Raum und Zeit*).

Da – ich weiß es –, nachdem sie jene schon verehrt hatten ... blieben sie dort. Da – so heißt es –, als sie jenes schon beendet hatten, nachdem sie die Reinigung des Bewässerungskanals und alles [andere] schon beendet hatten, dann kamen die Leute singend [zurück]. Und sie führten in der Mitte eine Frau, die sie in sehr hoher Achtung hielten, wobei sie “Dies ist Chuquisuso” sagten. (T 7: 7-8, Übers. SDS.)

Im weiteren Verlauf dieser Passage findet sich nochmals ein **-si**, so als ob der Erzähler an der jeweiligen spezifischen Handlung nicht teilgenommen habe oder es aber vermeiden wollte, daß man annahm, er kenne das Ereignis aus eigener Anschauung:

Chaymantam ... aswakta ... qumuq karqan. Ña kay rarqakta pichayta puchukamuspari, runakunakta anchapuniḡ combidaq karqan, sarakta purutukta ima haykaktapas quspa.

Dann – ich weiß es – ... pflegte [eine Frau] Chicha auszugeben. ... Nachdem sie diese Reinigung des Bewässerungskanals schon beendet hatten, pflegte sie die Leute ganz sicher zu sehr viel – so heißt es – einzuladen, indem sie ihnen Mais, Bohnen und alles mögliche andere gab. (T 7: 11-13, Übers. SDS.)

Während der Erzähler also in beiden zitierten Abschnitten Abstand demonstriert, indem er durch **-si** Hörensagen wiedergibt, weist seine Verwendung des Wortes **pusamurkanku** im ersten zitierten Abschnitt (kursiv) auf eine persönliche Teilnahme hin: *und sie führten in der Mitte eine Frau hierher*, dieser Passage folgt dann der **-mi**-Modus. Das gleiche findet sich in der zweiten zitierten Passage: **puchukamuspari**, *nachdem sie hier schon ... beendet hatten*. Das verbalmodifizierende direktionale Suffix **-mu** kann sich hier eigentlich nur auf den Sprecher selbst beziehen.

Ebenso verwendet er **-si**, wenn er davon berichtet, daß Chuquisuso andere Leute einlud, so als ob er niemals Zeuge davon gewesen sei. Danach aber erwähnt er als Augenzeuge (**-mi**), daß diese Zeremonie noch in seiner Zeit durchgeführt wurde (unmarkierte Zeit):

Chaytam kanan, ña rarqakta pichaspaqa, musyasqa¹⁴³ hinataq ruran muchan.

Nachdem sie schon den Bewässerungskanal gereinigt hatten, jetzt [noch] tun sie jenes – ich weiß es –, beten sie, als ob sie verwirrt seien. (T 7: 15, Übers. SDS.)

Die abschließende Bemerkung des Erzählers darüber, wie die Menschen ihren Pfarrer überlisteten, um ihre alten Bräuche beibehalten zu können, ist im Vergleich mit der vorangehenden Struktur und Diktion linguistisch nicht ganz konsistent – der Erzähler benutzt hier die spanische Konjunktion **porque**:

Porque yallinraqmi paywan takin upyan machasqankama. padrektari, “rarqaktam pichamuni padre, takikusaq upyakusaq” ñispaḡ, llullachin.

Weil sie außerdem noch – ich weiß es – mit ihnen tanzen und trinken, bis sie betrunken sind. Und den Pfarrer täuschen sie, indem sie sagen – ich weiß es: “Ich habe den Bewässerungskanal gereinigt, Vater, ich werde tanzen, ich werde singen”. (T 7: 17, Übers. SDS.)

¹⁴³ Perroud/Chouvenc (1969?): **musya-**, “saber, conjeturar, adivinar, pensar, ver confusamente”; Taylor: “confundidos [por el demonio]”; Trimbom: “mit Vorbedacht”. Taylors Übersetzung scheint mir die plausibelste zu sein, obwohl das breite Bedeutungsspektrum von **musya-** auch die Interpretation als Divination oder Trancezustand während der Zeremonie möglich macht. S.a. Kap. 8.2.3 *Beispiel: Kapitel 6 und 7* für dieses Wort.

Möglicherweise fügte der Redakteur diese Bemerkungen zum Schluß hinzu oder als Antwort auf eine Frage.

Im großen Ganzen entsteht durch den Wechsel von **-si** zu **-mi** und zurück der Eindruck, daß der Erzähler – obwohl er sich besonders in der zitierten Schlußbemerkung als guter Christ darstellen will¹⁴⁴ – noch in andinen Glaubensformen und -praktiken verhaftet ist. Dies zeigt sich z.B. darin, daß er das assertative Suffix **-mi**, das ja angibt, daß er Kenntnis aus eigener Anschauung hat, nicht nur für Riten verwendet, denen er durchaus beigewohnt haben mag, sondern auch im selben assertativen Modus beschreibt, daß Chuquisuso, ein übernatürliches Wesen, von einem bestimmten, zu seiner Zeit noch existierenden *ayllu* stammt.

Kay [Cupara] ayllumantam kanan huk yumay Chauincho sutiyuq. Kay Chauincho ayllum karqan chay Chuquisuso ñisqa.

Aus diesem ayllu [Cupara] – ich weiß es – gibt es jetzt einen Stamm namens Chauincho. Aus diesem Chauincho ayllu – ich weiß es – war jene Chuquisuso genannte. (T 7: 4-5, Übers. SDS.)

In Anbetracht dieses komplexen Gebrauchs der Evidenz-Suffixe in den Berichten kann man annehmen, daß die anscheinenden Inkonsistenzen im Gebrauch der Evidenz-Suffixe auf die nicht mehr perfekte Vertrautheit des Erzählers (Redakteur/Editor?) mit den Feinheiten des Quechua hinweisen. Es wäre aber auch zu überlegen, ob **-si** und **-mi** evtl. nicht nur selbst Erlebtes bezeichnen, sondern auch solche Handlungen und Ereignisse, die zu der dem Sprecher bekannten und von ihm erlebbaren Welt gehören.

Ähnlich kompliziert stellt sich das Bild in den anderen beiden erwähnten Kapiteln dar. In Kapitel 9 beschreibt der Erzähler, wie alte Praktiken zu Ehren Pariacacas in verschiedenen Dörfern und Provinzen noch immer durchgeführt werden. Während er dabei die zuerst von ihm genannten Gruppen mit dem assertativen **-mi** verbindet, werden danach erwähnte mit Hilfe von **-si** beschrieben, so als ob der Erzähler die zuerst genannten Gruppen selbst besucht und gesehen hätte, nicht aber die Checa, Sunicancha und Chaucaricma, deren Praktiken er trotzdem aber als zu seiner Zeit noch existent beschreibt, wozu er sich der unmarkierten Zeit bedient. Alle diese Gruppen scheinen in der Welt des Erzählers gelebt zu haben, und er dürfte sie entweder persönlich oder durch Erzählungen gekannt haben. Es ist aber auch nicht gänzlich auszuschließen, daß er unterschiedliche Informanten hatte, deren Aussagen er nur zusammenstellte. Zu Ende seines Berichtes hin geht er in der Zeit zurück, was durch die Verwendung von **ñawpa pacha**, *in alter Zeit* (T 9: 40-41), deutlich wird, zusammen mit der Vergangenheit und dem reportativen **-si** – damit zählt er Gruppen einer früheren Zeit und deren Verehrung von Pariacaca auf. (Tafel 13.) Auch dies unterstützt die Annahme, daß **-si** einen Aspekt des nicht zur Lebenswelt des Erzählers Gehörenden beinhaltet, während **-mi** sich auf Dinge bezieht, mit denen der Erzähler – auf zeitlicher und/oder räumlicher Ebene – vertraut ist.

¹⁴⁴ Darauf deutet auch seine Verwendung von **supay** (als 'Teufel' christlich reinterpretiert) hin, mit dem er die Göttin Chuquisuso beschreibt: **chay supay warmikta**, jene Teufels-Frau (T 7: 6, Übers. SDS).

<u>Zeit</u>	<u>Gruppen</u>
- mi und Vergangenheit	Prov. Huarochirí Prov. Chaclla Prov. Mama Colli aus Checa llaqta
- mi und unmarkierte Zeit	Surco runakuna Huayllas runakuna Concha
kein Evidenz- Suffix und unmarkierte Zeit	Sunicancha
- si und unmarkierte Zeit	Checa Chaucaricma, auch die aus Santa Ana und San Juan
- si und Vergangenheit ñawpa pacha	Eine Liste verschiedener Yunca- Gruppen

Tafel 13: Kapitel 9: Die Verwendung von **-mi** and **-si**
in der Beschreibung verschiedener Gruppen, die Pariacaca verehren

In Kapitel 10 beschreibt der Erzähler, nachdem er Chaupiñamca und deren Verwandtschaftsbeziehungen vorgestellt hat, das Fest für Chaupiñamca, dem er selbst einmal beigewohnt zu haben scheint, da er **-mi** verwendet, um die verschiedenen Tänze darzustellen. Nur einmal wechselt er zu **-si**, als er einen Tanz beschreibt, der ohne Kleidung aufgeführt wurde.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Dies merkt auch Salomon (1991a: 32-33) an.

Huktam kanan Casayaco sutiyaqta takiq karqanku. Kay Cassayacokta takiptinsi, Chaupiñamca ancha kusikuq karqan, porque kayta takispaqa **llatansi**. Wakillan wallparikunanta churaspallas, takiq karqan, pinqaynintari huk wara utku pachallawan pakaykuspa.

Einen anderen nun – ich weiß es –, mit Namen Casayaco, pflegten sie zu tanzen. Es heißt, wenn sie diesen Cassayaco tanzten, pflegte sich Chaupiñamca sehr zu freuen, weil, wenn sie diesen tanzten, pflegten sie nackt – so heißt es – zu sein. Indem sie nur einige ihrer Schmuckzeichen anlegten – so heißt es –, pflegten sie zu tanzen, wobei sie ihre Scham nur mit einem Baumwoll-Schurz verbargen. (T 10: 47-50, Übers. SDS.)

Bei **porque kayta takispaqa llatansi**, weil, wenn sie diesen tanzten, pflegten sie nackt – so heißt es – zu sein deutet auch die Verwendung der spanischen Konjunktion **porque** daraufhin, daß es sich hier um einen nachträglichen Einschub handelt.

Könnte vielleicht der Einfluß christlicher Erziehung auf den Erzähler oder seine Kenntnis kirchlicher Moralvorstellungen ihn dazu bewogen haben, sprachlich kundzutun, daß er solche ‘barbarischen’ Bräuche nicht persönlich, sondern nur vom Hörensagen kannte? Ein Hinweis darauf ist neben dem Evidenz-Suffix auch die Verwendung von **pinqaynin**, ihre Scham (T 10: 50-51). Wie schon angedeutet, wissen wir natürlich nicht, ob der Erzähler des gesamten Berichtes mit demjenigen identisch ist, der diese grammatisch und lexikalisch unverfänglichen Ressourcen verwendet, oder ob ein Redakteur/Editor diese Ausdrucksmittel nachträglich eingefügt hat und damit quasi eine “extrafictional voice” wiedergibt (Lanser 1981: 124).

In den hier besprochenen Kapiteln ist es durchaus möglich, die alternierende Verwendung von **-mi** und **-si** mit dem persönlichen Bezug des Erzählers zum Erzählten zu erklären, wenn diese Erklärungen auch nicht immer gänzlich zufriedenstellend sind. In anderen Kapiteln des Manuskriptes, die ebenfalls von Bräuchen berichten, ist die Verwendung der Evidenz-Suffixe sehr ähnlich, aber noch komplexer. So wird in Kapitel 24 beschrieben (für die Reproduktion des Textes s. *Anhang Texte und Abbildungen* 63), wie verschiedene Gruppen entstanden, wodurch sie sich auszeichneten und welche Bräuche sie hatten. Im ersten Teil werden zwei Versionen davon gegeben, wie die Checa von Pariacaca einen goldenen Helm erhielten, um sie in ihrer sozialen Position aufzuwerten (T 24: 4-41). Die beiden Versionen werden folgendermaßen eingeleitet:

wakinmi kanan rimanku ..., einige sprechen jetzt (so) ... (T 24: 4), **wakinmi runakuna ñinku ...**, einige (andere) Leute sagen ... (T 24: 6) (Übers. SDS).

An die Einleitung zur zweiten Version schließt sich die Erzählung über den goldenen Helm an (T 24: 14-19). Dann wird aber auch noch eine weitere, ausführlichere Darstellung präsentiert, die ebenfalls mit **wakinmi kanan ñinku ...**, einige (andere) sagen jetzt ... (T 24: 20) eingeleitet wird. Die beiden ausführlichen Versionen sind durch den reportativen Modus gekennzeichnet und verwenden die einfache Vergangenheit sowie an einigen Stellen die iterative Vergangenheit (T 24: 20-21), um sich wiederholende Vorgänge zu beschreiben. Im zweiten Teil dieses Kapitels werden – nach einer Zusammenfassung der Herkunft der im ersten Teil besprochenen Gruppen und der Neuverteilung der *ayllu* und *huaca* – verschiedene Gebräuche und Riten einiger dieser Gruppen beschrieben: das Ñamçapa-Fest mit dem Chutacara-Fest (T 24: 59-87) und der Machua-Tanz (T 24: 88-130). In diesem zweiten Teil werden **-si** und **-mi** nicht auf den ersten Blick konsistent, etwa für unterschiedliche Vorkommnisse und Gruppen,

verwendet. Zwar sind einige **-mi**-Einschübe offensichtlich erklärende Zusätze aus der direkten Erfahrung des Erzählers, im Gegensatz zu nicht von ihm Erlebtem:

Kay kikintaqa Yngas qipanpi aparqan. Chaypaq tenientas ñataq hukta ruraraqanku, chaytam señor doctor ña aparqan.

Diesen selber soll später der Inka mitgenommen haben. Für jenen sollen sie wieder einen Stellvertreter, einen anderen gemacht haben; jenen – ich weiß es – nahm schon der Herr Doktor mit. (T 24: 60-61, Übers. SDS).

Chaysi, huk huacamay[a]p rikranta o imallantapas apaspa, yañakta quq karqan. Kay yañcam Checamenta qipanpas Martyn Misayauri karqan. Allaucamantam Juan Chumpiyauri wañuq. Kay yañca ñisqanchiksi ...

Da – so heißt es – pflegte er dem yañca einen huacamayo-Flügel oder etwas anderes, das er brachte, zu geben. Dieser yañca - ich weiß es - war aus Checa später Martín Misayauri. Aus Allauca – ich weiß es – war es Juan Chumpiyauri, verstorben. Dieser von uns erwähnte yañca soll ... (T 24: 108-109, Übers. SDS);

oder sie nehmen Bezug auf den Gesamtzusammenhang der Texte, wobei vor allem letztere vom Erzähler der Phase 3, also vom Redakteur, sein dürften:

Chaytapas wakinnin capitulopipas rimarqanchik ari.

Auch jenes haben wir ja in anderen Kapiteln erzählt (T 24: 57, Übers. SDS).

Aber nicht alle Wechsel von **-si** zu **-mi** sind als Einschübe aus dem Erfahrungsgebiet des Erzählers zu erklären, da sich reportativer und erlebter Modus oft innerhalb eines inhaltlichen Blocks abwechseln.

Vielleicht ist diese Variation so zu verstehen, daß hier mehrere Stimmen präsent sind, die das Erzählte von ihrem Standpunkt aus kommentieren. Möglicherweise hat der Redakteur der Phase 3 oder sogar schon der Erzähler der Phase 2 diese Aussagen miteinander verwoben, die eigentlich von verschiedenen Sprechern stammen und daher verschiedene Evidenz-Markierungen aufweisen. Diese Zusammenstellung fast schon ethnographischer Art ist auch deshalb plausibel, weil von verschiedenen Gruppen und *ayllu* gesprochen wird (z.B. T 24: 84 und 85), welche durchaus durch verschiedene "Informanten" repräsentiert sein dürften. Der Redakteur hat nun die verschiedenen Aussagen miteinander zu einem Text verwoben, indem er diese direkt miteinander verbindet, z.B. durch den anaphorischen Gebrauch eines Demonstrativpronomens und/oder durch die Wiederaufnahme eines Wortes in anderer grammatischer Form:

Umanpim kanan Caçira sutiyuq uqsataq. Kaypa sapinmi puka pukalla. Kaytas churaq karqan, "kaymi aqchan" ñispa. Chaymantas, ña tukuyta allichaspa, hukta "Yomca" ñispa, qarip unanchayninta churarqan. Huktari Huasca sutiyuqta warmip unanchayninta churarqan. Ña churaspam ...

Und auf ihren Kopf nun – ich weiß es – das Caçira heißende Gras — dessen Wurzeln sind ganz rot — dieses – so heißt es – pflegten sie daraufzulegen mit den Worten: "Dies ist ihr Haar". Dann – so heißt es –, nachdem sie alles wohl hergerichtet hatten, stellten sie einen, den sie "Yomca" nannten, als Symbol des Mannes auf; und einen anderen, namens "Huasca", stellten sie als Symbol der Frau auf. Nachdem sie (sie) aufgestellt hatten – ich weiß es –, ... (T 24: 94-97, Übers. SDS.)

Chay pacha, kay caullamakunaman rispaṣ, chay caracol ñisqanchikta waqachispa, pukupayaspa, riq karqanku. Chaypanmi¹⁴⁶ sapanpi runakunapas, wakinnin tariqninkunaqa, kay caracol ñisqanchikta hatallirqanku.

Dann, wenn sie zu diesen caullama gingen – so heißt es –, pflegten sie zu gehen, indem sie immer wieder die von uns erwähnte Schnecke bliesen und erklingen ließen. Bei jedem von diesen (Caullama) – ich weiß es – führten die Leute auch, (und) andere, die sie trafen, diese Schnecke mit (T 24: 102-103, Übers. SDS.)

Chaymantam kanan ñataq qayantin punchaw ancha tutamanta Quimquillaman tukuy runakuna riq karqanku. Chay Quimquilla ñisqanchik huacas ancha llamayuq ima haykayuq.

Darauf – ich weiß es – gingen nun alle Leute am folgenden Tage wieder am frühen Morgen zu Quimquilla. Jener von uns erwähnte huaca Quimquilla – so heißt es – besaß viele Lamas und alles sonst (T 24: 116-117, Übers. SDS.)

Hier tritt klar zu Tage, daß der Redakteur als Koordinator fungiert, der einen schriftlichen Text schafft, wobei er einerseits, nämlich in der Verwendung der Evidenz-Suffixe, neue Wege bei der Zusammenstellung unterschiedlicher Aussagen beschreitet, andererseits aber auch noch traditionelle stilistische Verknüpfungsmittel, wie die wiederholende Wort-Wiederaufnahme, verwendet. Es ist nicht möglich, den Stil einzelner “Informanten” zu erkennen, aber bestimmte Arten der Formulierung finden sich sehr häufig, vor allem die konnektive Wortgruppe **chaymantam kanan, dann nun** (sechsmal).

Hierbei muß auch auf die Rolle des inklusiven Plurals hingewiesen werden, der von allen vertretenen Stimmen verwendet wird; sollte jedoch die Annahme stimmen, daß es sich um verschiedene Erzähler (Informanten und Redakteur) handelt, so muß auch der inklusive Plural differenziert gesehen werden, d.h. er spiegelt genauso viele “wir”-Identitäten wider wie es Erzähler gibt. Das “Wir” des Erzählers in Satz 57 (T 24: 57), das sich auf ein anderes Kapitel bezieht, ist wahrscheinlich nicht identisch mit dem des Erzählers in Satz 63 (T 24: 63), in dem es sich auf eine bereits im selben Kapitel erwähnte Person (Ñamçapa) bezieht, und auch nicht mit dem in Satz 109 (T 24: 109), das den ebenfalls bereits im selben Kapitel erwähnten Yañca erwähnt. Es ist daher durchaus möglich, daß der Erzähler, der dieses Kapitel zusammenstellt, noch einen pragmatischen, deiktischen Gebrauch von “wir” macht, der in der Ausgangssituation – also beim Vortrag – und evtl. auch noch beim Niederschreiben selbst für den Erzähler/Redakteur kein Problem darstellt, aber beim Adressaten, der nicht mehr mit der tatsächlichen Situation vertraut ist (sowohl Avila als auch wir) Zuordnungsschwierigkeiten bewirken kann. Dieser deiktisch-pragmatische Gebrauch von “wir” mag auch ein Hinweis auf die geringe Vertrautheit des Erzähler-Redakteurs mit dem schriftlichen Medium sein, oder aber er könnte lediglich widerspiegeln, daß die Texte nicht für Außenstehende niedergeschrieben wurden.¹⁴⁷

Es ist festzustellen, daß der Erzähler einerseits automatisch das passende Evidenz-Suffix benutzt, um sein persönliches Wissen oder seine Unkenntnis eines Phänomens zu dokumentieren. Andererseits macht er von diesem sprachlichen Mittel aber auch Gebrauch, um seine Kenntnis eines Ereignisses zu leugnen oder zu bestätigen, wodurch er uns Informationen darüber gibt, wie er vom Adressaten wahrgenommen werden will. In diesem Fall wird die Kombination des evidentialen Aspektes dieser Suffixe (wie der

¹⁴⁶ Im Ms. “chaypanmi”.

¹⁴⁷ Vgl. auch 4.2 *Der kommunikative Akt und ein Transmissionsmodell für die Traditionen von Huarochirí.*

Sprecher seine Information erhielt) mit dem gültigkeitsbezogenen Aspekt (die Festlegung des Sprechers bezüglich des Wahrheitsgrades seiner Aussage) deutlich.

Daneben scheint sich aber auch noch ein neuer Gebrauch herauszukristallisieren, der zwar beim ersten Lesen inkonsistent erscheint, vielleicht aber zustande gekommen ist, indem der koordinierende Erzähler Aussagen verschiedener Personen nebeneinanderstellt, die jeweils ein anderes Verhältnis zum Erzählten haben (es erlebt oder nur gehört haben). Eine dritte Dimension der Verwendung der Evidenz-Suffixe ist also diejenige, welche die Erarbeitung eines schriftlichen Textes erkennen läßt, von einem Redakteur, der mit Hilfe von als oral erkennbaren Ausdrucksmitteln Textkohärenz herzustellen sucht, dabei aber für das neue Medium auch neue Wege gehen muß. Seine Aufgabe wird dadurch erschwert, daß er versucht, mehreren Stimmen Ausdruck zu verleihen. Diese Darstellung mehrerer Versionen ein und derselben Erzählung, die sich auch in der Erzählung in Kapitel 8 und 16 findet – wenn auch nicht explizit als solche gekennzeichnet –, ist typisch für die Übergangsphase von oralen zu geschriebenen Texten.¹⁴⁸ Wie wir gesehen haben, wurde ja auch bei den Quipucamayos und von Sarmiento de Gamboa darauf hingewiesen, daß es unterschiedliche Traditionen gab.¹⁴⁹ Während diese in ihrem eigenen Kontext sicher nur in einer für die jeweilige Gruppe gültigen Form vorgetragen wurden, zeigt deren Zusammen- und Gegenüberstellung in den frühen schriftlichen – spanischen und Quechua- – Texten, daß deren Autor hier ganz bewußt Informationen zum Vergleich anbietet. Damit wird sowohl in den Texten von Huarochirí als auch in den erwähnten Quellen der Quipucamayos und von Sarmiento de Gamboa historisch vergleichend gearbeitet, was auch in Europa eine Neuerung war¹⁵⁰ und was gleichzeitig die Bedeutung der schriftlichen Fixierung für die Historiographie der Anden zeigt.

7.5.3.3 Besondere dialektale oder idiolektale Anwendungen der Evidenz-Suffixe

Während die oben besprochenen Beispiele der Verwendung des assertativen und des reportativen Evidenz-Suffixes im großen Ganzen Konsistenz zeigen und die bekannte Benutzung dieser Morpheme widerspiegeln, gibt es in den Texten von Huarochirí auch einige ungewöhnliche Verwendungen dieser Suffixe, die als idiolektal oder aber als besondere dialektale, von den bekannten Funktionen abweichende Eigenheiten der Varietät, die hier aufgezeichnet ist, zu sehen sind.

In Kapitel 16 beschreibt der Erzähler die Vertreibung von Huallallo Caruincho durch Pariacaca ins Tiefland. Während er hierfür das reportative **-si** verwendet (und **-mi** wird vom Redakteur benutzt, um auf andere Kapitel des Manuskriptes zu verweisen), bedient er sich auch des assertativen **-mi**, nämlich als er Pariacacas Brüder aufzählt, obwohl diese definitiv zur mythischen Sphäre gehören, die

¹⁴⁸ Ein ganz ähnliches Phänomen findet sich in der schriftlichen Version der isländischen Edda-Sagen (Kellogg 1991: 93-94), und, auf dem amerikanischen Kontinent selbst, in den *Anales de Cuauhtitlan*, in denen unterschiedliche Versionen nebeneinander gestellt und dabei auch kritisch bewertet werden (s. Bierhorst 1992: es handelt sich um Stellen in *The life of Topiltzin Quetzalcoatl*, in *History and Mythology ...* S. 29 (4: 31), *The Mexica reach Chapultepec*, S. 46 (12: 51 ff.), *Origins of the Tepaneca War*, S. 80 (32: 10).

¹⁴⁹ Kap. 5.1.1 *Die für die Überlieferungen zuständigen Personen in den Anden*.

¹⁵⁰ Coleman (1992: 559) stellt noch für die Renaissance-Zeit fest: "When such historians depended on written sources, particularly when writing histories of remote periods, they did exactly what their medieval predecessors did: they took over entire accounts from past historians. Barely is there evidence that they sought documentary and other materials from which to reassess and alter rather than justify their views of another age." Offensichtlich barg die neue und historisch unbekannt Situation auf dem amerikanischen Kontinent Anregungen für den Historiographen, sich für die Erfassung der Information neue Wege zu suchen. (S.a. Dedenbach-Salazar Sáenz 1996a für eine kurze Besprechung spanischer Historiographie.)

normalerweise im reportativen Modus präsentiert wird (wie z.B. Pariacarco im selben Kap. 16 weiter unten):

Kaykunap sutinmi ñawpaqñinmanta Pariacaca, chaymantam Churapa, chaymantam Puncho, chaymantam Pariacarco.

Die Namen dieser – ich weiß es –, von ihrem ersten an, waren Pariacaca, und dann – ich weiß es – Churapa, und dann – ich weiß es – Puncho, und dann – ich weiß es – Pariacarco. (T 16: 5, Übers. SDS.)

Es ist möglich, daß sich der Erzähler hier auf die Berge gleichen Namens bezieht, was dann die Verwendung des Augenzeugen-Evidenz-Suffixes **-mi** erklären würde, denn die noch immer bestehenden Berge sind natürlich Teil der Lebenswelt des Erzählers.¹⁵¹ Dies würde dann aber auch bedeuten, daß zwar für die Quechua der Übergang von dem, was wir als der Natur zugehörig bezeichnen, zu dem, was für uns zum Übernatürlichen gehört, wie an vielen Beispielen belegbar, fließend ist, daß es sich aber durchaus um zwei als getrennt wahrgenommene Sphären handeln könnte. Allerdings ist der Unterschied zwischen Natürlichem und Göttlichem ein anderer als in unserer Kultur: es handelt sich nämlich nicht um eine Trennungslinie zwischen diesen beiden Sphären in unserem Sinne, sondern vielmehr um die Einordnung bestimmter immer identischer Phänomene (hier der Berge und der Gottheiten, die sie beherbergen oder sind) in verschiedene Wahrnehmungssphären, die des selbst Erlebten, Faßbaren – der Berg und die immer präsente Gottheit zum einen – und die des Berichteten, des Gehörten – die Taten dieser Gottheiten, in einer früheren Zeit – zum anderen. Der Unterschied ist also nicht der zwischen übernatürlichem Wesen und Natur, sondern zwischen verschiedenen Arten der Manifestierung von Gottheit und Natur. In jedem Fall wird **-mi** hier wiederum verwendet, um Dinge zu bezeichnen, die zur Lebenswelt des Erzählers gehören.

Evtl. ist in diesem Sinne auch die Gegenüberstellung von **-mi** und **-si** im 1. Kapitel zu verstehen, wo frühere Zeiten mit ihren *huaca* im reportativen Modus beschrieben werden; die Veränderungen aber, die Pariacaca bewirkte, der die Yunca und deren Gott ins Tiefland vertrieb, als auch der rezentere Gott Cuniraya Viracocha werden mit Hilfe des assertativen Evidenz-Suffixes **-mi** beschrieben. Die Nähe dieser Gottheiten zum Erzähler wird außerdem dadurch hervorgehoben, daß er das direktionale verbalmodifizierende Suffix **-mu** in Verbindung mit Pariacaca verwendet:

Qipanpi ña may pacham huk wakataq Pariacaca sutiyuq rikurimurqan.

Später schon zu einer [gewissen] Zeit – ich weiß es – erschien hier ein huaca mit Namen Pariacaca. (T 1: 12, Übers. SDS.)

Ebenso finden wir das Demonstrativpronomen der Nähe, **kay**, *dies*, und die Zeitadverbien **kanan**, *jetzt*, und **ñahqa**, *schon*, in Verbindung mit Cuniraya:

Chaymantam kanan huk wakataq Cuniraya sutiyuq karqan. – (Einschub:) kaytam mana allichu yachanchik, Pariacacamantapas ichapas ñawpaqñin karqan o

¹⁵¹ Es ist mir bisher nicht gelungen, diese Namen geographisch nachzuweisen (z.B. auf auf 1750 datierten Karten von Lima und Umgebung, in *Mapas y Planos, Perú y Chile*, 33 and 33 bis, Archivo General de Indias, Sevilla; auf einer in der British Library, London, aufbewahrten Karte von 1788; in Germán Stiglich: *Diccionario Geográfico del Perú*, Lima 1922; in den 1: 100,000 Karten der Provinz Huarochirí des Instituto Geográfico Nacional, Lima.) S.a. *Anhang Karten*.

qipapanpas (Ende Einschub) – **ichaqa kay Cunirayap kasqanraqmi ñahqa Viracochap kasqanman tinkun.**

Und dann – ich weiß es – war jetzt [noch] ein anderer huaca mit Namen Cuniraya – (Einschub:) diesen – das weiß ich – kennen wir nicht gut, ob er früher oder später als Pariacaca war (Ende Einschub) – aber das Dasein dieses Cuniraya – das weiß ich – traf schon mit dem Dasein von Viracocha zusammen. (T 1: 14-16, Übers. SDS.)

Diese in deiktischem Bezug eng zum Erzähler situierte Stellung von Cuniraya zeigt m.E., wie vertraut dieser mit der Gottheit ist. Diese Vertrautheit wird auch dadurch bestätigt, daß er Gebete an Cuniraya zitiert, die eine im Quechua sehr häufig zu findende binäre semantische Struktur aufweisen.¹⁵² Als unmittelbar auf die Lebenswelt des Erzählers Einfluß nehmende Wesen müssen sie das assertative Evidenz-Suffix erhalten, während andere Gottheiten und Wesen aus alter Zeit und deren Handlungen im reportativen Modus beschrieben werden. Es ist auch möglich, daß die Verwendung der Evidenz des eigenen Wissens vs. der des Hörensagens nicht sogar etwas über den in der Zeit der Niederschrift noch empfundenen andauernden Einfluß dieser Gottheiten aussagt.

Es ist ratsam, in Anbetracht dieser Beispiele für die Evidenz-Modi die Definition dessen, was als ‘Augenzeugen’-Kategorie bezeichnet wurde, unzuformulieren und eher als eine Kategorie dessen zu verstehen, was zum Erlebten (und evtl. auch Erlebbar) gehört. In diesem Falle können von uns der numinosen Sphäre zugeordnete Phänomene durchaus mit verschiedenen Suffixen der Evidenz verbunden werden.

Ein weiterer Fall einer besonderen Verwendung grammatischer Funktionen findet sich in dem, was Adelaar (1994b: 118) als “complement of divine manifestation” bezeichnet hat, und was bedeutet, daß das Quechua von Huarochirí oder zumindest das in diesen Texten verwendete Quechua bestimmte grammatische Funktionen ausschließlich für Gottheiten reservierte (vgl. Kap. 7.7.1 *Götter / Menschen / Tiere – Elemente eines ganzheitlichen Konzeptes des Lebens*).

Verschiedene Textsorten unterscheiden sich also bezüglich des Erzählers und dessen Datenquelle. Mythenartige Geschichten mit Erzählungscharakter werden normalerweise im reportativen Modus vorgetragen, d.h. unter Verwendung des Evidenz-Suffixes **-si** und des Vergangenheits-Suffixes **-rqa**. Beschreibungen und Berichte über religiöse Praktiken werden zumeist mit dem Evidenz-Suffix des Selbst-Erlebten, **-mi**, und oft mit der einfachen Zeit oder der iterativen Vergangenheit verbunden. An einigen Stellen tritt allerdings auch das reportative **-si** auf, um zu zeigen, daß der Erzähler ein Ereignis nicht selbst erlebt hat oder aber seine direkte Kenntnis lieber verschweigen will. Dies bedeutet, daß beim Niederschreiben einer Mythe wahrscheinlich deren erzählerischer Standpunkt, der des reportativen Modus, so beibehalten blieb, wie er auch im mündlichen Vortrag war. Beim Aufzeichnen der Berichte über Zeremonien und Riten als auch der Erlebnis-Berichte hingegen wird die persönliche Einflußnahme des Erzählers zum einen, zum anderen aber wahrscheinlich auch dessen Bemühen, verschiedene Stimmen seiner Informanten wiederzugeben, deutlich. Hierbei spiegelt der schriftlich fixierte Text einen durch situativen Kontext und mündlichen Vortrag determinierten Gebrauch einiger Diskurs-Mittel wider, die noch nicht ganz konsequent dem neuen Medium angepaßt sind (vgl. Adelaar 1997c).

¹⁵² Wie in den von Pachacuti Yamqui, Molina und Guaman Poma zitierten Gebeten; s. dazu auch Kap. 5.1.2.3 *Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete*.

7.5.3.4 Vermutung: das Evidenz-Suffix *-cha* (dubitativ)

Zwischen den beiden Polen der erlebten Assertion und der nicht-erlebten Kommentierung durch Hörensagen bekannter Information gibt es im Quechua eine weitere Sphäre der Evidenz: der Vermutung, Unsicherheit, Annahme, die in den Quechua II-Dialekten mit Hilfe des Suffixes *-cha* und seiner Allomorphe ausgedrückt wird.

In den Texten von Huarochirí findet sich *-cha* in Annahmen, welche die Personen in ihrer direkten Rede äußern, und in Vermutungen, die der Erzähler macht. Besonders in direkter Rede tritt *-cha* oft zusammen mit dem Potential oder Futur im Verb auf, was die Unsicherheit über die Realisierung der Aussage verstärkt.

**... llakikuspa “maymantah kukakta tarisaq” ñispa, “hinataqcha pinqaykusaq” ñispa
... maskarqan**

... traurig suchten sie und sprachen: “Woher wohl werde ich Coca finden?”, “Soll ich denn so beschämt sein?” (Supplement 1, T S1: 75, Übers. SDS.)

Chay hina kaptinsi¹⁵³, “iskaynin ñañantinwantaqcha tiyan” ñispa unanchanku.

Da dem so ist, glauben sie: “Beide Schwestern sollen wohl zusammen wohnen”. (Kap. 13, T 13: 31, Übers. SDS.)

In der Verbindung *paqta-ch*, *Vorsicht!, besser (nicht) ...!*, bringt *-cha* eine Warnung oder einen Rat zum Ausdruck.

“Paqtah qantawan wawaykiktawan pantaspa wañuchiymiman.”

“Vorsicht, möglicherweise würde ich auch dich und deine Kinder versehentlich töten.” (Kap. 6, T 6: 15, Übers. SDS.)

Im Gebrauch des Erzählers findet sich dieses Suffix vor allem, wenn dieser seine Vermutung über andine Glaubenselemente oder religiöse Zeremonien äußert, die zu seinen Lebzeiten noch stattfinden, deren Bedeutung er sich aber nicht ganz sicher ist, oder aber wenn er den Zeitpunkt oder die Dauer einer Zeremonie nicht genau kennt.¹⁵⁴

So bezieht sich z.B. ein Kommentar des Erzählers hinsichtlich der Christianisierung der ethnischen Gruppen, deren Zeremonien in Kapitel 9 beschrieben werden, auf alte Glaubensformen, die im Verschwinden begriffen seien.

Ichaqa kananqa ña qunqan kay pisi watallaraq, kay doctor Francisco de Auila alli qunaqiyuq yachachiuyuq kaspas. Chaypas manataqcha sunqukamaqa iñinmanchu. Ñataq huk padreyuq kaspaga, hinamantaqcha kutinman. Wakin runakunaqa, christiano tukuspapas, manchaspallam, “paqtach. padrepas pipas yachawanman mana alli kasqayta” ñispallam christiano tukun.

Aber jetzt vergessen sie [die alten Sitten] schon in wenigen Jahren, weil sie diesen Doktor Francisco de Auila als guten Ratgeber und Lehrer haben. Trotzdem könnten sie wohl doch nicht von Herzen glauben. Hätten sie wieder einen anderen Pfarrer,

¹⁵³ “captinmssi”, das “m” wurde in “ss” verbessert..

¹⁵⁴ Hierzu s.a. Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.2.2 Beispiel: Kapitel 3 und 4.

könnten sie vielleicht zu dieser alten Weise [ihrer Sitten] zurückkehren. Andere Leute wiederum, wenn sie Christen werden, sich fürchtend – ich weiß es – werden Christen, indem sie nur sagen – ich weiß es –: “Vorsicht! Der Pfarrer oder irgendwer könnte von meinem schlechten Leben wissen”. (T 9: 84-87, Übers. SDS.)

Hier zeigt der Erzähler (Redakteur) klar, daß er bezüglich der Situation der Christianisierung sehr skeptisch ist, und es wird deutlich, daß nur die Furcht viele Menschen zum Glaubensübertritt veranlaßt.

Im Gegensatz zu dieser Aussage, die den Abstand des Redakteurs zum Erzählten dokumentiert, wird in den Kapiteln 20 und 21 eine persönliche Erfahrung zitiert, als von Cristóbal Choquecaxas Zusammentreffen mit der andinen Gottheit Llocllayhuancupa berichtet wird. Geradezu kunstvoll werden die Evidenz-Suffixe **-cha** und **-mi** eingesetzt, um den psychologischen Kampf mit dem alten Gott zu kommentieren, von dem sich der Protagonist distanzieren möchte. Da er aber nicht ganz sicher ist, ob Llocllayhuancupa wirklich seine Macht ganz verloren hat, formuliert er seinen Widerstand, indem er vorsichtigerweise Zweifel zum Ausdruck bringt. (Kap. 21):

Kayta puchukaptinsi, ña qasilla imapas kaptin, don Xpistobalqa rimayta qallarirqan, ñispa (Don Cristóbal spricht:) “**yaw Llucllayhuancupa; qamtam ari ‘runakamaq pachakuyuchi’ ñispa ñisunki; ‘paytaqmi ima hayka ruraq’ ñispam ari tukuy runakunapas manchasunki; imapaqmi kanan qayachimuwarqanki; ñuqaqa ñinim ‘Jesu Xpisto Diospaq churin kaytaqcha chiqan Dios, paypaq simintataqcha wiñaypas yupaychasaq’ ñispam ñini. Kayri. Pantanichu? Qam kanan willaway: ‘chayqa manam Dioschu, ñuqam ima hayka ruraq kani’ ñispa chay pacha qamta manchanqaypaq’ ñispa** (Ende Don Cristóbal’s Rede) **ñiptinsi, chay supayqa upayarqan.**

Als dies aufhörte – heißt es –, als es schon etwas ruhig war, begann Don Cristóbal zu sprechen, indem er sagte: (Don Cristóbal spricht:) “Höre, Llucllayhuancupa, sie sagen wohl zu dir – ich weiß es – ‘Menschenschöpfer, Weltenerzitterer’, und auch alle Menschen fürchten dich, denn sie sagen – ich weiß es: ‘er ist es – ich weiß es – der alles gemacht hat’. Wofür – ich bin hier – hast du mich herrufen lassen? Ich aber sage – ich weiß es: ‘Jesus Christus, Gottes Sohn, dieser ist vermutlich der wahre Gott, und sein Wort werde ich vermutlich immer respektieren’, [so] sage ich. So ist es! Irre ich mich? [Dann] sag mir jetzt: ‘Jener ist nicht Gott – ich weiß es –, ich – ich weiß es – bin derjenige, der alles gemacht hat’, damit ich dich fürchten kann.” (Ende Don Cristóbal’s Rede). Es heißt, als er [Don Cristóbal] das gesagt hatte, schwieg jener supay. (T 21: 28, Übers. SDS.)

7.5.3.5 Schlußbetrachtung

Im großen Ganzen ist die Verwendung der Evidenz-Suffixe in den Texten von Huarochirí der in modernen Texten des Quechua IIB sehr ähnlich. Das reportative Suffix **-si**, oft in Verbindung mit der einfachen Vergangenheit, ist für eine Textart typisch, die Geschichten umfaßt, welche zeitlich vom Erzähler entfernt und oft in einem nicht-definierten Raum angesiedelt sind; die Personen gehören meist der mythischen Sphäre an. Das Suffix **-si** markiert außerdem Ereignisse, die in einer nicht allzu entlegenen Vergangenheit passierten und die mit historischen Personen in Verbindung stehen, aber nicht vom Erzähler selbst erlebt wurden.

Das assertative Suffix **-mi** ist für eine beschreibende Textsorte typisch, die Rituale, Zeremonien und berichtete Erlebnisse persönlicher Art beinhaltet. Zumeist wird es verwendet, wenn der Erzähler Augenzeuge eines Ereignisses war oder aber z.B. die Orte persönlich kennt. Es wird häufig von der iterativen Vergangenheit oder der einfachen Zeit sowie vom verbalmodifizierenden direktionalen Suffix **-mu** begleitet. Außerdem kann **-mi** vorkommen, wenn bestimmte übernatürliche Wesen beschrieben werden; es dürfte dann dokumentieren, daß die Manifestation dieser Wesen in die Lebens- und Erfahrungswelt der Menschen integriert sind.

Annahmen oder Vermutungen bezüglich eines Ereignisses werden mit Hilfe des Suffixes **-cha** markiert, das zum Ausdruck bringt, daß sich der Sprecher des Zutreffens seiner Aussage nicht sicher ist.

In komplexen Erzählsituationen werden **-si**, **-mi** and **-cha** gezielt eingesetzt, und zwar nicht nur, um die tatsächliche Situation der Evidenz zu markieren, in der sich der Erzähler befindet, sondern auch, um dessen Haltung gegenüber dem Erzählten zu nuancieren, ob er z.B. in die erzählte Handlung verwickelt ist oder sich darin engagiert fühlt; außerdem, um die Haltung des Erzählers zum Adressaten zu dokumentieren, d.h. ob er diesem gegenüber seine Verwicklung in die erzählten Ereignisse oder seinen Abstand davon vermitteln möchte. Dadurch erhalten diese Suffixe auch einen gültigkeitsbezogenen Aspekt.

Wenn man die Texte von Huarochirí sorgfältig liest und sich auf den Erzählerstandpunkt konzentriert, kann man mehr als eine Stimme vernehmen; oft ist der Erzähler einer Geschichte eine andere Person als derjenige, der sie in den Gesamtzusammenhang der Textsammlung stellt, und wiederum eine andere als der Redakteur, der für die Zusammenstellung und Niederschrift verantwortlich gewesen sein mag. Somit sind einige Teile der Texte als Zeugnis eines in den Text eingebundenen Erzählers zu sehen, der von seiner eigenen Kultur und seiner eigenen Lebenswelt berichtet (sowohl in mythischen als auch in persönlichen Erzählungen), andere Teile als eine Art 'ethnographische' Beschreibung durch einen eher vom Text distanzierten Erzähler (in der Darstellung einiger Zeremonien und Riten), und wieder andere als Kommentare über das Erzählte durch einen Kommentator, der mit dem distanzierten Erzähler (als Redakteur) identisch sein mag oder auch nicht. All dies ist durch einen dieser Erzähler oder den Redakteur zu einem Ganzen verwoben.

7.5.4 Die Diskurs-Suffixe – abschließende Betrachtung

7.5.4.1 Allgemein-linguistische Kontextualisierung

Zu Beginn der Besprechung der Diskurs-Suffixe wurde auf verschiedene Arbeiten hingewiesen, die sich mit dem hier behandelten Themenkomplex beschäftigen. Chafes Differenzierung von Substantiven (1976) ist hilfreich, wenn man die verschiedenen Funktionen und Bedeutungen der Diskurs-Suffixe zu verstehen versucht, denn die von ihm den Substantiven zugeschriebenen Eigenschaften werden in den Quechua-Texten von Huarochirí mit Hilfe der hier besprochenen Diskurs-Suffixe kodiert. So wird **-qa** meist mit als bekannt vorausgesetzten Substantiven verbunden, welche wiederum oft mit **kay/chay/ñisqa**-kombiniert auftreten, während **-taq** an Satzglieder angefügt werden kann, die neue Informationen einführen. Das Suffix **-qa** bildet zumeist einen Kontrast der Akteure, **-taq** von Handlungen oder Ereignissen. Die Morpheme **-qa** und **-ri** markieren die Themen des Geschehens, im Wechsel bzw. durch Detaillierung. Die Evidenz-Suffixe geben den Standpunkt des Sprechers wieder.

Was die Markierung des Themas betrifft, so können **-qa** und **-ri** sicherlich als *topic marker* gesehen werden, die im wesentlichen die von Li und Thompson (1976) aufgestellten Eigenschaften erfüllen; und auch Givóns detaillierte Besprechung der Kontinuität des Themas im Diskurs (1983 a, b) ist in den

beiden Suffixen **-qa** und **-ri** wiederzufinden. Das Suffix **-qa** bildet eine wechselnde *topic*-Kette definiter, wiederkehrender Themen, während **-ri** eher ein indefinites, neues Thema detaillierend einführt.

Allerdings ist es – wie bereits erwähnt – kaum möglich, die Evidenz-Suffixe als Kommentar (*focus*) zu klassifizieren, da sie auch andere Funktionen übernehmen, insbesondere aber nicht immer Neues markieren. In ihrer Distribution bezüglich der verschiedenen Wortklassen verhalten sie sich den intratextualen Suffixen ähnlich; das reportative **-si** wird allerdings sehr häufig mit den nominalisierenden, subordinierenden Suffixen und mit Konnektiven verbunden, was bedeutet, daß es in Erzählungen an Textelemente angefügt wird, die für den ineinandergreifenden Fortgang der Handlung sorgen. Da diese Suffixe in praktisch jedem Satz einmal enthalten sind (Ausnahmen s. Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität*), ist es – neben ihrer inhaltlichen Funktion der Evidenz-Markierung und ihrer textlichen Funktion der Markierung des Handlungsablaufes – ihre Aufgabe, den Satz als syntaktische Einheit zu markieren, d.h. sie sind im eigentlichen Sinne Satz-Suffixe. Die intratextualen Suffixe hingegen schaffen durch ihre thematische Markierung den Text als solchen, sie verleihen ihm seine Textur, scheinen dabei aber in ihrer Verwendung sehr durch den individuellen Erzähler determiniert zu sein und erhalten somit eine stilistische Komponente.

Wie man sieht, sind die hier besprochenen Diskurs-Suffixe also durchaus teilweise mit den allgemeinsprachlichen Konzepten kompatibel; zum anderen erfüllen sie die von Wölck vorgeschlagenen relationalen Funktionen zwischen Äußerungen einerseits und zwischen Sprecher und Äußerung andererseits.

7.5.4.2 An Diskurs-Suffixen erkennbare Erzählerstimmen im Huarochirí-Manuskript

Wie sich in den beiden Kapiteln zur Analyse der Diskurs-Suffixe und in den vorausgehenden Abschnitten gezeigt hat, folgt die Verwendung dieser Suffixe Regeln, die nicht so konsistent bzw. nachvollziehbar sind wie die der Suffixe mit grammatischer Funktion. Dies liegt nicht zuletzt am Charakter des Textkorpus, über dessen Entstehung wir nichts wissen. Allerdings ist immerhin eine relativ große Regelmäßigkeit bei der Verwendung dieser Suffixe in den Erzählungen, vor allem denen mythischen Charakters, festzustellen. Wie bereits erwähnt, mag dies daran liegen, daß es Erzählungen waren, die als solche in immer ähnlicher Form überliefert wurden und die sich möglicherweise einer bestimmten, kunstvollen Sprache bedienten. Im Gegensatz dazu stehen die von einem Redakteur gemachten bzw. eingefügten kommentarartigen Berichte und Bewertungen, in denen vor allem die Verwendung der Diskurs-Suffixe uneinheitlicher zu sein scheint.

Als Beispiel sei auf die Erzählung der großen Flut verwiesen, zu deren Ende der Redakteur kommentierend Stellung bezieht (Kap. 3).¹⁵⁵ Ein weiteres Kapitel, Kapitel 24, soll in diesem Zusammenhang näher betrachtet werden.¹⁵⁶

- 1 **Hukpi kay Chutacaras Ompacha ñisqataq kay kikintaqsi Vichicanhamanta wakinninkunawan hamurqanku.**
- 2 **Chaysi,**
 runa kaspataq,
 rumiman chirayarga
 chay runa kaspas.

¹⁵⁵ S. dazu Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.2.2 *Beispiel: Kapitel 3 und 4*.

¹⁵⁶ S. *Anhang Texte und Abbildungen* 63 für die Reproduktion des Kapitels.

- 3 **Warakakusqansi** chay warakanpas.
 4 **Chaymanta** chay pisqu hina rikchaqkunas paypaq visan.
 5 **Chaymanta** chay huanapayas.
 6 **Kanan** chayta pukuptin,
 llamakunakta llaqtakuna rakimuq.
 7 **Kaywantaqsi** paqarimurqanpas.
 8 **Chay** llamaraykutaqsi wakinnin huanapayakunaktapas waqaycharqanku.
 9 **Kay** kaytam Allaucamanta Chutacarap fiestanta ruraq karqanku.
 10 **Checakunapas** Conchapas mayqin runapas chay caracoltaga hatallintaqmi
 llamayuqkuna.

1 *An einem (der Tage) kam Chutacara von eben diesem auch Omapacha genannten Vichicancha her mit anderen von ihnen.*

2 *Dann,*

*nachdem er ein Mensch gewesen war
 erkaltete er zu Stein,*

wobei er mensch(engestaltig) blieb.

3 *Auch (kam) die von ihm benutzte Schleuder,*

4 *ferner (kam) seine vogelartig wirkende **visa***

5 *auch (kam) die **huanapaya**.*

6 *Wenn man nun darauf blies,*

*kamen die **ídolos**, die Lamas zu verteilen;*

7 *(denn) mit ihrer Hilfe waren sie auch entstanden.*

8 *Der Lamas wegen bewahrten auch die übrigen von ihnen die **huanapaya**.*

9 *Dies pflegten die aus Allauca als des Chutacara Fest zu tun;*

10 *auch die Checa und Concha und alle Leute, die Lamas besitzen, bewahren solche Schnecken(schalen).*

(T 24: 76-85, Übers. SDS nach Trimborn.)

In Satz 7, 8 und 10 dieser Passage wird **-taq** in derselben Zusammensetzung mit dem Evidenz-Suffix verwendet, was auf eine erzählerische Kontinuität hindeutet. Allerdings wechselt das Evidenz-Suffix selbst in Satz 9 von **-si** zu **-mi**, was – wie bereits besprochen – auf zusammengesetzte Passagen ursprünglich verschiedener Erzähler schließen läßt. Sollten hier also tatsächlich mehrere Erzählerstimmen aneinandergereiht sein, so kann doch die einheitliche Verwendung von **-taq** über den Wandel vom reportativen zum assertativen Modus ein Hinweis darauf sein, daß evtl. der Redakteur stilistische Retouches vorgenommen hat.

Somit spiegelt sich in der Verwendung der Diskurs-Suffixe zwar ein nachvollziehbarer, konsistenter Gebrauch satz- und diskursetablierender Ressourcen wider; gleichzeitig aber verrät die Art und Weise von deren Verwendung uns, daß ein Redakteur mehrere Stimmen wiedergibt und miteinander verbindet. Hier sehen wir also eine gewisse Hybridität, die Herstellung einer Verbindung zwischen traditionellen etablierten (mündlichen) und vom Schreibenden auf neue Art eingesetzten (schriftlichen) sprachlichen Ausdrucksmitteln.

7.6 Konnektive und Rückbezüge

In diesem Kapitel sollen die konnektiven Ausdrucksmittel des Quechua von Huarochirí besprochen werden, wobei aufgrund ihrer Verwendung im Quechua-Text eine genaue Erfassung der semantischen und intra-textualen Funktionen der als Konnektive verwendeten Elemente beabsichtigt ist. Dabei werden sie auch nach formalen und funktionalen Kriterien klassifiziert.

Wir haben bereits gesehen, wie mit Hilfe der Diskurs-Suffixe bestimmte Satzteile und deren Inhalt zueinander in Beziehung gesetzt werden. So gibt es im Quechua von Huarochirí zwei thema-markierende Suffixe (-**qa**, -**ri**) und das kontrastierend-assoziierende Suffix -**taq**, die auf der intra-textualen Ebene wirken. Besonders -**taq** ist auch eine konnektive Funktion eigen; es verbindet sowohl Satzglieder als auch Sätze. Das andere Suffix mit konnektiver Funktion ist -**wan**, das allerdings nur Satzglieder miteinander verbindet. Auch beinhalten Suffixe wie -**ña**, *schon*, und -**raq**, *noch*, verbindende Komponenten.

Hier sollen nun weitere Ausdrucksmittel untersucht werden, die Sätze miteinander verbinden und somit den Fortgang der Handlung bestimmen. Dazu gehören die subordinierenden Nominalisationen als verbale Konnektive mit verkettender Funktion, die nicht-verbale Konnektive in Form von Partikeln (z.B. **chaysi**, **chaymanta(-)**, **hina(-)**) sowie die von **ñisqa(-)** abgeleiteten Formen. Es soll versucht werden, die Frage zu beantworten, wie diese Mittel den Fluß der Handlung zu schaffen helfen.

Aus den von Biasci (1982) und Fritsche (1981) zusammengestellten verschiedenen Ansätzen zur Klassifikation und zum Verständnis der semantischen Grundrelationen ergeben sich fünf Klassen Konnektive (Fritsche 1981: 46): *und-*, *oder-*, *aber-*, *wenn-*, und *weil-*Klasse; diesen möchte ich eine auf Brunot basierende weitere hinzufügen, nämlich die der Chronologie (Biasci 1983: 58), die sich auf die Beschreibung des Ausdrucks von Vorzeitigkeit und Gleichzeitigkeit bezieht, die ich aber auch im Hinblick auf einen Ablauf verstanden wissen möchte.

7.6.1 Verbindung durch Rückbezug

Die subordinierenden Nominalisationen bilden ein Verbindungsmittel zwischen zwei Sätzen, das diese miteinander verkettet, indem ein Element (zumeist das letzte Verb) eines Satzes in einer subordinierenden Nominalisation im folgenden Satz wieder aufgenommen wird. Durch die Herstellung dieses Rückbezuges und die Einführung des/eines Subjektes des neuen Satzes fungieren die subordinierenden Nominalisationen als direktes Bindeglied zwischen zwei Aussagen¹⁵⁷, wie im folgenden Beispiel deutlich wird:

Chaypis waki puñurqan. Ña puñuspas, kanan chay warmiqa ‘haku iskayninchiqtaq, maytapas risun’ ñiptinsi, payqa ‘haku’ ñispa, chay Coccochalla ñisqa rarqap llusimusqanman pusrqan.

Dort sollen sie zusammen geschlafen haben. Als nun aber die Frau, nachdem sie geschlafen hatten, fragte: “Wohlan, wohin sollen wir beide gehen?“, führte er (sie)

¹⁵⁷ In einer typologischen Studie merkt Wise (1992: 138) an, daß die 18 von ihr untersuchten südamerikanischen Sprachen häufig das letzte Verb des vorangehenden Satzes wiederholen oder dieses durch das satzbeginnende Konnektiv “so tuend” ersetzen.

mit dem Worte “los!” zum Ausfluß jener Cocochalla genannten Wasserleitung. (Kap. 6, T 6: 59-60, Übers. nach Trimborn.)¹⁵⁸

Lexikalisch kann die Wiederaufnahme auf verschiedene Weise ausgedrückt werden,

- (1) durch dasselbe Wort (s. obiges Beispiel),
- (2) durch ein Wort, das zum vorhergehenden, an das es anknüpft, in einer semantischen Beziehung steht, z.B. ein Synonym davon ist,¹⁵⁹
- (3) durch ein Pronomen oder eine Konstruktion mit **hina ka-**, *so sein*, die das Wort, an das angeknüpft wird, ersetzt, oder
- (4) durch die Wiederaufnahme desselben Wortes verbunden mit einem Demonstrativpronomen.

Vor allem im Falle von (1) und (2) werden (a) konjugierte Verben häufig durch (meist) subordinierende Nominalisationen wieder aufgenommen; Rückbezüge können aber auch hergestellt werden, indem (b) ein konjugiertes Verb als solches wieder aufgenommen wird (z.B. in einer anderen Person). Außerdem, und besonders im Falle von (3) und (4), bilden (c) Substantive oder andere nominale/nominalisierte Formen das Bindeglied. Seltener (d) werden Nominalisierungen auch als solche wieder aufgenommen, oder (e) es werden Nominalisierungen als Verben wieder aufgenommen.

Im folgenden soll diese Art der Rückbezüge anhand von Beispielen aus Erzähltexten illustriert werden.

Chay pachas chay Collquiri ñisqanchik wakaqa warmikta ancha munarqan. Hina munaspas, Yauyokamapas Chacllakamapas tukuy hinantin pachakta maskarqan. Chay hina maskaspas, manataq tarirqanchu.

*Damals begehrte der erwähnte **huaca** Collquiri sehr eine Frau. Da er sie so begehrte, durchsuchte er bis Yauyo und Chaclla das gesamte Land. Obwohl er so suchte, fand er (sie) nicht.* (Kap. 31, T 31: 55-57, Übers. nach Trimborn.)

1a, **muna-**, kausal, **maska-**, konzessiv.

... ñispas kacharqan. Hina kachaptinsi, chay runaqa rirqan.

... mit diesen Worten schickte er ihn. Da er ihn so schickte, ging jener Mann. (Kap. 31, T 31: 64-65, Übers. SDS.)

1a, **kacha-**, kausal.

Chay rarqaktas kanan pumakuna atuqkuna machakwaykuna ima hayka pisqukuna picharqan allicharqan. Kayta ña allichaypaqmi kay pumakuna uturunkupas ima haykapas, “pim ñawpaq siqisun” ñispa, kamachinakurqan.

(Und zwar) sollen Pumas, Füchse, Schlangen und Vögel aller Art diese Wasserleitung gereinigt und hergerichtet haben. (Und) um sie herzurichten, beratschlagten diese Pumas, Tiger und alle anderen über die Frage: “Wer von uns soll zuvor die Linie ziehen?” (Kap. 6, T 6: 44-45, Übers. Trimborn.)

1a, **allicha-**, final.

¹⁵⁸ Dieses Beispiel zeigt auch, daß eine weitere Art der Verbindung die Gegenüberstellung der Handelnden, hier hervorgehoben durch den *topic marker* **-qa**, ist (s. dazu auch Kp. 7.5.2.2.1 *Der topic marker -qa in den Texten von Huarochirí*).

¹⁵⁹ S.a. Kap. 7.8.3.2.3 *Wiederaufnahme zur Herstellung von Kohärenz*.

Chaysi iskaynillan chay urqu kitikta purispa, huchallikurqan. Kay huchallikusqanta ña chay huk ñawpaq masan uyarispas, “ancha pinqayta rurasaq chay wakchakta” ñispa, yallinakuyta ña qallarirqan.

Dann wanderten beide allein in die Gegend des Berges und sündigten dabei. Als der andere, frühere Schwager dieses ihr Sündigwerden erfuhr, beschloß er, den Bettler arg zu beschämen, und begann ihn herauszufordern. (Kap. 5, T 5: 62-62, Übers. nach Trimbom.)

1a, **hucha-**, zeitlich/kausal.

Chaysi Huarocheri chay ura wayqupiqqa huk llaqta Huayquihusa sutiyuq Yuncap llaqtan karqa. Chaysi chay llaqtayuq runakunaqa, chay pacha hatun fiestakta ruraspa, hatun upyayta upyarqanku. Chay hina upyakuptinsi, Pariacaca ñisqaqa chay llaqtapi chayarqan. Chayaspas payqa runakunap manyallanmanta tiyaykurqan wakcha hinalla; chay hina tiyaptinsi, chay llaqtayuq runakunaqa mana hukllapas anqusarqanchu; tukuy punchaw chay hina kaptinsi, huk warmiqa chay llaqtayuqtaq ... , huk hatun yuraq putuwan aswakta aparikuspa, qurqan.

Da soll im Huarochiri-Talgrunde nun ein Dorf namens Huayquihusa, ein Dorf der Yunka, gewesen sein. Und die Leute, die dieses Dorf bewohnten, feierten damals ein großes Fest und tranken einen großen Trunk. Als sie derart tranken, kam der genannte Pariacaca in diesem Dorf an. Als er angekommen war, soll er sich, ganz wie ein Bettler, ganz am Ende zu den Leuten gesetzt haben. Dieweil er so (da)saß, tranken die Dorfbewohner – auch nicht ein einziger – ihm aber nicht zu. Als es den ganzen Tag so gewesen war, sprach jedoch eine Frau, die auch in dem Dorfe wohnte ..., [und] brachte in einer großen weißen Kürbisschale Chicha und gab sie ihm. (Kap. 6, T 6: 9-14, Übers. nach Trimbom.)

4c, **llaqta**, erweiternd-erläuternd; 1a, **upya-**, zeitlich: gleichzeitig; 1a, **chaya-**, zeitlich: nachdem; 1a, **tiya-**, zeitlich: gleichzeitig; 3a, **chay hina ka-**, zusammenfassend.

Chaysi yayanpas wawqinpas warminpas, ancha piñaspa, suyarqanku. Ña chayamuptinsi, warminqa, piñaspa “...” ñispas, ancha piñapayarqan. Chay hina piñaspas, warminqa huk quruntaywan chay anima chayamuqta chuqarqan. Hina chuqaptinsi tuylla “sio” ñispa, kutirqan.

Da warteten seine Eltern, seine Geschwister und seine Frau sehr ärgerlich. Als er angekommen war, sagte seine Frau sehr verärgert: “...” sie war furchtbar ärgerlich. Weil sie so ärgerlich war, soll seine Frau mit einem Maisstrunk nach der ankommenden Seele geworfen haben. Als/da sie so warf, machte er flugs mit pfeifendem Geräusche kehrt. (Kap. 27, T 27: 17-20, Übers. SDS.)

2a, **suya-/chaya-**, Ergänzung, zeitlich: nachdem; 1e/a, **piña-**, kausal (**chay hina** – gleichzeitig); 1a, **chuqa-**, kausal.

Die verschiedenen Wörter, die diese Passage bestimmen, sind kunstvoll miteinander verwoben, indem sie sich abwechseln und sich (in anderer grammatischer Form) wiederholen.

Chay pachas, hina amawta tukuq dios tukuq kaspataq, chay runa Tamtañamca sutiyuq ancha millay unquyta tarirqan. Chaysi, ancha achka wata unquptinsi, “ima

hinam, chika yachaq kamaq kaspataq, unqun” ñispa, runakunapas chay pacha rimarqanku.

Dann bekam dieser Mann, namens Tamtañamca, der sich doch derart weise stellte und sich als Gott ausgab, eine ganz üble Krankheit. Als er nun sehr viele Jahre krank war, redeten die Leute dann: “wieso ist einer krank, der doch so wissend und schöpferisch ist?” (Kap. 5, T 5: 16-17, Übers. Trimborn.)

1d, **unqu-**, zeitlich/kausal.

Chaysi, ña chayaspa, kay warmiqa, “chay Callallukta hapisaq”, ñirqan. Hina “hapisaq” ñiptinsi, chayman kayman as aslla pawarisa, mana hapichikurqanchu. Hinaspas qipanpiqa hapirqantaq; hapispas, miqlarikurqan. Kayta hapispas, chay rataca ñisqanmanta aswanta sichaykurqan.

Als sie dann angelangt war, sagte die Frau: “Ich werde den Callallo fangen”. Doch als sie dachte: “Ich werde ihn fangen”, ließ er sich nicht einfangen, indem er ein wenig hierhin (und) dorthin flog. Später fiel sie ihn auf diese Weise doch. Nachdem sie ihn gefangen hatte, nahm sie ihn zu sich auf den Schoß. Bei diesem Fangen vergoß sie aus ihrem Krug von ihrer Chicha ... (Kap. 31, T 31: 72-76, Übers. SDS.)

1b/a/d, **hapi-**, zeitlich: gleichzeitig, konzessiv, zeitlich: danach, zeitlich: gleichzeitig.

Chaysi, huk urqu Pumarauca sutiyaqta chay Huallallo siqaspa, “kaymanta kay Pariacacakta qinchasaq, mana kayta pasamunqanpaq” ñispa, huk uritu caque ñisqakta, rikrantapas chukirichispa, sayachirqan. Chaysi chaytapas Pariacacaqa, huk rikranta yanqa pakirisa, chay caquektari rumiman ña chirayachispa, yallirqantaq.

Dann bestieg Huallallo einen Berg namens Pumarauca (und) soll in der Absicht, von hier aus Pariacaca abzuschrecken, damit er hier nicht weitergehe, einen Papageien, einen sogenannten caque, aufgestellt haben, indem er seine Flügel festheftete. Da aber soll Pariacaca auch dies, da er einen seiner Flügel mühelos zerbrach und diesen caque zu Stein erkalten ließ, übertraffen haben. (Kap. 16, T 16: 21-22, Übers. Trimborn.)

2e:2e, **chuki-/saya-** : **paki-/chiraya-**, diese beiden Gegensatzpaare bilden in sich, aber auch jedes Paar vs. das andere einen Gegensatz; 3, **chaytapas** ersetzt im Rückbezug die gesamte vorangehende Handlung.

... ancha kusikuspa, tuylla wasinman chiqacharqan. Chaypis ... hamurqan.

... eilte sie voller Freude sogleich nach Haus. Dort ... kam sie herbei. (Kap. 31, T 31: 66-67, Übers. SDS.)

3c, **wasi** – **chaypis**, Abfolge, ergänzend.

Cochalla sutiyaq wayqumantas San Lorenço hanaqnin huchuylla urqu chaykamaqa ñawpamantapas Yuncakunap rargansi hamurqan, ancha huchuylla rargalla. Chaytas kanan Pariacacaqa, astawan hatunyachispa, chay ura Cuparap chakrankama rargakta chayachirqan. Chay rargaktas kanan pumakuna atuqkuna machakwaykuna ima hayka pisqukuna picharqan allicharqan.

Aus der Schlucht, die Coccochalla heißt, kam bis zu dem ganz kleinen Berg über San Lorenzo seit alters her eine Wasserleitung der Yunca, freilich nur eine ganz kleine Wasserleitung. Jene [ließ] Pariacaca nun aber, indem er sie noch vergrößerte, bis zu den Feldern der unteren Cupara [reichen, bis dorthin] ließ er die Wasserleitung reichen. Jene Wasserleitung sollen Pumas, Füchse, Schlangen und Vögel aller Art gereinigt und hergerichtet haben. (Kap. 6, T 6: 43-44, Übers. SDS.)

4c, **rarqa**, erläuternd-erweiternd; 3, **chayta** – ersetzend; 4c, **rarqa** – **chay rarqa**

Betrachtet man die hier aufgeführten Beispiele in Hinsicht auf die semantische Funktion der Konnektive, so sind mehrere Klassen repräsentiert. Allerdings ergibt sich die Bedeutung oft nur aus dem Ko-Text, oder aber sie wird durch die Verwendung bestimmter Diskurs-Suffixe verstärkt. Die (1) und (2) zugehörigen Anschlüsse markieren überwiegend eine zeitliche Abfolge (*als*, *nachdem*), können aber auch kausale, konzessive oder finale Beziehungen zum Ausdruck bringen. Die subordinierende Nominalisation in Verbindung mit **chay hina** beinhaltet eine Gleichzeitigkeit zwischen den Handlungen beider Sätze. (3) und (4) fungieren meist als Einleitungen zu Erweiterungen oder Erläuterungen (*und*, *auch*).

Carpenter, der Quechua-Mythen aus dem peruanischen Tiefland untersuchte, fand auch dort diese Art der Konnektion, die er mit dem Herstellen einer Kette beim Weben vergleicht (Carpenter 1993: 46) und auch als für das Quechua typische Paarbildung sieht, indem in der letzten Zeile des einen Paares ein unabhängiges Verb verwendet wird, das dann in der ersten Zeile des nächsten Paares in untergeordneter Form wieder auftritt (Carpenter 1985: 58). Bereits 1924 erkannte Jousse (1981: 317, hier am Beispiel afghanischer Literatur) diese Art der Verbindung als typisches mnemotechnisches Hilfsmittel für den oralen Vortrag und nannte es “enchaînement”.

7.6.2 Verbindung durch Partikeln

Neben dieser Art des Anschlusses gibt es die durch Konnektivpartikeln erstellte Verbindung zwischen zwei Aussagen. In den Erzählungen werden vor allem folgende Konnektive verwendet.

Chaysi (*da*, *dann*, z.B. Kap. 2, 3, 5, 6, 14, 31 *passim*) verbindet die Handlungen in Form einer chronologischen Abfolgereihe von einzelnen Sätzen und wird naturgemäß vor allem in Erzählungen mythischer Art verwendet. Allerdings variiert der Gebrauch stark, d.h. einige narrative Texte (wie die oben genannten) verwenden die Form häufiger als andere.

Chaymanta(-s) beinhaltet entweder eine Ergänzung oder Erweiterung (*außerdem*) oder eine Folgerung (*daraufhin*, *aus diesen Grund*) und wird oft in Verbindung mit **kanan** oder **ñataq** verwendet. Meist impliziert **chaymanta(s)** beide konnektive Relationen.

Als Cuniraya Viracocha Cauellaca folgt und dabei verschiedene Tiere trifft, werden mehrere dieser Begegnungen mit **chaymantas** aneinander angeschlossen (Kap. 2, T 2: 32, 35) (es werden dazwischen aber auch andere Konnektive verwendet: **chay sawas**, *darüberhinaus*, *außerdem*, **hinataqsi**, *so*, *dann*). Hier einige weitere Beispiele:

Chaysi, **huqin ñañantawan puñuyta munaptinsi chayqa huk urpay tukuspa pawarirqa. Chaymantas mamanpas Hurpaihuachac sutiuyq karqa.**

Doch als er dann mit der anderen, ihrer Schwester, zu schlafen beehrte, verwandelte diese sich in eine Taube und flog davon. Und daher hieß ihre Mutter auch die Taubengebäuerin. (Kap. 2, T 2: 51-52, Übers. Trimborn.)

Chaysi, chay runa unquqqa alliyayninta ancha munaspas, wasinta paskachirqantaq. Chaymantas iskay machakwayta surqurqan.

Da aber ließ der Mann, der Kranke, der seine Genesung beehrte, tatsächlich sein Haus auseinandernehmen. Darauf soll man die zwei Schlangen ans Licht gezogen (und) so getötet haben. (Kap. 5, T 5: 47-48, Übers. Trimborn.)

Kay qaqaman yaykuspas, Huallallo Caruincho pakakurqan. Chaymantas kanan Pariacacaqa, illapayaspa ...

Indem er in diesen Felsen hineinflog, verbarg Huallallo Caruincho sich. Darauf (ließ) aber Pariacaca nun, der immer wieder aufblitzte ... (Kap. 16, T 16: 13-14, Übers. Trimborn.)

In Kap. 31, in dem von den Concha erzählt wird, reiht der Erzähler weitere Informationen aneinander, indem er sie jeweils mit **chaymantas** einführt:

Kay Hualla ñisqanchikpaq churinkunas kay Lazaro Puypurocçi. Chaymantas chay ñawpaq churi Llacxamisa ñisqa ...

Des genannten Hualla Nachkommen sind die Lázaro Puypurocçi. Ferner soll jener ältere Sohn, der Llacxamisa genannte, (Kap. 31, T 31: 10-11, Übers. Trimborn.)

Chay pacha(-s) (zu jener Zeit) leitet oft einen neuen Absatz ein, indem der mit dieser Partikel begonnene Satz ein neues Subjekt oder einen neuen Schwerpunkt erhält. Die neue Handlung ist aber meist mit der vorher genannten zeitgleich, d.h. sie findet parallel zur gerade erwähnten statt.

Chay urqupis kanan chay Pariacacaqa hatun tamayta ña qallarirqan. Chaysi, qillu runtu puka runtu hatarispas, chay runakunaktaqa tukuyninta mamaquchaman aparqan, mana hukllaktapas perdonaspa.

Chay pacha, chika yaku lluqlla purispas, chay Huarocheri hanaqninkuna wayqukunaktapas ruraraqan.

Auf diesem Berge fing Pariacaca nun stark zu regnen an, erhob sich dann als gelber und roter Hagel und trug die Leute allesamt zum Meere davon, wobei er auch nicht einen verschonte.

Damals soll er, da er als so große Wasserflut (nieder)ging, auch die Schluchten oberhalb von Huarochirí geschaffen haben. (Kap. 6, T 6: 21-23, Übers. Trimborn.)

Chaysi, ña chay chimpa Caparicaya ñahqa Yanasiriman wichaykunapi pacha paqariptin, riqsirqan. Chaysi chayqa chay wakcha uywasqallan karqan. Chaysi, ancha waqaspa, manataq kutinanpa[q] yachakuptin, hinallataq ripurqan.

Chay pachas kay saqisqa wamra Yaçali ñisqanchikqa – chay Conchasica cruz sayan – chay ukullapi pakakurqan, wamra kaspas, ancha mancharispa.

Chay pachas kay kimsa runa ñisqanchikqa chay llaqtaman chayaraqanku. Ña chayaspas, wasinta imantapas, qunakuspas, chay pacha Llacxamisaqa chay wamrata tarimurqan.

Erst als dann auf den gegenüberliegenden Höhen nach Caparicaya und vielleicht schon nach Yanasiri hin der Tag anbrach, erkannte er dann, daß er der von ihm aufgezogene arme (Junge) war. Heftig klagend ging er, da (ihm) der Rückweg nicht bekannt war, dann einfach fort.

Zu jener Zeit hatte sich aber der zurückgelassene Junge, der erwähnte Yaçali, in Conchasica eben da drinnen, wo das Kreuz steht, versteckt, da er ein kleiner Bub war (und) große Angst bekam.

Zu jener Zeit langten die drei von uns genannten Männer in diesem Dorfe an und verteilten nach ihrer Ankunft die Häuser und alles sonst unter sich. Dabei stieß Llacxamisa auf den Jungen. (Kap. 31, T 31: 27-32, Übers. nach Trimborn.)

Um eine Handlung in ihrer selben Art als fortgeführt zu präsentieren, werden Ableitungen von **hina-** verwendet, wie z.B. **hinataqsi**. So begegnet Cuniraya Viracocha mehreren Tieren, darunter ein Falke:

Hinataqsi huk wamanwan tinkurqan.

So traf er einen Falken. (Kap. 2, T 2: 41, Übers. SDS).

Die hier gemachten Aussagen zur Verwendung der Konnektivpartikeln können nicht als rigurose Regeln für ihre Anwendung verstanden werden. Zwar folgten die im Huarochirí-Manuskript verwendeten Konnektive mit Sicherheit Konventionen, wurden aber trotzdem von einzelnen Sprechern relativ frei angewendet. Die unterschiedliche Vorliebe bestimmter Erzähler für die Verbindung durch subordinierende Nominalisationen oder aber durch Konnektiv-Partikeln zeigt sich deutlich in den Kapiteln 6 und 25, die teilweise inhaltlich und sprachlich sehr ähnlich sind.

cap. 6 (T 6: 9-14, 21-23) Pariacaca im Yunca-Dorf Huayquihusa: ¹⁶⁰	cap. 25 (T 25: 2-6, 12-13) Pariacaca bei den Colli in Yarutini:
...	...
<u>Chaysi</u> Huarocheri	Kay Colli ñisqanchik
chay ura wayqupiqqa <u>huk llaqta</u> Huayquihusa sutiyuq Yuncap llaqtan.	llaqtayyuqsi Yarutini ñisqapi
karqa.	tiyarqanku.
<u>Chaysi</u> [Konnektiv] <u>chay llaqtayyuq runakunaga</u> [Rückbezug durch Subjekt] chay pacha hatun fiestakta ruraspa hatun upyayta <u>upyarqanku.</u>	

¹⁶⁰ Die Konnektionen sind durch Unterstreichung markiert, intra-textuale Suffixe (vgl. Kap. 7.5.2.5 Zusammenfassung) durch Kursivsetzung.

<u>Chay hina upyakuptinsi</u> [Rückbezug mit SN]	<u>Chaysi huk punchawqa</u> [Konnektiv]
Pariacaca ñisqaqa [Subjekt]	Pariacaca [Subjekt]
chay llaqtapi	chay Yarutini ñisqanchik llaqtanpi
	Collikuna upyaptin
<u>chayarqan</u> [konj. Verb].	chayarqan [konj. Verb].
<u>Chayaspas</u> [Rückbezug mit SN]	<u>Chaysi</u> [Konnektiv]
payqa [Subjekt]	
runakunap manyallanmanta	manyallamanta
	Pariacacaqa [Subjekt]
<u>tiyakurqan</u> [konj. Verb]	tiyakuspa
wakcha hinalla.	ancha wakchalla hina
	tiyarqan [konj. Verb].
<u>Chay hina tiyaptinsi</u> [Rückbezug mit SN, Gleichzeitigkeit]	<u>Chaysi</u> [Konnektiv]
chay llaqtayuq runakunaqa mana hukllapas [Subjekt]	manataq pillapas [Subjekt]
anqusarqanchu [konj. Verb].	upyachiyta munarqanchu [konj. Verb].
Tukuy punchaw <u>chay hina kaptinsi</u> [Rückbezug mit SN]	<u>Chaysi</u> [Konnektiv]
huk warmiqa chay llaqtayuqtaq [Subjekt]	huk runalla [Subjekt]
“añani, ima hinam chay wakchallaktaqa mana anqusaykunchu” ñispas	
huk hatun yuraq putuwan aswakta aparikuspa	
qurqan [konj. Verb].	anqusaykurqan [konj. Verb].
...	...
Chay urqupis kanan	<u>Chaysi</u> [Konnektiv] pichqa punchawmantaqa
chay Pariacacaqa [Subjekt]	<u>ancha wayra</u> [Subjekt]
hatun tamyayta ña qallarirqan.	hatarimurqan.
<u>Chaysi</u> [Konnektiv]	
qillu runtu puka runtu hatarispas	
[Pariacaca – Subjekt nur im Verb]	<u>kay wayrataqsi</u> [Rückbezug auf Subjekt]
chay runakunaktaqa tukuyninta	kay Colli runakunaktaqa
	sapanpi iskay kimsa mita tumaykuchispa wayra
mamaquchaman	ancha karu ñiqpi
aparqan [konj. Verb]	aparimurqan [konj. Verb].

mana hukllaktapas perdonaspa.	
<i>Da soll im Huarochiri-Talgrunde nun ein Dorf namens Huayquihusa, ein Dorf der Yunka, gewesen sein.</i>	<i>Die von uns Colli genannten Dörfler wohnten in Yarutini.</i>
<i>Und die Leute, die dieses Dorf bewohnten, feierten damals ein großes Fest und tranken einen großen Trunk. Als sie derart zechten, kam der genannte Pariacaca in diesem Dorf an.</i>	<i>Da traf eines Tages Pariacaca in ihrem Dorf Yarutini ein, während die Colli zechten.</i>
<i>Angekommen, soll er sich, ganz wie ein Bettler, ganz am Ende zu den Leuten gesetzt haben.</i>	<i>Pariacaca nahm dann ganz hinten Platz und saß wie ein Bettler da.</i>
<i>Dieweil er so (da)saß, tranken die Dorfbewohner – auch nicht ein einziger – (ihm) aber nicht zu. Als es den ganzen Tag so gewesen war, sprach jedoch eine Frau, die auch in dem Dorfe wohnte: “(das ist ja) sehr schön! Wieso trinken sie diesem armen Bettler nicht zu!?” , brachte in einer großen weißen Kürbisschale Chicha und gab (sie ihm). ...</i>	<i>Da wollte ihn auch nicht einer trinken lassen – nur ein Mann trank ihm dann freundlich zu. ...</i>
<i>Auf diesem Berge fing Pariacaca nun stark zu regnen an, erhob sich dann als gelber und roter Hagel und trug die Leute allesamt zum Meere davon, wobei er auch nicht einen verschonte.</i>	<i>Nach fünf Tagen aber erhob sich dann starker Wind. Die Colli-Leute wirbelte dieser Wind nun, jeden von ihnen, zwei- (bis) dreimal herum und trug (sie) in weite Ferne davon.</i>
(Übers. Trimborn.)	(Übers. Trimborn.)

Im Gegensatz zu den Erzählungen werden in den Berichten (über Gebräuche und Riten) weniger subordinierende Nominalisationen und auch weniger Konnektive mit **chay-** zur Herstellung der Verbindung zwischen Handlungsbeschreibungen verwendet. Stattdessen finden sich mehr Konnektive lexikalischer Art, die den indoeuropäischen Konjunktionen ähnlich sind. Diese treten aber auch in einigen narrativen Texten auf (z.B. in Kap. 17, T 17: 19 und 22: **chayraykus** und **panas**), und umgekehrt gibt es berichtende Texte, die kaum oder keine dieser konjunktionsartigen Konnektive verwenden (z.B. Kap. 22). Zu diesen Konjunktionen gehören **chayrayku(-)**, **yallin-**, **chayqa**, **pana** und **icha**¹⁶¹ sowie das spanische **o**, **hasta** und **porque**. Während **chayrayku**, **yallin-**, **pana**, **hasta** und **porque** relativ selten verwendet werden (jedes zwischen 9 und 12mal im gesamten Text), treten **icha-**, **chayqa** und **o** sehr viel häufiger auf: **ichaqa** (und selten **ichapas**) wird in fast allen Kapiteln verwendet, insgesamt 44mal; **chayqa** in etwa der Hälfte aller Kapitel, insgesamt 24mal; und das spanische **o** tritt insgesamt

¹⁶¹ Laut González Holguín (*Gramática* [1607] 1975, I. IV, cap. VIII [sic], fol. 141r ff.) haben diese Konjunktionen folgende Bedeutungen: **chayrayku(-)**, wegen (kausal); **yallin-**, aber, eher (adversativ); **chayqa**, so, auch (Fortsetzung, Erweiterung), weil (kausal); **pana**, obwohl (Vielfalt); **ichaqa**, aber, eher (adversativ), obwohl (Vielfalt). Aus Gründen der Chronologie kann man nicht sagen, daß diese Konjunktionen, wie sie González Holguín darstellt und deren Präsentation mit Sicherheit vom Spanischen beeinflusst ist (wenn González Holguín auch die von Nebrija gegebene Liste der Konjunktionen erweitert), auch das Quechua von Huarochirí beeinflusste, da die Texte ja wahrscheinlich vorher oder wenigstens gleichzeitig mit den Arbeiten González Holguíns entstanden sind. Vielmehr zeigt ihre Verwendung im Manuskript von Huarochirí, daß sie – auf welche Sprache sie ursprünglich auch zurückgehen mögen – von González Holguín semantisch adäquat erfaßt wurden.

29mal auf, wobei allerdings auffällt, daß es je 10mal im Kapitel 13 und im Supplement 2 benutzt wird, was fast auf eine idiolektale Sprechweise des/der Erzähler schließen läßt, während die durchgängige Verwendung von **ichaqa** eher auf seine normale Verwendung im Quechua hindeutet.¹⁶² Ähnlich **o** wird auch **pana** besonders in einem Kapitel (1. Supplement) sehr häufig (5 von insgesamt 11mal) verwendet.¹⁶³ Im folgenden sollen einige Beispiele gegeben werden, die die Verwendung dieser Konjunktionen illustrieren.

Tukuy llaqtanpi tiyasqankunakta ruraspaqa, ancha sasam kanman; chayraykum wakinnintaqa unanchanqanchikpaq kay qipanpi rurasun tukuy kawsasqantawan; porque Yuncakunaqa huk kawsayniyuqllam tukuyninpas karqan.

*Wie sie in allen ihren Dörfern wohnten, (namhaft) zu machen, würde sehr schwierig sein; deshalb wollen wir nachdem, um auch (alle) übrigen zu kennzeichnen, ihr Leben insgesamt bringen, denn die Yunka, alle von ihnen, hatten nur **eine** Lebensart. (Kap. 9, T 9: 21-24, Übers. Trimborn.)*

Chayraykus huchuyllaktapas ima hina runallaktapas takichin; yallinraq Surco runakunaqa huayllaskunaktapas chay ranti takichin.

*Deshalb sollen sie auch irgendwelche jungen Leute tanzen lassen; besonders die Leute aus Surco lassen auch Jünglinge tanzen, als ob es (**huacsa**) wären. (Kap. 9, T 9: 58-59, Übers. Trimborn.)*

Chaymantari kay wakakunaktataqsi astawan runakuna yupaychaq karqanku; porque Chaupiñamucaqa manas chiqachu imaktapas runakunakta willaq karqan; yallinpas llullaqtaqsi karqan; chaysi, “haku Llacsahuatu Mirahuato mamanchikta, uyarimusun, ima ñinqach huchanchikpaq chaykamataq puchukasun” ñispas, runakuna riq karqanku; ichaqa hina muchaspapas, manam Chaupiñamcap fiestanta watankunapi imanam ruran hinachu ruraraqanku.

*Und ferner verehrten die Leute diese **huaca** um so mehr, denn¹⁶⁴ Chaupiñamuca pflegte den Menschen lauter Unwahrheiten zu sagen, ja, sie belog sie geradezu. “Wohlan, Llacsahuatu, Mirahuato, unsere Mutter, wollen wir hören – was sie von unserer Sünde sagen wird, danach wollen wir handeln”, mit diesen Worten gingen die Leute dann. Doch wenn sie auch so beteten, feierten sie der Chaupiñamca Fest jährlich doch nicht so, wie sie (es sonst) tun. (Kap. 13, T 13: 32-36, Übers. SDS.)*

Alle hier genannten ‘Konjunktionen’ haben koordinierende, nicht subordinierende Funktion. Die einzige Ausnahme bildet **pana**. Es tritt oft im Sinne von *obwohl* auf, wobei es als Postposition (nicht als Suffix, einem universalen Suffix folgend) auftreten kann:

“... ancham chiqñiwan qampa kamasqaykitaqmi pana Yauyo runapas kayku ...”

¹⁶² S. hierzu Kap. 7.5 *Die Mitteilungsperspektive, ausgedrückt durch die Diskurs-Suffixe*, 7.5.1.2 *Die kolonialen Quechua-Grammatiken*.

¹⁶³ Man sollte aber im Auge behalten, daß die Anzahl dieser ‘Konjunktionen’ im Vergleich zu anderen Konnektiven und den Nominalisierungen fast verschwindend gering ist; **chaysi** z.B. kommt insgesamt 350mal vor, **chayman-****ta(-)** 230mal.

¹⁶⁴ Evtl. wird **porque** von diesem Erzähler mit einer eigenen Quechua-Bedeutung verwendet, denn es dürfte wohl eher *obwohl* bedeuten als einen Kausalzusammenhang herstellen. S. hierzu auch Kap. 7.1 *Syntax*.

“... sie verachten uns sehr, obwohl wir von dir geschaffen [wörtlich: deines Von-dir-Geschaffenseins trotz] und auch Yauyo-Leute sind ...” (Kap. 24, T 24: 16; vgl. auch Kap. 2, T 2: 10, Übers. Trimborn).

Chaysi, panataq ima hinapas tukuy hanaqman uraman maskarqan, manataq rikuriptinsi, hinallataq Pariacacaman rirqan.

Und als er, obwohl sie alle auf jede Art nach oben (und) nach unten hin suchten, nicht zum Vorschein kam, gingen sie dann eben so zu Pariacaca. (Kap. 24, T 24: 29-30, Übers. Trimborn; vgl. auch Kap. 17, T 17: 22-23.)

Während **pana** im ersten Fall eine relativische Basis-Nominalisation (auch subordinierende Nominalisationen) gewissermaßen ‘unterstützt’, scheint es im zweiten selbst die Funktion der Unterordnung zu übernehmen, und der mit **pana** eingeleitete Teilsatz ist von einer subordinierenden Nominalisation mit unterschiedlichem Subjekt abhängig. Somit wäre **pana** hier eine subordinierende Konjunktion.

Pana bringt aber auch eine Alternative zwischen zwei Elementen zum Ausdruck (*oder*), wobei es eine konzessive Bedeutung haben kann und oft in Verbindung mit **-pas** (indefinit) auftritt. Besonders der Erzähler des 1. Supplements verwendet es auf diese Weise:

qaripura yuriptinqa, pana warmipura yuriptinpas ...

falls beide männlich oder beide weiblich geboren wurden, ... (Supplement 1, T S1: 66, Übers. Trimborn).

In Kapitel 9 finden sich einige Konstruktionen, die an komplexe Sätze im Spanischen erinnern, wie im folgenden Satz die Bildung des untergeordneten Teilsatzes mit **may pachach ... chayqa** und dem Objekt am Ende des Satzes:

Chaysi may pachach chay unanchasqa pirqanman chayan chayqa “kananmi mana” ñispari, “qayam” ñispapas “risun”, ñin runakunakta.

Wenn er (der Schatten) dann zu dieser bezeichneten Mauer gelangt, dann ruft er den Leuten zu: “nicht” oder “morgen wollen wir gehen!” (Kap. 9, T 9: 38, Übers. nach Trimborn.)¹⁶⁵

In einigen Fällen werden dem Quechua eigene Ausdrucksmittel mit solchen des Spanischen kombiniert, wodurch eine formale Redundanz entsteht (**hasta que ...-sqankama** bzw. **o ...-pas**):

Kaypaq fiestantas, qaninpa don Diego Chaucaguaman Çaçicaya kuraka kawsapinpas, Chellaco runakuna wakinnin runakunawanpas ruraq karqanku hasta que don Martyn chayasqankama.

*Ihr Fest sollen, obwohl vordem Don Diego Chaucaguaman als **curaca** von Çaçicaya lebte, die Chellaco und auch andere ihrer Leute gefeiert haben bis zur Ankunft von Don Martín.* (Kap. 13, T 13: 22, Übers. Trimborn.)

¹⁶⁵ Obwohl die Verwendung von **chayqa** auch auf einen Einfluß aus Aru-Sprachen schließen lassen könnte oder sogar Quechua ist (s.a. Kap. 7.1. *Syntax*).

Ña pichqantin punchawninpi¹⁶⁶ Yarutiniman huk warmi, alli pachanta churaspa, riq karqan, “chaymanta pusamusaq” ñispa o “suyamusaq” ñispapas.

Nach insgesamt fünf Tagen pflegte eine Frau, wobei sie ihr gutes Kleid anzog, nach Yarutini zu gehen, wobei sie dachte “Von dort werde ich ihn herbringen”, oder sie dachte “Ich werde ihn dort erwarten”. (Kap. 28, T 28: 6, Übers. SDS.)

Zum einen ergibt sich die Art der Konnektionsherstellung durch den Inhalt der Texte selbst, der oft vom Vortragenden/Schreibenden argumentativ dargestellt wird, um bestimmte Zusammenhänge zu erklären. Zum anderen ist aber auch mit Sicherheit bei der Verwendung zumindest der aus dem Spanischen entlehnten Konjunktionen der Einfluß des Spanischen nachweisbar. Ob deshalb aber auch die koordinierenden Quechua-Konjunktionen (wie **icha(-)**, **yallin(-)**¹⁶⁷) auf diesen Einfluß zurückgehen müssen und eine Interferenz widerspiegeln, ist nicht eindeutig belegbar, zumal man so gut wie nichts über die Bildung/Ausbildung der Erzähler weiß.

Durch die hier beschriebene Verwendung der Konnektive und Rückbezüge zeigt sich der narrative Diskurs (insbesondere von Mythen) im Huarochirí-Manuskript als eine chronologisch betonte, auf den Ablauf gerichtete Erzählweise, die die Handlungen von Göttern und daraus resultierende Gegebenheiten mit Auswirkungen auf das menschliche Leben adäquat wiedergibt, d.h. es handelt sich um eine relativ festliegende, seit langem überlieferte Handlungsstruktur, die vorrangig durch die – eher zeitlich, weniger kausal betonte – Verkettung von subordinierenden Nominalisationen und Verbindungen mit Hilfe von **chay-** sprachlich zum Ausdruck gebracht wird.

Mit Bezug auf die Oralität der hier niedergeschriebenen Texte sei angemerkt, daß insbesondere die Rückbezüge durch Wiederaufnahme sicherlich im mündlichen Vortrag von Vorteil sind. Zum einen erleichtern sie dem Erzähler das Erinnern und auch das Vortragen, indem sie Zeit zum Weiterführen und assoziativen Erzählen ermöglichen; zum anderen kann sich durch die Wiederholung das Erzählte dem Zuhörer besser einprägen.¹⁶⁸

Texte berichtenden Charakters hingegen verlangen einen logisch-argumentativen Aufbau, der je nach Erzählerstandpunkt auch mit Bezug auf seine konnektive Struktur freier als ein narrativer Text ist und stärker variieren kann, was auch einen Einfluß des Spanischen, mit welchem das Quechua ja Kontakt hatte, plausibler macht.

7.6.3 Verbindung durch **ñisqa(-)**

Die bis jetzt besprochenen Konnektivausdrücke sind also (wenn auch bedingt) bestimmten Textgenres zuzuordnen. Daneben gibt es in den Texten von Huarochirí aber noch eine weitere Art der Konnektive, nämlich das nominalisierte, auf dem Verb *sagen* basierende **ñisqa(-)** und seine Ableitungen, die sowohl in den Erzählungen als auch in den Berichten verwendet werden. Hierbei sind zwei Formen zu

¹⁶⁶ Im Manuskript steht “punchaonimpin”.

¹⁶⁷ Problematisch und evtl. idiolektal, zumindest in Supplement 1, ist die Verwendung von **pana**.

¹⁶⁸ Es sollte an dieser Stelle angemerkt werden, daß zwar auch moderne Erzählungen des Quechua II die Verbindung durch Wiederaufnahme verwenden, allerdings in geringerem Maße als die Konnektion durch **hina** und **chay** (s. die Erzählungen in Uhle et al. eds. [um 1904] 1968, Lira ed. 1990, Parker ed. 1963, Payne ed. 1985, Taylor 1987b, Tuanama et al. 1981, Ramos Mendoza ed. 1992, Délétroz ed. 1993, Granadino ed. 1993, Gow/Condori eds. 1976, Gutmann 1996).

unterscheiden: **ñisqa(-)**, *das Genannte*, und **ñisqanchik(-)**, *das von uns Genannte*; beide können mit nominalen und universalen Suffixen verbunden werden.

Ñisqa(-) folgt Eigennamen. Wenn es diesen alleine oder durch **huk**, *ein*, eingeleiteten Substantiven folgt, gibt es an, daß die bezeichnete Person oder der Gegenstand, so genannt werden, wie der Name sagt, z.B. **Casso Cancho ñisqa-**, *der Casso Cancho Genannte* (Kap. 6), und macht den Adressaten dadurch mit einem neuen Element bekannt. Einmal etabliert, wird **ñisqa(-)** im folgenden Text dann meist dem nun schon bekannten Namen, dem ein Demonstrativpronomen voranzugehen pflegt, nachgestellt: **kay Pariacaca ñisqa**, *dieser Pariacaca Genannte* (T 6: 19 u.a.), nachdem Pariacaca zu Beginn ohne weitere Erläuterung mit seinem Namen erwähnt wird (Kap. 6). **Ñisqa(-)** hat also die Funktion, den Adressaten mit bestimmten Personen, Gegenständen oder Orten bekannt zu machen und ihn dann an diese zu erinnern.

Die mit Bezug auf den Erzähler als inklusiver Plural ausgedrückte Ableitung **ñisqanchik(-)** macht die unmittelbare Verbindung dieses Erzählers zum Adressaten und zum Erzählten explizit: **chay Huayna Capac ñisqanchik**, *jener von uns erwähnte Huayna Capac* (Kap. 14, T 14: 31). Diese Form erstellt also Rückbezüge zu (1) Personen, Gruppen oder Dingen, (2) verbindet die Erzählung selbst zu vorangehenden Teilen des Diskurses und (3) bezieht sich in einzelnen Fällen auch auf vorangehende Handlungen. Meist bezieht sich der Erzähler auf einen Gegenstand oder eine Gegebenheit im selben Kapitel, also in derselben inhaltlich-thematischen Einheit, wobei er gerade vorher Erwähntes aufnehmen kann, sich aber häufiger auf den vorletzten oder einen früheren Satz bezieht.¹⁶⁹

- (1) Beispiele für Rückbezüge auf Personen, Gruppen, Orte oder Dinge finden sich in verstärkt ab Kapitel 9, z.B.

Chaymantas, chay Huayna Capac ñisqanchik wañuptin ...

Dann, als jener von uns erwähnte Huayna Capac gestorben war ... (Kap. 14, T 14: 31, letzte explizite Erwähnung von Huayna Capac in 29).

chay Yuncakuna ñisqanchikqa

jene von uns genannten Yunca (Kap. 31, T 31: 24, vorher bereits explizit genannt).

Chaysi Vichicancha sutiyuq pachapi chay Qiñwa ñisqanchik kitipitaq chayarqan.

Da sollen sie in einem Land namens Vichicancha in der von uns genannten Qiñwa-Gegend angekommen sein. (Kap. 24, T 24: 7, letzte explizite Erwähnung von Qiñwa in 4, Übers. nach Trimborn.)

Chaymantas kay quillcascaxo ñisqanchiksi tawnan karqa.

Ferner gab es diesen von uns genannten quillcascaxo, einen Stock. (Kap. 24, T 24: 66, diese Art Stock mit dem Namen **caxo** kommt allerdings erst im 2. Supplement vor.)

- (2) Auf bereits Gesagtes verweist der Erzähler auf folgende Art:

Kay tukuy ñisqanchikkunakta ña puchukaptinsi, chay unquq runaqa alliyarqan.

¹⁶⁹ Es kommt aber auch vor, daß der Rückbezug vorangehenden Kapiteln gilt (s. dazu Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.1.1 *Die Einteilung des Manuskriptes in Kapitel*).

Nachdem er all dies von uns Gesagte beendet hatte, soll der kranke Mann gesund geworden sein. (Kap. 5, T 5: 56, Übers. nach Trimborn.)

- (3) Und im folgenden Fall bezieht sich der Erzähler auf eine bereits von ihm erwähnte Handlung:

Muchachikunqanpaqri unancharqan. Kay unancharqanmi tukuy hinantin llaqtakunapipas huk unanchayllam. Kay unanchay ñisqanchikri kay hinam ...

Er gab Weisung, wie er sich verehren lassen wollte. Diese Weisung war in sämtlichen Dörfern ein (und dieselbe Unterweisung). Und diese von uns genannte Unterweisung war so (Kap. 9, T 9: 25-27, Übers. SDS.)

Ñisqa(-) und ñisqanchik(-) werden im Manuskript durchgängig verwendet, mit Ausnahme einiger weniger Kapitel/Erzählungen (Kap. 3, 4, und des sehr kurzen Kap. 15). Allerdings scheint es Erzähler zu geben, die relativ wenig Gebrauch von dieser Art des Verweises machen (Kap. 5: 23x), während andere ihn fast inflationär anwenden (Kap. 24: 52x; beide Kapitel sind ähnlich lang; der Erzähler des – zugegebenermaßen sehr langen – Kapitels 31 verwendet ñisqanchik(-) streckenweise in jedem Satz, insgesamt 78mal).

7.6.4 Zusammenfassung

Wie hier klar geworden ist, entsteht die Textur des Huarochirí-Manuskriptes auch durch eine Reihe von Konnektiven und Rückbezügen lexikalischer und grammatischer Art, die Handlungen und Ereignisse miteinander in Beziehung setzen. Sie schaffen dadurch einfache verbindend-ergänzende und erweiternd-erläuternde, aber auch zeitliche, konditionale, kausale, konzessive und adversative Relationen. Einige dieser Ausdrucksmittel sind eher typisch für narrativen Diskurs (**chay-**, subordinierende Nominalisationen), andere für berichtenden Diskurs, der die Berichte über religiöse Praktiken, aber auch die Einführungen und Schlußbemerkungen umfaßt ('Konjunktionen'); allerdings schließt sich ihr Gebrauch nicht gegenseitig aus. Aufgrund ihrer Distribution ist es nicht möglich, einzelne Kapitel bestimmten Erzählern zuzuordnen; immerhin sind aber bestimmte Vorlieben für bestimmte Konnektive bemerkbar (z.B. für subordinierende Nominalisationen vs. **chaysi**, für **o** und für **pana**), die auf unterschiedliche Erzähler schließen lassen.

7.7 Personen-Interaktion

7.7.1 Götter / Menschen / Tiere – Elemente eines ganzheitlichen Konzeptes des Lebens

Fast jede Erzählung entwickelt sich entscheidend auch durch die Interaktion der beteiligten Personen, deren Handlungen und Dialoge der Geschichte ihre Dynamik verleihen.

Es gibt in den Texten von Huarochirí Handlungsträger verschiedener konzeptueller Ebenen, die untereinander und quer durch die Ebenen miteinander agieren. Mit konzeptueller Ebene meine ich die Kategorie, der diese Handelnden angehören: Götter, Menschen oder Tiere. Was auf den ersten Blick eine klare und eindeutige Unterscheidung zu sein scheint, stellt sich in den Erzählungen von Huarochirí allerdings nicht so dar, denn zwar ist allen Handelnden zu eigen, daß sie menschliche Züge insofern haben, als sie sprechen können. Im übrigen werden vor allem Götter aber auch mit Bezeichnungen belegt, die soziale Beziehungen im normalen menschlichen Umgang zum Ausdruck bringen, so daß der Charakter der Gottheiten als Wesen mit übernatürlichen Kräften durch ihre Handlungen deutlich wird,

diese Gottheiten aber gleichzeitig mit den für Menschen verwendeten Termini beschrieben werden. Dies kommt z.B. darin zum Ausdruck, daß die Gottheiten zwar als **waka** bezeichnet werden, gleichzeitig aber auch als Männer (**runa**) und Frauen (**warmi**) auftreten, wie z.B. in Kapitel 2, in dem explizit von Cauellaca als **huk warmi wakataq Cauillaca sutiyuq**, und eine weibliche **huaca** mit Namen *Cuillaca*, (T 2: 8) (wobei **warmi** sich immer auf Menschen bezieht) die Rede ist und Cuniraya zwar als **runa**, Mann, und noch dazu als **huk runa ancha wakcha tukuspalla**, *ein Mann, in einen sehr armen verwandelt* (T 2: 2), bezeichnet wird, gleichzeitig aber als derjenige dargestellt wird, der die Dörfer schuf (**kama-**) und nur durch sein Wort Felder und Terrassen entstehen ließ (**rimaspallas ... tukuchirqan**) (T 2: 4-5). Die häufige Verwendung von **tuku-**, von González Holguín (*Vocabulario* [1608] 1989: 345/1) übersetzt als: “Conuertirse, o hazerse otra cosa” zeigt, daß der Übergang von einem Status oder Wesen in einen anderen bzw. ein anderes üblich gewesen zu sein scheint (vgl. Dedenbach-Salazar Sáenz 1994b).

Diese Transformation von einer Wesensart in eine andere findet auch von der Gottheit zum Tier statt. So können Gottheiten auch mit Tieren identifiziert werden und aus solchen entstehen oder sich in sie verwandeln, wie Pariacaca, der fünf Falken ist oder Urpaihuachac, die *Taubengebäuerin* (T 2: 52). Aber auch Verwandlungen von Gottheiten in Steine, meist nach der Kopulation eines Paares und sicherlich als Symbol der Fruchtbarkeit zu verstehen, finden statt, wobei man nicht vergessen darf, daß Steine im Denken der andinen Menschen durchaus leben können.¹⁷⁰ Während die Verwandlungen meist mit den Verben **tuku-**, *sich verwandeln*, und **chiraya-**, (*zu Stein*) *erstarren*, beschrieben werden (s.a. Dedenbach-Salazar Sáenz 1994b), gibt es auch eine besondere grammatische Form, die Adelaar (1994b) identifiziert und analysiert hat, nämlich ein Komplement, das sich nur auf die Entstehung göttlicher Wesen bezieht: das Komplement der göttlichen Offenbarung (CODM), das eine Gleichsetzung mit einer bestimmten Eigenschaft, die in einem zweiten Substantiv zum Ausdruck gebracht wird, beinhaltet und die Bedeutung: *in Form von, als* vermittelt, ohne sie morphologisch explizit zu machen.¹⁷¹

Was nun die Beziehungen zwischen den erwähnten Wesen betrifft, so stehen zum einen Gottheiten miteinander in Interaktion, entweder um sich gegenseitig zu bekämpfen (z.B. Pariacaca gegen Huallallo Caruincho, Kap. 8 und 16), zu wetteifern (der Schwager Huatyacuris gegen diesen, Kap. 5) oder aber um sich zu helfen (z.B. verhilft Cuniraya Collquiri zu einer Frau, Kap. 31). In den beiden ersten Fällen ist das Machtverhältnis zwischen den Handelnden zunächst nicht klar; erst im Verlauf der Auseinandersetzung kristallisiert sich eine Hierarchie heraus. In Fällen wie dem letztgenannten hilft normalerweise der mächtigere Gott einem weniger mächtigen.

Zum anderen agieren die Gottheiten auch mit Menschen, vor allem, wenn sie diese vor bestimmten Katastrophen warnen (z.B. Pariacaca die Colli von Yarutini, Kap. 25; s.a. Kap. 6). Hierbei kann der Mensch gewissermaßen durch den Kontakt mit dem Gott selbst zur Gottheit werden, wenn wir nicht annehmen, daß sich die gesamten Gegebenheiten zwischen Gottheiten abspielen. Allerdings deutet der hier zitierte Fall darauf hin, daß der Mann, der den als Bettler auftretenden Pariacaca nicht schlecht

¹⁷⁰ Dies ist z. B. noch heute für Südperu dokumentiert, wenn es in einem Bericht heißt, daß im August, wenn die Erde sich öffnet, um bestellt zu werden, die Steine “leben”: **may rumicha kawsan**, *welch kleiner Stein lebt* (Gow/Condori eds. 1976: *Primiru Agustupi*); und sich bewegende Steine spielen eine Rolle bei der Fruchtbarkeit der Tiere: **Chaymanta panpa ukhuchamanta kuyuchimushasqa. ... Hinaspan kikillan panpanmanta llusqimushasqa rumicha**, *daraufhin wurde etwas vom Innern her zur Bewegung gebracht. ... So kam ein kleiner Stein selbst aus der Erde hervor* (Gow/Condori eds. 1976: *Inkaychumanta*).

Zur Qualität der Gottheiten und deren unterschiedlicher Manifestation als *seiende* (**ka-**), *sitzende* (**tiya-**) und *sich verwandelnde* (**tuku-**) Wesen s.a. Salomon (1998c).

¹⁷¹ S. für eine Besprechung dieses Phänomens Kap. 7.8.2 *Bildlichkeit*.

behandelte, wirklich als menschliche Gestalt gedacht wurde, da er ja von Pariacaca belohnt wurde, indem dieser ihn für die Ewigkeit zu Stein erkalten und mit Koka verehren ließ (Kap. 25).

Weitere Kontakte bestehen zwischen Gottheiten und Tieren: die Götter nehmen des öfteren die Hilfe der wilden Tiere in Anspruch und spiegeln damit das Nutzungsverhältnis Mensch-Haustier als Gott-Wildtier wider.¹⁷² Aber es gibt auch Tiere, die auf das Leben von Gottheiten bzw. Menschen Einfluß nehmen, wie z.B. die Kröte und Schlange im Haus von Tamtañamca, die bewirken, daß dessen Frau ihm untreu ist (Kap. 5). Auch können sich Menschen in Tiere verwandeln, so wenn sie sterben und ihre Seele als Fliege entweicht (Kap. 27, 28).¹⁷³

Allgemein kann für alle diese Gruppen – Götter, Menschen, Tiere und auch Steine – festgestellt werden, daß die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien zumindest fließend sind, wenn man nicht sogar annehmen muß, daß für die Bewohner von Huarochirí eine Kategorisierung wie die unsere nicht relevant war.¹⁷⁴ Es ist aber auch möglich, daß diese Welt, in der verschiedene Wesensarten ineinander übergehen können, schon für die Erzähler von Huarochirí mit einer ‘mythischen’ Zeit in Verbindung gebracht wurde, in der die Gottheiten durch ihre Handlungen und Interaktionen miteinander die Grundsteine für die zur Zeit der Erzählung bestehenden sozialen und kulturellen Gegebenheiten legten. Daß sie jedoch weiterhin existierten, zeigen die ebenfalls in den Traditionen von Huarochirí beschriebenen Rituale, die durch die Personifizierung der Gottheiten durch Menschen weiter und wieder lebten. Ein Beispiel ist die Verehrung Chuquisusos:

Huk warmiktari, “kaymi Chuquisuso” ñispa, payta hina alli manhaspa, chawpipi pusamurqanku.

Sie geleiteten in ihrer Mitte eine Frau, die sie mit den Worten: “Das ist Chuquisuso”, hoch respektierten. (Kap. 7, T 7: 8, Übers. Trimborn.)¹⁷⁵

¹⁷² Tiere werden normalerweise als einer Art zugehörig bezeichnet (z.B. ein Reh, ein Lama), können aber auch als weiblich oder männlich dargestellt werden (**huk atuq añas warminwan**, *ein Fuchs mit seiner Frau, der Stinkfüchsin*, Kap. 5, T 5: 70).

¹⁷³ Aber Gottheiten verwandeln sich auch in Tiere oder entstehen aus ihnen, so daß sie nicht nur mit Tieren auf synchroner Ebene interagieren, sondern auch in diachroner (Übergang von einem Zustand in einen anderen) Abfolge mit Tieren in Verbindung stehen. (Vgl. für diese Thematik Dedenbach-Salazar Sáenz 1994b.)

¹⁷⁴ Ein interessanter Ansatz ist der von Viveiros de Castro (1997) auch auf theoretischer Ebene weitergeführte des indianischen “Perspektivismus” der Amazonas-Kulturen, der eine Einheit des Geistes und eine Vielfalt der Körper annimmt und davon ausgeht, daß “die manifeste Form jeder Spezies eine reine Hülle (eine ‘Kleidung’) ist, die eine interne menschliche Form verbirgt, die normalerweise nur für die Augen der eigenen Spezies oder bestimmter transspezifischer Wesen wie der Schamanen sichtbar ist” (Viveiros de Castro 1997: 100). Ich möchte diese Art und Weise, wie die südamerikanischen Tieflandkulturen und deren Sichtweise von Mensch und Natur interpretiert werden, hier nur als Anregung erwähnen, evtl. auch die andinen Kulturen in diesem Rahmen zu untersuchen.

¹⁷⁵ Kelm (1967: 230-248) analysiert in ihrer lesenswerten Studie, auch unter Einbezug von Material anderer kolonialer Autoren und aus anderen Kulturen, die Götterwelt von Huarochirí. Ihr Ansatz, z.B. Pariacaca als Kulturheroen, der sich zum Gott entwickelt, zu verstehen, ist auf analytischer und religionsvergleichender Ebene nicht uninteressant, vermittelt uns aber keine Möglichkeit, die Welt von Huarochirí auch nur ansatzweise “von innen” zu sehen.

7.7.2 Die Interaktion der Handelnden in einem Netz sozialer Beziehungen

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie die Interaktion, in der diese Wesen miteinander stehen, zum Ausdruck gebracht wird.

Im Sozialgefüge von Huarochirí werden oft Bezeichnungen aus dem Bereich der biologischen Verwandtschaft im übertragenen Sinne verwendet, wenn Handelnde miteinander interagieren. Es handelt sich dabei um die Termini, die Geschwister, Eltern und Kinder benennen. Im Lexikon von González Holguín werden sie dahingehend erklärt, daß die sich auf Geschwister beziehenden Termini **wawqi**, *Bruder vom Bruder aus gesehen* (González Holguín *Vocabulario*: 190/2), **ñaña**, *Schwester von der Schwester aus gesehen* (256/1), **pana**, *Schwester vom Bruder aus gesehen* (277/1), und **tura**, *Bruder von der Schwester aus gesehen* (544/1), Personen bezeichnen, die demselben *ayllu*, derselben Verwandtschaftsgruppe angehören; daher werden neben *Bruder/Schwester* auch *Cousin/Cousine* in die Bedeutung einbezogen (s.a. Santo Tomás *Lexicón* [1560] 1951b: 92, 289), und sie erstrecken sich sogar auf *conocido/-a*, *amigo/-a* und *los de su tierra*. Diese Verwendung zeigt, daß sich die so Benannten als demselben Status zugehörig fühlen. In Anlehnung an die Studie Fosters über Mexiko möchte ich diese Beziehungen als kollegial (“colleague”) bezeichnen, die einen horizontalen und symmetrischen Kontakt implizieren (Foster 1967: 217).

Eine ungleiche und asymmetrische Beziehung entwickelt sich zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Generationen und wird durch die Termini **yaya/mama**, *padre/madre* gegenüber der älteren Generation und **churi/wawa**, *hijo/a (de hombre) / hijo/a (de mujer)* gegenüber der jüngeren Generation zum Ausdruck gebracht. Aber neben der auf die biologische Verwandtschaft bezogenen Bedeutung implizieren **yaya** und **mama** auch eine Respekts- und Machtposition, übersetzt als *amo/ama*, *señor/señora*.¹⁷⁶

Ein weiterer Verwandtschaftsterminus ist **apu**,¹⁷⁷ das sich laut González Holguín auf die Vorfahren, die Älteren, die Alten bezieht, *los antepasados, o los mayores, o antiguos, o ancianos*. Daher wird **apu** auch verwendet, um denjenigen zu bezeichnen, der die ersten Generationen von Menschen schuf (Doyle 1988: 52) und daher als gemeinsamer Vorfahr sozialer Gruppen gesehen wurde. González Holguín (*Vocabulario*: 31/2) hingegen betont in seinen Lexikoneinträgen den semantischen Aspekt des Richters, *juez*: “Señor grande o juez superior, o curaca principal, sapay apu, Rey”.

Baumgart (1987) untersuchte anhand ethnohistorischer und lexikographischer Quellen die Rolle der alten Menschen in der inkaischen Gesellschaft. Die Alten waren, abgesehen davon, daß sie an häuslichen und anderen wirtschaftlich relevanten Aufgaben (wie z.B. dem Weben) teilnahmen, für den Dienst an den *huaca* zuständig (Baumgart 1987: 53), ebenso für bestimmte religiöse Riten (S. 53-55), für die *quipu* (S. 58) und die Weitergabe der oralen Traditionen (S. 67),¹⁷⁸ und sie berieten die *curacas* (S. 66). Dies spiegelt wider, daß die alten Menschen eine von Achtung und Ehre gekennzeichnete Stellung einnahmen. Ein Beispiel dafür, wie der Umgang zwischen den Generationen war, findet sich in Guaman Poma ([ca. 1615] 1980: 881 [895]) im Kontext einer Lama-Opferung:

¹⁷⁶ González Holguín (*Vocabulario*: 225/1, 366/1); Santo Tomás (*Lexicón*: 298); González Holguín (*Vocabulario*: 405/2, 366/1); Santo Tomás (*Lexicón*: 298); González Holguín (*Vocabulario*: 225/1, 405/2, 366/1); Santo Tomás (*Lexicón*: 315, 298).

¹⁷⁷ Plural **apuskikuna**, González Holguín schreibt: **apusquicuna**, (González Holguín *Gramática* [1607] 1975: fol. 96v).

¹⁷⁸ S. dazu auch Kap. 5.1 *Überlieferungsmechanismen andiner Tradition: Die Wortkunst, ihre Überlieferung und die dafür zuständigen Personen in den Anden während der Inka-Zeit und der frühen Kolonialzeit*.

Le abrian del corason que es la ley de los hechiseros ydultras porque decia el moso el biejo – suncus caynam yaya uanun – allim churi casun – yawar zancucta chawa yauarta micunquichic churi

[... sunqus kayman, yaya, wañun – allin, churi[y], kasun – yawar sankukta chawa yawarta mikunkichik, churi[y]]

Sie öffneten es vom Herzen her, was das Gesetz der Hexer und Götzenanbeter ist, weil der junge Mann und der Alte sprachen: [der junge Mann:] es scheint, daß das Herz so ist, Vater, es ist tot; [der alte Mann:] gut, mein Sohn, wird es uns gehen; ihr werdet Brot mit Blut, das rohe Blut essen, mein Sohn.

(S.a. 199 [201].)

Auch Tiere, die personifiziert werden, behandeln sich gegenseitig als Partner im sozialen Verband, wie z.B. die zwei Füchse, deren Gespräch Huatyacuri mithört: “**Wawqi, ima hinallam hanaq willkapi**” – “*Bruder, wie (geht es) nur in der Herrschaft oben?*” (Tradiciones de Huarochirí, Kap. 5, T 5: 22). In der Hierarchie mit andern Tieren sieht der Fuchs sich selbst als höher gestellte Persönlichkeit: “**Ñuqam kuraka kani, ñuqaraq ñawpasaq**” – “*Ich bin der curaca (Häuptling, Anführer), ich werde zuerst gehen*” (Kap. 6, T 6: 47).

Die hier besprochene Art der Anrede und Interaktion im sozialen Kontext, die sich auch in den Traditionen von Huarochirí widerspiegelt, geht quer durch den menschlichen, göttlichen und auch den Tierbereich.

7.7.2.1 Interaktion zwischen Menschen

In der menschlichen Interaktion sehen sich die Colli als Brüder der Checa: **chaymanta kay Checakunaktam kanan “wawqi” ñispataq kawsanki**, *daraufhin wirst du [so] leben, daß du “Bruder” zu den Checa sagen wirst* (Kap. 11, T 11: 17). Ein weiteres Beispiel dafür, daß sich Angehörige verschiedener Gruppen – in diesem Fall des ayllu Cacasica von Checa und ein Quinti – als symmetrische Partner ansehen, findet sich in Kap. 17 (T 17: 25): “**wawqi, ñam hapinki**”, “*Bruder, du hast ihn schon ergriffen*”. Die Priester im Dienste Pariacacas (die als **Pariacacap yanam**, *Pariacacas Diener* bezeichnet werden, Kap. 18, T 18: 13), sprechen sich bei der Wahrschau der Innereien eines Lamas als Brüder an: “**a, ataq, manam allichu pacha, wawqi; qipanpiqa kay Pariacaca yayanchik purumanqataqmi**”, “*Ach, es ist keine gute Zeit, Brüder; und später wird unser Vater Pariacaca verlassen werden*” (T 18: 6); Pariacaca aber sprechen sie mit **yaya**, *Vater* an (T 18: 6). Hier besteht unter den Menschen selbst eine symmetrische Beziehung, während man zur Gottheit das niedrigere Element einer asymmetrischen Beziehung bildet.

Anchicara, der Wasserwart, und Huayllama, die für ihre Bewässerungsanlagen Wasser haben möchte, treffen sich an einer Quelle (Kap. 30). Die beiden, die später zu Steinen und damit *huaca* werden, sind aus unterschiedlichen Orten (Dörfern oder ayllu) und nennen sich **tura**, *Bruder* (sie ihn, T 30: 6) und **pani**, *Schwester* (er sie, T 30: 9). Hier verwenden also diejenigen, die derselben Generation angehören, die Termini Bruder und Schwester, obwohl sie aus verschiedenen ayllu stammen, was bedeutet, daß sich auch die unterschiedlichen ayllu angehörigen Personen der gleichen Generation als symmetrische Partner ansehen.

Ein Beispiel für die Verwendung beider – symmetrischer und asymmetrischer Bezeichnungen – in der Interaktion von Menschen unter sich zeigt sich in der Episode über Cristóbal Choquecaxa. Nachdem er den *supay* (hier als ‘Teufel’ verstanden) Llucllayhuancupa besiegt hat, spricht er zu den Leuten: **tukuy runakunakta ñispa, willarqan: “wawqikuna yayakuna”**, zu allen Leuten sprechend sagte er: “*Brüder, Väter*” (Kap. 20, T 20: 64). Don Cristóbal hat dann nochmals eine Begegnung mit diesem ‘Teufel’, wobei eine Yunga-Frau, Chacuas, mit Don Cristóbal spricht und ihn dafür tadelt, daß er Llucllayhuancupa, den Sohn von Pachacamac, nicht als Gott anerkennen will (Kap. 21); sie wendet sich an Don Cristóbal, indem sie das Wort **wawa**, *Sohn (von der Frau aus gesehen)* verwendet (T 21: 9), und Don Cristóbal spricht sie mit *Mutter*, **mama**, an: “**chayqa mana alli supaymi mamay**”, “*jener ist ein böser Teufel, meine Mutter*” (T 21: 10). Wahrscheinlich verbinden sich hier Aspekte des Altersunterschiedes damit, daß die Frau als Priesterin, wenn auch einer nun nicht mehr akzeptablen Gottheit, hohes Ansehen genießt.

7.7.2.2 Interaktion zwischen Menschen und Gottheiten

Was die Interaktion zwischen Menschen und Gottheiten betrifft, so stehen mehrere Quellen zur Verfügung, die uns darüber Auskunft geben. Zum einen finden sich Anrufungen und Gebetsformeln für die Anrede der Götter (Guaman Poma, Molina, Pachacuti Yamqui), zum anderen die Rede der miteinander interagierenden Menschen und Gottheiten (*Tradiciones de Huarochirí*). Die Kommunikation mit den Gottheiten wurde als in beiden Richtungen verlaufend angesehen, und daher wurden, um sie zu beschreiben, Wörter benutzt, die auch in der zwischenmenschlichen Kommunikation Verwendung fanden, z. B. **willa-**, *relatar, contar, comunicarse* (vgl. Dedenbach-Salazar Sáenz 1990a: 200-201; 1996b).

Die Gottheiten werden als **yaya**, *Vater* (Inti, Punchaw, Pachacamac), und **mama**, *Mutter* (Killa, Machay, Illamama) bezeichnet.¹⁷⁹ In Gebeten tritt häufig **apu** oder **qapaq apu** auf, was möglicherweise sowohl eine respektvolle Haltung gegenüber dem Gott als auch eine angenommene Abstammungsverbindung von der Gottheit implizierte (z.B. Guaman Poma 78). Der Inka und seine Familie waren in diese Beziehungen übernatürlicher Abkunft einbezogen, was darin deutlich wird, daß der Inka als **intip churin**, *Sohn der Sonne*, und **killap wawan**, *Sohn des Mondes* (der weiblichen Geschlechtes ist) bezeichnet wird (Guaman Poma 81, vgl. Garcilaso [1606] 1960: I. I, cap. XXVI, p. 39). Auch in den Gebeten 8 und 9, die Molina ([ca. 1575] fol. 17r-17v) aufgezeichnet hat, sieht sich der Inka als Sohn von Viracocha: “capac ynca churiyqui guarmayquipas”, “**qapaq inka churiyki warmaykipas**”, “*der mächtige Inka, dein Sohn und auch Dein Kind*” (Gebet 8), und als Sohn von Pachamama: “Pachamama ... capac ynca huahuayquicta”, “**Pachamama ... qapaq inka wawaykikta** ...”, “*Pachamama ... der mächtige Inka, dein Sohn*” (Gebet 9).

In den Texten von Huarochirí finden sich zahlreiche Beispiele für diese asymmetrische Beziehung und deren sprachlichen Ausdruck. Die Cupara verehren Chuquisuso und nennen sie **mama**: “**mamanchikpaq aswan**”, “*die Chicha unserer Mutter*” (*Tradiciones de Huarochirí* Kap. 7, T 7: 11). Eine Schwester von Chuquisuso wendet sich an Tutayquiri, um ihn zu verführen, und verwendet **yaya**, *Vater* (Kap. 12, T 12: 15). Chaupiñamca, die als Schwester von Pariacaca dargestellt wird (“**Pariacacam turay**”, “*Pariacaca ist mein Bruder*”, Kap. 10, T 10: 11), wird als Mutter verehrt: **kay Chaupiñamcaktas kanan tukuy hinantin runakuna “mama” ñispa ñirqanku**, *jetzt sagten alle Leute “Mama” zu Chaupiñamca* (T 10: 17), und sie gab dem Dorf diesen Namen: **chaymantam**

¹⁷⁹ Guaman Poma (285 [287], 245 [247], 276 [278], 309 [311], 912 [926]); Molina ([ca. 1575]: Gebet 10, fol. 17v).

kanan San Pedropas mama ñisqa, *daraufhin nun nannte sich auch San Pedro Mama* (T 10: 18). Auch in Kap. 13 wird sie als Mutter beschrieben: “**mamanchikpa fiestanmi**”, “*es ist das Fest unserer Mutter*” (T 13: 10). Ebenso wurden ihre Schwestern als **mama** gesehen: “**Llacsahuatu Mirahuato mamanchikta**”, “*unsere Mütter, Llacsahuatu y Mirahuato*” (T 13: 35).

Pariacaca trifft einen Mann, der einen Sohn hat und wendet sich mit folgenden Worten an den Mann: “**churi, maymanmi hina waqakuspa rinki?**”, “*Sohn, wohin gehst du so weinend?*”. Darauf antwortet ihm der Angesprochene, indem er **yaya**, *Vater*, verwendet und Pariacaca befiehlt ihm, folgendes zu seinen Ehren zu sagen: “**yayanchikmi atipan**”, “*unser Vater hat gesiegt*” (Kap. 8, T 8: 14-16). Auch in Kap. 17 findet sich die Behandlung von Pariacaca als Vater, und zwar durch einen Angehörigen der Quinti: “**ñuqam, yaya, hapimuni**”, “*ich, Vater, habe ihn ergriffen*” (T 17: 26).

Tutayquiri (der Sohn Pariacacas) will den Checa zu mehr Ansehen verhelfen (Kap. 11). Er wendet sich an sie, indem er sie **churi**, *Sohn* (T 11: 9), nennt. Er sagt, daß er auch die anderen Gruppen respektieren werde, wenn sie seinen Vater anerkennen: “**yayaytam riqsinkitaq**”, “*und du erkennst meinen Vater an*” (T 11: 17). Daraufhin sollen sich nun die Colli als Brüder der Checa verstehen: “**chaymanta kay Checakunaktam kanan wawqi ñispataq kawsanki**”, “*dann wirst du (werdet ihr) leben, indem du jetzt Bruder zu den Checa sagst*” (T 11: 17). Diese Vater-Sohn-Beziehung findet sich auch zwischen Pariacaca und den Cacasica-Yauyo, denn sie erbitten Hilfe von Pariacaca (Kap. 24):

Chaysi huk mitaqa Pariacacakta willarqan ñispa: “Yaya kayqa, kaykunapas Checakunapas ancham chiqñiwan, qampa kamasqaykitaqmi pana Yauyo runapas kayku” ñispas, ancha waqaspa willarqan. Chay pachas Pariacaca: “Churi, ama llakiychu; kay quri chuncullayta apakuy; kayta hatallispa Llaccatampopi Pococaya ñisqapi takinki. Chay pacham ima runam, ‘Kayqa chika Pariacacap kuyasqan’ ñispan, anchapuni mancharinqa; chaymantaqa manañam anchachu chiqñisunki” ñispas kamachimurqan.

Dann sprachen sie einmal zu Pariacaca: “Vater, das ist es, diese und die Checa verachten uns sehr, obwohl wir von Dir geschaffen und auch Yauyo-Leute sind”, so erzählten sie heftig klagend. Da (verfügte) Pariacaca: “Meine Söhne, seid nicht traurig – nehmt diesen kleinen goldenen Helm mit. Den sollt Ihr tragen und in Llaccatampo auf dem Pococaya tanzen. Dann werden alle Leute: ‘die da sind so sehr von Pariacaca geliebt’, denken und große Angst bekommen. Und von dann ab wird man Euch nicht mehr verachten”, verfügte er. (T 24: 16-17, Übers. Trimborn.)

Eine Frau, die auf der Suche nach dem Vater ihres Sohnes ist, wendet sich an die *huaca* und *villca*, indem sie sie mit dem Respekt beinhaltenden Titel **apu** anspricht, aber gleichzeitig verwendet sie auch die Anrede **qari**, *Mann*, mit der sie zwischen ihnen und sich selbst eine Beziehung zwischen Mann und Frau herstellt, da sie vermutet, daß einer von ihnen der Vater ihres Sohnes ist (Kap. 2, T 2: 22).

Auch auf der Ebene der Handlungen kommt die Macht der übernatürlichen Wesen zum Ausdruck, denn folgende Verben werden mit ihnen verbunden: **kamachiku-**, *befehlen* (T 8: 46), **atipa-**, *siegen* (T 8: 45); die Menschen hingegen zeigen durch die im folgenden genannten Handlungen Respekt: **mucha-**, *verehren* (T 13: 9), **uyari-**, *zuhören* (T 13: 35), **puchuka-**, *erfüllen* (T 13: 35). Diese Beziehungsstruktur zwischen Gottheiten und Menschen erinnert an die von Foster (1967: 233) beschriebene Beziehung zwischen Menschen unterschiedlicher sozialer Stellung als “patron” und “client”.

Interessant ist, daß in der Interaktion mit den Menschen die Gottheiten als Protagonisten der Erzählungen diese Termini des sozialen Umgangs manipulieren:

Chuquisuso, eine Cupara-Frau, trifft Pariacaca. Er nennt sie **pani**, *Schwester*, sie ihn **yaya**, *Vater*, was impliziert, daß Chuquisuso sehr wohl den hohen Status ihres Gesprächspartners anerkennt, dieser jedoch, in der Absicht, sie zu verführen, sich auf die gleiche Generationsebene mit ihr stellen muß. Nach dem gemeinsamen Geschlechtsverkehr erstarrt Chuquisuso zu Stein (*Tradiciones de Huarochirí* Kap. 6), womit sie gewissermaßen in einen heiligen Zustand überführt wird. Während sie nämlich vorher eine Frau war (**warmi**), wird sie nachher verehrt und mit der respektvollen Anrede *Mutter* belegt: “**mamanchikpaq aswan**”, “*die Chicha unserer Mutter*” (Kap. 7, T 7: 11).

Auch in dem Yunga-Dorf Huayquihusa wendet sich Pariacaca, als Bettler auftretend, an eine Frau, die ihm zu trinken anbietet, indem er sie als *Schwester*, **pani**, anspricht (Kap. 6, T 6: 15). Auch hier antwortet die Angesprochene mit der Anrede **yaya**, *Vater* (T 6: 35). Dies deutet darauf hin, daß er wiederum eine symmetrische Beziehung zu ihr aufbauen will. Das gleiche geschieht in einer anderen Situation, in der Pariacaca, ebenfalls als Bettler verkleidet, im Colli-Dorf Yarutini, einen Mann, der ihm zu trinken anbietet, als *Bruder*, **wawqi**, anspricht (Kap. 25, T 25: 7). Es wird deutlich, daß Pariacaca sich nicht nur durch seine Kleidung tarnt, sondern daß auch seine Art zu sprechen – der Gott spricht Menschen an, als ob sie Seinesgleichen seien – ihm als Verkleidung dient.

Die Menschen sehen sich als Kinder der übernatürlichen Wesen an, wie es der Gebrauch des Wortes *Sohn/Tochter*, **churi**, zeigt, wenn sie sich in Gebeten an eine Gottheit wenden (Molina Gebet 8, 9). Außerdem findet sich das Wort **wamra** (Guaman Poma 190 [192], 255 [257], 1161 [1171]), das sich, laut Guaman Poma (207 [209]), auf Kinder bis zu zwölf Jahren bezieht. Aus einem anderen semantischen Feld wird **wakcha**, *Waise*, verwendet, was beinhaltet, das demjenigen Mittel und Macht fehlen, weil er keine Familie hat – eine klare Gegenüberstellung zur Gottheit, die ein *mächtiger Herr* ist, **qapaq apu**:

“yaco unolayquita cacharimouay **uacchallayquiman capac apo dios runa camac**”

[“yaku unullaykita kacharimuway **wakchallaykiman qapaq apu dios runa kamaq**”]

“*sende mir bitte dein Wasser, deinem Armen, mächtiger Herr, Gott, Menschengöpfer*” (Guaman Poma 1161 [1171])

Die Verwendung Guaman Pomas (285 [287], 191 [193], 255 [257]) von **runa** in dem Ausdruck **runayki**, *dein Mann*, um zu beschreiben, wie sich der Mensch gegenüber den Gottheiten sieht, bringt nicht nur – wie die bereits besprochenen Termini – zum Ausdruck, daß das Verhältnis bezüglich Alter und Verwandtschaft asymmetrisch ist, sondern beinhaltet sogar das Verständnis einer Unterwerfung. González Holguín (*Vocabulario*: 320/2) verzeichnet ein Verb, das von **runa** abgeleitet ist und diese Bedeutung hat: “Runachani. Conquistar hombres sujetar rendirlos”.

Auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die in den von Pachacuti Yamqui ([ca. 1613]) aufgezeichneten Gebeten zum Ausdruck kommt, ist die zwischen Herr und Diener, z. B. im ersten Gebet, in dem Viracocha als **apu** angesprochen wird und die Menschen sich selbst Diener nennen: “**yanaykikuna**”, “*deine Diener*”¹⁸⁰ (fol. 9v, Itier 1988: 572-573); diese Beziehung ist jedoch etwas anders als die in den genannten Texten, denn hier wird im allgemeinen der Gott eher als mächtig und gefährlich dargestellt, und die Menschen als diesem ausgeliefert. Trotzdem erscheint es mir nicht

¹⁸⁰ González Holguín (*Vocabulario*: 363/2): “Yana, o pachaca. Criado moço de serujicio”.

unbedingt so, daß diese Art der Darstellung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott durch das christliche Denken beeinflusst sein muß, wie dies Itier andeutet (1988: 575); eher mag der Text von Pachacuti Yamqui eine religiöse Welt darstellen, die sich von der in den anderen Texten dargestellten unterscheidet. Es ist möglich, daß es regionale Unterschiede im sog. andinen Weltbild gab und daß z.B. die von Pachacuti Yamqui beschriebenen Colla andere Vorstellungen hatten als z.B. die Bewohner von Huarochirí.¹⁸¹

7.7.2.3 Interaktion zwischen Gottheiten

Der hier geschilderte und illustrierte Umgang zwischen Menschen und Gottheiten, der sowohl Verwandtschaftsbande als auch asymmetrische Beziehungen in der sozialen Ordnung zum Ausdruck bringt, findet sich auch im Pantheon der Götter selbst, wie Gareis (1987: 147) anhand des Beispiels Pachacamac aufzeigte.

Asymmetrische Beziehungen werden in Huarochirí z.B. in dem Fall etabliert, in dem Pariacaca sich als mächtiger zeigt als Huallallo Caruincho und diesen vertreibt (*Tradiciones de Huarochirí* Kap. 8 und 16).

Eine Reihe von Gottheiten, die in den Texten von Huarochirí vorkommen, stehen aber auch in verwandtschaftlichem Bezug zueinander, so ist z.B. Huatyacuri der Sohn von Pariacaca (Kap. 5), und Pariacaca hat Brüder (Kap. 8).

Daneben werden die Beziehungen zwischen einzelnen Gottheiten aber auch derart dargestellt, daß es sich um mehrfaltige Gottheiten zu handeln scheint; diese Mehrfaltigkeit wird durch bestimmte Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den einzelnen Elementen einer solchen mehrfaltigen Gottheit repräsentiert. So wird von Chaupiñamca erzählt, daß sie vier Schwestern habe (Kap. 10, 13) und schließlich zu einem fünfflügeligen Stein erkaltet sei (**kay Chaupiñamcas kanan pichqa rikra rumi karqan chirayasqa** – *die Chaupiñamca wurde nun ein fünfflügeliger Stein, sie war erkaltet*, T 10: 12). Dies deutet darauf hin, daß die Mehrfaltigkeit andiner Art, wie sie in den Mythen von Huarochirí beschrieben wird, auf verwandtschaftlichen Beziehungen beruht und damit der christlichen Dreifaltigkeit zwar ähnlich ist, aber doch offensichtlich aus einer eigenen Tradition kommt.¹⁸²

¹⁸¹ Für eine Betrachtung des Aufbaus der Gebete s.a. Kap. 7.8.3 *Wiederholung und Parallelismus*. Für eine Diskussion der andinen oder europäischen Herkunft der Gebete s. Kap. 5.1.2.3 *Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete*.

¹⁸² Zu den mehrfaltigen Gottheiten in Huarochirí s.a. Trimborn (1960).

Guaman Poma (56) stellt Illapa als eine Gottheit dar, die drei Personen repräsentiert: “yayan yllapa” [**yayan Illapa**], *Illapa sein Vater*, “chaupi churin yllapa” [**chawpi churin Illapa**], *Illapa sein mittlerer Sohn*, und “sullca churin yllapa” [**sullka churin Illapa**], *Illapa sein jüngster Sohn*. (González Holguín *Vocabulario* 99/2) erklärt **chawpi**, *mittlerer, Hälfte* in diesem Ko-Text wie folgt: “Chaupimitta viñak o chaupiruna. Hombre hecho, ni moço ni viejo de mediana edad”, und **sullka**, *jüngerer*, als: “Sullcca. El minimo, o menor hijo, o hermano” (*Vocabulario* 331/2.) Hierbei ist es allerdings möglich, daß Guaman Poma seine Darstellung durch christliche Elemente beeinflusst, um schon für die Epoche der **wari runa** christlichen Einfluß nachzuweisen. Garcilaso de la Vega (I. II, cap. XXVII, p. 79-80) erwähnt, indem er sich auf Blas Valera beruft, eine Erzählung, in der ein Mann für den Donner und Blitz (*truenos, relámpagos, rayos*) zuständig ist, während seine Schwester für Hagel, Regen und Schnee verantwortlich ist. Diese Mehrfaltigkeit findet sich auch in modernen Erzählungen (Ortiz Rescaniere 1980: 81-82).

Wie bereits im Text aufgezeigt, gab es mit Sicherheit ein vorspanisches Konzept von mehrfaltigen Göttern, das zumindest in Huarochirí auf Verwandtschaftsbeziehungen basierte. Inwieweit dieses Konzept bei den erwähnten Chronisten bereits durch die christliche Vorstellung der Dreifaltigkeit beeinflusst wurde, ist heute nicht mehr nachvollziehbar. S.a. die plastische Darstellung einer dreifaltigen Gottheit, die aus Ausgrabungen im Dep.

Allerdings fällt es dem Erzähler manchmal nicht leicht, Inkonsistenzen in diesen Beziehungen zwischen den Gottheiten zu erklären:

Hukinmi Chaupiñamcakta “Pariacacap paninsi” ñinku. Hukmi “Tamtañamcap churinsi karqa” ñinku. ... Wakinmi kanan “Intip churinsi” ñinku. Chay hinam mana unanchaypaqchu.

Einige sagen von Chaupiñamca: “Sie soll die Schwester von Pariacaca sein”; andere sagen: “Sie soll die Tochter von Tamtañamca gewesen sein”. ... Andere nun sagen: “Sie soll die Tochter der Sonne sein”. So ist es, daß nichts zu glauben ist. (Kap. 13, T 13: 62-66, Übers. SDS.)

Es scheint sich bei der hier zitierten Stelle um einen christianisierten Redakteur/Editor zu handeln, der nicht damit zurecht kommt, daß verschiedene Gruppen evtl. unterschiedliche Vorstellungen hatten; vielleicht hatte er auch eine andere Logik in Bezug auf Widersprüche als die andine Bevölkerung selbst.¹⁸³

7.7.2.4 Gottheiten, Inka, Spanier

Interessanterweise agieren die Götter von Huarochirí mit den Inka und Spaniern, die durchaus als Menschen gesehen werden, denn im Fall der Inka verehren sie – wie die Bewohner von Huarochirí – deren Götter und im Fall der Spanier wollen diese sich der Attribute Pariacacas, die in der Obhut seiner Diener (Menschen) sind, bemächtigen. Ebenso wie Götter mit Göttern und Götter mit Tieren agieren, treffen und unterhalten sich die Götter mit Menschen. Allerdings werden die Spanier eher als menschliche Wesen geschildert, während der Inka durchaus mythisch-göttliche Züge aufweist, andererseits aber wie ein Mensch stirbt (Kap. 14).

Die Beziehungen zwischen den Inka und der Bevölkerung von Huarochirí gestalten sich derart, daß die Inka sich den Göttern der Menschen von Huarochirí unterordnen. So wird herausgestellt, daß der Inka von einheimischen Göttern Hilfe erhielt und diese dafür verehrte:

Kay Macavisa Pariacacap churinsi, ñawpa Ynga kaptin, awqaman yanapanqanpaq apay tukurqan. Amaya, Xiuaya sutiuyuq llaqtakunas manataq atichikurqan. Chaysi Yngaqa, mana atichikuptin, Pariacacakta churinta mañarqan: “chay Amaya Xiuaya runakunakta atipay”. Chaysi kay Macavisa sutiuyuqta qurqan. Kayta apaspas tuyllapuni atimurqan. Chaymantas Yngakunaqa astawanraq Pariacacakta yupaycharqan. Quriktapas ima hayka pachankunaktapas quspa, watanpi chay kimsa chunka yanankunapaqpas sarakta kukakta ima haykaktapas llaqtankunamanta quchispas, kawsarqan.

Dieser Macavisa, Pariacacas Sohn, wurde, als der alte Inka noch war, um ihm zu helfen, gegen den Feind getragen. Die Amaya und Xiuaya heißenden Landschaften

Cochabamba stammt und sich in der Sammlung der Seminars für Völkerkunde der Universität Bonn befindet (Trimborn 1960: Tafel XLV, s. *Anhang Texte und Abbildungen* 66). Die Steinplastik zeigt ein Wesen mit drei Köpfen. Acosta ([1590] I. V, cap. XXVIII, 1954: 174) erwähnt, daß er in Chuquisaca von einer *huaca* erfahren hatte, die Tangatanga hieß, “que era un ídolo, que decían que en uno eran tres, y en tres uno”. Möglicherweise handelt es sich um dieselbe Gottheit.

¹⁸³ S. dazu auch Kap. 8. *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*, 8.1.5 *Die Darstellung der Verwandtschaft der Götter*.

ließen sich durchaus nicht besiegen. Da soll der Inka, da sie sich nicht besiegen ließen, Pariacaca um einen seiner Söhne gebeten haben: “Diese Amaya-Xiuaya-Leute besiege!” Da gab er ihm diesen Macavisa Genannten. Als er (der Inka) diesen mit sich trug, soll er auf der Stelle gesiegt haben. Seitdem verehrten die Inka den Pariacaca noch mehr. Sie lebten, indem sie (ihm) Gold und alle Art von Gewandung gaben und ließen jährlich für seine 30 Diener Mais, Koka und alles mögliche von ihren Völkern abliefern. (Kap. 19, T 19: 2-8, Übers. Trimborn; s.a. Kap. 17 und 23).

Der Inka gehorchte Cuniraya:

Cunirayas, ñahqa viracochakuna rikurimunqanpaq, Cuzco ñiqman rirqan. Chaysi chaypi Huayna Capac Yngawan rimanakurqan, ñispa “haku churi Titicacaman; chaypi ñuqap kasqayta willasqayki” ñispa. Chaypis, ñispa ñirqan: “Ynga, runaykikta kamachiy bruxokunakta ima hayka yachaqkunaktapas ura tiqsiman kachanqanchikpaq” ñiptinsi, Yngaqa tuylla kamachirqan.

Cuniraya soll, als das Erscheinen der Weißen wohl schon bevorstand, in die Gegend von Cuzco gegangen sein. Dort unterhielt er sich dann mit dem Inka Huayna Capac: “Auf, Sohn, zum Titicaca; dort werde ich Dir von meinem Dasein erzählen.” Dort soll er gesprochen haben: “Inka, beordere Deine Leute, damit wir die Magier und alle Wissenden sonst ins Unterland senden”, als er so sprach, gab der Inka sofort den Befehl (Kap. 14, T 14: 6-8, Übers. Trimborn).

Und der Inka ist – obwohl er schon viele Orte unterworfen hat – nicht so mächtig wie Pachacamac, was dieser ihm ausdrücklich sagt:

Chay pachas Pachacamacqa rimarimurqan: “Ynga Intiya, ñuqaqa, tukuy qamtawanpas hinantin pachakta kuyuchiq kaspataqmi, mana rimarinichu; manam ari chay awqallatachu ñuqaqa qulluchiyman; tukuy qamtawanpas hinantin pachaktawanpas puchukaymanmi; chayraykutaqmi upalla tiyakuni” ñispas rimarqan.

Da begann Pachacamac zu reden: “Inka, Intiya, ich, der ich alles, auch Dich und die ganze Erde, erschüttern kann, habe nicht angefangen zu reden, denn ich könnte nicht diese Rebellen allein vernichten – ich würde auch Dich und die ganze Erde zerstören. Deshalb sitze ich schweigend da”, sprach er (Kap. 23, T 23: 18, Übers. Trimborn).

Wie hier anhand einiger Beispiele gezeigt wurde, interagieren in den Erzählungen von Huarochirí die Charaktere – egal welcher konzeptuellen Kategorie sie angehören (ob Gottheit, Mensch oder Tier) – im Rahmen des sozialen Gefüges, dessen Terminologie zur rituellen oder sozialen Verwandtschaft sie sich dabei auch bedienen.

Im folgenden sollen nun sprachliche Darstellungsmittel untersucht werden, mit Hilfe derer die Personen-Interaktion zum Ausdruck gebracht wird.

7.7.3 Sprachliche Mittel zum Ausdruck von Personen-Interaktion

Ein in einigen Kapiteln häufig verwendetes Mittel, das die Interaktion von Personen zum Ausdruck bringt, ist der Dialog, der eine angenommene direkte Rede zitiert und nur von ganz wenigen klärenden Angaben zu den Personen begleitet ist, womit er der Erzählung einen fast dramatischen Charakter verleiht. In der im Dialog verwendeten wörtlichen Rede fällt die intensive Verwendung verbal-modifizierender Suffixe auf, z.B. für Richtungsangaben (-**mu**) oder das (noch zu besprechende) benefaktive Suffix -**pu**. Außerdem werden zwischenmenschliche Beziehungen auch pronominal durch das inkorporierte Objekt und verbal durch Verben der Reziprozität ausgedrückt.

Im folgenden sollen diese Diskurseigenschaften nun im einzelnen besprochen werden.

7.7.3.1 Dialoge

Durch die Verwendung der direkten Rede kommen in den Texten Diskurselemente und -eigenschaften vor, die sich von denen der narrativen und berichtenden Texte unterscheiden, insbesondere die Verwendung des assertativen Evidenz-Suffixes, da ja die jeweils "zitierte" Person oft über eigenes Erleben spricht, zum anderen eine Häufung der Suffixe, die das inkorporierte Objekt markieren, d.h. semantisch gesehen interpersonale Beziehungen zum Ausdruck bringen. Generell kann beobachtet werden, daß die Sätze der zitierten Rede der Charaktere weniger komplex sind als die der Erzählung selbst (meist Hauptsätze, manchmal mit einer unipersonalen Subordinierung, oft Aufforderungen) – dies zeigt, daß durchaus zwischen Redestil und Erzählstil unterschieden und diese Unterscheidung auch in den Erzählungen umgesetzt wurde.

Im folgenden soll kurz eine allgemeine Darstellung dessen, was unter "direkter Rede" zu verstehen ist, gegeben werden, an die sich dann eine Untersuchung anschließt, wie der/die Erzähler diese wörtliche Rede in den Dialogen von Huarochirí verwendet/verwenden, um die Interaktion zwischen den Handelnden zum Ausdruck zu bringen und zu entwickeln.

In einer Studie, die sich mit *Speech in Narrative* befaßt, behandelt Dali (1981) ausführlich die verschiedenen Aspekte dieser Redart. Er sieht die direkte Rede als eine Form des Sprechaktes, allerdings übertragen auf die schriftliche Ebene, auf der die Konfiguration der segmentalen und suprasegmentalen Elemente anders ist als im gesprochenen Diskurs. Die segmentalen Elemente werden innerhalb von Anführungszeichen, d.h. als zitierte Rede wiedergegeben, während die restlichen Elemente sich außerhalb, in der Textumgebung, d.h. im Kommentar, der die zitierte Rede umgibt, befinden. Laut Dali besteht die direkte Rede also aus zitierter Rede und Textumgebung und läuft in der schriftlichen Erzählung linear ab, im Gegensatz zum gesprochenen Dialog, der simultan von den außersprachlichen Elementen begleitet wird.

Laut Dali ist die direkte Rede immer eine Reproduktion und Interpretation einer Aussage, die keinerlei Anspruch auf eine echte Wirklichkeitsrepräsentation hat. Die direkte Rede beinhaltet aber immer einen eigenen Standpunkt, nämlich den der zitierten Person, der sich beim dialogischen Wechsel dieser Person zu einer anderen natürlich ebenfalls verändert. Ein Dialog besteht aus mindestens zwei Teilen direkter Rede, die sich wiederum jeweils aus zitierter Rede und Textumgebung zusammensetzt. Inhaltlich und stilistisch kann die direkte Rede dazu dienen, den Charakter der sprechenden Person zu enthüllen, entweder in der zitierten Rede selbst, oder aber durch diese und ergänzt durch die Textumgebung. Einige Autoren verleihen ihren Dialogen Textur, indem sie den Gesprächspartner die Diktion der vorangehenden zitierten Rede aufnehmen und verändern lassen.

Die Textumgebung dient dazu, Auskunft über die Sprecher zu geben – wer sie sind, wie sie sich verhalten –, in Ergänzung zu der durch die zitierte Rede selbst vermittelten Information. Die Sätze, die die Textumgebung bilden, enthalten Verben der Kommunikation, Verben des Sprechaktes im direkten (z.B. *sagen*) oder im übertragenen (z.B. *anklagen*) Sinne. Die Objekte dieser Sätze werden oft im weiteren Verlauf der Erzählung durch deiktische Pronomina (Personalpronomina oder Demonstrativpronomina) ersetzt. Adverbien der Art und Weise vermitteln meist einen äußerlichen, evaluierenden Kommentar über die Art, wie der Sprechakt vollbracht wird (z.B. *freudig*). Zeitangaben haben eine konnektive Funktion, um zwei Handlungen miteinander zu verbinden. Ortsangaben werden oft schon vorher, in einem separaten Segment, gemacht.

Adelaar (1990) analysierte die zitierte Rede im Quechua. Zunächst muß festgehalten werden, daß es in dieser Sprache keine Möglichkeit gibt, zwischen direkter (zitierte) und indirekter Rede zu wählen, um einen Dialog wiederzugeben. Vielmehr muß jede als Dialog gehörte oder gedachte Rede als direkte (zitierte) Rede wiedergegeben werden, da das Quechua keinen Mechanismus hat, diese direkte Rede in indirekte umzuwandeln. Das bedeutet auch, daß nur als gedacht vorgestellte Rede als zitierte Rede wiedergegeben werden muß und daß die Verben der Kommunikation, die verwendet werden, sich nicht nur auf tatsächliche Sprechakte beziehen, sondern auch auf nicht ausgesprochene, geistige Vorgänge, d.h. die Verwendung des Verbs *ñi-*, *sagen*, kann man in der Übersetzung je nach Ko-Text auch als *denken* usw. verstehen (‘stille Rede’). Eine weitere Besonderheit des Quechua (im Gegensatz zu den indoeuropäischen Sprachen) ist die Verwendung der *switch reference*, die in der personalen Verbindung den Wechsel des Subjekts, d.h. im Falle der direkten Rede des Sprechenden angibt.

Wie wird nun die direkte Rede, d.h. die zitierte Rede und die Textumgebung, in den Texten von Huarochirí dargestellt?

Im Kapitel 6 wird das Zusammentreffen von Pariacaca und der (vom Erzähler oder von Pariacaca) als schön bezeichneten Chuquisuso geschildert. An die Beschreibung der Ausgangssituation durch den Erzähler (es kommt nur sehr wenig Wasser auf die Felder von Chuquisuso) schließt sich die erste Handlung Pariacacas an (er verhindert den Zufluß des Wassers gänzlich) (in der unten zitierten Passage Satz 2-3). Die folgende Handlung entwickelt sich in einem Dialog zwischen den beiden Protagonisten. Diese werden durch den *topic marker -qa* abwechselnd hervorgehoben (in der zitierten Passage durch Großschreibung markiert). Ihre Namen bzw. Benennung wird wieder aufgenommen, indem dem Substantiv jeweils das Demonstrativpronomen *chay*, *jene/r*, vorangestellt wird. Das Personalpronomen der dritten Person Singular, *pay*, wird verwendet, um die im vorletzten Satz genannte Person wieder zu nennen (Satz 6, 8). Nur zweimal werden mit Hilfe der Textumgebung weitere Angaben zu den Personen gemacht, und zwar bezüglich deren Gemütszustand. Chuquisuso weint wegen des fehlenden Wassers; hierfür wird das Verb *waqa-*, *weinen*, verwendet (Satz 2, 4). Pariacaca denkt nach, wie er die Frau zum Geschlechtsverkehr bewegen kann; seine Überlegungen werden durch das Verb *muna-*, *wollen*, *begehren*, ausgedrückt und durch eine zusätzliche stille Rede ergänzt, in der er seinem Begehren Ausdruck gibt (‘**puñuymanraq**’ **ñispas** – ‘*könnte ich erst mit ihr schlafen*’, *denkend*, Satz 12). Im übrigen beschränkt sich die Textumgebung auf das Verb *ñi-*, *sagen*, das in der *switch reference* für beide Dialogpartner verwendet wird (‘...’ **ñispa ñirqan**; **ñiptinsi kanan payqa ñirqa** ‘...’ – ‘...’ *sagte er*; nachdem er es gesagt hatte, *sagte sie aber nun* ‘...’, Satz 7-8) (im Text durch Unterstreichung hervorgehoben; einmal wird auch *tapu-*, *fragen*, verwendet, Satz 10). Der Dialog selbst entwickelt sich so, daß der Dialogpartner das Thema und damit bestimmte Wörter des Partners aufnimmt und in seine Entgegnung einfließt (in der zitierten Quechua-Passage durch Kursivsetzung markiert).

- 1 Chay pachas chay llaqtayuq huk warmi Chuquisuso sutiuyuq karqan, ancha sumaq warmi.
- 2 Chaysi kay warmiQA,
 sarankuna ancha chakiptin,
 waqakuspa
 parqukurqan,
 yakun ancha pisi kaptin.
- 3 Chaysi chay PariacacaQA,
 chayta rikuspa,
 chay huchuylla quchanta yaqullanwan chay quchap siminta kirpaykupurqan.
- 4 Chaysi chay warmiQA ñataq ancha nanaqta waqakurqan,
 chay hinakta rikuspa.
- 5 Chaysi chay PariacacaQA
 “pani, imaktam chika waqanki” ñispa
 tapurqan.
- 6 Chaysi payQA [chay warmi]
 “kay sarallaymi yakumanta chakipuwan, yaya” ñispa
ñirqan.
- 7 Chaysi PariacacaQA
 “ama llakiychu, ñuqam yakuktaqa kay quchaykimanta ancha achka yakukta
 lluqsichimusaq; ichaqa qamwan ñawpaqraq puñusun” ñispa
ñirqan.
- 8 Ñiptinsi kanan,
 payQA [chay warmi] ñirqa
 “ñawpaqraq kay yakukta lluqsichimuy; chakray parqusqa kaptinqa, allitaqmi
 puñusun” ñispas
ñirqan.
- 9 Chaysi
 “allitaqmi” ñispa
 yakuktaQA ancha achkakta lluqsichimurqan.
- 10 Chaysi chay warmipas,
 ancha kusikuspa,
 tukuy chakrankunakta parqukurqan.
- 11 Chaysi ña parquyta puchukaptin,
 “puñusun” ñispa
ñirqan.

12 Chaysi

“manam kananqa, qayamincharaq puñusun” ñiptinsi
 PariacacaQA,
 ancha chay warmikta munaspa,
 ‘puñuymanraq’ ñispas
 ima haykaktapas chay warmiman prometirqan,
 “kay chakraykikta mayumanta yakuyuqtam rurapusgayki” ñispa.

13 Chaysi chay warmiQA

“chayaraq ñawpaq ruray, chayraq puñusun” ñispa
ñirqan.

14 Chaysi PariacacaQA

“allitaqmi” ñispa
 [Ellipse des Verbs]

1 *Damals wohnte in diesem Dorf eine Frau namens Chuquisuso, eine sehr schöne Frau.*

2 *Da [bewässerte] diese Frau
 da ihre Mais(felder) trocken wurden,
 (dabei) vor sich hin weinend,
 bewässerte
 weil ihr Wasser sehr spärlich war.*

3 *Da soll Pariacaca,
 als er sie sah,
 ihren nur kleinen See, (d. h.) den Ausfluß dieses Sees mit seiner Schulterdecke verstopft
 haben.*

4 *Da soll aber die Frau von neuem schmerzlich für sich geweint haben,
 als sie jenes so sah.*

5 *Da [fragte] jener Pariacaca
 “Schwester, was weinst Du so?”, sagend
 fragte er.*

6 *Da aber sagte sie:
 “Mein armer Mais wird mir wegen des Wassers trocken, Vater!”, sagend,
 sagte sie*

7 *Da aber [sagte] Pariacaca:
 “Sei nicht traurig! Ich werde das Wasser aus Deinem See da, (und zwar) sehr viel
 Wasser, hierher fließen machen, aber erst laß uns noch mit Dir schlafen!”, sagend
 sagte er.*

- 8 *Als er nun sprach,*
sagte sie aber:
“Laß erst noch das Wasser hierherfließen; wenn mein Acker bewässert ist, gut,
(dann) werden wir schlafen”, sagend
sagte sie.
- 9 *Da,*
indem er sagte: “trefflich”,
ließ er Wasser, (und zwar) sehr vieles, dorthin fließen.
- 10 *Da [bewässerte] jene Frau,*
voller Freude,
all ihre Felder bewässerte sie.
- 11 *Da, nachdem sie diese Bewässerung beendet hatte,*
“Laß uns schlafen!”
sagte er.
- 12 *Da,*
als sie dann antwortete: “Doch nicht jetzt! An einem dieser Tage noch wollen
wir schlafen”,
soll Pariacaca,
da er diese Frau sehr begehrte,
in dem Gedanken: “Könnte ich doch erst (mit ihr) schlafen!”,
dieser Frau alles mögliche versprochen haben
indem er sagte: “Ich will machen, daß Dein Acker Wasser (unmittelbar) aus dem
Flusse bekommt.”
- 13 *Da aber [sagte] jene Frau:*
“Tu das noch zuerst – dann wollen wir (auch) gleich schlafen”,
sagte sie.
- 14 *Da [sprach] Pariacaca:*
“gut” sagend.

(T 6: 30-43, Übers. nach Trimborn, mit Modifikationen.)

Der Subjektwechsel, der oft durch eine minimale Bühnenanweisung mit *ñi-*, *sagen*, angezeigt wird und der den Hörer/Leser durch den Dialog führt, tritt in sehr komplexer Form auch in Kapitel 2 auf, in dem Cuniraya Viracocha bei seiner Verfolgung von Cauellaca verschiedene Tiere trifft, die er befragt, ob sie die von ihm begehrte Frau gesehen haben. Hier umschließt der den Dialog erklärende Text, in dem die Verben *tapu-*, *fragen*, und *ñi-*, *sagen*, verwendet werden, die wörtliche Rede der einzelnen Personen. Der zeitliche Ablauf wird durch Konnektive wie *chaymanta*, *chaysawa* hergestellt. Auch hier tritt der Erzähler ansonsten in den Hintergrund und überläßt den Protagonisten selbst die Handlung, die zwar größtenteils aus zitierter Rede besteht; aber dadurch, daß Cuniraya immer wieder andere Tiere trifft, wird auch eine örtliche Fortbewegung impliziert.

- 1 Chaymantas kay Cuniraya ViracochaQA
 ‘pana rikurimunqa, qawaykumuwanqa’ ñispa
 qaparispa,
 qayapayaspa,
 karullapi qatirqan.
- 2 Chaysi ñawpaq huk kunturwan tinkurqan.
- 3 Chaysi,
 (C¹⁸⁴) “wawqi, maypim chay warmiwan tinkunki” ñiptinsi,
 (T) “kayllapim; ñahqam tarinki?”
 (C) ñiptinsi
 (T) ñispa
 (T) ñirqan.
- 4 (C) “Qamqa wiñaymi kawsanki tukuy hinantin sallqakunamanta; wañuptinqa,
 wanakuktapas wikuñaktapas ima hayka kaqtapas qamllam mikunki; chaymanta
 qamta pillapas wañuchikunki, chayqa paypas wañunqataqmi” ñispa
ñirqan.
- 5 Chaymantas chawsawa añaswan tinkurqan.
- 6 Chaysi,
 (C) “pana, maypim chay warmiwan tinkunki” ñispa
 (C) tapuptinsi
 (T) payQA
 (T) ñispa
 (T) ñirqan
 (T) “mana ñam tarinkichu; ancha karuktam rin”.
- 7 (T) Ñiptinsi,
 (C) “qamqa chay willawasqaykimanta manam punchawpas purinkichu, tutallam;
 runapas chiqñiptin, ancha millayta asnaspas purinki” ñispa
 (C) ancha millaypi ñakarqan.
- 8 Chawsawam pumawan tinkurqan.
- 9 Chaymi [Verkürzung: die Frage Cunirayas an das Tier entfällt von hier an],
 (T) “payqa kayllaktaraqmi rin; kaylla ñam sihcipaykunki?”
 (T) ñiptinmi
 (C) paytaQA
 (C) “qamqa ancha kuyasqam kanki; llamaktapas huchayuqpa llamantaraqmi
 mikupunki; qamta wañuchispapas, hatun fiestapiraqmi, umansawa churaspa

¹⁸⁴ C = Cuniraya, T = Tier

takichisunki; chaymanta watanpi qamta llusichispari, huk llamanta nakasparaqmi takichisunki’ ñispa

- (C) **ñirqan.**
- 10 **Chaymantam ñataq huk atuqwan tinkurqan.**
- 11 **Chaymi (T) chay atuqQA**
 (T) “ancha karukta ñam rin; mana ñam tarinkichu” **ñispa**
 (T) **ñiptinmi,**
 (C) “qamtaqa karupi purikuptykitaqmi runakunapas ‘chaqay atuq aquylla’ ñispa, ancha chiqñisunki; wañuchispari, yanqam qamtaqa qaraykitapas usuchisunki”
ñispa
 (C) **ñirqan.**
- 12 **Hinataqsi huk wamanwan tinkurqan.**
- 13 **Chaysi (T) chay wamanQA,**
 (T) “kayllataraqmi rin; ñahqam tarinki”
 (T) **ñiptinsi,**
 (C) “qamqa ancha kusiuyuqmi kanki; mikuspapas ñawpaqraqmi qintikta armuçakunki; chaymantari pisqkunakta wañuchispari, qamta wañuchi runam huk lllamanwan waqachisunki, hinaspari takispapas, umanpim churasunki, chaypi sumaspa tiyanqaykipaq” [Ellipse von ñispa]
 [(C) Ellipse des konjugierten Verbs der Textumgebung].
- 14 **Chawsawam kay uritukunawan tinkurqan.**
- 15 **Chaysi (T) chay urituQA**
 (T) “ancha karukta ñam rin; mana ñam tarinkichu”
 (T) **ñiptinsi,**
 (C) “qamqa ancha qaparispam purinki mikuyniykikta ‘usuchisaq’ ñiptiykipas, chay qapariyniykikta uyarispam, ancha utqalla qarqusunki; chaymi ancha ñakarispas kawsanki, runapas chiqñiptin” [Ellipse von ñispa]
 [(C) Ellipse des konjugierten Verbs der Textumgebung].
- 16 **Chaymantari**
pi mayqan alli willakuqwan tinkuspaqa
alliktasapa kamaykuspas
ñirqan.
- 17 **Mana allikta willaqnintari**
millaypikama ñakaspas
rirqan.

- 1 *Inzwischen soll Cuniraya Viracocha aber in dem Gedanken, sie werde dennoch zum Vorschein kommen und zu ihm hinschauen, geschrien, immer wieder gerufen haben und (ihr) (allerdings) nur in der Ferne gefolgt sein.*
- 2 *Zuerst soll er da(bei) einen Kondor getroffen haben.*
- 3 *Dieser sagte nun – da er (ihn) fragte: “mein Bruder, wo hast Du die Frau getroffen?” – “Du wirst (sie) wohl schon in der Nähe finden.”*
- 4 *(Da) sprach er: “von sämtlichen wilden Tieren sollst Du immer leben, und wenn es stirbt, sollst Du allein das Guanaco und das Vicuña und alle sonstigen Wesen verzehren. Wenn Dich dann (aber) irgendwer tötet, so soll auch er des Todes sein.”*
- 5 *Darauf soll er dann eine Stinkfüchsin getroffen haben.*
- 6 *Als er nun fragte: “Schwester, wo hast Du die Frau getroffen?”, soll sie jedoch geantwortet haben: “Du triffst (sie) nicht mehr, sie geht (schon) sehr weit.”*
- 7 *Als sie (das) sagte, verfluchte er (sie) arg mit den Worten: “Du sollst dessentwegen, was Du mir gesagt hast, nicht auch tags umhergehen, (sondern) nur nachts; und während der Mensch (Dich) verachtet, sollst Du übel stinkend einhergehen.”*
- 8 *Außerdem traf er den Puma.*
- 9 *Da der nun aber sagte: “sie geht noch in der Nähe, schon nahebei wirst Du (sie) ereilen”, sprach er zu ihm: “Du sollst hochgehrt werden; und das Lama, des Sünders Lama zumal, sollst Du verzehren. Und wenn Dich einer tötet, so wird er, zumal an einem hohen Feste, (Dich) auf seinen Kopf setzen und Dich tanzen lassen; daher wird er Dich auch jährlich hervorholen, dazu eins seiner Lamas schlachten und Dich tanzen lassen.”*
- 10 *Darauf begegnete er auch noch einem Fuchs.*
- 11 *Da dieser Fuchs aber sagte: “weit in der Ferne geht sie schon, Du findest (sie) nicht mehr”, (sprach er): “Dich, auch wenn Du in der Ferne einhergehst, werden die Menschen mit den Worten: ‘der Fuchs da, der Schuft’, verachten, und wenn einer (Dich) tötet, wird er Dich und Dein Fell als unnütz liegen lassen”, sprach er.*
- 12 *Und so soll er auch einem Falken begegnet sein.*
- 13 *Als dieser Falke dann aber sagte: “in der Nähe noch geht sie, Du findest (sie) schon”, (antwortete er): “Du sollst viel Freude haben, und wenn Du ißt, sollst Du zuvor den Honigvogel verspeisen und dann (noch andere) Vögel. Und wenn einer (Dich) tötet, wird der Dich tötende Mensch Dich mit einem seiner Lamas verehren, und so wird er Dich auch, wenn er tanzt, auf seinen Kopf setzen, damit Du dort als Zierde sitztest.”*
- 14 *Außerdem traf er die Papageien.*
- 15 *Als dieser Papagei aber gesagt haben soll: “sehr weit geht sie schon, Du findest (sie) nicht mehr”, (sprach er): “Du sollst laut schreiend umherfliegen, und wenn Du Dein Futter verlangst, wird man Dich, wenn man Dein Geschrei hört, auf der Stelle verjagen. Führwahr, sehr elendig sollst Du leben, und während der Mensch (Dich) von sich weist.”*
- 16 *Und (so) sprach er, indem er lauter gutes prophezeite, wenn er irgendwen traf, der (ihm) gutes berichtete.*
- 17 *Doch er ging und verfluchte denjenigen, der ihm schlechtes erzählte, auf das ärgste.*

(T 2: 32-46, Übers. Trimborn, mit kleinen Modifikationen.)

Auch in der Passage in Kapitel 31, in der es darum geht, daß Capyama bei Collquiri bleiben will und dieser in der Beratschlagung mit ihren Brüdern ihnen einen Bewässerungskanal anbietet, verwebt der Erzähler auf komplexe Weise die Aussagen der Charaktere, indem nämlich mehrere *switch references*

in einem einzigen Satz vier Subjekte nicht nur nennen, sondern drei davon auch die Textumgebung für deren zitierte Rede bilden. Hier spiegelt die syntaktische Struktur die inhaltliche Komplexität wider.

- 1SNv **Ñiptinsi** [Nebensatz-Subj. 1: Familie von Capyama],
 2SNv **pananqa** [Nebensatz-Subj. 2: Capyama]
 2SNI “**manam kutiymanchu; ñuqapas tukuy sunquywanmi qusayakurqani**” **ñispas**
 2SNv **ñiptinsi**,
 3SNv **chay Collquiri ñisqanchik qariqa** [Nebensatz-Subj. 3: Collquiri]
 3SNI “**yaya, manataqmi warmiyta qichuwankimanchu; ñam ari ‘tukuy ima haykaktapas qusqayki’ ñispa ñirqayki; manachu hucoricta quykiman**”
 3SNv **ñiptinsi**,
 4HS **chay warmip turankuna tiyasqanpi huk runa qipalla tiyamuq rimarirqan** [Hauptsatz-Subj.: Brüder Capyamas]
 4sni “**yaya huñiytaq**”;
 “**imach chay hucoric**”, **ñispas**
 4HS **allimanta rimanakurqanku** [dieser letzte komplexe Satz mit einer SNI ist parataktisch mit dem vorhergehenden Satz verbunden].

*Als sie [Nebensatz-Subj. 1: Familie von Capyama] (das) sagten,
 ihre Schwester [Nebensatz-Subj. 2: Capyama] aber
 sagend: “ich möchte gar nicht zurückkehren; ich bin von ganzem
 Herzen Gattin geworden”,
 (dies) sagte*

und der von uns Collquiri genannte Mann [Nebensatz-Subj. 3: Collquiri]:

*“Vater, auf keinen Fall könntest Du mir meine Frau nehmen! Ich habe Dir schon gesagt: ‘alles erdenkliche will ich Dir geben’. Könnte ich Euch nicht einen **hucoric** geben”, sagend*

sprach,

da fing von den Brüdern der Frau [Hauptsatz-Subj.: Brüder Capyamas], die (da) saßen, ein Mann, der am Ende saß, (also) zu reden an:

“Vater, sag doch ja!”.

*“Was ist wohl dieser **hucoric**?”, sagend*

so redeten sie einander gut zu.

(Kap. 31, T 31: 91-92, Übers. nach Trimborn.)

Mit dieser Art der zitierten Rede erhalten die Protagonisten eigene Stimmen, die sich von der des Erzählers deutlich absetzen und gewissermaßen eine eigene Dynamik bekommen.

Neben dieser spezifischen Personen zugeschriebenen zitierten Rede wird auch eine Rede zitiert, die anderer Art ist. Es handelt sich um die Wiedergabe bestimmter religiös bedeutsamer formelhafter Aussagen und Anrufungen, die bestimmte Riten begleiten und sich daher immer wiederholen. Ihr iterativer Charakter wird durch die vom Erzähler in der Textumgebung verwendete habituelle

Vergangenheit explizit gemacht. Hier handelt es sich nicht um Dialoge der Protagonisten, sondern zitierte Rede der Gläubigen, die diese an ihre Gottheit richten.

So werden die Feiern zu Ehren Chuquisusos (Kap. 7) von bestimmten Worten begleitet, die die religiösen Handlungen kommentieren:

Chaymantam, ñawpa don Sebastian apu kawsaptinpas, Corpus Christipi hatun pascuakunapipas huk warmi “Chuquisusom kani” ñispa, hatun akillawan hatun putuwanpas aswakta manyanmanta qumuq karqan, “kaymi mamanchikpaq aswan” ñispa.

*Darauf – noch als der alte Herr Don Sebastian lebte – pflegte an Fronleichnam und (anderen) hohen Feiertagen eine Frau mit den Worten: “Ich bin Chuquisuso”, mit einem großen **aqilla** und einem großen **putu** reihum Chicha auszuschenken, wobei sie sagte: “Das ist die Chicha unserer Mutter.” (T 7: 11, Übers. Trimborn.)*

In Kapitel 24 wird ein Ritual beschrieben, in dem Frauen bestimmte Worte sprechen:

Kayta sitaptinsi, warmikunaqa, ayllu ayllu yaykuspa sitaptin, mana wankar[ni]yuq warmikunapas takipuq karqan, kay simikta rimaspa: “wakcha churiykikta chaskipuy” ñispa huasca ñisqanchiktari: “wakcha churiykikta chaskipuytaq” ñispataq.

*Wenn sie nach diesen schleuderten (und) auch die Frauen, die **ayllu**weise antraten, schleuderten, pflegten auch die Frauen, die keine Trommeln hatten, für sich zu tanzen, wobei sie die Worte sprachen: “Nimm Dein armes Kind auf”, und auch zu dem von uns erwähnten **huasca** sagten: “Empfange Dein armes Kind.” (T 24: 105, Übers. Trimborn.)*

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß simulierte Dialoge also vor allem in den Erzählungen mythischer Art eine wichtige Rolle spielen, indem sie die Charaktere die Handlung weitgehend selbst ‘bestimmen’ und weiterführen lassen, mit meist nur geringfügigen Erzählerkommentaren. Besonders in der zitierten Rede der Dialoge finden sich die interpersonalen Suffixe, die im folgenden besprochen werden sollen.

7.7.3.2 Die interpersonalen Suffixe

Für die Inbezugsetzung verschiedener Personen zueinander in der zitierten Rede wird häufig das ins Verb integrierte pronominale Objekt verwendet, das Wölck (1987: 55-56) als “interpersonale” Beziehung bezeichnet. So finden sich Beziehungen dritter Personen zum Sprecher (-**wan**, *er/sie-mich, mir*) oder zum Angesprochenen (-**sunki**, *er/sie-dich, dir*), aber auch solche des Sprechers zum Angesprochenen (-**yki** [allgem. Zeit], -**sqayki** [Fut.], *ich-dich, dir*) oder umgekehrt (-**wanki**, *du-mich, mir*) (in den oben zitierten Texten durch doppelte Unterstreichung gekennzeichnet). Diese interpersonalen Suffixe finden sich auch in Verbindung mit bestimmten Zeiten und Modi (-**rqa**, Vergangenheit) und dem Potential (-**man**). Sie können auch mit einer Nominalisierung verbunden werden, die den Charakter eines Relativsatzes hat (**chay willawasqaykimanta**, *dessentwegen, was du mir gesagt hast*).

So wird die Komplexität der Personen-Interaktion in der direkten Rede durch den Dialog zum Ausdruck gebracht und innerhalb des Dialogs – in der zitierten Rede – durch die interpersonalen Suffixe, während der erzählte Text außerhalb der direkten Rede meist von (mehreren) dritten Personen handelt und die

Komplexität der Interaktion der Personen dadurch erhält, daß der Erzähler die Handlungen und Rede der Protagonisten wiedergibt.

7.7.3.3 Verbal-modifizierende Suffixe und Verben der Interaktion

Wie erwähnt, werden, um eine Personen-Interaktion auszudrücken, auch verschiedene Modal-Suffixe verwendet, d.s. Suffixe, die den Inhalt von Verben modifizieren. **-naku** drückt eine Gegenseitigkeit aus, sowohl positiver als auch negativer Art:

“Pim ñawpaq siqisun” ñispa, kamachinakurqan.

“Wer wird als erster die Linie ziehen?”, beratschlagten sie untereinander. (Tradiciones de Huarochirí Kap. 6, T 6: 45, Übers. SDS);

Chaymanta kay runakuna chay pacha kawsaqkunaqa, paypura awqanakuspa atinakuspallam, kawsaq karqan.

Dann lebten diese Menschen, die in jener Zeit lebten, indem sie gegeneinander kämpften und sich gegenseitig besiegten. (Kap. 5, T 5: 4, Übers. SDS; s.a. Kap. 3, T 3: 11; Kap. 4, T 4: 4.)

-pu wird als benefaktives Suffix bezeichnet und kann sowohl der besprochenen Person zum Vorteil als auch zum Nachteil gereichen:

Chay rumis kanankamapas ... chaytas imanqanpaq ari kukakta chawsawa churapun kanankamapas.

Jener Stein existiert bis heute ... (und) dort obenauf legt man, wozu es auch sei, Koka für sie (die Göttin Chaupiñamca) bis auf den heutigen Tag. (Kap. 5, T 5: 108-109, Übers. nach Trimbom.)

Im folgenden Beispiel bringt **-pu** einen Nachteil zum Ausdruck:

“Kay sarallaymi yakumanta chakipuwan yaya”.

“Dieser mein Mais wird mir wegen des (fehlenden) Wassers trocken, Vater”. (Kap. 6, T 6: 35, Übers. SDS.)

Die zweiseitige und zweideutige Verwendung von **-pu** wird im folgenden Beispiel deutlich, in dem ein verärgerter Gott die Haustiere einer Göttin ins Meer wirft:

Chaytas chay Cunirayaqa, piñaspa ..., tukuyninta hatun quchaman wischuripurqan.

Jene (Tiere der Göttin Urpaihuachac) schüttete jener Cuniraya, da er ärgerlich war, alle zusammen zum Nachteil Urpaihuachacs ins große Meer. (Kap. 2, T 2: 55, Übers. SDS).

Da diese Tiere nun zu Fischen werden, ist die Bedeutung von **-pu** hier recht komplex: Urpaihuachac dürfte es sehr geärgert haben; Cuniraya war froh, seinen Unmut an ihr auslassen zu können; den Menschen wiederum gereichte es zum Vorteil, da sich so das Meer mit Fischen füllte. Wie in so vielen Lebensbereichen der andinen Bevölkerung zeigen auch linguistische Elemente zwei Seiten, ohne daß diese sich gegenseitig ausschließen.

Das Quechua verfügt außerdem über ein eigenes semantisches Feld von Verben, die eine Reziprozität beinhalten. Das am unspezifischsten verwendete Verb, gewissermaßen das Grundwort, ist **yanapa-**, *helfen*. Andere Arten der Interaktion werden durch weitere Verben lexikalisiert. Wie in vielen Bereichen der andinen Kultur spiegelt sich besonders im Verb **ayni-** sowohl eine als positiv zu bewertende Handlung (gegenseitige Hilfe der gleichen Art) als auch eine als negativ zu interpretierende Handlung (Rache) wider. Daneben findet sich noch das Verb **minka-**, das ebenfalls eine reziproke Handlung zum Ausdruck bringt (traditionell Arbeit gegen Bewirtung, heute auch: Arbeit gegen Entgelt). Bevor ich mich der Verwendung dieser Verben in den Texten von Huarochirí zuwende, ist eine kurze Betrachtung ihrer Bedeutungen, wie sie sich aus den kolonialen Wörterbüchern ergeben, angebracht.¹⁸⁵

Santo Tomás (*Lexicón* 298) und González Holguín (*Vocabulario* 364/1) geben **yanapa-** mit *ayudar*, *helfen*, wieder; Santo Tomás fügt hinzu: “fauorecer generalmente”, und González Holguín verbindet **yanapa-** mit dem modalen Suffix **-naku** zu **yanapanaku-**, mit der Bedeutung: “Ayudarse el vno al otro”. González Holguín (40/2) gibt **ayni-** allgemein mit der Bedeutung von Gegenseitigkeit an: “Aynicupuni, o aynini. Recompensar o pagar en la misma moneda”, wobei das Modal-Suffix **-pu** den Nutzen oder Schaden ausdrückt, den der andere von dieser Handlung haben kann. Daß sich **ayni-** besonders auf die gegenseitige Hilfeleistung bei der Arbeit bezieht, zeigt folgender Eintrag (González Holguín 612/2): “Pagar con la misma moneda. Aynillamanta llamcapuni” (**llank'a-**, *arbeiten*), wörtlich: “ich arbeite durch die **ayni-**Form zum Vorteil von jemandem”. Aber auch der negative Aspekt kann zum Ausdruck gebracht werden: “Aynicupuni. Vengarse, satisfacerse, hazerle otro tanto”; Santo Tomás (224, 232) hat nur diese Bedeutung für das Wort **ayni-**. Das Verb **minka-** beinhaltet bei González Holguín (240/2) den Aspekt der Gegenseitigkeit: “Minccacuni. Rogar a alguno que me ayude prometiendole algo”, gibt aber auch bereits die Verwendung im kapitalistischen System wieder: “Minccani. Alquilar persona.”

In den Texten von Huarochirí wird **yanapa-** nur je einmal in Kapitel 9 und 19 verwendet, tritt aber mehrmals in Kapitel 20 und 23 auf. Obwohl in verschiedenen Ko-Texten verwendet, hat **yanapa-** hier immer die Bedeutung, daß jemandem, der in einer geschwächten Position ist (die zugezogenen Fremden, Don Cristóbal, der Inka), Hilfe von einem stärkeren Partner zukommt. Diese Hilfe kann angefordert werden.

Yallinraq Surco runakunaqa Huayllaskunaktapas chay ranti takichin; chay llaqtayuq warmiwan casarasqa kaptinqa, kaykunakta ruraptinsi, manataq chay llaqtayuqpas chakranta imantapas qichunchu, forastero kaptinpas; yallinraq yupaychan yanapan

Wenn (ein solcher) mit einer Frau aus dem Dorfe verheiratet ist und diese (Tänze) ausführt, nehmen die Dorfbewohner auf keinen Fall sein Land noch etwas von seiner Habe fort; und wenn er ein Fremder ist, so ehrt und unterstützt man ihn erst recht.
(Kap. 9, T 9: 59-61, Übers. Trimborn.)

¹⁸⁵ Der Aufsatz von Golte (1974) stellt die Vielfalt der Wörter zusammen, die sich in den kolonialen Lexika finden. Allerdings handelt es sich vorwiegend um thematisch arrangierte Listen der Wörter und Ausdrücke, die dann, aufgrund der angegebenen Bedeutung, bestimmten semantischen Feldern prozentual zugeordnet werden (für eine Kritik s. Dedenbach-Salazar Sáenz 1984: 5). Im kulturellen Zusammenhang verschiedener Regionen der Anden werden diese Konzepte in dem Buch *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Alberti/Mayer eds. 1974) untersucht. Eine Fallstudie, die sich auch recht ausführlich mit der Reziprozität in verschiedenen Lebensbereichen befaßt, ist die von Allen (1988). Hier kann nur eine kleine Auswahl dieser Wörter behandelt werden, die auch regional in unterschiedlicher Bedeutung verwendet werden.

Kay Macavisa Pariacacap churinsi, ñawpa Ynga kaptin awqaman yanapanqanpaq apay tukurqan.

Pariacacas Sohn Macavisa wurde, als der alte Inka noch war, um ihm zu helfen, gegen den Feind getragen. (Kap. 19, T 19: 2, Übers. Trimborn.)

In Kapitel 20 verwendet der Erzähler **yanapa-** (zweimal in der zitierten Rede des Don Cristóbal, einmal in der Erzählung selbst – offensichtlich benutzt der Erzähler hier Don Cristóbal's Diktion), und zwar immer im Zusammenhang mit der Jungfrau Maria, von der Don Cristóbal Hilfe erfleht und erhält:

“Qam mamaytaq yanapallaway pana hina huchasapaktapas.”

“Du, meine Mutter, hilf mir doch nur, wenn ich auch solch ein Sünder bin.” (Übers. Trimborn, Satz 59.)

Chaymantas astawanraq Diosta mucharqan Virgen Santa Mariaktapas wiñay yanapanqanpaq.

Darauf betete er noch mehr zu Gott und zur Heiligen Jungfrau Maria, der immer Hilfsbereiten. (T 20: 63, Übers. Trimborn.)

“Kunan tutam Virgin Santa Maria mamanchikpaq yanapayninwan atiparqumuni.”

“In dieser Nacht habe ich (ihn) mit der Heiligen Jungfrau Maria, unserer Mutter, Hilfe mit einem Schlage besiegt.” (T 20: 64, Übers. Trimborn.)

In Kapitel 23 stellt der Inka zunächst Überlegungen an (stille Rede) und richtet sich dann in direkter Rede an die anderen Gottheiten, damit sie ihm gegen Aufständische helfen sollten; auch hier verwendet der Inka das Wort **yanapa-**:

Chaysi huk punchawqa yuyakurqan ‘imaraykuh. kay wakakunakta siruini quriwan qullqiwana pachaywan mikunaywan ima haykaywanpas; ma qayachisay tukuyta kay awqakunata yanapawanqanpaq’ ñispas.

*Da aber überlegte er eines Tages: “Weshalb diene ich diesem **huaca** mit meinem Gold (und) Silber, meiner Gewandung, meinen Speisen und allem sonst? Nun: alle werde ich rufen lassen, damit sie mir gegen diese Rebellen helfen”, sagte er.* (T 23: 7, Übers. Trimborn.)

Chay pachas Yngaqa rimarirqan, ñispa: “yayakuna huaca villcakuna, ñam ari yachanki; imanam ñuqa qamkunakta tukuy sunquywan quriwan qullqiwana seruiyki. Chayta hinaspa qamkunaqa, hina ñuqa seruiptiyqa, manachu yanapallawankimantaq, chika achka waranqa runayta perdiptiy; chayraykum qamkunakta qayachimuykichik” ñispa.

*Dann hub der Inka zu sprechen an: “Väter, **huaca** und **villca**, Ihr wißt schon, wie ich Euch von ganzem Herzen mit Gold und Silber gedient habe. Da dem so ist, könntet Ihr, wo ich (Euch) so diene, mir nicht helfen, wenn ich so viele Tausend meiner Leute verliere? Deshalb habe ich Euch rufen lassen.”* (T 23: 14, Übers. Trimborn.)

und der Inka droht ihnen:

“Mana yanapawayta munaptiykiqa, kanallanmi tukuyniykichikta rupachichisqayki. ... manachu kay chika llakikusqayta uyarispa, yanapawankiman, manam ñiptiykiqa, kanallantaqmi rupanki”.

“Wenn Ihr mir nicht helfen wollt, werde ich Euch alle auf der Stelle verbrennen lassen! ... Wenn Ihr nicht, da Ihr all meine Trübsal hört, mir helfen könnt und nicht sprecht, sollt Ihr auf der Stelle brennen”. (T 23: 17, Übers. Trimborn.)

Das Wort **ayni(-)** kommt überhaupt nicht vor.

Minka- wird in den Kapiteln 5 und 9 vom Erzähler verwendet, und es beinhaltet in beiden Fällen die Bedeutungskomponenten, daß man jemanden mit einer Hilfeleistung beauftragt und dabei quasi durch den Beauftragten vertreten wird; zunächst erhält Huatyacuri die Hilfe der Wildkatze:

Chaymanta qatananpipas hinataqsi yallirqan; uqsantapas tukuy wanakukuna wikuñakunas astamurqan; chay runaptari lllamanwan chaqnamuptinsi, usqullukta minkaspa, huk qaqallapi suyaspa, mancharichispa, tukuyta destruyrqa urmachirqan; chaywanpas hinataq yallirqan.

Darauf soll (Huatyacuri) ebenso mit dem Dachdecken obgesiegt haben; und (zwar) holten sein Stroh alle Guanakos und Vikunjas herbei; und als man das jenes Mannes auf seine Lamas verlud, machte (Huatyacuri) alles zunichte (und) brachte (es) zu Fall, indem er die Wildkatze dung, auf einem kleinen Felsen (mit ihr) wartete (und die Lamas) erschreckte. Und so siegte er auch damit. (Kap. 5, T 5:96-99, Übers. Trimborn.)

sodann erbitten einige Personen die Hilfe anderer, damit diese an ihrer Stelle alte Gebete sprechen:

Mana kikin kay muchanakunakta muchaspapas, wakin machukunakta minkaspa, paypaq rantin muchachispa, achka runam hina kawsanku.

(Und) wenn sie auch selbst diese Verehrung nicht ausüben, leben viele Leute (doch) so, daß sie andere, ältere Leute dingen und an ihrer Statt beten lassen. (Kap. 9, T 9: 89, Übers. Trimborn.)

Die hier besprochene Lexikalisierung und Grammatikalisierung der Personen-Interaktion, d.h. die Verwendung bestimmter sprachlicher Mittel in diesem Bereich, zeigt die herausragende Bedeutung, die das zwischenmenschliche Handeln im Quechua hat.

7.7.4 Schlußbemerkung

Neben bestimmten Suffixen und Verben, den Dialogen und der Kombination lexikalischer Mittel aus verschiedenen semantischen Bereichen, werden in Verbindung mit den letztgenannten auch stilistische Mittel verwendet, wie die Gegenüberstellung, um der Interaktion Dynamik zu verleihen. So verwendet der Erzähler in Kap. 3 folgende Konstellationen: **llama** = **llaki-** und **waqa-**, das Lama ist traurig und

weint, im Gegensatz zu **llamayuq** = **piña-** und **chuqa-**, der Besitzer des Lamas ärgert sich und wirft nach ihm. Hierbei handelt es sich außerdem um eine Personifizierung.¹⁸⁶

Allen interagierenden Figuren – ob Götter, Menschen oder Tiere – ist gemeinsam, daß sie sprechen und in einer Weise handeln, die wir als sehr “menschlich” bezeichnen würden: sie lieben, sie helfen, sie hassen, sie ärgern einander. Zum einen ist natürlich klar, daß es sich hier um religiöse, also metaphorisch-symbolische Darstellungen der Welt handelt, die mit Sicherheit von der andinen Bevölkerung interpretiert wurden; zum anderen aber darf man nicht vergessen, daß für den Menschen in den Anden – bis heute – die Natur (die Götter, Menschen, Pflanzen, Tiere und auch Steine umfaßt) als ein Ganzes empfunden wird, das die Macht hat, zu handeln und das menschliche Leben zu beeinflussen.

7.8 Rhetorische und stilistische Ausdrucksmittel

7.8.1 Stilanalyse

7.8.1.1 Ansätze und Probleme

In den vorangehenden Kapiteln wurde das Manuskript von Huarochirí unter verschiedenen Gesichtspunkten in bezug auf seine Textualität untersucht, wobei intra-textuale Elemente wie Diskursuffixe, Konnektivität und die Darstellung der Personen-Interaktion ebenso wie die Beziehung Erzähler-Text analysiert wurden. Im folgenden sollen nun die Texte auf ihre stilistischen Eigenheiten hin untersucht werden. Dazu werden zunächst verschiedene Ansätze zur Stilistik vorgestellt, anhand derer ein Arbeitsansatz für das Verständnis von Stil in der vorliegenden Studie entwickelt werden soll.

Stil als eigenständige, einheitliche Darstellungs- und Ausdrucksweise eines Autors, einer Gattung oder einer Epoche ist ein Grundbegriff der Literaturwissenschaft¹⁸⁷, und die vielfältigen Formen von Bildern und Figuren wurden traditionell der literarischen Sprache westlicher Kulturen zugeschrieben und daher von Literaturwissenschaftlern untersucht. Als Begründer der modernen Stilistik gilt Bally, der die Stilistik folgendermaßen definiert:

elle étudie la valeur affective des faits du langage organisé, et l'action réciproque des faits expressifs qui concourent à former le système des moyens d'expression d'une langue. La stylistique peut être, en principe, générale, collective ou individuelle (Bally 1951: 1).

[Ein positives Prinzip der Stilistik ist folgendes:] il tend à montrer que l'étude d'une langue n'est pas seulement l'observation des rapports existant entre des symboles linguistiques, *mais aussi des relations qui unissent la parole à la pensée*, que c'est une étude en partie psychologique, en tant qu'elle est basée sur l'observation de ce qui se passe dans l'esprit d'un sujet parlant *au moment où il exprime ce qu'il pense*; une étude plus linguistique que psychologique cependant, en ce qu'elle est tournée vers la face expressive de la pensée et non vers la face pensée des faits exprimés. (Bally [1909] 1951: 2, Hervorhebungen des Autors.)

Für Bally war also besonders der Gedanke und das, was er zum Ausdruck bringt, sowohl in psychologischer als auch in linguistischer Hinsicht, von grundlegender Bedeutung bei der Stilanalyse.

¹⁸⁶ Für eine ausführlichere Besprechung s. Kap. 7.8.1 *Stilanalyse*, 7.8.3 *Wiederholung und Parallelismus*.

¹⁸⁷ Braak (1969: 28). Bereits Aristoteles (*Rhetorik* [4. Jh. v. Chr.] Buch III, Kap. 12, 1980: 199) befaßte sich mit dem Stil, indem er darstellte, wie “zu einer jeden Redegattung ein anderer sprachlicher Ausdruck paßt”.

Im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde nun sowohl der Untersuchungsansatz als auch der Untersuchungsgegenstand weiter gefaßt. Zum einen befassen sich jetzt auch Linguisten mit Hilfe ihres analytischen Apparates mit dem Stil.¹⁸⁸ Jakobson forderte bereits 1958 (publ. 1960: 377), anläßlich einer Tagung über Stil, Literaturwissenschaft und Linguistik bei der Analyse poetischer Texte miteinander zu verbinden:

The present conference has clearly shown that the time when both linguists and literary historians eluded questions of poetic structure is now safely behind us. Indeed, as Hollander stated, "There seems to be no reason for trying to separate the literary from the overall linguistic". If there are some critics who still doubt the competence of linguistics to embrace the field of poetics, I believe that the poetic incompetence of some bigoted linguists has been mistaken for an inadequacy of the linguistic science itself. All of us, however, definitely realize that a linguist deaf to the poetic function of language and a literary scholar indifferent to linguistic problems and unacquainted with linguistic methods are equally flagrant anachronisms.

Wie hier und auch in den Beiträgen der Teilnehmer deutlich wird, geht es allerdings vorwiegend um die Analyse poetischer Texte mit linguistischen Mitteln (Sebeok ed. 1960).

Zum anderen werden jetzt auch orale Texte, sowohl Konversation im abendländischen Kontext¹⁸⁹ als auch Wortkunst oraler Kulturen¹⁹⁰, in die Stilanalyse einbezogen.

Leider besteht weder Konsens darüber, was die Stilistik untersucht, welche Methoden sie anwendet und welche Ziele sie verfolgt, noch darüber, wie 'Stil' zu definieren ist. In diesem Zusammenhang sind die Ausführungen von Leech und Short (1981: Chapter I) von Interesse. Sie geben den Stand der Forschung bezüglich der Diskussion wieder, inwieweit Stil und Inhalt getrennt zu sehen sind (dualistische Sichtweise), eine nicht trennbare Einheit bilden (monistische Sichtweise) oder - eine Sichtweise, für die sich diese Autoren aussprechen - Texte pluralistisch anzugehen sind, d.h. bei der Stilanalyse der Tatsache Rechnung getragen werden muß, daß jede Äußerung mehr als eine Bedeutung und Funktion haben kann.

Einen Einblick in diese Problematik und einen Überblick über verschiedene Ansätze zum Verständnis von Stil gibt Enkvist (1964: 11 ff.). Die Definitionen von Stil richten sich danach, aus welcher Perspektive der Untersuchungsgegenstand jeweils gesehen wird: aus der des Autors, der des Textes selbst oder der des Lesers. Der Stil kann - eingedenk dieser verschiedenen Sichtweisen - nach folgenden Betrachtungsweisen analysiert werden: als Schale, die einen bereits existierenden Kern oder Gedanken umgibt; als Wahl zwischen zwei alternativen Ausdrucksweisen; als Abweichung von einer Norm; als Gruppe individueller Eigenschaften; als Gruppe kollektiver Eigenheiten und schließlich auch als Beziehungen zwischen sprachlichen Einheiten, die über den Satz hinausgehen.

¹⁸⁸ Zwar sah schon Ullmann (1964a) die Stilistik durchaus als der Linguistik nahestehend; seine methodischen Überlegungen beschränkten sich aber noch auf literarische Texte im europäischen Sinne von Literatur. Die Debatte über die Verwendung linguistischer Methoden in der Literaturanalyse wurde zu Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre recht heftig geführt; ein Beispiel dafür sind die Beiträge des Autors und von Bateson in Fowlers Buch *The Languages of Literature: Some Linguistic Contributions to Criticism* (1971). Einen strukturalen und später auch einen semiotischen Ansatz erarbeitete Riffaterre (1973, 1978, 1979).

¹⁸⁹ S. z.B. Tannen (1989).

¹⁹⁰ Für eine frühe Analyse dieser Art s. Dorson (1960).

Vor allem durch den letztgenannten Gesichtspunkt der Stilanalyse und auch von Jakobson angeregt, legten die Textlinguisten in den siebziger Jahren Ansätze vor, wie Stil auch mit linguistischen Mitteln analysiert werden kann. Dabei gingen sie davon aus, daß es sich beim Stil um ein satzübergreifendes Phänomen handelt, welches sich u.a. im Hinblick auf seine Kohäsion, Absatzstruktur, Thema/Rhema und die Einbettung von Text in Text (z.B. direkte Rede) untersuchen läßt (Enkvist 1973; 1977: 177, 182). Hier wird die Verbindung zum funktionalen Ansatz der Prager Schule und zu den Diskursanalysen der Summer Institute of Linguistics-Forscher deutlich (Enkvist 1977: 179-180) und das weite Gebiet erkennbar, das die Stilanalyse umfassen kann und das mit dem der Diskursanalyse fast identisch ist. Wie auch die Ethnolinguisten der *ethnography of speaking* (s.u.) und offensichtlich teilweise auf deren Ansätzen basierend, fordern die Textlinguisten außerdem die Einbeziehung von Ko-Text (hinsichtlich Lautung, Syntax und Semantik) und Kontext (hinsichtlich der pragmatischen Einbettung des Textes) in die Untersuchung stilistischer Ausdrucksmittel (Mortara 1979: 406-407; s.a. Spencer/Gregory 1964). Enkvist (1964: 30-31) stellt die Elemente des Ko-Textes ("textual context") und des Kontextes ("extratextual context") folgendermaßen dar:

textual context

linguistic frame

phonetic context (voice quality, speech rate, &c.)

phonemic context

morphemic context (*he sings/he singeth*)

syntactic context (including sentence length and complexity)

lexical context

punctuation, capitalization

compositional frame

beginning, middle or end of utterance, paragraph, poem, play, &c.

relationship of text to surrounding textual portions

metre, literary form, typographical arrangement

extratextual context

period

type of speech, literary genre

speaker/writer

listener/reader

relationship between speaker/writer and listener/reader in terms of sex, age, familiarity, education, social class and status, common stock of experience, &c.

context of situation and environment

gesture, physical action

dialect and language

Um sich dem Stil eines Textes anzunähern, können also bestimmte sprachliche Elemente als stilistische Indikatoren gesehen werden, wenn sie auf ihr Vorkommen (Verteilung, Häufigkeit) hin im Ko-Text und Kontext untersucht werden, d.h. es werden sowohl linguistische als auch pragmatische Elemente in die Analyse einbezogen. Bei den Stilindikatoren handelt es sich um lautliche, morphologisch-syntaktische Elemente, um auf den Diskurs bezogene, satzübergreifende Elemente, lexikalisch-semantische Einheiten

(die z.B. im Zuge der Wortfeldanalyse und auf die Art der Konnektivität hin untersucht werden können), wobei die von der traditionellen literaturwissenschaftlichen Stillehre behandelten Figuren und Bilder innerhalb dieser Einheiten behandelt werden. (S.a. Enkvist 1973: 82 ff.)

Wichtig bei der Stilanalyse ist außerdem die Zielsetzung, da sie jeweils mit unterschiedlichen Fragestellungen und Methoden verbunden ist. Peter Cassirer (1975) präsentiert aufgrund dieser Variationsbreite die möglichen sich daraus ergebenden Stilkonzepte.

Figure 3.

GOAL	MATERIAL	LEVEL	QUESTIONS	METHODS	CONCEPT
PRESCRIPTIVE	sounds, words, clauses, sentences, text	style-value style-level	does it sound well? is it understandable? does it fit to context?	(evaluative criteria)	"Style is the way in which one solves the problem of giving one's words the intended effect"
DESCRIPTIVE	from sounds to things, from punctuation signs to the intention of the speaker/writer; text (s)	style-elements style	how is the content of the text communicated?	qualitative and quantitative analysis	Style is the aggregate and structure of all stylemarkers in a text. (What gives a text-element the status of style-marker has to be made clear in a style theory)
DISTINCTIVE	texts	style-elements	who has written...? has X written...? what differences are there between text p and q?	comparative analysis with aid of statistics or other quantitative methods	Style is the difference between texts or between a text and a norm
ARGUMENTATIVE	conative and arguing texts, pseudo-objective texts	style-elements relevant for the special issue	is the argumentation correct? which is the purpose of the text and the intentions of the speaker/writer? what effect does the text have?	semantical and logical analysis of purpose and effect	Style is the way in which a writer/speaker affects and/or influences the reader/listener
INTERPRETATIVE	text(s) the meaning of which is not directly apparent	style-elements contributing to the meaning of the text or which give clues to the intention of the speaker/writer	what does the text say and what does it mean? how is the import of the text communicated?	hermeneutics semantic context-analysis	Style is the way in which a content is presented

Tafel 14: Stil-Konzepte (Cassirer 1975: 40)

Mit Bezug auf diese Arbeit sind vor allem die deskriptive, die distinktive und die argumentative Stilanalyse relevant. Die deskriptive Analyse sollte es ermöglichen, bestimmte stilistische Indikatoren, vor allem im Bereich der Lexik und Semantik (die Syntax ist bereits in einem gesonderten Kapitel angesprochen worden) zu isolieren und dadurch für die Texte charakteristische 'Stile' zu finden. Hierbei spielt aber auch die distinktive Analyse eine Rolle, da sie es ermöglicht, diese Stile im Vergleich mit anderen Stilen, wie sie sich in anderen Korpora feststellen lassen, zu sehen; es gilt aber auch herauszufinden, ob es stilistische Unterschiede zwischen verschiedenen Kapiteln oder innerhalb einzelner Kapitel gibt, die dann auf verschiedene Erzähler bzw. Textgattungen hinweisen könnten. Eine argumentative Analyse kann in dieser Arbeit vor allem mit Bezug auf die Evidenz (textimmanent) und den soziokulturellen Kontext des Autors (kontextuell) besprochen werden (s. auch hierfür gesonderte Kapitel). Der Anspruch der interpretativen Analyse, die Texte inhaltlich besser zu verstehen, ist schließlich ein Grenzbereich dieser Arbeit, die eigentlich zunächst einmal die Voraussetzungen dafür schaffen will.

Eine andere Orientierung, die sich ebenfalls mit den Stilbegriff auseinandergesetzt hat, ist die der von Sapir und Whorf angeregten, meist nordamerikanischen Linguisten der späten sechziger und frühen siebziger Jahre, die den Begriff des Stils erweiterten, indem sie ihm wieder seine eigentliche, generelle Bedeutung zuschrieben, die der "Art und Weise etwas zu tun" und gleichzeitig auch die Komponente seiner sozialen Bedeutung miteinbezogen, d.h. die Sprache in ihrem soziokulturellen Kontext untersuchten (Hymes 1974b: 434-435). In diesem Rahmen grenzt Hymes (1974b: 441-442) "stylistic modes" von "stylistic structures" ab:

There are the kinds [of grouping of stylistic features] which can be said to color or accompany the rest of what is done, and the ones which can be said to define recurrent forms. For the first, one can speak of stylistic modes, and for the second, of stylistic structures.

A principal aspect of stylistic modes is a set of modifications entailed in consistent use of the voice in a certain way, as in singing, intoning, chanting, declaiming, etc. Modifications of the visual form of speech, in writing and printing, go here as well.

...

Stylistic structures comprise verbal forms organized in terms of one or more defining principles of recurrence and/or development. They have, so to speak, a beginning and an end, and a pattern to what comes in between.

Neuere Ansätze zur Stilistik beziehen sowohl die von den erwähnten Ansätzen behandelten Gesichtspunkte ein (wie z.B. Norm-Abweichung, Wahl des Ausdrucks) als auch die in verstärktem Maße von den Ethnolinguisten geforderte Einbettung in den soziokulturellen Kontext. Dies zeigen z.B. die von Birch/O'Toole (1988) und die von Hickey (1989) herausgegebenen Studien zu *Functions of Style* bzw. *The Pragmatics of Style*.

Though a full theory of language ought to deal explicitly with style, which is one type of systematic linguistic variation, today's linguistic theories are hardly capable of offering a full and explicit theory of style and a concomitant, uniform stylistic methodology to those practitioners who wish to analyse and describe the styles of specific texts. On the other hand, an increasing number of linguistic frames and methods are available for the study of a vast range of specific types of stylistic problems. But, today, different problems are explained differently within different linguistic theories. (Enkvist 1971: 59.)

Diese Beschreibung der Problematik der stilistischen Forschung machte Enkvist vor fast dreißig Jahren; sie hat allerdings kaum an Aktualität verloren. Wenn also auch das Verständnis von Stil je nach Disziplin und Schule variiert, so bleiben doch einige Punkte festzuhalten.

Jede Stilanalyse geht, implizit oder explizit, von einem Vergleich aus, einem Vergleich mit einer wie auch immer gearteten 'Norm'.¹⁹¹ Die Stilistik untersucht also nicht eine dem Text innewohnende Organisation sprachlicher Mittel, sondern gleicht vielmehr Stilindikatoren gegenüber anderen Ausdrucksmitteln in derselben Sprache ab (vgl. Enkvist 1973: 145).

Wenn es sich um Texte aus einer früheren Zeit handelt, ist auch zu beachten, daß das Lautsystem, Wortbedeutungen und grammatische und Diskurs-Elemente eine Veränderung durchgemacht haben können (Ullmann 1964b: 154-167). Die 'Norm', die zugrundeliegt, ist also die jener Zeit und nicht die gegenwärtige.

Dazu kommt außerdem, daß im Falle der Untersuchung von Texten fremder Kulturen und/oder einer anderen Epoche der analytische Apparat, die Stilistik, aus einer der untersuchten Kultur fremden Umgebung stammt, d.h. die Erfassung und Klassifikation von Stilindikatoren, z.B. Redefiguren, spiegelt nicht unbedingt die verbalkünstlerischen Kriterien der Untersuchungssprache wider (es sei denn, wir postulieren, daß diese Stilindikatoren universell gültig sind).¹⁹²

Eingedenk dieser Probleme sollen nun die stilistischen Merkmale der Texte von Huarochirí untersucht werden, wobei die Analyse von Figuren und Bildern im Vordergrund steht, da die von den Textlinguisten einbezogenen Elemente im weiteren Sinne Teil des Diskurses sind und schon behandelt wurden.

7.8.1.2 Bilder und Figuren

Bilder und Figuren als wichtige Stilindikatoren werden, nicht zuletzt zurückgehend auf die Autoren der Antike, von den meisten Literaturwissenschaftlern und auch von einigen Textlinguisten behandelt, wenn auch teilweise in unterschiedlichen Gruppierungen. Hier folge ich im wesentlichen der Klassifikation von Braak (1969: 29-51), um zunächst einen Überblick über Bilder und Figuren zu geben.

7.8.1.2.1 Bilder

Es gibt verschiedene Arten von Bildern. Als Tropik, mit den Bedeutungen "Wendung", "Schmuckform", wurde in der Antike das Bild allgemein verstanden. Besondere Formen sind die Metapher ("Übertragung"), zu der auch die Personifikation gehört, und die Metonymie, die das gebräuchliche Wort durch ein anderes, mit ihm in enger Beziehung stehendes, ersetzt.

Zusammenfassend werden Metapher, Vergleich und bildliche Ausdrucksweise insgesamt als Bild bezeichnet.

Unter Topik schließlich versteht man feste Denk- und Ausdrucksschemata, die in den vorliegenden Studien fast immer aus der antiken Literatur stammen, was aber nicht bedeutet, daß nicht auch andere Völker sich solcher fester Ausdrucksschemata bedienen.

¹⁹¹ Auf die Problematik einer solchen Norm und die ihrer Definition weist Todorov (1971) hin (s.a. Enkvist 1971: 53-55).

¹⁹² Dieselbe Einschränkung gilt natürlich prinzipiell für jede Art der Analyse, die ja – auch im formallinguistischen Bereich – okzidentale Beschreibungs- und Klassifikations-Kriterien verwendet.

7.8.1.2.2 Figuren

Es gibt Figuren auf jeder sprachlichen Ebene:

Klangfiguren:	Wortwiederholung, Wortspiel, Lautmalerei
Wortfiguren:	Nachdrücklichkeit, Übertreibung, Umschreibung
Satzfiguren:	Wortverbindung, Worteinsparung, Worthäufung, Wortstellung
Gedankenfiguren:	Anruf, Frage, Entgegenstellung, Widersprüchlichkeit

Wenn diese Klassifikation von Bildern und Figuren auch auf der antiken und westlichen Literaturanalyse basiert, so ist ihnen doch ganz offensichtlich eine gewisse Universalität nicht abzuspüren, da es kaum ein Werk der Wortkunst geben dürfte, daß sich z.B. nicht bestimmter Bilder bedient; aber selbst ein so eng im westlich-europäischen Sinne definierter Begriff wie der des Topos ist durchaus, wenn auch mit anderen Inhalten, auf die Literaturen anderer Völker übertragbar. Während die europäische Literatur seit jeher auf diese Stilelemente hin untersucht worden ist, gibt es nur wenige Studien zu deren Verwendung in Texten oraler Tradition oder indigener Texte der Kolonialzeit. Mit Bezug auf die Bilder sind orale Traditionen bisher vor allem auf Metaphern und Symbole hin untersucht worden; unter den Figuren waren besonders parallele und binäre Konstruktionen sowie Wiederholungen Gegenstand von Diskurs-Untersuchungen.

Bei der Analyse oraler Traditionen müssen außerdem der speziellen mündlichen Transmissionsform eigene Stilindikatoren besondere Beachtung finden, wie z.B. die Formeln.¹⁹³

Bevor nun also die Texte von Huarochirí auf ihre stilistischen Eigenheiten hin untersucht werden, soll hier ein kurzer Abriss der genannten, für orale Literatur untersuchten Stilindikatoren gegeben werden. Dabei stütze ich mich zum einen auf Untersuchungsansätze und Studien, die orale Literatur analysieren, zum anderen auf solche, die sich mit verschrifteten Texten befassen, welche auf orale Überlieferungen zurückgehen, wie z.B. die Bibel.

Wichtig ist es, bei der Analyse der erwähnten Stilindikatoren die Fragen danach einzubeziehen, wie häufig diese benutzt werden, wo sie jeweils im Korpus verwendet werden (d.h. in welchen Texten und Textgattungen) und zu welchem Zweck sich der Erzähler ihrer bedient.

7.8.2 Bildlichkeit

7.8.2.1 Allgemeines

Wie bereits angedeutet, gibt es verschiedene Arten bildlichen Ausdrucks, auf die im folgenden näher eingegangen werden soll.

Die sehr weitgefaßte Beschreibung von Bildern, die Tannen (1989: 135) mit Bezug auf die Konversationsanalyse gibt, vermittelt gerade wegen ihrer Breite eine gute Vorstellung dessen, was Bilder bewirken:

A major form of mutual participation in sensemaking is creating images: both by the speaker who describes or suggests an image in words, and the hearer or reader who creates an image based on that description or suggestion. Furthermore, ... the power of images to

¹⁹³ S. Kap. 1.1.4.1 *Formulaic Theory and Oral Theory* und 7.8.3 *Wiederholung und Parallelismus*.

communicate meaning and emotions resides in their ability to evoke scenes. Images, like dialogue, evoke scenes, and understanding is derived from scenes because they are composed of people in relation to each other, doing things that are culturally and personally recognizable and meaningful.

Hier und im Verlauf ihrer Erläuterungen zu dieser Thematik bezieht die Autorin Bildlichkeit auf den gesamten Prozeß der Kommunikation, die eben durch das Evozieren von Bildern im Rezipienten (im eigentlichen Sinne des Wortes) lebhaft wird.

Literaturwissenschaftler grenzen die Bedeutung von Bildlichkeit etwas mehr ein, indem sie sich vor allem mit der Ähnlichkeit und Analogie der zu vergleichenden Dinge befassen, die in einem Bild (Vergleich oder Metapher) miteinander in Verbindung gebracht werden (z.B. Brooke-Rose 1958a, 1958b, Ullmann 1964b). Dabei gehen die meisten Autoren auf Aristoteles zurück, der in Metapher und Gleichnis sehr ähnliche Ausdrucksmittel sah:

1. Es ist aber auch das *G l e i c h n i s* eine Metapher; denn der Unterschied zwischen beiden ist nur gering. Wenn man nämlich [hinsichtlich des Achilleus] sagt: "Wie ein Löwe stürzte er auf ihn", so ist es ein Gleichnis; sagt man aber: "Ein Löwe stürzte auf ihn", dann ist es eine Metapher, weil beide nämlich tapfer sind, nannte man den Achilleus in übertragenem Sinne einen Löwen. 2. Das Gleichnis ist aber auch in der Prosarede nützlich, jedoch in seltener Anwendung; denn es ist von poetischer Natur. Gebildet werden müssen sie wie die Metaphern; denn die Metaphern sind ja nur durch das bereits Genannte von ihnen unterschieden. ... Folglich ist klar, daß alle Ausdrücke, die als Metaphern verwandt, Beifall finden, diese auch Gleichnisse seien und die Gleichnisse Metaphern, die der detaillierten Erklärung entbehren. 4. Immer aber muß die Metapher, die aus der Analogie gebildet wurde, auch mit dem Übrigen, [sowie mit dem,] was damit verwandt ist, in Korrelation gebracht werden. Wenn z.B. die Trinkschale *Schild des Dionysos* ist, so ist auch passend, den Schild *Trinkschale des Ares* zu nennen. (Aristoteles [4. Jh. v. Chr.] *Rhetorik*: Buch III, Kap. 4, 1980: 176-178.)

Auf dieser Grundlage basierend analysiert Fogelin (1988) beide Formen als "figurative Vergleiche", die sich dadurch voneinander unterscheiden, daß der Unterschied der verglichenen Dinge im figurativen Gleichnis ('simile') explizit gemacht wird, in der Metapher aber nicht. Somit sieht er die Metapher als elliptischen Vergleich (Fogelin 1988: 29-30).¹⁹⁴

In diesem Zusammenhang ist die Erkenntnis Searles (1979) wichtig, daß es sich bei der Metapher (und auch beim Gleichnis) nicht um den Ausdruck einer Ähnlichkeit real existierender Dinge handelt, sondern daß vielmehr dem Sprecher und dem Adressaten bestimmte Prinzipien gemeinsam sein müssen, und daß es nur aufgrund dieser Gemeinsamkeit möglich ist, die von beiden angenommenen hervorstechendsten Eigenschaften des zu Vergleichenden auf das Vergleichene anzuwenden und somit eine Metapher zu bilden, im Gegensatz zu einer wörtlich zu nehmenden Aussage.

¹⁹⁴ S. auch seine Diskussion anderer Meinungen dazu (Fogelin 1988: Chapter 3-5).

Sieht man die Bildlichkeit als eine Skala, die am einen Ende Vergleiche expliziter Art aufweist und am anderen Metaphern, die eher implizit sind, so gehört zu letzteren auch die konsistente und systematische Umsetzung bestimmter Gegebenheiten einer Sphäre in eine gänzlich andere Sphäre.¹⁹⁵

Wie in der Besprechung der Texte von Huarochirí deutlich werden wird, finden sich dort kaum Metaphern im Sinne des literaturwissenschaftlichen Verständnisses dieses Ausdrucksmittels, nämlich als Redefiguren, wie sie z.B. Brooke-Rose (1958a, b) für das Englische beschrieben hat. Allerdings finden sich viele Vergleiche (Gleichnisse), d.h. das explizite Ende einer Skala der Bildlichkeit ist stark repräsentiert. Und am anderen Ende einer solchen Skala, an dem man die korrelativen Sphären ansiedeln könnte, sind komplexe Bilder oder Symbolkomplexe anzutreffen.

7.8.2.2 Huarochirí

Zwar haben sich verschiedentlich Autoren mit der Symbolik der andinen Völker befaßt, wobei der strukturalistisch beeinflusste Ansatz Zuidemas (z.B. 1967, 1983 a, b), aber auch einige andere Beiträge (z.B. Isbell 1985, Urton 1985, Urbano comp. 1993) zu nennen sind. Symbolik verstehe ich hier im weitesten Sinne als durch Konventionen festgelegte Zeichensysteme zur Erklärung bestimmter sinnlich wahrnehmbarer oder geglaubter Phänomene.¹⁹⁶ Ein weiterer Ansatz, diese Zeichensysteme zu verstehen und innerhalb von oraler oder auf oralen Ausdrucksformen basierender Literatur zu interpretieren, ist die von Foley (1991b: 42) eingenommene Sichtweise, daß bestimmte traditionelle Bedeutungen, die innerhalb der spezifischen Gesellschaft wohlbekannt sind, in die literarische Ausdrucksweise eines Autors – bewußt oder unbewußt – einbezogen werden; Foley sieht diese Bezüge auf gemeinsames kulturelles Wissen als Metonyme, die beispielsweise durch die Erwähnung eines bestimmten Details einer Persönlichkeit die gesamte Person und deren Bedeutung heraufbeschwören.

Da es sich bei den Texten von Huarochirí um solche religiösen Inhalts handelt, haben viele von ihnen symbolischen (oder nach Foley metonymischen) Charakter oder weisen symbolische Elemente auf, wie z.B. die Schlange auf dem Dach, die den Ehebruch der Frau symbolisiert (Kap. 5) oder die Steinsäule als Symbol einer Göttin, die mit der Fruchtbarkeit in Verbindung steht (z. B. Kap. 6). Zum Teil wird der symbolische Inhalt solcher Gegebenheiten explizit gemacht (im ersten Fall durch einen der Protagonisten) oder als Folge bestimmter Geschehnisse, die geschildert werden, ebenfalls relativ klar zum Ausdruck gebracht (im zweiten Fall); zu einem anderen Teil jedoch gibt der Erzähler keine explizite Erklärung, setzt offensichtlich vielmehr voraus, daß der Hörer/Leser den symbolischen Wert bestimmter Zeichen kennt. Was symbolisieren z.B. die Füchse, die sich unterhalten und damit dem Protagonisten unwissend sehr nützliche Informationen liefern (Kap. 5)? Wohl Weisheit oder zumindest ein Wissen, das größer ist als das anderer. In anderen Kapiteln wird der Fuchs jedoch als mit negativen Eigenschaften beladenes Tier dargestellt (Dedenbach-Salazar Sáenz 1994b: 160, 162), und die ewige Verliererrolle, in der sich der

¹⁹⁵ Ähnlich den “korrelativen Sphären” in der europäischen Literatur (s. Ullmann 1964c: 190). Auch Vansinas Unterscheidung in anscheinende und beabsichtigte Bedeutung (“apparent” vs. “intended meaning”) hilft uns, den Unterschied zu sehen, der zwischen der von uns verstandenen Bedeutung und der eigentlich intendierten, oft durch Metaphern ausgedrückten Bedeutung besteht (Vansina 1985: 83-91).

¹⁹⁶ Studien zur Symbolik gibt es in großer Zahl, sie sind aber nicht Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit. Ich möchte hier nur beispielhaft auf Sperber (1984) verweisen, der sich mit den Symbol-Theorien des Freudschen und des strukturalistischen Ansatzes auseinandersetzt und selbst eine Theorie vertritt, die eher auf einem kognitiv-individuellen Ansatz, kombiniert mit sozialen Elementen, beruht.

Fuchs auch im modernen andinen Erzählgut befindet, schreibt ihm auf symbolischer Ebene negative Werte zu.¹⁹⁷

Diese Symbole sind für uns, Außenstehende und Betrachter aus einer anderen Zeitepoche, nur schwer zu entschlüsseln, da der Erzähler sie nicht explizit macht.¹⁹⁸ Dies deutet allerdings daraufhin, daß er sich an ein Publikum wendet, von dem er voraussetzt, daß es mit der Symbolik vertraut ist.

Ein weiteres Beispiel für die Problematik der Interpretation solcher Bilder ist das der Gottheit, die als armer Mann gekleidet auftritt und diejenigen, die ihn dafür verachten, später straft (z.B. Kap. 6, 25). Hierbei handelt es sich um ein Topos, das in variierten Formen mehrmals auftritt. Wir müssen uns als heutige Leser fragen, inwieweit die Interpretation dieses Bildkomplexes von kulturellem Wissen bestimmt ist, das nicht mit dem unseren identisch ist. Wir würden sagen: Du mußt den Armen helfen, sonst sündigst du und kommst in die Hölle. Aber was sagte dieses Bild den andinen Menschen? Und hatte sich seine Interpretation in der frühen Kolonialzeit bereits durch den Einfluß christlicher Erzählungen zu wandeln begonnen?

Auf höchster Erzählebene schließlich können wir die gesamte Darstellung der Götterwelt von Huarochirí als symbolische Repräsentation menschlichen Lebens interpretieren. Die Protagonisten sind Gottheiten, was vor allem in den Berichten explizit gemacht wird, wenn sie und ihre Verkörperung (z.B. wird eine Göttin durch einen Stein, ein Gott durch einen Berg verkörpert) als *huaca*, vielleicht am ehesten als *Heiliges, Besonderes* zu übersetzen, bezeichnet werden und Verehrung erfahren. Zum anderen aber – in den mythischen Erzählungen – handeln diese Gottheiten wie Menschen (Streit, Liebe etc.) und werden auch mit den für Menschen verwendeten Termini sozialer Interaktion belegt (**r**una, *Mensch, Mann, warmi, Frau, churi, Kind* etc.).¹⁹⁹ Gleichzeitig jedoch unterscheiden sie sich dadurch von den Menschen, daß sie unbegrenzte Kraft haben (sie können z.B. Berge bewegen), unbegrenzt kommunizieren können (untereinander, mit Menschen, mit Tieren), sich verwandeln können (in Menschen, Tiere, Naturphänomene wie Steine) und ihre Macht dadurch zeigen, daß sie direkten Einfluß auf das Leben bestimmter Gruppen haben (Fruchtbarkeit, Hierarchie). Damit werden in den Erzählungen zwei Sphären miteinander in Bezug gesetzt: die der Menschen mit der der Götter. Dies ist Bildlichkeit auf der höchsten Ebene, und eine weitergehende Interpretation ist nicht Ziel dieser Arbeit, die ja in erster Linie nach den Ausdrucksmitteln fragt, aber keine religionswissenschaftliche Analyse leisten will und kann. Trotzdem halte ich diesen Exkurs über die Symbolik in den vorliegenden Texten für wichtig, da sie den Rahmen für die folgende, mehr am Text orientierte Analyse bildet. Denn auch im sprachlichen Bereich finden sich Bilder, wie dies erste Untersuchungen zur Bildlichkeit bestimmter semantischer Konzepte zeigen, die Crickmay (1994, 1995) anhand kolonialer Lexika gemacht hat.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll nun die Bildlichkeit im Text des Quechua-Korpus von Huarochirí untersucht werden, und zwar in Hinsicht auf die zu Anfang dieses Kapitels gemachten Beobachtungen zu den Vergleichen. Dabei wird danach gefragt, welche Vergleichskonstruktionen in den Texten von Huarochirí verwendet werden, wie die Erzähler sie benutzen und zu welchem Zweck.

¹⁹⁷ Für die Rolle des Fuchses im andinen Weltbild s. van Kessel (1994).

¹⁹⁸ Es wäre sicher auch interessant, die Erzählungen von Huarochirí im Hinblick auf Ricoeurs erweitertes und von ihm anhand der biblischen Parabeln erläutertes Verständnis von Metapher im narrativen Diskurs zu analysieren (Ricoeur 1975).

¹⁹⁹ S. auch Kap. 7.7 *Personen-Interaktion*.

Um Vergleiche zum Ausdruck zu bringen, wird vor allem die Partikel **hina** verwendet, die man mit (*so wie*) übersetzen kann. Normalerweise folgt sie einem zu vergleichenden Substantiv. Die Texte von Huarochirí machen von dieser Partikel regen Gebrauch, wie z.B.

chay llamaqa runa hina rimarimuspa ...

indem jenes Lama wie ein Mensch zu sprechen begann ... (Kap. 3, T 3: 6, Übers. SDS).

In den Texten wird aber auch noch eine weitere Vergleichskonstruktion mit **imanam** verwendet; diese Partikel, die eine Kontraktion aus ***ima-hina-mi** sein dürfte, wörtl. *was-wie-assertativ*, leitet meist den Vergleich ein, der dann mit einer **hina**-Form weitergeführt wird, z.B.

Chay rumis kanankamapas, imanam runap chankan hina, chankayuq rakayuq tiyan.

Dieser Stein steht bis heute dort menschlichen Schenkeln gleich mit Schenkeln und Scheide. (Kap. 5, T 5: 108, Übers. Trimborn.)

Zum einen werden Vergleiche verwendet, um intra-textuale Beziehungen herzustellen, wenn etwa der Erzähler sich auf eine Schilderung eines ähnlichen Phänomens bezieht, die er bereits vorher gebracht hat; z.B. wird in Kapitel 10 auf Ähnliches in Kapitel 9 Bezug genommen, wobei dem Vergleich auch eine auf den Gesamttext bezogene konnektive Funktion zukommt.

Kay Chaupiñamcas kanan pichqa rikra rumi karqan chirayasqa. Payta muchaypaqri – imanam Pariacacaman vallinakuspa rirqan – hinallataqsi ña chayaypaq yallinakuq karqan, llamanta imantapas qatispa.

Chaupiñamca erkaltete nun später zum fünfflügeligen Stein. Und um sie zu verehren, soll man, wie man wetteifernd zu Pariacaca ging, ebenso auch gewetteifert haben, um zu ihr zu gelangen, indem man sein Lama oder sonst ein (Tier) vor sich her trieb. (Kap. 10, T 10: 12-13, Übers. Trimborn.)

Eine zweite Art von Vergleich besteht aus mehr oder weniger umfangreichen Erläuterungen, die sich anscheinend alle an Rezipienten richten, die nicht mit der andinen Kultur vertraut sind, und/oder sie nehmen ganz klar Bezug auf die Jetztzeit, das heißt, die Zeit, in der bereits die Weißen in Peru leben. Oft werden in der Erläuterung auch spanische Wörter verwendet. Diese Vergleiche evozieren Bilder, die das Erzählte zur Lebenswelt des Lesers/Hörers der Kolonialzeit in Bezug setzen, ohne jedoch für die Erzählung wichtige Informationen zu erhalten. Beim Vortrag der Erzählung vor einem andinen Publikum und in vorspanischer Zeit wären diese Bilder nicht erforderlich und ja auch nicht bekannt gewesen. Es ist allerdings für uns heute nicht belegbar, ob es sich dabei um eine Neuerung des kolonialen Erzählers oder gar des Redakteurs des Manuskriptes handelt, oder ob auch im andinen Kontext solche Einschübe vergleichender Art verwendet wurden, um dem Zuhörer einen direkteren Zugang zum Erzählten zu ermöglichen. Bedenkt man jedoch, daß die Mythen normalerweise schon voller Bedeutung und direktem Bezug für den Hörer gewesen sein müssen (da ja die Handlungen der Gottheiten das Wohlergehen der Menschen beeinflussen), so ist es eher unwahrscheinlich, daß der andine Erzähler zusätzlich bildliche Bezüge zur Welt des Zuhörers herstellen mußte. Auffällig ist, daß die Berichte und Beschreibungen von Zeremonien und Ritualen nur diese Art des Vergleichs verwenden (z.B. in Kap. 24 und im ersten Supplement).

Beispiele:

Chaysi chay wakchaqa, yayan willaptin, tutallamanta huk pukyumanta puka pumakta apamurqan. Chay puka pumawansi kanan takiptin – imanam kanan huk arco sielo ñiqpi llusqin – chay hina llusqiptin, takirqan.

Da aber brachte der Bettler, da sein Vater (so) sagte, am frühen Morgen von einer Quelle her ein rotes Löwen(fell), und als er nun mit diesem roten Löwen(fell) tanzte, tanzte er, während ein (Regen)bogen, wie er (auch) heute am Himmel hervortritt, erschien. (Kap. 5, T 5: 89-90, Übers. Trimborn.)

Chaysi – imanam kananpas qurpakuna hanaqmanta tiyamun – chay hinas sapallan warmillanwan tiyamurqan.

So wie auch heute die Gäste oben sitzen, nahm (Huatyacuri) dann ganz allein nur mit seiner Frau Platz. (Kap. 5, T 5: 77, Übers. Trimborn.)

Chaymi, pampapi ña chayaspa – imanam kananpas mangakta ñawpaq procecionta rispa apanchik – hinataqmi chay lluychuktapas, ancha sumachispa, apaq karqan. Pupunaktam kanan lansakta hina “chaywan chuqasaq” ñiq hina kamaykuspa kamaykuspa apaq karqan.

Nachdem sie dann auf dem Felde angekommen waren, (pfl egten sie so), wie wir auch heute, wenn wir zur Prozession gehen, den Griff vorantragen, so auch das Reh, das sie sehr zierten, zu tragen. Das Rohr trug man nun wie eine Lanze und zielte immer wieder damit, als ob man werfen wollte. (Supplement 1, T S1: 36-37, Übers. Trimborn.)

Auch der Vergleich des Haares einer Frau, das nicht nur mit dem spanischen Wort **crespo**, sondern als *wie Gold* beschrieben wird, scheint sich eher an europäische Rezipienten zu wenden als an andine (wenn man davon ausgeht, daß Gold für *blond* steht):

Chaysi chay ukupiqa huk señora ancha qullan[a] sumaq rikurirqan. Chukchanpas crispo quri hina qullanan, pachayuq rikchayninri, ...

Da aber kam darin eine Dame zum Vorschein, sehr zart und schön; ihr Haar war kraus und wie Gold, ein hervorragendes Gewand hatte sie, ... (Kap. 14, T 14: 17-18, Übers. Trimborn.)

Auch einzigartige Phänomene mit einem bestimmten Namen werden mit Hilfe von Bildern näher beschrieben und erläutert. Dazu wird das Verb **rikcha-** verwendet, das González Holguín (*Vocabulario* [1608] 1989: 315/2) folgendermaßen definiert: “Rikchhay. Color, o haz de cualquiera cosa, rostro, o imagen, o figura. Rikchhani pay hina. Parecerse a otro. Rikchani hucman. Boluerse a otro”.

Beispiele:

Wasinpas tukuy hinantin wasin Cassa Cancho ñisqa rikchaqkuna pisqkunap rikranwan qatasqas karqan.

*Und seine Häuser, all seine Häuser, die wie sogenannte **casacancho** waren, waren mit den Schwingen von Vögeln gedeckt. (Kap. 5, T 5: 12, Übers. Trimborn.)*

... chaymanta chay pisqu hina rikchaqkunas paypaq visan ...

*... ferner seine vogelartig wirkenden **visa** ... (Kap. 24, T 24: 80, Übers. Trimborn.)*

Teilweise scheint jedoch vom Rezipienten erwartet zu werden, daß er mit bestimmten Zügen der andinen Kultur vertraut ist, wie folgende Beispiele zeigen:

Chay pacha imanam “huñunakurqan” ñinchik tawantinsuyukta.

Wie man damals zusammenkam, (das) nennen wir tauantinsuyo. (Kap. 17, T 17: 16, Übers. Trimborn.)

Hier wird vorausgesetzt, daß der Rezipient die Bedeutung des Wortes **tawantinsuyu** kennt, was wörtlich *die vier zusammengehörigen Teile* bedeutet und die Bezeichnung für das Inkareich ist, die sich in den kolonialen Quellen findet.

Im folgenden Beispiel sollte der Angesprochene eine Vorstellung davon haben, was **ayllu** bedeutet:

Chaymantas – imanam ayllu ayllu ñisqanpi chavarqan – chay hina kay wakakta wiñay wata seruirqanku.

Seitdem soll man, wie man auf die ayllu-ayllu genannte Weise anlangte, so diesem huaca alle Jahre gedient haben. (Kap. 20, T 20: 24, Übers. Trimborn.)

Eine andere Art des Vergleichs, der ebenfalls Bilder evoziert, wird durchweg mit **hina** gebildet. Es handelt sich um den Vergleich bestimmter Personen, Dinge oder Phänomene mit anderen Personen, Dingen, Phänomenen oder deren Eigenschaften, die für den Außenstehenden auf den ersten Blick einen Widerspruch bilden mögen, so das erwähnte Lama, das wie ein Mensch spricht; Cuniraya und Pariacaca, die wie ein armer Mann auftreten; Cauellaca, die wie eine Frau nach neun Monaten einen Sohn gebiert; Macacalla, der wie ein Mensch aussieht; ein Stein, der ebenfalls wie ein Mensch aussieht. Tatsächlich ist dies natürlich – innerhalb der andinen Vorstellungswelt – kein Widerspruch, sondern vielmehr eine Darstellung der Welt mit ihren zwei möglichen Seiten, mit der Möglichkeit, daß alles in mehreren Sphären existieren kann: eine Gottheit kann wie ein Mensch sein, auch ein Tier oder ein Stein kann wie ein Mensch sein. Man könnte diese durch **hina** gekennzeichneten Bilder einer Gottheit, eines Tieres, eines Steines etc. mit menschlichen Zügen tentativ als Topoi verstehen, als feste Denk- und Ausdrucksschemata.

Beispiele:

Chaysi chay ñisqanchik Cuniraya Viracochaqa, manyallapi tiyakuspas, ancha wakchalla hina tiyakuptinsi, “chay wakchap churinchu kanman” ñispas, paytaqa millaspa, mana tapurqanchu.

Da Cuniraya Viracocha nun aber sich ganz ans Ende gesetzt hatte und nur wie ein ganz elender dasaß, fragte sie ihn, da sie dachte: “(wie) könnte er dieses Bettlers Sohn sein?”, in ihrem Ekel nicht. (Kap. 2, T 2: 24, Übers. Trimborn.)

Isqun killanpi – imanam warmikunapas wachakun hina wachamurqan hina donzellataq.²⁰⁰

²⁰⁰ Hier scheint sich zumindest das zweite **hina** auf das folgende und nicht das vorangehende Wort zu beziehen; dies kommt auch an einigen anderen Stellen vor, ist aber relativ selten und könnte eine Interferenz des Spanischen sein. Es würde dann darauf hindeuten, daß es sich bei **hina donzella** um einen Zusatz des Redakteurs handeln könnte, während das Bild des Vergleichs der Göttin mit einer Frau wohl eher andin sein dürfte.

In ihrem neunten Monat, so wie auch (sonst) die Frauen gebären, kam sie, also als Jungfrau, nieder. (Kap. 2, T 2: 17, Übers. Trimborn.)

Chay hina urmamuptinsi, chayta suqarispa, tuylla mitikachirqan waman hina. ... Hinataqsi Macacallapi wakinnin runakunapas rumimankama chirayarqan. Chaymantas kay Macacallari imanam runa hinan umayuq chakiyuq makiyuq karqan. Chaysi, kay umanta chay hina mitikachispa, ñataq runa miramuspa, llantapapi pichqa urqupi tiyaykurqan.

Als es sich so hinabsenkte, nahm er (der Mann) ihn (Macacalla) in den Mund und ließ (ihn) sogleich wie einen Falken entfliegen. ... Darauf soll aber Macacalla, (so) wie er menschenartig einen Kopf, Füße und Arme hatte, als (der Mann) dann seinen Kopf also entfliegen ließ, sich wieder als Mensch zu vermehren begonnen und sich in Llantapa auf den fünf Bergen niedergelassen haben. (Kap. 26, T 26: 24-27, Übers. Trimborn.)

Chaysi chay Cauellacaqa ... chiqacharqan, maypim kananpas chay Pachacamac uku quchapi kananpas sutilla iskay rumi runa hina tiyakun.

Cauellaca aber eilte ... nur so zu verschwinden ... dorthin, wo heute noch in der Pachacamac-See deutlich zwei Felsen wie Menschen sitzen. (Kap. 2, T 2: 30, Übers. Trimborn.)

Auch Ausscheidungen aus dem Mund einer Gottheit werden mit Phänomenen verglichen, die denen der menschlichen Sphäre nahestehen, aber sich doch von ihr (durch ihre Farbe oder Konsistenz) unterscheiden.

Beispiele:

... ñiptinsi “... yallinraqmi ñuqaqa runakta kamasaq amiyuqta; llatayuqta warmiktari añasiyuqta; hukta qari[kta] hukta warmikta hinam kamasaq” ñispa, rimaptinsi, siminmanta samaynin huk amu anqas hina llusqsimurqan.

Als er (so) sprach, (Pariacaca aber antwortete): “... Vielmehr werde ich einen Menschen erschaffen, ekelerregend und nackt, und eine Frau, stinkend, (und zwar) einen als Mann, einen als Frau, so werde ich (sie) erschaffen”, antwortete, strömte aus seinem Munde sein Atem wie blauer Hauch [wörtl.: ein Hauch wie blau]. (Kap. 8, T 8: 17, Übers. Trimborn.)

Chaysi, Macauisa rimariptinqa, siminmantapas llacça llacça pukurimurqan, qusñi llusiq hina. Chay pachallataqsi quri antaranta antar[a]kurqan; quritaq pinkullunpas karqan.

Da, während Macauisa sprach, fiel aus seinem Munde Metall wie herausquillender Rauch an zu fließen, (und damit) blies er sich auf der Stelle eine goldene Panflöte, und auch sein pincullu war Gold. (Kap. 23, T 23: 20-22, Übers. Trimborn.)

Diese Übergänge, die hier in Vergleichen bildlicher Art dargestellt werden, sind, obwohl sie fast eine Verschmelzung der verschiedenen Lebenssphären zu sein scheinen, auch für den andinen Menschen unterscheidbar. Dies wird deutlich, wenn das Bild nicht durch einen Vergleich zum Ausdruck gebracht

wird, sondern mit Hilfe des Verbs **tuku-**, das allgemein eine Verwandlung ausdrückt, oder durch das Verb **chiraya-/chirawa-**, das spezifisch die Verwandlung in Stein bezeichnet. Wer sich verwandelt, kann sich allerdings auch wieder zurückverwandeln, und diejenigen, die sich in Stein verwandeln, behalten immer noch einige ihrer ursprünglichen Züge.

Beispiele:

[Rede von Pariacaca an Huatyacuri:] **“Riy chay huk urquman; chaypim wanaku tukuspa, wañusqa sirikunki. ... Chaymi qamqa, runa tukuspa, ancha nanaqta qaparispa, pawarimunki. ...”**

“Geh auf den anderen Berg da! Dort wirst Du Dich in ein Guanako verwandeln und wie tot niederlegen. ... Dann aber wirst Du Dich (wieder) zum Menschen verwandeln, heftig schreien und hergelaufen kommen. ...” (Kap. 5, T 5: 70, Übers. Trimborn.)

Chaysi tuylla pachanpitaq rumi tukurqan. Chay rumis kanankamapas – imanam runap chankan hina – chankayuq rakayuq tiyan.

Da soll sie sofort auf der Stelle zu Stein geworden sein. Dieser Stein steht bis heute dort menschlichen Schenkeln gleich mit Schenkeln und Scheide. (Kap. 5, T 5: 107-108, Übers. Trimborn.)

Kay Cocochalla ñisqa rarqap siminpim kanan rumi chirawasqa tiyan chay Chuquisuso ñisqa warmi.

Am Ausfluß der Cocochalla-Wasserleitung sitzt nun, zu Stein erkaltet, die Chuquisuso genannte Frau. (Kap. 6, T 6: 64, Übers. Trimborn.)

Am äußersten Ende dieser Skala der Vergleiche steht das, was Adelaar (1994b) als “complement of divine manifestation (CODM)” bezeichnet hat, eine Gleichsetzung des Subjekts, des Handelnden, mit einer bestimmten Qualität oder Eigenschaft, die in einem zweiten Substantiv zum Ausdruck gebracht wird, mit der Bedeutung: *in Form von, als*, die aber morphologisch nicht explizit gemacht wird:

In the Huarochirí manuscript, in sentences where the subject position is occupied by the name of a god or a goddess, a noun phrase not followed by a Case affix can indicate the shape in which that god or goddess manifests himself or herself before the eyes of mankind. (Adelaar 1994b: 118.)

Adelaar weist darauf hin, daß uns natürlich Vergleichsdaten fehlen, um diese Eigenheit der Huarochirí-Texte auf allgemeiner Ebene belegen zu können. Das CODM tritt nur mit bestimmten Verben auf, und diese beziehen sich fast ausschließlich auf die semantischen Felder der Manifestation von Gottheiten als Vögel und Eier und auf die als Naturgewalten bzw. Wetterphänomene; letztere können auch durch die Gottheit selbst verursacht werden, so daß ich vorschlage, in diesen Fällen von einem ‘verb of divine manifestation’ (VODM) zu sprechen.

Beispiele:

... wakinsi: “Ñuqam wamanpa kamasqa kani” ñirqan; wakinmi kanan: “Ñuqam wayanay pisqu pawaq kani” ñispa ñirqan.

... andere sagten: “Ich bin vom Falken erschaffen”, (und) andere sagten nun: “Ich fliege als Vogel Schwalbe.” (Kap. 14, T 14: 10-11, Übers. Trimborn.)

Tutayquiris kay Sisicaya wayqukta mama wayquktawan uraykurqan, qillu tamyapuka tamyapurispa ...

Als Tutayquiri (nun) zum Sisicaya-Tal und Mama-Tal hinabstieg und (dabei) als gelber und roter Regen ging (Kap. 11, T 11: 14, Übers. Trimborn).

Panas Pariacacaqa illaparqa tamarqan manataqsi wañurqanchu.

Obwohl Pariacaca blitzte und regnete, starb er nicht. (Kap. 17, T 17: 22-23, Übers. SDS.)

Kay pachapim chay Pariacaca ñisqa Condorcotopi pichqa runtu yurimurqan.

In dieser Zeit wurde der (oben) genannte Pariacaca auf dem Condorcoto als fünf Eier geboren. (Kap. 5, T 5: 7, Übers. Trimborn.)

aber:

Kaypim qillqasun: Pariaca[ca] pichqa runtumanta yuriq ...

Hier wollen wir schreiben: Pariacaca, der aus fünf Eiern hervorging ... (Kap. 16, T 16: 1, Übers. Trimborn).

Allerdings tritt diese Formulierung mit **-manta yuri-**, *geboren aus*, die in Kapitel 16 mehrmals vorkommt, nur in Passagen auf, die nicht Teil der ursprünglichen Erzählung zu sein scheinen, wie am Anfang und in Einschüben. Dies könnte darauf hindeuten, daß die Verwendung des CODM Teil eines 'religiösen Registers' war, das der Redakteur nicht verwendet.

Man muß sich fragen, welche Funktion nun diese verschiedenen Arten der Vergleiche, die ja ein Phänomen bildlich einem anderen vergleichen oder gleichsetzen, erfüllen. Sie haben die Aufgabe, die Grenzen zwischen den Sphären Gott, Mensch, Tier, Naturphänomen transparent zu machen und gleichzeitig deren mögliche Überschreitung zu verdeutlichen. Dabei gibt es graduelle Unterschiede, die sprachlich auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht werden:

Ein Gegenstand (Gott, Mensch, Tier, Naturphänomen) (G1) wird mit einem anderen Gegenstand (G2) in Beziehung gesetzt und zwar auf folgende Weise:

imanam / hina	G1	'wie'	G2
rikcha-	G1	'sein wie'	G2
tuku- (allg.)	G1	'sich verwandeln in'	G2
chiraya- (Stein)	G1	'sich verwandeln in'	G2
CODM & VODM	G1	'identisch sein mit'	G2

Es gibt Passagen in den Texten, die für ein und dieselbe Gottheit verschiedene Arten des Vergleichs und der Identifizierung verwenden, z.B.

Kay ñisqanchikkunakta ña puchukaptinsi, Pariacaca ñisqaqa pichqa runtumanta pichqa waman pahyamurqan. Chay pichqa wamansi, ña runaman tukuspa,

puririrqan. Chay pachas ancha chaykunap rurasqankunakta uyarispas – imanam chay runapas ... sutiyoq “diosmi kani” ñispa muchachikurqan – chay chay huchankunamantas piñaspa, tamya hatarispa, mamaquchaman tukuy hinantin wasintawan llamantawan aparqan, mana hukllaktapas qispichispa.

Nachdem (Huatyacuri) das von uns mitgeteilte vollbracht hatte, entflog der erwähnte Pariacaca aus den fünf Eiern als fünf Falken. Nachdem sie sich in Menschen verwandelt hatten, machten sich diese fünf Falken auf den Weg. Als (Pariacaca) dann hörte, was jene alles getan hatten und wie der Mann namens ... sich als Gott ausgab und sich verehren ließ, erhob er sich, erzürnt über seine Sünden, als Regen, trug alle seine Häuser und Lamas fort zur See und ließ auch nicht ein einziges entschlüpfen. (Kap. 5, T 5: 116-118, Übers. Trimbom.)

Die toposartigen Vergleiche mit **hina**, die Verwendung der Verben der Verwandlung und CODM/VODM deuten darauf hin, daß es in Huarochirí eine Art ‘religiöses Register’ gab.

Während sich diese genannten Arten der Vergleiche durch die gesamten Texte ziehen und von ihrer Funktion her als intra-textuale Ressourcen und Erläuterungen für Außenstehende einerseits und Vergleiche und Bilder – Topoi ähnlich – andererseits klassifizierbar sind, gibt es drei Kapitel, in denen der jeweilige Erzähler einen Gebrauch von Vergleichen und Bildern macht, der sich von den hier untersuchten unterscheidet. Dabei handelt es sich um Kapitel 20 und 21, die Erzählung über Cristóbal Choquecaxa, und um Kapitel 31, eine mythische Erzählung über den Zugang zum Wasser.

Don Cristóbal, der zitiert wird, indem er davon berichtet, wie er nach Kämpfen mit einer andinen Gottheit doch zum christlichen Glauben fand, verwendet eine ganze Reihe von Bildern, die seine Erlebnisse verdeutlichen. Zunächst die Zusammenstellung dieser Bilder:

Chaysi – kanan maypi chrusta churarqan – chay ukumantas (a) huk qullqi plato punchaw intiman tinkuchisqa runap ñawinta tutayachiq hinas ñawinman chay supay rikurichimurqan. (T 20: 45.)

Da ließ nun, wo man das Kreuz aufgestellt hat, aus diesem Winkel (a) und so, wie ein silberner Teller, von der Tagessonne getroffen, des Menschen Auge blendet, sich seinen Augen der Teufel sehen.

Chaysi, chay tuta – (a) imanam tutayaqman runa yaykuq astawan tutayachispa – chay hinas hawamanpas llusiq yaykuq hinas karqan. (T 20: 55.)

Da soll es in dieser Nacht (a) so gewesen sein, als ob jemand aus- und einging, so wie ein ins Dunkel tretender Mensch (es) noch dunkler macht.

Chay pachallataqsi (e) pachaqa paqariq hina karqan. (e) Manañas ima manchachikuypas runa hina llusiq yaykumuqpas karqanchu. (T 20: 61-62.)

Im gleichen Augenblick war es, (e) als ob die Erde erwache, und nichts Erschreckendes ging (e) mehr wie ein Mensch aus und ein.

(Kap. 20, Übers. Trimbom.)

Chay pacha, ña tarispas, riypaq kaptinsi, ñataq – (c) imanam uyanpi kikinta chay qullqi ñisqanchikwan manchachirqa – chay hina hinamurqan chay cruzpa tiyasqan ukumantataq. (T 21: 15.)

Als er es dann gefunden hatte und im Begriffe zu gehen war, fing (der Teufel) wieder (c) ebenso an, wie er (ihn) selbst mit dem von uns erwähnten silbernen (Teller) vor seinem Gesicht erschreckt hatte, und (zwar) aus dem Inneren, wo sich das Kreuz befindet.

Chaymantari, kukakta qaraptinri, (b) akuq hinas “chac, chac,” ñichirqan Kaykunakta unayraq ruraptinsi, don Xpistobalqa chay wasin ukumanta tukuy iskay pachapi muyuq (a) pintasqa hinakta rikurqan – imanam rromano pintasqa iskay patarapi rinman – chay hinakta. (d) Chay pintasqa ñisqanchiksi hukpi huk huchuylla supay ancha yana ñawinpas qullqi hina chaymanta makinpiri huk quspi garauatoyuqta hatallirqan. Chay sawas llamap uman karqan, chay sawas ñataq chay huchuylla supay karqan, chay sawari ñataq llamap uman, chay hinas tukuy wasinta iskay patarapi muyurqan. (T 21: 21-24.)

Als er (ihm) darauf auch Koka zu essen gab, (b) machte er wie ein Kokakauer “chaj, chaj”. Während er dies noch lange Zeit tat, sah Don Cristóbal im Innern des Hauses so etwas wie ein Bild, das sich ständig auf zwei Ebenen bewegte, (a) so wie sich ein römisches Bild auf zwei Ebenen bewegen würde. (d) Dieses Bild hielt einerseits als ganz kleiner Teufel – ganz schwarz und mit Augen wie Silber – in seiner Hand einen Kreisel mit einem Haken fest, und darüber war ein Lamakopf, dann wieder jene kleine Teufel und dann wieder der Lamakopf. Derart drehte es sich zweiseitig durch das ganze Haus.

(Kap. 21, Übers. Trimborn.)

Wie man an den zitierten Passagen sieht, verwendet der Erzähler hier viele Vergleiche und Bilder und greift dabei auf die bereits besprochenen Ausdrucksmittel zurück: (a) die Erläuterung zum besseren Verständnis, (b) der Vergleich mit einem anderen, ähnlichen Phänomen, das jedoch nicht identisch ist, (c) der Rückverweis auf eine andere Stelle des gleichen Inhalts im selben Text und (d) das CODM für das Bild, in dem sich der *Teufel* (**supay**) manifestiert. Zusätzlich verwendet er (e) Bilder, ohne sie gleichzusetzen, sondern er gibt lediglich das Vergleichene an, womit er etwas für ihn Unbeschreibliches zum Ausdruck bringt. Interessant sind die “Bildfelder” (von Weinrich [1967: 12ff.] analog zum Wortfeld vorgeschlagen), die hier verwendet werden. Glanz/Licht und Dunkelheit im Wechsel sowie ständige Bewegung bestimmen die evozierten Bilder; ihre Inhalte selbst sind zum einen aus dem europäischen Lebensbereich, zum anderen aus dem andinen genommen und deuten damit auf den Widerstreit der beiden Kulturen hin. In Don Cristóbal's Erlebnis (d.h. in der Wiedergabe davon) werden keine gängigen Topoi verarbeitet, sondern ein persönliches Erlebnis, persönliche Empfindungen in Worte zu kleiden versucht. Somit ist diese Erfahrungsdarstellung ein Beispiel frühkolonialer individueller Ausdrucksweise, im Gegensatz zu den durch kollektive Erlebnisse und konventionsbedingte Ausdrucksweisen gekennzeichneten Mythenerzählungen. Hier zeigt sich ein persönlicher Stil im Unterschied zum Stil einer kulturellen Gruppe.

Die Bilder in Kapitel 31 (Übers. Trimbom) sind folgende:

Chaysi, ñahcqa hawaman uman qispi[p]tintaqsi, yakuqa hawa ñiqman fuente hina paqchamurqan. Chaysi, ñataq aslla antallawan llutaykuspa, uku ñiqmantaq kutirqan. Hina ukuta kamarispas [Trimbom: ukutakama rispas] yampilla hanaqnin sawapi lluqsirqan. Chay lluqsisqan pukyus kanankamapas chay warmip sutinta Capyama ñisqakta apan.

Nachdem sein Kopf sich dann ... nach außen befreit hatte, kam er als Wasser wie eine Quelle nach außen geflossen. Nachdem er dann ein wenig mit etwas Kupfer zugemacht hatte, kehrte er ins Innere zurück, ging unterirdisch so (weiter) und kam über Yampilla oben heraus. Die von ihm ausgeflossene Quelle trägt bis heute den Namen jener Capyama genannten Frau. (T 31: 97-100.)

Chay pukyus kanan, chay Collquirip yaqullanta passamuspa, suysusqa hina yakupas llusimun.

Dieser Quelle entströmt nun, da es des Collquiri Schulterdecke passiert, das Wasser wie gesiebt. (T 31: 109.)

Hier wird vom Erzähler eine Verwandlung bildlich sehr detailliert geschildert: Collquiri, der sich bereits in einen Vogel und dann in einen Mann verwandelt hat, schenkt der Gruppe seiner Frau einen unterirdischen Kanal, wozu er sich in Wasser verwandelt (CODM). Seine Schulterdecke läßt das Wasser "wie gesiebt" ausströmen. Hier verwendet der Erzähler das komplette Bild einer Verwandlung, in der der Gott zugleich Mann und Wasser ist und seine Verantwortung für bestimmte natürliche Formationen geschildert wird. Es ist möglich, daß der Erzähler dieser Mythe mit diesen lebendigen Bildern seine persönliche stilistische Note verliehen hat.

7.8.2.3 Zusammenfassung

Abschließend kann also gesagt werden, daß die Bildlichkeit in den Texten von Huarochirí zum größten Teil eine konsistente, von Topoi bestimmten Vergleichen ist, die Grenzen und Übergänge zwischen den Sphären menschlicher Erfahrung sprachlich zum Ausdruck bringen. Zu Vergleichendes und Verglichenes werden fast immer explizit gemacht, so daß man von Metaphern nur im Bereich der Symbolik sprechen kann, die sich in ganzen Komplexen der Interaktion des Menschen mit dem Übernatürlichen ausdrückt. Andererseits ist, besonders in Kapitel 20 und 21, eine persönliche Bildlichkeit festzustellen, die sich zwar formal im Rahmen der Konventionen für Vergleiche bewegt, inhaltlich aber andere, individuellere Bilder aufweist, die kaum mit den hier als Topoi bezeichneten übereinstimmen. Mit Bezug auf die koloniale Situation, in der die Texte festgehalten wurden und auf das Stadium, in dem sie niedergelegt wurden, muß offen bleiben, inwieweit individuelle Bilder auch schon in Erlebnisberichten in vorspanischer Zeit verwendet wurden; es ist aber anzunehmen, daß dies, wie ja auch die stärkere Verbildlichung des Topos der Wasserknappheit und ihrer Behebung in Kapitel 31, nicht zuletzt vom einzelnen Erzähler abhing. In den Texten von Huarochirí findet sich also literarisch gesehen beides: der kollektive, durch linguistische und bildliche Konventionen bestimmte Ausdruck einer Gruppe und der individuellere Ausdruck eines persönlichen Erlebnisses. Daneben ist es interessant, festzuhalten, daß Vergleiche einer anderen Art, nämlich der Evozierung von Bildern, die ähnlich sind und dem Rezipienten der Gesamtsammlung schon bekannt, die Texte als vom Redakteur konzipiertes Gesamtwerk erscheinen lassen. Auch hier muß offen

bleiben, ob dies auf dessen Vertrautheit mit europäischem Erzählstil zurückgeht oder aber auch in oralen Vortragszyklen ein Mittel war, um Kohärenz zu schaffen.

7.8.3 Wiederholung und Parallelismus

Nachdem im vorangegangenen Kapitel Stilmittel geschildert wurden, die auf die zu beschreibende Welt außerhalb des Erzählten Bezug nehmen, nämlich die Bilder, soll es in diesem Teil darum gehen, stilistische Ausdrucksmittel zu untersuchen, die auf die Sprache zurückgreifen.

7.8.3.1 Allgemeines

In ihrer Studie über Wiederholung in der Konversation weist Tannen (1989: 36-38) darauf hin, daß jede Äußerung auf vorhergehende Äußerungen zurückgreift, daß also eine Grundlage jeden Diskurses die Wiederholung ist, mit deren Hilfe ein Sprecher auf bekannte Muster zurückgreift. Dabei werden zum einen Diskurselemente miteinander verbunden; zum anderen wird aber auch – besonders im Gespräch – eine Interaktion zwischen den Sprechern hergestellt (S. 51-52).

Wiederholungen finden sich auf allen Ebenen der Sprache: so werden am einen Ende der Skala bestimmte Inhalte innerhalb der oralen Tradition einer Gruppe wiederholt, an ihrem anderen Ende werden ähnlich gebildete syntaktische Konstruktionen oder semantisch miteinander verbundene Wortpaare wiederholt. Besonders charakteristisch ist die Wiederholung für die gesprochene Sprache, sowohl in der Konversation (Tannen 1989: Ch. 3) als auch in der oralen Literatur (Gray 1971). Poetische und epische Texte, in metrischen Versen angeordnet, sind oft durch parallel aufgebaute Formeln bestimmt (was vor allem die Arbeiten von Parry und Lord aufzeigten), aber auch orale Prosatexte verwenden verschiedene Arten der Wiederholung, und nach Ansicht von Gray (1971: 301-302) bildet die Wiederholung sogar eine der wichtigsten kompositorischen Eigenheiten oraler Literatur, d.h. die Wiederholung ist nicht nur ein Schmuckelement, sondern sie trägt entscheidend zur Entwicklung von Erzählungen bei. Dabei gibt es zum einen komplette Erzählungen, aber auch einzelne Motive, die sich innerhalb einer bestimmten kulturellen oralen Tradition wiederholen. Zum anderen wiederholen sich innerhalb einzelner Geschichten bestimmte Episoden. Diese Wiederholungen finden also auf der Diskurs- oder Textebene statt; sie können inhaltlicher, aber auch formaler Art sein. Wiederholungen formaler Art in Textpassagen, Sätzen oder Wörtern umfassen die meisten von der Stilistik analysierten klanglichen, semantischen und grammatischen Figuren; es handelt sich dabei aber auch um die Verbindung von Diskursteilchen durch die Wiederaufnahme bestimmter Textelemente, die vorher Gesagtes wiederholen oder es weiterführen. Tannen (1989: 49) nennt solche Satzverbindungen "linking repetition", Grimes (1972) "overlays".²⁰¹

Eine besondere Art der Wiederholung sind Parallelkonstruktionen, die in vielen Sprachen verwendet werden, um Redeteile oder eine Rede stilistisch zu markieren. Bereits im 18. Jahrhundert widmete sich Lowth (1753, 1779) der Untersuchung des Parallelismus in hebräischen Bibeltexten und initiierte damit weitere Studien dieses Diskursphänomens. Heute gibt es für fast alle Teile der Welt und viele Sprachen Arbeiten über den Parallelismus²⁰², der von Lowth (1779) folgendermaßen definiert wurde:

²⁰¹ S.a. Kap. 7.6 *Konnektive und Rückbezüge*.

²⁰² S. Jakobson (1966) und Fox (1977; ed. 1988: Introduction) für einen Überblick über den Parallelismus in verschiedenen Sprachen.

The correspondence of one verse, or line, with another, I call Parallelism. When a proposition is delivered, and a second is subjoined to it, or drawn under it, equivalent, or contrasted with it in Sense, or similar to it in the form of Grammatical Construction, these I call Parallel Lines, Parallel Terms. Parallel lines may be reduced to Three sorts; Parallels Synonymous, Parallels Antithetic, and Parallels Synthetic. (S. x-xi.)

First of Parallel Lines Synonymous: that is, which correspond to another by expressing the same sense in different, but equivalent terms; when a Proposition is delivered, and is immediately repeated, in the whole or in part, the expression being varied, but the sense intirely, or nearly the same. (S. xi.)

The second sort of Parallels are the Antithetic: when two lines correspond with one another by an Opposition of terms and sentiments, when the second is contrasted with the first, sometimes in expressions, sometimes in sense only. Accordingly the degrees of Antithesis are various; from an exact contraposition of word to word through the whole sentence, down to a general disparity, with something of a contrariety, in the two propositions. (S. xix.)

The third sort of Parallels I call Synthetic or Constructive: where the Parallelism consists only in the similar form of Construction; in which word does not answer to word, and sentence to sentence, as equivalent or opposite; but there is a correspondence and equality between different propositions, in respect of the shape and turn of the whole sentence, and of the constructive parts; such as noun answering to noun, verb to verb, member to member, negative to negative, interrogative to interrogative. (S. xxi.)

Lowths Definitionen wurden hier ausführlich zitiert, weil sie das Wesentliche der Parallelkonstruktion beinhalten, zum einen die semantische Parallele, synonym oder antithetisch, zum anderen die syntaktische Parallele²⁰³, die auf formaler Ebene zum Ausdruck gebracht wird. Oft sind natürlich beide Arten der Parallelkonstruktion miteinander kombiniert vorzufinden.

Jakobson (1966: 423), der sich mit dem Parallelismus beschäftigte, wollte ihn von der Wiederholung unterschieden wissen: “Any form of parallelism is an apportionment of invariants and variables. The stricter the distribution of the former, the greater the discernibility and effectiveness of the variations”.

Besonders im mündlichen Vortrag ist die Rhythmik der Parallelkonstruktionen von Bedeutung, die in jeder Sprache von der ihr eigenen Silbenstruktur gestützt wird (Jousse [1924] 1981: 162 ff.).

Offensichtlich ist der Parallelismus in erster Linie eine Eigenschaft der poetischen Sprache und wird – vor allem in Gesellschaften mit oraler Tradition – überwiegend in rituellen Kontexten verwendet (z.B. Fox 1974, 1977, ed. 1988; Gossen 1974²⁰⁴). Auch die traditionellen Romanzen in spanischer und katalanischer Sprache, die Milá y Fontanals (1853) edierte, zeigen solche Parallelstrukturen, mit identischen und abgewandelten Wiederholungen sowie mit Wiederaufnahmen bestimmter Satzteile. Es ist möglich, daß die andine Bevölkerung solche Romanzen zu Gehör bekam, was allerdings nicht bedeutet, daß sie die stilistische Struktur andiner Wortkunst beeinflußt haben müssen.

²⁰³ In der deutschen Übersetzung der Studie von Lowth verwendet Koppe diesen Terminus, um das englische “constructive” oder “synthetic” des Autors wiederzugeben.

²⁰⁴ S.a. Edmonsons (1971) Präsentation des *Popol Vuh* als poetischen, in semantischen Paaren konstruierten Text.

Daneben finden sich auch parallele Konstruktionen in Prosatexten. Hier nennt Davies (1830: 410-411, 416-417, 442-443) vor allem syntaktische Parallelismen in einer Gattung chinesischer Literatur, die er als “measured prose” (S. 416) bezeichnet.

Verschiedenste Bilder und Figuren spiegeln parallele Ausdrucksweisen wider, wie z.B. die Antonymie und Synonymie auf lexikalisch-semantischer Ebene oder etwa Juxtaposition und Chiasmus auf grammatisch-semantischer Ebene. In seiner Studie zum Parallelismus in der frühen Poesie der Bibel führt Geller (1979: 31-38) weitere Kategorien semantischer Parallelismen auf: Auflistungen, Extreme, Epitheta (Umschreibungen oder Beschreibungen des ersten Elements), Eigennamen parallel zum allgemeinen Substantiv, Pronomina parallel zum Eigennamen, das Ganze-Teil-Beziehungen (spezifizierender Parallelismus) und Teil-das Ganze-Beziehungen (verallgemeinernder Parallelismus), Konkret-Abstrakt-Beziehungen (verallgemeinernd), Abstrakt-Konkret-Beziehungen (spezifizierend), Zahlen, Identität (d.h. Wiederholung) und Metaphern (wobei bestimmte Elemente durch eine Figur oder ein Bild zueinander in Beziehung gesetzt werden). Dazu kommt die Möglichkeit, Wörter anderer linguistischer Varietäten (aus anderen Registern oder Soziolekten, Dialekten oder Lehnwörter aus anderen Sprachen) in die Parallelisierung einzubeziehen (s. z.B. Fox 1974: 80 ff.). Oft sind die parallelen Wort- bzw. Satzelemente in einem bestimmten kulturellen Diskurs festgelegt und bilden sogar ein Netz kanonischer Formen (Fox 1974: 77 ff.).

Im folgenden sollen kurz die Studien angesprochen werden, die sich mit Parallelkonstruktionen im Quechua beschäftigt haben. Dabei handelt es sich um Arbeiten von Mannheim (1979, 1986: Guaman Poma), Husson (1984, 1985: Guaman Poma) und Itier (1992c: Texte aus Cajatambo).²⁰⁵ Alle drei Autoren analysieren kolonialzeitliche Texte religiösen Inhalts (Anrufungen von Gottheiten, Gebete) und zeigen deren parallele Strukturen auf. Die am häufigsten verwendeten Parallelismen sind Wortpaare, die in verschiedenen semantischen Beziehungen zueinander stehen können (hyponym, synonym, antonym, etc.). Dabei werden auch Wortpaare gebildet, deren synonyme Elemente aus verschiedenen Dialekten (Cuzco-Ayacucho), dem regionalen Dialekt (Cajatambo) und der *lengua general* oder aus dem Quechua und dem Spanischen kommen. Zusätzlich zu ihrem lexikalisch-semantischen binären Charakter sind die Parallelismen auch syntaktischer Art, und ebenso sind metrische Parallelen festzustellen. Aber nicht nur im rituellen Sprachgebrauch der Kolonialzeit sind Parallelkonstruktionen dieser Art häufig; Mannheim (1979) weist diese auch für moderne Liedtexte nach. Daß nicht jede Art religiösen Textes diese von den Autoren beschriebenen, klar markierten lexikalischen, metrischen und syntaktischen Regeln folgenden Parallelkonstruktionen aufweist, zeigen die Gebete, die Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui aufgezeichnet hat. Hierbei handelt es sich aber ebenfalls um parallel aufgebaute Texte, sowohl hinsichtlich ihrer Syntax als auch in bezug auf lexikalische Elemente. Die Tatsache, daß diese parallelen Konstruktionen Teil eines nicht rigide parallel aufgebauten Textes sind, veranlaßt Itier (1993b: 140) zu der Behauptung, daß es sich um den zeitgenössischen spanischen Prosastil handelt und keineswegs um eine andine Ausdrucksweise. Aber selbst beim Lesen der von ihm als Prosatext präsentierten Gebete fallen binäre und teilweise mehrgliedrige lexikalische und syntaktische Parallelen sofort ins Auge (S. 141 ff.). Hier scheint Itier quasi gewaltsam die Texte seiner und Duviols' These anzupassen, daß der koloniale Autor fast ausschließlich in spanischen Denk- und Sprachmustern schrieb. Man könnte diese Argumentation auch als Denkansatz verwenden, indem man sie umkehrt, wobei die folgende Hypothese formuliert werden könnte: Nicht alle religiös-rituellen Texte im Quechua des 16./17. Jahrhunderts sind poetischer Natur; es gibt auch (evtl. je nach Region und Zweck verschieden) Prosatexte, die jedoch

²⁰⁵ S.a. Kap. 5.1.2.3 *Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete*.

ebenfalls parallele Konstruktionen aufweisen. Sollten in den Texten von Huarochirí Parallelkonstruktionen auftreten, so würde dies eine auch in der Prosa verbreitete Verwendung paralleler Formen belegen. Daher sollen die stilistischen Mittel der Texte aus Huarochirí auch auf lexikalische und syntaktische (und evtl. auch auf metrische) Parallelen hin untersucht werden.

7.8.3.2 Huarochirí

7.8.3.2.1 Parallele Strukturen in Gebetstexten

Bevor ich zu den Erzählungen selbst komme, möchte ich im Anschluß an die kurzen Ausführungen zur Debatte über den andinen Charakter von Parallelismen in poetischen, in unserem Falle, Gebetstexten, auf die wenigen Beispiele dieser Gattung hinweisen, die sich in den Texten von Huarochirí finden. Sie sind zitartartig in die Erzähltexte integriert und spiegeln daher zweifelsohne den andinen Sprachgebrauch wider.

**Cuniraya Viracocha,
runakamaq pachakamaq,
ima haykayuq qammi kanki,
qampam chakrayki, qampaq runayki.**

*Cuniraya Viracocha,
Menschenbeseeler, Weltenbeseeler,
Besitzer aller Dinge bist du,
dein [sind] die Felder, dein [sind] die Menschen.
(Wörtliche Übersetzung.)*

*Coniraya Viracocha, Schöpfer des Menschen, Schöpfer der Erde, alle Dinge besitzest
Du, Dein sind Deine Felder und für Dich sind Deine Menschen da. (Kap. 1, T 1: 17,
Übers. Trimborn, s. Anhang Texte und Abbildungen 36)*

Hier wird dieselbe Gottheit, die zwei Namen hat, auch mit zwei Bezeichnungen, die sich auf ihre Eigenschaften beziehen, angerufen, und sie wird als "Besitzer" zweier Dinge gesehen.

Zeile 3 ist nicht nur eine weitere Spezifizierung des Inhalts der Zeile 2, sondern gleichzeitig auch die Verbindung zu Zeile 4, zu der Zeile 3 in allgemeiner Beziehung steht, da Zeile 4 mit "Feld" und "Mensch" das "Was auch immer" von Zeile 3 spezifiziert.

**Kayta yuyachiway hamutachiway
Cuniraya Viracocha.**

*An dieses laß mich denken, laß es mich erahnen,
Cuniraya Viracocha.
(Kap. 1, T 1: 18, Übers. SDS.)*

Auch in dieser zweiten Gebetsformel wird eine Parallelkonstruktion verwendet, indem zwei Verben ähnlichen Inhalts, fast in einer Art Steigerung, miteinander verbunden werden.

Am Yança-See beteten die Menschen zu Collquiri:

**"Yaya Collquiri,
qampam quchayki, qampaqtaqmi yakuyki,
kanan wata allitaq yakukta quway."**

“*Vater Collquiri,
Dein ist der See, und Dein ist das Wasser.
Gib uns in diesem Jahre gut Wasser!*”
(Kap. 31, T 31: 141, Übers. Trimborn.)

Wenn Zwillinge geboren wurden, wurde dies folgendermaßen kommentiert:

**Qaripura yuriptinqa, pana warmipura yuriptinpas,
“Manam alli pachachu kanqa; ancha muchuy pacham kanqa”
ñispam ñiq karqanku.**

*Falls beide männlich oder beide weiblich geboren wurden, sagten sie:
“Es wird keine gute Zeit, es wird eine Zeit großer Not sein”.*
(Supplement 1, T S1: 66, Übers. Trimborn.)

Hier ist die gesamte Satzstruktur parallel, insbesondere aber der Ausruf der Menschen hat einen besonderen, gewissermaßen einen doppelt antithetischen Aufbau.²⁰⁶

Diese Beispiele zeigen, daß Sprache im rituellen Kontext sehr wohl parallel strukturiert, fast formelhaft aufgebaut war, so daß auch die Gebete, die z.B. Guaman Poma zitiert, andinen Ursprungs sein dürften. Natürlich ist diese Ausdrucksweise in vielen Sprachen eine sehr gängige Charakteristik gerade in der rituellen Sprache (s. auch christliche Gebete), was aber nicht bedeutet, daß die Gebete an andine Gottheiten, die sich in den kolonialzeitlichen Quellen indianischer Autoren finden, europäischen Ursprungs sein müssen.

Vielmehr zeigt eine Analyse der Prosatexte der Erzählungen von Huarochirí, daß auch hier Parallelkonstruktionen ein häufig verwendetes stilistisches Ausdrucksmittel sind.

7.8.3.2.2 Semantische Parallelismen von Wörtern

Semantische Parallelismen, durch die Verbindung in ihrer Bedeutung ähnlicher oder entgegengesetzter Wörter, finden sich in den meisten Erzählungen.

Chaysi, ancha achka runakuna huntaspas, ancha millayta kawsarqa, chakranpaqpas (a) qaqaktapas pataktapas yanqa (a) aspispa allallaspa. Chay chakrakunas kanankamapas tukuy hinantin qaqakunapi (b) huchuyllapas hatunpas rikurin. Hinaspari chay pacha (c) pisqukunari ancha sumaqkamas karqan uritupas caquipas tukuy (a) qillusapa pukasapa.

Die vielen Menschen, die (sie) füllten, sollen sehr elend gelebt haben, indem sie für ihre Felder (a) Felsen und Terrassen mit geringem Ertrage (a) aufkratzten und ausgruben. Diese Felder sind bis heute (b) groß und klein auf allen Felsen zu sehen. Auch hat es damals lauter schöne (c) Vögel gegeben, Papageien und Tukane, alle ganz (a) gelb und rot. (Kap. 1, T 1: 9-11. Übers. Trimborn.)

Hier werden in einer einzigen Passage (a) Ergänzungs- und (b) Oppositionspaare verschiedener Wortfelder sowie (c) eine Spezifizierung verwendet.

²⁰⁶ S. auch das Beispiel aus Kapitel 13, anhand dessen Salomon (1995: 232) auf die Bedeutung hinweist, die paralinguistische Eigenschaften in indigenen Texten haben.

Diese spezifizierende Aufzählung, meist mehrere Elemente eines Bereiches (z.B. Tiere oder Nahrungsmittel), findet sich so häufig, daß man fast von einem formelartigen Parallelismus sprechen kann, der durch **ima hayka**, *was auch immer*, seinen allgemeinen Charakter erhält. Manchmal werden dabei nur verschiedene Sorten einer Kategorie aufgezählt, z.B. Tiere

pumakuna atuqkuna machakwaykuna ima hayka pisqukuna ...

Pumas, Füchse, Schlangen und Vögel aller Art ... (Kap. 6, T 6: 44, Übers. Trimborn).

Häufiger jedoch werden Einzelelemente am Ende der Parallelkonstruktion durch den jeweiligen Oberbegriff (Hyponym) zusammengefaßt, z.B.

pumapas atuqpas wanakupas kunturpas ima hayka animalkunapas ...

Puma, Fuchs, Guanako, Kondor Tiere aller Art ... (Kap. 3, T 3: 9, Übers. SDS);

oder aber die Aufzählung wird durch einen Allgemeinbegriff im Sinne von *und so weiter* offengelassen, z.B.

wallpakta sarakta ima haykaktapas ...

um ein Huhn, um Mais oder irgend etwas ... (Kap. 9, T 9: 64, Übers. Trimborn).

Der Effekt, der mit diesen semantischen Parallelen erzielt wird, ist der einer größeren Lebhaftigkeit der Erzählung: der Hörer/Leser kann sich die erwähnten Dinge plastisch vorstellen. Diese Art der parallelisierenden Aufzählung findet sich nur in den Erzähltexten (sowohl in den Mythen als auch in den Berichten) selbst, nicht in den Anfangs- oder Endkommentaren.

7.8.3.2.3 Wiederaufnahme zur Herstellung von Kohärenz

Wie schon im Kapitel über die Konnektivität besprochen, ist die Wiederaufnahme ein typisches Mittel dieser Texte, Kohärenz innerhalb einer Erzählung herzustellen. Solche "linking repetition" besteht in der Wiederholung eines Wortes, das im vorhergehenden Satz, zumeist am Ende, vorkam, und jetzt, im nächsten Satz, meist in anderer grammatischer Form zu Beginn wieder auftritt ("Polyptoton"), z. B.

Chaysi kayqa ñawpa pacha hanaq Ppariacaca[ca] ñiqpi tivarqan. Chay tivasqanpa sutintam mana allichu yachanchik. ... Ppariacaca, pichqa runa kaspas, pichqa pachamanta tamyayta ña qallarirqa. Chay tamyas kanan qillu puka tamyas karqan. ... Chaysi chay hina manataq yaykuptinsi, huqinqa [Llacsas Churapa sutiyuq], ura ñiqmanta yakukta, huk urukta urmachispa, harkamurqan. Ña harkaykumuptinsi, chay yakuqa qucha ña tukumurqan. Kay qucham kananqa Mullococha sutiyuq.

Man sagt aber, daß er in alter Zeit oben in der Gegend des Ppariacaca gewohnt habe. Den Namen dieses seines Wohnsitzes kennen wir nicht gut, ... Ppariacaca, der (ja) fünf Männer war, fing von fünf Stellen aus zu regnen an; jener Regen soll nun gelber (und) roter Regen gewesen sein. ... als sie dann auf diese Weise nicht Raum fanden, riegelte einer von ihnen, namens Llacsas Churapa, von unten her das Wasser ab, indem er einen Berg zum Einsturz brachte. Nachdem er den Weg abgeriegelt hatte, fing das Wasser an, einen See zu bilden. Dieser See heißt heute Mullococha. (Kap. 8; T 8: 4-5, 24, 29-31; Übers. Trimborn, modifiziert.)

7.8.3.2.4 Syntaktische Parallelismen: Komplementäre und antithetisch-synthetische Konstruktionen

Neben der Parallelisierung einzelner Wörter finden sich auch zahlreiche Parallelsetzungen von Satzteilen und Sätzen. Hierbei stehen die Elemente jeweils in einer semantischen Beziehung, wie z.B. synonyme oder antonyme Art.

Ein Beispiel findet sich in Kapitel 5, wo sich zwei Füchse treffen:

Chaypi puñuptinsi, huk atuqqa uramanta hamusqa, hukri hanaqmanta hamusqataq.

Als er dort schlief, war ein Fuchs von unten gekommen, und ein anderer war von oben gekommen. (Kap. 5, T 5: 22, Übers. SDS.)

Auch in der folgenden Passage sind die einzelnen Sätze, sowohl des Erzählers als auch der zitierten Rede, parallel aufgebaut, zum einen von ihrer Satzstruktur her, aber auch inhaltlich, wobei die zitierte Rede der beiden ersten Sprecher identisch ist, während die dritte Aussage statt der Konstruktion mit **kama-** das Komplement der göttlichen Manifestation verwendet und damit einen Bezug zwischen **kama-**, zu verstehen als *Lebenskraft eingeben, beseelen* (s. Taylor 1974-76), und der Identifikation mit einer Gottheit herstellt.

Chaysi wakinnin runakuna,

“Ñuqam condorpaq kamasqa kani” ñispa ñirqanku.

Wakinsi

“Ñuqam wamanpa kamasqa kani” ñirqan.

Wakinmi kanan

“Ñuqam wayanay pisqu pawaq kani” ñispa ñirqan.

Da sagten einige seiner Leute:

“Ich bin vom Kondor beseelt”,

andere sagten:

“Ich bin vom Falken beseelt”,

(und) andere sagten nun:

“Ich fliege als Vogel Schwalbe.”

(Kap. 14, T 14: 9-11, Übers. Trimborn.)

Häufig werden in den Texten Gegenüberstellungen verwendet, die durch Wörter zum Ausdruck gebracht werden, die sich auf Verhaltensweisen beziehen, welche für bestimmte Personen typisch sind und im Gegensatz zu denen anderer Personen stehen. Dadurch kann der Hörer/Leser der Erzählung die Handelnden als Gegenspieler klassifizieren. Ein Beispiel findet sich in Kapitel 3: **llama** = **llaki-** und **waqa-**, das Lama ist traurig und weint (T 3: 4); **llamayuy** = **piña-** und **chuqa-**, der Lamabesitzer ist ärgerlich und wirft etwas nach ihm (T 3: 5); die Folge davon ist eine unerwartete Handlung, nämlich, daß das Lama zu sprechen beginnt (T 3: 6, s. Kap. 3 im Appendix zu diesem Kapitel, fett und unterstrichen markiert). Ebenso folgt in Kapitel 8 der Flucht (**mitika-**) des einen Protagonisten dessen Verfolgung (**qati-**) durch den anderen, und die Synthese endet mit einem Zustand der Ruhe (**tiya-**, *sitzen, wohnen*):

Hinallas chay Huallallo Caruinchoqa anti ñiqman mitikarqan. Chaysi hukinqa Pariacacap churin qatirqan. Chaysi chay antip yaykunanpi, “Paqtaq kutimunman” ñispa, kanankamapas chaypi tiyan.

Und nur so soll Huallallo Caruincho nach den Anden geflohen sein. Darauf verfolgte (ihn) einer von Pariacacas Söhnen. Am Eingang der Anden soll er in dem Gedanken: “Vielleicht könnte er hierher zurückkehren”, bis heute dort sitzen. (Kap. 8, T 8: 34-36, Übers. Trimborn.)

7.8.3.2.5 Syntaktische Parallelismen: Komplexe Chiasmus-Konstruktionen

Während bei den erwähnten Konstruktionen der Antithese und Synthese der Ablauf eine Folge bildet, gibt es aber auch komplexere Parallelkonstruktion in Form von Chiasmen.

Ein Beispiel ist der Titel von Kapitel 23 (der Chiasmus wird hier durch (a, b, c) gekennzeichnet):

(a) **Kaypim** (b) **qillqasun** (c) **yngap tukuy hinantin wakakunakta qayachisqanta.** (a) **Kaypitaqmi** (c) **Macauisa ñisqanchikpa atisqantanpas** (b) **rimasun.**

(a) *Hier* (b) *wollen wir beschreiben*, (c) *wie der Inka sämtliche **huaca** rufen ließ*, (a) *und hier* (c) *auch des von uns erwähnten Macauisa Sieg* (b) *wollen wir erzählen*. (Kap. 23, T 23: 1, Übers. SDS.)

Auch in Kapitel 22 findet sich eine Parallel- und Chiasmus-Struktur, bei der es sich inhaltlich um eine Gegenüberstellung handelt, mit der Wiederholung eines Teils der Konstruktion in der Synthese.

(a) **Hanaq tiqsipi muchanantas**
 (b) **intikta Titicacamanta**
 (c) **mucharqan**
 (d) **“Kaymi Yngakta kamawarqa” ñispa.**
 (a) **Ura tiqsimantam kanan**
 (b) **Pachacamac ñisqakta**
 (d) **“Kaymi Yngakta kamawarqa” ñispataq**
 (c) **mucharqanku.**
 (b') **Kay iskaynin huacakuna ñisqallanchiktas astawanqa**
tukuy ima haykaktapas yallispa
 (c) **mucharqan ...**

(a) *Im Hochland als ihren Kult*
 (b) *die Sonne vom Titicaca aus*
 (c) *verehrten sie,*
 (d) *“Dieser (Sonnengott) hat uns den Inka erschaffen”,*
sagend
 (a) *Vom Tiefland aus nun*
 (b) *den genannten Pachacamac*
 (d) *“Dieser (Sonnengott) hat uns den Inka beseelt”, ebenfalls sagend*
 (c) *verehrten sie.*
 (b') *Nur diese zwei von uns erwähnten **huaca** mehr als*
alle anderen sonst übertreffend
 (c) *verehrten sie ...*
 (Wörtl. Übersetzung.)

*Im Hochland verehrten sie als ihren Kult vom Titicaca aus die Sonne, in dem Glauben: “dieser (Sonnengott) hat uns den Inka erschaffen”, (und) vom Tiefland aus beteten sie nun zu dem genannten Pachacamac ebenfalls in den Glauben: “der hat uns den Inka erschaffen”. Nur diese zwei von uns erwähnten **huaca** verehrten sie in höherem Grade, (d.h.) mehr als alle anderen sonst, ... (Kap. 22, T 22: 4-6, Übers. Trimborn.)*

7.8.3.2.6 Rhythmische Parallelismen

Während bisher solche Konstruktionen besprochen wurden, die inhaltlich und/oder syntaktisch parallel sind, soll im folgenden auf Konstruktionen hingewiesen werden, deren Parallelität, zusätzlich zu ihrer inhaltlichen und syntaktischen Struktur, auch klanglich besonders hervortritt, was beim mündlichen Vortrag besonders wichtig gewesen sein dürfte.²⁰⁷

Rhythmische Parallelismen bestehen aus der abgewandelten Wiederholung bestimmter Satzteile oder Sätze, deren Inhalt in engem Bezug zueinander steht (synonym, antonym, komplementierend), was der ganzen Passage einen besonderen Rhythmus verleiht. Sie nehmen eine Position zwischen den semantischen Parallelismen von einzelnen Wörtern und den Parallelismen, die eine Erzählung weiterführen, ein. Die bereits zitierte Passage aus Kapitel 14, in der sich mehrere Personen als mit Vögeln in Beziehung stehend betrachten, ist ein Beispiel hierfür.

Auch in Kapitel 20 wird ein solches lautliches Muster dazu angewandt, um die Spannung zu erhöhen:

Chaysi (a1) ñataq kimsa mita,
chawpikta purimuptin,
(b1) chay hinataq illarichimurqan.
Ña aposentoman chayaptinri,
(a1) ñataq kimsa mita
ñawpaqninri (a2) kimsa mitataq
– chaymi tukuyninka (a3) isqun mita –
(b2) illarichirqan.
Kay, (a4) chika mita (b3) kay illarichiq supayta rikuspa,
anchapuni mancharispa,
chay warmip puñusqanman chayarqan,
paytari tuylla hatarichispa.

*Da, ließ (der Teufel) es (a1) wiederum dreimal
als (D. Cr.) sich anschickte, einzutreten,
(b1) ebenso blitzen.
Und als er in das Gemach gelangt war,
(a1) wiederum dreimal,
und vorher (a2) auch dreimal,
das heißt, er ließ insgesamt (a3) neunmal
(b2) blitzen.
Als er (a4) so viele Male (b3) den blitzenden Teufel sah,
kam er voller Furcht*

²⁰⁷ S.o. Jousse ([1924] 1981).

*zum Bett dieser Frau
und ließ sie auch sogleich aufstehen.*

(Kap. 20, T 20: 48-51, Übers. Trimborn.)

Zusätzlich zum lautlichen Effekt kombiniert der Erzähler in dieser Diskurspassage mehrere Stilmittel, denn die Parallelkonstruktion ist gleichzeitig eine modifizierte Wiederholung derselben Elemente: das Blitzen, das zunächst kein explizites Subjekt hat, wird am Schluß mit dem Teufel identifiziert, indem dieser als derjenige, der blitzt, qualifiziert wird (**kay illarichiq supay-**); aber auch die Steigerung der Anzahl der Blitze trägt durch deren detaillierte Schilderung und Wiederholung zur Verstärkung der Spannung bei.

Ebenfalls in der Erzählung über die Erlebnisse Don Cristóbal's, im folgenden Kapitel, findet sich eine Wiederholung, deren Parallelstruktur auch lautlich beeindruckt:

chay sawas llamap uman karqan,
chay sawas ñataq chay huchuylla supay kargan,
chay sawari ñataq llamap uman.

und darüber war ein Lamakopf,
und darüber war wieder jener kleine Teufel
und darüber nun wieder der Lamakopf.

(Kap. 21, T 21: 23, Übers. SDS.)

Hierbei wäre zu überlegen, ob nicht auch diese verstärkte Verwendung lautlicher Parallelismen besonders auf diesen (zitierten) Erzähler zurückgehen, d.h., ähnlich wie dessen Bilder, Ausdruck individuellen künstlerischen Schaffens sind.

7.8.3.2.7 Parallelismen zur Strukturierung einer Erzählung

Während die Parallelkonstruktionen, die bisher vorgestellt wurden, relativ kleine Einheiten sind, die hauptsächlich die Funktion haben, die Erzählung an bestimmten Stellen lebhafter, eindringlicher und spannender zu gestalten, finden sich auch solche Parallelkonstruktionen, die eine ganze Episode strukturieren und das Geschehen fortführen. Ein Beispiel dafür ist das Zusammentreffen Cunirayas mit verschiedenen Tieren, als er Cauellaca folgt.

Chaymantas kay Cuniraya Viracochaqa “pana rikurimunqa, qawaykumuwanqa” ñispa, qaparispa, qayapayaspa, karullapi qatirqan.

Chaysi ñawpaq huk kunturwan tinkurqan.

Chaysi

(Cuniraya: C) “*wawqi, maypim chay warmiwan tinkunki*” ñiptinsi,

(Tier: T) “Kayllapim; ñaqkam tarink” ñiptinsi

ñispa ñirqan, (C) “*Qamqa wiñaymi kawsanki; tukuy hinantin sallqakunamanta wañuptinqa, wanakuktapas wikuñaktapas ima hayka kaqtapas qamllam mikunki; chaymanta qamta pillapas wañuchikunki; chayqa paypas wañunqataqmi*” ñispas ñirqan.

Chaymantas chaysawa añaswan tinkurqan.

Chaysi

(C) “*pana, maypim chay warmiwan tinkunki*” ñispa tapuptinsi,(T) payqa ñispa ñirqan “Manañam tarinkichu; ancha karuktam rin”,
ñiptinsi,(C) “*Qamqa chay willawasqaykimanta manam punchawpas purinkichu, tutallam; runapas chiqñiptin, ancha millayta asnaspa purinkí*” ñispa ancha millaypi ñakarqan.**Chaysawam pumawan tinkurqan.**

Chaymi (verkürzt: die Frage Cunirayas an das Tier entfällt)

(T) “payqa kayllaktaraqmi rin; kaylla ñam sihcpaykunki” ñiptinmi,(C) paytaqa “*Qamqa ancha kuyasqam kanki; llamaktapas huchayuqpa llamantaraqmi mikupunki; qamta wañuchispapas, hatun fiestapiraqmi umansawa churaspa, takichisunki; chaymanta watanpi qamta llusichispari, huk llamanta nakasparaqmi, takichisunki*” ñispa ñirqan.**Chaymantam ñataq huk atuqwan tinkurqan.**

Chaymi

(T) chay atuqqa “ancha karukta ñam rin; manañam tarinkichu” ñispa ñiptinmi,(C) “*Qamtaqa, karupi purikuptiykitaqmi, runakunapas ‘Chaqay atuq aquylla’ ñispa, ancha chiqñisunki; wañuchispari yanqam qamtaqa qaraykitapas usuchisunki*” ñispa ñirqan.**Hinataqsi huk wamanwan tinkurqan.**

Chaysi

(T) chay wamanqa “kayllataraqmi rin; ñahkam tarinkí” ñiptinsi,(C) “*Qamqa ancha kusiyukmi kanki; mikuspapas ñawpaqraqmi qintikta armuqakunki; chaymantari pisqkunakta wañuchispari qamta wañuchiq runam huk llamanwan waqachisunki; hinaspari takispapas, umanpim churasunki, chaypi sumaspa tiyanqaykipaq*” (hier fehlt das konjugierte Verb: Ellipse).**Chaysawam kay uritukunawan tinkurqan.**

Chaysi

(T) chay urituqa “ancha karukta ñam rin; manañam tarinkichu” ñiptinsi,(C) “*Qamqa, ancha qaparispam purinki ‘mikuyniykikta usuchisaq’ ñiptiykipas, chay qapariyniykikta uyarispam, ancha utqalla Qarqusunki: chaymi ancha ñakarispas kawsanki, runapas chiqñiptin*” (hier fehlt das konjugierte Verb: Ellipse).

Chaymantari,

pi mayqan alli willakuqwan tinkuspaqa,alliktasapa kamaykuspasñirqan;mana allikta willaqnintari (Ellipse: tinkuspa),millaypikama ñakaspasrirqan.

Inzwischen soll Cuniraya Viracocha aber in dem Gedanken, sie werde dennoch zum Vorschein kommen und zu ihm hinschauen, geschrien, immer wieder gerufen haben und (ihr) (allerdings) nur in der Ferne gefolgt sein.

Dann soll er zuerst einen Kondor getroffen haben.

Dann,

da er (Cuniraya) ihn fragte: **“mein Bruder, wo hast Du die Frau getroffen?”**,
und dieser (Kondor) sagte: **“Du wirst (sie) wohl schon in der Nähe finden”**,

sprach er (Cuniraya): **“von sämtlichen wilden Tieren sollst Du immer leben, und wenn es stirbt, sollst Du allein das Guanaco und das Vicuna und alle sonstigen Wesen verzehren. Wenn Dich dann (aber) irgendwer tötet, so soll auch er des Todes sein”**, so sprach er.

Darauf soll er dann eine Stinkfüchsin getroffen haben.

Dann,

als er (Cuniraya) nun fragte: **“Schwester, wo hast Du die Frau getroffen?”**,

soll sie jedoch geantwortet haben: **“Du triffst (sie) nicht mehr, sie geht (schon) sehr weit.”**

Als sie so sprach,

verfluchte er (sie) arg mit den Worten: **“Du sollst dessentwegen, was Du mir gesagt hast, nicht auch tags umhergehen, (sondern) nur nachts; und während der Mensch (Dich) verachtet, sollst Du übel stinkend einhergehen.”**

Außerdem traf er den Puma.

Dann,

als der nun aber sagte: **“sie geht noch in der Nähe, schon nahebei wirst Du (sie) ereilen”**,

sprach er (Cuniraya) zu ihm: **“Du sollst hochgeehrt werden; und das Lama, des Sünders Lama zumal, sollst Du verzehren. Und wenn Dich einer tötet, so wird er, zumal an einem hohen Feste, (Dich) auf seinen Kopf setzen und Dich tanzen lassen; daher wird er Dich auch jährlich hervorholen, dazu eins seiner Lamas schlachten und Dich tanzen lassen.”**

Darauf traf er auch noch einen Fuchs.

Dann,

als dieser Fuchs aber sagte: **“weit in der Ferne geht sie schon, Du findest (sie) nicht mehr”**,

sprach er (Cuniraya): **“Dich, auch wenn Du in der Ferne einhergehst, werden die Menschen mit den Worten: ‘der Fuchs da, der Schuft’, verachten, und wenn einer (Dich) tötet, wird er Dich und Dein Fell als unnütz liegen lassen”**.

Und so soll er auch einen Falken getroffen haben.

Dann,

als dieser Falke aber sagte: **“in der Nähe noch geht sie, Du findest (sie) schon”**,

(antwortete Cuniraya): **“Du sollst viel Freude haben, und wenn Du ißt, sollst Du zuvor den Honigvogel verspeisen und dann (noch andere) Vögel. Und wenn einer (Dich) tötet, wird der Dich**

tötende Mensch Dich mit einem seiner Lamas verehren, und so wird er Dich auch, wenn er tanzt, auf seinen Kopf setzen, damit Du dort als Zierde sitztest”.

Außerdem traf er die Papageien.

Dann,

als dieser Papagei aber gesagt haben soll: “sehr weit geht sie schon, Du findest (sie) nicht mehr”,

(sprach Cunriaya): **“Du sollst laut schreiend umherfliegen, und wenn Du Dein Futter verlangst, wird man Dich, wenn man Dein Geschrei hört, auf der Stelle verjagen. Führwahr, sehr elendig sollst Du leben, und während der Mensch (Dich) von sich weist”**.

Und dann,

wenn er irgendwen traf, der (ihm) Gutes berichtete,

sprach er

lauter Gutes befehlend;

(wenn er irgendwen traf,) der ihm Schlechtes erzählte,

auf das ärgste ihn verfluchend

ging er weiter.

(Kap. 5, T 5: 32-46, Übers. nach Trimborn, modifiziert.)

7.8.3.2.8 Paralleler Aufbau verschiedener Erzählungen

Die Begegnungen Cunirayas mit den Tieren erinnern stark an eine Erzählung über Achkay, die Howard Malverde (1989) in San Pedro de Pariarca (Zentralperu) aufnahm. Darin wenden sich die Kinder, die von ihrer Mutter ausgesetzt wurden und in einem Korb von einem Felsen herabhängen, an verschiedene Vögel, die dort vorbeikommen. Sowohl die syntaktische Struktur als auch der inhaltliche Aufbau weisen Ähnlichkeiten mit der Episode der Geschichte aus Huarochirí auf.

Damit zeigt sich, daß es in der Erzähltradition der Quechua narrative Elemente gibt, die sich – sogar über Dialektgrenzen hinweg – wiederholen. Hier handelt es sich einerseits um eine Art Versatzstücke, wie das oben erwähnte von der Begegnung mit Tieren, die in Erzählungen verschiedenen Inhalts, angepaßt an die jeweilige Erzählung, auftreten können. Andererseits sind aber auch starke Ähnlichkeiten bestimmter Passagen festzustellen, wenn Erzählungen von demselben Ereignis berichten, wie dies innerhalb der Textsammlung von Huarochirí zum Beispiel mit der Vertreibung Huallallo Caruinchos durch Pariacaca der Fall ist. Dies zeigt, daß verschiedene Erzähler solche Versatzstücke, die teilweise formelartigen Charakter haben, verwenden, wenn sie sie dann auch an unterschiedlichen Stellen der Erzählung einsetzen. Beispiele finden sich in Kapitel 8 und 16 der Texte von Huarochirí:

Kap. 8 (T 8: 36):

**Chaysi chay antip vaykunanpi,
“Paqtah kutimunman” ñispa,
kanankamapas chaypi tivan.**

*So soll er an jenem Eingang der Anden,
indem er sagt: „Vielleicht könnte er hierher zurückkehren“.
bis heute dort sitzen.*

Kap. 16 (T 16: 8):

**Chaymanta kay Pariacarco ñisqanchiksi kanan antiman yaykunapi,
“Huallallo Caruinchoh kutimunman” ñispas,
kanankamapas tiyan.**

*Ferner soll der von uns erwähnte Pariacarco nun am Eingang der Anden,
indem er sagt: „Huallallo Caruincho könnte hierher zurückkehren“.
bis heute sitzen.*

Kap. 8 (T 8: 34):

Hinallas chay Huallallo Caruinchoqa anti ñiqman mitikarqan.

So floh jener Huallallo Caruincho in die Gegend der Anden.

Kap. 16 (T 16: 22-23):

Chaysi chaytapas Pariacacaqa ... yallirqantaq. Ña yalliptinsi, Huallallo Caruinchoqa, manaña ima kallpallanpas kaptinsi, anti ñiqman mitikarqan.

Da soll Pariacaca auch jenes ... übertroffen haben. Nachdem er ihn schon übertroffen hatte, floh Huallallo Caruincho, da er schon ohne Kraft war, in die Gegend der Anden.

(Übers. SDS.)

Lord (1951: 73) schlug in Erweiterung der *formulaic theory* auch vor, daß thematische Blöcke eine Ressource des Dichters der mündlichen Tradition seien: “The theme can be defined as a recurrent element of narration or description in traditional oral poetry. It is not restricted, as is the formula, by metrical consideration; hence, it should not be limited to exact word-for-word repetition.” Natürlich bezieht sich Lord immer auf Literatur epischen Charakters. Seine Definition deckt aber auch die von mir besprochenen Arten der thematischen Wiederholung ab.

7.8.3.2.9 Aufbau der Berichte – ein Beispiel

Sieht man die Berichte an, so zeigt sich in ihnen – wie auch schon in den anderen Bereichen der Diskursmittel beschrieben – keine Einheitlichkeit bezüglich paralleler Konstruktionen. Vielmehr spiegeln sie wider, daß wahrscheinlich unterschiedliche Erzählerstimmen von einem Redakteur verarbeitet wurden. Ob die vorhandenen Parallelen auf die einzelnen Stimmen oder den Redakteur zurückgehen, ist nicht feststellbar. Dies sei am Beispiel des ersten Teils von Kapitel 13 illustriert (Übers. SDS).²⁰⁸

Im Gegensatz zur Einleitung der mythischen Erzählungen mit der Formel **chay simiri kaymi** beginnt z.B. Kapitel 13 mit dem Hinweis auf die Quelle der Information, nämlich die Menschen von Mama, und die

²⁰⁸ Für Kommentare zu Verbesserungen, die sich in diesem Kapitel der Handschrift finden und die hier nicht berücksichtigt werden, s. Kap. 6.3 *Die Erstellung des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes im Lichte der Verbesserungen und Anmerkungen.*

folgende Formel ist personenbezogen: **chay rimasqan siminri**, *jenes, was sie erzählen, ihre Geschichte.*

**Mama runakunakta tapusqam,
kanan chay waka Chaupiñamuca wakapaq huktataq rimanku.
Chay rimasqan siminri kay hinam.**

*Wenn man die Leute von Mama fragt,
berichten sie denn nun von der huaca Chaupiñamuca-huaca (noch) etwas anderes.
Jenes, was sie erzählen, ihre Geschichte ist so. (T 13: 2-3.)*

Die Einleitung zum Thema mag auf eine Mythe zurückgehen, indem die Person, um die es geht, hinsichtlich ihrer Herkunft vorgestellt wird; nachdem die mythische Zeit etabliert ist, werden die Sätze parallel mit dem Demonstrativpronomen eingeleitet:

**Ancha ñawpa pachas huk waka Hanan Maclla sutiyoq karqan.
Kaypaq qusansi inti karqan.
Kaykunap churinsi Pariacaca Chaupiñamuca.
Kay Chaupiñamucas ancha runa kamaq karqan
warmipaq,
qaripaqri Pariacaca.**

*In sehr alter Zeit soll es eine huaca namens Hanan Maclla gegeben haben.
Dieser (huaca) Ehemann soll die Sonne gewesen sein.
Dieser (beiden) Kinder sollen Pariacaca und Chaupiñamuca gewesen sein.
Diese Chaupiñamuca soll sehr menschenbeseelend gewesen sein
für die Frauen,
für die Männer aber Pariacaca. (T 13: 4-7.)*

Es folgt die Beschreibung des Festes für Chaupiñamca, für das die habituelle Vergangenheit mit **-q ka-** verwendet wird:

**Hina kaptinsi pay,
Mama runakunaqa
chaypaq fiestanta ruraypaq
Corpus Christip vispiranpi chay Chaupiñamcakta aslla aswawan armachiq karqan.**

*Da sie so gewesen sein soll,
[pflegten] die Leute von Mama,
um jenes ihr Fest zu begehen,
pflegten sie am Vorabend von Fronleichnam jene Chaupiñamca mit etwas Chicha zu besprengen. (T 13: 8.)*

Der folgende Satz verwendet sowohl auf syntaktischer Ebene als auch in Form von einer Liste ähnlicher Wörter Parallelkonstruktionen:

**Chaymantari wakinninkuna,
ima hayka sacrificionkunakta churapuspa,
quwinwan imanwanpas muchaspas,
tukuy hinantin runakuna huñunakuq qaripas warmipas kurakanpas y alcalde npas.**

*Daraufhin [pfl egten sich] (auch) die anderen [zu versammeln],
indem sie jegliche Art von ihren Opfern für sie hinstellten,
und sie mit ihren Meerschweinchen und sonstigem verehrten,
alle Menschen pfl egten sich zu versammeln, sowohl die Männer als auch die
Frauen, als auch ihr curaca und ihr alcalde. (T 13: 9.)*

Die folgenden Sätze sind formal und inhaltlich parallel aufgebaut:

Chaysi,
chay tuta paqarispa,
upyaspa,
machaspa,
tukuy tuta tiyaqku
aylliua ñisqa takikta takiypaq.

Anchapuni kusikuspa
upyaspa
machaspa
chay tuta hasta paqarisqankama takikuq.

Dann,
jene Nacht durchwachend,
trinkend,
saufend,
pfl egten sie die ganze Nacht zu sitzen,
*um den **aylliua** genannten Tanz zu tanzen.*

Außerordentlich glücklich,
trinkend,
saufend,
pfl egten sie in jener Nacht bis zum Morgen zu tanzen. (T 13: 10-11.)

Bereits in vorangehenden Sätzen treten spanische Wörter auf, und auch im weiteren Verlauf kommen spanische Wörter und Konjunktionen vor (mit doppelter Unterstreichung gekennzeichnet); es folgen weitere, auch Konjunktionen. Im Text kommt nun eine wenig aufschlußreiche Bemerkung über die Aktivitäten bei der Festlichkeit – “sie pfl egen nichts zu tun” –, die darauf schließen läßt, daß der Erzähler die Hintergründe nicht versteht. Von hier an sind keine Parallelkonstruktionen mehr zu finden. Die einleitenden Partikeln wechseln jedesmal das Diskurs-Suffix; im Anschluß folgen Satzanfänge mit Demonstrativpronomen – möglicherweise werden hier die Aussagen von mindestens zwei ‘Informanten’ zusammengestellt:

Chaymantas [s eingefügt],
ña pampaman llusqispas,
chayqa manaña imaktapas ruraqchu.

Upyaylla machaylla machaq
“mamanchikpa fiestanmi” ñispataq.

Daraufhin [heißt es]
wenn sie auf die Ebene hinausgezogen waren,

pflegten sie gar nichts mehr zu tun.

*Nur trinkend, nur saufend pflegten sie sich zu besaufen
und sagten “Es ist unserer Mutter Fest”. (T 13: 12-13.)*

Einschub zur heutigen Situation und wiedergegebener Dialog mit Informanten:

Chaymantam,

“manaraq viracocha rikurimuptinqa, ima hinam mucharqanki” ñisqaqa²⁰⁹

ñinkum:

**pichqa punchawsi alli wallparikuspa
junio killapitaq upyaq karqanku.**

Chaymantaqa

viracochakunakta manchaspas

Corpus pa visperanpi muchanku.

Daraufhin,

*“Als die Weißen noch nicht erschienen waren, wie habt ihr (da) gebetet?” dies gesagt
habend (wenn man dies fragt)*

sagen sie:

*daß sie, sich fünf Tage lang schön schmückend,
im Monat Juni zu trinken pflegten.*

Daraufhin (jetzt) aber,

da sie die Weißen fürchten,

beten sie am Vorabend von Fronleichnam. (T 13: 14-15.)

Beschreibung von Chaupiñamcas Schwestern:

Chaymantari Chaupiñamcap ñañansi,

pay mayornin kaptin

huktaq segunda ñañan²¹⁰ Cassallacsa sutiyaq karqan.

Kaytas chay vispirapitaq armachiq karqan

hinataq huk ñañankunaktapas Urpayhuachac Vichimaclla ñisqaktapas.

Da aber soll es eine Schwester der Chaupiñamca,

während sie die älteste war,

ihre zweite Schwester namens Cassallacsa gegeben haben.

*Und diese pflegten sie an jenem Vorabend zu besprengen,
ebenso ihre anderen Schwestern, die Urpayhuachac und Vichimaclla hießen.*

(T 13: 16-17.)

²⁰⁹ Die korrektere Form wäre eigentlich **ñiptin**, wenn man sagt (anderes Subjekt) oder **tapuptin**, wenn man fragt; hier erinnert die Verwendung des Basisnominalisators an dessen Benutzung durch die christlichen Missionare. Auch die Antwort, die nicht in der direkten Rede zitiert wird, ist kein Zeugnis authentischen Quechua-Gebrauchs; zu erwarten wäre: “... upyaq ka(rqa)niku” ñispa ninku, “... pflegten wir zu trinken”, dies sagend, sagen sie.

²¹⁰ Hier scheint “si” am Ende des Wortes durchgestrichen zu sein.

Chaupiñamca besteht aus fünf Schwestern:

Checakunam ñinku Chaupiñamcakta: “pichqas karqan” ñispa.²¹¹

Die Checa sagen von Chaupiñamca: “Sie soll fünf gewesen sein”. (T 13: 18.)

Die erste: Cotocha oder Paltacha Chaupiñamca:

Kaykunap mayorninmi Cotocha o Paltacha sutiyaq Chaupiñamuca.²¹²

Von diesen war die älteste die Chaupiñamuca mit Namen Cotocha oder Paltacha. (T 13: 19.)

Die zweite: Copacha Llacsahuato Chaupiñamca:

Huk segunda ñañanmi Copacha ñisqanchik Llacsahuato sutiyaq.²¹³

Kay Llacsahuatus Chillacopi tiyan.

Kaypaq fiestantas

**qaninpa²¹⁴ don Diego Chaucaguaman Çaçicaya kuraka kawsaptinpas
Chellaco runakuna wakinnin runakunawanpas ruraq karqanku
hasta que don Martyn chayasqankama.**

Eine zweite ihrer Schwestern war die von uns erwähnte Copacha namens Llacsahuato.

Diese Llacsahuatu soll in Chillaco wohnen.

Dieser (Llacsahuatus) Fest

*vormals, als don Diego Chaucaguaman Çaçicaya curaca war,
sollen die Chellaco-Leute zusammen mit anderen ihrer Leute ausgerichtet haben,
bis Don Martyn kam. (T 13: 20-22.)*

Der Erzähler kennt das Fest nicht gut:

**Kay fiestaktaqa manam allichu yachanchik
ima ima killapih karqan.**²¹⁵

*Dieses Fest aber kennen wir nicht gut,
in was für einem Monat es wohl war. (T 13: 23.)*

(Übers. SDS.)

²¹¹ Die Wortfolge ist anscheinend vom Spanischen beeinflusst.

²¹² Der Erzähler verwendet fast immer **-mi**, um die *huaca* namentlich einzuführen – so als ob er deren Existenz, evtl. als Ort oder Stätte, kenne – wenn er dann aber die näheren Details gibt, wechselt er zu **-si**, es sei denn, er kommentiert andere, die er gehört hat. Ansonsten benutzt er auch **-mi**, um sein eigenes Wissen zu markieren, auch in Verbindung mit **-nchik**.

²¹³ Es werden immer verschiedene Namen für eine *huaca* gegeben, die sogar aus verschiedenen Sprachen zu stammen scheinen, wenigstens aber verschiedenen Namensbildungsmustern gehorchen.

²¹⁴ Der Erzähler verwendet **qaninpa** und historische Personen, um Vergangenes zeitlich einzuordnen. (Vgl. Kap 19.)

²¹⁵ Auch dieser Satz ist anscheinend von der spanischen Struktur beeinflusst.

7.8.3.3 Zusammenfassung

Anhand der hier untersuchten Texte wird deutlich, daß sich die Erzähler von Huarochirí verschiedener Arten von Parallelismen, sowohl auf lexikalischer als auch auf syntaktischer Ebene bedienen, mit der Wirkung, daß das Erzählte Lebhaftigkeit, Nachdruck und einen besonderen Rhythmus erhält. Sicherlich sind diese rhetorischen Mittel typisch für die orale Tradition, da sie dazu beitragen, daß sich der Vortragende bestimmte Muster merken kann. Lord (1987a: 58 ff.) weist aber darauf hin, daß sie nicht aus diesem Grunde entstanden sind, sondern vielmehr eine wichtige rituelle Rolle spielten, da ja der Vortrag der Traditionen in das religiöse Leben eingebunden zu sein pflegte. In den Berichten hingegen finden sich keine konsistente Muster bildende Parallelismen; eher scheint eine vom Redakteur geschaffene Parallelität vorzuliegen, die durch entsteht, daß er unterschiedliche Stimmen nebeneinandersetzt.

7.8.3.4 Appendix

Im Anschluß an diese Diskussion sollen zwei Kapitel als Illustration für die besprochenen Parallelkonstruktionen dienen, wobei zusammengehörige parallele Ausdrücke jeweils einfach oder doppelt unterstrichen (und in einigen komplexen Konstruktionen auch mit Fett markiert) sind, um deren jeweilige Zusammengehörigkeit zu markieren.

Kap. 1

Ancha ñawpa pachaqa
huk waka ñisqas Yanañamca Tutañamca sutiyuq karqan.

Kay wakakunaktaqa qipanpi
huk wakataq Huallallo Caruincho sutiyuq atirqan.

Ña atispas kanan runakta,
iskayllata wachakunanpaq kamarqan.

Huktas kikin mikurqan,
huktas – mayqintapas kuyasqanta – kawsachikurqan yayan maman.

Chaymantas
 chay pachaqa wañuspapas,
pichqa punchawllapitaq kawsarimpuq karqan.

Hinaspa
 mikuyninri tarpusqanmanta
pichqa punchawllapitaqsi puqurqan.

Kay llaqtakunari,
tukuy hinantin llaqtas,
 Yuncasapa karqan.

Chaysi,
 ancha achka runakuna huntaspas, ancha millayta kawsarqa; chakranpaqpas
qaqaktapas pataktapas
 yanqa aspispa allallaspa.

Chay chakrakunas kanankamapas
 tukuy hinantin qaqakunapi
huchuyllapas hatunpas rikurin.

Hinaspari chay pacha
pisqukunari ancha sumaqkamas karqan
uritupas caquipas
 tukuy qillusapa pukasapa –
 chaykunas.

Qipanpi ña may pacham
 huk wakataq Pariacaca sutiyuq rikurimurqan;
chay pachas
 hinantin rurasqanwan antiman qarquy tukurqan.

Chay atisqankunaktaqa
 kay qipanpim Pariacacap paqarimusqantawan rimasun.

Chaymantam kanan
 huk wakataq Cuniraya sutiyuq karqan.

Kaytam mana allichu yachanchik,
 Pariacacamantapas ichapas ñawpaqnin karqan o qipanpas.

Ichaqa kay Cunirayap kasqanraqmi
 ñahqa Viracochap kasqanman tinkun,
 porque kaytam runakuna,
ña muchaspapas

“Cuniraya Viracocha,
runakamaq pachakamaq,
 ima haykayuq qammi kanki,
qampam chakrayki qampaq runayki”

ñispa, muchaq karqan.

Ima hayka sasa ruranakta qallariypaqpas
 paytaraqmi machukuna
 kukanta pachaman wischuspa,

“Kayta yuyachiway hamutachiway
 Cuniraya Viracocha”

ñispa

– mana Viracuchaktaqa rikuspataq –
 ancha ñawpa

rimaq

muchaq karqanku.

Yallin astawanraq

qunpikamayugri,

qunpinanpaq sasa kaptin,

muchaq
qayaq karqan.

Chayraykum kaytaraq
ñawpaqninpi kawsasqanta qillqasun,
chawsawam Pariacacakta.

In uralter Zeit
soll es einen huaca namens Yanañamca Tutañamca gegeben haben.

Diese huaca überwand später
ein anderer huaca namens Huallallo Caruincho.

Nachdem er ihn überwunden hatte, soll er dann den Menschen
beseelt haben, auf daß er stets zwei Kinder gebäre.

Eines (davon) verzehrte (Huallallo) selber,
das andere, (und zwar) jenes, welches sie (mehr) liebten, zogen sein Vater und seine Mutter groß.

Dann,
wenn sie in jener Zeit auch starben,
wurden sie schon nach fünf Tagen wieder lebendig.

Dem entsprechend
war auch ihre Nahrung von ihrer Aussaat an
in nur fünf Tagen reif.

Und all diese Dörfer,
alle Dörfer zusammen,
sollen (von) Yunka (bewohnt) gewesen sein.

Da
sollen die vielen Menschen, die (sie) füllten, sehr elend gelebt haben,
indem sie für ihre Felder
Felsen und Terrassen
mit geringem Ertrage aufkratzten und ausgruben.

Diese Felder sind bis heute
auf allen Felsen
groß und klein zu sehen.

Auch hat es damals
lauter schöne Vögel gegeben,
Papageien und Tukane,
alle ganz gelb und rot –
jene waren so.

Nachdem (nun) später (noch) irgendwann
ein anderer huaca namens Pariacaca in Erscheinung getreten war, da
vertrieb er ihn mit all seinen Werken in Richtung der Anden.

Wie er dabei siegte,
werden wir (noch) erzählen, und im Anschluß daran, wie Pariacaca zum Vorschein gekommen war.

Außerdem hat es nun
noch einen anderen *huaca* namens Cuniraya gegeben.

Von dem wissen wir nicht recht,
ob er früher oder später als Pariacaca war.

Dagegen fällt Cunirayas Dasein
wohl schon noch mit Viracochas Dasein zusammen,
denn wann immer die Menschen zu diesem beteten:

“Coniraya Viracocha,
Beseeler des Menschen, Beseeler der Erde,
alle Dinge besitzt Du,
Dein sind Deine Felder und Dir sind Deine Menschen.”

dies sprechend pfl egten sie zu beten.

Für den Beginn irgendeines schwierigen Tuns
[pfl egten] die Alten zuerst zu ihm,
von ihrer Koka zu Boden werfend,

“An dieses laß mich denken, laß es mich erahnen,
Cuniraya Viracocha.”

sagend,
– als man den Weißen (noch) nicht erblickt hatte –
in alter Zeit,
pfl egten sie zu ihm zu sprechen
und zu beten.

Und erst recht
pfl egten die Weber
wenn es etwas Schweres für sie zu weben gab,
zu beten
und anzurufen.

Darum wollen wir diesen
zuerst sein Leben (be)schreiben
danach Pariacaca.

(Übers. Trimborn, modifiziert.)

Kap. 3²¹⁶

<<<<capitulo 3 como passo antiguamente los yndios quando reuento la mar [span. Titel, vor dem folgenden Titel eingefügt]>>>>

<<<Kaypim ñataq ancha ñawpa runakunap rimakusqanman ñataq kutisun. [Titel]>>>

<<Chay simiri kaymi.

Ñawpa pachas

kay pacha puchukayta munarqan.

Chaysi,

mamaquchap pahcyamunanta yachaspas,

huk urqu llamaqa,

ancha allin qiwayuqpi chay llamayuq samachiptintaq,

mana mikuspa,

ancha **llakikuq** hina karqa,

“In in” ñispa

waqaspa.

Chaysi

chay llamayuqqa,

ancha **piñaspa,**

sarap kuruntayninwan, chukllu mikukuskanpi,

chuqarqa,

“Mikuy allqu, chiqa qiwapim samachiyki” ñispa.

Chaysi

chay llamaqa,

runa hina rimarimuspa

ñispa ñirqan:

“Utiq,

imaktam qam yuyankiman;

kananmi pichqa punchawmanta qucha pahyamunka;

chaymi hinantin pacha puchukanqa”

ñispa rimarirqa.

²¹⁶ Die spitzen Klammern markieren die Erzähler der verschiedenen Phasen, wie sie bei der Besprechung der Kapitel im Gesamtzusammenhang des Manuskriptes in Kap. 8.1.2 *Beispiel: Kapitel 3 und 4* erklärt werden.

Text der Erzählung selbst Phase 2 << >>

Kommentar des Erzählers Phase 3 <<< >>>

später und/oder am Rand eingefügt Phase 4 <<<< >>>>

Für die Darstellung der Stimmen im Manuskript s.a. Tafel 4a.

Markierungen: Gegenüberstellungen durch Verhaltensweisen: fett und unterstrichen; parallelisierte Ausdrücke (auch als Konnektion): unterstrichen, doppelt unterstrichen; Konnektionspartikeln: fett; Mann/ Lamaebesitzer und Lama als Protagonisten: kursiv; s.a. Kap. 7.5.2.2.1 *Der topic marker -qa in den Texten von Huarochirí.*

Chaysi,*chay runaqa,*

ancha mancharispa

“Imanam kasun?

mayman rispam qispisun?”ñispa ñiptinsi

“Haku Villcacoto urquman;

chaypim qispisun;

pichqa punchawpaq mikuyniykikta apakuy”

ñispa ñirqan.>><<<<[Am Rand: este es vn cerro que esta entre Huanri y Surco]>>>>²¹⁷<<**Chaysi** chaymantaqa,

chay urqu llamantapas

winaynintapas kikin apaspa,

ancha utkaspas rirqan.

Chaysi,ña Villcacoto urquman chayaptinga,tukuy animalkuna ña huntasqapumapas atuqpas wanakupas kunturpas ima hayka animalkunapas.**Chaysi,***chay runa* chayaptin,

pachalla quchaqa pahcyamurka.

Chaysi chaypi,

ancha kihckinakuspa,

tiyarqa.

Tukuy hinantin urqkunaktapas

tukuy pampaptinsi,

chay Villcacoto urquqa

aslla puntallan

mana yakup chayasqan karqa.

Chaysiatuqpaq chupantaqa yaku ukuchirqan.**Chaysi**chay yanamanpas tukurqan.**Chaysi**

pichqa punchawmantaqa ñataq

yakuqa uraykurqanchakirirqa.²¹⁷ Dieser Kommentar könnte darauf hinweisen, daß Avila dort evtl. *huaca* vermutete, die es zu zerstören galt.

Chay chakirispas,
 quchaktapas asta urayman anchurichirqan,
runakunaktari
tukuy hinantin runakta
 qulluchispa.

Chaymantas
chay runaqa ñataq mirarimurqa.

Chay kaqsi
 kanankama runakuna tiyan.>>

<<<<Kay simiktam kanan
 christianokuna unanchanchik
 chay tiempo del dellobioktah;
 paykunaqa
 hina Villacacutukta qispisqanta
 unanchakun.>>>>

<<<<<Kapitel 3 Wie es früher den Indianern erging, als das Meer überfloß [span. Titel, vor dem folgenden Titel eingefügt]>>>>>

<<<<Und hier schon werden wir zu dem zurückkehren, was wir von den ganz frühen Menschen gesagt haben. [Titel]>>>>

<<Und jene Erzählung ist so:

In alter Zeit, heißt es,
 wollte diese Welt untergehen.

Da, heißt es,
 da es das Heranfluten des Meeres wußte,
 schien *ein männliches Lama*,
 obwohl sein Herr es auf einer Weide mit sehr guten Kräutern ruhen ließ,
 indem es nicht aß,
 sehr **traurig** zu sein
 und mit den Worten “in in”
 zu **weinen**.

Da, heißt es,
warf
jener Beitzer,
 weil er sehr **ärgerlich** war,
 mit einen Maisstrunk, nachdem er die Körner gegessen hatte,
 und sagte: “Friß, Hund, ich lasse Dich auf so vielen Gräsern ruhen!”

Da, heißt es,
sagte
jenes Lama,
indem es wie ein Mensch zu sprechen begann:

“Dummkopf,
wie könntest du (überhaupt) denken!
Jetzt wird das Meer für fünf Tage heranfluten;
da wird die ganze Welt enden”,
begann es zu sprechen.

Da, so heißt es,
als *jener Mann*,
sich sehr erschreckend,
“Wie wird es uns ergehen?
Wohin gehend werden wir uns retten?”

sagte,
sagte es (das Lama):
“Laß uns zum Villcacoto-Berg gehen;
dort werden wir uns retten;
nimm dir für fünf Tage dein Essen mit.”>>

<<<<[Am Rand: dies ist ein Berg, der zwischen Huanri und Surco liegt]>>>>

<<**Da, so heißt es,** dann
ging er
indem er sowohl jenes Lama
als auch seine Last selbst mitnahm,
sehr eilig davon.

Da, so heißt es,
als sie nun am Villcacoto-Berg ankamen,
waren schon alle Tiere versammelt,
der Puma, der Fuchs, das Guanaco, der Kondor und alle anderen Tiere.

Da, so heißt es,
als *jener Mann* ankam,
in diesem Moment flutete das Meer heran.

Da, so heißt es, dort
sehr zusammengedrängt,
saßen sie.

Während es auch die ganzen Berge
gänzlich begrub,
wurde jener Villcacoto-Berg,
nur etwas von seinem Gipfel,
nicht vom Wasser erreicht.

Da, so heißt es,
ließ der Fuchs seinen Schwanz eintauchen.

Da, so heißt es,
wurde jener denn auch schwarz.

Da, so heißt es,

schon nach fünf Tagen wieder
sank das Wasser,
 und es wurde trocken.

Als es so trocknete,

ließ es auch das Meer bis nach unten zurücktreten,
 wobei es aber die Menschen,
alle Menschen zusammen,
 vernichtet hatte.

Dann, so heißt es,

begann jener Mensch nun wieder, sich zu vermehren.

Da jenes so ist,

leben bis heute die Menschen.>>

<<<Diese Erzählung
 glauben wir Christen heute,
 ist über jene Zeit der Sintflut;
 sie aber glauben,
 daß der Villcacoto so ihre Rettung gewesen sei.>>>

7.8.4 Rhythmus**7.8.4.1 Allgemeines**

Wie bereits in einem anderen Kapitel besprochen²¹⁸, ist es ein schwieriges Unterfangen, Prosa von Poesie abzugrenzen und dies noch dazu mit anderen Kulturen eigenen Kategorien zu tun. In dem erwähnten Kapitel habe ich eine Unterscheidung der beiden Kategorien dahingehend vorgenommen, daß poetische Texte auf die Ausführenden in der ersten und zweiten Person Bezug nehmen und dabei emotionale Elemente einschließen. Prosatexte berichten von einer Abfolge von Handlungen und Ereignissen dritter Personen und stehen somit in einem anderen Bezug zum Sprecher und in einem anderen Zusammenhang mit Riten und Zeremonien, deren Ursprung sie beleuchten und erklären können. Beiden ist jedoch – den poetischen in größerem Maße – das eigen, was ich als Rhythmus bezeichnen möchte. Dazu reicht es nicht aus, Texte als quasi dramatisch-poetische Texte zu verschriften.²¹⁹ Dabei denke ich auch weniger an den Rhythmus, wie er vor allem in der klassischen Literatur gesehen wurde, nämlich als Betonungsmuster der Silbenabfolge²²⁰, sondern eher an den Rhythmus, den rhetorische Figuren und syntaktische Muster produzieren.²²¹

²¹⁸ 5.1.2 *Gattungen andiner Wortkunst*, 5.1.2.1 *Zur Definition der Begriffe*.

²¹⁹ Hornberger (1992) hat den Ansatz Hymes' in ihrer Präsentation von zwei Versionen einer Quechua-Erzählung aufgenommen, indem sie diese in Akte, Szenen, Strophen, Verse und Zeilen unterteilt, wobei die Zeilen – da sie auf schriftlichen Wiedergaben der Erzählungen basiert – im wesentlichen jeweils einen Satz beinhalten. Ganz ähnliche Kriterien verwendet Carpenter (1985), der ebenfalls von Zeilen in einer Tiefland-Quichua-Mythe spricht, wobei allerdings auch seine Zeilen von der syntaktischen Struktur beeinflusst sind, indem er Zeilenpaare als aus abhängigen und unabhängigen Verben gebildet sieht.

²²⁰ S. Aristoteles: *Rhetorik* ([4. Jh. v. Chr.] Buch III, Kap. 8 und 9, 1980: 183-189).

²²¹ Schon 1925 beschrieb Boas den Rhythmus als eine Besonderheit oraler Literaturen.

Die recht weitgefäßte Definition von Rhythmus, wie sie Wimsatt (1939: 368) formuliert, bezieht außerdem die Interrelation von Ausdruck und Inhalt mit ein:

The notion [of prose rhythm] has been well expressed by H. W. Fowler: “A sentence or a passage is rhythmical if, when said aloud, it falls naturally into groups of words each well fitted by its length & intonation for its place in the whole & its relation to its neighbors. Rhythm is not a matter of counting syllables & measuring the distance between accents.” [A *Dictionary of Modern English Usage* (Oxford, 1927), “Rhythm,” p. 504.] Prose rhythm is a matter of emphasis; it is putting the important words where they sound important. It is a matter of coherence; it is putting the right idea in the right place.

7.8.4.2 Rhythmus in den Texten von Huarochirí

Das Quechua weist mehrere Eigenheiten auf, die Texten einen Rhythmus verleihen können. Zum einen zählen dazu die morphologisch-syntaktischen Besonderheiten der Sprache; so entsteht ein gewisser Rhythmus durch die Verwendung des Vergangenheits-Suffixes **-rqa(n)**, fast immer am Ende eines Satzes, und durch die einleitenden Konnektive, in Huarochirí vor allem die Partikel **chaysi**; dieser Rhythmus wird noch durch das Auftreten diverser Ableitungen des deiktischen Pronomens **chay** verstärkt. Auch die oft mehrfach zusammen auftretenden subordinierenden Konstruktionen mit **-spa** und **-pti** können einer Passage etwas Rhythmisches geben; dabei ist besonders die Formel **ñispa(s)**, *sagend*, die die wörtliche Rede als solche markiert, zu nennen, wie es sich am Beispiel der folgenden Passage zeigt:

Chay pachas

chay llaqtayuq huk warmi Chuquisuso sutiuyuq karqan
ancha sumaq warmi.

Chaysi kay warmiqa,
sarankuna ancha chakiptin,
waqakuspa parqukurqan,
yakun ancha pisi kaptin.

Chaysi chay Pariacacaqa,
chayta rikuspa,

chay huchuylla quchanta yaqullanwan chay quchap siminta kirpaykupurqan.

Chaysi chay warmiqa ñataq,
ancha nanaqta waqakurqan,
Chay hinakta rikuspa,

chaysi chay Pariacacaqa:

“Pani, imaktam chika waqanki?”

ñispa tapurqan.

Chaysi payqa:

“Kay sarallaymi yakumanta chakipuwan, yaya”

ñispa ñirqan.

Chaysi Pariacacaqa:

“Ama llakiychu! Ñuqam yakuktaqa kay quchaykimanta ancha achka yakukta
lluqsichimusaq, ichaqa qamwan ñawpaqraq puñusun”

ñispa ñirqan.

Ñiptinsi kanan,

payqa ñirqa:

“Ñawpaqraq kay yakukta llusichimuy, chakray parqusqa kaptinqa, llitaqmi puñusun”

ñispas ñirqan.

Chaysi:

“Allitaqmi”

ñispa, yakuktaqa ancha achkakta llusichimurqan.

Chaysi chay warmipas,

ancha kusikuspa,

tukuy chakrankunakta parqukurqan.

Chaysi ña parquyta puchukaptin,

“Puñusun”

ñispa ñirqan.

Chaysi:

“Manam kananqa, qayamincharaq puñusun”

ñiptinsi

Pariacacaqa, ancha chay warmikta munaspa,

“Puñuymanraq”

ñispas,

ima haykaktapas chay warmiman prometirqan

“Kay chakraykikta mayumanta yakuyuqtam rurapusqayki”

ñispa.

Chaysi chay warmiqa

“Chaytarraq ñawpaq ruray, chayraq puñusun”

ñispa ñirqan.

Chaysi Pariacacaqa:

“Allitaqmi”

ñispa.

Damals

*wohnte in diesem Dorf eine Frau namens Chuquisuso,
eine sehr schöne Frau.*

Da soll diese Frau

ihre Mais(felder) bewässert haben,

da sie trocken wurden, und weinte (dabei) vor sich hin,

da ihr Wasser sehr spärlich war.

Da soll Pariacaca,

als er dies sah,

*ihren nur kleinen See, (d. h.) den Ausfluß dieses Sees mit seiner Schulterdecke verstopft
haben.*

Da soll aber jene Frau von neuem

schmerzlich für sich geweint haben.

Als er sie so sah,

da fragte Pariacaca

mit den Worten:

“Schwester, was weinst Du so?”

Da aber sagte sie

mit den Worten:

“Mein armer Mais wird mir wegen des Wassers trocken, Vater!”

Da aber sagte Pariacaca

mit den Worten:

“Sei nicht traurig! Ich werde das Wasser aus Deinem See da, (und zwar) sehr viel Wasser, hierher fließen machen, aber erst laß uns noch mit Dir schlafen!”.

Als er nun (so) sprach,

sagte sie: “Laß erst noch das Wasser hierherfließen; wenn mein Acker bewässert ist, gut, (dann) werden wir schlafen”,

mit diesen Worten sprach sie.

Da ließ er

mit den Worten:

“Trefflich”

Wasser, (und zwar) sehr vieles, dorthin fließen.

Da bewässerte die Frau,

voller Freude,

all ihre Felder.

da, nachdem sie die Bewässerung beendet hatte,

sprach er mit den Worten:

“Laß uns schlafen!”

Als sie *da* antwortete:

“Doch nicht jetzt! An einem dieser Tage noch wollen wir schlafen”,
soll Pariacaca, da er diese Frau sehr begehrte,

[zu sich] mit den Worten:

“Könnte ich doch erst (mit ihr) schlafen!”

gesagt haben und

dieser Frau alles mögliche versprochen haben

mit den Worten:

“Ich will machen, daß Dein Acker Wasser (unmittelbar) aus dem Flusse bekommt.”

Da aber sagte die Frau

mit den Worten:

“Tu das noch zuerst – dann wollen wir (auch) gleich schlafen.”

Darauf [sprach] Pariacaca

mit den Worten:

“Das ist gut”.

(Kap. 6, T 6: 30-43, Übersetzung Trimborn, modifiziert.)

Carpenter (1985: 57-58, 1993: 46) macht eine ähnliche Beobachtung in bezug auf Quechua-Erzählungen aus dem peruanischen Tiefland, in denen die Verbform “nin”, “they say”, verwendet wird, die der Erzählung eine rhythmische Strukturierung gibt.

Außerdem verleihen besondere parallele Konstruktionen, wie im Kapitel über den Parallelismus besprochen, ganzen Passagen einen Rhythmus. Um die Möglichkeiten der Darstellung solcher rhythmischer Muster aufzuzeigen, wurden die Texte des Appendix zum erwähnten Kapitel über Parallelismen visuell so dargestellt, daß dieser Rhythmus vom Leser nachempfunden werden kann.

Die Häufigkeit, Intensität und auch eine gewisse Regelmäßigkeit dieser rhythmischen Stilmittel lassen schließen, daß die Erzähler sie bewußt einsetzten und vielleicht sogar den Rhythmus verwendeten, um das Erlernen und die Weitergabe oraler Tradition zu erleichtern.

7.8.5 Abschließende Bemerkungen

Bei der stilistischen Analyse der Textsammlung von Huarochirí hat sich herausgestellt, daß es eine Reihe distinktiver Stilmerkmale gibt, die zu der Annahme führen, daß es sich nicht um die spontane Niederschrift eines einzelnen Individuums handelt, sondern diese Merkmale lassen vielmehr darauf schließen, daß die Texte bestimmten Konventionen, z.B. im Bereich der Bildlichkeit und der Parallelkonstruktionen, folgen, da es konsistente Muster gibt, die in der Mehrheit der Texte auftreten. Dies führt uns zu der Frage, innerhalb welches Systems der verbalen Kunst diese Konventionen standen, d.h. ob es sich um für die orale Literatur der Quechua in der vorkolonialen und frühkolonialen Zeit gültige Konventionen handelt oder aber um solche, die bereits ansatzweise europäische Ressourcen nutzen und die Verschriftlichung widerspiegeln. Es ist in der Literaturwissenschaft darauf hingewiesen worden, wie schwer es ist, literarische Werke zu typologisieren, sie in eine Klassifikation zu bringen, die für eine bestimmte Epoche typisch ist (Milic 1967). Im vorliegenden Fall ist diese Typologisierung natürlich deshalb noch sehr viel schwieriger, weil wir kein Vergleichsmaterial haben, weder Texte der gleichen Gattungen aus der gleichen Zeit und Region, noch über Analysen verfügen, die moderne Quechua-Erzählungen auf die stilistischen Eigenheiten hin untersuchen. Auch die Unterscheidung dessen, welche Stilmerkmale als typisch mündliche und typisch schriftliche Mittel zu gelten haben, kann nur andeutungsweise vorgenommen werden, zumal sich bei der sehr klar auftretenden Parallelisierung die Frage stellt, inwieweit diese typisch oral-andin sein muß und nicht vielleicht auch von Erzählungen der spanischen Tradition, denen der Erzähler ausgesetzt gewesen sein mag, beeinflußt worden sein könnte.

Sicher ist, daß in den vorliegenden Texten von Erzählungen (Mythen) auf allen Ebenen (von der lexikalischen bis zur narrativen) stark mit Wiederholungen und Parallelkonstruktionen gearbeitet wird, und daß es charakteristische Topoi gibt, die andines Kulturgut widerspiegeln. Dies deutet auf eine orale Erzähltradition hin, die sich auch fester verbaler Formen bediente.

Andererseits sind aber auch stilistische Eigenheiten zu erkennen, die eher individueller Art sind und damit auf das Eingreifen und die bewußte Modifikation durch einen Erzähler hindeuten. Diese finden sich besonders deutlich in dem wiedergegebenen Erlebnisbericht (Don Cristóbal), in dem eine bewußte künstlerische Aufarbeitung festzustellen ist.

Auch die Anfänge, Einschübe und Schlüsse sowie die Berichte über Zeremonien und Riten weisen kaum konventionelle Stilmerkmale auf; ebenso fehlt ihnen ein gleichmäßiger Rhythmus, da sie die Konnektive und Evidenz-Suffixe, durch ihren berichtenden Charakter bedingt, in variierterer Form benutzen als dies die Erzähltexte tun. Bei Berichten handelt es sich natürlich um eine andere Textgattung, in der offensichtlich das persönliche Eingreifen des Erzählers bzw. Redakteurs stärker ist als in überlieferten Texten.

7.9 Die Übernahme fremdsprachiger Wörter und Bedeutungen ins Quechua

7.9.1 Entlehnungen als Widerspiegelung von Sprachkontakten

Sprachliche Übernahmen sind Ausdruck des Sprachkontaktes zwischen einer oder mehreren Gebersprachen (interferierende Sprache) und einer Empfänger-Sprache (integrierende Sprache).²²² Betz (1949, 1959) entwickelte eine Klassifikation der Entlehnungen, wobei er Lehnwörter von Lehnprägungen unterschied; letztere sind Neuprägungen mit den Ausdrucksmitteln der Empfänger-Sprache, indem in unterschiedlichen Formen neue Wörter gebildet werden. Wenn Art und Funktion von Entlehnungen in der Empfänger-Sprache untersucht werden, sollten dabei die Faktoren des Alters des Kontaktes, seiner Tiefe, seiner Dauer und seiner Form berücksichtigt werden, und man muß gewahr sein, daß bei diesen Kontakten nicht nur verschiedene Sprachen, sondern natürlich auch die betreffenden Kulturen in Kontakt stehen.²²³ So ist es in einer kolonialen Situation wie der in Huarochirí geradezu wahrscheinlich, daß es zu Entlehnungen kommt, und zwar in beide Richtungen. Wie man in der Soziolinguistik vom sozialen Phänomen der Diglossie spricht und vom individuellen Phänomen des Bilinguismus, so ist auch mit Bezug auf sprachliche Entlehnungen zwischen den in das System der Empfänger-Sprache integrierten und den individuell fluktuierenden Entlehnungen zu unterscheiden, die sich auf einer Skala befinden und nur an bestimmten, willkürlich ausgewählten Zeitpunkten als synchron darstellbare Elemente untersuchen lassen.

Entlehnungen finden sich auf allen sprachlichen Ebenen: im Lautsystem und der Silbenbildung, im morphologisch-syntaktischen System und vor allem natürlich im Lexikon. Dabei kommt es zu unterschiedlichen Formen der Übernahme und Anpassung: zum einen können linguistische Elemente ihre Form wie in der Geber-Sprache beibehalten; zum anderen gibt es solche, die die ursprüngliche Form gänzlich verloren haben und in der Empfänger-Sprache als ihr zugehörig empfunden werden; desweiteren gibt es Elemente, die sich zwischen den beiden Extremen befinden und nicht gänzlich assimiliert sind. (Bernárdez 1978: 205-208.) Neben der Notwendigkeit, durch neue Gegebenheiten auch neue Wörter oder Bedeutungen in der Empfänger-Sprache einzuführen, können aber auch der wenig häufige Gebrauch bestimmter Wörter, der Wunsch, über Synonyme zu verfügen, das Prestige der Geber-Sprache oder stilistische Effekte bewirken, daß Entlehnungen vorgenommen werden (Weinreich 1963: 56-59, 64-65).

Soziolinguistisch gesehen gibt es Entlehnungen, die nur bedingt in bestimmten Registern verwendet werden, z.B. in der Technik oder im religiösen Bereich; auf der anderen Seite existieren aber auch Entlehnungen, die in allen Sprachbereichen auftreten. Mit Bezug auf den kulturellen Gebrauch kann man Entlehnungen im Bereich der materiellen Kultur von solchen der geistigen Kultur unterscheiden; daneben existieren auch solche des sozialen Umgangs, wie z.B. Grußformen. (Bernárdez 1978: 208-209.) Ein

²²² Die Literatur zu diesem Phänomen ist sehr umfangreich, besonders mit Bezug auf die indo-europäischen Sprachen. Ich beziehe mich im wesentlichen auf Betz, Weinreich und Bernárdez. Im englischen Sprachraum war vor allem Haugens (1950) Klassifikation der Lehnwörter und -prägungen von Bedeutung, die sich nicht wesentlich von der Betzschen unterscheidet. Für eine Diskussion des Ansatzes von Betz s. Hernández (1980). Desweiteren formuliere ich hier meine eigenen Ideen. Cerrón-Palomino (1990a) schildert überblicksmäßig (mit nur minimaler Angabe der Herkunft seiner Daten) die Situation der lexikalischen Entlehnungen aus dem Spanischen ins Quechua, geht dabei allerdings vor allem allgemein auf den soziopolitischen Kontext ein, in dem Entlehnungen stattfinden und unterzieht künstlich geprägte Entlehnungen der Kritik.

²²³ Bernárdez (1978: 203-205). Hernández (1980: 99) weist auf die Bedeutung der Einbeziehung soziokultureller und soziolinguistischer Gegebenheiten besonders hin, da diese teilweise vernachlässigt und lediglich die Entlehnungen als solche klassifiziert werden. Weinreich (1963) widmete gerade der bilingualen Situation in Hinsicht auf sprachliche Interferenzen große Aufmerksamkeit.

weiterer Gesichtspunkt für die Klassifikation von Entlehnungen ist, inwiefern die Übernahmen auch in der Empfänger-Kultur identisch vorhandene Elemente bezeichnen, solche Elemente sich nur annähernd gleichen, und schließlich, inwieweit komplett neue Elemente sprachlich zum Ausdruck gebracht werden müssen. Die Bewertung der Entlehnungen hängt von all diesen Faktoren ab und ist entsprechend komplex. (Bernárdez 1978: 210-215.)

7.9.2 Entlehnungen im Huarochirí-Manuskript

Die Untersuchung eines Textkorpus, wie es das von Huarochirí darstellt, bietet den Vorteil, daß das Material klar umgrenzt ist; allerdings weiß man nichts über die soziale Herkunft der Autoren, und die Transmissionssituation mit Autoren, Erzählern, Redakteur(en) und Editor(en) macht eine Analyse auch auf dem Gebiet der sprachlichen Entlehnungen sehr komplex. Nun kann aber gerade diese Art der Untersuchung dazu beitragen, bestimmte Stimmen näher zu erfassen. Auch kann sie Licht darauf werfen, welche Art Entlehnungen es bereits im Quechua zu Anfang des 17. Jahrhunderts gab und wie sie von den Sprechern bzw. Produzenten der Texte eingesetzt wurden.

Was das Alter des Kontaktes zwischen Spanisch und Quechua in Huarochirí angeht, so können es maximal ca. 70 Jahre gewesen sein; man kann aber davon ausgehen, daß ein dauerhafter Kontakt erst mit der Etablierung spanischer administrativer und kirchlicher Niederlassungen zustandekam und daß dieser auch nur die Personen betraf, die sich im spanisch-kolonialen Umfeld bewegten. In Ermangelung anderer Quechua-Texte aus der Zeit kann man über die Tiefe, d.h. Intensität des Kontaktes kaum etwas sagen. Die Formen werden in einem Dokument wie dem vorliegenden gewissermaßen 'eingefroren' dokumentiert, was einen synchronen Einblick in den personalisierten Sprachkontakt gibt.

7.9.2.1 Entlehnungen aus den Aru-Sprachen

Bevor ich mich den spanischen Entlehnungen zuwende, muß noch angemerkt werden, daß in Huarochirí nicht nur Quechua gesprochen wurde. Wie bereits erwähnt, nimmt man an, daß in der Region auch noch in der frühen Kolonialzeit Aru-Sprachen verbreitet waren, was sich in der Verwendung einiger besonderer Termini, vor allem aber in Namen und Toponymen widerspiegelt. Auf syntaktischer Ebene ist ein Einfluß von Aru-Sprachen nicht nachweisbar.²²⁴

7.9.2.2 Entlehnungen aus dem Spanischen

Im Manuskript von Huarochirí finden sich Lehnwörter und auch einige wenige spanische Konjunktionen (wie **porque**, **y** und **o**), auf die im Kapitel 7.1.4.2 eingegangen wird. Hier soll zunächst untersucht werden, welche Art Wörter und Bedeutungen aus dem Spanischen in den Quechua-Text übernommen werden und in welcher Funktion und welchem Kontext dies geschieht.²²⁵

²²⁴ S. dazu Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte* und 7.1.4 *Der Einfluß anderer Sprachen im syntaktischen Bereich*, 7.1.4.1 *Aru-Sprachen*.

²²⁵ Lehnprägungen im Betzschens Sinne konnte ich für das Manuskript nicht nachweisen. Salomon (1991: 31) hat die Lehnwörter des Huarochirí-Manuskriptes zusammengestellt.

7.9.2.2.1 Quantität und Distribution

Die spanischen Lehnwörter machen etwas mehr als ein Prozent des Gesamttextes aus, stellen also insgesamt eine sehr kleine Zahl von Wörtern dar.²²⁶ Besonders viele Lehnwörter (berechnet auf den Textumfang) haben die Kapitel 9, 13, 20 und das 2. Supplement, alles Berichte aus der Zeit des Erzählers. Besonders wenige Lehnwörter finden sich in Kapitel 16, 17, 22 und 25; drei dieser vier Kapitel sind mythische Erzählungen. Alle anderen Kapitel haben jeweils etwa gleich viele Lehnwörter. Diese rein zahlenmäßige Analyse ergibt lediglich, daß in Berichten mit einem Bezug zur Lebenswelt des Erzählers eher Lehnwörter verwendet werden als in mythischen Darstellungen; dies ist aber eigentlich zu erwarten, da zur Zeit der Niederschrift das Spanische mit seinen administrativen und kirchlichen Institutionen bereits im Leben der Menschen eine gewisse Rolle spielte.

Ein Blick auf die Distribution der Lehnwörter zeigt, daß sie in den meisten Kapiteln vorkommen; einige finden sich mehrmals, z.B. **capitulo** (26 mal in den Quechua-Text eingebunden), **fiesta** (14 mal), **pascua** (13 mal), **padre** (11 mal), **servir** (9 mal), **sacerdote** (7 mal), **animal** (6 mal), **caracol** (5 mal), während die meisten Wörter jedoch nur vereinzelt auftreten. **Fiesta** findet sich in Kapitel 2, 6, 7, 10, 13 (5 mal!), 24 und im 2. Supplement, was natürlich mit der Thematik, die in diesen Kapiteln behandelt wird, zu tun hat; allerdings kommt hier nicht das Wort **pascua** vor, das ein Synonym für **fiesta** ist, und das stattdessen in den Kapiteln 9 und 10 zusammen zwölfmal (von 13 mal im Gesamttext) benutzt wird.²²⁷ In Kapitel 10 wird **fiesta** nur im Zusammenhang mit dem Fest des Hl. Andreas benutzt. **Servir** tritt lediglich in Kap. 19, 20 und 23 auf, **sacerdote** in Kapitel 18, 20 und im 1. Supplement, **doncella** dreimal in Kapitel 2 (und praktisch als Synonym für das Quechua-Wort **sipas**), **sabio** zweimal in Kapitel 5. Aufgrund dieser Beispiele ist es zwar nicht möglich, anhand der Verwendung bestimmter Lehnwörter individuelle Erzähler eindeutig zu ermitteln. Allerdings scheinen bestimmte Erzähler auch bestimmte spanische Wörter vorzugsweise in ihren persönlichen Wortschatz aufgenommen zu haben. In Anbetracht der großen Häufung von Lehnwörtern allgemein und der besonders stark vertretenen Verwendung der Konjunktion **o**, *oder*, in Kapitel 9, 13 und im 2. Supplement könnte man mit Vorsicht behaupten, daß diese Kapitel von demselben Erzähler sind. Kapitel 20, das ebenfalls viele Lehnwörter beinhaltet und von den Erlebnissen Don Cristóbal's berichtet, unterscheidet sich insofern von den

²²⁶ Interessant ist, daß Lockhart (1998: 42) die Anzahl der Entlehnungen im Huarochirí-Manuskript als beeindruckend bezeichnet, da es im Nahuatl zur selben Zeit offensichtlich sehr viel weniger Entlehnungen gab. Für eine Liste der Entlehnungen im Huarochirí-Manuskript s.a. Lockhart (1998: 52). Seine Betrachtungen und der Versuch, diese Entlehnungen im Nahuatl, Maya und Quechua zu vergleichen und darauf aufbauend eine stufenartige Entwicklung des linguistischen und kulturellen Kontaktes und deren Interaktion zu entwerfen, sollte m.E. jedoch mit Vorsicht betrachtet werden, da er keinerlei Unterschiede zwischen Textgattungen und der Herkunft der Autoren macht. Im Falle des Huarochirí-Manuskriptes z.B. sieht Lockhart (1998: 42) dieses als Einheit mit einem Autor an. Auch ist zu überlegen, ob man von (uns erhaltenen) geschriebenen Texten auf die tatsächliche Sprach- und Sprechersituation schließen kann. Die simplifizierte Sichtweise Lockharts schränkt den an sich interessanten Ansatz in seiner Brauchbarkeit ein.

²²⁷ Tatsächlich bezog sich **pascua** im Spanischen des 18. Jahrhunderts strenggenommen nur auf die höchsten christlichen Feiern anlässlich der Auferstehung Jesu Christi. Allerdings wurde es laut dem *Diccionario de Autoridades* im familiären Gebrauch für alle Feiertage gebraucht, die jeweils drei Tage umfaßten (*Diccionario de Autoridades* III, t. V: 144/2), so daß man wohl annehmen kann, daß **pascua** (im Quechua-Text) auch zur Zeit der Niederschrift des Manuskriptes von mit dem christlichen Glauben vertrauten Laien als religiöse Feier allgemein verstanden wurde.

genannten Berichten, als die Lehnwörter größtenteils auf die spezielle Thematik (Kampf des Christen mit dem andinen Gott) zurückgehen.²²⁸

7.9.2.2.2 Phonologische Entlehnung und morphologische Integration

Was die Schreibweise spanischer Wörter im Manuskript betrifft, so orientiert sich diese an der (relativ flexiblen) spanischen Orthographie jener Zeit, ist aber meist konsistent. In einigen Fällen wird eine Interferenz der zwei phonemischen Quechua-Vokale /i/ und /u/ mit ihren Allophonen [e] und [o] deutlich, so z.B., wenn ‘azul’ als **asol**, ‘cuñada’ als **coñada**, ‘tijera’ als **tejera** und ‘sacerdote’ als **sacerdote** oder **sacerdoti** und ‘porque’ als **porque** oder **porqui** wiedergegeben wird. Dies läßt darauf schließen, daß für die Erstellung dieses Textes ein Quechua-Muttersprachler verantwortlich war und daß, selbst wenn ihn Avila abgeschrieben hätte, er anscheinend keine Änderungen vorgenommen hat. Die Quechua-Interferenz der Schreibweise spanischer Lehnwörter deutet daher eher auf einen indianischen Kopisten hin.

Im übrigen sind die Lehnwörter in allen Fällen ohne Probleme in die morphologische Struktur des Quechua integriert, d.h. mit den erforderlichen Suffixen in den Satz eingepaßt. Nominale Formen verhalten sich dabei wie im Quechua: Adjektive bleiben unverändert²²⁹, als Adjektivprädikate oder in substantivierter Form erhalten sie sowohl nominale als auch universale Suffixe²³⁰, ebenso wie die Substantive²³¹. Von Verben wird – bis auf das wohl sehr früh bereits im Quechua etablierte Wort **casara-** (Kap. 9, T 9: 60) – der Infinitiv ohne die spanische **-r**-Endung verwendet, so daß sie in das Quechua-Silbenmuster passen und dann entsprechend der Quechua-Regel Suffixe erhalten können.²³²

In der folgenden Diskussion dieser Wörter wird, wie auch im Quechua, eine standardisierte, moderne Form benutzt; in den Zitaten wird allerdings die Originalschreibweise beibehalten, um den besonderen Charakter der Lehnwörter hervorzuheben.

7.9.2.2.3 Lehnwörter

Neben Namen für bestimmte neue, von den Spaniern eingeführte Konzepte, Institutionen und deren Mitglieder (wie z.B. **capitulo**, *Kapitel*, **anima**, *Seele*, **iglesia**, *Kirche* und **padre**, *Pater*) finden sich auch Wörter des allgemeinen Vokabulars, die mit Sicherheit Entsprechungen im Quechua hatten (und natürlich auch noch haben) (wie z.B. **perder**, (*sich*) *verlieren*, *entschwinden* oder **menospreciar**, *verachten*). Diese Lehnwörter treten zum einen in einem Kontext auf, der als kolonial bezeichnet werden kann; so wird mit **padre** der Gemeindepfarrer bezeichnet. Andererseits finden sich einige dieser Lehnwörter aber auch mit Bezug auf indigene Institutionen, Konzepte und Gebräuche, wie im Falle von **fiesta**, was sowohl die christlichen Heiligenfeste als auch andine Rituale und Zeremonien bezeichnet. **Dios** wird für den christlichen Gott gebraucht:

²²⁸ Dies würde Salomons (1991: 31) Annahme relativieren bzw. auf bestimmte Erzähler einschränken, daß “there already existed some habitual code of correspondences perhaps arising unconsciously from the habit of expressing Andean ideas in a fashion to Christian hegemony.”

²²⁹ Z.B. **azul llama** (Kap. 5, T 5: 13).

²³⁰ Z. B. das Adjektivprädikat **blancopi** (Kap. 16, T 16: 7), das als Substantiv verwendete Adjektiv **enterom** (Supplement 1, T S1: 57).

²³¹ Z. B. **padrektari** (Kap. 7, T 7: 17).

²³² Z. B. **confesakurqanmi** (Kap. 20, T 20: 37), **juntayta** (Kap. 31, T 31: 141), **gastaspa** (Supplement 1, T S1: 68).

Purum wasipi upyaptin, chay pachataqsi kay wakap wasinpas ruparqan, paykama dios munaptin.

*(Doch) als sie in dem leeren Haus zechten, da brannte das Haus dieses **huaca** ab, weil Gott es nach seinem Willen wünschte* (Kap. 20, T 20: 29-30, Übers. Trimborn);

es wird aber auch für andine Gottheiten verwendet, wie sich z.B. in Kapitel 9 zeigt:

Chaymi kay yuncakunapas, ñawpa diosnintaqa ña qunqaspa, Pariacacakta ña muchayta qallarirqan tukuy yuncakuna.

Da fingen auch diese Yunka, nachdem sie ihren früheren Gott vergessen hatten, Pariacaca schon zu verehren an, (und zwar) sämtliche Yunka (T 9: 20, Übers. Trimborn).

Das Wort **animal** hingegen hatte keine direkte Entsprechung im Quechua und war somit eine Bereicherung des Wortschatzes durch eine neue, allgemein verwendbare Kategorie, die meist als **ima hayka animalkuna**, *alle möglichen anderen Tiere*, in Aufzählungen vorkommt (s. dazu auch Dedenbach-Salazar Sáenz 1990a: 37ff. und Adelaar 1994a: 11ff.). Ähnlich scheint es sich mit dem spanischen Wort **caracol** zu verhalten, das mehrere Male verwendet wird und dabei zumindest einmal eine Spezifizierung erhält:

... chay caracol paya²³³ ñisqakta pukuspa ...

*... indem sie diese [**huana**]paya genannte Schnecke bliesen ...* (1. Supplement, T S1: 22, Übers. SDS).

Sieht man sich die Distribution der Lehnwörter an, so fällt auf, daß sie gehäuft dann verwendet werden, wenn von Ereignissen erzählt wird, die zu Lebzeiten des Erzählers geschehen; weitaus weniger kommen sie allerdings in mythischen Erzählungen vor, dort vor allem in den Kapitelöffnungen und in den Abschlußkommentaren, die offensichtlich nicht Teil der eigentlichen Erzählung sind.

Wenden wir uns zunächst den Lehnwörtern in ihrer erstgenannten Verwendung zu, d.h. in Bereichen, die der Erzähler zu seiner Lebenswelt rechnet. Dies kommt bei folgender Formulierung klar zum Ausdruck, in der sich der Erzähler auf einen Bewässerungsvorgang bezieht:

Chay costumbrellataq kanankamapas qatinku.

Und sie verfolgen sogar bis jetzt diesen Gebrauch. (Kap. 31, T 31: 119, Übers. SDS.)

Auch am Ende von Kapitel 31 wird darüber berichtet, daß eine bestimmte indigen-rituelle Funktion, nämlich der Chanco-Tanz, von den noch lebenden Menschen geerbt wurde:

“Kay Llacxamisam kani” ñispam, ari kay Lazaro Huallap churinkuna kay oficiokta heredan sanin kasqanrayku.

²³³ Hier ist über der Zeile **paya** eingefügt, was man als synonym zu **huanapaya** sehen kann, eine Schnecke, die als Musikinstrument benutzt wurde und als solche auch in Kap. 24 genannt wird. Da **ñisqakta** im Text selbst steht, handelt es sich beim nachträglichen Einfügen von **paya** wohl um die Verbesserung eines Auslassungsfehlers.

Doch unter Berufung darauf, dieser Llacxamisa zu sein, haben die Lázaro, Nachkommen des Hualla, dieses Amt ihrer Abstammung halber geerbt (T 31: 163, Übers. nach Trimborn).

Hier ist diese Funktion bereits in die spanische Art, solche Ämter zu benennen, integriert worden. Dies mag daran liegen, daß mit der Übernahme der Regierungsämter und der Eliminierung indigener Verwaltungsstrukturen auch einheimische Bezeichnungen in diesen Bereichen durch spanische ersetzt wurden.

Aber auch im religiösen Bereich der Gottheiten werden spanische Wörter verwendet, wenn z.B. das Alter der Schwestern der Göttin Chaupiñamca mit spanischen Wörtern erklärt wird (**mayor, segunda**) (Kap. 10, T 10: 26, Kap. 13, T 13: 16, 20), ebenso Pariacacas Söhne, die vom ältesten an, **mayorninmanta**, aufgezählt werden (Kap. 9, T 9: 13). Auch in der Darstellung der Himmelskörper und ihrer Verbindung zum Menschen werden zahlreiche spanische Wörter verwendet: **cielo, ventura, provincia, mundo** (Kap. 29, T 19: 2, 8, 16, 18). Interessant ist in diesem Kapitel, daß im Text **cielo** für ‘Himmel’ steht, in der Überschrift aber **hanaq pacha** verwendet wird. Es ist durchaus möglich, daß die Einheimischen, die darüber sprachen, bereits das spanische Wort übernommen hatten (ohne damit – wie ja auch die Erzählung zeigt – das christliche Konzept des Himmels zu übernehmen), und daß derjenige, der die Texte mit Überschriften versah, das Wort **hanaq pacha** verwendete. Es kommt auch in einem der von Molina (ca. 1575) zitierten Gebete vor: “... Uiracochaya **hurin pacha anan pacha** cachon nispa nic **ocu pachapi** puca omocta churac hay niguay [*oder* omacta chura chay niguay] ...” (Gebet 11, fol. 17v). Eine Übersetzung ist nur teilweise möglich; allerdings wird hier klar gesagt, daß Viracocha *unter* (**hurin**) und *über* (**hana-**) der Erde bzw. Welt sein möge; und eine weitere Dimension ist das *Innere* der Erde (**uku**). Es fällt auf, daß hier sowohl **hurin** als auch **uku** verwendet werden, wobei **hurin** *das Untere* bezeichnet und **uku** *das Innere*.²³⁴ Auch in den Gebeten an Viracocha, die Guaman Poma verzeichnet, findet sich “hanac pacha” (*über der Erde*) – “cay pacha” (*diese Erde*) – “uco pacha” (*im Inneren der Erde*) – “caylla pacha” (*nahe bei der Erde*) (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 54, vgl. 912, 1980: [926]). Wie González Holguín mit seinen Übersetzungen zeigt und wie auch aus der *Doctrina Christiana* deutlich wird, wurde **hanaq pacha** (im *Vaterunser*, fol. 1r-1v, 1985: 21-22) und **uku pacha** (*Platica breve*, fol. 19v, 1985: 58) in die christliche Terminologie als Himmel und Hölle aufgenommen. Was bedeutet dies nun für den Gebrauch in den Texten von Huarochirí? Beide Wörter, sowohl das Quechua-Wort **hanaq pacha** als auch das spanische Wort **cielo** werden im Manuskript an verschiedenen Stellen für *Himmel* in Verbindung mit andinen Überlieferungen verwendet, **cielo** in Kapitel 5 und 8:

Chay puka pumawansi kanan takiptin – [Einschub des Erzählers:] imanam kanan huk arco sielo ñiqpi llusqin – chay hina llusqiptin takirqan.

Und als er nun mit diesem roten Löwen(fell) tanzte, tanzte er, während ein (Regen)bogen, wie er (auch) heute an der Himmelsregion hervortritt, erschien. (Kap. 5, T 5: 90, Übers. Trimborn, modifiziert).

Chaysi tutallamanta ña urapachakama chay huallallo caruinchoqa, ancha hatun nina ñahqa sielo ñiqmanpas chayaspa ruparqa, mana wañuchichikuspa.

²³⁴ Für **hurin** in der Form **ura** s. González Holguín (*Vocabulario*: 356/2), auch **uku** (349/2-350/1), **kaylla** (53/1), **hana-** (148/2).

Huallallo Caruincho aber brannte schon vom frühen Morgen an bis zum Unterland hin als großes Feuer, das wohl schon bis zur Himmelsregion reichte, und ließ sich nicht auslöschen (Kap. 8, T 8: 27, Übers. Trimborn).

Hanaq pacha kommt in Kapitel 24 vor:

Wakinmi runakuna ñinku: “Hanaq pachamantas yawar urmamurqa ...”

Andere Leute sagen: “Vom Himmel soll Blut herabgeflossen sein ...” (T 24: 6, Übers. Trimborn).

Das Quechua- und das spanische Wort werden also hier in allen Fällen im andinen Kontext verwendet, und zwar ohne erkennbaren Unterschied. Fast scheint es, daß das spanische Wort ins Quechua aufgenommen worden ist und nun ein Synonym für **hanaq pacha** bildet.

Die meisten der spanischen Wörter der religiösen Sphäre, wie das gerade erwähnte Wort **cielo**, aber auch **fiesta**, **sacrificio** und **sacerdote**, haben also im Quechua-Text eine andine Bedeutung erhalten. So wird von Opfern von Meerschweinchen etc. gesprochen:

... ima hayka sacrificionkunakta churapuspa, quwinwan imanwanpas muchaspas ...

... wieviel Opfer sie auch immer für sie [Chaupiñamca] darbrachten, indem sie sie mit Meerschweinchen und was auch allem verehrten ... (Kap. 13, T 13: 9, Übers. SDS);

und alle indigenen Festlichkeiten für die Götter werden als **fiesta** bezeichnet (z.B. Kap. 13, T 13: 10): **mamanchikpa fiestanmi**, *unserer Mutter [Chaupiñamcas] Fest*). Auch religiöse Konzepte, wie z.B. *Seele*, um die sich andine Mythen und Riten ranken, werden mit spanischen Wörtern bezeichnet, in diesem Fall **anima** (Kap. 27, T 27: 3, 19). Hier finden sich in den Texten von Huarochirí nicht mehr die quechua-sprachigen Wörter.

Auch die indigenen religiösen Funktionäre, die Priester, werden **sacerdote** genannt, so die Priester von Pariacaca (Kap. 18, T 18: 14), allerdings nur in der sich auf die Jetztzeit des Erzählers beziehenden Epoche. Daneben kommen aber weiterhin **huacasa/huacsa** und **yañca**, andine Bezeichnungen für religiöse Würdenträger, vor (z.B. Kap. 9, T 9: 32 *passim*, Kap. 11, T 11: 39). Möglicherweise ist deren Bedeutung jeweils enger gefaßt, und der Erzähler zog deshalb manchmal das spanische Wort vor (ähnlich wie auch **animal** eine breitere Kategorie angibt).

Die Übernahme spanischer Wörter für indigene religiöse Phänomene, wie z.B. **fiesta**, **sacrificio**, **sacerdote**, könnte einerseits als eine Art ‘Tarnung’ bezeichnet werden, mit der einheimische Gebräuche zunächst versteckt werden sollten.²³⁵ Es ist aber auch möglich und erscheint mir im Lichte der in den Anden sehr weit verbreiteten Gewohnheit, indigene religiöse Praktiken mit spanischen Ausdrücken zu belegen, wahrscheinlich, daß die andine Bevölkerung durchaus Parallelen in den Praktiken beider Systeme sah. Salomon (1998b: 4) formuliert dies folgendermaßen: “Evidently by the early seventeenth century, Andean worship had come to be seen not only by the eyes of its persecutors but by some indigenous people (especially literate ones) as a faith, comparable in type, scope and claims with Catholicism”²³⁶.

²³⁵ Dies schlägt Albó (1999) als eine mögliche Erklärung für die Übernahme spanischer Wörter im religiösen Bereich in die andinen Sprachen vor.

²³⁶ Er bezieht sich dabei sprachlich auch auf die Lehnwörter und diskutiert die Verwendung des spanischen Wortes **fe** in der Einleitung der Texte, das seine Argumentation stützt.

Der besondere Fall der Verwendung von **brujo** im Zusammenhang mit den inkaischen religiösen Funktionären (Kap. 14, T 14: 8) könnte bedeuten, daß man aus der Warte von Huarochirí diese inkaischen religiösen Funktionäre als etwas ansah, das der eigenen Kultur fremd war, und daher ein Wort verwendete, das negativ belegt war und das man für die eigenen Priester nicht benutzte (dafür wurde **sacerdote** oder **huac(a)sa**, auch **yañca**, verwendet). Auch das Wort **cofre** (T 14: 27) in diesem Zusammenhang deutet auf die Nicht-Identifikation und evtl. auch auf das nicht sehr große Alter der Überlieferung über die Inka hin. Ebenso wird in Kap. 23 (T 23: 2) **conquista-** mit Bezug auf die Eroberungen des Inka benutzt.²³⁷ Auch wendet der Inka selbst in der ihm zugeschriebenen Rede die spanischen Wörter **servir**, **perder** und **ofrecer** im Gespräch mit den *huaca* an (Kap. 23, T 23: 14, 36).

Ob man von einer bewußten Identifizierung des Spanischen als Außenstehendes, Fremdes ausgehen kann, wie es auch deutlich wird, wenn z.B. der feindliche Gott Huallallo Carvincho dahingehend beschrieben wird, daß er den Verrat, span. **traición** (Kap. 17, T 17: 16), nicht vergessen kann, muß allerdings offen bleiben.

Ganz deutlich wird der Einfluß des Spanischen in der personalisierten Erzählung über die Erlebnisse Don Cristóbal. Hier werden natürlich im Zusammenhang mit den christlichen Gebeten Lehnwörter verwendet, aber in dem zweiten Kapitel, als er nochmals von der einheimischen Gottheit in Versuchung geführt wird, ist die Erscheinung, die er im Traum hat, nicht nur als solche komplex und vielschichtig (s. Salomon 1990), sondern die Tatsache, daß spanische Wörter darin verwendet werden, die visuelle Phänomene der westlichen Kultur wiedergeben, neben der Beschreibung des Lamakopfes, zeigt die hybriden Vorstellungen, die sich nicht zuletzt auch sprachlich manifestieren:

Chaymantari, kukakta qaraptinri, akuq hinas “chac, chac,” ñichirqan. Kaykunakta unayraq ruraptinsi, don Xpistobalqa chay wasin ukumanta tukuy iskay pachapi muyuq pintasqa hinakta rikurqan – imanam rromano pintasqa iskay patarapi rinman – chay hinakta. Chay pintasqa ñisqanchiksi hukpi huk huchuylla supay ancha yana ñawinpas qullqi hina chaymanta makinpiri huk quspi garauatoyuqta hatallirqan. Chay sawas llamap uman karqan, chay sawas ñataq chay huchuylla supay karqan, chay sawari ñataq llamap uman, chay hinas tukuy wasinta iskay patarapi muyurqan.

Als er (ihm) darauf auch Koka zu essen gab, machte er wie ein Kokakauer “chaj, chaj”. Während er dies noch lange Zeit tat, sah Don Cristóbal im Innern des Hauses so etwas wie ein Bild, das sich ständig auf zwei Ebenen bewegte, so wie sich ein römisches Bild auf zwei Ebenen bewegen würde. Dieses Bild hielt einerseits als ganz kleiner Teufel – ganz schwarz und mit Augen wie Silber – in seiner Hand einen Kreisel mit einem Haken fest, und darüber war ein Lamakopf, dann wieder jene kleine Teufel und dann wieder der Lamakopf. Derart drehte es sich zweiseitig durch das ganze Haus. (Kap. 21, T 21: 21-24, Übers. Trimborn.)

Die Tatsache, daß spanische Wörter – und in gewissem Maße auch syntaktische Strukturen (**porque**) – vor allem dann übernommen werden, wenn von Begebenheiten in einer Zeit berichtet wird, die zur Lebenszeit des Erzählers gehört, ist zum einen dahingehend interessant, daß offensichtlich dort Lehnwörter eingeführt werden, wo auch im Leben der Kontakt zwischen beiden Kulturen bereits

²³⁷ Dasselbe Verb erscheint allerdings auch in einer mythischen Erzählung in Verbindung mit Tutayquiri (Kap. 26, T 26: 407).

hergestellt ist; zum anderen erlaubt diese Verwendung der Lehnwörter die Annahme, daß es sich bei den mythischen Texten um relativ fest strukturierten Diskurs handelt, der nicht leicht durch neue Einflüsse aufzubrechen ist; und die Erzähler passen neue Wörter, wenn sie sie überhaupt verwenden, in die lexikalische Struktur ein. Wenn spanische Wörter benutzt werden, sind es in den mythischen Texten im allgemeinen semantisch-poetische Verfeinerungen, wie in folgendem Beispiel:

**Chaysi chay Anchicara ñisqanchikqa alli sumaq warmi kaptin tuylla enamoraspa
ALLI SIMIPITAQ NAPAYKURQAN**

*Da soll Anchicara, da es eine wohl schöne Frau war, sich sogleich verliebt und (SIE)
MIT GUTER REDE BEGRÜßT haben (Kap. 30, T 30: 7, Übers. Trimborn).*

Hier ist das spanische **enamorar** eine Erweiterung von **alli simipitay napaykurqan** und könnte fast im Sinne der Erweiterung des poetischen Wortschatzes durch einzelne Erzähler mit Hilfe neuer Formeln (Lord 1960: 42) zu sehen sein. Für die Entstehung einer formelhaften Phrase, die nun beides, das spanische **enamorar** und das Quechua **alli simi-** **napayku-**, einschließt, spricht auch die erneute Verwendung dieser Formel in Kap. 31, vermutlich von demselben Erzähler:

**ANCHA MISKI SIMINWAN NAPAYKURQAN. Chaysi warmiri hinataq tuylla
enamorarqan paywan.**

*ER BEGRÜßTE SIE MIT SEHR SÜßER REDE. Und da verliebte sich die Frau
ebenfalls sogleich in ihn (T 31: 81-82, Übers. SDS).*

Auch in anderen Kapiteln, die Mythen erzählen, werden neue semantische Paare durch die Verwendung eines Quechua- und eines spanischen Wortes gebildet, wie z.B. **kay mortero muhkakunari**, *diese großen und kleinen Mörser* (Kap. 4, T 4: 5), **sinchikunallakta rricokunallakta**, *die Mächtigen, die Reichen*, **puka asol llama**, *rote, blaue Lamas*, **amawta tukuq dios tukuq**, *sich in einen Weisen verwandelnd, in einen Gott verwandelnd*, **amawtakunakta doctorkunakta**, *die Weisen, die Doktoren*, **yachaqkunakta sauiokunakta**, *die Wissenden, die Weisen*, **destruyrqaq urmachirqaq**, *zerstörte, ließ zusammenfallen* (Kap. 5, T 5: 5, 13, 16, 18, 98), **qaripas warmipas kurakanpas y alcaldeñpas**, *sowohl Männer als auch Frauen, Kurakas und Ortsvorsteher* (Kap. 13, T 13: 9), **siqispa rrayarqaq**, *eine Linie ziehend machten sie die Trennlinie* (Kap. 14, T 14: 26).

Besonders in Kapitel 5 zeugt diese Verwendung lexematischer Parallelismen von einem kreativen Erzähler. Adelaar (1997a) und Muysken (1997) zeigten, daß die Verwendung von Wortpaaren, bestehend aus indigenen Wörtern und Lehnwörtern, auch heute noch im Quechua-Liedgut gängig ist.²³⁸

Aus dem hier besprochenen Material läßt sich schließen, daß die Lehnwörter zwei Funktionen haben: zum einen die Gleichstellung der andinen Religion mit der der Spanier und zum anderen den Ausdruck des Fremden, mit dem man sich nicht identifiziert. Die Tatsache, daß sie sich häufiger in Passagen finden, die mit der Lebenswelt des Erzählers in direktem zeitlichen Bezug stehen und weniger in den mythischen Texten, läßt außerdem eine relativ feste Diskursstruktur der Mythen vermuten.

Die Verwendung der christlichen Termini für andine Glaubenseinrichtungen spricht übrigens auch gegen die Vermutung, daß das Manuskript mit der Absicht erstellt worden sei, den einheimischen "Götzenglauben" zu bekämpfen. Man hätte sich dann mit Sicherheit anderer, negativ belegter Ausdrücke, bedient. Entweder waren diese Wörter, wie bereits gesagt, eingeführt worden, um der

²³⁸ Vgl. auch Kap. 7.8.3.2.2 *Semantische Parallelismen von Wörtern*.

andinen Religion den gleichen Stellenwert zu geben wie der christlichen, oder aber, und vielleicht auch gleichzeitig, hofften die Autoren, daß sie bei christlichen Adressaten (an die sie sich allerdings gemäß der Anfangsaussage des Manuskriptes nicht explizit wenden) ein besseres Verständnis für die andinen Glaubensformen wecken könnten, wenn sie diese in christliche Terminologie kleideten.

Ein Hinweis darauf, daß spanische Wörter in andine Glaubenstexte aufgenommen wurden, liefern auch die von Duviols (ed., 1986) publizierten und von Itier (1992c) analysierten Gebete aus Cajatambo (Prov. Bolnesi, Dep. Ancash, nördl. Zentralperu), die also aus einer Region sind, die nicht allzuweit von Huarochirí entfernt liegt, allerdings aus den Jahren 1656-63 stammen und damit den Gebrauch ca. 50 Jahre nach der Erstellung des Huarochirí-Manuskriptes dokumentieren. Hier finden sich in Gebeten an die einheimischen Gottheiten die Wörter **confesar** und **perdonar** (Itier 1992c: 1035). Man kann also zwar nicht sagen, daß allgemein schon in der frühen Kolonialzeit christliche Wörter in andine Glaubenstexte integriert wurden; es gibt aber Belege dafür, daß dies zumindest in einigen Fällen vorkam.

7.9.2.2.4 Die Übernahme neuer Bedeutungen für Quechua-Wörter

Abschließend sollen nun noch die Quechua-Wörter betrachtet werden, die eine neue Bedeutung erhalten haben, die also eine Lehnbedeutung bekommen haben. An anderer Stelle wird die semantische Veränderung von **qillqa**- besprochen; auch die Wandlung der Bedeutung von **supay** ist zur Sprache gekommen.²³⁹

Ähnlich hatte sich auch der Gebrauch von **huchalli**- verändert, d.h. den neuen Gegebenheiten angepaßt, wie bereits kurz besprochen.²⁴⁰ **Hucha**, das im andinen Gebrauch eine Schuld bezeichnet²⁴¹, wird in der kolonialen Verwendung im missionarischen Kontext dahingehend erweitert, daß nun auch die Schuld oder Sünde im christlichen Sinne dadurch zum Ausdruck gebracht wird²⁴², wie z.B. in der Erzählung über Don Cristóbal:

Ichaqa, kay mana alli supaypaq llullaykusqan, wañunanpiqa kay huchaman urmarqanmi.

Nichtsdestoweniger war er, von diesem bösen Teufel getäuscht, vor seinem Tode in Sünde gefallen, von den vielen bösen alten Dämonen umgarnt (Kap. 20, T 20: 36, Übers. Trimborn).

Hier ist die Diktion eindeutig aus dem christlichen Bereich, denn auch im Vaterunser (*Doctrina Christiana* [1584/85] fol. 1r-v, 1985: 21-22) wird von Schuld (**hucha**) gesprochen und davon, daß man in Versuchung "fällt" (span: "caer en la tentación"), wobei das Verb **urma**-, *fallen*, verwendet wird: "huatecayman vrmancaycupac".

²³⁹ Für **qillqa**- s. Kap. 8.1.2 *Sprechakt- und Erzähl-Verben zur Verbindung der Kapitel untereinander*; für **supay** s. Kap. 7.5.3.3 *Selbst-Erlebtes und Hörensagen: die Evidenz-Suffixe -mi (assertativ) und -si (reportativ)*.

²⁴⁰ Kap. 6.3 *Die Erstellung des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes im Lichte der Verbesserungen und Anmerkungen*.

²⁴¹ S. dazu Dedenbach-Salazar Sáenz (1990a: 199-200).

²⁴² S. z.B. González Holguíns (*Vocabulario*: 199-200) Eintragungen zu **hucha** als Schuld und Sünde im christlichen Sinne.

Aber auch mit einer spezifischeren Bedeutung wird dieses Wort im Manuskript von Huarochirí benutzt, indem es sich auf die Sünde durch Geschlechtsverkehr bezieht, wie die Verwendung z.B. in Kapitel 10 zeigt:

Kay warmis [Chaupiñamca] kanan, ñawpa pacha runa purispa, hinantin wakakunawan huchallikuq karqan.

*Diese Frau soll nun in alter Zeit als Mensch gegangen sein und mit sämtlichen **huaca** gesündigt haben* (T 10: 19, Übers. Trimborn).

Hier bewegte vermutlich nicht nur die Tatsache, daß diese Frau mit mehreren Männern Geschlechtsverkehr hatte²⁴³, den Erzähler dazu, das Wort **huchalli-** zu verwenden, sondern er benutzt sicherlich bereits generell die dem spanischen Wort ‘pecar’ innewohnende Gleichsetzung von Sünde und Geschlechtsverkehr.²⁴⁴

In der andinen Tradition hingegen handelt es sich bei der sexuellen Vereinigung von Menschen mit Gottheiten im allgemeinen nicht um Sünde, da, wie viele Erzählungen mythischer Art zeigen, diese Vereinigung für die betreffende ethnische Gruppe von lebenswichtiger Bedeutung ist, indem sie Auswirkungen auf deren gegenseitige Verbindung und auf die Fruchtbarkeit hat, wie z.B. in Kapitel 30 deutlich wird:

Kay Lliuyacocha ukupim kimsa tawa huchuylla suytukama rumikuna sayanku. Chaymi Anchicarap churinkuna ñisqa. Mana kay churinkuna hina ñataq ñataq rispa yakukta wischumunman. Chayqa ancha pisitaqsi kaymanqa llusqsimunman karqan. ... Chay pachas kay ñisqanchik Anchicara warminri Huayllama, ña kay hina yakupaq rimanakuyta puchukaspa, iskaynin huchallikurqanku.

Mitten im Lliuya-See liegen drei (oder) vier ganz kleine langgestreckte Steine; diese werden Anchicaras Söhne genannt. Wenn seine Söhne nicht immer wieder gegangen wären und so das Wasser geleitet hätten, wäre sehr wenig hierher geflossen. ... Darauf sollen Anchicara und seine Frau Huayllama, als sie sich schließlich über das Wasser verständigt hatten, beide gesündigt haben. (T 30: 12-16, Übers. Trimborn.)

Daneben findet sich aber **hucha** auch mit der durchaus als indigen zu verstehenden Bedeutung von Schuld, die man z.B. auf sich lädt, wenn man nicht das tut, was die Gottheiten erwarten:

Kay wakakunaktas, ña muchaspa “A Llacsahuato Mirauato, qammi runa kamaq kanki, qamtaqmi huchayta, Chaupiñamucaktapas yallispa yachanki. Willallaway; imamantam unquchikuni, ima huchaymantam ñakarispas kawsani” ñispas muchaq karqanku.

²⁴³ Noch im 18. Jahrhundert steht im *Diccionario de Autoridades* (III, t. V: 175/2): “Pecadora. En estilo familiar se llama la mugér de mal vivir, que hace ganancia de su cuerpo”.

²⁴⁴ In der christlichen Lehre war diese Gleichsetzung ein gängiges Konzept, das zunächst vom Hl. Augustinus und dann durch die alexandrinische Richtung der Lehre der Kirchenväter verbreitet wurde. Augustinus sah einerseits die Ehe als gottgewollte Institution der Zeugung, andererseits interpretierte er die geschlechtliche Lust generell als üble Folge der Erbsünde. Damit waren spontane Regungen der sinnlichen Begierde bereits Manifestationen der Sünde, denn die sinnliche Begierde wurde nur bei der Hinwendung zu Gott als ruhend angesehen und durch den Abfall des Geistes von Gott wach. (*Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2: 142, Bd. 4: 572.)

Bei der Verehrung dieser **huaca** (pfl egten sie mit den Worten): “O, Llacsahuato, Mirauato, Ihr seid Schöpfer des Menschen, Ihr wißt – besser als selbst Chaupiñamuca – meine Sünde, tut mir nur kund, woher ich einen Kranken habe (und) wegen welcher Sünde ich (so) leidend lebe”. So pfl egten sie zu beten. (Kap. 13, T 13: 30, Übers. Trimbom.)

Auch in Huarochirí kann der Geschlechtsverkehr ein schuldhaftes Verhalten sein, wenn er nämlich vollzogen wird, obwohl ein Tabu ihn zu einer bestimmten Zeit verbietet; dies heißt aber natürlich nicht, daß Geschlechtsverkehr als solcher als Sünde gesehen wird:

Chaymantari huk wallqakta yana yuraqwan qaychusqaktas wallparichirqan curip una[n]chayninta, kunaspari “Huk wata enterom sasinki, amataq qampas qampas pillawanpas huchallikunki; huchallikuspaqa ancha mana alliktam rurankiman; qasim masanchikkunakta saykuchinkiman” ñispas kunaykuq karqan. Chaymantas, ña patman wata kaspas, ñataq “allichus tiyan” ñispa, chay sacer dote runataq wakinnin achka runakunawan tapuq karqan supayninta. Chaysi, alli kaptinqa, ancha kusikurqan; [gestrichen: mana alli kaptinsi] hinaspas, “puñurqantaqmi” ñiptinsi, kanan allinta anyaq karqan. Chay masakunapas, anchapuni piñakuspa “Imaraykum ñuqanchiktaqa qasi saykuchi wanchik” ñispas, anchapuni piñakuq karqanku.

Ferner ließ man (sie) ein Halsband, schwarz mit weiß verwoben, tragen als Mal der **curi**, wobei man den Eltern anbefahl: “Ein ganzes Jahr sollt Ihr fasten und weder Du noch Du mit irgendjemand sündigen! Wenn Ihr aber sündigt, könntet Ihr Schlimmes anrichten (und) unbedacht unseren Schwägern Beschwerden machen” – (so) pfl egte man (ihnen) zu raten. Wenn dann ein halbes Jahr um war, pfl egte der Priester mann in dem Gedanken: “Ob sie wohl richtig leben?”, wieder mit vielen anderen Leuten ihren Teufel zu befragen. War dies dann gut, freute man sich sehr; ebenso aber pfl egte man, wenn es hieß, sie hätten geschlafen, dann nicht schlecht zu schelten; und die Schwäger gerieten in heftigen Zorn und zürnten arg mit den Worten: “Weshalb machen sie uns ohne Grund Schwierigkeiten?” (Supplement 1, T S1: 57-61, Übers. Trimbom.)²⁴⁵

Man sieht also, wie ein bereits bestehendes Konzept, das durch ein bestimmtes Wort zum Ausdruck gebracht wurde, im Umfeld der Missionierung eine Bedeutungserweiterung erfuhr, dabei aber auch, je nach Kontext, die ursprünglichen semantischen Komponenten beibehielt: von der Schuld gegenüber den einheimischen Gottheiten und Verletzungen bestimmter Verhaltensregeln (wozu u.U. auch der Geschlechtsverkehr zählen konnte), über den im christlichen Denken der Zeit fast immer als Sünde aufgefaßten Geschlechtsverkehr, hin zum allgemeinen Konzept von Schuld/Sünde im eigentlichen religiösen christlichen Sinne – womit sich der Kreis der Bedeutungen schließt. Dies ist ein gutes Beispiel dafür, wie es in einigen Bereichen durchaus möglich war, andine und christliche Glaubensformen miteinander zu korrelieren; gleichzeitig wird deren gegenseitige Beeinflussung und Veränderung deutlich.

Ein weiteres Beispiel für die Veränderung der Bedeutung eines andinen Wortinhaltes ist **qulqi**, das eigentlich (und auch heute noch) *Silber* bedeutet, das aber schon in der Kolonialzeit auch die Bedeutung

²⁴⁵ Auch die Verwendung des Wortes **huchalliku-** in Kapitel 5 (T 5: 23) mit Bezug auf den Ehebruch einer Frau dürfte andinem Gebrauch entsprechen, da dieser Ehebruch ja nachteilige Folgen für die Beteiligten hat.

Geld annahm, wahrscheinlich gestützt durch die sprachliche Verwendung und physische Beschaffenheit des Geldes als *Silber, plata*. So hält Don Cristóbal vier Geldstücke in der damaligen Währung des Real in der Hand:

Chaysi makinpiri tawa rreal qullqikta hatallirqan.

Da(bei) hielt er in seiner Hand vier Real Geldstücke (Kap. 21, T 21: 11, Übers. Trimborn).

Im andinen Gebrauch hingegen haben Gold und Silber, deren Nennung im Manuskript von Huarochirí oft gemeinsam auftaucht, keinen materiellen, sondern einen religiös-symbolischen Wert,²⁴⁶ wie zahlreiche Stellen in den Texten zeigen, z.B. Attribute der Gottheiten, wie ein goldenes Gewand (Kap. 2) oder ein goldener Stab (Kap. 12), oder Geschenke der Gottheiten, wie ein goldener Helm (Kap. 24). Besonders die Inka werden mit ‘Gold und Silber’, das sie u.a. den Gottheiten darbrachten, in Verbindung gebracht:

Kay iskaynin wakakuna ñisqallanchiktas, astawanqa tukuy ima haykaktapas yallispa mucharqan, qullqinwan qurinwanpas astawanraq yallichispa allichaspa, yanankunaktari achka pachak runakta churaspa, llamantari tukuy hinantin llaqtakunapi churapuspa.

*Nur diese zwei von uns erwähnten **huaca** [die Sonne und Pachacamac] verehrten sie in höherem Grade, (d.h.) mehr als alle anderen sonst, schmückten (sie) in hervorragender Weise mit Silber und Gold, setzten viele hundert Leute als ihre Diener ein (und) stellten in allen Dörfern Lamas für sie (bereit). (Kap. 22, T 22: 6, Übers. Trimborn.)*

In den Texten von Huarochirí erfahren also einige Quechua-Wörter eine Erweiterung ihrer Bedeutung, ohne dabei jedoch ihre ursprüngliche Bedeutung zu verlieren. Wie auch die Lehnwörter finden sich diese Quechua-Wörter vor allem in Texten, die einen Bezug zur kolonialen Welt haben, d.h. die beschriebenen Ereignisse finden bereits in der Jetztzeit des Erzählers statt. Eine Ausnahme bildet **huchalliku-** mit der Bedeutung *Geschlechtsverkehr haben = sündigen*, das so auch in mythischen Texten im andinen Kontext verwendet wird (Kap. 5, 10, 30); man kann daraus schließen, daß der Erzähler dieser Kapitel doch schon recht tief in der christlichen Ausdrucksweise (und Denkweise?) verwurzelt gewesen sein muß.

7.9.3 Zusammenfassung

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Anzahl der Entlehnungen begrenzt ist, daß sich offensichtlich einige Wörter an die Lautstruktur des Quechua anpaßten und daß sich die Entlehnungen weitgehend auf den lexikalischen Bereich begrenzen, wenn es auch einige wenige Konjunktionen gibt, die jedoch meist redundant sind, da sie in Quechua-Konstruktionen eingepaßt sind. Ebenso sind die Lehnwörter gänzlich in die morphologische Struktur des Quechua aufgenommen. Der Inhalt der Texte bedingt, daß es sich um viele Lehnwörter im religiösen Bereich handelt und daneben natürlich um solche, die sich auf die neue Technologie des Schreibens beziehen und zum Metadiskurs erforderlich sind. Einige Lehnwörter bezeichnen naturgemäß Dinge, die vor dem Kontakt mit der europäischen Welt nicht existierten; die Mehrheit jedoch wird entweder ausschließlich oder aber im Wechsel mit Quechua-

²⁴⁶ S. Crickmay (1998).

Wörtern für Phänomene verwendet, die der andinen Welt, auch der religiösen Sphäre, eigen sind. Es zeigt sich, daß bestimmte Erzähler Vorlieben für bestimmte Entlehnungen haben, und gerade durch ihre insgesamt geringe Frequenz können sie daher Hinweise auf die Erzähler geben.

Während bei einem Vergleich mit anderen Quellen klar wird, daß die semantischen Entlehnungen das gesamte Wortfeld, z.B. von **supay**, verändert haben müssen, ist interessant, daß die Lehnwörter, die in ihrer spanischen Form, quasi als Fremdwort, eingeführt werden, in einigen Fällen im vorliegenden Korpus das andine Wort ersetzt haben (etwa **fiesta** und **pascua**, Quechua evtl. **raymi**²⁴⁷); die komplexen Implikationen, die diese Übernahmen besonders im Glauben nach sich gezogen haben, wenn z.B. unter **dios** auch andine Gottheiten verstanden werden, sind noch zu erforschen.²⁴⁸ In anderen Fällen wird das Quechua-Wort parallel zum spanischen Wort verwendet; allerdings ist aufgrund der reduzierten Daten nicht zu sagen, ob und zu welchen Verschiebungen es in den Wortfeldern gekommen ist (**hanaq pacha**, **cielo**; **chinka-**, **perder**). Die Verwendung von **animal**, **caracol** und auch von **sacerdote** deutet daraufhin, daß im Quechua nicht vorhandene Hyperonyme gerne aufgenommen wurden.

Schließt man vom Gebrauch der Lehnwörter auf die Erzähler bzw. Redakteure des Manuskriptes, so kann man feststellen, daß ihr Quechua in verschiedenem Maße, aber in keinem Fall sehr stark, vom Spanischen beeinflusst ist und daß auch die uns vorliegende Version des Textes mit großer Wahrscheinlichkeit von einem Quechua-Muttersprachler produziert wurde. Bedenkt man schließlich die Vielfalt der durch Kontakt entstandenen Sprachformen (wie sie z.B. auch in der *interlengua* zum Ausdruck kommen²⁴⁹), so beeindruckt das Huarochirí-Manuskript dadurch, daß es nicht nur zahlenmäßig, sondern auch qualitativ geringe Einflüsse des Spanischen aufweist.

²⁴⁷ So verwendet Guaman Poma ([ca. 1615] 1936: 258) nämlich **raymi** und **pascua** synonym; auf einer seiner Illustrationen ist folgendes zu lesen: "Deziembre Capac Inti Raimi; la gran pascua solene del sol".

²⁴⁸ S. dazu Dedenbach-Salazar Sáenz (1997c, 1999d).

²⁴⁹ S. z.B. Muysken (1985) für das Quechua von Ecuador.

8. Die Texte als zusammenhängendes Gebilde

8.1 Nahtstellen und Webtechniken

Wie aus den vorangegangenen Analysen deutlich geworden ist, befindet sich das Manuskript von Huarochirí an einer Schnittstelle zwischen oraler und schriftlicher Transmission. Die mythischen Erzählungen weisen andere, eher orale, Charakteristika auf als die Berichte und die Endkommentare der einzelnen Kapitel. Auch einzelne Stimmen klingen durch: Erzähler der Mythen; kommentierender, interpretierender Redakteur; einzelne Erzähler in den Berichten. Diese einzelnen Stimmen sind aber doch zu einem Ganzen gewissermaßen 'orchestriert', oder – um ein Bild aus der Webkunst zu verwenden – einzelne Darstellungen sind miteinander zu einem Gesamtgewebe verbunden, das als Ganzes gesehen zwar die Einzeldarstellungen wiedergibt, aber auch ein anderes, umfassendes Bild bietet, dessen Komposition nun untersucht werden soll. Während nämlich mündliche Komponenten besonders im rhetorisch-stilistischen Bereich deutlich werden, sind die der schriftlichen Tradition zugehörigen Komponenten vor allem bei Betrachtung des Gesamttextes erkennbar. Diese Untersuchung des Textes als Gesamtgebilde soll dazu dienen, Vermutungen anzustellen, auf welchen Anregungen diese Organisation basiert und als welchem Genre zugehörig das Ergebnis zu betrachten ist.

8.1.1 Die Einteilung des Manuskriptes in Kapitel¹

Haben wir in den vorangehenden Kapiteln, insbesondere innerhalb der stilistischen Analyse, festgestellt, daß der/die Erzähler vor allem im Bereich der Erzählungen von mündlichen Ausdrucksmitteln Gebrauch macht/machen und dabei anscheinend auf Überlieferungsmuster der oralen Tradition zurückgreift/zurückgreifen, so liegt uns ja doch das Manuskript in schriftlicher Form vor. In Kapitel 3 wurde bereits die Problematik der Verschriftung von Texten in Übergangszeiten von mündlich zu schriftlich dominierter Überlieferung angesprochen. Hier soll nun konkret im Hinblick auf den vorliegenden Text untersucht werden, welcher typisch der Schriftkultur zugehöriger Ausdrucksmittel sich Erzähler bzw. Redakteur bedient/bedienen.

Als erstes fällt die Einteilung in Kapitel ins Auge. Sieht man sich das Manuskript selbst an, so fällt auf, daß nicht alle Kapitelüberschriften beim Niederschreiben mit eingeplant gewesen zu sein scheinen, sondern daß es einige Überschriften gibt, die im nachhinein eingefügt worden sind; dabei handelt es sich um die Titel von Kapitel 1 und 6. Für die Überschrift des ersten Kapitels wird etwas dickere Tinte verwendet, und sie erscheint etwas zusammengedrückt; der Titel von Kapitel 6 findet sich am Ende der Rückseite eines Blattes, und der Text des Kapitels selbst beginnt oben auf der Vorderseite des folgenden Blattes. Kapitel 2 bis 5 enthalten Titel in Quechua und, ganz offensichtlich später hinzugefügt, da auf wenig Platz eingeschoben, spanische Übersetzungen bzw. Paraphrasen mit Kapitelnumerierung. (S. *Anhang Texte und Abbildungen* 1, 35-38 und 42.) Erst ab Kapitel 7 wird die Kapitelnumerierung in die von hier an nur auf Quechua gegebenen Titel integriert, so daß der Eindruck entsteht, der Schreiber habe sich erst während der Niederschrift überlegt, daß es zweckmäßig sei, die Kapitel zu numerieren. Es ist möglich, daß die Hinzufügung einer spanischen Übersetzung in den Anfangskapiteln damit zu tun hat, daß von diesen ersten Kapiteln (wenn auch teilweise in abweichender Reihenfolge) eine spanische Paraphrase von Avila existiert. Vielleicht stehen die Niederschrift des Quechua-Textes und die Erstellung der Übersetzung in einem sehr engen zeitlichen und persönlichen Zusammenhang.

¹ S. dazu *Anhang Texte und Abbildungen* 1. Für eine Darstellung der wichtigsten Aspekte dieses Kapitels in spanischer Sprache s. Dedenbach-Salazar Sáenz (1997d).

Bis auf die Kapitel 17, 18, 19, 22 und die beiden Supplemente, die keine Überschriften haben, sind alle anderen Kapitel mit Überschriften in Quechua versehen, die auch offensichtlich direkt bei der Niederschrift mit eingeplant wurden (S. *Anhang Texte und Abbildungen* 43 und 44). Der Übergang zur Numerierung – erst im Verlauf des Textes werden ja die Kapitelnummern in den Titel integriert – zeigt jedoch, daß es sich nicht um eine einfache Abschrift handelt, sondern daß derjenige, der diesen Text niederschrieb, ihn dabei auch formte. Die unterschiedliche Handhabung der Kapitelüberschriften zeigt, daß er während des Schreibens sein Vorgehen änderte. Zunächst reihte er die Kapitel, mit Quechua-Überschriften versehen, aber ohne Numerierung, aneinander; dann – während der editorischen Arbeit und nach der Niederschrift des 6. Kapitels – beschloß er, die Kapitel neben den Überschriften auch direkt mit einer Numerierung zu versehen; und schließlich – entweder im Nachhinein oder nach Fertigstellung der ersten sechs Kapitel – fügte er nur für diese außerdem noch spanische Übersetzungen ein. Dieses Vorgehen zeigt zum einen, daß sich der Redakteur offensichtlich an spanischen (und evtl. lateinischen) Werken ähnlichen Aufbaus orientierte. Zum anderen zeigt es einen Redaktionsprozeß, der sich in einer abschließenden Reinschrift nicht mehr nachvollziehen ließe. Der Redakteur oder Editor fertigte hier schon eine Abschrift an², aber er nahm dabei noch Veränderungen in der Kapitelgestaltung vor. Letztlich deutet die Art der Überschriften und ihrer Numerierung also darauf hin, daß dieses Manuskript eine Art Vorschrift oder zunächst nur für den persönlichen Gebrauch bestimmt war.

Bei der Anordnung der Kapitel scheint der Verantwortliche nach folgenden Kriterien vorgegangen zu sein. Er beginnt mit der ältesten Zeit und arbeitet sich langsam zur Inka-Zeit und Kolonialzeit vor, was an den Aufbau der Bibel und die damals gängige Chronikform und damit an die europäische Vorstellung, wie Geschichte universal verlaufen ist, erinnert. Dabei fällt auf, daß nach einigen Erzählungen mythischer Art, die nicht lokalisiert sind, die weiteren Erzählungen zwar durchaus von mächtigen Göttern handeln, aber deren Aktivitäten Auswirkungen auf das Leben der Menschen in Huarochirí haben, d.h. die Texte haben spezifische geographisch-ethnische Bezugspunkte.

Oft folgt einem Kapitel, das eine Mythe wiedergibt, die Beschreibung der damit in Zusammenhang stehenden Zeremonien und Riten; letzteres läßt darauf schließen, daß der Verantwortliche sich dieses Bezugs nicht nur bewußt war, sondern ihn auch durch die Anordnung zum Ausdruck bringen wollte.

8.1.2 Sprechakt- und Erzähl-Verben zur Verbindung der Kapitel untereinander

Der für die uns vorliegende Manuskriptversion der Texte von Huarochirí Verantwortliche verwendet zahlreiche Wörter der Kommunikation und des Erzählens, mit denen er einzelne Aussagen über Kapitelgrenzen hinweg zueinander in Beziehung setzt. Er stellt also Querverweise innerhalb der gesamten Textsammlung her, die im folgenden dahingehend untersucht werden sollen, welcher Art sie sind, sowohl in bezug auf die Terminologie, die der Schreiber verwendet, als auch in bezug auf die Bedeutung der Querverweise selbst. Vorab ist zu bemerken, daß die Querverweise sehr zahlreich sind, zumeist mehrere in einem Kapitel, wobei sie sich oft in der Überschrift und häufig auch am Ende finden (lediglich in Kap. 6 und 27 gibt es keine Querverweise).

Sieht man sich die Terminologie an, so finden sich drei Gruppen von Verben:

(a) solche, die sich auf das Sprechen beziehen: **rima-**, *sprechen*; **willa-**, *mitteilen, erzählen*; **ñi-**, *sagen*; **uyarichi-**, *veranlassen zu hören*,

² S. Kap. 6.3 *Die Erstellung des Huarochirí-Quechua-Manuskriptes im Lichte der Verbesserungen und Anmerkungen*.

(b) solche, die sich auf die schriftliche Weitergabe beziehen: **qillqa-**, *schreiben*; **chura-**, (*dar-*)*legen*, beide mit ursprünglich anderen Bedeutungen verwendet,

(c) und solche, bei denen die schriftliche oder mündliche Weitergabe keine explizite Bedeutungskomponente ist: **kuti-**, *zurückkehren*; **qallari-**, *beginnen*; **qunqa-**, *vergessen*; **saqi-**, *lassen*.

Diese Vielfalt von Verben der Erzählung findet sich vor allem am Anfang und Ende der Kapitel, wenn der Schreiber auf andere Kapitel verweist. Die das Sprechen bezeichnenden Verben werden auch heute noch in Erzählungen verwendet; allerdings fällt in der vorliegenden Textsammlung auf, daß alle Verben nur mit der unidirektionalen Konjugationsform der 1. Person Plural inklusive verbunden werden³, nicht aber mit einer transitionalen Form, die das Objekt, in diesem Fall den Angesprochenen integrieren würde, wie dies normalerweise bei modernen Erzählungen der Fall ist, z.B. ‘huk kuentuchata willasaykichis’, *ich werde euch eine Geschichte erzählen* (Johnny Payne 1984: 55, s.a. 62, 82).⁴ Möglicherweise deutet dies daraufhin, daß bei der Redaktion der Texte, also beim Zusammenstellen zu einer Sammlung, die schriftliche Dimension in den Vordergrund trat, d.h. der Redakteur ist durch die Fixierung im geschriebenen Medium bereits vom Ansprechpartner losgelöst; er vergißt quasi den Adressaten, da er ihn ja nicht vor Augen hat. Dies ist in allen Verben gleich, nicht nur in denen, die sich auf den schriftlichen Ausdruck beziehen.

Das Wort **qillqa-** wurde ursprünglich in der andinen Gesellschaft, die kein Schriftsystem verwendete, für andere Arten des Festhaltens benutzt, wie die Einträge im *Vocabulario* von González Holguín ([1608] 1989: 301) zeigen: “Quellccani, quellccacuni. Escribir debuxar pintar. ... Quellcascappacha. Vestido pintado o bordado, y labrado”. Im Dokument von Huarochirí wird es eindeutig mit der neuen Bedeutung bzw. Bedeutungserweiterung von *schreiben* verwendet. Bereits in der Einleitung wird auf die Wichtigkeit des Schreibens hingewiesen, da es die beste Maßnahme sei, um die Traditionen nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Und so findet es dann auch im Text, fast immer am Anfang oder Ende eines Kapitels, in Querverweisen auf vorherige oder spätere Kapitel, Anwendung, und zwar immer als **qillqasun**, *wir werden schreiben*⁵. Es tritt nicht in Kapitel 2-4 und 6-9, 11, 13, 17-19, 22, 26, 28, 29, 31 und den Supplementen auf, wird aber in allen anderen Kapiteln verwendet, allerdings einige Male auch in ein und demselben Kapitel zusammen mit Wörtern der oralen Weitergabe wie **rima-** (Kap. 16, T 16: 4, 28) oder **willa-** (Kap. 10, Zitat s.u.).

Auch **chura-**, mit der primären Bedeutung *setzen, stellen, legen*, findet sich in verschiedenen Kapiteln, nachdem es bereits in der Einleitung verwendet worden ist. Auch dieses Verb kommt in ein und demselben Kapitel manchmal mit Verben des Sprechens zusammen vor (Kap. 6):

Kaytam kay qipanpi churasun atinakusqantawan. Ñam ari chay Huallallo Carvinchup kawsasqantaqa runa mikusqantawanpas ima hayka rurasqantawanpas ñawpaq capitulopi rimarqanchik. Kananmi rimasun Huarocheripi chay chay kitipi rurasqankunakta

³ S. die Textbeispiele in Kap. 8.1.3 *Verweistechiken*.

⁴ Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß auch in einigen modernen Erzählungen (ebenfalls zur QII-Dialektgruppe gehörig) eine unidirektionale Konjugationsform für die Einleitung zu Erzählungen verwendet wird, wie z.B. in den Quechua-Erzählungen *Kay Pacha*: “Ñuqa willakusaq Apu Malmaymanta”, *ich werde von Apu Malmay erzählen* (Gow/Condori eds. 1976: 13, s.a. 15, 48).

⁵ **-sun** markiert die 1. Person Plural inklusive sowohl des Futurs (*wir werden ...*) als auch des Exhortativs (*laßt uns ...*).

Dies sowie ihren Kampf wollen wir später hier darlegen; daß es Huallallo Carvinchu gab, daß er Menschen fraß, sowie seine sonstigen Taten haben wir schon in einem früheren Kapitel erzählt. Jetzt wollen wir erzählen, was (Pariacaca) in Huarochiri (und) dieser Gegend tat (T 6: 4-6, Übers. SDS.)

Chura- steht von den insgesamt neun Stellen, an denen es auftritt, dreimal in einer Randbemerkung, und zwar zweimal im Kapitel 9 (T 9: bei Satz 18 und 68) und einmal im Kapitel 10 (T 10: bei Satz 3), ist also ein typischerweise vom Redakteur oder Editor verwendetes Verb.

Interessant ist die Verwendung des spanischen Wortes **blanco**, die sich (zusammen mit dem zweimaligen Auftreten von **qillqa-**) im Kapitel 16 findet:

Kaykunap sutinmi ñawpaqñinmanta Pariacaca, chaymantam Churapa, chaymantam Puncho, chaymantam Pariacarco. Huqintam mana yachanchikchu. Kaypim qiparin blancopi yachaspa churanqanchikpaq Sullca Yllapa [wobei “Sullca Yllapa” mit einem Rahmen umgeben ist und am Rand steht: **Ojo Sullco Yllapa sutiyaqsi karqan].**

*Ihre Namen, vom ältesten angefangen, sind: Pariacaca, dann Churapa, dann Puncho, dann Pariacarco. Einen von ihnen wissen wir nicht. Hier bleibt er in Weiß hinterher [d.h. ausgelassen], so daß wir ihn, wenn wir ihn wissen, niederlegen können: Sullcayllapa. [Am Rande: *Vorsicht: Sullco Yllapa soll der Name gewesen sein.*] (T 16: 5-7, Übers. SDS.)⁶*

Diese Beobachtungen zeigen, daß der Redakteur sich einer relativ freien Variationsbreite der Verben mündlicher und schriftlicher Weitergabe bedient, die Bandbreite und die Häufigkeit der sich auf mündliche Weitergabe oder ein nicht spezifiziertes Medium beziehende Verben jedoch sehr viel größer ist als die der sich auf das schriftliche Medium beziehenden Wörter.

8.1.3 Verweistechniken

Wenden wir uns nun der Art der Querverweise zu. Der Verantwortliche des Textes setzt einzelne in den Erzählungen beschriebene Ereignisse miteinander in Beziehung, indem er angibt, daß bereits vorher darüber berichtet wurde oder daß noch davon die Rede sein wird.

Wenn er angeben will, daß eine bestimmte Aussage schon einmal vorgekommen ist, so verwendet er Verweise mit der Orts- und Zeitangabe **ñawpa**,⁷ die sowohl eine räumliche als auch eine zeitliche Dimension beinhaltet: *vor*, auch (*zu*)*erst*, *früher*, z.B. **ñawpaq/nin capitulopi/m**, *in einem früheren Kapitel*, auch: *im ersten Kapitel* (z.B. Kap 14, T 14:1, s.a. Beispiele weiter unten in diesem Kapitel meiner Arbeit). Das eher indefinit verwendete *einige*, *andere* bedeutende **wakin** findet sich in ähnlicher Bedeutung: **wakinnin capitulo/kuna/pi/pas (I-mi)**, *auch / in einem anderen / anderen Kapitel/n* (z.B. Kap. 24, T 24: 2). Außerdem wird auch die Ortsangabe **hana**, *oben*, verwendet, um auf etwas bereits

⁶ González Holguín (*Vocabulario* 305): “Queparini. Quedarse atras, o venir de los postreros.”

Der Name ist zwar eingerahmt, aber es sieht nicht so aus, als ob er erst später in den Text eingefügt wurde. Möglicherweise war in der Vorlage eine Lücke, die dann später gefüllt wurde, und beim Abschreiben blieb der Text erhalten, obwohl die Lücke nun gefüllt war. Das würde bedeuten, daß der Text – von wem auch immer – wörtlich von einer bereits existierenden Vorlage abgeschrieben wurde, ohne daß der Kopist in diesem Fall Änderungen vornahm.

⁷ S.a. Kap. 7.6 *Konnektive und Rückbezüge* für die Rückverweisung durch Formen von ... **ñisqanchik(-)**, *der von uns genannte*

Erwähntes zu verweisen, allerdings nur in zwei Fällen: **hanaq tukuynin capitulokunapipas**, *in allen obigen Kapiteln* (Kap. 9, T 9: 17), **kay hanaqnin capitulopi**, *in diesem obigen Kapitel (mit Bezug auf das vorangehende)* (Kap. 31, T 31: 1). In den meisten dieser Verweise wird betont, daß *bereits* von etwas berichtet wurde: **ñam ari**, *ja / denn schon*, **-m(i) ari**, *denn, ja* (z.B. Kap 5, T 5: 2). Verweise auf Kapitel mit Numerierung enthalten die Zahl des Kapitels, auf verschiedene Weise konstruiert, zumeist mit dem, was Cusihamán (1976: 234) als “sufijo relativo” bezeichnet hat und was auf eine alte Possessivkonstruktion (Possessiv-Suffix 3. Person Singular **-n**) zurückgehen dürfte: **kay chunkanpi capitulopi**, *im zehnten Kapitel* (T 12: 2), auch in Verbindung mit **ñawpa**: **ñawpaqnin pichqantín capitulopi**, *in dem früheren fünften Kapitel* (T 13: 64). Es gibt insgesamt acht Verweise mit Kapitelnummer.

Um auf spätere Stellen im Text zu verweisen, verwendet der Verantwortliche die Demonstrativpronomina in Verbindung mit verschiedenen Suffixen sowie die Orts- und Zeitangabe **qipa**, parallel zu **ñawpa**. **Qipa** beinhaltet die örtliche Dimension *dahinter* und die zeitliche Dimension *danach, später*. So finden sich Ausdrücke wie **kay qipanpi/m**, *nach diesem*, **qipanpiraqmi**, *noch danach/später*, **qipanpi/m (huk) capitulo(kuna)pi**, *in einem späteren Kapitel* (T 6: 67), **kanan qipanpi**, *später nun* (T 5: 124), etc., die sich fast immer auf ein späteres Kapitel beziehen. Verweise auf eine unmittelbar folgende Aussage, etwa zu Kapitelanfang oder am Ende eines Kapitels mit Bezug auf das folgende werden hingegen vorwiegend mit den erwähnten Ableitungen von Demonstrativpronomina gebildet: **chaymantam (kanan)**, *danach nun*, **kaymanta/m ñataq**, *hiernach schon*, **kaypim**, *in diesem*, **kaypitaqmi**, *und in diesem*, **kananqa ñataq**, *und jetzt schon*, etc. Allerdings werden auch hier einige Ausdrücke mit **qipa**, wenn auch seltener, verwendet. Niemals findet sich in den Verweisen auf den weiteren Verlauf des Textes eine Angabe zu einer Kapitelnummer; der erwähnte Inhalt kommt dann aber in fast allen Fällen auch tatsächlich im späteren Verlauf der Texte vor. Es gibt davon nur wenige Ausnahmen, d.h. Angaben, die auf spätere Kapitel verweisen, dann aber nie vorkommen. Zwei davon finden sich in Kapitel 5. So erzählt einer der von Huatyacuri belauschten Füchse von einer Frau, die an einem männlichen Glied gestorben sein soll; diese Geschichte wird aber in der ganzen Sammlung nicht erzählt, und es ist möglich, daß sie der Zensur des Kopisten oder Avilas zum Opfer gefallen ist. Ein anderer Verweis spricht davon, daß in einem späteren Kapitel Huatyacuri zu Pariacaca hinaufsteige; dieses Kapitel gibt es nicht; allerdings sucht Huatyacuri im selben Kapitel seinen Vater Pariacaca auf. In Kapitel 9 ist von einem Sohn Pariacacas, Pachachuyru, die Rede, dessen Taten in den vorhergehenden Kapiteln vergessen worden seien, aber noch dargelegt werden sollen, was aber nicht geschieht. In Kapitel 14 wird erwähnt, daß noch über andere Taten des Cuniraya Viracocha in der Gegend von Cuzco berichtet werden soll, was aber auch nicht geschieht. Offensichtlich ist der Text, so wie er erhalten ist, nicht derart vollständig, wie es sein Redakteur geplant hatte.

Die Tatsache, daß es keine kapitelspezifischen Vorverweise, wohl aber sich auf Kapitelnummern beziehende Rückverweise gibt, läßt vermuten, daß die vorhandenen Verweise während des Niederschreibens gemacht wurden. Was die Wörter betrifft, die der Verantwortliche benutzt, so war die Übertragung des räumlich-zeitlichen Konzeptes von **ñawpa**, *vor, früher* und **qipa**, *hinter, später*, eine adäquate Wahl, da dieses Konzept durch seine duale Eigenschaft sowohl im oralen als auch im schriftlichen Register treffend ist. Bei der Verwendung von **hana** muß man sich jedoch fragen, ob es nicht eine Lehnübersetzung aus dem Spanischen ist, in dem man ja nach *oben, arriba*, verweist. Das spärliche Vorkommen dieser Form und das Fehlen ihres Gegenstücks **ura**, *unten*, in diesem Zusammenhang, deutet darauf hin, daß die auf das Räumliche begrenzte Präposition anscheinend als nicht adäquat empfunden wurde.

Daneben finden sich auch Angaben, die den Erzähl Ablauf spezifizieren, d.h. bereits Erzähltes und zu Erzählendes in Bezug zueinander setzen. So wird z.B. der geplante Ablauf der Darstellung im folgenden Kapitel zu Ende eines Kapitels angekündigt:

Chayraykum kaytaraq ñawpaqninpi kawsasqanta qillqasun chaysawam Pariacacakta.

Darum werden wir zuerst noch diesen [Cuniraya Viracocha] (be)schreiben (und) sein Leben (und) danach Pariacaca . (Kap. 1, T 1: 20, Übers. SDS.)

oder es wird die Wiederaufnahme eines Themas angekündigt:

Kaypim ñataq ancha ñawpa runakunap rimakusqanman ñataq kutisun.

Hier(mit) werden wir wieder zu den Sagen der Vorzeit-Menschen zurückkehren (Titel von Kap. 3, T 3: 1, Übers. Trimborn.)

An anderen Stellen wird darauf hingewiesen, daß ein bestimmtes Thema noch nicht angesprochen worden ist und deshalb nun behandelt wird:

Ñam ari Huallallo Caruinchop kawsasqantaqa willarqanchik, ichaqa kaypa tiyasqantam llaqtachakusqantam mana rimarqanchikchu. Chaysi kayqa ñawpa pacha hanaq Pariaca[ca] ñiqpi tiyarqan.

Von Huallallo Caruinchos Dasein haben wir schon erzählt, aber seinen Sitz und seine Wohnstatt haben wir nicht genannt. Man sagt aber, daß er in alter Zeit oben in der Gegend des Pariacaca gewohnt habe. (Kap. 8, T 8: 2-4, Übers. Trimborn);

oder daß ein Thema nicht abgeschlossen wurde:

Wakinnin, kay kitipi purispa, rurasqankunaktaqa manaraqmi qillqakuyta puchukanchikchu; chay chaykunaktaqa kay qipanpim rurasun.

Was er sonst bei seiner Wanderung in dieser Gegend wirkte, haben wir noch nicht zu Ende geschrieben; das aber wollen wir nachdem tun. (Kap. 14, T 14: 34-35, Übers. Trimborn);

oder daß es vergessen wurde:

Ñam ari wakinnin simi rimasqantaqa muchachikuypaq qallarisqantawanpas rimarqanchik; ichagaqa huk simiktataqmi qunqarqanchik.

Die übrigen Erzählungen über ihm haben wir schon berichtet, und auch, daß er anfang, sich verehren zu lassen, jedoch eine Sage vergaßen wir. (Kap. 17, T 17: 4-5, Übers. Trimborn.)

Hierzu muß angemerkt werden, daß die Querverweise – abgesehen von den erwähnten Ausnahmen – durchweg korrekt sind, d.h. die Information an der angegebenen Stelle zu finden ist.

Zum Abschluß möchte ich die Komplexität der Querverweise anhand eines Beispiels illustrieren, das Rückverweise und Vorverweise verschiedener Art hat und somit die Vernetzung der Information deutlich werden läßt:

Ñam ari Pariacacap kawsasqantaqa willakuyta puchukarqanchik. Ichaqa chay churinkunap kay isqunin capitulopi unanchasqa kaqtaqa kay qipanpiraqmi sapanpi rurasqantawan willasun Yuncakuna ñisqanchik kay llaqtakunamanta atisqankunaktawanpas. Chaymantam kanan qillqasun Chaupiñamcap kasqanta. Kay Chaupiñamca sutiyuqsi huk runa Anchicochapi apu Tamtañamca sutiyuqpaq churin karqan, chay huk wakcha Huatyacuri ñisqap warmin. Kay simiktam ari pichqantin capitulopipas rimarqanchik. Kay warmis pichqa ñañayuq karqan.

Die Erzählung von Pariacacas Leben haben wir schon zu Ende geführt, doch wie es mit seinen im neunten Kapitel bezeichneten Söhnen war, wollen wir hiernach noch erzählen, und bei jedem von ihnen seine Taten sowie ihre Siege über die von uns genannten Yunca-Dörfer. Ferner wollen wir nun beschreiben, wer Chaupiñamca war. Diese (Frau) namens Chaupiñamca war eines Mannes, eines Herrn in Anchicocha, namens Tamtañamca, Kind (und) jenes Bettlers, des erwähnten Huatyacuri, Weib; diese Sage haben wir im fünften Kapitel auch erzählt. Diese Frau soll zu fünf Schwestern gewesen sein. (Kap. 10, T 10: 2-6, Übers. SDS).

Obwohl hier eindeutige Hinweise dafür vorliegen, daß die Vernetzung der einzelnen Kapitel miteinander während des Schreibens und auf das schriftliche Medium bezogen vorgenommen wurde, ist doch eine Parallele interessant, die für die mündliche Erzähltradition des Quechua typisch ist, nämlich die Wiederaufnahme eines Satzelementes im folgenden Satz in anderer grammatischer Form.⁸ Wenn man auch die Umsetzung der mündlichen Tradition ins schriftliche Medium und besonders die darin hergestellte Kohäsion als eine besondere Leistung des Produzenten des Manuskriptes sehen muß (so es nicht der schriftvertraute Avila war), kann dieser doch – bewußt oder unbewußt – auf Konnektionstechniken der mündlichen Überlieferung zurückgegriffen haben.

8.1.4 Der Erzähler der 1. Person Plural inklusive und sein Kommentarverhalten

Wie schon verschiedentlich angesprochen (Kap. 4.2, 7.5.3 und in diesem Kap. oben), gibt es im Manuskript eine Person, die sich in der 1. Person Plural inkl. äußert. Dies bedeutet, daß diese Person/en jemanden anspricht/ansprechen, den sie als zu ihrer Gruppe gehörig ansieht/ansehen. Diese inklusive Person wird über das gesamte Manuskript hinweg verwendet und ist bereits als Redakteur oder Editor identifiziert worden (der Phase 3 oder 4 der Textentstehung), und wie wir zu Anfang dieses Kapitels gesehen haben, werden fast alle Querverweise von dieser Person gemacht, und zwar entweder in der Vergangenheit (**-rqa-nchik**, *wir haben ...*) oder im Futur/Exhortativ (**-sun**, *wir werden ..., laßt uns ...*). Damit zeigt diese Person sich als diejenige, die für die Vernetzung, den Zusammenschluß der einzelnen Texte zu einem Gesamtwerk verantwortlich ist.

Allerdings beschränkt sich die Stimme dieses Verantwortlichen nicht nur auf die Querverweise; vielmehr vermittelt sie auch explizite Kommentare über das Erzählte. So wie auf grammatischer Ebene die Kommentar-Suffixe **-mi**, **-si** und **-cha** verwendet werden, um Erlebtes, aus zweiter Hand erhaltenes bzw. vermutetes Wissen auszudrücken,⁹ bringt diese Stimme des inklusiven Wir-Erzählers dieses Wissen

⁸ S. Kap. 7.8 *Rhetorische und stilistische Ausdrucksmittel*, 7.8.3.2.3 *Wiederaufnahme zur Herstellung von Kohärenz*.

⁹ S. Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität*.

bzw. Nicht-Wissen auch lexikalisch, und zwar auf Satzebene, zum Ausdruck. Hierzu verwendet er das Verb **yacha-**, *wissen*, oft verbunden mit **chika-**, *so viel*, und das Verb **unancha-**.

Die Bedeutung von **chika** bzw. **chiqa** bedarf einer kurzen Untersuchung. Während **chika** *so viel, so groß* bedeutet, heißt **chiqa** *wahr, sicher*.¹⁰ In der Schreibweise des Manuskriptes von Huarochirí wird nicht zwischen velaren und postvelaren Verschlusslauten unterschieden, wie die inkonsistente Verwendung von “chica” und “checa” zeigt.¹¹ Daher ist die Bedeutung dieses Wortes nur aus dem Kontext zu erschließen. Trimborn, Taylor und Urioste/Salomon übersetzen “chica”/“checa” in all diesen Ausdrücken in seiner Bedeutung **chika** als *soviel, todo, this much*. Die Verwendung von **kay / chika/lla/ktam ... yachanchik**, *nur soviel wissen wir ...* hat formelhaften Charakter und findet sich jeweils am Ende des Kapitels oder einzelner Episoden in Kapitel 13, 14, 19, 21-25, 28-31 und Supplement 2, wobei diese Formel sowohl in mythenartigen Erzählungen als auch in Berichten über Zeremonien und Rituale verwendet wird.¹² Möglicherweise ist dies eine gängige Formel zur Beendigung einer Erzählung,¹³ weshalb sie durchaus vom Erzähler stammen könnte und nicht unbedingt die Stimme des Redakteurs, der **-nchik** für die Querverweise verwendet, repräsentieren muß. In der Tat könnte die Wiederverwendung dieser Formel ein Indiz dafür sein, daß die entsprechenden Kapitel vom selben Erzähler sind, der hier sein Wissen dokumentiert. Es gibt außerdem eine Reihe von Stellen, an denen der Erzähler sagt, daß er eine bestimmte Gegebenheit nicht weiß: **mana/m yachanchikchu** (Kap. 1, 5, 10, 13, 16, 31), oder nicht gut weiß: **mana/m allichu yachanchik** (Kap. 8, 13, 22); die meisten dieser Negativ-Angaben beziehen sich auf Namen von Gottheiten, deren Fest oder Sitz (Kap. 5, 8, 13, 16, 31); in zwei Fällen kennt der Erzähler nicht die genauen Gegebenheiten: welcher Gott zeitlich vor dem anderen kam (Kap. 1) und wie die Inka Pachacamac verehrten (Kap. 22). Es mag Zufall sein, daß es sich in vier Fällen um weibliche Gottheiten handelt; oder sollte dies darauf hinweisen, daß der Erzähler ein Mann war, der mit den speziell weiblichen Gottheiten nicht sehr vertraut war? Es ist auch möglich, daß derjenige, der die Texte zusammengestellt hat, einige Informanten hatte, die in der Kunde ihrer Kultur nicht (mehr?) wirklich kompetent waren.

Fest steht jedenfalls, daß der Erzähler bzw. sein Informant – sollte hier dessen Stimme wiedergegeben sein – hiermit die Verantwortung für die Richtigkeit oder Vollständigkeit des Erzählten ablehnt; er verwendet das, was Bauman (1993) als “disclaimers of performance” bezeichnet hat. Dieser “disclaim” beruht in den von Bauman zitierten Fällen zum einen auf der vom Erzähler zum Ausdruck gebrachten eigenen Unfähigkeit, einen bestimmten Teil einer Geschichte wiederzugeben, zum anderen aber auch darauf, daß er das betreffende Element der Erzählung nicht kennt. Interessanterweise stieß Bauman auf solche Ablehnung der Verantwortlichkeit oder des Wissens, als ihm auf sein Bitten hin bestimmte Geschichten erzählt wurden. Bauman erkennt, daß der Erzähler offensichtlich wegen ihm, dem Ethnographen, zu diesem Mittel der Abrede (“disclaim”) greift. Es ist daher möglich, daß auch in den

¹⁰ González Holguín *Vocabulario* (105-108).

¹¹ Kap. 5, fol. 68r, Zeile 14: Taylor (*Tradiciones de Huarochirí* 1987, S. 98, Satz 51) weist darauf hin, daß das {i} in “chica” zu {e} verbessert wurde. Dies könnte darauf hindeuten, daß der Redakteur oder Editor den Unterschied aus dem Q II kannte und hier markierte, um Mißverständnisse zu vermeiden.

¹² Der letzte Satz des Manuskriptes enthält beide Wörter, **chika** und **chiqa**: **Kay chikallam chiqa simiqa** – *Dies alles ist wahre Rede* (2. Supplement, T S2: 30).

¹³ Erzähler unserer Zeit aus der Gegend um Cuzco und Puno verwenden verschiedene Schlußformeln. Einige nehmen Bezug darauf, daß die Geschichte nun zu Ende sei: **chay/lla/pi tukupun** (Payne ed. 1984: 81, 91, 93, 97), andere darauf, daß es so gewesen sei: **hinas** (Lira ed. 1990: 59, 95, 141), und es findet sich auch eine Erzählung, die mit einem Satz beendet wird, der der im Huarochirí-Manuskript verwendeten Formel sehr ähnlich ist: **anchayllata yachani, chaylla tukupun**, *soviel nur weiß ich, jenes ist beendet* (Déléroz ed. 1993: 173).

Texten von Huarochirí dieses In-Abrede-Stellen bestimmter Kenntnisse auf eine spezielle Interaktions-Situation zwischen Erzähler und (intentioniertem) Adressaten oder zwischen dem Informanten des Erzählers und dem Erzähler selbst als Adressat zurückzuführen ist. Dieses Erzählverhalten deutet an, daß der Sprecher/Autor es für opportun hält, eine gewisse Unsicherheit nicht zu verbergen, vielleicht, weil sein (intentioniertes) Publikum diese Wissenslücke sonst aufdecken könnte. Das würde bedeuten, daß der Text tatsächlich für Einheimische geschrieben wurde, wenn auch unklar ist, warum dann der inklusive Plural verwendet wird; ein exklusiver Plural oder gar eine erste Person Singular wäre sicher ehrlicher gewesen, da doch wohl irgendjemand der Angesprochenen die entsprechenden Wissenslücken hätte füllen und damit den Erzähler bloßstellen können. Aber auch für den Fall, daß man die “disclaimer” als Hinweis darauf sieht, daß hier einem Außenstehenden bestimmte Gegebenheiten erklärt werden sollten, ist die Verwendung des inklusiven Plurals nicht ganz nachvollziehbar.

Daß diese Wissenslücken oder Abrede von Wissen anscheinend bereits in einem fortgeschrittenen Bearbeitungsprozeß, evtl. auf Nachfragen hin, zugegeben wurden, sieht man daran, daß in einem Fall die Aussagen über das Nicht-Wissen zusätzlich eingefügt wurden und sogar einen Randkommentar mit einer Vermutung verursachten.

Chaysi chay warmiqa mana tuyllaqa huñirqanchu. [hinzugefügt im Text über der Zeile:]
Kay warmip sutintam mana yachanchikchu. [hinzugefügt am Rand:] **Ichaqa kaytas qipanpi Chaupiñamcakta ña sutyachirqan.**

Da soll die Frau zwar nicht sogleich zugestimmt haben. [Hinzugefügt im Text über der Zeile:] *Den Namen dieser Frau kennen wir nicht.* [Hinzugefügt am Rand:] *Aber später hat man sie Chaupiñamca genannt.* (Kap. 5, T 5: 35, fol. 67v, Übers. nach Trimborn).

Die Tatsache, daß auch noch in der uns vorliegenden Fassung, die ja schon eine Abschrift ist, ein “disclaimer” deutlich vom Text abgesetzt ist, belegt, daß diese “disclaimer” Resultat einer wie auch immer gearteten Interaktion von Informant/Erzähler/Redakteur und Editor sind.

Ein weiterer Ausdruck der Stellungnahme des Erzählers ist **unancha-**, von González Holguín (*Vocabulario* 355) übersetzt als “Hazer señales entender, considerar, traçar”, im Deutschen wiederzugeben als *Zeichen machen/geben, verstehen (als), erwägen, entwerfen*.¹⁴ In den Kapiteln 3 und 4 wird damit am Ende der Erzählung erklärt, wie der Redakteur das Erzählte versteht und interpretiert:

Kay simiktam kanan christianokuna unanchanchik chay tiempo dellobioktah.
Paykunaqa hina Villcacutukta qispisqanta unanchakun.

Diese Erzählung verstehen wir Christen heute wohl als jene Zeit der Sintflut. Sie aber verstehen, daß der Villcacoto so ihre Rettung gewesen sei. (Kap. 3, T 3: 19-20, Übers. SDS.)

Kaytam kanan ñuqanchik christianokuna unanchanchik Jesu Christo apunchikpaq wañusqanpi tutayasqantah. **Kaykunaqa ríman ñispa “unanchanchik ichach ari chay”.**

¹⁴ Die Verwendung in Kap. 9 zeigt den Gebrauch dieser Form mit der Bedeutung *ein Zeichen geben > anordnen, ein Zeichen einer bestimmten Eigenschaft sein* (vgl. auch Kap. 10, Supplement 2). In den Erzähler-Kommentaren jedoch findet sich eher die erweiterte Bedeutungskomponente *verstehen (als), interpretieren*.

Dies, verstehen wir Christen heute, war möglicherweise die Finsternis beim Tode unseres Herrn Jesus Christus. Diese aber sprechen: “Wir verstehen es, daß es vielleicht aber jenes war”. (Kap. 4, T 4: 7-8, Übers. SDS.)

Auch in den folgenden Passagen hat **unancha-** die Bedeutung *verstehen (als), interpretieren*:

Hukinmi Chaupiñamcakta “Pariacacap paninsi” ñinku; **hukmi** “Tamtañamcap churinsi karqa” ñinku. Kay Tamtañamca ñisqanchiktam ari ñawpaqnin pichqantin capitulopi rimarqanchik. **Wakinmi** kanan “Intip churinsi” ñinku, chay hinam **mana unanchaypaqchu**.

Die einen sagen von Chaupiñamca “Sie soll Pariacacas Schwester sein”, andere sagen: “Sie soll Tamtañamcas Kind gewesen sein”. Von diesem erwähnten Tamtañamca erzählten wir ja in dem früheren fünften Kapitel. Wieder andere sagen nun: “Sie soll ein Kind von Inti sein”, so daß man es also nicht verstehen kann. (Kap. 13, T 13: 62-66, Übers. SDS.)

Ñawpaqnin capitulopim ari **unancharqanchik** Cunirayap kasqanta, Pariacacamanta ñawpaqninchus o qipanchus karqan, chayta.

Im ersten Kapitel interpretierten (skizzierten) wir Cunirayas Dasein, ob er früher oder später als Pariacaca gewesen sein mag, dieses. (Kap. 14: Titel, T 14: 1, Übers. SDS.)

Kaypim qillqasun Pariaca[ca], pichqa runtumanta yuriq, wawqiyuqchus karqan, kayri Pariacacachu paykunap yayan, chay chayta [Titel]. Ñam ari pusaqnin capitulopi **unancharqanchik** Pariacaca, pichqa runt[u]manta yurimuspa, wawqiyuqkamachus karqan, kayri wakinninkunaqa Pariacacap churinchus karqan, chaykunakta. ... “Huallallo Caruinchoh kutimunman” ñispas kanankamapas tiyan. Chaytawanpas **unancharqanchikmi** ari.

Hier wollen wir schreiben, ob Pariacaca, der aus fünf Eiern hervorging, Brüder hatte oder ob Pariacaca ihr Vater war, all jenes [Titel]. Schon im achten Kapitel haben wir zu verstehen versucht, ob Pariacaca, der aus fünf Eiern hervortrat, allesamt als Brüder hatte oder ob die übrigen von ihnen Pariacacas Söhne waren, all dies. ... “Huallallo Caruincho könnte vielleicht zurückkommen”, dies sagend, itzt er bis heute (dort). Auch jenes haben wir ja zu verstehen versucht. (Kap. 16, T 16: 1-2, 8-9, Übers. SDS.)

Kaytam **unanchanchik**. Yngaqa, “Kay ñisqanchik Titicaca ura qucha ñiqpiri Pachacamac ñisqankunallapich pacha puchukan, mana ñah, chaymantaqa huk llaqtapas kanchu, manataqcha imallapas kanchu” ñispach. ari **unancharqan**. Kayta yuyaspataqcha iskaynin ñisqanchik wakakta astawanraq, wakinnin wakakunamantapas yallispa, mucharqanku, ura Pachacamacpa kayllanpiri [durchgestrichen: **punchaw digo**] intiktapas sayachispa.

*Dieses verstehen wir so. Der Inka verstand es so, indem er wohl sagte: “In der Gegend unterhalb des von uns erwähnten Titicaca-Sees und wohl in denen von Pachacamac endet die Welt, und dann gibt es wohl kein Dorf mehr, wohl nichts mehr”. Wohl in diesem Glauben beteten sie zu den beiden genannten **huaca** noch*

mehr, die [Gebete zu] den übrigen huaca übertreffend, wobei sie unten neben Pachacamac auch Inti, die Sonne [durchgestrichen: den Tag] aufstellten. (Kap. 22, T 22: 8-9, Übers. SDS.)

Die Verwendung des dubitativen Kommentarsuffixes **-cha**, des interrogativen Kommentar-Suffixes **-chu** in Verbindung mit dem reportativen **-si** (**-chus**) und die der indefiniten Pronomen **hukin**, *die einen, einige*, und **wakin**, *einige, andere*, unterstützen den hypothetischen Charakter der Bedeutung des Verbs **unancha-** im Sinne von *verstehen als, interpretieren*. Hierdurch wird deutlich, daß der Erzähler oder Redakteur bestimmte Dinge als nicht eindeutig und damit als diskutierbar darstellt. Zum einen mag dies darauf beruhen, daß es sich ja um eine Zusammenstellung der Vorstellungen verschiedener Gruppen handelt und die Informationen daher naturgemäß variieren müssen; zum anderen kommt dazu, daß der Erzähler und/oder der Redakteur bestimmte Vorstellungen im Licht der neuen Religion relativieren muß.

Aus diesen Untersuchungen ergibt sich, daß der inklusive Plural nicht nur von einer Stimme verwendet wird; zum einen benutzt der Erzähler diese Form, um seinen Kenntnisstand über die Information zu dokumentieren; zum anderen wird diese Form auch vom Redakteur verwendet, um die einzelnen Kapitel und Erzählungen miteinander zu verbinden; und schließlich ist es auch möglich, daß direkt ein Informant des Erzählers diese Form verwendet.¹⁵

¹⁵ Wie klar geworden ist, führt mich die hier vorgenommene Interpretation der Daten aus Huarochirí zu einer anderen Betrachtung des inklusiven Plurals als sie Adelaar (1993: 214-215) vorschlägt, der dieses Suffix, gerade in Texten wie dem von Huarochirí und an Stellen, die ich für durchaus als auf die erste Person bezogen halte, als einen allgemeinen, etwas unspezifischen Plural sieht. Für die Interpretation als 1. Person mit dieser ihr eigenen Bedeutung spricht auch, daß sie ja in den Texten ständig gegen eine 3. Person abgesetzt wird (s. die Beispiele: *wir* vs. *sie*), womit diese erste Person spezifisch und nicht allgemein gemeint ist.

Es ist auch nicht ganz auszuschließen, daß im kolonialen Quechua von Huarochirí nur eine Pluralform aktiv, d.h. von individuellen Sprechern, verwendet wurde. Bedenkenswert ist dabei, daß das Quechua von Cajamarca (Quesada 1976: 122) und das von San Martín (Coombs et al. 1976: 108 ff.) nur den inklusiven Plural durch ein spezielles Suffix markieren; der exkl. Plural wird durch den Zusatz von **llapa** bzw. **sapa** zur 1. Person Singular gebildet (übrigens dem 4Personen-System des Aymara nicht unähnlich). (Für den Dialekt des Huarochirí-Manuskriptes s. Kap. 6.4 *Sprachlich-dialektale Merkmale der Texte*.)

Die christlich-religiösen Texte der Kolonialzeit verwenden überwiegend **-nchik**, also den inklusiven Plural (wahrscheinlich durch ihren doktrinären Charakter, d.h. dadurch bedingt, daß man zu erreichen versuchte, daß sich die Indianer mit dem christlichen Glauben identifizierten). Beispiele für diese Verwendung finden sich im *Tercero Cathecismo* ([1585] 1985, aber Sermón XIX, S. 580, hat z.B. exkl. “-yucu”) und auch in den Predigten von Avendaño und Avila, von denen letztere anscheinend nur den inklusiven Plural benutzen. Sollte es sich dabei um eine Neuerung des Missions-Quechua handeln, so liegt die Vermutung nahe, daß der Erzähler der Phase 3 des Huarochirí-Textes bereits hispanisiert war und im Umfeld der Missionare anzusiedeln wäre. Im Manuskript von Huarochirí kommt der exklusive Plural nur in der zitierten Rede vor, mit einer Ausnahme, in der Erzählung über Don Cristóbal, in Kap. 21 (T 21: 31; die Verbform ist – wie bei Santo Tomás, *Gramática* [1560] 1951a, S. 47, bei González Holguín, *Gramática*, fol. 26v, und im modernen Cuzqueño – **-yku**, s.a. Mannheim 1982a, b für eine historische Betrachtung der 1. Person Plural) und könnte für den Erzähler der Phase 3 ein historischer, bekannter, aber nicht mehr aktiver Gebrauch gewesen sein.

Auch ist es bemerkenswert, daß Avila (1648) in seinen Predigten nur den inklusiven Plural verwendet (obwohl er, der ja in Cuzco aufgewachsen war, mit Sicherheit den Unterschied zwischen exkl. und inkl. Plural kannte). War ein Geistlicher (vielleicht Avila) möglicherweise der Lehrer des Erzählers der Phase 3? Dann müßte man sich allerdings fragen, inwieweit dieser Erzähler Quechua-Sprecher war.

8.1.5 Die Darstellung der Verwandtschaft der Götter

In einzelnen Kapiteln werden Aussagen über die Verwandtschaft der Gottheiten gemacht, die – im Zusammenhang betrachtet – oft zweifelhaft und in einigen Fällen auch widersprüchlich sind. So soll Chaupiñamca die Tochter von Tamtañamca sein (Kap. 10) und gleichzeitig eine Schwester von Pariacaca (Kap. 10); dies wäre nur möglich, wenn Chaupiñamca und Pariacaca eine gemeinsame Mutter hätten, da der Vater von Pariacaca Cuniraya (Kap. 14) ist. Während dies ein Fall ist, der nicht direkt unmöglich ist, gibt es andere Fälle, die offensichtlich widersprüchlich sind. So wird Pariacarco einmal als Bruder (Kap. 16, 17), ein anderes Mal als Sohn von Pariacaca (Kap. 8) beschrieben. Diese Unklarheiten und Widersprüche dürften verschiedene Ursachen haben: die Erzählungen wurden in einem Gebiet aufgenommen, in dem verschiedene Gruppen unterschiedliche Gebräuche und damit sicherlich auch variierende Traditionen über ihre Herkunft hatten (dies wird in der Einleitung ausdrücklich angemerkt); dazu kommt, daß Verbindungen, die uns heutigen, westlich orientierten Lesern widersprüchlich vorkommen mögen, dies für die damaligen Menschen der Anden vielleicht nicht waren, zumal wir weder im einzelnen die Struktur der sozialen und rituellen verwandtschaftlichen Systeme kennen, noch deren prinzipielle Organisation leicht zu rekonstruieren ist. Interessant ist, daß der Redakteur beim Erstellen des Manuskriptes offensichtlich an mehreren Stellen die erwähnte Widersprüchlichkeit empfindet und kommentiert, wie z.B. im Titel von Kapitel 16:

Capitulo 16 Kaypim qillqasun Pariaca[ca] pichqa runtu manta yuriq, wawqiyuqchus karqan, kayri Pariacacachu paykunap yayan, chay chayta.

Kapitel 16: Hier wollen wir schreiben, ob Pariacaca, der aus fünf Eiern hervorging, Brüder hatte oder ob Pariacaca ihr Vater war, all jenes. (T 16: 1, Übers. SDS.)

Allerdings geht er dann nicht detailliert auf diese Problematik ein, sondern bringt eine Erzählung, in der Pariacarco, der ja in Kapitel 8 in einer anderen Version derselben Geschichte als Sohn von Pariacaca vorgestellt wurde, nun als dessen Bruder den Eingang der Anden bewacht.

Das Bewußtsein der Problematik der Identität und Verwandtschaft der andinen Gottheiten, die ja noch dazu oft mehrgestaltig sind (vgl. z.B. Chaupiñamca, vor allem Kap. 10 und 13), spiegelt sich nicht in den einzelnen Mythen wider, sondern lediglich auf der Redaktionsebene des Textes. Dies zeigt, daß der dafür Verantwortliche entweder aus eigenen Verständnisschwierigkeiten heraus oder aber um seinem Publikum das Verständnis zu erleichtern, auf diese Probleme hinweist. Erst beim Schreiben und Lesen des Textes dürften sie ihm zu Bewußtsein gekommen sein, weshalb er dann wohl des öfteren nachgefragt hat und mehrere Versionen anbietet (z.B. Kap. 24). Dies dürfte schon der indianische Redakteur bei der Zusammenstellung der Texte getan haben. Zusätzliche Randanmerkungen weisen auf die immer noch bestehenden Probleme bei der letzten Redaktion hin (z.B. Kap. 1, 2,¹⁶ 5). Wenn wir auch nicht mit Sicherheit sagen können, ob dieses Bewußtsein einem indianischen oder einem spanischen Verantwortlichen zuzuschreiben ist, so bleibt doch festzuhalten, daß die Erwähnung angenommener oder tatsächlicher Inkonsistenzen ein typischer Zug des schriftlichen Gesamtdokumentes ist. Bei seinen Untersuchungen der Werke Homers fand Lord (1960: 158, 174) sehr ähnliche Inkonsistenzen, die bei

¹⁶ Die wiederholte Frage nach der Reihenfolge, in der Cuniraya und Pariacaca auftraten, hier auch in den Randbemerkungen und dann nochmals in Kapitel 14, deutet m.E. auf einen europäisch denkenden Verantwortlichen hin, für den eine festgelegte Chronologie von vitaler Bedeutung für die Logik eines Systems ist.

der Verschriftung entstanden, da die Texte aus einem größeren oralen Zusammenhang genommen wurden.¹⁷

8.1.6 Schlußbetrachtung

Die hier beschriebene und analysierte Darstellungsweise einzelner Erzählungen in einem in der Verschriftung geschaffenen Rahmen kann als repräsentativ für den Übergang von oraler zu schriftlicher Tradition angesehen werden, wie dies auch das Beispiel der isländischen *Edda*-Sagen verdeutlicht. Auch darin schafft derjenige, der die Sagen in schriftlicher Form zusammengestellt hat, von Kellogg (1991) "compiler" genannt, sehr ähnliche Vernetzungen, indem er z.B. die Übergänge herstellt, in denen er die Erzählungen miteinander verbindet, verschiedene Versionen gibt und zeigt, daß er einem Konflikt zwischen den alten Traditionen und dem neuen gelehrten Rationalismus ausgesetzt ist. Textorganisatorisch gesehen spiegelt die textliche Vernetzung der einzelnen Erzählungen einen Vorgang der Organisation von Traditionen wider, die Salomon (1995: 240 ff.) als Bibliifizierung bezeichnet hat. Salomon bemerkt, daß die Verschriftlichung von Traditionen in Textsammlungen den Anspruch darauf verkörpert, nun geschriebene Texte als die korrekte Repräsentation der Kultur gegenüber ihren eigenen Mitgliedern darzustellen, während in oralen Kulturen sich oft mehrere Versionen einer Tradition nebeneinander finden, ohne daß es als erforderlich angesehen wird, daß eine davon die wahre sei. Wie oben gezeigt, ist dies auch noch in den Traditionen von Huarochirí der Fall; derjenige, der die Texte bearbeitete, empfand aber eine Hierarchisierung des Wissens als erforderlich, oder zumindest fühlte er die Notwendigkeit, auf 'Widersprüche' aufmerksam zu machen. Die Art der Darstellung, die Salomon als "exogene Bibliifizierung" bezeichnet, d.h. beeinflusst durch den Aufbau der Bibel des Christentums, zeigt sich auch in einer fast chronologischen Anordnung der einzelnen Kapitel, angefangen vom mythischen Ursprung, über Erfahrungen mit den Inka bis hin zu als persönlich dargestellten Erlebnissen (des Cristóbal Choquecaxa) in der neuesten, kolonialen Zeit.

Dabei ist aber einschränkend zu sagen, daß sich die Art der Vernetzung durch Bezugnahme auf andere Kapitel nicht in der Bibel findet. Wir müssen uns also fragen, aus welcher Art Literatur diese Vernetzungstechniken übernommen wurden. Es wird sich wohl in jedem Fall um Sachliteratur handeln. Wir wissen natürlich nicht, zu welcher Art Bücher derjenige, der für die Gesamterstellung des Manuskriptes zuständig war, Zugang hatte¹⁸, aber unter den damals vorhandenen gedruckten Sachbüchern fanden sich Werke der Theologie, Jurisprudenz, Philosophie und Geschichte, Wissenschaft und Technik sowie einige die Eroberung und Besiedlung Amerikas behandelnde Bücher.¹⁹ Es würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, diese Bandbreite von Werken auf ihre Techniken zur Herstellung der Querverweise hin zu untersuchen, und ich muß mich auf die mir zugänglichen bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts publizierten Bücher über die Eroberung und Besiedlung Amerikas beschränken.²⁰ Von diesen Werken finden sich nur in Zárate ([1555] z. B. cap. III, 1947: 464) und in Cieza Querverweise ähnlicher Art, wie sie im Manuskript von Huarochirí verwendet werden. In Ciezas *Crónica* ([1553] 1984) sind sie relativ häufig, so z.B. der Beginn und das Ende des Kapitels LXVI:

¹⁷ Vgl. auch meine Betrachtungen in Kap. 8.2.5 *Beispiel: Kapitel 27-28*.

¹⁸ Auch die Kenntnis von der Zusammensetzung der Bibliothek Avilas hilft uns hier wenig, da der Stand seiner Büchersammlung sich auf das Jahr 1648 bezieht (Hampe 1996b: 15-16).

¹⁹ S. für einzelne Angaben Hampe Martínez (1993, 1996a, 1996b – wenn auch aus der Zeit nach 1600) und Leonard (1940, 1941, 1942, 1953).

²⁰ Villarías Robles (1995: 322-323) gibt eine Übersicht der wichtigsten Quellen, die in der für diese Arbeit interessanten Zeit bereits veröffentlicht waren.

Pues ya he contado lo más breuemente que he podido algunas cosas conuenientes a nuestros propósito [sic]: será bien boluer a tractar de los valles: ... (S. 202).

Y dexado esto, diré el camino que ay de la ciudad de sant Miguel hasta la de Trugillo (S. 204).

Ebenso im Kapitel LXX:

No determino tractar dellas [ciudades mencionadas] nada, hasta que vaya dando noticia de los pueblos y prouincias que me quedan de contar de la serranía: en donde escriuiré sus fundaciones con la más breuedad que yo pudiere (S. 208-209).²¹

Damit soll nicht gesagt werden, daß derjenige, der für die Zusammenstellung der Texte von Huarochirí verantwortlich ist, Cieza gelesen hatte; es ist aber klar, daß diese Art der Vernetzung einzelner Kapitel in der spanischen Sachliteratur durchaus gängig und damit dem Redakteur/Editor des Manuskriptes zugänglich war.

Derjenige, der für diese Komposition zu einem Gesamtwerk verantwortlich war, muß also zum einen gute Quechua-Kenntnisse gehabt haben (da ja das gesamte Manuskript in dieser Sprache verfaßt ist), er muß zum anderen aber auch in hohem Grade mit einer bestimmten Sorte der spanischsprachigen Literatur vertraut gewesen sein. Dies schließt nicht aus, daß es sich dabei um einen Indianer handelte, denn wie wir wissen, gab es durchaus Mitglieder der indianischen Bevölkerung, die literarisch-historische Abhandlungen schrieben (Pachacuti Yamqui, Guaman Poma).

Die in schriftlicher Form vorliegenden Überlieferungen der Traditionen von Huarochirí spiegeln also vor allem in der formalen und inhaltlichen Vernetzung einzelner, "Kapitel" genannter Teile wider, wie sich formale Traditionen der schriftlosen vorspanischen Kultur mit denen der sich schriftlich ausdrückenden europäischen Kultur verbinden. Damit wird in gewisser Weise eine neue Gattung geschaffen, deren schriftgebundene Züge vor allem in der Gesamtorganisation des Textes deutlich werden.

Im folgenden soll an einigen ausgewählten Beispielen diese Vernetzung verdeutlicht werden.

8.2 Beispielanalysen

8.2.1 Beispiel: Kapitel 1

Dieses Kapitel ist klar als Einleitung zum Gesamtwerk gedacht, da es die wichtigsten Gottheiten vorstellt. Während die erste Episode (über Yanañamca Tutañamca und Huallallo Caruincho) im Modus einer Mythe erzählt wird (-**si**, -**rqa**), werden die folgenden Episoden in einen engeren Zusammenhang zum Erzähler gebracht, denn in der zweiten Episode (über Pariacaca) erhalten nun die Zeitangaben mit Hilfe des Erlebnis-Kommentar-Suffixes -**mi** und der Zeitbestimmung **may pacha**- einen Bezug zur Lebenswelt des Erzählers, der durch die Ungenauigkeit der Zeitbestimmung *irgendwann* allerdings zeitlich noch nicht klar definiert ist; die dritte Episode (Cuniraya) rückt durch den Gebrauch von **chaymantam kanan** in die nähere Vergangenheit; und die vierte Episode (über Viracocha), ebenfalls mit -**mi** kommentiert und durch **ñahqa**, *nun schon* spezifiziert, wird dadurch in eine noch größere Nähe des Erzählers gerückt. Diese größere Vertrautheit des Erzählers kommt auch darin zum Ausdruck, daß

²¹ Auch Betanzos ([1551] 1987) weist des öfteren auf bereits Erzähltes (z.B. "como ya os hemos contado", cap. IX, S. 36) oder noch zu Erzählendes ("la historia delante dirá", cap. X, S. 46) hin, wobei er diese Verweise lose in den Text einstreut.

er Gebete und Gebräuche zu Ehren des Gottes zitiert, die er zwar in der Vergangenheit ansiedelt, die aber durch die Verwendung des assertativen Kommentar-Suffixes **-mi** und die habituelle Vergangenheit einen sehr realen Bezug zur Welt des Erzählers erhalten.

Die zeitliche Abfolge wird also durch folgende Zeitbestimmungen gekennzeichnet:

ancha ñawpa pachaqa: Yanañamca Tutañamca, **qipanpi:** Huallallo Caruincho (T 1: 1)

qipanpi ña may pacham: Pariacaca (T 1: 12)

chaymantam kanan: Cuniraya (T 1: 14)

ñahqa: Cuniraya und Viracocha zusammen (T 1: 16).²²

Hier zeigt sich, daß Mythen nicht unbedingt zeitunabhängig sind, und daß ihre Akteure als zeitlich näher oder entfernter zum Erzähler gesehen werden, daß er die Mythen aber nicht nach europäischen, an detailliertem historischen Ablauf orientierten Kriterien ordnet. Pariacaca wird allerdings als Teil der Lebenswelt des Erzählers empfunden (seine Zeit ist verbunden mit dem assertativen Kommentar-Suffix **-mi** und **ña**, *schon*), was sich auch in Kapitel 5 zeigt: **kay pachapim chay Pariacaca ñisqa Condorcotopi pichqa runtu yurimurqan**, in dieser Zeit – ich weiß es – wurde der erwähnte Pariacaca auf Condorcoto [als/aus] fünf Eier geboren (T 5: 7).

Was die Diskursmittel und den Erzählstil des Kapitels betrifft, so zeigt der unten abgedruckte Text die Charakteristika einer Quechua-Erzählung. Wie schon erwähnt, wird der Text, je nach Haltung des Erzählers zu ihm, mit **-si** oder **-mi** als vom Hörensagen oder aus persönlicher Erfahrung bekannt markiert, und die Zeit ist die einfache Vergangenheit. Sätze werden entweder durch die Konnektivpartikel **chaysi** oder **hinaspä-** miteinander verbunden oder aber durch die Wiederaufnahme eines Elementes des Satzes im nächsten Satz (alles durch Unterstreichung hervorgehoben). Auch Parallelkonstruktionen kommen vor (Appendix Kap. 1: 3, 4 und 5). Ein sich wiederholendes Element, das einen Leitfaden durch die Erzählung bildet, ist **sutiuyuq**, *mit Namen*, das jeweils die Gottheiten vorstellt. Größere Sinneinheiten werden jede durch Zeitangaben eingeleitet (mit Großbuchstaben geschrieben). Die Satzstruktur ist mit vielen Hauptsätzen einfach; daneben gibt es aber auch einige komplexe Sätze mit subordinierenden Nominalisierungen, vor allem am Ende, wo sie die wörtliche Rede umklammern (Appendix Kap. 1: 19, 20).

In diese Erzählung sind nun Kommentare eingefügt, die sie zum einen in den Gesamtzusammenhang des Manuskriptes einordnen, und zwar mit Hilfe von Verben und einen globaleren Ko-Text schaffenden Erklärungen wie **qipanpim ... rimasun**, *später ... werden wir (davon) sprechen*, und **chayraykum ... qillqasun, chaysawam ...**, *deshalb ... werden wir (es) niederschreiben, außerdem ...* (Appendix Kap. 1: 14, 22-23, durch <<< >>> markiert).²³ Der von spanischer Syntax beeinflusste Zusatz des Erzählers, daß er nicht weiß, in welcher Reihenfolge die Gottheiten auftraten (Appendix Kap. 1: 16-17), zeigt aber auch, daß dieser Kommentar versucht, den Erzählungsablauf in einen europäischen chronologischen Rahmen einzuordnen.

Betrachtet man nun noch einmal das ganze Kapitel, so scheint es einerseits einen oder mehrere Erzähler – Erzähler der Phase 2 – zu geben, der eine Einleitung in die Götterwelt von Huarochiri vermitteln will (markiert durch << >>); aber andererseits ist auch ein Redakteur zu entdecken, der bemüht ist, den Stoff in den Gesamtrahmen eines größeren Erzählwerkes einzuordnen, indem er auf andere Kapitel

²² S.a. im Appendix Kap. 1: mit Kapitälchen markiert.

²³ An einer Stelle wird *sprechen*, **rima-**, verwendet, aber an anderer Stelle das in der Kolonialzeit für das Schreiben benutzte Verb **qillqa-**, d.h. der Erzähler bezieht sich hier explizit auf eine schriftliche Ausarbeitung.

verweist, und der das Erzählte in den für die Europäer so wichtigen chronologischen Ablauf zu bringen oder wenigstens dessen Fehlen zu rechtfertigen versucht. Dieser Erzähler, der eine vom Spanischen beeinflusste Syntax und Lexik verwendet (und auch evtl. das syntaktisch überflüssige **porque** (Appendix Kap. 1: 19) eingefügt hat), ist sicher der der Phase 3, der bereits ein Manuskript vorliegen hat und dieses nun überarbeitet (markiert durch <<<< >>>>). Die Randbemerkung und der anscheinend später eingefügte Titel lassen auf eine weitere Person, evtl. den Editor der Phase 4 schließen (mit <<<< >>>> markiert).²⁴

Appendix - Kapitel 1

Konventionen der Markierung der Erzählerstimmen:

Text der Erzählung selbst	Phase 2	<< >>
Kommentar des Erzählers	Phase 3	<<< >>>
später und/oder am Rand eingefügt	Phase 4	<<<< >>>>

Die als Anschlüsse verwendeten Wiederaufnahmen und Konnektive sind unterstrichen.

- <<<<Capitulo 1 como fue antiguamente los ydolos y como guereo entre ellos y como auia en aquel tiempo los naturales [Titel, mit anderer Tinte, anscheinend später, eingefügt]>>>>
- 1 <<ANCHA ÑAWPA PACHAQA huk waka ñisqas Yanañamca Tutañamca sutiuyuq karqan.
 - 2 Kay wakakunaktaqa qipanpi huk wakataq Huallallo Caruincho sutiuyuq atirqan.
 - 3 Ña atispas kanan runakta iskayllata wachakunanpaq kamarqan:
 - 4 huktas kikin mikurqan;
 - 5 huktas mayqintapas kuyasqanta kawsachikurqan yayan maman.
 - 6 Chaymantas chay pachaqa wañuspapas pichqa punchawllapitaq kawsarimpuq karqan.
 - 7 Hinaspa mikuyninri tarpusqanmanta pichqa punchawllapitaqsi puqurqan.
 - 8 Kay Ilaqtakunari tukuy hinantin Ilaqtas Yuncasapa karqan.
 - 9 Chaysi ancha achka runakuna huntaspas ancha millayta kawsarqa chakranpaqpas qaqaktapas pataktapas yanqa aspispa allallaspa.
 - 10 Chay chakrakunas kanankamapas tukuy hinantin qaqakunapi huchuyllapas hatunpas rikurin.
 - 11 Hinaspari chay pacha pisqkunari ancha sumaqkamas karqan uritupas caquipas tukuy qillusapa pukasapa – chaykunas.
 - 12 QIPANPI ÑA MAY PACHAM huk wakataq Pariacaca sutiuyuq rikurimurqan.
 - 13 Chay pachas hinantin rurasqanwan antiman qarqay tukurqan.>>
 - 14 <<<<Chay atisqankunaktaqa KAY QIPANPIM Pariacacap paqarimusqantawan rimasun.>>>>
 - 15 <<CHAYMANTAM KANAN huk wakataq Cuniraya sutiuyuq karqan.>>

²⁴ Hierbei stellt sich nun wieder das Problem der Handschrift. Ist der gesamte Text, einschließlich der Randbemerkungen aus der Feder Avilas, so würde dies daraufhindeuten, daß er eine von einem indianischen Erzähler/Redakteur produzierte Vorlage wahrscheinlich buchstabengetreu (zumindest aber wortgetreu) abgeschrieben hat und diese später für sich selbst kommentierte.

- 16 <<<Kaytam mana allichu yachanchik:
 17 Pariacacamantapas ichapas ñawpaqnin karqan o qipanpas.>>>
 <<<<[Am Rand: saber si dize que no se sabe si fue antes o despues de Carvincho o de
 Pariacaca]>>>>²⁵
 18 <<<Ichaqa kay Cunirayap kasqanraqmi ÑAHQA Viracochap kasqanman tinkun.
 19 Porque>>> <<kaytam runakuna ña muchaspapas “Cuniraya Viracocha, runakamaq
 pachakamaq, ima haykayuq qammi kanki, qampam chakrayki, qampaq runayki” ñispa muchaq
 karqa.
 20 Ima hayka sasa ruranakta qallariypaqpas paytaraqmi machukuna kukanta pachaman wischuspa
 “kayta yuyachiway amutachiway Cuniraya Viracocha” ñispa mana viracuchaktaqa rikuspataq
 ancha ñawpa rimaq muchaq karqanku.
 21 Yallin astawanraq qunpikamayuri qunpinanpaq sasa kaptin muchaq qayaq karqan.>>
 22 <<<Chayraykum kaytaraq ñawpaqninpi kawsasqanta qillqasun;
 23 chawsawam Pariacacakta.>>>

<<<<Kapitel 1 wie früher die Idole waren und wie es Krieg zwischen ihnen gab und wie es in
 jener Zeit Einheimische gab [Titel, mit anderer Tinte, anscheinend später, eingefügt]>>>>

- 1 <<IN URALTER ZEIT soll es einen huaca namens Yanañamca Tutañamca gegeben haben.
 2 Diese(n) huaca überwand später ein anderer huaca namens Huallallo Caruinchu.
 3 Nachdem er ihn überwunden hatte, soll er dann den Menschen erschaffen haben, auf daß er nur
zwei Kinder gebäre.
 4 Eines (davon) verzehrte (Huallallo) selber,
 5 das andere, (und zwar) jenes, welches sie (mehr) liebten, zogen sein Vater und seine Mutter
 groß.
 6 Dann, wenn sie ferner in jener Zeit auch starben, wurden sie schon nach fünf Tagen wieder
 lebendig.
 7 Dementsprechend war auch ihre Nahrung von ihrer Aussaat an in nur fünf Tagen reif.
 8 Und all diese Dörfer sollen (von) Yunca (bewohnt) gewesen sein.
 9 Da sollen nun die vielen Menschen, die (sie) füllten, sehr elend gelebt haben, indem sie für ihre
Felder Felsen und Terrassen mit geringem Ertrage aufkratzten und ausgruben.
 10 Diese Felder – so heißt es – sind bis heute groß und klein auf allen Felsen zu sehen.
 11 So hat es damals lauter schöne Vögel gegeben, Papageien und Tukane, alle ganz gelb und rot –
 all jene.

²⁵ Diese Randbemerkung deutet darauf hin, daß ihr Autor mit dem Erzähler Kontakt hat, da er anscheinend nachfragen will.

- 12 SPÄTER IRGENDWANN trat ein anderer *huaca* namens Pariacaca in Erscheinung.
- 13 In jener Zeit vertrieb er ihn mit all seinen Werken in Richtung der Anden.>>
- 14 <<<Wie er (Pariacaca) dabei siegte, werden wir zusammen damit, wie er zum Vorschein gekommen war, SPÄTER erzählen.>>>
- 15 <<AUßERDEM hat es NUN noch einen anderen *huaca* namens Cuniraya gegeben.>>
- 16 <<<Von diesem wissen wir nicht viel:
- 17 ob er früher oder später als Pariacaca war.>>>
- <<<<[Am Rand: wissen, ob er sagt, daß man nicht weiß, ob er vor oder nach Carvincho oder Pariacaca war]>>>>
- 18 <<<Dagegen fällt Cunirayas Dasein wohl SCHON noch mit dem Viracochas zusammen.
- 19 Denn>>> <<die Menschen verehrten diesen, indem sie mit den Worten beteten: “Cuniraya Viracocha, Schöpfer des Menschen, Schöpfer der Erde, alle Dinge besitzt Du, Dein sind Deine Felder und für Dich sind Deine Menschen da.”
- 20 (Und) wenn man irgendein schwieriges Tun begann, pflegten die Alten in ferner Zeit, als man den Weißen (noch) nicht erblickt hatte, von ihrer Koka zu Boden zu werfen und erst zu ihm zu sprechen und zu beten: “erinnere Du mich daran, laß Du es mich finden, Cuniraya Viracocha.”
- 21 Und erst recht pflegten die Weber zu beten und anzurufen, wenn es etwas Schweres für sie zu weben gab.>>
- 22 <<<Darum wollen wir erst noch diesen (und) sein Leben beschreiben,
- 23 danach Pariacaca.>>>
- (Übers. nach Trimborn, mit Änderungen.)

8.2.2 Beispiel: Kapitel 3 und 4

Die beiden Erzählungen mythischer Art, über eine vernichtende Flut und den Tod der Sonne, werden durch die Zeitangabe **ñawpa** und den Gebrauch der Vergangenheit in eine Vorzeit gesetzt und nicht durch Kommentare unterbrochen.

1. Der Editor der Phase 4 (vielleicht Avila) versieht den Text mit Titeln und Anmerkungen in Spanisch.
2. Der Redakteur der Phase 3 kommentiert die Erzählung und setzt sie in den Gesamtzusammenhang des Buches.

(a) So wird Kapitel 3 folgendermaßen eröffnet: **kaypim ñataq ancha ñawpa runakunap rimakusqanman ñataq kutisun**, Kapitel 4: **chaymantam huk simiktataq willasun punchaw wañusqanta**; in beiden Einleitungen werden Verben des Sprechens verwendet, die evtl. auf Formeln der mündlichen Überlieferung hindeuten, insbesondere **willa-**, das noch heute ein gängiges Sprechakt-Verb ist und oft Erzählungen einleitet (s. Fußnote 4 für den heutigen Gebrauch desselben Verbs).

In Kapitel 3 schlägt der Erzähler – nach Kapitel 2, in dem Cuniraya Viracocha einer rezenteren Epoche zugeordnet wurde (**ñahqa**) – den Bogen zurück zur alten Zeit (**ancha ñawpa**). Auch in Kapitel 4 handelt es sich um eine weit zurückliegende Zeit (**ñawpa pacha**), die mit einer Art Inhaltsangabe eingeleitet wird.

(b) Auch bezüglich des Erzählerkommentars am Ende der Kapitel, der den Leser wieder in die Gegenwart bringt und das Erzählte mit einer christlichen Interpretation versieht, ähneln sich beide sehr: **Kay simiktam kanan christianokuna unanchanchik chay tiempo dellobioktah; paykunaqa hina Villcacutukta qispisqanta unanchakun** (Kap. 3); **Kaytam kanan ñuqanchik christianokuna unanchanchik Jesu Christo apunchikpaq wañusqanpi tutayasqantah; kaykunaqa riman ñispa “unanchanchik ichach ari chay”**. (Kap. 4).

Die Satzstruktur und Diktion ähnelt der in christlich-religiösen Texten: das Objekt steht – wie im Spanischen – am Ende des Satzes und der Erzähler verwendet das Wort **unancha-**, das zwar ursprünglich *Zeichen machen/geben, verstehen (als)* bedeutete, in christlichem Kontext aber auch dazu verwendet wurde, das *Zeichen des Kreuzes* auszudrücken.²⁶ Durch die Verwendung einer Form des dubitativen Kommentar-Suffixes **-cha**, {-h}, zeigt der Erzähler einen vorsichtigen Abstand von dieser Behauptung; indem er jeweils mit dem abschließt, was traditionell geglaubt wird (**paykuna, kaykuna**), macht er aber ganz klar, daß er selbst sich nicht mit einer einheimischen Deutung identifiziert. Allerdings verwendet er im selben Satz auch das assertative Evidenz-Suffix **-mi**, was auf eine gewisse Unsicherheit des Sprechers in bezug auf die korrekte Verwendung der Diskurs-Suffixe schließen läßt.

Ein solches Verständnis dieser Kommentare des Erzählers als persönliche Stellungnahme schließt aber auch eine andere Interpretation nicht aus, nämlich, daß diese Erzählerkommentare durch die Angleichung an christliche Überlieferungen den indianischen Glauben aufwerten sollen (ob bewußt oder unbewußt muß offen bleiben).

3. Es bleibt der Text der Phase 2 übrig: eine Erzählung mit mythischem Inhalt, mit dafür typischen Evidenz-Suffixen und in der Vergangenheit. Dieser Text könnte die Phase 1 widerspiegeln, die jedoch immer hypothetisch bleiben muß, da sie die Erzählung der Texte im indigenen, vorspanischen Kontext repräsentiert.

Im folgenden finden sich die vor mir angenommenen Erzählerstimmen in Kapitel 4 markiert. Für eine Markierung der Erzählerstimmen in Kapitel 3 s. den Appendix zu Kapitel 7.8.3 *Wiederholung und Parallelismus*, in dem Kapitel 3 der Huarochirí-Texte abgedruckt ist.

Appendix – Kapitel 4

Konventionen der Markierung der Erzählerstimmen:

Text der Erzählung selbst	Phase 2	<< >>
Kommentar des Erzählers	Phase 3	<<< >>>
später und/oder am Rand eingefügt	Phase 4	<<<< >>>>

Die als Anschlüsse verwendeten Wiederaufnahmen und Konnektive sind unterstrichen.

²⁶ S. dazu Kap. 8.1.2 *Sprechakt- und Erzähl-Verben*.

In bezug auf die Christianisierung wäre es interessant, nachzuforschen, ob diese Art der Interpretation einheimischer Glaubensvorstellungen mit einer “Verdrehung” ins Christliche üblich war und durch die Missionare erfolgte, oder ob es dieser Erzähler persönlich macht, um als Christ zu erscheinen.

- <<<<Capitulo 4 como el sol se desaparecio cinco dias [span. Titel am Rand eingefügt]>>>>
- 1 <<<<Chaymantam huk simiktataq willasun punchaw wañusqanta. [Titel]>>>>
- 2 <<Ñawpa pachas inti wañurqan.
- 3 Chaysi chay wañusqanmanta pichqa punchaw tutayarqan.²⁷
- 4 Chaysi rumikunaqa paypura waqtanaturqan.
- 5 Chaymantas kay mortero muhkakunari, chaymanta kay maraykunapas runakta mikuyta qallarirqan.
- 6 Llama urqkunari hinataq²⁸ runakta ña qatirirqan.>>>
- 7 <<<<Kaytam kanan ñuqanchik christianokuna unanchanchik Jesu Christo apunchikpaq wañusqanpi tutayasqantah;
- 8 kaykunaqa riman ñispa “unanchanchik ichach ari chay”.>>>>

- <<<<Kapitel 4 Wie die Sonne fünf Tage lang verschwand [span. Titel am Rand eingefügt]>>>>
- 1 <<<<Darauf wollen wir eine andere Sage erzählen, (nämlich) wie das Tageslicht starb. [Titel]>>>>
- 2 <<In alter Zeit soll die Sonne gestorben sein.
- 3 Da, so heißt es, wurde es von ihrem Tode ab fünf Tage Nacht.
- 4 Da aber, so heißt es, sollen die Steine gegeneinandergeschlagen haben.
- 5 Ferner fingen diese großen und kleinen Mörser und dann auch diese Mahlsteine den Menschen zu essen an.
- 6 Ferner begannen schon die Lamas und [besonders] die männlichen, den Menschen zu verfolgen.>>>
- 7 <<<<Dies, glauben wir Christen heute, war möglicherweise die Finsternis beim Tode unseres Herrn Jesus Christus;
- 8 diese aber sprechen: “Wir glauben, daß es vielleicht aber jenes war”.>>>>
- (Übers. SDS.)

²⁷ Die als Anschlüsse verwendeten Wiederaufnahmen und Konnektive sind unterstrichen.

²⁸ In Anlehnung an die Konstruktion des vorangehenden Satzes dürfte es sich hier um eine Aufzählung handeln (nicht um die “Lamas der Berge” (Trimborn) oder “männliche Lamas” (Taylor), sondern “die Lamas und [besonders] die männlichen [Lamas]”. Dies wird durch Avilas Übersetzung im *Tratado* gestützt: “los carneros, así los que estaban amarrados en las casas como los del campo” (Avila [1608] 1966: 206, hierin als Kap. 3).

8.2.3 Beispiel: Kapitel 6 und 7

8.2.3.1 Kapitel 6

Wie bereits an anderer Stelle ausführlich besprochen, zeigen die Erzählungen von Kapitel 6 – über die Vernichtung des Huayquihusa-Dorfes durch Pariacaca und Pariacacas Beziehung zu Chuquisuso – eine Struktur, die für Quechua-Erzählungen typisch ist.²⁹ Sie enthalten in die den Mythos wiedergebende Erzählung eingefügte Passagen, die im Präsens und assertativen Modus gehalten sind und geographisch erklärende Kommentare zur Erzählung bilden, z.B.

Chay pachas kay Pariacaca ñisqaqa Huarochiri hanaqnin urquman wichaykurqan. – Chay urqum kanan Mataocoto sutiuyuq. Chay uraynin huk urqum Puypuhuana sutiuyuq, maytam kaymanta rispa Huarochiriman uraykunchik. Chaykunam kay hina sutiuyuq. – Chay urqupis kanan chay Pariacacaqa hatun tamyayta ña qallarirqan.

Alsdann, heißt es, stieg Pariacaca aber auf den Berg über Huarochirí hinauf. – Jener Berg heißt heute Mataocoto; unterhalb von ihm heißt ein (anderer) Berg Puypuhuana, über den wir, wenn wir von hier aus gehen, nach Huarochirí hinuntersteigen; so heißen diese. – Auf jenem Berge – so heißt es – fing Pariacaca nun stark zu regnen an. (Kap. 6, T 6: 19-21, Übers. nach Trimborn.)

Der Satz, der dem Einschub folgt, führt mit Hilfe einer typischen Wiederaufnahme die Erzählung weiter. Die Einschübe sind nicht leicht einem bestimmten Erzähler zuzuordnen. Ob sie in einer hypothetischen Phase 1 vom Erzähler selbst oder sogar vom Publikum gemacht worden sind, muß offen bleiben. Sicher sind sie aber im Sinne dessen, was der Erzähler zu Beginn des Manuskriptes über den Erhalt der Kultur von Huarochirí sagt, ein einleuchtendes Mittel des Erzählers der Phase 2 zur Kontextualisierung und zum Verständnis des Erzählten. Da der Erzähler hier oft den inklusiven Plural der ersten Person verwendet, müßte man annehmen, daß er entweder im Dialog mit einem mit den mythischen und geographischen Gegebenheiten nicht Vertrauten steht, also z.B. mit Avila, den er aber aus taktischen Gründen in seine Gruppe mit einschließt – es wäre dann der Erzähler der Phase 3, der die Einschübe macht; oder aber der Erzähler spricht wirklich seine eigene ethnische Gruppe an, geht aber davon aus, daß einiges Wissen schon verloren gegangen ist und setzt deshalb das Erzählte in den geographischen Rahmen – es wäre dann der Erzähler der Phase 2, der die Einschübe macht.

Daneben gibt es auch in diesem Kapitel (s. Kap. 3 und 4) eine weitere Stimme, die das ganze Kapitel in den Gesamtzusammenhang der Textsammlung setzt, indem sie es mit anderen Erzählungen verbindet (hier ist diese Stimme weniger wertend als in Kap. 3 und 4). Hierfür werden Formulierungen wie **kaytam kay qipanpi churasun**, *dieses werden wir später niederlegen* (T 6: 4), **kananmi rimasun**, *jetzt werden wir erzählen* (T 6: 6) (beide am Anfang des Kapitels) und am Ende des Kapitels **qipanpi capitulokunapim willasun**, *wir werden es später in den Kapiteln mitteilen* (T 6: 67) verwendet, die sich explizit auf das Erzählen beziehen, wobei das Verb **chura-**, *setzen, stellen, legen*, auf eine schriftliche Ausarbeitung hinweist. Diese Verweise lesen sich schon professioneller als die in den vorhergehenden Kapiteln gegebenen. Fast scheint der Erzähler nun eine formalhafte Struktur für sie entwickelt zu haben. Die Satzstruktur dieser Kommentare besteht fast nur aus Hauptsätzen. Es kann vermutet werden, daß diese Sätze vom Erzähler der Phase 3 hinzugefügt wurden.

²⁹ Kap. 7.8.4 *Rhythmus*, Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität*. S.a. *Texte und Abbildungen* 57.

Schließlich ist noch der Editor der Phase 4 zu erkennen, wahrscheinlich Avila selbst, der folgende Randbemerkungen zufügte:

Neben dem Satz

Ñam ari chay Huallallo Carvinchup kawsasqantaqa runa mikusqantawanpas ima hayka rurasqantawanpas ñawpaq capitulopi rimarqanchik.

Denn wir haben vom Leben jenes Huallallo Carvinchu und davon, daß er Menschen aß und seinen sonstigen Taten schon im ersten Kapitel gesprochen. (T 6: 5, Übers. SDS.)

steht:

El capitulo primero

was also die Information des Verweises wiederholt.

Zu Beginn der zweiten Episode des Kapitels steht am Rand:

Pariacaca chimparqan Cuparap Ilaqtanman

Paricaca überquerte es zum Dorf der Cupara hin (T 6: bei Satz 24, Übers. SDS.)

gewissermaßen als Markierung, daß hier eine neue Erzählung beginnt.

Eine weitere Randbemerkung ist:

Cunirayap tiyasqan Chuquisusop kayllanpi

der Sitz Cunirayas ist in der Nähe [des Sitzes] von Chuquisuso (Übers. SDS),

zu:

Kay Coccochalla ñisqa rarqap siminpim kanan rumi chirawasqa tiyan chay Chuquisuso ñisqa warmi. Hinaspam, chay hanaqnin huk rarqapitaqmi chay pachapas Vincompa sutiyuqvim kanan ñataq Cuniraya chirawasqataq tiyan.

Am Ausfluß der Coccochalla-Wasserleitung sitzt nun, zu Stein erkaltet, die Chuquisuso genannte Frau. Ebenso wohnt darüber an einer anderen Wasserleitung, die damals Vincompa hieß, auch der ebenfalls erkaltete Cuniraya. (T 6: 64-65, Übers. Trimborn.)

Diese Bemerkung bringt Cunirayas Sitz in die geographische Nähe Chuquisusos, was bei der Suche nach *huaca*, um sie zu vernichten, von Bedeutung gewesen sein dürfte.

8.2.3.2 Kapitel 7

Dieses Kapitel enthält nur eine Überschrift in Quechua, die zentriert gesetzt ist, aber offensichtlich beim (Ab-)Schreiben bereits eingeplant war. Sie markiert den Übergang vom vorherigen Kapitel inhaltlich: die Riten, die zu Ehren von Chuquisuso durchgeführt werden, sollen hier beschrieben werden; und sowohl die letzten Sätze des vorhergehenden Kapitels als auch die ersten dieses Kapitels bilden einen Rahmen für das Erzählte und geben zusätzliche Erläuterungen.³⁰

³⁰ S.a. die Wiedergabe des Kapitels 7 am Ende dieses Kapitels.

(Ende Kap. 6, T 6: 61-67:)

Chaysi chaypi chayaspaqa chay warmi Chuquisuso ñisqa sutiyoqqa “kay rarqaypitaq tiyasaq” ñispas, chaypi rumi tukuspa chirayarqan. Chaysi chay Pariacacaqa chaymanta saqispa hanaqman wichaykurqan. Chaytaqa kay qipanpim willasun. Kay Cocochalla ñisqa rarqap siminpim kanan rumi chirawasqa tiyan chay Chuquisuso ñisqa warmi. Hinaspa, chay hanaqnin huk rarqapitaqmi chay pachapas Vincompa sutiyoqum kanan ñataq Cuniraya chirawasqataq tiyan. Chaypim kanan Cuniraya puchukarqan. Ichaqa ima hayka rurasqantaqa kay wakin qipanpi capitulokunapim willasun.

Als sie dann aber dort ankamen, soll die Frau, welche Chuquisuso hieß, mit den Worten: “Bei dieser meiner Wasserleitung will ich bleiben”, dort Stein geworden und erkaltet sein. Dann aber verließ Pariacaca (sie) und stieg von dort nach oben – das aber werden wir nachdem berichten. Am Ausfluß der Cocochalla-Wasserleitung sitzt nun, zu Stein erkaltet, die Chuquisuso genannte Frau. Ebenso wohnt darüber an einer anderen Wasserleitung, die damals Vincompa hieß, auch der ebenfalls erkaltete Cuniraya. (Denn) dort soll Cuniraya geendet haben; alles, was er tat, aber wollen wir später in den Kapiteln erzählen. (Übers. nach Trimborn.)

(Anfang Kap. 7, T 7: 2-7:)

capitulo 7 imanam chay Cuparakuna chay Chuquisuso ñisqakta kanankamapas yupaychan

Kapitel 7: Wie die Cupara die erwähnte Chuquisuso noch bis heute verehren [Titel]

Kay Cuparakunam huk ayllu Cupara ñisqa ayllu sutiyoq. Kaykunam kanan San Lorençopi reduzisqa kanankamapas kawsan. Kay ayllumantam kanan huk yumay Chauincho sutiyoq. Kay Chauincho ayllum karqan chay Chuquisuso ñisqa. Chaymi kaykunaqa, ñawpa pacha ña may pacham rarqa pichana karqan, mayo killapi kanankamapas chay pacham tukuy hinantin runakuna chay Chuquisuso ñisqa warmip tiyasqanman rirqanku, aswanwan tictinwan quwinwan lllamanwan chaypi chay supay warmikta muchaypaq. Chaymi ña chayta muchaspari pichqa punchawsi chaypi qiswarwan qinchaspa runakunaktapas mana purichispa chaypi tiyapayarqan.

Die Cupara sind ein ayllu, das Cupara-ayllu heißt. Und sie leben, jetzt auf San Lorenzo reduziert, bis heute. Von diesem ayllu gibt es nun einen Ableger namens Chauincho, (und) (von) diesem Chauincho-ayllu war die genannte Chuquisuso. Wenn nun in alter Zeit schon, und heute noch im Monat Mai die Wasserleitung zu reinigen war, dann gingen alle diese Leute zumal zu dem Sitz dieser Frau namens Chuquisuso, mitsamt ihrer Chicha, ihrem ticti, ihren Meerschweinchen und Lamas, um dort das teuflische Weib zu verehren. Und wenn sie diese nun verehrten, machten sie dann fünf Tage dort eine Einfriedigung aus qiswar, ließen die Leute nicht fortgehen und warteten (ihr) dort auf. (Übers. nach Trimborn.)

Während die Satzstruktur in den mythischen Erzählungen meist komplex ist, d.h. viele subordinierende Nominalisierungen aufweist, und das konjugierte Verb am Ende des Satzes steht, zeigt sich in Kapitel 7 zu Beginn eine andere Satzstruktur, nämlich einfache Hauptsätze; ebenso besteht das Ende des Kapitels

aus Hauptsätzen (Appendix Kap. 7: Satz 19, 21, 23); Satz 20 und 22 (des Appendix Kap. 7) haben je eine Nominalisierung mit identischem Subjekt in der Subordinierung. Die Verwendung von Basisnominalisierungen vor allem am Beginn des Kapitels erinnert an die christlichen Predigten, in denen diese häufig vorkommen, oft, um Relativsätze im Quechua auszudrücken. Inhaltlich situiert dieser erste Teil des Kapitels die Bräuche durch die Beschreibung der *ayllu* und Reduktionszugehörigkeit im andinen und kolonialen Kontext; und die Verwendung des assertativen Evidenz-Suffixes **-mi** belegt die Vertrautheit des Erzählers mit den Gegebenheiten. Satz 6 und 7 (App. Kap. 7) bilden eine zusammenfassende Einführung zur folgenden Beschreibung der Zeremonie. In Satz 8 (App. Kap. 7) jedoch ändert sich die Satzstruktur vom Hauptsatz zum komplexen Satz; und es ist vorstellbar, daß Satz 8 in einer früheren Version (Phase 2) direkt an Kapitel 6 angeknüpft hat, und zwar an den letzten Satz über Chuquisuso (in der oben zitierten Passage durch Unterstreichung markiert). Diese markierten Passagen zeigen inhaltlich eine klare Verbindung. Dies bedeutet, daß hier der Erzähler der Phase 2 wieder einsetzt bzw. in seiner Fassung hier weitererzählte. Die Zeit, die er verwendet, ist zunächst die einfache Vergangenheit, wie in der vorangehenden mythischen Erzählung. Die von ihm hier benutzten Verben bilden eine semantische Einheit, die auf kunstvolle Weise Ruhe und Bewegung alternierend zum Ausdruck bringen: **tiyapayarqan** (schließt lexikalisch an Kap. 6 an), jetzt aber mit Bezug auf Menschen – **hamurqan** – **pusamurqanku** – **suyarqan** – (Abschluß:) **fiestakta rurarqanku** (im Appendix durch Großschrift hervorgehoben). Während hier die Örtlichkeit betont wird, zum einen durch **chawpi**, zum anderen durch die Verwendung des direktionalen Suffixes **-mu**, wird im folgenden die zeitliche Komponente hervorgehoben: **chaymantam** und die Handlung wird nun in der habituellen Vergangenheit wiedergegeben, was die Regelmäßigkeit der Zeremonie betont.

Die Evaluierung des Erzählten durch einen anderen Erzähler (den der Phase 3), wahrscheinlich denselben der Einleitung, beginnt mit einem Zeitenwechsel zur allgemeinen Zeit, die durch **kanan** der Gegenwart zugeordnet wird (wie zu Beginn des Kapitels). Wie bereits erwähnt, ist hier der Satzbau wieder einfacher, und es wird auch eine spanische Konjunktion verwendet (**porque** in Satz 19 des App. Kap. 7). Auch die Wortwahl ist einfacher; so verwendet der Erzähler dreimal das Wort **runa** und sechsmal **rura-**, und so gut wie keine Modal-Suffixe (außer **-chi**). Die Verwendung spanischer Lehnwörter (**padre**, **alcalde**) macht deutlich, daß der Erzähler die Bräuche im Kontext der kolonialen Verwaltung bewertet. Diese Bewertung des Erzählten nimmt er vor, indem er evaluierende Wörter verwendet. **Musya-** wird von Perroud/Chouvenc (1969?) als “saber, conjeturar, adivinar, pensar, ver confusamente” definiert; Santo Tomás (*Vocabulario* [1560] 1951b, S. 324) übersetzt “muciani” mit *divinar, sospechar, conjeturar; dudar, no estar cierto*. Trimborn übersetzt das Wort als *mit Vorbedacht*. Taylor gibt es mit *confundidos [por el demonio]* wieder. Da der Erzähler hier die andinen Bräuche negativ darstellen will, ist diese Übersetzung sicher die plausibelste Interpretation, wobei es möglich ist, daß der Erzähler bereits in einer christlichen Tradition ursprünglich nicht negativ beladene Konzepte in der neuen, negativ konnotierten Bedeutung verwendet (s.a. **supay**). Auch die im weiteren verwendeten Wörter etikettieren die beschriebenen Bräuche eindeutig als negativ und machen klar, daß der Erzähler sich nicht mit ihnen identifiziert: **machasqa-**, *betrunken*, **llullachi-**, *betrügen* und **pakallapi**, *im Verborgenen*. Auch bezeichnet er Chuquisuso als **supay**; dieses Wort muß zwar in seinem originären Gebrauch keineswegs unbedingt eine negative Konnotation beinhalten (Taylor 1980, Crickmay 1994); bedenkt man aber, daß der Erzähler als guter Christ gesehen werden möchte bzw. sich

selbst als Christen versteht, so ist es wahrscheinlich, daß er **supay** bereits mit der ihm von den Spaniern oktroyierten Bedeutung von *demonio*, also negativ interpretiert.³¹

Man kann also annehmen, daß der Erzähler des Beginns und des Endes dieses Kapitels der Erzähler der Phase 3 ist, der die Kapitel in einen neuen Zusammenhang bringt. Die besprochenen formalen und inhaltlichen Eigenheiten des Textes geben auch Auskunft über den Erzähler selbst. Er kennt selbst die genannten *ayllu* und Ortschaften, was durch die Verwendung des assertativen Evidenz-Suffixes **-mi** deutlich wird. Diese Suffixe benutzt er auch bei der Evaluierung der Bräuche, was bedeutet, daß er diese auch aus eigener Anschauung kennt, sie aber persönlich ablehnt, denn er bewertet sie negativ. Im Gegensatz zum Erzähler des Mittelteils dieses Kapitels behauptet er jedoch, daß diese Zeremonien *bis jetzt* (**kanankamapas** plus einfache Zeit) durchgeführt werden.

Die Persönlichkeit des Erzählers der Phase 2, der wohl im Anschluß an die Wiedergabe der Mythe über Chuquisuso die mit ihr in Verbindung stehenden Zeremonien beschreibt, bleibt jedoch weitgehend im Dunkeln. Die kunstvolle Verwendung der Verben der Bewegung und Ruhe (s.o) sowie die komplexen Sätze deuten auf seine Verbundenheit mit der einheimischen Kultur hin. Die Benutzung des assertativen evidentialen Suffixes **-mi** und des direktionalen, den Sprecher involvierenden Suffixes **-mu** zeigt, daß er die Bräuche aus eigener Erfahrung kennt, wohl aber die Verbreitung des Festes am Anschluß an die Reinigung der Wasserleitungen auch in Huarochiri und anderen Orten nur vom Hören-Sagen kennt (Satz 15 und 16 des App. Kap. 7).³² Im großen Ganzen erscheint dieser Erzähler bemüht, seine Kultur zu beschreiben, wie in der Einleitung des Manuskriptes angegeben, und dadurch, daß er die Vergangenheit dafür verwendet, zeigt er, daß er vieles schon für verloren gehalten haben dürfte. Es ist interessant zu beobachten, wie dieser Erzähler die Vergangenheit verwendet. Zunächst beschreibt er die Festlichkeiten für Chuquisuso unter Benutzung der einfachen Vergangenheit, wechselt dann aber, als er sich auf eine von ihm genauer definierte Zeit bezieht – **ñawpa don Sebastian apu kawsapinpas**, *als damals der Herr Sebastian lebte* (Satz 13, App. Kap. 7) – zur habituellen Vergangenheit mit **-q karqa-** und ordnet somit das Erzählte seinem eigenen erlebten Wissen zu. Hier liegt also eine komplexe Erzählsituation vor, in der der Erzähler ständig mit grammatischen Mitteln seine eigene Kenntnis und Beteiligung am Erzählten dokumentiert. In seinem Aufsatz über Rituale betont Parkin (1992: 19), daß die gleichen Rituale niemals exakt identisch sind, was bedeutet, daß sie jedesmal neu interpretiert werden (wie er an Beispielen aufzeigt). Im vorliegenden Text scheint der Erzähler sich zu Anfang auf ein Ritual zu beziehen, daß er wenigstens einmal miterlebt hatte, und beschreibt im Anschluß daran gewissermaßen den Prototyp ritueller Handlungen, die er durch die Verwendung der habituellen Vergangenheit als standardisiert darstellt; dies bedeutet, daß der Erzähler mehrmals am Ritual teilgenommen hatte und/oder dieses als wiederkehrendes Phänomen mit immer den gleichen Elementen abstrahiert hatte. Der Erzähler bedient sich hier einer grammatischen Ausdrucksmöglichkeit, die er sicherlich häufig benutzte, um Alltagserlebnisse wiederzugeben, die er aber jetzt einsetzt, um eine allgemeingültige Aussage zu machen, womit er sich selbst auch eine gewisse Autorität als Kenner des von ihm beschriebenen Rituals verleiht. Es ist natürlich auch möglich, daß es sich um zwei Erzähler handelte, deren beider Stimmen der Redakteur dokumentierte.

³¹ Dafür spricht auch die Verwendung des Wortes in Kap. 20 und 21, in denen **supay** eindeutig mit negativer Konnotation belegt ist. Für dieselbe Gottheit, die dort als **supay** bezeichnet wird, wird jedoch vorher im Text, als ihr Erscheinen beschrieben wird, das Wort **waka** verwendet (Kap. 20).

³² Auch in Satz 9 wird **-si** verwendet, was hier fast ein Kopierfehler zu sein scheint, denn die gesamte Passage steht im **-mi**-Modus. Es ist auch möglich, daß entweder der Erzähler der Phase 2 oder der Kopist/Redakteur der Phase 3-4 hier irrtümlich in den Erzählmodus verfällt.

Der andere Erzähler (der die Erzählung ab Satz 17, App. Kap. 7, wieder übernimmt) hingegen kommentiert und bewertet diese Bräuche ganz im Sinne der christlichen Auffassung. Hier scheint durch, daß sich der Erzähler der Phase 3 als Mensch der neuen (spanischen) Zeit sieht, aber mit einem Bewußtsein für seine kulturelle Vergangenheit.

Appendix – Kapitel 7

Konventionen der Markierung der Erzählerstimmen:

Text der Erzählung selbst	Phase 2	<< >>
Kommentar des Erzählers	Phase 3	<<< >>>
später und/oder am Rand eingefügt	Phase 4	<<<< >>>>

- 1 <<<<capitulo 7 imanam chay Cuparakuna chay Chuquisuso ñisqakta kanankamapas yupaychan [Titel]
- 2 Kay Cuparakunam huk ayllu Cupara ñisqa ayllu sutiyuq.
- 3 Kaykunam kanan san loreñcopi reduzisqa kanankamapas kawsan.
- 4 Kay ayllumantam kanan huk yumay Chauincho sutiyuq.
- 5 Kay Chauincho ayllum karqan chay Chuquisuso ñisqa.
- 6 Chaymi kaykunaqa³³ ñawpa pacha ña may pacham rarqa pichana karqan mayo killapi kanankamapas.
- 7 Chay pacham tukuy hinantin runakuna chay Chuquisuso ñisqa warmip tiyasqanman rirqanku aswanwan tictinwan quwinwan lllamanwan
chaypi chay supay warmikta muchaypaq.>>>>
-
- 8 <<Chaymi ña chayta muchaspari
pichqa punchawsi³⁴ chaypi qiswarwan qinchaspa
runakunaktapas mana purichispa
chaypi TIYAPAYARQAN.
- 9 Chaysi ña chayta puchukaspa
rarqa pichaynintawanpas tukuyta ña puchukaspas
chaymanta takispa
runakuna HAMURQAN.
- 10 Huk warmiktari
“kaymi Chuquisuso” ñispa
payta hina alli manchaspa
chawpipi PUSAMURQANKU.

³³ Der *topic marker* **-qa** wird hier sehr sparsam verwendet; vor allem im letzten Absatz. S. dort.

³⁴ Dieses **-si** ist im Text als nachträglich eingefügt erkennbar, was den reportativen Teil ursprünglich erst im nächsten Satz begonnen haben lassen mag.

- 11 Chaymi ña llaqtanpi chay warmi chayaptinri
 “kaymi Chuquisuso” ñispa
 wakin
 aswawan imawan churapuspa
 SUYARQAN.
- 12 Chaypi
 tukuy hinantin tuta takispa upyaspa
 runakuna ancha hatun fiestakta RURARQANKU.
- 13 Chaymantam
 ñawpa don Sebastian apu kawsaptinpas
 Corpus Christipi hatun pascuakunapipas huk warmi
 “Chuquisusom kani” ñispa
 hatun akillawan hatun putuwanpas aswakta manyanmanta qumuq karqan
 “kaymi mamanchikpaq aswan” ñispa.
- 14 Chaymantari saraktapas kamchasqakta hatun matiwantaq qumuq karqan.
- 15 Ña kay rarqakta pichayta puchukamuspari
 runakunakta anchapunis combidaq karqan
 sarakta purutukta ima haykaktapas quspa.
- 16 kay hina winaykuq³⁵ kaptinsi
 runakunapas
 “ñam Chuquisusup rarqakta pichan, haku rikumusun” ñispa
 Huarochirimantapas tukuy llaqtakunamantapas riq karqan.>>
-
- 17 <<<<Chaytam kanan ña rarqakta pichaspaqa
 musyasqa hinataq ruran muchan.
- 18 Runakunari ima hina rurakuptinpas
 alcaldepas ima hayka runakunapas manam
 “imaraykum chay hina ruranki” ñispa
 amachanmanchu kanankamapas.
- 19 Porque yallinraqmi paywan takin upyan machasqankama.³⁶
- 20 Padrektari
 “rarqaktam pichamuni padre, takikusaq upyakusaq” ñispam
 llullachin.
- 21 Kaytaqa³⁷ tukuy hinantin runakunam ruraytaqa ruran.

³⁵ Im Original: “vinay coc”; Taylor: “wiñay quq”: “Como siempre se acostumbraba hacer así ...”; Trimborn: “Wenn sie so in sich hineinstopften ...”. Perroud/Chouvenc (1969?): “winay – embutir, introducir, llenar”.

³⁶ Oder sollte es sich von hier an um Avila handeln, der den Bericht ergänzt? Der Anschluß mit **porque** bricht mit der vorangehenden Diktion.

³⁷ Hier tritt der *topic marker* **-qa** gehäuft auf. Er hat einerseits die Funktion, einen schon erwähnten Satzteil (Subjekt, Subjekt des Nebensatzes, Objekt) wiederaufzunehmen oder ihn zu ergänzen, wie in den vorangehenden Fällen

- 22 Ichaqa wakinqa mana ñam ruranchu
alli padreyuq kaspá.
- 23 Wakinri pakallapiqa hinataq kanankamapas kawsanku.>>>

- 1 <<<Kapitel 7: Wie die Cupara die erwähnte Chuquisuso noch bis heute verehren [Titel]
- 2 Die Cupara sind ein *ayllu*, der Cupara-*ayllu* heißt.
- 3 Und sie leben, jetzt auf San Lorenzo reduziert, bis heute.
- 4 Von diesem *ayllu* gibt es nun einen Ableger namens Chauincho,
- 5 (und) (von) diesem Chauincho-*ayllu* war die genannte Chuquisuso.
- 6 Wenn nun in alter Zeit schon, und heute noch im Monat Mai die Wasserleitung zu reinigen war,
- 7 dann gingen alle diese Leute zumal zu dem Sitz dieser Frau namens Chuquisuso, mitsamt ihrer Chicha, ihrem “tejtí” (4), ihren Meerschweinchen und Lamas, um dort das teuflische Weib zu verehren.>>>

- 8 <<Und nachdem sie diese verehrt hatten, machten sie dann fünf Tage dort eine Einfriedigung aus *qiswar*, ließen die Leute nicht fortgehen und warteten (ihr) dort auf.
- 9 Nachdem sie dies dann erledigt (und) auch die Reinigung der Wasserleitung völlig beendet hatten, kamen darauf die Leute unter Gesang;
- 10 (und) sie geleiteten in ihrer Mitte eine Frau, die sie mit den Worten: “Das ist Chuquisuso”, hoch respektierten.
- 11 Und wenn diese Frau dann in ihrem Dorf angekommen war, warteten die übrigen mit den Worten: “Das ist Chuquisuso”, mit Chicha (und) etwas (anderem), das sie (ihr) hinsetzten.
- 12 Dort veranstalteten die Leute, die ganze Nacht tanzend und zechend, ein hohes Fest.
- 13 Darauf – noch als der alte Herr Don Sebastian lebte – pflegte an Fronleichnam und (anderen) hohen Feiertagen eine Frau mit den Worten: “Ich bin Chuquisuso”, mit einem großen *akilla* und einem großen *putu* reihum Chicha auszuschenken, wobei sie sagte: “Das ist die Chicha unserer Mutter”.
- 14 Und darauf pflegte sie mit einem großen *mati* auch gerösteten Mais auszugeben.
- 15 Und wenn sie die Reinigung der Wasserleitung beendet hatten, lud sie die Leute groß ein und verteilte Mais, Bohnen und sonstiges.
- 16 Wenn sie so in sich hineinstopften, machten sich mit den Worten: “Schon reinigen sie die Wasserleitung der Chuquisuso, wohlan, wir wollen sie besuchen”, auch die Leute aus Huarochirí und allen (anderen) Dörfern auf.>>>

und auch hier und in **wakinqa**; andererseits hebt **-qa** einen besonderen Umstand hervor: **pakallapiqa**, es betont: **ruraytaqa rurán**.

- 17 <<<Wenn sie die Wasserleitung gereinigt haben, tun sie das (und) beten sie mit Vorbedacht heute noch so.
- 18 Und obgleich die Leute so für sich handeln, würden auch heute noch weder der *alcalde* noch irgendwelche (anderen) Leute sich einmischen und sagen: “Warum tut Ihr so?”
- 19 Denn im Gegenteil, sie tanzen und zechen mit ihnen, bis sie betrunken sind.
- 20 Den Pater aber betrügen sie mit den Worten: “Ich habe die Wasserleitung gereinigt, Pater, ich will tanzen und trinken”.
- 21 Und was sie (dabei) zu tun haben, betreiben alle Leute zumal.
- 22 Andere aber, die einen guten Pater haben, tun nicht mehr so,
- 23 und (wieder) andere leben nur insgeheim heute noch so.>>>
- (Übers. Trimborn.)

8.2.3.3 Schlußbetrachtung

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die beiden hier besprochenen Kapitel zwei sich ergänzende Aspekte der Kultur von Huarochirí sprachlich wiedergeben: die beiden mythischen Erzählungen in Kapitel 6 als “narrative discourse” und die Beschreibung der damit zusammenhängenden Riten und Zeremonien, die die Mythen quasi umsetzen, sprachlich zu sehen als “procedural discourse”, beide umklammert und ergänzt vom “expository discourse”, d.h. den Erläuterungen eines Erzähler-Redakteurs zum Gesamtzusammenhang, sowie wahrscheinlich einer weiteren Person, eines Editors, der Randbemerkungen, teilweise zum pragmatischen Kontext, macht und evtl. Avila ist.

8.2.4 Beispiel: Kapitel 20-22

8.2.4.1 Kapitel 20³⁸

Dieses Kapitel umfaßt folgende Erzählschritte: (1) zunächst die Erzählung über die Entstehung und Verehrung von Llocllayhuancupa (T 20: 1-26), (2) eine Überleitung von den alten andinen Gebräuchen zur neuen, christlichen Zeit (T 20: 27-33), (3) die Einleitung zu Don Cristóbal's Erzählung (T 20: 34-41), (4) die personalisierte Erzählung über Don Cristóbal's Kampf gegen den alten Gott Llocllayhuancupa (T 20: 42-62), (5) und zum Abschluß eine Beschreibung der Auswirkung von Don Cristóbal's Bekehrung auf die Gesellschaft (T 20: 63-66). Diese fünf Abschnitte unterscheiden sich nicht nur inhaltlich, sondern spiegeln auch die Erstellung des Gesamttextes wider, und zwar durch die unterschiedliche Ausprägung ihrer linguistischen Strukturen wie Satzbau, Lexik und stilistische und Diskurs-Mittel.

Der Titel dieses Kapitels ist nur auf Quechua und nimmt die beiden wichtigen Teile dieses Kapitels vorweg: das Leben Llocllayhuancupas und sein Ende.

Die Erzählung über die Entstehung bzw. das Auffinden des Gottes und seine Verehrung (Teil 1, Erzählung) bedient sich des Erzählmodus durch die konsistente Verwendung des reportativen Kommentar-Suffixes *-si*. Fast alle Sätze werden durch das konnektive **chaysi** eingeleitet; diejenigen, die nicht durch **chaysi** miteinander verknüpft sind, sind durch die Wiederaufnahme eines Satzelementes miteinander verbunden (T 20: 7-8, 21-22). Der erste Satz (T 20: 1, erster Teil) ist ein einfacher

³⁸ S. die Kopie der Kapitel 20-22 aus der Ausgabe von Taylor im *Anhang Texte und Abbildungen* 60-62.

Hauptsatz; die letzten drei Sätze, die zusammenfassen, weswegen Llocllayhuancupa verehrt wurde, werden mit dem konnektiven **chaymantas** eingeleitet, und der mittlere davon ist ungleich länger als alle anderen Sätze:

**Ima hayka unquykuna hamuptinri
payta uyarichispa
alli kayta mañaspa
ima hayka llakikuy putikuy kaptinpas
awqa hamuptinpas
pacha kuyumuptinpas
“yayanmi piñan” ñispas
runakuna ancha mancharqan.**

*Und wenn irgendwelche Krankheiten kamen
so ließ man ihn es hören
und erbat Besserung,
und was für Trübsal und Kummernis es auch gab
oder wenn der Feind kam
oder die Erde bebte,
“Sein Vater zürnt”, [dies] sagend
fürchteten sich die Leute sehr.
(T 20: 25, Übers. nach Trimborn.)*

Der Satz scheint die Besonderheit dieser Gottheit, nämlich deren besondere Kraft, die darin beschrieben wird, in einer großen Komplexität auf syntaktischer Ebene widerzuspiegeln.

Die Satzmuster des Kapitels sind folgende: neben wenigen Hauptsätzen ist das häufigste Muster der komplexen Sätze folgendes: Konnektivpartikel – Nebensätze (eine oder mehrere subordinierende Nominalisierungen mit gleichem oder verschiedenem Subjekt) – Hauptsatz mit konjugiertem Verb am Ende. Einige beginnen auch mit dem kompletten Hauptsatz und enden mit einer subordinierenden Nominalisierung; in anderen ist der Hauptsatz durch die Einfügung von Nebensätzen (Nominalisierungen) aufgesplittet. Während am Anfang und Ende der Erzählung kein *topic marker* verwendet wird, erhalten ab Satz 11 (in T 20) die Hauptakteure, **runakuna** und Llocllayhuancupa, den *topic marker*, wenn sie jeweils im Mittelpunkt der Erzählung stehen (T 20: 11, 17, 18). Obwohl diese Erzählung im Modus und Stil einer mythischen Erzählung gleicht, steht der Erzähler doch zum Erzählten in engerem Bezug als bei den Mythen, die z.B. von der großen Flut und vom Aufstand der Dinge berichten. Hier wird nämlich der Fund der Gottheit einem *ayllu* zugordnet, und verschiedentlich werden Handlungen auf den Standort des Erzählers selbst bezogen, indem die Verben mit dem personal-direktionalen Suffix **-mu** verbunden werden (T 20: 3, 6, 11, 12), obwohl es in den beiden letzten Sätzen möglich ist, daß sich das **-mu** auf die Protagonisten der Erzählung bezieht und nicht auf den Standort des Erzählers.³⁹ Zeitlich werden die in dieser Erzählung vorkommenden Ereignisse einer alten, nicht näher definierten Zeit zugerechnet (**chay pacha**, T 20: 7), so auch die mit diesem Gott verbundenen Bräuche (**ñawpa pachaqa**, T 20: 15).

Satz 13-15 (in T 20) bilden offensichtlich einen Einschub, der nicht zur ursprünglichen Erzählung, die sich ja an ein einheimisches mit den Bräuchen vertrautes Publikum wandte, gehört. Dieser Einschub nimmt auf die Zeit des Erzählers Bezug und erklärt das Wort **pura** und die Tänze, die für den Gott durchzuführen

³⁹ S.a. Kap. 7.4 *Die Darstellung von Raum und Zeit*.

gepflegt wurden. Daher werden hier die allgemeine Zeit und die habituelle Vergangenheit benutzt. Vermutlich wurde dieser Einschub bereits vom selben Erzähler, dem der Phase 2, gemacht, denn der ihn abschließende Satz wird anschließend durch die Wiederholung von **serui-** wiederaufgenommen. Es ist aber auch möglich, daß der Erzähler der Phase 3 diese Erklärung eingefügt hat und diesen durch **serui-** kunstvoll mit dem Fortgang der Erzählung verwoben hat.

Zum Inhalt ist zu sagen, daß dieser erste Teil Llocllayhuancupa als mächtigen Gott beschreibt, der gefürchtet (**mancha-**) und verehrt (**mucha-**) wird und dem die Menschen dienen (**serui-**), den sie um Hilfe bitten (**maña-**). Seine duale Macht, Gutes zu tun, wenn er richtig verehrt wurde, seinen Zorn aber durch Kriege (**awqa hamu-**) und Erdbeben (**pacha kuyumu-**) auszudrücken, zeigt eine typisch andine Gottheit mit den zwei Seiten ihres Charakters.

Die Überleitung zur Erzählung über Don Cristóbal (Teil 2, Bericht) verbindet die Erzählung über Llocllayhuancupa mit der seiner Bekämpfung in christlicher Zeit, indem sie zunächst mit Namen benannte Personen (der Pfarrer Cristóbal de Castilla, der *curaca* Gerónimo Canchoguaman) – wenn auch aus einer Epoche, die dem Erzähler nur vom Hörensagen bekannt ist (**-si**) – einführt und damit das Erzählte in eine von der mythischen Zeit entfernte, eher ‘historische’ Zeit rückt. Außerdem greift der Erzähler nun bewertend ein, vom christlichen Standpunkt aus, indem er die Zerstörung des Hauses von Llocllayhuancupa als von Gott gewollt interpretiert (T 20: 29). Die nächste vom Erzähler beschriebene Episode rückt das Erzählte in die von ihm erlebte Zeit (**-mi**) des *curaca* Sacsalliyuya; allerdings stehen die für diese Zeit beschriebenen Ereignisse im Gegensatz zur christlichen Epoche, denn der genannte *curaca* und die anderen Menschen seiner Zeit kehrten wieder zu den alten, vorchristlichen Gebräuchen zurück (33). Die Überleitung gipfelt in der Erwähnung einer dritten Periode: der, in welcher der gute Einfluß Avilas die Menschen zur Umkehr zum christlichen Gott bewegt (T 20: 32). Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Überleitung bereits vom Erzähler der Phase 3 niedergeschrieben wurde, um die Erzählung über Llocllayhuancupa vom christlichen Standpunkt aus zu interpretieren und bewerten. Während der Erzähler des ersten Teils durchgängig das Wort **waka** verwendet, um den Gott Llocllayhuancupa zu benennen, wird ab Teil 2 dieses Wort langsam durch **supay**, schon im Sinne des christlichen Teufelkonzepts, ersetzt.

Der Satzbau ist komplex und dem des ersten Teils dieses Kapitels ähnlich; die Struktur dieses Mittelstücks ist parallel gebaut: durch die Verbindung von **chaymantas** – **chaysi**, gefolgt von **chaymantam kanan** – **kananmi** liest sie sich recht kunstvoll. Satz 34 (in T 20) leitet zur Person und Erzählung Don Cristóbal über.

Don Cristóbal wird als Sohn des in die alten Glaubenspraktiken zurück verfallenen *curaca* Canchoguaman vorgestellt, der dessen religiöse Vorstellungen gewissermaßen geerbt hat (Teil 3, Erzählung im Bericht):

**Paypas yayan wañusqanmantaqa ña ñisqanchik mana alli supay machukunap
llullaykusqan kaspá**

*Denn auch er wurde nach seinem Vater, von dessem erwähntem Tod an vom Teufel
der Altvorderen betrogen. (T 20: 40, Übers. SDS.)*

Don Cristóbal wird als positive Persönlichkeit dargestellt, die lediglich den teuflischen Manipulationen des Llocllayhuancupa zum Opfer fiel. Der Erzähler verwendet das assertative Kommentar-Suffix **-mi**, durch das er sich als persönlicher Kenner des Don Cristóbal legitimiert. Es wird deutlich, daß er den mündlichen Bericht dieses Mannes wiedergibt, ihn allerdings in der dritten Person erzählt, und an der

Stelle, an der der Bericht beginnt, wechselt der Erzähler dann auch zum reportativen **-si** (Passagen und Suffixe unterstrichen, 38-45):

Ichaqa, kay mana alli supaypaq llullaykusqan, wañunanpiqa kay huchaman urmarqanmi. Achka mana alli supay machukunap llullaykusqan ña wañuypaqri confesakurqanmi. Chaytaqa Dios apunchiktaqcha yachan maypi kasqantapas. Kay wañuq ñisqanchikpaq churinmi ari don Xpistobal ñisqanchik kanan kawsan. Kaymi huk mita kay supay Llucllayhuancupa ñisqanchikta rikurqan ñawinwan paypas yayan wañusqanmantaqa ña ñisqanchik mana alli supay machukunap llullaykusqan kaspas. Kay simiri kay hinam. Kayta rimaypaqqa ñawpaqraqmi don Xpistobal juramentokta mucharqan, “kaymi [Kreuzzeichen]” ñispa. [Beginn der Erzählung der Erlebnisse Don Cristóbal:] Huk tuta_s don Xpistobal, chay Llocllayhuancupap, wasinman rirqan

Nichtsdestoweniger war er, von diesem bösen Teufel getäuscht, vor seinem Tode in Sünde gefallen, von den vielen bösen alten Dämonen umgarnt, beichtete aber, als er dem Tode nahe war; Gott, unser Herr, weiß dies wohl und wo er ist. Als Sohn des erwähnten Verstorbenen lebt der genannte Don Cristóbal (noch) heute. Er hat einmal den Teufel Llucllayhuancupa mit seinen Augen gesehen, da auch er von seinem verstorbenen Vater her von den bösen alten Dämonen umgarnt war. Und diese Erzählung ist so: Don Cristóbal aber betete vor dem Bericht zuvor noch eine Beschwörung und bekreuzigte sich. [Beginn der Erzählung der Erlebnisse Don Cristóbal:] Eines Nachts, so heißt es, ging Don Cristóbal zu Llocllayhuancupas Haus (T 20: 36-43, Übers. Trimborn.)

Die Verwendung der Terminologie ist in dieser Passage (**mana alli supay ... llullaykusqan**, vom bösen Teufel betrogen) praktisch identisch mit der in der Predigt 18 des *Tercero Cathecismo* ([1585] 1985: 560): “Quiquin supaypas ... llullapayassunquichic”, auch der Teufel selbst betrügt euch immer wieder. Diese Formulierung im Stil der Missionare deutet daraufhin, daß der Erzähler hier auch schon vor Beginn der eigentlichen Wiedergabe der Geschichte die Diktion des Protagonisten, des zum Christentum bekehrten Don Cristóbal, benutzt (falls er es nicht sogar selbst ist).⁴⁰

Die Satzstruktur ist, wie die des vorhergehenden Teiles, relativ variiert. Auch hier zeigt sich, daß etablierte Erzählungen wie Mythen eine relativ feste Satz- und damit auch rhythmische Struktur haben (wie in Teil 1), während individuelle Berichte und Erzählungen flexibler sind.

Die Erzählung über Don Cristóbal (Teil 4) wird mit der üblichen Erzählformel (**kay simiri kay hinam**, T 20: 41) eröffnet, und der erste Satz, vom Erzähler durch **-mi** als selbst erlebt bezeugt, erhöht die Authentizität des Berichtes, zum einen durch die Bezeugung aus erster Hand des Erzählers, zum anderen durch die Angabe, daß Don Cristóbal sich vor seinem Bericht bekreuzigt habe (T 20: 44). Der Bericht selbst folgt durch häufige **chaysi**-Verbindungen dem Schema für Erzählungen. Diese Struktur des Berichtes, die ihm den Charakter einer etablierten Erzählung verleiht, ist sicher darauf zurückzuführen,

⁴⁰ Stahl (1977) diskutiert die Problematik der Genre-Zuordnung persönlicher mündlicher Erzählungen. Die hier vorliegende Geschichte über Don Cristóbal's Erlebnisse kann man als “memorate” sehen, da sie eine persönliche, nicht auf kollektivem Glauben und Tradition beruhende Erzählung ist, in der die Begegnung des Protagonisten mit übernatürlichen Wesen geschildert wird, wenn auch nicht von ihm selbst, sondern einer weiteren Person, und auch bereits in schriftlicher Form. Zusätzlich zur Dimension des Berichtens aus zweiter Hand wird diese persönliche Geschichte in bezug auf das Genre durch ihre schriftliche Überlieferung kompliziert.

daß ein solches Erlebnis oft rezitiert wurde, quasi als Lehrstück für die Indianer, die immer noch an die alten Gottheiten glaubten.

Inhaltlich wird hier der Kampf zweier Götter um die absolute Macht beschrieben, während dessen Don Cristóbal vom alten, andinen Gott zum neuen, christlichen Gott überwechselt. Die Versuchung durch den alten Gott, der schließlich vom neuen bezwungen wird, indem dessen Helfer und er selbst mit Gebeten angefleht werden, dürfte durchaus der christlichen Tradition der Versuchung durch den Teufel entsprechen⁴¹, erinnert aber auch an die Kämpfe der andinen Götter untereinander.⁴²

Die Satzstruktur dieses Berichtes ist, wie die der beiden vorhergehenden Teile, variiert und erhält eine Reihe Basisnominalisierungen als Nebensätze (T 20: 44, 45, 52, 56, 57). Ähnlich wie in der Erzählung über Llocllayhuancupa als Gottheit in Teil 1 wird auch hier die Vorbereitung des Höhepunktes – als Don Cristóbal die Jungfrau Maria anruft – durch einen sehr langen, komplexen Satz ausgedrückt (T 20: 58). Hier (und auch in T 20: 64) umklammert der Erzähler lange Teile wörtlicher Rede mit identischen Verbalkonstruktionen:

Mamanchik Santa Mariakta waqyarqan ñispa “...” ñispas waqaspa humpispa mamanchik Virgen sapay quyanchikta waqyarqan.

Er rief unsere Mutter die heilige Maria an und sagte: “...”, (dies) sagend, sie anrufend, schwitzend, rief er unsere Mutter die Jungfrau, unsere einzige Königin, an.
(T 20: 58, Übers. SDS.)

Nachdem der Erzähler selbst sich in den beiden vorangehenden Teilen nicht mit den Berichten in eine räumliche Beziehung gesetzt hat, verwendet er zu Beginn dieses Teils (T 20: 45) **-mu**, das der Erzählung eine direktere Dimension verleiht; und im Verlauf der Erzählung über Don Cristóbal kommt **-mu** noch mehrmals vor (T 20: 48, 62). Die direkte Anteilnahme am Erzählten kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß trotz des generellen reportativen Erzählmodus vielfach **kay**, *dies*, verwendet wird, und auf zeitlicher Ebene wird der Bezug zur Gegenwart durch Konstruktionen mit **kanan**, *jetzt*, und **ña**, *schon*, hergestellt. Mit all diesen Mitteln wird die Anteilnahme des Publikums – durch eine gesteigerte Anteilnahme des Erzählers – erhöht.

Inhaltlich bildet die Beschreibung des Gottes Llocllayhuancupa in diesen Teilen des Kapitels die Antithese zu dessen Beschreibung in Teil 1 (s. dort). Der Vater Don Cristóbal verachtete Llocllayhuancupa (**chiqñi-**, T 20: 35); dieser ist ein böser Dämon und betrügt Don Cristóbal (**mana alli supay, llullachi-**, T 20: 36). Zwar zeigt Llocllayhuancupa seine Macht, ganz ähnlich den anderen andinen Gottheiten, dadurch, daß er es blitzen läßt (T 20: 48-51),⁴³ Don Cristóbal Ohrensausen verursacht und fast das Haus zum Einsturz bringt (T 20: 56), aber Don Cristóbal kann diesen Machtbezeugungen mit Hilfe von Gebeten entgegenwirken⁴⁴; und nachdem Llocllayhuancupa noch

⁴¹ Der Teufel tritt als Tier oder merkwürdiges Wesen, meist mit Attributen wie schwarzer Farbe und Feuer auf (Caesarius von Heisterbach im 15. Jahrhundert, in Hilka ed. 1933, 1: 221-222; Ciruelo [1538] 1952: 35-36). Es kommt vor, daß er nicht sprechen kann und mit Gebeten zur Jungfrau Maria bezwungen werden kann (Hilka ed. 1933, 1: 65, 222; s.u.).

⁴² Kap. 8, 16, 26. Salomon (1990) hat diese Erzählung ausführlich analysiert, indem er die Beziehung zwischen den beiden Protagonisten mit der zwischen Huatyacuri und Tamtañamca vergleicht.

⁴³ Z.B. Pariacaca in Kapitel 8, 16, 17.

⁴⁴ Caesarius von Heisterbach, der im 15. Jahrhundert lebte, beschreibt, wie ein vom Teufel besessener Geistlicher diesen durch das Beten des Ave Maria vertreibt: “Et cum nullum inveniret remedium liberacionis, suasum est ei a quodam, ut, cum demonem videret, mox super genua caderet et **angelicam salutacionem contra illum proferret**.”

einmal das Haus erzittern läßt (**tuyuchi-**), fährt er als Käuzchen aus dem Gebäude (T 20: 60). So wird der Gott der Anden nicht mit Gewalt, sondern mit gesprochenen Worten besiegt. Das Vokabular des Don Cristóbal ist identisch mit dem in der *Doctrina Christiana* verwendeten: Quechua-Wörter, z.B. **supay**, **hucha**, **qispi-** (T 20: 58), erhalten im christlichen Kontext eine neue Bedeutung. Und auch ein Gebet in einer fremden Sprache hilft Don Cristóbal, der auf lateinisch das *Salve Regina* betet. Interessant zu vermerken ist auch, daß Don Cristóbal mit dreifachen Erscheinungen konfrontiert ist, während doch sonst in Huarochirí fünf die wichtige Zahl ist – vielleicht ist die Drei hier schon eine Anpassung an christliche Konzeptionen.

Im letzten Teil (T 20: 64) wird die Ansprache wiedergegeben, die Don Cristóbal nun gehalten haben soll, schon ganz im Ton der Missionssprache, denn er beschreibt Llocclayhuancupa als **chusiq supay**⁴⁵, wobei er **supay** als negatives Konzept verwendet; allerdings ist zu bedenken, daß nicht alle Zuhörer mit **supay** unbedingt schon etwas Negatives assoziiert haben müssen. Don Cristóbal sagt, er habe den Dämon mit Hilfe der Jungfrau Maria besiegt und erhebt sie damit über die andine Gottheit. Er will diejenigen, die weiterhin den alten Gott verehren, beim Pfarrer denunzieren und befiehlt ihnen, die gute Nachricht zu empfangen (T 20: 64). Diese letzte wörtliche Rede und ihre Reaktion darauf ist kunstvoll in parallelen Konstruktionen organisiert, was sie umso wirkungsvoller erscheinen läßt. Der Inhalt dessen, was Don Cristóbal sagt, deutet daraufhin, daß er ein einflußreicher Mann ist, der eine gewisse Macht ausübt, oder aber zumindest hofft er, durch sein Erlebnis Macht gewinnen zu können.

Da Don Cristóbal sehr positiv beschrieben und als der eigentliche Bekehrer der Indianer dargestellt wird, ist es nicht auszuschließen, daß der Erzähler der Teile 2 bis 5 dieses Kapitels und der der Phase 3 allgemein Don Cristóbal selbst ist. Sein Vokabular ist durchweg das der Missionssprache, und auch seine gehäufte Verwendung von spanischen Lehnwörtern und Konstruktionen in den Kommentaren (im Gegensatz zu den Mythen) läßt es möglich erscheinen, daß der Erzähler ein *ladino* ist, den man sich evtl. so vorstellen kann wie den von Guaman Poma ([ca. 1615] 1989: 505 [509]) dargestellten Opportunisten.

Aus den oben im einzelnen beschriebenen Eigenheiten der Diktion und Struktur der Teile dieses Kapitels wird deutlich, daß hier mindestens zwei Erzähler am Werk sind: zuerst ein Erzähler der Phase 2, der seine Vertrautheit mit dem Erzählten durch Kenntnis von Namen und Tänzen dokumentiert; dann ein Erzähler der Phase 3, der die Erzählung verwendet, um zu zeigen, daß der in ihr als mächtig beschriebene Gott inzwischen vom Christentum besiegt wurde. Dazu bedient sich dieser Erzähler zum einen einer chronologischen Beschreibung der Ereignisse unter den einzelnen *curacas* und zum anderen des Zeugnisses von Don Cristóbal, der die alte Gottheit mit Hilfe der christlichen besiegt.

Quod cum fecisset, **diabolus quasi turbine impulsus fugit**, talem vocem emittens: 'Diabolus eius maxillas intret, qui te hoc docuit!' Sicque liberata est ab eo." (In Hilka ed. 1933, 1: 65, Hervorhebung SDS.)

⁴⁵ Es ist unmöglich herauszufinden, ob Don Cristóbal wirklich ein Käuzchen gesehen zu haben glaubt und/oder ob er diesem eine bestimmte Symbolik zuschrieb. Guaman Poma (282 [284]) verbindet mit dem Käuzchen, **chusiq** die Ankündigung des nahenden Todes; auch in der Predigt 19 des *Tercero Cathecismo* (S. 570) ist dies beschrieben. Eine moderne Quechua-Erzählung aus dem südlichen Peru berichtet von einer Hexe (**bruha**), die sich in ein Käuzchen verwandelt und fliegen will, aber schließlich stirbt; die verwandelte Hexe wird auch als **chiki chusiq** unheilbringendes Käuzchen, bezeichnet (Ramos Mendoza 1992: 36-39). Somit könnte die Verwandlung von Llocclayhuancupa in ein Käuzchen bedeuten, daß der Tod, wahrscheinlich gleichgesetzt mit dem Heidentum, den Llocclayhuancupa als Käuzchen repräsentiert, die Menschen verläßt, indem er aus dem Haus fährt.

8.2.4.2 Kapitel 21

Dieses Kapitel schließt inhaltlich unmittelbar an das vorhergehende an, in dessen Schluß der Traum des Don Cristóbal schon angekündigt wird. Der Titel wurde offensichtlich als Kapitelmarkierung später eingefügt, denn der Übergang ist ohne ihn glatt. Er kündigt die eigentliche Erzählung an und identifiziert den Inhalt des Traums; dafür verwendet der Erzähler das assertative Kommentar-Suffix der persönlichen Erfahrung **-mi**. Die Erzählung selbst findet wieder im reportativen Modus statt, in dem **-si** das Hörensagen als Informationsquelle kennzeichnet; die Sätze sind meist durch **chaysi** miteinander verbunden oder auch durch Wiederaufnahme eines Satzelements. Die verschiedenen Personen, die auftreten, werden jeweils mit **-qa**, dem *topic marker*, eingeführt. Die wörtliche Rede im Antwortteil eines Dialogs wird einige Male mit **ñiptin**, *als er (dies) gesagt hatte*, eingeführt. Wie schon bei der Beschreibung des Blitzens des Gottes im vorangehenden Kapitel verwendet der Erzähler auch hier Parallelkonstruktionen, so bei der Erscheinung des Lamakopfes. Es ist sicher nicht abwegig zu vermuten, daß der Erzähler hier den Bericht des Don Cristóbal in dessen eigener Diktion und Stilistik wiedergibt, denn dieser dürfte ihn oft genug zum Besten gegeben haben. Die Traumerzählung endet damit, daß Don Cristóbal aufwacht: **chay pachas rikcharirqan** (T 21: 41).

Zum Inhalt möchte ich nur kurz anmerken, daß hier noch einmal zwei Welten aufeinanderprallen – die alte andine, mit einem verstummenden Gott⁴⁶, und die neue spanische, deren Gott sich als stärker erweist, obwohl sich Don Cristóbal dessen während der Konfrontation nicht ganz sicher ist: er verwendet das dubitative Kommentar-Suffix **-cha**. Wiederum, wie in den anderen Kapiteln, spiegeln sich die klimaktischen Situationen auch in der komplexen Syntax wider:

Kayta puchukaptinsi
ña qasilla imapas kaptin
don Xpistobalqa rimayta qallarirqan
ñispa
‘yaw Llucllayhuancupa
qamtam ari ‘runakamaq pachakuyuchi’ ñispa
ñisunki
‘paytaqmi ima hayka ruraq’ ñispam ari
tukuy runakunapas manchasunki

Imapaqmi kanan qayachimuwarqanki?

Ñuqaqa ñinim
‘Jesu Xpisto diospaq churin kaytaqcha chiqan dios, paypaq simintataqcha
wiñaypas yupaychasaq’ ñispam
ñini.

Kayri:
Pantanichu?

⁴⁶ Zu Anfang von Kapitel 20 (T 20: 10) wird deutlich gesagt, daß Llucllayhuancupa sprechen kann, und er wird sogar zitiert.

Qam kanan willaway

**‘chayqa manam dioschu, ñuqam ima hayka ruraq kani’ ñispa
chay pacha qamta manchanqaypaq’.
ñispa.⁴⁷**

*Als er das beendet hatte
und etwas Ruhe eingetreten war,
hub Don Cristóbal zu sprechen an,
mit den Worten:*

*“Heda, Llucllayhuancupa,
‘Menschenschöpfer’ (und) ‘Erderschütterer’ sagend
sagen sie zu Dir,
‘er ist es, der alles macht’ sagend,
und alle Menschen fürchten Dich.*

Wozu hast Du mich nun herrufen lassen?

Sage ich doch:

*‘Jesus Christus, Gottes Sohn, der ist doch wohl der wahre Gott, und sein Wort
will ich wohl immer hochhalten’, sagend
(so) sage ich.*

Dies:

Irre ich?

[Dann] sprich Du nun zu mir:

*‘der da ist nicht Gott, ich bin der Allesmacher’, sagend,
damit ich dann Dich verehere”,
so sprechend [so sprach Don Cristóbal].*

(T 21: 28, Übers. nach Trimborn, modifiziert.)

Die dargestellte Situation spiegelt beide, andine und europäische Strukturen wider, die sich in der kolonialen Situation ergänzen und miteinander verschmelzen: der Traum in andiner Konzeption als symbolische Vorhersage dessen, was geschehen wird (cf. Guaman Poma 282 [284]), in europäischer Sicht als Gottes Offenbarung einer wichtigen Botschaft.⁴⁸ Und von andiner Warte aus geht es hier um die Besiegung eines alten Gottes durch einen neuen; von christlicher Warte aus siegt Gott über den Teufel, der in den andinen Gottheiten verkörpert ist.

Nach dem Ende der Traumbeschreibung und einem Hinweis auf weitere ähnliche Taten des Protagonisten (T 21: 34-35) bestätigt der Erzähler abschließend den Sieg Don Cristóbal über den

⁴⁷ Umklammerung der wörtl. Rede mit **ñi-**, sowohl der Rede, die Don Cristóbal zugeschrieben wird als auch der Rede, die er mit Llucllayhuancupa führt.

⁴⁸ Obwohl noch 1538 ganz offensichtlich der Traum auch als Vorhersage verstanden wurde, was die Kirche allerdings ablehnte (Ciruelo [1538] 1952: 51-53).

Teufel; er verwendet hier das Verb **yacha-**, *wissen*, und das assertative Suffix **-mi** und verleiht dem Erzählten damit noch einmal Bedeutung und Authentizität (T 21: 36).

Der letzte Teil des Kapitels, quasi ein externer Schluß, beschreibt nun einige Bräuche, die mit Llocllayhuancupa in Verbindung standen. Dazu bedient sich der Erzähler einer relativ einheitlichen Satzstruktur mit vorwiegend Hauptsätzen + Nebensätzen (subordinierenden Nominalisierungen) mit identischem Subjekt, auch in umgekehrter Reihenfolge, des Erzählmodus mit **-si** und der habituellen Vergangenheit.

Es ist möglich, daß diese Beschreibung ursprünglich an Teil 1 von Kapitel 20 anschloß, der damit endete, daß der Erzähler die Opfer für Llocllayhuancupa erwähnte. Hier könnte es sich nun wieder um den Erzähler der Phase 2 handeln.

Ima hayka unquykuna hamuptinri payta uyarichispa alli kayta mañaspa ima hayka llakikuy putikuy kaptinpas awqa hamuptinpas pacha kuyumuptinpas “yayanmi piñan” ñispas runakuna ancha mancharqan. Saraktari Yngap saranta sapsikunamantas qurqan upyanqanpaq.

Chaymantari ña chayaspa ñawpa pachaqa chayaq, runakunaraqsi takiq karqan ña urapachakama.

Und wenn irgendwelche Krankheiten kamen, so ließ man ihn es hören und erbat Besserung, und was für Trübsal und Kummernis es auch gab oder wenn der Feind kam oder die Erde bebte, so fürchteten sich die Leute sehr in dem Glauben: “Sein Vater zürnt”, und gaben (ihm) Mais(bier) vom Mais des Inka aus dem Gemeindebesitz zu trinken. (Kap. 20, T 20: 25).

Ferner pflegten die Leute noch, wenn man (zu dem Festtag) gelangt war, in alter Zeit zu kommen und zu tanzen, bis zum Unterland hin. (Kap. 21, T 21: 37) (Übers. Trimborn).

Daß der Erzähler hier ein anderer ist, wird auch dadurch deutlich, daß er kein einziges Mal das Wort **supay** verwendet, um Llocllayhuancupa zu benennen; vielmehr zitiert er Anrufungen, in denen Llocllayhuancupa als **yaya**, *Vater*, bezeichnet wird. In der Randglosse allerdings wird in einer Detailbeschreibung wieder auf **supay** Bezug genommen (Kap. 21, T 21: 42), was darauf schließen läßt, daß sie vom Erzähler der Phase 3, oder aber, da diese Bemerkung am Rand steht, vom Editor (Avila selbst?, Phase 4) hinzugefügt wurde. Der Erzähler der Phase 3 hätte diese Anmerkung sicher bereits in den Text integriert, so daß es wahrscheinlicher ist, daß der Editor sie hinzufügte.

Der Schluß des Kapitels dürfte wieder vom Erzähler der Phase 3 stammen, der dieses Kapitel nun mit dem nächsten verwebt, indem er auf die Niederschrift der Gründe für die erwähnten Bräuche im nächsten Kapitel verweist. Die Satzkonstruktion ist eher untypisch für das Quechua:

Kay Sucyavillca qarakuytaqa, imaraykum qararqan, chaytaqa kay qipanpim qillqasun Pachacamapq kasqantawanpas.

Die Gabe dieses Sucyavillca(-Opfers) aber, weshalb sie es gaben, jenes wollen wir im folgenden beschreiben, zusammen mit des Pachacamac Sein. (Kap. 21, T 21: 46, Übers. SDS.)

8.2.4.3 Kapitel 22

In diesem Kapitel beschreibt der Erzähler, wie die Inka Pachacamac verehrten, wobei der Schwerpunkt auf Pachacamac als wichtiger Gottheit liegt, was sich implizit darin zeigt, daß sogar die mächtigen Inka diese verehrten. Der Erzähler spricht von **waka**, nicht von **supay**, und die gesamte Beschreibung der Bräuche wird im reportativen Modus (-**si**) und der einfachen sowie der habituellen Vergangenheit gehalten. Der Erzähler betont, daß er sich nicht mit den Inka identifiziert, indem er sein Wissen über sie als eingeschränkt betrachtet: **ichaqa wakinnillantam yachanchik**, *im übrigen aber wissen wir von ihnen nur [was folgt]* (T 22: 3); **kaytam unanchanchik**, *dieses verstehen wir (so)* (T 22: 8); und an einigen Stellen, an denen er die Gründe für bestimmte Glaubensvorstellungen erklärt, verwendet er das dubitative Kommentar-Suffix -**cha**: **Yngaqa ... ñispach ari unancharqan; kayta yuyaspataqcha ... mucharqanku** – *der Inka, indem er dies wohl sagte ... glaubte es so; da sie dieses wohl glaubten, beteten sie ...* (T 22: 8-9). Andererseits kennt er den *Hof des Tageslichts*, so daß er hier das assertative Kommentar-Suffix -**mi** verwendet: **chay sayachisqanmi ari kanankamapas punchaw kancha sutiuyuq** – *jener Aufstellungsort hat denn auch bis heute den Namen Hof des Tageslichts* (T 22: 10). Seine Anwendung des reportativen Kommentar-Suffixes -**si** für das Hochland und des assertativen -**mi** für die tiefer gelegenen Gebiete zeigt, daß er sich mit der als **ura** bezeichneten, also mit Pachacamac verbundenen Gegend identifiziert (hier durch Unterstreichung hervorgehoben):

- (a) **Hanaq tiqsipi muchanantas**
 - (b) **intikta Titicacamanta**
 - (c) **mucharqan**
 - (d) **“kaymi yngakta kamawarqa” ñispa.**
 - (a') **Ura tiqsimantam kanan**
 - (b') **Pachacamac ñisqakta**
 - (d) **“kaymi Yngakta kamawarqa” ñispataq**
 - (c) **mucharqanku.**
 - (e) **Kay iskaynin wakakuna ñisqallanchiktas astawanqa tukuy ima haykaktapas yallispa**
 - (c) **mucharqan.**
-
- (a) *Im Hochland (verehrten sie) als ihren Kult, so heißt es.*
 - (b) *vom Titicaca aus die Sonne*
 - (c) *verehrten sie*
 - (d) *in dem Glauben: “dieser (Sonnengott) hat uns den Inka erschaffen”,*
 - (a') *(und) vom Tiefland aus (verehrten sie) nun, ich weiß es.*
 - (b') *den genannten Pachacamac*
 - (d) *ebenfalls in den Glauben: “der hat uns den Inka erschaffen”.*
 - (c) *verehrten sie.*
 - (e) *Nur diese zwei von uns erwähnten **huaca** in höherem Grade, (d.h.) mehr als alle anderen sonst*
 - (c) *verehrten sie.*
- (T 22: 4-5, Übers. nach Trimborn.)

Aufgrund der Verwendung der Kommentar-Suffixe und der eigenen regionalen Zuordnung kann man also annehmen, daß hier ein Erzähler der Phase 2 am Werk ist.

Die Satzstruktur ist oft durch komplexe Sätze gekennzeichnet, in denen Hauptsätze Nebensätze (subordinierende Nominalisierungen) quasi umklammern, wie: Hauptsatz- (Konnektiv und Objekt) + Nebensatz mit identischem Subjekt (+ -Hauptsatz- + Nebensatz mit anderem Subjekt) + -Hauptsatz (konjugiertes Verb), aber es gibt auch eine ganze Reihe einfache Hauptsätze oder solche, die durch jeweils einen vorangehenden oder folgenden Nebensatz ergänzt werden. Eine kunstvolle Erzählweise liegt in einigen Parallelkonstruktionen vor, wie z.B. der oben markierten Parallel- und Chiasmus-Struktur, die inhaltlich eine Gegenüberstellung ist, mit Wiederholung eines Teils der Struktur in der Synthese.

Auch der letzte Satz des Kapitels ist stilistisch komplex:

Pachakuyuchi[q] ñisqantari

- (a) “**pay piñaptinsi**
 (b) **hina kuyun**” ña ñispari
 (a’) “**hukman uyanta tikrachiptinsi**
 (b’) **kuyumun**;
 (c) **manataqsi payqa uyanta asllapas kuyuchinchu**
 (a’’) **tukuy cuerponta tikrachiptinqa**
 (b’’) **hinallas pacha puchukanman**” ñispam
runakuna ñirqanku.

(Von ihm), den sie auch Erderschütterer nannten,

- (a) “*Wenn er zürnt,*
 (b) *ist es als ob er sich bewegt*”, *dies denkend*
 (a’) “*Und wenn er zuweilen sein Gesicht nach einer Seite wendet,*
 (b) *bewegt es sich auf uns zu;*
 (c) *(Deshalb) wendet er auch nicht ein bißchen sein Gesicht.*
 (a’’) *Würde er aber seinen ganzen Körper wenden,*
 (b’’) *dann würde nur so die Welt ein Ende finden*”, *dies denkend*
sagten es die Menschen.

(T 22: 24, Übers. SDS.)

Hier liegt eine Parallelkonstruktion mit untergeordnetem Satz mit 2 Subjekten und der Wiederholung der Verben in modifizierter Form vor; eine Steigerung bzw. Intensivierung wird durch die Paare **kuyu-**, **puchuka-** sowie **uya**, **cuerpo** zum Ausdruck gebracht. Trotz des einen spanischen Wortes könnte es sich hierbei um eine alte Formel zur Beschreibung von Pachacamac handeln.

Zum Schluß soll eine Durchstreichung näher betrachtet werden. Man liest im einheitlichen Schreibfluß folgendes: ... **ura Pachacamacpa kayllanpiri [punchaw digo] intiktapas sayachispa** – *und sie stellten nahe bei Pachacamac auch [den Tag, das heißt] die Sonne auf* (T 22: 9); allerdings sind die beiden Wörter **punchaw digo** durchgestrichen, was daraufhin deutet, daß der Erzähler, mit Sicherheit der Phase 2, beide Bezeichnungen als gleichwertig kannte, der Redakteur es aber für klarer hielt, nur von **inti** zu sprechen, vielleicht weil unter dieser Bezeichnung die Gottheit zu Anfang des Kapitels eingeführt wird.

8.2.4.4 Schlußbetrachtung

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die drei Kapitel, die sich auf Pachacamac und dessen Sohn beziehen, die klarste Nahtstelle zwischen andiner und spanischer Welt in diesem Manuskript darstellen. Zwei Stimmen, die des Erzählers der Phase 2, der den Seinen von der gemeinsamen Kultur berichtet, und die des Don Cristóbal, der als Christ über die neue Religion berichtet, treffen hier aufeinander und werden vom Erzähler der Phase 3 kontrapunktierend einander gegenübergestellt: der alte Gott, seine Macht, seine Stimme, ihm erwiesene Glaubensbezeugungen (Tänze und Anrufungen) dienen im Gesamtzusammenhang der drei Kapitel praktisch nur noch als erklärender Hintergrund zum neuen Gott, der mächtiger ist, der den alten zum Schweigen bringt, und der eine andere Art der Glaubensbezeugung (Gebete) erwartet. Das verwendete Vokabular, obwohl immer Quechua, zeugt von einer alten und einer neuen Ideologie, in der dieselben Wörter neue Bedeutungen erhalten.

Re-konstruiert man die Teile der Erzählung, die sich nur auf die alten Götter berufen (Kap. 20, T 20: 2-26; Kap. 21, T 21: 37-45; Kap. 22), so hört man die Stimme desjenigen, der die andine Kultur bewahren wollte, wie er zu Anfang des Manuskriptes sagte, und der deren Gottheiten und Glaubensformen beschreibt, zwar schon als der Vergangenheit angehörend, aber ohne sie zu bewerten, in gewisser Weise als "kulturelles Erbe".

Für Avila (von dem ich annehme, daß er der Editor und Besitzer des Manuskriptes war) muß die Version, die der Erzähler der Phase 3 geschaffen hatte, ungleich wertvoller gewesen sein, sah er dort doch schon, wie sein Glaube und sein Einfluß die Menschen auf den "richtigen Weg" gebracht hatten und wie sein Gott den Teufel in Gestalt der andinen Götter besiegt hatte. In diesem Wissen mag der Erzähler der Phase 3, evtl. Don Cristóbal selbst, Avila seine aktualisierte Version der Mythen und Riten von Huarochirí zur Verfügung gestellt haben, sicher nicht zuletzt mit der Absicht, sich für den Pater unentbehrlich zu machen.

8.2.5 Beispiel: Kapitel 27 und 28⁴⁹

Die Kapitel 27 und 28 beschäftigen sich mit dem Tod und den Toten. Zunächst werden in Kapitel 27 zwei Versionen dessen gegeben, was mit der Seele (hier wird im Quechua das spanische Wort **anima** verwendet) nach dem Tode passierte.

Capítulo 27 – Imanam runakuna ñawpa pacha, wañuspa⁵⁰, "pichqa punchawpim kutimuni" ñispa, rimarqanku. Chay chaykunaktam qillqasun.⁵¹ [Titel]

(Erste Version:) **Ancha ñawpa pachaqa, huk runa wañuptin, ayataqa hinallaş churarayachirqan pichqa punchaw kasqankama. Chaysi animanri huk chuspi chikallan, "sio", ñispa, pawaq karqan. Kayña pawaptinsi, "ñam rin Pariacaca kamaqninchik ruraqninchikta rikumuypaq" ñispaş, ñirqanku.**

⁴⁹ S. die Kopie der Kapitel 27 und 28 aus der Ausgabe von Taylor im *Anhang Texte und Abbildungen* 64 und 65.

⁵⁰ Hier wird sechsmal **wañu-**, *sterben*, sechsmal **kuti-**, *zurückkehren*, viermal **suya-**, *warten*, und siebenmal **chaya-**, *ankommen* (davon sechsmal mit dem direktionalen Modal-Suffix **-mu**) verwendet; durch diese häufige Benutzung der Stillstand bzw. Bewegung anzeigenden Verben entsteht eine Unruhe, die das Konzept **wañu-** bestimmt, so daß der Zuhörer bzw. Leser den Tod zwangsläufig mit einem Zustand der Unruhe verbinden muß, nicht des Statischen.

⁵¹ S.a. Kap. 1 des Manuskriptes, das diese Thematik behandelt.

(Andere Version:) **Wakinmi kanan** [Ellipse des Aussageverbs]: **“Manas chay pachaqa Pariacaca karqanchu.”** ...

Kapitel 27 – Wie die Menschen in alter Zeit, wenn sie starben, sagten: “Ich kehre in fünf Tagen zurück”, all jenes werden wir beschreiben. [Titel]

(Erste Version:) *Wenn in alter Zeit ein Mensch starb, ließ man seinen Leichnam, so heißt es, bis zum Ablauf von fünf Tagen einfach liegen. Seine Seele aber, so heißt es, entflog dann, nur so groß wie eine Fliege, mit pfeifendem Geräusch. Wenn sie entfliegen war, so heißt es, sprach man: “Schon ist sie gegangen, um Pariacaca, unseren Beseeler und Erschaffer, aufzusuchen.”*

(Andere Version:) *Andere (aber sagen) nun: In jener Zeit, so heißt es, war Pariacaca (noch) nicht.* ...

(T 27: 1-5, Übers. Trimborn, SDS.)

Das gesamte Kapitel ist in der reportativen Erzählweise niedergeschrieben, außer der vom Erzähler/Redakteur (der Phase 3) gegebenen Einleitung, die als Titel mit großen Lettern abgesetzt ist, und des Kommentars, der die zweite Version einleitet und sich ja, ebenso wie der Titel, auf die narrative Situation bezieht (Evidenz-Suffixe durch Unterstreichung hervorgehoben). Ähnlich wie in Kapitel 24⁵² ist die erste Version die kürzere, während die zweite in eine Geschichte übergeht, die erklärt, warum die Menschen sterben und nicht mehr zurückkehren. Wie in Kapitel 24 wird auch hier die zweite Version durch die Formel **wakinmi kanan**, *andere nun [sagen]*, eingeleitet. Während die erste Version in einer nicht näher definierten *sehr alten Zeit* angesiedelt ist: **ancha ñawpa pacha**, erklärt die zweite Version diese alte Zeit näher, indem sie die beschriebene Gegebenheit mit der Zeit vor dem Erscheinen Caruinchus und Pariacacas in Verbindung bringt (in der folgenden Passage durch Unterstreichung markiert), und nimmt damit die Unterscheidung in eine vor und nach Pariacaca liegende Zeit wieder auf (vgl. Kap. 1), wobei es in jener uralten Zeit den endgültigen Tod nicht gab, wie aus der sich anschließenden Erzählung hervorgeht. Am Rande sei nur bemerkt, daß die Seele des Toten endgültig dadurch vertrieben wurde, indem die Frau des Verstorbenen mit einem Maisstrunk nach ihm warf, genau wie der Herr des Lamas mit einem solchen nach seinem Lama warf (Kap. 3). Offensichtlich handelte es sich hierbei um den konventionellen Ausdruck von Ärger.

Der Erzähler bezieht sich in der zweiten Version noch zweimal auf bereits an anderen Stellen im Manuskript Erwähntes. Einmal nennt er Yaurillancha, wohin die Seelen geflogen sein sollen:

Hinallas hanaq ñiqman pawarqan [über der Zeile eingefügt: **Yaurillanchaman**]. [Am Rand hinzugefügt: **Manaraq Pariacacapas, Caruinchupas rikuriptintaqsi, Yaurillanchapi Vichiancha ñisqapipas runakunaqa paqarimurqan.**] **Chaymantas kanan pichqa punchawmanta ñataq kutimuq karqan.**

Und so flog sie (die Seele) nur in obere Regionen [über der Zeile eingefügt: *nach Yaurillancha hin*]. [Am Rand hinzugefügt: *Bevor sowohl Pariacaca als auch Caruinchu in Erscheinung getreten waren, waren die Menschen in Yaurillancha, und (zwar) in dem sogenannten Vichiancha geboren worden.*] *Dann pflegte sie (die Seele) nun nach fünf Tagen wieder zurückzukehren.* (T 27: 6-8, Übers. Trimborn.)

⁵² S. dazu Kap. 7.5.3.3.3 *Besondere dialektale oder idiolektale Anwendungen der Evidenz-Suffixe.*

Obwohl man nicht ausschließen kann, daß diese im Text selbst begonnene und am Rand fortgeführte Ergänzung nur vom Kopisten (Erzähler der Phase 3) vergessen worden war, ist es auch möglich, daß der Erzähler (der Phase 2?) vermutete, daß seine Adressaten wußten, was ohne die Ergänzung gemeint war, denn der Text selbst mag wohl ursprünglich direkt weitergegangen sein. Durch die Ergänzung wird der Leser auf bereits Erzähltes verwiesen, denn in Kapitel 24 wird die Herkunft der Yunca aus Vichicancha erwähnt:

Hanaq pachamantas yawar urmamurqa. Chaysi Vichicancha sutiuyuq pachapi chay Quinhua ñisqanchik kitipitaq chayarqan. Chaypis kanan llaqtachakurqan, ... kay kaykunaqa kikin llaqtayuq Yuncakunas.

Vom Himmel soll Blut herabgeflossen sein. Dann kam es in einem Lande namens Vichicancha in der von uns genannten Quinhua-Gegend an. Dort siedelten sie nun ... alle diese, diese selben Dorfbewohner waren Yunca. (T 24: 6-10, Übers. SDS.)

Zum anderen wird an Bekanntes erinnert, als der Erzähler die Situation der Menschen in jener Vor-Pariacaca-Zeit schildert:

Chay pachas kanan runakuna ancha mirarqan. Mikunanpaqqas ñakay tarispa, qaqaktapas pataktapas chakranpaq allichaspa, ancha ñakarispa kawsarqanku.

In jener Zeit nun vermehrten sich die Menschen sehr. Da sie für ihr Essen kaum etwas fanden, lebten sie sehr mühsam, indem sie sowohl Felsen als auch Terrassen für ihre Felder herrichteten. (T 27: 11-12, Übers. SDS.)

Hierbei verwendet er die gleiche Diktion (auf der bildlichen Ebene dasselbe Topos⁵³), wie sie bereits in Kapitel 1 vorkommt; auch dort geht es um die Zeit vor Pariacaca:

Chaymantas chay pachaqa wañuspapas, pichqa punchawllapitaq kawsarimpuq karqan. ... chaysi, ancha achka runakuna huntaspas, ancha millayta kawsarqa, chakranpaqqas qaqaktapas pataktapas yanqa aspispa allallaspa.

Und wenn er in jener Zeit auch starb, pflegte er in nur fünf Tagen wieder zu leben zu beginnen. ... und so, da sehr viele Menschen sie (die Dörfer) füllten, lebten sie sehr elend, (und zwar) indem sie für ihre Felder sowohl Felsen als auch Terrassen vergeblich aufkratzten und herrichteten. (T 1: 6, 9; Übers. SDS.)

Dies zeigt deutlich, daß hier Glaubensvorstellungen wiedergeben werden, die sprachlich quasi vereinheitlicht waren, d.h. daß eine bestimmte Diktion für bestimmte Überlieferungen standardmäßig verwendet wurde, was natürlich auch auf eine etablierte orale Tradition schließen läßt. Dies ist gleichzeitig ein Hinweis darauf, daß die Texte von Huarochirí nicht nur die Ansicht eines einzelnen Autors, sondern in der Bevölkerung verwurzelte Glaubensvorstellungen repräsentieren.

Während also Kapitel 27 eine Geschichte in der einfachen reportativen Vergangenheit erzählt, schließt Kapitel 28 an, indem es Gebräuche wiedergibt, die mit dem Tod verbunden waren (Titel):

Imanam Pariacacap mitanpi animakunakta qaraq karqan. Chaymanta Todos Santospaqri ima hinam ñawpa pacha unancharqan.

⁵³ S. Kap. 7.8.2 *Bildlichkeit*.

Wie man zu Pariacacas Zeit den Seelen zu essen zu geben pflegte. Und dann glaubte man für Allerheiligen (sei es) genauso wie in der alten Zeit. (T 28: 1, Übers. Trimborn.)

Der Erzähler verweist ausdrücklich auf ein anderes Kapitel (9) und macht deutlich, daß er von einer Vergangenheit spricht, die er zwar noch kannte (denn er verwendet das assertative Suffix **-mi**), die aber zu einer anderen Zeit gehörte, als die Menschen noch keine Christen waren:

Ñam ari wakinnin capitulopi, Pariacacakta muchaypaq rispa imanam runakuna wañuqninkunakta waqaq karqan, qaraqpas karqan, chay chaykunakta rimarqanchik. Chay qarasqankunakta yuyarispam, kanan runakuna manaraq alli xpistianoman tukuspa, rimarqanku “kay Todos Santo[s]paq hinataqmi viracochakunapas ayanta tullunta qaran mikuchin” ñispa, “haku ygleciaman wañuqinchikkunakta qaramusun” ñispa ...

Schon in einem anderen Kapitel haben wir (erzählt), wie die Leute, wenn sie zu Pariacaca zu beten gingen, wie die Leute ihre Toten zu beklagen und speisen pflegten, all jenes haben wir erzählt. Sich an jene Speisungen erinnernd –ich weiß es–, sagten nun die Leute, die noch keine guten Christen geworden waren: “Zu Allerheiligen geben also auch die Weißen ihren Verstorbenen (und) ihren Gebeinen zu essen und zu speisen. Auf zur Kirche, laßt uns unsere Toten speisen!”⁵⁴ (T 28: 2-3, Übers. SDS.)

Er berichtet, anscheinend aus eigener Kenntnis und in der habituellen Vergangenheit, wie man die Toten zu Allerheiligen speiste und wie man die Rückkehr des Toten nach fünf Tagen erwartete. Aber auch hier, wie in Kapitel 24, wechselt der Erzähler zwischen reportativer, teilweise mit der habituellen Vergangenheit verbundener Erzählweise und dem assertativen Modus; in diesem Teil wird detailliert das Totenritual dargelegt. Er schließt das Thema mit der assertativen **-mi**-Erzählweise ab.

Chaysi kay warmi ña chayamuptin, tuylla wasinpas alli pichasqa kaptin, qarayta ña qallarirqan. Ña qarakuuya puchukaspas ñataq upyachirqan. Paykunari, ayan mikuptin, mikurqantaq. Ña chisi ñiqpis pichqa mita takirqan waqaspa tukuy ayllunkuna. Kananña may pachamu pichqa mita takikuyta waqakuytapas puchukarqan. Chay pachasu chay rumi apamusqanta calliman wischuq karqan “kananqa kutiy, amaña ñuqaykuqa wañusaqchu” ñispa. Chay punchawtaqmi arañ[a]war⁵⁵ watiqakuq karqan “imamantam kay runa wañupuwan” ñispa. Chaymi, “pay piñaptinmi, chay piñaptinmi” ñispapas, ñiptin, chaykunakta Pariacacakta ñiptinpas, o mayqinta ñiptinpas, chaykama quwinwan ima imanwanpas puchukaq karqan. Kay chikaktamu kay wañuq runakunamanta yachanchik.

Nachdem, so heißt es, dann diese Frau angelangt und flugs auch sein Haus gut gefegt war, begann man bereits, (den Toten) zu speisen. Nachdem man, so heißt es, (ihn) zu speisen aufgehört hatte, gab man (ihm) auch noch zu trinken. Und auch sie speisten,

⁵⁴ Der Erzähler bezieht sich hier aus eigener Kenntnis auf Personen, die seiner Aussage nach noch keine guten Christen waren, aber glaubten oder zumindest sagten, daß sie mit den Speisungen der Toten in christlicher Tradition handelten. Hartmann (1994: 76) verweist darauf, daß in der frühen Kolonialzeit “nach christlichem Brauch an Opfergaben für Tote nur Brot, Wein und Kerzen” zugelassen waren, “keinesfalls aber solche, die dem Aberglauben verhaftet sind”. Der Erzähler von Huarochirí vertritt hier offensichtlich eine Position, die radikaler ist als die von Hartmann zitierte.

⁵⁵ Ms.: scheint eher “arañu” zu sein; Taylor: araña (s. seine FN); Trimborn: *Maskentanz* – Lira (1944): “aranya, danza de disfrazados”.

während ihr Toter aß. Und wenn es schon auf den Abend zugin – so heißt es, tanzten alle seine **ayllu**-Genossen klagend fünfmal. Nun, in irgendeinem Moment – ich weiß es, hörten sie sowohl mit dem fünfmaligen Tanzen und als auch mit Klagen auf. In jenem Moment – so heißt es, pflegte man den von ihr mitgebrachten Stein auf die Straße zu werfen und zu sagen: “Jetzt aber kehre zurück – wir anderen aber wollen nur ja nicht schon sterben.” An jenem Tage – ich weiß es, pflegten sie auch durch Maskentanz zu erfragen: “Weshalb ist dieser Mensch uns gestorben?” Wenn es dann hieß – ich weiß es: “weil der zürnt” oder “weil jener zürnt”, – mochten jene Dinge auch bezüglich *Pariacaca* gesagt werden oder bezüglich irgendwelcher anderer gesagt werden – demgemäß pflegten sie (dem Betreffenden) mit ihren Meerschweinchen und mit was auch immer Genüge zu tun. Alles dies wissen wir hinsichtlich der verstorbenen Menschen. (T 28: 11-18, Übers. SDS.)

Auch hier ist es möglich (wie in Kap. 24), daß der Erzähler der Phase 3 die Zeugnisse verschiedener Erzähler ‘zusammengeschnitten’ hat.⁵⁶ Der Erzähler des mit **-si** als reportativ gekennzeichneten Teils erwähnt ausdrücklich, daß die von ihm berichteten Dinge in *alter Zeit*, **ñawpa pacha**, geschahen. Es ist daher auch möglich, daß **-mi** vs. **-si** hier so verwendet wird, wie ich es bereits in meinem Kapitel Evidentialität vermutet habe, nämlich **-mi** die eigene tatsächliche und potentielle Lebenswelt des Erzählers umfassend und **-si** die von ihm nicht erlebte Vergangenheit (obwohl der Wechsel hier nur schwer nachvollziehbar ist) – in diesem Falle kann das gesamte Kapitel vom selben Erzähler verfaßt worden sein bzw. es kann sein, daß ein und derselbe Erzähler wiedergegeben oder zitiert wird.⁵⁷

Den Abschluß des Kapitels bildet eine Aussage zur aktuellen Epoche des Erzählers, in der nach seinem Wissen (**-mi**) noch immer in einigen Gegenden Speisen für die Toten bereitet werden. Wie in Kapitel 3 und 4 setzt sich auch hier der Erzähler klar von diesen Menschen und ihren Bräuchen ab, indem er von *ihnen*, **paykuna**, spricht und seine fehlende Vertrautheit mit diesen Leuten auch dadurch dokumentiert, daß er *vermutet, daß sie denken*: **yuyaspataqcha**, wobei er das dubitative Evidenz-Suffix **-cha** verwendet.

Chaymantam kanan Guarocheripi o Quintipipas kay Todos Santos ñisqanchikpi, “ygleçiapi quñiqlakta⁵⁸ churapusun” ñispa, papaktapas yanuspa, chaymanta charkinkunaktari alli uchuyuqta runap mikunqanpaq hina churapunku, kamchakta aycha yanusqaktapas, chaymantari sapa runanpi huk cantarillo aswantawan. **Kaykuna** ñisqanchikta churaspaqa, paykuna unanchaptinqa, ayankunahc mikun. **Chayta yuyaspataqcha**, quñiqlatakama imaktapas haykaktapas churapunku.

Ferner – ich weiß es, (sagt) man nun in Huarochirí oder auch in Quinti an dem von uns Allerheiligen genannten (Tag): “Laßt uns in der Kirche Meerschweinchen für sie hinsetzen”, sagt man, kocht Kartoffeln und stellt ferner auch gut gepfefferte Trockenfleischstücke wie als menschliche Nahrung für sie hin, gerösteten Mais und geschmortes Fleisch und dann bei jedem ihrer Leute auch ein Krüglein Chicha. (Denn) wie sie – wenn sie die genannten (Dinge) hinstellen – wohl glauben, essen (es)

⁵⁶ S. Kap. 7.5.3 Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität, 7.5.3.3.2 Berichte über religiöse Praktiken.

⁵⁷ Kap. 7.5.3.3.3 Besondere dialektale oder idiolektale Anwendungen der Evidenz-Suffixe.

⁵⁸ Ms.: “coñiellacta”; Taylor: *caliente*; Trimborn: *Meerschwein* (von: *conejo*?).

ihre Toten; in diesem Glauben stellen sie all die Meerschweinchen und was sonst auch immer für sie hin. (T 28: 19-20, Übers. nach Trimborn.)

Es ist möglich, daß der Erzähler dieses Kapitels der Phase 3 ist, der zusammenstellt und kommentiert, was er gehört und/oder erlebt hat; es kann aber auch sein, daß es sich um Erzählungen von Erzählern der Phase 2 handelt, deren Zeugnisse vom Erzähler der Phase 3 verwoben und kommentiert, d.h. zu einer einheitlichen Darstellung verarbeitet wurden.

8.3 Schlußbemerkung

Ich hoffe, in den hier durchgeführten beispielhaften Analysen einzelner Kapitel, deren unterschiedlicher Struktur und Einbindung in das Gesamtwerk die im Laufe der Studie angesprochenen Probleme und Themen nochmals verdeutlicht zu haben. Es zeigt sich in der Beispielanalyse, daß unterschiedliche Erzähler und zumindest ein Redakteur sowie ein Editor für die Texte verantwortlich zeichnen, wobei die Erzähler der Mythen anscheinend kollektives Wissen und Überlieferungen im Stil der oralen Traditionen wiedergeben, während die Beschreibungen religiöser Praktiken teilweise Zusammenstellungen der Aussagen unterschiedlicher Gewährsleute zu sein scheinen, die ein im christlichen Glauben angesiedelter Redakteur miteinander und mit den Mythentexten zu einem Ganzen verwebt, das schließlich noch von einem Editor mit Randkommentaren versehen wird.

IV Schluß

9. Rückblick und Ausblick

9.1 Die Analyse der Texte von Huarochirí: Zusammenfassung und Ergebnisse

Ich hatte zu Beginn der Studie vorgeschlagen, die Texte von Huarochirí, die ja nicht einem bestimmten Autor oder auch nur Schreiber zugeordnet werden können und von Aufbau und Inhalt her sehr komplex sind, im Rahmen des Modells des kommunikativen Aktes zu betrachten, das zum einen die unterschiedlichen textuellen Komponenten in die Untersuchung einbezieht, zum anderen aber auch die kontextuelle Situation mit berücksichtigt. Außerdem kann dieses Modell für die Untersuchung historischer Texte auf die diachrone Ebene übertragen werden, wodurch es möglich wird, Vielschichtigkeit und Dynamik solcher Texte besser zu erfassen, da sowohl der kontextuelle Rahmen untersucht als auch dem Entstehungsprozeß Rechnung getragen werden kann.

Die vorliegenden, im schriftlichen Medium fixierten Texte können offensichtlich nicht als der oralen Literatur zugehörig verstanden werden, sind aber auch nicht typisch für die schriftliche Textproduktion. Vielmehr befinden sie sich, wie auch die dafür Verantwortlichen, am Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, und auf dieser Erkenntnisgrundlage kann man nun versuchen, Fragen nach Erzählern, Redakteur und Editor zu beantworten, wie auch danach, ob es sich um die Niederlegung kollektiven Wissens oder um personalisierte Literatur handelt.

Das erwähnte Modell des kommunikativen Aktes und seine diachrone Erweiterung erlauben es, diesem Übergang vom Mündlichen zum Schriftlichen Rechnung zu tragen. So sind in den Texten Erzählungen in Mythenform einer hypothetischen ersten Phase der indigenen Überlieferung zu erkennen, und zwar als einzelne Kapitel des Gesamttextes, die sich mit mythischen Inhalten befassen; der Erzähler dieser Mythen des Huarochirí-Manuskriptes befindet sich in dem, was ich Phase 2 genannt habe, da die erste Phase der Erzählung im originären Kontext nicht mehr rekonstruierbar ist. Ein weiterer Erzähler, von mir Redakteur genannt, zeichnet für die externen Kommentare zu den Mythen und teilweise für die Berichte verantwortlich. Und schließlich hat dieser Redakteur oder ein Editor die Texte so zusammengestellt – als Sammlung – wie sie auf uns überkommen sind. Von der Phase 2 (bzw. 1) bis zu der des Editors spiegelt sich also sukzessive die Verschriftung wider.

Um diese Übergänge von der mündlichen zur schriftlichen Ausdrucksweise und damit die Eigenart kolonialer, insbesondere solcher Literatur, die im indigenen Umfeld entstanden ist, besser zu verstehen, war es erforderlich, die Diskurs- und stilistischen Ausdrucksmittel der Texte zu analysieren sowie zu untersuchen, auf welche Traditionen sich die Erzähler stützen konnten; außerdem wurden die Texte und ihre potentiellen Produzenten in ihrem historiographischen und literarischen Kontext gesehen.

Im folgenden sollen die wichtigsten Ergebnisse dieser Analysen zusammengefaßt und im Anschluß daran diskutiert werden.

9.1.1 Die Texte

Voraussetzung für eine Analyse der Diskurs-Organisation ist die Untersuchung der syntaktischen Strukturen, da Sätze die Grundlage für die übergreifende Textstruktur bilden. Wie in den Quechua-Dialekten des südlichen Sprachzweiges werden auch in den Texten von Huarochirí typischerweise subordinierende Nominalisationen, und in geringerem Maße Basisnominalisationen und Konstruktionen mit **chayqa** verwendet, um komplexe Sätze zu bilden.¹ Während die Mythentexte häufigen und

¹ S. Kap. 7.1 *Syntax*.

komplexen Gebrauch von den gängigen subordinierenden Nominalisationen machen, weichen einleitende Sätze der einzelnen Kapitel sowie abschließende Kommentare und Einschübe von dieser Konstruktionsart insofern ab, als hier häufiger Basisnominalisationen verwendet werden, außerdem hin und wieder Konjunktionen ähnliche Partikeln und aus dem Spanischen entlehnte Konjunktionen. Dies weist darauf hin, daß die Erzählungen selbst in ihrer traditionellen, überlieferten Form in die Textsammlung übernommen und quasi 'eingefroren' weitergegeben wurden, während bei der Erstellung des Gesamtmanuskriptes idiolektaler und teilweise auch bereits von spanischen Interferenzen gekennzeichneter Einfluß sichtbar ist, der individuelle Stimmen verkörpert.

Um nun die Texte zu verstehen, ist es zunächst erforderlich, die Darstellung der thematisch-inhaltlichen Entwicklung² zu untersuchen. In den Erzähltexten (Mythen) von Huarochirí folgt diese Darstellung dem universal verbreiteten und sowohl für mündliche als auch für schriftliche Erzählungen verwendeten Muster mit Einführung, Aufbau der Spannung, Höhepunkt und Schluß. Die Charaktere werden zu bestimmten lexiko-semantischen Feldern in Bezug gesetzt und bilden oft Gegensatz- oder sich ergänzende Paare. Die Spannung wird häufig durch einen dramatisierenden Dialog zwischen den Protagonisten hergestellt. Der Höhepunkt kann durch syntaktische Strukturen markiert werden, die sich von denen im Rest der Erzählung unterscheiden, durch lexiko-semantische Besonderheiten oder durch die Einführung eines neuen Handlungsträgers. Den Erzählungen vorangehend und ihnen folgend findet sich eine geographisch-kulturelle Kontextualisierung, die Darstellung des Ergebnisses oder Effekts, den der Inhalt auf die jetzige Zeit hat (oft kritisch-bewertend), zusammen mit ihrer Einbettung in das Gesamtmanuskript durch Querverweise auf andere Kapitel. Die Erzählungen haben immer den Charakter eines *plot* mit logisch-kausalen Zusammenhängen. Während der Kern der Erzählungen mit dem in autochthonem Umfeld vorgetragenen übereinstimmen dürfte, zeugen die externen Einleitungen und Schlüsse davon, daß der Redakteur Kenntnis von Chroniken und evtl. auch von Predigten hatte.

Das andere Genre der Textsammlung, die Berichte, weisen jeweils einen Hauptstrang auf, der oft von Abschweifungen zu anderen, verbundenen Themen unterbrochen ist. Dieses relativ einheitliche Schema kann darauf zurückzuführen sein, daß sie anhand eines (impliziten oder expliziten) Fragebogens entstanden sind, sich aber gleichzeitig auch an indigenen Traditionen von Berichten über Feste orientieren. Damit ist das 'Genre' der Berichte von Huarochirí als ein Beispiel für die Entstehung hybrider Formen zu betrachten, die sowohl auf indianischen Traditionen basierten als auch vom europäischen, schriftlich verfaßten Dokument beeinflusst waren (das ebenfalls wiederum indianischen Einfluß gehabt haben mag). In Anbetracht der Komplexität, in der sich uns die Situation hier darstellt, möchte ich anregen, daß wir in Zukunft bei der Analyse kolonialzeitlicher Literatur nicht nur unidirektionale Transmissionswege annehmen, sondern auch die Möglichkeit einer bereits frühen gegenseitigen Beeinflussung andiner und europäischer Literatur in unsere Modelle einbeziehen.

Wie jeglicher Text sind auch die Traditionen von Huarochirí in Raum und Zeit eingebettet und bringen einen Bezug dazu zum Ausdruck, der sich in der sprachlichen Darstellung manifestiert.³ Das andine Konzept **pacha**, das *Zeit* und *Raum* umfaßt und am ehesten mit *Welt* wiedergegeben werden kann, findet im lexikalischen und grammatischen Bereich Ausdruck, indem z.B. adverbiale Zeit- und Raumbestimmungen, die deiktischen Pronomina und das Zeit-Aspektsystem verwendet werden, um das Erzählte miteinander in Verbindung zu setzen und einen Bezug zwischen Erzähler und Angesprochenem herzustellen. So werden die deiktischen Pronomina zum einen als stilistisches Mittel eingesetzt, das

² S. Kap. 7.3 *Die erzählerische Darstellung thematisch-inhaltlicher Entwicklung.*

³ S. Kap. 7.4 *Die Darstellung von Raum und Zeit.*

wichtige Wörter als den Handlungsfaden weiterführend markiert und den Text durch Rückbezüge miteinander verwebt, beides aus der mündlichen Tradition kommend; zum anderen werden sie ebenfalls als Mittel des „Verwebens“ verwendet, aber auf der schriftlichen Ebene, wenn der Erzähler einen Bezug zu anderen Kapiteln herstellt und damit dem Text eine kohärente Textur verleiht. Den andinen Völkern eigene Kategorisierungen periodischer Art von Zeit – **mita**, *Periode*, **punchaw**, *Tag*, **wata**, *Jahr* – werden in den Berichten über Rituale und Zeremonien mit europäischen Kategorien in Verbindung gebracht; so wird zwar ein spanisches Wort für *Fest*, **pascua**, verwendet, aber diese Feste sind indigene Feste, die man auf den Zeitpunkt christlicher Feste gelegt hat. Dies zeigt, daß zumindest der kommentierende Erzähler bereits in dem neuen System zu Hause ist. Hier wird durch den Diskurs und seinen Aufbau, vor allem aber durch die zeitliche Einordnung in verschiedene Kalender- und Glaubenssysteme die Ambiguität der kolonialen Situation deutlich: auf beiden Ebenen – sowohl der der Partizipanten, über die berichtet wird, als auch auf der des Erzählers/Redakteurs – beeinflussen beide Wertssysteme die Menschen, wenn auch auf unterschiedliche Weise: die Teilnehmer der andinen Zeremonien passen diese in den christlichen Kalender ein; der christianisierte Beobachter setzt sich kritisch damit auseinander.

Große Zeitepochen werden sprachlich danach unterschieden, ob sie in eine nicht näher definierte Zeit gehören, die weit zurückliegt (**ñawpa pacha**, *alte Zeit*), oder ob sie eine näher an der Erzählzeit gelegene Zeit betreffen, die mit bestimmten Gottheiten und Erlebnissen der Menschen verbunden ist (**kay pacha**, *diese Zeit*).

Räumlichkeit ist innerhalb des Erzählten insofern wichtig, als zum einen damit Orte und Menschen zu bestimmten Gottheiten in Bezug gesetzt werden und diese Gottheiten wiederum auch ethisch bewertet werden, indem sie einer oberen, guten geographischen Sphäre oder einer unteren, schlechten Sphäre zugeordnet werden. Zum anderen ist die räumliche Dimension der Rituale wichtig, da man durch Schnelligkeit nicht nur zum physischen, sondern auch zum spirituellen Ziel gelangt.

Insgesamt zeigt die Verwendung zeitlich-räumlicher Ausdrucksmittel, daß Gegebenheiten existieren, die der Mensch als von ihm unabhängig geschehen auffaßt, nämlich die Ereignisse der mythischen Zeit, während andere Handlungen (sowohl zeitlich als auch räumlich) in Relation zu ihm selbst gesehen werden, nämlich die, in deren Rahmen sich die Zeremonien in direkter Verbindung zur Verehrung bestimmter Gottheiten abspielen. Daneben werden die Raum-Zeit-Indikatoren aber auch verwendet, um den Text selbst zu formen. Hier spielt sowohl das neue Medium (die schriftliche Fixierung) als auch die Erzähler-Hörer/Leser-Beziehung (der Wunsch des Redakteurs, dem Leser eine bestimmte Interpretation zu vermitteln) eine Rolle: außerhalb der einzelnen Mythen und Beschreibungen religiöser Praktiken selbst dreht sich der Text nämlich sozusagen um den Erzähler, der die Schilderungen zueinander und zur Lebenswelt der Zuhörer/Leser in Beziehung setzt. Neben der Verwendung dieser sprachlichen Mittel in der noch erkennbaren oralen Wortkunst werden sie aber auch – in den Berichten und in den Kommentaren des Redakteurs – benutzt, indem sie in das neue Medium der schriftlichen Kommunikation umgesetzt werden.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Diskurses und vor allem dessen, wie in einem Text Kohärenz entsteht, ist die Mitteilungsperspektive. Im Quechua werden hierfür Suffixe verwendet, die am besten als Diskurs-Suffixe zu bezeichnen sind, da sie über das Wort und über Satzgrenzen hinaus benutzt werden, um den Diskurs zu organisieren. Man kann zwei Gruppen unterscheiden, die intra-textualen Suffixe, die

Beziehungen im Text selbst herstellen⁴, und die Evidenz-Suffixe, die Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung schaffen⁵.

Die wichtigsten intra-textualen Suffixe sind **-qa**, **-ri** und **-taq**. In den Texten von Huarochirí nimmt das auch *topic marker* genannte **-qa** etwas vorher Erwähntes auf; im Verlauf einer Episode markiert **-qa** den Erzählungsschwerpunkt, meist anhand des Wechsels der Hauptakteure, so daß es wie ein roter Faden durch die Erzählung führt; neben der Markierung der Hauptakteure wird **-qa** aber auch verwendet, um Zeit oder Ort der Handlung zu Beginn einer Erzählung oder Episode festzulegen, d.h. diese wird thematisch in einen zeitlichen oder räumlichen Rahmen eingebunden. Die relativ einheitliche Verwendung von **-qa** in den mythischen Erzähltexten einerseits und eine freiere Benutzung in den Berichten andererseits deutet nicht nur auf verschiedene Erzähler/Redakteure hin, sondern unterscheidet auch einen Erzählstil, im Sinne eines wohlgeformten, „künstlerischen“ Quechua, von einem Stil der Alltagssprache. Der zweite *topic marker*, **-ri**, hat die Funktion, eine Handlung, einen Handelnden oder einen Handlungsgegenstand näher einzuführen; **-ri** kann auch die Aufmerksamkeit auf ein einzelnes Element lenken, das es dann im einzelnen elaboriert; außerdem kann **-ri** zusammenfassend abschließen. Man kann **-ri** daher als detaillierend-parallelisierend-resümierend bezeichnen. Das letzte dieser Gruppe der intra-textualen Suffixe, **-taq**, kann man im weitesten Sinne als assoziierend beschreiben, denn es verbindet inhaltlich Teilsätze oder Sätze mit anderen Teilsätzen oder Sätzen, wobei es aber auch kontrastieren kann. Es setzt also zwei Argumente miteinander in Beziehung oder stellt sie als zusammengehörig dar.

Die im heutigen Quechua verwendeten Suffixe **-mi**, mit assertativer, d.h. selbsterlebter, **-si** mit reportativer, d.h. vom Hörensagen bekannter, und **-cha** mit dubitativer Bedeutung, die die Datenquelle markieren, auf der der Sprecher seine Äußerung ansiedelt, finden sich auch in den Texten von Huarochirí.

Das dubitative Suffix **-cha** bringt Vermutungen und Annahmen zum Ausdruck; es zeigt, daß der Sprecher bezüglich seiner Datenquelle unsicher ist. Im Gebrauch der Erzähler von Huarochirí findet sich dieses Suffix vor allem, wenn diese ihre Vermutung über andine Glaubenselemente oder religiöse Zeremonien äußern, die zu ihren Lebzeiten noch stattfinden, deren Bedeutung sie sich aber nicht ganz sicher sind, oder aber wenn sie den Zeitpunkt oder die Dauer einer Zeremonie nicht genau kennen.

Das reportative **-si**, zusammen mit der einfachen Vergangenheit, wird vom Erzähler mythischer Geschichten verwendet und markiert eine zeitliche und räumliche Entfernung des Erzählers von den erzählten Begebenheiten. Dies bedeutet, daß beim Niederschreiben einer Mythe wahrscheinlich deren erzählerischer Standpunkt, der des reportativen Modus, so beibehalten blieb, wie er auch im mündlichen Vortrag war. Außerdem verwendet der Erzähler **-si**, wenn er vergangene Ereignisse aus seiner eigenen räumlich und zeitlich nähergelegenen Lebenswelt vorträgt, die er aber nicht selbst erfahren hat. An einigen Stellen tritt es allerdings auch auf, um zu zeigen, daß der Erzähler ein Ereignis nicht selbst erlebt hat oder aber seine direkte Kenntnis lieber verschweigen will.

Wenn der Erzähler in einer Geschichte explizit Position bezieht, d.h. wenn er das kommentiert, was er erzählt, wechselt er vom reportativen **-si** zum assertativen **-mi**, das normalerweise in Begleitung des inklusiven Plurals **-nchik** auftritt, der den Angesprochenen in die Wir-Gruppe einbezieht. Der Erzähler kann den Adressaten auf seine Seite ziehen, indem er ihn dadurch, daß er sich mit ihm in einer Gruppe

⁴ S. Kap. 7.5.2 *Die intra-textualen Suffixe in den Texten von Huarochirí, unter besonderer Berücksichtigung der Suffixe -qa, -ri und -taq.*

⁵ S. Kap. 7.5.3 *Beziehungen zwischen Sprecher und Äußerung: Evidentialität.*

definiert, implizit davon überzeugt, daß seine Sichtweise – die des Erzählers – die richtige ist. Dieser Erzähler/Kommentator ist nicht identisch mit dem Erzähler der Mythen: seine Aussage und auch das Quechua, das er verwendet, deuten darauf hin, daß es sich um den Redakteur der Phase 3 oder den Editor der Phase 4 handelt. Indem er seine Ansicht – wie erwähnt mit Hilfe von **-nchik** formuliert – der der “anderen”, der Nicht-Gläubigen, gegenüberstellt, weist er gleichzeitig jegliche Verantwortung für die Handlungen jener “anderen” von sich. Ebenso identifiziert sich natürlich auch dieser kommentierende Erzähler nicht mit den Handlungen und Personen der mythischen Erzählungen, die durch den reportativen Modus weit von einer Einbindung in seine Gegenwart entfernt sind.

Der Erzähler benutzt also einerseits automatisch das passende Evidenz-Suffix, um sein persönliches Wissen oder seine Unkenntnis eines Phänomens zu dokumentieren. Andererseits macht er von diesem sprachlichen Mittel aber auch Gebrauch, um seine Kenntnis eines Ereignisses zu leugnen oder zu bestätigen, wodurch er uns Informationen darüber gibt, wie er vom Adressaten wahrgenommen werden will. In diesem Fall wird die Kombination des evidentialen Aspektes dieser Suffixe (wie der Sprecher seine Information erhielt) mit dem gültigkeitsbezogenen Aspekt (die Festlegung des Sprechers bezüglich des Wahrheitsgrades seiner Aussage) deutlich. Linguistische Ausdrucksmittel dienen also dazu, nicht nur den Erzählerstandpunkt und dessen Verantwortlichkeit zu umreißen, sondern sie definieren oder ‘schaffen’ gewissermaßen auch einen Adressaten, wodurch sie entscheidend dazu beitragen, den Diskurs in einen sozialen Kontext einzubetten.

Eine weniger klar abgegrenzte Verwendung des assertativen vom reportativen Modus findet sich in vielen der Berichte, die Zeremonien beschreiben. Hier wechselt der Erzähler oft mitten im Bericht von einem Modus zum anderen und zurück. Dadurch sind unterschiedliche Stimmen präsent, die das Erzählte von ihrem Standpunkt aus kommentieren. Möglicherweise hat der Redakteur der Phase 3 oder sogar schon der Erzähler der Phase 2 diese Aussagen miteinander verwoben, die eigentlich von verschiedenen Sprechern stammen und daher verschiedene Evidenz-Markierungen aufweisen. Diese Zusammenstellung ist fast schon ethnographischer Art zu nennen, weil von verschiedenen Gruppen gesprochen wird, die durch verschiedene “Informanten” repräsentiert sein dürften. Der Redakteur hat nun die verschiedenen Aussagen miteinander zu einem Text verwoben, indem er diese direkt miteinander verbindet. Er fungiert also als Koordinator, der einen schriftlichen Text schafft, wobei er einerseits, nämlich in der Verwendung der Evidenz-Suffixe, neue Wege bei der Zusammenstellung unterschiedlicher Aussagen beschreitet, andererseits aber auch noch traditionelle stilistische Verknüpfungsmittel, wie die wiederholende Wort-Wiederaufnahme, verwendet.

Für die Schaffung des Textes als globale Einheit bedeutet dies, daß beim Niederschreiben einer Mythe wahrscheinlich deren erzählerischer Standpunkt, der des reportativen Modus, so beibehalten blieb, wie er auch im mündlichen Vortrag war. Beim Aufzeichnen der Berichte über Zeremonien und Riten als auch der Erlebnis-Berichte hingegen wird die persönliche Einflußnahme des Erzählers zum einen, zum anderen aber wahrscheinlich auch dessen Bemühen, verschiedene Stimmen seiner Informanten wiederzugeben, deutlich. Hierbei spiegelt der schriftlich fixierte Text einen durch situativen Kontext und mündlichen Vortrag determinierten Gebrauch einiger Diskurs-Mittel wider, die der Redakteur oder Editor bemüht ist, dem neuen schriftlichen Medium anzupassen. Man sieht also eine gewisse Hybridität: die Herstellung einer Verbindung zwischen traditionellen etablierten (mündlichen) und vom Schreibenden auf neue Art eingesetzten (schriftlichen) sprachlichen Ausdrucksmitteln.

Wie bereits erwähnt, werden mit Hilfe der im Rahmen der Diskurs-Suffixe besprochenen Morpheme mit konnektiver Funktion auf der Satzebene, aber auch zwischen Sätzen, Verbindungen zwischen den einzelnen Handlungen explizit gemacht. Darüberhinaus bedienen sich die Erzähler von Huarochirí aber

noch weiterer konnektiver Elemente, um dem Text Kohärenz zu geben. Dazu gehören die subordinierenden Nominalisationen als verbale Konnektive mit verkettender Funktion, Konnektive in Form von Partikeln sowie von **nisqa(-)**, *das Gesagte, Erwähnte* abgeleitete Formen.⁶ Letztere werden verwendet, um den Hörer oder Leser einzubeziehen, ihn mit bestimmten Personen, Gegenständen oder Orten bekannt zu machen und ihn dann an diese zu erinnern.

Die anderen Konnektive stellen eher einen intra-textualen Bezug her, d.h. sie verbinden Inhalte miteinander. In den Erzähltexten mythischen Charakters werden Rückbezüge zum vorhergehenden Text hergestellt, indem ein Wort in anderer grammatischer Form, manchmal zusätzlich auch als Synonym, wiederaufgenommen wird, meist durch eine Formulierung wie (wörtlich) *dies getan habend ...*, wobei aus dem Ko-Text hervorgeht, ob die Verbindung z.B. konsekutiven, temporalen, konzessiven oder kausalen Charakter hat. Eine andere beliebte Form der Verbindung sind Konnektivpartikeln, die sich vom Demonstrativpronomen **chay**, *jenes*, ableiten; **chaysi** bringt eine chronologische Abfolge zum Ausdruck (*da, dann*), **chaymanta(s)** ergänzt die vorhergehende Handlung (*außerdem*) oder folgert daraus (*daraufhin, aus diesem Grund*). Welche Formen im einzelnen verwendet werden, hängt größtenteils von der Vorliebe des Erzählers ab – ähnliche Erzählungen zeigen unterschiedliche Vorlieben für die eine oder die andere Art der Konnektion, was zeigt, daß es sich hierbei um ein Stilmittel handelt, das einzelne Erzähler auszeichnet. Viele indianische Sprachen und auch moderne Quechua-Dialekte bedienen sich insbesondere der Wiederaufnahme durch Abwandlung, womit deutlich wird, daß es sich in den Texten von Huarochirí um eine verbreitete orale Ausdrucksform handelt, die dem Erzähler das Erinnern und auch das Vortragen erleichtert, indem sie Zeit zum Weiterführen und assoziativen Erzählen ermöglicht; auch kann sich durch die Wiederholung das Erzählte dem Zuhörer besser einprägen.

Im Gegensatz zu den Erzählungen werden in den Berichten (über Gebräuche und Riten) mehr Konnektive lexikalischer Art verwendet, die den indoeuropäischen Konjunktionen ähneln; dazu zählen sowohl Quechua-Wörter als auch spanische Konjunktionen. Da Texte berichtenden Charakters einen logisch-argumentativen Aufbau haben, der je nach Erzählerstandpunkt auch mit Bezug auf seine konnektive Struktur freier als ein narrativer Text ist und stärker variieren kann, ist es verständlich, daß dort der Einfluß des Spanischen stärker zum Ausdruck kommt.

Die bisher besprochenen Ausdrucksmittel stellen auf sprachlicher Ebene Verbindungen zwischen den einzelnen Aussagen und Textteilen her; man kann diese Verbindungen aber auch auf der Ebene der Charaktere und deren Interaktion miteinander betrachten.⁷ Götter, Menschen, Tiere und auch Steine stehen in den Texten von Huarochirí in wechselseitiger Beziehung, und es ist nicht möglich, diese für uns unterschiedlichen konzeptuellen Kategorien eindeutig gegeneinander abzugrenzen. Vor allem Götter werden mit Bezeichnungen belegt, die soziale Beziehungen im normalen menschlichen Umgang zum Ausdruck bringen (wie *Vater, Schwester*); somit wird der Charakter der Gottheiten als Wesen mit übernatürlichen Kräften durch ihre Handlungen deutlich, diese Gottheiten werden aber gleichzeitig mit den für Menschen verwendeten Termini beschrieben und verhalten sich menschlich (wenn sich z.B. ein Gott in eine Frau verliebt). Außerdem bedienen sich sowohl Gottheiten als auch Tiere der menschlichen Sprache. Der Übergang von einer Kategorie in die andere wird durch Verwandlungen deutlich: Gottheiten entschlüpfen aus Eiern oder verwandeln sich in Tiere, und Menschen werden zu Stein und damit letztendlich zu einer Gottheit. Die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien sind fließend, wenn man nicht sogar annehmen muß, daß für die Bewohner von Huarochirí eine Kategorisierung wie die

⁶ S. Kap. 7.6 *Konnektive und Rückbezüge*.

⁷ S. Kap. 7.7 *Personen-Interaktion*.

unsere nicht relevant war. Es ist aber auch möglich, daß diese Welt, in der verschiedene Wesensarten ineinander übergehen können, schon für die Erzähler von Huarochirí mit einer 'mythischen' Zeit in Verbindung gebracht wurde, in der die Gottheiten durch ihre Handlungen und Interaktionen miteinander die Grundsteine für die zur Zeit der Erzählung bestehenden sozialen und kulturellen Gegebenheiten legten. Daß sie weiterhin existierten, zeigen die ebenfalls in den Traditionen von Huarochirí beschriebenen Rituale, in denen die Gottheiten durch ihre Personifizierung in Menschen weiter und wieder lebten.

Die Beziehungen zwischen den Handelnden passen sich den sozialen Gepflogenheiten der Gruppe an, d.h. Verwandtschaftsbezeichnungen, die im normalen Umgang im übertragenen Sinne verwendet werden, um symmetrische oder asymmetrische Beziehungen ritueller Art auszudrücken, werden auch von den Gottheiten in ihrer eigenen Interaktion und in der mit den Menschen benutzt. Sprachlich kommt die Interaktion auf verschiedenen Ebenen zum Ausdruck. Dialoge dienen dazu, die Beziehungen zwischen einzelnen Protagonisten zu erhellen, wobei nur ein Minimum an Information auf den die Dialoge umgebenden Ko-Text gelegt wird; die Protagonisten werden durch ihre Dialoge charakterisiert, und sie treiben damit auch die Handlung voran. Auf lexikalischer und vor allem auf morphologischer Ebene machen die Texte intensiven Gebrauch der dem Quechua eigenen Ausdrucksformen für Interaktion: neben speziellen Verben der Gegenseitigkeit werden die interpersonalen Konjugationssuffixe verwendet, aber auch Modalsuffixe, die eine Gegenseitigkeit oder einen Vor- bzw. Nachteil ausdrücken.

Somit wird durch sprachliche Ressourcen deutlich gemacht, wie die Handelnden zueinander in Beziehung stehen: sie lieben, sie helfen, sie hassen, sie ärgern einander. Es ist zwar klar, daß es sich hier um religiöse, also metaphorisch-symbolische Darstellungen der Welt handelt, die mit Sicherheit von der andinen Bevölkerung interpretiert wurden; aber wir dürfen nicht vergessen, daß für den Menschen in den Anden – bis heute – die Natur (die Götter, Menschen, Pflanzen, Tiere, Steine, astronomische und meteorologische Phänomene u.a. umfaßt) als ein Ganzes empfunden wird, das die Macht hat, zu handeln und das menschliche Leben zu beeinflussen.

In der hier präsentierten Zusammenfassung der Ergebnisse der Diskursanalyse ist bereits deutlich geworden, daß viele der besprochenen sprachlichen Mittel auch stilistischer Art sind⁸, weshalb sich die stilistische Analyse der Traditionen von Huarochirí im engeren Sinne auf Bildlichkeit, Wiederholung und Parallelismus sowie Rhythmus konzentriert.⁹

Die Bildlichkeit in den Texten von Huarochirí besteht größtenteils aus von Topoi bestimmten Vergleichen, die Grenzen und Übergänge in den Sphären menschlicher Erfahrung sprachlich zum Ausdruck bringen. Zu Vergleichendes und Vergleichenes werden fast immer explizit gemacht. Dafür wird neben gängigen lexikalisch-morphologischen Ausdrucksmitteln ein spezielles religiöses Register verwendet. Metaphern finden sich nur im Bereich der Symbolik, die sich in ganzen Komplexen der Interaktion des Menschen mit dem Übernatürlichen ausdrückt. Diese Symbole sind für Außenstehende kaum zu entschlüsseln, da der Erzähler sie nicht explizit macht. Dies deutet daraufhin, daß er sich an ein Publikum wendet, von dem er voraussetzt, daß es mit der Symbolik vertraut ist. Daneben findet sich in den Berichten der Erlebnisse eines einzelnen, nämlich des Don Cristóbal (in Kapitel 20 und 21), eine personalisierte Bildlichkeit, die sich zwar formal im Rahmen der Konventionen für Vergleiche bewegt, inhaltlich aber andere, individuellere Bilder aufweist, die nicht mit den Topoi der Mythen übereinstimmen. Wir wissen natürlich nicht, inwieweit individuelle Bilder auch schon in Erlebnisberichten in vorspanischer Zeit verwendet und vom einzelnen Erzähler eingesetzt wurden. Topoi und Symbolik jedoch weisen

⁸ S. dazu die Besprechung von Stilistik und Diskursanalyse in Kap. 7.8.1.1.

⁹ S. Kap. 7.8 *Rhetorische und stilistische Ausdrucksmittel*.

darauf hin, daß zumindest in den mythischen Texten der orale andine Stil erhalten geblieben ist, der im Publikum eindeutige Assoziationen hervorgerufen haben dürfte. In den Texten von Huarochirí findet sich also literarisch gesehen beides: der kollektive, durch linguistische und bildliche Konventionen bestimmte Ausdruck einer Gruppe und der individuellere Ausdruck eines persönlichen Erlebnisses.

Während Bilder Stilmittel sind, die auf die zu beschreibende Welt außerhalb des Erzählten Bezug nehmen, greifen Parallelismen und Wiederholungen auf Sprache selbst zurück und sind als solche sowohl in der mündlichen als auch schriftlichen Literatur universal verbreitet. In Texten poetischen Charakters stechen Parallelismen besonders hervor, was auch in den wenigen Gebetstexten, die in den Traditionen von Huarochirí zitiert werden, der Fall ist. Hier ist der parallele Aufbau den von Molina, Guaman Poma und Pachacuti Yamqui aufgezeichneten Gebeten sehr ähnlich.¹⁰ Aber auch in den mythischen Texten selbst finden sich Parallelismen. Auf semantischer Ebene werden Wörter ähnlichen oder entgegengesetzten Inhalts gepaart, wodurch die Erzählung an Lebhaftigkeit gewinnt. Sowohl für den Erzähler als auch für den Hörer/Leser bilden diese abgewandelten Wiederholungen aber auch eine Gedächtnishilfe. Eine weitere Parallelisierung, bestehend aus der Wiederaufnahme und gleichzeitigen grammatischen Abwandlung eines lexikalischen Elementes, wurde bereits im Rahmen der konnektiven Ausdrucksmittel besprochen und steht linguistisch gesehen zwischen lexikalischen und syntaktischen Parallelismen. Letztere finden sich in den Erzählungen als komplementäre Konstruktionen, in denen die zweite Phrase den Inhalt der ersten ergänzt, und als antithetisch-synthetische Konstruktionen, in denen gegensätzliche Handlungen beschrieben werden und manchmal auch daraus gefolgert wird. Vielen dieser Parallelisierungen ist neben ihrer semantisch-grammatischen Bedeutung zusätzlich ein gewisser Rhythmus eigen. Außer den erwähnten Parallelisierungen innerhalb einer Erzählung – und sie kommen praktisch nur in den Erzählungen mythischer Art vor – finden sich auch Parallelisierungen, um eine Erzählung zu strukturieren, d.h. ihr Ablauf wird durch ähnliche Sätze in eine bestimmte Form gebracht. Und sogar jenseits einer bestimmten Erzählung, nämlich in einer anderen Erzählung, können bestimmte Themen fast identisch formuliert werden. Wir sehen also, daß Parallelkonstruktionen in den Erzähltexten von Huarochirí häufig und auf allen Ebenen der Sprache und des Diskurses angewendet werden. Die Berichte hingegen weisen keine Einheitlichkeit bezüglich paralleler Konstruktionen auf. Vielmehr spiegeln sie wider, daß unterschiedliche Erzählerstimmen von einem Redakteur verarbeitet wurden.

Ein weiteres stilistisches Mittel ist der Rhythmus.¹¹ Zum einen zählen dazu die morphologisch-syntaktischen Besonderheiten der Sprache; so entsteht ein gewisser Rhythmus durch die Verwendung des Vergangenheits-Suffixes **-rqa(n)**, fast immer am Ende eines Satzes, und durch die einleitenden Konnektive; dieser Rhythmus wird noch durch das Auftreten diverser Ableitungen des deiktischen Pronomens **chay**, *jenes*, verstärkt. Zum anderen können auch die oft mehrfach zusammen auftretenden subordinierenden Konstruktionen mit **-spa** und **-pti** einer Passage etwas Rhythmisches geben; dabei ist besonders die Formel **ñispa(s)**, *sagend (so heißt es)*, die die wörtliche Rede als solche markiert, zu nennen. Alle diese Eigenheiten finden sich so häufig und regelmäßig in den Texten von Huarochirí, daß die Erzähler sie offensichtlich bewußt einsetzen und vielleicht sogar den Rhythmus verwendeten, um das Erlernen und die Weitergabe oraler Tradition zu erleichtern.

Betrachtet man die besprochenen stilistischen Eigenschaften der Textsammlung von Huarochirí, so wird klar, daß es sich nicht um die spontane Niederschrift eines einzelnen Individuums handelt, sondern diese

¹⁰ Vgl. Kap. 5.1.2.3 *Altandine Poesie: Lieder, Gesänge und Gebete*.

¹¹ Rhythmus ist eine Eigenschaft, die sowohl Prosa- als auch poetischen Texten eigen ist. Für die Diskussion, wie Prosa im Gegensatz zu Poesie von mir aufgefaßt wird s. Kap. 5.1.2 *Gattungen andiner Wortkunst*, 5.1.2.1 *Zur Definition der Begriffe*.

Merkmale lassen vielmehr darauf schließen, daß die Texte bestimmten Konventionen, z.B. im Bereich der Bildlichkeit und der Parallelkonstruktionen, folgen, da es konsistente Muster gibt, die in der Mehrheit der Texte auftreten.

Allerdings ist es schwierig zu unterscheiden, welche Stilmerkmale als typisch mündlich und typisch schriftlich anzusehen sind, da sich z.B. bei der sehr klar auftretenden Parallelisierung die Frage stellt, inwieweit diese typisch oral-andin sein muß und nicht vielleicht auch von Erzählungen der spanischen Tradition, denen der Erzähler ausgesetzt gewesen sein mag, beeinflußt worden sein könnte.

Sicher ist, daß in den vorliegenden Texten von Erzählungen (Mythen) auf allen Ebenen (von der lexikalischen bis zur narrativen) stark mit Wiederholungen und Parallelkonstruktionen gearbeitet wird, und daß es charakteristische Topoi gibt, die andines Kulturgut widerspiegeln. Dies deutet auf eine orale Erzähltradition hin, die sich auch fester verbaler Formen bediente. Andererseits sind aber auch stilistische Eigenheiten zu erkennen, die eher individueller Art sind und damit auf das Eingreifen und die bewußte Modifikation durch einen Erzähler hindeuten. So weisen die Erlebnisberichte, Anfänge, Einschübe und Schlüsse sowie die Berichte über Zeremonien und Riten kaum konventionelle Stilmerkmale auf; ebenso fehlt ihnen ein gleichmäßiger Rhythmus, da sie die Konnektive und Evidenz-Suffixe, durch ihren berichtenden Charakter bedingt, in variierterer Form benutzen als dies die Erzähltexte tun. Hier zeichnet ganz offensichtlich ein individueller Erzähler, der Redakteur oder sogar der Editor, verantwortlich.

Wir haben gesehen, daß die diskursiven und stilistischen Eigenschaften der Texte diese als Produkt einer Zeit an der Schnittstelle zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit erkennen lassen. Die gewisse Hybridität, die sie dadurch auszeichnet, findet sich auch im Bereich der sprachlichen Codes; sie kommt nämlich dadurch zum Ausdruck, daß der Quechua-Text Entlehnungen aus dem Spanischen aufweist.¹² Diese Entlehnungen sind nicht sehr zahlreich und begrenzen sich im wesentlichen auf den lexikalischen Bereich (wenn man von einigen wenigen spanischen Konjunktionen absieht). Einige Wörter werden der Lautstruktur des Quechua angepaßt, und alle Lehnwörter sind gänzlich in die morphologische Struktur des Quechua aufgenommen. Durch den Inhalt der Texte bedingt handelt es sich vielfach um Lehnwörter im religiösen Bereich, daneben natürlich um solche, die sich auf die neue Technologie des Schreibens beziehen und zum Metadiskurs erforderlich sind. Einige Lehnwörter bezeichnen naturgemäß Dinge, die vor dem Kontakt mit der europäischen Welt nicht existierten; die Mehrheit jedoch wird entweder ausschließlich oder aber im Wechsel mit Quechua-Wörtern für Phänomene verwendet, die der andinen Welt, auch der religiösen Sphäre, eigen sind. Einige Lehnwörter, die in ihrer spanischen Form, quasi als Fremdwort, eingeführt werden, ersetzen in den Texten von Huarochirí das andine Wort auch für dessen eigenen Bedeutungsbereich (z.B. **fiesta** und **pascua**). Im Quechua nicht vorhandene Hyperonyme wurden offensichtlich gerne aufgenommen. Es zeigt sich, daß bestimmte Erzähler Vorlieben für bestimmte Entlehnungen haben.

Spanische Wörter werden vor allem dann übernommen, wenn von Begebenheiten in einer Zeit berichtet wird, die zur Lebenszeit des Erzählers gehört. Das bedeutet zum einen, daß offensichtlich dort Lehnwörter eingeführt wurden, wo auch im Leben der Kontakt zwischen beiden Kulturen bereits hergestellt war. Zum anderen zeigt dies, daß es sich bei den mythischen Texten um relativ fest strukturierten Diskurs handelt, der nicht leicht durch neue Einflüsse aufzubrechen ist; so passen die Erzähler neue Wörter, wenn sie sie überhaupt verwenden, in die lexikalische und stilistische Struktur ein, indem sie sie für semantisch-poetische Verfeinerungen verwenden.

¹² S. Kap. 7.9 *Die Übernahme fremdsprachiger Wörter und Bedeutungen ins Quechua.*

Schließt man vom Gebrauch der Lehnwörter auf die Erzähler bzw. Redakteure des Manuskriptes, so kann man feststellen, daß ihr Quechua in verschiedenem Maße, aber in keinem Fall sehr stark – weder quantitativ noch qualitativ – vom Spanischen beeinflusst ist und daß auch die uns vorliegende Version des Textes mit großer Wahrscheinlichkeit von einem oder mehreren Quechua-Muttersprachlern produziert wurde.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die mythischen Erzählungen Diskurs- und stilistische Eigenheiten aufweisen, die für andine und orale Literatur typisch sind. Dazu gehören Parallelismen, Rhythmus, Erzähler-Adressat-Beziehung durch die Manifestation der Evidenz und intra-textuale Morpheme, Konnektionsmechanismen und die für das andine Denken typische übergreifende Konstellation und Darstellung der interpersonalen Beziehungen. Viel komplexer stellt sich die Situation bei den Eröffnungs- und Schlußpassagen dieser Erzählungen und bei den Berichten über religiöse Praktiken dar. Zwar werden auch hier einige der erwähnten Ausdrucksmittel verwendet, aber in weit weniger konsistenter Form. So zeigen z.B. Unterschiede im Gebrauch der Evidenz-Suffixe als auch weniger oder anders komplexe Sätze, daß die Berichte weniger kohärent sind; vielmehr deutet die variierte Verwendung der stilistischen, textuellen und syntaktischen Elemente darauf hin, daß mehrere Stimmen wiedergegeben werden und diese auch idiolektale Unterschiede in ihren Ausdrucksweisen widerspiegeln; womöglich kommen hier unterschiedliche Personen, vielleicht Informanten des Redakteurs, zu Wort. Die Endkommentare sowohl der mythischen Erzählungen als auch der Berichte sind oft aus christlicher Warte gemacht und unterscheiden sich von den Texten dadurch, daß sie verstärkt Lehnwörter aus dem Spanischen verwenden und die Sätze weniger komplex (und wenn, dann durch Basisnominalisationen komplex) sind, wobei teilweise auch eine an das Spanische angelehnte Syntax zu beobachten ist.

Die personalisierten Erzählungen über die Erlebnisse des Cristóbal Choquecaxa wiederum weisen bestimmte Eigenheiten auf, die zwar dem Aufbau (erzählerische Entwicklung) und sprachlichen Ausdruck (Klimax wird durch besondere Satzformen gekennzeichnet) der mythischen Erzählungen sehr ähnlich sind, aber individuellen Gebrauch von einigen Diskurstechniken und Bildlichkeit machen.

Die mythischen Erzählungen und Berichte unterscheiden sich voneinander durch ihre Gattungszugehörigkeit selbst. Während die Kerntexte der Mythen orale andine Überlieferungstradition widerspiegeln, sind besonders die Berichte Ausdruck einer neuen, 'hybriden' Erfahrung. Auch die personalisierten Erzählungen der Erlebnisse Don Cristóbal sind sowohl inhaltlich als auch textuell als spezifische Produkte der kolonialen Situation zu erkennen: der Kampf zwischen altem und neuem Gott wird sprachlich dargestellt, indem auf traditionelle Muster der Mythenpräsentation, aber auch auf individuelle stilistische Mittel zurückgegriffen wird.

Nachdem die rhetorisch-stilistischen Eigenschaften des in den Texten verwendeten Quechua im einzelnen analysiert worden sind, muß das Manuskript als Ganzes, als zusammenhängendes Gebilde untersucht werden.¹³ Die einzelnen und unterschiedlichen Stimmen, die in den Mythen, Berichten und Kommentaren erkennbar sind, sind zu einem Ganzen gewissermaßen 'orchestriert', oder – um ein Bild aus der Webkunst zu verwenden – einzelne Darstellungen sind miteinander zu einem Gesamtgewebe verbunden, das als Ganzes gesehen zwar die Einzeldarstellungen wiedergibt, aber auch ein anderes, umfassendes Bild bietet.

Dies wird dadurch deutlich, daß derjenige, der für die uns vorliegende Version verantwortlich ist, das Manuskript in Kapitel einteilt, wobei die Art der Kapitelüberschriften und -numerierung zeigt, daß er

¹³ S. Kap. 8 *Die Texte als zusammenhängendes Gebilde*.

während des Niederschreibens Änderungen vornahm. Die Verwendung von Kapitelüberschriften und auch die chronologisierende Anordnung der einzelnen Kapitel macht deutlich, daß er mit der Schriftliteratur seiner Zeit vertraut war. Außerdem wird eine Textur über Kapitelgrenzen hinweg geschaffen, indem Sprechakt- und Erzählverben die Aussagen verschiedener Kapitel miteinander verbinden, indem z.B. auf etwas noch zu Erzählendes oder auf etwas Vergessenes hingewiesen wird. Die Verben und andere Vor- und Rückverweise (*oben, unten*) sind Quechua-Wörter, die sich entweder auf mündliche Weitergabe beziehen und solche, die durch ihre Verwendung auf einen schriftlichen Text bezogen eine neue Bedeutung erhalten. Die Vernetzung der einzelnen Kapitel miteinander wurde also während des Schreibens und auf das schriftliche Medium bezogen vorgenommen. Interessanterweise wird aber auch eine für die mündliche Erzähltradition des Quechua typische Ressource genutzt, nämlich die Wiederaufnahme eines Satzelementes im folgenden Satz in anderer grammatischer Form. Das bedeutet, daß derjenige, der den Gesamttext schuf, – bewußt oder unbewußt – auf Konnektionstechniken der mündlichen Überlieferung zurückgegriffen hat.

Der Erzähler/Redakteur, der die Textur herstellt, bedient sich dazu der ersten Person Plural inklusive, die den Angesprochenen in das ‘Wir’ einschließt. Allerdings wird der inklusive Plural nicht nur von einer Stimme verwendet: zum einen benutzt der Erzähler diese Form, um seinen Kenntnisstand über die Information zu dokumentieren; zum anderen wird diese Form auch vom Redakteur verwendet, um die einzelnen Kapitel und Erzählungen miteinander zu verbinden; und schließlich ist es auch möglich, daß direkt ein Informant des Erzählers diese Form verwendet und er hier zitiert wird.

Wie Untersuchungen aus anderen Kulturen zeigen¹⁴, kann die hier beschriebene und analysierte Darstellungsweise einzelner Erzählungen in einem in der Verschriftung geschaffenen Rahmen als repräsentativ für den Übergang von oraler zu schriftlicher Tradition angesehen werden. Die in schriftlicher Form vorliegenden Überlieferungen der Traditionen von Huarochirí spiegeln also vor allem in der formalen und inhaltlichen Vernetzung einzelner, ‘Kapitel’ genannter Teile wider, wie sich formale Traditionen der schriftlosen vorspanischen Kultur mit denen der sich schriftlich ausdrückenden europäischen Kultur verbinden. Damit wird in gewisser Weise eine neue Gattung geschaffen, deren schriftgebundene Züge vor allem in der Gesamtorganisation des Textes deutlich werden. Hierin zeichnen unterschiedliche Erzähler und zumindest ein Redakteur sowie ein Editor für die Texte verantwortlich, wobei die Erzähler der Mythen kollektives Wissen und Überlieferungen im Stil der oralen Traditionen wiedergeben, während die Beschreibungen religiöser Praktiken teilweise Zusammenstellungen der Aussagen unterschiedlicher Gewährsleute sind, die ein im christlichen Glauben angesiedelter Redakteur miteinander und mit den Mythentexten zu einem Ganzen verwebt, das schließlich noch von einem Editor mit Randkommentaren versehen wird.

9.1.2 Der Kontext

Werfen wir nun noch einen Blick auf den Kontext, nämlich die Überlieferungstraditionen, in denen sich die Texte bewegten.¹⁵

Die andine Überlieferungstradition bediente sich sowohl prosa-ähnlicher als auch poetisch-epischer Formen, um ihre Geschichte weiterzugeben. Zusätzlich zu oralen Traditionen gab es mnemotechnische Hilfsmittel, darunter vor allem die *quipu*, Darstellungen auf Textilien und möglicherweise gemalte Tafeln.

¹⁴ S. Kap. 8.1.6 *Schlußbetrachtung*.

¹⁵ S. Kap. 5. *Kontextualisierung des Manuskriptes in seiner Epoche*.

Die Inka chronologisierten die Abläufe dadurch, daß sie die Abfolge der Herrscher in den Mittelpunkt stellten. In den Texten von Huarochirí hingegen zeigt sich eine weniger an historischen Abläufen orientierte Anordnung als vielmehr eine Verbindung mythischer Ereignisse mit dem Leben der Menschen. Dies wird in der Verbindung der Erzählung von Mythen mit der Beschreibung der jeweils damit einhergehenden Riten und Zeremonien deutlich. Hier wurde offensichtlich versucht, den durch Erzählung und Aufführung gelebten Mythen und ihrer Einbindung in das rituelle Leben im neuen schriftlichen Medium gerecht zu werden. Das Gesamtwerk zeigt innerhalb dieses Rahmens außerdem eine Tendenz zur Biblizierung, d.h. eine Anordnung, die der biblischen Geschichte in etwa entspricht, ohne daß die Inhalte der Mythen selbst christianisiert worden sind. Es ist eine beachtliche Leistung des Redakteurs oder Editors, durch diese – im wörtlichen Sinne – Fixierung oraler Tradition einen kreativen Schritt von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit getan zu haben.

Bezüglich der Überlieferungstraditionen ist also festzuhalten, daß die für die Texte verantwortlichen Personen mit großer Wahrscheinlichkeit noch von andinen Überlieferungsmechanismen Kenntnis hatten, aber durch ihre Erziehung und Vertrautheit mit dem spanischen System auch in Kontakt mit europäischen Traditionen kamen, so daß ihnen evtl. populäre Ausdrucksformen und literarische und historische Texte bekannt waren.

9.1.3 Ergebnisse

Salomon (1991: 32) stellte die Frage danach, wieviele Erzählerstimmen in den Texten von Huarochirí zu hören seien und sagt:

It appears likely that the myth-tellers and retellers are multiple, probably from a minimum of three different places. Whether a separate translator beside the scribe and/or editor intervened is unknown.

Wie an verschiedenen Stellen meiner Analyse deutlich wird, gibt es Häufungen bestimmter Diskursphänomene oder deren Abwesenheit in bestimmten Kapiteln. Leider ist es aber nicht möglich, aus der Kombination solcher Eigenschaften einzelne Erzählerstimmen zu identifizieren, die ja auch Salomon nur pauschal erwähnt. Aber quer durch die Texte lassen sich sowohl traditionelle Mythenerzähler vernehmen als auch Stimmen aus der Zeit der Niederschrift, einerseits solche, die ihre Kenntnisse weitergeben, und zwar aus verschiedenen *ayllu*, andererseits solche, die diese – aus christlicher Warte – kommentieren und bewerten, und schließlich die Erlebnisse einer einzelnen, mit Namen genannten Person. Somit sind auf synchroner Ebene, nämlich im vorliegenden Dokument, viele Stimmen – sowohl traditioneller Glaubensformen als auch bereits christianisierter Anschauungen – präsent. Auf diachroner Ebene kann man die Texte als Wiedergabe von Stimmen verschiedener zeitlicher Epochen sehen: die (nur hypothetisch) rekonstruierbaren Mythen der vorspanischen andinen Tradition, die ich als einer Phase 1 zugehörig betrachte und die in den Texten – da sie ja schon schriftlich mit einer bestimmten Intention (die nicht mehr der entspricht, die dem Mythenvortrag im vorspanischen Kontext zugrunde lag) niedergelegt wurden – der Phase 2 zugehören und somit von einem andinen Erzähler vorgetragen bzw. niedergeschrieben worden sein dürften; die Berichte, die von einer Zeit handeln, die man als Übergangszeit sehen kann, in der noch alte Riten weiterleben, diese aber bereits, wenn auch in oberflächlichen Kontakt, mit dem neuen System kommen (z.B. in der Korrelation andiner Riten mit christlichen Festtagen). Sie wurden wahrscheinlich von unterschiedlichen Erzählern einem Redakteur vorgetragen, der für ihre Koordinierung und für die Kommentierung verantwortlich war. Derselbe oder ein Editor schuf dann das Manuskript in der vorliegenden Form (obwohl man nicht

vergessen darf, daß es sich um eine Abschrift handelt). Dieses hat nun äußerlich die Züge eines von damaligen spanischen Schriftkonventionen beherrschten Dokumentes: es ist in Kapitel aufgeteilt, folgt mehr oder weniger einem chronologischen Zeitablauf und verwendet Querverweise und Erzählverben zur Herstellung einer kapitelübergreifenden Kohärenz. Dabei kombiniert es teilweise orale Mechanismen mit solchen, die dem schriftlichen Ausdruck eigen sind. Diese Herstellung von Nahtstellen und die verwendeten Webtechniken zeigen, daß die Person, die dafür verantwortlich ist – sei es der Redakteur der Phase 3 oder der Editor der Phase 4 – mit den spanischen Schrifttraditionen vertraut war.

Die Texte zeigen auch, daß die Sprache der Mythen der von Chafe (1981) als rituell bezeichneten Sprache entspricht und auch sonst die Kriterien erfüllt, die er diesem Register zuschreibt: (a) konservativ, z.B. im Falle von Huarochirí wenige Lehnwörter und subordinierende Syntax; (b) intergriert, d.h. durchgehende und zusammenhängende Formulierung; (c) autoritativ, so werden im Falle von Huarochirí die Mythen so wiedergegeben, daß ihre Bedeutung für und Auswirkung auf die Menschen klar wird. Dagegen weisen viele der Berichte die von Chafe der Umgangssprache zugeordneten Charakteristika auf, wie (a) innovativ, indem z.B. mit verschiedenen Stimmen experimentiert wird; dies zeigt sich auch darin, daß ihr Diskurs (b) fragmentierter erscheint; sie sind (c) zögerlicher, da z.B. unterschiedliche Evidenz verwendet wird, wodurch die Position des Verantwortlichen teilweise wenig klar ist. Dies bedeutet, daß hier im neuen Medium der Schrift alte Unterscheidungen zwischen ritueller Sprache und informaler Sprache angewendet werden, daß diese aber, da sie nun im schriftlichen Bereich benutzt werden, neue Ausdrucksformen schaffen, die formale vs. informale Register im neuen Medium präsentieren.

Und welche Rolle spielte Francisco de Avila? Diese Frage ist natürlich, ebenso wie die nach dem geheimnisvollen Schreiber Thomas, immer wieder gestellt worden. In Anbetracht der Ergebnisse meiner Studie halte ich es für eher unwahrscheinlich, daß die Texte in einer Anfangsphase zusammengetragen wurden, um dem Vertreter der 'Götzenbekämpfung' Avila zu Dienste zu sein. Schon angesichts der Eröffnungspassage ist es wahrscheinlicher, daß ein erster Versuch unternommen wurde, die Mythen und Bräuche, in Anlehnung an das christliche und insbesondere biblische Vorbild, zu verschriften, um sie zu erhalten. Daß sie dann von ihrem Redakteur, der Cristóbal Choquecaxa gewesen sein mag, bearbeitet und schließlich, vermutlich aus opportunistischen Gründen, Avila in die Hände gespielt wurden, halte ich für ein mögliches Szenarium. Somit würde sich der intentionierte Adressat von einer ersten Zusammenstellung bis hin zu der uns vorliegenden Form gewandelt haben, vom andinen Publikum hin zum christlichen Geistlichen, was die Kommentare und Bewertungen erklären würde. Thomas hat, wie ich gezeigt habe, vermutlich gar nichts mit dem ursprünglichen Dokument zu tun, sondern fand seinen Weg dorthinein erst zufällig später im 17. Jahrhundert. Die Handschrift ist wahrscheinlich, wie schon Trimborn annahm, die von Avila selbst, und die Randkommentare dürften dann ebenfalls von ihm persönlich sein. Avila (oder vielleicht ein Vertrauter aus seinem engeren Umfeld) ist also der Editor der Phase 4, der das Manuskript wahrscheinlich von einer Vorlage abgeschrieben hat und dabei einige Veränderungen vornahm. Manuskripttechnisch gesehen zeigt die Handschrift selbst also durch die Verbesserungen und Einfügungen eine gewisse Vielschichtigkeit.¹⁶ Ebenso wie auf der Diskurs- und Stilebene kann man also sogar in den hier genannten formalen, quasi äußeren Zügen des Textes mehrere Stimmen vernehmen.

Als was ist dieses Dokument nun anzusehen? Als Zeugnis altandinischer Überlieferung? Als Zeugnis der Bekämpfung des andinen Glaubens durch die katholische Kirche? Als persönlicher Ausdruck eines

¹⁶ S. Kap. 6. *Das Manuskript – die äußere Form.*

Autors? Als Wiedergabe kollektiver Traditionen sowohl oraler als auch ritueller Art? Als gewolltes Ergebnis von Informantenbefragungen durch einen der Kirche verpflichteten indianischen Autor? Als gemeinsames Bemühen mehrerer Autoren, ihre Geschichte und ihren Glauben zu dokumentieren? Ich denke, das Besondere an diesen Texten ist, daß sie von jedem dieser Eigenheiten etwas haben: sowohl altandine Tradition als auch Zeugnis von einer im Umbruch befindlichen Welt, sowohl Ausdruck kollektiven Wissens als auch persönliche Dokumentation – es kommt darauf an, welche Teile der Texte man ansieht und wie man die Verflechtung der Teile miteinander interpretiert.

Tonkin (1992: 10) schreibt in ihrer Studie zur sozialen Konstruktion oraler Geschichte:

... our identities are both personal and social Individuals may therefore be supported or threatened by public representations of pastness that seem either to guarantee their identity or to deny its significance.

Die Traditionen von Huarochirí vereinen in sich diese beiden Identitäten: sie wurden geschrieben, und die ihnen zugrundeliegenden Mythen wurden erzählt und die Rituale aufgeführt, um das Weiterleben der dort beschriebenen Glaubensgeschichte und -praxis zu garantieren, aber sie dienten gleichzeitig dazu, und zwar durch die Einbettung in Bewertungen vom christlichen Standpunkt aus, diese Bedeutung zu verleugnen. Die unterschiedlichen Stimmen, die hierin zum Ausdruck kommen und verschiedene Identitäten widerspiegeln, sind die einer Zeit der Konflikte und Widersprüche. Dieser Diskurs des Widerspruchs manifestiert sich darin, daß der Erzähler/Redakteur versucht, durch unterschiedliche Mittel Plausibilität zu erzeugen. Kermode (1979: Kap. V) hat dies anhand der Versuche der Evangelisten dargestellt, die bemüht sind, die Darstellung vom Tode Jesu und seiner Auferstehung als historisch plausibel erscheinen zu lassen, indem sie auf als Voraussagen gedeutete Passagen des Alten Testaments zurückgreifen. Auch in den Texten von Huarochirí wird vom Erzähler/Redakteur verschiedener Phasen die erwähnte Plausibilität oder fehlende Plausibilität zu erzeugen versucht: der christliche Kommentar am Ende einiger Erzählungen und Berichte zum einen läßt die Wahrheit des Erzählten für den Adressaten als nicht plausibel erscheinen; die Verwendung des kommentierenden assertativen Suffixes *-mi* hingegen an anderen Stellen und der das Manuskript schließende Satz “dies alles ist wahre Rede” verleihen den Aussagen erhöhte Plausibilität. So wird mit unterschiedlichen Ausdrucksmitteln (lexikalischen und grammatischen) das erzielt, was Paulson (1990: bes. 56-57) als “double talk” bezeichnet hat. In ihrem Beitrag zum möglichen Verständnis der Traditionen von Huarochirí sieht sie die Ambiguität der Texte nicht als das Resultat geistiger Unklarheit, sondern machtvoller stilistischer Mittel, mit Hilfe derer der Erzähler eine “verkleidete” Geschichte präsentiert, möglicherweise mit der Absicht, seine eigenen Traditionen so darzustellen, daß ihnen Verfolgung und Lächerlichmachung erspart bleibt. Wenn es auch nicht ein- und derselbe Erzähler/Redakteur ist, der hier rhetorische Verkleidung anlegt, sondern das Manuskript mehrere Phasen mit unterschiedlichen Erzählern und mindestens einem Redakteur und einem Editor durchlaufen hat, so erscheint mir doch die Beobachtung von Paulson interessant, denn vielleicht fühlte derjenige, der schließlich das Dokument in die Hände des Verfolgers andinen Glaubens spielte, seinen “double-talk” selbst, als er die unterschiedlichen Zeugnisse zusammenstellte. Dabei schien er sich an dem von Comaroff/Comaroff (1992: 29) beschriebenen Punkt zu befinden, an dem die Hegemonie der akzeptierten Werte in Gefahr ist. Diese Werte und die Normen der Gesellschaft waren zur Zeit der Erstellung der Texte verhandelbar geworden, d.h. die in Bedrohung geratene Hegemonie wurde zum Thema von Ideologie und Gegenideologie.¹⁷ Diese konfliktsituation spiegelt sich in den mehrfachen

¹⁷ “Hegemony consists of constructs and conventional practices that have come to permeate a political community; ideology originates in the assertions of a particular social group. Hegemony is beyond direct argument; ideology

Stimmen wider, die nicht immer Widersprüche ausschließen.¹⁸ Salomon (1998b) kommt in seiner Analyse zweier Kapitel des Huarochirí-Manuskriptes zu einem ähnlichen Schluß, daß sie nämlich quasi einen “neoandinen Glauben” ausdrücken, in dem alte Glaubensformen durch Widerstand reorganisiert wurden. Auch auf inhaltlicher Ebene ist dieser Konflikt und dessen Bewältigung also nachvollziehbar.

Zwei wichtige Ergebnisse erkenne ich in dieser Sichtweise der Mehrschichtigkeit und Mehrstimmigkeit der Texte – die zugegebenermaßen genauso komplex sind wie der Text selbst: die Vielstimmigkeit der Texte und der Rückgriff auf andine und auf europäische Ausdrucksmittel zeigt uns zum einen, daß dieser Art Literatur eine neue, koloniale Wortkunst geschaffen war, die sich in ähnlicher Form auch in anderen Werken äußert, sowohl in Südamerika als auch in Mittelamerika; zum anderen macht sie uns darauf aufmerksam, daß wir kolonialzeitliche Texte, vor allem solche indianischer (oder anonym gebliebener) Autoren, nicht wie einen Steinbruch verwenden können, um die uns dienlichen Informationen herauszubereiten und in einen neuen, von uns intentionierten Kontext einzubauen; wir müssen vielmehr die gesamte Komplexität, Vielschichtigkeit und Vielstimmigkeit der Texte berücksichtigen, wenn wir Informationen daraus für unsere ethnohistorischen Studien verwenden wollen. Zwar können wir dann keine klaren Ergebnisse gewinnen, z.B. welche Ethnie welche andere Ethnie besiegte, oder wie ein andines Ritual in vorspanischer Zeit ablief, aber wir können Vermutungen darüber anstellen, wenn wir die Textualität, den Erzählerstandpunkt und den Produktionskontext berücksichtigen. In anderen Worten: Nähert man sich diesen Texten mit der Fragestellung der (post-)modernen Geschichtswissenschaft an (wie z.B. Hayden White oder Rigney), so geht es letztendlich nicht darum, welche Wahrheit erzählt wird, und ob es Mythos oder Geschichte ist, sondern darum, auf welche Art die Plausibilität des Erzählten aufgebaut wird.

9.2 Die Bedeutung der Analyseansätze für die Ethnohistorie und Ethnolinguistik

Nachdem wir einen Blick auf die Ergebnisse meiner Studie bezüglich der Texte von Huarochirí selbst geworfen haben, möchte ich hier noch einige Aspekte von allgemeinerem Interesse ansprechen, sowohl in methodischer Hinsicht als auch mit Bezug auf andere kolonialzeitliche Texte.

Ich sehe die vorliegende Arbeit in diesem Zusammenhang auch als einen methodischen Beitrag zur Analyse indianersprachlicher (und anderer) Texte der Kolonialzeit, was zum einen durch meinen Vorschlag der Anwendung des Modells des kommunikativen Aktes auf diese Texte zum Ausdruck kommt; zum anderen ging es mir bei der Darstellung möglicher Ansätze zur Betrachtung einzelner Diskurs- und Textkomponenten darum, diejenigen, die an einem neuen Ansatz für die Verwendung solcher Texte interessiert sind, methodische Überlegungen aus unterschiedlichen Disziplinen und Orientierungen sowie einen relativ breiten bibliographischen Hintergrund zu bieten, die ich als Grundlage für deren Weiterbearbeitung und kritische Auseinandersetzung damit sehen möchte. Sie können auch als Anregung dienen, weitere methodische Ansätze benachbarter Disziplinen in unsere Arbeit einzubeziehen.

Zu Anfang der Studie habe ich einen Überblick über die in Quechua verfaßten Texte der Kolonialzeit gegeben. Dabei handelt es sich um narrative Texte, dramatische Dichtung, Dokumente aus dem

is more likely to be perceived as a matter of inimical opinion and interest and hence is more open to contestation. Hegemony, at its most effective, is mute; ideology invites argument.” (Comaroff/Comaroff 1992: 29.)

¹⁸ Kenneth Mills bemerkte in diesem Zusammenhang über die von ihm analysierten Aussagen in Idolatriedokumenten folgendens: “that the speaker knows both sides rather well, is a participant in traditional Andean practices and in Christian rituals, and that a colonial religious reality does not split in the ways a parish priest/extirpator or a *dogmatizador* might wish” (Pers. Mitt., s.a. Mills 1994).

Verwaltungsbereich, christlich-religiöse Texte und linguistische Arbeiten, die natürlich auch in anderen Gesellschaften jener Zeit in sehr ähnlicher Form existierten. Ich möchte vorschlagen, daß wir in Zukunft versuchen, diese Textgruppen innerhalb des von mir vorgestellten Ansatzes zu untersuchen, wobei die grundsätzlichen Fragestellungen innerhalb des Modells des kommunikativen Aktes – nach Code, Kanal, Teilnehmer, Form, Ereignis, Thema und Gegenstand, Kontext und Motivation – uns relevante Aufschlüsse über die Produktion, Intention und Verwendung der Texte geben können. So wäre es etwa bezüglich dramatischer Dichtung der Kolonialzeit besonders interessant, soweit vorhanden, verschiedene Manuskripte von Form und Inhalt her miteinander zu vergleichen, um damit evtl. nähere Aufschlüsse über ihre Intention zu erhalten. Christlich-religiöse Texte sollten dahingehend betrachtet werden, welche rhetorischen und religiösen Vorstellungen die Autoren in sie einbrachten und wie diese indigene Konzepte verstehen und interpretieren.¹⁹ Verwaltungsdokumente der verschiedensten Art werden zunehmend in ethnohistorischen Arbeiten verwendet; es wäre nützlich, sie beispielsweise von ihrer Intention und ihren Adressaten her zu analysieren und zu kategorisieren. Hierbei ist es vor allem bei den in indianischen Sprachen abgefaßten Texten wichtig, die verwendete Sprache selbst – auf allen ihren linguistischen Ebenen (von der Orthographie/Phonologie über die Morphosyntax und Semantik bis hin zum Text als Diskurs) – zu untersuchen, ebenso aber auch die Situierung im historiographischen – indianischen und europäischen – Kontext. Betrachtet man dann noch die Entstehungsdynamik, z.B. anhand eines diachronen Kommunikationsakt-Modells, so wird man die Texte in einem anderen, komplexeren Rahmen sehen, und ihre Verwendung als Quellen wird zuverlässiger möglich sein. Hierbei denke ich z.B. an die narrativen Quellen einzelner Autoren, wie die in spanischer Sprache verfaßten Werke von Titu Cussi Yupangui und Guaman Poma, die sich unterschiedlicher Diskurstraditionen und Redemittel bedienen, um ihren Aussagen Zeittiefe und Plausibilität zu verleihen.

Nun liegen natürlich schon einige Analysen ähnlicher Art vor, wie z.B. die Arbeiten über andine Dramen, in Nahuatl abgefaßte christliche Texte und vor allem über narrative Werke. Dabei fällt auf, daß die Autoren vor allem der Studien über narrative Texte von einer, oft nicht explizit gemachten Arbeitshypothese ausgehen, was die Indianität oder Europäitat dieser Dokumente betrifft. Im Rahmen der jeweils dominierenden Sichtweise, die meist entweder den indianischen Ursprung oder aber den europäischen Einfluß als maßgeblich annimmt, werden die Werke in der einen oder anderen Weise analysiert, um die jeweilige Argumentation zu stützen. Dabei fällt auf, daß eher selten der Komplexität der kolonialzeitlichen Gesellschaft und insbesondere der individuellen Sicht- und Ausdrucksweisen Rechnung getragen wird. Die Argumentation basiert dabei häufig eher auf globalen Annahmen und Aussagen als auf detaillierten Untersuchungen der Texte. In meiner Studie habe ich versucht, der Komplexität kolonialzeitlicher Texte und Situationen dadurch gerecht zu werden, daß die sprachlichen Manifestationen im einzelnen und mit einem offenen Auge für Einflüsse beider Kulturen, der andinen und der europäischen, untersucht wurden. Die Ergebnisse sind weniger glatt, dafür aber spiegeln sie wider, daß auch im sprachlichen Aufbau der Texte die Widersprüche sozialer und kultureller Gegensätze zum Ausdruck gebracht werden, wobei neue Texte entstehen, die man eigentlich als eigene Gruppe ansehen muß, die aber auch in sich Unterschiede je nach Zweck und Genre aufzeigt. Es ist eine neue kolonialzeitliche Literatur entstanden, die nicht mit den Mitteln nur einer der beiden beeinflussenden Traditionen erfaßt werden kann.

Zum Schluß möchte ich noch den Bogen zu modernem Erzählgut schlagen: es wäre wichtig, mehr Studien wie die von den Vertretern der *ethnography of speaking* auch für moderne andine Texte durchzuführen (sowie die von Howard-Malverde), um dann Kontinuität und Wandel in den sprachlichen

¹⁹ S. dazu die Beiträge in Dedenbach-Salazar Saenz & Crickmay (eds. 1999).

und kulturellen Manifestationen der Kulturen des indianischen Amerika besser verstehen und nachvollziehen zu können. Dabei sollten wir nicht aus dem Auge verlieren, daß gerade eine intensivere Beschäftigung mit den indianischen Ausdrucksformen, auch in der Zeittiefe bis zurück zur Eroberung und Kolonialisierung, helfen könnte, die koloniale Geschichte, und damit auch und vor allem die der indianischen Bevölkerung, neu zu bewerten und schließlich diese neue Diskussion in die Lehrpläne der Schulen Lateinamerikas einzubringen.

Kay chikallaktam yachanchik
Nur soviel wissen wir

Glossar

Ayllu

Eine verwandtschaftliche, soziale und räumliche Gruppierung. Die Definition, die González Holguín (*Vocabulario* [1608] 1989: 39/2) seinen weiteren Einträgen zu **ayllu** voranstellt, weist auf die Vielfalt dessen hin, was darunter zu verstehen war und ist: “Ayllu. Parcialidad genealogía linage, o parentesco, o casta”. Eine gute Minimaldefinition findet sich bei Spalding (1984: 28-29):

The ayllu, formed of a number of lineages regulated internally by an ethic of sharing and cooperation, can be viewed as the basic political as well as productive unit of Andean society. Twentieth-century scholars have commonly defined it as a localized kin group living in a single village and holding lands in common. More recent attempts ... also add ... ritual responsibility

Und mit Bezug auf die frühe Kolonialzeit fügt sie hinzu:

Essentially any group whose members could be regarded as ‘of the same kind’ was an ayllu. The basis of membership might be birth; more broadly, it might be simply the acceptance of the responsibilities, ritual as well as productive, inhering in membership.

Für weitere Literatur s. Allen (1988: 102-103), Arellano Hoffmann (1988: 1-3).

Curaca

Anführer einer ethnischen Gruppe; González Holguín (*Vocabulario* [1608] 1989: 55/2): “Curaca. El señor del pueblo. ... El señor mayor o superior”, “Curacacuna. Los principales, o nobles del pueblo”.

Huaca

Huaca ist eine Eigenschaft, ein Gegenstand oder ein Ort, der etwas Besonderes und etwas von anderen Dingen Verschiedenes ist. Obwohl kaum übersetzbar, so könnte man es doch mit etwas ‘Heiligem’ vergleichen. *Huaca* bezeichnet denn auch die andinen Numina und deren vielfältige Manifestationen.

Eine gute Beschreibung findet sich im Bericht des Idolatrie-Bekämpfers Arriaga ([1621]: cap. II, 1968: 201-205).

Quipu

Quipu sind Schnüre mit Knoten, die Zahlen repräsentieren. Diese Anordnungen im Zehner-Zahlensystem dienten den mit den *quipu* betrauten Spezialisten, den *quipucamayoc*, als Gedächtnishilfe, mit der es möglich war, komplexe numerische Angaben (z.B. astronomischer oder statistischer Art) im Zusammenhang mit bestimmten Gegebenheiten zu referieren.

S. Ascher/Ascher (1981) für die Analyse von *quipu*.

S. *Anhang Texte und Abbildungen* 17, Kap. 2.1.1 *Los Quipucamayos: Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas (1542-44)* und 5.1.1 *Die für die Überlieferungen zuständigen Personen in den Anden*.

Supay

Supay wurde von den Spaniern als *Teufel* übersetzt. Im andinen Glauben wird *supay* traditionell aber mit der “Welt unten” assoziiert; es kann sich auf ein Numen zweideutiger – positiver und negativer – Art beziehen.

S. auch Kap. 7.4 *Die Darstellung von Raum und Zeit*, 7.5.2.2.2 *Der topic marker -ri in den Texten von Huarochirí*, Fußnote 119, zur Verwendung von *supay* in den Texten von Huarochirí, und 7.7 *Personen-Interaktion* für die zweiseitige Eigenschaft vieler kultureller Phänomene in den Anden.

Vgl. Taylor (1980) und Crickmay (1994).

Villca

Willka bezeichnet im heutigen Quechua den *Enkel/die Enkelin*. In der Kolonialzeit wurde “villca” im Aymara verwendet, um die *Sonne* zu bezeichnen (damals schon veraltetes Wort, was durch **inti** ersetzt worden war) und, davon hergeleitet, ein “adoratorio, dedicado al sol, o otros idolos” (Bertonio [1612] 1956 Aymara-Spanisch S. 386).

Literaturverzeichnis

Abbott, Don Paul

1996 *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America.* (Studies in Rhetoric/Communication.) Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.

Abraham, Werner et al.

1981 *Diccionario de terminología lingüística actual.* (Biblioteca Románica Hispánica 5, Diccionarios 9.) [Traducción del alemán por Francisco Meno Blanco.] Madrid: Gredos.

Abraham, Werner et al.

1974 *Terminologie zur neueren Linguistik.* (Germanistische Arbeitshefte, Ergänzungsreihe 1.) Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Acosta, Antonio

1987 Estudio biográfico sobre Francisco de Avila. En: *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.* Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano [de] Gerald Taylor. Pp. 553-616. (Historia Andina 12 & Travaux de IIFEA 35.) Instituto de Estudios Peruanos & Institut Français d'Études Andines. Lima.

Acosta, José de

[1577] El P. José de Acosta, Prov., al P. Everardo Mercuriano. In: *Monumenta peruana 2*
1958 *(1576-1580).* Antonio de Egaña (ed.). Pp. 210-286. (Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 82, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. 13 Missiones Occidentalis.) Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

[1590] Historia natural y moral de las Indias. In: José de Acosta: *Obras.* Francisco Mateos
1954 (ed.). (Biblioteca de Autores Españoles 73.) Pp. 1-247. Madrid: Atlas.

Adelaar, Willem F. H.

1977 *Tarma Quechua. Grammar, Texts, Dictionary.* Lisse: The Peter de Ridder Press.

1990 The role of quotations in Andean discourse. In: *Unity in Diversity. Papers presented to Simon C. Dik on his 50th birthday.* Harm Pinkster & Inge Genee (eds.). Dordrecht. Pp. 1-12.

1993 La categoría del plural inclusivo en las lenguas americanas: Interpretación y realidad. In: *Diálogos hispánicos, no. 11 – España: ¿Ruptura 1492?* Pp. 207-216. Amsterdam.

1994a La expresión de conceptos abstractos y generales en quechua; visión diacrónica. In: *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones Orales Andinas: Discurso y Literatura.* Margot Beyersdorff & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.). Pp. 1-20. Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 24.) Bonn: Holos.

1994b A grammatical category for manifestations of the supernatural in early colonial Quechua. In: *Language in the Andes.* Peter Cole; Gabriella Hermon; Mario Daniel Martín (eds.). Pp. 116-125. (Occasional Monographs in Latin American Studies, No. 4.) University of Delaware, Latin American Studies Program. Newark, Delaware.

1994c La procedencia dialectal del manuscrito de Huarochirí en base a sus características lingüísticas. *Revista Andina* 23, año 12, núm. 1: 137-154. Cuzco.

- 1994d Raíces lingüísticas del quichua de Santiago del Estero. In: *Actas – Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. 15 a 18 de noviembre de 1994. Coordinación y presentación Ana Fernández Garay & José Pedro Viegas Barros. Pp. 25-50. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lingüística.
- 1997a Linguistic peculiarities of Quechua song texts. Vortrag anlässlich des internationalen Symposiums “The Quechua Expressive Art: Creativity, Analysis, and Performance”, University of California, Santa Cruz, September 1997. [Wird erscheinen in: *Inscribing Andean Voices: Quechua Verbal Artistry*. Guillermo Delgado-P. & John M. Schechter, eds., (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS).] Ms.
- 1997b Los marcadores de validación y evidencialidad en quechua: ¿automatismo o elemento expresivo? *Amerindia* 22: 3-13. Paris.
- 1997c Spatial reference and speaker orientation in early colonial Quechua. In: *Creating Context in Andean Cultures*. Rosaleen Howard-Malverde (ed.). Pp. 135-148. (Oxford Studies in Anthropological Linguistics, vol. 6.) New York: Oxford University Press.
- Adorno, Rolena
- 1989 *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- 1991 *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. Traducción de Martín Mur U. (Colección América Nuestra, América Colonizada, 36.) México: Siglo Veintiuno. [Original in englischer Sprache: *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*, 1986.]
- 1992 El indio ladino en el Perú colonial. In: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, I. Imágenes interétnicas*. Miguel León-Portilla; Manuel Gutiérrez Estévez; Gary H. Gossen; J. Jorge Klor de Alva (eds.). Pp. 369-395. Madrid: Siglo Veintiuno & Junta de Extremadura.
- Adorno, Rolena (ed.)
- 1982 *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. (Foreign and Comparative Studies / Latin American Series, No. 4.) Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. Syracuse University. New York.
- Agustinos
- [1560+] Relación de la religión y ritos del Perú. *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*. Dirección: Joaquín F. Pacheco y Francisco de Cárdenas. [Serie 1.] Vol. 3. Pp. 5-58. Madrid.
- 1865
- Alberti, Giorgio & Enrique Mayer (eds.)
- 1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. (Perú Problema 12.) Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Albó, Xavier
- 1966a Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación. (Primera parte.) *América Indígena* 26/3: 249-308. México.
- 1966b Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación. (Segunda parte.) *América Indígena* 26/4: 395-445. México.

- 1997 *La Nueva corónica y buen gobierno* ¿Obra de Guaman Poma o de jesuitas? (Versión preliminar, para el debate). 39 pp. Ms.
(Publiziert in: *Anthropologica*, año XVI, no. 16: 307-348. Lima 1998.)
- 1999 Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales quillas. In: *La lengua de la cristianización: catequización e instrucción en lenguas amerindias de Latinoamérica / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Lindsey Crickmay (eds.). Pp. 249-276. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 32 & Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, Occasional Papers 29.) Markt Schwaben: Saurwein.
- Albornoz, Cristóbal de
- [1570] Información de servicios. Luis Millones: *Las informaciones de Cristóbal de*
1971 *Albornoz*. Documentos para el estudio del Taki Onqoy (=) *Sondeos*, no. 79. Centro Intercultural de Documentación. Cuernavaca, México.
- Aldea Vaquero, Quintín; Tomás Marín Martínez; José Vives Gatell
- 1972-75 *Diccionario de historia eclesiástica de España*. 4 vols. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- Algaida, Arcángel de
- 1933 *Cuentos ingas de Santiago (3 de S. Andrés) recogidos por el P. Arcangel de Algaida*. [Kolumbien.] Ms. [Zitiert nach Rivet & Créqui-Montfort 1953, III: 506-510, Nr. 2426.]
- Allen, Catherine J.
- 1984 Patterned time: The mythic history of a Peruvian community. *Journal of Latin American Lore* 10/2: 151-173. Los Angeles.
- 1988 *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- 1993-94 Time, place and narrative in an Andean community. *Société Suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin* 57-58: 89-95. Genève.
- Allerton, D. J.
- 1969 The sentence as a linguistic unit. *Lingua* 22: 27-46. Amsterdam.
- Alter, Robert
- 1992 *The World of Biblical Literature*. Society for Promoting Christian Knowledge. London.
- Anales de Cuauhtitlan*
- Siehe: Bierhorst 1992
 The Codex Chimalpopoca [1610-28?] 1992
- Anderson, Lloyd B.
- 1986 Evidentials, paths of change and mental maps: Typologically irregular asymmetries. [1982.] In: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Wallace Chafe and Johanna Nichols (eds.). Pp. 273-312. (Advances in Discourse Processes, vol. 20.) Norwood, New Jersey: Alex Publishing Corporation.

Anderson, Stephen R. & Edward L. Keenan

1985 Deixis. In: *Language Typology and Syntactic Description, volume 3: Grammatical Categories and the Lexicon*. Timothy Shopen (ed.). Pp. 259-308. Cambridge: Cambridge University Press.

Ankersmit, Frank R.

1993 Historismus, Postmoderne und Historiographie. In: *Geschichtsdiskurs, vol. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographieggeschichte*. Wolfgang Küttler; Jörn Rüsen; Ernst Schulte (eds.). Pp. 65-84. (Fischer Wissenschaft 11475.) Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Anello Oliva, Juan

[1631] *Historia del reino y provincias del Perú*. Juan F. Pazos Varela & Luis Varela y

1895 Orbegoso (eds.). Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.

Animato, Carlo; Paolo A. Rossi; Clara Micinelli

1989 *Quipu. Il nodo parlante dei misteriosi incas*. (Nuova Atlantidae.) Genova: Edizioni Culturali Internazionali Genova.

Aproximaciones a las prácticas textuales quechuas

1993 Martin Lienhard (ed.) = *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 19, no. 37. Lima.

Archivo biográfico de España, Portugal e Iberoamérica

1986- Microfiches. München: Saur. (2. Auflage 1995.)

Arellano Hoffmann, Carmen

1988 *Apuntes históricos sobre la provincia de Tarma en la sierra central del Perú*. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 15.) Bonn.

Arguedas, José María (ed.)

1960-61 Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano* 8-9/8-9: 142-216. Lima.

Aristoteles

[4. Jh. v. Chr.] *Poetik*. Übersetzt und erklärt von Adolf Stahr. (Neueste Sammlung ausgewählter griechischer und römischer Classiker verdeutscht von den berufensten Uebersetzern, 1859 95. Lieferung.) Stuttgart: Kraus & Hoffmann.

[4. Jh. v. Chr.] *Rhetorik*. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. (Uni-Taschenbücher 159.) München: Wilhelm Fink Verlag. 1980

Arnold, Denise & Juan de Dios Yapita

1992a "Fox talk": addressing the wild beasts in the southern Andes. *Latin American Indian Literatures Journal* 8/1: 9-37. McKeesport, Pennsylvania.

1992b Sallqa. Dirigirse a las bestias silvestres en los Andes meridionales. In: Denise Arnold; Domingo Jiménez A.; Juan de Dios Yapita: *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*. Pp. 175-245. (Biblioteca Andina 12.) Instituto de Lengua y Cultura Aymara. La Paz: Hisbol.

Arriaga, Pablo José de

- [1621] Extirpación de la idolatría del Pirú. Francisco Esteve Barba (ed.): *Crónicas peruanas*
1968 *de interés indígena*. (Biblioteca de Autores Españoles 209.) Pp. 193-277. Madrid:
Atlas.

Artaza, Elena

- 1989 *El ars narrandi en el siglo XVI español. Teoría y práctica*. (Letras, vol. 13.) Universidad
de Deusto. Bilbao.

Ascher, Marcia & Robert Ascher

- 1981 *Code of the Quipu. A Study in Media, Mathematics, and Culture*. Ann Arbor:
University of Michigan Press.

Assmann, Aleida & Dietrich Harth (eds.)

- 1991 *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. (Fischer
Wissenschaft 10724). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Avendaño, Fernando de

- [1617] Relación acerca de la idolatría de los indios. In: José T. Medina: *La imprenta en Lima*
1904 *(1584-1824)*. Vol. 1. Pp. 377-383. Santiago de Chile.

- 1649 *Sermones de los Misterios de Nvestra Santa Fe Catolica, en lengva castellana, y la*
general del Inca. Primera y Segunda Parte. Lima.

Aveni, Anthony F.

- 1990 *Empires of Time. Calendars, Clocks, and Cultures*. London: I.B. Tauris.

Avila, Francisco de

s. Tradiciones de Huarochirí

- [1608] *Tratado y relación de los errores, falsos Dioses, y otras supersticiones, y ritos*
1966 *diabolicos en que viuian antiguamente los yndios de las Prouincias de Huarocheri,*
Mama, y Chaclla Ms. 3169. Fol. 115-129. Biblioteca Nacional, Madrid.
Veröffentlicht in: *Dioses y hombres de Huarochirí*. José María Arguedas & Pierre
Duviols (eds.). Pp. 199-217. (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú,
Serie: Textos Críticos No. 1.) Instituto de Estudios Peruanos. Lima 1966.

- [1610] Aunque quisiera poder excusar In: *Dioses y hombres de Huarochirí*. José María
1966 Arguedas & Pierre Duviols (eds.). Pp. 268-270. (Fuentes e Investigaciones para la
Historia del Perú, Serie: Textos Críticos No. 1.) Instituto de Estudios Peruanos. Pp.
248-249. Lima. (Faksimile.) [Dokument im Archivo General de Indias, Audiencia de
Lima 335.]

- [1611] Relación que yo el Dr. Francisco de Avila ... hize ... acerca de lo pueblos de indios
1966 In: *Dioses y hombres de Huarochirí*. José María Arguedas & Pierre Duviols (eds.).
Pp. 255-259. (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, Serie: Textos
Críticos No. 1.) Instituto de Estudios Peruanos. Lima. [Dokument im Archivo General
de Indias, Audiencia de Lima 301.]

- [1613] En la armada passada ... [Carta al rey]. In: Franklin Pease: *Religión andina en*
1967-68 *Francisco de Avila*. Pp. 74-76. *Revista del Museo Nacional* 35: 63-76. Lima.
[Dokument im Archivo General de Indias, Audiencia de Lima 143.]

- 1648 *Tratado de los Evangelios, qve nvestra madre la iglesia propone en todo el año* 2
vols. [Lima.]

Ayala, Fabián de

- [1614] Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de
1976 Chinchaycocha y otras del Pirú. In: Pierre Duviols: *Une petite chronique retrouvée*.
Pp. 275-286. *Journal de la Société des Américanistes* 63: 275-297. Paris.

Aztete, Santiago de

- 1872 *Colección de versos y canciones*. Cuzco. Ms. [Zitiert nach Rivet & Créqui-Montfort
1951, I: 454-455, Nr. 422.]

Baal, J. van

- 1976 Offering, sacrifice and gift. *Nvmen*, International Review for the History of Religions, 23/3:
161-178. Leiden.

Baessler, Arthur

- 1902-03 *Altperuanische Kunst*. 4 vols. Berlin.

Bäumel, Franz H.

- 1984/85 Medieval texts and the two theories of oral-formulaic composition: A proposal for a third
theory. *New Literary History* 16: 31-49. Charlottesville, Va.

Bahn, Eugene & Margaret L. Bahn

- 1970 *A History of Oral Interpretation*. Minneapolis: Burgess.

Bakhtin, Mikhail M.

- [1934-35] Discourse in the novel. In: Bakhtin, Mikhail M.: *The Dialogic Imagination. Four*
1981 *Essays*. Michael Holquist (ed.); Caryl Emerson & Michael Holquist (transl.). Pp. 259-
422. (University of Texas Press Slavic Series 1.) Austin: University of Texas Press.

- [1937-38] Forms of time and of the chronotope in the novel. In: Bakhtin, Mikhail M.: *The*
1981 *Dialogic Imagination. Four Essays*. Michael Holquist (ed.); Caryl Emerson &
Michael Holquist (transl.). Pp. 84-258. (University of Texas Press Slavic Series 1.)
Austin: University of Texas Press.

Baldick, Chris

- 1990 *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford.

Bally, Charles

- [1909] *Traité de stylistique française*. 2 volumes. Genève: Librairie Georg & Cie, Paris:
1951 Librairie C. Klincksieck.

Bánréti, Zoltán

- 1982 The topic of texts and the interpretation of texts. In: *Text vs. Sentence Continued*. János
Petöfi (ed.). Pp. 43-57. (Papiere zur Textlinguistik 29.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Barnes, Monica

- 1994 The ages of man and of the world according to Hieronymo de Chaues of Seville and Felipe
Guamán Poma de Ayala of Peru. In: *Beyond Indigenous Voices*. LAILA/ALILA 11th
International Symposium on Latin American Indian Literatures (1994). Mary H. Preuss
(ed.). Pp. 83-88. Lancaster, California: Labyrinthos.

Bartlett, F. C.

- [1920] Some experiments on the reproduction of folk stories. In: *The Study of Folklore*. Alan
1965 Dundes (ed.). Pp. 243-258. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Bascom, William

[1965] The forms of folklore: prose narratives. In: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Alan Dundes (ed.). Pp. 5-29. Berkeley: University of California Press.

Basso, Ellen B.

1986 Quoted dialogues in Kalapalo narrative discourse analysis. In: Sherzer & Urban (eds.) 1986: 119-168.

1995 *The Last Cannibals. A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press.

Basso, Ellen B. (ed.)

1992 *Native Latin American Cultures through Their Discourse*. (Special Publications of the Folklore Institute.) Bloomington: Indiana University Press. (Erstmalig publiziert in *Journal of Folklore Research* 27/1-2, Bloomington, Indiana, 1990.)

Baumann, Gerd (ed.)

1986 *The Written Word: Literacy in Transition*. Wolfson College Lectures 1985. Oxford: Clarendon Press.

Bauman, Richard

1977 Verbal art as performance. In: Richard Bauman: *Verbal Art as Performance*. With supplementary essays by Barbara A. Babcock, Gary H. Gossen, Roger D. Abrahams, Joel F. Sherzer. Pp. 3-57. (Series in Sociolinguistics.) Rowley, Massachusetts: Newbury House Publishers.

1993 Disclaimers of performance. In: *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Jane H. Hill & Judith T. Irvine (eds.). Pp. 182-196. (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 15.) Cambridge: Cambridge University Press.

Bauman, Richard & Joel Sherzer (eds.)

1974 *Explorations in the Ethnography of Speaking*. London: Cambridge University Press.

Baumgart, Ute

1987 *Zum Leben alter Menschen im Inkareich*. (Mundus Reihe Ethnologie 16.) Bonn: Mundus.

Beaugrande, Robert de

1985 Textlinguistics in discourse studies. In: *Handbook of Discourse Analysis*. Teun van Dijk (ed.). Vol. 1: 41-70. London: Academic Press.

Becker, Alton L. & Bruce Mannheim

1995 Culture troping: languages, codes, and texts. In: *The Dialogic Emergence of Culture*. Dennis Tedlock & Bruce Mannheim (eds.). Pp. 237-252. Urbana: University of Illinois Press.

Beidemann, Thomas O.

1970 Myth, legend and oral history: a Kaguru traditional text. *Anthropos* 65: 74-97. St. Augustin.

Belleza Castro, Neli

1990 *Vocabulario jaqaru español*. Lima: Ediciones Int Tata.

1995 *Vocabulario jacaru-castellano, castellano-jacaru (aimara tupino)*. (Monumenta Linguistica Andina 3.) Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Berlin, Brent

- 1978 Ethnobiological classification. Eleanor Rosch & Barbara B. Lloyd (eds.): *Cognition and categorization*. Pp. 9-26. New York.

Bernárdez, Enrique

- 1978 Metodología para el estudio y la clasificación de los préstamos lingüísticos. *Revista Española de Antropología Americana* [Trabajos y Conferencias] 1978: 203-219. Madrid.

Bertonio, Ludovico

- [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. [Juli, Chucuyto: Francisco del Canto.] (Faksimile.)
1956 La Paz.

Betanzos, Juan de

- [1551] *Suma y narración de los incas*. Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen
1987 Martín Rubio. Madrid: Atlas.

Betz, Werner

- 1949 *Deutsch und Lateinisch. Die Lehnbildungen der althochdeutschen Benediktinerregel*.
Bonn: H. Bouvier & Co.
- 1959 Lehnwörter und Lehnprägungen im Vor- und Frühdeutschen. In: *Deutsche Wortgeschichte*, Bd. 1. Friedrich Maurer & Friedrich Stroh (eds.). Pp. 127-147. (Grundriß der germanischen Philologie 17/I.) Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Beverley, John R.

- 1992 On the concept of the Spanish literary Baroque. In: *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Anne J. Cruz & Mary Elizabeth Perry (eds.). Pp. 216-230. (Hispanic Issues, vol. 7.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Beyersdorff, Margot

- 1986 Fray Martín de Murúa y el "Cantar" histórico inka. *Revista Andina* 8, año 4, núm. 2: 501-521. Cuzco.
- 1988 *La adoración de los reyes magos. Vigencia del teatro religioso español en el Perú andino*. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 11.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
- 1993 Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré. In: *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Henrike Urbano (comp.). Pp. 215-237. (Estudios y Debates Regionales Andinos 84.) Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Beyersdorff, Margot & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.)

- 1993 *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones Orales Andinas: Discurso y Literatura*. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 24.) Bonn: Holo.

Biasci, Claudia

- 1982 *Konnektive in Sätzen und Texten. Eine sprachübergreifende pragmatisch-semantische Analyse*. (Papiere zur Textlinguistik 41.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Die Bibel

1980 Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Psalmen und Neues Testament, Ökumenischer Text. Katholische Bibelanstalt und Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart; Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg.

Bierhorst, John

1992 Introduction. In: *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. Translated from the Nahuatl by John Bierhorst. Pp. 1-16. Tucson: University of Arizona Press.

Birch, David & Michael O'Toole (eds.)

1988 *Functions of Style*. (Open Linguistics Series.) London: Pinter Publishers.

Boas, Franz

1925 Stylistic aspects of primitive literature. *Journal of American Folk-lore* 38/149: 329-339. Austin, Texas.

Bourguet, Marie-Noëlle; Lucette Valensi; Nathan Wachtel (eds.)

1990 *Between Memory and History*. Chur: Harwood Academic Publishers.

Bouza Alvarez, Fernando

1992 *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la alta edad moderna (siglos XV-XVII)*. (Historia Universal Moderna 5). Madrid: Editorial Síntesis.

Boyarin, Daniel

1993 Placing reading: Ancient Israel and Medieval Europe. In: *The Ethnography of Reading*. Jonathan Boyarin (ed.). Pp. 10-37. Berkeley: University of California Press.

Boyarin, Jonathan (ed.)

1993 *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press.

Bouysse-Cassagne, Thérèse & Olivia Harris

1987 Pacha: en torno al pensamiento andino. In: Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, Verónica Cereceda: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Pp. 11-59. (Biblioteca Andina.) La Paz: Hisbol.

Braak, Ivo

1969 *Poetik in Stichworten*. Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine Einführung. (Hirt's Stichwortbücher.) Kiel: Verlag Ferdinand Hirt. (3. Auflage.)

Braak, Ivo & Martin Neubauer

1990 *Poetik in Stichworten*. Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine Einführung. (Hirt's Stichwortbücher.) Kiel: Verlag Ferdinand Hirt. (7. Auflage.)

[Die Neuauflage hat einige zusätzliche Angaben, bes. in Bezug auf neue Medien und Darstellungsformen. Im übrigen ist der Inhalt jedoch unverändert.]

Brauch, Christa

1981 Tiempos pasados y presente en narraciones del quechua del Pastaza. In: *Cohesión y enfoque en textos y discursos*. Ruth Mary Wise & A. Stewart (eds.). Pp. 185-216. (Serie Lingüística Peruana 17.) Instituto Lingüístico de Verano & Ministerio de Educación. Yarinacocha, Pucallpa, Peru.

Bricker, Victoria Reifler

1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas*. (Texas Pan American Series.) Austin: University of Texas Press.

Bricquet, C. M.

1923 *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leurs apparition vers 1282 jusqu'en 1600*. Tome deuxième. Deuxième édition. Leipzig: Verlag von Karl W. Hiersemann.

Briggs, Lucy T.

1994 El k"arik"ari en dos textos de lengua aymara: análisis morfosintáctico y del discurso. In: *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones Orales Andinas: Discurso y Literatura*. Margot Beyersdorff & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.). Pp. 161-197. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 24.) Bonn: Holos.

Briggs, Lucy T. & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.)

1995 *Manuela Ari: An Aymara Woman's Testimony of Her Life (Text in Aymara, English, and Spanish)*. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 25.) Bonn: Holos.

Bright, William

1982 Literature: written and oral. In: *Analyzing Discourse: Text and Talk*. Deborah Tannen (ed.). Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1981: 271-283. Washington DC.

Brinker, Klaus

1979 Zur Gegenstandsbestimmung und Aufgabenstellung der Textlinguistik. In: *Text vs. Sentence. Basic Questions of Text Linguistics*. János Petöfi (ed.). First Part. Pp. 3-12. (Papiere zur Textlinguistik 20, 1.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Brody, Jill

1988 Incipient literacy: From involvement to integration in Tojolabal Maya. *Oral Tradition* 3/3: 315-352. Columbus, Ohio.

Brogan, T. V. F.

1993 Verse and prose. In: *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Alex Preminger & T. V. F. Brogan (eds.). Pp. 1346-1351. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Brooke-Rose, Christine

1958a *A Grammar of Metaphor*. London: Secker & Warburg.

1958b From *A Grammar of Metaphor*. In: *Essays on the Language of Literature*. Seymour Chatman & Samuel Levin (eds.). Pp. 197-208. Boston: Houghton Mifflin. (Nachdruck 1967.)

Brooks, Cleanth & Robert Penn Warren

1949 *Modern Rhetoric. With Readings*. New York: Harcourt, Brace & Co.

Bühler, Karl

[1934] *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. (Uni-Taschenbücher 1159.)

1982 Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.

Burkhart, Louise M.

1989 *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico.* Tucson: University of Arizona Press.

Burns, Donald H. & Pablo Alcócer Hinostrosa

1975 *Un análisis preliminar del discurso en quechua: Estudio léxico y gramatical del cuento Takllusha y Benedicto en el quechua de Ayacucho.* (Documento de Trabajo 6.) Instituto Lingüístico de Verano bajo el convenio con el Ministerio de Educación. [Pucallpa, Yarinacocha, Peru.]

Bynum, David E.

1978 *The Daemon in the Wood: A Study in Oral Narrative Patterns.* Center for Study of Oral Literature, Harvard University. (Publications of the Milman Parry Collection, Monograph Series 1.) Cambridge, Massachusetts.

Cáceres Romero, Adolfo (ed.)

1990 *Poesie quechua en Bolivie.* Edition trilingue. Genève: Patíño.

Caesarius von Heisterbach

s. Hilka (ed.) 1933-37

Califano, Mario

1990 Algunas reflexiones etnológicas sobre la traducción de Taylor: Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Rezension in: *Diálogo Andino*, no. 9: 107-112. Arica.

Calvo López, Julio-Alexis

1994 Los evidenciales en las lenguas andinas y amazónicas. In: *Estudios de Lengua y Cultura Amerindias I*, Julio Calvo Pérez (ed.). Pp. 85-94. Universidad de Valencia.

Calvo Pérez, Julio

1993 *Pragmática y gramática del quechua cuzqueño.* (Monumenta Lingüística Andina 2.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Camarena, Julio & Maxime Chevalier

1995 *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos.* (Biblioteca Románica Hispánica 4, Textos 24.) Madrid: Gredos.

Canedo, Lino G.

1966 Escuelas y colegios para indios en la América española. Origen, finalidad y resultados. *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, España, 1964. Actas y Memorias 4:* 615-624. Sevilla.

Carlson de Coombs, Heidi

1975 *La cláusula relativa en quechua de Cajamarca.* (Datos Etnolingüísticos 5.) Instituto Lingüístico de Verano. Lima.

1983-85 La cita en el quechua de Cajamarca. *Revista del Museo Nacional* 47: 319-331. Lima.

Carpenter, Lawrence K.

1985 Notes from an Ecuadorian lowland Quichua myth. *Latin American Indian Literatures Journal* [N.S.], 1/1: 47-62. Beaver Falls, PA.

1993 American Indian poetry: South American. In: *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics.* Alex Preminger & T. V. F. Brogan (eds.). Pp. 45-47. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Carrillo, Francisco

1973 Prólogo. In: Titu Cusi Yupanqui: *Relación de la conquista del Perú*. Pp. 5-11. (Colección Clásico Peruanos.) Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.

Cartilla para enseñar a leer

s. Valtón 1947

Cassirer, Ernst

[1923] *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Darmstadt:

1964 Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (4. Auflage.)

Cassirer, Peter

1975 On the place of stylistics. In: *Style and Text. Studies Presented to Nils Erik Enkvist*. Hakan Ringbom et al. (eds.). Pp. 27-48. Stockholm: Språkfolaget.

Castro, Eduardo Viveiros de

Siehe: Viveiros de Castro, Eduardo 1997

Cerrón-Palomino, Rodolfo

1975 Foco y determinación en el quechua wanka. In: *Lingüística e indigenismo moderno de América. Trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima 1970*. Rosalía Avalos de Matos & Rogger Ravines (eds.). Vol. 5: 13-27. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1976 *Diccionario quechua Junín-Huanca*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1987 *Lingüística quechua*. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 8.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

1990a Préstamo, elaboración léxica y defensa idiomática. *Allpanchis*, año XXII, no. 35/36, vol. II: 361-392. Cuzco.

1990b Reconsideración del llamado 'quechua costeño'. *Revista Andina* 16, año 8, núm. 2: 335-386; "Comentarios" 387-409. Cuzco.

Chafe, Wallace

1974 Language and consciousness. *Language* 50/1: 111-133. Baltimore, Maryland.

1976 Givenness, contrastiveness, definiteness, subjects, topics, and points of view. In: *Subject and Topic*. Charles N. Li (ed.). Pp. 25-55. New York: Academic Press.

1981 Differences between colloquial and ritual Seneca or How oral literature is literary. In: *Reports from the Survey of California and Other Indian Languages* (No. 1). Alice Schlichter; Wallace Chafe; L. Hinton (eds.). Pp. 131-145. University of California, Department of Linguistics. Berkeley.

1982 Integration and involvement in speaking, writing, and oral literature. In: *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*. Deborah Tannen (ed.). Pp. 35-53. (Advances in Discourse Processes 9.) Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Company.

Chafe, Wallace & Joanna Nichols (eds.)

1986 *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. (Advances in Discourse Processes 20.) Norwood, New Jersey: Alex Publishing Corporation.

Chamorro, Graciela

- 1992 Cantos y cuentos. La poesía como texto para la historia guaraní. In: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico. Silvia Arze; Rossana Barragán; Laura Escobari; Ximena Medinaceli (comp.). Pp. 419-438. (Biblioteca Andina.) Hisbol; IFEA; SBH-ASUR. Lima & La Paz.

Chang-Rodríguez, Raquel (ed.)

- 1978 *Prosa hispanoamericana virreinal*. Barcelona: Borrás Ediciones.

Charolles, Michel

- 1982 Strategies for judging acceptability. In: *Text vs. Sentence Continued*. János Petöfi (ed.). Pp. 58-75. (Papiere zur Textlinguistik 29.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Chasca, Edmundo de

- 1970 Toward a redefinition of epic formula in the light of the *Cantar de Mio Cid*. *Hispanic Review* 38/3: 251-263. Philadelphia.

Chatman, Seymour

- 1978 *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Chevalier, Maxime

- 1975 *Cuentecillos tradicionales en la España del Siglo de Oro*. (Biblioteca Románica Hispánica 4, Textos 9.) Madrid: Gredos.
- 1976 *Lectura y lectores en la España del Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Turner.
- 1978 *Folklore y literatura: El cuento oral en el Siglo de Oro*. (Filología 6.) Barcelona: Editorial Crítica.
- 1983 *Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Editorial Crítica.

Chung, Sandra & Alan Timberlake

- 1985 Tense, aspect, and mood. In: *Language Typology and Syntactic Description, volume 3: Grammatical Categories and the Lexicon*. Timothy Shopen (ed.). Pp. 202-258. Cambridge: Cambridge University Press.

Cieza de León, Pedro de

- [155?] *Crónica del Perú. Segunda Parte [= Señorío]*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. PUC; Academia Nacional de la Historia. (Colección Clásicos Peruanos.) Lima.
- [1553] *Crónica del Perú. Primera Parte [= Crónica]*. [Sevilla.] Introducción de Franklin Pease G.Y. Nota de Miguel Maticorena E. PUC; Academia Nacional de la Historia. (Colección Clásicos Peruanos.) Lima.

Ciruelo, Pedro

- [1538] *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. [Salamanca.] (Faksimile.) Madrid. 1952

The Codex Chimalpopoca

- [1610-28?] *History and Mythology of the Aztecs*. Translated from the Nahuatl by John Bierhorst. 1992 The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes by John Bierhorst. Tucson: University of Arizona Press.

Cohn, Bernard

1960-61 The pasts of an Indian village. *Comparative Studies in Society and History*, vol. III: 242-249. The Hague.

Cole, Peter

1983 Switch-reference in two Quechua languages. In: *Switch-Reference and Universal Grammar. Proceedings of a Symposium on Switch Reference and Universal Grammar, Winnipeg, May 1981*. John Haiman & Pamela Munro (eds.). Pp. 1-15. (Typological Studies in Language 2.) Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

1985 *Imbabura Quechua*. (Croom Helm Descriptive Grammars.) London: Croom Helm.

Cole, Peter; Wayne Herbert; Gabriella Hermon

1982 Headless relative clauses in Quechua. *International Journal of American Linguistics* 48/2: 113-124. Chicago.

Colegio de caciques

1923 Libro de la fundación del colegio de los hijos de caciques ... 1619 ... en la ciudad de los Reyes *Inca* 1: 779-883. Lima.

Coleman, Janet

1992 *Ancient and Medieval Memories. Studies in the reconstruction of the past*. Cambridge: Cambridge University Press.

Columbus, Claudette Kemper

1993 Pacha: worlds in a sacred word. *Latin American Indian Literatures Journal* 9/1: 2-20. McKeesport, Pennsylvania.

Collapiña, Supno y otros quipucamayos

Siehe: Quipucamayos

Comaroff, John & Jean Comaroff

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. (Studies in the Ethnographic Imagination.) Boulder, Colorado: Westview Press.

Condori Mamani, Gregorio

Siehe: Valderrama & Escalante (eds.)

Coombs, David; Heidi Coombs; Robert Weber

1976 *Gramática quechua San Martín*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Cortés Alonso, Vicenta

1979 *Archivos de España y América; materiales para un manual*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

Costa, Rachel

1972 A study of -sqa, -na, y, and -q nominalizing suffixes in Quechua. *Papers in Andean Linguistics*, 1/1: 29-77. O.O.

Creider, Chet A.

1979 On the explanation of transformations. In: *Discourse and Syntax*. Talmy Givón (ed.). Pp. 3-21. (Syntax and Semantics 12.) New York: Academic Press.

Crickmay, Lindsey

- 1994 Ancestral spirit and Andean devil: Divergence of a single concept. Vortrag am Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrews, St. Andrews. Ms.
- 1995 Outward change, inner continuity. Vortrag anlässlich des Symposiums: "Entidades maléficas y la concepción del mal en las religiones de América Latina", *XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, México 1995. [Publikation in Vorbereitung in: *Entidades maléficas y la concepción del mal en las religiones de América Latina / Evil Entities and the Concept of Evil in Latin American Religions*, Iris Gareis (ed.), (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS).] Ms.
- 1998 All that glitters is not golden: Concepts of value and vitality as they appear in early Aymara and Quechua sources. In: *50 Años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas / 50 Years Americanist Studies at the University of Bonn. New contributions to the Archaeology, Ethnohistory, Ethnolinguistics and Ethnography of the Americas*. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz; Carmen Arellano Hoffmann; Eva König; Heiko Prümers (eds.). Pp. 631-640. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 30.) Markt Schwaben: Saurwein.
- 1999 Speaking to God: Observations on the vocabulary of Andean prayer and suggestions for the reconsideration of its interpretation. In: *La lengua de la cristianización: catequización e instrucción en lenguas amerindias de Latinoamérica / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Lindsey Crickmay (eds.). Pp. 151-167. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 32 & Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, Occasional Papers 29.) Markt Schwaben: Saurwein.

Crothers, Edward J.

- 1979 Text linguistics issues from a text representation perspective. In: *Text vs. Sentence. Basic Questions of Text Linguistics*. János Petöfi (ed.). Second Part. Pp. 356-368. (Papiere zur Textlinguistik 20, 2.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Cuddon, J. A.

- 1991 *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary History*. (Penguin Reference Books.) London: Penguin. (Third edition [1976].)

Cusihuamán Gutiérrez, Antonio

- 1976 *Gramática quechua Cuzco-Collao*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Dahl, Östen

- 1969 *Topic and Comment: A Study in Russian and General Transformational Grammar*. (Acta Universitatis Gothoburgensis: Slavica Gothoburgensia 4.) Göteborg.

Dali, Fathi

- 1981 *Speech in Narrative*. (English Language Research, Discourse Analysis Monographs 7.) University of Birmingham.

Danes, Frantisek

1974 Functional sentence perspective and the organization of the text. In: Danes (ed.) 1974: 106-128.

Danes, Frantisek et al.

1974 Zur Terminologie der funktionalen Satzperspektive. In: Danes (ed.) 1974: 217-222.

Danes, Frantisek (ed.)

1974 *Papers on Functional Sentence Perspective*. (Janua Linguarum, Series Minor, 147.) Prag: Academia; The Hague: Mouton.

Davies, J. F.

1830 On the poetry of Chinese. *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2: 393-461. London.

Dávila Briceño, Diego

[1586] Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin
1881 Yauyos. In: *Relaciones Geográficas de Indias – Perú*, t. 1: 61-78. Marcos Jiménez de la Espada (ed.). Madrid: Ministerio de Fomento.

[1586] Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin
1965 Yauyos. In: *Relaciones Geográficas de Indias – Perú*, vol. 1, t. 1: 155-165. Marcos Jiménez de la Espada & José Urbano Martínez Carreras (eds.). (Biblioteca de Autores Españoles 183.) Madrid: Atlas.

Dedenbach, Sabine

1982 Versuche zur Rekonstruktion der in den Quechua-Quellen verwendeten Dialekte. Anhang zu: *Zur Rekonstruktion des Ackerbauwortschatzes der Inkazeit*. Pp. 164-178. Unveröffentlichte deutsche Version der Magisterarbeit. Bonn.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

1984 *Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica. Diccionarios y textos quechuas del siglo XVI y comienzos del XVII usados como fuentes histórico-etnolingüísticas para el vocabulario agrícola*. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 14.) Bonn.

1990a *Inka pachaq llamanpa willaynin – Uso y crianza de los camélidos en la época incaica. Estudio lingüístico y etnohistórico basado en las fuentes lexicográficas y textuales del primer siglo después de la conquista*. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 16.) Bonn.

1990b Quechua-Sprachmaterialien des 16. und 17. Jahrhunderts: bibliographisch-quellenkritischer Abriß In: *Beiträge zur Kulturgeschichte des westlichen Südamerika*. Albert Meyers & Martin Volland (eds.). (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen 3242 / Fachgruppe Geisteswissenschaften.) Pp. 252-279. Opladen.

1993a El desarrollo del sufijo **-sqa** a la luz de las fuentes quechuas del siglo XVIII. Vortrag anlässlich des “V Coloquio Internacional: El Siglo XVIII en los Andes”, Paris, April 1993. Ms.

1993b Guaman Poma de Ayala: Quechua verbal art and sociocultural context. Vortrag am Institute of Latin American Studies, University of Liverpool, 1993. Ms.

- 1994a El arte verbal de los textos quechuas de Huarochirí (Perú, siglo XVII) reflejado en la organización del discurso y en los medios estilísticos. In: *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones Orales Andinas: Discurso y Literatura*. Margot Beyersdorff & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.). Pp. 21-49. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 24.) Bonn: Holos.
- 1994b Menschen, übernatürliche Wesen und Tiere in den Überlieferungen von Huarochirí (Peru, 17. Jahrhundert). In: *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. Max Peter Baumann (ed.). Pp. 156-172. Berlin: Diederichs.
- 1994c Sermon and satire: Christian and Andean instances of a religious discourse genre in 16th and 17th century Peru. Vortrag anlässlich des "11th International Symposium of Latin American Indian Literatures", State University of Pennsylvania at McKeesport, Juni, 1994. Ms.
- 1995 Texto y contexto: Releyendo las fuentes andinas a la luz de la pragmática y del discurso. In: *Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos*. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Iris Gareis (eds.). 48° Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= *América Indígena* 54/4, México 1994). Pp. 157-188. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1996a Colonial Andean literature: The verbal transmission of cultural traditions and the authors' self-legitimation. In: *Beyond Indigenous Voices*. LAILA/ALILA 11th International Symposium of Latin American Indian Literatures (1994). Mary H. Preuss (ed.). Pp. 99-113. Lancaster, California: Labyrinthos.
- 1996b La comunicación con los dioses: sacrificios y danzas en la época prehispánica según las "Tradiciones de Huarochirí". In: *Cosmología y música en los Andes*. Max Peter Baumann (ed.). (Bibliotheca Ibero-Americana 55.) Pp. 175-196. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana.
- 1997a La descripción gramatical como reflejo e influencia de la realidad lingüística: la presentación de las relaciones hablante-enunciado e intra-textuales en tres gramáticas quechuas coloniales y ejemplos de su uso en el discurso quechua de la época. In: *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Klaus Zimmermann (ed.). Pp. 291-319. (Bibliotheca Iberoamericana 63.) Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana.
- 1997b Dictionaries, vocabularies, and grammars in Andean languages. Geschrieben für: *Historiographic Guide to Andean Sources*. Joanne Pillsbury (ed.). National Gallery of Art, Center for Advanced Study in the Visual Arts. Washington. Ms. (Publikation in Vorbereitung.)
- 1997c Point of view and evidentiality in the Huarochirí texts (Peru, 17th century). In: *Creating Context in Andean Cultures*. Rosaleen Howard-Malverde (ed.). Pp. 149-167. (Oxford Studies in Anthropological Linguistics 6.) New York: Oxford University Press.
- 1997d Re-creando un discurso andino en la época colonial: El manuscrito de Huarochirí. Vortrag anlässlich des internationalen Symposiums "The Quechua Expressive Art: Creativity, Analysis, and Performance", University of California, Santa Cruz, September 1997. [Wird erscheinen in: *Inscribing Andean Voices: Quechua Verbal Artistry*. Guillermo Delgado-P. & John M. Schechter, eds., (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS).] Ms.

- 1997e La terminología cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI. In: *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings*. Papers from the Twelfth Annual Symposium, Latin American Indian Literatures Association. Mary H. Preuss (ed.). Pp. 195-209. Lancaster, California: Labyrinthos.
- 1998 Terminología de parentesco y trato social andino: datos lingüístico-etnohistóricos de Huarochirí. In: *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. (=) Parentesco y género en los Andes, tomo II. Denise Y. Arnold (comp.). Pp. 167-185. (Biblioteca de Estudios Andinos 2; CIASE Research Series No. 28.) ILCA & CIASE. La Paz.
- 1999a La creación de la memoria: Los incas en el manuscrito de Huarochirí. *Reflejos* (Revista del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, Universidad Hebrea de Jerusalén) 8: 62-72. Jerusalem.
- 1999b Las lenguas andinas. In: *Historia de América Andina*, vol. 1: *Las sociedades aborígenes*. Luis Guillermo Lumbreras (ed.). Pp. 499-536. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.
- 1999c *Jichhaxa sikuyay pikt'itasma, kayñarak pikt'itasma ...* Un aporte al análisis textual aymara. In: *Tradición oral andina y amazónica – Métodos de análisis e interpretación de textos*. Juan Carlos Godenzzi (ed.). Pp. 187-227. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 19.) Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”. Cuzco.
- 1999d “... luego no puedes negar que ay Dios Criador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamac” – La lengua de la cristianización en los *Sermones de los misterios de nvestra santa fe catolica* de Fernando de Avendaño (1649). In: *La lengua de la cristianización: catequización e instrucción en lenguas amerindias de Latinoamérica / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages*. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Lindsey Crickmay (eds.). Pp. 223-248. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 32 & Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, Occasional Papers 29.) Markt Schwaben: Saurwein.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & Peter Masson
- 1987 Los sufijos en el quechua ayacuchano – esbozo de una sistemática didáctica y analítica. *Indiana* 11: 277-320. Berlin.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & Juan de Dios Yapita Moya
- 1994 Las oraciones compuestas en aymara – Aproximaciones para su comprensión y su estudio. In: *Language in the Andes*. Peter Cole; Gabriella Hermon; Mario Daniel Martín (eds.). Pp. 126-150. University of Delaware, Latin American Studies Program. (Occasional Monographs in Latin American Studies 4.) Newark, Delaware.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (ed.)
- 1993 *Una gramática colonial del quichua del Ecuador: Transcripción e interpretación de un manuscrito del Archivo Histórico Nacional de Colombia*. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 20 & Institute of Amerindian Studies Occasional Papers 25.) Bonn & St. Andrews.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & Lindsey Crickmay (eds.)

1999 *La lengua de la cristianización: catequización e instrucción en lenguas amerindias de Latinoamérica / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages.* (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 32 & Centre for Indigenous American Studies and Exchange, St. Andrews, Occasional Papers 29.) Markt Schwaben: Saurwein.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine & Iris Gareis (eds.)

1995 *Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos.* 48° Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= *América Indígena* 54/4, México 1994). Instituto Indigenista Interamericano, México.

Délétréz Favre, Alain (ed.)

1993 *Huk kutis kasqa. Relatos del distrito de Coaza (Carabaya – Puno).* Instituto de Pastoral Andina. Sicuani & Cuzco.

Derive, Jean

1977 La pluralité des versions et l'analyse des oeuvres du genre narratif oral d'après un exemple négro-africain. In: *Langages et cultures africaines.* Geneviève Calame-Griaule (ed.). Pp. 265-302. (Essais d'Ethnolinguistique, Bibliothèque d'Anthropologie.) Paris: Maspero.

Dibble, Charles E.

1974 The Nahuatlization of Christianity. In: *Sixteenth-century Mexico: The Work of Sahagún.* Pp. 225-233. School of American Research. (Advanced Seminar Series.) Albuquerque: University of New Mexico Press.

Diccionario de Autoridades

[1726-37] *Diccionario de la lengua castellana ... por la Real Academia Española.* 3 vols. 1976 (Faksimile.) (Biblioteca Rómanica Hispánica 5, Diccionarios 3.) Madrid: Gredos.

Dijk, Teun A. van

1982 Episodes as units of discourse analysis. Deborah Tannen (ed.): *Analyzing Discourse: Text and Talk.* Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1981: 177-195. Washington DC.

1985 Introduction: Discourse analysis as a new cross-discipline. In: *Handbook of Discourse Analysis.* Teun van Dijk (ed.). 4 vols. Vol. 1: 1-10. London: Academic Press.

Dijk, Teun A. van (ed.)

1985 *Handbook of Discourse Analysis.* Teun van Dijk (ed.). 4 vols.: Disciplines of Discourse, Dimensions of Discourse, Discourse and Dialogue, Discourse Analysis in Society. London: Academic Press.

Dik, Simon Cornelius

1968 *Coordination. Its Implications for the Theory of Genreal Linguistics.* Amsterdam: North Holland Publishing Company.

Dioses y hombres de Huarochirí

Siehe: Tradiciones de Huarochirí 1966

De la doctrina de los pueblos de Oarochirí ...

- [1600] In: *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Francisco Mateos (ed.). Vol. 1: 219-225.

Doane, Alger N.

- 1991 Oral texts, intertexts, and intratexts: Editing Old English. In: *Influence and Intertextuality in Literary History*. Jay Clayton & Eric Rothstein (eds.). Pp. 75-113. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- 1994 The ethnography of scribal writing and Anglo-Saxon poetry: scribe as performer. *Oral Tradition* 9/2: 420-439. Columbus, Ohio.

Doctrina Christiana

- [1584] *Doctrina Christiana, y catecismo para instrvccion de los Indios* [Ciudad de los
1984 Reyes (Lima): Antonio Ricardo.] Edición de José Tamayo Herrera y Miguel Maticorena Estrada. (Faksimile [des Exemplars der Biblioteca Nacional, Lima].) Lima: Petroperú S.A.
- [1584/85] *Doctrina Christiana y catecismo para instrvccion de indios* [und] *Tercero*
1985 *Cathecismo* [Ciudad de los Reyes (Lima): Antonio de Ricardo.] (Facsimil del texto trilingüe [des Exemplars der Biblioteca Diocesana de Cuenca].) (Corpus Hispanorum de Pace, vol. 26-2.) Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

Domenici, Viviano & Davide Domenici

- 1996 Talking knots of the Inka. *Archaeology* 49/6: 50-56. New York.

Dorson, Richard M.

- 1960 Oral styles of American folk narrators. In: *Style in Language*. Thomas A. Sebeok (ed.). Pp. 27-51. Cambridge, Mass.: MIT; New York: John Wiley & Sons.

Doty, William G.

- 1986 *Mythography. The Study of Myths and Rituals*. Alabama.

Doyle, Mary Eileen

- 1988 *The ancestor cult and burial ritual in seventeenth and eighteenth century central Peru*. PhD, University of California, Los Angeles. (University Microfilms International, Ann Arbor, 1989.)

Dürr, Michael

- 1987 *Morphologie, Syntax und Textstrukturen des (Maya-) Quiché des Popol Vuh. Linguistische Beschreibung eines kolonialzeitlichen Dokuments aus dem Hochland von Guatemala*. (Mundus Reihe Alt-Amerikanistik 2.) Bonn: Holos.
- 1989 Literale Ausdifferenzierung oraler Strukturen: Die fiktive Aufführung des Popol Vuh. In: *Bild – Wort – Schrift. Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages*. Birgit Scharlau (ed.). Pp. 109-119. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Duff, Martha

- 1974 Contrastive features of written and oral texts in Amuesha (Arawakan). *Lenguaje y Ciencias*, 14/3: 168-180. Trujillo.

Durán, Juan Guillermo

- 1982 *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina Buenos Aires.

Durand, José

- 1963 Garcilaso entre le monde des Incas et les idées de la renaissance. *Diogenes* 43: 14-21. Paris.

Duverger, Christian

- 1993 *La conversión de los indios de Nueva España; con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún*. (Sección de Obras de Historia.) México: Fondo de Cultura Económica. [Erste Ausgabe in französischer Sprache, 1987.]

Duviols, Pierre

- 1966 Estudio biobibliográfico de Francisco de Avila. In: *Dioses y hombres de Huarochirí*. Pp. 218-266. Lima.
- 1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines 13.) Institut Français d'Études Andines. Lima.
- 1976a La capacocha. *Allpanchis* 9: 11-57. Cuzco.
- 1976b Une petite chronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru. *Journal de la Société des Américanistes* 63: 275-297. Paris.
- 1991 ¿Tiempo andino o tiempo europeo? El cómputo cumulativo y retroactivo de Guaman Poma de Ayala. In: *La concepción del tiempo y espacio en el mundo andino*. 7º Coloquio Interdisciplinario de la Sección Latinoamericana, Instituto Central de la Universidad Erlangen-Nürnberg. Hanns-Albert Steger (ed.). Pp. 95-100. (Lateinamerika-Studien 18.) Frankfurt am Main: Vervuert.
- 1993 Les "psaumes" de Manco Capac. L'Inca pseudo-poète de Santa Cruz Pachacuti. In: *Religions des Andes et langues indigènes Équateur – Pérou – Bolivie avant et après la conquête espagnole*. Pierre Duviols (coord.). Pp. 59-82. Actes du Colloque III d'Études Andines. Centre Aixois de Recherches Latino-Américaines (CARLAM). Publications de l'Université de Provence.

Duviols, Pierre & César Itier

- 1993 Estudio etnohistórico y lingüístico. In: Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Pp. 11-178. Edición facismilar y transcripción paleográfica del código de Madrid. (Travaux de IIFEA 74 & Archivos de Historia Andina 17.) Institut Français d'Études Andines & Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Lima.

Duviols, Pierre (ed.)

- 1966 Expediente de la extirpación de idolatría ... en ... la Concepción de Chupas. [Dokument im Archivo General de Indias, Audiencia de Lima 301.] In: Pierre Duviols: La visite des idolatries de Concepción de Chupas (Pérou, 1614). Pp. 499-506. In: *Journal de la Société des Américanistes* 55: 497-510. Paris.

- 1986 *Cultura andina y represión.* (Archivos de Historia Andina 5.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
- Duviols, Pierre (coord.)
- 1993 *Religions des Andes et langues indigènes Équateur – Pérou – Bolivie avant et après la conquête espagnole.* Actes du Colloque III d'Études Andines. Centre Aixois de Recherches Latino-Américaines (CARLAM). Publications de l'Université de Provence.
- Earls, John & Irene Silverblatt
- 1978 La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris 1976, vol. 4: 299-325. Paris.
- Echeverrú, Juan Alvaro
- 1996 The tobacco spirit's game: From oral to written expression in the Amazon basin. In: *Beyond Indigenous Voices.* LAILA/ALILA 11th International Symposium on Latin American Indian Literatures (1994). Mary H. Preuss (ed.). Pp. 115-122. Lancaster, California: Labyrinthos.
- Edmonson, Munro S.
- 1971 *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala.* (Middle American Research Institute Publ. No. 35.) Tulane University. New Orleans.
- Edmonson, Munro S. & Victoria R. Bricker
- 1985 Yucatecan Mayan literature. In: *Literature.* Munro S. Edmonson (ed.). Pp. 44-63. (Supplement to the Handbook of Middle American Indians 3.) Austin, Texas: University of Texas Press.
- Ehlich, Konrad
- 1979 *Verwendungen der Deixis beim sprachlichen Handeln: Linguistisch-philologische Untersuchungen zum hebräischen deiktischen System.* 2 Teile. (Forum Linguisticum 24.) Frankfurt am Main: Peter Lang.
- 1983 Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung. In: *Schrift und Gedächtnis.* Aleida Assmann; Jan Assmann; Christof Hardmeier (eds.). Pp. 24-43. (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 1.) München: Wilhelm Fink Verlag. (Zweite unveränderte Auflage 1993.)
- Einhorn, Lois
- 1978 Oral and written style. *Southern Speech Communication Journal* 43: 302-311. Tuscaloosa.
- Eisner, Janet
- 1975 *A Grammar of Oral Narrative.* PhD, University of Michigan. (University Microfilms International, Ann Arbor, 1979.)
- van der Elst, Gaston; Elisabeth Leiss; Bernd Naumann
- 1985 *Syntaktische Analyse.* (Erlanger Studien 60.) Erlangen: Verlag Palm & Enke. (Zweite, durchgesehene Auflage.)
- Enkvist, Nils Erik
- 1964 On defining style: An essay in applied linguistics. In: *Linguistics and Style.* John Spencer (ed.). Pp. 1-56. (Language and Language Learning 16.) London: Oxford University Press. (Reprinted 1967.)

- 1971 On the place of style in some linguistic theories. In: *Literary Style. A Symposium*. Seymour Chatman (ed.). Pp. 47-61. London: Oxford University Press.
- 1973 *Linguistic Stylistics*. (Janua Linguarum, Series Critica, 5.) The Hague: Mouton.
- 1977 Stylistics and text linguistics. In: *Current Trends in Textlinguistics*. Wolfgang U. Dressler (ed.). Pp. 174-190. (Untersuchungen zur Texttheorie 2.) Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- 1989 From text to interpretability: A contribution to the discussion of basic terms in text linguistics. In: *Connexity and Coherence*. Wolfgang Heydrich; Fritz Neubauer; János S. Petöfi; Emel Sözer (eds.). Pp. 369-382. (Research in Text Theory / Untersuchungen zur Texttheorie 12.) Berlin: Walter de Gruyter.
- Entrambasaguas, Joaquín de
- 1955 Prólogo. In: Lozano, Cristóbal: *Historias y leyendas*. Vol. 1: vii-xlvi. (Clásicos Castellanos 120.) Madrid: Espasa-Calpe.
- Espinoza Soriano, Waldemar
- 1983-84 Los señoríos de Yaucha y Picoy en el abra del medio y alto Rimac. El testimonio de la etnohistoria. *Revista Histórica* 34: 157-279. Lima.
- 1992 Huarochirí y el estado inca. In: *Huarochirí: Ocho mil años de historia*, vol. 1: 117-194. Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya (ed.), Vladimiro Thatar Alvarez (coord. académico). Huarochirí, Lima.
- Estenssoro F., Juan Carlos
- 1997 Falsificación y revisión histórica: Informe sobre un supuesto nuevo texto colonial andino. *Revista de Indias*, 57/210: 563-578. Madrid.
- Esteve Barba, Francisco
- 1964 *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.
- 1968 Estudio preliminar: La historiografía peruana de interés indígena. Francisco Esteve Barba (ed.): *Crónicas peruanas de interés indígena*. (Biblioteca de Autores Españoles 209.) Pp. vii-lxxiv. Madrid: Atlas.
- Expediente de la extirpación de idolatría en la Concepción de Chupas
- Siehe: Duviols 1971
- Fairclough, Norman
- 1988 Register, power and socio-semantic change. In: *Functions of Style*. David Birch & Michael O'Toole (eds.). Pp. 111-125. (Open Linguistics Series.) London: Pinter Publishers.
- Farfán, J. M. B. (ed.)
- 1963 Colección de textos quechuas del Perú. *Revista del Museo Nacional* 32: 253-263. Lima.
- Farriss, Nancy M.
- 1987 Remembering the future, anticipating the past: History, time, and cosmology among the Maya of Yucatan. *Comparative Studies in Society and History* 29: 566-593. Cambridge.
- Fillmore, Charles J.
- 1972 Ansätze zu einer Theorie der Deixis. In: *Semantik und generative Grammatik*. Ferenc Kiefer (ed.). Vol. 1: 147-174. (Linguistische Forschungen, vol. 1/1.) Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.

Finnegan, Ruth

- 1970 *Oral Literature in Africa*. (Oxford Library of African Literature.) Oxford University Press, Nairobi.
- 1976a *Oral Literature in Africa*. (The Oxford Library of African Literature.) Nairobi: Oxford University Press.
- 1976b What is oral literature anyway? Comments in the light of some African and other comparative material. In: *Oral Literature and the Formula*. Benjamin A. Stolz & Richard S. Shannon III (eds.). Pp. 127-176. Center for the Coördination of Ancient and Modern Studies, University of Michigan. Ann Arbor.
- 1988 *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford: Basil Blackwell.
- 1992 *Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. (ASA Research Methods.) London: Routledge.

Floyd, Rick

- 1993 *The Structure of Wanka Quechua Evidential Categories*. Ph.D. University of California at San Diego. (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1998.)
- 1994 The Wanka reportative as a radial category: A study in prototypes. In: *Language in the Andes*. Peter Cole; Gabriella Hermon; Mario Daniel Martín (eds.). Pp. 151-189. (Occasional Monographs in Latin American Studies 4.) University of Delaware, Latin American Studies Program. Newark, Delaware.
- 1996 Experience, certainty and control, and the direct evidential in Wanka Quechua questions. *Functions of Language* 3/1: 69-93. Amsterdam.

Fogelin, Robert J.

- 1988 *Figuratively Speaking*. New Haven: Yale University Press.

Foley, John Miles

- 1981 The oral theory in context. In: *Oral Traditional Literature. A Festschrift for Albert Bates Lord*. John M. Foley (ed.). Pp. 27-122. Columbus, Ohio: Slavica Publishers.
- 1991a *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1991b Orality, textuality, and interpretation. In: *Vox intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages*. A.N. Doane & Carol Braun Pasternack (eds.). Pp. 34-45. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- 1995 *The Singer of Tales in Performance*. (Voices in Performance and Text.) Bloomington: Indiana University Press.

Foley, John Miles (ed.)

- 1981 *Oral Traditional Literature. A Festschrift for Albert Bates Lord*. Columbus, Ohio: Slavica Publishers.

Foster, George M.

- 1967 *Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world*. Boston: Little, Brown and Company.

Fourtané, Nicole

- 1993 Tradición y creación en el cuento folklórico de los Andes peruanos. In: *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Henrique Urbano (comp.). Pp. 259-281. (Estudios y Debates Regionales Andinos 84.) Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Fowler, Roger

- 1971 *The Languages of Literatures. Some Linguistic Contributions to Criticism*. With an essay written in collaboration with Peter Mercer, and two papers by F.W. Bateson. London: Routledge and Kegan Paul. (Reprint 1976.)

Fox, James J.

- 1974 "Our ancestors spoke in pairs": Rotinese views of language, dialect, and code. In: *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Richard Bauman & Joel Sherzer (eds.) Pp. 65-85. London: Cambridge University Press.
- 1977 Roman Jakobson and the comparative study of parallelism. In: *Roman Jakobson: Echoes of His Scholarship*. Daniel Armstrong & C.H. van Schooneveld (eds.). Pp. 59-90. Lisse: Peter de Ridder.

Fox, James J. (ed.)

- 1988 *To Speak In Pairs. Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*. (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 15.) Cambridge: Cambridge University Press.

Fries, Peter H.

- 1985 How does a story mean what it does? A partial answer. In: *Systemic Perspectives on Discourse, Volume 1: Selected Theoretical Papers from the 9th International Systemic Workshop*. James D. Benson & William S. Greaves (eds.). Pp. 295-321. (Advances in Discourse Processes 15.) Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Company.

Fritsche, Johannes

- 1981 Zum Gegenstandsbereich einer Untersuchung deutscher Konnektive. In: *Konnektivausdrücke, Konnektiveinheiten. Grundelemente der sematischen Struktur von Texten*. Johannes Fritsche (ed.). Vol. 1: 25-99. (Papiere zur Textlinguistik 30.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Galdo Gutiérrez, Virgilio

- 1982 *Educación de los curacas. Una forma de dominación colonial*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho: Ediciones "Waman Puma". (Segunda edición aumentada y corregida.)

García, Gregorio

- [1607] *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. Estudio preliminar de Franklin Pease G.Y. 1981 (Biblioteca Americana.) México: Fondo de Cultura Económica. (Faksimile der zweiten Ausgabe von 1729, Madrid; erste Ausgabe 1607, Valencia.)

García de la Torre, Moisés

- 1983 *La prosa didáctica en los Siglos de Oro*. (Lectura Crítica de la Literatura Española 8.) Madrid: Editorial Playor.

Garcilaso de la Vega, Inca

- [1606/14] *Comentarios reales*. In: Garcilaso de la Vega: *Obras completas*, t. 2 (Primera parte) 1960 & t. 3 (Segunda parte). (Biblioteca de Autores Españoles 133 & 134.) Madrid: Atlas.

Gareis, Iris

- 1987 *Religiose Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialzeit.* (Münchner Beiträge zur Amerikanistik 19). Hohenschäftlarn: Renner.
- 1993 Las religiones andinas en los procesos de idolatrías: hacia una crítica de fuentes. In: *Religions des Andes et langues indigènes Équateur – Pérou – Bolivie avant et après la conquête espagnole.* Pierre Duviols (coord.). Pp. 281-295. Actes du Colloque III d'Études Andines. Centre Aixois de Recherches Latino-Américaines (CARLAM). Publications de l'Université de Provence.
- 1995 El "efecto Rashomon" en fuentes etnohistóricas. In: *Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos.* Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Iris Gareis (eds.). 48° Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= *América Indígena* 54/4, México 1994). Pp. 141-156. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Gareis, Iris & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz

- 1995 Introducción. In: *Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos.* Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Iris Gareis (eds.). 48° Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= *América Indígena* 54/4, México 1994). Pp. 13-25. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Geller, Stephen A.

- 1979 *Parallelism in Early Biblical Poetry.* (Harvard Semitic Monographs 20.) Missoula, Montana.

Gingerich, Willard

- 1983 Critical models for the study of indigenous literature: The case of Nahuatl. In: *Smoothing the Ground. Essays on Native American Oral Literature.* Brian Swann (ed.). Pp. 112-125. Berkeley: University of California Press.

Givón, Talmy

- 1983a Topic continuity in discourse: Functional domain of switch reference. In: *Switch Reference and Universal Grammar. Proceedings of Symposium on Switch Reference and Universal Grammar, Winnipeg, May 1981.* John Haiman & Pamela Munro (eds.). Pp. 51-82. (Typological Studies in Language 2.) Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- 1983b Topic continuity in discourse: An introduction. In: *Topic Continuity in Discourse: A Quantitative Cross-Language Study.* Talmy Givón (ed.). Pp. 1-41. (Typological Studies in Language 3.) Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Givón, Talmy (ed.)

- 1983 *Topic Continuity in Discourse: A Quantitative Cross-Language Study.* (Typological Studies in Language 3.) Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Gleich, Utta von

- 1991 Algunas reflexiones sobre tiempo y espacio en la lengua quechua. In: *La concepción del tiempo y espacio en el mundo andino.* 7° Coloquio Interdisciplinario de la Sección Latinoamericana, Instituto Central de la Universidad Erlangen-Nürnberg. Hanns-Albert Steger (ed.). Pp. 205-221. (Lateinamerika-Studien 18.) Frankfurt am Main: Vervuert.

Godenzzi, Juan Carlos

- 1995 Tradición oral andina: Problemas metodológicos del análisis del discurso. In: *Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos*. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Iris Gareis (eds.). 48° Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= *América Indígena* 54/4, México 1994). Pp. 189-208. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Godzich, Wlad & Nicholas Spadaccini

- 1986 Popular culture and Spanish literary history. In: *Literature among Discourses: The Spanish Golden Age*. Wlad Godzich & Nicholas Spadaccini (eds.). Pp. 41-61. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Golte, Jürgen

- 1974 El trabajo y la distribución de bienes en el runa simi del siglo XVI. *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, Roma-Genova, vol. 2: 489-505. Genova.

González Holguín, Diego

- [1607] *Gramatica y arte nveva de la lengva general de todo el Peru, llamada lengua qqui-*

1975 *chua, o lengua del Inca*. [Ciudad de los Reyes (Lima)]. (Reprint, Vaduz – Georgetown.)

Zitiert als *Gramática*.

- [1608] *Vocabulario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del*

1989 *Inca*. [Ciudad de los Reyes (Lima).] Prólogo Raúl Porras Barrenechea. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. (Faksimile der Ausgabe von 1952. Enthält Addenda.)

Zitiert als *Vocabulario*.

Goody, Jack

- 1987 *The Interface between the Written and the Oral*. (Studies in Literacy, Family, Culture, and the State.) New York: Cambridge University Press.

Gossen, Gary H.

- 1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press. (Reissued 1984.)

Gow, Rosalind & Bernabé Condori (eds.)

- 1976 *Kay Pacha. Tradición oral andina*. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 1.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Granadino, Cecilia (ed.)

- 1993 *Cuentos de nuestros abuelos quechuas. Recuperando la tradición oral*. Lima: Wasapay.

Gray, Bennison

- 1971 Repetition in oral literature. *Journal of American Folklore* 84/333: 289-303. Austin.

Grebe Vicuña, María Ester

- 1986 Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplanicia. *Scripta Ethnologica* X: 7-18. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.

Grimes, Joseph E.

- 1972 Outlines and overlays. *Language* 48: 513-524. Baltimore, Maryland.
 1975 *The Thread of Discourse*. (Janua Linguarum, Series Minor, 207.) The Hague: Mouton.
 1982 Topics within topics. In: *Analyzing Discourse: Text and Talk*. Deborah Tannen (ed.). Pp. 164-176. (Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1981.) Washington DC: Georgetown University Press.

Gruzinski, Serge

- 1990 Mutilated memory: reconstruction of the past and the mechanisms of memory among 17th century Otomis. In: *Between Memory and History*. Marie-Noëlle Bourguet; Lucette Valensi; Nathan Wachtel (eds.). Pp. 131-147. Chur: Harwood Academic Publishers.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- [ca. 1615] a *Nueva corónica y buen gobierno*. (Codex péruvien illustré.) Paul Rivet (ed.), Université de Paris. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 23.) Paris. 1936
 [ca. 1615] b *El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala [Waman Puma]*. 3 vols. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. 1980 Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. (Colección América Nuestra, América Antigua, 31.) México: Siglo Veintiuno.

[Die Seitenangaben beziehen sich auf die Ausgabe von Rivet; wenn diese von der konsistenten von Murra/Adorno erstellten Zählung abweichen, wird diese zusätzlich in eckigen Klammern angegeben.]

Gunsenheimer, Antje

- 2002 *Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern: eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte*. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
 (auch: http://hss.ulb.uni-bonn.de/ulb_bonn/diss_online/phil_fak/jahrgang_2002/gunsenheimer_antje (30.5.2003))

Guardia Mayorga, César A.

- 1973 *Gramática kechwa. Runasimi allin rimay yachay*. Lima: Ediciones Los Andes.

Gutiérrez Arbulú, Laura & Javier Flores Espinoza

- 1992 Dos documentos sobre los jesuitas en Huarochirí. *Boletín del Instituto Riva-Agüero (BIRA)* 19: 201-216. Lima.

Gutmann, Margit

- 1993 Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas del Perú. In: *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Henrique Urbano (comp.). Pp. 239-258. (Estudios y Debates Regionales Andinos 84.) Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
 1996 *Erzählungen aus Pomacanchi. Ethnolinguistische Untersuchung in einem Dorf der peruanischen Anden*. Philosophische Dissertation an der ... Universität Tübingen, vorgelegt im Mai 1996. Ms.

Halbwachs, Maurice

- [1925] *La mémoire collective*. Ouvrage posthume publiée par Jeanne Alexandre née
1950 Halbwachs. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine.) Paris: Presse Universitaire
de France.

Hale, Austin

- 1973 Towards the systematization of display grammar. In: Austin Hale; David Watters et al.:
Clause, Sentence, and Discourse Patterns in Selected Languages of Nepal, vol. 1: 1-
37. Summer Institute of Linguistics. (Publications in Linguistics and Related Fields, No.
40/1-4.) Norman, Oklahoma.

Halliday, Michael A. K.

- 1974 The place of "functional sentence perspective" in the system of linguistic description. In:
Danes (ed.) 1974: 43-53.
1987 Spoken and written modes of meaning. In: *Comprehending Oral and Written Language*.
Rosalind Horowitz & S. Jay Samuels (eds.). Pp. 55-82. San Diego: Academic Press.

Hallowell, Alfredo Irving

- [1937] Temporal orientation in Western civilization and in a pre-literate society. In: A. Irving
1955 Hallowell: *Culture and Experience*. [Selected papers.] Pp. 216-235. O.O.
[Philadelphia]: University of Pennsylvania Press. [Nachdruck aus *American
Anthropologist* 39/1937: 647-670.]

Halushka, Delina Aníbarro de

- 1971 *La narrativa oral en Bolivia: El cuento folklórico*. University of California, Los Angeles,
Ph.D. (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1980.)

Hampe Martínez, Teodoro

- 1993 Universo intelectual de un "extirpador de idolatrías": La biblioteca de Francisco de Avila
(1648). *Historia y Cultura* 22: 119-143. Lima.
1996a *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el
virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. (Textos y Estudios Coloniales y de la
Independencia, vol. 1.) Frankfurt am Main: Verveurt; Madrid: Iberoamericana.
1996b *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila –
1648*. (Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina 18.) Centro de
Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
1999 Blas Valera, ¿cronista resurrecto? (Un misterio en la historia colonial de los Andes). Wird
erscheinen in: *Debate* XIX. Lima. Ms.

Hanks, William F.

- 1986 Authenticity and ambivalence in the text: A colonial Maya case. *American Ethnologist*
13/4: 721-744. Washington D.C.
1990 *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*. Chicago: University
of Chicago Press.

Hardman, Martha James

- 1983 *Jaqaru. Compendio de estructura fonológica y morfológica*. (Lengua y Sociedad 5.)
Instituto de Estudios Peruanos & Instituto Indigenista Interamericano. Lima.

- 1986 Data-source marking in the Jaqi languages. In: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Wallace Chafe & Johanna Nichols (eds.). Pp. 113-136. (Advances in Discourse Processes 20.) Norwood, New Jersey: Alex Publishing Corporation.
- Harris, Zellig S.
1952 Discourse analysis. *Language* 28: 1-30, 474-494. Baltimore, Maryland.
- Harrison, Regina
1995 Cultural translation in the Andes: The pregnant penitent. *Latin American Indian Literatures Journal* 11/2: 108-127. McKeesport, Pennsylvania.
- Hartau, Claudine
1988 *Herrschaft und Kommunikation. Analyse aztekischer Inthronisationsreden aus dem Codex Florentinus des Fray Bernardino de Sahagún*. (Wayasbah Publication 12.) Hamburg: Wayasbah.
- Hartmann, Roswith
1972 Linguistik im Andengebiet. Geschichte und Stand der Quechuaforchung. *Zeitschrift für Lateinamerika* 4: 97-131. Wien.
- 1975 En torno a las ediciones más recientes de los textos quechuas recogidos por Francisco de Avila. *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, Rom – Genova 1972, vol. 3: 31-42. Genova.
- 1976 Apuntes históricos sobre la cátedra del quechua en Quito (Siglos XVI y XVII). *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 59/127-128: 20-41. Quito.
- 1979 ¿‘Quechuismo preincaico’ en el Ecuador? *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N.F. 5/3: 267-299. Berlin.
- 1981 El texto quechua de Huarochirí. Una evaluación crítica de las ediciones a disposición. *Histórica* 5/2: 167-208. Lima.
- 1984 Christlich-religiöse Bilderschriften aus dem Andenraum. *Tribus* 33: 105-124. Stuttgart.
- 1985 Debate en torno a ‘El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso del Ecuador’ [por] Alfredo Torero. *Revista Andina* 5, año 3, núm. 1: 107-111. Cuzco.
- 1990 Sprachen und Literatur [Ethnohistorie; Andengebiet]. In: *Alt-Amerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Ulrich Köhler (ed.). (Ethnologische Paperbacks.) Pp. 535-558. Berlin: Reimer.
- 1991 Christian religious pictographs from the Andes: Two examples. *Latin American Indian Literatures Journal* 7/2: 172-191. McKeesport, Pennsylvania.
- 1994 Indianische Überlieferungen zu Leben und Tod aus dem frühkolonialzeitlichen Peru und Totenverehrung in neuerer Zeit. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 15: 73-79. Berlin.
- 1995 Tradiciones narrativas quechuas en el área andina del Ecuador. *Miscelanea Antropológica Ecuatoriana*, 8: 45-99. Guayaquil.
- 1996 Tras las huellas de una “fábula” o “qué les pasó antiguamente a los indios cuando reventó la mar” (Perú, siglos XVI-XVII). In: *Solotextos*, Revista de la Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, Núcleo del Azuay, año 5, no. 6: 45-57. Cuenca.

Hartmann, Roswith & Udo Oberem

- 1981 Quito: un centro de educación de indígenas en el siglo XVI. *Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden*. Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisa do Museu Paulista. (Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, vol. 4.) Pp. 105-127. São Paulo.

Harvey, L. P.

- 1975 Oral composition and the performance of novels of chivalry in Spain. In: *Oral Literature. Seven Essays*. Joseph J. Duggan (ed.). Pp. 84-100. Edinburgh: Scottish Academic Press. (Reprinted from *Forum for Modern Language Studies* 10/3.)

Hasan, Ruqaiya

- 1979 On the notion of text. In: *Text vs. Sentence. Basic Questions of Text Linguistics*. János Petöfi (ed.). Second Part. Pp. 369-390. (Papiere zur Textlinguistik 20, 2.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Haugen, Einar

- 1950 The analysis of linguistic borrowing. In: *Language* 26: 210-231. (Reprint New York.)

Havelock, Eric A.

- 1986 *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. Yale University Press. New Haven: Yale University Press.

Hawthorn, Jeremy

- 1987 *Unlocking the Text. Fundamental Issues in Literary Theory*. London: Edward Arnold.

Heawood, Edward

- 1950 *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*. (Monumenta Chartae Papyraceae, Historiam Illustrantia, 1.) Hilversum: The Paper Publications Society.

Heider, Karl G.

- 1988 The Rashomon effect: When ethnographers disagree. *American Anthropologist* 90: 73-81. Washington.

Hendricks, Janet Wall

- 1992 Manipulating time in an Amazonian society: genre and event among the Shuar. In: *Native Latin American Cultures through Their Discourse*. Ellen B. Basso (ed.). Pp. 11-28. (Special Publications of the Folklore Institute.) Bloomington: Indiana University Press. (Erstmalig publiziert in *Journal of Folklore Research* 27/1-2, Bloomington, Indiana, 1990.)

Henige, David P.

- 1974 *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera*. (Oxford Studies in African Affairs.) Oxford: Clarendon Press.

- 1982 *Oral Historiography*. London: Longman.

Hernández, Alberto

- 1980 Consideraciones acerca de la clasificación del préstamo léxico de W. Betz. *Lexis* 4/1: 91-101. Lima.

Herrera, Fortunato L.

- 1931 Cristóbal de Molina, botanista cuzqueño. *Revista Universitaria*, año 20, no. 61, 2^{da} serie, 2^{do} semestre: 203-216. Cuzco.

Hickey, Leo (ed.)

1989 *The Pragmatics of Style*. London: Routledge.

Hilka, Alfons (ed.)

[15. Jh.] *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43.) 3 vols. Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung.

Hill, Jane H. & Judith T. Irvine (eds.)

1993 *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 15.) Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, Jonathan D. (ed.)

1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois.

Hillman, Grady

1994 *Aldeas sumergidas: Lot's wife and water rights*. In: *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones Orales Andinas: Discurso y Literatura*. Margot Beyersdorff & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.). Pp. 83-116. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 24.) Bonn: Holos.

Hinz, Eike

[17. Jh.] *Discursos en mexicano. Alltagsleben am Hof von Tetzoco in vorspanischer und frühkolonialer zeit. La vida cotidiana en la corte de Tetzoco antes y después de la conquista española*. (Acta Mesoamericana 1.) Berlin: Von Flemming.

Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú

Siehe: Mateos (ed.) 1944

Hockett, Charles F.

1958 *A Course in Modern Linguistics*. New York: Macmillan Publishing Co. (Reprint 1977.)

Hoey, Michael

1979 *Signalling in Discourse*. (English Language Research, Discourse Analysis Monographs, no. 6.) University of Birmingham.

Hopper, Paul J.

1979 Aspect and foregrounding in discourse. In: *Discourse and Syntax*. Talmy Givón (ed.). Pp. 213-241. (Syntax and Semantics 12.) New York: Academic Press.

Hornberger, Nancy H.

1992 Verse analysis of "The condor and the shepherdess". In: *On the Translation of Native American Literatures*. Brian Swann (ed.). Pp. 441-469. Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Howard-Malverde, Rosaleen

1979 *Quichua Tales from Cañar, Ecuador*. PhD thesis, St. Andrews University. Ms.

1981 *Dioses y Diablos. Tradición oral de Cañar, Ecuador*. (Amerindia, número spécial 1.) Paris.

1985 Significados de "dyablu" en el relato quichua de Cañar, Ecuador. In: *Memorias del primer simposio europeo sobre antropología del Ecuador*. Segundo E. Moreno Yáñez & Sophia Thyssen (eds.). Pp. 303-334. Quito.

- 1986 The *Achkay*, the *Cacique* and the neighbour: Oral tradition and talk in San Pedro de Pariarca. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 15/3-4: 1-34. Paris.
- 1988 Talking about the past; tense and testimonials in Quechua narrative discourse. *Amerindia* 13: 125-155. Paris.
- 1989 Storytelling strategies in Quechua narrative performance. *Journal of Latin American Lore* 15/1: 3-71. Los Angeles.
- 1990 *The Speaking of History: 'Willapaakushayki' or Quechua Ways of Telling the Past*. University of London, Institute of Latin American Studies. (Research Papers 21.) London.
- 1994 "La gente más bien hace guerra con los cuentos": estrategias narrativas en una comunidad quechua del Perú central. In: *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones Orales Andinas: Discurso y Literatura*. Margot Beyersdorff & Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz (eds.). Pp. 117-135. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 24.) Bonn: Holos.
- Howe, Nicolas
- 1993 The cultural construction of reading in Anglo-Saxon England. In: *The Ethnography of Reading*. Jonathan Boyarin (ed.). Pp. 58-79. Berkeley: University of California Press.
- Huanca L., Tomás
- 1989 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: Ediciones CADA.
- Huaro chirí: Ocho mil años de historia*
- 1992 Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya (ed.), Vladimiro Thatar Alvarez (coord. académico). 2 vols. Huaro chirí, Lima.
- Hudson, Charles
- 1966 Folk history and ethnohistory. *Ethnohistory* 13/1-2: 52-70. Buffalo, New York.
- Huehuetlahtolli: Testimonios de la antigua palabra*
- [1600] Reproducción facsimilar. Estudio introductorio Miguel León-Portilla, versión de los
1988 textos nahuas: Librado Silva Galeana. Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos. México.
- Huertas Vallejos, Lorenzo
- [17. Jh.] *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII*. Universidad Nacional de San
1981 Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.
- 1992 Aspects de la historia de Huaro chirí en los siglos XVI y XVII. In: *Huaro chirí: Ocho mil años de historia*, vol. 1: 241-270. Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya (ed.), Vladimiro Thatar Alvarez (coord. académico). Huaro chirí, Lima.
- Husson, Jean-Philippe
- 1984 L'art poétique quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala. *Amerindia* 9: 79-110. Paris.
- 1985 *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala. De l'art lyrique de cour aux chants et danses populaires*. (Série Ethnolinguistique Amérindienne.) Paris.

- 1993 Contresens, malentendus, quiproquos: ce qu'il advint du quechua lorsqu'on en fit une langue d'évangélisation. In: *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*. Colloque International, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 22-23 novembre 1991. Hommage à André Saint-Lu. Marie Cécile Bénassy-Berling; Jean-Pierre Clément; Alain Milhou (coords.). Pp. 257-274. (Publications du Centre de recherche Interuniversitaire sur l'Amérique Espagnole Coloniale.) [Paris:] Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Hwang, Shin Ja J. & William R. Merrifield (eds.)
- 1992 *Language in Context: Essays for Robert E. Longacre*. (Summer Institute of Linguistics and The University of Texas at Arlington Publications in Linguistics 107.) Arlington.
- Hymes, Dell
- [1964] Toward ethnographies of communication: the analysis of communicative events. In:
- 1972 *Language and Social Context*. Pier Paolo Giglioli (ed.). Pp. 21-44. Harmondsworth: Penguin.
- 1974a *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. London: Tavistock Publications. [1977.]
- 1974b Ways of speaking. In: *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Richard Bauman & Joel Sherzer (eds.). Pp. 433-451. London: Cambridge University Press.
- [1975] Breakthrough into performance. In: Dell Hymes: "In Vain I Tried to Tell You."
- 1981 *Essays in Native American Ethnopoetics*. Pp. 79- 141. (Studies in Native American Literature 1.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1976 Louis Simpson's 'The deserted boy'. *Poetics* 5/2: 119-155. Amsterdam.
- 1977 Discovering oral performance and measured verse in American Indian narrative. *New Literary History* 8/3: 431-457. Baltimore, Maryland.
- 1980 Particle, pause, and pattern in American Indian narrative verse. *American Indian Culture and Research Journal* 4/4: 7-51. Los Angeles.
- 1981 "In vain I tried to tell you." *Essays in Native American Ethnopoetics*. (Studies in Native American Literature 1.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1994 Ethnopoetics, oral-formulaic theory, and editing texts. *Oral Tradition* 9/2: 330-370. Columbus, Ohio.
- 1995 Na-Dene ethnopoetics, a preliminary report: Haida and Tlingit. In: *Languages and Culture in Native North America*. Studies in Honor of Heinz-Jürgen Pinnow. Michael Dürr; Egon Renner; Wolfgang Oleschinski (eds.). Pp. 265-311. (LINCOM Studies in Native American Linguistics 2.) Unterschleissheim (München): LINCOM.#
- Illiis, Bruno
- 1999 *Das Shipibo. Texte, Kontexte, Kommentare. Ein Beitrag zur diskursorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur*. Berlin: Reimer.
- Inda C., Lorenzo
- 1988 *Historia de los urus. Comunidad Irohito Yanapata*. (Biblioteca de Autores Etnicos.) La Paz: Hisbol & Radio San Gabriel.
- Indices de los Protocolos de Sevilla
- 1662/63 Im Archivo Histórico Provincial de Sevilla. Sevilla.

Información hecha en el Cuzco

- [1582] Información hecha en el Cuzco, por orden del Rey y encargo del Virrey Martín
1925 Enríquez acerca de las costumbres que tenían los Incas del Perú, antes de la conquista española ... Declaran García de Melo, Damián de la Bandera, el Rev. P. Cristóbal de Molina, Alonso de Mesa, Bartolomé de Porras y algunos indios. In: *Gobernantes del Perú*. Roberto Levillier (ed.). T. IX (El virrey Martín Enríquez, 1581-1583): 268-288. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

Instituto Geográfico Nacional (ed.)

- o.J. Karten der Provinz Huarochirí. Maßstab 1:100,000. Lima.

Inugay de Phelps, Irma

- 1986-87 Complemento con *nishpa* en el quechua de San Martín. *Revista del Museo Nacional* 48: 331-340. Lima.

Isbell, Billie Jean

- 1985 The metaphoric process: "From culture to nature and back again". In: *Animal Myths and Metaphors in South America*. Gary Urton (ed.). Pp. 285-313. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press.

Iser, Wolfgang

- 1976 *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. (Uni-Taschenbücher 636.) München: Wilhelm Fink Verlag. (31990.)

Itier, César

- 1988 Las oraciones en quechua de la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Revista Andina* 12, año 6, núm. 2: 555-580. Cuzco.
- 1991 Lengua general y comunicación escrita: Cinco cartas en quechua de Cotahuasi – 1616. *Revista Andina* 17, año 9, núm. 1: 65-107. Cuzco.
- 1992a Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: La "oración de Manco Capac al Señor del Cielo y Tierra" de la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 21/1: 177-196. Lima.
- 1992b Un nuevo documento escrito por indígenas en quechua general: La petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga (hacia 1670). *Lexis* 16/1: 1-21. Lima.
- 1992c La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 21/3: 1009-1051. Lima.
- 1993a Quelques problèmes de lecture d'une prière en quechua de la *Relación* de Cristóbal de Molina (1575): la première "prière au Créateur". In: *Religions des Andes et langues indigènes Équateur – Pérou – Bolivie avant et après la conquête espagnole*. Pierre Duviols (coord.). Pp. 95-113. Actes du Colloque III d'Études Andines. Centre Aixois de Recherches Latino-Américaines (CARLAM). Publications de l'Université de Provence.
- 1993b siehe Duviols, Pierre & César Itier 1993
- 1994 *The Huarochirí manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion*. Frank Salomon and George L. Urioste Rezension in: *Revista Andina* 24, año 12, núm. 2: 563-565. Cuzco.

- 1995 Quechua y cultura en el Cuzco del siglo XVIII: de la "lengua general" al "idioma del imperio de los Incas". In: *Del Siglo de Oro al Siglo de las Luces. Lenguaje y sociedad en los Andes del siglo XVIII*. César Itier (ed.). Pp. 89-111. (Estudios y Debates Regionales Andinos 89.) Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
- Jacobs, Melville
- 1959 *The Content and Style of an Oral Literature. Clackamas Chinook Myths and Tales*. (Viking Fund Publications in Anthropology 26.) Wenner Gren Foundation for Anthropological Research. New York.
- Jákfalvi-Leiva, Susana
- 1993 De la voz a la escritura: La *Relación* de Titu Cusi (1570). In: *Aproximaciones a las prácticas textuales quechuas*. Martin Lienhard (ed.). [=] *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 19, no. 37: 259-277. Lima.
- Jakobson, Roman
- 1960 Linguistics and poetics. In: *Style in Language*. Thomas A. Sebeok (ed.). Pp. 350-377. Cambridge, Mass.: MIT; New York: John Wiley & Sons.
[Auch in: Roman Jakobson: *Selected Writings III: Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*. Edited, with a preface, by Stephen Rudy. Pp. 18-51. The Hague: Mouton 1981.]
- 1966 Grammatical parallelism and its Russian facet. *Language* 42: 399-429. Baltimore, Maryland.
- Jason, Heda
- 1969 A multidimensional approach to oral literature. *Current Anthropology* 10/4: 413-426. Glasgow. (Einschl. Diskussion und Antwort der Autorin.)
- Jiménez de la Espada, Marcos
- 1950 Al Excmo. Señor Francisco de Borja Queipo de Llano In: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Pp. 9-31. Asunción del Paraguay: Editorial Guaranía. (Neue Ausgabe der 1879 in Madrid erschienenen.)
- Jiménez de la Espada, Marcos (ed.)
Siehe: *Relaciones Geográficas de Indias – Perú*
- Jones, Linda K.
- 1992 In pursuit of discourse particles. In: *Language in Context: Essays for Robert E. Longacre*. Shin Ja J. Hwang & William R. Merrifield (eds.). Pp. 127-136. (Summer Institute of Linguistics and The University of Texas at Arlington Publications in Linguistics 107.) Arlington.
- Jousse, Marcel
- [1924] *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*. Paris: Fondation
1981 Marcel Jousse. [Erstveröffentlichung in: *Archives de Philosophie* 2/4: 1-240. Paris 1924].
- Jurado Palomino, Bartolomeo
- [1646] *Bartholomaei Juradi Palomini Catechismvs Qvichvensis ad fidem editionis Limensis*
1943 anni MDCXLVI edidit, latine vertit analysi morphologica synopsi grammatica indicibus auxit Hippolytus Galante. Hispanice e latino reddidit Eliseus B. Viejo Otero. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid.

Käsler, Dirk

1995 *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung.* Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Karttunen, Frances & James Lockhart (eds.)

[17. Jh.] *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues.* (UCLA Latin American Studies 65.) University of California. Los Angeles.

Kelber, Werner H.

1983 *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q.* Philadelphia: Fortress Press. (Reprint UMI Out-of-Print Books on Demand; Ann Arbor 1990.)

Kellogg, Robert

1991 Literacy and orality in the poetic Edda. In: *Vox Intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages.* A.N. Doane & Carol Braun Pasternack (eds.). Pp. 89-101. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Kelm, Antje

1967 Götter und Kulte in Huarochirí. In: *Francisco de Avila.* Hermann Trimborn & Antje Kelm (eds.). (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 8.) Pp. 199-301. Berlin: Gebr. Mann Verlag.

Kermode, Frank

1979 *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative.* (The Charles Eliot Norton Lectures, 1977-1978.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Kessel, J. J. M. M. van

1994 El zorro en la cosmovisión andina. *Revista Chungara* 26/2: 233-242. Arica.

Kiss, Katalin É.

1980 A transformational generative syntax based on the notions of topic and focus. In: *Empirische Rechtfertigung von Sntaxen. Beiträge zum Wuppertaler Kolloquium vom 25.-29. September 1978.* Danièle Clément (ed.). Pp. 72-84. (Schriftenreihe Linguistik 3.) Gesamthochschule Wuppertal. Bonn.

Klaus, Susanne

1999 *Uprooted Christianity – The Preaching of the Christian Doctrine in Mexico Based on Franciscan Sermons of the 16th Century Written in Nahuatl.* (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS 33). Markt Schwaben: Saurwein.

Klor de Alva, J. Jorge

1992 El discurso nahua y la apropiación de lo europeo. In: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, I. Imágenes interétnicas.* Miguel León-Portilla; Manuel Gutiérrez Estévez; Gary H. Gossen; J. Jorge Klor de Alva (eds.). Pp. 339-368. Madrid: Siglo Veintiuno & Junta de Extremadura.

Konetzke, Richard

1964 Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 1: 72-116. Köln.

Küttler, Wolfgang

- 1993 Erkenntnis und Form. Zu den Entwicklungsgrundlagen der modernen Historiographie. In: *Geschichtsdiskurs*, vol. 1: *Grundlagen und Methoden der Historiographieggeschichte*. Wolfgang Küttler; Jörn Rüsen; Ernst Schuli (eds.). Pp. 50-64. (Fischer Wissenschaft 11475.) Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Kukharengo, Valeria

- 1979 Some considerations about the properties of the text. In: *Text vs. Sentence. Basic Questions of Text Linguistics*. János Petöfi (ed.). First Part, pp. 235-245. (Papiere zur Textlinguistik 20, 1.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Kuramochi, Yosuke (coord.)

- 1994 *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*. [Mapuche.] (Simposio.) XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México. (Colección "Biblioteca Abya-Yala" 5.) Quito: Abya-Yala.

Labov, William

- 1972 *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Labov, William & Joshua Waletzky

- 1967 Narrative analysis: Oral versions of personal experience. In: *Essays on the Verbal and Visual Arts. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. June Helm (ed.). Pp. 12-44. Seattle: University of Washington Press.

Lakoff, George & Mark Johnson

- 1980 *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Landerman, Peter

- 1982 La sibilantes castellanas, quechuas y aimaras en el siglo XVI: un enigma tridimensional. In: *Aula quechua*. Rodolfo Cerrón-Palomino (ed.). Pp. 203-234. (Signo Universitario 2.) Lima: Ediciones Signo.

Landkarte

- 1788 Huarochirí. In: British Library, London.
Siehe auch: Instituto Geográfico Nacional (ed.): Mapas y Planos

Langness, L. L.

- 1965 *The Life History in Anthropological Science*. (Studies in Anthropological Method.) New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lanser, Susan Sniader

- 1981 *The Narrative Act: Point of View in Prose and Fiction*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Lara, Jesús

- [1947] *La poesía quechua*. (Colección Tierra Firme 30.) México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
1979 *Económica*.
1969 *La literatura de los quechuas*. La Paz. (Segunda edición corregida.)

Larsen, Helen

- 1975 Algunos rasgos distintivos de la narración tradicional en el quechua de Ancash. In: *Lingüística e indigenismo moderno de América. Trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima 1970*. Rosalía Avalos de Matos & Roger Ravines (eds.). Vol. 5: 29-51. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
[auch als: Some gramamtical features of legendary narrative in Ancash Quechua. In: *Advances in Tagmemics*. Ruth M. Brend (ed.). Pp. 419-440. (North-Holland Linguistic Series 9.) Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1974.]

Larraín Barros, Horacio

- 1980 *Cronistas de raigambre indígena*. 2 vols. (Colección Pendoneros 14-15: Serie Etnohistoria.) Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo.

Lastra, Yolanda

- 1968 *Cochabamba Quechua Syntax*. (Janua Linguarum, Series Practica 40.) The Hague: Mouton.

Laurencich Minelli, Laura & Clara Miccinelli

- 1997 "Historia et rudimenta linguae piruanorum": Una nuova fonte etnostorica sui primi tempi della colonia spagnola. *Etnostoria* 1-2/1997: 35-118. Palermo.

Laurencich Minelli, Laura; Clara Miccinelli; Carlo Animato

- 1995 Il documento seicentesco "Historia et rudimenta linguae piruanorum". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, N.S. XIX, 2 (vol. 61): 363-413. Roma.

Lauriault, Jaime (ed.)

- Textos quechuas de la zona de Coracora, Depto. de Ayacucho.
1955 *Tradición* 5/19-20: 92-146. Cuzco.
1957 *Tradición* 7/19-20: Separata, 57 Seiten. Cuzco.
1958 *Tradición* 8/21: Separata, 65 Seiten. Cuzco.

Lausent, Isabelle

- 1984 El mundo de los animales en Pampas-La Florida. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 13/1-2: 81-94. Paris.

Lawrence, R. F.

- 1966 The formulaic theory and its application to English alliterative poetry. In: *Essays on Style and Language. Linguistic and Critical Approaches to Literary Style*. Roger Fowler (ed.). Pp. 166-183. London: Routledge and Kegan Paul.

Leach, Edmund

- 1978 *Lévi-Strauss*. (Fontana Modern Masters.) Glasgow: Fontana/Collins.

Leach, Maria & Jerome Fried (eds.)

- 1949-50 *Funk & Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. 2 vols. New York: Funk & Wagnall's Company.

Leech, Geoffrey N. & Michael H. Short

- 1981 *Style in Fiction. A Stylistic Introduction to English Fictional Prose*. (English Language Series 13.) London: Longman.

Lefebvre, Claire

- 1979 Quechua's loss, Spanish's gain. *Language in Society* 8/3: 395-407. Cambridge.

- 1982 Cases of lexical complementizers in Cuzco Quechua and the theory of COMP. *Journal of Linguistic Research* 1/2: 91-112. Bloomington, Indiana.
- León-Portilla, Miguel
- 1984 *Literaturas de Mesoamérica*. Secretaría de Educación Pública. México, D.F.
- 1985 Nahuatl literature. In: *Literature*. Munro S. Edmonson (ed.). Pp. 7-43. (Supplement to the Handbook of Middle American Indians 3.) Austin, Texas: University of Texas Press.
- Leonard, Irving A.
- 1940 *Don Quixote* and the book trade in Lima, 1606. *Hispanic Review* 8: 285-304. Philadelphia.
- 1941 On the Cuzco book trade, 1606. *Hispanic Review* 9: 359-375. Philadelphia.
- 1942 Best sellers of the Lima book trade, 1583. *Hispanic American Historical Review* 22: 5-33. Durham.
- 1953 On the Lima book trade, 1591. *Hispanic American Historical Review* 33/4: 511-525. Durham.
- Lévi-Strauss, Claude
- [1955] The structural study of myth. In: *Myth. A Symposium*. Thomas A. Sebeok (ed.). Pp. 1965 81-106. (American Folklore Society Bibliographical and Special Series 5.) Bloomington: Midland Books.
- 1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- 1964-71 *Mythologiques*. 4 vols. Paris: Plon.
- Levinsohn, Stephen H.
- 1976a *Estudios en inga*. (Serie Sintáctica 2). Ministerio de Gobierno, Colombia & Instituto Lingüístico de Verano. Lomalinda, Colombia.
- 1976b Perspectiva de la oración funcional en inga. In: Levinsohn 1976a: 51-105. [Übersetzt aus dem Englischen. In Englisch: Functional sentence perspective in Inga. *Journal of Linguistics* 11 (1975): 13-37. London. (MA thesis, Reading.)]
- 1976c Progression and digression in Inca (Quechuan) discourse. Reprinted from: *Forum Linguisticum* 1/2: 122-147. Lake Bluff, Ill. [In spanischer Sprache auch in Levinsohn 1976a: 107-139, Progresión y digresión, respecto al hilo central de los discursos en inga.]
- 1976d Referencia al participante en el discurso narrativo inga. In: Levinsohn 1976a: 141-190. [Übersetzt aus dem Englischen. In Englisch: Participant reference in Inga narrative discourse. In: *Anaphora in Discourse*. John Hinds (ed.). Pp. 69-136. (Current Inquiry into Language and Linguistics 22.) Edmonton, Canada & Champaign, USA.]
- 1991 Variations in tense-aspect markers among Inga (Quechuan) dialects. In: *Language Change in South American Indian Languages*. Mary Ritchie Key (ed.). Pp. 145-165. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Levinson, Stephen C.
- 1983 *Pragmatics*. (Cambridge Textbooks in Linguistics.) Cambridge: Cambridge University Press.

Lewandowski, Theodor

1979-80 *Linguistisches Wörterbuch*. 3 vols. (UNI-Taschenbücher 200, 201, 300.) Heidelberg: Quelle & Meyer. (Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage.)

Lexikon für Theologie und Kirche

Walter Kasper et al. (eds.). 11 Bände. Freiburg: Herder.

1994 Band 2.

1995 Band 4.

Li, Charles N. & Sandra A. Thompson

1976 Subject and topic: A new typology of language. In: *Subject and Topic*. Charles N. Li (ed.). Pp. 457-489. New York: Academic Press.

Li, Charles N. (ed.)

1976 *Subject and Topic*. New York: Academic Press.

Lienhard, Martin

1985a Cultura 'étnica' y literaturas 'ilustradas': una aproximación. In: *Hacia una historia social de la literatura latinoamericana* [I] [=] Actas: 1^{er} Congreso Anual Giessen, 1983 & 2^o Congreso Anual Neuchâtel, 1984. Thomas Bremer & Alejandro Losada (eds.). Pp. 148-157. Asociación de Estudios de Literaturas y Sociedades de América Latina (AELSAL). Gießen.

1985b La épica incaica en tres textos coloniales (Juan de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui, el *Ollantay*). *Lexis* 9/1: 61-85. Lima.

1992 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. (Crítica Literaria 9.) Lima: Editorial Horizonte. (Tercera edición revisada y aumentada.)

1995 Una tierra sin amos. Lectura de los testimonios legales de algunos esclavos fugitivos (Puerto Rico y Brasil, siglo XIX). In: *Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos*. Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz & Iris Gareis (eds.). 48^o Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= *América Indígena* 54/4, México 1994). Pp. 209-227. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Linde, Charlotte

1993 *Life Stories: The Creation of Coherence*. (Oxford Studies in Sociolinguistics.) New York: Oxford University Press.

Lira, Jorge A.

1944 *Diccionario kkechuwa-español*. (Universidad Nacional de Tucumán, Publicación No. 369.) Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, XII. Cuzco.

Lira, Jorge A. (ed.)

1990 *Cuentos del Alto Urubamba*. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 7.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Lisi, Francesco Leonardo

1990 *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. (Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos 233.) Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Locke, L. Leland

1923 *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*. The American Museum of Natural History. O.O.

Lockhart, James

1998 Three experiences of culture contact: Nahuatl, Maya, and Quechua. In: *Native Traditions in the Postconquest World. A Symposium at Dumbarton Oaks ... 1992*. Elizabeth Hill Boone & Tom Cummins (eds.). Pp. 31-53. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C.

Longacre, Robert E.

1968 *Philippine Languages: Discourse, Paragraph and Sentence Structure*. 2 vols. Summer Institute of Linguistics. (Publications in Linguistics and Related Fields 21.) Santa Ana, California.

1974 Narrative versus other discourse genre. In: *Advances in Tagmemics*. Ruth M. Brend (ed.). Pp. 357-376. (North-Holland Linguistic Series 9.) Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

1976 'Mystery' particles and affixes. In: *Papers from the Twelfth Regional Meeting, Chicago Linguistic Society*. Pp. 468-475. Chicago.

1979 Texts and text linguistics. In: *Text vs. Sentence. Basic Questions of Text Linguistics*. János Petöfi (ed.). First Part. Pp. 258-270. (Papiere zur Textlinguistik 20, 1.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

1983 *The Grammar of Discourse*. (Topics in Language and Linguistics.) New York: Plenum Press.

1985 Sentences as combinations of clauses. In: *Language Typology and Syntactic Description, volume 2: Complex Constructions*. Timothy Shopen (ed.). Pp. 235-286. Cambridge: Cambridge University Press.

Longacre, Robert E. & Linda K. Jones (eds.)

1979 *Discourse Studies in Mesoamerican Languages*. (Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics 58.) 2 vols. Dallas, Texas.

Loos, Eugene E.

1963 Capanahua narration structure. *Texas Studies in Literature and Language* 4 (Supplement): 697-742. Austin.

López Austin, Alfredo

1974 The research method of Fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires. In: *Sixteenth-century Mexico: The Work of Sahagún*. Pp. 111-149. School of American Research. (Advanced Seminar Series.) Albuquerque: University of New Mexico Press.

López-Baralt, Mercedes

1988 *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. (Libros Hiperión 102.) Madrid: Ediciones Hiperión.

Lord, Albert B.

1951 Composition by theme in Homer and Southslavic epos. *Transactions of the American Philological Association* 82: 71-80. Lancaster, Pennsylvania.

- 1960 *The Singer of Tales*. (Harvard Studies in Comparative Literature 24.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1986 The merging of two worlds: oral and written poetry as carriers of ancient values. In: *Oral Tradition in Literature: Interpretation in Context*. John Miles Foley (ed.). Pp. 19-64. Columbia, Mo.: University of Missouri Press.
- 1987a Characteristics of orality. *Oral Tradition* 2/1: 54-72. Columbus, Ohio.
- 1987b The nature of oral poetry. In: *Comparative Research on Oral Traditions: A Memorial for Milman Parry*. John Miles Foley (ed.). Pp. 313-346. Columbus, Ohio: Slavica Publishers.
- Loriot, James & Barbara Hollenbach
- 1970 Shipibo paragraph structure. *Foundations of Language* 6/1: 43-66. Dordrecht.
- Lowie, Robert H.
- 1915 Oral tradition and history. *American Anthropologist* 17: 597-599. Lancaster, Pennsylvania. (Mit Antworten von R. B. Dixon und J. R. Swanton.)
- 1917 Oral tradition and history. *Journal of American Folk-lore* 30/116: 161-167. Austin, Texas.
- Lowth, Robert
- 1753 *De sacra poesia hebraeorum. Praelectiones academicae*. Oxford: Clarendon.
- 1779 *Isaiah. A New Translation with a preliminary dissertation and notes critical, philological, and explanatory*. London: Nichols, Dodsley and Cadell. (Second edition.)
- 1779-81 *Jesaias neu übersetzt nebst einer Einleitung und critischen philologischen und erläuternden Anmerkungen*. Aus dem Englischen. Mit Zusätzen und Anmerkungen von Johann Benjamin Koppe. 4 vols: 1/1779, 2/1780, 3/1780, 4/1781, Leipzig: Weidemanns Erben & Reich.
- Lozano, Cristóbal
- [1652-67] *Historias y leyendas*. 2 vols. (Clásicos Castellanos 120 & 121.). Edición y prólogo de Joaquín de Entrambasaguas. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lucy, John A.
- 1993 *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lund, Sarah
- 1997 On the margin. Letter exchange among Andean non-literates. In: *Creating Context in Andean Cultures*. Rosaleen Howard-Malverde (ed.). Pp. 185-195. (Oxford Studies in Anthropological Linguistics 6.) New York: Oxford University Press.
- Lutz, Hans Dieter
- 1974 Zur Formelhaftigkeit mittelhochdeutscher Texte und zur "theory of oral-formulaic composition". *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 48. Jahrgang: 432-447. Stuttgart.
- Lyons, John
- 1968 *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press. (Reprint 1977.)

- 1975 Deixis as the source of reference. In: *Formal Semantics of Natural Language*. Edward L. Keenan (ed.). Pp. 61-83. Cambridge: Cambridge University Press.
- Málaga Medina, Alejandro
- 1992 *La evangelización del Perú, siglo XVI*. Lima: Editorial y Productora Gráfica Nuevo Mundo eirl.
- Mamani Condori, Carlos
- 1989 *Metodología de la historia oral*. (Cuadernos de Formación 1). Taller de Historia Oral Andina. La Paz.
- Mannheim, Bruce
- 1979 Semantic coupling in Quechua verse. Ms.
- 1982a A note on 'inclusive/exclusive' in sixteenth-century Peru. *International Journal of American Linguistics* 48/4: 450-489. Chicago.
- 1982b Person, number and inclusivity in two Andean languages. *Acta Linguistica Hafniensia* 17/2: 139-156. Copenhagen.
- 1986 Popular song and popular grammar, poetry and metalanguage. *Word* 37/1-2: 45-75. New York.
- 1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. (Texas Linguistics Series.) Austin: Texas University Press.
- Mannheim, Bruce & Krista van Vleet
- 1998 The dialogics of Southern Quechua narrative. *American Anthropologist* 100/2: 326-346. Washington.
- Mannheim, Bruce (& R. Tom Zuidema)
- 1986 Poetic form in Guaman Poma's *wariqsa arawi*. *Amerindia* 11: 41-67. Paris.
- Mapas y Planos
- o.J. Perú y Chile, 33 and 33 bis. Im Archivo General de Indias, Sevilla.
- Martí, Antonio
- 1972 *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*. (Biblioteca Románica Hispánica 1, Tratados y Monografías 12.) Madrid: Gredos.
- Martín, Luis
- 1968 *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York: Fordham University Press.
- 1973 Indian education in colonial Peru. *The Indian Historian*, N.S. 6/3: 44-47. San Francisco.
- Martín Rubio, María del Carmen
- 1987 Prólogo. In: Betanzos [1551] 1987: ix-xxx.
- Martínez Carreras, José Urbano
- 1965 Estudio preliminar: D. Marcos Jiménez de la Espada y las "Relaciones" del siglo XVI. In: *Relaciones Geográficas de Indias – Perú*. Marcos Jiménez de la Espada & José Urbano Martínez Carreras (eds.). Vol. 1, t. 1: ìlxvi. (Biblioteca de Autores Españoles 183.) Madrid: Atlas.

Masson, Peter

- 1984 "Code switching" castellano-quichua, Saraguro (prov. de Loja), Ecuador. Vortrag anlässlich des "Primer simposio europeo sobre antropología del Ecuador", Seminar für Völkerkunde, Universität Bonn, 1984. Ms.

Mateos, Francisco (ed.)

- [1600] *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Crónica anónima
1944 de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional. vol. 1: Historia General y del Colegio de Lima; vol. 2: Relaciones de colegios y misiones. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid.

Matos Mar, José; Teresa Guillén de Boluarte; Julio Cotler; Eduardo Soler; Francisco Boluarte

- 1958 *Las actuales comunidades de indígenas: Huarochirí en 1955*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Etnología y Arqueología. Lima: Editorial San Marcos.

Matthews, P. H.

- 1974 *Morphology. An Introduction to the Theory of Word-Structure*. (Cambridge Textbooks in Linguistics.) Cambridge: Cambridge University Press.

McCubbin de Kindberg, Mary L.

- 1990 Oraciones relativas y correlativas con el pronombre *chay* en el quechua de Cailloma (Arequipa). In: *Temas de lingüística amerindia. Primer congreso nacional de investigaciones lingüístico-filológicas*. Rodolfo Cerrón-Palomino & Gustavo Solís Fonseca (eds.). Pp. 57-67. CONCYTEC & GTZ. Lima.

McLendon, Sally

- 1982 Meaning, rhetorical structure and discourse organization in myth. Deborah Tannen (ed.): *Analyzing Discourse: Text and Talk*. Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1981. Pp. 284-305. Washington DC.

Meletinskij, Eleasar

- [1969] Zur strukturell-typologischen Erforschung des Volksmärchens. In: Vladimir Propp:
1972 *Morphologie des Volksmärchens* [1928]. Pp. 179-232. München: Carl Hanser Verlag.

Menéndez Pidal, Ramón

- 1957/63 *Romancero tradicional de las lenguas hispánicas (español – portugués – catalán – sefardí)*. Colección de textos y notas de María Goyri y Ramón Menéndez Pidal. 2 vols. Madrid: Gredos.

Meneses Morales, Teodoro

- 1982 Cuatricentenario de la cátedra de Quechua en San Marcos. In: *Aula Quechua*. Rodolfo Cerrón-Palomino (ed.). Pp. 237-246. (Signo Universitario 2.) Lima: Ediciones Signo.

Meneses, Teodoro L. (ed.)

- 1983 *Teatro colonial quechua*. Antología. Lima: Ediciones Edubanco.

Merquior, J. G.

- 1986 *From Prague to Paris. A Critique of Structuralist and Post-structuralist Thought*. London: Verso.

Middendorf, Ernst W.

1890 *Ollanta, ein Drama der Keshua-Sprache*. Leipzig: Brockhaus.

1891 *Dramatische und lyrische Dichtungen der Keshua-Sprache*. Gesammelt und übersetzt mit erläuternden Anmerkungen Leipzig: Brockhaus.

Milá y Fontanals, Manuel

1853 *Observaciones sobre la poesía popular, con muestras de romances catalanes inéditos*. Barcelona: Imprenta de Narciso Ramírez.

Milic, Louis T.

1967 Against the typology of styles. In: *Essays on the Language of Literature*. Seymour Chatman & Samuel Levin (eds.). Pp. 442-450. Boston: Houghton Mifflin.

Miller, D. Gary

1987 Towards a new model of formulaic composition. In: *Comparative Research on Oral Traditions: A Memorial for Milman Parry*. John Miles Foley (ed.). Pp. 351-393. Columbus, Ohio: Slavica Publishers.

Mills, Kenneth

1994 *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-evangelisation Andean Religion in Mid-colonial Peru*. (Monograph Series, No. 18.) University of Liverpool, Institute of Latin American Studies. Liverpool.

Miram, Helga-Maria

1988 *Transkriptionen der / Transcriptions of the / Transcripciones de los Chilam Balames*. Vol. 1: Ixil, Chumayel, Nah; vol. 2: Tekax, Chanchah, Tizimin; vol. 3: Tusik, Códice Pérez; vol. 4: Kaua I & II. Hamburg: Toro-Verlag.

Mithun, Marianne

1992 The impact of sudden literacy on the text comprehensibility: Mohawk. In: *Cooperating with Written Texts. The Pragmatics and Comprehension of Written Texts*. Dieter Stein (ed.). Pp. 179-199. (Studies in Anthropological Linguistics 5.) Berlin: Mouton de Gruyter.

Molina, Cristóbal de [el cuzqueño]

ca.1575 *Relacion de las fabulas i ritos de los yngas*. Ms. 3169. Fol. 2-36. Biblioteca Nacional, Madrid.

[ca. 1575] *Fábulas y ritos de los incas* In: Cristóbal de Molina & Cristóbal de Molina: *Las crónicas de los Molinas*, pp. 5-84. Prólogo bio-bibliográfico por Carlos A. Romero. Epílogo crítico-bibliográfico por Raúl Porras Barrenechea. Anotaciones y brevísimos comentarios por Francisco A. Loayza. (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie 1, vol. 4.) Lima.

[ca. 1575] *Relacion de las fabulas i ritos de los ingas* In: Cristóbal de Molina & Cristóbal de Albornoz: *Fábulas y mitos de los Incas*, Henrique Urbano & Pierre Duviols (eds.). Pp. 47-134. (Crónicas de América 48.) Madrid: Historia 16.

Siehe auch: Rowe 1953

Molina, Diego de

1649 *Sermones de la Cuaresma en lengua quechua* [Huánuco.] Ms. Biblioteca Nacional, Lima.

Molinié Fioravanti, Antoinette

1985 Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 71: 97-114. Paris.

Morphy, Howard & Frances Morphy

1984 The 'myths' of Ngalakan history: Ideology and images of the past in northern Australia. *Man* (N.S.) 19: 459-478. [London].

Mortara Garavelli, Bice

1979 A mined area of linguistic study of texts. In: *Text vs. Sentence. Basic Questions of Text Linguistics*. János Petöfi (ed.). Second Part. Pp. 405-413. (Papiere zur Textlinguistik 20, 2.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Müller, Beat Louis

1985 *Der Satz. Definition und sprachtheoretischer Status*. (Germanistische Linguistik 57.) Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Müller, Günther

[1946] Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst. In: Günther Müller: *Morphologische*

1968 *Poetik. Gesammelte Aufsätze*. Helga Egner & Elena Müller (eds.). Pp. 247-268. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Münzel, Mark

1987 Poesie oder Mythos? Mündliche Dichtung bei den Waldindianern Südamerikas. *Komparatistische Hefte*, Heft 15/16: 127-134. Bayreuth.

Munslow, Alun

1997 *Deconstructing History*. London: Routledge.

Murra, John V.

1964 Una apreciación etnológica de la visita. In: *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567*. Waldemar Espinoza Soriano (ed.). Pp. 419-442. (Documentos Regionales para la Etnología y Etnohistoria Andina 1.) Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.

1970 *Dioses y Hombres de Huarochirí* (José María Arguedas). Rezension in: *American Anthropologist* 72: 444-445. Washington DC.

Murra, John V. & Rolena Adorno (eds.)

1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala [Waman Puma]*. 3 vols. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. (Colección América Nuestra, América Antigua, 31.) México: Siglo Veintiuno.

Muysken, Pieter

1985 Contactos entre quichua y castellano en el Ecuador. In: *Memorias del primer simposio europeo sobre antropología del Ecuador*. Segundo E. Moreno Yáñez & Sophia Thyssen (eds.). Pp. 377-452. Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Bonn, República Federal de Alemania. Quito: Abya-Yala.

- 1997 Two languages in two countries: The use of Spanish and Quechua in songs and poems from Peru and Ecuador. Vortrag anlässlich des internationalen Symposiums "The Quechua Expressive Art: Creativity, Analysis, and Performance", University of California, Santa Cruz, September 1997. Ms. [Wird erscheinen in: *Inscribing Andean Voices: Quechua Verbal Artistry*. Guillermo Delgado-P. & John M. Schechter, eds., (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn / Bonn Americanist Studies, BAS).] Ms.
- Nebrija, Antonio de
- [1482] *Introductiones Latinae*. [Salamanticae.] Presentación Pedro Amat, Proemio Eugenio de Bustos. (Faksimile.) [Universidad de Salamanca.] Salamanca.
- 1981
- [1492] *Gramática de la lengua castellana*. Ed. preparada por Antonio Quilis. (Clásicos para una Biblioteca Contemporánea, Literatura.) Madrid: Editora Nacional.
- 1980
- Nerlich, Michael
- 1986 Toward a nonliterary understanding of literature. Reflections on the notion of the "popular". In: *Literature among Discourses: The Spanish Golden Age*. Wlad Godzich & Nicholas Spadaccini (eds.). Pp. 62-81. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Niles, Susan
- 1981 *South American Indian Narrative. Theoretical and Analytical Approaches. An Annotated Bibliography*. (Garland Folklore Bibliographies 1.) New York: Garland Publishing.
- Norman, William M.
- 1980 Grammatical parallelism in Quiché ritual language. *Proceedings of the Sixth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1980: 387-399. Berkeley.
- Nowack, Kerstin
- 1991 Das Kriegswesen der Inka nach Pedro de Cieza de León. Kerstin Nowack & Dagmar Schweitzer: *Die Inka und der Krieg*. (Bonner Amerikanistische Studien / Estudios Americanistas de Bonn, BAS 17.) Pp. 1-141. Bonn.
- Núñez del Prado, José Antonio
- 1927 *Elementos de gramática incana o quechua*. Arequipa: Tip. "Gutenberg" de T.H. Agramonte.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista
- 1973 La política selectiva de los Jesuitas en los colegios de hijos de caciques. *Estudios de Deustuo* 21/48-49: 405-427. Bilbao.
- Oliva, Juan Anello
- Siehe: Anello Oliva, Juan
- O'Malley, John W.
- [1983] Content and rhetorical forms in sixteenth-century treatises on preaching. In: John W. O'Malley: *Religious Culture in the Sixteenth Century*. Pp. 238-252. Aldershot/Hampshire: Variorum.
- 1993
- Ong, Walter J.
- 1982 *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. (New Accents.) London: Routledge. (Reprinted 1989.)

- 1986 Writing is a technology that restructures thought. In: *The Written Word: Literacy in Transition*. Gerd Baumann (ed.). Pp. 23-50. Oxford: Clarendon Press.
- Oral Tradition*
- 1986- vol. 1-. Columbus, Ohio.
- Oré, Luis Jerónimo de
- [1598] *Symbolo catholico indiano*. Edición facsimilar dirigida por Antonine Tibesar.
- 1992 (Colección Ars Historiae.) Lima: Australis.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro
- 1980 *Huarochirí: 400 años después*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: PUC Fondo Editorial.
- Ortutay, Gyula
- 1980 Die Gesetzmäßigkeiten der mündlichen Überlieferung und ihre Erforschung. In: *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature*. Lauri Honko & Vilmos Voigt (eds.). Pp. 17-20. (Bibliotheca Uralica 5.) Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Osorio, Betty
- 1983 *Las manifestaciones dramáticas de los incas: Orígenes y evolución*. PhD, University of Illinois at Urbana-Champaign. (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1984.)
- Ossio, Juan M.
- 1977 Myth and history: the seventeenth-century chronicle of Guaman Poma de Ayala. In: *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*. Ravindra K. Jain (ed.). Pp. 51-93. (ASA Essays in Social Anthropology 2.) Institute for the Study of Human Issues. Philadelphia.
- O'Toole, L. M.
- 1984 Two models of narrative structure: a consultation. In: *The Semiotics of Culture and Language, vol. 2: Language and Other Semiotic Systems of Culture*. Robin P. Fawcett et al. (eds.). Pp. 29-46. (Open Linguistics Series.) London: Francis Pinter.
- The Oxford Companion to Spanish Literature*
- 1984 Ed. Philip Ward. Oxford.
- The Oxford English Dictionary*
- 1989 Oxford: Clarendon Press. (Second edition.)
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz
- ca. 1613 *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru*. Ms. 3169. Fol. 131-174. Biblioteca Nacional, Madrid.
- [ca. 1613] Relación de antigüedades deste reyno del Piru. In: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Marcos Jiménez de la Espada (ed.). Pp. 207-281. Asunción del Paraguay. (Neue Ausgabe der 1879 in Madrid erschienenen.)
- [ca. 1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Edición facsimilar y transcripción paleográfica del código de Madrid. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols (11-126) y César Itier (127-178). (Travaux de l'IFEA 74 & Archivos de Historia Andina 17.) Institut Français d'Études Andines & Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Lima.

Padilla Bendezú, Abraham

1979 *Huamán Poma. El indio cronista dibujante.* Fondo de Cultura Económica. (Colección Tierra Firme.) México.

Pärssinen, Martti

1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and its Political Organization.* (Studia Historica 43.) Societas Historica Finlandiae. Helsinki.

Parker, Gary John

1965 *Gramática del quechua ayacuchano.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Plan de Fomento Lingüístico. Lima.

1969 *Ayacucho Quechua Grammar and Dictionary.* (Janua Linguarum, Series Practica 82.) The Hague: Mouton.

[Parker 1965 und der Grammatikteil von Parker 1969 sowie Solá/Parker 1964 sind identisch, außer daß Parker 1969 zwei zusätzliche Appendices enthält.]

1969-71 Comparative Quechua phonology and grammar. *Working Papers in Linguistics*, (1) Classification, in: 6 [sic]/1, 1969, Pp. 65-87; (2) Proto-Quechua phonology and morphology, in: no. 2, 1969, Pp. 123-147; (3) Proto-Quechua lexicon, in: no. 4, 1969, Pp. 1-61; (4) The evolution of Quechua A, in: no. 9, 1969, Pp. 149-204; Corrigenda et addenda to chapters 1-4, in: vol. 2, no. 2, 1970, Pp. 157-162; (5) The evolution of Quechua B: vol. 3, no. 3, 1971, Pp. 45-109. University of Hawaii, Honolulu. (Fotokopiert.)

Parker, Gary John (ed.)

1963 *Ayacucho Reader.* Quechua Language Materials Project. Cornell University. Ithaca, New York.

Parkin, David

1992 Ritual as spatial direction and bodily division. In: *Understanding Rituals.* Daniel de Coppet (ed.). Pp. 11-25. London: Routledge.

Parks, Ward

1987 Orality and poetics: Synchrony, diachrony, and the axes of narrative transmission. In: *Comparative Research on Oral Traditions: A Memorial for Milman Parry.* John Miles Foley (ed.). Pp. 511-532. Columbus, Ohio: Slavica Publishers.

1991 The textualization of orality in literary criticism. In: *Vox Intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages.* A.N. Doane & Carol Braun Pasternack (eds.). Pp. 46-61. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Parry, Adam (ed.)

1971 *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry.* Oxford: Clarendon Press.

Parry, Milman

1930 Studies in the epic technique of oral verse-making I. *Harvard Studies in Classical Philology* 41: 73-147. Cambridge, Massachusetts.

[Auch abgedruckt in A. Parry ed. 1971: 266-324.]

Paulson, Susan

- 1992 Double-talk in the Andes: Ambiguous discourse as means of surviving contact. In: *Native Latin American Cultures through Their Discourse*. Ellen B. Basso (ed.). Pp. 51-65. (Special Publications of the Folklore Institute.) Bloomington: Indiana University Press.
[Erstmalig publiziert in *Journal of Folklore Research* 27/1-2, Bloomington, Indiana, 1990.]

Payne, John R.

- 1985 Complex phrases and complex sentences. In: *Language Typology and Syntactic Description*, volume 2: *Complex Constructions*. Timothy Shopen (ed.). Pp. 3-41. Cambridge: Cambridge University Press.

Payne, Johnny (ed.)

- 1984 *Cuentos cusqueños*. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 5.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Paz, Julián; Clotilde Olanar; Mercedes Jalón

- 1992 *Catálogo de manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional*. Madrid. (Segunda edición revisada y aumentada.)

Pazos, Manuel R.

- 1951 El teatro franciscano en Méjico durante el siglo XVI. *Archivo Ibero-Americano* (Segunda época), 11/42: 129-189. Madrid.

Pease, Franklin

- [1619] El príncipe de Esquilache y una relación sobre la extirpación de la idolatría de los
1968/69 indios deste arçobispado de los Reyes. In: *Relacion de los medios que se an puesto para la extirpacion de la idolatria de los indios de este arçobispado de los Reyes ...*, Pp. 82-92. In: *Cuadernos del Seminario de Historia* 9: 81-92. Lima.

Pérez Bocanegra, Ivan

- 1631 *Ritval Formvlario, e institvcion de cvras,* Lima: Geronymo de Contreras.

Perroud, Pedro C. & Juan M. Chouvenc

- 1969? *Diccionario castellano kechwa, kechwa castellano: Dialecto de Ayacucho*. Seminario ... Padres Redentoristas. Santa Clara, Perú.

Petöfi, János (ed.)

- 1979 *Text vs. Sentence. Basic Questions of Text Linguistics*. First Part/Second Part. (Papiere zur Textlinguistik 20, 1 & 2.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.
1982 *Text vs. Sentence Continued*. (Papiere zur Textlinguistik 29.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Pike, Kenneth L.

- 1972 *Phonetics: A Critical Analysis of Phonetic Theory and a Technic for the Practical Description of Sounds*. (University of Michigan Publications / Language and Literature 21.) Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
1981 *Tagmemics, Discourse, and Verbal Art*. (Michigan Studies in the Humanities 3.) Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

Polémica sobre Guaman Poma de Ayala (Especial)

- 1998 Xavier Albó: *La Nueva corónica y buen gobierno: ¿obra de Guaman Poma o de jesuitas?*; Laura Laurencich-Minelli: *Historia de Rudimenta Linguae Piruanorum: ¿un estorbo o un acontecimiento?*; Rolena Adorno: Criterios de comprobación: el manuscrito Miccinelli de Nápoles y las crónicas de la conquista del Perú. In: *Anthropologica*, año XVI, no. 16: 305-394. Lima.

Polo, José Toribio

- 1906 Un quechuista. *Revista Histórica* 1: 24-28, 269-270. Lima.
[Auch in: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Horacio H. Urteaga & Carlos A. Romero (eds.). Pp. xv-xxxi. (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú 11.) Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca., 1919. Ohne die Seiten 269-270 der *Revista Histórica*.]

Polo de Ondegardo, Juan

- [1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, ... 2 vols. Notas biográficas ... Horacio H. Urteaga, Biografía ... Carlos A. Romero. (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú 3/4.) Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca.

Pomorska, Krystyna

- 1985 Poetics of prose. In: Roman Jakobson: *Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time*. Krystyna Pomorska & Stephen Rudy (eds.). Pp. 169-177. Oxford: Basil Blackwell.

Popol Vuh

- [um 1700] *Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala*.
1973 Traducido de la lengua quiché a la castellana por el R. P. fray Francisco Ximénez. Edición facsimilar. Paleografía parcialmente modernizada y notas por Agustín Estrada Monroy. Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra".

Popper, Karl R.

- 1958 Vorwort zur englischen Ausgabe 1959. In: Karl R. Popper: *Logik der Forschung*. Pp. xiv-xxii. Tübingen: J.C.B. Mohr. (Vierte, verbesserte Auflage.)

Porrás Barrenechea, Raúl

- 1943 Epílogo crítico-bibliográfico: el padre Cristóbal de Molina (el Cuzqueño). In: Cristóbal de Molina: *Las crónicas de los Molinas*. Carlos A. Romero (ed.). Pp. 94-98. (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie 1, vol. 4.) Lima.
1952 Prólogo. In: Diego González Holguín: *Vocabulario de la lengua general ... 1608*. Raúl Porrás Barrenechea (ed.). Pp. v-xliv. Lima.
1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Franklin Pease (ed.). (Biblioteca Clásicos del Perú 2.) Lima: Banco del Crédito del Perú.

Portal, Ismael

- 1924 *Lima religiosa (1535-1924)*. Lima: Gil.

Pozuelo, José M.

- 1983 *La lengua literaria*. (Cuadernos de Lingüística 3.) Málaga.

Prem, Hanns J.

1994 Historias. Una tipología y las consecuencias para sus interpretaciones. *Historias* 32: 21-43. México D.F.

Preminger, Alex & T. V. F. Brogan (eds.)

1993 *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Preuß, Konrad Theodor

1921-23 *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*. 2 vols. (Quellen der Religionsgeschichte, Band 10 und 11, Gruppe 11). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

1926-27 *Forschungsreise zu den Kágaba. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika*. 2 vols. St. Gabriel-Mödling: Administration des "Anthropos".

Quelle, Otto

1940 Khetschua-Unterricht in Peru im 16. Jahrhundert. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 13/4: 285-287. Bonn.

Quesada C., Félix

1976 *Gramática quechua Cajamarca-Cañaris*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Quipucamayos

1542-44 *Al tiempo que gobierno en este Reino del Peru el licenciado Baca de Castro ...* In: Antonio Baptista de Salazar: Libro de descripción del Perú, discurso de gobierno de los visorreyes y gobernadores ... (incompleto el original). Ms. 2010, fols. 45r-54v (Teil 1: Quipucamayos), fol. 54v-66v (Teil 2: Kolonialzeitliche Inka) fol. 66v (Kommentar von Fray Antonio). In der Biblioteca Nacional, Madrid.

[1542-44] Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas. In: *Informaciones sobre el antiguo Perú*. Horacio H. Urteaga (ed.). Pp. 3-53. (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo III (2a serie).) Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca.

[1542-44] *Collapiña* [sic], *Supno y otros quipucamayos: Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*. Prólogo ... de Juan José Vega. (Colección Clásicos Peruanos.) Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.

Rallo Gruss, Asunción

1987 *La prosa didáctica en el siglo XVI*. (Historia Crítica de la Literatura Hispánica 10.) Madrid: Taurus Ediciones.

Ramos Gavilán, Alonso

[1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. Transcripción Isabel Muñoz Reyes.

1976 Academia Boliviana de la Historia. La Paz.

Ramos Mendoza, Crescencio (ed.)

1992 *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna*. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua. (Etnología y Antropología 5.) Lima: Editorial Horizonte.

Rappaport, Joanne

1994 *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Reff, Daniel T.

1994 Contextualizing missionary discourse: The Benavides Memorials of 1630 and 1634. *Journal of Anthropological Research* 50: 51-67. Albuquerque.

Regalado de Hurtado, Liliana

1984 Urioste, George L. *Hijos de Pariya Qaqa* Rezension in: *Histórica* 8/1: 102-104. Lima. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru*

Siehe: Urbano & Sánchez (eds.) 1992
Valera [Ende 16. Jh.] 1945

Relacion de todos los juros que pertenecen á vecinos de Sevilla

1660 Im Archivo Municipal de Sevilla (Sección IV, tomo 20, Doc. 78). Sevilla.

Relaciones Geográficas de Indias – Perú

[16.-17.Jh.] Marcos Jiménez de la Espada (ed.). 4 vols. Madrid: Ministerio de Fomento. 1881-97

[16.-17.Jh.] Marcos Jiménez de la Espada & José Urbano Martínez Carreras (eds.). 3 vols. 1965 (Biblioteca de Autores Españoles 183-185.) Madrid: Atlas.

Rico Verdu, José

1973 *La retórica española de los siglos XVI y XVII*. (Anejos de Revista de Literatura 35.) Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Miguel de Cervantes". Madrid.

Ricoeur, Paul

1975 Biblical hermeneutics. *Semeia* (An Experimental Journal for Biblical Criticism) 4: 29-148. Missoula, Montana.

1981 What is a text? Explanation and understanding. In: Paul Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Pp. 145-164. Cambridge, Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Ries, John

1931 *Was ist ein Satz?* (Beiträge zur Grundlegung der Syntax 3.) Prag: Taussig & Taussig.

Riese, Berthold Christoph

1986 *Ethnographische Dokumente aus Neuspanien im Umfeld der Codex Magliabechi-Gruppe*. (Acta Humboldtiana 10.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden.

Riffaterre, Michael

1973 *Strukturelle Linguistik*. (List Taschenbücher der Wissenschaft, Linguistik, 1422.) München: List Verlag. [Aus dem Französischen: *Essais de stylistique structurale*, Paris 1971.]

1978 *Semiotics of Poetry*. (Advances in Semiotics.) Bloomington: Indiana University Press.

1979 *La production du texte*. (Collection Poétique.) Paris: Éditions du Seuil.

Rigney, Ann

1992 Toward Varennes. In: *Studies in Historical Change*. Ralph Cohen (ed.). Pp. 60-83. Charlottesville: University Press of Virginia.

“*Rimaykullayki*”

- 1994 *Unterrichtsmaterialien zum Quechua Ayacuchano*. zusammengestellt nach: Clodoaldo Soto Ruiz “Quechua – Manual de Enseñanza”, Lima 1979, ergänzt von: Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, Uta von Gleich, Roswith Hartmann & Peter Masson [u.a.] Universität Bonn. Berlin: Reimer. (1985, ²1987, ³1994, ⁴2002.)
- Ringbom, Hakan et al. (eds.)
- 1975 *Style and Text. Studies Presented to Nils Erik Enkvist*. Stockholm: Språkfolaget.
- Rivet, Paul & Georges de Créqui-Montfort
- 1951-56 *Bibliographie des langues aymará et ki..ua.* (1540-1955.) 4 vols. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 51.) Vol. 1: 1951; vol. 2: 1952; vol. 3: 1953; vol. 4: 1956. Université de Paris. Paris.
- Romero, Carlos A.
- 1916 Los dos Cristóbal de Molina. In: Cristóbal de Molina: *Relación de la fábulas y ritos de los incas ...* Pp. xiii-xxx. (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú 1.) Lima.
- Romero, Carlos A. & Francisco A. Loayza (eds.)
- 1942 *Juan Santos. el invencible. (Manuscritos del año 1742 al año de 1755.)* (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo II.) Lima.
- Romualdo, Alejandro (ed.)
- 1984 *Poesía aborígen y tradicional popular.* (Poesía Peruana, Antología General, 1.) Lima: Ediciones Edubanco.
- Ross, Ellen M.
- 1963 *Introduction to Ecuador Highland Quichua or Quichua in Ten Easy Lessons (the other 40 are harder).* o.O. [USA.] (Second edition.)
- Ross, James
- 1959 Formulaic composition in Gaelic oral literature. *Modern Philology* 57/1: 1-12. Chicago.
- Rothenberg, Jerome & Diane Rothenberg (eds.)
- 1983 *Symposium of the Whole. A Range of Discourse Toward an Ethnopoetics.* Berkeley: University of California Press.
- Rouanet, Léo (ed.)
- [1901] *Colección de autos, farsas y coloquios del siglo XVI.* 4 vols. [Barcelona.]
- 1979 (Nachdruck: Hildesheim: Georg Olms Verlag.)
- Rowe, John H.
- 1950 Sound patterns in three Inca dialects. *International Journal of American Linguistics* 16/3: 137-148. Baltimore, Maryland.
- 1953 Eleven Inca prayers from the Zithuwa ritual. *The Kroeber Anthropological Society Papers*, nos. 8 & 9: 82-99. Berkeley, California. (Reprint.)
- Russo, Joseph
- 1994 Homer's style: Non-formulaic features of an oral aesthetic. *Oral Tradition* 9/2: 371-389. Columbus, Ohio.

Sahagún, Bernardino de

[1575-78] *Coloquios y doctrina cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco ...*
1986 *convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española.*
Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel
León-Portilla. UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales. México.

[1577-80] *General History of the Things of New Spain. Florentine Codex.* Arthur J. O. Anderson
1953-82 & Charles E. Dibble (eds.). (Monographs of the School of American Research,
Number 14, Part 1-13.) The School of American Research and The University of
Utah. Santa Fe, New Mexico.

[1577-80] *El "Codice florentino" y la "Historia general" de Sahagún.* José L. Martínez (ed.).
1982 Archivo General de la Nación. México. (2da ed., corregida y aumentada.)

Said, Edward W.

1978 *Orientalism.* London: Routledge & Kegan Paul.

1989 Representing the colonized: Anthropology's interlocutors. *Critical Inquiry* 15/2: 205-225.
Chicago.

Salas, Adalberto

1992 *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos.* (Colecciones
MAPFRE 1492, Colección Lenguas y Literaturas Indígenas.) Madrid: MAPFRE.

Salomon, Frank

1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas.* (Colección Pendoneros 10: Serie
Etnohistoria.) Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo.

1982 Chronicles of the impossible: notes on three Peruvian indigenous historians. In: Adorno (ed.)
1982: 9-39.

1990 *Nightmare Victory. The Meanings of Conversion among Peruvian Indians*
(*Huarochirí, 1608?*). (1992 Lecture Series, Working Papers No. 7.) Department of
Spanish and Portuguese, University of Maryland, College Park.

1991a Introductory essay: The Huarochirí Manuscript. In: *The Huarochirí Manuscript. A*
Testament of Ancient and Colonial Andean Religion. Translation from the Quechua by
Frank Salomon and George L. Urioste. Annotations and Introductory Essay by Frank
Salomon. Transcription by George L. Urioste. Pp. 1-38. Austin: University of Texas Press.

1991b Nueva lectura del libro de las huacas: La edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald
Taylor (1987). *Revista Andina* 18, año 9, núm. 2: 463-485. Cuzco.

1995 La textualización de la memoria en la América andina: Una perspectiva etnográfica
comparada. In: *Etnohistoria latinoamericana: Aportes metodológicos.* Sabine
Dedenbach-Salazar Sáenz & Iris Gareis (eds.). 48° Congreso Internacional de
Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994. (= *América Indígena* vol. 54/4,
México 1994). Pp. 229-260. Instituto Indigenista Interamericano, México.

1998a Collquirí's dam: The colonial re-voicing of an appeal to the archaic. In: *Native Traditions*
in the Postconquest World. A Symposium at Dumbarton Oaks ... 1992. Elizabeth Hill
Boone & Tom Cummins (eds.). Pp. 265-293. Dumbarton Oaks Research Library and
Collection. Washington, D.C.

1998b The half-burned priest: Andean faith in the making. *Latin American Indian Literatures*
Journal 14/1: 1-25. McKeesport, Pennsylvania.

- 1998c How the *huacas* were. The language of substance and transformation in the Huarochiri Quechua manuscript. *Res, Anthropology and Aesthetics* 33: 7-17. Santa Monica, California.
- Santo Tomás, Domingo de
- [1560] *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru.*
1951a Valladolid. (Faksimile.) Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
Zitiert als *Gramática*.
- [1560] *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú.* [Valladolid.] (Faksimile.)
1951b Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
Zitiert als *Lexicón*.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
- [1572] Geschichte des Inkareiches. Hrsg. Richard Pietschmann. In: *Abhandlungen der*
1906 *Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, N.F. Bd. VI, Nr. 4. Berlin. (Nachdruck Nendeln 1970.)
- Schechter, John M.
- 1979 The Inca *cantar histórico*: a lexico-historical elaboration on two cultural themes. *Ethnomusicology* 23/2: 191-204. Middletown, Conn.
- 1980 El cantar histórico incaico. *Revista Musical Chilena* 34/151: 38-60. Santiago de Chile.
- 1982 *Music in a Northern Ecuadorian Highland Locus: Diatonic Harp, Genres, Harpists and their Ritual Junction in the Quechua Child's Wake*. 3 vols. PhD thesis, University of Texas, Austin, 1982. (University Microfilms International, Ann Arbor, 1982, 2 vols.)
- Schiffrin, Deborah
- 1981 Tense variation in narrative. *Language* 57/1: 45-62. Baltimore, Maryland.
- Schulze, Rainer
- 1987 The perception of space and the function of topological prepositions in English: A contribution to cognitive grammar. In: *Perspectives on Language in Performance. Studies in Linguistics, Literary Criticism, and Language Teaching and Learning*. Wolfgang Lörcher & Rainer Schulze (eds.). 2 vols. Vol. 1: 299-322. Tübingen: Narr.
- Schweikle, Günther & Irmgard Schweikle (eds.)
- 1990 *Metzler Literatur-Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. (Zweite, überarbeitete Auflage.)
- Searle, John R.
- [1965] What is a speech act? In: *Language and Social Context*. Pier Paolo Giglioli (ed.). Pp.
1972 136-154. Harmondsworth: Penguin.
- 1979 Metaphor. In: *Metaphor and Thought*. Andrew Ortony (ed.). Pp. 92-123. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sebeok, Thomas A. (ed.)
- 1960 *Style in Language*. Cambridge, Mass.: MIT; New York & London: John Wiley & Sons.

Sgall, Petr

1975 Conditions of the use of sentences and a semantic representation of topic and focus. In: *Formal Semantics of Natural Language*. Edward L. Keenan (ed.). Pp. 297-312. Cambridge: Cambridge University Press.

Sherzer, Joel

1990 *Verbal Art in San Blas. Kuna Culture through its Discourse*. (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 21.) Cambridge: Cambridge University Press.

Sherzer, Joel & Greg Urban (eds.)

1986 *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Sherzer, Joel & Anthony C. Woodbury (eds.)

1987 *Native American Discourse. Poetics and Rhetoric*. (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 13.) Cambridge.

Shin Ja J. Hwang

Siehe: Hwang, Shin Ja J.

Shopen, Timothy (ed.)

1985 *Language Typology and Syntactic Description*. Vol. 1: *Clause Structure*, vol. 2: *Complex Constructions*, vol. 3: *Grammatical Categories and the Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Silva Santisteban, Fernando

1978 El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí. In: *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*. Francisco Miró Quesada; Franklin Pease G. Y.; David Sobrevilla A. (eds.). Vol. 1: 571-581. Pontificia Universidad Católica. Lima.

Slotkin, Edgar Morris

1977 *Evidence for Oral Composition in Early Irish Saga*. Phil. Diss. Harvard University, Celtic Languages and Literature. Cambridge, Mass.

Solá, Donald F. & Antonio Cusihuamán G.

[1967] *Quechua hablado del Cuzco*. Nueva edición. Primer libro. [o.O.] (Manuscript edition.)

Solá, Donald F. & Gary J. Parker

1964 *The Structure of Ayacucho Quechua*. Quechua Language Materials Project. Cornell University. Ithaca, New York.

Solá, Donald F. & Demetrio Túpac Yupanqui

1976 *Hablemos quechua*. Academia de Quechua "Yachay Wasi". Lima.

Solá, Donald F. et al.

1967 *The Structure of Cuzco Quechua*. Quechua Language Materials Project. Cornell University. Ithaca, New York.

Solá, Donald F. (ed.)

1964 *Cuzco Reader*. Cornell University. Ithaca, New York.

Solano, Francisco de (ed.)

1991 *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*. (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo 32.) Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

Soto Flores, Froilán

1953 "Invencción" o "Fiesta de Cochabamba" (Huancavelica). *Revista del Museo Nacional* 22: 157-178. Lima.

Soto Ruiz, Clodoaldo

1979 *Quechua. Manual de enseñanza*. (Lengua y Sociedad 4.) Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
[Die Neuauflage 1993 ist inhaltlich unverändert.]

Spalding, Karen

1967 *Indian Rural Society in Colonial Peru: The Example of Huarochirí*. PhD, University of California, Berkeley. (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1973.)

1984 *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford, California: Stanford University Press.

Spencer, John & Michael Gregory

1964 An approach to the study of style. In: *Linguistics and Style*. John Spencer (ed.). Pp. 57-105. (Language and Language Learning 16.) London: Oxford University Press. (Reprinted 1967.)

Sperber, Dan

1984 *Rethinking Symbolism*. (Cambridge Studies and Papers in Social Anthropology.) Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Hermann.
[Original in Französisch 1974.]

Stahl, Sandra K. D.

1977 The oral personal narrative in its generic context. *Fabula* 18: 18-39. Berlin.

Stalnaker, R. C.

1970-71 Pragmatics. *Synthese* 22: 272-289. Dordrecht.

Stiglich, Germán

1922 *Diccionario geográfico del Perú*. 3 vols. Lima.

Stock, Brian

1983 *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

1990 *Listening for the Text. On the Uses of the Past*. (Parallax Re-Visions of Culture and Society.) Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press.

Stout, Mickey & Ruth Thomson

1971 Kayapó narrative. *International Journal of American Linguistics* 37/4: 250-256. Baltimore, Maryland.

Stubbs, Michael

1983 *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language*. (Language in Society 4.) Oxford: Basil Blackwell.

Summer Institute of Linguistics (ed.)

1992 *Bibliography of the Summer Institute of Linguistics*. Dallas, Texas.

Szemiński, Jan

- 1985 De la imagen de Wiraqutan según las oraciones recogidas por Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Histórica* 9/2: 247-264. Lima.
- 1987 *Un kuraca, un dios y una historia* ("Relación de antigüedades de este reyno del Pirú" por don Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayua). (Antropología Social e Historia, Serie Monográfica, 2.) Sección Antropología Social (ICA), Facultad de Filosofía y Letras UBA/MLAL. San Salvador de Jujuy.

Tamayo Herrera, José & Miguel Maticorena Estrada

- 1984 *Notas sobre Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los indios* Lima. [Einführung zu Doctrina christiana [1584] 1984.]

Tannen, Deborah

- 1982 Oral and literate strategies in spoken and written narratives. *Language* 58: 1-21. Baltimore, Maryland.
- 1989 *Talking Voices: Repetition, Dialogue, and Imagery in Conversational Discourse*. (Studies in Interactional Sociolinguistics 6.) Cambridge: Cambridge University Press.

Tannen, Deborah (ed.)

- 1982 *Analyzing Discourse: Text and Talk*. Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1981. Washington DC.

Taylor, Gerald

- 1974-76 *Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí. *Journal de la Société des Americanistes* 63: 231-244. Paris.
- 1980 Supay. *Amerindia* 5: 47-63. Paris.
- 1984 Yauyos: Un microcosmo dialectal quechua. *Revista Andina* 3, año 2, núm. 1: 121-146. Cuzco.
- 1985 Un documento quechua de Huarochirí – 1607. *Revista Andina* 5, año 3, núm. 1: 157-185. Cuzco.
[Erstmal publiziert unter dem Titel "Lengua general und lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos (Perú)" in *Revista de Indias* 43/171: 265-291. Madrid, 1983.]
- 1986 Nota sobre "Un documento quechua de Huarochirí – 1607". *Revista Andina* 7, año 4, núm. 1: 211-212. Cuzco.
- 1987a Algunos datos nuevos sobre el quechua de Yauyos (Vitis y Huancaya). *Revista Andina* 9, año 5, núm. 1: 253-265. Cuzco.
- 1987b Atuq. Relatos quechuas ... provincia de Yauyos. *Lengua, Nación y Mundo Andino = Allpanchis*, nos. 29/30, año 19: 249-266. Sicuani & Cuzco.
- 1987c Introducción. In: *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. (Historia Andina 12 & Travaux de l'IFEA 35.) Instituto de Estudios Peruanos & Institut Français d'Études Andines. Pp. 15-37. Lima.
- 1993 *Relatos quechuas de Chachapoyas. La tradición oral andina y la escritura*. (Biblioteca Andina No. 1; Chantiers Amerindia, Suplemento 2 al No. 18 de Amerindia.) Paris.

- 2001 *Huarochirí [3]: Introducción a la lengua general.* (Biblioteca Andina de Bolsillo del IFEA 13 & Colección Alasitas.) Institut Français d'Études Andines & Lluvia Editores. Lima.
 Siehe: *Tradiciones de Huarochirí* [vor 1608]n 2001 für Band 1 und 2.
- Tedlock, Dennis
- 1971 On the translation of style in oral narrative. *Journal of American Folklore* 84/331: 114-133. Austin, Texas.
- 1972 *Finding the Center: Narrative Poetry of the Zuni Indians.* Translated by Dennis Tedlock. From performances in the Zuni by Andrews Peyneta and Walter Sanchez. Lincoln: University of Nebraska Press. (Nachdruck 1978.)
- 1977 Toward an oral poetics. *New Literary History* 8: 507-519. Baltimore, Maryland.
- 1987 Hearing a voice in an ancient text: Quiché Maya poetics in performance. In: Sherzer & Woodbury (eds.) 1987: 140-175.
- 1991 The speaker of tales has more than one string to play on. In: *Vox intexta. Orality and Textuality in the Middle Ages.* A. N. Doane & Carol Braun Pasternack (eds.). Pp. 5-33. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Tercero Cathecismo*
- [1585] In: *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios* (Faksimile.) Pp. 1985 333-778. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- Thiel, Josef Franz
- 1984 *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker.* (Collectanea Instituti Anthropos 33.) Berlin: Reimer.
- Titu Cussi Yupangui, Diego de Castro
- [1570] *Ynstruçion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre*
 1985 *señor el liçençiado Lope Garçia de Castro, governador que fue destos reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su magestad, en su nonbre, por su poder a de tratar* Introducción de Luis Millones. Lima: Ediciones El Virrey.
- Todorov, Tzvetan
- 1971 The place of style in the structure of the text. In: *Literary Style. A Symposium.* Seymour Chatman (ed.). Pp. 29-39. London: Oxford University Press.
- Toedter, Christa
- 1990 Análisis de un texto narrativo en el quechua del Pastaza. In: *Temas de lingüística amerindia. Primer congreso nacional de investigaciones lingüístico-filológicas.* Rodolfo Cerrón-Palomino & Gustavo Solís Fonseca (eds.). Pp. 69-80. CONCYTEC & GTZ. Lima.
- Toledo, Francisco de
- [1570-72] *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-*
 1940 *1582).* Vol. 2: *Sus informaciones sobre los incas (1570-1572).* Ed. Roberto Levillier. Buenos Aires.
- Tonkin, Elizabeth
- 1992 *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History.* (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 22.) Cambridge: Cambridge University Press.

Torero Fernández de Córdova, Alfredo

- 1964 Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria, La Molina*, 2/4: 446-478. Lima.
- 1970 Lingüística e historia de la sociedad andina. *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria, La Molina*, 8/3-4: 231-264. Lima.
[Auch in: *Lingüística e indigenismo moderno de América. Trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima 1970*. Rosalía Avalos de Matos & Rogger Ravines (eds.). Vol. 5: 221-259. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975.]
- 1974 *El quechua y la historia social andina*. Universidad Ricardo Palma. Lima.
- 1984 El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso del Ecuador. *Revista Andina* 4, año 2, núm. 2: 367-389; Comentarios, Pp. 390-402.
- 1985 Debate en torno a 'El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso del Ecuador' [por] Alfredo Torero. *Revista Andina* 5, año 3, núm. 1: 111-114. Cuzco.

Torre Revello, José

- 1929 *El Archivo General de Indias de Sevilla: historia y clasificación de sus fondos*. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires.

Torres Rubio, Diego de & Juan de Figueredo

- [1700] Arte de la lengua quichva. Por el P. Diego de Torres Rubio Con las adiciones que
1963 hizo el P. Juan de Figueredo. Prólogo y biografías ... por Luis A. Pardo. Apéndice de: *Revista del Museo e Instituto Arqueológico*, año 13, no. 20. Cuzco.

Tradición oral y mitología andinas

- 1997 César Itier (ed.) = *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 26/3. Lima.

Tradiciones de Huarochirí

- vor 1608 *Runa yndio ñiscap Machoncuna ñaupá pacha* Ms. 3169. Fol. 64-114. Biblioteca Nacional, Madrid.
- [vor 1608]a *Dämonen und Zauber im Inkareich*. Aus dem Ketschua übersetzt und eingeleitet von Dr. Hermann Trimborn Vorwort ... Georg Friederici. (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde 4.) Leipzig.
- [vor 1608]b Nachträge zum Ketschua-Werk des Francisco de Avila. *Zeitschrift für Ethnologie* 73, 1941. Berlin (publ. 1944).
- 1941
- [vor 1608]c *Francisci de Avila – De priscorum Huaruchiriensium – Origine et institutis*. Hippolytus Galante (ed.). Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid.
- 1942
- [vor 1608]d *Dioses y hombres de Huarochirí*. Edición bilingüe. Narración quechua recogida por Francisco de Avila [¿1598?]. Traducción José M. Arguedas. Estudio biobibliográfico Pierre Duviols. (Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, Serie: Textos Críticos No. 1.) Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- 1966
- [vor 1608]e *Francisco de Avila*. Hermann Trimborn & Antje Kelm (eds.). (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 8.) Pp. 1-198. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- 1967

- [vor 1608]f 1980 *Rites et traditions de Huarochirí: manuscrit quechua du début du 17e siècle*. Texte établi, traduit et commenté par G. Taylor. (Série Ethnolinguistique amérindienne.) Paris: L'Harmattan.
- [vor 1608]g 1983 *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri (Mitología, ritual y costumbres)*. 2 vols. Edición, traducción y notas por George L. Urioste. (Foreign and Comparative Studies Program, Latin American Series, no. 6, vol. 1.) Syracuse, New York.
- [vor 1608]h 1985 *Bogowie i ludzie z Huarochirí*. Übersetzung Jan Szemiński. Kraków & Wrocław.
- [vor 1608]i 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. (Historia Andina 12 & Travaux de l'IFEA 35.) Instituto de Estudios Peruanos & Institut Français d'Études Andines. Lima.
- [vor 1608]j 1988 *Het boek van Huarochirí. Mythen en riten van het oude Peru*. Vertaald en ingeleid door Willem F. H. Adelaar. Amsterdam.
- [vor 1608]k 1991 *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Annotations and Introductory Essay by Frank Salomon. Transcription by George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- [vor 1608]l 1993 *Escritos sagrados de Huarochirí*. Traducción, interpretación y redacción: Achiq Pacha Pukarapaxi [Luz María de la Torre]. Fundación Yanantin, TUPAC Producciones Didácticas. (Colección Libros Sagrados de los Pueblos de América.) Otavalo.
- [vor 1608]m 1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. (Travaux de l'IFEA 116.) Instituto Francés de Estudios Andinos / Banco Central de la Reserva del Perú / Universidad Particular Ricardo Palma. Segunda edición revisada. [Enthält nicht den Beditrag von Antonio Acosta 1987.]
- [vor 1608]n 2001 *Huarochirí [1]: Manuscrito quechua del siglo XVII. Waruchiri [2]: Ñawpa machunkunap kawsaxqan*. (Biblioteca Andina de Bolsillo del IFEA 13 & Colección Alasitas.) Institut Français d'Études Andines & Lluvia Editores. Lima.
Siehe: Taylor 2001 für Bd. 3
- Traugott, Elizabeth Closs
1975 Spatial expressions of tense and temporal sequencing: a contribution to the study of semantic fields. *Semiotica* 15/3: 207-230. The Hague.
- Trexler, Richard C.
1984 We think, they act: Clerical readings of missionary theatre in 16th century New Spain. In: *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Steven L. Kaplan (ed.). Pp. 189-227. (New Babylon Studies in the Social Sciences 40.) Berlin: Mouton.
- Trimborn, Hermann
1959 *Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens*. (Baessler-Archiv, Neue Folge, Beiheft 2.) Berlin: Reimer.

- 1960 Mehrfaltige Götter in den Mythen von Huarochirí. *Ethnologica*, N.F., 2: 548-551. Köln.
- 1967 Einleitung. In: *Francisco de Avila*. Hermann Trimborn & Antje Kelm (eds.). (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 8.) Pp. 1-15. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Trouillot, Michel-Rolph
- 1996 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Tuanama F., Filemón et al.
- 1981 *Aku parlanakuypachi. Cuentos folklóricos de los quechua de San Martín*. (Comunidades y Culturas Peruanas 14.) Instituto Lingüístico de Verano. Lima.
- Turner, Terence
- 1988 Ethno-ethnohistory: Myth and history in native South American representations of contact with Western society. In: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Jonathan D. Hill (ed.). Pp. 235-281. Urbana: University of Illinois.
- Uhle, Max; Antje Kelm; Hermann Trimborn (eds.)
- [um 1904] *Vom Kondor und vom Fuchs. Hirtenmärchen aus den Bergen Perus*. Ketschua und Deutsch. Gesammelt von Max Uhle. Übertragen und herausgegeben von Antje Kelm. Mit einem Vorwort von Hermann Trimborn. Iberoamerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz. (Stimmen indianischer Völker 1.) Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Ullmann, Stephen
- 1964a *Language and Style. Collected Papers*. (Language and Style Series 1.) Oxford: Basil Blackwell.
- 1964b The nature of imagery. In: Stephen Ullmann: *Language and Style. Collected Papers*. Pp. 154-173. (Language and Style Series 1.) Oxford: Basil Blackwell.
[Original in Französisch 1961.]
- 1964c The reconstruction of stylistic values. In: Stephen Ullmann: *Language and Style. Collected Papers*. Pp. 174-201. (Language and Style Series 1.) Oxford: Basil Blackwell.
[Original in Französisch 1959.]
- Ulshöfer, Robert
- 1974 Die Theorie der Schreibakte und die Typologie der Kommunikationsmuster oder Stilformen. *Deutschunterricht* 26/1: 6-15. Stuttgart.
- Urban, Greg
- 1986 Semiotic functions of macro-parallelism in the Shokleng origin myth. In: Sherzer & Urban (eds.) 1986: 15-57.
- 1991 *A Discourse-centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*. (Texas Linguistics Series.) Austin: University of Texas Press.
- Urbano, Henrique
- 1981 *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 3.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

- 1989 Introducción [zu Molina: Relación de las fábulas y ritos de los incas]. In: Cristóbal de Molina & Cristóbal de Albornoz: *Fábulas y mitos de los incas*. Enrique Urbano & Pierre Duviols (eds.). Pp. 9-41. (Crónicas de América 48.) Madrid: Historia 16. [Copyright 1988, erste Ausgabe 1989.]
- Urbano, Enrique (comp.)
- 1993 *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. (Estudios y Debates Regionales Andinos 84.) Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
- Urbano, Enrique & Ana Sánchez (eds.)
- 1992 Varios: *Antigüedades del Perú*. (Crónicas de América 70.) Madrid: Historia 16.
- Urioste, George L.
- 1973 *Chay Simire Caymi: The Language of the Manuscript of Huarochirí*. (Cornell University Latin American Studies Series 79.) Ithaca, New York.
- 1982 The editing of oral tradition in the Huarochirí manuscript. In: Adorno (ed.) 1982: 109-137.
- Urton, Gary
- 1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. (Latin American Monographs.) Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin. Austin: University of Texas Press.
- 1985 Animal metaphors and the life cycle in an Andean community. In: *Animal Myths and Metaphors in South America*. Gary Urton (ed.). Pp. 251-284. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press.
- 1990 *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
- 1993a Contesting the past in the Peruvian Andes. In: *Mémoire de la tradition*. Aurore Becquelin; Antoinette Molinié; Danièle Dehouve (eds.). Pp. 107-144. (Recherches Thématiques 5, Publications du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.) Société d'Ethnologie, Nanterre.
- 1993b *The Huarochirí manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion*. Frank Salomon and George L. Urioste Rezension in: *American Anthropologist* 95: 225-226. Arlington, Va.
- 1998 From knots to narratives: Reconstructing the art of historical record keeping in the Andes from Spanish transcriptions of Inka *kipus*. *Ethnohistory* 45/3: 409-438. Pittsburgh, Pennsylvania.
- Valcárcel, Daniel
- 1961 *Historia de la educación incaica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Valderrama Fernández, Ricardo & Carmen Escalante Gutiérrez (eds.)
- 1981 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 2.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco. (Segunda edición.)
- 1992 *Nosotros los humanos – Ñuqanchik runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. (Biblioteca de la Tradición Oral Andina 12.) Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.
- 1994 *Asuntapa kawsayninmanta*. Edición bilngüe. Centro Andino de Educación y Promoción "José María Arguedas". Cuzco.

Valera, Blas

[Ende 16. Jh.] *Las costumbres antiguas del Perú y “la Historia de los Incas” (siglo XVI)*. Francisco 1945 A. Loayza (ed.). (Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie 1, vol. 8.) Lima.

Valiente, Teresa

1984 Universo andino en el siglo XVI: Detrás de los nombres personales quechua. *Indiana* 9: 341-350. Berlin.

Valls i Subirà, Oriol

1980 *La historia del papel en España*, [vol. 2:] *Siglos XV-XVI*. Madrid: Empresa Nacional de Celulosas.

Valtón, Emilio

1947 *El primer libro de alfabetización en América: Cartilla para enseñar a leer, impresa por Pedro Ocharte en México, 1569*. México: Antigua Librería Robredo.

Vansina, Jan

1985 *Oral Tradition as History*. London: James Currey; Nairobi: Heinemann Kenya.

Vargas Ugarte, Rubén

1952 *Manual de estudios peruanistas*. Lima.

Vega, Angel Custodio

1951-52 Catálogo de la Biblioteca del Rmo. Padre Mtro. Enrique Flórez. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 128/1951: 299-378, 129/1951: 123-218, 309-334, 130/1952: 257-266, 407-447, 131/1952: 63-80, 399-426. Madrid.

Vega, Juan José

1974 Prólogo. In: Collapiña, Supno y otros Quipucamayos: *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*. Pp. 5-18. (Colección Clásico Peruanos.) Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.

Vermes, Geza

1986 Scripture and tradition in Judaism: written and oral Torah. In: *The Written Word: Literacy in Transition*. Gerd Baumann (ed.). Pp. 79-95. Oxford: Clarendon Press.

Vienrich, Adolfo

[1906] Tarmapap pachahuarainin – Apólogos quéchuas por unos parias. Tarma. [Titel der Veröffentlichung:] *Fábulas quechuas*. (Difusión del Libro del Centro 1.) Lima: Ediciones “Lux”. (Segunda edición).

Villarías Robles, Juan J. R.

1995 El fetichismo de la fuente etnohistórica fiable: Teorías y textos del debate sobre el estado incaico y la comunidad andina (Segunda parte). *Revista de Indias* 55/204: 301-331. Madrid.

Visita de Guancayo

[1571] La visita de Guancayo, Maca y Guaravni 1571. Por Juan Martínez Rengifo. In: Waldemar Espinoza Soriano: *La guaranga y la reducción de Huancayo*. Pp. 58-69. *Revista del Museo Nacional* 32: 8-80. Lima.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1997 Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus. *Société Suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanistengesellschaft, Bulletin* 61: 99-114. Genève.

Wachtel, Nathan

- 1973 Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. In: *Sociedad e Ideología: Ensayos de Historia y Antropología Andinas*. Nathan Wachtel (ed.). Pp. 163-228. (Historia Andina 1). Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Watters, William R.

- 1976 *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament*. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentarische Wissenschaft 138.) Berlin: De Gruyter.

Weber, David John

- 1976 *Bases para el estudio de la relativización con referencia al quechua*. (Documento de Trabajo 10). Instituto Lingüístico de Verano & Ministerio de Educación. Yarinacocha, Pucallpa, Peru.
- 1979 *Análisis del cuento "Atoq waychaw y sapo"*. (Documento de Trabajo 15.) Ministerio de Educación & Instituto Lingüístico de Verano. [Lima.]
- 1989 *A Grammar of Huallaga (Huánuco) Quechua*. (University of California Publications in Linguistics 112.). Berkeley: University of California Press.
- 1986 Information perspective, profile, and patterns in Quechua. In: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Wallace Chafe & Johanna Nichols (eds.). (Advances in Discourse Processes, vol. 20.) Pp. 137-155. Norwood, New Jersey.
- 1994 *Relativización y cláusulas nominalizadas en el quechua huallaguino (Huánuco)*. Versión castellana: Marlene Ballena Dávila. (Serie Lingüística Peruana 33.) Ministerio de Educación & Instituto Lingüístico de Verano. Yarinacocha, Pucallpa, Peru.
[Übersetzt aus dem Englischen. In Englisch: *Relativization and Nominalized Clauses in Huallaga (Huánuco) Quechua*. (University of California Publications in Linguistics 103.) Los Angeles: University of California Press, 1983.]

Weber, Max

- [1904] Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Max
1968 Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Johannes Winckelmann (ed.). Pp. 146-214. Tübingen: J. C. B. Mohr. (Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage.)
[Aufsatz aus *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19/1904.]

Weinreich, Uriel

- 1963 *Languages in Contact. Findings and Problems*. The Hague: Mouton. (Zuerst 1953 veröffentlicht; Nachdruck 1963.)

Weinrich, Harald

- 1967 Semantik der Metapher. *Folia Linguistica* 1: 3-17. The Hague.
- 1971 *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*. (Sprache und Literatur 16.) Stuttgart: W. Kohlhammer. (Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage [1964]).

Weiß, Wisso

1987 *Historische Wasserzeichen*. München: K. G. Saur Verlag.

Wernhart, Karl R.

1986 Die Quellengattungen der Ethnohistorie. In: *Ethnohistorie und Kulturgeschichte*. Karl R. Wernhart (ed.). (Böhlau-Studien-Bücher: Aspekte der Ethnologie.) Pp. 131-146. Wien: Böhlau.

White, Hayden

1986 *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des Diskurses*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Brinkmann-Siepmann und Thomas Siepmann. (Sprache und Geschichte 10.) Stuttgart: Klett-Cotta.

White, Morton

1965 *Foundations of Historical Knowledge*. New York: Harper & Row.

Whorf, Benjamin Lee

[1939] The relation of habitual thought and behavior to language. In: Benjamin Lee Whorf:

1956 *Language, Thought, and Reality. Selected Writings*. John B. Carroll (ed.). Pp. 134-159. Massachusetts Institute of Technology. Cambridge: M.I.T. Press. (Twelfth printing 1976.)

Widengren, Geo

1969 *Religionsphänomenologie*. Berlin.

Wiget, Andrew O.

1982 Truth and the Hopi: an historiographic study of documented oral tradition concerning the coming of the Spanish. *Ethnohistory* 29/3: 181-199. Lubbock, Texas.

Willis, Roy G.

1984 Strukturelle Analyse von Mythen und oraler Literatur. In: *Ethnologie als Sozialwissenschaft*. Ernst Wilhelm Müller; René König; Klaus-Peter Koepping; Paul Drechsel (eds.). Pp. 141-157. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26.) Opladen: Westdeutscher Verlag.

Wimsatt, W. K. (Jr.)

1939 Style as meaning. In: *Essays on the Language of Literature*. Seymour Chatman & Samuel Levin (eds.). Pp. 362-373. Boston: Houghton Mifflin. (Nachdruck 1967.)

Winter, Eugene O.

1981 On a contextual definition of sentence. In: *The Eighth LACUS Forum, Toronto, Canada*. Pp. 391-400. The Linguistic Association of Canada and the United States. Columbia, South Carolina.

Wise, Mary Ruth

1992 Language typology in relation to narrative texts of indigenous languages of Latin America. In: *Language in Context: Essays for Robert E. Longacre*. Shin Ja J. Hwang & William R. Merrifield (eds.). Pp. 137-153. (Summer Institute of Linguistics and The University of Texas at Arlington Publications in Linguistics 107.) Arlington.

Wise, Mary Ruth & Anne Stewart (eds.)

1981 *Cohesión y enfoque en textos y discursos*. (Serie Lingüística Peruana 17.) Instituto Lingüístico de Verano & Ministerio de Educación. Yarinacocha, Pucallpa, Peru.

Wölck, Wolfgang

- 1969 *Especificación y foco en quechua*. (Documento de Trabajo 4.) Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Lima.
- 1979 The structure of discourse as an integral part of Quechua grammar. Vortrag anlässlich des Internationalen Amerikanistenkongresses, Vancouver 1979. Handout.
- 1987 *Pequeño breviario quechua*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Wood, Robert D.

- 1986 "Teach Them Good Customs". *Colonial Indian Education and Acculturation in the Andes*. Culver City, California: Labyrinthos.

Wisley, Betsy Hapeman

- 1981 *Enablement in Bolivian Quechua Narratives*. MA thesis, Cornell University. [Ithaca, New York.]

Wunderli, Peter

- 1979 Satz, Paragraph, Text – und die Intonation. In: *Text vs. Sentence. Basic Questions of Text Linguistics*. János Petöfi (ed.). First Part. Pp. 319-341. (Papiere zur Textlinguistik 20, 1.) Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Young, Robert J. C.

- 1995 *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Zárate, Agustín de

- [1555] Historia del descubrimiento y conquista del Perú. In: *Historiadores primitivos de Indias*, vol. 2. Enrique de Vedia (ed.). (Biblioteca de Autores Españoles 26.) Pp. 459-574. Madrid: Atlas.

Zuidema, R. Tom

- 1967 El juego de los ayllus y el amaru. *Journal de la Société des Americanistes* 56: 41-51. Paris.
- 1977 Mito e historia en el antiguo Perú. *Allpanchis* 10: 15-52. Cuzco.
- 1983a Masks in the Incaic solstice and equinoctial rituals. In: *The Power of Symbols. Masks and Masquerades in the Americas*. N. Ross Crumrine & Marjorie Halpin (eds.). Pp. 149-156. Vancouver.
- 1983b The lion in the city: Royal symbols of transition in Cuzco. *Journal of Latin American Lore* 9/1: 39-100. Los Angeles.
- 1990 *Inca Civilization in Cuzco*. (Translated from French by Jean-Jacques Decoster [Franz. Ausgabe Paris 1986].) Austin: Texas University Press.

Zuidema, R. Tom & Gary Urton

- 1976 La constelación de la llama en los Andes peruanos. *Allpanchis* 9: 59-119. Cuzco.

Las voces de Huarochirí
Tradiciones indígenas quechuas de la época colonial
entre la oralidad y la escritura
Un análisis de su discurso

Resumen**Introducción**

El presente estudio, que fue presentado a la Universidad de Bonn y aceptado por ésta como trabajo científico de *Habilitation* para obtener la “venia legendi”, tiene dos metas principales: primero, quiere analizar un corpus de textos quechuas de los Andes coloniales del siglo XVII temprano como expresión de arte verbal; segundo, quiere hacer sugerencias cómo se puede tratar con este tipo de testimonios de literatura indígena-colonial en el marco de los estudios etnohistóricos y etnolingüísticos. Por eso contiene presentaciones relativamente detalladas del estado de la cuestión sobre el arte verbal así como también consideraciones sobre qué métodos se pueden utilizar para este tipo de análisis.

Se examina el corpus como expresión de patrones de tradición oral y como reflejo de la creciente literalidad¹ de la sociedad indígena colonial. Después de la presentación del estado de la cuestión (cap. 1), se han situado los textos en el contexto andino y europeo de su época con documentos de tipo similar así como también en el contexto historiográfico y literario en el cual se pueden haber enmarcado los textos y sus creadores (caps. 2 y 5); además se trata con la ubicación de estos textos en el debate sobre oralidad y literalidad (cap. 3); se sugiere la aplicación modificada del modelo del acto comunicativo a estos textos (cap. 4); se examinan en cuanto a la forma exterior que tiene el manuscrito (cap. 6); se presenta, como punto más detallado, el análisis de sus estructuras discursivas (cap. 7), y finalmente un análisis de los textos como conjunto (cap. 8).

El procedimiento metodológico muestra que para el análisis de este tipo de texto son útiles algunos acercamientos de las ciencias literarias y lingüísticas así como también los métodos que se han desarrollado para estudiar el arte verbal en culturas sin escritura. En su conjunto estos métodos hacen posible una mejor comprensión de formas expresivas indígenas de la época colonial. En cuanto a este corpus particular de textos, el análisis muestra que son el resultado complejo de voces muy diferentes que combinan la tradición andina antigua con influencias colonial-europeas, creando de esta manera una nueva forma expresiva propia de la América indígena.

A continuación se presentan a manera resumida los resultados de los análisis.

Puesto que los textos de Huarochirí no se pueden relacionar con un autor ni con un escriba o escribano determinado y que su contenido y composición son de alta complejidad, sugiero situarlos en el marco del modelo del acto comunicativo, que incluye en el análisis tanto los diferentes componentes textuales como la consideración de la situación contextual. Para el estudio de textos históricos se puede transferir este modelo a un nivel diacrónico, posibilitando de esta manera una mejor comprensión del carácter multifacético y de la dinámica de este tipo de textos. De esta manera además se toma en consideración no sólo el marco contextual sino también el proceso de su origen (Tabla 1).²

¹ Aquí se usan los términos ‘literal’ y ‘literalidad’ con referencia a lo escrito, paralelamente con ‘oral’ y ‘oralidad’.

² A continuación se hace referencia a los capítulos del presente estudio. Cf. cap. 4, especialmente *Tafel* 2 y 3.

Los textos aquí analizados, ya que son fijados en el medio de la escritura, obviamente no se pueden tratar como si fueran textos de literatura oral, pero tampoco son típicos de la producción textual escrita. Más bien se encuentran –como sus mismos creadores– en el punto de intersección entre lo oral y lo escrito. Sobre la base de este reconocimiento podemos tratar de responder las interrogantes sobre sus narradores, redactores y editores, así como también si se trata de una expresión de conocimiento colectivo o de literatura personalizada.

El modelo del acto comunicativo ya mencionado y su ampliación diacrónica nos permite ver mejor la transición entre lo oral y lo escrito. Así, en esta colección de textos, se pueden reconocer narraciones de forma y contenido mítico (llamadas aquí ‘narraciones míticas’), identificables en el manuscrito como capítulos particulares y partes centrales de los mismos; estos pertenecen a una primera e hipotética fase de tradición indígena. Pero el narrador mismo de los textos que tenemos a disposición, ya se encuentra en lo que denomino la segunda fase, puesto que la primera fase no puede ser reconstruida en su contexto original. Otro narrador, al cual denomino redactor, es responsable por los comentarios externos de los mitos y por algunos relatos sobre ritos y ceremonias (llamadas aquí ‘informes’) (fase 3). Finalmente, este redactor o un editor se encargó de componer los textos –como colección– tal y cómo los encontramos (fase 4). A partir de la segunda fase hasta la del editor, se refleja la sucesiva ‘escrituralización’ que tiene su continuación en una fase de ediciones y publicaciones modernas (fase 5).

Transcurso	Fase 1	Fase 2	Fase 3	Fase 4	Fase 5
Texto	Mitos en el contexto andino prehispánico	Textos sin comentarios del narrador	Texto entero estructurado, con comentarios del narrador, sin comentarios al margen	Manuscrito existente	Ediciones modernas, transcritas, modernizadas, traducidas
Elaborado por	Narrador 1	Narrador 2	Redactor	Editor	Editor (2)
Realización	Hipotética	Reconstruido	Manuscrito (copia)	Manuscrito (copia)	Publicación impresa
(a) Emisor	Especialistas de la tradición oral	Especialistas de la tradición oral u otros narradores	Indígena(s) de Huarochirí	Indígena(s) de Huarochirí o Avila	Investigadores del siglo XX
(b ₁) Destinatario	Población del respectivo lugar	Población de Huarochirí	Población de Huarochirí	Avila (?)	Investigadores, en parte también público en general
(b ₂) Receptor	Población del respectivo lugar	Indígenas de Huarochirí y/o Avila	Indígenas de Huarochirí y/o Avila	Administración colonial (?), erudito del siglo XVIII	Investigadores, en parte también público en general
(c) Canal (medio)	Oral	Manuscrito	Manuscrito	Manuscrito	Impreso
(d) Evento	Actividades de los dioses	Actividades de los dioses	Actividades de los dioses	Actividades de los dioses	Actividades de los dioses
(e) Código (lengua)	Lengua andina, tal vez quechua; tal vez originalmente una lengua aru	Quechua	Quechua	Quechua	Quechua, lenguas indoeuropeas
(f) Contexto (situación)	Religioso, tal vez fiestas	Misión como amenaza	Misión	Misión como necesidad	Estudio de las culturas andinas
(g) Forma (estilo)	Prosa (¿y gestos?)	Prosa	Prosa, y comentarios	Prosa, comentarios y comentarios al margen	Prosa, editada críticamente
(h) Motivación del emisor	Conservación y activación de valores culturales en la sociedad	Conservación de valores culturales por decaimiento del sistema	Conservación de valores culturales, pero ya conscientemente en el contexto cristiano ("biblificación")	Extirpación de valores culturales (?)	Estudio de las culturas andinas

Tabla 1: Propuesta de un modelo de transmisión de las *Tradiciones de Huarochirí* basado en el modelo del acto comunicativo

Los textos

Para el análisis de la organización de discurso es necesario primero analizar las estructuras sintácticas, ya que son las frases y las oraciones las que forman la base de la estructura textual. De la misma manera como en los dialectos del quechua sureño, también en los textos de Huarochirí se utilizan típicamente las nominalizaciones subordinadoras (-**spa**, -**pti**), en menor medida las nominalizaciones básicas (sobre todo -**na** y -**sqa**) y también construcciones con **chayqa** para crear oraciones complejas.³ Mientras que los textos míticos hacen uso frecuente y consistente de las nominalizaciones subordinadoras, aquí las oraciones de introducción de capítulo así como las inserciones y los comentarios finales contrastan. En estos últimos se emplean más comúnmente nominalizaciones básicas, además de algunas partículas parecidas a conjunciones, y conjunciones prestadas del castellano. Esto implica que las narraciones mismas (de contenido mítico) se integraron en su forma tradicional en la colección de textos, mientras que en la creación del manuscrito como conjunto se nota una influencia idiolectal, en mayor medida marcada por interferencias del castellano, y que asimismo representa voces individuales.

Para poder comprender los textos, es necesario además investigar la presentación del desarrollo temático y de contenido.⁴ En los textos narrativos (los mitos) de Huarochirí esta exposición sigue un patrón universal que comprende: introducción, construcción de la tensión, punto culminante y fin. Los caracteres se interrelacionan con determinados campos léxicos y frecuentemente forman pares complementarios. La tensión se suele construir mediante un diálogo dramatizante entre los protagonistas. Para marcar el punto culminante se utilizan estructuras sintácticas que se distinguen del resto de la narración en que muestran particularidades léxico-semánticas o porque introducen un nuevo personaje en la acción. Las narraciones son precedidas o seguidas de una contextualización geográfico-cultural, la presentación del resultado o la descripción del efecto que tiene lo narrado en el tiempo contemporáneo (muchas veces de una manera crítica y evaluadora). Esto se complementa con remisiones a otros capítulos para enmarcar lo narrado en el conjunto de la colección. Las narraciones tienen siempre el carácter de un *plot* ('fábula'), es decir que contienen un desarrollo lógico-causal. Si bien el núcleo de las narraciones puede coincidir con el de narraciones presentadas en el ámbito indígena, sus pasajes introductorios y finales muestran que el redactor tenía conocimientos de crónicas y tal vez también de sermones.

El otro género de la colección, al que llamo aquí los 'informes' y que incluye relatos sobre prácticas y conocimientos religiosos, muestra en su estructura narrativa una trama principal que frecuentemente es interrumpida por digresiones a otros temas relacionados. Este esquema relativamente uniforme puede ser el resultado de un cuestionario (implícito o explícito), pero también es posible que se oriente hacia tradiciones indígenas sobre cómo se relatan las fiestas. Con esto el género de los informes de Huarochirí se puede ver como un ejemplo de formas híbridas que se basan en tradiciones indígenas, y al mismo tiempo son influenciadas por el documento europeo escrito. Por eso es necesario, al analizar la literatura colonial, dejar de lado los modelos de influencia unidireccional y tomar en cuenta también una temprana influencia mutua de las literaturas andinas y europeas.

Como cualquier texto, también las tradiciones de Huarochirí se enmarcan en el espacio y en el tiempo, lo cual a su vez se manifiesta en la expresión lingüística.⁵ El concepto andino **pacha** que comprende *tiempo* y *espacio* y que se podría traducir por la palabra *mundo*, se expresa a nivel léxico y gramatical.

³ Cf. cap. 7.1.

⁴ Cf. cap. 7.3.

⁵ Cf. cap. 7.3.

Así por ejemplo se utilizan marcadores adverbiales de tiempo y espacio, los pronombres deícticos y el sistema de tiempo-aspecto para crear una interrelación entre lo narrado así como también una relación entre el narrador y el destinatario. Los pronombres deícticos se emplean, por un lado, como medio estilístico de las narraciones míticas marcando palabras importantes llevando el hilo de la acción; por otro lado, se usan también para ‘entretejer’ lo narrado, pero esta vez en el nivel escrito cuando el narrador hace una relación con otro capítulo dando de esta manera una textura coherente a su texto. En los informes sobre ritos y ceremonias las categorizaciones periódicas andinas del tiempo –**punchaw**, *día*, **mita**, *período*, **wata**, *año*– se relacionan con categorías europeas: se utiliza, por ejemplo, la palabra castellana por fiesta, *pascua*, pero las fiestas de las que se habla son fiestas indígenas que se han hecho coincidir con fiestas cristianas. Esto muestra que por lo menos el narrador-commentador se siente familiarizado con el nuevo sistema. Este uso de recursos lingüísticos en la estructuración del discurso así como también la ubicación temporal en distintos sistemas religiosos y calendáricos revela la ambigüedad de la situación colonial: en ambos niveles –el de los participantes de las fiestas de los cuales se relata y el del narrador/redactor– los dos sistemas de valores influyen a las personas aunque de diferente manera: los participantes de las ceremonias andinas las hacen caber en el calendario cristiano; el observador cristianizado se enfrenta con ellas críticamente.

Las mayores épocas se distinguen lingüísticamente en que pertenecen a un tiempo remoto no definido (**ñawpa pacha**, *el tiempo antiguo*) o se refieren a un tiempo más cercano al de la narración, el cual es relacionado con ciertas deidades y acontecimientos experimentados por las personas (**kay pacha**, *este tiempo*).

El uso de los medios de expresión espacial-temporales muestra que hay hechos que el hombre interpreta como si hubieran sucedido independientemente de él; éstos son los acontecimientos de un tiempo mítico. Otros eventos (en su ubicación espacial y temporal) los ve como relacionados con él; se trata de los acontecimientos en cuyo marco tienen lugar las ceremonias que se refieren directamente a la adoración de ciertas deidades.

La dimensión espacial es importante porque con ella se interrelacionan lugares y seres humanos con ciertas deidades; éstas reciben una valorización ética señalándolas a una esfera geográfica buena, de arriba, o a una mala, de abajo. Además es importante la dimensión espacial ya que es por rapidez que se llega no solamente al destino físico sino también al espiritual.

Aparte de esto también se usan los indicadores de tiempo y espacio para formar el texto mismo. Aquí tiene un rol el nuevo medio (la escritura) así como también la relación entre el narrador-oyente/lector (el deseo del redactor de ofrecerle una determinada interpretación al lector): fuera de los mitos particulares y de la descripción de las prácticas religiosas mismas, el texto gira cuasi alrededor del narrador porque éste interrelaciona las presentaciones entre sí y las relaciona con el mundo en el que vive el oyente/lector. Además de emplear estos medios de expresión en el arte aún reconocible como oral, se usan también –en los informes y en los comentarios del redactor– adaptándolos al nuevo medio de la comunicación escrita.

Otro aspecto importante del discurso y sobre todo de la manera cómo se crea coherencia en un texto, es la perspectiva comunicativa. Para esto en quechua se emplean ciertos sufijos que quisiera denominar como sufijos de discurso porque sirven para organizar el discurso más allá de los límites oracionales. Se

pueden distinguir dos grupos: los sufijos intra-textuales que crean interrelaciones en el texto mismo⁶, y los evidenciales que crean interrelaciones entre el locutor y la enunciación⁷.

Los sufijos más importantes intra-textuales son **-qa**, **-ri** y **-taq**. En los textos de Huarochirí el llamado marcador de tópico **-qa** retoma algo anteriormente mencionado; en el transcurso de un episodio **-qa** marca el énfasis de la narración, normalmente en que se sufixa a los actores principales cuando éstos se alternan, y con eso lleva al oyente/lector por la acción como un hilo conductor. Además de marcar los principales actores, también se usa para determinar el tiempo o lugar al comienzo de una narración o de un episodio, es decir, para enmarcarlo temáticamente en un tiempo o espacio concreto. El empleo relativamente consistente en las narraciones míticas por un lado, y un uso más libre en los informes, por otro, indica la existencia de distintos narradores/redactores, y al mismo tiempo el uso de **-qa** diferencia un estilo narrativo, en el sentido de un quechua bien formado, “artístico”, de un estilo de lengua diaria. El otro marcador de tópico, **-ri**, tiene la función de introducir más detalladamente una acción, un actor o un objeto de acción; además **-ri** sirve para enfocar la atención en un elemento particular el cual se elabora a continuación; también puede finalizar un argumento resumiéndolo. Por eso se puede denominar a **-ri** como detallando-paralelizando-resumiendo. El último de los sufijos de este grupo, **-taq**, se puede describir, en un sentido amplio, como asociativo porque conecta el contenido de frases u oraciones con otras frases u oraciones, pudiendo al mismo tiempo obtener la función de contrastar. Establece entonces una relación entre dos argumentos o los presenta como pertenecientes el uno al otro.

También se encuentran en los textos de Huarochirí los sufijos evidenciales que en el quechua contemporáneo marcan la fuente de datos que le sirve al hablante como base de información de su enunciación.⁸ Generalmente sus funciones son descritas como sigue: **-mi**, asertivo, de haber presenciado un acontecimiento personalmente, **-si**, reportativo, de haber oído de un acontecimiento, y **-cha**, dubitativo, de suposición.

En el manuscrito de Huarochirí el sufijo dubitativo **-cha** expresa suposiciones; muestra que el que lo usa está inseguro en cuanto a su fuente de datos. Los narradores de Huarochirí lo emplean sobre todo cuando expresan sus suposiciones sobre elementos religiosos andinos o ceremonias religiosas que en su tiempo todavía tienen lugar, pero de cuyo significado no están del todo seguros, o cuando no saben exactamente el tiempo o la duración de una ceremonia.

El sufijo reportativo **-si**, en combinación con el pasado no-específico (**-rqa**), es usado por el narrador de relatos míticos y marca una distancia espacial y temporal del narrador de los acontecimientos narrados. Esto significa que probablemente al escribir un mito, el punto de vista narrativo de éste, es decir, el modo narrativo reportativo, se mantenía tal como se usaba en el relato oral. Además el narrador emplea **-si** cuando cuenta de acontecimientos relativamente cercanos a su ámbito de vida en términos de espacio y tiempo, pero los cuales él mismo no ha experimentado. En algunos lugares también aparece **-si** indicando que el narrador no ha presenciado un acontecimiento determinado o quiere callar su conocimiento directo de éste.

Cuando el narrador toma posición explícitamente, es decir cuando comenta lo que cuenta, cambia del **-si** reportativo al **-mi** asertivo. Este sufijo aparece normalmente acompañando al plural inclusivo **-nchik** que incluye a la persona a la que se habla, en el propio grupo. De esta manera el narrador puede hacer

⁶ Cf. cap. 7.5.2.

⁷ Cf. cap. 7.5.3.

⁸ Véase también Dedenbach-Salazar Sáenz (1994a).

al destinatario partidario de su punto de vista porque al incluirlo en su propio grupo lo puede convencer implícitamente de que su punto de vista –el del narrador– es correcto. Este narrador/comentador no es idéntico con el narrador de los mitos: el contenido de lo que relata y el tipo de quechua que emplea, además de este uso de **-si**, indica que se trata de un redactor de la fase 3 o del editor de la fase 4. Al contraponer su punto de vista (mediante **-nchik**) al de los “otros”, los no cristianos, se sustrae al mismo tiempo de cualquier responsabilidad por las acciones de esos “otros”. Así pues, este narrador-comentador no se identifica con los acontecimientos y las personas de los mitos los cuales están lejos de ser involucrados en su presente.

El narrador emplea el sufijo evidencial adecuado para documentar su conocimiento personal o su desconocimiento de un determinado fenómeno. Sin embargo, también se sirve de este medio lingüístico para negar o confirmar su conocimiento. Con esto nos da informaciones sobre cómo quisiera ser percibido por el destinatario. Este uso confirma una combinación del aspecto evidencial de estos sufijos (cómo el que habla ha recibido su información) con el aspecto de validación (el que habla expresa el grado de validez de su enunciación). Este uso de los medios lingüísticos no solamente sirve entonces para delinear el punto de vista del hablante y su responsabilidad frente a lo narrado, sino que también define o cuasi ‘crea’ un destinatario, y con esto contribuye a que el discurso se enmarque en un contexto social.

Un uso donde se distingue menos claramente el modo asertivo del reportativo se encuentra en muchos informes que describen ceremonias. En ellos el narrador cambia frecuentemente en el mismo texto de un modo al otro para volver luego al anterior. De esta manera nos encontramos frente a diferentes voces que comentan lo narrado cada una desde su punto de vista. Es posible que el redactor de la fase 3 o ya el narrador de la fase 2 haya entretendido estos pasajes que originalmente provinieron de distintos hablantes y por eso se diferencian en sus marcaciones de evidencia. Se puede decir entonces que se trata de una composición de carácter casi etnográfico; esto es apoyado por el hecho de que se habla de distintos grupos que son probablemente representados por distintos “informantes”. Es el redactor quien ha entretendido las diferentes afirmaciones para que formen un texto, combinándolas entre sí. Su función es la de un coordinador que crea un texto escrito. En este proceso abre nuevas sendas, adaptando el uso de los sufijos de evidencia para componer afirmaciones distintas; pero también se sirve de medios estilísticos tradicionales, como por ejemplo la repetición de palabras como medio conectivo.

Esto significa para el texto como entidad que al poner en el papel un mito, probablemente se conservaba el punto de vista narrativo de éste, es decir el modo reportativo, tal como había sido en la narración oral. En contraposición, al escribir los informes sobre ritos y ceremonias así como también los dos relatos de contenido testimonial, se nota la influencia personal del narrador, y (en los informes) al mismo tiempo su esfuerzo por dar expresión a las distintas voces de sus informantes. Con esto el texto fijado por la escritura refleja el uso de algunos medios discursivos típicamente determinados por el contexto situacional y la presentación oral, los cuales, sin embargo, el redactor o editor intenta adecuar al nuevo medio, el escrito. Se nota entonces un cierto hibridismo: el que escribe crea una conexión entre medios expresivos tradicionales, orales, por un lado, y recién introducidos, escritos, por otro.

Como se ha mencionado brevemente, hay sufijos discursivos que sirven para establecer conexiones a nivel de la oración y del texto, con lo que se hacen explícitas conexiones entre las acciones particulares. Otros elementos conectivos que se usan para dar coherencia a los textos, son las nominalizaciones subordinadoras en una función conectiva encadenadora, partículas conectivas así como también formas

derivadas de **ñisqa(-)**, *lo dicho, lo mencionado*.⁹ Estas últimas se emplean para integrar al oyente o lector, para familiarizarlo con ciertas personas, cosas o lugares y para hacérselos recordar.

Los otros elementos conectivos más bien producen una relación intra-textual, es decir, combinan contenidos entre sí. En los textos de carácter narrativo mítico se producen remisiones al texto precedente repitiendo una palabra en una forma gramatical diferente o retomándola mediante un sinónimo; frecuentemente se usa la formulación (literalmente) *habiendo hecho esto ...*, y el contexto deja claro si se trata de una relación consecutiva, temporal, concesiva o causal. Otra forma preferida para crear cohesión son ciertas partículas que se derivan del pronombre demostrativo **chay**, *ese*. **Chaysi** expresa una secuencia cronológica (*entonces, después*); **chaymanta(s)** complementa la acción narrada anteriormente (*además*) y la concluye (*entonces, por consiguiente*). De la preferencia personal del narrador depende qué formas se usan. Cabe anotar que muchas lenguas indígenas, entre ellas también el quechua, se sirven de la repetición modificada, lo cual muestra que en los textos de Huarochirí se trata de un modo de expresión oral ampliamente usado que facilita al narrador la memorización y la presentación porque le da tiempo para seguir y formar un relato ligando y asociando sus elementos; además la repetición hace más fácil que el oyente pueda recordar lo narrado.

En contraposición a las narraciones, en los informes (sobre costumbres y ritos) se emplean más recursos conectivos de tipo léxico, los cuales son parecidos a las conjunciones indo-europeas; éstos comprenden palabras quechuas así como también conjunciones castellanas. Como los textos de carácter de informe tienen una estructura lógico-argumentativa que, según el punto de vista que toma el narrador, es más libre en cuanto a su estructuración conectiva y que puede variar más, es evidente que en estos textos se nota más la influencia del castellano.

Los medios de expresión hasta aquí presentados producen al nivel lingüístico conexiones entre partes particulares del texto; pero este enlace también se encuentra al nivel de los caracteres y su interacción.¹⁰ En los textos de Huarochirí las deidades, los seres humanos, los animales y también las piedras están en interacción, de tal manera que no es posible delimitar estas categorías entre sí, aunque para nosotros se trate de categorías conceptuales bien distinguibles. A las deidades se les señala denominaciones que expresan las relaciones sociales en el trato social humano normal (como por ejemplo *hermana, padre*), es decir, las acciones de las deidades son caracterizadas como de seres con poder sobrenatural, pero al mismo tiempo su comportamiento es frecuentemente descrito como si fueran seres humanos (por ejemplo cuando se enamora un dios de una mujer). Además las deidades así como también los animales se sirven del habla humana. La transición de una categoría a otra se lleva a cabo mediante transformaciones: por ejemplo hay deidades que salen de huevos o se convierten en animales; y hay seres humanos que se transforman en piedra y de esta manera en una deidad. Los confines entre las categorías fluctúan; incluso se podría suponer que para la gente de Huarochirí una categorización como la occidental no tendría relevancia. También es posible que el mundo en el que distintos tipos de seres pueden transformarse unos en otros, ya para los narradores de Huarochirí se relacionaba con un tiempo 'mítico'. En ese tiempo lejano, las deidades, mediante sus acciones e interacciones, habían puesto el fundamento de la situación social y cultural de la época de la narración. El hecho de que estos fenómenos seguían existiendo se manifiesta en los rituales descritos en los textos, en los cuales las deidades seguían viviendo y volvían a vivir en los seres humanos de Huarochirí.

⁹ Cf. cap. 7.6.

¹⁰ Cf. cap. 7.7. Véase también Dedenbach-Salazar Sáenz (1996b, 1998).

Las relaciones entre los actuantes se adaptan a las costumbres sociales del grupo, es decir, de la misma manera como en el trato social de los seres humanos se emplean lazos de parentesco en un sentido figurativo para expresar relaciones simétricas o asimétricas entre personas no relacionados por un parentesco biológico, las deidades operan dentro de este sistema de parentesco, en las interacciones entre ellas así como también entre ellas y los humanos. Esta interacción se manifiesta lingüísticamente en diferentes niveles. Se usan diálogos para esclarecer las relaciones entre los protagonistas, con sólo un mínimo de información proveída en el co-texto en el que están enmarcados estos diálogos. Esto significa que se caracteriza a los protagonistas mediante sus diálogos, y es ésto lo que impulsa la acción. Al nivel léxico y especialmente al morfológico los textos se sirven continuamente de los medios expresivos de interacción particulares del quechua: se usan verbos que designan la reciprocidad, así como también los sufijos interpersonales de conjugación y los sufijos modales de derivación verbal que expresan una reciprocidad o una ventaja o desventaja.

Es entonces mediante recursos lingüísticos que se esclarecen las relaciones entre los protagonistas: se aman, se ayudan, se odian, se molestan mutuamente. Aparentemente se trata de representaciones metafórico-simbólicas del mundo, que el pueblo andino con toda seguridad sabía interpretar a su manera; al mismo tiempo no se debe olvidar que hasta nuestros días el hombre andino concibe la naturaleza (que comprende a deidades, seres humanos, plantas, animales, piedras, fenómenos meteorológicos y astronómicos y otros) como un conjunto que tiene el poder de actuar y de influenciar en la vida humana.

En el resumen de los resultados del análisis discursivo hasta aquí presentado se nota que muchos de los medios lingüísticos tratados también tienen un aspecto estilístico.¹¹ Por eso, el análisis estilístico de los textos de Huarochirí en un sentido más directo se centra en los recursos figurativo-metafóricos, la repetición y el ritmo.¹²

El aspecto figurativo de los textos de Huarochirí consiste en gran parte de comparaciones basadas en determinados *topoi* que expresan lingüísticamente los deslindes y transiciones en las esferas de la experiencia humana.¹³ Casi siempre se hace explícito lo que se compara con lo comparado. Para esto se emplea –aparte de medios expresivos léxico-morfológicos– un registro especial religioso. Solamente se encuentran metáforas en el ámbito simbólico que se expresa en complejos interactivos del hombre con lo sobrenatural. Estos símbolos son apenas interpretables por una persona de afuera ya que el narrador no los hace explícitos. Esto significa que se dirige a un público del cual supone que está familiarizado con la simbología. Aparte de esto se encuentra en los relatos sobre una persona particular, Cristóbal Choquecaxa (cap. 20 y 21), una expresión figurativa personalizada la cual –aunque se mueve formalmente en el marco de las convenciones empleadas para las comparaciones– contiene imágenes más individuales en su contenido y que no coinciden con los *topoi* de los mitos. Desde luego, no sabemos en cuanto este tipo de formas figurativas ya se encontraba en relatos testimoniales en el tiempo prehispánico y eran empleadas ya por narradores individuales. Pero en cuanto a los textos de carácter mítico, los *topoi* y la simbología indican que se ha conservado en ellos un estilo oral andino que debe haber provocado asociaciones unívocas en los oyentes/lectores. Esto significa que en los textos de Huarochirí se encuentran ambas: la expresión de un grupo, determinado por convenciones lingüísticas y figurativas colectivas, así como también la expresión más individual de una experiencia personal.

¹¹ Véase la discusión sobre estilo y análisis de discurso en el cap. 7.8.1.1.

¹² Cf. cap. 7.8.

¹³ Por ejemplo el dios disfrazado de pobre que después castiga a los que lo han despreciado.

Mientras que las imágenes son medios estilísticos que se refieren a un mundo por describir que se encuentra fuera de lo narrado, los paralelismos y repeticiones recurren al lenguaje mismo, por lo cual se tienen universalmente en la literatura oral y escrita. Los paralelismos se encuentran especialmente en textos poéticos, lo cual se refleja en algunos pocos pasajes de carácter de oración que forman parte –en forma de cita– de las Tradiciones de Huarochirí. En ellos la estructuración interna paralela es muy parecida a los rezos documentados por Molina, Guaman Poma y Pachacuti Yamqui.¹⁴ Pero también en los mismos textos míticos se encuentran paralelismos. En el nivel semántico se tienen pares léxicos de un contenido parecido y contrapuesto lo que da más vivacidad a la narración. Además estos pares semánticos y repeticiones modificadas son una ayuda para la memoria del narrador y del oyente/lector. Otro tipo de paralelización –que consiste en la repetición y simultánea modificación gramatical– ya se ha presentado en el marco de los medios expresivos de conexión. Lingüísticamente esta forma se ubica entre paralelismos léxicos y sintácticos. Estos últimos se encuentran en los textos narrativos como construcciones complementarias en las que la segunda frase completa el contenido de la primera, y también como construcciones antitético-sintéticas en las cuales se describen acciones opuestas, de las cuales en algunos casos se saca una conclusión. Muchas de estas paralelizaciones tienen además de su función semántico-gramatical un cierto ritmo. Aparte de estas paralelizaciones dentro de una narración (y prácticamente sólo aparecen en narraciones de carácter mítico) hay otras que sirven para estructurar una narración, es decir su transcurso adquiere una determinada forma mediante el empleo de oraciones y frases paralelas. Ocurre también que más allá de una narración particular, es decir en otra narración (otro capítulo) se encuentre una manera casi idéntica de formular ciertos temas. Así pues, las construcciones paralelas se emplean con frecuencia en los textos narrativos de Huarochirí, en todos los niveles lingüísticos y discursivos. Los informes, en contraposición, no muestran ningún patrón unificado en cuanto a paralelismos. Esto es un indicio de que diferentes voces narrativas han sido trabajadas por un redactor.

Otro medio estilístico es el ritmo.¹⁵ Este consiste por un lado de un determinado uso de las peculiaridades morfo-sintácticas de una lengua. En los textos de Huarochirí se crea un ritmo mediante el sufijo del tiempo pasado **-rqa(n)** que se encuentra casi siempre al final de una oración; también se da ritmo mediante los conectores introductorios (como por ejemplo **chaysi**). Este ritmo se refuerza también por otras derivaciones del pronombre deítico **chay, ese**. Por otro lado, las construcciones subordinadoras con **-spa** y **-pti** pueden dar un cierto ritmo a un pasaje; aquí hay que mencionar especialmente la fórmula **ñispa(s)**, *diciendo (se dice)*, que marca el habla citada. Estos elementos se encuentran tan frecuentemente en los textos de Huarochirí que obviamente los narradores los emplearon conscientemente o tal vez se sirvieron del ritmo para facilitar el aprendizaje y la transmisión de la tradición oral.

Considerando las características estilísticas de la colección de los textos de Huarochirí, se nota que no son puestas en papel espontáneamente por un individuo, sino que siguen ciertas convenciones, por ejemplo en el campo de la expresión figurativa y de las construcciones paralelas, es decir, existen patrones consistentes que aparecen en la mayoría de los textos.

Sin embargo es difícil distinguir qué características estilísticas se pueden considerar como típicamente orales o escritas, sobre todo porque en el caso de los paralelismos, por ejemplo, se pone la interrogante

¹⁴ Cf. cap. 5.1.2.3.

¹⁵ El ritmo es un fenómeno que se encuentra en texto de prosa así como también de poesía. Sobre cómo distingo prosa de poesía cf. cap. 5.1.2.1.

en cuánto este recurso debe considerarse como oral andino; ¿no es posible también que fuera influenciado por narraciones de la tradición española con la cual un narrador puede haber tenido contacto?

Es cierto que en los textos narrativos, de carácter mítico, se encuentran muchas repeticiones y paralelismos en todos los niveles del discurso (desde el léxico hasta el narrativo), y que además hay *topoi* característicos que reflejan ciertos elementos culturales andinos. Esto indica que se basa en una tradición oral de narración que además se servía de determinadas formas verbales fijas. Por otro lado también se notan características estilísticas que son más bien de tipo individual, implicando interferencias y modificaciones por parte de un narrador particular. Esto se puede ver especialmente en los relatos sobre experiencias personales, en los pasajes iniciales, insertados y finales de los capítulos así como también en los informes sobre ceremonias y ritos; todos éstos carecen casi por completo de características estilísticas convencionales; también les falta un ritmo regular ya que –condicionados por su carácter de informe– emplean los conectores y los sufijos de evidencia de una manera más variada que los textos narrativos. En estos casos es responsable obviamente un narrador individual, el redactor o incluso el editor.

Hemos visto que las características discursivas y estilísticas de los textos muestran que son producto de un tiempo de intersección entre oralidad y literalidad. El resultante hibridismo también se encuentra en el código lingüístico cuando el texto quechua contiene préstamos del castellano.¹⁶ Estos son numerosos aunque se limitan sobre todo al área léxica (aparte de algunas conjunciones castellanas). Algunas palabras se adaptan a la estructura fónica del quechua y todas son completamente integradas en la estructura morfológica quechua. Debido al contenido de los textos se trata con frecuencia de préstamos del área religiosa, además algunos se refieren a la nueva tecnología de la escritura y otros se necesitan para el metadiscurso. Otras palabras prestadas se refieren a cosas desconocidas en los Andes prehispánicos. Sin embargo, la mayoría de los préstamos se emplea exclusivamente, o alternando con palabras quechuas, para designar fenómenos que pertenecen al mundo andino, incluso elementos religiosos de éste. Algunas palabras se introducen en su forma castellana y como tal reemplazan una palabra andina en el mismo campo semántico de éste (por ejemplo **fiesta** y **pascua**). En donde el quechua carecía de hiperónimos, éstos se han tomado del castellano. Además es de notar que ciertos narradores tienen preferencias por préstamos particulares.

Se incluyen palabras castellanas sobre todo cuando se habla de acontecimientos acaecidos en una época que pertenece al tiempo de la vida del narrador. Esto significa, por un lado, que se han introducido préstamos donde también en la vida real había contacto entre europeos y andinos. Por otro lado esto muestra que los textos míticos representan un discurso con estructuras relativamente fijas que no se pueden interrumpir fácilmente por influencias nuevas. Cada vez que se emplean préstamos en los textos míticos, los narradores los hacen caber en la estructura léxica y estilística usándolos para refinar su narración poética y semánticamente.

Si se quiere sacar alguna conclusión del uso de préstamos por los narradores o redactores del manuscrito, se nota que el quechua de ellos muestra la influencia castellana en una diferente medida, pero en ningún caso es muy fuerte, ni cuantitativa ni cualitativamente. Esto muestra que los textos que tenemos a disposición fueron creados por hablantes vernáculos.

¹⁶ Cf. cap. 7.9.

A manera de resumen se puede decir que las narraciones míticas contienen características discursivas y estilísticas típicas de la literatura andina y oral. Estos son: paralelismos, ritmo, relación narrador-destinatario marcada mediante elementos morfológicos como son la evidencia e intra-textualidad, mecanismos de conexión así como la constelación y presentación trascendente de las relaciones interpersonales. La situación discursiva es mucho más compleja en cuanto a los pasajes iniciales y finales de estas narraciones y en los informes sobre prácticas religiosas. Es cierto que también en éstos se emplean algunos de los medios expresivos mencionados, pero de una manera mucho menos consistente. Este uso variado y no siempre fácilmente comprensible de los sufijos de evidencia, por ejemplo, así como de oraciones compuestas menos complejas o con una estructura distinta de la de las narraciones, hacen parecer como menos coherentes estos pasajes e informes. El uso diverso de los elementos estilísticos, textuales y sintácticos refleja la composición de distintas voces que a su vez muestran diferencias idiolectales en su forma de expresión. Probablemente estamos aquí frente a la expresión de varias personas distintas, tal vez informantes del redactor. Los comentarios finales de las narraciones míticas y de los informes toman frecuentemente una posición cristiana y se diferencian de las narraciones en que usan más préstamos del castellano y en que las oraciones en general son menos complejas (en caso de ser complejas, casi siempre es mediante las nominalizaciones básicas), sirviéndose en parte de una sintaxis apoyada en el castellano.

Las narraciones personalizadas sobre las experiencias de Cristóbal Choquecaxa se sirven de algunas particularidades estilísticas que son parecidas a la estructuración (desarrollo narrativo) y a la expresión lingüística (en que el punto culminante se distingue por formas sintácticas particulares) de las narraciones míticas, pero se sirven de una manera individual de algunas técnicas discursivas y figurativas propias.

Las narraciones míticas y los informes se distinguen –a un nivel discursivo– también por su pertenencia a diferentes géneros. Mientras que los textos nucleares de los mitos reflejan la tradición oral andina, los informes son la expresión de una nueva experiencia ‘híbrida’. También las narraciones personalizadas de las experiencias de Cristóbal Choquecaxa se pueden reconocer –en términos de su contenido así como también por su forma textual– como productos específicos de la situación colonial: la lucha entre el dios antiguo y el nuevo se presenta lingüísticamente empleando patrones tradicionales de la narración de mitos, pero al mismo tiempo el narrador se sirve de medios estilísticos individuales.

Después de haber analizado detalladamente las características del quechua usado en los textos, es necesario estudiar el manuscrito como conjunto, como una entidad coherente.¹⁷ Las distintas voces individuales que se notan en los mitos, los informes y los comentarios, son al mismo tiempo ‘orquestradas’ para formar un conjunto o –empleando una imagen textil– presentaciones particulares son relacionadas para formar un tejido completo el cual consiste de partes individuales, pero también ofrece la imagen de una entidad.

Esto se refleja en que la persona responsable por la versión de la cual disponemos ahora, reparte el manuscrito en capítulos. Aquí la forma de los títulos de los capítulos y su numeración muestran que llevó a cabo cambios al escribir el texto. El mismo uso de capítulos, el asignarles títulos y su ordenamiento cronologizante revela que el responsable estaba familiarizado con la literatura escrita de su tiempo. Además se crea una textura más allá de los límites de los capítulos por su entrelazamiento mediante verbos del acto de habla y narrativos que interrelacionan lo relatado a través de los capítulos. Así, por ejemplo, se remite a algo ya narrado o aún por narrar. Los verbos mencionados y otras remisiones hacia atrás y adelante (*arriba, abajo*) son palabras quechuas que se refieren a la transmisión oral (**rima-**,

¹⁷ Cf. cap. 8. Véase también Dedenbach-Salazar Sáenz (1997c).

hablar) o que reciben un nuevo significado porque se emplean con referencia a un texto escrito (**chura-**, *poner*). Entonces se nota que el entrelazamiento de los capítulos individuales se llevó a cabo durante el proceso de escribir y con referencia al medio escrito. Sin embargo, también se emplea un recurso que es más bien típico de la tradición quechua narrativa oral: la repetición de un elemento léxico en otra forma gramatical diferente en la oración siguiente. Esto muestra que la persona responsable del texto como conjunto recurrió –consciente o inconscientemente– a técnicas conectivas de la tradición oral.

El narrador/redactor que crea la textura se sirve para esto de la primera persona plural inclusiva que incluye al destinatario en el ‘nosotros’. Sin embargo, este plural no es usado solamente por una voz: por un lado, lo emplea el narrador para documentar su nivel de conocimiento de alguna información; por otro lado, el redactor también se sirve de este plural para interrelacionar los capítulos y narraciones particulares; finalmente también se encuentra en la voz de un determinado informante del narrador que el responsable del texto conjunto cita.

Los estudios de fenómenos parecidos de otras culturas muestran que esta manera de presentación de narraciones particulares enmarcadas en un texto escrito es típica de la transición de la tradición oral a la escrita.¹⁸ Esto significa que las tradiciones de Huarochirí que aquí tenemos en forma escrita reflejan sobre todo en su entrelazamiento formal y de contenido de partes individuales (denominados “capítulos”) cómo las tradiciones de la cultura no alfabetizada prehispánica se entrelazan con las de la cultura europea que se sirve de la escritura. Con esto se crea de cierta manera un nuevo género de arte verbal cuyos elementos relacionados con la escritura resaltan sobre todo en la organización del texto como un conjunto. Los responsables de los textos como entidad son varios: los narradores de los mitos que refieren conocimientos colectivos y tradiciones en el estilo de la transmisión oral; los narradores que relatan prácticas religiosas; estos informes son, a su vez, en algunos casos compuestos resultantes de las afirmaciones de distintos informantes; el redactor, ubicado en la fe cristiana, que entreteje las partes individuales para formar una entidad; esta última es finalmente proveída por un editor con comentarios marginales.¹⁹

El contexto

Cabe ahora dirigirnos hacia el contexto en el que se ubican estos textos, es decir, las tradiciones de transmisión historiográfica.²⁰

La tradición andina de arte verbal se servía de formas prosaicas así como también poético-épicas para transmitir su historia. Además de las tradiciones orales había medios mnemotécnicos, sobre todo los *quipus*, representaciones en textiles y tal vez tablas dibujadas. Los incas cronologizaron el transcurso del tiempo haciendo a los soberanos el centro de sus relatos. En cambio, en los textos de Huarochirí el ordenamiento no recurre tanto a los transcurros históricos, sino que más bien se tiene un entrelazamiento de acontecimientos míticos con la vida de la gente. Esto se revela claramente cuando la relación de la narración de los mitos es seguida por el relato y la descripción de los ritos y ceremonias conectadas con éstos. Esta forma de organización es aparentemente un esfuerzo para adecuar el nuevo medio escrito a

¹⁸ Cf. cap. 8.1.6.

¹⁹ No podemos estar seguros que hay un único redactor y si éste es idéntico con el editor. Esta situación se complica aun más porque hay indicios de que se trata de una copia y no de una composición original (cf. cap. 6.3).

²⁰ Cf. cap. 5.

la presentación de los mitos y su integración en la vida ritual, que hasta entonces se había expresado únicamente mediante la narración y transmisión oral de los mitos y la actuación de los ritos y ceremonias. La obra como entidad y conjunto muestra además una tendencia a lo que se ha denominado ‘biblificación’, es decir un ordenamiento que corresponde aproximadamente al de los acontecimientos bíblicos, sin que se hayan cristianizado los contenidos mismos de los mitos. Es un logro considerable del redactor o editor haber dado –mediante la fijación de la tradición oral– un paso creativo desde la oralidad hacia la literalidad.

Con referencia a las tradiciones de transmisión queda por anotar que las personas responsables de los textos con gran probabilidad todavía tenían conocimientos de mecanismos andinos de transmisión, pero que, por su educación y familiaridad con el sistema español, también lograron establecer contacto con tradiciones europeas, llegando a conocer de esta manera formas expresivas populares así como también textos historiográficos y literarios.

Resultados

Salomon (1991: 32) puso la pregunta de cuántas voces de narradores se escuchan en los textos de Huarochirí y dijo:

Parece ser probable que los narradores de mitos y los que los re-narran son varios, probablemente de un mínimo de tres lugares diferentes. No se sabe si intervino un traductor aparte del scribe y/o editor.²¹

Como se puede notar en distintos lugares de mi análisis, se encuentran acumulaciones de ciertos fenómenos discursivos o de su ausencia en capítulos particulares. Sin embargo, no es posible, en base a la combinación de tales características, identificar tales voces narrativas más concretamente, y también Salomon las menciona solamente de una manera general. Pero a través de los textos se escuchan distintos narradores de mitos así como también voces de la época cuando se puso el texto por escrito. Son, por un lado, personas que transmiten sus conocimientos y que provienen de distintos ayllus; por otro lado, son los que –desde una perspectiva cristiana– comentan y evalúan esto; y finalmente encontramos las experiencias de una persona particular. Así pues, a nivel sincrónico, es decir a través de los textos existentes, están presentes muchas voces – las que expresan creencias religiosas tradicionales y otras que representan puntos de vista ya cristianizados. Al nivel diacrónico se pueden interpretar los textos como la representación de voces de distintas épocas. Tenemos los mitos de la tradición andina prehispánica que entiendo como pertenecientes a una fase 1 la cual, sin embargo, es reconstruible sólo hipotéticamente. Los textos de los cuales disponemos, pertenecen a la fase 2 porque fueron narrados y puestos en papel con otra intención diferente que ya no coincide con la de la presentación de los mitos en el contexto prehispánico; deben haber sido relatados y/o escritos por un narrador andino. Además tenemos los informes que tratan de un tiempo que se puede llamar de transición, en el cual siguen viviendo algunos ritos antiguos, pero éstos ya llegan a contactarse –aunque en su mayoría de una manera superficial– con el nuevo sistema (por ejemplo en la correlación de ritos andinos con días festivos cristianos). Estos fueron probablemente narrados por varias personas a un redactor que se encargó de comentarlos y trabajarlos. Este mismo redactor o un editor creó después el manuscrito en la forma presente (aunque no hay que olvidar que físicamente se trata de una copia). Tiene en su apariencia

²¹ “It appears likely that the myth-tellers and retellers are multiple, probably from a minimum of three different places. Whether a separate translator beside the scribe and/or editor intervened is unknown.”

externa las características de un documento determinado por las convenciones literales españolas de la época: está repartido en capítulos, se orienta hacia una secuencia más o menos cronológica del tiempo y se sirve de remisiones y verbos narrativos para crear una coherencia textual más allá de los capítulos individuales. Al mismo tiempo combina algunas técnicas pertenecientes al ámbito oral con las que son propias de la expresión escrita. La producción de ‘puntos de costura’ y las técnicas de entretejer muestran que la persona que es responsable de este paso –sea el redactor de la fase 3 o el editor de la fase 4– estaba familiarizado con las tradiciones y técnicas españolas de escribir.

Los textos muestran también que el lenguaje de los mitos corresponde a lo que Chafe (1981) ha denominado como lenguaje ritual, cumpliendo además con los criterios que este autor adscribe a ese registro: (a) conservador – en el caso de Huarochirí, por ejemplo, hay pocos préstamos y una sintaxis subordinadora; (b) integrado, es decir, una formulación continua y coherente; (c) autoritativo – en los textos de Huarochirí los mitos se narran de tal manera que está claro el efecto y las consecuencias que tienen para la gente. En cambio, muchos de los informes de Huarochirí muestran las características que Chafe adscribe al lenguaje corriente, como son (a) innovativo, en que se experimenta con distintas voces lo que lleva a que el discurso parece ser más (b) fragmentado; son más (c) vacilantes, cuando, por ejemplo, se usan varios marcadores de evidencia dejando poco clara la posición del responsable por el texto. Esto significa que aquí se aplican, en el nuevo medio de la escritura, diferenciaciones antiguas entre lenguaje ritual y corriente, y que éstas ahora –al ser usadas en el ámbito de la escritura– crean nuevos recursos expresivos presentando registros formales vs. informales en el nuevo medio.

¿Y qué rol tenía Avila? Esta pregunta se ha planteado muchas veces, igual que la de quién es el enigmático escriba Thomas. A la luz de los resultados de mi análisis me parece ser más bien improbable que los textos en una fase inicial fueran compuestos para servir al representante de la extirpación de la idolatría. El mismo pasaje de apertura de los textos indica que presentan un primer intento de poner en el medio escrito los mitos y las costumbres, con el intento de conservarlos, orientándose en el ejemplo cristiano y especialmente el bíblico. Un escenario plausible me parece ser que después de eso fueron retrabajados por un redactor, que bien puede haber sido Cristóbal Choquecaxa, y finalmente fueron procurados a Francisco de Avila, probablemente por razones oportunistas. En este caso el destinatario intencionado hubiera cambiado desde la primera composición de los textos hasta la forma en la que éstos se encuentran ahora: el público que fue originalmente un andino llegó a ser después un sacerdote cristiano, lo que explicaría también los comentarios y las evaluaciones (cf. Tabla 1). Como he mostrado, Thomas probablemente no tenía nada que ver con el documento original, sino que entró en el manuscrito más tarde en el siglo XVII y por coincidencia. La mano del manuscrito es, como ya lo supuso Trimborn, probablemente la del mismo Avila, igual que los comentarios al margen. Es entonces Avila (o una persona de confianza de su ambiente) el editor de la fase 4 que ha copiado el manuscrito de otro, haciendo algunas modificaciones. Con referencia al manuscrito como tal, la misma mano se muestra –mediante las correcciones e inserciones– como multifacética.²² Pues, de igual manera que al nivel discursivo y estilístico, también al nivel formal del manuscrito se pueden escuchar distintas voces.

¿Cómo se puede entonces ver este documento? ¿Como testimonio de una tradición andina? ¿Como testimonio de la extirpación de la idolatría por la Iglesia? ¿Como expresión personal de un autor? ¿Como expresión de tradiciones colectivas de tipo oral y ritual? ¿Como resultado intencionado de cuestionamiento de informantes por un autor indígena comprometido con la Iglesia? ¿Como esfuerzo conjunto de varios autores para documentar su historia y su fe? Pienso que lo especial de estos textos es

²² Cf. cap. 6.

que tienen algo de cada una de estas características: de tradiciones andinas antiguas así como también de testimonio de un mundo en vías de trastorno; de expresión de conocimientos colectivos así como también de documentación personal – depende de qué partes de los textos se estudia y cómo se interpreta el entrelazamiento mutuo de ellas.

Tonkin (1992: 10) escribe en su estudio sobre la construcción social de la historia oral:

... nuestras identidades son personales y sociales Por eso los individuos pueden ser apoyados o amenazados por representaciones públicas de lo pasado que parecen o garantizar su identidad o negar su importancia.²³

Las Tradiciones de Huarochirí reúnen en sí estas dos identidades: fueron escritas y los mitos en los que se basan fueron narrados y los rituales ejecutados para garantizar la supervivencia de la historia y las prácticas religiosas representadas en ellos; pero al mismo tiempo –al enmarcarlos en interpretaciones desde el punto de vista cristiano– sirvieron para negar esta significación. Las diferentes voces que se expresan aquí y que reflejan distintas identidades, son las de un tiempo de contradicciones y conflictos. El discurso de la contradicción se manifiesta en que el narrador/redactor intenta crear una plausibilidad sirviéndose de una variedad de medios. Kermode (1979: cap. V) mostró eso con el caso de los evangelistas que tratan de hacer históricamente plausible su presentación de la muerte de Jesús y su resurrección, usando pasajes del Antiguo Testamento interpretándolos como previsiones. De una manera parecida en las Tradiciones de Huarochirí, el narrador/redactor de distintas fases narrativas intenta crear la mencionada plausibilidad o la ausencia de ella: el comentario cristiano al final de algunas narraciones e informes hace que al destinatario le parezca como implausible que lo narrado sea verdad; en cambio, el uso del sufijo asertivo de comentario *-mi* en otros lugares y la oración final del manuscrito, “todo esto es palabra verdadera”, hacen altamente plausible lo relatado. De esta manera se crea con varios recursos expresivos (léxicos y gramaticales) lo que Paulson (1990, especialmente 56-57) denomina como “double talk”, ‘habla doble’. En su análisis de las Tradiciones de Huarochirí ella ve la ambigüedad de los textos no como resultado de una falta de claridad mental, sino de medios estilísticos poderosos, con cuya ayuda se puede crear una historia “disfrazada”, posiblemente con la intención de presentar sus propias tradiciones de tal manera que no se las persiga o ridiculice. Aunque no sea un mismo narrador/redactor que aquí se pone un disfraz retórico, y el manuscrito ha pasado por varias fases con distintos narradores y por lo menos un redactor y un editor, me parece ser interesante la observación de Paulson porque es posible que la persona que al final procuró el documento al extirpador de la religión andina, haya sentido su propia ‘habla doble’ cuando estaba componiendo los diferentes testimonios. En este momento se debe haber encontrado en el punto del cual Comaroff & Comaroff (1992: 29) dicen que está en peligro la hegemonía de los valores aceptados. Estos valores y las normas sociales habían llegado a ser negociables, es decir la hegemonía amenazada se hizo el tema de ideología y contra-ideología.²⁴ Esta situación conflictiva se refleja en las voces múltiples que no

²³ “... our identities are both personal and social Individuals may therefore be supported or threatened by public representations of pastness that seem either to guarantee their identity or to deny its significance.”

²⁴ “La hegemonía consiste de construcciones y prácticas convencionales que han llegado a permear una comunidad política; la ideología se origina en las aserciones de un grupo social particular. La hegemonía está más allá del argumento directo; es más probable que la ideología se perciba como un asunto de opinión e interés enemigo y es por eso que está más abierta a ser impugnada. La hegemonía, en su máxima eficiencia, es muda; la ideología invita al argumento.”

“Hegemony consists of constructs and conventional practices that have come to permeate a political community; ideology originates in the assertions of a particular social group. Hegemony is beyond direct argument; ideology

siempre excluyen contradicciones.²⁵ Salomon (1998b), en su análisis de dos capítulos del manuscrito de Huarochirí llega a una conclusión parecida: que de cierta manera expresan una “fe neo-andina” en la cual las formas religiosas fueron reorganizadas por el medio de la resistencia. Entonces, este conflicto y su dominio se pueden observar también al nivel del contenido.

Quisiera llamar la atención a dos resultados importantes en esta multiplicidad de los estratos y de las voces detectada en los textos: la polifonía de los textos y el recurso de medios expresivos andinos y europeos nos muestra que con este tipo de literatura se creó un nuevo arte verbal, colonial, que de manera parecida también encuentra expresión en otras obras, así de Sudamérica como de Centroamérica. Además esta presencia de varias voces nos indica que no debemos emplear textos coloniales, especialmente los de autores indígenas (o desconocidos) como una cantera, sacando las informaciones que nos conviene para intergrarlos en un nuevo contexto intencionado por nosotros. Más bien tenemos que tomar en cuenta toda la complejidad, multiperspectividad y polifonía de los textos cuando queremos usar informaciones de ellos en nuestros estudios etnohistóricos. Esto nos lleva a que no vamos a poder presentar resultados unívocos, por ejemplo sobre qué grupo étnico venció a qué otro grupo, o cómo funcionó un determinado ritual andino en la época prehispánica; pero podemos formular suposiciones siempre y cuando tomemos en consideración la textualidad, el punto de vista narrativo y el contexto de producción. En otras palabras: si uno se acerca a estos textos con las interrogantes de las ciencias historiográficas (post-)modernas (como por ejemplo Hayden White o Rigney), la pregunta no es qué verdad se narra, y si se trata de mito o historia, sino de qué manera se construye la plausibilidad de lo narrado en los textos.

El significado del acercamiento analítico para la etnohistoria y la etnolingüística

Para finalizar quisiera hacer algunas observaciones sobre aspectos de un interés más bien general, en cuanto al problema metodológico así como también con referencia a otros textos coloniales.

En este contexto veo mi estudio también como un aporte metodológico al análisis de textos en lenguas indígenas (y otros) de la época colonial. Esto lo he expresado por un lado en la sugerencia de aplicar el modelo ampliado del acto comunicativo a estos textos. Por otro lado, con la representación y el debate de posibles acercamientos a componentes textuales y discursivos particulares he querido ofrecer a los que tienen interés en nuevos aspectos sobre el cómo acercarnos a este tipo de textos, consideraciones metodológicas provenientes de diferentes disciplinas y orientaciones. Considero estas últimas como base para una discusión crítica de ellas. También pueden servir como estímulo para incluir acercamientos metodológicos de disciplinas vecinas en nuestro trabajo.

is more likely to be perceived as a matter of inimical opinion and interest and hence is more open to contestation. Hegemony, at its most effective, is mute; ideology invites argument.” (Comaroff/Comaroff 1992: 29.)

²⁵ Kenneth Mills observó lo siguiente en un contexto parecido sobre las declaraciones en documentos de idolatría: “que el que habla conoce ambos lados bastante bien, es un participante de las prácticas tradicionales andinas y de rituales cristianos; y que una realidad religiosa colonial no se divide como un párroco/extirpador o dogmatizador lo desearía”. (“that the speaker knows both sides rather well, is a participant in traditional Andean practices and in Christian rituals, and that a colonial religious reality does not split in the ways a parish priest/extirpator or a dogmatizador might wish”) (comunicación personal, cf. también Mills 1994).

Al comienzo del estudio traté brevemente con los textos coloniales escritos en quechua. Son de carácter narrativo, dramático, administrativo, del contexto religioso-cristiano y trabajos lingüísticos, y también existían en otras sociedades de la época en formas parecidas. Quisiera sugerir que analicemos en el futuro estos grupos de textos dentro del marco aquí presentado. Las interrogantes básicas relacionadas con el modelo del acto comunicativo –por el código, el canal, los participantes, la forma, el acontecimiento, el evento, el contexto y la motivación– nos pueden facilitar conocimientos relevantes en cuanto a la producción, la intención y el uso de los textos. En este sentido sería, por ejemplo, interesante, comparar los distintos manuscritos existentes de las obras dramáticas en cuanto a su forma y contenido para colegir algo sobre la intención de los autores y los que reproducían los textos. Habría que examinar los textos del ambiente cristiano-religioso en cuanto a los conceptos retóricos y religiosos de los que sus autores se sirvieron y cómo éstos comprendían e interpretaban las ideas indígenas.²⁶ También se emplean cada vez más documentos administrativos de todo tipo en los análisis etnohistóricos; sería útil analizarlos y categorizarlos desde el ángulo de su intención y destinatario. Con todo esto sería importante –especialmente en el caso de los textos en lenguas indígenas– examinar la lengua misma, en sus niveles lingüísticos (desde la ortografía/fonología vía la morfosintaxis y semántica hasta el texto como discurso), así como también su ubicación en el contexto historiográfico (indígena y europeo). Si a esto se añade el estudio de su dinámica de origen, por ejemplo sirviéndose del modelo diacrónico del acto comunicativo, se verán estos textos en un marco diferente, más complejo y van a ser más fidedignas como fuentes. Como ejemplo quisiera solamente mencionar los textos narrativos de autores particulares, como las obras escritas en castellano de Titu Cusi Yupangui y Guaman Poma; éstas se sirven de diferentes tradiciones discursivas y medios estilísticos para adscribir a sus afirmaciones una profundidad temporal y más plausibilidad.

Desde luego, que ya existen algunos estudios de este tipo, como por ejemplo trabajos sobre algunas obras dramáticas andinas, sobre textos cristianos escritos en náhuatl, y especialmente sobre textos narrativos. Se nota en estos casos, y en los estudios sobre textos narrativos en particular, que los autores parten de una hipótesis de trabajo, la cual frecuentemente no la hacen explícita, y que adscribe una ‘indianidad’ o ‘europeidad’ a estos documentos. En el marco del punto de vista dominante que normalmente presupone el origen indígena o la influencia europea como decisivo, las obras son analizadas de una u otra manera para apoyar la argumentación en cuestión. Aquí se encuentra raramente que los autores tomen en cuenta la complejidad de la sociedad colonial y especialmente la de formas individuales de puntos de vista o de expresión. Con frecuencia, la argumentación se basa en suposiciones generales más que en análisis detallados de los textos mismos. En mi estudio he intentado corresponder a la complejidad de los textos y a las situaciones coloniales al examinar las manifestaciones lingüísticas individualmente y tener los ojos atentos a posibles influencias desde ambas culturas, la andina y la europea. Los resultados son poco pulidos, pero reflejan que también en la organización lingüística de los textos encuentran expresión las contradicciones y oposiciones sociales y culturales, y que en esa época se originan nuevos textos que habría que considerar como un grupo particular, pero el cual también en sí mismo revela diferencias, según la intención del autor y el género textual. Sí pues, se ha originado una nueva literatura colonial la cual no se puede analizar con los medios de solamente una de ambas tradiciones que la influyen.

Quisiera al final hacer la conexión con la tradición oral moderna: sería importante también para los textos andinos efectuar más estudios como los de la *ethnography of speaking* (como por ejemplo los de Howard-Malverde), para poder comprender mejor la continuidad y el cambio en las manifestaciones

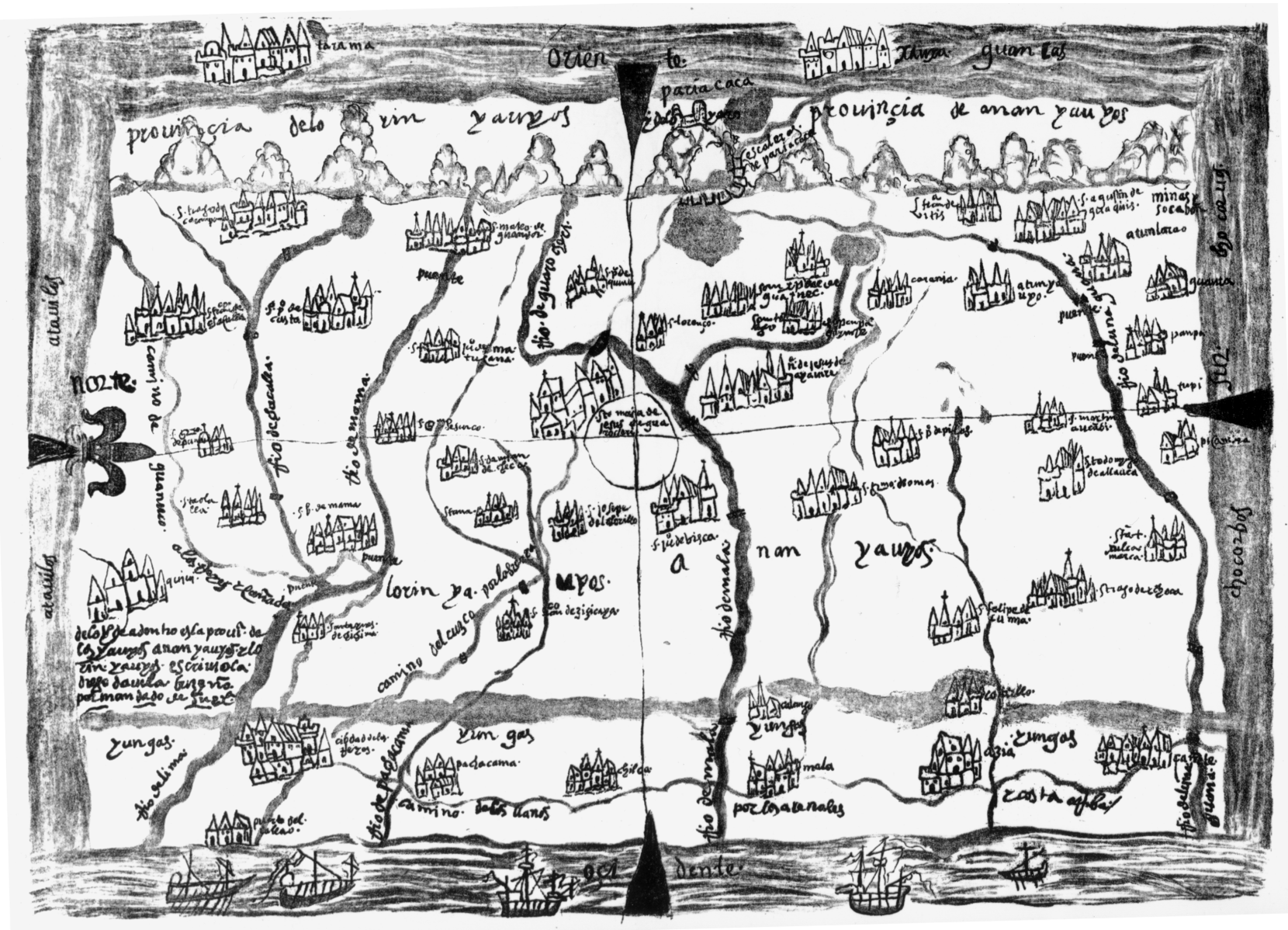
²⁶ Véase por ejemplo algunas de las contribuciones en Dedenbach-Salazar Sáenz & Crickmay (eds. 1999).

lingüísticas y culturales de la América indígena. Con esto no deberíamos perder de vista que una ocupación más intensiva con formas expresivas indígenas, incluyendo una profundidad temporal hasta la conquista y colonización, podría ayudarnos a re-evaluar la historia colonial, incluso la de los pueblos indígenas – esto serviría no solamente a la investigación científica, sino también daría la oportunidad de llevar nuevas pautas de discusión a las escuelas de Latinoamérica.

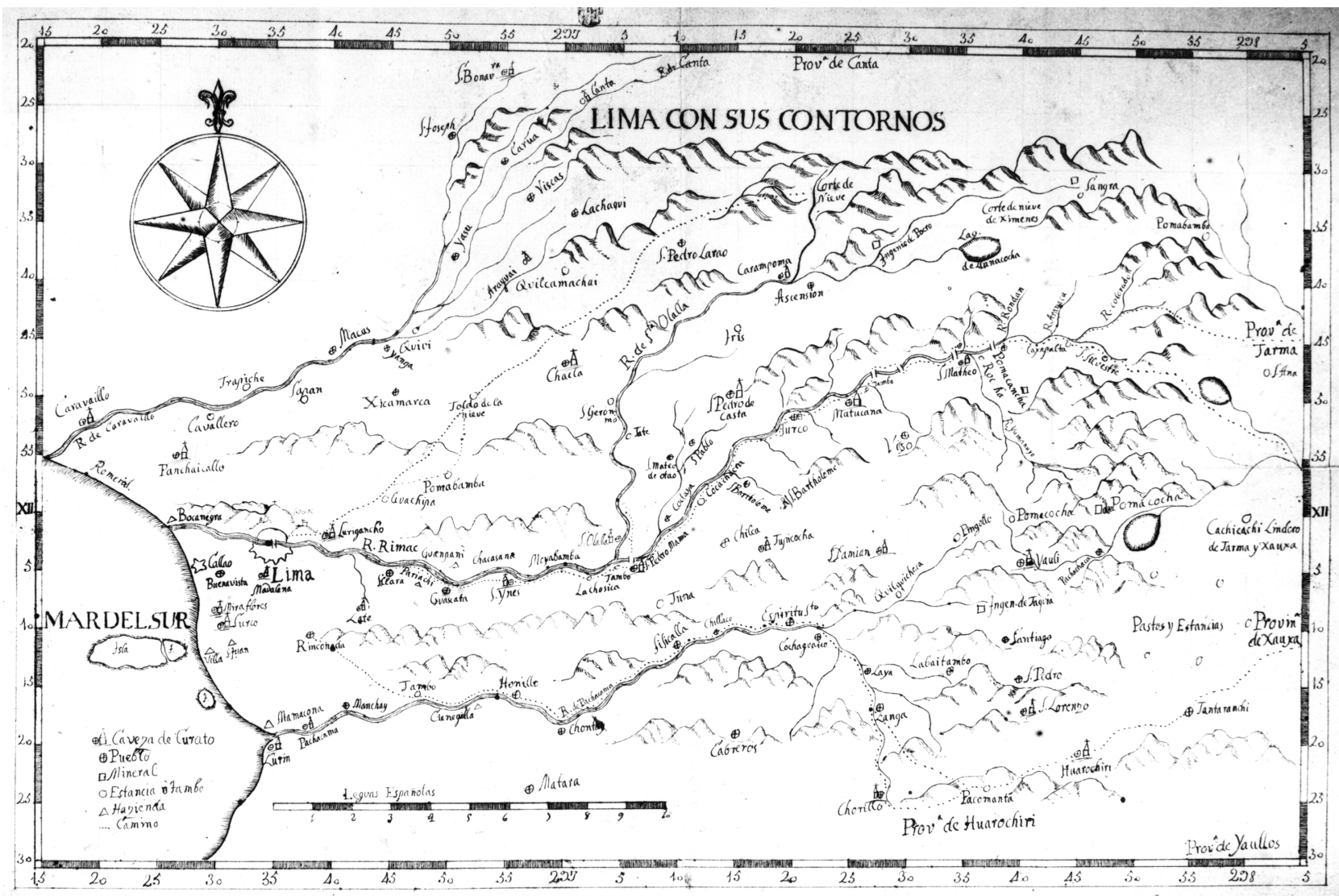
ANHANG

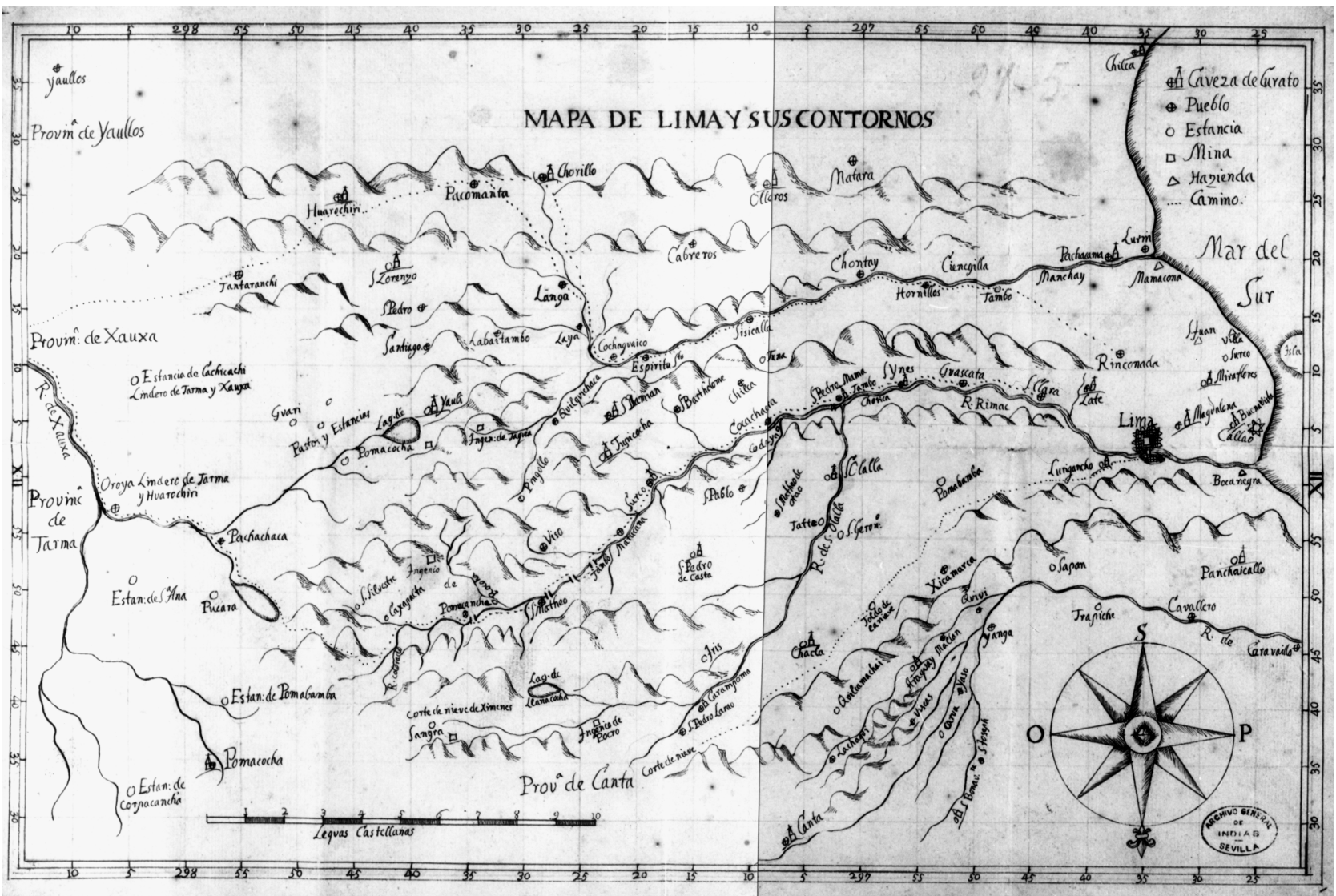
Karten

Provincia de los yauyos, 1586 (Dávila Briceño [1586] 1881: 60)



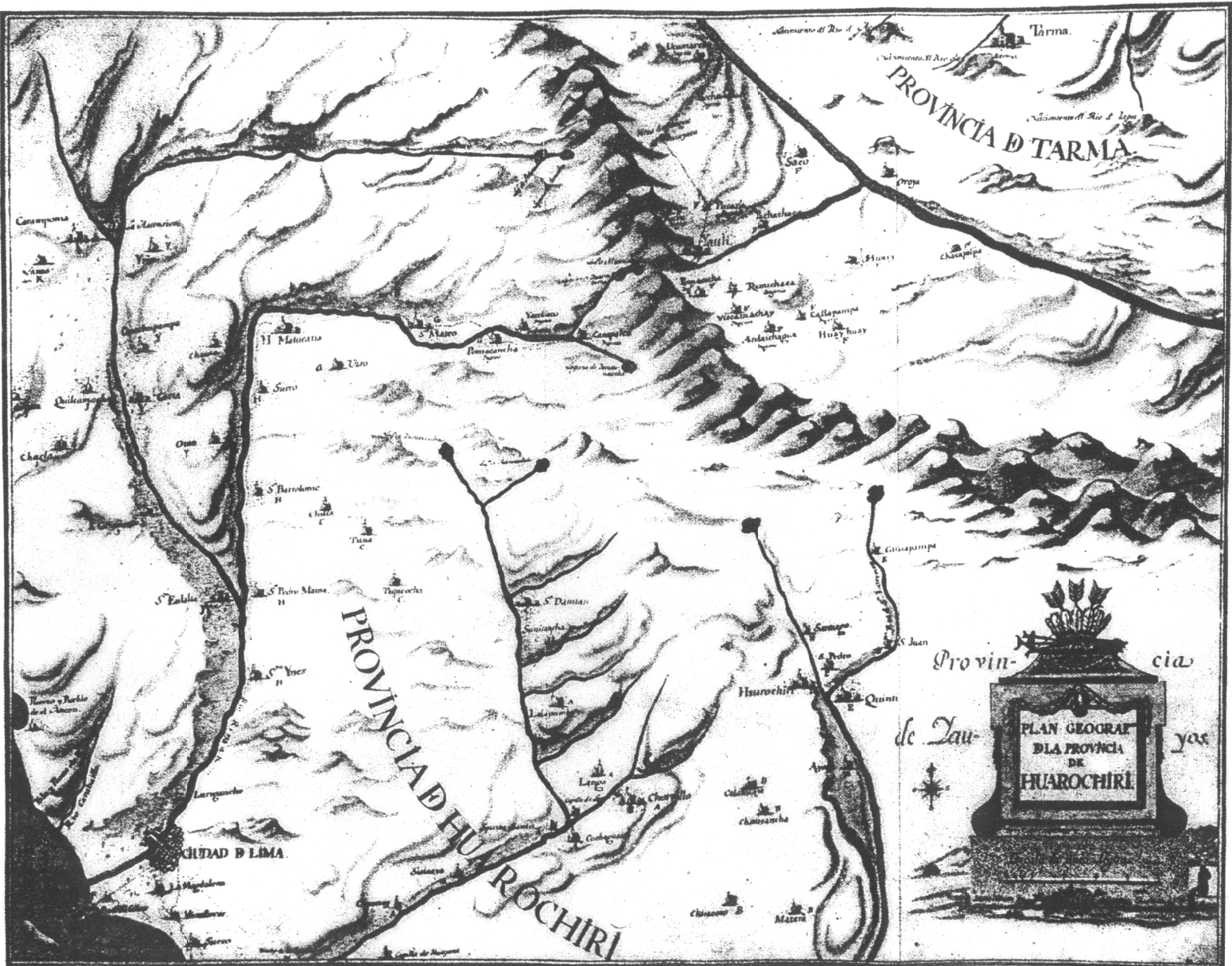
Lima con sus contornos, 1750 (Archivo General de Indias Mapas y Planos: Perú 33)

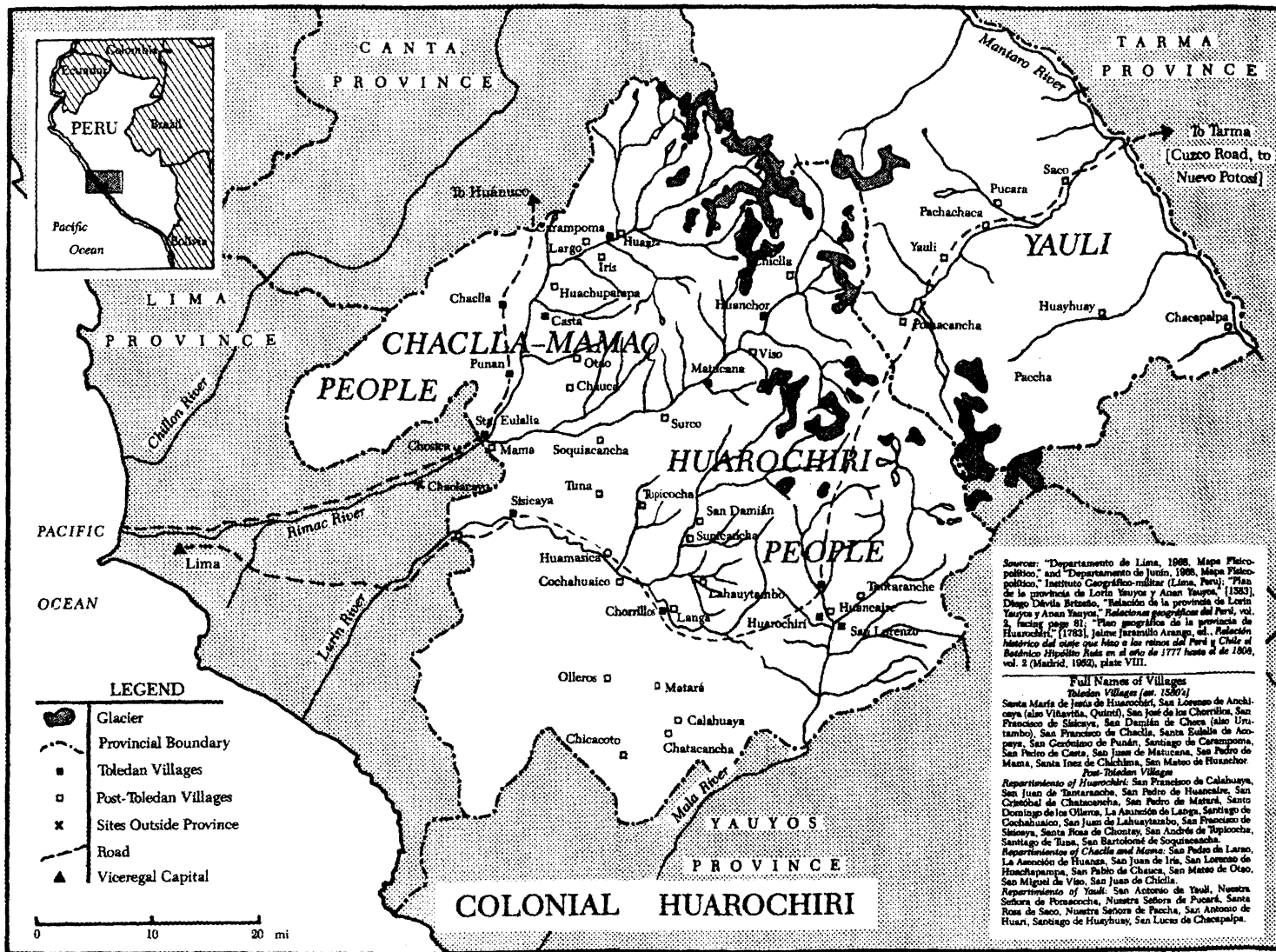


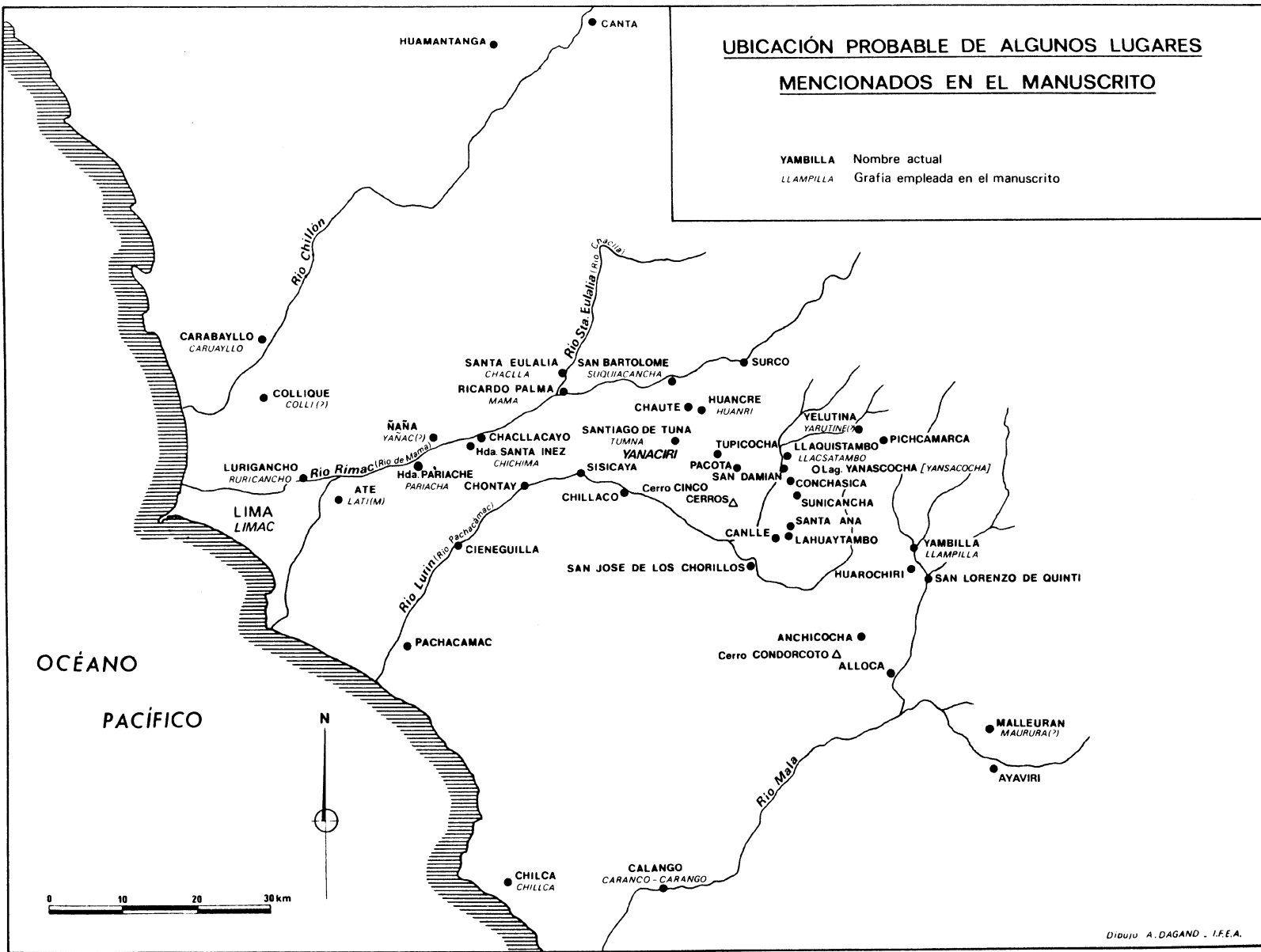


Lima y sus contornos, 1750 (Archivo General de Indias Mapas y Planos: Perú 33-bis) Laut Romero & Loyza (eds. 1942: zw. 176 und 177) wurde diese Karte vom peruanischen Vizekönig an den spanischen König gesandt und bezieht sich auf den Aufstand von Huarochiri.

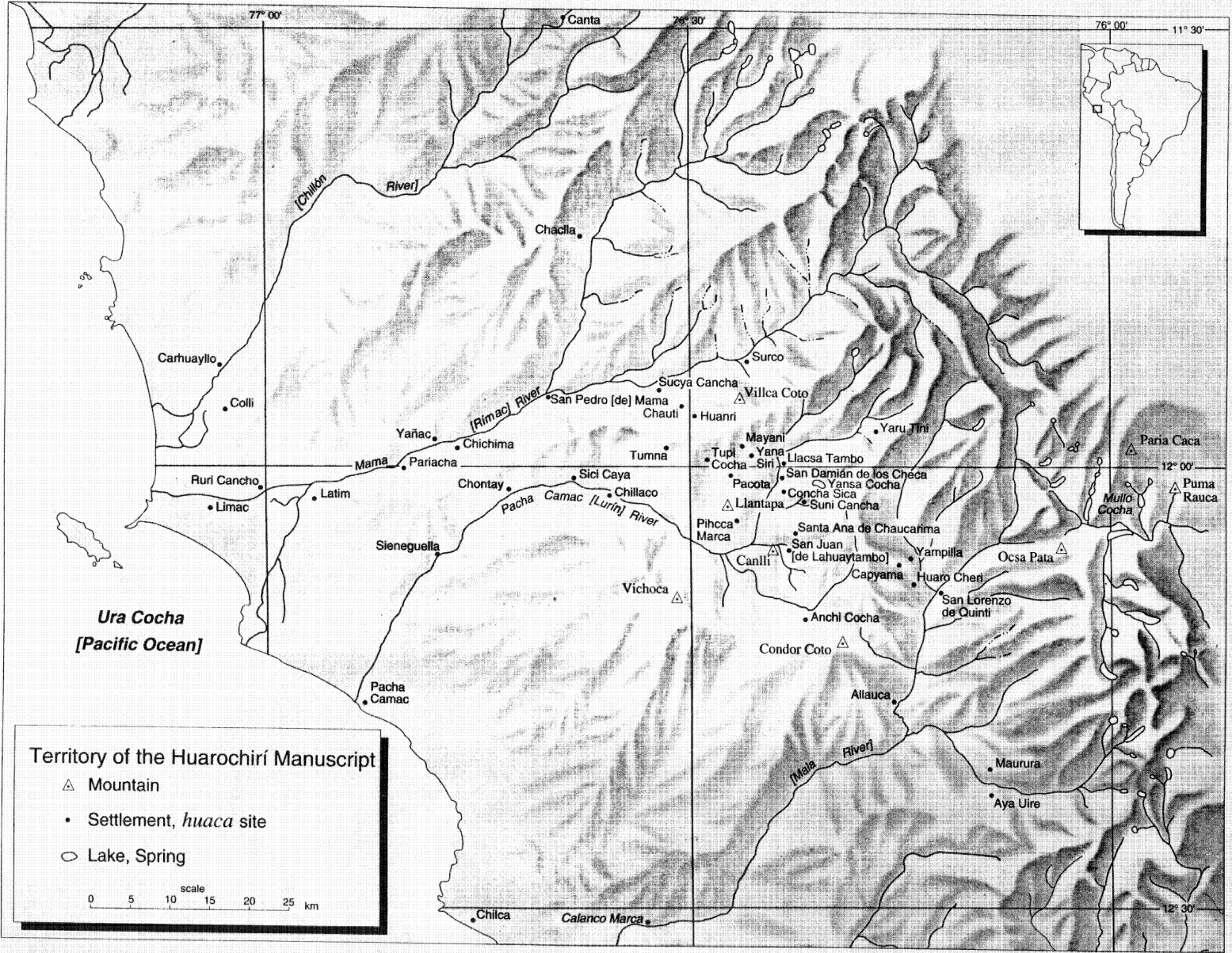
Plan geográfico de la provincia de Huarochiri, 1788 (British Library)



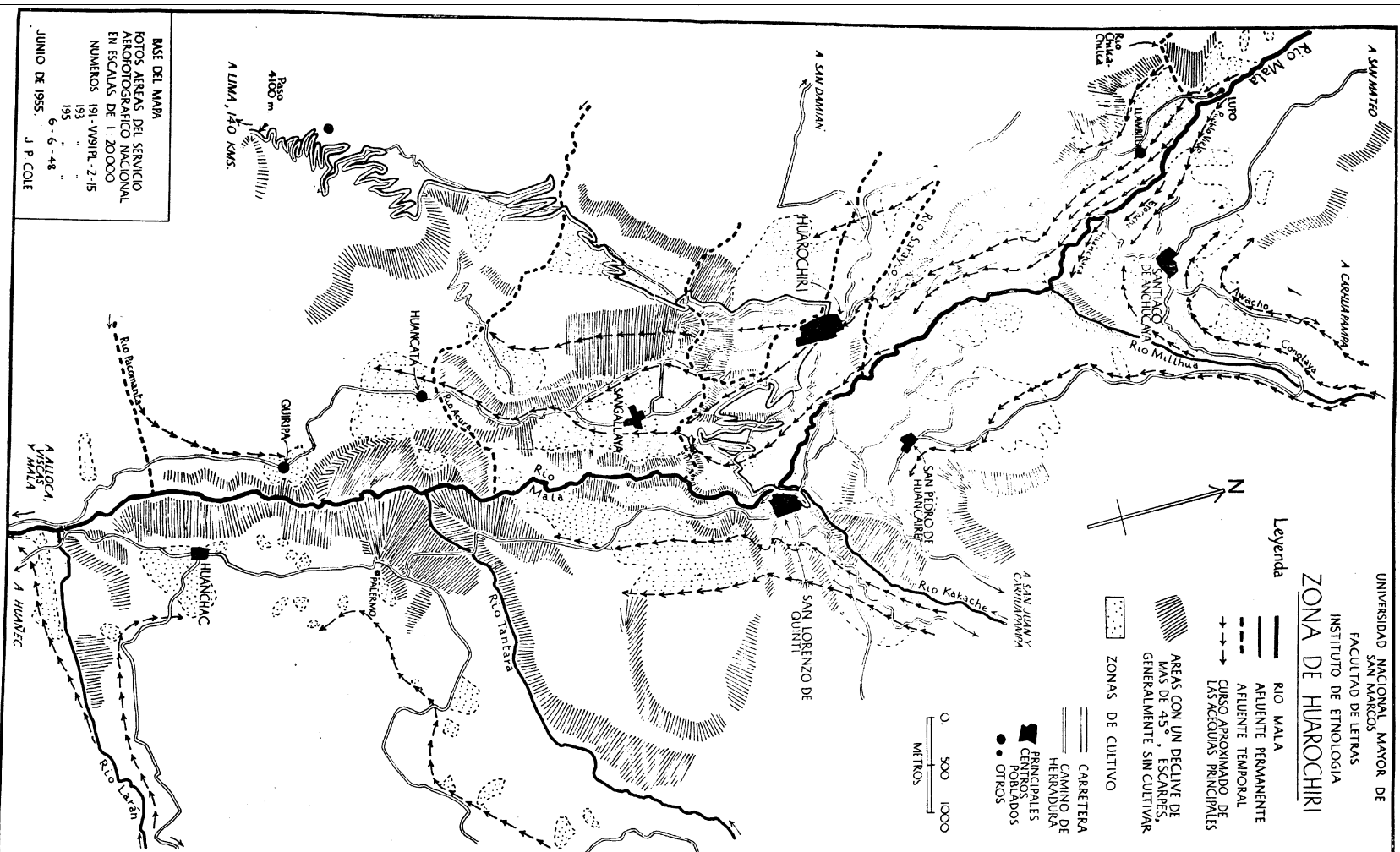




Ubicación probable de algunos lugares mencionados en el manuscrito (Tradiciones de Huarochiri Taylor ed. 1987: 39)



Territory of the Huarochiri Manuscript (Tradiciones de Huarochiri Salomon/Uriste eds. 1991)



Zona de Huarochoiri (Matos Mar et al. 1958: nach S. 32)

Texte und Abbildungen

Inhaltsverzeichnis ¹

Kap. 1 **Erzählung aus alter Zeit:
Geschichte der Götter**

capitulo 1 como fue antiguamente los ydolos y como guerreo en tre ellos y como auia en aquel tiempo los naturales

[Titel nur in Spanisch]

Kap. 2 **Erzählung aus alter Zeit:
Cuniraya und Cauellaca**

Cuniraya Viracuchap kawsasqan

<Cuniraya Viracuchas Leben>

[span. Titel, um den Quechua-Titel herum geschrieben, d.h. ursprüngl. nur Quechua-Titel, span. Titel hinzugefügt]

capitulo 2 como sucedio Cuniraya Viracocha en su tiempo y como cauilla ca pario su hijo y lo que passo

Kap. 3 **Erzählung aus alter Zeit:
Sintflut**

kaypim ñataq ancha ñawpa runa

kunap rimakusqanman ñataq

kutisun

<Hier wollen wir wieder zu den Sagen der Vorzeit-Menschen zurückkehren>

[span. Titel, darüber gequetscht, d.h. ursprüngl. nur Quechua-Titel, span. Titel hinzugefügt]

capitulo 3 como passo antiguamente los yndios quando reuento la mar

1. Im folgenden wird jeweils in der ersten Zeile eine Kurzbeschreibung der Textart und des Inhalts eines Kapitels gegeben, in der zweiten Zeile die Überschrift in der ursprünglichen Zeilenlänge; und, wenn es eine Quechua-Überschrift gibt, darunter in spitzen Klammern eine Übersetzung ins Deutsche, im wesentlichen nach Trimborn. Kommentare werden in eckigen Klammern hinzugefügt.

Kap. 4 **Erzählung aus alter Zeit:
Aufstand der Dinge wegen Tod der Sonne**

**chaymantam huk simiktataq
willasun punchaw wañusqanta**

<Darauf wollen wir eine andere Sage erzählen, wie das Tageslicht starb>

[span. Titel, links daneben, d.h. ursprüngl. nur Quechua-Titel, span. Titel hinzugefügt]

*capítulo 4 como el sol se
desapareció cinco días*

Kap. 5 **Erzählung aus alter Zeit:
Tamtañamcas Heilung durch Huatyacuri;
Wettkampf mit Tamtañamcas Schwiegersohn**

**kaymantam ñataq Pariacacap
paqarimusqan qallarinqa**

<Hierauf wird nun auch schon Pariacacas Geburt beginnen>

[span. Titel, links daneben, d.h. ursprüngl. nur Quechua-Titel, span. Titel hinzugefügt]

*capítulo 5 como antigua
mente pareció Pariacaca
en vn cerro llamado
condorcoto cin
co hueuos y lo
que sucedio*

Kap. 6 **Erzählung mit Bezug zu aktuellen
geographisch-politischen Gegebenheiten:
Pariacaca hilft Chuquisuso**

*capítulo 6 como Pariacaca nació cinco alcones
y despues torno en personas y como estando ya
vencedor de todos los Yungas de anchicocha
empeço a caminar el dicho pariacaca y lo que
suçedio por los caminos*

[Titel steht unten auf der dem Kapitel vorangehenden Seite, nur in Span.]

Kap. 7 **Bericht:**
Reinigung der Wasserleitung (Cupara)

capitulo 7 imanam chay Cuparakuna
chay Chuquisuso ñisqakta kanankamapas yupaychan

<Kapitel 7: Wie jene Cupara die erwähnte Chuquisuso auch bis heute verehren>

[Titel nur auf Quechua. Hier wird zum ersten Mal eine Kapitelnumerierung im durchgehenden Text verwendet]

Kap. 8 **Erzählung aus alter Zeit:**
Pariacaca vernichtet Huallallo Caruincho

capitulo 8 imanam Pariacaca
wichaykurqan imanam
huk runa churinwan Pariacacap
siminkama kutimurqan chayman
tari imanam atinakurqan
Huallallo Caruinchowan

<Kapitel 8: Wie Pariacaca hinaufstieg, wie ein Mann mit seinem Sohne auf Pariacacas Geheiß kehrtmachte und wie (Pariacaca) darauf mit Huallallo Caruincho kämpfte>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 9 **Bericht:**
Auquisna-Zeremonie (Pariacaca)

capitulo 9 imanam Pariacaca ña
tukuyta puchukaspa payta muchachi
kuypaq unancharqa qallarirqan

<Kapitel 9: Wie Pariacaca, nachdem er schon alles beendet hatte, anfing, sich verehren zu lassen, (und die Art und Weise) bezeichnete>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 10 **Erzählung aus alter Zeit: Chaupiñamca;**
Bericht: Chaupiñamcas Fest

capitulo 10. imanam Cha
upiñamca karqan maypim
tiyan imanam muchachikurqan

<Kapitel 10: Wie Chaupiñamca war, wo sie wohnt (und) wie sie sich verehren ließ>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 11 **Erzählung mit Bezug zu aktuellen
geographisch-politischen Gegebenheiten: Tutayquiri;
Bericht: Fest der Checa für Tutayquiri**

**capitulo 11 imanam chanco
ñisqa takikta takirqanku
kayta rimaspaqa Tutayquire
Pariacacap churinpa kasqanwan
mi willasun kay simiri
kay hinam**

<Kapitel 11: Wie sie den Chanco genannten Tanz tanzten. Bei diesem Bericht wollen wir auch von Tutayquire, eines Pariacaca-Sohnes Dasein erzählen. Und diese Sage ist so>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 12 **Erzählung mit Bezug zu aktuellen
geographisch-politischen Gegebenheiten:
Tutayquiri und seine Brüder**

**capitulo 12 imanam kay
Pariacacap churinkuna tukuy
Yuncakunakta atiyta ña
qallarirqan**

<Kapitel 12: Wie Pariacacas Söhne (auch) schon sämtliche Yunca zu bezwingen begannen>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 13 **Bericht:
Chaupiñamca, ihre Schwestern und deren Verehrung**

Mama Capitulo 13

[Titel nur auf Quechua, die Kapitelangabe könnte hinzugefügt worden sein]

Kap. 14 **Erzählung aus der Zeit der Inka:
Cuniraya trifft Inca Huayna Capac**

capitulo 14

[Die Kapitelnummernangabe könnte hinzugefügt worden sein]

**ñawpaqnin capitulopim ari
unancharqanchik Cunirayap kasqanta
Pariacacamanta ñawpaqninchus
o qipanchus karqan chayta**

<Kapitel 14: In früheren Kapiteln deuteten wir Cunirayas Dasein an, und ob er früher oder später als Pariacaca war, dieses>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 15 **Erzählung aus alter Zeit:
Cuniraya als Schöpfergott und als Vater von Pariacaca**

capitulo 15

**kaymantam iskaynin capitulo rimasqanchikta Cunira
yap Caruinchumanta ñawpaq kas
qantapas o qipan kasqantapas
qillqasun**

<Kapitel 15: Hierauf wollen wir das beschreiben, was wir im zweiten Kapitel sagten, (nämlich) ob Cuniraya früher oder später als Caruinchu war>

[Titel nur auf Quechua; die Kapitelnummernangabe könnte hinzugefügt worden sein, aber die Tintenkonsistenz ist wie im folgenden Titel]

Kap. 16 **Erzählung aus alter Zeit:
Pariacaca und seine Brüder und die Vertreibung Huallallos**

capitulo 16

**kaypim qillqasun Pariaca[ca] pichqa runtu
manta yuriq, wawqiyuqchus karqan
kayri Pariacacachu payku
nap yayan
chay chayta**

<Kapitel 16: Hier wollen wir schreiben, ob Pariacaca, der aus fünf Eiern hervorging, Brüder hatte oder ob Pariacaca ihr Vater war, all jenes>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 17 **Erzählung aus alter Zeit:
Pariacaca läßt den von Huallallo geschaffenen Hugi fangen;
Checa zeichnen sich dabei aus**

capitulo 17

[ohne inhaltliche Überschrift]

Kap. 18 **Erzählung aus der Zeit der Inka und der frühen Kontaktzeit:
Vorhersage des Eintreffens der Weißen und deren Auftreten**

capitulo 18

[ohne inhaltliche Überschrift]

Kap. 19 **Erzählung aus der Zeit der Inka:
Verehrung von Macauisa, dessen Bewahrer: Caxalliuya Tamalliuya**

capitulo 19

[ohne inhaltliche Überschrift]

Kap. 20 **Erzählung aus der frühen Kontaktzeit:
Llocllayhuancupas Auftreten und Verehrung;
Bericht über dessen Fortwirken in christlicher Zeit: Cristóbal's Erscheinung**

capitulo 20

**kaymantam, Llocllayhuan
cupap kawsaynin qallarin
kanan qipanpi puchukusqan
tawanmi qillqasun**

<Kapitel 20: Hiermit beginnt das Leben von Llocllayhuancupa, (und) im Anschluß daran wollen wir auch sein Ende beschreiben>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 21 **Erzählung aus der frühen Kontaktzeit:
Cristóbal's zweite Erscheinung und sein Sieg über Llocllayhuancupa;
Bericht über weitere Bräuche in alter Zeit**

capitulo 21

**kaymantam mana musquy
yupay kaptinpas chay ma
na alli supaypa mancha
chisqanta rimasun ima
nam don Xpistobal atiparqan chay
tawanpas**

<Kapitel 21: Hierauf wollen wir – wenn es auch kein Traumdenken war – erzählen,
wie der böse Teufel (ihn) bangemachte und wie Don Cristóbal (ihn) bezwang>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 22 **Beschreibung alter Bräuche:
Verehrung von Pachacamac durch die Inka**

capitulo 22

[ohne inhaltliche Überschrift]

Kap. 23 **Erzählung aus der Zeit der Inka:
Pariacaca hilft Tupac Inca Yupanqui
bei der Besiegung rebellischer Gruppen**

capitulo 23

**kaypim qillqasun Yngap
tukuy hinantin wakakunak
ta qayachisqanta kaypitaq
mi Macauisa ñisqanchikpa
atisqantanpas rimasun**

<Kapitel 23: Hier wollen wir beschreiben, wie der Inka sämtliche Huaca rufen ließ, und hier wollen wir
auch des von uns erwähnten Macauisa Sieg erzählen>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 24 **Beschreibung alter Bräuche:
Verehrung von Pariacaca und Tutayquiri**

capitulo 24

**kaymantam, kay Checakunap
kawsasqankunakta qillqa
sun ° macua ° yunca ° ñisqakta
takisqankunaktapas - chay
mantari runap paqa
rimusqantawanpas**

<Kapitel 24: Hierauf wollen wir erzählen, wie die Checa lebten, sowie ihre Macua und Yunca genannten Tänze und dann ferner auch den Ursprung der Menschen>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 25 **Erzählung aus alter Zeit:
Wie Pariacaca die Colli durch Wind vertrieb
(vgl. Kap. 6 und 26)**

capitulo 25

**kaypim qillqasun ima hinam
Colli runakunakta Yaruti
ni ñisqamanta ura Yunga
man wayra aparqan
chayta**

<Kapitel 25: Hier wollen wir beschreiben, wie der Wind die Colli-Leute aus Yarutini in das Yunca(land) unten trug, dieses>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 26 **Erzählung aus alter Zeit:
Wie Pariacaca die Macacalla-Bewohner durch Regen vertrieb**

capitulo 26 imanam

**Macacallakta Pariacaca
atirqan
imanam
ña atispa churarqan
churinkunakta**

<Kapitel 26: Wie Pariacaca den Macacalla besiegte (und) wie er nach seinem Sieg seine Söhne ansetzte>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 27 **Erzählung aus alter Zeit:
Der endgültige Tod
(2 Versionen)**

**capitulo 27 imanam runakuna
ñawpa pacha wañuspa "Pichqa punchaw
pim kutimuni" ñispa rimarqanku
chay chaykunaktam qillqasun**

<Kapitel 27: Wie die Menschen in alter Zeit, wenn sie starben, in fünf Tagen zurückzukehren glaubten – das wollen wir beschreiben>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 28 **Beschreibung alter Bräuche und ihrer Fortdauer:
Die Totenspeisung in alter Zeit und in neuerer Zeit zu Allerheiligen**

**capitulo 28 imanam Pariacacap
mitanpi animakunakta qaraq
karqan chaymanta Todos San
tospaqri ima hinam ñaw
pa pacha unancharqan**

<Kapitel 28: Wie man zu Pariacacas Zeit und dann auch zu Allerheiligen die Seelen zu speisen pflegte; so verstanden sie es in alter Zeit>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 29 **Beschreibung alter Bräuche und ihrer Fortdauer:
Mythen und alte Gebräuche über die Sternbilder**

**capitulo 29 imanam huk
Yacana sutiyuq hanaq pacha
manta uraykumun yakukta
upyaypaq chaymantari
wakinnin quyllurkunakta
wanmi rimasun ima su
tintawanpas**

<Kapitel 29: Wie ein sogenanntes Yacana vom Himmel heruntergestiegen kommt, um Wasser zu trinken, und dann wollen wir noch von anderen Sternen erzählen und auch, wie sie heißen>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 30 **Erzählung mit Bezug zu aktuellen geographisch-politischen Gegebenheiten:
Wasservertelung von Anchicara (Allauca) und Huayllama (Surco);
Beschreibung der Reinigung der Wasserleitung**

**capitulo 30 imanam Allaucap
quchanpi iskay huaca qari war
mi tiyan Poruipi kaykunap kas
qantam qillqasun**

<Kapitel 30: Wie am See der Allauca, an der Porui-(Quelle), zwei Huaca, Mann und Frau, sitzen – ihr Dasein wollen wir beschreiben>

[Titel nur auf Quechua]

Kap. 31 **Erzählung mit Bezug zu aktuellen geographisch-politischen Gegebenheiten:
Wasserrechte und deren Herleitung aufgrund von Beziehungen zwischen
Concha (Llacsamisa, Collquiri) und Yampilla (Capyama)**

[am Rand: Concha]

**capitulo 31 imanam kay hanaqnin
capitulopi quchap kasqanta rimar
qanchik chay hinallataqmi kay
manta kay Concha ayllu
manta Yança ñisqa quchakta rimasun
kay simiri kay hinam**

<Kapitel 31: Wie wir im vorigen Kapitel von einem See berichtet haben, ebenso wollen wir hierauf, was den Concha-Ayllu angeht, von dem Yança genannten See sprechen. Und diese Sage ist so>

[Titel nur auf Quechua]

Supplement 1 **Bericht:
Zwillinge und Zeremonien bei deren Geburt**

[kein Titel]

Supplement 2 **Bericht:
Zeremonie des Haareschneidens bei Kindern
mit besonderem Haarwuchs (*atalilla*)**

[kein Titel]

Capitulo 7 ymanam chay cuparacuna chay chuquisuso ñiscacta
canancamapas yupaychan

cay cuparacunam huc aylo cupara ñisca aylo sutioç / caycunam
canan s(an) lorençopi reduzisca canancamapas causan cay ayllomantam
canan huc yumay chauincho sutioç cay chauincho <huarmin> ayllom
carca(n) chay chuquisuso ñisca chaymi caycunaca ñaupä pacha ña may
pacham rarca pichana carca mayo quillapi canancamapas chay pacham
tucoy hinantin runacuna chay chuquisuso ñisca huarmip tiascan-
<hua(n)>man rircancu <□> assuanhuan tictinhuan cuynhuan lllamanhuan
chaypi chay supay huarmicta muchaypac chaymi ña chayta muchaspari
pisca ponchaosi chaypi quishuaruan quenhaspa runacunactapas mana
purichispa chaypi ña payarca(n) chaysi ña chayta puchucaspä rarca
pichaynintahuanpas tucoyta ña pochocaspas chaymanta taquispa
runacuna hamurcan huc huarmictari caymi chuquisuso ñispa payta yna
alli manhaspa chaopipi pusamurcancu chaymi ña llactanpi chay
huarmi chaytinpri caymi chuquisuso ñispa huaquin ashuahua(n)
ymauan churapuspa suyarca(n) chaypi tucoy hinantin tuta taquispa
vpiaspa runacuna ancha aton fiestacta rurarcancu chaymantam ñaupä
don sebastian apu causaptinpas corpus (cris)tipi aton pascuacunapipas
huc huarmi chuquisusom can ñispa haton aquillahuan aton potohuanpas
ashuacta manya(n)manta cumuc carca(n) caymi mamanchicpac ashuan
ñispa chaymantari saractapas camchascacta aton matihuantac cumuc
carcan ña cay rarcacta pichayta puchocamospari runacunacta ancha
punis combidac carca(n) saracta purotucta yma aycaactaPas cuspa cay
yna vinaycoc captinsi runacunapas ñam chuquisusup rarcanta pichan
haco ricumuso(n) ñispa huarochirimantapas tucoy llactacunamantapas
ric carca(n) chaytam canan ña rarcacta pichaspaca musiasca yntac
ruran muchan runacunari yma yna ruracuptinpas alcaldepas yma ayca
runacunapas manam ymaraycom chay hina ruranqui ñispa amachan-
mancho canancamapas porque yallinracmi payhuan taquin vpian
machascancama p(adr)ectari rarcactam pichamuni p(adr)e taquicusac
vpiaçusac ñispa(m) lllollachen caytaca tucoy hinantin runacunam
ruraytaca ruran ychaca huaquinca mana ñam ruranchu allu p(adr)eoc
caspa huaquinri pacallapica yntac canancamapas causanco

(fol. 72 v.)

Kapitel 8 (1)

mana allintachu yachanchic canan mullucocha sutioç ña capuþtin
porque huallallucta atiptinmi nina rupapþin payta huañuchispa cocha-
man tucuchircan chay mullucocha ñiscanchic pachas huallallu carhuin-

21: *mamanchicpac* statt *mamanchicpa*.

(1) vgl. S. 15.

chup tiascan pacha carcan chaysi tucoy hinantin yunca sapa carcan
hatun machachuaypas caquepas ima ayca yminalcunapas hunta carcan
chaymantas cay huallallu carhuinchucta pay atipac rispäs ocapati
huauquencunanhuan siricurcan chaysi siricuptinsi chay pacha anchata
chirircan runtupa urmamurcan paypa pucllascanpi chaysi chay pacha
huc runa huaca- = *Dezir Lo de La culebra* — = cuspa hamurca(n) huc fol. 72 v.
churinta apaspa chaymanta mullontapas coca(n)tapas tictincunactapas
huallallocta vpiachimusac ñispa apaspa chaysi chay pariacacapcap
hucninka churi = *sauer los n(ombr)es de estos .5. her(man)os los*
n(ombr)es de estos cinco her(man)os son, pariacaca churapa, puncho,
pariacarcu no sauemos el n(ombr)e de vno de estos cinco — = maymanmi
yna huacacuspä rinque ñispa taporcan chaysi payca yaya cay cuyascay
churillaytam canan apani huallallocta caramuc ñiptinsi churi ama
apa<y>nquicho llactayquiman cutichicoy chaymantam chay mullo-
yquitaca cocayquitaca tictiquitaca ñocacta coay chaymanta churiquitaca
cutichicoy ñispa ñirca(n) chaymantari pihcantin ponchaopim cayman
cutimunqui ñocacta atinacocata ricoypac ancha yacuhua(n) atipaptica
yayanchicmi atipan ñispan ñihua(n)qui ynaspa anchatac ninahuan
atipahuanca chayca atipay tucontacmi ñispatac ñihuanqui ñiptinsi chay
runaca mancharispa yaya manacho chayca huallallo caruincho ñocapac
pinaconca ñi<ptinsi>spari ñirca ñiptinsi piñacochonpas manam ymanas-
noquecho yallinracmi ñocaca runacta camasac amiyocata llatayocata
huarmictari añas<□>yocata huca cari huca huarmicta ynam camasac
ñispa rimaptinsi siminmanta samaynin huc hamo <asol> ancas hyna
= *azul claro era.* = llöcsimorcan = *hijos. curaca. o ancacha el .1.º*
ch[□]ca el 2.º lluncu. el 3.º sullca. el 4.º llaca el 5.º ami el 6.º — y(jo)s —
hijas —. Polcacha — o cochucha. la 1.ª cobapacha — la 2.ª ayuche — la
3.ª sullcacha la 4.ª eca(n)cha la 5.ª anacha. o naçi = chaysi chay runaca
chayta ricuspa mancharispa tucoy apamusca(n)ta co<pa>rcan chaysi
chay pihca runaca chay mullocta cap cap ñichispa micorcan tucoy
hinantin coscantahua(n) chaymantäs chay runaca cutimorca(n) churinta
apacospa ynaspas ñatac pihcantin Ponchaomanta ñatac chay pariacacap
simincama cotirca(n) ricu<□>/musac ñispa
= *pariacacap atisca(n)* = chaymantas ña pariacaca pih.ca ponchao
ñiscanmanta chay huallallo caruinchocta atita ña callarirca(n) chay
simiri cay hinam pariacaca pihca runa caspas pihca pachamanta
tamyaita ña callarirca chay tamyas canan quello puca tamyä carcan
chaymantas yllapaspari pihca pachamantatac yllaparcän chaysi tutalla-
manta ña hora pachacama chay huallallo caruinchocta <nina> ancha
aton nina ñahca sieloñicmanpas chayaspa ruparca mana huaño-

3: *ocapati* statt *ocsalapi* oder *ocsapatiþi*.8: *pariacacapcap* statt *pariacacap*.

Wo wollen wir beide hin?“ „Auf denn“, sprach Pariacaca und führte sie zum Ausfluß der Cocochalla genannten Leitung hin. Dort angekommen sagte die Frau: „hier bei meiner Wasserleitung will ich bleiben“, sprach und erkaltete dort zu Stein. Pariacaca aber verließ sie und stieg weiter nach oben, doch davon soll nachdem die Rede sein³¹.

Am Ausfluß der Cocochalla-Leitung sitzt nun die Frau Chokesuso, zu Stein erstarrt³². Und über ihr in der Nähe wohnt Coniraya, der ebenfalls versteinerte, an einer anderen Wasserleitung, die Huincompa hieß. Dort soll Coniraya geendet haben, indem er gleichfalls erstarrte, doch von seinen Taten wird erst in späteren Kapiteln erzählt³³.

Siebentes Kapitel: Wie die Cupara bis heute die Chokesuso verehren

Cupara heißt ein Aillu³⁴, der heute in der Reduktion³⁵ San Lorenzo lebt. Eine Abspaltung dieses Aillu waren die Chahuincho, und von ihnen stammte Chokesuso her³⁶.

Wenn einst — und auch heute noch — im Monat Mai die Wasserleitung zu reinigen war, zog man gemeinsam zum Sitze dieser Frau Chokesuso hin, um dort mit Chicha, Mani-Chicha³⁷, mit Meerschweinchen und Lamas dem teuflischen Weibe zu huldigen. Bei diesem Kulte erstellte man dort für fünf Tage eine Einfriedigung aus Quishuarholz, in der man die Leute versammelt hielt und sich niemanden entfernen ließ. War dies geschehen und auch die Reinigung der Wasserleitung durchgeführt, so kamen die Leute von dort mit Gesang gezogen und führten dabei eine Frau, der sie als Chokesuso huldigten, in ihrer Mitte. Die Ankunft dieser Frau erwartete man schon im Dorfe und hielt für diese „Chokesuso“ Chicha und alles mögliche bereit. Dann tanzte und trank man die ganze Nacht hindurch bei einem großen Fest. Und noch zu der Zeit, als der alte Herr Don Sebastián lebte, pflegte an Fronleichnam und an anderen hohen Feiertagen eine Frau mit den Worten: „das ist die Chicha unserer Mutter“, aus einem großen silbernen Opfergefäß und mit einer großen Kürbistrinkschale reihum Chicha auszuteilen, und ebenso verteilte sie aus einem großen runden Kürbis gerösteten Mais. Auch bewirtete man sich untereinander, wenn man von der Reinigung der Wasserleitung kam, wobei man sich Mais,

³¹ Vgl. Kap. 8.

³² Vgl. Kap. 7.

³³ Vgl. Kap. 14.

³⁴ Sippe oder Clan.

³⁵ Ansiedlung missionierter Eingeborener.

³⁶ Vgl. Kap. 6.

³⁷ Ein Maisbier mit Zusatz amerik. Erdnuß.

Bohnen und anderes gab. Wenn die Cupara derart schmausten, dann machten sich auch die Leute aus Huarochiri und allen anderen Dörfern auf den Weg, indem man sich zurief: „sie haben schon die Wasserleitung der Chokesuso gereinigt, kommt, laßt uns sie besuchen!“

Diesen Kult weiß man im Anschluß an die Reinigung der Wasserleitung auch heute noch zu bewerkstelligen. Und obwohl die Leute unter sich so handeln, würde es ihnen auch heute weder der Alcalde³⁸ noch sonst jemand verwehren und fragen: „weswegen tut ihr dies?“ — im Gegenteil, man tanzt und zecht mit ihnen bis zur Trunkenheit. Den Pater aber belügt man: „Ich komme von der Reinigung der Wasserleitung, Pater, drum will ich singen und trinken gehn.“ So machen es alle, und nur wenige, die einen guten Pater haben, tun es nicht mehr, alle anderen aber leben insgeheim so bis auf den heutigen Tag.

Achstes Kapitel: Wie Pariacaca hervortrat, wie ein Mann seinem Befehle folgte und kehrt machte und wie Pariacaca mit Huallallo Carhuincho rang

Von Huallallo Carhuincho's Dasein haben wir schon berichtet³⁹, aber noch nicht gesagt, wo er lebte. Die Stätte, die er sich als Wohnplatz wählte, soll oben in der Gegend gewesen sein, die heute Pariacaca heißt. Ihren ursprünglichen Namen kennen wir nicht, heute trägt die Stelle den Namen Mullukocha, das heißt Korallensee, und zwar deshalb, weil Pariacaca bei seinem Siege über Huallallo, der als Feuer brannte, dieses auslöschte und dabei die Landschaft in einen See verwandelte. Die Gegend des später so genannten Korallensees war Huallallo Carhuincho's Aufenthalt. Alle Siedlungen dort sollen von Yunca bewohnt gewesen sein, so wie es auch Schlangen, Tukane und alle anderen Tiere der Yungas⁴⁰ in Fülle gab.

Als Pariacaca auszog, um Huallallo Carhuincho zu bezwingen⁴¹, ließ er sich mit seinen Brüdern in Ojsapati⁴² nieder. Aber kalt war es und Hagel fiel, als sie dort ruhten und sich gütlich taten. Da erschien ein Mann, der sich auf einem Opfergange befand und einen seiner Söhne sowie Korallen, Koka und Mani-Chicha mitbrachte, um alles dies dem Huallallo darzubringen. Von einem Sohne Pariacaca's gefragt, wohin er zu opfern gehe, antwortete er: „Vater, dies mein geliebtes Söhnchen

³⁸ Dorfschulze (span.).

³⁹ Vgl. Kap. 1.

⁴⁰ Heiße Talniederungen. — Vgl. Kap. 1, 9, 24 und 31.

⁴¹ Vgl. Kap. 6.

⁴² Vgl. die Anm. zu Zeile 3 des Khetschua-Texts.

en medio de una gran fiesta. Después, cuando todavía vivía el alcalde Don Sebastián, en las fiestas del Corpus Christi y en las Pascuas de Resurrección, una mujer que decían que era Chuquisusu, sacaba con un gran cántaro de una gran cuba la chicha y la distribuía por orden a todos, diciendo que aquella era la chicha de su madre. [90] Después les daba también maíz tostado, sacándolo de una gran calabaza. Terminada la limpieza de las acequias, los hombres eran agasajados con continuos banquetes y les daban maíz, alubias y otras cosas de este género. Y poco a poco se aumentaba la muchedumbre de hombres, y los aldeanos exclamaban: "Ya están limpias las acequias de Chuquisusu; ea, vayamos a ver", y salían de Huarochiri y de los demás pueblos cercanos y se dirigían a aquel lugar.

[91] Ahora también todo esto hacen al mismo tiempo que la limpieza, e igualmente hacen sus adoraciones. Ni el alcalde ni ningún otro preguntan por qué lo hacen, y no sólo no han impedido esta ceremonia hasta la fecha, sino que también con aquellos indios bailan y beben hasta emborracharse. Y al sacerdote los indios le engañan diciendo: "Padre, voy a limpiar las acequias, bailaré, beberé." [92] Esto lo hacen casi todos; algunos no lo harían si allí estuviera un buen sacerdote, y otros hasta la fecha lo siguen haciendo con las mismas costumbres de antaño.

CAPITULO VIII

Ya hemos hablado de la vida de Huallallu Carhuincho, pero no hemos expuesto aún el lugar dónde vivió y los pueblos que fundó.

[93] Este hombre, en sus primeros tiempos, moró cerca del Paryacaca alto, aunque no sabemos qué nombre tendría este lugar en aquellos tiempos. Ahora se llama Mulluccucha, porque Paryacaca, combatiendo contra Huallallu, cuando éste ardía como fuego, para matarlo transformó este sitio en lago. Pues bien, este lago de Mulluccucha se dice que fué entonces la residencia de Huallallu.

[94] En aquel tiempo todos estos lugares los habitaban tan solamente los yuncas, y estaban llenos de culebras de gran tamaño, de caquis y de toda otra clase de animales: Los yuncas, como hemos dicho en los capítulos anteriores, se alimentaban de carne humana. Cuando Paryacaca salió a combatir a Huallallu Carhuincho, aquellos cinco huaccas que constituían Paryacaca se reunieron en uno. Y esto realizado, se siguieron grandes fríos; cayó también granizo mientras ellos se disponían a la lucha.

[95] En estas circunstancias vino un hombre con un hijo suyo y con corales, coca, ticti para ofrendarlos a Hua-

[90 — 92]

ri · "ca · y mi Chuqquisusu" ñi · spa, huaquin ashua · huan ima · huan chura · pu · spa suya · recca · n. Cha · y pi tucu · y hina · ntin tuta taqui · spa upya · spa runa · cuna ancha hatu · n fiesta · cta rura · recca · neu.

Cha · y manta · m ñaupa Don Sebastian apu causa · pti · n pas Corpus Christi pi hatu · n Pascua · cuna · pi pas huc huarmi: "Chuqquisusu · m ca · ni" ñi · spa hatu · n aqqui · lla · huan hatu · n putu · huan pas ashua · cta manya · n manta · ccu · mu · cc ca · recca · n: "ca · y mi mama · nchie · pa ashua · n" ñi · spa.

[90] Cha · y manta ri sara · cta pas camcha · secca · cta hatu · n mati · huan tacc · ccu · mu · cc ca · recca · n.

Ña ca · y rarca · cta picha · y · ta puchu ca · mu · spa ri runa · cuna · cta ancha puni · s convida · cc ca · recca · n. sara · cta purutu · cta ima haycca · cta pas · ccu · spa.

Ca · y hina huiña · ycu · cc ca · pti · n si, runa · cuna pas: "ña · m Chuqquisusu · p rarca · n · ta picha · n: haec · ricu · mu · su · n!" ñi · spa, Huaruchiri manta pas tucu · y llacta · cuna manta pas ri · cc || ca · recca · n.

72^r

[91] Cha · y · ta · m cana · n ña rarca · cta picha · spa cca mu · sya · secca hina tacc rura · n muchcha · n. Runa · cuna ri ima hina rura · cu · pti · n pas, alcalde pas ima haycca runa · cuna pas ma · na · m: "ima raycu · m cha · y hina rura · nqui" ñi · spa ama · cha · n man chu cana · n · cama pas: porque yalli · n race mi pa · y · huan taqui · n upya · n macha · secca · n · cama. Padre · cta ri: "rarcac · cta · m picha · mu · ni, padre: taqui · cu · sa · cc upya · cu · sacc" ñi · spa · ra llulla · chi · n.

[92] Ca · y · ta cca tucu · y hina · ntin runa · cuna · m rura · y · ta · cca rura · n. I cha cca huaqui · n cca mana ña · m rura · n chu alli padre huc ca · spa: huaqui · n ri paca · lla · pi cca hina tacc cana · n · cama pas causa · neu.

CAPUT VIII

Ña · m ari Huallallu Carhuincho · p causa · secca · n · ta cca huilla · recca · nchie. I cha cca ca · y · pa tiya · secca · n · ta · m llacta · chacu · secca · n · ta · m mana rima · recca · nchie chu.

[93] Cha · y si ca · y cca ñaupa pacha hana · cc Paryacaca ñi · cc · pi tiya · recca · n. Cha · y tiya · secca · n · pa suti · n · ta · m mana alli chu yacha · nchie, cana · n Mullu ceucha suti · yucc ña ca · pti · n: porque Paryacaca · m pa · y · ta ati · spa, cha · y Huallallu cca nina rupa · pti · n, cha · y · ta huañu · chi · y · pacc ceucha man ña tucu · chi · recca · n. Cha · y Mullu ceucha ñi · secca · nchie pacha · pi · s cha · y Huallallu · p tiya · secca · n ca · recca · n.

[94] Cha · y pacha · s cana · n tucu · y hina · ntin pacha yunca sapa ca · recca · n, hatu · n machchacchua · y pas caqui pas ima haycca animal · cuna pas huntta · pti · n si tiya · recca · n. Ima · na · m ñaupa · cc capitulo · pi runa miccu · secca · n · ta huilla · nchie cha · y sina.

Cha · y manta · s Paryacaca cca ca · y Huallallu Carhuincho · cta ati · pa · cc ri · spa · s Uesapata · pi pichea · ntin rihui · cu · recca · n. Cha · y hina rihui · cu · pti · n si cha · y pacha pas ancha chiri · recca · n runtu pas urna · mu · recca · n pa · y · pacc puella · secca · n · pi.

[95] Cha · y ri cha · y pacha huc runa cca huacca · ||cu · spa 72^v

Capit.o 8:

ymanam pariacaca vichaycorcan ymanam huc runa
chuquinuan pariacacap simencama cutimurcan chaymantari
ymanama tina corcan -- huallallo caruinchouan

ñam ari huallallo caruinchop causas cantaca villarcanchic ychaca caypa tiascantam llacta chacuscantam manari *marcanchiccho* chaysi cayca [huallallo caruicho] ñaupá pacha hanac pariacá ñicipi tiarcan chay tias campas sutintam mana allichó yachanchic cananca mullococha sutioc ña captin *porque* pariacacam payta atispa chay huallalloca nina rupaptin chayta huañochipac cochaman ña tuco chirican chay mullococha ñiscanchic pachapis chay huallallop tiascan cerca chay pachas canan tucoy hinantin pacha yunca sapa carcan aton ma chac huaypas caquepas yma ayca *animal*/cunapas hon(t) aptinsi tiarcan ymanam naupac *capi.opi* [1 capit.o] runamicus canta villanchic chay hina chaymantas pariacacaca cay huallallo caruinchocata atipac rispás [hucsa] ocsa patapi pich cartin (ó cantin) riuicorcan chay hinca riuiscoptinsi chay pachapas ancha chirircan runtupas horma murcantac paypac puellas canpi.

chaysi chay pacha huc runaca huaca /f.72v/ [Dezir lo de la culebra---] cuspa hamurcan huc churinta apaspa chaymanta mullontapas cocantapas tictin cunactapas huallallocta vpiachi musac ñispa apaspa chaysi chay pariacacap cap huc ninca churi may manmi yna huaca cuspa rinque ñispataporcan chaysi payca yaya cay cuyas cay churi llaytam canan apani huallallocta caramuc ñiptinsi churiamá apay quicho llactayquiman cutichicoy chaymantam chay mulloyquitacaco cay quitaca ticsiquitica ñocacta coay chaymanta churiquitaca cutichicoy ñispa ñircan chay mantari pihcantin ponchaopim cayman catimunqui ñocacta atinacocata ricoypac anchaya anhuan atipaptica yayanchicmi atipan ñispan ñihuanqui ynaspá anchatac ninahuan atipahuanca chayca atipay tucontacmi ñispatac ñin huanqui ñiptinsi.

sauer los n. es
de estos 5 her.
os los n.es de
estos cinco her.
os son, pariacaca,
churapa,
puncho, pariacarcu
no saue-
mos el n.e de
vno de estos
cinco.

CAPITULO 8

Cómo ascendió Pariacaca; cómo un hombre, con su lanza, volvió hasta la boca de Pariacaca y luego, cómo Pariacaca se encontró con Huallallo Carhuincho.

Ya hemos hablado de la existencia de Huallallo Carhuincho, pero no hemos dicho nada de cómo vivió y construyó su pueblo. En tiempos antiguos, él habitó en el llamado Pariacaca de arriba. Cómo estuvo allí, exactamente no lo sabemos, ni en qué sitio. Ahora se entiende que fue en la laguna llamada Mullococha. Porque, cuando Huallallo se convirtió en fuego llamante para luchar con Pariacaca, Pariacaca lo venció e hizo de aquella zona una laguna, que ahora se llama Mullococha. En esa zona que llamamos Mullococha, dicen que vivió Huallallo. Entonces toda esa parte tenía muchas tierras cálidas, estaba poblada de grandes serpientes, caques y toda clase de *animales*; cuando Huallallo vivía allí, la tierra estaba cargada de estos animales. Así como en un capítulo anterior hablamos de cómo existieron hombres antropófagos y cómo era la tierra entonces, así fue el sitio en que habitaba Huallallo. Después, cuando Pariacaca derrotó a Huallallo Carhuincho, en la cima de Ocsa se fundieron los cinco (en uno, los cinco halcones convertidos en hombres). Y apenas se fundieron, la tierra se enfrió y empezó a caer granizo, mientras él (Pariacaca) se regocijaba.

En ese momento, vino un hombre llorando intensamente; traía a su hijo; llevaba también mullo (*), coca y un potaje selecto llamado ticti, "Para que los tome Huallallo", decía. Uno de los cuerpos de Pariacaca le preguntó: "Hijo, ¿adónde vas llorando tan tristemente?". Entonces el hombre contestó: "Padre: llevo este hijo mío, tan amado, para servírselo a Huallallo". Luego de oírlo, Pariacaca le dijo: "No lo lloves, hijo. Vuelve a tu pueblo. Dame a mí las otras ofrendas y vuelve con tu hijo a tu pueblo. Cinco días después, regresa nuevamente aquí para que veás cómo lucho. Si me ves vencer bien, "Ha vencido nuestro padre", me dirás. (Huallallo) ha de pretender derrotarme con un gran fuego; y, si con la fuerza del fuego me derrotara, tú dirás: "Ha concluído la lucha", me hablarás".

(*) Conchas marinas molidas, coral.

runacunacta ancha punis combidac carca(n)	lud sie die Leute groß ein
saracta purutucta yma aycacta Pas cuspa	und verteilte Mais, Bohnen und sonstiges.
5 cay yna vinaycoc captinsi	Wenn sie so in sich hineinstopften,
runacunapas ñam chuquisusop rarcanta pichan haco ricumuso(n) ñispa huarochirimantapas tucoy llacta- cunamantapas ric (<i>fol. 72r.</i>) carca(n)	machten sich mit den Worten: „Schon reinigen sie die Wasserleitung der Chuquisuso, wohlan, wir wollen sie besuchen“, auch die Leute aus Huarochiri und allen (anderen) Dörfern auf.
10 chaytam canan ña rarca<p>cta pi- chaspaca musiasca ynatac ruran muchan	Wenn sie die Wasserleitung gereinigt haben, tun sie das (und) beten sie mit Vorbedacht heute noch so.
runacunari yma yna ruracuptinpas	Und obgleich die Leute so für sich handeln,
alcaldepas yma ayca runacunapas 15 manam ymaraycom chay hina ruranqui ñispa amachanmancho canancamapas	würden auch heute noch weder der Alcalde (9) noch irgendwelche (anderen) Leute sich ein- mischen und sagen: „Warum tut Ihr so?“
porque yallinracmi payhuan taquin vpian machascancama	denn im Gegenteil, sie tanzen und zechen mit ihnen, bis sie betrunken sind.
p(adr)ectari rarcactam pichamuni 20 p(adr)e taquicusac vpiacusac ñi- spa llollachen	Den Pater aber betrügen sie mit den Worten: „Ich habe die Wasserleitung gereinigt, Pater, ich will tanzen und trinken.“
caytaca tucoy hinantin runacunam ruraytaca ruran	Und was sie (dabei) zu tun haben, betreiben alle Leute zumal.
yehaca huaquinca mana ñam rurancho 25 alli (padr)eoc caspa	Andere aber, die einen guten Pater haben, tun nicht mehr so,
huaquinri pacallapica ynatac canan- camapas causanco	und (wieder) andere leben nur insgeheim heute noch so.
capit(ul)o 8 ymanam pariacaca vichaycorcan ymanam huc runa chu<q>rinuan pariacacap 30 simencama cutimurcan chaymantari ymanam atinacorca(n) huallallo caruinchoua(n)	Achtes Kapitel: Wie Pariacaca hinaufstieg (1), wie ein Mann mit seinem Sohne auf Pariacacas Geheiß kehrtmachte und wie (Pariacaca) darauf mit Huallallo Caruincho kämpfte.
ñam ari huallallo caruinchop cau- sascantaca villarcanchic	Von Huallallo Caruinchos Dasein haben wir schon erzählt (2),

(9) Span.: Dorfschulze.

(1) Vergl. Kap. 6.

(2) Vergl. Kap. 1.

<p>yhaca caypa. tiascantam llacta- chacuscantam mana rimarcanchiccho</p>	<p>aber seinen Sitz und seine Wohnstatt haben wir nicht genannt.</p>
<p>chaysi <hua> cayca <huallallo caruincho> ñaupá pacha hanac 5 pariacañicpi tiarcan</p>	<p>Man sagt aber, daß er in alter Zeit oben in der Gegend des Pariacaca gewohnt habe.</p>
<p>chay tiascampa <[]> sutintam mana allichó yachanchic</p>	<p>Den Namen dieses seines Sitzes kennen wir nicht gut,</p>
<p>cananca mullococha sutioç ña capti(n)</p>	<p>während er heute den Namen Mullococha bekommen hat,</p>
<p>10 porque pariacacam payta atispa chay huallalloca nina rupaptin</p>	<p>weil Pariacaca, als er den Huallallo, der als Feuer brannte, besiegte,</p>
<p>chayta huañochipac cochaman ña tucochircan</p>	<p>ihn (diesen Ort), um jenen zu töten, in einen See verwandelte.</p>
<p>chay mullococha ñiscanchic pacha- 15 pis chay huallallop tiascan carca</p>	<p>Diese von uns Mullococha genannte Gegend war Huallallos Sitz.</p>
<p>chay pachas canan tucoy hinantin pacha yuncasapa carcan</p>	<p>Damals soll nun das ganze Land voll von Yunka gewesen sein,</p>
<p>aton <hua> machachuaypas caque- pas yma ayca animalcunapas honta- 20 ptinsi</p>	<p>(und) dieweil große Schlangen, Tukane und alle möglichen Tiere (es) füllten (3),</p>
<p>tiarcan ymanam ñaupac capi(tul)o- pi 1 Cap(i)t(ul)o runa micu- scanta villanchic chay sina /</p>	<p>wohnte er (da), wie wir in einem früheren Kapitel (4) von seinem Menschenfressen erzählten.</p>
<p>chaymantas pariacacaCa cay hualla- 25 llo caruinchocta atipac rispás</p>	<p>Als Pariacaca dann auszog, um Huallallo Caruincho zu besiegen (5),</p>
<p><huçsa> ocsapatapi ocsapata es ju(n)to a [p]ariacaca. pih- pich cantin riucorcan</p>	<p>spielten sie in Ocsapata (6) zu fünfen mit der Schleuderkugel.</p>
<p>chay hina riucoptinsi</p>	<p>Als sie so schleuderten,</p>
<p>30 chay pachapas ancha chirirca(n) runtopas hormamurca(n)tac pay- pac pucllascanpi.</p>	<p>war es sehr kalt zu der Zeit, und Hagel fiel hernieder bei ihrem Spiel.</p>

5: pariacañicpi statt pariacacañicpi.
23: sina statt hina.

(3) Vergl. Kap. 1, 9, 24 und 31.

(4) Sp. Gl.: 1. Kapitel.

(5) Vergl. Kap. 6.

(6) Sp. Gl.: Ocsapata ist in der Nähe des Pariacaca(berges).

<p>chaysi chay pacha huc runaca huaca- (fol. 72v.) cuspa ha- murca(n) <i>Dezir Lo de La cu- lebra</i></p>	<p>Da soll um die Zeit ein Mann angekommen sein, der sich auf einem Opfergange befand (7)</p>
<p>5 huc churinta apaspa</p> <p>chaymanta mullontapas coca(n)ta- pas tictincunactapas huallallo- cta vpiachimusac ñispa apaspa</p> <p>chaysi chay pariacacapcap hucnin- ca churi <i>sauer los n(nombr)es de estos. 5. her(man)os los n(ombr)es de estos cinco her- (man)os son. pariacaca churapa, puncho, pariacarcu no saueamos el</i> 15 <i>n(ombr)e de vno de estos cinco</i> maymanmi yna huacacuspa rinqe ñispa taporcan</p> <p>chaysi payca yaya cay cuyascay churilla y tam canan apani hualla- 20 llocta caramuc ñiptinsi</p> <p>churi ama apa<y>nquicho llacta- yquiman cutichicoy</p> <p>chaymantam chay mulloyqui- taca cocayquitaca tictiquitaca 25 ñocacta coay</p> <p>chaymanta churiquitaca cutichi- coy ñispa ñirca(n)</p> <p>chaymantari pihcantin ponchaopim cayman cutimunqui ñocacta atina- 30 cocta ricoypac</p> <p>ancha yacuhua(n) atipaptica yayanchicmi atipan ñispan ñi- hua(n)qui</p> <p>ynaspa anchatac ninahuan atipa- 35 huanca chayca atipay tucontactami ñispatac ñihuanqui</p>	<p>und einen seiner Söhne mitbrachte,</p> <p>ferner Muscheln, Koka und Erdnuß-Chicha (mit sich) trug, in der Absicht, den Huallallo trinken zu lassen.</p> <p>Da soll (ihn) einer von diesen Pariacacas gefragt haben (8): „Mein Sohn, wohin gehst Du und opferst so?“</p> <p>Als der aber sagte: „Vater, dies mein geliebtes Söhnchen bringe ich jetzt, um (ihn) dem Huallallo zu essen zu geben“,</p> <p>(antwortete er): „Mein Sohn, bringe (ihn) nicht, (sondern) laß (ihn) zu Deinem Dorfe zurück- kehren!</p> <p>Und gib Deine Muscheln, Deine Koka (und) Deine Erdnuß-Chicha mir —</p> <p>dann aber laß Deinen Sohn zurückkehren“, antwortete er.</p> <p>Als er aber ferner (gesagt haben soll): „In fünf Tagen kehre hierher zurück, um mich beim Kampf zu sehen.</p> <p>Falls ich (dann) mit vielem Wasser den Sieg davontrage, sprich zu mir: ‚unser Vater siegt‘;</p> <p>und ebenso, wenn er mich dagegen mit vielem Feuer besiegen sollte, sprich zu mir: ‚der Kampf ist zu Ende‘“</p>

9: pariacacapcap statt pariacacap.

(7) Sp. Gl.: Das von der Schlange erzählen!

(8) Sp. Gl.: Die Namen dieser fünf Brüder fest-
stellen! Die Namen dieser fünf Brüder sind:
Pariacaca, Churapa, Puncho, Pariacarcu — den
Namen eines von diesen fünfen wissen wir nicht.

<p>ñiptinsi chay runaca mancharispa</p>	<p>(gesagt haben soll), bekam jener Mann aber Furcht und (sprach):</p>
<p>yaya manacho chayca huallallo caruincho ñocapac pinaconca ñi<ptinsi> spa ñirca</p>	<p>„Vater, wird Huallallo Caruincho mir darob nicht zürnen?“, (so) sprach er.</p>
<p>5 ñiptinsi pinacochonpas manam ymanasonquecho</p>	<p>Als er (so) sprach, (Pariacaca aber antwortete): „Mag er erzürnen — er wird Dir nichts tun können.</p>
<p>yallinracmi ñocaca runacta camasac amiyocta llatayocta huarmictari añas<[]> yocta hucta cari</p>	<p>Vielmehr werde ich einen Menschen erschaffen, ekelerregend und nackt, und eine Frau, stinkend, (und zwar) einen als Mann, einen als Frau, so werde ich (sie) erschaffen“, antwortete,</p>
<p>10 hucta huarmicta ynam camasac ñispa rimaptinsi</p>	<p>strömte aus seinem Munde sein Atem wie blauer Rauch (9).</p>
<p>siminmanta samaynin huc hamo <asol> ancas hyna azul claro era. llocsimorecan</p>	<p>(10)</p>
<p>15 <i>hijos. curaca. o ancacha el .1. ch[]ca el 2. Lluncu. el 3.º sullca. el 4. llaca el 5.º ami el 6.º — y(jo)s — hijas — Polcacha — o cochucha. la 1.ª cobapacha — la</i></p>	<p>Da bekam es der Mann, als er dies sah, mit der Angst und händigte alles, was er mitgebracht hatte, aus.</p>
<p>20 <i>2.ª ayuche — la 3.ª sullcacha la 4.ª eca(n)cha la 5.ª anacha. o naçi</i></p>	<p>Dann aber sollen die fünf Männer diese Muscheln, wobei sie „cap-cap“ machten, gegessen haben sowie alles (andere), was er ihnen gab.</p>
<p>chaysi chay runaca chayta ricsupa mancharispa tucoy apamusca(n)ta</p>	<p>Darauf soll der Mann umgekehrt sein und seinen Sohn mitgenommen haben.</p>
<p>25 co<pa>rcan</p>	<p>Ebenso kehrte er nach fünf Tagen, nach Pariacacas Geheiß, wieder zurück, um zuzusehen,</p>
<p>chaysi chay pihca runaca chay mullocta cap cap ñichispa micorecan tucoy hinantin coscantahua(n)</p>	<p></p>
<p>chaymantas chay runaca cutimorca(n) churinta apacospa</p>	<p></p>
<p>30 ynaspas ñatac pihcantin Ponchao-manta ñatac chay pariacacap simincama cotirca(n) ricu <[]> / musac ñispa</p>	<p></p>

12: hamo statt humo

(9) Sp. Gl.: Hellblau war er.

(10) Sp. Gl.: Söhne: Curaca oder Ancacha der 1., Ch[]ca der 2., Lluncu der 3., Sullca der 4., Llaca der 5., Ami der 6. (Söhne). Töchter: Polcacha oder Cochucha die 1., Cobapacha die 2., Ayuche die 3., Sullcacha die 4., Ecancha die 5., Anacha oder Naçi.

- = Absatz = *pariacacap atisca(n)* chaymantas ña pariacaca pih.ca ponchao ñiscanmanta chay huallallo caruinchocta atita ña callarirca(n)
- 5 chay simiri cay hinam
- pariacaca pihca runa caspas pihca pachamanta tamyaita ña callarirca
- chay tamyas canan quello puca tanya carcan
- 10 chaymantas yllapaspari pihca pachamantatac yllaparcan
- chaysi tutallamanta ña hora pachacama chay huallallo caruinchocha <nina> ancha aton nina ñahca sie-
- 15 loñicmanpas chayaspa ruparca mana huañoohichicospa
- chaysi (*fol. 73r.*) chay <Pariacacap huquenca> yacocunaca Pariacacap Tamyascancunaca hura
- 20 cochañicman tucoy hinantin yacucuna rircan
- chaysi chay yna <ma>manatac yaycutin<si>
- huquenca llacsa churapa sutio
- 25 huranicmanta yacucta huc horcucta ormachispa arcamorca(n)
- ña arcaycomuptinsi chay yacuca cocha ña tucomurca
- cay cocham cananca mullococha
- 30 sutio.
- chay yna chay cochapi ña yaco hontamu<spas>ptinsi
- cay nina rupactaca ñahca pamparca
- chaysi chay pariacacari chaymanta
- 35 yllapapayarca mana samachispa
- (11) Darauf begann Pariacaca nach den von ihm verkündeten fünf Tagen schon, Huallallo Caruincho zu bezwingen.
- Und diese Erzählung ist so:
- Pariacaca, der (ja) fünf Männer war, fing von fünf Stellen aus zu regnen an;
- dieser Regen soll nun gelber (und) roter Regen gewesen sein.
- Ferner leuchtete er dabei blitzend auch von fünf Stellen aus auf.
- Huallallo Caruincho aber brannte schon vom frühen Morgen an bis zum Unterland hin als großes Feuer, das wohl schon bis zur Himmelsregion reichte, und ließ sich nicht auslöschen.
- Da aber sollen die Wasser, die von Pariacaca regneten, alle Wasser zumal, zu einem See unten hin gelaufen sein;
- als sie dann auf diese Weise nicht Raum fanden,
- riegelte einer von ihnen, namens Llacsa Churapa, von unten her das Wasser ab, indem er einen Berg zum Einsturz brachte.
- Nachdem er den Weg verlegt hatte, fing das Wasser an, einen See zu bilden,
- und dieser See heißt heute Mullococha (12).
- Als das Wasser sich derart in diesem See gestaut hatte,
- begrub es auch schon das lodernde Feuer.
- Da aber blitzte Pariacaca darauf immer wieder, ohne (ihm) Ruhe zu gönnen,

(11) Gl.: Pariacacas Sieg.

(12) Korallensee.

<p>ynallas chay huallallo caruincho- ca antiñicman miticarca(n)</p>	<p>und nur so soll Huallallo Caruincho nach den Anden geflohen sein.</p>
<p>= Absatz = chaysi huquenca pariacacap churin catircan <i>Sauer si estos</i> 5 <i>son her(man)os pues se dize q(ue)</i> <i>saliero(n) de los hu(ev)os o si</i> <i>son hijos del Par[iacaca] <si</i> <i>eran> her(man)os eran</i></p>	<p>Darauf verfolgte (ihn) einer von Pariacacas Söhnen (13).</p>
<p>10 chaysi chay antip yaicunampi pac- tah cutimunman ñispa canancamapas chaypi tian</p>	<p>Am Eingang der Anden soll er in dem Gedanken: „Vielleicht könnte er hierher zurückkehren“, bis heute dort sitzen;</p>
<p>caypac sutinmi <sullcaylla<p>pa> Pariacarco <i>sauer como esta es-</i> <i>te <sullcayllapa> pariacarco:</i></p>	<p>der Name dieses Sohnes ist Pariacarco (14). —</p>
<p>15 chaymantas ña atisp<a>tin. <hora> Manañamca sutioe huc huarmi ca- rcan</p>	<p>Nachdem er gesiegt hatte, gab es außerdem eine Frau namens Manañamca,</p>
<p>cay huallallo caruinchohuan cac supay</p>	<p>ein Teufel, der mit Huallallo Caruincho zusammenlebte.</p>
<p>20 cay huarmis canan mama oraynin chay chaypi tiarcan</p>	<p>Dieses Weib wohnte nun dort unterhalb von Mama.</p>
<p>cayta atipacsi ñatac payman amorcan</p>	<p>Um sie zu besiegen, kam (Pariacaca) auch schon zu ihr.</p>
<p>25 chaysi chay manañamca<ca> ñisca- ca ninatac ruparca(n)</p>	<p>Da aber brannte die Manañamca auch als Feuer.</p>
<p>chaysi cay tumna huranta yaycuspa pariacacaca <ati[]> Aucanacorca(n)</p>	<p>Da trat Pariacaca von unterhalb Tumna her auf und kämpfte mit ihr.</p>
<p>30 chaysi huc pariacacap churinta chuquihuampo sutiocta chaquinpi huramanta chucamuspa chayachimur- ca(n) <i>manam tuyllaca mitica-</i> <i>rcanchu caytaca quipampiracmi</i> <i>villason cay [hanca] chaquiocmi</i> <i>canca</i></p>	<p>Da traf sie einen von Pariacacas Söhnen, namens Chuquihuampo, am Fuß, da sie von unten her schleuderte (15).</p>

15: atisptin statt atiptin.

(13) Sp. Gl.: Erfahren, ob dies Brüder waren — da es ja heißt, daß sie aus den Eiern hervorgingen — oder ob es Söhne Pariacacas sind! — Es waren Brüder! — Vergl. Kap. 16.

(14) Sp. Gl.: In Erfahrung bringen, wie dieser Pariacarco ist! — Vergl. Kap. 16.

(15) Gl.: Er flüchtete jedoch nicht sofort; dies jedoch wollen wir nachdem noch erzählen, (daß er) das lahme Bein haben wird.

<p>chaysi yna captin Pas pariacacatac atiparca(n) cochañicman carcospa</p>	<p>Obwohl es so war, siegte dann Pariacaca doch und vertrieb (sie) in die Gegend der See.</p>
<p>ña cay<ta atip> cunacta atipaspas</p>	<p>Nachdem er diese (beiden) besiegt hatte,</p>
<p>chay churin chuquihuampo sutio 5 anca chaquen paquisca tiacucman cotimurca(n)</p>	<p>kehrte er zu der Stelle zurück, wo sein Sohn, namens Chuquihuampo, mit seinem gebrochenen Fuße saß.</p>
<p>chaysi chayca amatac cotisaccho cayllamanta chay huarimi manañamca- cta huacaychasac pactah cutimun- 10 man ñispa ñiptinsi</p>	<p>Als der dann aber sprach: „Ich will nur ja nicht umkehren, eben von hier aus will ich dieses Weib Manañamca bewachen — vielleicht könnte sie hierher zurückkommen“,</p>
<p>allitacmi ñispa yayanca tucoy miconampac camachiporca(n)</p>	<p>sagte sein Vater „gut“ und gab Weisung für all seine Nahrung.</p>
<p>chaysi ñispa ñirca(n)</p>	<p>(Und zwar) sagte er:</p>
<p>cay iscay huaycocunamantam tucoy 15 runacuna camtarac ñaupac cocacta comusonque</p>	<p>„Aus diesen beiden Tälern sollen alle Menschen Dir zuerst Koka bringen,</p>
<p>manarac pillapas acuspa, ña, cam acoptiiqueracmi</p>	<p>so daß kein einziger eher Koka kaut, bevor Du gekaut hast;</p>
<p>chaymanta runacunapas acoco(n)ca 20 cocanta mallquesca(n)manta chay- mantam llamactari viñay machon- ta vrua, mana huachacoc cacta- racmi nacapuso(n)que</p>	<p>(erst) darauf werden auch die Menschen für sich ihre Koka aus ihrer Pflanzung kauen; ferner sollen sie auch noch das Lama, (und zwar) das immer unfruchtbare, das nicht zu gebären pflegt, für Dich schlachten,</p>
<p>ynaspa rinrin chillpiscacta cay 25 caycunactaracmi camca viñaypas miconque ñispas camachirca <i>este lugar donde esta sullca- yllapa choq(ue)huampo esta abajo de Tuna entre siccaya y</i> 30 <i>sucya he de uerlo sauer como se llama.</i></p>	<p>(und zwar) so, daß Du für ewig seine heraus- geschälten Ohren essen sollst“, (so) sprach und befahl er (16).</p>
<p>chaysi runacunaca chay camachi- scan simicta yupaychaspas</p>	<p>Da aber sollen die Leute dieses von ihm befohlene Gebot beachtet und</p>
<p>chaycama sacicayamanta chontay- 35 manta chichimamanta mamamanta</p>	<p>ihm gemäß aus Sacicaya, Chontay, Chichima, Mama, Huayocalla und Sucyacancha, (das heißt),</p>

34: sacicaya statt siccaya.

(16) Span. Gl.: Der Ort, wo Choquehuampo ist, ist unterhalb von Tuna zwischen Siccaya und Sucya; ich muß ihn sehen und erfahren, wie er heißt.

huayocallamanta sucyacanchamanta
tucoy cocayocuna ñaupacnintaca
paymanrac apamoc carcan

alle, die Koka besaßen, ihre erste ihm zuvor
dargebracht haben,

canancamapas pacallapica ynatacsi
5 causancu

und bis heute sollen sie ebenso leben — nur
insgeheim.

(fol. 73 v.) Capitulo 9
ymanam Pariacaca ña tucoyta pochocarpa
Payta muchachicoypac honancharca
callarircan

Kapitel 9: Wie Pariacaca, nachdem er alles
vollbracht hatte, anfang, sich verehren zu
lassen, (und die Art und Weise) bezeichnete.

10 ñam hari Tucoy hinantin atisca(n)-
cunactaca pochoca(n)chic

Seine sämtlichen Siege haben wir schon zu Ende
geführt,

yhaca cay huallallo caruincho
quepanpi pariacacap sentenciascan-
cama causascantam mana rimanchic-

doch wie Huallallo Caruincho später, nach
Pariacacas Urteil, lebte, haben wir (noch) nicht
erzählt (1).

15 cho

ña atispas huallallo caruincho
antiman ña miticoptin *sauer*
como esta ahora este Carvincho
en los andes

Nachdem er gesiegt hatte und Huallallo
Caruincho in die Anden geflohen war (2),

20 chay huallallocta runa micoscan-
manta cunanca allcucta micochon
chaytari huancacuna muchachon
ñispa sentenciarca(n)

verurteilte er diesen Huallallo wegen seines
Menschenfressens, indem er sprach: „Jetzt aber
soll er Hunde essen, und die Huanca sollen ihn
anbeten“ (3).

chaysi canan huancacunaca payta
25 muchaspa allcucunahuan muchac
carcan

Da sollen (ihn) nun die Huanca, wenn sie ihn
anbeteten, mit Hunden verehrt haben;

payri diosnin allcocta micuptin
allcuctatac micorcancu

und da er, ihr Gott, Hunde aß, verzehrten sie
ebenfalls Hunde,

canancamapas huanca allo micuc
30 ñispa ñinchic

und bis heute sagen wir, daß die Huanca
Hundesser sind.

= Absatz = chaymantas canan ymanam ñaupac
capitulopi *capit(ul)o 1*
quepanpipas tucoy llactacunam
yuncaçapa carcan ñispa ñinchic

Wie wir nun ferner in einem früheren Kapitel (4)
— und später — sagten, daß alle Dörfer voll
von Yunka gewesen seien,

(1) Vergl. Kap. 16.

(2) Span. Gl.: Erfahren, wie es mit Carvincho jetzt
in den Anden steht.

(3) Ein Stamm in der Gegend von Jauja.

(4) Span. Gl.: Kapitel 1.

capit[o] 8

ymanam pariacaca vichaycorca / ymanam huc runa churinuau
pariacacap simencama cutimurcan /
chaymantari ymanam atinacorcã huallallo caruinchoã -

ñam ari huallallo caruincho causascantaca villarcanchic / ychaca
caypa. tiascantam llactachuscantam mana rimarcanchiccho /// chaysi
(*rayé* : huallallo caruinchos) cayca ñaupapacha hanac pariacaca-⁽⁶⁸⁾
ñicipi tiarcancan /// chay tiascampac sutintam mana allichic yachanchic
cananca mullococha sutioc ña capti // *porque* pariacacam payta atispa
chay huallalloca nina rupaptin chayta huañochipac cochaman ña tuco-
chircan /// chay mullococha ñiscanchic pachapis chay huallallop tias-
can carca /// chay pachas canan tucoy hinantin pacha yuncasapa car-
can /// aton [ma]chac'huaypas caquepas yma ayca animalcunapas hontap-
tinsi tiarcancan / ymanam ñaupac capi[o]pi⁽⁶⁹⁾ runa miuscanta villan-
chic / chayhina // chaymantas pariacacaCa cay huallallo caruinchocta
atipac rispas (*rayé* : hocsa) ocsa pih(c.M. : pich)cantin riucor-
can⁽⁷⁰⁾ /// chayhina riucoptinsi chay pachapas ancha chirircã /
runtopas hormamurcãtac paypac pucllascampi /// chaysi chay pacha huc
runaca huaca-(*fol. 72 v.*)-cuspa⁽⁷¹⁾ hamurcã huc churinta apaspa
chaymanta mullontapas cocãtapas tictincunactapas < huallallocta
vpiachimusac > ñispa apaspa /// chaysi chay pariacacap hucnin[ca]⁽⁷²⁾
< churi / maymanmi yna huacacuspá rinque > ñispa taporcan /// chaysi
payca < yaya / cay cuyascay churillaytam canan apani huallallocta
caramuc > ñiptinsi / < churi / ama apanquicho // llactayquiman

(68) pariacaca. (69) N.M. I capi[o]. (70) N.M. en partie illisible, rétablie par Tr. (entre parenthèses) : (oc)sapata es (j)ũto a ([P]aria)caca.

(71) Note en haut de la page : *Dezir Lo de La culebra*.

(72) N.M. *sauer los n[es]* (nombres) *de estos .5. her[os]* (hermanos) / *Los n[es]* *de estos cinco her[os]* son, *pariacaca churapa, puncho, pariacarcu / no sauímos El n[e] de uno de estos cinco.*

(73) N.M. : *hijos - curaca - canchaca el. 1[o]. chauca el 2[o] lluncu. el 3[o]. sullca. el 4[o]. llata el 5[o]. ami el 6[o] - ys - hijas - Paltacha o cochucha. la 1[a] cobapacha - la 2[a] apuche - la 3[a]. sullcucha lu 4[a] eu (rayé : h)uciu la 5[a]. anacha. o nasi.*

(74) Peut-être : *homo*.

(75) N.M. : *azul claro era*.

CHAPITRE 8

Comment Pariacaca gravit la montagne, comment un homme obéissant à ses ordres retourna chez lui avec son fils, et comment Pariacaca se battit contre Huallallo Carhuincha

Bien que nous ayons déjà raconté les traditions concernant Huallallo Carhuincho, nous n'avons pas encore parlé de sa demeure ni de la communauté qu'il y avait établie. Dans les temps anciens, sa demeure se trouvait sur le chemin de Pariacaca d'En-haut. Nous ne savons pas bien le nom de cet endroit; il s'appelle aujourd'hui Mullococha⁽⁶⁸⁾ car, au cours de sa lutte avec Huallallo, Pariacaca, en essayant d'éteindre les flammes qui se dégageaient de son rival, métamorphosé en feu, transforma ce site en lac. La demeure de Huallallo était située dans les terres recouvertes aujourd'hui par le lac de Mullococha.

A cette époque-là vivait dans toutes ces terres une population nombreuse de Yunga et le pays était rempli de gros serpents, de caqui et d'animaux de toutes les espèces; nous en avons déjà parlé au premier chapitre, en même temps que nous racontions comment il mangeait des hommes⁽⁶⁹⁾.

Pariacaca partit se battre contre Huallallo Carhuincho. Chemin faisant, à l'endroit appelé Ocsapata⁽⁷⁰⁾, les cinq Pariacaca se mirent ensemble à lancer des *rihui*⁽⁷¹⁾. Pendant qu'ils jouaient, il se mit à faire très froid et il tomba de la grêle. A ce moment arriva un homme qui pleurait⁽⁷²⁾. Il amenait son fils ainsi que des offrandes de *mullo*⁽⁷³⁾, de coca et de *ticti* pour nourrir Huallallo. L'un des Pariacaca⁽⁷⁴⁾ lui demanda : "Mon fils, où vas-tu en pleurant de cette manière?" L'homme lui répondit : "Mon père, j'amène

(68) litt. "lac des coquillages". Connu sous le nom de Lac de Pariacaca, selon BRIZENO, p. 161.

(69) Note marginale en espagnol : Premier chapitre.

(70) Note marginale en espagnol : Ocsapata est tout près de Pariacaca.

(71) Arme utilisée par les chasseurs et qui consistait en trois cordes en nerf d'animal ayant au bout des morceaux de plomb.

(72) Note en haut de la page suivante en espagnol : Raconter (l'histoire) du serpent.

(73) Coquillages. (74) Notes marginales en esp. : (1) Savoir les noms de ces cinq frères. (2) Les noms de ces cinq frères sont: Pariacaca, Churapa, Puncho, Pariacarcu. Nous ignorons le nom de l'un des cinq.

93. ña cay rarcacta pichayta puchocampuspari¹⁵ runacunacta
 anchapunis combidac carcan saracta puroducta¹⁶ yma aycac-
 tapas cuspa/ cay yna vinay coc captinsi runacunapas ñam
 chuqui susup¹⁷ rarcanta pichan haco ricumuson ñispa huaro
 cherimantapas¹⁸ tucoy llactacunamantapas ric

[f72R]

carcan/

94. chaytam canan ña rarcacta pichaspaca musiasca
 ynatac ruran muchan/ runacunari yma yna ruracuptinpas
 alcaldepas yma ayca runacunapas manam ymaraycom chayhina
 ruranque ñispa amachanmancho canancamapas porque yallin-
 racmi payhuan taquen¹⁹ vpian machascancama/ padrectari²⁰
 rarcactam pichamuni padre²¹ taquecusac²² vpiacusac ñispan
 llollachen/ caytaca tucoy hinantin runacunam ruraytaca
 ruran/ ychaca huaquinca mana ñam rurancha alli padreoc²³
 caspa/ huaquenri²⁴ pacallapica ynatac canancamapas
 causanco/

Capítulo¹ 8

Ymanam Paria Caca vichaycorcan² ymanam huc
 runa churinuani³ Paria Cacap simencama cuti-
 murcan chaymantari ymanam atinacorcan
 huallallo caruinhouan/

95. ñam ari huallallo caruinchop causascantaca villar-
 canchic/ ychaca caypa tiascantam llactachacuscantam
 mana rimarcanchiccho/ chaysi cayca⁴ ñaupá pacha hanac
 pariacañicpi tiarcan/ chay tiascampa sutintam mana
 allichó yachanchic cananca mullo cocha sutioc ña captin
 porque paria cacam payta atispa chay huallalloca nina
 rupaptin chayta huañochipac cochaman ña tucochircan/

93. Después de terminar de limpiar la acequia, convi-
 daban a la gente muy generosamente, dándoles maíz,
porotos y toda suerte de cosas. Y ya que solían regalar
 todo esto tradicionalmente,³ la gente de Waru Chiri y
 de todas las demás comunidades solían ir allá, diciendo,
 "Ya han limpiado la acequia de Chuki Susu. Vamos, hay
 que ir a verla."

94. Y sabemos que aún ahora, después de limpiar la
 acequia, los que conocen la tradición, hacen lo mismo
 y la adoran. Y haga lo que haga le gente, el alcalde y
 demás autoridades no se los impide, diciendo, "¿Por qué
 obran así?" sino, por el contrario, ellos bailan con
 ellos y toman hasta embriagarse. Y le mienten al cura,
 diciendo, "Padre, hemos ido a limpiar la acequia, vamos
 a bailar, vamos a tomar."

Y sabemos que muchos actúan de este modo. Por otra
 parte, algunos ya no lo hacen porque tienen un buen cura
 párroco, mientras otros continúan obrando así a
 escondidas.

Capítulo 8

Cómo subió Pariya Qaqa. Cómo un hombre se
 volvió con su hijo,¹ siguiendo el consejo de
 Pariya Qaqa. Finalmente, cómo Pariya Qaqa
 luchó contra Wallallu Qarwinchu.

95. Ya contamos algo sobre la vida de Wallallu Qarwinchu.
 Por otra parte, no hemos hablado sobre el lugar donde vivió,
 donde se avecindó.² Dicen que éste, en tiempos muy remotos,
 vivía en la vecindad del Alto Pariya Qaqa. No conocemos
 bien el nombre de esa su morada, que ahora se conoce con
 el nombre de Mullu Qucha, debido a que Pariya Qaqa, después
 de derrotar a Wallallu Qarwinchu que ardía como un fuego,
 convirtió esa región en un lago para extinguirlo.

ROZDZIAŁ VIII

Jak Pariacaca się wspiął, jak pewien człowiek wraz z synem wrócił z rozkazu Pariacaki oraz jak walczyli ze sobą Pariacaca i Huallallo Caruincho.

ki. Nie wiemy dobrze, jak miała na imię jego siedziba, ponieważ teraz nosi imię Mullocochy, gdy bowiem Pariacaca go zwyciężał, to obrócił ją w jezioro, aby ugasić owego Huallalla, ponieważ płonął ogniem. Mullococha w czasach, o których mówimy, była siedzibą Huallalla. Wówczas cały świat pełen był Yunkan, pełniły się wtedy wielkie węże, ary i zwierzęta, ile i jakie są, a on żył tak, jakśmy to opowiedzieli w pierwszym rozdziale (Rozdział 1), żądając ludzi.

Pariacaca gdy szedł z innymi zwyciężyć Huallalla Caruinchę, to w pięciu polował *bolą* w Ocsapacie. (Ocsapata znajduje się obok Pariacaki). Podczas polowania oziębilo się i grad padał w miejscu, gdzie on przebywał. Tymczasem przyszedł z płaczem jakiś człowiek (Opowiedzieć o żmii) niosąc swego syna i przynosząc także muszle *mullu**, kokę i *ticti**. Mówił: „Napoję Huallalla”.

Wtem jeden z Pariacaków zapytał: „Synu! (Dowiedzieć się imion tych pięciu braci. Imiona tych pięciu: Pariacaca, Churapa, Puncho, Pariacarcu. Nie znamy imienia jednego z pięciu). Dokąd idziesz z tak wielkim płaczem?” A gdy rzekł im na to: „Ojcze! Niosę teraz umiłowanego synka, aby nakarmić Huallalla”, odpowiedział: „Synu! Nie zanoś go, zawróć go do swej wsi, to natomiast, co masz, muszle *mullu*, kokę i *ticti*, daj mnie, a potem każ wracać swemu synowi. Za pięć dni wrócisz tu, aby ujrzeć, jak ja z nim walczę. Jeśli będę

36

Opowiedzieliśmy już o życiu Huallalla Caruinchy, ale nie mówiliśmy ani o jego siedzibie, ani o ludzie, który stworzył. Ów Huallallo Caruincho dawnymi czasy mieszkał koło Hanac Paria-

zwyciężał miotając mnóstwo wody, powiesz o mnie: «Nasz ojciec zwycięża». Jeśli zaś on mnie będzie zwyciężać wielkim ogniem, powiesz: «A jednak zostanie zwyciężony»”.

Gdy to rzekł, człowiek w strachu odparł: „Ale czy Huallallo Caruincho nie rozgniewa się na mnie?” „A niech się złości, nic ci nie zrobi, ja zaś stworzę człowieka, który będzie miał golców* i współimienników*, i kobietę, która ma dziewczki*. Raz będę duszą mężczyzny, raz kobiety”, odrzekł. Kiedy to mówił, z ust jego wychodził oddech, jakby coś niebieskiego (był jasnoniebieski). (Dzieci: Curaca czyli Caneacha to 1, Chauca to 2, Dluncu to 3, Sullca to 4, Llata to 5, Ami to 6 — synowie. Córki — Paltacha czyli Cochucha to 1, Cobapacha — 2, Ampuche — 3, Sullcacha — 4, Ecocha — 5, Anacha czyli Naci).

Człowiek ów, przestraszony tym, co ujrzał, oddał mu wszystko, co przyniósł. Wtedy tych pięciu ludzi chrupiąc zjadło *mullu* i wszystko razem, co im dał. Potem, zabrawszy syna, człowiek zawrócił, ale po pięciu dniach jednak znów przyszedł zgodnie z rozkazem Pariacaki. Mówił: „Pójdę zobaczyć”. (Zwycięstwo Pariacaki). Tymczasem Pariacaca po pięciu dniach, tak jak był powiedział, zaczął zwyciężać Huallalla Caruinchę. Słowa te są takie:

Pariacaca, ponieważ jest pięcioma ludźmi, zaczął padać deszczem z pięciu miejsc. Deszcz ów, jak słyszałem, był wtedy deszczem żółtym i czerwonym. Gdy grzmiał i raził piorunami, to błyskało się z pięciu miejsc. Tak więc od samego rana aż do późnej pory Huallallo Caruincho płonął ogromnym ogniem sięgającym nieba i nie dawał się zabić. Wtedy [jeden z Pariacaków] wody deszczów Pariacaki, wszystkie wody razem spływały do Hura Cochy. Zanim jeszcze wody zeszyły, jeden z nich imieniem Llacsá Churapa od dołu powstrzymał wodę obalając pewną górę. A powstrzymana woda stała się jeziorem. Jezioro to teraz ma na imię Mullococha.

37

1. (11) capit(u)lo 8 ymanam pariacaca(12)ca vichaycorcan ymanam (13) huc runa churinuan* pariacacap (14) simencama cutimurcan chayman(15)tari ymanam atinacorcā (16) huallallo caruinchouā
// capitulo 8: imanam pariacaca wichaykurqan, imanam huk runa churinwan pariacacap siminkama kutimurqan, chaymantari imanam atinakurqan huallallo caruinchowā //
2. § (17) ñam ari huallallo caruinchop causascantaca villarcanchic
//ñam ari huallallo caruinchop kawsasqantaqa willarqanchik /
3. (18) ychaca caypa tiascantam llactachuscantam mana ri(19)marcanchicco / ichaqa kaypa tiyasqantam llaqtachasqantam mana rimarqanchikchu /
4. <c>hay<si> Cayca* [huallallo caruinchos] ñaupapacha (20) hanac pariacaca** ñicipi tiarcan
/ chaysi kayqa ñawpa pacha hanaq pariacaca[ca] ñiqpi tiyarqan /
5. chay tiascampa[c] sutintam ma(21)na allichu yachanchic cananca mullococha sutioc ña capti
/ chay tiyasqanpa sutintam mana allichu yačanchik kananqa mullococha sutiuyq ña kaptin /
6. (22) porque pariacacam payta atispa chay huallalloca nina rupap(23)tin chayta huañochipac cochaman ña tucochircan
/ porque pariacacam payta atispa chay huallalloca nina rupaptin chayta wañuchiypaq qućaman ña tukuchirqan /
7. chay (24) mullococha ñiscanchic pacha<pis> chay huallallop tiascan car(25)ca
/ chay mullococha ñisqanchik pachapis chay huallallop tiyasqan karqan /

1. r ≠ q.

4.* c y si de <c>hay<si> han sido añadidos después; h parece reemplazar c : x̣ cay (?). Cayca se substituye a una palabra ilegible, quizás hauca o ñisca.

** Lapsus := pariacaca.

Capítulo 8.

1. Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regresó con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó con Huallallo Carhuincho.
2. Es verdad que ya hemos hablado de las tradiciones que se refieren a Huallallo Carhuincho;
3. sin embargo, no hemos contado ni dónde residía ni cómo había establecido allí [su dominio].*
4. /Se dice que,/ antiguamente, [Huallallo] residía en Pariacaca de Arriba.
5. No sabemos muy bien cómo se llamaba este lugar pero hoy se lo conoce por el nombre de Mullococha.
6. Cuando Pariacaca, en el curso de su lucha contra Huallallo Carhuincho, quiso extinguir el fuego [en que éste se había convertido], transformó este sitio en laguna.
7. La morada de Huallallo se encontraba en el territorio [hoy cubierto por la laguna] de Mullococha.

3. Si se considera que el huaca Huallallo Carhuincho representa un héroe antiguo-fundador de linaje, deificado por la tradición popular, la traducción de *llactachuscan* por "(cómo) fundó su comunidad", sería coherente. Existe también la posibilidad de que se trate de la creación de una nueva humanidad (o civilización) (véase 1:12), conforme a tradiciones análogas relatadas por los cronistas de la conquista. Sin embargo, la asociación íntima en la religión andina entre el concepto de 'comunidad' y 'dios tutelar' (ambos expresados por el término *llacta* en el manuscrito) autoriza también otra interpretación de *llactachuscan* en este contexto: es decir, el establecimiento por Huallallo, huaca protector étnico, de su dominio en las tierras llamadas después de Pariacaca (a propósito de Mullococha, Dávila Briseño (1586) dice que la "llamā de pariacaca"). Según Briseño, el nevado de Pariacaca también se llamaba Yaro: "y suben a lo más alto del dicho / cerro de nieue. A ofreger sus sacrificios al / pariacaca. y por otro nõbre yaro". Parece verosímil que cada grupo étnico haya identificado el pico más alto de la región con su propio dios local. Eran quizás los ayllus llacuacas quienes le atribuían el nombre de Yaro. Es también probable que la batalla entre los huacas refleje luchas étnicas antiguas y el recuerdo de la supremacía huanca en la región. Aquí hemos optado por una traducción neutra: "cómo había establecido allí su dominio".

Nadat zij hun offers hadden gebracht, richtten zij rond die plek een palissade van *quishuar*-takken op, hielden er vijf dagen lang de wacht en stonden niet toe dat er daar mensen rondliepen. Wanneer die ceremonie eenmaal was volbracht en ze klaar waren met het reinigen van de kanalen, keerden zij zingend naar huis terug. In hun midden voerden zij dan een vrouw mee van wie zij zeiden dat het Chuquisuso was en die zij, als ware zij het echt zelf, met groot ontzag behandelden. Wanneer die vrouw in hun dorp aankwam, maakten de achtergeblevenen hun opwachting met chicha en andere gaven die zij voor haar neerzetten, in de overtuiging dat zij Chuquisuso was. Bij die gelegenheid vierden zij een heel groot feest waarbij de hele nacht gedanst en gedronken werd.

Toen een invloedrijk man als wijlen Don Sebastián* nog in leven was, was er tijdens Corpus Christi en tijdens de andere grote christelijke feesten altijd een vrouw aanwezig die zei dat ze Chuquisuso was. Deze vrouw liep de rij der aanwezigen af en gaf hun chicha uit een grote kan of uit een grote kom met de woorden: 'Dit is de chicha van onze moeder.' Daarna deelde zij gepofte maïs uit uit een grote kalebas.

Wanneer ze klaar waren met het schoonmaken van het irrigatiekanaal, onthaalden zij de aanwezigen op maïs, bonen en andere eetwaren in grote hoeveelheden. Omdat de Cupara's zo gul waren met het uitdelen van voedsel, gingen de mensen erheen vanuit Huarochiri en vanuit alle andere gemeenschappen. Men zei dan: 'Ze hebben het kanaal van Chuquisuso schoongemaakt. Laten we gaan kijken!'

Heden ten dage houden zij, misleid als ze zijn, er na het schoonmaken van het kanaal nog dezelfde gewoonten en dezelfde cultus op na. Wanneer zij daarmee bezig zijn,

* Volgens Taylor (Taylor en Acosta 1987, p. 141) gaat het om de invloedrijke curaca van Huarochiri, Don Sebastián Ninahuillca.

heeft noch de *alcalde*, noch enige andere [gezaghebbende] persoon hen daar tot dusver van kunnen weerhouden door hen te vragen naar het motief van hun handelingen. Integendeel, die geven er de voorkeur aan om met hen te dansen en te drinken totdat ze zelf ook dronken zijn. En de pastoor houdt men voor de gek door te zeggen: 'We zijn het kanaal gaan schoonmaken, *padre!* Zoals gebruikelijk gaan we nu dansen en drinken.'

Weliswaar zijn er overal mensen die dit soort gebruiken in stand houden, maar er zijn er ook die het niet meer doen omdat ze een goede pastoor hebben. Anderen daarentegen zetten diezelfde tradities in het geheim voort tot op de dag van vandaag.

HOOFDSTUK 8

Hoe Pariacaca de berg besteeg, hoe een man
 Pariacaca's raad opvolgde en met zijn zoon naar
 huis terugkeerde en hoe Pariacaca vervolgens
 strijd voerde met Huallallo Caruincho

Wij hebben reeds verteld van de tradities die betrekking hebben op Huallallo Caruincho, maar over zijn verblijfplaats en over de gemeenschap die hij had gesticht hebben we nog niet gesproken.

Huallallo Caruincho woonde vroeger in het hoogland rond de berg Pariacaca. We weten niet precies wat de naam van zijn residentie was, maar tegenwoordig heet die plaats *Mullucocha*, 'het schelpenmeer'. Dat komt omdat Pariacaca bij zijn gevecht met Huallallo daar een meer heeft doen ontstaan in een poging zijn tegenstrever, die zich manifesteerde als een brandend vuur, te doden. Precies op die plek waar nu het meer van Mullucocha ligt was Huallallo's verblijfplaats.

Indertijd woonden er overal in het land veel Yunca's. En

CHAPTER 8

How Paria Caca Ascended. How One Man Came Back with His Child by Following Paria Caca's Commands, and, Finally, How He Struggled with Huallallo Caruincho

96

We've already told about Huallallo Caruincho's life. But we didn't speak about his dwelling place, the place he made his shrine and community.¹⁷⁸ In ancient times, they say,¹⁷⁹ Huallallo Caruincho dwelled in the area of Upper Paria Caca. We don't know for certain that dwelling's original name. We do know¹⁸⁰ that it's called Mullo Cocha lake¹⁸¹ today because, when Paria Caca defeated Huallallo, who was a burning fire, he turned the place into a lake to extinguish him.

97 It was on the location of Mullo Cocha lake that they say¹⁸² Huallallo's dwelling place stood. At that time the whole region was completely Yunca.¹⁸³ When he lived there huge snakes, toucans, and all sorts of animals filled the land.

178. The first two sentences have witness validation.
 179. 'They say' supplied to indicate reportive validation.
 180. 'We do know' supplied to indicate witness validation, which continues throughout section 96.
 181. The lake whose modern name is Mullucocha is 30 km by air east-northeast of Huarochiri in the barren heights, at 4,300 m above sea level (IGM 1970–1971). Mullo Cocha means 'Lake of Thorny Oyster Shell'. Sections 99–104 show why. Because the lake's name is well known in this form, we have deviated from the practice of presenting terms like *cocha* 'lake' or *urcu* 'mountain' in translation only.
 182. 'They say' supplied to indicate reportive validation, which continues through the next sentence.
 183. *yuncasapa* 'completely Yunca' or 'full of Yunca': from the following sentence, which tells us that sub-tropical animals of the coast then inhabited the extreme heights, we learn that this means ecologically as well as culturally *yunca*.

In fact things were just as we described in the first chapter,¹⁸⁴ <margin, in Spanish:> [1st chapter] when we told how he ate people.

98 They say that¹⁸⁵ when Paria Caca set out to defeat Huallallo Caruincho, the five persons who composed him¹⁸⁶ whirled hunting *bolas*¹⁸⁷ at Ocsa Pata.¹⁸⁸ <margin, in Spanish:> [Ocsa Pata is next to Paria Caca.]

While they swung their *bolas*, that region got intensely cold, and hail fell upon the ground where he played.

184. 'In fact' supplied to indicate witness validation of this sentence. The reference is to chapter 1 (sec. 4).
 185. 'They say that' supplied to indicate reportive validation.
 186. *phicantín*: 'five' plus the suffix *-ntin*, which denotes the combination of intrinsically related or fitted parts: 'the five of him together'. The best-known instance of *-ntin* is the Inca name for the Inca Empire, *Tauantín Suyu*, meaning 'the Fourfold Domain' (see chap. 17, secs. 213, 215; chap. 22, sec. 280; chap. 23, sec. 288).
 187. *ruicorcan* 'whirled . . . *bolas*': the *riwi* is a native South American hunting weapon made by tying round stones together and hurling them at the legs of prey so that the thongs entangle and fell it.
 188. The toponym *ocsa pata* means 'grassy ledge' and evokes the windswept panorama of the high grasslands. It may signify a place on modern Cerro Ocsa. "Ocsa Mountain might be the modern Ocsa Mountain, which is found to the southwest of Lake Piticocha, which is also found in the area of the deeds [i.e., of Paria Caca], although somewhat farther away" (Bonavia et al. 1984: 12). Modern maps (IGM 1970–1971) show a plateau and a ravine called Ocsa 10 km southwest of Mullucocha.

99 At that moment a man¹⁸⁹ came along weeping <margin, in Spanish:> [Tell the part about the snake.] and carrying one of his children.¹⁹⁰ He was also bringing his thorny oyster shell,¹⁹¹ *coca*, and balls of *ticti*, meaning to give them to Huallallo in a drink offering.
 "Son, where are you going crying like that?" one of the Paria Cacas asked him.
 <margin, in Spanish:> [Find out the names of these 5 brothers.
 The names of these five brothers are

- Paria Caca
- Churapa
- Puncho
- Paria Carco

We don't know the name of one of these five.]¹⁹² "Father," he replied, "I'm taking this dear little kid of mine as food to serve Huallallo."
 "Son," replied the Paria Caca, "don't take your little one there. Carry him back to your village. Give me that thorny oyster shell of yours, your *coca*, and your *ticti*, and then take your kid right back.

100 "In five days you must come back here to see me do combat with Huallallo Caruincho," Paria Caca said. "If I overwhelm him with floods of water, you must call out to me,
 'Our father's beating him!'
 But if he overpowers me with a blaze of fire, you must call out to me,

189. Here there is an imperfectly legible Quechua marginal note that Taylor (1987b: 146) renders 'This man was Quinti'. If correct, the interpretation is important because it shows that the Quinti, a group associated with the lineages of Paria Caca, were alleged to have ancestors who worshiped a Yunca deity.
 190. *huc churinta* 'one of his children': see chapter 1 (sec. 1), about how Huallallo ate one of every two babies born. The weeping man was going to make his sacrifice.
 191. *mullo*, the shell of the thorny oyster, *Spondylus princeps*, or powders and beads made from it, was among the commonest offerings to Andean deities and a major cargo in prehispanic deepwater seafaring (see Marcos 1980; Murra 1975b; Paulsen 1974).
 192. In section 101 there is a birth-order list that may give general words meaning 'firstborn', 'secondborn', etc., rather than the personal names of Paria Caca's incarnations or offspring. In chapter 9 (sec. 113) and chapter 12 (sec. 166) there appear separate lists of the apparently human sons of Paria Caca.

"The fighting's over!"
 The man got scared when Paria Caca said this, and said, "Father, won't that Huallallo Caruincho be enraged at me?"

101 "Let him get angry! He won't be able to do a thing to you. And what's more I will bring people into being, males under the care of Ami and Llata,¹⁹³ <margin, in Spanish:>

- [Sons
- Curaca or Ancacha the 1st
- Chauca the 2^d
- Llunco the 3^d
- Sullca the 4th
- Llata the 5th
- Ami the 6th

- Daughters
- Paltacha or Cochucha the 1st
- Cobapacha the 2^d
- Ampuccha the 3^d
- Sulleacha the 4th
- Ecancha the 5th
- Anacha Añasi the 6th]

and females under that of Añasi; one as the male and one as the female, that's how I will have them live,"¹⁹⁴ replied Paria Caca. And while he was speak-

193. *Ami* and *Llata*: these poorly understood persons reappear in chapter 11 (sec. 157). The phrasing *amiyoc* . . . *llatayoc* . . . *añasiyoc* 'possessors of Ami . . . possessors of Llata . . . possessors of Añasi' suggests that these persons are prototypes of a group that held *Ami*, *Llata*, and *Añasi* as their *huacas* and protectors. While this detail has not been resolved, the gist can be partly clarified. This foretelling allusion, addressed to a prototypical man of the group whose origin chapter 11 relates, seems to mean, 'You are afraid now because you are powerless, but I later will supply a kind of people to be subordinate to you. The man will have *Ami* and *Llata* as his *huacas* and the woman will have *Añasi*'. The prophecy comes true in chapter 11, where the lastborn persona of Paria Caca relieves the equally lastborn Checa of their powerlessness by forcing some of the Yunca aborigines to subordinate themselves as the "little *Amis* and *Llatas*" of the Checa.
Ami means sick from overeating; *llata*, 'naked' [González Holguín [1608] 1952: 24, 212]. *Añasi* may relate to *añas* 'skunk'. If they are Quechua, which is uncertain, the names seem to suggest lowly attributes of babies: nakedness, nausea, smelliness. Babyhood may symbolize junior genealogical rank.
 194. *hucta cari hucta huarmicta ynam camasac* 'one

F 71 V

canan fiatac cuni ra(ya) chirahuasca(tac) tian chaypim canan cuni
 raya pochocarcan ychaca yma ayca rurascantaca cay
 huaquin quepanpi capitulocunapim villason
 [91] CAPITULO 7 YMANAM CHAY CUPARACUNA
 CHAY CHUQUI SUSO NISCACTA CANANCAMAPAS
 YUYPAYCHAN
 cay cuparacunam huc aylo cupara fisca aylo sutioo cay
 cunam canan s(a)n lorengopi reduzisca canancamapas causan
 cay ayllomantam canan huc yumay chauincho sutioo cay
 chauincho <huarmin>(ayllom) carcan chay chuqui suso fisca chaymi
 caycunaca ñaupa pacha ña may pacham rarca pichana carca
 mayo quielapi canancamapas chay pacham tucoy hinantin ru
 nacuna chay chuqui suso fisca huarmip tiascan<huan>man rircancu
 <->ashuanhuan tictinhuan cuynhuan llamanhuan [92] chaypi
 chay supay huarmicta muchaypac chaymi ña chayta muchaspari
 pihca ponchaosi chaypi quishuaruan quenchaspa runacunacta
 pas mana purichispa chaypi tiapayarcen chaysi ña chayta pu
 chucaspas rarca pichaynintahuanpas tucoyta ña puchocaspas chay
 manta taquispa runacuna hamurcan huc huarmictare cay
 mi chuqui suso nispa payta yna alli manchaspas chaopipe
 pusamurcancu [93] chaymi ña llactanpi chay huarmi chayaptinri
 caymi chuqui suso nispa huaquin ashuahuan ymauan churapus
 pa suyarcan chaypi tucoy huinantin tuta taquispa vpiaspas
 runacuna ancha aton fiestacta rurarcancu chaymantam
 ñaupa don sebastian apo causaptinpas corpus xp.*(christi)pi aton
 pascuacunapipas huc huarmi chuqui susom can ñispa haton
 aquellahuan aton potohuanpas ashuacta manyanmanta
 cumuc carcan caymi mamanchicpac ashuan nispa chay
 mantari saractapas camchascacta aton matihuantac cu
 muc carcan [94] ña cay raracta pichayta puchocamuspari ru
 nacunacta anchapunis combidac carcan saracta purotucta
 yma aycacta(pas) cuspa cay yna vinaycoc captinsi runa
 cunapas ñam chuqui susup raracta pichan haco ricumu
 son nispa huario cherimantapas tucoy llactacunamantapas ric

F 72 R

carcan [95] chaytam canan ña raracta pichaspaca musiasca yna
 tac ruran muchan runacunari yma yna ruracuptinpas
 alcaldepas yma ayca runacunapas manam ymaraycom
 chay hina rurunque nispa amachanmancho canancamapas
 porque yallinracmi payhuan taquen vpyan machas
 cancama p(adr)ectari raractam pichamuri p(adr)e taquecusac v
 piacusac nispa llollachen caytaca tucoy hinantin
 runacunam ruraytaca ruran ychaca huaquinca ma
 na ñam ruranchu alli p(adre)oc caspa huaquenri pacallapica
 yntac canancamapas causanco
 [96] CAPITULO 8 YMANAM PARI CA
 CA VICHAYCORCAN YMANAM
 HUC RUNA CHURINUAN PARI CACAP
 SIMENCAMA CUTIMURCAN CHAYMAN
 TARI YMANAM ATINACORCAN
 HUALLALLO CARUINCHOUAN
 ñam ari huallallo caruincho causascantaca villarcanchic
 ychaca caypa tiascantam llactachacuscantam mana ri
 marcanchicho chaysi cayca<huallallo caruincho> ñaupa pacha
 hanac pariacaficpi tiarcan chay tiascampas sutintam ma
 na allichu yachanchic cananca mullo cocha sutioo ña captin
 porque paria cacam payta atispa chay huallallo nina rupap
 tin chayta huañochipac cochaman ña tucochircan [97] chay
 mullo cocha fiscanchic pachapis chay huallallo tiascan car
 ca chay pachas canan tucoy hinantin pacha yuncasapa car
 can aton <-> (ma)chachuyapas caquepas yma ayca animal
 cunapas hontaptinsi tiarcan ymanam ñaupac capi(tul)u
 pi runa micuscanta villanchic chay hina [98] chaymantas
 paria cacaca cay huallallo caruinchoa atipac nispa <hucsa>ocsa
 patapi pihcantin riuicorcan chay hina riuicoptinsi chay
 pachapas ancha chirircan runtopas hormamurcantac paypac
 pucllascanpi [99] chaysi chay pacha huc runaca huaca

ocsa pata
 es junto a
 paria caca

1 capi(tul)u

pihca

CAPITULO 8

COMO ASCENDIO PARIACACA, COMO UN HOMBRE, CON SU LANZA; VOLVIO HASTA LA BOCA DEL MONTE PARIACACA Y LUEGO, COMO PARIACACA SE ENCONTRO CON HUALLALLO CARHUINCHO



Ya hemos hablado de la existencia de Huallallo Carhuincho, pero no hemos dicho nada de cómo vivió y construyó su pueblo. En tiempos antiguos, él habitó en el llamado Pariacaca de arriba. Cómo estuvo allí, exactamente no lo sabemos, ni en que sitio. Ahora se entiende que fue en la laguna llamada Mullococha. Porque, cuando Huallallo se convirtió en fuego llameante para luchar con Pariacaca, Pariacaca lo venció e hizo de aquella zona una laguna, que ahora se llama Mullococha.

En esa zona que llamamos Mullococha dicen que vivió Huallallo, en ese entonces, Mullococha tenía muchas tierras cálidas y estaba poblada de grandes serpientes, caques y toda clase de animales; la tierra estaba cargada de estos animales. Después, cuando Pariacaca derrotó a Huallallo Carhuincho, en la cima de Ocsa, cuando se fundieron los cinco en uno, (los cinco halcones convertidos en hombres). Y apenas se fundieron, la tierra se enfrió y empezó a caer granizo, mientras Pariacaca se regocijaba.

En ese momento, vino un hombre llorando intensamente; traía a su hijo; llevaba también mullo (consistente en conchas marinas molidas y coral), coca y un potaje selecto llamado ticti, "para que los tome Huallallo". Uno de los cuerpos de Pariacaca le preguntó: "Hijo, ¿a dónde vas llorando tan tristemente?" Entonces el hombre contestó: "Padre: llevo este hijo mío, tan amado, para servirselo a Huallallo". Luego de oírlo, Pariacaca lo dijo: "No lo llores. Vuelve a tu pueblo. Dame a mí las otras ofrendas y vuelve con tu hijo a tu pueblo. Cinco días después, regresa nuevamente aquí pa-

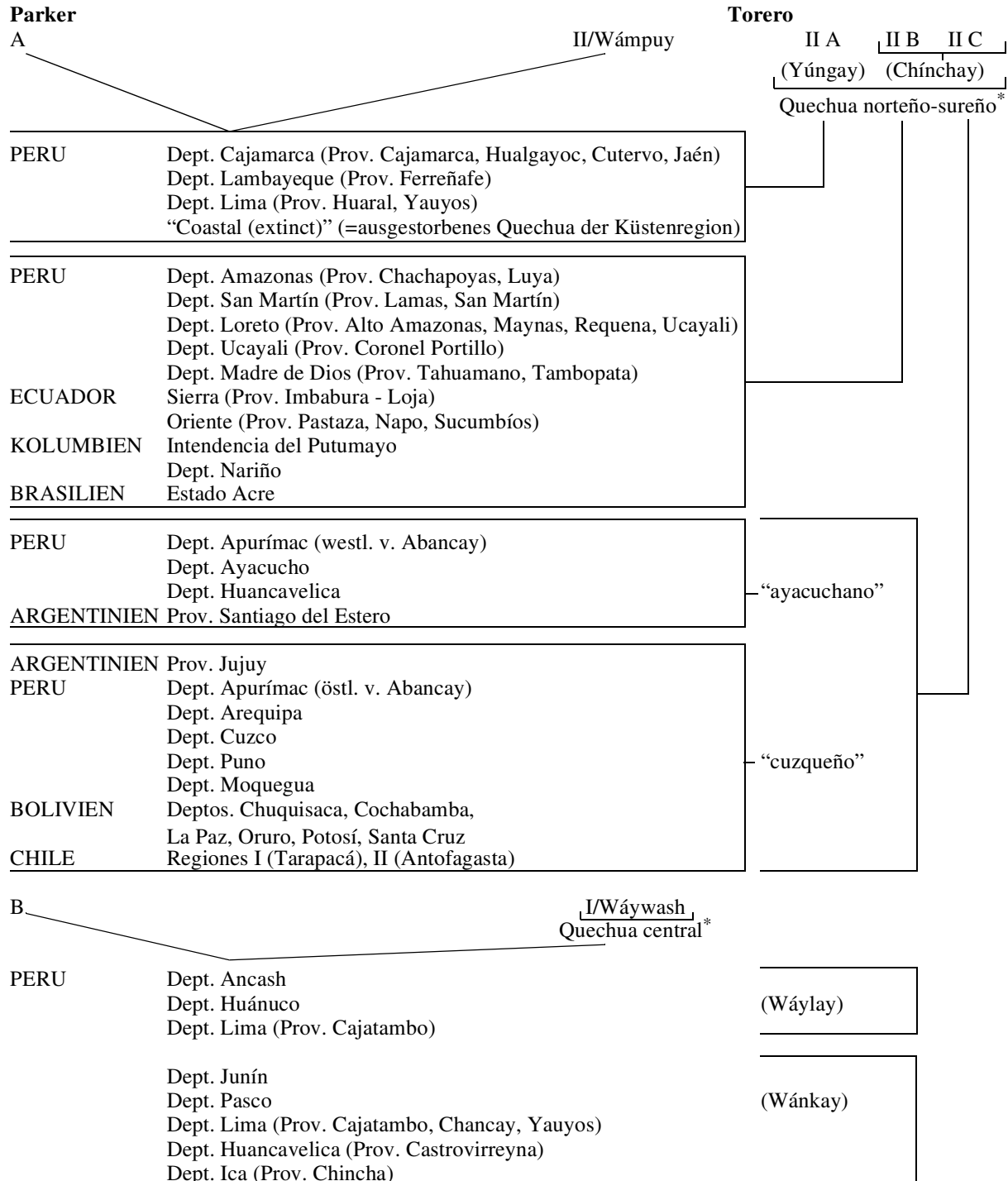
Quechua Suffix-Klassifikation: Übersicht

WURZELN	+	VERBAL- BZW. NOMINAL-SUFFIXE	+	UNIVERSAL-SUFFIXE
VERBAL- WURZELN	VERBAL-SUFFIXE			UNIVERSAL-SUFFIXE
	Flexions-Suffixe	Person – unipersonal (Konjug.) – bipersonal (inkorporiertes Obj.)		(auch: "enclíticos" oder "ambivalente S.")
werden				
grammat.		Zeit (allgem. Zeit/Präs., Futur, Verg.)		Kommentar-Suffixe:
und		Modus (Konditional-Potential)		Evidenz
semant.		Handlungsart (durativ-progressiv: -chka)		(-mi, -si, -cha)
modifiziert				Negation/Frage (-chu)
durch	Modal-Suffixe	modifizieren den Verbinhalt beeinflussen Subjekt/Objekt (-mu, yku, -ku ...)		Emphase (-puni, ---´)
				Interaktion:
Redeteile	nominalisierende Suffixe	Basis-Nominalisatoren (-y, -na, -sqa, -q)	> Nominalausdruck	(-iki, -ya)
werden				
trans-		Subordinierende Nominalisatoren	(+ Nominal-S.)	Darstellung:
formiert				Assoziierung/Kontrast
durch		(-pti, -spa, -stin)		(-taq, -pas)
				Folge/Kontinuität
				(-ña, -raq)
				Themamarkierung
				<i>topic marker</i> (-qa)
NOMINAL- WURZELN/ PARTIKELN	NOMINAL-SUFFIXE			
werden	Suffixe der nominalen Modifikation	personale Possessiv-S. (-y, -yki ...)		
grammat.		Plural-Suffix (-kuna)		
und		Kasus-Suffixe/relationale S. (-ta, -man ...)		
semant.		besitzanzeigende S. (-yuq, -sapa)		
modifiziert		Einschränkung/Dimension		
durch		anzeigende S. (-cha, -lla)		
Redeteile	verbalisierende Suffixe	transfunktionale S. (-cha, -ya, -naya)	> Verbal-Ausdruck	
werden				
transform.			(+ Verbal-S.)	
durch				

(Dedenbach-Salazar Sáenz 1999)

Quechua Suffix-Klassifikation (Ayacuchano): Übersicht (Dedenbach-Salazar Sáenz)

Übersicht zu den Klassifikationsschemata der Quechua-Varietäten nach Parker und Torero



* Bezeichnungen nach Cerrón-Palomino 1980: 6-7; nach Mannheim 1991: 11 "peripheral" und "central". (Schema in abgeänderter Form übernommen aus: Hartmann 1972: 107)

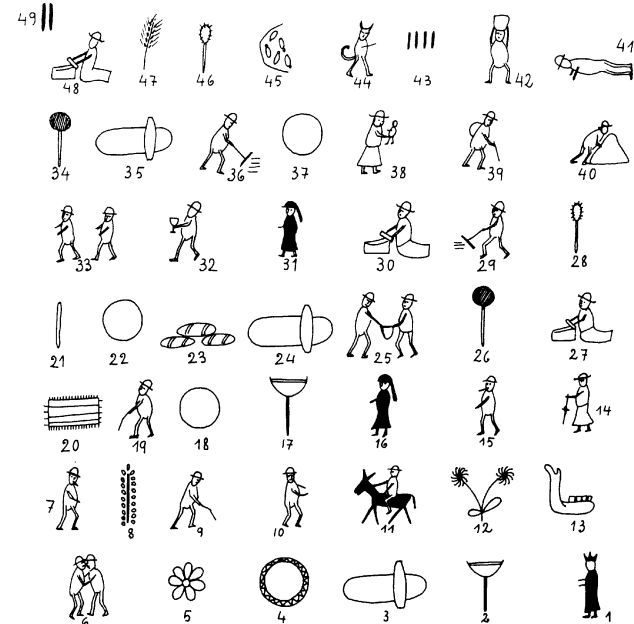


Modellierte Bilderschrift – *Vater-Unser* aus San Lucas, Dep. Chuquisaca, Bolivien (Archäologisch-ethnographische Sammlung des Seminars für Völkerkunde, Universität Bonn, erworben 1957)

TRIBUS 33, 1984

- | | | | |
|------|--|---|----------------------------|
| (3) | Gerät (Reibstein), um Mais oder andere Körnerfrüchte zu mahlen
<i>B.E.: Reibstein mit Handwalze</i> | <i>kunapi</i>
(qhona = Reibstein, Stein, mit dem gemahlen wird;
-kuna = Pluralsuffix;
-pi = Lokativsuffix)
/entsprechend der spanischen Fassung »en los cielos« Pluralform/ | Himmeln-in |
| (4) | Große Trommel
<i>B.E.: runde Scheibe, auf seitliche Wandung aufgesetzt</i> | <i>kaq</i>
(caja /span./ = Trommel
kay = sein, das Sein) | Seiender; |
| (5) | Blume
<i>B.E.: nicht mehr vorhanden</i> | <i>sutiyki</i>
(sunch'u = Strauch mit gelben Blüten)
suti = Name) | Name-dein |
| (6) | Zwei Personen, die sich mit Kuß begrüßen
<i>B.E.: Zwei Personen, die sich umarmen</i> | <i>much'asqa</i>
(much'ay = küssen, verehren, anbeten) | verehrt/
geheiligt |
| (7) | Eine Person, die etwas kaut
<i>B.E.: Männchen mit Holzstückchen im Mund</i> | <i>kachun</i>
(kachuy = kauen, beißen)
kay = sein) | sein soll; |
| (8) | Hölzerner Stab, dicht mit Getreidekörnern besetzt, um Reichtum zu versinnbildlichen
<i>B.E.: mit Wollfäden in vier verschiedenen Farben streifig umwickeltes senkrecht stehendes Stäbchen</i> | <i>qhapaq</i> | mächtig |
| (9) | Ein auf etwas deutender Mann
<i>B.E.: fehlt; auch auf G.E. nur ein Zeichen für (8) und (9); in diesem Fall ein mit vielen Punkten besetztes Stöckchen</i> | <i>kayniyki</i>
(kay = dieser, diese, dieses;
sein, das Sein) | Sein-dein/
>dein Reich< |
| (10) | Ein anderer Mann, der auf etwas wartet
<i>B.E.: Ein Mann mit (wie zur Begrüßung) ausgebreiteten Armen</i> | <i>ñoqaykuman</i>
(ñoqayku = wir
-man = Direktional-suffix: in Richtung auf) | zu uns |
| (11) | Ein Mann auf einem Reittier
<i>B.E.: Reiter, gleichfalls mit ausgebreiteten Armen, (10) zugewandt. (10) und (11) bilden eine Szene, sind jedoch hier, wie auch auf G.E., in umgekehrter Reihenfolge dargestellt, und zwar an erster Stelle der Mann auf dem Reittier, gegenüber einem anderen, ihm zugewandt. Diese Reihenfolge scheint logischer, soll doch offensichtlich »lloqhay« = »klettern, hinaufsteigen« [kaballuman lloqhay = »auf's Pferd steigen«] »ñoqaykuman« gedanklich assoziieren.</i> | <i>hamuchun</i>
(hamuy = kommen) | kommen soll; |

Festschrift Bodo Spranz



2
Vergrößerte Umzeichnung des Zeicheninventars zum »Vaterunser« nach P. Miranda Rivera, Geistlicher in Sucre/Bolivien, aus dem Jahre 1980.

- | | | | |
|------|---|---|-----------------|
| (12) | Heilpflanze
<i>B.E.: nicht mehr vorhanden</i> | <i>munayni-</i>
(muña = aromatisches Kraut, Gewürz) | und Wollen-dein |
| (13) | Ein Kiefer
<i>B.E.: ein Zahn</i> | <i>kiri</i>
(kiru = Zahn
-iki = Possessivsuffix
2. Person Sing.) | getan |
| (14) | Eine Frau, die arbeitet
<i>B.E.: Frau, damit beschäftigt, Garn aufzuwickeln, d. h. es wird etwas getan</i> | <i>rurasqa</i>
(ruray = machen, tun) | sein soll |
| (15) | Eine Person, die etwas kaut (wie 7)
<i>B.E.: Männchen mit Holzstückchen im Mund</i> | <i>kachun</i> | wie |
| (16) | Eine Frau in Trauerkleidung
<i>B.E.: Frau mit lang herabfallendem Kopftuch, in Ton modelliert</i> | <i>imaynam</i>
(iqma = Witwe) | 109 |

INOCENCIO MAMAMI*

LAYQA-PHICHITANKA

*Layqa-phichitanka
imata munaspan
wasipataymanta
ch'ikipayawanki.*

*Phuskita phuskita
yuraq urpisitu
imallamantan
ch'ipiyawanki.*

*Qori q'esita
noqapaq nisqachus
qolqe q'esita
ñoqapaq rurasqa.*

*Ichnu mast'aypi
sapay waqashani.
Suyasqallaypi
tutayachikuni.*

*Paqarin-p'unchaymi
llaqtapi tinkusun.
Rantirqapusqayki
q'ellu-pullerata.*

GORRION HECHICERO

Gorrión hechicero
deseando qué
de la cima de mi casa
me chirrias.

Ruequita, ruequita
palomita blanca;
por qué no más
me chirrias.

Nidito de oro
tal vez destinado para mí.
Nidito de plata
hecho para mí.

* Las traducciones del quechua al castellano han sido efectuadas por Antonio Colca.

358

SECRETARIO DEL INGAICŌ ZEJO
 INCARQVIRŌCINICARQ
 APOCOMARCAMACHICVINIINQVIRŌC



apolliuyac poma

zinan

secretario

selos

Quipucamayoc (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 358)

360

CÔTADOR·MAJÓR·ITEZORERO
 TAVANTISVIO·QVIPOC
 CYRACA·COM DOR·CHAVA



con labor y teqoreo

con ta dor

Quipucamayoc (Guaman Poma [ca. 1615] 1936: 360)

señor déellos. Estaban obligados a dar cuenta y razón de todo lo que les demandasen, y estaban obligados a enseñar a sus hijos y tenerlos bien examinados y verdaderos, dándoles a conocer las significaciones de cada cosa. A estos se les daba ración muy cumplida de todo género de mantenimientos para cada mes del año, y se les daban mujeres y criados, y ellos no habían de tener otra ocupación mas de tener gran cuenta con sus quipos y tenerlos bien alistados con la relación verdadera. Los que trujieron ante Vaca de Castro pidieron término para alistar sus quipos, y se les dieron (sic) y en partes cada uno de por sí, apartados los unos de los otros, por ver si conformaban los unos con los otros en las cuentas que cada uno daba. Dieron este cargo a personas de mucha curiosidad por interpretación de Pedro Escalante (a) indio ladino en lengua castellana, el cual servía a Vaca de Castro de intérprete, con asistencia de Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín, vecinos desta ciudad del Cusco, personas que sabían muy bien la lengua general deste reino, las cuales iban escribiendo lo que por los quipos iban declarando; y es como sigue: (1)

Por las cuentas de los quipos que estos contadores de los ingas daban, era desde el día que nacía el inga y del tiempo y años y edad (en que) tomaban la posesión (sic) del señorío y la edad que tenía al tiempo que la tomaba cada uno de ellos, y los años que reinaba, hasta su fin y muerte, y entraba otro sucesor con la misma cuenta así subcesivamente desde el primer Inga que fué Mango Cápac, hasta el postrero que fué Váscar Inga; y éste, por la cuenta, no se halló que había señoreado más de dos años y cuatro meses, que luego le mataron. Estos años y meses

(1).—Los quipus peruanos no eran sólo signos numéricos y contadores, sino caracteres ideográficos. Véase Urteaga. *La escritura en el Antigua Perú— EL PERU. BOCETOS HISTÓRICOS 2.ª Serie. p. 44-4:*

que daban por cuenta, eran meses y años lunares, dando a cada mes de una conjunción de luna a otra; y destes meses lunares daban doce al año, dando su nombre a cada mes. Halló por esta causa que los doce ingas reinaron cuatrocientos y setenta y tres años: entiéndese solamente el tiempo que en revolución reinaron desde el principio hasta el postrero, que fué Váscar Inga, sin hacer mención de Ataovallpa Inga ni de Mango Inga, que fueron aviesos, sino solamente de los doce ingas que legítimamente reinaron señoriando la tierra hasta el año que entraron los cristianos en ella, que fué el fin déellos.

Estos contadores de los ingas dando cuenta de las antiguallas, dieron (dixeron?) que antes que los ingas reinaran en este reino, los indios de toda la tierra vivían en behetría general, porque en cada pueblo tenían sus «curacas» por quien eran gobernados y los indios muy sujetos a ellos; y todos ellos generalmente vivían sin cobdicia ninguna de señorear lo ajeno. Tenían guerras ordinarias con sus comarcas por cosas de poco momento: porque alguno se entrase a sembrar en sus términos o a pastar sus ganados pasando los monjones, o hacer «chacos» de «huanacos» o «vicuñas» en sus términos; por cosas así livianas se mataban los unos con los otros sin orden alguno; vivían siempre con esta zozobra, y en el cerro más cercano a cada pueblo, en lo más alto dél, tenían un cercado de pared que les servía de fortaleza, porque al presente todavía están los paredones altos y en los cerros. Las armas que comunmente usaron y acostumbraron en toda la tierra, fueron hondas de cordeles con que tiraban piedras; también usaron lanzas pequeñas con las puntas de cobre, y unas porrillas de cobre o de piedra labrada, con su asta de cuatro palmos, poco más larga. Los indios que participaban de tierra cálida y de montañas, usaron flechas, dardos y «macanas» de palmas; y lo que más daño hacían en

cos, comen en platos de plata y las mismas ovejas que los traen a cuestras, los cuales son grandes, thienen çapatos de plata, echan yllapas como el çielo, myra tú sy semejante jente y que desta manera se rije y gobierna sy seran viracochas; y aun nosotros los avemos visto por nuestros ojos a solas hablar en paños blancos y nonbrar a algunos de nosotros por nuestros nonbres syn se lo dezir naidie, nomas de por mirar al paño que tienen delante; y más que es gente que no se les parecen otra cossa sino las manos y la cara; y las ropas que traen son mejores que las tuyas porque tienen oro y plata; e gente desta manera y suerte qué pueden ser syno viracochas”.

A esto mi padre, como hombre que de hecho se deseava çertificar de lo que hera, tornó a amenazar los mensajeros diziendoles asy: “mirad no me mintais en lo que me aveis dicho que ya sabeis y abreis entendido cuáles mis antepasados e yo solemos parar a los mentirosos”, y ellos tomando a replicar, con algun temor y grima, dixieron: “sapay folio 6v

ynga, si no lo o- // vieramos visto por nuestros ojos y te tubieramos el temor que tenemos por ser como somos tus vasallos, no te osaramos ver ny venir a ti con semejantes nuevas y si no nos quereis creer enbia tu a quien tu quisieres a Caxamarca y alli beran a esta jente que te hemos dicho, que esperandote estan la respuesta de nuestro mensaje”.

Y biendo my padre que aquellos tan de beras se çertificavan en lo que dezian y dandoles en ello algun credito les dixo: “pues que tanto me ahincas en çertificarme la llegada desta gente, andad y traedme aquí algunos dellos para que biendolos yo lo crea a ojos vistas”. Y los mensajeros hizieron lo que les mandava my padre y bolvieron a Caxamarca con no sé cuántos yndios que my padre enbió a la çertificaçion de lo dicho y a rogar a los españoles se llegase alguno dellos donde él estava porque deseava en estremo ver tan buena gente que con tanto ahinco los yungas tallanas le avian çertificado que hera. Y finalmente todos los mensajeros unos y otros se partieron del Cuzco por mandado de my padre para Caxamarca a ber la gente que hera aquellos viracochas. Y llegados que fueron al marques don Françisco Piçarro, los resçivio muy bien y se holgo con saber de mi padre y con no se qué cosillas que les folio 7

enbió, el qual, como dicho // tengo, les enbiava a rogar se biniesen con él algunos dellos, los quales lo tubieron por bien y acordaron de enbiar

dos españoles a besarle las manos, llamados el uno fulano Villegas y el otro Antano, que no le supieron los yndios dar otro nonbre. Y salieron de Caxamarca por mandado del marques y consentimiento de los demas y llegaron al Cuzco syn temor ni enbaraço ninguno, más antes my padre desque supo mucho antes que llegasen su benida les enbió al camino mucho refresco y aun avia mandado a los mensajeros que fueron del Cuzco a llamarlos que los truxiesen en hamacas, los quales lo hizieron ansy. Y llegados que fueron al Cuzco y presentados delante de my padre, él los resçivio muy honradamente y los mandó aposentar y proveer de todo lo neçesario. Y otro dia les hizo venir a donde estava y haziendo una gran fiesta con mucha gente y aparato de baxillas de oro y plata en que avia muchos cantaros y vasos e librillos y barrañones de lo mesmo; los españoles, como vieron tanto oro y plata, dixieron a mi padre que les diese algo de aquello para lo llevar a enseñar al marques y sus compañeros y les significar la grandeza de su poderio; y my padre tubolo por bien y dioles muchos cantaros y basos de oro y otras joyas e pieças ricas que lle-folio 7v

vasen para sy e sus compañeros; y despa- // cholos con mucha gente al governador, diziendoles que pues le avian benido a ber y benian de parte del Biracochan, que entrasen en su tierra y si querian venir a donde él estava viniesen mucho de enorabuena.

Entre tanto que estos dos españoles fueron a besar las manos a mi padre y a berse con él en el Cuzco, my tio Atagualpa, lo uno por temores que le pusieron aquellos viracochas y lo otro de su grado por tenelles de su mano para que le favoreçiesen contra Mango Ynga, mi padre, y Guascar Ynga, su hermano, les dio gran suma de tesoro de oro e plata, que todo pertenescia al dicho my padre; e por reçelo que tenía aun de my tio Guascar Ynga, desde el lugar donde estava enbió çiertos mensajeros a que se confederasen con su jente y le matasen para tener por aquella parte las espaldas seguras, pensando que las tenía por la parte de los españoles, como digo, por el tesoro que syn ser suyo syno de mi padre les avia dado: los quales mensajeros lo hizieron tan bien que mataron a Guascar Ynga en una refriega que tubieron en un pueblo llamado Guanucopanpa. Y savido por el Atagualpa la muerte de Guascar Ynga, su hermano, reçivio dello sumo

contento por parecerle que ya no tenía a quién folio 8

temer y que lo tenía todo seguro, porque // por la una parte ya el mayor enemigo tenía destruydo y muerto y por la otra, por el cohecho que avia hecho a los viracochas, pensava que no avia más que temer; y saliole al revés de su pensamiento, porque llegados que fueron los dos españoles adonde estava el marques don Françisco Piçarro y sus compañeros con la empresa que my padre les enviava y con las nuevas de mi padre, fue çertificado el marques, que nosotros llamamos macho capitu, de cómo my padre Mango Ynga Yupangui hera el rey verdadero de toda la tierra, a quien todos respetavan, tenían y acataban por señor y que Atagualpa, su hermano mayor, poseya el reino tiranicamente; de lo qual, lo uno por saber tan buenas nuevas de mi padre y que hera persona tan preñcipal, y lo otro por tan buen presente como le enbiavan y tan de boluntad, resçivio mucho contento y gran pena de ber que su hermano tan syn justicia le procurase de vexar y molestar obscurandole su reyno syn justicia, el qual, segund despues paresçio, no quedó sin castigo porque fue castigado segund su meresçido.

Ya que fueron llegados, como arriba dicho tengo, los españoles mensajeros que fueron a mi padre a su real y los demas yndios que mi padre folio 8v

en- // biava con el presente de oro y plata, que fue más de dos millones arriba dicho, representaron su enbaxada los españoles por sy y los yndios por la suya, segund que por mi padre Mango Ynga Yupangui les fuera mandado, al governador diziendo que my padre Mango Ynga se avia holgado mucho con la llegada de tan buena gente a su tierra, que le rogava que si lo tubiese por bien se llegasen al Cuzco a donde él estava y quel los resçibiria muy honradamente y les dava su palabra de hazer todo lo que le rogasen pues venian por mandado del Viracochan que les hazia saber cómo por aquellas partes donde ellos avian aportado estava un hermano suyo llamado Atagualpa, el qual se nonbrava rey de toda la tierra, que no le tubiesen por tal porque él hera el rey y señor natural della, señalado para ello en sus postrimeros dias por su padre Guaina Capac, y quel Atagualpa se le avia levantado con el reyno contra su voluntad.

Savido todo esto lo uno y lo otro por el go-

vernador y toda su gente, resçivio a los mensajeros de my padre con grand alegría juntamente con el presente arriba dicho y mandó que los osepadasen y honrasen como a mensajeros de tal folio 9

señor; y de ay a algunos dias los yndios men- // sajeros de my padre se bolvieron con la respuesta. Y se quedó en Caxamarca el marques, teniendo como tenía todavia preso a Atagualpa desde que llegaron él e sus compañeros a la tierra por la sospecha que tenía del, porque le paresçia que sy le soltava se alçaria contra él, y lo otro porque tubo sienpre sospecha diziendo que no hera él el rey natural de aquella tierra y queriase çertificar dello con la respuesta que de my padre viniese y por esto le tubo tanto tienpo presso hasta que por my padre le fuese mandado otra cosa.

E visto por mi tio Atagualpa que my padre avia enbiado mensajeros e tanto oro y plata a los españoles, resçivio dello gran pena, lo uno por ver que con tanta brevedad se avia confederado con ellos y ellos resçividole por rey y señor, y lo otro porque sospeçhava que de aquella confederaçion le avia de venir algun daño. Y estando con esta sospecha y temor de una parte y otra le çercava, determinó de hazer juntar toda la gente y capitanes suyos que por ay a la redonda estubiesen para sygnificarles la afliçion en que estava puesto y desque los tubo juntos les dixo estas palabras.

“Apoes -que quiere dezir señores- esta gente que folio 9v

a benido a nuestras tierras es muy contraria // a nuestro openion y se a confederado y tienen mucha paz con my hermano Mango Ynga, si os parece demosles en la cabeça y muertos todos estos, porque me parece que aunque es poca jente es valerosa, no dexaremos de tener la suprema en toda la tierra como antes teniamos, pues ya es muerto my hermano Guascar Ynga; y si no los matamos y estos se hazen con my hermano Mango Ynga, a causa de ser jente tan balerosa y que al parecer son viracochas, podria ser que nos fuese mal del negocio porque my hermano está muy enojado contra my e si haze llamamiento de toda la tierra hara capitanes a estos y él y ellos no podrian dexar de matarnos, por eso si os pareceiese ganemosle nosotros por la mano”. Los capitanes y gente como oyeron el razonamiento de my tio Atagualpa, paresçioles muy bien lo que les dezia, lo que les dezia [sic] y dixieron todos a una voz: “hu çapay ynga -que quiere dezir muy bien as dicho

no se había de caer migaja en el suelo; porque tenían por gran pecado que se cayese éste.

Cuando mataban estos carneros, arriba dichos, sacaban los bofes, los cuales hinchaban soplándolos; e hinchados veían los sacerdotes en ciertas señales que en ellos veían, según decían, si habían de ser prósperas todas las cosas en aquel año o no. Luego quemaban delante del Hacedor, del Sol y del Trueno los bofes; y los cuerpos de los carneros repartían como cosa sagrada, muy poquito a cada uno; y todo el demás ganado se repartía a toda la gente del Cuzco para que comiese. Y como iban entrando en la plaza, les iban arrancando cada uno un pedazo de la lana, con la cual sacrificaban al Sol; y los sacerdotes, cuando repartían el ganado, iban haciendo las oraciones siguientes:

ORACION PRIMERA AL HACEDOR

(Aticsi viracochan caylla viracocha tocapo acnupo viracochan camachurac caricachon huarmicachon nispa yurac camas caique churas caiqui casilla quispilla canza musac maipimcaiqui ahupichu ucupicho puyupichu llantupichu hoyarihuay haynihuay nihuay imay pachacamac haycay pachacamac canza chihuay marcarihuay hata llihuay caduczay tarichasquihuay may piscapo viracocha).

DECLARACION DE ESTA ORACION

"¡Oh, Hacedor que estás en los fines del mundo, sin igual; que diste ser y valor a los hombres, y dijiste sea éste, hombre, y a las mujeres sea ésta, mujer; diciendo esto los hiciste y los formaste y diste ser. A éstos que hiciste, guárdalos; que vivan sanos y salvos, sin peligro, viviendo en paz. A donde estás, en lo alto del cielo, o abajo en los truenos, o en los nublados de las tempestades, óyeme, respóndeme y concede conmigo, y dadnos perpetua vida; para siempre tenednos de tu mano; y esta ofrenda recíbela a do quiera que estuvieres, ¡oh, Hacedor!"

OTRA ORACION PARA QUE MULTIPLIQUEN LAS GENTES

(Viracochan apocochan ticsi viracochan hualpay huana viracochan tocapo acnupo viracochan runa yachachuchum huarmay acha chuchun mirachun llacta pacha casilla quispilla cachun camascayqui tahua caycha yatali imay Pachacamac haycay Pachacamac).

DECLARACION DE ESTA ORACION

"¡Oh, Hacedor! que haces maravillas y cosas nunca vistas; misericordioso Hacedor, grande, sin medida multipliquen las gentes, y haya criaturas; y los pueblos y tierras estén sin peligros; y éstos a quienes diste ser, guárdalos, y tenlos de tu mano, para secula sin fin."

A TODAS LAS HUACAS

(Cailla viracochan ticsi viracochan hapacochan hualpai huana viracochan chanca viracochan acsa viracochan atun viracochan caylla viracochan tacancuna aynichic hunichic llaura runa yachacuc capac hahuaypi hucupi purispapa).

DECLARACION (34)

"Hacedor que estáis en el cabo del mundo (Chanca Huiracochan, que es una huaca que está en Chuquichaca, a donde estaba Manco Inca. Atun Huiracochan, que es en la huaca de Urcos; en ésta estaba un águila y un halcón de bulto de piedra, a la puerta de la huaca; y dentro estaba un bulto de hombre, con una camiseta blanca hasta los pies, y los cabellos hasta la cintura; y

(34) La traducción, que va en seguida, de la oración anterior, lleva intercaladas varias descripciones, y que nosotros, para mayor facilidad de los lectores, hemos encerrado entre paréntesis. (F.A.L.)

jando en ellas, según la costumbre antigua, los ministros necesarios para la doctrina de su idolatría y administración de su hacienda, se volvió al Cozco. Fué despidiendo los soldados por sus provincias como los había ido recogiendo; a los capitanes hizo mercedes y favores.

Hecho esto le pareció descansar de las conquistas, y atender a la quietud y gobierno de su reino, en lo cual gastó los años que le quedaban de vida, que no sabemos decir cuántos fueron. Falleció no habiendo degenerado nada de la bondad de sus pasados, antes habiéndoles imitado en todo lo que fué posible, así en aumentar su imperio como en regalar y hacer bien a sus vasallos. Fundó escuelas donde enseñasen los *amautas* las ciencias que alcanzaban. Hizo cerca de ellas su casa real, como veremos en su lugar. Instituyó leyes. Dijo sentencias graves, y porque el P. Blas Valera las escribía en particular, diré luego las que su paternidad tenía escritas, que cierto son de notar. Fué llorado universalmente de todos los suyos, y embalsamado según la costumbre de los reyes. Dejó por heredero a Yahuar Huacac su hijo; y de su legítima mujer y hermana Mama Micay dejó otros muchos hijos legítimos y bastardos.

CAPITULO XIX

De algunas leyes que el rey Inca Roca hizo, y las escuelas que fundó en el Cozco, y de algunos dichos que dijo.

Lo que el P. Blas Valera, como gran escudriñador que fué de las cosas de los Incas, dice de este rey, es que reinó casi cincuenta años, y que estableció muchas leyes, entre las cuales dice por más principales las que se siguen: "Que convenia que los hijos de la gente común no aprendiesen las ciencias, las cuales pertenecían solamente a los nobles, porque no se ensoberbeciesen y amenguasen la república. Que les enseñasen los oficios de sus padres que les bastaban. Que al ladrón y al homicida, al adúltero y al

incendiario ahorcasen sin remisión alguna. Que los hijos sirviesen a sus padres hasta los veinticinco años, y de allí adelante se ocupasen en el servicio de la república."

"Dice que fué el primero que puso escuelas en la real ciudad del Cozco para que los *amautas* enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes Incas, y a los de su sangre real, y a los nobles de su imperio; no por enseñanza de letras, que no las tuvieron, sino por práctica y por uso cotidiano, y por experiencia, para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión; y para que entendiesen la razón y fundamento de sus leyes y fueros, y el número de ellos, y su verdadera interpretación para que alcanzasen el don de saber gobernar, y se hiciesen más urbanos y fuesen de mayor industria para el arte militar: para conocer los tiempos y los años, y saber por los *ñudos* las historias y dar cuenta de ellas; para que supiesen hablar con ornamento y elegancia, y supiesen criar sus hijos, gobernar sus casas. Enseñábanles poesía, música, filosofía y astrología, eso poco que de cada ciencia alcanzaron. A los maestros llamaban *amautas*, que es tanto como filósofos y sabios, los cuales eran tenidos en suma veneración." Todas estas cosas dice el P. Blas Valera que instituyó por ley este príncipe Inca Roca, y que después las favoreció, declaró y amplió muy largamente el Inca Pachacutec su bisnieto, y que añadió otras muchas leyes. También dice de este rey Inca Roca que considerando la grandeza del cielo, su resplandor y hermosura, decía muchas veces que se podía concluir que el *Pachacamac* (que es Dios) era poderosísimo rey en el cielo, pues tenía tal y tan hermosa morada. Asimismo decía: "Si yo hubiese de adorar alguna cosa de las de acá abajo, cierto yo adorara al hombre sabio y discreto; porque hace ventaja a todas las cosas de la tierra. Empero el nace niño y crece y al fin muere, el que ayer tuvo principio y hoy tiene fin: el que no puede librarse de la muerte, ni cobrar la vida que la muerte le quita, no debe ser adorado." Hasta aquí es del P. Blas Valera.

CAPITULO XX

El Inca "Ullora sangre", séptimo rey, y sus miedos y conquistas, y el disfavor del príncipe.

Muerto el rey Inca Roca, su hijo Yahuar Huacac tomó la corona del reino, gobernó con justicia, piedad y mansedumbre, acariciando sus vasallos, haciéndoles todo el bien que podía. Descó sustentarse en la prosperidad que sus padres y abuelos le dejaron, sin pretender conquistas ni pendencia con nadie; porque con el mal agüero de su nombre, y los pronósticos que cada día echaban sobre él, estaba temeroso de algún mal suceso, y no osaba tentar la fortuna por no irritar la ira de su padre el sol. No le enviase algún grave castigo como ellos decían. Con este miedo vivió algunos años, deseando paz y quietud para sí y para todos sus vecinos; y por no estar ocioso visitó sus reinos una y dos y tres veces. Procuraba ilustrarlos con edificios magníficos; regalaba los vasallos en común y en particular: tratábalos con mayor afición y ternura que mostraron sus antepasados, que eran muestras y efectos del temor; en lo cual gastó nueve o diez años. Empero por no mostrarse tan pusilánime, que entre todos los Incas fuese notado de cobarde, por no haber aumentado su imperio, acordó enviar un ejército de veinte mil hombres de guerra al sudoeste del Cozco, la costa adelante de Arequipa, donde sus pasados habían dejado por ganar una larga punta de tierra, aunque de poca población. Eligió por capitán general a su hermano Inca Mayta, que desde aquella jornada, por haber sido general en ella, se llamó siempre Apu Mayta, que quiere decir el capitán general Mayta. Nombró cuatro Incas experimentados para maeses de campo. No se atrevió el Inca a hacer la conquista por su persona, aunque lo deseó mucho; mas nunca se determinó a ir, porque su mal agüero en las cosas de la guerra lo traía sobre olas tan dudosas y tempestuosas, que donde le arrojaban las del desco lo retiraban las del temor: por estos miedos nombró al

hermano y a sus ministros, los cuales hicieron su conquista con brevedad y buena dicha, y redujeron al imperio de los Incas todo lo que hay desde Arequipa hasta *Tacama*, que llaman *Collisuyu*, que es el fin y término por la costa de lo que hoy llaman Perú. La cual tierra es larga y angosta y mal poblada, y así se detuvieron y gastaron más tiempo los Incas en caminar por ella que en reducir la a su señorío.

Acabada esta conquista se volvieron al Cozco, y dieron cuenta al Inca Yahuar Huacac de lo que habían hecho. El cual cobrando nuevo ánimo con el buen suceso de la jornada pasada, acordó hacer otra conquista de más honra y fama, que era reducir a su imperio unas grandes provincias que habían quedado por ganar en el distrito de Collasuyu, llamadas *Caranca*, *Ullaca*, *Llapi*, *Chichua*, *Ampara*. Las cuales, demás de ser grandes, eran pobladas de mucha gente valiente y belicosa; por los cuales inconvenientes los Incas pasados no habían hecho aquella conquista por fuerza de armas, por no destruir aquellas naciones bárbaras e indómitas, sino que de suyo se fuesen domesticando y cultivando poco a poco, y aficionándose al imperio y señorío de los Incas, viéndolo en sus comarcas tan suave, tan piadoso, tan en provecho de los vasallos, como lo experimentaban todos ellos.

En los cuidados de la conquista de aquellas provincias andaba el Inca Yahuar Huacac muy congojado, metido entre miedos y esperanzas, que unas veces se prometía buenos sucesos, conforme a la jornada que su hermano Apu Mayta había hecho, otras veces desconfiaba de ellos por su mal agüero; por el cual no osaba acometer ninguna empresa de guerra por los peligros de ella. Andando pues rodeado de estas pasiones y congojas, volvió los ojos a otros cuidados domésticos que dentro en su casa se criaban, que días había le daban pena y dolor, que fué la condición áspera de su hijo el primogénito, heredero que había de ser de sus reinos; el cual, desde niño, se había mostrado mal acondicionado, porque maltrataba los muchachos que de su edad con él andaban, y mostraba indicios de aspereza y

VTVBRE UMARAYMIQU

la enes te mes sacrificaua a las uacas prencipales y dolos y dioses para q les enbiasen agua del cielo otros cien carneros blancos y atauan otros carneros negros en la plaza publica y no les dauan de comer a los dhos carneros atados para q ayu dasen allover - aci mis mo atauan a los perros - como uian dar bozes al agente y geitos tambien de su parte da ua olladas la drando y a los q no la drava le daua de palos y aci hazia gran es llantos aci hombres como mugeres y de su parte los dhos ninos y por su parte los enfermos cojos y ciegos - y de su parte los viejos y viejas y cada uno de estos los q tenian perros los lleuauan y uan haziendo geitar - pidiendo agua del cielo a dios una camac deziendo estas oraciones y do teina - ayauya - uacay lli - ayauya - puy puy lli lluto puchac uam ray q - uacalla sun quim acuaado estas oraciones todos comienzan a dar ceitos y llanto y dize a gran voz alta - una camac - micoc pac eu rac uari uiraocha dios may pim canqui unay quina y acoy qui ta unoy qui ta cachaxi mo uay - con esto dauan en serro en serro haziendo prociion dando bases y gimi dos muy de ueras con todo corasõ pidiendo agua a dios del cielo una camac -
aya

NOBIEMBRE AIAMADCAI



introduction de Waman Puma

"VTVBRE uma raymi quilla en este mes sacrificauā a las uacas principales ydolos y dioses para q[ue] les enbiasen agua del cielo otros cien carneros - blancos - y atauan otros carneros negros en la plaza publica y no les dauan de comer . a los d[ic]hos carneros atados para q[ue] ayudasen a llorar - acimismo atauan a los perros - como uian dar bozes a la gente y gritos tambien de su parte daua olladas ladrando y a los q[ue] no ladraua le dauā de palos y aci hazia grandes llantos aci hombres como mugeres y de su parte los d[ic]hos ninos y por su parte los enfermos coxos y ciegos - y de su parte los biejos y biejas y cada uno destos los q[ue] tenian peros los lleuauan y uan haziendo gritar - pidiendo agua del cielo a dios runa camac deziendo estas oraciones y doctrina"

texte quechua du chroniqueur

"aya uya . uacaylli . aya uya puypuylli lluto puchac uamrayq[ue] . uacallasunquim acauado estas oraciones todos comienzan a dar critos y llanto y dize a gran bos alta . runa camac . micocpac rurac uari uiracocha dios maypim canqui runayquimā yacoyquita noyquita ccharimouay"

commentaire final de Waman Puma

" - con esto ādauan enserro enserro [de cerro en cerro] haziendo procicion dando bozes y gimidos mūy de ueras con todo corasō pidiendo agua a dios del cielo runa camac"

transcription et glose

AYA UYA WAQA + YLLII! AYA UYA PUYPU + YLLII!
pleurer jaillir en bouillonnant (liquide)

(aya uya, chant des pleurs; aya uya, chant du jaillissement des eaux!)

LLUTU PUCHA - Q WAMRA - YKI WAQA - LLA - SUNKI - M
tuber- manger ↓ jeune poss. pleurer ↓ 2° p. as-
cule agentif enfant 2° p. limit. obj. ser-
(ulluku) tif

(les mangeurs d'ulluku tes petits s'adressent à toi en pleurant)

RUNA KAMA - Q, MIKU - Q - PAQ RURA - Q,
être animer agentif manger agentif datif faire agent.
humain

WARI WIRAQUCHA Dios MAY - PI - M KA - NKI?
nom de divinité lexème locatif ↓ être 2° p.
interrog. assertif
(lieux)

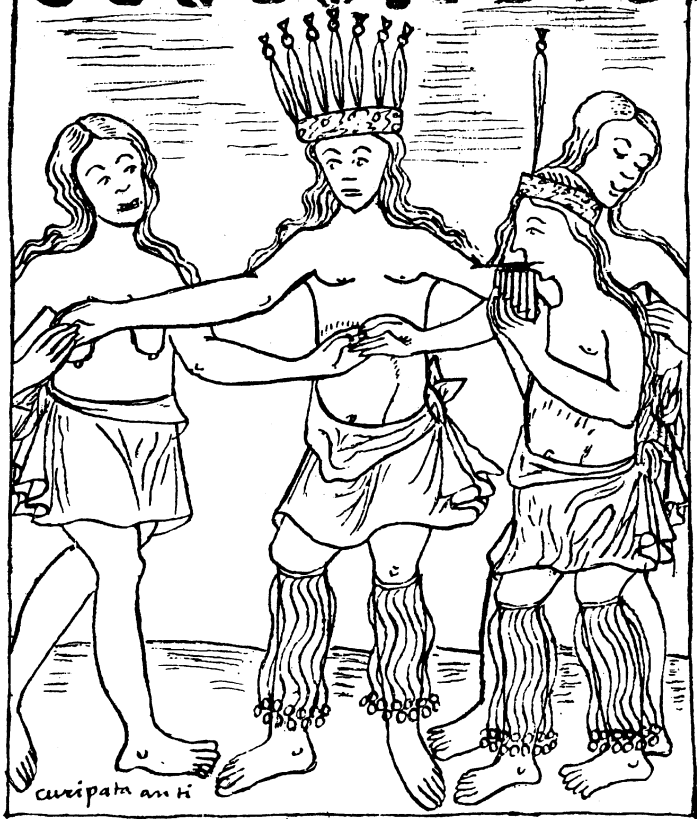
(animateur des êtres humains, [toi] qui fabriques [la nourriture] pour [les besoins de] ceux qui mangent, Dieu Wari Wiraqocha, où es-tu donc?)

RUNA - YKI - MAN YAKU - YKI - TA UNU - YKI - TA
être poss. direc- eau poss. accusat. eau poss. ↓
hu- 2° p. tionnel (langue 2° p. (Cuzco) 2° p.
main, générale) accu-
inférieur satisf

KACHA - RI - MU - WA - Y
envoyer inchoat. ↓ 1° p. impératif
(pétitif) conjonctif objet

(nous t'en prions, envoie-nous tes eaux, tes pluies, à [nous] tes sujets)

FIESTAS DE LOS ANDISVIOS CAACAVARMAVCA



fies ta

fies ta

FIESTA de la fiesta de los

chin chay suyos sellama uauco can tan las donzellas y mosas dize aci. tanvendo sutanbr- manatacus charic cho maquillay quip uaucuycuid qui- mana luycho a micho- cin callay quip uaucuyc caion qui- uaya yay tu zilla uaya yay furi la- rresponde el hombre soplando lacauesa del uenado y toca aci- uauco uauco uauco uauco- chicho chicho chicho chicho. [y los uarones dize aci- panoy yay pano panoy yay pano rresponde el hombre ya habaha yaha ha cuipatapi aellay uar mi rreos lla yay cay patapi llanca pata rreos lla yaha ha ha ha- [los suyos dize yapu puyapo aeste tono cantan [y los labra do u cantan dize aci] haca uayo haca uayo haca uayo ha rauayo alto no desto cantan las mugeres y hombres y los pastores llasna niches cantan dize aci- [llama yay llama ynya aylla llama. alto no desto cantan las mugeres y hombres- saucataqui cocho taqui aya uaya ayaua ayauaya ayaua ya- al son desto cantan hatun taqui dize aya uaya yaua haucay pata pi- cui patapi capac ynca uan camay cusay qui may mi- capac apo uaman chaua pomachaua yaroy uilca cam cho can qui uiraocha apaocha ta caxa mar capi- capac apo rrey enpera dor ta muchay coc lla payuan uilla naco lla uaman poma a yalalla apochauap uil callan uayac pomap mi tallan- destamaneta proci que cada y llo hasta quito nobo rreyno ses del usco cada ay llo sus ta quies ysusa rrauis llama caua y de los mosos cata uari fiestas y mui cas ca ya

Après ces explications préliminaires, nous pouvons maintenant donner notre transcription glosée du wawku:

MANA	TARUSCHA	RI	-	Q	-	CHU;
<u>négation</u>	cerf andin	aller,		<u>agentif</u>		<u>négatif</u>
		se déplacer		(<u>fréquent.</u>)		

(le cerf ne court pas)

MAKI	-	LLA	-	YKI	-	P	WAWKU	-	YKA	-	KU	-	NKI
main		<u>limitatif</u>		<u>poss.</u>		<u>instrum.</u>	parti-						<u>réflex. 2° p.</u>
>patte				<u>2° p.</u>			ciper		<u>progressif</u>				
							au <u>wawku</u>						

(rien qu'avec ta patte, tu participes au wawku)

MANA	LLUYCHU	AMI	-	[Q]	-	CHU;
<u>négation</u>	bouquetin	frapper		<u>agentif</u>		<u>négatif</u>
		(de la tête)		(<u>fréquent.</u>)		

(le bouquetin ne donne pas des coups de tête)

SINQA	-	LLA	-	YKI	-	P	WAWKU	-	YKA	-	KU	-	NKI
nez		<u>limitatif</u>		<u>poss.</u>		<u>instrum.</u>	parti-						<u>réflex. 2° p.</u>
>museau				<u>2° p.</u>			ciper		<u>progressif</u>				
							au <u>wawku</u>						

(rien qu'avec ton museau, tu participes au wawku)

WAYAYAY	TURI	-	LLA;	WAYAYAY	TURI	-	LLA
	frère		<u>limitatif</u>		frère		<u>limi-</u>
	/soeur				/soeur		<u>tatif</u>

(wayayay, petit frère; wayayay, petit frère)

^e
^p,

CERMONYPRE

dicacion de los dhos pades dhoz reynos como los dhos pades
 y curas no son muy bien de amindos la lengua del curio
 quichua chinchay suyo ay mara para confesar y de zite
 do reina y sermon cada semana el euangelio y la vida de
 dios y de su madre beata s. m. y de sus santos y santas a
 gels - sabiendo quatro palabras - aponny cauallo - mo
 na mi con qui - pta i cunqui - may ni soltera - may
 ni muchachas - apamoy do teinaman nos auemas ya
 dige q tiene do teina y ques pro petario o boobispo con ello
 pes teuy to dala pro uincia yanai sea uallo y nenes kity
los dhos. p. y curas estando en mi
 sa y sermon del euangelio mes da el ser uion de su hazien
 da y res cates yo tras ocupaciones q ellos pre ten den y cino
 laoy manda agotar al fiscal en este reyno los p
zermon de un. p. criollo de guaman
 ga dige aci - y por retas obis po man quit cata apachinque
 coy p mana alli carcoy coy sue p an cha alli nis pa ju
 dio luna y por retas cha ta corca cina cha ta uan qui ca
 una en ton adas uauza con as y por retas alli uyar uay
zermo de un. p. clerigo dige aci. a
 analuna y uco sun que uco mari ta uachan qui - mu
 lato y uco sun q - cu gillota uachan qui - uiraco cha y uer
 sun qui - an cha bonito ni no ta uachan qui mestici llo ta
 unay uer sun qui y nimitay uta uachan qui - mana
 chun p m can qui - ana man cau an punos pa - ana luna
 tamia chicus pa pin cacuy chie - chie asuma uer mi cas
 pa - ama dios ta pin achin qui cho - chuei cona oyaxi uay
zermon del. p. uarica ancha uay los
 cay chuei cona ama pin achin qui cho - napa napa po
 man can namana pinas pa caballo si nalla cabres to da
 man ta

CERMON DEL P. CVRA



euangelio de
 sageta da escu
 tura uillay cay qui
 chuei cona - uaca uil
 ca faca manam ser moy
 qui cho chay tua nau
 pa machoy q chie
 y adyar ca caun
 ca bautis sacca
 man con q
 chuei

do teina

sermon

padre *ancha alli*" *nispa*. Judíocuna, ypócretas *chatacorca*, *cina chatauanqui cancuna* entonados, *uauzaconas*, ypócretas. *Alli uyariuay!*

[¡Hipócritas! Ustedes han mandado cartas al obispo, diciendo: "Este padre no es bueno; expúselo. Este otro padre es muy bueno." Los judíos hipócritas difamaban; ustedes me han difamado igualmente. Arrogantes, lascivos, hipócritas. ¡Oiganme bien!]

Zermó[n] de un padre clérigo, dize acá:

Aanaluna yucosunque, ucomarita uachanqui. Mulato *yucosunque, cugillota uachanqui*. *Uira cocha yucusunqui, ancha bonito niñota uachanqui*. Mesticillota *runa yucusunqui*, yndio *mitayuta uachanqui*. *Mana chunpin canqui, anaman cauan punospa, analunata mirachicuspa. Pincacuychic, chica suma uarmi caspa. Ama Diosta pinachinquito. Churiconá, oyariuay!*

[Si te fuerza un *yana*, das a luz a un oso. Si un mulato te forzara, darías a luz a un mono. Si un español te fuerza, das a luz a un niño muy bonito. Si un mestizo te fuerza, das a luz a un indio *mitayo*. Tú no eres multicolor, como quien mira hacia arriba mientras duerme, multiplicando *yanas*. Arrepiéntanse, siendo mujeres tan buenas. No deben ofender a Dios. ¡Oiganme!]

Zermón del padre Uarica, Ancha Uayllos:

Cay churiconá! Ama pinachiuanquito. Na pinaspa, poman cani. Na mana pinaspa, caballo cinalla cabresto *llamanta aysanallam cani*.

[Hijos míos, no me hagan enojar. Si me enojo, soy un puma; pero si no me enojo, soy como un caballo, el cabestro que estira una llama.]

/ *Apanuy* caballo. *Mana mikhunki[chu]*. *Padrecta rikunki. Maymi soltera? Maymi muchachas? Apanuy doctrinaman.* / Hipócritas! *Obispoman qillgata apachinki!* "Kay padre *mana alli. Qharqay. Kay huq padre ancha alli*" *nispa*. Judíocuna, hipócritas *ch'atakurqa sina ch'atawanki qanqana* entonados, *wawsakunas*, hipócritas. *Alli uyariway!* / *Yana runa yuqusunki, ukhumarita wachanki*. Mulato *yuqusunki, k'usilluta wachanki. Wira qucha yuqusunki, ancha bonito niñota wachanki*. Mesticillota *runa yuqusunki*, indio *mitayuta wachanki. Mana ch'unpin kanki, hanaman qhawar puñuspa, yana runa mirachikuspa. P'inqakuychic, chhika sumalq]* *warmi caspa. Ama Diosta phiñachinkichu. Churikuna, uyariway!* / / *Kay churiyuna! Ama phiñachiwankichu. Na phiñaspa, puman cani. Na mana phiñaspa, caballo sinalla, cabresto llamanta aysanallam cani.* /

/ 611[625] / PADRES /

De este sermón sus propios muchachos hazían farza, deziendo acá:

Churiconá, ama pinachiuanquecho. Na pinaspa micitom cane. Na mana pinaspa, ucucham cani.

[Hijos míos, no me hagan enojar. Si me enojo, soy como un gatito; pero si no me enojo, soy como un ratón.]

Con esto se entretenían sus criados. No se entendía más.

Zermón del padre Aluadán:

Churiconá, moraya cancho?
[Hijo mío, ¿hay *moraya* (*chuíño* blanco)?]
Manam, padre.
[No, padre.]

Chiche cancho?
[¿Hay pescados?]
Manam, padre.
[No, padre.]

Millma cancho?
[¿Hay lana?]
Manam, padre.
[No, padre.]

Chueno cancho?
[¿Hay *chuíño*?]
Manam, padre.
[No, padre.]

Corregidorpac llama cancho?
[¿Hay llamas para el corregidor?]
Y, padre.
[Sí, padre.]

Corregidorpac ysanca cancho?
[¿Hay un cedazo para el corregidor?]
Y, padre.
[Sí, padre.]

Corregidorpac auan cacho?
[¿Hay tejidos para el corregidor?]
Y, padre.
[Sí, padre.]

Escruianopac culqui cancho?
[¿Hay plata para el escribano?]
Y, padre.
[Sí, padre.]

Tinientipa llama, uasca, cotama cancho?
[¿Hay cabestros de llama y costales para el teniente?]
Y, padre.
[Sí, padre.]

Tambo uira cochapac atagualpa, runto cancho?
[¿Hay huevos de gallina para el español encargado del tambo?]
Y, padre.
[Sí, padre.]

Padrepac mana yaco cancho?
[¿No hay agua para el padre?]
Manam, padre.
[No, padre.]

Collqui, manta padrepac, ycho, llamta cancho?
[¿Es que hay plata, una frazada para el padre, o paja o leña?]
Manam, padre.
[No, padre.]

Suc garrotillauan padre canca. Alli oyariuay.
[El padre va a estar listo con el garrotillo. ¡Oiganme bien!]

Zermón de fra[y]le dominico:

Churi, yachay: Pim? [Hijos, sepan esto. ¿Quién?]

PIQUI CHAQUI.

- 665 Hinantimmi munasunqui, Alle sind dir zugethan,
 Ancha kocuj cajtiyuichas: Weil du so freigebig bist,
 Tucupajmi raquicunqui, An alle verteilst du,
 Nokallapaj-tajmi miclla. Nur für mich bist du ein Knauser

OLLANTA.

- Imapajmi kan munanqui? Wozu willst du denn etwas?

PIQUI CHAQUI.

- 670 Imapaj? chaipaj, caipaj! Wozu? für dies, für jenes,
 Hujman pachata konaypaj Um andern Kleider zu schenken,
 Huj kollkeyta ricunapaj Damit andere mein Geld sehen,
 Nokata-ri manchanaupaj. Und Respekt vor mir haben.

OLLANTA.

- Piña cai ari, ricunqui, Sei nur grimmig, dann wirst du sehen,
 675 Chailuan tucui manchacusun- Dafs alle dich fürchten.
 qui.

PIQUI CHAQUI.

- Manan cai uyay chaipajchu, Dafür ist mein Gesicht nicht (ge-
 schaffen),
 Anchatan ñoka asini, Ich lache zu viel,
 Anchata-tajmi cusini. Bin viel zu fröhlich,
 Lerko cay manan ñokajchu. Das finster Blicken ist nicht meine
 Sache.
 680 Ina pututus huakamun? Schallt da nicht ein Horn?
 Caramantan caiman hamun. Von fern her kommt (der Klang).

OLLANTA.

- Ñokata-chä mascahuancu. Vielleicht sucht man mich,
 Hacu, ñaupariy. Auf! Geh' voran!

PIQUI CHAQUI.

- Aikejpajka ñokan cani. Zum Ausreisen bin ich (immer) bereit.

666. kocuj. — 667. raquiy. — 668. miclla. — 672. Huj kollkeyta. — 673. man-
 chay. — 674. piña. — 678. cusini. — 679. lerko. — 680. pututus. — 683. ñau-
 pari. — 681. aikej.

Zweite Abteilung.

ERSTER AUFTRITT.

Incaj huasipi.

Im Palaste des Königs.

Inka PACHACUTIJ. RUMI-ÑAHUHUAN.

Der Inka PACHACUTIJ. RUMI-ÑAHUL.

INCA PACHACUTIJ.

- 685 Ollantata mascachini, Den Ollanta habe ich suchen lassen,
 Manapunin tarineuchu. (Allein) man findet ihn durchaus
 nicht.
 Piñayñiyimi puchu-puchu: Verdrufs hatte ich (bereits) im Über-
 flufs,
 Paipin llojllata tarini. Durch ihn habe ich einen (neuen)
 Zuschufs erhalten.
 Ricunquichu chai runata? Hast du den Menschen gesehen?

RUMI-ÑAHUL.

- 690 Manchariskan kunpaj canka. Er wird sich vor dir fürchten.

INCA PACHACUTIJ.

- Huaranka runayta ajllaspa Wähle dir tausend unter meinen
 Leuten aus;
 Puriy, paita mascamuhai! Geh' und suche ihn mir!

RUMI-ÑAHUL.

- Ñachá maitapas puririn. Er ist wohl schon irgendwohin ge-
 wandert,
 Quimsa punchau-ñas chusan Denn bereits drei Tage soll er ab-
 wesend sein

686. manapunin. — 687. piñay. — 688. llojlla. — 689. runata. — 690. mar-
 chariy. — 691. runayta. — 692. mascamuy. — 693. maitapas. — 694. quimsa.

DOCTRINA

CHRISTIANA.

P Or la señal de la sancta Cruz, de nuestros enemigos, libranos señor Dios nuestro. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Spiritu Sancto. Amen.

QVICHVA.

S Ancta cruzpa vnanchanraycu, aucaycu cunamanta, quispichihuaycu Dios apuycu.

Yayap, Churip, Spiritu Sancto p sutimpi. Amen Iesus.

AYMARA.

S Ancta crúzana vnanchapaláycu, aucana cahata nanaca quispijta, nanacana Dios ápuha.

Anquina, Yocansa, Spiritu sancto nsa futipana. Amen Iesus.

EL PATER NOSTER.

P Adre nuestro, que estas en los cielos, sanctifica do sea el tu nombre. Venga a nos el tu reyno. Hagase tu voluntad, así en la tierra, como en el cielo. El pan nuestro de cada dia, danos lo oy. Y perdona nos nuestras deudas, así como nosotros
A las

DOCTRINA

las perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dexes caer en la tentació. Mas libranos de mal. Amē.

Q.

Y Ayaycu, hanacpa-chacunapicac. Sutij quimuchasca cachú Capac caynijqui ñocay cumá hamuchú. Munay nijqui, rurasca cachun: ymaná hanacpachapi hinatac cay, pachapipas Punchaunincuna tátay cuéta, cuna coaycu. Huchaycuétari pampacha puaycu, ymanam ñocay cupas, ñocaycuman huchallicuccunaéta, pachaycu hina. Amatac cacharihuaycuchu, huatecayman vrmancaycupac. Yallinrac, mana allimanta quispichihuaycu. Amen Iesus.

A.

N Anacana auquiha haracpachanacana canéta. Sutima hápaita cancpa. Capaca cancañama nanacáruhurpa Munañama luráta cancpa, camisa haracpachana, vquifáraqui aca pachánla. Vrunháma tantaha ichúru nanacáru churita. Nanacana huchanacahásca pápacharapita, camisa nanacasa nanacáro huchachasiri naca pápachatha hama Haniraqui nanaca antu titati huathecañaru tincañabatàqui. Yallirhà yancáta quispijta. Amē Iesus.

EL AVE MARIA.

D IOS te salve Maria, llena de gracia. El señor es contigo. Bendita tu en las mugeres. Y bendito



SERMON. XIX. EN QUE SE RE-
prehendé los hechizeros, y sus supersticiones, y ritos
vanos. Y se trata la diferencia que ay en adorar-
los Christianos las ymagenes delos San-
ctos, y adorar los infieles sus
ydolos, o Gua-
cas.

HASSE de advertir, que en cada Prouincia se predique a los Indios mas
por estenfo, contra las supersticiones, que alli se vsan: porque sin las
que aqui se tocan ay otras muchas, & importa mucho pre-
dicar en particular contra ellas, y mas por esten-
fo de lo que en este Sermón, se haze
por la breuedad.

(.)

EN EL Sermón passado os dixé como Dios manda en el primer manda-
miento de su ley, que no adoreys al Sol, ni alas estrellas, ni alas guacas, ni a otra
cosa ninguna, sino a vn solo Dios hazedor de todo.

En

Q V I C H V A.



Animpa cunaf-
cay, villacuscay
sermōpim Dios
ninchi pa, ñau-
paquē camachi
cuscā siminta ya
chachircaigchic
chaypim Dios camachi huāchic, ama
inticta, quillacta, coyllurta, huaca-
cta, villca, ymallatapas muchāqchu
ñihuanchic huc çapalla Dios xucuy
yma hayca ruraçta payçapallanta
muchanqui ñinmi,

Cu

A Y M A R A.



Assahuapi pre-
dica sina Dios
na nayra cama
chita aropata,
ata mapitca-
ma, taque cuna
cauquifa llallif
sina mayni çapaqui Dios hāpatiha-
ta hani lupi pacsi huarahuara hani
huacasa vilcaca cuna cauqsa, Dios
saqui hampatihata, salsina.

ç chasca

MANDAMIENTOS.

En este sermón hermanos os quiero declarar los engaños y mentiras, que los viejos
hechizeros os enseñan contra la ley de Dios: para que huays dellos como del diablo
Sabed hermanos que el diablo como es enemigo mortal de los hombres y le pesa de que
se saluen ha procurado y procura engañaros para que os condeney, y así como Je-
su christo nuestro salvador embio por todo el mundo sus Apostoles y discipulos pa-
ra enseñar la verdad Así el diablo embia sus ministros que son estos viejos he-
chizeros, para que engañen a los hombres. Vosotros no veys que estos hechizeros, son
unos necios y tontos, y miserables, que no saben nada mas de mentir y engañar?

No

Q V I C H V A.

Cunan caycunacullac ñiscaypim
churicuna yachachicaygchic v mu-
cunap mana allicascanta llullacacā
ta, mana alli yachachiscanta huan,
cunāmanta vmucunaçta ricuspa çu
paymāta ay que china paycu namā
ta ayquencay quichicpac. Ricuy ari
çupayca runacunap hatunin auca-
chic caipa, ancham checñihuāchic,
caycanracchus hanapacha chica,
alli cauçayman tinman ñispam,
yma haycapipas llullarco anchic.
Ymanañi Iesu christo Dios ninchi
quipichiquenchic, Apocelincuna
cta, Discipuloncuna çtapas, hian-
tinu pachaman capac siminta runacu-
naçta yachachic cacharcan. Chay
hinallatcemi çupaypas yanancuna
cta, machu vmucunaçta, paya v mu-
cunaçta runaça llullancampac ca-
chan. Manachu cameuna yachan-
quichic, vmucunaca llama hina ma-
na loncoyoc vtic, cayca, vçupa ca-
mam ari manam ymaçtapas allinta
ca yachanchu llulla runacunac-
ta llullay llata, llulla cuyllatam ya-
chan.

Ma-

A Y M A R A.

Ychasca nayra achachinacamana
laycanacana yanca llulla yatichata
nacpa atamapiscamama, vcanaca
ylapalsin ta quechuymampia Kota
ñamataqui, aKotalsinca çupayut-
hama patinamataqui. Aca yatipisca
ma, yocanacay, Çupayuca haquena
cana hacha aucaçta cancaçsimpi an-
cha checñisto, athachani quilli ha-
quefa haracpacharo maspanti, las-
sinraqipi anchallullahafisto, man-
capachana viñaya viñaya ninana
mutuñaisataqui. Camisa halla Iesu
Christo Dios apuslla quipisña ta-
que pūsisuyō haquenacaro harac-
pacharo mañapataqui yatichira ma-
piscama salsin Apocelincaca çtana:
vcamaharaqpi çupayusa humana-
caro yanacapa q tanitama, huma-
naca llullañapataq. Çupayuna yana
nacpasca, laycanacapi ychuyrinaca
pi. Humanacaca haniti vñapiscata.
Aca laycanacaca loquechuyma uisa
tucucu huaccha villullu haque pi, ha-
nipisña cunfayati quiti, llu-
llaña, pallco arusña vca
quipi yatipisqui.

OO ç Vcana

Gocabulario

Cuxipani.gui. _____ contradexir, o reçon
 (gar.
 Cuxipac _____ contradexidor.
 Cunichini.gui. _____ incitar, mouer a otros.
 Cunichixani.gui. o mañacada curichimuni.gui.
 (bolser lo presta do.
 Cuxipani.gui. _____ embotarse el color.
 Cuxpani.gui. o yapani.gui. _____ labrar la tierra.
 Cuxpac. o yapoc _____ labrador assí.
 Cuxpaycamayoc. o xipi camayoc _____ caue:
 (dor. o labrador.
 Cuxpacsa. o yapasca _____ heredad labrada.
 Cuxpayuin _____ laboz de heredad.
 Cuxpana. o yapona _____ agada, o harado
 que. o suc _____ otro, vno de vos.
 quefongoyoc _____ discorda, o diferente.
 queque ninman _____ a vna. y a otra parte.
 quecni. o suchamo _____ diuersa cosa.
 quecuncani.gui. o quecuncayani.gui. _____ tener
 (calambre.
 quecuncay _____ calambre, enfermedad.
 quecuncayasca _____ adormecido. o calambra:
 (do.
 quecuncayani.gui. _____ adormecerse algui
 (miembro.
 queca. o narin _____ libranos, o bofes, de essa
 (dura.
 quegayani.gui. _____ barbar, començar a
 (barbar.
 quegan _____ barba del hombre.
 queganac _____ desbarbado.
 quegayoc _____ hombre con barbas.
 quegachini.gui. _____ hermoſear alguna
 (cosa.

o de la letra. **G**.

quemani.gui. o quemayani.gui. _____ hermoſearse.
 quemaçapa. o quepchi _____ bella, hermoſa cosa.
 quema. o quepchi _____ hermoſo, o gentil hom:
 (bre.
 quemaynin _____ hermoſura, o beldad.
 quefulluni.gui. o fulluni.gui. _____ abortar, o mal
 (parir.
 quefulluca. o fulluca _____ abortado, mal partido.
 quecuni. o queyro. o queyro _____ larga, cosa luen:
 (ga.
 quecuni runa _____ hombre grande, alto.
 quepay _____ angel. bueno, o malo.
 quepay _____ demonio, o trasgo de casa.
 quepayasca _____ demoniado.
 quepayaguacin _____ infierno lugar del demo
 (nio.
 quepini.gui. _____ peer.
 quepi _____ pedo.
 quepiçapa _____ pedozzo.

Gante. **V**.

Guaca _____ templo de ydolos. o el mis:
 (mo ydolo.
 Guacallama _____ cierta especie de.
 (oueses del peru.
 Guacac. o guacacoc _____ el que llora.
 Guacacçapa _____ gemido, o llorador.
 Guacaychani.gui. _____ guardar alguna cosa
 (generalmente.
 Guacaychachini.gui. _____ depositar, o hazer
 (guardar algo.
 Guaclamaqui _____ lado sinestro.
 Guacar _____ garça blanca.
 Guacani.gui. o guacacuni.gui. _____ grañar, o
 (canar, qualquier ene:
 r fig

Arte Qquichua. Lib. II.

2. Plur. Munahuanquichicuman. Oxala tu me ames. Inclusiue. o
 Munahuanquichicumanmi. Tu nos amarias.

Discip. Como tiene este futuro dos romances tan diferentes vno de optatiuo, y otro como de indicatiuo y affirmatiuo, con particula de afirmacion (mi.) Maest Ya prouamos en el verbo actiue, capicu. lo veynte y feys, que el optatiuo se haze indicatiuado, y toma romá ee affirmatiuo con (mi) y este romance (yo amaria) es de futuro, y lo mismo tiene cõ transiõ, y por esso se añade aqui para auisarlo.

§. 54. SVBIVNTIVO MODO TRANSITIVO.

Munahuaptiyqui. Amandome tu.

1. Plur. Munahuaptiyquichic. Amandome vosotros.

2. Plur. Munahuaptiycu. o Munahuaptiyquichicu. Amandonos tu;
 Inclusiue. o ñocaycuõta. Exclusiue.

PRETERITO.

Munafcaahuaptiyqui. Quando me ayas tu amado. (do.

1. Plur. Munafcaahuaptiyquichic. Quando me ayays vosotros ama-

2. Plur. Munafcaahuaptiycu, o cahuaptiyquichicu. Quando nos
 ayas tu amado. Inclusiue. y ñocaycuõta. Exclusiue.

INFINITIVO MODO TRANSITIVO.

Pres. Munahuayta yuyayhuay. Acuerdate de amarme.

Munahuafscayqui. El amarme tu agora, o auerme amado.

Munahuancayqui. El auerme tu de amar.

1. Plur. Munahuayta yuyahuaychic. Acordaos vosotros de amarme.

2. Plur. Munahuayta yuyahuaycu, o yuyahuaychicu. Acuerdate
 de amarnos a nosotros.

Pres. Munahuafscayquichic. El auerme vosotros amado.

Futu. Munahuancayquichic. El auerme vosotros de amar.

PARTICIPIOS:

Cam munahuaquey. Tu que me amas, o Tu el que me amas.

Camchic munahuaqueycuna. Vosotros que me amays.

GERVNDIO DE ACVSATIVO.

Munahuancayquipac. Para amarme tu.

1. Plur. Munahuancayquichicpac. Para amarme vosotros.

2. Plur. Munahuancayquichicupac. Para amarnos el. Inclusiue. Y
 ñocaycuõta. Exclusiue.

GERVNDIO DE ABLATIVO.

Cam munahuafpa. Amandome tu.

Camchic munahuafpa. Amandome vosotros.

Discip:

De la quarta transicion?

76

Discip. La formacion desta transicion falta. Maest. De la misma manera se forma toda esta transicion que la passada, solo con mudar el (fu) en (hua) y tomando siempre las segundas personas, como (munanqui munahuanqui) y para el plural primero añadiendo (chic) a este singular (munahuanqui munahuanquichic.) Y para el plural segun do añadiendo otra vez (cu) al primer plural, o (chiccu) al singular (munahuanquichiccu.)

CAP. XL. DELA QVARTA TRANSICION (huan)

se es de tercera persona a primera, y se haze tambien en todos los modos y tiempos con dos plural, ambos de persona que padece.

INDICATIVO PRESENTE.

Munahuan, El me ama.

Plur. Munahuanchic. El nos ama inclusiue.

Plur. Munahuancu, o munahuanchiccu. El nos ama exclusiue, y
 Paycuna munahuanchic, o munahuanchiccu &c.

PRETERITO IMPERFECTO.

Munachcahuarca. El me amaua, o estaua amando.

Plur. Munachcahuarcanchic. El nos ama inclusi.

Plur. Munachcahuarcancu, o munachcahuarcanchiccu. El nos
 ama exclusiue.

PRIMER PRETERITO PERFECTO DE significacion simple.

Munahuarcan. El me amo,

Plur. Munahuarcanchic. El nos amo inclusi.

Plur. Munahuarcancu, o munahuarcanchiccu. El nos amo exclusi.

SEGUNDO PRETERITO PERFECTO DE significacion compuesta.

Munafcam cahuan. El me ha amado.

Plur. Munafcam cahuanchic. El nos ha amado inclusiue.

Plur. Munafcam cahuancu, o cahuanchiccu. El nos ha amado excl.

PLVSQVAMPERFECTO DE SIGNIFICACION compuesta.

Munafcam cahuarca. El me auia amado.

Plur. Munafcam cahuarcanchic. El nos auia amado inclusi.

Plur. Munafcam cahuarcancu, o cahuarcanchiccu. El nos auia
 amado exclusiue.

Aqui se ha de notar que esta terminacion (chic) siépre haze plural inclu

Silen Año de 1553. fue el primer rebeldia de los Indios de la Nueva España
 siendo gouernador ual diuina mazaró le cobo su cargo, baxo
 en dize. La Ta y año de 1513. no se cetao la guerra micasa
 + Año de 1599. miércoles al amanecer, fue la destrucción de la ciu-
 dad de ualdimia. uimero cobo esta. 3. mille de caua. y 2. mille uisitas
arequipa - y ma de 200. arcauizeros. y 200. caba
 e Amormas fue el Terremoto de Arequipa.

RELACION

DE LAS FAVY LAS IRITOS

de los Ingos hecha por Christoual de
 molina cura del aporroquia de N. S. de
 los Remedios de el Hospital de los Naturales
 de la ciudad de el Cuzco dirigida al re-
 uerendissimo Señor Obispo don
 Sebastian de el Artaum del
 consejo de su Mag.



PO R O V E LA RELACI O

que a V. S. Ill. se di uoluntad, de lo origen, vida y culti-
 bras de los Yngas Señores q fueron de esta tierra, y quãtos
 fueron, y quien fueron sus mugeres. y las leyes quodiéron
 y guerras q tuvieron, y gentes, y naciones, q conquistaron
 y en algunos lugares de la uolacion trato de las ceremonias
 y cultos q ynuentaron, aung no muy especificadamente. Para
 como a S. era principalmente por mandarme lo V. S. R. a
 tomar alguntando de trabajo, para q V. S. R. uea las cere-
 monias cultos y ydolatrias q ellos q tuvieron. Para lo q
 se juntar cantidad de algunos uiejos antiguos, q uieron, y uisieron
 en tiempo de Huaynacapa, y de Huascaraynca, y Mancocaynca
 saber las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros, y sa-
 cerdotes, de los q en aquel tiempo eran

Y para entender donde tuvieron origen sus ydolatrias porque
 es así q ellos no usaron de escritura y temian en unacã de
 el Sol llamada Poguen Canaca, y es junto al Cuzco la
 uida de cada uno de los yngas, y de las tierras q conquistado
 pintado por sus figuras en unas tablas, y q origen tuvieron, y en
 tre las dichas pinturas temian asimismo pintada la fabula sig

quís benia el ailma^o Inmes

a ver los carneros que restaban no habian gran cantidad
 que de dia o de noche estavan mirando a las
 estrallas sabian tanto que el pastor que aca cogedor
 tenia Les preguntó que que auian al qual de me
 respondieron que mirare a quella junta de el trebbalar
 qual es estavan En aquella junta mientro En a
 cuento de que el mundo se auia de acabar con agua
 y asi oydo esto el pastor lo traigo con sus hijos y hijos
 baquales se van se ir y aca se oyo neller que se
 coxiere en comida y ganando lo más que pudo se ir
 y su ciera se ir en vaceno muy alto llamado anca
 maria y dicen como las aguas y breniciendo y cu
 biendo la tierra y ba creciendo el cenio de tal manera
 que jamas se sobrepusieron y queda pues como se yon
 de se ojiendo las aguas se yba basando el cenio y
 a si de los se ir hijos de aquel pastor que allí escapa
 non se boluio a poblar La provincia de los cayos et de
 y otros de ra tenos se me jantes decian y dicen que
 passa de guerra por la vida como se tengon los por
 caupó todo esto de mas de la principal causa que ha
 no conocer a dios y dar se auician y de la tierra mas
 jantes que se sauan de creciturá por que si la usaran
 no tuvieran tan neyos y torpes y de satina de he
 rote y fabular no obstante que usavan de una
 que neta muy subtil de un are Guardola ma de
 dos nudos y puesta la ma de colores en los nudos de los
 qual es llaman qui por entendian to y en tierra de se
 tanto por esta guerra que dan Racon de mas de qui
 ni en un amor de todas las cosas que en el tiempo
 En este tiempo an pasado tenian yndios y ndios
 tuidos y maestros de los de qui por y guerra y esto
 y ban de generacion En generacion mostrando lo pa
 do y en parandolo En la memoria a los que auian de
 entrar que por ma ra uilla se oluidauan cosa por pe
 queña que fuere tenian en el tor qui por que casti
 son a modo de pa uil or con que las diez se ve car

En nuestra España Sabo se oyo males con tanta guerra
 en los años messes y luna de tal suerte que no auia heñor
 luna An. ni mes aunque no con tanta pulicia como de
 que se ynga y upanqui en poco A seño tian y conquitar
 esta tierra Por que se ta exten cer los yngas se o uia en
 la vida de los al re de dore de los seos como por la relación
 que v. f. 21^{na} tiene Parece este ynga fue el primero
 que en poco A por guerra y fason entoda las cosas
 y el que quito cultos y aca cultos y ceremonias y el que
 tubo los años de mas de del año dando nombres a cada
 uno y habiendolas ceremonias que en cada uno
 de los Sacen porque no obstante que auian que ney
 na sen sus antecesores tenian mester y años por
 su qui por no se negian con tanto conciencia como
 de se que este fue señor que se negian por los y n
 uier nos y uera nos este fue de tanto entendimien
 to que se puso a con si de los viendo el mespero y Re
 uerencia que auian tenido sus antepasados al sol
 pues le adorauan por dios y que no tenian reposo
 ni descanso ninguno y que todos los dias Dava
 vuelta al mundo de día y trator con los de su or
 se jo que no sera posible ser el sol el dios criador
 de todas las cosas porque si lo fuera no fudra parte
 ni que se ni el blaco que de la tierra se le ponía
 el tor que el vesplando que no al un brate y que
 si lo fuera el Tracedor de toda de las cosas que
 algundia de se can sara y de un lugar a lumbriana
 a todo el mundo y mandara lo que el qui se o
 y que asi que no sera posible sino que auia de que
 lo mandara y quisiese el qual era el pa cha y a cha
 chi que quiere de a t Tracedor y a se o nte a uer do
 y cono cimiento mando Sacen las carmas y templo
 de qui se can cha que es por cima de las carmas de diego
 got ritz de qui se man Venien do hacia La plaza de el cul se o
 don de al por se me u be Hernan Lopez de el que
 Do na se puso el esta tua del Sacerdor de oro de el tamaño

Las oraciones siguientes

Oracion primera al Hacedor

Atieri uiracoosan caylla uiracochan to capō
 ac nupo uiracoosan comachurac caricachon
 Suar micachon nit paluimc rurac camascaygu
 churascayqui casilla quicpillā cauca musac mai
 pimcangayqui Saupichu ucupichu puzupichu llan
 tupichu hūyari Suay Sayniquai y ni Suai y may
 pachacom hūyay pachacoma cauca chihūay mon
 cari Suay Sata lli Suay caycullcaitari chūyqui sui
 may pircopay Uira cae Hūya

Declaracion desta oracion

O Hacedor que esta de hōr fēner del mundo sin
 Suac que de te ser y bator a dor Sombrer y de gēte
 sea este Sombrer y las mugeres sea el tō muger diēden
 do el bolor Si gēte y las formalte y diēte ser de bolor
 que si cūlta guardador qui uen dador y sabedor
 sin peccar ni uiendo en pos adonde stais estais en
 lo alto del cielo o auer en las trueues o en
 los riu blador de las tempestades y en el
 donde me y en cede conmigo y da nos perpetua
 vida para siempre te d nos de sumanos y esta ofien
 da me abela ado qui era que estu uieres. O Hacedor
 otra oracion para que multipliquen las gentes

Viracoosan apacochan titu uiracochan Suah
 pai Suana uiracochan to papuac nupo uira ca
 eSan runa ya o sa Suachun Suar may ac Sa chuchun
 miracSun llata pachaca rilla qui spillacachun
 camascayqui taguacaycha yata lli may Pa
 cSacama Soy cay Pachacama

Declaracion desta oracion

O Sacerdote que sacas maravillas y cosas nunca
 vistas mi bator a dor Sacerdote grande sin me
 dida me multipliquen las gentes y ayacriatun
 y los pueblos y tierras estan sin peligro y esto
 a quien diēte ser guardador y en los de humano. Po

La Segunda Oracion
 a todas las Suacas

Uira uiracochan tice uiracochan Sa
 pacochan Suahpai Suana uiracochan chanca
 uira cochamaca uiracochan atun uiracochan
 caylla uiracochan tazancuna oynichu Su
 nichic llas taruna y aida que copac Sa Suaypi
 Siuept Puris p...
 De Haridon

Sacerdote que estais en el caso de el mundo San
 cauiracochan que es una Saaca que esta en hu
 quicaca adonde staua mango y nca atun uira
 cochan que es en la Suaca de uer en esta staua
 Un aguile y Un alcon de bulto de piedra adopuer
 ta del agua y dentro staua Un bulto de or
 bre con Un aca mi rira Blanca Sata en pie y los
 cauellos Sata la cinta y a los bultos del agua
 y a loon cada dia a medio dia piau an como si estu
 uiera Nuevo y lo camayor decian que por que
 tenian Sombrer el uiracochapi auan y les lle
 uauan los comidas y la que mauan el cenque
 Sevan Sigur y Bermon on del tō corca uiracocha
 aporin uiracochan esta en amoy bamba de tar de
 tambo un usayua uiracocha en el mismo pueblo
 chiquichanca uiracochan es en Suaypai Uoto
 tron al Sacerdote que esta en los fines del mundo

concedor que la gentes y tierras siempre
 sean prosperas orate andando con el aca de en
 tro offuera Del cielo

Otra oracion

O uiracoosan cu p uirapoc Say lli uiraco dia ya ru
 nacay amay dacy mi runa yana Suaccha qui so
 runa y quicamar cayqui churascayqui ca tiqui pi
 lla camuchun Suar may Suan e Surin Suan chūn
 conta amaguar quinta quan ya vai chichu unay
 Suasa camuchun y mana allas p...
 A-69

Las Formas y si no en casa del Sr. Ferrn. Alcaual de lo
qual le ha de ser un lamenta a di en do de qui se quiere
escapar de aquella Formas que se con fiese allí
luego con le de todos sus peccados sin de dar ni en
cubrir ninguno y esto llaman si chos y esto y no
como son tan fáciles de algunos dellos que con fa
cili dad y poca per su acion se dexan caer en esta
apostasia y yerro aunque despues con arrepenti mi
ento y algunas con fiesan este pecado con los de
tambien ay gran di si ma humade y ndios el yndia que por
entender y ala ofensa que a nuestros on di en el to se
hace por ninguna via lo per mitioz nantes los acusan
ante sus curas para que se an castigados y si uiese
algun castigo ex emplar para los tales he chicer con
tiendo mediante dios se seria tan gran mal aunque
no digo son y a docos

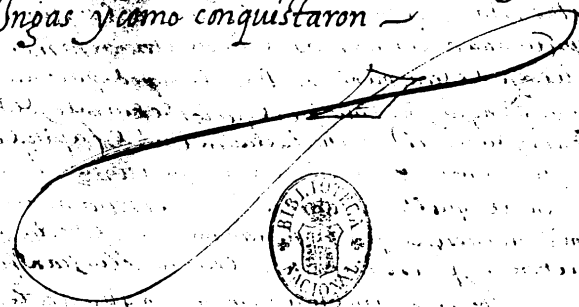
En esta tierra ay diferentes naciones y provinias
de yndios que es de una dellas tenia por ritos ritos
y abos y cerimoniaz antes que los yngas los sujetax
y los yngas quitaron en las dhas provinias algunos
de los cultos que tenian y dieron cultos de nuevo
y no es menos cosa en ueni ente sauer los cultos y ce
rimoniaz que en cada provinia de por si tenian los
yngas que son los que aqui iban exercitar para poder
les disti por y des arroyar de su ydo Tatriar y de el
Venturas ya si mediante nuestros señor con chuydo
Zauisita que entre manos tengo de las perochias
y Valle de la ciudad del cuisco por nombre

En esto acabo aqui assi y nde ciamente



TRATADO

De vn cartapacio a manera de bofra
dor que queda en los papeles de el Lic. Polo
de ondigardo. Cerca de el linage de los
Yngas y como conquistaron



Del linage de los yngas y como conquistaron

Primera de la descripción de el linage de los yngas que fueron de
pateraldade, y la una se llama Hanancuzco al que se puede y la otra
Larinduzco a lo que se puede averiguar (Por q. demas no se halla memoria
crónica alguna de ovada de el yndia, y aun q. alg. quieren decir q. uenieron
de otomaxi apostolaxi, pero esto de sabe muno al caso, Por q. dizen
fue antes del diluio, y traydria a la cierta ymaginacion q. como cosa
tan antigua, no se parar en ceceo, esto sabia al proposito de ser q. lo que
puede averiguar, y averiguar, por lo q. de el yndia, no da de averiguar q. o.
de q. de los yngas no posevan, ni se orecaban mas de aq. valle de el yndia, y
salta y reos, y en sus yguas, y el valle de los yndia, y de la suana, y por q. de
no ay mas de uno - Eyo lo dizen q. de el yndia, y de el yndia, y de el yndia
se da relacion, y por lo q. uenir cada una de las cosas de el yndia, y de el yndia
no alcanza mas de al q. sobre q. de lo que se puede entender. Por que
dadecao, como es assi q. de los yndia, y de el yndia, y de el yndia
man q. de el yndia, y de el yndia, y de el yndia, y de el yndia
lamin. entre ellos, y m. generam. como cosa muy notoria, y de el yndia, y de el yndia

aman chay paria caaca Sabon tam paxta su cullerican
 Chaypi quillaturo pucaturu Sabon pax chay sunan
 naxta huy nista mama cacha man agoran maria
 Sue llabropas perdo norpa Chay paria bica yaco lloca
 puzis por chay Suano bica anac ninuana Suay in euse
 rapos vitar can Chay mantas canan na chay paxta
 Caspas Chay llabta yac Suagatun yunca curata ca man
 ni ma paxtas pa pax in hani anacalli chay ta zuzupax
 cupang daltun man hacran una man ziguran Chay pi canan Chay llabropas
 cupura rura una aneda yac on manta naxta pa pucyo
 llamanta chactan man por poson cauraran ay pue
 yun canan 3. lexario Sanas nin abon orco manta lloca
 ca Chay orum canan Suna caa suboc Chay pi canan Sa
 hncu chella car can Chay manta Suay pita mupa nax
 tac Suellu cocha en nanan Socha bitta chactan unac
 ta tar cocha can Chay paria Chay llabropas Sue Suarmi
 Sugui suso suboc car can aneda sumac Suarmi Chay bity
 Silas mica Saran cura aneda Chay pi in Suaca copon
 parco cot ca yaco aneda pifichan Chay pi Chay paria ca
 ca Chay tani cupa Chay suboy la cacha yaco tan dian
 Chay cochap si manta que pax copora Chay pi Chay Suarmica
 na tac aneda naneta Suaca car can Chay si macta cupa
 Chay pi Chay paria caaca pami y macta chactan unac
 mipa tapo can Chay pi pax ca ay pira mi pax manta da
 qud quan yaxa Chay pi nax pax can Chay si paria caaca
 ama llaguisio no com yacue taca ay cocha quimanta
 aneda ad ca yacue ta Chay si chimesac Suaca tam Sun
 na naxpa huro son naxpa naxan ni hini canan pa
 ca naxca naxpac na ay yacue ta Chay si Semuy ay die
 ay paxusa chpican alli tac mi puño son naxpas naxican Chay
 si alli nemi naxpa yacoleca aneda ad cacha llabta manta
 Chay pi Chay Suarmi pas anedacustora huy chactan unac
 ta pax corca Chay si na pax yta paxa cupang hincupano
 son nax paxi ca Chay si manam ay canaca ay anedac
 pono son nax hini paria caaca aneda Chay Suarmilla naxan

Paria caa. Estigoria ma na muez yap hin yachap hinsi / Chay bity mi cupang
 cupang daltun man hacran una man ziguran Chay pi canan Chay llabropas

quisy mantas naxpas y ma ay llabropas Chay Suarmi man po
 me hican ay chactan quicita may o manin yacuyublam nax
 pas ay que mipa Chay si Chay Suarmi nax Chay tarac nax paxta
 Chay tac puña son nax pa nax ca Chay si paria caaca alli tac mi naxpas
 cocochalla suboc huy en montes 3. lexario anac nin Suellu
 Surco Chay camaca naxpa manta pas yun co canay tar can Sa
 murec aneda Suellu hax tar cacha Chay pi canan paria caaca
 abaxian Sabon yachipa Chay Sua cupang chactan ama
 tar cacha Chay a chican Chay tarca tar canan pumacuna
 Sabue una madae Suayana y may ca pisco una pichan
 alli chactan ayta na alli Chay paxini ay pumacuna chingay
 pas y ma ay cupas pim naxpac hincan son hincan cana chactan
 can Chay si Sue pas Sue pas hincan na no cana naxpa naxican
 Chay si Sabue tac ab pax can no can curaca ane no cana
 naxpaxas naxpa Chay pi ay abe naxpa nax can y nax na
 upa mupia Chay pita 3. lexario Sanas nin Sue cupa hax
 mupia haxa concuy Chay pi Sue yubaca pax pax nax pax na
 in nax can Chay si Chay Sabue ca Sua nax pa mupia pa nax
 man Su ma mup can Chay pi Chay manta Chay unac nax
 anedac naxpa ma chacta hax ta legre chimesac Chay si mi
 na Chay Su ma mup hica abaxian Sanas naxpas chactan
 nax zin man caaca Chay si canata ca Suar ta abaxay abe
 pa Sar ma mup can mi ca nax cana pa si subilla zinaxin yac
 pas Suay cu macta Chay pi nax pa nax pa nax pa nax pa nax pa
 caaca puño so nax macta Chay pi nax ta caca ama caaca
 Chay si tac puña son nax pa nax pa nax pa nax pa nax pa
 yunac caca suboc Chay pi Suay puñon can nax pa nax pa nax pa
 Chay Suarmica daco nax ay nax chime may nax nax nax hincan
 ca aco nax Chay cocha chella nax ca tar can lloca manta man qu
 lacan Chay si Chay pi Chay paria Chay Suarmi Chay pi nax pa
 ca Suarmica ay nax tar cupa nax hax nax pa Chay pi nax pa
 cupa chita paxa Chay pi Chay paria caaca Chay manta
 quispax Sanas man Vicay cor can Chay nax cupang pax dila
 ca hincan Chay Suarmi suso nax ca Suar mi y nax can Chay Sanas
 nax hax tar cupa nax mi Chay pax pas Vincompa suboc can

naxpaxas na

Cumira yap hax can
 Chay cocha nax ca nax ca si munda canan nemi Suar hax
 pi

#

Sue orco caquiyoqa, sutioe orcomari yaicorain cay cacat
 orcor aneda atun cacaca cay cacamari yaicupar sua
 llallo caruineo pacacorcan chay montari nari paria
 cacaca y llapa pay upa uagui nim pise ca Suauquin
 cuna suan aneda nanastay la propiade ca cacatta
 pastreni drispa natat chay manta mitica dirca, chay
 ni chay suallallo caruineo ca Sue atun matasuy a
 maro sutioe paria cacatta tapiarca nipa yicay somayoc
 amaroc a llócsi di murcan chayssi paria cacaca chay
 tari corpa Sue cori tucunim suan anedapi naspata
 upi Suasampi tuesirean chay paca llatassi chay
 timaroca eberayarca rumimian na tucorcan
 chay eberayarca maro cacac camapir Anac caqui
 yuca sutioe nari pi sutillo xicuiri chay orca tuc
 tas cusco runa cuna mayquin runa cuna pay yadue
 ninca ampi pac rumi suan tacappa Sur muer nita
 apacan maria oncoy mon Bayasae nipa
 Chay mantas chay suallallo caruineo na cayuzo
 ca cacamanta miticuppa Sue Suayca caquiyoqa
 Suayqui nisca Suayca mon yaicorcan Chay pise
 orco puma rauca sutioe ta chay suallallo sicappa
 chay manta cay paria cacatta quinidase manaroca
 ta wasa mun campae nipa pas Sue orito cague,
 niscatta xic ranta pas chuguziyo chispa sapa
 chircan Chaydi Chay tapas paria cacaca Sue xic ranta
 tayarca paque xispa chay cague chixi rumi nita
 na eberay chispa yallit cantae na yallip hini
 suallallo caruineo ca mana na yma callpallan
 pas cap hini anti nite mon miticorcan chayssi
 paria cacaca Suauquin Suauquin cuna suan
 tucay nin catircan na anti mon yaicup hini
 Sue Suauquin ta ca paria cacaca sutioe ta chay
 antip pum conpi sagui murcan pae tade colimur
 mon nipa chay paria arast corcan Sue orota e
 aneda rtao sapa hian cayta pise mucdon chayssi

Caria curco

manam yaicor can chiedo y bacai nana ari yscor m
 capitulo pi timarcomie allalta cananca micorson
 rura mi cun can rayco chay tazi, suanca una carodon
 nis cantae

Capit 17

Canon mi timason na Sua uqinta paria carcosu
 tiolta sagui murpa antip puchonpi ymanam na
 tacaxita caa colimurcan chayta cap hini xay
 y niam niam ari Suauquin simi zimercanta
 ca munda chisuy pac callait cantapas suan pas xi
 mar anesie y elaca ca Sue dimitatae mi concar
 canesie na atiu yta paca amuy pas Suauquin suan
 quin cuna suan cutimurca cay paria caa niscan sic
 orco man chay pis Sue Sorcotae rtao sapa maria
 llacay pac sua mayaco sutioe orco cay orotam
 Suayqui nin runa cunaco chay ni paria cacaca nita
 nipa tae mi quipompi vitaco ca una xicuimup hini
 pas cay yncalaya niscan sic mantapas Chay or
 co rtao lta xicuppa chay mi paria caa nipa past
 canca auigui n paria caa nita caa suta nite Sue
 cacaca pite hini Chay pite hini Suauquin Suauquin
 napa chay caa niscan sic man vascupas cap hini
 nita cay mantam munda suan qui nipa chay caa
 pi lluc taca corcan Chay man tam nita anesie su
 orco na suan mayaco sutioe orcolta rtao sapa s
 sus pa Chay sauc na anti manta cutimurpa
 sama murcan chay mantas canon tucay tauam
 hini suyo runa cunada cay chispa manaracayn
 pas pas xic mup hini aneda napa tae chay yma
 na runa cuna tucay nin suan niscan sic hini
 pay ta munda campae Suasata camachircan
 cay ta oya xis pa na ypa xic mup hini pas pas
 Suasata hian aneda yupa chispa Chay paria yma
 nam suan niscan sic hini tauam hini suyo lta
 Chay pas chis suallallo caruineo ca mana tray cion nita

Handwritten title: *Plumbe de Huarochiri*

nis pas nri cam chay puchas Paesa carnecaasi
 nriasi murcam ynga yntiya no ca ca tuoy cam
 tuant pas ynantik puchaca cuyochic coypatam
 mana rimaxinicu manam asi chay auallata
 cha no ca ca collosiman tuoy camta Suampas
 ynantin pastaca Suam pas puchacur mun mi
 chay rucata mi opalla hucuri nis pas rimaria
 chay man tes canun Suoquinin Suaca ena ca
 opalla hup tin macauita nri canchic rimuric
 can, ynga yntiya no ca chay mun zita ycha
 campu cuy llapi alli can cupa Suurica cupa
 chay no cam chay nca huy chca llapi atipumet
 chayqui nis pas nri can chay si macauita xi
 man riptin en semin montapet llacaytacca pu
 coxi murcam cosri llacsi yna chay pa chilla
 hucsi coxi antatanta antaxico cam curi tpe
 pincubor pas corcan Sumampixi chump ruoc
 ta pi no nri pa pusucan xi curitne cutman xi
 yan chay pasht macauita xina pas huc qui
 quin yngap xinan chisi rucica sutioe nam
 paca corcan chay si can uaja rura nica
 ancha sin chicanu yngap allac can corcan coya
 pas oca poncho nri tapes pisi poncho llapi
 cuyachic corcan cuy curor macauitaca opacir
 can Suanturican chay auarimon chay si sacor
 lo llapi chayachipin si chay masa visopadica cap duri
 ca allimuntaral tam gaita ucastr can yntipor
 chay llactayo rura curaca ymasi cayca nri pa ca
 macuiter curac yntipintasi yllapospa asta
 um tam yachapas yapappa tuoy llactancurca
 ta Suaym duri tarurupa llacilla apac can
 curun rura curaca castoxi hucsi curaca nampu
 yllapap pas collosiman atun rura curca nallay
 Suaym duri quispican munaspa tuoy rapos
 collosiman hucsi corcan yruce Suaym duri
 rura curaca nca curay sima atispa curca mon

Paclay Suam miunay suan y may cay Suampas ma
 caya chisac tuoyta cay auca curaca yanapa
 Suam compae nis pas tuoy ynantin llactaca
 na mun ta coxi colliqui chay quic cumu amulca
 nis pas cuyachic can chay si asi nri pasir can en
 paesa carneca par xit can tac Sue Suanturican
 y nrae tuoy uca ta curapa Suanturican
 canna, tuoy ynantin tuant in suyo nri can
 ta, chay si nra auay pa tapi tuoy llactacuna
 chay ap hucsi curaca cacaca, mana ruc chay ac ca
 cho manacot xitac xitacot nri ynar ay nri can
 can chay pasht curaca cacaca macauita curaca
 tacacac can xi can oyari muy nri pa chay si
 chayospa man ye llumantn chay corcan chisi
 rampa sutioe antasuan chay pasht ynga
 ca rimaxican nri pa yapacuna Suaca
 uelcacuna nra can ay yachiqui yma nam
 no ca cam curaca tuoy Suaym duri
 coxi Suam colliqui Suam Seruiqui chay ta ynt
 pa com curaca yna nra duri Seruip hia ma
 na cha yna pa lla Suaym duri hucsi chca ac
 ca, Suavancu rura tapes duri chay ruc can
 cam curaca caya chisac quichic nri pasir map
 hucsi ma na tac Sue llapay ay nri can chca ya
 llin ruc Supayospa hucsi canen, chay pasht nri
 tac ynga ca yao rimaxic huc yna tac Suam
 compae canas cay qui rucos cayqui rura curaca
 auca na corpa collosica mana yanapa Suaita
 mu naq hucsi cana llan mi tuoy nri quichic
 rupa chisi cayqui chay ca ymorat cum no ca
 ca coxi Suam collosiman Suanturican nri mi
 ca curaca Suampas opay Suampas camoy nri
 pa yma ay cay Suam pas seruio, allidoy que
 chay ca mana cho cay chca chay si collosica
 y yachis pa, rura pasuan qui mun manam
 nri hucsi cana llan can nri rura curaca

cuna Suampas. Suy rancie manta tiopp
 taqui cuyta opi a si cuyta callazie (Say
 mi na mas pacdam ancha ma cuna
 (Say pa edam Sue fresa dacta o hitalla
 pas manta pupa. (Say Suam rasta de
 upi man yaycu (Sispa tiastie / say simie
 ta xi maspa / ya ya cuna Suangucuna
 coy ata. y llalta caran punt Sautea ru
 tason paria ca capa (Say manta futay
 qui riplatam y llam mi axi pay ta emian
 no caran caida muerca cay Si na ya
 rin cam pac nes pam xi ma xic. (Say pa
 (Swm (Say Suam rapa sispa (acan cari
 captin. Suam mi captin ei pay pa y pan
 mana nes paria a quello o a quelanospa
 zaxispa Sue llama suan o de sacra suan
 pas Sue senal llanta (Surospa (Say de
 tacha tejera suan ca mayeuc (Say
 llama mis can (Sic pac Su man (Say
 nin mi caran Sue cot Suato mis ca
 ma Suantri llamalta paria ca caran
 zousarca. (Say sual (Sic rap Su na (Say mi
 tam caran Sue caxo. ~~ni papos~~ tac du
 rapue cor can cay caxo nes caca Sue ca
 pillam Suam ip allacuna llam (Say
 mantam Suagui rin Sispa ya Suam mo
 side curam. yaca llo Suampas cus ma Su

cot Suato
escabreda
de llam

113
 o uesa Suampas. O mill Su. Suampas
 Cas con carna o fce cicie Sapa
 Sapa xispa. (Say mantam na may
 puchas. sispa ya Suam masin puchu
 can (Say pacdam curaca o alca
 de culla mantapas Sapa xispa y
 coy rreal o Sue xreal tapos cu
 ros pa Sapani muc Sasta puchu cor
 can carna coy cuna alta suan ma
 (can ca ma cospa xi manam axi y
 mallantapas mi (Sic cur. caxo nes pam
 ancha Sup y a si na pacda Su raycu
 can carna (Say pacdam caran na
 tueoy moru tueoyta puchucaptin ya
 yan (Say (Suxinta tueoy rutue por
 runa curaca llam coy llam llam ca
 na puchu cas paria tu llam taqui cur
 ta callazie ma lon curap subinta
 ximaxispa ya ya anesi puma o car
 chabapa o ymayma mis papos cam
 pa atay quim y llay quim caran
 ca nam puchu cor can caran man
 taca ama na tac paria caca caida
 mucos rido allitac casac nes pam
 taqui cuc Saucacuc

El señor Fran. de Miranda es la persona por
 quien se firmó el Or. dinario pasado
 suplicando le favoregiere en este Tribunal en
 las peticiones que tiene de dos pleitos en que se han
 quedado hir. udamamente ciertas personas mal intencionadas
 para que O. se. pongan a la zancadilla de estos
 dichos pleitos y de su mucha justicia que ano fenala
 fande en parte nombre empienara en esta inter. cion este
 O. de bemente lo que hace en su favor El O. quincias
 pleito es sobre la compra de un suro de
 quinientos treinta y ocho mil y cinquenta maracaes
 de lexenta encada un año para razon de hauciente
 mil el millar situado en las al caualas
 desta Ciudad y suplicando que le bendio Thomas
 de manesimo depositario general de la Ciudad
 de Sevilla el año pasado el onil y seis
 cientos y sesenta y dos como con dny parece
 el señor Santiago unico patron B. de guerra
 del rey mi señor señor Santiago unico
 patron que lle. el auandera del rey onil señor
 Jesus Maria Luz del di. al. Pamegual armimano
 para que yo salga muy buenes Cu. bano de
 Mendado y de mediano amen de su.

TRATADO

y relacion de los errores, falsos Do-
 res, y otras supersticiones, y ritos Ma-
 gicos en q. vtiuan antiguamente los
 Indios de las Prouincias de Huara-
 cberi, Mama, y Obacha, y ay
 tambien viuen en ganados con
 gran perdicion de sus al-
 -mas -



Recogido por el O. tron. de Huila presby-
 tero (cura de la Doctrina de S. Damian de la di-
 -sa Prou. de Huaracberi, y vic. de la otra ciu-
 -da di. da) de pers. al. fidedignas y que con particular
 diligencia procuraron la verdad de todo, y aun con
 que ellos las alumbrases quieron en los dichos
 errores, y exercitaron sus ceremonias. Es mas
 quenta, y maldigna de ser sabida, para q. redimitta
 la p. m. de opuedad en q. anan las almas, q. notiene
 lumbr. de fee, ni la quieren admitir en sus enten-
 dimientos. No se refiere al pre. mas q. la lista
 ra; sera nro. S. seruido, que el dicho Doct.
 La y lustre y adorne, con declaraciones, y notas
 q. seran agradables si Dios le diere vida -

AÑO D. 1608.

Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 114v-115r - El señor Francisco de Miranda & Tratado y relacion de los errores von Francisco de Avila

caca y sus hermanos de los cinco puevos y cauto el
 turbion referido y cuando se oñado y hecho hombre
 aspirando a Pachamás y Valerías dignas de ser nombrado
 el espacio del mundo, aunque todo lo que el con-
 duco no tiene veynte leguas en redondo y por el cual
 le vino la imaginacion de irse con el Valerido y
 respetado Car Vynckhu Huayello aqui en como
 diximos en el capít. 1.º de la historia de la sacrificia-
 uan niños y se llama abiben tanpore huayana
 y así el dho Pariacaca tomo su camino en la mano
 y fue a buscar el dho Car Vynckhu de cuyo fin y
 vincimiento se dice después por debri primero lo que
 le sucedió en el camino al Valerido Pariacaca ca-
 minando pues como se adicho y yendo de su con-
 dor coto al asiento del y lugar donde estava el dho
 Car Vynckhu llevo al Valerido donde ya recibida
 por el pueblo de santa maria de la Cruz de Nuevo
 chetivi y de allí baxo a la quebrada donde esta el
 río por donde se parte a la dho de quinti don-
 de estava un pueblo que se llama Huayribun
 en el q.ª dha un grande fieltro y se le llama (a de-
 notan que todo esto entonces en tierra yunga y cali en
 se siguen la falsa opinion de los yndios) y estando
 rrahem estando juntos en la plaza del dho
 pueblo que la celebran hasta llevo el dho
 Pariacaca y en abito y traje de yndio pobre y se
 asento entre las damas aunque al fin de todos como
 lo suelen haber los yndios quando no los comben al q.ª
 m.ª juno de los que al estar le briendo ni no abe-
 ber entodo al discurso del dia. Viendo lo q.ª un
 yndio que allí cerca estava movido de compasion y
 la historia dixo pues acate pobrecillo como no le dan
 de beber ni ay quien se acuerde del q.ª y echando
 un buen golpe de chicha en un calabaco blanco.
 y grande aqui en los yndios llaman Puni y llenar
 de lo bien lo llevo al dho Pariacaca y el lo recibio

y bebio y dio las gracias al yndio y le dixo que avia
 hecho una cosa muy acertada en darle aquel mate de chi-
 cha porque avia gozado de unidas y un aviso que e-
 le daria que no le importava nada y la vida y a saber
 la dize que de aqui a otros dias esta en un m.ª lugar
 grandes cosas y nome así quando yndio ni persona del
 la vida porque me tienen muy expado pues no es hecho
 caso de mi y porque no seada que extra a bueltas de
 los cuete cabijos por en cobio aquel dia tu yndio foyos
 y quare de descubrir este secreto a algunos de los que
 por no lo haber no tendra remedio ni muerte la qual
 yndio aviendo oyo lo dho se lo agradece y tan pronto
 cuidado al quinto dia de salirse del pueblo y de los
 con sus hijos Hermanos y parientes quedando los del
 pueblo muy desuidados y conertos protigiendo toda via
 su boxachera y fieltro pero ya el escapeo Pariacaca de
 una subida a un cerro alto que esta en cima del asiento
 de Huasocheri y se llama y Matraco coto de hato del
 que se llama llamado Quipu Huana que es por donde
 se baxa yendo del dho de San Damian a Huasocheri
 ni y pueblo en aquel alto empero a loer agua en gran
 distinta cantidad embuelta con granido y piedra amarilla
 y blanca de manera que la mucha dumbre de agua se llevo
 el pueblo y dio con el en la mar sin que del escapase ni
 uno y de lo que turbion es oy Tradicion entre los yndios
 de Huasocheri que ^{por} las ripas y ribas grandes que
 oy se ven antes de llegar al dho p.º de Huasocheri aca-
 bado esto el dho Pariacaca sin lo abitar con persona alguna
 de los dhos pueblos ni comunican con ellos paso de su
 vida del río donde foyos lo que se dice en el capít. 7.º
 Capitulo. 7.º como dho Pariacaca a agua con
 abundancia abo yndios del ayto copara
 para las chacras y se enamoro de
 choque suso y dolo que es
 muy celebrado.

+ Aviendo pasado Pariacaca de la otra banda del río

para sacar sus sacos de charra y quedos contentos con
 que podria ser el. Poraxada que en el pueblo le pedia
 vino ella le respondia que le daria de lo que quedara y con
 go vino en que se podria beber. pero como el de
 anduvo en su amor y deseaba que le diesen el bolicio
 le prometieron muchas cosas y entre otras se prometio
 a bolicio desde el rio. Una tarde y a media de agua
 con que se regaban los campos. Ellos no se acordaron de
 darle la que prometian. Ella supo de esto y fue
 se primero la tarde y vino ella con el agua y fue
 entonces ella acudiria a lo que el queria. Al entonces
 tanteando la tierra y mirando por donde podia traer el
 agua. Vio que por encima de donde es agora el dho pueblo
 de San Lorenzo (donde esta agora el pueblo de San Lorenzo)
 Venia una muy pequeña acequia de la quebrada de
 Coloco chilla cuya agua no pasava de una represa que
 tenia hecha allí cerca. y preguntandole que abriendo
 aquella bien y profundandola allí a donde podria
 muy bien llegar el agua. abriendo charra de
 para donde estava la de se enamorada cuando supo que
 se llevarian todas las aves que en aquellos años. y
 arboladas. aves y todas las culebras y lagartijas
 oros. Siguen los ojos y todos los demas animales que
 por allí andaban y le dixo que con mucha brevedad
 desmontasen todo aquello por donde parecia aver de
 proseguir. La cha acequia lo que hubieron y he echo las
 bolicio a mandar que echasen cordel y ensanchasen
 la charra que avia y proseguiesen en otra nueva hasta
 las charras dichas. Los que las. entrando en consulta
 sobre quien avia de tomar el peso. y acordaron las
 acequia. Vno muchos pretendores. a ello. así por nos
 tirar cada uno su abilidad como por dar gusto a quien
 se lo mandava. el al ver de todos mostrava
 bien estar muy prendado del amor de la dama y
 el Plago con sus mañas y razones talio con
 avia de ser el acordador. y así. siendo sabiendo

anduvo se Pasando por las charras que agora son del
 ayllu Copara. las charras eran entonces muy necesitadas
 y faltas de agua con que regarse porque no se acordaban
 con acopia que viniese de otro año con el agua de la
 maraxialajo que esta en un cerro llamado. Suiza
 raca que esta encima del pi que agora sedite. lo que
 al el maraxialajo le estava hecha una gran represa y
 por ser de un mar abaxo avia otras pequeñas que se
 llevaban de la grande. y con lo se regaban los dho
 charras. avia pues en aquel tiempo entre las yndias
 del dho ayllu Copara una muy hermosa la qual
 viendo que el mar de la charra se seca por falta
 y faltar el agua. llorando y muy afligida con la falta de agua
 que venia de una de las represas pequeñas que ella
 avia regaba como podia buscar. a la qual como dice
 se el dho Poraxada que entonces andava por allí cautivo
 de sus amores. viendo como en abaxo de ella se fue
 a la represa y quisiera ir a ella. Ya ella o mandó
 que le traen puesta que es la que le traen por captivo
 y con ella topo muy bien el dho Poraxada. y toma del
 represa y luego baxo donde estava la yndia regando
 la yndia de agua estava afligida. agora le mostrava mu
 cho mas viendo que ninguna agua le venia de la represa
 y le dixo con muy amorosas y tiernas palabras que por
 que llorava. y ella le respondio. Padre mio dho (dijo
 consolar quien era) porque se esta este mar perdiendo
 y secando por falta de agua. y el le respondio que se lo
 se gase y consolase. y no tuviese pena. que como ella le
 le dicese a lo que el le pedia. que con su amor que al x
 la dama. Una fuese Poraxada y le traen agua en
 tanta abundancia que con su agua le faltaría tiempo que
 regar que en un tiempo. a lo qual la cha charra
 le dho respondio que truxese el agua primero con la
 abundancia que prometia y que ella acudiria de
 buena voluntad a regarlo. y el recibiendo de la represa
 y abriendo la toma bixo Venia tanta agua que baxo

* narra q de aquella re
 presa viniese tanta
 agua que pudiese
 regar de tembrado
 y aun le sobrase

Aguiseada madre lo que yo dize y lo que
causos de la dicha cho que suso y dize mas
quanta en el proceso que se hizo y se
de la cequia



mencon — Y asi quando la dicha cho que
suso de esta piedra en la vida de la dicha cequia
el qual se llama como halla
La arriba de esta cequia en la tierra de la
lo qual se llama Vin. Compa esta la otra
Piedra en que dize en que se condertio El
coriraya de quien se he de tanta mencon
Aunque de otras cosas que he yo tambien
se he a ra adelante quando la vida es la
Historia

Capitulo 7

Como habia el dia de los yndios del
vicho ay lo de copara a duran la dicha
lo que suso de esta a cequia lo qual
me conta no es de las cosas sino
Tambien de a ver que a un juicio
que se oia de eso y se

no oficio y llegando a aquel lugar que agora se
por una de las iglesias de los indios con un conde de
Vino de la vida. Una perdida bostado y para de bote
como los que lo que yo dize y lo que
lla que dize de la vida de la vida de la vida
diziendo. Heue turbado todo por el caso de la vida
luego todos los pastadores y peones de la vida de la vida
con granita en la vida de la vida de la vida de la vida
a la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
y para que la vida de la vida de la vida de la vida
no sea bien como de antes lo habia el caso
y asi se guaza y los yndios de la vida de la vida
afirmado que si no hubiera sucedido la vida de la vida
fuera mas alta y mejor y por que se que yo dize y lo que
y en una alguna parte en aquella parte que yo dize y lo que
la de la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
es el caso de la vida de la vida de la vida de la vida
y no se la vida de la vida de la vida de la vida
Hecho es de y en la vida de la vida de la vida de la vida
de la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
a la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
dado y ella le dize que si hevia de bueno y mejor
pero que fueren a la vida de la vida de la vida de la vida
que se llaman Yaraaca. Lo que yo dize y lo que
donde dize en que Yaraaca cumple sus deseos
y ella muy fogada de amor del y sabido que
en en le dize queriendo ^{le el fin} solo que de ningun
suerte lo permitira si que la vida de la vida de la vida
quiera que fuese. al fin el conde de la vida de la vida
de la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
y de la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
y de la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
y de la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
que la vida de la vida de la vida de la vida de la vida
Vino en ella y quedo conuertida en Piedra y lo de
Yaraaca se fue por el camino de la vida de la vida de la vida

131

son. 4. quadernos. †

Relacion de antigüedades de de
Reyno de Piru notable



Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3169: fol. 131r – *Relacion de antigüedades von Pachacuti Yanqui*

En la armada pasada aurre a D. Mag. como Dios aya sido
 servido, de q. parte descubrido, principalmente en algunas Buenas
 ciades, y repartimientos de el, se compicasse a descubrir el mayor dño
 espiritual, q. se podia y imaginar en estos miserables yz. y como N. S.
 quis, que por unafloca, y debil yndumento, como yo, redexga
 nava, los q. en el dñ. y los yz. eran Christianos y q. ayan re-
 ceuido la fe de Jhuu. xpi. como de las Prou. mar confun-
 tas desta ciudad, q. se dñ. Mama, Chavilla, Carayoma, Flucio
 ceteri y parte de los yauyo aya sacado ynfirmitad de y dñ. de poder
 de los yz. q. todos teman por Christianos, y averiguado esta enormi-
 mas, y que por propias confesiones de los mismos yndos constaua
 no aver entre ellos rñdo de Christianidad, sino solo las mudras exteriores
 para cumplir con los Pasos. Y tambien significo, que aunque
 esta dolencia era comun, como de esta doctrina de religion, princi-
 palmente de S. Domingo (como son las de los yauyo) era mucho
 mayor, y la razón es por q. predicar menos ay. Pues en este mes
 q. entonce aya estado yo en los yauyo, no pude predicar a ninguno
 alguno, una canula vez, ni por acudir a su obligacion, ni por la
 cindad q. entonce se dñ. q. en esto no uisiera deuido. Todo lo re-
 ferido dixi, y confesé con q. en esta tierra los P. Religiosos
 ocupan las dotinas con esta libertad y certidumbre de que sus
 deuidos no son de rescabido. Este aurre di. a D. M.
 asi por carta q. escriví a su R. Consejo deyt. como tambien
 al Marques de las Salinas presidente del -
 A este año q. se di que en el año de 1613, balió a proseguir esta carta

Señor

Demanda que conviene q. se tome se tornando de proven-
 de Remedio en lo que se dñ. en q. parte religiosa de la p.
 dotinas, y poner el rigor: que se dñ. se dñ. de Arzobispo de my
 dignos, y esto no uisiera q. al menos q. al dominante re-
 ligioso de ordinario en q. la flos de un y que
 no lo pudiese endebir. Ning. procediere a examen suyo en lengua
 y en forma q. se pudiese dar y cumplir en todas las confesio-
 nes de ordinario, y no de lo deante a los dñ. como se
 tiene q. se dñ. V. M. en el nuevo Reyno de Granada

Tambien el dño. de Remedio q. los corregidores de yndos en
 man. a q. novendan vino, ni sazan, ni mandan hacer conueja
 ociosa para uender entre los yz. Por que quanto fuer posible
 para de arripa la unida que de entre los miserables no se
 de averitar sin la fe. Verdades q. ay ordenanzas y contribucio-
 nes de los dñ. q. ama con viene q. V. M. mande resqueuten
 y que se permita a los corregidores tanto por ganancia
 Confío en N. S. cuyo resu. me se moudo abaxer de
 aurre que mouera a V. M. al remedio que mas conuenga
 q. se faga quedo suplicando y a la obediencia de la yndia
 acudir adonde mas pareciere conuier al Arzobispo que como
 mas vigilante Pastor ve la sobre su grey. q. Dios a V. Mag.
 mandos a para sus santos uy. de los Reyes - Mayo
 12 1613 -

Señor
 B. no. Mag. catholica
 Llamado su humilde seruo.
 D. M. de Aulla

Señor
 74
 Juan de Aulla

Erzählerische Entwicklung einer Geschichte

T	Titel (<i>title</i>)
Z	Abstract, Zusammenfassung (<i>abstract, summary</i>)
Ze	externes Abstract (des Redakteurs)
Zi	internes Abstract (des Erzählers)
B	Beginn (<i>aperture</i>)
Bf	Beginn mit Formel
O	Orientierung (<i>orientation, stage</i>)
Oe	externe Orientierung (des Redakteurs)
Oi	interne Orientierung (des Erzählers)
E	Handlungsentwicklung und -aufbau (<i>complicating action, pre-peak</i>)
H	Höhepunkt (<i>peak</i>)
L	Ergebnis, (Auf-)Lösung (<i>result, resolution, post-peak</i>)
S	Schluß (<i>coda, closure</i>)
Si	interner Schluß (des Erzählers)
Se	externer Schluß (des Redakteurs)
K	Kommentar
Ke	erläuternder Kommentar (des Erzählers)
Kb	bewertender Kommentar (des Redakteurs)

(Dedenbach-Salazar Sáenz, nach Labov)

Erzählerische Entwicklung einer Geschichte (Dedenbach-Salazar Sáenz)

Erzählerische Entwicklung einer Geschichte: Kap. 6¹

Entwicklung		Taylor ed. Kap. 6, 1. Episode, Satz
T	Titel	[nur span. Titel]
Oe	externe Orientierung	1-5
B	Beginn	6
Bf	Beginn mit Formel	7
Oi	interne Orientierung	8-11
E	Handlungsentwicklung	12-19
Ke	erläuternder Kommentar	20-21 (-kayhina sutiyuq) ²
H	Höhepunkt	21-22
L	Ergebnis, Lösung	23
Si	interner Schluß	24

Entwicklung		Taylor ed. Kap. 6, 2. Episode, Satz
Oi	interne Orientierung	25-29
E	Handlungsentwicklung	30-43 (- "allitaqmi" ñispa)
Ke	erläuternder Kommentar	43
Eingeschobene Episode		Helfer-Episode
Zi	internes Abstract	43 (chaytas kanan pariacacaqa -)
E	Handlungsentwicklung	44-48
H	Höhepunkt	49-50
L	Ergebnis, Lösung	51
Ke	erläuternder Kommentar	52-55
E	Handlungsentwicklung	56-57
Ke	erläuternder Kommentar	58
H	Höhepunkt	59
L	Ergebnis, Lösung	60-61
Si	interner Schluß	62
Se	externer Schluß	63-67

-
1. Dieses Kapitel wird aus der Ausgabe von Taylor übernommen, da ich mich im Text und hier auf dessen Satzeinteilung beziehe.
 2. Wo die Satzeinteilung Taylors nicht mit der hier vorgenommenen in Teile der Erzählungsentwicklung übereinstimmt, wird nach der Satznummer in Klammern angegeben, ab bzw. bis wo meine Einteilung im Satz geht.

Kapitel 6 aus *Tradiciones de Huarochirí*: Darstellung der erzählerischen Entwicklung (aus Taylor ed. 1987)

- 1.* (f.70r) (1) ña pariacaca Runaman tucuspas aton ña caspa Enemigon(2)ta mascayta ña callarircã
// ña pariacaca runaman tukuspas hatun ña kaspas enemigonta maskayta ña qallarirqan /
2. chaysi chay Enemigonpa sutinri (3) [ru] huallallo carvincho carcan
/ chaysi chay enemigonpa sutinri huallallo carvincho karqan /
3. runakta micoc hupyac
/ runakta mikuq upyaq /
4. cay[mi](4)tam cay quipanpi churason atinacuscantahuan
/ kaytam kay qipanpi çurasun atinacuscantawan /
- 5.* ñam hari chay (5) huallallo carvinchup causascantaca runa micuscanta<huã>pas yma (6) ayca rurascantawanpas ñaupac capitulopi rimarcanchic
/ ñam ari chay huallallo carvinchup kawsaqantaqa runa mikusqantawanpas ima hayka rurascantawanpas ñawpaq capitulopi rimarqanchik /
6. (7) canami rimason huarocheripi chay chay quitipi rurascancunac(8)ta
/ kananmi rimasun huarocheripi chay chay kitipi rurascancunakta /
7. chay simire caymi |
/ chay simiri kaymi /
8. ña pariacaca haton runa Caspas hanac (9) pariacaca ñiscaman huallallo caruinchup tiyascanman* rir(10)cã
/ ña pariacaca hatun runa kaspas hanaq pariacaca ñisqaman huallallo caruinchup tiyascanman rirqan /
9. chaysi huarocheri chay hura huaycupica huc llacta huay(11)quihusa sutioc yuncap llactã carca
/ chaysi huarocheri chay ura wayqupiqa huk llaqta huayquihusa sutiuyuc yuncap llaqtan karqan /

1. Al final del f.69v aparece un título en castellano, tal vez añadido posteriormente: § capi(tu)lo .6. como pariacaca naçio çincoalcones / y despues torno en pers(ona)s y como estando ya / vencedor de todos los yungas de anchicocha / empeço a caminar al d(ich)o pariacaca y lo que / suçedio por los caminos.

5. N.M. El capit(ulo) primero.

8. s ≠ C.

1. [Capítulo 6]*
/Se dice que/ Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su enemigo.
2. El nombre de éste era Huallallo Carhuincho.
3. Solía comerse a los hombres y beberse [¿su sangre?].
4. Vamos a hablar de estos hechos más adelante cuando narremos la lucha que hubo [entre los dos].
5. Ya hemos hablado en el primer capítulo de las tradiciones acerca de Huallallo Carhuincho, de cómo se comía a la gente y de todo lo que hacía.
6. Ahora vamos a hablar de lo que [Pariacaca] hizo en Huarochiri y en sus alrededores.*
7. He aquí este relato.
8. Cuando ya era un hombre grande, se encaminó hacia Pariacaca de Arriba donde se situaba la morada de Huallallo Carhuincho.
9. En la quebrada más abajo de Huarochiri había una comunidad de yuncas llamada Huayquihusa.

* Título castellano probablemente agregado posteriormente al texto: "Cómo Pariacaca nació [con forma de] cinco halcones y después tornó personas y estando ya vencedor de todos los Yungas de Anchicocha emperó a caminar al dicho Pariacaca y lo que sucedió por los caminos".

6. Versión de Avila: "y yendo de su con/dorcoto al asiento [...] y lugar donde estaua el d(ic)ho / carvynchu. llego al [...] asiento donde esta reduzida a/gora el pueblo de sancta maria de Iesus de Huarocheri. y de alli baxo. a la quebrada donde esta el / rio - por donde se pasa a la doctrina de Quinti don/de estaua vn pueblo que se llamaua Huaiquihusa". De nuevo, Avila considera que la referencia a los yuncas se aplica al clima: "(an de / notar que todo esto entonces era tierra yunga y calien/te segun la falsa opinion de los yn(d)ios)" (Tratado).

10. chaysi chay llactayoc ru(12)nacunaca chay pacha haton fiestacta ruraspa haton vpiayta (13) vpyarcancu
/ chaysi chay llaqtayuq runakunaqa chay pacha hatun fiestakta ruraspa hatun upyayta upyarqanku /
11. chayhina vpiacuptinsi pariacaca ñiscaca (14) chay llactapi chayarcã
/ chayhina upyakuptinsi pariacaca ñisqaqa chay llaqtapi çayarqan /
12. chayaspas payca runacunap manyallan(15)manta tiacorcan huaccha*ynalla
/ çayaspas payqa runakunap manyallanmanta tiyakurqan wakchahinalla /
13. chayhina tiaptinsi chay llac(16)tayoc runacunaca mana hucllapas ancoscanchico
/ chayhina tiyaptinsi chay llaqtayuq runakunaqa mana hukllapas anqusarqanchu /
14. tucuy punchao (17) chay*yna captinsi huc huarmica chay llactayoctac añañi* yma*(18)ynam chay huacchallactaca mana ancodayconcho ñispas huc (19) hatun yurac potohuan ashuacta aparicuspa corcan
/ tukuy punçaw chayhina kaptinsi huk warmiqa chay llaqtayuqtaq "añañi, imahinam chay wakchallaktaqa mana anqusaykunchu" ñispas huk hatun yuraq putuwan aswakta aparikuspa qurqan /
15. chaysi (20) payca pani ancha cusioemi canqui cay ashuacta comuaspaspa (21) canan punçawmanta pihccãtin ponchaoninpi himactah (22) cay llactapi riconqui chayrayco chay ponchaoca amatac cay (23) llactapi tianquicho carollamantac anchorinqui pactah cam(24)tauan huahuayquictauan pantaspas huañochiquiman an(25)chã[y]* cay runacuna ñocacta piñachihuan ñispas chay huar(26)micta ñircã
/ chaysi payqa "pani, ancha kusiyuqmi kanki kay aswakta qumuwaspas; kanan punçawmanta pichqantin punçawninpi imaktaç kay llaqtapi rikunki; chayrayku chay punçawqa amataq kay llaqtapi tiyankichu; karullamantaq anchurinki; paqtaç qamtawan wawaykiktawan pantaspas wañuchiykiman; ancham kay runakuna ñuqakta piñachiwani" ñispas chay warmikta ñirqan /
16. chaymantari cay runacunactari amatac (27) huc simillactapas hoyarichicho | oyarichiptiquica camtahuã(28)mi huañochiquiman ñispas ñircan
/ chaymantari "kay runakunactari amataq huk simillactapas uyarichiychu; uyarichiptiykiqa qamtawanmi wañuchiykiman" ñispas ñirqan /

14. o a ñaña.

15. Se ha suprimido y después de la segunda a, encima de la cual se ha agregado una tilde.

10. En esa época, los miembros de esa comunidad celebraban una fiesta importante con una gran borrachera.
11. Mientras bebían, llegó Pariacaca.
12. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres.*
13. Ninguno de los huayquihusa le sirvió de beber.
14. Pasó el día entero así. Finalmente una mujer, que era también miembro de esa comunidad, exclamó: "¡Añañi! ¿Cómo es posible que no le hayan convidado a nada a este pobrecito?" y llevándole un gran poto blanco de chicha se lo ofreció.
15. Entonces, él le dijo: "Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha; dentro de cinco días, verás que algo [muy grave] le sucederá a esta comunidad; por eso, no debes estar aquí en ese día; tendrás que irte lejos de aquí; si no, podré equivocarme y matarte también a tí y a tus hijos. Mucho me ha enojado esta gente".
16. Y, enseguida, añadió: "No hagas saber ni una palabra de lo que te he dicho a esta gente sino te voy a matar a tí también".

12. Versión de Avila: "y se / asento entre los demas. aunque al fin de todos como / lo suelen haser los ya(di)os quando no los combidan alg(uz)os" (Tratado).

17. chaysi chay huar(29)mica huahuancunahuã* turancunahuã chay pihca pon(30)chaomanta chay llactamanta anchoricorcan
/ chaysi chay warmiqa wawankunawan turankunawan chay pichqa punçawmanta chay llaqtamanta anchurikurqan /
18. chaysi chay (31) llactayoc runacunaca mana llaquispa vpiacorcancu
/ chaysi chay llaqtayuy runakunaqa mana llakispa ypyakurqanku /
19. (32) chay pachas cay pariacaca ñiscaca huarochiri hanacnin (33) horcuman vichaycorcan
/ chay pachas kay pariacaca ñisqaqa huarochiri hanaqnin urquman wichaykurqan /
20. chay horcom canan matao(34)coto sutioc
/ chay urqum kanan mataocoto sutiuyq /
21. chay huraynin huc horcom puypuhuana (35) sutioc maytam caymanta rispa huarochiriman hu(36)rayconchic chaycunã cayhina sutioc chay orcopis (f.70v) (1) canan chay pariacacaCa haton tamlayta* ña callarircan
/ chay uraynin huk urqum puypuhuana sutiuyq, maytam kaymanta rispa huarochiriman uraykunchik — chaykunam kayhina sutiuyq —, chay urqupis kanan chay pariacacaqa hatun tamyayta ña qallarirqan /
22. (2) chaysi quillo runto puca runto hatarispas.chay runacu(3)nactaca tucoy-ninta mamacochaman aparcan mana (4) huellactapas perdonaspa
/ chaysi qillu runto puca runto hatarispas chay runakunaktaqa tukuyninta mamaqucãman aparqan mana hukllactapas perdonaspa /
23. chay pacha chica yaco lloclla (5) purispas huarocheri anacnincuna huaycucunac(6)tapas rurarcán |
/ chay pacha chica yaku llullla purispas huarocheri hanaqninkuna wayqukunaktapas rurarcán /
24. chaymantas canan ña chay<cunac>ta pucho(7)caspas chay llactayoc huaquínin yuncacunactaca mana (8) rimapayaspa paycunari [ancha alli] chayta ricuspapas (9) mana musyaptin yachaptinsi | chay chipañic cuparap (10) chacrancunaman ripurcan*
/ chaymantas kanan ña chaykunakta puchukaspas chay llaqtayuy wakinin yuncakunaktaqa mana rimapayaspa paykunari chayta rikuspapas mana musyaptin yaçaptinsi chay chimpaniç cuparap çakrankunaman ripurqan /

17. Seguramente un lapsus: ≠ huahuancunahuã (o huahuancunahuan).

21. i ≠ y: ≠ tamyayta.

24. N.M. Pariacaca. chimpançã / cuparap chacranman = / pariacaca chimpanqan cuparap

17. Entonces, cinco días más tarde, la mujer, sus hijos y sus hermanos, se retiraron de aquel lugar.
18. Los [demás] miembros de la comunidad seguían bebiendo tranquilamente.
19. Pariacaca subió al cerro que está arriba de Huarochiri.
20. Este cerro se llama hoy día Mataocoto.
21. Más abajo hay otro cerro llamado Puypuhuana, por donde bajamos cuando vamos a Huarochiri. Así se llaman [los dos cerros]. En ese cerro [¿de Mataocoto?], Pariacaca [se transformó en] tempestad de lluvia
22. y [bajo la forma de] granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta el mar sin perdonar a nadie.
23. Entonces, esta gran cantidad de agua, hecha torrentes, cavó las quebradas de las alturas de Huarochiri.
24. Ya acabado [su castigo], Pariacaca atravesó el río y se fue hacia las chacras de los cupara sin visitar a las otras comunidades yuncas ni hablar con sus habitantes, los cuales, aunque habían visto lo que pasó, no lo comprendieron ni supieron [su causa].*

24. A pesar de haber observado la destrucción de los huayquihusa, los demás yuncas no sospechaban la verdadera causa: es decir, el castigo infligido por Pariacaca. Versión de Avila: "aca/bado esto el d(ic)ho Pariacaca sin hablar con persona alg(un)a / de los otros pueblos. ni co-

25. chaypis canan chay llactayoc (11) cupara runacuna ancha yaconmanta ñacarispá pucyo(12)llamanta chacranmanpas posaspa causarcan[*cu*]
/ chaypis kanan chay llaqtayuq cupara runakuna ancha yakunmanta ñakarispá pukyullamanta çakranmanpas pusaspa kawsarqan /
26. cay puc(13)yum canan [h] s(an) lorenço hanacnin aton orcomanta llocsir(14)cã
/ kay pukyum kanan san lorenço hanaqnin urqumanta llusqirqan /
27. chay orcum canan sunacaca sutioç
/ chay urqum kanan sunacaca sutiyuq /
28. chaypis canan ha(15)ton cochalla carcan
/ chaypis kanan hatun quçalla karqan /
29. chaymanta huray pusampuspas ña(16)tac huchuilla cochacunaman hon-tachispa chacrancunac(17)ta parco<cuc>* carcan
/ chaymanta uray pusampuspas ñataq huchuylla quçakunaman huntachispa çakrankunakta parqukuq karqan /
30. chay pachas chay llactayoc huc huarmi (18) chuquisuso sutioç carcan ancha sumac huarmi
/ chay pachas chay llaqtayuq huk warmi chuquisuso sutiyuq karqan, ancha sumaç warmi /
31. chaysi cay (19) huarmica sarancuna ancha chaquiptin huacacospa (20) parcocorcã yacõ ancha pisi captin
/ chaysi kay warmiqa sarankuna ancha chakiptin waçakuspa parqukurqan yakun ancha pisi kaptin /
32. chaysi chay pariacaca(21)ca chayta ricuspa chay huchoylla cochãta yacollan-huan (22) chay cochap siminta quirpaicoporcã
/ chaysi chay pariacacaqa chayta rikuspa chay huchuylla quçanta yaqullan-wan chay quçap siminta kirpaykupurqan /

çakranman /

29. Probablemente se ha suprimido la letra *c* después de *parco* : ~~ç~~ *parcoc* .

25. Los miembros de la comunidad de los cupara sufrían mucho por la falta de agua, que hacían llegar a sus chacras a partir de un solo manantial.
26. /Sabemos que/ dicho manantial brotaba en un cerro grande que domina el pueblo actual de San Lorenzo.
27. Este cerro se llama hoy Sunacaca.
28. /Se dice que/ allí no había más que una laguna grande.
29. Conducían el agua de esta laguna para que llenase una serie de estanques más abajo que les servían para regar las chacras.
30. Había entonces en esta comunidad una mujer muy hermosa de nombre Chuquisuso.
31. Como el agua era muy poca y su maíz se estaba secando, esta mujer regaba su chacra llorando.
32. Cuando Pariacaca vio esto, cubrió la bocatomía de la pequeña laguna con su manta.

municar con ellos paso de esta / vanda del río donde hizo lo que se dira en el capit(u) o sigui(en)te".
N.M. en quechua = Pariacaca atravesó [el río] en la dirección de las chacras de los cupara.
Aquí acaba el sexto capítulo de la versión de Avila. Empieza el capítulo 7º con el título: "como dio Pariacaca agua con / abundancia a los yn(dijos) del aylo copara / para sus chacras. y se enamoro de / choquesuso. ydolo que es oy / muy celebrado" (Tratado).

33. chaysi chay huarmica (23) ñatac ancha nanacta huacacorcan chayhinacta ricuspa
/ chaysi chay warmiqa ñataq ancha nanaqta waqakurqan chayhinakta rikuspa /
34. (24) chaysi chay pariacacaca pani ymac<tam>* chica huacunque (25) nispa taporcan
/ chaysi chay pariacacaca "pani, imaktam chika waqanki" ñispa tapurqan /
35. chaysi payca cay sara<llay>mi* yacumanta cha(26)quipuan yaya [ñiptinsi] ñispa ñircan
/ chaysi payqa "kay sarallaymi yakumanta chakipuwan, yaya" ñispa ñirqan /
36. chaysi pariacacaca (27) ama llaquicho ñocam yacuctaca cay cochayquimanta (28) ancha ahca yacucta llocsichimusac hichaca camhuan(29)[rac] ñaupac<rac> puñoson ñispa ñircan
/ chaysi pariacacaca "ama llakiychu; ñuqam yakuktaqa kay quçaykimanta ancha achka yakukta llusichimusac; ichaqa qamwan ñawpaqraq puñusun" ñispa ñirqan /
37. ñiptinsi canan pay(30)ca ñirca ñaupacrac cay yacocta llocsichimuy [cay] chac(31)ray parcusca captinca allitacmi puñoson ñispa ñircan
/ ñiptinsi kanan payqa ñirqan: "ñawpaqraq kay yakukta llusichimuy; çakray parqusqa kaptinca allitaqmi puñusun" ñispa ñirqan /
38. chay (32) si allitacmi ñispa yacoctaca ancha ahcacta llocsichimurcã
/ chaysi "allitaqmi" ñispa yakuktaqa ancha achkakta llusichimurqan /
39. (33) chaysi chay huarmipas ancha cusicospa tucuy chacrancunac(34)ta parcocorcã
/ chaysi chay warmipas ancha kusikuspa tukuy çakrankunakta parqurqan /
40. chaysi ña parcoyta puchocaptin* puño(35)son ñispa ñircã
/ chaysi ña parquyta puchukaptin "puñusun" ñispa ñirqan /

34. Se ha suprimido la palabra *aycam* después de *yma*.

35. <llay> ≠ y : ≠ saraymi.

40. Reemplaza *puchocaspaca*: p ≠ s; *paca* ha sido suprimido y *-tin* añadido al final de la palabra.

33. Al darse cuenta [de que el agua seguía disminuyendo], la mujer lloraba todavía más fuerte.
34. "Hermana, ¿por qué lloras tanto?" le preguntó Pariacaca.
35. "Mi maicito se está secando por falta de agua" le contestó.
36. "No te aflijas" le dijo Pariacaca. "Voy a hacer salir una gran cantidad de agua de tu laguna; pero antes, vamos a acostarnos juntos".
37. "Primero tienes que hacer salir el agua y cuando mi chacra ya esté regada, aceptaré acostarme contigo".
38. Pariacaca aceptó e hizo salir una cantidad enorme de agua.
39. Muy feliz la mujer regó todas sus chacras.
40. Cuando acabó, [Pariacaca] de nuevo insistió en acostarse con ella

41. chaysi manam [cay] cananca cayamincharac (36) poñoson ñiptinsi pariacacaca ancha chay huarmicta munaspa (f.71r) (1) puñoymanrac ñispas yma aycactapas chay huarmiman pro(2)metircan cay chacraiquicta mayomanta yacuyuctam rura(3)puscayque ñispa |
/ chaysi "manam kananqa, qayamincharaq puñusun" ñiptinsi pariacacaqa ancha chay warmikta munaspa "puñoymanraq" ñispas ima haykaptapas chay warmiman prometirqan "kay çakraykikta mayumanta yakuyuqtam rura-pusqayki" ñispa /
42. chaysi chay huarmica chaytarac ñaupac ruray (4) chayrac puñoson ñispa ñircã
/ chaysi chay warmiqa "chaytarac ñawpaq ruray; chayrac puñusun" ñispa ñirqan /
43. chaysi pariacacaca allitacmi ñispa (5) cocochalla sutioç huaycumantas s(an) lorenço anacnin huchuylla (6) hurco chaycamaca ñaupamantapas yuncacunap rarcansi" ha(7)murcã ancha huchuylla rarcalla chaytas canan pariacacaca (8) astawan hatonyachispa chay hura cuparap chacrancama (9) rarcata chayachircan
/ chaysi pariacacaqa "allitaqmi" ñispa, cocochalla sutiyuq wayqumantas san lorenço hanaqnin huchuylla urqu chaykamaqa ñawpamantapas yuncakunap rarqansi hamurqan ancha huchuylla rarqalla, chaytas kanan pariacacaqa astawan hatunyachispa chay ura cuparap çakrankama rarakta çayachirqan /
44. chay rarcactas canan pumacuna (10) hatuccuna machac*huaycuna yma ayca piscocuna picharcã (11) allicharcan
/ chay rarqaktas kanan pumakuna atuqkuna machakwaykuna ima hayka pisqukuna picharqan allicharqan /
45. cayta ña allichaypacmi cay pumacuna oturungo(12)pas yma aycapas pim ñaupac siqueson ñispa camachinacor(13)can
/ kayta ña allichaypacmi kay pumakuna oturungopas ima haykapas "pim ñawpaq siqisun" ñispa kamachinakurqan /
46. chaysi hucpas hucpas ñocarac ñocarac ñispa ñircancu*
/ chaysi hukpas hukpas "ñuqaraq ñuqaraq" ñispa ñirqanku /

43. La terminación -si parece haber sido tachada.

46. r ≠ p (?).

41. pero ella aún se negaba: "Ahora no. Uno de estos días". Pariacaca deseaba mucho a esa mujer y, para que se entregase a él, le prometió todo lo que deseara. "Voy a hacer llegar el agua del río a tu chacra" le dijo.
42. "Hazlo primero" le contestó, "y sólo entonces dormiremos juntos".
43. Pariacaca aceptó y agrandó la acequia de los yuncas —que antes había sido sólo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Cocochalla y llegaba hasta un cerrito más arriba de San Lorenzo— y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo.
44. Pumas, zorros, serpientes y todas las variedades de pájaros limpiaron y arreglaron la acequia.
45. /Sabemos que,/ para realizar esto, los pumas, los otorongos y los demás discutieron entre ellos quién iba a ser el primero en trazar el curso de la acequia.
46. /Se dice que/ todos querían asumir esta carga.

47. (14) chaysi hatoctac atiparcan ñocam curaca cane ñocarac (15) ñaupasac ñispa
/ chaysi atuqtaq atiparqan "ñuqam kuraka kani; ñuqaraq ñawpasaq" ñispa /
48. chaysi cay atoc ñaupamurcan
/ chaysi kay atuq ñawpamurqan /
49. yna ña(16)upamuspa ña* chaupicta s(an) lorenço hanacnin hurcucta se-que(17)muptinsi** concayllapi huc yutuca pisc pisc ñispa pahua(18)rimurcan
/ hina ñawpamuspa ña çawpikta san lorenço hanaqnin urqukta siqimuptinsi qunqayllapi huk yutuqa pisc pisc ñispa pawarimurqan /
50. chaysi chay hatocca huac ñispa muspaspa hura(19)man hurmamurcan
/ chaysi chay atuqqa wak ñispa muspaspa uraman urmamurqan /
51. chaysi chaymanta chaycunaca ñatac (20) ancha piñaspa machac*huayta se-quechimurcã
/ chaysi chaymanta chaykunaqa ñataq ancha piñaspa machakwayta siqichimurqan /
52. chaysi ma(21)na chay hurmamuptinca astahuan hanacnintas chay rarca (22) [ñin] rinman carca
/ chaysi mana chay urmamuptinca astawan hanaqnintas chay rarqa rinman karqan /
53. chaysi cunanca* as huracta rin /
/ chaysi kunanqa as urakta rin /
54. cay atoc(23)pa hormamuscanmi canancamapas sutilla ricurin
/ kay atuqpa urmamusqanmi kanankamapas sutilla rikurin /
55. yacu(24)pas huraycumuntac <chay atocpa vrmascanta>
/ yakupas uraykumuntaq chay atuqpa urmasqanta /

49.* Una serie de correcciones vuelve casi ilegibles estas dos palabras; spa ña reemplaza tal vez la terminación -ptin. La forma corregida se repite al margen: naupamuspa ña.

** Aquí también la terminación ha sido corregida; la primera vez, -ptin parece haber reemplazado -spaca; se ha conservado sólo la letra p y tachado el resto, agregando después <tin> a la forma tachada; sigue así que reemplaza otras letras tachadas ilegibles.

53. u ≠ a; así la forma normalizada de la Lengua General se substituye a la variante local cananca.

47. Venció el zorro: "Soy yo el jefe; yo voy a ir adelante".
48. Así se adelantó el zorro.
49. Había llegado a medio camino cuando, allí en el cerro arriba de San Lorenzo, inesperadamente, alzó el vuelo una perdiz cuchichiando.*
50. El zorro se asustó y, dando un ladrido, cayó cerro abajo.
51. Entonces, los otros [animales] muy encolerizados, escogieron a la serpiente para seguir trazando la acequia.
52. Si no hubiera caído el zorro, la acequia pasaría por más arriba.
53. Ahora va un poco más abajo.
54. En efecto, las huellas de la caída del zorro se pueden ver aún hoy
55. y el agua baja por el camino abierto por su caída.

49. Versión de Avila: "y assi se quexan oy los yn(dios) y lamentan la desgracia / afirmando que si no huiera sucedido la azequia / fuera mas alta y mejor y porque se quiebra. y / rresuma algun tanto en aquella parte que esta sobre / la d(ic)ha yglesia afirman juntamente que aquel / es el lugar por donde rodo el Rapozo. que hasta / oy no se lo a podido soldar" (Tratado).

56. cay tucoyta puchocaspam ñatac paria(25)cacaca puñosō ñispa ñircan
/ kay tukuyta puchukaspam ñataq pariacacaqa "puñusun" ñispa ñirqan /
57. chaysi [h] ñatac haco anac cacamã (26) chaypirac puñoson ñispa [llollachir-
can] <ñircan>
/ chaysi ñataq "haku hanaq qaqaman; chaypirac puñusun" ñispa ñirqan /
58. chay cacam canan (27) yanacaca sutioc
/ chay qaqam kanan yanacaca sutiuyq /
59. chaypis huaque puñorcan
/ chaypis waki puñurcan /
60. ña puñospas canan (28) chay huarmica haco yscayninchictac maytapas risō
ñiptinsi pai(29)ca aco ñispa chay cocochalla ñisca rarcap llocsimuscāman
pu(30)sarcan
/ ña puñuspas kanan chay warmiqa "haku iskayninchiktaq maytapas risun"
ñiptinsi payqa "haku" ñispa chay cocochalla ñisqa rارقap llucsimusqanman
pusarqan /
61. chaysi chaypi chayaspaça chay huarmi chuquisuso ñis(31)ca sutiocCa cay
[ray] rarcaypitac tiasac ñispas chaypi rumi tu(32)cuspa chirayarca*
/ chaysi chaypi çayaspaqa chay warmi chuquisuso ñisqa sutiuyqqa "kay
rarcaypitac tiyasaq" ñispas chaypi rumi tukuspa chirayarqan /
62. chaysi chay pariacacaca chaymanta sa(33)quispa hanacman vichayorcan
/ chaysi chay pariacacaqa chaymanta saqispa hanaqman wichaykurqan /
63. chaytaca cay quipāpin* villasō
/ chaytaqa kay qipanpi[m] willasun /
64. (34) cay cocochalla ñisca rarcap siminpim canan rumi chirahuas(35)ca tian
chay chuquisuso ñisca huarmi
/ kay cocochalla ñisqa rارقap siminpim kanan rumi chirawasqa tiyan chay
chuquisuso ñisqa warmi /

61. y ≠ hu : ✕ *chirahuarca*. Encontramos la forma *chirahuasca* en (34) y en (f.71v:1). Se trata probablemente de la influencia del sustrato local. Martha Hardman describe el papel del sufijo verbalizador /-wa-/ en su estudio sobre el dialecto de Tupe: *Jaqaru* (p. 109, §3.5).

63. = *quipāpim*, la forma corriente local.

56. Cuando acabó todo eso, Pariacaca pidió de nuevo [a Chuquisuso] que se acostara con él.
57. Ella le contestó: "Vamos a la peña allí arriba; allí estaremos juntos".
58. Esta peña se llama hoy Yanacaca.
59. /Se dice/ que allí se unieron.
60. "Vayamos los dos a algún lado" dijo la mujer. Y Pariacaca: "¡Vamos!" y se la llevó a la bocatoma de la acequia de Cocochalla.
61. Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: "Aquí en mi acequia me voy a quedar" y se transformó en piedra.
62. Pariacaca la dejó allí y siguió subiendo.
63. Vamos a hablar de eso más adelante.
64. La mujer llamada Chuquisuso aún se encuentra, petrificada, en la bocatoma de esta acequia de Cocochalla.

65. ynaspam chay hanac(36)nin huc rarcapi[m]tacmi chay pachapas vincompa sutiocpim* (f.71v) (1) Canan ñatac cunira<ya> chirahuasca<tac> tian
/ hinaspam chay hanaqnin huk rarqapitaqmi chay pachapas vincompa sutiocpim kanan ñatac cuniraya chirawasqataq tiyan /
66. chaypim kanan cuni(2)raya pochocarcan
/ chaypim kanan cuniraya puchukarqan /
67. ychaca yma ayca rurascantaca cay (3) huaquin quepanpi capitulocunapim villasõ
/ ichaqa ima hayka rurasantaca kay wakín qipanpi capitulocunapim willasun //

65. N.M. *cunirayap tiyascan / chuquisusop cayllan/pi =cunirayap tiyascan chuquisusop qayllanpi /*.

- 65.* Cuniraya también se había convertido en piedra y se encuentra más arriba en otra acequia, de nombre Huincompa.
66. Fue allí donde Cuniraya acabó;
67. hemos de contar todo lo que hizo en los capítulos que siguen.

65. N.M. en quechua = El lugar donde se encuentra Cuniraya está en la proximidad de Chuquisuso.

Erzählerische Entwicklung einer Geschichte: Kap. 8¹

Entwicklung		Taylor ed. Kap. 8, Satz	
1. Teil			
T	Titel	1	
Oe	externe Orientierung	2-9	
Oi	interne Orientierung	10	
E	Handlungsentwicklung	11-17 (- manam imanasunkichu) ²	
H	Höhepunkt	17	
L	Ergebnis, Lösung	18-21	
2. Teil			
Zi	internes Abstract	22	
Bf	Beginn mit Formel	23	
E	Handlungsentwicklung	24-30	
Ke	erläuternder Kommentar	31	
H	Höhepunkt	32-33	
L	Ergebnis, Lösung	34-35	
Si	interner Schluß	36-37	
3. Teil			
Oi	interne Orientierung	38-40	
Kb	bewertender Kommentar	38	(kay huallallo caruinchowan kaq supay)
E	Handlungsentwicklung	41-43	
H	Höhepunkt	44	
L	Ergebnis, Lösung	45-47	
Si	interner Schluß	48	
Se	externer Schluß =	49	
Kb	bewertender Kommentar		

-
1. Dieses Kapitel wird aus der Ausgabe von Taylor übernommen, da ich mich im Text und hier auf dessen Satzeinteilung beziehe.
 2. Wo die Satzeinteilung Taylors nicht mit der hier vorgenommenen in Teile der Erzählungsentwicklung übereinstimmt, wird nach der Satznummer in Klammern angegeben, ab bzw. bis wo meine Einteilung im Satz geht.

Kapitel 8 aus *Tradiciones de Huarochirí*: Darstellung der erzählerischen Entwicklung (aus Taylor ed. 1987)

1. (11) capit(uf)o 8 ymanam pariacaca(12)ca vichaycorcan ymanam (13) huc runa churinuan* pariacacap (14) simencama cutimurcan chayman(15)tari ymanam atinacorcā (16) huallallo caruinchouā
// capitulo 8: imanam pariacaca wichaykurqan, imanam huk runa churinwan pariacacap siminkama kutimurqan, chaymantari imanam atinaturqan huallallo caruinchowan //
2. § (17) ñam ari huallallo caruinchop causascantaca villarcanchic
//ñam ari huallallo caruinchop kawsasqantaqa willarqanchik /
3. (18) ychaca caypa tiascantam llactachuscantam mana ri(19)marcanchicco / ichaqa kaypa tiyasqantam llactachusqantam mana rimarqanchikchu /
4. <c>hay<si> Cayca* [huallallo caruinchos] ñaupá pacha (20) hanac pariacaca** ñicpi tiarcan
/ chaysi kayqa ñawpa pacha hanaq pariacaca[ca] ñicpi tiyarqan /
5. chay tiascampa[c] sutintam ma(21)na allichu yachanchic cananca mullococha sutioc ña capti
/ chay tiyasqanpa sutintam mana allichu yačanchik kananqa mullococha sutiyaq ña kaptin /
6. (22) porque pariacacam payta atispa chay huallalloca nina rupap(23)tin chayta huañochipac cochaman ña tukuchircan
/ porque pariacacam payta atispa chay huallalloqa nina rupapin chayta wañuchiypaq qučaman ña tukuchirqan /
7. chay (24) mullococha ñiscanchic pacha<pis> chay huallallop tiascan car(25)ca
/ chay mullococha ñiscanchic pachapis chay huallallop tiyasqan karqan /

1. $r \neq q$.

4.* c y si de <c>hay<si> han sido añadidos después; h parece reemplazar c : < cay (?). Cayca se substituye a una palabra ilegible, quizás hauca o ñisca.

** Lapsus := pariacaca.

1.

Capítulo 8.

Cómo Pariacaca subió [al cerro], cómo un hombre siguió sus instrucciones y regresó con su hijo [a su tierra] y cómo [Pariacaca] luchó con Huallallo Carhuincho.
2. Es verdad que ya hemos hablado de las tradiciones que se refieren a Huallallo Carhuincho;
3. sin embargo, no hemos contado ni dónde residía ni cómo había establecido allí [su dominio].*
4. /Se dice que,/ antiguamente, [Huallallo] residía en Pariacaca de Arriba.
5. No sabemos muy bien cómo se llamaba este lugar pero hoy se lo conoce por el nombre de Mullococha.
6. Cuando Pariacaca, en el curso de su lucha contra Huallallo Carhuincho, quiso extinguir el fuego [en que éste se había convertido], transformó este sitio en laguna.
7. La morada de Huallallo se encontraba en el territorio [hoy cubierto por la laguna] de Mullococha.

3. Si se considera que el huaca Huallallo Carhuincho representa un héroe antiguo-fundador de linaje, deificado por la tradición popular, la traducción de *llactachuscan* por "(cómo) fundó su comunidad", sería coherente. Existe también la posibilidad de que se trate de la creación de una nueva humanidad (o civilización) (véase 1:12), conforme a tradiciones análogas relatadas por los cronistas de la conquista. Sin embargo, la asociación íntima en la religión andina entre el concepto de 'comunidad' y 'dios tutelar' (ambos expresados por el término *llacta* en el manuscrito) autoriza también otra interpretación de *llactachuscan* en este contexto: es decir, el establecimiento por Huallallo, huaca protector étnico, de su dominio en las tierras llamadas después de Pariacaca (a propósito de Mullococha, Dávila Briseño (1586) dice que la "llamó de pariacaca"). Según Briseño, el nevado de Pariacaca también se llamaba Yaro: "y suben a lo más alto del dicho / cerro de nieve. A ofrecer sus sacrificios al / pariacaca. y por otro nombre yaro". Parece verosímil que cada grupo étnico haya identificado el pico más alto de la región con su propio dios local. Eran quizás los ayllus llacuaces quienes le atribuyen el nombre de Yaro. Es también probable que la batalla entre los huacas refleje luchas étnicas antiguas y el recuerdo de la supremacía huanca en la región. Aquí hemos optado por una traducción neutra: "cómo había establecido allí su dominio".

8. chay pachas canan tucoy hinantin pacha yuncasapa car(26)can
/ chay pachas kanan tukuy hinantin pacha yuncasapa karqan /
9. aton <ma>chac*huaypas* caquepas yma ayca animal(27)kunasap hon-
taptinsi tiarcan ymanam naupac capi(tu)lo(28)pi** runa micuscanta villan-
chic chayhina,
/ hatun machakwaypas caquepas ima hayka animalkunasap huntaptinsi
tiyarqan, imanam ñawpaq capitulopi runa mikusqanta willanchik, chayhi-
na /
10. chaymantas (29) pariacacaCa cay huallallo caruinchocla atipac rispas ocsa*
(30)patapi** pihcanti*** riucorcan
/ chaymantas pariacacaqa kay huallallo caruinchokta atipaq rispas oc-
sapatapi pichqantin riwikurqan /
11. chayhina riucoptinsi chay (31) pachapas ancha chirircã
/ chayhina riwikuptinsi chay pachapas ancha chirirqan /
12. runtupas hormamurcãtac paypac (32) pucllascanpi
/ runtupas urmamurqantaq paypaq pukllasqanpi /
13. chaysi chay pacha huc runaca* huaca(f.72v) (1)** cuspa hamurcã huc chu-
rinta apaspa chaymanta mullon(2)tapas cocãtapas tictincunactapas hualla-
llocta vpiachi(3)musac ñispa apaspa
/ chaysi chay pacha huk runaca waqakuspa hamurqan huk churinta apaspa
chaymanta mulluntapas kukantapas tictinkunactapas "huallallokta upya-
chimsaq" ñispa apaspa /
14. chaysi chay pariacacap<p>cap* huc(4)nin<ca>** churi maymanmi yna hua-
cacuspa rinque ñis(5)pa taporcan
/ chaysi chay pariacacap{cap} hukninca "churi, maymanmi hina waqakus-
pa rinki" ñispa tapurqan /

9.* <ma> ≠ huac (?) : ≠ huac(amayo) (?).

** N.M. *I Cap(i)t(ul)o*.

10.* Corrección al margen, reemplaza huca tachado.

** N.M. *ocsapata / es jũto a / Pariaca/ca*.

*** Señal encima de la primera sílaba, repetida al margen, donde se indica la forma corregida pich.

13.* Hay una señal después de runaca que indica una nota al margen casi ilegible: cay runas quinti car/can = / kay runas quinti karqan /.

** Añadido en el margen superior del folio: — *Desir lo de la culebra* —.

14.* Lapsus: ≠ pariacacap.

** N.M. *sauer los n(ombr)es. de estos .5. her(man)os. / los n(ombr)es de estos cinco /*

8. /Se dice que,/ en esa época, toda [esta] tierra estaba densamente poblada por yuncas
9. y, como ya lo hemos contado en el primer capítulo donde dijimos que [Huallallo] solía comer carne humana, abundaban grandes serpientes, caquis y todas las especies de animales.
10. Los cinco Pariacaca fueron a dar batalla a Huallallo Carhuincho. [Por el camino], en Ocsapata,* se pusieron a arrojar sus rihuis.**
11. El tiempo se enfrió mucho
12. y cayó una granizada mientras jugaban.
13. Entonces llegó un hombre llorando.* Llevaba en brazos a uno de sus hijos; traía también ofrendas de mullo,** de coca y de ticti que iba a sacrificar a Huallallo.
14. Uno de los [hermanos de] Pariacaca* le preguntó: "Hijo, ¿a dónde vas llorando así?"

10.* N.M.: "Ocsapata es junto a Pariacaca".

** "Cordel de tres ramales con vnas bolillas al cabo" (Bertonio, cf. *liu*); = *ayllu* (Anón. 1586). "Ayllo o, riui. Bolillas assidas de cuerdas para trauar los pies en la guerra, y para caçar fieras, a aues y tirar a trauar pies y alas" (Holgún).

13.* Una nota casi ilegible en quechua parece significar: "/Se dice que/ este hombre era quinti". Este detalle es importante ya que muestra que los quinti, grupo étnico al que pertenecía también los checa, pagaban antiguamente tributo a Huallallo, dios de los yuncas.

** Conchas marinas, pulverizadas, utilizadas en los sacrificios rituales.

14. N.M.: "Saber los nombres de estos cinco hermanos. Los nombres de estos cinco hermanos son: Pariacaca, Churapa, Puncho, Pariacarcu. No sabemos el nombre de uno de estos cinco".

15. chaysi payca yaya cay cuyascay churi(6)llaytam canan apani huallallocta caramuc ñiptinsi (7) churi ama apañquicho* llactayquiman cutichicoy chay(8)mantam chay mulloyquitaca cocayquitaca tictiquita(9)ca ñocacta coay chaymanta churiquit<a>ca cutichicoy (10) ñispa ñircã

/ chaysi payqa "yaya, kay kuyasqay churillaytam kanan apani huallallokta qaramuc" ñiptinsi "churi, ama apankichu; llactaykiman kutichikuy; chaymantam chay mulloykitaca kukaykitaca tictiyquitaca ñuqakta quway; chaymanta churiykitaca kutichikuy" ñispa ñirqan /

16. chaymantari pihcantin ponchaopim cay(11)man cutimunqui ñocacta atinacocha ricoypac ancha ya(12)cuhã atipaptica yayanchicmi atipan ñispam ñihuã(13)qui ynaspã anchatac ninahuan atipahuanca chay(14)ca atipay tucontacmi ñispatac ñihuanqui ñiptinsi (15) chay runaca* mancharispa yaya manacho chayca hua(16)llallo caruincho ñocapac pinaconca ñispa** ñirca

/ chaymantari "pichqantin punçawpim kayman kutimunki ñuqakta atinakuqta rikuyapaq; ancha yakuwan atipaptiyqa 'yayanchikmi atipan' ñiwanki; hinaspã anchatac ninawan atipawanqa, chayqa 'atipay tukuntaqmi' ñispatac ñiwanki" ñiptinsi chay runaca mancharispa "yaya, manachu chayqa huallallo caruincho ñuqapaq piñakunqa" ñispa ñirqan /

her(man)os son, pariacaca / churapa, puncho, pari/acarcu no sauemos / El n(ombr)e de vno de estos / cinco — .

15. Apparently, reemplaza el imperativo apay .

16.* Señalado en el texto.

** Reemplaza ñiptinsi .

15. El hombre le contestó: "Padre, llevo a mi hijito querido para dárselo de comer a Huallallo". "Hijo, ¡no lo hagas! Llévalo de nuevo a tu comunidad; dame a mí ese mullo, esa coca y ese ticti, y después regresa [a tu casa] llevándote a tu hijo" le dijo [el otro].*

16. "Después de cinco días, vas a volver aquí para ser testigo de mi lucha [contra Huallallo]. Si lo venzo, gracias a la gran cantidad de agua [de que dispongo], me dirás: "Es nuestro padre el que triunfa". Si es él quien me vence por la abundancia de su fuego, me dirás: "Ya se ha acabado la lucha". [Al oír estas instrucciones,] el hombre atemorizado le dijo: "Padre, ¿no se enojará Huallallo Carhuincho conmigo?".

15. En la versión relatada por Dávila Briseño, Pariacaca les dijo a los indios que sacrificaban "algunos tiempos del año. niños. y mu/geres" (...): "no hagas eso. de sacrificar bues/tros hijos y mugeres. sacríficame a mí. q(ue) no / quiero sãgre humana. sino que me sacrífiqueis / sãgre de obejas de la tierra q(ue) ellos llamã / llamas y corderos, q(ue) cõ esto me cõtentare". Varillas Gallardo en su *Apuntes para el folklore de Yauyos* incluye lo que parece ser una variante moderna de esta tradición recogida en el distrito de Allauca en 1941 (p.36). En esta versión, un hombre vestido de "poncho de neblina y ojotas con colores del arco iris" convence a una mujer de no sacrificar a su hijo único y después "con la ayuda de truenos relámpagos" empieza a luchar contra el huaca local, Hatun Rumi. Las tradiciones sobre los sacrificios de hijos primogénitos, asociados con cultos de la fertilidad, son todavía muy frecuentes en el folklore yauyino donde se encuentra también como apellido Huallallo, variante de Huallallo en los manuscritos de Santacruz Pachacuti y Huaman Poma.

17. (17) ñiptinsi piña<co>chonpas manam ymanasonquecho yallin(18)racmi ñocaca runacta camasac amiyocta llatayoc(19)ta huarmictari añasiyocta* hucta cari hucta huar(20)micta ynam camasac ñispa rimaptinsi siminman(21)ta samaynin huc hamo** [asol] <ancas>*** h****yna llöcsimorcan / ñiptinsi "piñakunchupas; manam imanasunkichu; yallinraqmi ñuqaqa runakta kamasac amiyuqta llatayuqta warmiktari añasiyuqta; hukta qarri[cta] hukta warmikta hinam kamasac" ñispa rimaptinsi siminmanta samaynin huk h[o]mo anqashina llöcsimurqan /
18. chaysi (22) chay runaca chayta ricuspa mancharispa tucocoy apamuscã(23)ta co[po]rcan / chaysi chay runaqa chayta rikuspa mancharispa tukuy apamusqanta qurqan /
19. chaysi chay pihca runaca chay mullocta (24) cap cap ñichispa micorcan tucocoy hinantin coscantahuã / chaysi chay pichqa runaqa chay mullukta cap cap ñichispa mikurqan tukuy hinantin qusqantawan /
20. (25) chaymantas chay runaca cutimorcã churinta apacospa / chaymantas chay runaqa kutimurqan churinta apakuspa /

17.* La forma original era quisás añacha. Hay una nota al margen que se refiere a este pasaje difícil: *hijos. / curaca. o ancacha. el 1º / chauca el 2º / lluncu. el 3º / sullca. el 4º / llata el 5º / ami el 6º — y(ndio)s (?) / hijas — / Paltacha o cochucha. la 1ª / cobapacha — la 2ª / apuche (ápuche (?) = ampuche) — la 3ª / sullcacha la 4ª / ecacha (a ≠ h) la 5ª / anacha. o nasi.*

** Se trata probablemente de la palabra castellana *homo* (= humo) aunque la segunda letra parece más semejante a a que a o.

*** Señal repetida al margen donde sigue la nota: *azul claro era.*

**** Se trata quisás de la letra inicial de la palabra *hina* retranscrita *yna.*

17. "¡Que se enoje!" respondió [Pariacaca]. "No podrá hacerte nada; al contrario, soy yo quien va a animar a la humanidad, a los que son protegidos por Ami y por Llata y a las mujeres protegidas por Añasi; ((a los unos voy a animar como hombres, y asimismo a las otras como mujeres)).** Mientras hablaba, el aliento salía de su boca, semejante a humo (?) azul claro.***
18. Cuando el hombre lo vio, tuvo miedo y le dio todo lo que había traído.
19. Entonces, los cinco hombres consumieron el mullo, que crujía mientras lo masticaban, y todas las [otras] ofrendas también.
20. El hombre volvió [a su casa] llevando a su hijo.

17.* Se trata probablemente de los huacas tutelares de los checa, "hermanos menores" de los quinti (véase 11:7). Se pueden reconocer los nombres Ami y Llata, respectivamente quinto y sexto hijos, y quisás también el de Añasi = Anacha o Nasi (sin cifra) entre las hijas en una lista que aparece al margen. "Hijos: Curaca o Ancacha el primero, Chauca el segundo, Lluncu el tercero, Sullca el cuarto, Llata el quinto, Ami el sexto, —indios (?)— Hijas: Paltacha o Cochucha la primera, Cobapacha la segunda, Ampuche la tercera, Sullcacha la cuarta, Ecacha la quinta, Anacha o Nasi". No se indica de quienes son hijos e hijas. Sin embargo, se trata probablemente de una filiación establecida entre Pariacaca y los antepasados y dioses étnicos de los ayllus locales. Se encuentran de nuevo los nombres Ami y Llata en el capítulo 10 donde se les agrega el suñijo -cha, característico de los otros nombres de la lista. En el capítulo 13, otra vez aparecen con algunas variantes —los nombres de estas "hijas". Representan los equivalentes checa de los nombres de Chaupimanca y sus hermanas— otra asimilación entre huacas locales y deidades de prestigio regional. Añasi se asocia con Cahuillaca (véase 13:43). Este empleo de las palabras "hijos" e "hijas" es tal vez análogo al de churi citado por Hernández Príncipe "cada cabeza de familia, que llaman churi, tenía su lugar conocido arriba de esta antigua población, junto a su adoratorio del Rayo, donde tenían sus dioses penates, que llaman conopas...". Se trata evidentemente de fundadores de linajes asimilados a hijos (churi) del dios-protector regional, el Rayo.

** Significa quisás que Pariacaca tiene la intención de 'animar' a los checa por el intermedio de sus propios dioses —Ami y Llata para los hombres y Añasi para las mujeres.

*** N.M. "Azul claro era". Se ha reemplazado el hispanismo *asol* (azul) por *ancas*, rectificación sugerida probablemente por Avila. *asol*, que aparece también en el quinto capítulo, no corresponde exactamente al valor del quechua *ancas* (como indica la nota).

21. (26) ynaspas ñatac pihcantin Ponchaomanta ñatac chay pa(27)riacacap simincama cotircã ricu[sac]musac ñispa
/ hinaspas ñataq pichqantin punçawmanta ñataq chay pariacacap siminkama kutirqan "rikumusaq" ñispa //
22. (28) chaymantas ña pariacaca pihcca ponchao ñiscanmanta* (29) chay huallallo caruinchocta atita ña callarircã
/ chaymantas ña pariacaca pichqa punçaw ñisqanmanta chay huallallo caruinchocta atiyta ña qallarirqan /
23. chay simi(30)ri cayhinam
/ chay simiri kayhinam /
24. pariacaca pihca runa caspas pihca pacha(31)manta tamyaita ña callarirca
/ pariacaca pichqa runa kaspas pichqa pachamanta tamyayta ña qallarirqan /
25. chay tamyas canan (32) quello puca tamy carcan
/ chay tamyas kanan qillu puka tamy karqan /
26. chaymantas yllaspapa(33)ri pihca pachamantatac yllaparcan
/ chaymantas illaspapari pichqa pachamantatac illaparqan /
27. chaysi tuta(34)llamanta ña horapachacama chay huallallo caruin(35)choca [rupa] ancha aton nina ñahca sielo ñicmanpas (36) chayaspa ruparca mana huañoichichicospa
/ chaysi tutallamanta ña urapachakama chay huallallo caruinchoqa ancha hatun nina ñacqa sielo ñiqmanpas çayaspa ruparqan mana wañuchichikuspa /
28. chaysi (f.73r) (1) chay yaCocunaca* Pariacacap Tamyascancunaca hura-(2)cocha ñicman tucuy hinantin yacucona rircan
/ chaysi chay yakukunaqa pariacacap tamyasqankunaqa uraquça ñiqman tukuy hinantin yakukuna rirqan /
29. chaysi chay*yna [ma] (3) manatac yaycuptin[si] huquenca* hura ñicmanta yacucta huc hor(4)cucta ormachispa arcamorcã
/ chaysi chayhina mana[r]aq yaykuptinsi huqinqa ura ñiqmanta yakukta huk urukta urmachispa harkamurqan /

22. N.M. *pariacacap atiscã* = /pariacacap atisqan /.

28. Escrito sobre [p]a[ria]c[ac]ap huquinca].

29. Añadido encima de la línea: *llacsa churapa sutioc* = /llacsa churapa sutiuyq/.

21. Así, después de cinco días, siguiendo las instrucciones de Pariacaca, regresó a fin de asistir [a la lucha].
22. Cinco días más tarde, conforme a su palabra, Pariacaca empezó a luchar contra Huallallo Carhuincho.*
23. He aquí este relato.
24. Como Pariacaca [y sus hermanos] eran cinco hombres, cayeron [en forma de] lluvia de cinco lugares diferentes.
25. Esta lluvia era amarilla y roja.
26. Después, [convertidos en] relámpagos, se arrojaron también de cinco lugares diferentes.
27. Desde la mañana temprano hasta la puesta del sol, Huallallo Carhuincho [en forma de] fuego gigantesco, cuyas llamas llegaban casi hasta el cielo, ardía sin dejarse extinguir.
28. Toda el agua producida por las lluvias de Pariacaca bajó hacia el mar.
29. Antes que (?) entrara [en el mar], uno [de los hermanos de Pariacaca]* hizo caer un cerro más abajo, [por el camino que iba a seguir el agua,] y la detuvo.

22. N.M. en quechua = "La lucha (o tal vez: la victoria) de Pariacaca".

29. N.M. en quechua = "Su nombre era Llacsa Churapa".

30. ña arcaycomuptinsi chay yaCuca (5) cocha ña tucomurca
/ ña harkaykumuptinsi chay yakuqa quça ña tukumurqan /
31. cay cocham cananca mullococha sutuoc.
/ kay kuçam kananqa mullococha sutiuyuq /
32. chay*(6)yna chay cochapi ña yaco hontamup<tinsi>* chay nina rupac-
ta<ca> ñah(7)ca pamparca
/ chayhina chay quçapi ña yaku huntamuptinsi chay nina rupaqtaqa ñaçqa
pamparqan /
33. chaysi chay pariacacari chaymanta yllapapayarca (8) mana samachispa
/ chaysi chay pariacacari chaymanta illapapayarqan mana samachispa /
34. ynallas chay huallallo caruinchoa anti (9) ñicman mitircã*
/ hinallas chay huallallo caruinchoqa anti ñiqman mitikarqan /
35. chaysi huqenca pariacacap churin* catir(10)can
/ chaysi huqinqa pariacacap churin qatirqan /
36. chaysi chay antip yaicunampi pactah cutimunman (11) ñispa canancamapas
chaypi tian
/ chaysi chay antip yaykunampi "paqtaç kutimunman" ñispa kanancamapas
chaypi tiyan /
37. caysac sutinmi [sulca ylla(12)pa]* :
/ kaypaq sutinmi [pariacarco] /
38. chaymantas ña atisptin* [hora] Manañamca sutioc huc huar(13)mi carcan
cay huallallo caruinchohuan cac supay
/ chaymantas ña ati{s}ptin manañamca sutiuyuq huk warmi karqan kay
huallallo caruinchowán kaq supay /

32. p ≠ s; se ha tachado la terminación -pas .

34. Una señal en el texto se repite al margen, más abajo, y corresponde a la N.M. siguiente:
manam tuyllaca / mitircanchu / caytaca quipam/piracmi villason = /manam tuyllaqa mitikar-
qanchu || kaytaqa qipanpiracmi willasun /.

35. N.M. Sauer si estos son her(man)os / pues se dice q(ue) salierõ de / los hu(eu)os o si son
hijos / del Pariacaca hi... (ilegible; quisás tachado) / her(man)os eran .

37. Rectificación al margen izquierdo: PariaCar/co. Nota al margen derecho tachada: [sulca
yllapa]. Rectificación: paria/carco.

38. = atiptin; tin ≠ a; la s de atispa no ha sido tachada.

30. Entonces esta agua formó una laguna.
31. Esta laguna hoy se llama Mullococha.*
32. /Se dice que,/ cuando la laguna ya estaba llena, el agua casi llegó a cubrir
el fuego que todavía ardía.
33. Pariacaca seguía arrojando sus rayos sin darle tregua [a su enemigo].
34. Entonces, Huallallo Carhuincho huyó en dirección a los anti.*
35. Uno de los [que estaban allí, hijo de Pariacaca,* lo persiguió.
36. Se encuentra todavía en la entrada de los anti para impedir la vuelta de
Huallallo.
37. /Sabemos que/ su nombre era Pariacarco.*
38. La mujer-demonio que se llamaba Manañamca había sido la compañera de
Huallallo Carhuincho.*

31. He aquí la descripción de la lucha entre los dos huacas según Dávila Briseño: "y q(ue) asi.
tres dias cõ sus noches. peleo el / pariacaca. con el guallallo y lo végio. hechandolo / a los andes
que sõ unas mōtañas de la prouinçia de xauxa. haciendose el pariacaca. la çie/rra y alto pico de
nieue que oi es. y el gua/lallo. Pra çierra de fuego. y asi pelearõ, y el / pariacaca. hechaua tâta
agua. y granizo. q(ue) / no lo pudo sufrir el guallallo y asi lo uêçio / y echo adõde dicho es. y de
la mucha agua / que le hecho ensima q(ue)do aquel lago. q(ue) oi / es que llamã de pariacaca".

34. N.M. en quechua = "No huyó enseguida. Esto todavía lo vamos a narrar después".

35. N.M.: "Saber si estos son hermanos pues se dice que salieron de los huevos, o si son hijos
de Pariacaca. — Hermanos eran".

37. Se ha borrado el nombre de Sulca llapa.

38. lit. "después que [Pariacaca] venció [a Huallallo], la que se llamaba Manañamca era una
mujer, que junto con Huallallo Carhuincho era demonio". Manañamca < Manañamoc(/mana

39. cay huarmis (14) canan mama oraynin chay chaypi tiarcan
/ kay warmis kanan mama uraynin chay chaypi tiyarqan /
40. cayta atipacsi ña(15) tac payman amorcan
/ kayta atipaqsí ñataq payman hamurqan /
41. chaysi chay manañamca[ca] ñiscaca mina(16) tac ruparcã
/ chaysi chay manañamca ñisqaqa ninataq ruparqan /
42. chaysi cay tumna huranta yaycuspa pariacaca(17) caca Aucanacorcã
/ chaysi kay tumna uranta yaykuspa pariacacaca awqanakurqan /
43. chaysi huć pariacacap churinta chu(18) quihuampo sutioc̃ta chaquiñpi huramanta chucamurcan (19) chayachirmurcã*
/ chaysi huk pariacacap churinta chuquihuampo sutiyoq̃ta çakinpi uramanta chuqamurqan çayachimurqan /
44. chaysi yna captin<Pas> pariacacatac atiparcã (20) cocha ñicman carcospa
/ chaysi hina kaptinpas pariacacatac atiparqan q̃c̃a ñiqman qarquspa /
45. ña cay[ta antip]cunacta atipaspas (21) chay churin chuquihuampo sutioc̃anca chaquen paquisca tia(22) cucman cotimurcã
/ ña kaykunakta atipaspas chay churin chuquihuampo sutiyoq̃ hanka çakin pakisqa tiyakuqman kutimurqan /
46. chaysi chayca amatac cotisaccho cay(23) llamanta chay huarmi manañamcacta huacaychasac pac(24) tah cutimunman ñispa ñiptinsi allitacmi ñispa yayanca (25) tucuy miconampac camachiporcã
/ chaysi chayqa "amataq kutisacchu; qayllamanta chay warmi manañamcacta waqaychasaq, paqtaç kutimunman" ñispa ñiptinsi "allitaqmi" ñispa yayanqa tukuy mikunanpaq kamachipurqan /

43. N.M. cay hanka chaqui/ocmi canca = / kay hanka çakiyoq̃mi kanqa /.

39. Esta mujer residía por la parte baja de Mama.
40. [Cuando Pariacaca venció a Huallallo,] ella a su vez vino a luchar contra él.
41. Manañamca también [luchaba en forma de] fuego.
42. Pariacaca, entrando por la parte baja de Tumna, se enfrentó con ella.
43. [Manañamca], arrojando [sus llamas] desde abajo, alcanzó a uno de los hijos de Pariacaca llamado Chuquihuampo en el pie.*
44. Sin embargo, fue de nuevo Pariacaca quien venció, y la ahuyentó hacia la laguna.
45. Cuando ya había vencido a éstos, volvió al sitio donde se encontraba su hijo Chuquihuampo, quien, al quebrarse el pie, se había quedado cojo.
46. Este le dijo: "No regresaré; voy a quedarme aquí para custodiar de cerca a esta mujer, Manañamca, e impedir que vuelva". Su padre estuvo de acuerdo y prescribió todo lo que iba a recibir como ofrendas.

ñamuq/) "la que no es Ñamca" (?) jugaba aparentemente el mismo papel con respecto a Huallallo que Chaupiñamca con Pariacaca. Su residencia, como la de Chaupiñamca, se ubicaba en Mama, de la misma manera que la de Huallallo se situaba en las alturas del cerro dominado después por Pariacaca.

43. N.M. en quechua = "Este será cojo".

47. chaysi ñispa ñircā cay iscay (26) huayocunamantam tucoy runacuna camtarac ñaupac cocacta (27) comusonque manarac pillapas acuspa, ña, cam acoptiqueracmi (28) chaymanta runacunapas acocōca cocanta mallquiscanmāta (29) chaymantam llamactari wiñay [machorra] <vrúa, mana huachacoc> cactaracmi naca(30)pusōque, ynaspa rinrin chillpiscacta cay caycunactaracmi (31) camca wiñaypas miconque ñispas camachirca

/ chaysi ñispa ñirqan: "kay iskay wayqkunamantam tukuy runakuna qamtaraq ñawpaq kukakta qumusunki manaraq pillapas akuspa; ña qam akuptiykiraqmi chaymanta runacunapas akukunqa kukanta mallkisqanmanta; chaymantam llamaktari wiñay urwa mana waçakuq kaqtaraqmi nakapusunki; hinaspa rinrin chillpisqakta kay kaykunaktaraqmi qamqa wiñaypas mikunki" ñispas kamachirqan /

48. chaysi (32) runacunaca chay kamachiscan simicta yupaychaspā chay(33)camā sacicayamanta chontaymanta chichimamanta mama(34)manta huayocallamanta sucyacanchamanta tucoy coca(35)yocuna ñaupacnintaca paymanrac apamoc carcan

/ chaysi runakunaqa chay kamachisqan simikta yupaychaspā chaykama sacicayamanta chontaymanta chichimamanta mamamanta huayocallamanta sucyacanchamanta tukuy kukayuqkama ñawpaqnintaqa paymanraq apamuq karqan /

49. (36) canancamapas pacallapica ynatacsi causancu*

/ kanankamapas pakallapiqa hinataqsi kawasanku //

49. N.M. *este lugar donde / esta [sulca yllapa] <choq(ue)huampo> esta / abajo de Tūna (= Tumna) entre sici/caya y sucya he de uerlo / sauer como se llama. ; sigue una nota en quechua casi ilegible: capCahuancacta qui/pampim villason = /Capcahuancacta qipanpim willasun/. Se pueden apenas adivinar las letras que componen la primera parte de esta nota. La hemos interpretado en una primera versión: choquihuanpop tiascāta qui/pampim villason = /choquihuanpop tiyasqanta qipanpim willasun/.

47. "Toda la población de estos dos valles te traerá las primicias de sus cosechas de coca antes que alguien la haya probado; sólo cuando tú la hayas probado, la gente podrá mascar la coca de sus plantaciones; después te sacrificarán una llama estéril que nunca ha parido; tú siempre comerás primero las orejas cortadas ([de las llamas sacrificadas])" le dijo.

48. Respetando sus instrucciones, todos los dueños de cicales de Sacicaya, de Chontay, de Chichima, de Mama, de Huayocalla y de Suquiachanca le traían las primicias de sus cosechas.

49. Y aún hasta hoy observan esta costumbre a escondidas.*

49. N.M. : "Este lugar donde está Chuquihuampo (se ha borrado: Sulca Illapa) está abajo de Tumna entre Siciaya y Suquia. He de verlo. Saber cómo se llama". Sigue una nota en quechua casi ilegible = "Hablaemos de Capcahuanca después" (?).

Capcahuanca es quisás la metátesis de Capacahuanca, otro huaca que, según las instrucciones de Pariacaca, recibía ofrendas de coca (v. 25:20).

Erzählerische Entwicklung einer Geschichte: Kap. 14¹

Entwicklung		Taylor ed. Kap. 14, Satz
T	Titel	1
Oe	externe Orientierung	2-5
Oi	interne Orientierung	6
E	Handlungsentwicklung	7-12
	Eingeschobene Episode	Helfer-Episode
Oi	interne Orientierung	13
E	Handlungsentwicklung	14-16
H	Höhepunkt	17-19
L	Ergebnis, Lösung	20-23
Si	interner Schluß	24
E	Handlungsentwicklung	25-26
H	Höhepunkt	27-28
L	Ergebnis, Lösung	29-30
Si	interner Schluß	31-33
Se	externer Schluß	34-35

1. Dieses Kapitel wird aus der Ausgabe von Taylor übernommen, da ich mich im Text und hier auf dessen Satzeinteilung beziehe.

1. (13) capi(tul) o 14 (14) ñaupacnin capitulopim ari hu(15) nancharcanchic cu|nirayap casCanta (16) pariaCamanta ñaupacninchus (17) o quepanchus carcan chayta*
// capitulo 14: ñawpaqnin capitulopim ari unancharqanchik cunirayap kasqanta, pariacacamanta ñawpaqninchus o qipanchus karqan, chayta //
2. § (18) Cuniraya viracocha ñiscanchicca ancha ñaupa(19) mantatacsi carcan
// cuniraya viracocha ñisqanchikqa ñawpamantataqsi karqan /
3. pariacacapas yma ayca (20) huacacunapas paytaca astahuantacsi yupai(21) chac carcan
/ pariacacapas ima hayka huacacunapas paytaqa astawantaqsi yupaychaq karqan /
4. huaquinincunaca pariacacapas (22) cunirayap churinsi nispam ñincu
/ wakinninkunaqa "pariacacapas cunirayap churinsi" ñispam ñinku /
5. chayman(23) tam canan cuniraya viracochap puchucas(24) canta rimason |
/ chaymantam kanan cuniraya viracochap puchukasqanta rimasan /
6. cunirayas ñah.ca viraco(25) chacuna ricurimuncampac cuzco ñicman (26) rirican
/ cunirayas ñačqa viracochakuna rikurimunqanpaq cuzco ñiqman rirican /
7. chaysi chaypi huayna capac yngahuan (27) rimanacorcan ñispa haco churi titicacaman (28) chaypi ñocap casqayta villascayqui ñispa
/ chaysi chaypi huayna capac yngawan rimanakurqan ñispa "haku, churi, titicacaman; chaypi ñuqap kasqayta willasqayki" ñispa/

1. N.M. ojo.

Capítulo 14.

1. En el primer capítulo, tratamos de si Cuniraya existía* antes o después de Pariacaca.
2. El que llamamos Cuniraya Huiracocha existía desde [los tiempos] muy antiguos.
3. Pariacaca y los demás huacas lo estimaban más que a cualquier otro.
4. Algunos dicen* que/, según la tradición,/ Pariacaca era también hijo de Cuniraya.
5. Ahora vamos a contar el fin de Cuniraya Huiracocha.
6. /Se dice que/ poco antes, de la aparición de los *huiracochas*, Cuniraya se encaminó hacia el Cusco.
7. /Al llegar/ allí, habló con el *inga* Huayna Cápac: "Vamos, hijo, a Titicaca" le dijo. "Allí voy a contarte sobre mi existencia".*

1. Es muy probable que, en lo tocante al culto de los héroes civilizadores como Cuniraya y todos los otros protagonistas locales que habían sido asimilados a Huiracocha, los conceptos cristianos enseñados en la doctrina hayan contaminado las tradiciones específicas de cada grupo y que el orden jerárquico de los "dioses criadores" con una organización rígidamente cronológica de dioses padres e hijos, haya introducido cierta confusión ideológica en el cuadro mitológico. En este capítulo se trata de una época contemporánea de la conquista pero ya asimilada a la lógica del mito. Véase 14:7.

4. Enunciado caracterizado por una modalidad compleja: "/Sabemos que/ algunos dicen que /se dice que/ Pariacaca era también hijo de Cuniraya".

7. Es muy difícil precisar el sentido exacto de *casqay* en este contexto; generalmente consideramos que el ser o la existencia de un huaca se asocia a su culto. En el título de este capítulo aceptamos la posibilidad de que una influencia cristiana haya creado una distinción entre existencia y no existencia, lo que permite reemplazar el concepto de "animar" lo que existe potencialmente

8. chay(29)pis ñispa ñircan ynga runayquicta camachi (30) Bruxocunacta yma ayca yachacunactapas (31) hura ticsiman canchanchicpac* ñiptinsi (32) yngaCa tuylla camachircan
/ chaypis ñispa ñircan: "ynga, runaykikta kamachiy bruxokunakta ima hayka yaçaqkunactapas ura tiqsiman ka{n}çanqanchikpaq" ñiptinsi yngaqa tuylla kamachircan /
9. chaysi huaqui(33)nin runacuna ñocam Condorpac camasca cani (f.80r) (1) ñispa ñircancu
/ chaysi wakinnin runakuna "ñuqam condorpaq kamasqa kani" ñispa ñircancu /
10. huaquinsi ñocam guamanpa (2) camasca cani ñircan
/ wakinsi "ñuqam wamanpa kamasqa kani" ñircan /
11. huaquinmi canan ño(3)cam huayanay piscu pahuac cani ñispa nircā
/ wakinmi kanan "ñuqam wayanay pisqu pawaq kani" ñispa ñircan /
12. (4) chaysi cay ñiscanchicunacta richic hura ticsi(5)man chayman<tam> ñocap yayaita churiquim ca(6)chamuan huc panantas apachihuanqui ñispa (7) villanqui ñispas conarcan,
/ chaysi kay ñiscanchikkunakta "riychik ura tiqsiman; chaymantam ñuqap yayayta 'churiykim kaçamuwan 'huk panantas apachiwanki' ñispa' willanki" ñispas kunarqan /
13. chaysi chay runa (8) huayanaypac camasca runaca huaquinin ca(9)masca-cunahuan pihca punchallapi cutimuy(10)pac rircancu
/ chaysi chay runa wayanaypac kamasqa runaqa wakinnin kamasqakunawan pichqa punçawillapi kutimuypaq rircancu /
14. chaysi huayanaypac camasca (11) natak ñaupac chayarcen
/ chaysi wayanaypac kamasqan ñataq ñawpaq çayarqan /

8. = *cachanchicpac*, véase 9:78.*

8. Entonces le dijo: "Inga, dales instrucciones a tus hombres para que enviemos a los brujos, a todos los sabios, a las tierras de abajo".* El inga lo hizo enseñada.
9. Unos hombres dijeron que eran animados por el *Cóndor*.
10. Otros se dijeron animados por el Halcón.
11. Uno dijo que solía volar por el aire [con forma de] golondrina.
12. Entonces, [Cuniraya] les dio las instrucciones siguientes: "Id a las tierras de abajo; allí diréis a mi padre* que su hijo os envía para que os entregue una de sus hermanas".
13. Así, el hombre animado por la golondrina se fue con los otros *camasca** [con la orden] de estar de vuelta en sólo cinco días.
14. El *camasca* de la golondrina llegó el primero.

por "crear" a partir de la nada. Es posible que Cuniraya, que tiene la intención de establecer un parentesco de "cuñado" con Huayna Cápac, quiera iniciarlo en los secretos de su culto contándole sus *hasañas*.

8. Cuniraya desea que el Inca envíe a sus hombres para buscar a todos los sabios del imperio, a todos los que Murúa asimiló a "brujos", que "tomaban la figura que quería, y yban por el aire en brevisimo tiempo mucho camino y bian lo que pasaba y hablauan con el demonio" (cap. 32, pp. 117-8). A éstos los va a enviar a las tierras bajas de la costa.

12. Cuniraya envía a los "brujos" al santuario de su padre en la costa. Tal vez esté asimilado aquí a otro hijo de Pachacamac.

13. lit. "animado" = chamán, uno que por la facultad recibida de un ser poderoso que lo anima, consigue realizar *hasañas* sobrenaturales; glosado en los léxicos coloniales por "hechicero".

15. yna chayaptinsi cu(12)nascanta villaptin huc huchuyllapi taquillapi* (13) amam caytaca quecharinquichu quiquin huay(14)na capac apuracmi quicharina nispa cuna(15)murcan
/ hina çayaptinsi kunasqanta willaptin huk huchuylla{pi} taquillapi "amam kaytaqa kiçarinkichu; kikin huayna capac apuraqmi kiçarinqa" nispa kunamurqan /
16. chaysi chay runaca ña apamuspa (16) ñahca cuzcoman chayachispa maricuycu(17)sac ymahc cayca nispa quicharircan
/ chaysi chay runaqa ña apamuspa ñacqa cuzcoman çayachispa "marikuykusaq, imaç kayqa" nispa kiçarirqan /
17. chaysi (18) chay hucopica huc señora ancha collan* sumac (19) ricurircan
/ chaysi chay ukupiqa huk señora ancha qullan[a] sumaq rikurirqan /
18. chuchchanpas crispo cori*yna chica (20) collanan pachayuc ricchayninri ancha huchuy(21)llas carcan
/ chukchanpas crispo qurihina qullanan pachayuq rikchayninri ancha huchuyllas karqan /
19. chay*ynacta ricuptin Pachallas chay (22) s(eño)raca, chincaripurcan
/ chayhinakta rikuptin pachallas chay señoraqa chinkaripurqan /
20. chaysi ancha llaquicuspa (23) cuzcopi titicaca ñiscampi chayarcan
/ chaysi ancha llakikuspa cuzcopi titicaca nisqanpi çayarqan /
21. chaysi mana (24) chay*yna huayanaypa camasca canquiman chayca (25) canallanmi huañoichiquiman ri quiquillay(26)quitac cutij nispa cacharcan
/ chaysi "mana chayhina wayanaypa kamasqa kankiman, chayqa kanallanmi wañuchichiykiman; riy; kikillaykitaq kutiy" nispa kaçarqan /
22. chaysi cutispa (27) ñatac apamurcan
/ chaysi kutispa ñatac apamurqan /
23. apamuspas ñanpi micuymä(28)ta vpyaymanta* huañuptinpas rimaptin pachallas (29) mesapas mantasca carcan puñonam(30)pacri ynatac
/ apamuspas ñanpi mikuymanta upyaymanta wañuptinpas rimaptin pachallas mesapas mantasca karqan, puñunanpaqri hinataq /

15. = *huchuylla taquillapi*
17. = *collana*.
23. ≠ *hopayayamanta*.

15. Cuando comunicó el mensaje que le había sido encargado, [el padre de Cuniraya] le entregó [lo que había pedido] en una pequeña *taquilla* diciéndole que no la abriera antes que su señor Huayna Cápac mismo lo hiciese.
16. Cuando se encontraba a poca distancia de Cusco, ese hombre que había transportado [la *taquilla*] hasta allí, se dijo: "Voy a ver lo que puede ser" y la abrió.
17. En el interior apareció una *señora* muy elegante y muy hermosa.
18. Su cabello era como oro *crespo*; estaba vestida con ropa finísima y su tamaño era minúsculo.
19. En el instante mismo de verla, la *señora* desapareció.
20. Así, muy abatido llegó a Titicaca en [la región de] Cusco.
21. "Si no fueras animado por la Golondrina, en este mismo instante daría órdenes para que te matasen; vete; vuélvete tú mismo solo". Con estas palabras, [¿Huayna Cápac?] lo envió de nuevo [a las tierras bajas].
22. [El *camasca* de la Golondrina] regresó [a las tierras bajas y, después de recibir otra vez el mismo encargo] lo trajo [a Titicaca].
23. Por el camino de vuelta, cada vez que sufría hambre o sed, apenas lo decía ya estaba tendida la mesa [en el suelo]; y también cuando tenía ganas de dormir bastaba que expresara su deseo.

32. ynaptintacsi viraco(14)chacunapas caxamarcapi ricurimurcan
/ hinaptintaqsi viracochakunapas caxamarcapi rikurimurqan /
33. canancama(15)pac* checa simillactam yachanchic cuniraya viraco(16)chap
cascanta |
/ kanankamapa[s] chika simillaktam yañanchik cuniraya viracochap kas-
qanta /
34. huaquinin cay quitipi purispa rurascã(17)cunactaca manaracmi quillcacuyta
puchucanchiccho
/ wakinnin kay kitipi purispa rurasqankunaktaqa manaraqmi qillqakuyta
puchukanchikchu /
35. (18) chay chaycunactaca cay quipanpim rurason*
/ chay chaykunaktaqa kay qipanpim rurasun //

33. = canancamapas (?)

35. N.M. q(ue) Cap(itulo) atras.

32. Así estaban las cosas cuando los *huiracochas* aparecieron en Cajamarca.
33. Hasta ahora, éstas son las únicas historias* que conocemos sobre Cuniraya Huiracocha.
34. Todavía no hemos terminado de narrar el resto de lo que hizo cuando andaba por esta región.
35. Lo haremos enseguida.*

33. Traducimos aquí la combinación de *checa* (/chika/) y *-lla* por "únicas" (lit. "sólo tantas"). No parece probable que el redactor se haya referido a las historias sobre Cuniraya narradas por los *checa* aunque el enunciado siguiente podría tal vez justificar dicha interpretación.

35. N.M. : "¿qué capítulo atrás?" (?).

24. chaysi pihca punchaollapitac (31) chayachircan
/ chaysi pichqa punčawllapitaq čayachirqan /
25. ña chayachiptinsi cunirayaca ynga(32)huan ancha cusicuspa chasquircan
/ ña čayachiptinsi cunirayaqa yngawan ancha kusikuspa časkirqan /
26. chaysi manarac (33) quicharispatac cunirayaCa* ñispa ñirca ynga cay (34) pachacta sequison ñocari cay huc pachacta yaicusac (35) camri cay huc pachatatac panayhuan yaicoy ama ñam (f.80v) (1) campas ñocapas ricunacasonchu ñispas Pachacta (2) sequispa rrayarcan** /
/ chaysi manaraq kičarispataq cunirayaqa ñispa ñirqan: “ynga, kay pachakta siqisun; ñuqari kay huk pachakta yaykusaq; qamri kay huk pachaktataq panaywan yaykuy; ama ñam qampas ñuqapas rikunakusunchu” ñispas pachakta siqispa rrayarqan /
27. ynaspas chay cofrectaca (3) quecharircan
/ hinaspas chay cofreктаqa kičarirqan /
28. quechariptin pachallas charcan (4) pachapas yllarircan
/ kičariptin pachallas chayqan pachapas illarirqan /
29. chaysi chay ynga huay(5)na capac ñiscaca mana ñam caymanta cuti(6)sacho cayllapitacmi cay ñustayhuan coyayhuã (7) tiasac ñispas huc runacta aylluntatac cam rij (8) ñocap rantij huayna capacmi cane ñispa cuzco(9)man cuti ñispas ñircan
/ chaysi chay ynga huayna capac ñisqaqa “mana ñam kaymanta kutisqaqchu; kayllapitaqmi kay ñustaywan quyaywan tiyasaq” ñispas huk runakta aylluntataq “qam rij;ñuqap rantiy ‘huayna capac kani’ ñispa cuzcoman kutiy” ñispas ñirqan /
30. chay pachallatacsi chay (10) señoranhuan chincatamurcan cunirayari yna-(11)llatac
/ chay pachallataqsi chay señorawan chinkatamurqan, cunirayari hinallataq /
31. chaymantas chay huayna capac ñiscã(12)chic huañuptin hucpas hucpas ñocarac ñinacospa (13) apu cayninpac tacuirircan
/ chaymantas chay huayna capac ñisqanchik wañuptin hukpas hukpas ‘ñuqaraq’ ñinakuspa apu kayninpaq taqwirirqan /

26.* ≠ cunirayacama.

** La palabra empieza por un símbolo gráfico que representaba “π” en los manuscritos del siglo XVII. Señal al margen.

24. Así, llegó con su encargo en sólo cinco días.
25. Cuniraya y el *inga* lo recibieron con gran regocijo.
26. Antes de abrirlo, Cuniraya dijo: “*Inga*, vamos a trazar una línea aquí en el suelo; yo entraré en la tierra por este lado; por ese otro lado tú entrarás en la tierra con mi hermana; tú y yo no nos veremos más”. Diciendo eso trazó una raya en el suelo.
27. Entonces abrió el cofre.
28. Enseguida aquel lugar se inundó de luz.*
29. Entonces, el *inga* Huayna Cápac dijo: “Ya no voy a volverme de aquí; en este lugar mismo, voy a quedarme con mi ñusta, con mi coya”. Dio instrucciones a un hombre, miembro de su ayllu, diciéndole: “Tú vete; vuelve al Cusco y di que eres Huayna Cápac en mi lugar”.
30. En ese instante desapareció con su señora; Cuniraya hizo lo mismo.
31. Así, cuando ese Huayna Cápac de quien acabamos de hablar, murió, unos y otros proclamando la prioridad de sus derechos, ((provocaron el derrumbe de su señorío)).*

28. Véase el pasaje análogo en el cap. 2 (2:29).

31. Es decir, del señorío de los Incas, de la herencia de Huayna Cápac. La rivalidad de Huascar y Atahualpa interpretada según el modelo mítico.

Erzählerische Entwicklung einer Geschichte: Kap. 20¹

Entwicklung		Taylor ed. Kap. 20, Satz
Erzählung		
T	Titel =	1
Z	Abstract	
Oe	externe Orientierung	2
Oi	interne Orientierung	3
E	Handlungsentwicklung	4-16
H	Höhepunkt	17
L	Ergebnis, Lösung	18-22
Ke	erläuternder Kommentar	23
L	Ergebnis, Lösung	24-26
Bericht		
Ke	erläuternder Kommentar	27-31
Kb	bewertender Kommentar	32-33
Erzählung im Bericht		
Oe	externe Orientierung	34-40
Bf	Beginn mit Formel	41
Oi	interne Orientierung	42-43
E	Handlungsentwicklung	44-59
H	Höhepunkt	60
L	Ergebnis, Lösung	61-62
Si	interner Schluß	63-66
Se	externer Schluß	67-68

1. Dieses Kapitel wird aus der Ausgabe von Taylor übernommen, da ich mich im Text und hier auf dessen Satzeinteilung beziehe.

1. (23) capi(tul) 20 — (24) Caymantam, llocllayhuan(25)cupap. causaynin callarin (26) canan q(ue)pampi puchocascan(27)tauanni quillcasson
// capitulo 20: kaymantam llocllayhuancupap kawsaynin qallarin / kanan qipanpi puchukasqantawanmi qillqasun //
2. §(28) cay llocllayhuancupa ñiscanchic, huacas, Pacha(29)camacpac churin carcan
// kay llocllayhuancupa ñisqanchik huacas pachacamacpac churin karqan /
3. cay huaca ricurimus(30)cantas, huc huarmi lantichumpi sutioc alaysatpa (f.85r) (1) ayllu Tarircan chacracta, oryacospa
/ kay huaca rikurimusqantas huk warmi lantichumpi sutiuyq alaysatpa ayllu tarirqan çakrakta uryakuspa /
4. chaysi huc (2) mita ñaupac aspispaca ymah. cayca ñispas pacha(3)llanpitac vischorcan
/ chaysi huk mita ñawpaq aspispaca "imaç kayqa" ñispas pachallanpitac wischurqan /
5. chaysi ñatac huc pachacta aspis(4)paca chay quiquin ñaupac tariscantac tarircan
/ chaysi ñataq huk pachakta aspispaca chay kikin ñawpaq tarisqantaq tarirqan /
6. (5) chaysi. cayca ychapas yma huaca ñispas yayaicunac(6)ta ricuchimusac ayllucunactapas ñispas apamorcã
/ chaysi "kayqa ichapas ima huaca" ñispas "yayaykunakta rikuchimusaq aylluykunactapas" ñispas apamurqan /
7. (7) chaysi chay pacha huc huacatac yncap cachan catiqui(8)llay sutioc chay llactapi llacsatampo ñiscapi carcan.
/ chaysi chay pacha huk huacataq yngap kaçan catiquillay sutiuyq chay llaqtapi llacsatampo ñisqapi karqan /

1.

Capítulo 20.

Aquí empieza [la descripción de] las costumbres [asociadas al culto] de Llocllayhuancupa; enseguida describiremos [cómo se celebraba este culto] y cómo fue que acabó.
2. /Se dice que/ el huaca que llamamos Llocllayhuancupa era hijo de Pachacamac.
3. Al aparecer* este huaca, lo encontró una mujer llamada Lantichumpi del ayllu Alaysatpa mientras trabajaba en su chacra.
4. La primera vez que lo desenterró, se preguntó: "¿Qué puede ser esto?"* y lo arrojó al suelo en el mismo lugar [en donde lo había encontrado].
5. Entonces, escarbando en otro sitio, encontró de nuevo el mismo [objeto] que había desenterrado antes.
6. "Este será quizás algún huaca" dijo y decidió llevarlo para mostrarlo a sus padres y a los otros miembros de su ayllu.
7. Había en esa época, en la comunidad de Llacsatambo, otro huaca llamado Cataquillay que les había sido regalado por el *inga*.

3. En un momento determinado, el huaca "aparece" = se manifiesta; "se realizan" las circunstancias que permiten su descubrimiento.

4. Según la Prefación de Avila, se trataba de un "pellejo de oso". Es posible que el pellejo de oso haya sido uno de los atributos de Llocllayhuancupa y no necesariamente el objeto encontrado por Lantichumpi.

Erzählerische Entwicklung einer Geschichte: Kap. 21¹

Entwicklung		Taylor ed. Kap. 21, Satz
T	Titel =	1
Z	Abstract	
Oe	externe Orientierung	2-4
E	Handlungsentwicklung	5-27
H	Höhepunkt	28-29
L	Ergebnis, Lösung	30-33
Si	interner Schluß	34-36
Se	externer Schluß	37-46

-
1. Dieses Kapitel wird aus der Ausgabe von Taylor übernommen, da ich mich im Text und hier auf dessen Satzeinteilung beziehe.

Kapitel 21 aus *Tradiciones de Huarochirí*: Darstellung der erzählerischen Entwicklung (aus Taylor ed. 1987)

1. (24) capi(tul)o 21 (25) caymantam mana muscoy(26)yupai cap-
tinpas chay ma(27)na alli supaypa mancha(28)chiscanta rimason
yma(29)nam don xp(istob)al atiparcā chayta(30)huanpas
// capitulo 21: kaymantam mana musquyyupay kaptinpas chay
mana alli supaypa manchachisqanta rimasun, imanam don xpisto-
bal atiparqan, chaytawanpas //
2. (f.87v) § (1) ñam ari llucclayhuancupa mana alli supai (2) cascanta
don x(pistob)al atipascentauanpas oyarir(3)canchic
// ñam ari llucclayhuancupa mana alli supay kasqanta don xpistobal
atipasqantawanpas uyairqanchik /
3. ychaca chay mana alli supai muscoy(4)pipas atipaitatacsi munarcan
/ ichaqa chay mana alli supay musquypipas atipaytataqsi munarqan /
4. chaysi cayan(5)tin tutallatac huasinmanta don x(pistob)alta caya(6)chircan
huc runahuan
/ chaysi qayantin tutallataq wasinmanta don xpistobalta qayachirqan huk
runawan /
5. manas paiman rine (7) nircancho
/ manas payman "rini" ñirqanchu /
6. ña huasinman yaicusparacsi (8) musyacorcan
/ ña wasinman yaykusparaqsi musyakurqan /
7. chaysi ancha mancharispa chay (9) huc yunga huarimi chacuas tiacocman
chay qui* (10) quiquin patiopitac cayllaycorcan
/ chaysi ancha mancharispa chay huk yunga warmi chakwas tiyakuqman
chay {ki} kikin patiopitac qayllaykurqan /

7. Palabra trunca; se repite al principio de la línea siguiente.

- Capítulo 21.
1. Aquí vamos a contar [cómo], sin que le pareciera [a Don
Cristóbal] ser un sueño, ese demonio malo le atemorizó y cómo
Don Cristóbal lo venció.
 2. Ya hemos escuchado cómo Llocclayhuancupa era un demonio malo y
también cómo Don Cristóbal lo venció.
 3. Pero /se dice que/ ese demonio malo quiso vencerlo a su vez en su sueño.
 4. La noche del día siguiente, envió un hombre a casa de Don Cristóbal [para
decirle que viniera a su santuario].
 5. No le dijo si tenía la intención de ir o no.
 6. En el momento que iba a entrar en su casa, [don Cristóbal] tuvo el presen-
timiento [de algo infausto].*
 7. Con mucho miedo, se acercó a la morada* de una mujer anciana, una yunca,
[que se encontraba] en el mismo patio.

6. Reproducimos aquí parcialmente la nota correspondiente al término *musyacorcan*, que figura en nuestra versión francesa. "El sentido general en el manuscrito es el de "adivinar, presentir algo" pero, en algunos contextos, expresa también el concepto de "confundidos [por el demonio]". La raíz lexical *mus-* corresponde a la idea de cognición inmediata, inspirada, transmitida a veces por una visión o un embriajamiento. La encontramos en *musco-* (/musqu/), que generalmente se traduce por "soñar" y en *muspa-* "delirar" o "perder conocimiento" o "desatinar". *muspa-* se opone a *musya-* ya que el elemento formativo *-pa-* <^o-*pu-* evoca la dispersión, la pérdida de la forma de inteligencia sugerida por *mus+*, mientras que *-ya-* indica un cambio de condición o estado, el movimiento centrípeto del conocimiento (que puede ser de orden premonitorio — una visión — o engaño — el falso conocimiento infundido por el demonio). En este capítulo, el término *musyacorcan* es el único indicio de la transición de lo cotidiano al estado onírico indicado en el título; podríamos interpretarlo como "entró en trance" o "tuvo una visión". Sin embargo, no hay una ruptura abrupta de la narración para indicar que, en este momento preciso, empieza el "sueño".

7. O quizá: "a donde estaba sentada".

8. cay chac(11)uassi yunga huarmi carcan
/ kay chakwassi yunga warmi karqan /
9. chaysi huahua (12) ymapacmi llucclayhuancupa pachacuyo(13)chicpa churinta mana manchanquicho (14) cananmi chayta yachaypac cayachimu- (15)sonqui ñispa rimarcan
/ chaysi "wawa, imapaqmi llucclayhuancupa pachakuyuchiqa churinta mana manchankichu; kananmi chayta yaçaypac qayachimusunki" ñispa rimarqan /
10. ñiptinsi canan (16) paica chayca mana alli supaimi mamay (17) ymapacmi chayta manchayman ñispas (18) ñircan
/ ñiptinsi kanan payqa "chayqa mana alli supaymi, mamay; imapaqmi chayta manchayman" ñispas ñircan /
11. chaysi maquinpiri taua rreal (19) collquicta atallircan.
/ chaysi makinpiri tawa rreal qullqikta hatallirqan /
12. chaytas don x(pistob)al pa(20)chaman ormachircan
/ chaytas don xpistobal pachaman urmachirqan /
13. chayta mascaptin(21)si fran(cis)co trompeteroca hahuallamanta, yao (22) ymaconquim chaypi yayaiquica ancha piñas(23)pa hutca amuchon ñispa cayamusonqui ñispas* (24) huacyamurcan
/ chayta maskaptinsi francisco trompeteroqa hawallamanta "yaw, imakunkim; chaypim yayaykiqa ancha piñaspa 'utqa hamuchun' ñispa qayamusunki" ñispas waqyamurqan /
14. ñiptin pachallas suyallahuai(25)rac huauqui ñam amuni ñispa collquenta (26) ancha vtcaspa mascarcan
/ ñiptin pachallas "suyallawayraq, wawqi; ñam hamuni" ñispa qullqinta ancha utqaspa maskarqan /
15. chay pacha ña (27) tarispas rijpac captinsi ñatac ymanam (28) oyanpi quiquinta chay collqui ñiscanchic*huan (29) manchachircan chay*yna ynamurcan chay (30) Cruzpa tiascan ocumanta<taç>
/ chay pacha ña tarispas riypaq kaptinsi ñataq, imanam uyanpi kikinta chay qullqi ñisqanchikwan manchachirqan, chayhina hinamurqan chay cruzpa tiyasqan ukumantataq /

13. Señal al margen.

8. Esa mujer anciana era yunca.*
9. "Hijo", le dijo, "¿por qué no veneras a Llocclayhuancupa, el hijo del que hace temblar la tierra? Es para saber eso que te ha mandado llamar ahora".
10. [Don Cristóbal] le respondió: "El es un demonio malo, madre. ¿Por qué debería yo venerarlo?".
11. Tenía en su mano una moneda de cuatro reales.
12. Don Cristóbal la dejó caer.
13. Mientras la estaba buscando, Francisco Trompetero gritó desde afuera: "¡Hola! ¿Qué estás haciendo? Allí, tu padre [Llocclayhuancupa], muy encolerizado, te llama para que vengas rápido"
14. "Espérame todavía un momento, hermano; ya voy" le respondió [Don Cristóbal] y, muy apresuradamente, buscó la moneda.
15. Cuando ya la había encontrado y estaba a punto de irse, una vez más, desde el interior [de la casa] donde se ha puesto una cruz, ([Llocclayhuancupa] lo amedrentó de la misma manera que había hecho con la plata de que hemos hablado [en el capítulo anterior, haciéndola brillar en su cara]).*

8. Es posible que los yuncas hayan sido más fieles a los cultos antiguos de las comunidades de las cuales eran originarios.

15. Pasaje difícilmente comprensible. La cruz implica un santuario precolombino. Se trata del santuario de Llocclayhuancupa. El objeto que amedrentaba a Don Cristóbal era, tal vez, un

16. chayssi tuylla (31) mancharispa mana ña quispinampas* yacha(32)cuptin chay hucumantaca cayamurcan (33) yayanchicmi cayasonqui ñispa,
/ chaysi tuylla mancharispa mana ña quispinanpa[q] yaçakuptin chay ukumantaqa qayamurqan "yayanchikmi qayasunki" ñispa /
17. chaysi (34) paica allim soncompica ancha piñaspa (35) yaicorcan
/ chaysi payqa "allim" sunqunpiqa ancha piñaspa yaykurqan /
18. yaicuspas poncollampi tiay[coy] (36)corcan,
/ yaykuspas punkullanpi tiyaykurqan /
19. chaysi chay pachaca cay astoguamāca (f.88r) (1) opiachichcarcan, carahc,carcan chay huacacta (2) ñispa yaya llucclayhuancupa cammi pacha- (3)cuyochipac churin canqui camtacmi runactapas (4) camarcanqui ñispas chaypi ancha manchas(5)pa cararcan
/ chaysi chay pachaqa kay astoguamanqa upyachichkarqan qarachkarqan chay huacakta ñispa: "yaya llucclayhuancupa, qammi pachakuyuchiqaq churin kanki; qamtaqmi runactapas kamarqanki" ñispas chaypi ancha manchaspa karqan /
20. chaysi chay supaica mana* (6) rimacoytaca husachispa hu. hu. ñicacharcan
/ chaysi chay supayqa mana rimakuytaqa usachispa hu hu ñiykaçarqan /
21. (7) chaymantari cocacta caraptinri acoc*ynas (8) chac, chac, ñichircan
/ chaymantari kukakta qaraptinri akuqhinas chac chac ñichirqan /
22. caycunacta hunayrac (9) ruraptinsi don x(pistob)alca chay huasin hucoman- ta (10) tucuy yscay pachapi muyoc pintasca*ynacta (11) ricorcan ymanam rromano pintasca yscai (12) patarapi rinman hīnacta*
/ kaykunakta unayraq ruraptinsi don xpistobalqa chay wasin ukumanta tukuy iskay pachapi muyuq pintasqahinakta rikurqan, imanam rromano pintasqa iskay patarapi rinman, hinakta /

16. La última letra apenas legible se asemeja a s. Sin embargo, según el contexto, debería interpretarse como c.

20. Aparentemente *muna*. El contexto demuestra que se trata de *mana*.

22. ≠ *ynacta*.

16. Enseguida quedó aterrorizado y no sabía cómo iba a salvarse; entonces [alguien] lo llamó desde el interior [de la casa] diciéndole: "Nuestro padre te está llamando".
17. [Finalmente] dijo "Está bien" y, con su corazón lleno de rabia, entró.
18. Se sentó en la puerta misma.
19. Astohuamán estaba ofreciendo comida y bebida al huaca; mientras lo hacía, con mucha veneración le dirigía [el rezo siguiente]: "Padre Llocclayhuancupa, eres tú el hijo del que hace temblar el mundo; eres tú también quien animó a los hombres".
20. El demonio que no lograba hablar repetía "Huhu" [para expresar su aprobación (?)].
21. Cuando se le ofrendaba coca producía un crujido como si estuviese mascando.
22. [La presentación de estas ofrendas] duró un buen rato; mientras tanto, Don Cristóbal vio en el interior de la casa ((algo parecido a una imagen giratoria pintada en ambos lados [de un lienzo (?)]; la imagen se movía como si estuviera [colgada alrededor del brazo de] una romana, pintada en ambos lados)).*

disco de plata colgado en el santuario. Parece poco probable que se trate de la moneda que Don Cristóbal buscaba en los enunciados 13 y 14. El sentido de esta moneda es también obscuro. Parece un detalle superfluo. Nos recuerda vagamente otra tradición que cuenta cómo el asediado por el demonio espanta a su enemigo mostrándole la cara de una moneda en la que se encuentra grabada una cruz.

22. Otro pasaje que no hemos conseguido interpretar. Lit. "Don Cristóbal vió desde el interior de esa casa algo parecido a una pintura [imagen] que giraba en ambos niveles, como se movería un romano (una romana?) pintado en ambos dobleces, así". Los equívocos de género son frecuentes en el texto (araño = araña, fronteru = frontera); por eso, no hay ningún problema para interpretar romano como romana.

23. chay pin(13)tasca ñiscanchicsi hucpi huc huchuylla supai (14) ancha yaña ñauinpas collqui*yna chaymanta (15) maquinpiri huc caspi garuato[cta]yucta atallir(16)can chaisauas llamap human carcan, chay-(17)sauas ñatac chay huchuilla supai carcan chaysa(18)uari ñatac llamap human
/ chay pintasqa ñisqanchiksi hukpi huk huchuylla supay ancha yana ñawinpas qullqihina; chaymanta makinpiri huk kaspi garuatoyuqta hatallirqan; chaysawas llamap uman karqan; chaysawas ñataq chay huchuylla supay karqan, chaysawari ñataq llamap uman /
24. chay*ynas tu(19)cuy huasinta yscay patarapi muyorcan |
/ chayinas tukuy wasinta iskay patarapi muyurqan /
25. cay(20)cunacta ricuspas don x(pistob)alca ancha mancharircã (21) rimana-llanta camarispa |
/ kaykunakta rikuspas don xpistobalqa ancha mancharirqan rimanallanta kamarispa /
26. chayssi ña Cay* su(22)pai micoyta puchocaptinsi ñatac ninacta (23) raurarichircan chay astuguaman
/ chaysi ña kay supay mikuyta puchukaptinsi ñataq ninakta raurarichirqan chay astuguaman /
27. chaymantas* (24) yma ayca carascantapas rupachipoc |
/ chaymantas ima hayka qarascantapas rupachipuq /

26. ≠ pay (?).

27. Unas letras casi ilegibles añadidas al margen corresponden quizá a *-tas*.

23. En una de estas pinturas estaba [representado] un pequeño demonio muy negro con sus ojos semejantes a monedas de plata; en su mano tenía un bastón con un *garabato* [en la punta]; encima había la cabeza de una llama; encima [de la cabeza de llama], otra vez, aparecía ese pequeño demonio y, encima de él, otra vez, la [misma] cabeza de llama.
24. Así giraba por toda la casa [esta imagen pintada] en ambos lados [del lienzo (?)].
25. Viendo estas cosas, Don Cristóbal tuvo gran miedo y sólo pensó en preparar lo que iba a decir.
26. Así, cuando el demonio acabó de recibir sus ofrendas de comida, Astuhuaman encendió un fuego
27. y quemó toda la comida que había sido ofrecida [al huaca].

28. cay(25)ta puchocaptinsi ña casilla ymapas captin (26) don x(pistob)alca rimayta callarircan nispa | yao lluc(27)llayhuancupa camtam ari runacamac pacha(28)cuyochic ñispa ñisonqui [ñocaca ñinim] pai(29)tacmi yma ayca rurac ñispam ari tucoy (30) runacunapas manchasonqui ymapacmi (31) canan cayachimuarcanqui ñocaca ñinim (32) jesu xp(ist)o diospac churin caytaccha checan (33) dios paipac simintataccha wiñaypas yupay(34)chasac ñispam ñine cayri pantanicho cam (35) canan villahuay chayca manam dioschu (36) ñocam yma ayca rurac cani ñispa chay pacha (f.88v) (1) camta manchancaypac ñispa ñiptinsi chay (2) supaica hopayarcan*

/ kayta puchukaptinsi ña qasilla imapas kaptin don xpistobalqa rimayta qallarircan ñispa "yaw llucclayhuancupa, qamtam ari 'runakamaq pachakuyuchi' ñispa ñisunki; 'paytaqmi ima hayka ruraq' ñispam ari tukuy runacunapas manchasunki; imapaqmi kanan qayachimuwarqanki; ñuqaqa ñinim: 'jesu xpisto diospac churin kaytaqçá chiqan dios; paypaq simintataqçá wiñaypas yupaychasaq' ñispam ñini; kayri pantanichu; qam kanan willaway 'chayqa manam dioschu; ñuqam ima hayka ruraq cani' ñispa chay pacha qamta manchaqaypac" ñispa ñiptinsi chay supayqa upayarqan /

29. mana ña ymactapas (3) rimarcanchu

/ mana ña imactapas rimarqanchu /

30. chay pachas don x(pistob)alca ricoy ma(4)nacho supai canqui ñocap yñiscay jesu (x)p(ist)o (5) apuytacho camca atipanquiman ricoy cay (6) huasiqipap supaipac yntupayascanmi ari (7) tianqui* camtacho ñoca yñiquiman ñispas an(8)cha caparispay ayñircan

/ chay pachas don xpistobalqa "rikuy, manachu supay kanki; ñuqap iñisqay jesu [x]p(ist)o apuytachu qamqa atipankiman; rikuy, kay wasiykipap supaypaq intupayasqanmi ari tiyanki; qamtachu ñuqa iñiykiman" ñispas ancha qaparispay ayñircan /

31. chay pachas huc llau(9)llaya (ñijcum)* chayta vischomurcan

/ chay pachas huk llaullaya — ñiykum — chayta wischumurqan /

32. caytas ma(10)na don x(pistob)al yacharcanchu ycha chay supai ycha(11)pas diospac partenmanta vischomurca

/ kaytas mana don xpistobal yaçarqanchu, ichá chay supay ichapas diospac partenmanta wischumurqan /

28. = *hopallarqan* (/upallarqan/), forma habitual en este manuscrito.

30. *ti* ≠ *c* (?).

31. Los paréntesis aparecen en el original.

28. Cuando terminó y todo ya estaba tranquilo, Don Cristóbal comenzó a hablar. "Oh Llocclayhuancupa" le dijo, "[Este] te dice a ti que animas a los hombres y haces temblar la tierra; y todos los hombres te veneran mucho porque creen que eres tú quien hace todo; ¿por qué me llamaste aquí ahora? Yo me pregunto: ¿No será Jesucristo, hijo de Dios, el verdadero dios? ¿No debería yo quizás siempre respetar su palabra? ¿Es que me equivoco? Dime tú ahora: 'El no es Dios; soy yo quien hace todo', así podré entonces venerarte". Pero el demonio se calló.

29. Ya no habló nada.

30. Entonces, Don Cristóbal gritando muy fuerte le amonestó: "Mira, ¿no eres tú el demonio? ¿Serías tú capaz de vencer a mi señor Jesucristo en quien yo creo? Mira, aquí en esta casa estás rodeado por demonios. ¿Es en tí en quien yo debería creer?" .

31. Entonces, [alguien] lanzó lo que llamamos un llaullaya.*

32. Don Cristóbal no sabía si era el demonio o si era de parte de Dios que había sido lanzado.

31. Término desconocido.

33. por(12)qui chay llaullaya ñiscanchicllahuan har(13)cacuspas chay huasimanta huc ysquina (14) Condep* huasincama huacta[manta] ñic(15)manta chayllahuan arcacupa mitica(16)murcan
/ porqui chay llaullaya ñisqanchikllawan harkakuspas chay wasimanta huk ysquina condep wasinkama waqta ñiqmanta chayllawan harkakuspa mitikamurqan /
34. chay pachas riccharircan
/ chay pachas rikêarircan /
35. chaymã(17)ta pachas canan[.]cama huaquinin huaca(18)cunactapas atipaspa yna muscoyllapipas (19) ancha ahcca mitatacsi pariacacactapas | chaopi(20)ñamucactapas atiparcan runacunactari (21) tucoytapas villapayaspa caycunaca supai(22)mi ñispa
/ chaymanta pachas kanankama wakinnin huacacunaktapas atipaspa hina musquyllapipas ancha achka mitatacsi pariacacactapas chaopiñamucactapas atiparqan runakunaktari tukuytapas willapayaspa "kaykunaqa supaymi" ñispa /
36. cay chicactam cay mana alli su(23)paipac cas<cã>ta yachanchic don x(pistob)alpac atipascantahuãpas
/ kay chikaktam kay mana alli supaypaq kasqanta yaçanchik don xpistobalpaq atipasqantawanpas //
37. §(24) chaymantari ña | chayaspa, ñaupá pachaca (25) chayac, runacunaracsi taquic carcan. ña (26) hurapachacama
// chaymantari ña çayaspa ñawpa pachaca çayaq runakunaraqsi takiq karqan ña urapachakama /
38. chaysi ña chisi ñiqmanca (27) yayanchic cananca ñam machan taquichon (28) ñispas chay saçerdoten paipac rantin | Yna | ñis(29)ca taquicta taquic carcan
/ chaysi ña chisi ñiqmanqa "yayanchik kananqa ñam maçan; takichun" ñispas chay saçerdoten paypaq rantin yna ñisqa takikta takiq karqan /
39. yayanchicmi an(30)cusasonqui ñispatac huc huchoylla qirullapi* (31) apamuc
/ "yayanchikmi hanqusasunki" ñispataq huk huchuylla qirullapi apamuq /

33. C reemplaza otra letra, quizás d.

39. I ≠ p (?) .

33. Sin otra protección que el llaullaya, retrocedió desde esa casa hasta la otra esquina donde está la casa del conde;* así consiguió huir.
34. Fue entonces cuando despertó.
35. Desde esa época hasta hoy [Don Cristóbal] continuó venciendo a los demás huacas, de la misma manera, en sus sueños; muchísimas veces venció también a Pariacaca y a Chaupiñamca. Y a la gente le seguía diciendo que éstos eran demonios.
36. Esto es todo lo que sabemos sobre este demonio malo y las luchas victoriosas que tuvo Don Cristóbal con él.
37. En los tiempos antiguos, cuando se celebraba la Llegada [de Llocllayhuancupa], los hombres que participaban [en el rito] bailaban hasta la puesta del sol.
38. Cuando ya se acercaba la noche, su sacerdote decía: "Nuestro padre ya está borracho; ¡que baile!" y bailaba en su lugar el baile llamado Ina.
39. "Nuestro padre os convida" decía y traía [chicha] en un quero minúsculo.

33. Alguien originario del Condesuyo. Interpretación sugerida por Torero (comunicación personal, 1983).

40. huctas canan ocupi huc, manca(32)mantac churac paimi opian ñispa
/ huktas kanan ukupi huk mankamantaq êuraq "paymi upyan" ñispa /
41. cay opia(33)chicoytam yuyacninmanta callarispá man(34)yancama opiachicoc carcan
/ kay upyachikuytam yuyacninmanta qallarispá manyankama upyachikuq karqan /
42. (Adición al margen: cay, ancusayta puchocaspas / chay supaipac vpyascan* / maticta ahuaman chay / ancusascanman apa/muc carcan chay matic/ta muchancampac
/ kay hanqusayta puchukaspas chay supaypaq upyasqan matikta hawaman chay hanqusasqanman apamuq karqan chay matikta muchanqanpaq /)
43. ynasppam cayan(35)tinri ñatac chay puchuscancunacta micoycu(f.89r)(1)nacta sucyavillca ñiscaman apachic carcan
/ hinasppam qayantinri ñataq chay puchusqankunakta mikuykunakta sucyavillca ñisqaman apachiq karqan /
44. (2) ñaupá pachaca chay chayac, runacunas quiquin (3) sucyavillcaman apac carcan
/ ñaupá pachaca chay êayaq runacunas kikin sucyavillcaman apaq karqan /
45. cay quipampim (4) canan pachallampitac sucyavillcactapas (5) llucclayhuancupacta caracuyta puchocaspá (6) carac carcan —
/ kay qipanpim kanan pachallanpitaq sucyavillcactapas llucclayhuancupakta qarakuyla puchukaspá qaraq karqan /
46. cay sucyavillca caracoytaca (7) ymaraicum cararcan chaytaca cay quipampim (8) quillcason pachacama Cpac* casCantahuanpas
/ kay sucyavillca qarakuylaqa, imaraycum qararqan, chaytaqa kay qipanpim qillqasun pachacamacpaq kasqantawanpas //

42. v ≠ h : ≠ hupyascan (?).

46. C ≠ p.

40. ((Ponía otro en una olla que se encontraba en el interior [del santuario (?)])) diciendo : "Es él quien bebe".*
41. /Sabemos que/ hacía beber a todos [los presentes] empezando por los más ancianos.
42. (Adición al margen: /Se dice que,/ cuando terminaba de servirles [la chicha], llevaba el mate, en el que el demonio había bebido, afuera a los que habían sido convidados para que lo adorasen).
43. A la mañana siguiente, hacía llevar lo que quedaba de las ofrendas de comida hacia Suquiahuilca.
44. /Se dice que,/ en los tiempos antiguos, los que participaban en la ceremonia de la Llegada llevaban [estas ofrendas al santuario] mismo de Suquiahuilca.
45. /Sabemos que,/ después [de la llegada de los *huiracochas* (?)], cada uno por su lado, al terminar de ofrendar comida a Llocclayhuancupa, lo hacía a Suquiahuilca también.
46. Vamos a escribir enseguida sobre las ofrendas de comida que hacían a Suquiahuilca y [a explicar] por qué lo hacían; al mismo tiempo [hablaremos de] Pachacamac.

40. Significa probablemente que, según los ritos del brindis, el huaca, simbolizado por la olla, bebía primero (la chicha contenida en uno de los queros) y después brindaba la chicha (contenida en el otro quero) que el sacerdote ofrecía a todos los presentes.

1. (9) capi(*tul*)o 22
// capitulo 22 //
2. §(10) yngaCunap Pachacamacta ancha yupaychascan(11)taCa manam allichu yachanchic
// yngakunap pachacamacta ancha yupaychascantaqa manam allichu yačanchik /
3. ychaca huaqui(12)nillantam yachanchic
/ ichaqa wakimillantam yačanchik /
4. hanac ticsipi muchanan(13)tas ynticta titicacamanta mucharcan caymi yngac(14)ta camahuarca ñispa
/ hanaq tiqsipi muchanantas intikta titicacamanta mucharqan "kaymi yngakta kamawarqan" ñispa /
5. hura ticsimantam canan (15) pachacamac ñiscacta caymi yngacta camahuarca (16) ñispatac mucharcancu
/ ura tiqsimantam kanan pachacamac ñisqakta "kaymi yngakta kamawarqan" ñispatac mucharqanku /
6. cay yscaynin huacacuna (17) ñiscañanchictas astahuanca tucoy yma aycacapas (18) yallispa mucharcan collquinhuan corinhuanpas (19) astauanrac yallichispa allichaspa yanacunactari (20) ahcca pachac runacta churaspa llamantari tucoy (21) ynantin llactacunapi churapuspa
/ kay iskaynin huacakuna ñisqallanchiktas astawanqa tukuy ima haykacapas yallispa mucharqan qullqinwan qurinwanpas astawanraq yallichispa allichaspa yanankunaktari achka pačak runakta čuraspa llamantari tukuy hinantin llaqtakunapi čurapuspa /
7. cay pachacamac (22) ñiscanchicpac llamancunami ari sucyavillca (23) ñiscanchicpipas cay checa runamanta sayarcan
/ kay pachacamac ñisqanchikpaq llamancunami ari sucyavillca ñisqanchicpipas kay checa runamanta sayarqan /

Capítulo 22.

- 1.
2. No sabemos muy bien si los *ingas* tenían en gran estima a Pachacamac.
3. Sabemos sólo algunos [detalles].
4. /Se dice que,/ cuando los *ingas* estaban en las tierras altas, celebraban el culto del sol al que adoraban en [su santuario de] Titicaca diciendo: "Es éste quien nos ha animado a nosotros los *ingas*".
5. Cuando estaban en las tierras bajas, adoraban a Pachacamac diciendo: "Es éste quien nos ha animado a nosotros los *ingas*".*
6. Sólo a estos dos huacas adoraban por encima de todos los demás enriqueciéndolos y embelleciéndolos [con sus ofrendas] de plata y oro; disponían a varios centenares de hombres [para servirles] como yanac y colocaban las llamas [dedicadas a su culto] en las tierras de todas las comunidades.
7. En Suquiahuilca también eran criadas estas llamas [dedicadas al culto] de Pachacamac por hombres de la comunidad de los checa.

5. No se trata de un origen dual. Los Incas, encontrándose en las tierras que habían conquistado en la costa, mostraban la misma deferencia al gran dios cuyo culto predominaba en la región, que los otros invasores observaban en relación con los huacas locales. En el territorio de Pachacamac, les era necesaria la fuerza animadora del huaca supremo de los yuncas.

8. (24) caytam hunanchanchic yngaca, cay ñiscan(25)chic titicaca huracocha ñicipiri pachacamac ñis(26)cancunalla[ch]pich, pacha puchocan mana ñah chay(27)mantaca huc llactapas canchu manataccha yma(28)llapas cancho ñispach. ari hunancharcã
- / kaytam unanchanchik: yngaca "kay ñisqanchik titicaca uraquã ñicipiri pachacamac ñisqankunallapiç pacha puchukan; mana ñaç chaymantaqa huk llaqtapas kanchu; manataqçã imallapas kanchu" ñispaç ari unancharqan /
9. cay(29)ta yuyaspataccha yscaynin ñiscanchic hua(30)cacta astauanrac huaquinin huacacunaman(31)tapas yallispa, mucharcancu hura pachacamac(32)pa cayllanpiri [ponchao digo] yntictapas sayachispa
- / kayta yuyaspataqçã iskaynin ñisqanchik huacakta astawanraq wakinnin huacacunamantapas yallispa mucharqanku ura pachacamacpa qayllanpiri intiktapas sayachispa /
10. (33) chay sayachiscanmi ari canancamapas ponchao(f.89v) (1)cancha sutioc —
- / chay sayachiscanmi ari kanankamapas ponchaocancha sutiuyq /
11. chaymantas canan tauantin(2)suyo runacunacta capac*hucha ñiscactapas (3) huarmicta caricta huatanpi corcan
- / chaymantas kanan tauantinsuyo runakunakta capac*hucha ñisqaktapas warmikta qarikta watanpi qurqan /
12. cay Ca(4)pac*hucha ñiscanchictas ña pachacamacman (5) chayaptinsi* yna causacillacta pachaman cay(6)mi, coyqui <yaya>** ñispa Pampac carcan
- / kay capac*hucha ñisqanchiktas ña pachacamacman çayaptinsi hina kawsaqlakta pachaman "kaymi; quyki, yaya" ñispa pampaq karqan /
13. ynatac coric(7)tapas collquictapas llamacunactari purapi (8) quillapi* mana ancohaspa opiachircan mi(9)cochircan
- / hinataq quriktapas qullqiktapas llamakunaktari pura{pi} killapi mana hanquhaspa upyachirqan mikuchirqan /

12.* La terminación -si parece haber sido añadida ulteriormente.

** Añadido después y poco legible.

13. = pura quillapi.

8. He aquí lo que pensamos: los *ingas* creían que los límites de la tierra se encontraban en Titicaca y, por la parte del mar, en [las tierras de] los pachacamac; más allá no había otras tierras; ya no había más nada.
9. Era quizá a causa de esta creencia que adoraban a estos dos huacas más que a todos los demás y levantaron [una imagen de] sol en las proximidades de Pachacamac de Abajo.
10. Y hasta hoy, se llama ese lugar Punchedanca (cancha del sol).
11. Todos los años le ofrecían un capac hucha* [sacrificándole] gente [de todas las provincias] del Tahuantinsuyo, mujeres y hombres.
12. Cuando llegaban a Pachacamac, enterraban vivas [a las víctimas de] ese capac hucha diciendo: "Helos aquí; te los ofrezco, padre".
13. De la misma manera, [le ofrecían] oro y plata y no dejaban [de sacrificarle] llamas y de hacerle ofrendas de bebida y comida en la época de la luna llena.*

11. Hay varias referencias coloniales a la ceremonia del capac hucha, sobre todo en los documentos sobre las idolatrías. Se manifiestan sin embargo ciertas divergencias en los detalles, lo que podría corresponder a usos regionales. El sentido de base de hucha es: deber, deuda, obligación, lo que debe ser realizado y, en el caso de no ser realizado, la falta, el no cumplir con la obligación, el no pagar la deuda. De este último sentido proviene la acepción colonial de "pecado". El capac hucha corresponde a la realización de una obligación ritual de máxima importancia y esplendor (capac). Las víctimas, según los procesos de idolatrías, debían ser sumamente hermosas y sin mancha. El recuerdo de los sacrificios humanos, esenciales para la prosperidad de la agricultura, está todavía vivo en las tradiciones populares yauyinas.

13. Véanse 18:3, 19:17 y 20:12.

20. *choc*,* *auqui collqui auqui* (*choqui ñispaca* (32) *corictam ñinchic*** *chaymantam choc vrpo**** *collic* (33) *horpo*, *choc tipsi collic tip[si]si ñiscacunactas* (34) *cochic carcan quipollamanta*
/ *cho[qui] auqui qullqi auqui — choqui ñispaqa quriktam ñinchik — chaymantam cho[qui] urpu qullq[i] urpu cho[qui] tipsi qullq[i] tipsi ñisqakunaktas quchiq karqan kipullamanta* /
21. *cay <h>atunin hua*(35) *cacunaca manatacsi huquillanpas pasuccho*
/ *kay hatunnin huacakunaqa manataqsi huquillanpas pasuqchu* /
22. (36) *cayta hunanchaspatacsi llocllaihuancupa* (f.90r) (1) *ñiscanchicman | chayaspapas | cayantin sucya*(2) *villcacta carachic carcan yayanpa man-* (3) *chascan captin*
/ *kayta unanchaspataqsi llocllaihuancupa ñisqanchikman çayaspapas qayantin sucyavillcakta qarachiq karqan yayanpa manchasqan kaptin* /
23. *cay chicactam yachanchic cay* (4) *pachacamamanta*
/ *kay chikaktam yaçanchik kay pachacamamanta* /
24. *pachacoyochi** *ñiscanta*(5) *ri pai piñaptinsi yna coyon. ña ñispari* (6) *hucman hoyanta tigrachiptinsi coyomun* (7) *manatacsi paica huyanta asllapas coyochincho* (8) *tucoy* [c...pon] <cuerton> *ta tigrachiptinca ynallas pacha* (9) *puchocanman ñispam runacuna ñircancu*
/ *pachakuyuchi[q] ñisqantari* “*pay piñaptinsi hina kuyun; ña ñispari hukman uyanta tigrachiptinsi kuyumun; manataqsi payqa uyanta asllapas kuyuchinchu; tukuy cuerpona tigrachiptinca hinallas pacha puchukanman*” *ñispam runakuna ñirqanku* //

20.* *choc* y *collic* son apócope de *choqui* y *collqui*.

** El escribano empesó a encerrar este pasaje entre paréntesis; sin embargo, no indicó el cierre del paréntesis.

*** ≠ *orpo*.

24. = *pachacoyochic*.

20. Conforme a sus quipus, les mandaban ofrendar *chuqui auqui* y *cullqui auqui* —por *chuqui* entendemos “oro”—, y también *chuqui urpu* y *cullqui urpu*, y *chuqui tipsi* y *cullqui tipsi*.*
21. No olvidaban ni a uno solo de los grandes huacas.*
22. Tomando esto en consideración, los que participaban en la Llegada de Llocllayhuancupa, al día siguiente hacían ofrendas de comida a Suquiahuilca puesto que éste era venerado por sus señores (*¿los Incas?*).*
23. Esto es todo lo que sabemos sobre Pachacamac.
24. La gente decía a propósito del que hace temblar la tierra: “Cuando se encoileriza, [la tierra] tiembla; a veces, cuando mueve su cara a un lado, tiembla; [por eso], no mueve su cara en absoluto; si moviera todo su cuerpo, el mundo acabaría”.

20. *chuqui*, como indica la glosa, significa “oro” en el dialecto local y *collque* “plata”. Ignoramos el sentido de *auqui* (en el contexto) y de *tipsi*; *urpu* (Vrppu) significa “cántaro muy grande mayor que tico”, según Holguín.

21. Al concluir la lista de los huacas principales del reino, Albornos observa: “Y a todas les sacrificaban hombres y mujeres y ganados y ofrescían bultos de oro y plata y de mollo y hacían otros sacrificios y fiestas y todos tenían camayos e criados y chácara y ganados y basos, según la posibilidad de la provincia en questavan [y] la voluntad de los ingas de enriquecerlas” (p.35).

22. *yaya* podría difícilmente referirse a Pachacamac en este contexto, puesto que no hay motivo para que éste venere a su hijo. Es más probable que, como se acaba de mencionar las ofrendas que los Incas ordenaban enviar a los diversos huacas, se emplea el término *yaya* con el sentido de “señor, dueño” y que se refiera al Inca.

14. chaymantam ña may pacham (10) cay checap llantancunacta* mana tam- (11) yarcanchu chay pachas yngap simincama (12) tac yuncacuna ashuanhuan tictinhuan (13) cori collqui ñiscactari huatanpi cuspa suc (14) yavillca ñisca [horcom] man cachamurcan
/ chaymantam, ña may pacham kay checap llaqtankunakta mana tamyarqanchu, chay pachas yngap siminkamataq yuncakuna aswanwan tictinwan quri qullqi ñisqaktari watanpi quspa sucyavillca ñisqaman kaçamurqan /
15. (15) chaysi sucyavillcacta yaya pachacamami (16) cachamuan cammi pachacta tamyachinqui (17) mana cay cochamanta yaco riptintacmi (18) runacunapas yacomanta muchuyco tam (19) yaicuytac caypacmi amuyco ñispas ofre (20) cicoc carcan yuncacunapas
/ chaysi sucyavillcakta "yaya pachacamami kaçamuwan; qammi pachakta tamyachinki; mana kay quçamanta yaku riptintaqmi runacunapas yakumanta muchuyku; tamyaykuytaq; kaypaqmi hamuyku" ñispas ofrecikuq karqan yuncacunapas /
16. chaymantas coll (21) qui cori apascantari chay sucyavillca cocha (22) cayllapi huatancunapipas pampac carcan
/ chaymantas qullqi quri apasqantari chay sucyavillca quça qayllapi watan-
kunapipas pampaq karqan /
17. (23) chaypac yanancu <na> pas yaçapa ayllomantas* (24) carcan llama michicninri allaucamanta
/ chaypac yanankunapas yaçapa ayllumantas karqan llama michiqninri allaucamanta /
18. (25) cay yaçapa ñiscanchicsi huc runa paicocasa sutioc (26) quipampi ña viracochacunaca captinpas coricta (27) collquicta pampacta ricorcan
/ kay yaçapa ñisqanchiksi — huk runa paicocasa sutiuyq qipanpi ña vira-
cochakunaqa kaptinpas qurikta qullqikta pampaqta rikurqan /
19. ynatacsi ynga (28) cunari tucoy ynantin huacacunaman alli (29) ricisqa huacamanca corinta collquinta qui (30) pollamanta tucoy ynantin huacacta cochic (31) carcan
/ hinataqsi yngakunari tukuy hinantin huacacunaman alli riqsisqa huacamanqa qurinta qullqinta kipullamanta tukuy hinantin huacakta quchiq karqan /

14. ≠ *llantancunacta* (variante local) (?).

17. ≠ *ayllomantam* (?).

14. Cuando no llovía en las tierras de los checa conforme a las instrucciones del *inga* los yuncas enviaban su tributo anual de oro y plata junto con ofrendas de chicha y de ticti a Suquiahuillca.
15. Y los yuncas *ofrecían* [este sacrificio] a Suquiahuillca diciéndole: "Es el padre Pachacamac quien nos envía; haz llover sobre la tierra; si no sale el agua de esta laguna, todos los hombres sufriremos por [falta de] agua; llueve pues; por esto venimos".
16. Y todos los años enterraban en la proximidad de Suquiahuillca la plata y el oro que habían traído.
17. Y sus *yanas* eran del ayllu de los *yasapa*, y los pastores de sus llamas eran [del ayllu] de los *allauca*.
18. A propósito de estos *yasapa*, /se dice que,/ después, cuando ya estaban [aquí] los *huiracochas* un hombre llamado Paicocasa los vio enterrar oro y plata.
19. De la misma manera, los *ingas* mandaban ofrendar, conforme a sus *quipus*, su oro y su plata a todos los *huacas*, a todos los *huacas* de gran prestigio, a todo el conjunto de los *huacas*.

1. (32) capi(tu)lo 24 (33) caymantam, cay checacunap (34) causascancunacta quilla(f.92r)(1)son | macua | yunca | ñiscacta (2) taquiscancunactapas — chay(3)mantari Runap paca(4)rimuscantahuanpas
// capitulo 24: kaymantam kay checacunap kawsasqankunakta qillqasun macua yunca ñisqakta takisqankunactapas, chaymantari runap paqarimusqantawanpas //
2. § (5) ña,m ari huaquinin capitulopi pariacacap chu(6)rincunacta rimaspa asllacta yurimuscanta(7)pas rimarcanchic
// ñam ari wakinnin capitulopi pariacacap churinkunakta rimaspa asllacta yurimusqantapas rimarqanchik /
3. ychaca cay yurimuscan pacari(8)muscan simiri cay*ynam
/ ichaqa kay yurimusqan paqarimusqan simiri cayhinam /
4. huaquinmi canan rimancu (9) hanac pariacaca ñiscanchic quitipis huc sacha quiñhua (10) sutioc canancamapas quinhua sutiocacta
/ wakinmi kanan rimanku: hanaq pariacaca ñisqanchik kitipis huk saça qiñwa sutiuyuq kanankamapas qiñwa sutiuyuqtaq /
5. chaypis çachap (11) ruruyninmanta runacuna pacarimurcan
/ chaypis saçap ruruyninmanta runakuna paqarimurqan /
6. huaquin(12)mi runacuna* ñincu hanac pachamantas yahuar hor(13)mamurca
/ wakinmi runakuna ñinku: hanaq pachamantas yawar urmamurqan /
7. chaysi vichicanha sutioc pachapí chay quiñ(14)hua ñiscanchic quitipitac[si] chayarcan
/ chaysi vichicanha sutiuyuq pachapi chay qiñwa ñisqanchik kitipitaq çayarqan /

6. Ejemplo del estilo oral (?). La estructura sintácticamente más normal habría sido: *huaquin runacunam*.

- Capítulo 24.
1. Vamos a describir aquí las tradiciones de los checa, [la fiesta] llamada Macuayunca y sus bailes;* a continuación [hablaremos] del origen de los hombres.**
 2. Ya, en los otros *capítulos*, cuando hablábamos de los hijos de Pariacaca, hicimos también una breve referencia a su nacimiento.
 3. He aquí la historia de su nacimiento, de su origen.
 4. Algunos hoy cuentan que, /según la tradición,/ [existe] en la región de Pariacaca de Arriba un árbol llamado quiñua; hasta hoy lleva este mismo nombre de quiñua.
 5. /Según éstos,/ los hombres tuvieron su origen en los frutos de [este] árbol.
 6. Otros hombres cuentan que, /según otra tradición,/ cayó sangre del cielo.
 7. Llegó al suelo en el lugar llamado Huichicanha en el [mismo] territorio donde [crece] el árbol quiñua.*

1.* o quizá: "las tradiciones de los checa y los yuncas [que participaban en la fiesta del] Macua (palabras destacadas en el título) y sus bailes". Véase 24:88, 89 y notas correspondientes. Si consideramos que eran los checa quienes se disfrasaban de yuncas, como sugiere el extracto de la Carta Annua - 1609 citada en la nota 24:89, podríamos también interpretar esta frase como "las tradiciones de los checa y sus bailes llamados Macua Yunca".

** Se trata del origen de los invasores, de los "hijos de Tutayquire".

7. Las dos tradiciones asocian el origen de los "hijos de Tutayquire" con las alturas de la serranía de Pariacaca; veremos en el cap. 31 que los concha también tuvieron su origen en Yaurillancha en la misma región y que, en épocas anteriores a la introducción del culto de Pariacaca y de Huallallo Carhuincho entre ellos, sus "ánimas" regresaban, después de la muerte, a sus pacarinas de Huichicanha y Yaurillancha.

8. chaypis canan (15) llactachacorcan, allaucamanta coñasancha sutioc, sat- (16)pascamanta, yurinaya, sullcpah,camanta chupayacu, (17) yaça<pa>- mantam, pacomasa, muxicamantam chaucachim(18)pita,
/ chaypis kanan llaqtachakurqan allaucamanta coñasancha sutiuyuq, sat- pascamanta yurinaya, sullpah,camanta chupayacu, yaçapamantam pacomasa, muxicamantam chaucachimpita /
9. cacasicamantam canan huarcancha llichiccancha (19) ñiscanchicca yañCa- cuna
/cacasicamantam kanan huarcancha llichiccancha ñisqanchikqa yañca- kuna /
10. cay caycunaca quiquin llactayoc (20) yuncacunas
/ kay kaycunas kikin llaqtayuq yuncacunas /

8. Entonces Coñasancha de los allauca, Yurinaya de los satpasca, Chupayacu de los sullcpachca, Pacomasa de los yasapa y Chaucachimpita de los muxica establecieron comunidades [aquí].*
9. /Sabemos que/ los huarcancha y los llichiccancha eran los yañca de los cacasica.*
10. /Se dice que/ éstos, los verdaderos fundadores de esta comunidad eran yuncas.*

8. Son los héroes-fundadores de los ayllus que se unieron para formar la comunidad de los checa. Hay una referencia a Chaucachimpita en el revés de la portada del manuscrito del *Tratado de Avila*:

"Chaucachimpita — se llamaua el yn(dj)o q(ue) hallamos cō / la camiseta nueva — y las mantas conocen q(ue) son de / masnuyauri, o carhuayalli —".

En el Proceso de Avila, conservado en el AAL, hay una hoja sin numeración que separa los folios 121 y 122. Confiene una nota escrita por Avila:

"chupayacu. es el q(ue) q(ue)mamos de la sepolt(ur)a de los sullpachcas sin puerta / canlli — es vna capilla q(ue) está en el cerro encima de S(an) Damiã q(ue) es ydolo del ayllu sullpachca / a Anchipoma — es el q(ue) mudarō el (...) antes q(ue) llegase el vissitador. / yurinaya — es el q(ue) dijo q(ue) lo q(ue) ha de mostrar: y llamanle aguelo de satpascas. / .yr a las casas y cerro de Tambosica — y uerlo q(ue) ay". En el verso de esta hoja está escrito: "Testimonio de la uissita / del D(oct)or Padilla año de 1608". Entre los numerosos datos interesantes contenidos en estos apuntes nótese que, en 1608, el culto del antepasado-héroe Chaucachimpita aún se celebraba (se encontró con "una camiseta nueva"). Se mencionan también a Yurinaya "aguelo de [los] satpascas" y a Chupayacu de los "sullpachcas". Anchipoma es uno de los antepasados invocados en el rito del corte de pelo (véase el suplemento 2). Se refiere al culto del cerro de los tambosica "llamado Curri" (= *l/kuri*/"trueno, rayo"?) en 24:101. Los nombres de los ayllus no subsisten hoy en San Damián. En el "Padrón de los indios de los cinco Huarangas del Repartimiento de Huarochiri y Pueblo de Sisicaya ..." de 1711 (ANP, Leg. 34, Cuad. 699) se encuentra la lista siguiente de nombres de ayllus del Pueblo de Santiago de Tuna (= Tumna): Ayillos Satpasca, Allauca, Moxica; Huaracancha, Cacasica; Sulpasca; y Huangri". Parece que estos nombres se hayan conservado, al menos parcialmente, en Tuna y Tupicocha, y quizá en otros lugares de las antiguas tierras de los checa.

9. Por ser yuncas y miembros de la comunidad desde su origen, los huarcancha y los llichiccancha conocían los ritos secretos transmitidos por herencia y eran entonces los yañca del ayllu de los cacasica (véase el origen mítico de este privilegio en 17:30).

10. Otra traducción posible de este enunciado sería: "Estos, los mismos (o: auténticos) protegidos de los huacas locales (*llactayoc* = el o los que son propietarios del huaca local) /se dice que/ eran yuncas".

11. huaquinin cacasica moralespas chaymanta (21) canchapaicup yayancunas yauyo carcan*
/ wakinnin cacasica moralespas chaymanta canchapaicup yayankunas yauyo karqan /
12. caycunap paca(22)rimuscansi maurura sutioo ayauire ñicipi
/ kaykunap paqarimusqansi maurura sutiuyuq ayauire ñiqpi /
13. caycunaca (23) quita puricucsi huarcanchap paninhuan caçaraspas cacay (24) hucopitac camachinacuscac ñispas paicunaca cay llacta(25)pi tiaycorcancu
/ kaykunaqa kita purikuqsi huarcanchap paninwan caçaraspas "kakay ukupitac kamachinakusaq" ñispas paykunaqa kay llaqtapi tiyaykurqanku /
14. chaysi ña pariacacaman muchaypac ris(26)pas cacancuna tucyo checacunapas quita yauyo ñispa (27) chicniptin quipallarac ancha carollapi ric carcan
/ chaysi ña pariacacaman muchaypac rispas kakankuna tukuy checakunapas "kita yauyo" ñispa çiqñiptin qipallaraq ancha karullapi riq karqan /
15. (28) chaysi anchapuni llaquicuspa caycunaca yna chicnip(29)tin ahca huata quipallacama ric carcancu
/ chaysi anchapuni llakikuspa kaykunaqa hina çiqñiptin achka wata qipallakama riq karqanku /
16. chaysi (30) huc mitaca pariacacacta willarcana ñispa yaya cayca (31) caycunapas checacunapas ancham checnihuan campa (32) camascayquitacmi pana yauyo runapas caycu ñispas, (f.92v) (1) ancha huacaspas willarcana
/ chaysi huk mitaqa pariacacakta willarqan ñispa: "yaya, kayqa kaykunapas checacunapas ancham çiqñiwan; qampa kamasqaykitaqmi pana yauyo runapas kayku" ñispas ancha waqaspa willarqan /

11. N.M. huarcancha lli/chicancha eran yungas — / morales yauyo.

11. Los demás cacasica y morales, así como los antepasados de los canchapaycu, eran yauyos.*
12. Su lugar de origen se llama Maurura [y se encuentra] en la dirección de Ayahuire.*
13. Estos [yauyos], vagando como nómadas, se casaron con las hermanas de los huarcancha y, como deseaban establecerse en las tierras de sus cuñados y mantener relaciones armoniosas con éstos, se quedaron en este país.
14. Cuando iban a adorar a Pariacaca, —como sus cuñados y todos los checa los despreciaban llamándolos: "Yauyos vagabundos"— seguían siempre a los demás quedándose, muy lejos, atrás.*
15. Sufrían mucho por este desprecio y, durante muchos años, iban siempre detrás [de los otros].
16. Una vez, le contaron a Pariacaca diciéndole: "Padre, estos [nuestros cuñados] y los checa nos tratan con mucho desprecio; somos animados por ti aunque seamos yauyos". Y, al contárselo, lloraron mucho.

11. El *ayllu* de los cacasica, al que pertenecen los *yañcas* de los checa, *ayllu* que mantenía vivas las tradiciones locales, se componía de yuncas y de yauyos mientras que los demás *ayllus* se habían formado a partir de los invasores de las alturas. Según el sistema expuesto en las idolatrías de Cajatambo, estos últimos serían los "advenedizos" y los primeros los "llactas". Los morales y los canchapaycu son probablemente linajes o ramificaciones de un linaje de yauyos integrados a la comunidad yunca por casamiento. Los primeros parecen haberse atribuido el apellido de algún benefactor español (¿conquistador, cura?).

12. Ayavirí, topónimo aru, de la actual provincia de Yauyos. Maurura podría ser Malleuran, lugar que dista poco de Ayavirí.

14. La cohabitación en una comunidad como consecuencia del casamiento con mujeres locales establece aparentemente "ciudadanos de segunda clase", lo que se puede inferir también del pasaje sobre los huayllas casados con mujeres de Surco (9:60). Sólo la especialización ritual permite a los forasteros integrarse a la comunidad o, en el caso de los yauyos, el favor particular otorgado por el dios regional.

17. chay pachas pariacaca, chu(2)ri ama llaquicho cay curri* chuncullayta apacoy cay(3)ta atallispa llacçatampopi pococaya ñiscapi ta(4)quinqi chay pacham yma runam cayca chica pa(5)riacacap cuyascan ñispam anchapuni mancha(6)rınca chaymantaca mana ñam anchacho chicnison(7)qui ñispas camachimurcan
/ chay pachas pariacaca "churi, ama llakiychu; kay quri chuncullayta apakuy; kayta hatallispa llacçatampopi pococaya ñisqapi takinki; chay pacham ima runam 'kayqa chika pariacacap kuyasqan' ñispam anchapuni mancharinqa; chaymantaca mana ñam anchachu çiqñisunki" ñispas kamachimurqan /
18. chaymantas cay ya(8)uyo ñiscanchicunaca tucoy checacunamantapas (9) quipampirac çayamuspas chay chuqui chuncullan(10)ta apaspas ancha cusicuspa runacunapas man(11)chariptin çayamurcan
/ chaymantas kay yauyo ñisqanchikkuna tukuy checacunamantapas qipanpiraq çayamuspas chay chuqui chuncullanta apaspas ancha kusikuspa runacunapas manchariptin çayamurqan /
19. çayantin ponçawpis pam(12)papi tucoy ynantin runacunapas mancharip* chay (13) curri chuncullacta atallispa taquircan.
/ çayantin punçawpis pampapi tukuy hinantin runacunapas mancharip[tin] chay quri chuncullakta hatallispa takirqan /
20. huaquin(14)mi canan ñincu tutas ñaupá pacha Pariacaman* (15) llamahuan ymahuanpas villac Carcancu
/ wakinmi kanan ñinku: tutas ñawpa pacha pariacaca[ca]man llamawan imawanpas willaq karqanku /
21. çaysi ay(16)llo ayllompi mitanacospa ric carcancu
/ çaysi ayllu ayllunpi mitanakuspa riq karqanku /
22. chay pachas (17) chay quita yauyo ñiscanchicta apachon paipas (18) ñispa ancha chicñispatac ñircan
/ chay pachas chay kita yauyo ñisqanchikta "apachun paypas" ñispa ancha çiqñispatac ñirqan /
23. pay apaspas (19) canan ña ynti sicamuptin pariacacaman çayarcán
/ pay apaspas kanan ña inti siqamuptin pariacacaman çayarqan /

17. = curi.
19. = manchariptin.
20. = Pariacacaman.

17. Entonces, [Pariacaca] les dijo: "Hijos, ¡no estén tristes! Llevad este chunculla* de oro; llevándolo en las manos bailaréis en el lugar llamado Pococaya en Llacsatambo. Cualquiera hombre, [que vea eso,] os venerará mucho por ser tan queridos por Pariacaca. Entonces ya no os despreciaréis tanto". Con estas palabras, prescribió [su suerte].
18. Entonces, cuando estos yauyos llegaron detrás de todos los checa, llevando el chunculla de oro con gran regocijo, los demás hombres los veneraron.
19. Al día siguiente, bailaron en la pampa llevando el chunculla de oro, venerados por todos.
20. Otros cuentan que, /según la tradición,/ en los tiempos muy antiguos, [la gente] solía hablar con Pariacaca de noche, ofrendándole llamas y otras cosas.
21. Cada ayllu iba [a adorarlo] por turno.
22. [Una vez,] aún hablando con gran desprecio, decidieron que los nómadas yauyos también debían llevarle [sus ofrendas].
23. Llegaron al [santuario de] Pariacaca al salir el sol.

17. Término desconocido.

32. chaysi ñatac huacasma mañaptin mana (33) ña hoñircancho ñispa manam aucamantacho atispa (34) apamurcanqui chay^yna sumachispa apaycacha[.]<n>ayqui(35)pac caymanri camacnita ruracnita ricuchimusac (36) ñispa apamuncayquipac ñispam anchapuni anyarca
/ chaysi ñataq waqaspa mañaptin mana ña huñirqancho ñispa: "manam awqamantachu atispa apamurqanki chayhina sumachispa apaykačanaykipaq kaymanri 'kamaqniyta ruraqniyta rikuchimusaq' ñispa apamunqaykipaq" ñispam anchapuni anyarqan /
33. (f.93r) (1) chaysi yaya ynataccho pincaycosac cotichillahuaytac cay(2)ri ymallactapas chaypac rantinta collahuay ñispa ñip(3)tinsi ancha huacaptin — churi cutij ñocap panay(4)pac chaupiñamcap mitampim coscayqui chay pacha(5)pac suyai ñispas ñimurcan
/ chaysi "yaya, hinataqchu pinqaykusaq; kutichillawaytaq; kayri imallaktapas chaypaq rantinta qullaway" ñispa ñiptinsi ancha waqaptin "churi, kutiy; ñuqap panaypaq chaupiñamcap mitanpim qusqayki; chay pachapaq suyay" ñispas ñimurqan /
34. chaysi ynalatac cuti(6)morcan
/ chaysi hinallataq kutimurqan /
35. chaysi ñatac ñiscan^yna chaupiñamcap mi(7)tampi yauricallinca sutioc canchanpi pircasaua (8) huc gato montes ancha sumac pintascacama rikirir(9)can
/ chaysi ñataq ñisqanhina chaupiñamcap mitanpi yauricallinca sutiuyq kančanpi pircasawa huk gato montes ancha sumaq pintasqakama rikurir-qan /
36. chaysi chayta ricuspa caymi pariacacap ñiscan (10) ñispas cusicuspa chayta atallircancu taquichispa(11)tac
/ chaysi chayta rikuspa "kaymi pariacacap ñisqan" ñispas kusikuspa chayta hatallirqanku takichispataq /
37. caytam canan tumnapi cac her(nan)do canchouilca (12) huacaycharcan
/ kaytam kanan tumnapi kaq hernando canchouilca waqaycharqan /
38. ychaca ñas tucoy ysmurcan
/ ichaqa ñas tukuy ismurqan //
39. § (13) ñam ari runacunap pacarimuscanta rimarcanchik
//ñam ari runakunap paqarimusqanta rimarqanchik /

32. Entonces, llorando se lo pidieron de nuevo, pero esta vez no consintió. Les reprendió muy severamente diciendo: "No era [un trofeo] que hubierais traído de la guerra para ostentarlo así por todos lados y hasta traerlo aquí para mostrarlo al que os animó, al que os hizo!".
33. Con gran llanto le suplicaron: "Padre, ¿es necesario que suframos tal vergüenza? Te rogamos que nos lo devuelvas o que nos des otra cosa en su lugar". [Al final] les dijo: "Hijos, regresad; voy a dároslo en la fiesta de mi hermana Chaupiñamca: esperad esta fecha".
34. Así volvieron [a sus casas].
35. Mantuvo su palabra y en la fiesta de Chaupiñamca apareció un gato montés, todo muy hermosamente pintado, encima de la pared de su cancha.*
36. Al verlo, dijeron: "Esto es de lo que Pariacaca nos habló" y, regocijándose, lo agarraron y bailaron llevándolo en sus manos.
37. /Sabemos que/ Hernando Canchouilca, que reside en Tumna, lo guardaba.
38. Pero /se dice que/ ya estaba completamente podrido.
39. Ya hemos hablado del origen de los hombres.

35. El patio del santuario, tal vez el equivalente del *cayan*, terreno plano que se situaba delante del santuario y donde se invocaba al *huaca*.

24. (20) *chaysi anchatac llaquicuptin pariacacaca ymapacmi* (21) *chica llaquicunqui yao antacapsi ñispa<s> ñircan*
 / *chaysi anchataq llakikuptin pariacacaca* "imapaqmi chika llakikunki, yaw antacapsi" ñispas ñirqan /
25. *ñaupa* (22) *sutinca Pacuyris carcan*
 / *ñawpa sutinca pacuyris karqan* /
26. *chay pachas cay cori chuncollac*(23) *ta apacoy cayta ricuspam runacuna mana ña chicni*(24) *sonquicho ñispas comurcan* —
 / *chay pachas* "kay quri chuncollakta apakuy; kayta rikuspam runakuna mana ña 'ciqñisunkichu" ñispas qumurqan /
27. *cay cori chuncullac*(25) *tas. canan huc mita ñatac pariacacaman muchaypac* (26) *rispa chayta apaspa rircan*
 / *kay quri chuncullaktas kanan huk mita ñataq pariacacaman muchaypac rispa chayta apaspa rirqan* /
28. *chaysi huc mayo pariyri* (27) *sutioc mayocta chimpaspas chaypi hurmachircan*
 / *chaysi huk mayu pariyri sutiyoq mayukta chimpaspas chaypi urmachir-qan* /
29. *chay*(28) *si panatac yma*ynapas tucoy hanacman huraman* (29) *mascarcán*
 / *chaysi panataq imahinapas tukuy hanaqman uraman maskarqan* /
30. *manarac ricuriptinsi ynallatac paria*(30) *cacaman rircan*
 / *manaraq rikuriptinsi hinallataq pariacacaman rirqan* /
31. *chaysi cayantin chayantinca quiquin* (31) *pariacacap cayllampi chay corri chunculla ñiscanchicca* (32) *sayacorcan*
 / *chaysi qayantin chayantinca kikin pariacacap qayllampi chay quri chunculla ñisqanchikqa sayakurqan* /

24. Allí se lamentaron mucho y Pariacaca les dijo: "¿Por qué estáis tan tristes, oh Antacapsi?".*
25. Su nombre antiguo había sido Pacuyri.
26. Entonces les regaló [el chunculla de oro] diciéndoles: "Llévao este chunculla de oro; cuando la gente vea eso, ya no os despreciará".
27. Una vez, yendo de nuevo a adorar a Pariacaca, llevaban consigo el chunculla de oro.
28. Al atravesar un río llamado Pariayri lo dejaron caer.
29. Entonces, sin ahorrar esfuerzos, lo buscaron por arriba y por abajo.
30. Como no apareció, fueron sin él hacia [el santuario de] Pariacaca.
31. Al día siguiente, cuando llegaron allí, el chunculla de oro estaba enhiesto al lado de Pariacaca.

* 24. Pariacaca, al otorgarles su protección, les da un nombre ritual nuevo. Véanse los otros pasajes del texto en los que Pariacaca atribuye nombres (y, al mismo tiempo, nueva fuerza vital) a grupos étnicos, personas, animales.

40. (14) ychaca caycuna ñiscanchicunaca tutayquirep churin(15)si
/ ichaqa kaykuna ñisqanchikkunaqa tutayquirep churinsi /
41. huaquininmi canan çachap ruruyninmanta llocsic*
/ wakinninmi kanan saçap ruruyninmanta llusiq //
42. (16) cay tutayquiri ñiscanchictacsi vichicancha ñiscan(17)chicpi yu-
rimurcan
// kay tutayquiri ñisqanchiktaqsi vichicancha ñisqanchikpi yurimurqan /
43. chaymantam paytac cay llacta(18)cunactapas atimurcan churiycuna caypi
tianca (19) ñispa
/ chaymantam paytaq kay llaktakunaktapas atimurqan "churiykuna kaypi
tiyanqa" ñispa /
44. chaysi ymanam huaquinin capitulopipas (20) rimarcanchic yuncaçapas car-
can ñispa chay*ynas (21) chay yuncacunactata ña carcuspa ayllu ayllompi
(22) cunacoyta callarircancu çacrantapas huasintapas (23) llactantapas
ayllonpi sutintapas
/ chaysi, imanam wakinnin capitulopipas rimarqanchik "yuncasapas kar-
qan" ñispa, chayhinas chay yuncakunaktaqa ña qarquspa ayllu ayllun-
pi qunakuyta qallarirqanku çakrantapas wasintapas llactantapas ayllunpi
sutintapas /
45. paycunap ayllom(24)pi sutinsi allauca satpasca possaquine muxica caca-
(25)sica sulçpahca yaçapapas carcan
/ paykunap ayllunpi sutinsi allauca satpasca possaquine muxica caca-
sica sulçpahca yaçapapas karqan /
46. yaçapa ñispaca plate(26)roctam yaçapa ñinçhic
/ yaçapa ñispaqa plateroktam yaçapa ñinçhik /

41. Señal al margen.

40. Sin embargo, /cuentan que/ éstos que hemos mencionado eran hijos de
Tutayquire.*
41. /Lo cierto es que/ los demás salieron de las frutas de un árbol.*
42. A propósito del que llamamos Tutayquire, /se dice que/ nació en
Huichicancha.
43. /Sabemos que/ fue él quien también vino a luchar contra las comunidades
de estas tierras con la intención de asentar aquí a sus hijos.*
44. Como contamos en los otros capítulos, [en estas tierras] abundaban los yun-
cas; [los hijos de Tutayquire], expulsando a los yuncas, empezaron a atribuir
a cada ayllu sus chacras, sus casas, sus huacas locales y el nombre [que iba
a llevar (?)].*
45. Los nombres respectivos de cada ayllu eran: allauca, satpasca, posaquine,
muxica, cacasica y sulçpahca yasapa.
46. Por yasapa queremos decir "platero".

40. De nuevo, se evoca el problema de las diversas tradiciones que cuentan el origen de los
"advenedizos". Los héroes —los antepasados-invasores de la región ya se habían asimilado todos
al linaje del héroe-antepasado común, Tutayquire, él mismo reclasificado como hijo de Pariacaca.

41. Según la tradición, consagrada probablemente por sus taques rituales, los hombres pro-
cedieron de la fruta del árbol quíñua.

43. Como acontece también en las idolatrías de Cajatambo, las diversas migraciones e inva-
siones han sido todas asimiladas a la acción milagrosa de un héroe-antepasado.

44. Repartieron entre ellos las pertenencias de los yuncas: casas, chacras, llactas (que eran
los huacas, que protegían un lugar determinado y cuya posesión permitía el aprovechamiento del
poder animador de dicho huaca). Es difícil saber si los nombres que se atribuían los invasores
eran los de los ayllus que habían reemplazado (o quizá los nombres rituales de éstos lo que habría
incrementado la legitimidad de los nuevos ocupantes del lugar, cf. los allaucas que llamaban a sus
hijos primogénitos Caaricha, cap. 26).

47. plateros carcan
/ plateros karqan /
48. chaypac su(27)tintatacsi paicunapas apan ynatac huaquinin (28) ayllocunapas
/chaypaqa sutintataqsi paykunapas apan, hinataq wakinnin ayllukunapas /
49. chaymantas canan llacta ñiscan(29)chicta conacuspari allaucamanta collanaspas (30) chasquircan
/ chaymantas kanan llaqta ñisqanchikta qunakuspari allaucamanta qullanaspas çaskirqan /
50. cay allaucas macacallacta [chutacarac(31)ta] chasquircan.
/ kay allaucas macacallakta çaskirqan /
51. chaymantam satpasca ñiscanchic(32)cunam quimquillacta chasquircan
/ chaymantam satpasca ñisqanchikkunam quimquillakta çaskirqan /
52. cay quimquillas (33) curaca huaca ñisca tucuymantapas astauan yupaisi (34) carcã
/ kay quimquillas kuraca huaca ñisqa tucuymantapas astawan yupaysi karqan /
53. chaymantas canan chasquircan sulcpahca yaça(35)pa ñiscanchic ricrahuanca ñisca huacacta
/ chaymantas kanan çaskirqan sulcpahca yaçapa ñisqanchik ricrahuanca ñisqa huacakta /
54. chayman(36)tam muxicacuna chasquircan quirarayacta —
/ chaymantam muxicakuna çaskirqan quirarayakta /

47. Eran plateros.
48. Ellos también llevan un nombre [especial que corresponde a su ayllu]; igual los otros ayllus.*
49. Entonces, distribuyeron entre ellos los huacas locales, empezando por los allauca.*
50. Los allauca recibieron a Macacalla.*
51. /Sabemos que/ los satpasca recibieron a Quimquilla.
52. /Se dice que/ Quimquilla, que era un curaca huaca, era el más estimado de todos.*
53. Los sulcpachca yasapa recibieron al huaca llamado Ricrahuanca.
54. /Sabemos que/ los muxica recibieron a Quiraraya.

48. Como yasapa indica el oficio, es posible que sullc[a]pachca sea el nombre específico del ayllu.

49. Se puede notar en otros contextos la importancia jerárquica de los allauca (v. 20:12). La palabra allauca parece referirse a un grupo étnico específico y no a una de las orientaciones de la cosmogonía andina (la derecha). Lo mismo se puede decir del etnónimo checa (el lado izquierdo en los dialectos aru).

50. Se ha borrado el nombre de Chutacara (véase 24:77-84). Chutacara era probablemente un dios-protector o antepasado-héroe que los allauca habían traído consigo desde su lugar de origen (cf. su importancia en el baile que les era propio). Macacalla era el llacta de un grupo yunca desterrado (véase cap. 28).

52. Es decir que Quimquilla representaba un "hermano mayor" en la jerarquía de los huacas y los que él protegía pertenecían, como los quinti, al linaje de los "hermanos mayores".

59. [ñam, ari] ñamçapa, ñiscanchicri runas car(11)can
/ ñamçapa ñisqanchikri runas karqan /
60. cay quiqintaca yngas quipampi aparcan
/ kay kikintaqa yngas qipanpi aparqan /
61. chay(12)pac teniententas ñatac hueta rurarcancu
/ chaypaq teniententas ñataq hukta ruraraqanku /
62. chay(13)tam s(eñ)or doctor ña aparcan
/ chaytam señor doctor ña aparqan /
63. cay ñamçapa* ñiscan(14)chic[m]si runa caspa quisayrinri ñisacta rin-
rim(15)pi churac carcan [cayta] chaymanta maquinpiri (16) canahyauricta**
/ kay ñamçapa ñisqanchiksi runa kaspá quisayrinri ñisqakta rinrinpi
çuraq karqan, chaymanta makinpiri canahyaurikta /
64. caycunas ñaupa pachaca corisapa (17) carcan
/ kaykunas ñawpa pachaqa qurisapa karqan /
65. cay corictaca yngatacsi aparcan
/ kay quriktaqa yngataqsi aparqan /
66. chay(18)mantas cay quillcascaxo* ñiscanchicsi tau(19)nan cara
/ chaymantas kay quillcascaxo ñisqanchiksi tawnan karqan /

63.* = ñamocçapa (?).

** = canahyauricta (?).

66. = quillcascaxo (?).

59. El que llamamos Ñamsapa había sido un hombre.*
60. Más tarde, al [huaca] mismo se lo llevó el inga.*
61. Entonces fabricaron otro [huaca] para ser su teniente.
62. /Sabemos que/ a ése el Señor Doctor se lo llevó.
63. /Se dice que,/ cuando Ñamsapa era un hombre, llevaba quinsayrinri en las orejas y canahyauri (?) en las manos.*
64. En los tiempos antiguos éstos eran ricamente decorados con oro.
65. Fue también el inga quien se llevó este oro.
66. Lo que llamamos el quillcascaxo era su vara.*

de massuma -". Este jarro corresponde posiblemente a la categoría de recipiente que se menciona en la continuación del pasaje de la Carta Anua sobre la Ynacha: "Danles luego a los vencedores de beuer en las aquillas, o mates del idolo. y dicenles / q(ue) con aquella beuida seran de alli adelante mas ualientes, y todo el t(iem)po q(ue) dura esta fiesta ha de estar encendido /el fuego nuevo Teniendo cuydado de yrle ceuando porq(ue) no se acabe.".

59. Sigue una serie de enunciados cuya relación con el texto global podría parecer misteriosa si no tomamos en consideración que se trata probablemente de detalles del baile ritual —el Masoma— evocado en el enunciado precedente. Podemos sólo adivinar quién era Ñamsapa. Es posible que haya sido un jefe valeroso de los invasores particularmente honrado por ellos a causa de la "fuerza guerrera" que les transmitía.

60. Como la mayoría de los héroes, Ñamsapa se transformó en huaca. O quizá el huaca en cuestión es el cadáver momificado o mallqui del héroe. Los Incas llevaban a los huacas más célebres de las provincias conquistadas para asegurarse la fidelidad de sus súbditos (véase Acosta 1954: 153).

63. Términos desconocidos.

66. Avila cita a Quellccascassu, junto con Llacçayhuancupa y Macauça entre los "tres ò quatro Idolos muy celebrados y seruidos" del pueblo "principal" de San Damián; Quellccascassu era "vna punta de lança de cobre, grauada de diuersas labores" (Prefacion). Avila lo menciona también en el revés de la página que lleva el título de su Tratado: "chellcascaju es el ydolo q(ue) fuimos a buscar"; kashu en el castellano local y en el quechua actual de Yauyos significa un palo utilizado en varias tareas agrícolas; quillcas corresponde probablemente a /quillgasqa/ "dibujado,

55. (f.93v) (1) cacaçicacunam llucmasuni huacaca chasquircan
/ cacaçicakuna llucmasuni huacacta çaskirqan /
56. (2) huanricuna chauticunam canan paicunaca quiquin (3) llactayoc ñaupamanta
/ huanrikuna chautikunam kanan paykunaqa kikin llaqtayuq ñawpamanta /
57. ñam ari ymanam tutay(4)quiricta mucharcan chaytapas huaquinin capitulo(5)pipas rimarcanchicmi ari,
/ ñam ari, imanam tutayquirikta mucharqan, chaytapas wakinnin capitulo(5)pipas rimarqanchik ari //
58. § (6) cay*yna ña ñiscanchic*yna tutayquiri aticoyta (7) pochucaptinsi churincunari cayman hamuspas (8) pacariscan taquicta ymanam vichicancha(9)pi, taquircan chayta | masoma | ñispa taquircan(10)cu
// kayhina ña ñisqanchikhina tutayquiri atikuyta punchukaptinsi churinkunari kayman hamuspas paqarisqan takikta, imanam vichicanchapi takirqan chayta "masoma" ñispa, takirqan /

55. /Eran/ los cacasica quienes recibieron al huaca Lluemasuni.
56. En lo tocante a los huanri y los chauti, eran ellos mismos miembros de estas comunidades desde los tiempos antiguos.*
57. Ya hemos narrado en otro capítulo cómo adoraban a Tutayquire.*
58. /Se dice que,/ cuando Tutayquire acabó sus conquistas —como ya contamos—, sus hijos vinieron aquí. [Aquí también] celebraban el baile llamado Masoma [que cuenta la tradición] de su origen de la misma manera que, [antes] lo celebraban en Huichicancha.*

56. Por ser yuncas, descendientes de los fundadores de la comunidad y protegidos por los huacas locales. Aquí también se podría traducir *llactayoc* por "poseedores de" o "protegidos por el huaca local", lo que mostraría el paralelismo entre este enunciado y los precedentes.

57. Véase 11:20.

58. Frecuentes referencias en las crónicas y en los procesos de idolatrías muestran cómo las diversas comunidades recordaban sus tradiciones en sus *taquies* (bailes acompañados por cantos). La *vecosina* a la que se refiere Lorenzo Huertas (1981: 52): "... cantares y taquies en su idioma a su usanza antigua refiriéndose a las ystorias y antiguallas de sus malquis y huacas", corresponde a este género de rito. Sabemos que cada grupo, al manifestarse en su *pacarina*, según la voluntad de su *llacta* (o huaca local) recibió un traje, una lengua y un *taqui* para distinguirlo de los demás. Los invasores de las alturas seguían bailando el *taqui* asociado con su *pacarina*, Huichicancha, en las tierras yuncas que habían conquistado. Este acto aseguraba el mantenimiento de la relación mágica que los asociaba con los seres sagrados de su *pacarina*, el lugar donde iban a regresar después de su muerte. La fuerza que les transmitían sus antepasados —sus *malquis*— les permitía mantener su dominio en las tierras sacralizadas por huacas ajenas. El baile, que celebraba su "origen", se ejecutaba en la época de una fiesta importante de los yuncas que, según la comparación de los detalles descritos aquí con los que nos han dejado los jesuitas en su *Carta Annua* de 1609, se llamaba la *Ynacha*. "Otras fiestas Tienen ya asentadas. cuyos dias son Tan celebrados como los de arriba [las fiestas de Pariacaca y de Chauñañanca] aunq(ue) duran menos t(iem)po / La de Ynacha es muy notable en la qual encienden lumbre nueua. y se visten los indios al modo de los yungas / estos van a la puna a casar huanacos p(ar)a ofrecer sacrificio. y tambien ponen vnas plumas de colores en quatro / Hastas a trechos. Y corren como al palio. y el premio q(ue) se da a los q(ue) prim(er)o llegan es la hasta con las plumas. y hon-/rrarle y aplaudirle todos". En el capítulo 21 se refiere al baile llamado *Yna*, que corresponde a *Ynacha* sin la adición del suñijo -cha característico de los nombres de los dioses locales. Es posible que la fiesta de *Lloclayhuancupa* haya sido una de las variantes de la *Ynacha*. O se trata quizá de la ceremonia asociada con la *chicha* bebida y ofrecida por el huaca. En el revés del folio que lleva el título del Tratado de Avila encontramos la nota: "vncuraya se llama el jarro có la figura del demonio / usauasse del è la fiesta

67. chaymanta chay coricacya sutioc (20) caracolsi paihuan amuctac
/ chaymanta chay coricacya sutiyoq caracolsi paywan hamuqtaq
68. caytas paimi (21) pacarinchic caymi ñaupac cay llactaman hamuc (22) chapa-
pac ñispas quiquinta oyanta cochuspa ta(23) quichircan
/ kaytas "paymi paqarinchik; kaymi ñawpaq kay llaqtaman hamuq chapaq"
ñispas kikinta uyanta kuchuspa takichirqan /

67. Y el caracol llamado coricaquia llegó con él.
68. De él, decían: "Es él nuestro origen; fue él quien primero vino a estas tierras y se apropió de ellas".* Por eso le recortaron el rostro [y, transformándolo en máscara, se lo colocaron encima de los suyos] y bailaron disfrazados así.**

grabado" o, en época colonial, "escrito". Albornos menciona el cuidado con el que los *mitimaes* mantenían el culto de sus *pacarisca huacas* en sus nuevas tierras. Se podría comparar la situación de los invasores de las tierras yuncas con la de los *mitimaes*. Existían entre los dos grupos de "exilados" la necesidad de mantener la "fuerza vital" que les transmitían sus *llactahuacas*. "Hay otros géneros de guacas, en estos indios mitimas que el inga pasó de unas tierras a otras, de mucha importancia e que más disimuladas tienen que son alguna pieza de bestidura que su guaca *pacarisca* tenía en sus tierras, la qual pieza les entregava el sacerdote o camayo de la dicha guaca en su tierra, encargándoles no se les olvidase el nombre de su descendencia e que en el propio orden que en sus tierras mochavan y reverenciava(n) a su *pacarisca* criadora, así lo hisiese(n), sacando en sus bailes y taqúes generales aquella pieza de bestidura de su guaca. Guardan estas piezas con mucho cuidado e les tienen dados servicios y haciendas. Traen e llevan estas piezas según son las guacas; si son fuentes en sus tierras, traen un basso de agua dellas y échanlos con grande cerimonia en otras fuentes donde fueron trasplantados y pónenle el nombre de su *pacarisca* con mucha solemnidad. y si es piedra pónenle la pieza de bestido que traen a otra piedra, y desta manera a todas las cosas que tienen por *pacariscas*, sin diferenciar a la de su naturaleza, la sirven y adoran; y he hallado en muchas provincias de mitimas este orden y no hay dubdar sino que lo que adoravan en sus tierras hasen a donde fueron puestos". Un poco más lejos, Albornos habla de los bailes que se celebraban en honor de estos *huacas*: "E sacan a estos bailes en muchas provincias las divisas de los vencimientos de las naciones que han debelado, en especial de las armas del inga y sus dibisas, así en bestidos como en armas, y de los capitanes valerosos que ha habido entre ellos, como son sus bestidos axedresados o con culebras pintadas que llaman amaros, o alguna porra de guerra que llaman *chambi*, o algún caracol que suena como trompeta o alguna lanza o adarga o otros géneros de armas porque las reverencian y mochan y a sola aquella figura hasen el bayle o *borrachera* o taquí y lo aplican a otros huelgos que los padres les dan licencia pidiéndolas fingidamente; y es cierto en sus bailes e taquis los comutan a nuestras pasquas y fiestas sacando las divisas dichas" (Duviols 1967: 21-22).

68.* Entre los sentidos de *chapa-*, que cita Holguín, uno parece particularmente apropiado en este contexto: "Apodera[r]se apropiarse cosa baldía comun y señalarla para sí". Se puede imaginar que Ñamsapa había conducido su hueste a las tierras yuncas de *Llacsatambo* en la época de las grandes emigraciones hacia la *chaupiyunga* y que, al momento de repartirse las tierras entre los "advenedizos", escogió un despoblado —quizá el sitio de San Damián— y se apropió de él. O se trata tal vez de un antepasado-héroe momificado, llevado por sus descendientes a las tierras que querían conquistar y cuya apropiación se atribuía a su milagrosa intervención.

** Gracias a la continuación de la descripción de la fiesta de la *Ynacha*, este pasaje casi incomprensible, se aclara. "Tienen vnas mascararas. o caratulillas cortadas / del rostro de vn hombre con el mismo hueso y piel, como estaua antes, para la qual deuen tener algun modo de sierra / o instrum(en)to muy agudo. Esta mascara su[e]le ser de algun Indio muy noble. o valiente. o pers(on)a señalada, a esta hacen fiesta / q(uan)do el *mays* esta de saçon. y preparando dos dias la *chicha* y lo demas *necess(ari)o* El tercero. y quarto se traen en unas / como andas vnos *hachos* colgando *mays* al cuello. y ponese vno la mascara y traenle en andas. y el sacrificio q(ue) le / ofrecen es echar las indias en el suelo vnos pedacitos de *sebo* de llama. esta fiesta dura dies dias." Si Ñamsapa representa el vínculo con la *pacarina*, se puede imaginar que el gesto de que se

69. chaymantas aucapi apimuspari hu(24)yantatac cochuspa caymi sinchi cascay ñispa (25) taquichircan
/ chaymantas awqapi hapimuspari uyantataq kuchuspa "kaymi sinchi kas-qay" ñispa takichirqan /
70. cay aucapi ña aiptinsi qui(26)quin chay runa huauqui ñam ari huano-(27)chihuanqui ancha camasca runatacmi (28) carcani huayotatac rurahuan-qui ño(29)cactari ña pampaman llocçipac capti alli (30) carahuanqui opia-chihuanqui ñispas ñic (31) carcan
/ kay awqapi ña hapiptinsi kikin chay runa "wawqi, ñam ari wañuchiwanki; ancha kamasqa runataqmi karqani' huayotataq rurawanki; ñuqaktari ña pampaman llusiyapaq kaptiy alli qarawanki upyachiwanki" ñispas ñiq kar-qan /
71. cayta oyarispatacsi cay [hua] huaqui(32)nin huayocunacta carac opiachic carcan (33) canan ponchaomi pampapi taquinqui ñocahuã (34) ñispa
/ kayta uyarispatacsi kay wakinnin huayokunakta qaraq upyachiq karqan "kanan punçawmi pampapi takinki ñuqawan" ñispa /
72. chaymantam cay huayocta aparispa(35)tac yscay ponchao huantunacoc car-can
/ chaymantam kay huayokta aparispataq iskay punçaw wantunakuq kar-qan /
73. (36) cayantin ponchaomi çarahuanpas papa(f.94r)(1)huanpas yma ayca coscanhuanpas huarcunacuc (2) carcan
/ qayantin punçawmi sarawanpas papawanpas ima hayka qusqanwanpas warkunakuq karqan /

69. Después, cuando capturaban [a alguien] en la guerra, le recortaban el rostro [y, transformándolo en máscara,] bailaban llevándolo. Decían que de esto derivaba su valentía.*
70. Y los hombres mismos que habían sido capturados en la guerra, solían decir: "Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes.* Harás de mí un huayo** y, cuando esté por salir a la pampa, me ofrendarás buenas cantidades de comida y bebida".
71. Respetando estas palabras, [la gente] ofrendaba comida y bebida a los demás huayos diciéndoles: "Hoy día bailarás conmigo en la pampa".*
72. /Sabemos que/ transportaban a estos huayos (¿los hombres que llevaban las máscaras?) en literas durante dos días.
73. Al día siguiente, colgaban [en las literas (?)] maíz, papas y cualquier otro tipo de ofrenda.

habla, aconteció en tiempos antiguos, en su comunidad de origen. La relación entre el culto de la fertilidad y el hecho de cubrirse el rostro con una máscara de piel humana hace pensar en el culto de Xipe Totec en el antiguo Méjico. A. M. Hocquenghem nos ha mostrado dibujos mochicas que ilustran ritos análogos.

69. Uno de los numerosos gestos cuya repetición asegura la transmisión de un aspecto de la fuerza vital, en este caso: la "valentía" (*sinchi casca*) de los héroes, cuyos rostros llevaban en forma de máscara.

70.* *ancha camasca* = uno que recibía en abundancia la fuerza vital transmitida por un huaco o un antepasado y que poseía poderes chamánicos.

** Probablemente derivado de wayu- "colgar". Quisá el nombre de la máscara en cuestión.

71. Es decir: "Hoy día en la pampa (*terreno plano donde se desarrollaban las ceremonias rituales*) bailarás colocándote mi rostro transformado en máscara".

74. cay huarcunacoytas caycunacta apa(3)cuspa omapacha ñisca yurimusqanman kutin(4)ca ñispa hunancharcancu
/ kay warkunakuytas "kaykunakta apakuspa omapacha ñisqa yurimusqanman kutinqa" ñispa unancharqanku /
75. chaysi rimacospapas (5) huc rimaytatac simintaca hucman quincochis(6)pa rimac carcan
/ chaysi rimakuspapas huk rimaytatac simintaqa hukman qinquchispa rimaq karqan /
76. chaypac fiestanpi cay taqui(7)cuytam pih.ca ponchaopi puchocarcan allauca(8)cunari ynatac hucpi
/ chaypac fiestanpi kay takikuytam pichqa punçawpi puchukarqan, allaucakunari hinatac hukpi /

74. /Se dice que/ creían que Omapacha regresaría al lugar de su nacimiento llevando las ofrendas que habían colgado allí.*
75. Solían contar también otras variantes [de esta tradición], desarrollando su relato de otra manera.*
76. /Sabemos que./ en su fiesta, celebraban un baile que duraba cinco días, los allauca hacían lo mismo.

74. Una derivación quechua de *omapacha* es poco probable (<uma "cabeza"). Encontramos, en Torero 1970, una citación de las *Relaciones Geográficas de Indias* ("Descripción de la Tierra del Repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la Corona Real" - 1586) que define este término. "Del nombre de la localidad de Omapacha se indica que "quiere decir, en lengua antigua de los propios indios particular tierra de aguas, por haber copia de manantiales". Y, precisamente, *oma* (= uma) significa "agua" en todos los idiomas arus conocidos" (p. 241). Otra posible traducción de este pasaje es: "/Se dice que/ creían que iba a volver al lugar de su nacimiento, Omapacha". Es poco probable, sin embargo, que se trate de un topónimo. En 24:77, Omapacha se identifica con el equivalente allauca de Ñamsapa, Chutacara. En 24:113, se pide al yañca que interceda ante Omapacha en favor de los que habían tenido éxito en la competencia de arrojar el huichco. En 31:41, vimos que el yunca Yasali, al alcanzar la edad adulta, llegó a ser yañca de Omapacha en los ritos que conmemoraban la llegada de éste de Yaurillancha (lugar de origen de los concha). En 31:43 se señala que los concha también celebraban la fiesta de Omapacha con ritos semejantes a los de los checa, disfrasándose con los huayos y arrojando el huichco contra los chutas. Parece evidente que Omapacha es el nombre genérico o regional para un huaca asociado, por un lado, con el valor y la fuerza bélica (conferida a los guerreros de las diversas comunidades por las máscaras hechas con los rostros de héroes antiguos de sus propias comunidades o de enemigos valerosos y grandes camascas capturados en batalla) y, por otro lado, con ritos de fertilidad (la procesión de los huayos, la fabricación de los chutas, los bailes y los rescos). Omapacha les trae a los "advenedizos" la legitimidad que confiere una divinidad originaria de sus pacarinas. El nombre de Omapacha corresponde muy bien a la tierra de lagunas —tierra de agua por excelencia— de las faldas de la cordillera de Pariacaca de donde provenían los checa y los concha (Huichicancha y Yaurillancha). Es un vínculo con las épocas antiguas cuando aún no existían Pariacaca y Carhuincho (probablemente dioses de los yuncas no obstante la filiación que los "advenedizos" establecieron con el primero). El hecho de haberle atribuido la función de yañca (oficio hereditario) a un yunca, Yasali, muestra el mismo afán de sincretismo ritual que explica la alternancia de este rito que conmemora el origen de los checa con los ritos de fertilidad de los yuncas — la Macua.

75. Enunciado que admite varias interpretaciones; *simi* significa "boca" → "habla"; "palabra" → discurso → relato"; *quincochispa* = "haciéndolo serpentear". Se trata aquí tal vez de las diversas variantes o episodios del taqui dedicado a Omapacha.

77. cay chutacaras omapacha* (9) ñiscatac cay quiqintacsi vichicanchamanta (10) huaquinincunahuan hamurcancu
/ kay chutacaras — omapacha ñisqataq — kay kikintaqsi vichicanchamanta wakinninkunawan hamurqanku /
78. chaysi (11) runa caspatac rumiman chirayarca
/ chaysi runa kaspataq rumiman chirayarqan /
79. chay ru(12)na caspa huaracacuscansi*
/ chay runa kaspawarakakusqansi /
80. chay huaracampas (13) chaymanta chay pisco*yna ricchaccunas paipac (14) visan
/ chay warakanpas chaymanta chay pisquhina rikchaqkunaspaypaq visan /
81. chaymanta chay huanapayas canan chay(15)ta pucoptin llamacunacta (llactacuna)* raquimuc
/ chaymanta chay huanapayas kanan chayta pukuptin llamakunakta llaqtakuna rakimuq /
82. (16) cayhuantacsi pacarimurcanpas
/ kaywantaqsi paqarimurqanpas /
83. chay llamarai(17)cutacsi huaquinin huanapayacunactapas (18) huacaycharcancu
/ chay llamaraykutaqsi wakinnin huanapayakunactapas waqaycharqanku /

77. N.M. *masoma* / *chutacara*.

79. Señal en el texto (después de *huaraca*) y al margen.

81. Palabra encerrada en un círculo para destacarla. N.M. *significa ydolo* destacada de la misma manera.

77. /Se cuenta a propósito de/ este Chutacara* —llamado también Omapacha— que él mismo vino con los demás [hombres] de Huichicancha.
78. También había sido un hombre; [después] se transformó en piedra.
79. Cuando era hombre llevaba una huaraca.*
80. Y esa su huaraca —y las [huaracas] que tienen la apariencia de pájaros— son sus huisas.*
81. Cuando [Chutacara (?)] sopló el huanapaya,* los huacas locales** repartieron a las llamas.
82. Así fue su origen.
83. A causa de[el origen de] estas llamas, [la gente] guardaba los demás huana-payas.*

77. Una nota al margen señala la asociación: "masoma / chutacara". Véase nota 50.

79. O tal vez: "se servía de una huaraca (honda)".

80. Término desconocido. En la traducción francesa utilizamos el concepto de "silbar" (cf. Holguín: "viçani-llamar con el siluo": "y esa su huaraca - las huaracas, que tienen la apariencia de pájaros, silban para él". Sentido que no es imposible en el contexto, ya que estas hondas, volteadas muy rápidamente en algún baile ritual, podrían producir un silbido que recuerde el gesto de Chutacara que, al soplar el huanapaya, dio origen a los rebaños. Otros sentidos de *huisa* (/wisa/) son una variedad de sacerdote o curandero (Guaman Poma de Ayala, f.277-8) y el primero que nace de dos mellizos (Bertonio). Para Polo de Ondegardo (Instrucción contra los ritos de los Indios, cap. xiii), *viça* no es el nombre del sacerdote; designa el sacrificio que tiene como fin debilitar la fuerza de los huacas de los enemigos. Ninguno de estos sentidos parece particularmente apropiado en el contexto.

81.* Una variedad de caracol (o concha marina) según el hispanismo de 24:85.

** El sentido del término *llactacuna* empleado en el texto quechua está precisado por una N.M. en castellano: "significa ídolo".

83. Los huacas locales repartieron sus rebaños al soplar Chutacara su huanapaya. Por eso, la posesión de un huanapaya distingue al propietario de llamas que conserva este instrumento en homenaje al huaca que dio origen a su prosperidad.

84. cay caytam allaucamanta (19) chutacarap fiestanta rurac carcancu
/ kay kaytam allaucamanta chutacarap fiestanta ruraq karqanku /
85. checa(20)cunapas conchapas mayquin runapas chay (21) caracoltaca atallintacmi llamayoccuna
/ checakunapas conchapas, mayqin runapas chay caracoltaqa hatallintaqmi, llamayuqkuna //
86. § (22) chaymantam canan cay quiquin ñiscanchiccu(23)nacta yscay huata taquircan huatampi huc (24) mitalla
// chaymantam kanan kay kikin ñisqanchikkunakta iskay wata takirqan watanpi huk mitalla /
87. chaysi yscan huata captinpas yscay (25) mitallatac taquircan.
/ chaysi iskay wata kaptinpas iskay mitallatac takirqan /
88. chaymantam canan (26) yscay huatatac mac*hua* sutioc taquicta ta(27)quircan
/ chaymantam kanan iskay watataq mac*hua sutiuyuq takikta takirqan /
89. cay ñaupa ñiscanchicca yunca (28) sutiocmi
/ kay ñawpa ñisqanchikqa yunca sutiuyuqmi /
90. cay mac*hua ñiscanchicpaq mitam(29)pim canan yscan huatatac taquircan
/ kay mac*hua ñisqanchikpaq mitanpim kanan iskay watataq takirqan /

88. Corresponde al *macua* del título; *hu* = /w/, cf. *machachuy* /*machakway*/ etc.

84. /Sabemos que/ éstos eran [los ritos] que celebraban los allauca en la *fiesta* de Chutacara.
85. /También es cierto que/ cualquier hombre de los checa o de los concha que lleva en sus manos [uno de] estos *caracoles* (*los huanapayas*) es un propietario de llamas.
86. Celebraban estos bailes que acabamos de mencionar una sola vez al año durante dos años.
87. Quiere decir que durante estos dos años /según cuentan,/ bailaban sólo dos veces.*
88. Entonces, durante los dos años [que seguían], se celebraba un baile llamado *Macua*.
89. Este, del cual hemos hablado antes, lleva un nombre *yunca*.*
90. En la época del *Macua*, también se bailaba dos años [seguidos].

87. Entre una serie de enunciados donde la partícula asertiva indica un conocimiento directo de la naturaleza de estos ritos, se introduce la partícula citativa. A partir del enunciado 88, reaparece el modo asertivo. Se trata efectivamente de partículas que expresan más bien el grado de énfasis o la actitud general del redactor o de sus informantes y, a veces, un reflejo mecánico y no necesariamente un criterio testimonial absoluto.

89. En efecto, el título se refiere a los bailes de los "macua yunca". En la Carta Annuá 1609, al hablar de la fiesta de Ynacha y del encender la "lumbre nueva" se menciona que "se visten los indios al modo de los yuncas". Sugiere que son los mismos indios que, al repartirse entre ellos los *huacas* locales de los yuncas, también aprendieron sus ritos. Se asociaban a comunidades yuncas (los mutucaya o los colli, véase 24:132) para realizar estos ritos. Así, durante dos años seguidos, veneraban a sus propios *huacas*, llevados con ellos desde su comunidad de origen (ceremonias que garantizaban la fertilidad de su propio grupo) y, después, durante dos años seguidos, celebraban el culto de los *huacas* locales yuncas (lo que aseguraba la protección de los seres sagrados locales y la fructificación de las tierras y los rebaños que habían usurpado).

91. huc (30) chupa ñisca ychucta pirtaspas* ancha quero(31)cunacta chacnasp
chayman pilluic carcã (32) yscayta
/ huc chupa ñisqa ichukta pirtaspas ancha qirukunakta çagnasp
chayman pillwiq (?) karqan iskayta /
92. caymi suninman canchis ricra chic(33)tayoc
/ kaymi suninman qançis rikra chiqtayuy /
93. chaymantam atunninmanmi yscay (34) [br] braço alli macallanchic*yna
/ chaymantam hatunninmanmi iskay braço alli makallanchikhina /
94. humampim (35) canan caçira sutioc hocsatac caypa sapinmi (36) puca pu-
calla caytas churac carcan caymi (f.94v) (1) ac<C>han ñispa
/ umanpim kanan caçira sutiuyq uqsatac — kaypa sapinmi puka pukalla —
kaytas çuraq karqan “kaymi aqchan” ñispa /
95. chaymantas ña tucoyta allichas(2)pa hueta yomca ñispa carip hunanchay-
(3)ninta churarcán
/ chaymantas ña tukuyta allichasp hukta “yomca” ñispa qarip unanchay-
ninta çurarqan /
96. huctari huasca sutioc(4) huarmip onanchayninta churarcán
/ huktari huasca sutiuyqta warmip unanchayninta çurarqan /
97. ña (5) churaspam kanan tukuy runakuna alli pachan(6)ta tamta ñiscantapas
churuscapa sitayta (7) ña callarircancu
/ ña çuraspam kanan tukuy alli pachanta tamta ñisqantapas çurakuspa
sitayta ña qallarirqanku /

91. = *pintaspas* (?).

91. Trenzaban* (?) una variedad de ichu llamada chupa; [luego] ataban una
gran cantidad de palos y allí [...] dos.**
92. Estos tenían siete brazos y medio de alto
93. y fácilmente, dos brazos de ancho.
94. Ponían paja de una variedad llamada casira —ésta tiene una raíz de un rojo
muy vivo— sobre su cabeza para representar la cabellera.
95. Cuando terminaban de preparar [las dos estatuas (?)], a una le colocaban la
señal del varón que llaman yomca.*
96. A la otra, colocaban la señal de la mujer llamada huasca.*
97. /Sabemos/ que enseguida todos se vestían con ropa fina y lo que llaman
tamta* y empezaban [a competir] arrojando

91.* Quisá un hispanismo. En este caso, sería “pintaban”; no conocemos término quechua que corresponda a *pirta-*. Encontramos en Adelaar (1977), y Parker (1976) la forma *pilta-* (variante de *pillta-* en Parker) con el sentido de “trenzar” que no sería inapropiado en este contexto.

** Tampoco conocemos la forma *pillwi-* que se encuentra aquí. Según los ritos que se describen enseguida, debe tratarse de algo que se aproximaba a la representación de dos seres humanos. En este caso, los detalles señalados por la “Carta Annua” no nos ayudan, ya que parecen describir otra ceremonia (con fines análogos probablemente; véase 24:58). Los jesuitas hablan de un “palio”, es decir, de otro tipo de competencia y de “unas plumas de colores” colocadas en “cuatro hastas a trecho”. Es verdad que los jesuitas no asistieron personalmente a estas ceremonias. Sin embargo, es probable que su información corresponda a otra variante o episodio de este rito.

95. Derivado tal vez de /yuma-q/ “el que engendra” (¿deformación fonética aru?).

96. Derivado tal vez de /waça-q/ “la que pare” (¿deformación fonética aru?).

97. Arriaga habla de “unos alsacuellos de plumas que llaman huacras, y en otras partes tamta” (p.213).

98. cay si<ta>na[ta]m* vihco. suti(8)oc,
/ kay sitanam vihco sutiyaq /
99. cayta sitaipac ña[..*]*upacnin ponchaopitac(9)mi tucoy ynantin caullamacu-
naman ric car(10)cancu
/ kayta sitaypaq ñawpaqnin punçawpitaqmi tukuy hinantin caullamakuna-
man riq karqanku /
100. llamantapas ymanam pariacaca(11)man campanillayocta chaymanta sarçi-
llo(12)yucta aparcan chay*yna
/ llamantapas, imanam pariacacaman, campanillayucta chaymanta sar-
çilloyuqta aparqan chayhina
101. chaysi tucoynin (13) runacuna chaucallamanpas curri ñisca tambo(14)sica
orcomanpas ric carcancu çapampi caulla(15)mancunamanpas
/ chaysi tukuynin runakuna chaucallamanpas curri ñisqa tambosica
urqumanpas riq karqanku sapanpi caullamancunamanpas /
102. chay pacha cay caullama(16)cunaman rispas chay caracol ñiscanchic(17)ta
huacachispa pucupayaspa ric carcancu
/ chay pacha kay caullamakunaman rispas chay caracol ñisqanchikta
waqachispa pukupayaspa riq karqanku /
103. chay(18)pammi* çapampi runacunapas huaquinin (19) taricnincunaca cay
caracol ñiscanchicta (20) atallircancu
/ chaypa[q]mi sapanpi runacunapas wakinnin tariqninkunaqa kay caracol
ñisqanchikta hatallirqanku /
104. chaymantam canan cay (21) chuta* ñiscanchicta ña yscayninta sayachis-
(22)pa sitayta callarircan /
/chaymantam kanan kay chuta ñisqanchikta ña iskayninta sayachispa
sitayta qallarirqan /

98. Corrección de metátesis: *sinatam*.

103. = *chaypacmi*.

104. N.M. *chuta*.

98. [un objeto] llamado huichco.*
99. El día anterior todos iban a sus caullamas.*
100. Llevaban a sus llamas adornadas con *campanillas* y con *zarcillos*, como lo hacían cuando las llevaban a Pariacaca.
101. /Se dice que/ todos iban a Chaucalla y al cerro de los Tambosica llamado Curi,* cada uno donde sus caullamas.
102. Cuando éstos iban a sus caullamas, hacían resonar sus caracoles soplándolos.
103. /Sabemos que,/ por ese motivo, cada uno de [estos] hombres y también las otras personas que los encontraban [por el camino] llevaban estos caracoles en sus manos.*
104. Entonces, /se dice que/ enderezaban a las dos [estatuas (?)] que llamamos chutas y empezaban a arrojar [el huichco].

98. O quizá *huicho* (grafía en el Ms: *vihco*). Término desconocido.

99. Arriaga, hablando de las *conopas* menciona "otras para el aumento del ganado, que llaman caullama, que algunas veces son de figuras de carneros" (p.204).

101. Véase nota 24:8.

103. Como símbolo de ser propietario de llamas y para honrar a Omapacha-Chutacara (véase 24:83).

105. cayta sitaptinsi huar(23)micunaca ayllu ayllu yaicuspa sitaptin ma(24)na huancarayoc* huarmicunapas taquipuc (25) carcan cay simicta rimaspa huaccha churi(26)quicta chasquipuy ñispa huasca ñiscanchictari (27) huaccha churiquicta chasquipuytaq ñispatac
/ kayta sitaptinsi warmikunaqa ayllu ayllu yaykuspa sitaptin mana wankar[ni]yuq warmikunapas takipuc karqan kay simikta rimaspa "wakcha churiykikta çaskipuy" ñispa huasca ñisqanchiktari "wakcha churiykikta çaskipuytaq" ñispatac /
106. (28) chaysi cay sitaccuna chay chutap chucchanpi (29) chayachiptinca cayri maycancha tucoy huc ayllu(30)cunamanta hanacnin manyanpi chayachircã
/ chaysi kay sitaqkuna chay chutap chukchanpi çayachiptinca kayri mayqançã tukuy huk ayllukunamanta hanaqnin manyanpi çayachirqan /
107. (31) chaysi huc huacamaypac* ricranta o ymallanta(32)pas apaspa yañCacta coc carcan
/ chaysi huk huacamay[a]p rikranta o imallantapas apaspa yañcakta quq karqan /
108. cay yañcam (33) checamenta quipanpas m(art)yn misayauri carcan (34) allaucamantam ju(an) chumpiyauri huañuc
/ kay yañcam checamenta qipanpas martyn misayauri carcan | allaucamantam juan chumpiyauri wañuc /
109. cay (35) yañca ñiscanchicsi ña huc ayllu ñiscan(36)chic pochocaptin chay chutaman llocarcan (f.95r) (1) chay puypu ñisca huacamayap ricranta apas(2)pa
/ kay yañca ñisqanchiksi ña huk ayllu ñisqanchik puchukaptin chay chutaman llucarqan chay puypu ñisqa huacamayap rikranta apaspa /
110. [chaysi] chaysi maypihc. chayachircan chay(3)ta sorcuspa chaypi chay puypu ñiscahuan (4) hunanchamurcan
/ chaysi, maypiç çayachirqan, chayta surquspa chaypi chay puypu ñisqawan unanchamurqan /
111. chaysi ñatac hoc ayllu yai(5)cuspapas ynatac hocri ynatac
/ chaysi ñataq huk ayllu yaykuspapas hinataq, hukri hinataq /

105. Influencia aru (?): = huacarniyoc.
107. = huacamayap.

105. Mientras arrojaban [el huichco] —cada ayllu lo hacía por turno— las mujeres, sin tambores, bailaban para ellos y recitaban [el rezo siguiente a la intención del yomca (?): "¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!"; [después,] repetían las mismas palabras al huasca: "¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!"]".
106. Cuando los que arrojaban [el huichco] alcanzaban la cabellera del chuta, los hacían subir —quienes quiera que fuesen— al lugar más alto de la asamblea, encima de los demás ayllus.
107. Entonces, traían un ala de huacamayo o algún otro objeto al yañca [del ayllu victorioso (?)].
108. /Sabemos que,/ posteriormente,* el yañca de los checa se llamó Martín Misayauri y el de los allauca, el fallecido Juan Chumpiyauri.
109. /Se dice a propósito de/ estos yañcas que, cuando un ayllu acababa su turno, subían a la chuta llevando el ala de huacamayo llamada puypu.
110. Sacaban [el huichco] de cualquier sitio que hubiera alcanzado y señalaban el lugar con el puypu.
111. Cuando le tocaba el turno a otro ayllu hacían lo mismo, y así con todos los demás.

108. Es decir, después de la conquista y de la cristianización de la región como lo implican los nombres Juan y Martín. ¿Una denuncia (al menos en el caso del checa)?

105. cayta sitaptinsi huar(23)micunaca ayllu ayllu yaicuspa sitaptin ma(24)na huancarayoc* huarmicunapas taquipuc (25) carcan cay simicta rimaspa huaccha churi(26)quicta chasquipuy ñispa huasca ñiscanchictari (27) huaccha churiquicta chasquipuytaq ñispatac
/ kayta sitaptinsi warmikunaqa ayllu ayllu yaykuspa sitaptin mana wankar[ni]yuq warmikunapas takipuc karqan kay simikta rimaspa "wakcha churiykikta çaskipuy" ñispa huasca ñisqanchiktari "wakcha churiykikta çaskipuytaq" ñispatac /
106. (28) chaysi cay sitaccuna chay chutap chucchanpi (29) chayachiptinca cayri maycancha tucoy huc ayllu(30)cunamanta hanacnin manyanpi chayachircā
/ chaysi kay sitaqkuna chay chutap chukchanpi çayachiptinca kayri mayqançá tukuy huk ayllukunamanta hanaqnin manyanpi çayachirqan /
107. (31) chaysi huc huacamaypac* ricranta o ymallanta(32)pas apaspa yañCacta coc carcan
/ chaysi huk huacamay[a]p rikranta o imallantapas apaspa yañcakta quq karqan /
108. cay yañcam (33) checamenta quipanpas m(art)yn misayauri carcan (34) allaucamantam ju(an) chumpiyauri huañuc
/ kay yañcam checamenta qipanpas martyn misayauri carcan | allaucamantam juan chumpiyauri wañuc /
109. cay (35) yañca ñiscanchicsi ña huc ayllu ñiscan(36)chic pochocaptin chay chutaman llocarcan (f.95r) (1) chay puypu ñisca huacamayap ricranta apas(2)pa
/ kay yañca ñisqanchiksi ña huk ayllu ñisqanchik puchukaptin chay chutaman llucarqan chay puypu ñisqa huacamayap rikranta apaspa /
110. [chaysi] chaysi maypihc. chayachircan chay(3)ta sorcuspa chaypi chay puypu ñiscahuan (4) hunanchamurcan
/ chaysi, maypiç çayachirqan, chayta surquspa chaypi chay puypu ñisqawan unanchamurqan /
111. chaysi ñatac hoc ayllu yai(5)cuspapas ynatac hocri ynatac
/ chaysi ñataq huk ayllu yaykuspapas hinataq, hukri hinataq /

105. Influencia aru (?): = huacarniyoc.
107. = huacamayap.

105. Mientras arrojaban [el huichco] —cada ayllu lo hacía por turno— las mujeres, sin tambores, bailaban para ellos y recitaban [el rezo siguiente a la intención del yomca (?): "¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!"; [después,] repetían las mismas palabras al huasca: "¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!"]".
106. Cuando los que arrojaban [el huichco] alcanzaban la cabellera del chuta, los hacían subir —quienes quiera que fuesen— al lugar más alto de la asamblea, encima de los demás ayllus.
107. Entonces, traían un ala de huacamayo o algún otro objeto al yañca [del ayllu victorioso (?)].
108. /Sabemos que,/ posteriormente,* el yañca de los checa se llamó Martín Misayauri y el de los allauca, el fallecido Juan Chumpiyauri.
109. /Se dice a propósito de/ estos yañcas que, cuando un ayllu acababa su turno, subían a la chuta llevando el ala de huacamayo llamada puypu.
110. Sacaban [el huichco] de cualquier sitio que hubiera alcanzado y señalaban el lugar con el puypu.
111. Cuando le tocaba el turno a otro ayllu hacían lo mismo, y así con todos los demás.

108. Es decir, después de la conquista y de la cristianización de la región como lo implican los nombres Juan y Martín. ¿Una denuncia (al menos en el caso del checa)?

112. [n] chaymantas (6) ñatac huasca ñiscanta huarmipac sitar(7)ca churita yma ayca micunallaytapas coanca (8) ñispa chaymanta yomca ñiscanchictari (9) cari churita chauracta* yma ayca causaycu(10)nacta coanca ñispa / chaymantas ñataq huasca ñisqanta warmipaq sitarqan "churita ima hayka mikunallaytapas quwanqa" ñispa chaymanta yomca ñisqanchiktari "qari churita chawar{ak}ta ima hayka kawsaykunakta quwanqa" ñispa /
113. ña may pacham yscay(11)nin chutacunacta sitayta puchocarcen chay (12) pachas chay ñawi ñiscapi chuchapi chayachic(13)cuna yañicaman llamanta cayhuan cay (14) homapacha ñiscacta villapuay ñispa coc (15) carcan, / ña may pacham iskaynin chutakunakta sitayta puchukarqan, chay pachas chay ñawi ñisqapi chukchapi çayachiqkuna yañicaman llamanta "kaywan kay homapacha ñisqakta willapuway" ñispa quq karqan /
114. chaysi cay huchuylla llamactaca (16) chay llamayoc manatac anchantaca* apacoc(17)cho / chaysi kay huchuylla llamaktaqa chay llamayuq manataq anchantaqa apakuqchu /
115. yañicamusca ñiscallanchictacsi ayca (18) llama captinpas apacoc micococ — / yañicamusqa ñisqallanchiktaqsi hayka llama kaptinpas apakuq mikukuq //
116. §(19) chaymantam canan ñatac cayantin pon(20)chao ancha tutamanta quimquillaman tucoy (21) runacuna ric carcancu // chaymantam kanan ñataq qayantin punçaw ancha tutamanta quimquillaman tukuy runakuna riq karqanku /
117. chay quimquilla ñis(22)canchic huacas ancha llamayoc yma ay(23)cayoc / chay quimquilla ñisqanchik huacas ancha llamayuq ima haykayuq /

112. Influencia aru (?): = *chaurta*.

114. *n* ≠ *y* (?).

112. Entonces, arrojaban [el huichco] contra el huasca a fin de obtener hijas y toda clase de comida; enseguida, lo arrojaban contra el yomca para obtener hijos, chahuar* y todo lo necesario para su subsistencia.**
113. Al acabar de arrojar [el huichco] contra los dos chutas, los que habían alcanzado los ojos y el cabello ofrecían llamas al yañca pidiéndole que intercediera ante Omapacha por ellos.
114. Los propietarios de llamas no se llevaban consigo una gran cantidad de estas sus llamitas.
115. Sólo los que habían sido nombrados yañcas se llevaban y se comían todas sin importar cuántas hubieran sido.
116. /Sabemos que,/ al día siguiente, muy temprano, todos se dirigían hacia [el santuario de] Quimquilla.
117. /Cuentan que/ este huaca que llamamos Quimquilla poseía una gran cantidad de llamas y todas las demás cosas [útiles para la supervivencia de los hombres].*

112.* Chhahuar. Cabuya cañamo desta tierra de hoja de maguey" (Holguín). Servía a la fabricación de sogas, etc.

** Aparte de los alimentos, asimilados a lo femenino, todo lo que era necesario a la vida cotidiana, como el maguey cuya fibra se aprovechaba, la madera para las construcciones, etc. Habitualmente traducimos *causaycuna* por "costumbres". Aquí el contexto no permite esta glosa. Sin embargo, no falta un vínculo semántico entre "costumbre" (es decir: lo que se realiza habitualmente) y "lo necesario cotidiano" (lo que debe ser garantizado).

117. Ya en 24:52, se había mencionado el hecho que Quimquilla era un *curaca huaca* y que "era el más estimado de todos". Poseía todas las riquezas materiales que podían servir para el bienestar de las comunidades.

118. chayta coyaicuanca ñispas tucuy (24) runacuna allaucapas ric carcan chaypi (25) llamayta mañamusac ñispa
/ chayta "kuyaykuwanqa" ñispas tukuy runakuna allaucapas riq karqan "chaypi llamayta mañamusac" ñispa /
119. chayman (26) rijpaci aslla tictinta ashuanta cocanta (27) apac carcan chay huanapaya ñiscanchic(28)tari huacachipayaspa
/ chayman riypaqsi aslla tictinta aswanta kukanta apaq karqan chay huanapaya ñisqanchiktari waqachipayaspa /
120. chaymantas ñaupac(29)nin ponchaopitacsi vichucmaricuna* cay(30)mi tucuy satpasca sulpahca yaçapacuna (31) chay quiquin quimquillapitac taquicar(32)can llamantapas nacaspa poconim ñis(33)pa
/ chaymantas ñawpaqnin punçawpitaqsi vichucmarikuna, kaymi tukuy satpasca sulpahca yaçapacuna chay kikin quimquillapitaq takiq karqan llamantapas nakaspa "puqunim" ñispa /
121. chaymantam ñatac huraycumor(34)can maypim quiraraya tiarcan chay anac(35)nin pampaman
/ chaymantam ñataq uraykumurqan, maypim quiraraya tiyarqan, chay hanaqnin pampaman /
122. cay pampam huaraca(36)ya sutioc,
/ kay pampam huaracaya sutiuyuc /
123. caypim ñatac ymanam llac(f.95v)(1)satampopi yomca huascakta sayachircan
/ kaypim ñataq, imanam llacsatampopi, yomca huascakta sayachirqan /

120. = vichocamaricuna.

118. Para conseguir su favor, todos los hombres incluso los allauca* hacían un peregrinaje [a su santuario]; "Allí pediremos nuestras llamas" decían.
119. A fin de realizar eso, llevaban una pequeña cantidad de su ticti, chicha y coca y hacían sonar sus huanapayas por todo el camino
120. El primer día, los huichumari* y todos los satpasca y los sulpahca yasapa** bailaban dentro del [santuario] mismo de Quimquilla, sacrificándole sus llamas con la esperanza de prosperar.
121. Después, bajaban de nuevo a la pampa que se encuentra por encima [del santuario] de Quiraraya.
122. El nombre de esta pampa es Huaracaya.
123. Aquí alzaban el yomca y el huasca como habían hecho en Llacsatambo.

118. Es curiosa la especificación de la participación de los allauca. Significa tal vez que éstos, ya particularmente favorecidos por la posesión de dos huacas tan estimados como Macacalla y Chutacara, también respetaban a Quimquilla por ser él un curaca huaca. Precisa recordarse del estatuto privilegiado de los allauca (*los del lado derecho*) que eran los primeros en recibir los huacas distribuidos entre los ayllus (24:49) y los primeros en hacer el peregrinaje a Llocllayhuancupa (20:12).

120.* cf. la grafía vichocamari (11:19).

** Hay un cambio de modalidad; el enunciado empieza con un sintagma conectivo: chaymantas, con sufijo citativo que se repite después de ponchaopitacsi; la segunda parte del enunciado se introduce con un sintagma presentativo: caymi al cual se ha agregado un morfema asertivo. No significa necesariamente una señal que indica dos grados de conocimiento diverso de parte del redactor. Entran en juego la naturaleza mecánica de la transcripción, el "asertivo" que refleja el estilo oral de los testigos de los ritos que transmiten la información, y el "citativo" que refleja los automatismos del desarrollo de la narración.

124. (2) chuta ñiscacta chay*ynallatac sayachir(3)can
/ chuta ñisqakta chayhinallataq sayachirqan /
125. llamapac cay llamapacmi horcopac (4) chinapac ynatac sitarcancu
/ llamapaq kay llamapaqmi urqupaq chinapac hinataq sitarqanku /
126. cay sitayta (5) puchucaspam canan ymanam llacsatam(6)pupi carcan yna-
llatac llamanta yañcamã* (7) coc carcan cayhuan muchapuay allitac (8) ca-
sac ñispa
/ kay sitayta puchucaspam kanan, imanam llacsatampupi karqan, hinalla-
taq llamanta yañcaman quq karqan "kaywan muchapuway; allitac kasaq"
ñispa /
127. chaymantam canan caymã (9) cutimuspa ymanam quimquillaman(10)pas
hoño hoñolla ric carcan llaman(11)tapas campanayocta aysaspa ynallatac
(12) cutimorcancu
/ chaymantam kanan kayman kutimuspa, imanam quimquillamanpas huñu
huñulla riq karqan llamantapas campanayuqta aysaspa, hinallataq ku-
timurqanku /
128. caytam carcocaya ñin(13)cu
/ kaytam carcocaya ñinku /
129. ymanam allimanta coyo coyoilla (14) rihuan* yna caycuna puricoytas
huaro(15)cactam tumani ñispa ñircancu
/ imanam allimanta kuyuy kuyuylla richwan hina, kaykuna purikuytas
"huarocaktam tumani" ñispa ñirqanku /
130. cay hua(16)roca ñiscanchicta tumaspas chay hua(17)napaya ñiscanchictapas
pocopayaspa (18) ric. carcancu
/ kay huaroca ñisqanchikta tumaspas chay huanapaya ñisqanchiktapas
pukupayaspa riq karqanku /
131. cay chicallactam yachanchic
/ kay chikallaktam yaçanchik /

126. La forma gráfica parece corresponder a *yāmcamã* (interpretación poco probable).

129. = /ri-y-wan/ o /richwan/ (?).

124. Hacían lo mismo con el chuta.
125. Competían arrojando [el huichco] para obtener llamas, llamas machos y hembras.
126. Cuando acababan, de la misma manera que lo habían hecho en Llacsatambo, daban sus llamas a los yañcas pidiéndoles que adorasen por ellos; así [creían que su suerte] iba a ser buena.
127. Después, regresaban aquí; venían todos juntos, jalando a sus llamas adornadas con campanas exactamente como habían hecho cuando se dirigían [al santuario] de Quimquilla.
128. Llamen a esta [procesión] Carcocaya.
129. /Según la tradición,/ decían que esta manera lenta de caminar, moviéndose apenas, representaba el rodeo de un huaroca.*
130. Caminaban rodeando el huaroca y soplando sus huanapayas.
131. Esto es todo lo que sabemos.

129. Término desconocido. Relacionado tal vez con huaraca "honda" (símbolo de Chutacara, manifestación local de Omapacha).

132. (19) *cay mac*hua ñiscacta yachanchic chayman*(20)*tam canan cay llacçatampopi yunca ñiscan*(21)*chicta huaquinin mutacaya runas carcan* (22) *nincu huaquinmi canan collis carcan* (23) *nincu ynam*
 / *kay mac*hua ñisqakta yaçanchik: chaymantam kanan kay llacçatampopi yunca ñisqanchikta wakinnin "mutacaya runas karqan" ñinku; wakinmi kanan "collis karqan" ñinku, hinam* /
133. *ychaca cay colli ñiscanchicca* (24) *yarutinepis tiarcan*
 / *ichaqa kay colli ñisqanchikqa yarutinepi tiyarqan* /
134. *caypac cascantam can** (25) *cay quipampi quillcasson* //
 / *kaypaq kasqantam {kan} kay qipanpi qillqasun* //

134. Palabra trunca: ✕ *canan*.

132. A propósito de la Macua, sabemos que una parte de la gente /citando la tradición/ dice que los yuncas que se encontraban en Llacsatambo eran mutucayas; los demás /citando [otra] tradición/ dicen que eran collis.*
133. Sin embargo, los colli, de los cuales hemos hablado, residían en Yarutine.*
134. Enseguida vamos a escribir sobre su pasado.

132. Véanse 9:21, 101 y 11:11 (Nota), 12. Tema del capítulo 25.

133. Centro ceremonial y probablemente *pacarina* de los colli. Corresponde quizá a Yelutina, sitio frío no muy lejos de San Damián, dedicado actualmente al pastoreo. Véanse 25:1, 2, 3, 19 y 28:6, 8.

1. (f.97v) (1) capi(tul)o 27* ymanam runacuna (2) ñaupá pacha huañuspa Pihca punchao(3)pim cutimoni ñispa rimarcancu (4) chay chaycunactam quillacason
 // capitulo 27: imanam runakuna ñawpa pacha wañuspa "pichqa punçawpin kutimuni" ñispa rimarqanku, chay chaykunaktam qillqasun //
2. § (5) ancha ñaupá Pachaca huc runa huañupti aya(6)taca ynallas churarayachircan pichca pon(7)chao cascancama
 // ancha ñawpa pachaqa huk runa wañuptin ayataqa hinallas çurarayachircan pichqa punçaw kasqankama /
3. chaysi animanri huc (8) chuspi chicallan, sio, ñispa pahuac carcan
 / chaysi animanri huk chuspi chikallan sio ñispa pawaq karqan /
4. (9) cay ña pahuaptinsi ñam rin pariacaca (10) camacnicchic* ruracninchicta ricumuypac (11) ñispas ñircancu
 / kay ña pawaptinsi 'ñam rin pariacaca kamaqninchik ruraqninchikta' rikumuypaq" ñispas ñirqanku /
5. huaquinmi canan ma(12)nas chay pachaca pariacaca carcancho*
 / wakinmi kanan "manas chay pachaqa pariacaca karqanchu" [ñispas ñirqan] /
6. ynallas (13) hanac ñicman pahuarcan <yaurillanchaman>
 / hinallas hanaq ñiqman pawarqan yaurillanchaman /
7. (Adición al margen: manarac pariacaca/capas, caruinchupas / ricriptintacsi yauri/lanchapi vichicancha / ñiscapipas runacuna/ca pacarimurcan
 / manaraq pariacacapas caruinchupas rikriptintaqsi yaurillanchapi vichicancha ñiscapipas runakunaqa paqarimurqan /)

1. Las cifras que indican este capítulo y el siguiente parecen corresponder más bien a 17 y 18 que a 27 y 28.

4. Lapsus; = *camacnicchic*.

5. Falta un sintagma verbal del tipo: *ñispa ñircan*.

1.

Capítulo 27.

 Vamos a describir cómo, en los tiempos antiguos, los hombres decían al morir que iban a volver al cabo de cinco días.
2. /Se dice que,/ en los tiempos muy antiguos, cuando un hombre moría, velaban* su cadáver durante cinco días.
3. Entonces, su ánima no más grande que una mosca [salía de su cuerpo] y echaba a volar produciendo un ruido sibilante.*
4. "Va a ver a Pariacaca, al que nos animó, al que nos hizo" decían.
5. Según otros, /se dice que,/en aquella época Pariacaca todavía no existía.
6. y que [las ánimas] sólo volaban hacia arriba a Yaurillancha.
7. (Adición al margen) Antes de la aparición de Pariacaca y de Carhuincho, los hombres tuvieron su origen en Yaurillancha y en Huichicancha.*

2. lit. "hacían quedar colocado".

3. En las tradiciones actuales, cierta clase de moscas representan las almas de los muertos; si entran en una casa, su "rumbido triste" anuncia la muerte de alguien presente.

7. Otra vez, una parte de la población no acepta su filiación con los huacas triunfantes. Las *pacarinas* de las dos comunidades "reducidas" en San Damián, los *checa* y los *concha*, se encontraban respectivamente en Huichicancha y Yaurillancha. Probablemente, antes de ocupar las tierras de los yuncas, sepultaban a sus muertos en la proximidad de estos lugares. Sabemos, por los procesos de idolatrías, que los muertos solían regresar a sus *pacarinas*.

18. ña chayamuptinsi huarminca (32) piñaspa ymanam chica quella canqui huaquinin (33) runacunaca mana pisipaspam chayacumon (34) camcho cayna yanca suyachicuhuanqui ñispas* (f.98r) (1)ancha piñapayarcán.
/ ña çayamuptinsi warminqa piñaspa “imanam chika qilla kanki; wakinnin runakunaqa mana pisipaspam çayakumun; qamchu qayna yanqa suyachikuwanki” ñispas ancha piñapayarqan /
19. chayhina piñaspas huar(2)minca huc curumtayhuan chay anima chaya-muc(3)ta chocarcán
/ chayhina piñaspas warminqa huk quruntaywan chay anima çayamuqta chuqarqan /
20. hina chucaptinsi tuylla sio, ñispa (4) cutircán
/ hina chuqaptinsi tuylla sio ñispa kutirqan /
21. chaymantas canan mana ña pi runa (5) huañuptinpas cutimuccho carcán —
/ chaymantas kanan mana ña pi runa wañuptinpas kutimuqchu karqan //

18. Al final de la página: *ancha*.

18. Cuando vino, su mujer enojada le dijo: “¿Por qué eres tan perezoso? Los otros hombres llegan sin faltar [a la costumbre]. ¿Quién eres tú para habernos hecho esperar ayer en vano?”* y le regañó sin parar.
19. Enojada así su mujer arrojó una tusa de maíz contra el *ánima* que llegaba.
20. [El *ánima*] produjo un ruido sibilante y luego regresó.
21. Desde entonces ya ningún hombre volvió después de morir.

18. lit. “¿Eres tú quien nos hizo esperar en vano (matis de “mentira”) ayer?”

8. chaymantas ca(14)nan pi<c>hca ponchaomanta ñatac cutimuc (15) carcan
/ chaymantas kanan pichqa punçawmanta ñataq kutimuq karqan /
9. chay ña, cutimuptinsi micuycunacta (16) vpyaitapas camarispas suyac carcan
/ chay ña kutimuptinsi mikuykunakta upyaytapas kamarispas suyaq karqan /
10. chaysi (17) ña chayamuspaça ñam cutimuni ñispalla (18) yayancunahuanpas huauquincunahuanpas an(19)cha cusicuc carcan mana ñam cananca vi(20)ñaypas huañosaccho ñispa
/ chaysi ña çayamuspaça “ñam kutimuni” ñispalla yayankunawanpas wawqinkunawanpas ancha kusikuq karqan “mana ñam kananqa wiñaypas wañusaqchu” ñispa /
11. chay pachas canan (21) runacuna ancha mirarcan
/ chay pachas kanan runakuna ancha mirarqan /
12. micunampapas (22) ñacay tarispa cacactapas patactapas chacram(23)pac allichaspa ancha ñacarispa causarcancu
/ mikunanpaqpas ñakay tarispa qaqaktapas pataktapas çakranpaq allichaspa ancha ñakarispa kawsarqanku /
13. (24) chay*yna captinsi chay pacha vc runa hua(25)ñurcan.
/ chayhina kaptinsi chay pacha huk runa wañurqan /
14. ña huañuptinsi chay runap yayan(26)cuna huauquincunapas huarminpas suyarcan (27) ña chayamunam captin pihcca ponchaonimpi
/ ña wañuptinsi chay runap yayankuna wawqinkunapas warminpas suyarqan ña çayamunan kaptin pichqa punçawninpi /
15. chay(28)si cay runaca manatac chaymurqanchu
/ chaysi kay runaqa manataq çayamurqanchu /
16. cayantin (29) ponchaopis soctantin ponchaopi<rac> çayamurcan
/ qyantín punçawpis suqtantin punçawpiraq çayamurqan /
17. chay(30)si yayanpas huauquinpas huarminpas ancha piñas(31)pa suyarqanchu
/chaysi yayanpas wawqinpas warminpas ancha piñaspa suyarqanku /

8. Después de cinco días solían volver [a sus casas].
9. [Sus familias] los esperaban preparándoles comida y bebida.
10. Al llegar no decían más que “Ya he vuelto” y se regocijaban mucho con sus padres y sus hermanos diciéndoles: “No voy a morir todavía para siempre”.
11. En aquella época la gente se multiplicó mucho.
12. Encontraban con duros esfuerzos lo necesario para sustentarse y trabajaban las crestas y las laderas [de los cerros] para hacer sus chacras viviendo con gran sufrimiento.*
13. Ocurrió que en esa época murió un hombre.
14. Sus padres, sus hermanos y su esposa lo esperaban el día en que debía llegar, cinco días después.
15. Pero este hombre no llegó.
16. Sólo al día siguiente, es decir, al sexto día, llegó.
17. Sus padres, sus hermanos y su mujer lo esperaban muy encolerizados.

12. Véase 1:9 nota.

1. (6) capi(*tul*)o 28 ymanam pariacacap (7) mitampi animacunacta carac (8) carcan chaymanta todos san(9)tospacri yma*ynam ñau-(10)pa pacha hunancharcan
// capitulo 28: imanam pariacacap mitanpi animakunakta qaraq karqan; chaymanta todos santospaqri imahinam ñawpa pacha unancharqan //
2. §(11) ñam ari* huaquinin capitulopi pariacaca[p fiestā]<cta> (12) [ta r] muchaypac rispa ymanam runacuna huañoc(13)nincunacta huacac carcan <caracpas carcan> chay chaycunacta rimar(14)canchic
// ñam ari wakinnin capitulopi pariacacakta muchaypaq rispa, imanam runakuna wañuqninkunakta waqqa karqan qaraqpas karqan, chay chaykunakta rimarqanchik /
3. chay carascancunacta yuyarispam canan (15) runacuna manarac alli xp(is-tia)noman tucospa rimar(16)cancu cay todos santopac ynatacmi viracochacuna(17)pas ayanta tullunta caran micochin ñispa [ygle] (18) aco ygleciaman huañucninchicunacta caramu(19)son ñispa ñaupapachaca yma ayca micoycu(20)nactapas alli chayascacamata apac carcan
/ chay qarasqankunakta yuyarispam runakuna manaraq alli xpistianoman tukuspa rimarqanku kay todos santo[s]paq: "hinataqmi viracochakunapas ayanta tullunta qaran mikuchin" ñispa "haku ygleciaman; wañuqninchikkunakta qaramusun" ñispa ñawpa pachaqa ima hayka mikuykunaktapas alli çayasqakamata apaq karqan /
4. (21) chayamantam canan huc runa huañuptinpas an(22)cha ñaupac cas-canta yuyarispap huañucninchicca (23)s pihcca ponchaomantam cutimunca suyasuntac (24) ñispa suyac carcancu
/ chaymantam kanan huk runa wañuptinpas ancha ñawpaq kasqanta yuyarispap "wañuqninchikqa pichqa punçawmantam kutimunqa; suyasuntaq" ñispa suyaq karqanku /

2. V. Nota 26:2.

1.

Capítulo 28.

Cómo daban de comer a las ánimas en la fiesta de Pariacaca y cómo interpretaban [la fiesta de] Todos [los] Santos en los tiempos antiguos.
2. Ya hemos contado en otros capítulos cómo, al ir a adorar a Pariacaca la gente lloraba y daba de comer a sus muertos.
3. /Sin duda,/ por acordarse de estos ritos, los hombres que todavía no se habían vuelto buenos cristianos, decían a propósito [de la fiesta] de Todos [los] Santos que los *huiracochas* también ofrecían comida de la misma manera [que ellos solían hacer] a sus cadáveres y a sus huesos; y así, en los tiempos antiguos, llevaban toda clase de comida, toda muy bien preparada, diciendo: "¡Vamos a la iglesia! ¡Demos de comer a nuestros muertos!".
4. Así, recordando cómo había sido en los tiempos antiguos cuando un hombre moría, decían: "Nuestro muerto volverá después de cinco días; ¡esperémoslo!" y así lo esperaban."

3. Es decir, a los muertos que ya habían sido enterrados como cristianos. Según la Instrucción contra los ritos de los Indios, Cap. III: De los Defuntos: "[los indios] Creen tambien que las animas de los defuntos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frio, calor y cansancio, y que las cabeças de sus defuntos, o sus fantasmas, andan visitando los parientes, o otras personas en señal q(ue) han de morir, o les á de venir algun mal. Por este respecto de creer que las animas tienē hambre, o sed o otros trabajos, ofrecen en las sepulturas chicha y cosas de comer. y guisados, plata, ropa, lana, y otras cosas para que aprouechen a los defuntos: y por esto tienen tan especial cuydado de haser sus aniuersarios. Y las mismas ofrendas que hasen en las Yglesias a vso de Christianos las endereçan muchos Indios, y Indias en sus intenciones a lo q(ue) vsaron sus antepasados" (Polo de Ondegardo ed. 1603).

4. Véanse 1:6 y 27:1.

5. cay pi[c]ch[a]<ca>* ponchao ñiscanchic(25)camam huañuscanmanta tutancuna pacaric [car] (26) carcan
/ kay pichqa punčaw ñisqanchikkamam wañusqanmanta tutankuna paqariq karqan /
6. ña pihcantin ponchaonimpin* yarutinimã (27) huc [runa] huarmi alli pachanta churaspa ric carcã (28) (chaymanta** pusamusac ñispa o suyamusac ñispapas***
/ ña pichqantin punčawninpi[m] yarutiniman huk warmi alli pachanta çuraspa riq karqan "chaymanta pusamusaq" ñispa o "suyamusaq" ñispapas /
7. (29) chaysi chay huarmi ñiscanchicri ashuanhuan micoy(30)cunactari apaspa ric, carcan
/ chaysi chay warmi ñisqanchikri aswanwan mikuykunaktari apaspa riq karqan /
8. chaysi yarutini ñiscã(31)chicpi ña ynti sicamuptin chay anima chayac carcã
/ chaysi yarutini ñisqanchikpi ña inti siqamuptin chay anima çayaq karqan /
9. (32) chaysi ñaupá pachaca yscay quimça atun chuspi (f.98v) (1) runacuna llacsa anapalla ñispam ñincu chaysi (2) chay pachan apascansaua. tiaycoc carcan
/ chaysi ñawpa pachaqa iskay kimsa hatun chuspi — runakuna "llacsa anapalla" ñispam ñinku — chaysi chay pachan apasqansawa tiyaykuq karqan /
10. chaysi (3) hunaycama tiaspa ña huaquinin huancocuro* (4) ñiscanchic ripuptin haco rison llactaman ñispas (5) huc huchoylla rumillakta Cay[p]<mi> pai ñic*yna** aparis(6)pa amuc carcan
/ chaysi unaykama tiyaspa ña wakinnin wanquy{ku}ru ñisqanchik ripuptin "haku risun llaqtaman" ñispas huk huchoylla rumillakta "kaymi pay" ñiqhina aparispa hamuq karqan /

5. ≠ piccha, metátesis de pichca.

6.* = ponchaonimpim. |

** El paréntesis que se emplea aquí con valor de comillas aparece en el original.

*** Señal gráfica en el texto.

10.* Lapsus: = huancocuru /wanquyru/ "abeja" que se confunde con curu /kuru/ "gusano". Esta confusión debe haber sido bastante frecuente en la Lengua General ya que encontramos esta forma también entre las "Erratas de los Sermones en Quichua" del Tercero *Catecismo* y *Exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones* (Lima, 1585): "huancocuru diga huancocuru".

** ≠ hina. ||. C y p reemplazan respectivamente suy y r: ≠ suyar[can].

5. Al morir alguien, lo velaban todas las noches durante cinco días.
6. Al quinto día, una mujer poniéndose ropa muy fina iba a Yarutine* con la intención de conducir [al muerto] desde allí [a su casa] o de volver después de haberlo esperado allí.
7. Entonces esta mujer iba llevando ofrendas de comida y de chicha.
8. Al salir el sol, el *ánima* solía llegar a Yarutine.
9. En los tiempos muy antiguos, dos o tres grandes moscas que la gente llama *llacsa anapalla** se posaban encima de la ropa (¿del muerto?) que [la mujer] había traído.**
10. Cuando ya había permanecido allí bastante tiempo y el resto de las abejas* se habían ido, decía: "¡Vamos al pueblo!" y venía de vuelta llevando sólo una piedrecita como si quisiera decir que ésta era [el muerto].

6. Se trata probablemente de una tradición yunca. Yarutine parece haber sido la *pacarina* de los colli. Se señala en 11:13 que los muertos de los colli yacían arriba en el cementerio de sus tierras antiguas.

9.* En la región de Chachapoyas, estas moscas se llaman *anana*. Representan las almas de los muertos (véase nota 27:3). Véanse también las definiciones de *llacsa* en las notas correspondientes a 20:10 y 23:20: *anapalla* es tal vez una variante de *Anapaya* (variante a su vez del nombre de *Añasi* o *Anacha*, huaca importante de las tradiciones locales, véase 8:17).

** Entre las "Supersticiones de los Indios, sacados del segundo Concilio Provincial de Lima, que se celebró el Año de 67º" hay un extracto del capítulo 105 en el que se habla de los ritos asociados con el culto de los muertos: "trae la ropa de los difuntos por los lugares dōde anduieron mientras (*sic*) vivieron" (*Confesionario para los Curas de Indios* 1603).

10.* Se confunden las abejas con la variedad de mosca grande asimilada al alma de los muertos

11. chaysi cay huarmi ña chayamup(7)tin tuylla huasimpas alli pichasca **Captin*** caray(8)ta ña callarircan
/ chaysi kay warmi ña çayamuptin tuylla wasinpas alli pichasqa kaptin qarayta ña qallarirkan /
12. ña caracoyta puchocaspas ña(9)tac vpyachircan
/ ña qarakuyta puchukaspas ñataq upyachirkan /
13. paykunari* ayan micuptin (10) micorcantac
/ paykunari ayan mikuptin mikurqantaq /
14. ña [ancha] chisi ñicpis pihca mita (11) taquircan huacaspas tucuy aylloncuna
/ ña chisi ñicpis pichqa mita takirkan waqaspa tukuy ayllunkuna /
15. canan (12) ña may pacham pihca mita taquicoyta huaca(13)cuytapas puchocarcan chay pachas chay rumi apa(14)muscanta calliman vischuc carcan cananca (15) cuti ama ña ñocaycoca huañosaccho ñispa
/ kanan, ña may pacham pichqa mita takikuyta waqakuytapas puchukarqan, chay pachas chay rumi apamusqanta calliman wischuq karqan "kananqa kuyti; ama ña ñuqaykuqa wañusaqchu" ñispa
16. chay (16) ponchaotacmi arañuhuan* huaticacoc carcan y(17)mamantam cay runa huañopuan ñispa
/ chay punçawtaqmi arañ[a]wan watiqakuq karqan "imamantam kay runa wañupuwan" ñispa /

13. p ≠ ñ.

16. = arañahuan.

11. Inmediatamente después de la llegada de esta mujer, se limpiaba por completo su casa (*¿la del muerto?*); entonces empezaban a darle de comer [al *ánima*].
12. Al terminar, le ofrecían bebida.
13. Cuando el cadáver había comido, ellos a su vez comían.
14. Al acercarse la noche, todos los ayllus bailaban cinco veces llorando.
15. Al finalizar este rito, arrojaban la piedra que [la mujer] había traído a la calle diciendo: "Ahora vuelve; nosotros todavía no vamos a morir".
16. El mismo día* hacían sortilegios con una araña** para saber por qué su [pariente] había muerto.***

(véase nota correspondiente en la versión paleográfica).

16.* Los enunciados 16 hasta 19 llevan la partícula modal asertiva -mi (lo que significa teóricamente conocimiento de primera mano).

** Había una categoría de adivino especializado en la interpretación de los movimientos de arañas. Según Arriaga, se llamaba con diversos nombres derivados de /pakča/ "araña": "Pacharicuc, o Pachacatic, o Pachacuo (sic), es otro adivino por los pies de unas arañas que llaman paccha, y también oroso, y son muy grandes y peludas. Cuando le consultan para alguna cosa va a buscar en los agujeros de las paredes o debajo de unas piedras una de estas arañas, cuya especie es conocida, y poniéndola sobre una manta o en el suelo la persigue con un palillo hasta que se le quiebran los pies, y luego mira qué pies o manos le faltan, y por allí adivina" (p. 206). Polo describe así el rito: "También vsan para las suertes de unas arañas grandes, que las tienen tapadas con unas ollas, y les dan allí de comer, y cuándo viene alguno a saber el successo de lo que à de hazer haze primero vn sacrificio el hechizero, y luego destapa la olla; y si la araña tiene algun pie encogido à de ser el successo malo, y si todos estendidos el successo será bueno. Este genero de hechizeria es muy vsado en los Chinchaysuyos, y allí veneran mucho la araña" (Polo de Ondegardo, ed. 1603).

*** lit. "¿de qué se me ha muerto este hombre?"

17. chaymi (18) pay piñaptinmi chay piñaptinmi ñispapas ñip(19)tin chaycunacta pariacacacta ñiptinpas o may(20)quinta ñiptinpas chaycama coynhuan yma ymã(21)huanpas puchocac carcan
/ chaymi "pay piñaptinmi, chay piñaptinmi" ñispapas ñiptin chaykunakta pariacacacta ñiptinpas o mayqinta ñiptinpas chaycama quwinwan ima imanwanpas puchucaq karqan /
18. cay chicactam cay hua(22)ñuc runacunamanta yachanchic —
/ kay chikaktam kay wañuq runakunamanta yañanchik //
19. § (23) chaymantam canan guarocheripi o quintipipas (24) cay todos santos ñiscanchicpi ygleçiapí coñicllac(25)ta churapuson ñispa papactapas yanospa chaymã(26)ta charquincunactari alli huchoyucta runap mi(27)concampac*yna. churapuncu camchacta aycha (28) yanuscactapas chaymantari çapa runanpi huc (29) cantarillo ashuantauan
// chaymantam kanan guarocheripi o quintipipas kay todos santos ñisqanchikpi "ygleçiapí quñiqlakta çurapusun" ñispa papaktapas yanuspa chaymanta charkinkunactari alli uchuyuqta runap mikunqanpaqhina çurapunku kamchakta aycha yanusqaktapas chaymantari sapa runanpi huk cantarillo aswantawan /
20. caycuna ñiscanchic(30)ta churaspaca paicuna vnanchapinca ayan(31)cunañic micon chayta yuyaspatacçha coñic(32)llatacama ymactapas aycactapas churaponcu
/ kaykuna ñisqanchikta çuraspaca, paykuna unanchapinca ayankunaç mikun, chayta yuyaspataqçá quñiqlatakama imaktapas haykaktapas çurapunku //

17. Conforme a la respuesta de que se había ofendido a uno u otro [de los huacac], ya fuera Pariacaca o cualquier otro, sacrificaban cuyes u otra cosa hasta cumplir [con la penitencia impuesta].
18. Esto es todo lo que sabemos sobre esos muertos.
19. Ahora, en Huarochiri o en Quinti, en la época de Todos [los] Santos, suelen decir: "¡Vamos a la iglesia a colocar sólo [comida] caliente [para nuestros muertos]!"; cocinan papas así como charqui muy bien sazonado con ají como si fuera destinado a ser comido por seres humanos y dejan allí [estas ofrendas] junto con cancha y carne cocida y un cantarillo de chicha también por persona.*
20. Cuando dejan estas cosas, es quizás por pensar que, ((si ellos las señalan*, los muertos las comerán;)) será por eso, que colocan [en la iglesia] toda clase [de comida], toda bien caliente.

19. O quizás: "[Llevado] por cada persona".

20. La estructura del enunciado es muy confusa debido al empleo del gerundio que indica cambio de actor: vnanchapinca. Se habría esperado vnanchancu "opinan". El sentido parece ser: "Colocan estas cosas creyendo que los muertos las comerán; es quizás por este motivo que colocan [en la iglesia] toda clase [de comida], toda bien caliente". Arriaga confirma estos detalles: "Echanles muy disimuladamente chicha en la sepultura para que beban, y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así está prohibido que en los todos Santos no pongan nada de esto en las sepulturas" (p.216).



Steinplastik einer dreifaltigen Gottheit (von Ausgrabungen bei Cliza, Dep. Cochabamba, Bolivien, *Cultura de los Túmulos*, ca. 500 v. Chr. – Klass. Tiahuanaco, Universität Bonn; erworben 1956, publiziert in Trimborn 1959: 16, s.a. 37-38)