

Der Mensch als *Chakana* (Brücke) - Identität als Relationalität

Menschwerdung und Initiation im Kontext des andinen Denkens

1. Einleitung

Das wohl mächtigste philosophische Axiom des Abendlandes war schon immer das Prinzip des Widerspruchs, welches nach Leibniz auf das Prinzip der Identität zurückgeführt werden kann: Jedes Seiende ist mit sich selber identisch, und sollte das nicht der Fall sein, dann handelt es sich um mehr als ein einziges Seiendes. Hegel hat diesen Sachverhalt prägnant auf die Formel gebracht: Ohne Identität keine Differenz, und ohne Differenz keine Identität. Die Bestimmung dessen, was etwas oder jemand ist, erfolgt durch die Abgrenzung gegenüber all dem, was dieses Etwas oder Jemand nicht ist (*ex negatione*). Der langen Rede kurzer Sinn: Abendländisches Denken ist exklusives Denken (*tertium non datur*)¹, auch gerade da, wo es sich als 'Denken der Identität' hervortut.

Es mag also nicht erstaunen, daß die Frage der 'Identität', sei sie nun persönlicher, sozialer oder kultureller Natur, in außereuropäischen Kontexten einen wesentlich anderen Ausgangspunkt und Stellenwert besitzt. Im Falle der andinen Philosophie oder 'Kosmvision' - um diesen eher pejorativen Ausdruck zu verwenden - trifft das Widerspruchsprinzip, und *a fortiori* das Identitätsprinzip, in nur sehr beschränktem Masse zu. Jedes Ereignis und Seiende beinhaltet auch das 'Andere' seiner selbst; es ist nicht Atom oder 'Individuum', sondern (um abendländische Begrifflichkeit zu gebrauchen) eine 'dialektische Ganzheit' oder noch besser: ein 'Beziehungswesen' (*relatum*). Der Ausgangs- und Zielpunkt der abendländischen neuzeitlichen Philosophie vom autonomen und autarken Subjekt (*cogito ergo sum*), was sich auch in der Psychologie, Anthropologie und bis hin zur Theologie niederschlägt, ist für das andine Denken eine grundsätzlich falsche Annäherung an das Mysterium (*sacramentum*) des Menschen.²

Im andinen Kontext hat Menschwerdung entscheidend mit Ganzwerdung in einem kosmischen Sinne zu tun. Eine Anthropologie (resp. 'Runasophie') ohne Kosmologie (resp. 'Pachasophie') ist grundlos.³ Deshalb kann die Frage der Identitätsfindung (und der Initiation als ritueller Begleitung des Prozesses der Identitätsfindung) nur innerhalb des Rahmens einer kosmischen oder holistischen Betrachtungsweise behandelt werden. Man wird das einzelne Ritual nicht wirklich verstehen oder es bloß als exotische ethnographische Beschreibung erkennen, wenn dessen kosmische (oder besser: 'pachasophische') Einbettung außer acht gelassen wird. Deshalb sollen in Kürze zuerst die Grundprinzipien des

¹ Für die ausschließliche Logik des Abendlandes kann eine Proposition nicht zugleich und im gleichen Sinne wahr oder falsch sein; es handelt sich demzufolge um einen formalen $\neg(P(q \ \& \ \neg q))$ und nicht materiellen Widerspruch (Inkompatibilität des Inhaltes). Die Etymologie offenbart den linguistischen Ursprung des 'Widerspruchs' (*contra-dicere*; *contra-dictio*; 'wider-sprechen'); daher auch die propositionale Ableitung des 'Gegensatzes' und der 'widersprüchlichen Proposition'. Die formale Logik drückt den Widerspruch durch die Konjunktion von zwei sich gegenseitig ausschließenden Propositionen $[q \ \& \ \neg q]$ aus, deren Matrix der logischen Werte immer den Wert der 'Falschheit' (0) ergibt. Dies ist zugleich die Definition der logischen 'Inkonsistenz'; jede 'Inkonsistenz' kann letztendlich auf einen (formalen) 'Widerspruch' zurückgeführt werden. Die 'Inkompatibilität' übersteigt das formale Kriterium des 'Widerspruchs' und der 'Inkonsistenz'; etwas kann durchaus formal konsistent sein (also keinen logischen Widerspruch beinhalten), aber trotzdem (materiell) inkompatibel sein. Der 'ontologische Widerspruch' ist die metaphysische Ableitung des 'logischen Widerspruchs' im Sinne der raum-zeitlichen 'Nicht-Koexistenz' von zwei oder mehreren Seienden.

² Die abendländische Konzeption des 'Subjekts' impliziert eine Reihe von sekundären Konzeptionen, die sich für das gemeinsame Grundgefühl des modernen abendländischen Menschen als unabdingbar erwiesen haben. Die Konzeptionen der 'Autonomie', 'Spontaneität', 'Personalität', 'Verantwortung' und 'Eigentlichkeit' bringen alle auf die eine oder andere Art diesen 'begründenden Mythos' der abendländischen Modernität zum Ausdruck, der sich seit dem großen *Heureka!* von Kant (oder war es Kopernikus?) zur unbezweifelbaren Wahrheit des abendländischen Menschen entwickelt hat. Wir beziehen uns dabei auf die Entdeckung (*heureka!*) der 'Subjektivität', Ergebnis der kritischen Haltung und der paradigmatischen Wende der Neuzeit. Kopernikus nahm in der Astronomie vorweg, was Kant später philosophisch begründen sollte: Das Universum (Objekt) dreht sich um die Sonne, das 'natürliche Licht' (*lumen naturale*) der menschlichen Vernunft (Subjekt); alle Gegenstände geraten ins Feld der Schwerkraft des menschlichen (transzendentalen) Subjektes.

³ Die beiden Begriffe 'Pachasophie' und 'Runasophie' verfolgen die Absicht, der kulturellen Eigenart des andinen Denkens besser gerecht zu werden. *Pacha* ist die universelle Ordnung, das Insgesamt von Raum und Zeit; *runa* ist der Mensch als konkretes Mitglied der jeweiligen Dorfgemeinschaft. Da das andine Denken eher sapientiell und weniger 'logisch' ist, legt sich die Umschreibung mit '-sophie' nahe. Bei 'Pachasophie' und 'Runasophie' handelt es sich um homöomorphe Äquivalente zu den abendländischen Begriffen 'Kosmologie' und 'Anthropologie'.

andinen Denkens dargelegt werden, um anschließend das Thema der Anthropologie und im speziellen der Identitätsfindung zu erörtern.

2. Grundprinzipien des andinen Denkens

Für die andine Philosophie ist (respektive: präsentiert sich) die 'Wirklichkeit' auf symbolische und nicht sosehr auf 'vorstellende' (repräsentative) oder konzeptuelle Art und Weise präsent. Das wichtigste Trachten des andinen *Runa* ist nicht der Erwerb einer theoretischen und abstrakten 'Erkenntnis' der Welt, die ihn umgibt, sondern seine 'mythische Eingliederung' und die symbolisch-kultische und zeremonielle (Re-)Präsentation (Darstellung) derselben. Die Wirklichkeit 'offenbart' sich im Feiern derselben, die vielmehr eine Re-Produktion als eine Re-Präsentation, eher ein 'Wieder-schaffen' als ein 'Wieder-denken' ist. Der Mensch 'ergreift' oder 'begreift' die Wirklichkeit nicht als etwas Fremdes und total 'Diastatisches' (Abständiges), sondern macht sie als ein Moment seines 'Mitseins'⁴ und ihrer holistischen Ursprünglichkeit ko-präsent. Die Feier (*celebratio, re-creatio, cultus*) ist nicht weniger real als die Wirklichkeit selber, die sich in ihr präsentiert, sondern vielmehr umgekehrt: In der Feier wird die Wirklichkeit intensiver und konzentrierter (*syn-ballein*). Das 'Symbol' ist die Darstellung der 'Wirklichkeit' auf sehr dichte, wirkmächtige und gar heilige Weise; es ist nicht bloß ein gnoseologisches 'Abbild' ('Re-Präsentation'), sondern eine auf symbolische Weise 'lebendige Anwesenheit'.⁵

Der Mensch begegnet also der ihn umgebenden Welt nicht als etwas absolut Fremdem und ihm Entgegenstehenden ('Objektives'), welches es zu betrachten (*theorein*) oder intellektuell einzuverleiben (*con-cipere*) gilt, sondern als integralen Bestandteil des Ganzen. Nicht das Widerspruchsprinzip bestimmt in der Folge die verschiedenen Paradigmas des Weltverständnisses und des Umgangs mit der Wirklichkeit, sondern das **Prinzip der Relationalität**. In der andinen Philosophie zeigt sich der paradoxe und (für die abendländische Tradition) sogar widersprüchliche Fall der 'Relation **ohne Relata**', der 'substantiellen Beziehung', der 'Beziehung als *Arché*'. Mit anderen Worten: Alles ist zugleich *Relatio* und *Relatum*; die Relationalität ist dem *Relatum* 'essentiell' und nicht etwas, das ihm zufällig (*ac-cidere*) zustößt. Was die abendländische Ontologie "Seiendes" ('Substanz' im Sinne von Aristoteles) nennt, ist für die andine Rationalität ein 'Knoten' von Beziehungen, ein Punkt des Überganges, eine relationale Konzentration. Ein Stein (*rumi*) zum Beispiel ist nicht bloß ein abgetrenntes und in sich selbst existierendes 'Seiendes', sondern der 'Konzentrationspunkt' von bestimmten Beziehungen von 'Kraft' und 'Energie'. Um ein Beispiel aus der abendländischen Tradition heranzuziehen, könnten wir in erster Linie an Leibniz denken, der die 'Relation' als eine der Substanz (Monade) wesenhaft inhärente Eigenschaft zu begreifen versuchte, ohne aber die Idee der 'Autarkie' (fensterlose Substanz) aufzugeben. Auch der Deutsche Idealismus versteht die Relationalität als ein der Selbst-Entfaltung der Substanz an-und-für-sich innewohnendes 'Moment'; aber er denkt die *Relata* (dialektischen Pole) nicht von der 'Versöhnung' oder 'Aufhebung' (in dreifachem Sinne) her, sondern umgekehrt.⁶

⁴ Dieser Begriff von Heidegger soll hier nicht in existentialistischem Sinne (als 'Existential') verstanden werden, sondern als ein kosmisches Merkmal, das die Diastase zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und außermenschlicher Welt transzendiert. Die Welt und deren Erkenntnis sind ursprünglich ko-präsent ('mit-seiend').

⁵ Im Abendland ist die vorzügliche Erkenntnisform die 'Vorstellung' (*eikasía, repraesentatio*, 'Repräsentation'), die sich an der platonischen Konzeption der *methexis* (Teilhabe) und *mimesis* (Nachahmung) orientiert. Das Original (*ta eidé*; Archetypen) macht sich 'erneut präsent' oder re-präsentiert sich als 'Kopie' oder 'Abbild' in und durch seine gnoseologische Erfassung. Konsequenterweise versteht sich dann die 'Wahrheit' als veritative 'Beziehung' zwischen 'Original' und 'Kopie', 'Urbild' und 'Abbild', das heißt, als *adaequatio rei et intellecti*.

⁶ Allerdings begreifen die abendländischen 'homöomorphen Äquivalente' die Relationalität unter der Kategorie der 'Substantialität'. Das 'Ganze' von Spinoza, *Deus sive Natura*, ist eine (oder besser gesagt: die einzige) 'Substanz'; die 'Monade' von Leibniz als 'Welt in sich' ist eine individuelle geistige Substanz; und der 'absolute Geist' von Hegel ist (als platonisches *eidós*) ein Begriff an-und-für-sich (der zugleich 'substantielles Sein' ist). Die hegelsche Logik ist zugleich Onto-logie (respektive Metaphysik) und Theo-logie (absolutes Wissen). Deshalb ist der Begriff des 'Absoluten' der absolute Begriff oder das 'reine Sein'; der erste Teil der

Diese kulturellen Merkmale der beiden unterschiedlichen Rationalitäten zeigen sich sogar in der grammatikalischen Struktur der Sprachen. In den europäischen Sprachen ist das Substantiv (ist die sprachliche Verwandtschaft mit 'Substanz' zufällig?) das Scharnier des Satzes (im Deutschen sogar durch Großbuchstaben hervorgehoben) und das logische Zentrum ('Subjekt'), von dem man etwas 'prädizieren' (die 'Prädikamente' von Aristoteles) kann.⁷ Im Ketschua oder *Runa simi* ist der Konzentrationspunkt des Satzes das 'Verb', das mit einer Reihe von Suffixen und Präfixen 'beladen' werden kann, um praktisch zu einem *Pars pro toto* zu werden. Das Verb ist der 'Beziehungsträger' ('Relationator') *par excellence*; es gibt spezielle Suffixe, um die Beziehung zu kennzeichnen, sowohl in reflexivem (-ku) als reziprokem Sinne (-naku), abgesehen von den interpersonalen Beziehungen (-wa-; -su-). Der relationale deutsche Satz "er gibt mir" spiegelt die 'logische' Struktur der abendländischen Rationalität der *Relata* ("er" und "mir") und der Relation ("gibt"). Das Äquivalent auf Ketschua - "qowanmi" (oder ohne das emphatische Suffix -mi: "qowan") - umfaßt die gesamte interpersonale Relationalität (zwischen "er" und "ich"), ohne die *Relata* abzutrennen.

Positiv besagt das 'Prinzip der Relationalität', daß jedes 'Seiende', Ereignis, jeder Bewußtseinszustand, jedes Gefühl, jede Tatsache und Möglichkeit sich in vielfältigen Beziehungen zu andern 'Seienden', Ereignissen, Bewußtseinszuständen, Gefühlen, Tatsachen und Möglichkeiten eingebettet vorfinden. Die 'Wirklichkeit' (als ein holistisches 'Ganzes') 'ist' erst wirklich als eine Menge von 'Seienden' und 'Ereignissen', die untereinander verbunden sind. Das Prinzip der Relationalität (oder 'holistische Prinzip') kann seinerseits in eine Reihe von Grundsätzen oder Theoremen aufgefächert werden, welche für das andine Denken von entscheidender Bedeutung sind: Prinzip der Korrespondenz, Prinzip der Komplementarität und Prinzip der Reziprozität.

Das **Prinzip der Korrespondenz** besagt in allgemeiner Form, daß die verschiedenen Aspekte, Regionen oder Felder der 'Wirklichkeit' sich auf harmonische Weise entsprechen. 'Korrespondenz' ist weder dasselbe wie 'Konaturalität' oder 'Äquivalenz', noch wie 'Identität' oder 'Vermittlung'. Die abendländische Rationalität versucht, die Relationalität der 'Wirklichkeit' (als sekundäres Merkmal nach der 'Substantialität') mittels gnoseologischer Kategorien von Ähnlichkeit, Angleichung, Identität oder Differenz, oder aber mittels logischer Kategorien von Äquivalenz, Implikation, Ableitung oder Exklusion zu begreifen. Die abendländischen Paradigmas sind die platonische *Methexis*, die thomasianische *Adaequatio rei et intellecti*, die hegelsche 'Identität-in-Differenz' und die exklusive Disjunktion von Kierkegaard. Auf der physischen Ebene drückt sich die relationale Heterogenität vorwiegend in der Kausalität aus; obwohl Ursache und Wirkung 'einander entsprechen', verdankt sich die Schiefheit zwischen ihnen einerseits der kausalen Aktivität und andererseits der gewirkten Passivität (ganz ähnlich der platonischen *Methexis* zwischen *Eidos* und dem konkreten Ding).

Die 'Korrespondenz' (*con + respondere*) impliziert etymologisch eine Korrelation, eine gegenseitige und bidirektionale Beziehung zwischen zwei 'Feldern' der Wirklichkeit. Auch in der abendländischen Philosophie können wir Spuren des Korrespondenzprinzips entdecken. Die Pythagoräer zum Beispiel vertraten dieses Prinzip, indem sie auf die Beziehung zwischen dem Kleinen (*mikron*) und Großen (*makron*), zwischen Blutkreislauf und den Himmelsbewegungen, zwischen der musikalischen Harmonie und den Planetenbahnen verwiesen. Die pythagoräische Formel für diese Relationalität lautet: 'So wie im Großen, so auch im Kleinen' (kosmischer Isomorphismus). Dasselbe Prinzip wurde auch von der Medizin (Homöopathie) und Astrologie hochgehalten. Die Homöopathie behauptet eine 'Korrespondenz' zwischen dem Krankheitsbild, der Heilungsweise und dem angemessenen Medikament (Hippokrates, Paracelsus, Hahnemann). Schon nach Hippokrates von Kos wurde die Krankheit (*pathia*) durch ihr ähnliche (*homeios*) Stoffe verursacht, und deshalb erlangt der Kranke wiederum durch diese die Gesundheit (*simile simili curatur*). Außerdem ist die

hegelschen Logik ist die 'Logik des Seins'. Die Neuheit von Hegel besteht in der Dynamisierung der Substantialität durch die Dialektik; 'Sein' ist das, was 'wird'.

⁷ Die Analyse der metaphysischen und onto-theologischen Struktur als 'Spiegelung' der grammatikalischen Struktur ist eine der wichtigsten Beiträge der Analytischen Philosophie gewesen, um 'der Fliege den Ausweg aus der Flasche zu zeigen' (Wittgenstein). Siehe vor allem: WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen* [1953], Frankfurt/M. 1971; § 109, 122.

Dosierung des Medikamentes so klein, daß das Verhältnis zur Krankheit wie die Beziehung zwischen dem kranken Organismus und dem Kosmos ist (Hahnemann). Die Astrologie nimmt eine Korrespondenz zwischen der kosmischen Konstellation (Makrokosmos) der Himmelskörper und den persönlichen, sozialen oder gar ökonomischen Situationen des menschlichen Lebens (Mikrokosmos) an. Der Einfluß der Himmelskörper auf die menschliche Psyche und den Organismus ist nach der Astrologie nicht physisch-kausaler, sondern symbolisch-repräsentativer Natur.⁸

Das Korrespondenzprinzip stellt die universelle Gültigkeit des Kausalprinzips in Frage. Nicht nur auf der Ebene der menschlichen Relationalität, sondern auch hinsichtlich der 'physischen' Beziehungen zwischen verschiedenen Bereichen des Kosmos ist die Kausalität eine von vielen möglichen Formen der Beziehung, aber bei weitem nicht die einzige und vornehmste. Die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, auch wenn sie eine Verbindung 'unmittelbar berührender Wirksamkeit' ist, ist eine gewisse Form der 'Korrespondenz': Es kann keine Verbindung zwischen zwei *Relata* geben, die vollständig inkommensurabel und nicht-entsprechend sind.⁹

Das **Komplementaritätsprinzip** ist die Spezifizierung der Prinzipien der Korrespondenz und Relationalität. Kein 'Seiendes' und keine Handlung existieren 'monadisch', sondern immer in Koexistenz mit ihren jeweiligen Entsprechungen (Komplementen). Diese 'Entsprechung' oder dieses 'Komplement' (*con + plenus*) ist das Element, welches das ihm entsprechende Element erst wirklich 'voll' oder 'ganz' macht.

Das Komplementaritätsprinzip führt zur Verneinung der Substantialität im Sinne eines 'Seienden, das an und für sich existiert' (*Ens ex se et in se subsistens*). Kein besonderes 'Seiendes' oder Ereignis ist eine vollständige Entität, sondern besitzt - um in abendländischer Terminologie zu reden - einen gewissen 'ontologischen Mangel', das heißt, es ist im Grunde genommen ein 'Nicht-Seiendes', ein 'Nichts'. Erneut sehen wir deutlich, daß das autonome und abgeschiedene 'Individuum' für den andinen *Runa* eigentlich 'eitel' (*doxa* oder *maya*, wie die indische Tradition sagen würde) und 'unvollständig' (ein halbes Seiendes) ist.¹⁰ Erst zusammen mit seinem 'Komplement' wird die partikuläre Entität zu einem *Totum*, oder besser gesagt, zu einem *Plenum*. Die abendländische Tradition hat die Neigung, das Partikuläre (*pars*) mit dem 'Vollständigen' (*totus*), aber nicht im Sinne eines *Pars pro toto*, sondern eines *Pars sive totum*, zu identifizieren. Die andine Philosophie beharrt auf dem wörtlichen Sinne von "partikulär": Es handelt sich um einen notwendigen und komplementären 'Teil', der sich zusammen mit einem anderen 'Teil' zu einer 'vollständigen' oder 'vervollständigten' Größe integriert.

⁸ Das Korrespondenzprinzip äußert sich in der andinen Philosophie auf jeder Ebene und in allen Kategorien. In erster Linie beschreibt es die Art von Beziehung, die zwischen Makro- und Mikrokosmos besteht: 'So wie im Großen, so auch im Kleinen'. Die kosmische 'Wirklichkeit' der Himmelssphären (*hanaq pacha*) entspricht der irdischen 'Wirklichkeit' (*kay pacha*) und sogar den unterirdischen Räumen (*ukhu pacha*). Aber es gibt auch eine Korrespondenz zwischen dem Kosmischen und dem Menschlichen, dem Menschlichen und Außer-menschlichen, dem Organischen und Anorganischen, dem Leben und Tod, dem Guten und Schlechten, dem Göttlichen und Menschlichen, usw. Das Korrespondenzprinzip ist von universaler Gültigkeit, sowohl in der Gnoseologie, Kosmologie und Anthropologie, als auch in der Politik und Ethik.

⁹ Die klassische Metaphysik drückt diese grundsätzliche 'Korrespondenz' zwischen Ursache und Wirkung durch eine Reihe von Axiomen aus:

1. Das Prinzip des *Ex-nihilo-nihil-fit* (ontologische Konnaturalität).
2. Das Prinzip, daß nichts *Causa sui* sei (transzendente Kausalität).
3. Das Prinzip der Menge (jede Ursache ist größer als ihre Wirkung).
4. Das Prinzip der ontologischen und zeitlichen Ursprünglichkeit der Ursache (Priorität).

Trotzdem aber handelt es sich um Charakteristiken, die die Unidirektionalität der kausalen Beziehung unterstreichen und *de iure* die Bidirektionalität (die für die Korrespondenz fundamental ist) ausschließen.

Die britischen Empiristen (Locke, Hume) vermeinten den unmittelbaren wirklichen 'Kontakt' zwischen Ursache und Wirkung; für Locke ist die 'Kausalität' eine Beziehung von Ideen, eine mentale Konstruktion, und für Hume ist es die Erfahrung einer konstanten Konjunktion, Resultat von Gewöhnung und Sitte.

¹⁰ Etwas Ähnliches, aber auf einer anderen Ebene, behauptet auch der aristotelische Hylemorphismus: Materie ohne Form, und Form ohne Materie sind 'unvollständig' und deshalb als solche inexistent. Das 'vollständige Seiende' (die *deuteré ousia* oder 'individuelle Substanz') ist die konkrete und besondere Koexistenz dieser beiden 'komplementären' Prinzipien. Nur ist es so, daß die andine Philosophie noch eine Ebene höher geht: Auch diese aristotelisch 'individuelle Substanz' ist ihrerseits 'unvollständig' und erfordert eine Ergänzung, um wirklich ein konkretes Seiendes (*concrecere*) mit einem bestimmten Grad an 'Substantialität' zu werden.

Das Komplementaritätsprinzip betont die Einschließlichkeit (Inklusion) der komplementären 'Gegensätze' in einem vollständigen und ganzheitlichen 'Seienden'. *Tertium datur*. Es gibt eine dritte Möglichkeit jenseits der ausschließlichen Beziehung, nämlich die komplementäre Beziehung. Ein 'Seiendes', Ereignis, Gefühl oder Gedanke als ganzheitliche Größe ist dieses 'Dritte', als Synthese von etwas (Position) und dessen 'Gegenteil' (Gegenposition).¹¹

Das Korrespondenzprinzip äußert sich auf pragmatischer und ethischer Ebene als **Reziprozitätsprinzip**: Jeder Handlung entspricht als komplementärer Beitrag eine reziproke (wechselseitige) Handlung. Dieses Prinzip betrifft nicht nur die menschlichen Beziehungen (zwischen Personen und Gruppen), sondern jede Art von Interaktion, sei diese nun innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, zwischen Mensch und Natur, oder zwischen Mensch und Gott. Das Reziprozitätsprinzip ist universal gültig und offenbart ein sehr wichtiges Merkmal der andinen Philosophie: Die Ethik ist nicht eine Angelegenheit, die sich auf den Menschen und sein Handeln beschränkt, sondern besitzt kosmische Dimensionen. Mit Recht kann man deshalb von einer 'kosmischen Ethik' reden¹², die für die abendländische Rationalität wegen der gegenseitigen Implikation von Sittlichkeit und Freiheit etwas Absurdes ist. Die andine Reziprozität oder Wechselseitigkeit setzt nicht notwendigerweise eine Beziehung freier und willentlicher Interaktion voraus; vielmehr handelt es sich um eine 'kosmische Pflicht', die eine universale Ordnung (pacha) spiegelt, von welcher der Mensch Teil ausmacht.

Das Reziprozitätsprinzip besagt, daß sich verschiedene Handlungen wechselseitig derart bedingen (als Inter-Aktionen), daß der Einsatz oder die 'Investition' eines Handlungsträgers vom Empfänger durch einen Einsatz oder eine 'Investition' derselben Größenordnung 'kompensiert' wird. Grundsätzlich handelt es sich also um eine (meta-ethische) 'Gerechtigkeit' im Austausch von Waren, Gefühlen, Personen und sogar religiösen Werten. Es ist bekannt, daß die Inka-Ökonomie das Geld als Mittel des Handelsaustausches nicht kannte; deshalb war der 'Tauschhandel' die bevorzugte Art kommerzieller und wirtschaftlicher Aktivität. Dies ist in den Anden auch heute noch gebräuchlich, insbesondere in den abgelegenen Gebieten. Der andine Bauer praktiziert außerhalb der großen städtischen Zentren weiterhin eine 'Subsistenzwirtschaft', in der das Geld keinen realen Wert besitzt. Trotzdem aber muß er, um zu überleben, Waren mit Bauern anderer ökologischer Stockwerke austauschen: Der Viehhalter praktiziert Tauschhandel mit dem Ackerbauer, der Bewohner der hochandinen Region *Puna* tauscht sein *ch'arki* (getrocknetes Fleisch) mit dem Bauern der Region *Suni* gegen *ch'uñu* (gefriergetrocknete Kartoffeln), gegen *choqllu* (Maiskolben) oder *mut'i* (Maiskörner) des Bauern der Region *Qheswa*, oder sogar gegen die tropischen Früchte des *Yunka*- Bewohners.¹³

¹¹ Wir stellen hier erneut eine gewisse Verwandtschaft mit dem östlichen Paradigma fest, insbesondere mit dem *I Ging*, dem 'Buch der Wandlungen' des Alten China. Die Komplementarität von *Ying* und *Yan* ist das Grundprinzip der Wirklichkeit und deren vielfältigen Wandlungen. Das 'Symbol' des Kreises mit den beiden komplementären und korrelativen Teilen des *Ying* (dunkel, passiv, weiblich) und *Yan* (hell, aktiv, männlich) konstituiert sich auf eine derartige Art und Weise, daß jeder der Teile zugleich sein 'Gegenteil' in sich enthält. Der Sinologe Needham hat dieses chinesische Denken einmal als 'korrelatives Denken' charakterisiert, und Granet faßte es in der Formel 'alles im Kosmos ist Kosmos' zusammen. Vgl.: GRANET, Marcel, *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter*, München 1963.

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China*, 10 Bde., Cambridge 1954ff.

Die Verwandtschaft des östlichen (chinesischen) Denkens mit den autochthonen Philosophien von *Abya Yala* hat wahrscheinlich (unter anderem) genealogischen Charakter: Rassisch und genetisch hat der eingeborene Mensch von Amerika vieles mit dem Menschen des Fernen Ostens (insbesondere der Mongolei) gemein. Die Funde im Zusammenhang mit den großen interkontinentalen Wanderbewegungen in der Eiszeit scheinen die ethno-linguistischen und philosophischen Thesen zu erhärten.

¹² Die andine Ethik hat in verschiedenem Sinne kosmische Perspektiven. Es ist eine 'Ethik des Kosmos' (subjektiver Genitiv), weil die wahrhafte 'Substanz' (Subjekt) das universelle Netz von geordneten und bedeutsamen Beziehungen ist, die in dem Masse 'gut' oder 'schlecht' sind, als sie zum Leben und deren Bewahrung beitragen. Es ist eine 'Ethik des Kosmos' (objektiver Genitiv), weil jede Handlung und jedes Verhalten kosmische Auswirkungen hat. Deshalb ist die andine Ethik nicht nur *eo ipso* eine ökologische, sondern auch eine religiöse und theologale Ethik.

¹³ Außerhalb der verschiedenartigen interpersonalen (sozialen) Beziehungen spielt die Reziprozität vor allem in der Beziehung zwischen Mensch und 'Natur', das heißt zwischen der Gemeinschaft (*Ayllu*) und den meteorologischen Phänomenen, den Tieren und der *Pachamama* eine wichtige Rolle. Die Lebenszyklen können sich nur reproduzieren (also fortbestehen), wenn die reziproke Gerechtigkeit (als 'Beziehung') mit den verschiedenen Lebensspendern aufrechterhalten wird. Die Mehrheit der typisch andinen Rituale haben die 'Aussöhnung' mit den natürlichen oder pachasophischen Kräften durch ein reziproke, aber symbolische Rückerstattung des vitalen Wertes, den sie haben, zum Ziel. Der *despacho* oder *pago* ist ein 'Tribut', den man als reziproken Ersatz für die Freigebigkeit der Sonne, des Regens und der Erde entrichten muß.

3. Der Mensch als *Chakana*

Was für die andine Welt- und Wirklichkeitsauffassung ('Kosmologie' oder 'Pachasophie') insgesamt gilt, spiegelt sich auch in der andinen Konzeption des Menschen ('Runasophie'). Streng genommen kennt die andine Philosophie kein universales Konzept des Menschlichen, es sei denn als *Abstractum* realer Bezüglichkeiten und anthropologischer 'Topographien'. Der andine Mensch unterscheidet zwischen einem inklusiven und exklusiven Begriff des 'Menschen': Wer zur Gruppe ethnischer Verwandtschaft, also im Extremfall zur selben Dorfgemeinschaft (*ayllu*) gehört, wird mit der exklusiven Subjektbezeichnung (*noqayku*) angesprochen; er ist *Runa* (Mensch) im Sinne voller Reziprozität, Korrespondenz und Komplementarität. Die vom *Ayllu* unabhängige Bezeichnung des Menschen dagegen meint alle Personen (*noqanchis*), seien diese Angehörige der Dorfgemeinschaft oder aber Fremdlinge mit anderer Hautfarbe und Sprache.¹⁴

Mit dieser Unterscheidung schafft der andine Mensch nicht etwa eine Stufen- oder Klassen-Anthropologie im Sinne von Aristoteles (eigentliche 'Menschen' und Sklaven), sondern betont die je verschiedenen 'Topographien' und damit unterschiedliche Zuständigkeiten und Verantwortungen. Gemäß der andinen 'Runasophie' haben der Mensch als solcher und die einzelnen Individuen im Ingesamt des Kosmos einen ganz bestimmten 'Ort' (*topos*) inne. Dieser Ort bestimmt sich nicht geographisch (oder kosmographisch), sondern gleichsam funktional: Je nach der Funktion, welche jemand im großen Netz der Beziehungen einnimmt, wird seine Identität bestimmt. Das Mitglied des *Ayllu* hat eine ganz andere 'topographische Funktion' als zum Beispiel ein Tourist, welcher zufällig ins Dorf gekommen ist. Deshalb hat sein Menschsein - mit allen Verpflichtungen und Rechten - auch ganz unterschiedliche Konturen. Was für das exklusive Subjekt (*noqayku*) gilt, braucht noch lange nicht auch für das inklusive (*noqanchis*) der Fall zu sein.

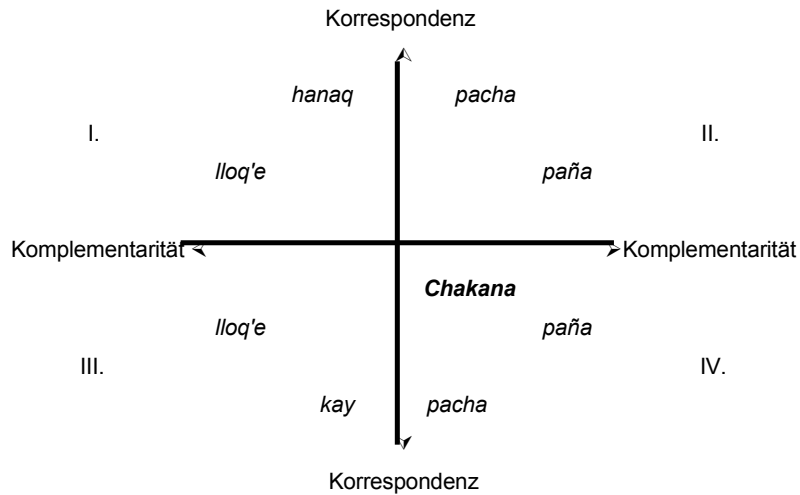
Obwohl der Mensch in der andinen Weltanschauung innerhalb der kosmischen Ordnung (*pacha*) einen ganz bestimmten Ort innehat, so muß dieser doch nicht statisch und gleichsam 'substantiell' verstanden werden. In der Runasophie verdankt sich die Stellung des Menschen der besonderen Funktion, welche dieser innerhalb der Gesamtheit der kosmischen Beziehungen erfüllt (oder erfüllen sollte). Der *Runa* ist eine außergewöhnlich wichtige *Chakana*, eine unabdingbare kosmische Brücke, wenn auch nicht die einzige und erste. Als solche hat er eine Vermittlungsfunktion, aber nicht in einem 'logisch-vorstellenden' Sinne; der Mensch erschafft weder den Kosmos ein weiteres Mal in konzeptueller Form, noch erkennt er ihn auf abstrakte und rationale Art. Diese Mittler- und Mittenfunktion versteht sich innerhalb des pachasophischen Koordinatennetzes von Korrespondenz und Komplementarität. Der Mensch ist der 'Relationator' oder die 'Brücke' zwischen dem Oben (*hanaq pacha*) und dem Unten (*uray pacha*), Links (*lloq'e*) und Rechts (*paña*).¹⁵

¹⁴ Die sozial-ethischen andinen Prinzipien haben als Anhaltspunkt die 'natürlichen' Bindungen der Blutsverwandtschaft, der Paten- und Gevatterschaft und des *Ayllu* (Kommunerismus), und nicht so sehr die 'bewußten Beziehungen von Freundschaft, Nächstenliebe und Solidarität mit den Außenstehenden. Die abendländische Philosophie (mit Einschluß der christlichen Moral) pflegt die 'natürlichen' Bindungen ethisch abzuwerten und die 'interessefreien' Beziehungen hervorzuheben. Eine der lehrmässigen Wurzeln ist das radikale Wort Jesu in Mt 10,37: "Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig." Vgl. auch Mk 3,31-35: "[...] Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter" (Vers 35). Diese Perikopen waren die Grundlage des mönchischen und klerikalen Ideals während fast zwanzig Jahrhunderten und dienen als ideologisches Argument der neuen apokalyptischen Sekten, ihre Zöglinge vollständig von den familiären Beziehungen abzuschotten.

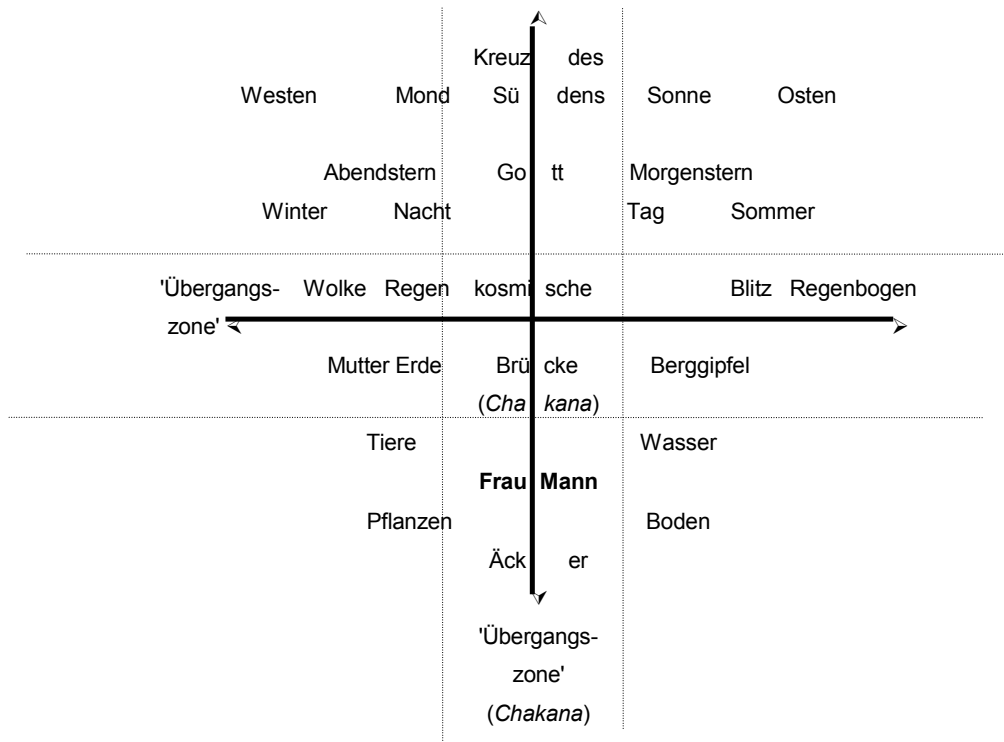
Eine andere wichtige Wurzel ist die Überbewertung des Geistigen und die entsprechende Abschätzung des Körperlich-Natürlichen in der (neu-)platonischen Philosophie und deren späteren rationalistischen und idealistischen Epigonen.

Hinsichtlich dieses Themas drückt die Philosophie von Levinas die jüdisch-christliche Diastase zwischen Sittlichkeit und Natürlichkeit am besten aus: Der 'Andere' im ethischen Sinne ist niemals der blutsverwandte Bruder, Vater, Sohn, die Schwester, Mutter oder Tochter, noch der Partner, sondern der Arme, Waise und die Witwe, nicht-konnatural und inkommensurabel mit dem 'Ich'. Die Beziehung der 'Sohnschaft' und 'Brüderlichkeit' (und die Schwesterlichkeit?) ist Ausdruck des 'amoralischen' oder 'natürlichen *Eros* und nicht der ethischen und 'metaphysischen' *Agapé*. Vgl. LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961, 232ff.; 255-257.

¹⁵ Dabei beziehen wir uns auf die Darstellung Hauptaltars von Qorikancha, wie er von Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1613 gezeichnet und beschrieben worden ist. Das Originalmanuskript befindet sich in einem Band mit der Nr. 3169 in



Der 'Ort' des Menschen ist genau diese 'Brücke' in einem kosmischen Sinne.



der Biblioteca Nacional von Madrid. Von der *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*, von welcher die 'kosmogonische Darstellung' Teil ausmacht, existieren mindestens sieben Ausgaben; die aktuellste ist:

PACHACUTI YAMQUI, d.J.de S.C., "Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú" por..., in: *Antigüedades del Perú*, Edición de Henrique Urbano und Ana Sánchez, Madrid 1992.

Hinsichtlich der Transkription und dem kritischen Apparat, siehe:

DUVIOLS, PIERRE und ITIER, CÉSAR, *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú". Estudio etnohistórico y lingüístico*, Cusco 1993.

Nach Pachacuti Yamqui stellt diese Zeichnung den Großen Altar des Sonnentemples oder Qorikancha ("geschlossener Raum von Gold") in Cusco dar. Trotzdem aber erstaunt es, daß weder Pedro Sancho, der als Chronist Cusco im Jahre 1533 besuchte und erforschte, noch Juan de Betanzos (1551), Garcilaso de la Vega (1609) und Guaman Poma (1615) etwas von solchen kosmogonischen Figuren vermelden.

Der Chronist Pachacuti Yamqui, aus den hochgelegenen Provinzen Cuscos (Canas-Canchis) stämmig und von *Illa Tiqsi Wiraqocha* erleuchtet, hinterließ - wie er ausdrücklich vermeldet - die Darstellung so, wie er sie höchstpersönlich in Cusco zu Gesicht bekam.

Auffallend dabei ist die Tatsache, daß der Mensch immer als zweigeschlechtige komplementäre Identität, und nicht etwa als asexuelle personale Einheit im Sinne einer 'Substanz' angesehen wird. Als Mann und Frau vereinigt er in sich selber bereits diese Brückenfunktion zwischen 'Links' und 'Rechts' mit den jeweiligen korrespondierenden kosmologischen Elementen. Der Mensch ist aber auch eine sehr wichtige *Chakana* zwischen 'Oben' und 'Unten'. Dies bedeutet aber nicht - wie es im Abendland etwa von Augustinus oder Pascal gedeutet wurde -, daß der Mensch gleichsam eine in sich zerrissene Dualität sei, ein 'Bürger zweier Welten'. Die Identität als *Chakana* ist eine solche der Komplementarität und nicht etwa der gegenseitigen Ausschließlichkeit: der *Runa* ist Mann und Frau, Bürger des Oben, des Hier und des Unten **zugleich**.

Diese Verfaßtheit des andinen Menschen äußert sich in einer Reihe von Phänomenen, welche von der Einrichtung der Wohnung bis zur Haltung zum Tod, von den Initiationsriten bis hin zum Verständnis der Krankheit reicht. Für unsere Absicht soll insbesondere auf den rituellen oder gar sakramentalen Charakter der Vermittlungs- und Brückenfunktion des Menschen eingegangen werden. Die vorzügliche Beziehung des andinen Menschen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit ist nicht in erster Linie gnoseologischer (Erkenntnis, *concupere*, 'Be-griff') oder transformatorischer (*Homo Faber*, Produzent), sondern rituell-symbolischer Natur. Im Ritual und in der Feier stellt der *Runa* die Wirklichkeit dar und macht sie so in verdichteter Weise präsent. Das Symbol hat dabei nicht bloß verweisenden Charakter, sondern ist in und durch das Zeremoniell 'wirkmächtig'. Der Mensch als *Chakana* ist *Homo Celebrans*, und in dieser Eigenschaft hält er die kosmische Ordnung aufrecht.¹⁶

Die Erfüllung der Funktion als 'kosmische Brücke' zwischen Oben und Unten, Links und Rechts ist ein wichtiger Beitrag zur Erhaltung und Verstärkung der kosmischen Ordnung (*pacha*) von Komplementarität, Korrespondenz und Reziprozität. Es mag daher nicht erstaunen, daß das Ritual (und dazu gehört auch das Initiationsritual) nicht bloß soziale, anthropologische oder religiös-kultische, sondern immer auch kosmische (oder 'pachasophische') Bedeutung und Auswirkung hat. Nicht nur die strikte Scheidung von Religiösem und Profanem, sondern auch von Menschlichem und Außermenschlichem sind dem andinen Menschen fremd und verraten eine eurozentrische Konzeption der Welt. Das agrarische Ritual ist zutiefst religiös, und die religiöse Feier ist immer kosmisch; die großen kosmischen 'Brücken' (astronomische und meteorologische Phänomene) spiegeln sich in jedem Einzelnen, und die persönlichen 'Übergänge' (Lebensabschnitte) vollziehen symbolisch das kosmische Geschehen mit.

Vor diesem Hintergrund stellt sich auch die Frage der 'Menschwerdung' auf andere Art und Weise. Die in der abendländischen Psychologie vorherrschenden Werte der Individuation, Selbstverwirklichung, Autonomie und Erlangung von größerer Ich-Stärke sind im andinen Kontext weder erstrebens-, noch wünschenswerte existentielle Tugenden. Der 'autonome Mensch' ist eine *contradictio in terminis*, weil er eigentlich gerade erst dadurch 'Mensch' wird, als er sich in die größere kosmische Ordnung (*pacha*) einzufügen weiß und sich deren Gesetzmäßigkeit (*nomos*) zu eigen macht. Der Prozeß der Menschwerdung ist das allmähliche Finden des jeweiligen 'Ortes' (*topos*) im Insgesamt der sozialen, religiösen, kulturellen und kosmischen Beziehungen. 'Autonomie' bedeutet für den andinen Menschen gerade 'Ortlosigkeit' und somit das Ausbleiben von Identität und Sinn. Der *Topos* des Menschen hat in jedem Falle 'Brücken'-Funktion; die Würde des Menschen liegt also nicht in seiner Freiheit und Ungebundenheit (existentielle Undeterminiertheit), sondern in seiner

¹⁶ Die Feier (*celebratio*, *re-creatio*, *cultus*) ist nicht weniger real als die Wirklichkeit selber, die sich in ihr präsentiert, sondern vielmehr umgekehrt: In der Feier wird die Wirklichkeit intensiver und konzentrierter (*syn-ballein*). Das 'Symbol' ist die Darstellung der 'Wirklichkeit' auf sehr dichte, wirkmächtige und gar heilige Weise; es ist nicht bloß ein gnoseologisches 'Abbild' ('Re-Präsentation'), sondern eine auf symbolisch Weise 'lebendige Anwesenheit'. Im Abendland ist die vorzügliche Erkenntnisform die 'Vorstellung' (*eikasía*, *repraesentatio*, 'Repräsentation'), die sich an der platonischen Konzeption der *methexis* (Teilhabe) und *mimesis* (Nachahmung) orientiert. Das Original (*ta eidé*; Archetypen) macht sich 'erneut präsent' oder re-präsentiert sich als 'Kopie' oder 'Abbild' in und durch seine gnoseologische Erfassung. Konsequenterweise versteht sich dann die 'Wahrheit' als veritative 'Beziehung' zwischen 'Original' und 'Kopie', 'Urbild' und 'Abbild', das heißt, als *adaequatio rei et intellecti*.

Aufgabe und Funktion, rituell und zeremoniell das kosmische Gleichgewicht aufrecht zu erhalten und wenn nötig wiederherzustellen.¹⁷

4. Lebensgeschichtliche *Chakanas*

Neben den 'topographischen' Brücken oder *Chakanas*, welche immer Punkte des Übergangs sind, gibt es auch 'chronographische' *Chakanas* oder *Kairoi*, sowohl in kosmischem, komunitärem als auch lebensgeschichtlichem Sinne. Unter den kosmischen *Chakanas* sei insbesondere auf die *Pachakuti* hingewiesen¹⁸, welche einen allumfassenden Kataklysmus signalisieren und die Brücken von einem kosmischen Zyklus zum anderen darstellen. In diesem Zusammenhang interessieren uns insbesondere die lebensgeschichtlichen 'Übergänge', welche aber immer vor dem Hintergrund der kosmischen und komunitären Zyklichkeit gesehen und interpretiert werden müssen.

Jeder Übergang oder *Chakana* hat neben dem Aspekt der Vermittlung und des Inbeziehungsetzens immer auch das Charakteristikum von Prekarität und Gefahr. Am richtigen Gelingen der 'Übergänge' hängt das Weiterbestehen oder Zugrundegehen der kosmischen, sozialen und familiären Ordnungen. Im andinen Raum werden solche Übergänge (welcher Art auch immer) immer rituell und zeremoniell begleitet, und zwar als symbolischer Nachvollzug und Selbstvergewisserung. Man könnte in ethnologischem Sinne durchaus von *Rites de Passage* reden, wenn man diesen Begriff nicht auf die individuelle Lebensgeschichte beschränkt. Solche *Rites de passage* haben in der andinen Welt zudem immer einen religiösen Charakter, und zwar im Sinne einer 'sakramentalen' Darstellung der allem zugrundeliegenden Relationalität. Jede *relatio* ist in gewissem Sinne auch *religio*.

Die lebensgeschichtlichen *Chakanas* oder Übergänge haben mit Phasen der sozialen und kosmischen Eingliederung des einzelnen Menschen zu tun, welche stufenweise erfolgt. Ziel der verschiedenen Initiationsriten ist es, daß der (junge) Mensch den 'Ort' (*topos*) findet und die spezifische 'Funktion' erfüllt, die ihm praktisch schicksalhaft vorgegeben sind. Diesen 'Ort' bestimmt nicht das Individuum selbst, sondern er wird ihm zugewiesen, und zwar durch die kosmische Ordnung oder das Göttliche selbst, etwa in der Form der *Apus*, des *Rayo* oder der *Pachamama*.¹⁹ Dabei fungiert meistens ein ritueller 'Spezialist' (Priester, Schamane) als 'Brücke' und Bote. Das Individuum, welches biologisch und stammesgeschichtlich schon seit der Geburt in den Verband der Gemeinschaft (*ayllu*) und

¹⁷ Eine ganz besondere Frage ist, inwiefern die abendländischen psychologischen Theorien, insbesondere die Psychoanalyse, auf die andine Welt angewandt werden können. Es scheint mir, daß es viele prinzipielle Inkompatibilitäten zwischen den beiden Paradigmas gibt. Die abendländische Psychoanalyse (vor allem die freudianische) betont nicht nur die Rolle der 'Vernunft' in der psychoanalytischen Arbeit (das Unterbewußte bewußt machen), der verbalen Sprache (es ist eine sprachzentrierte Therapieform), sondern vor allem die unabdingbare Funktion des 'Ichs' (*Ego*) und dessen Stärkung als therapeutisches Ziel. Es ist ein Modell, das auf das autonome und bewußte Individuum (zumindest als Ziel), auf die individuelle Geschichte der Person und den a-ethischen und monadischen Charakter der 'psychischen' Probleme zentriert ist. Außerdem ist es eine in hohem Maße a-somatische Theorie, trotz der Vorreiterrolle der Sexualität; es ist ein konflikthafte Modell des Menschen, in welchem verschiedene 'Mächte' oder Prinzipien um die Vorherrschaft kämpfen. Die gefundene Harmonie (als Ziel der Therapie) ist eine ausschließlich intra-personale und innerliche Harmonie; sie zieht die soziale und kosmische Relationalität nicht (oder nur in zweiter Linie) in Betracht.

¹⁸ *Pachakuti* meint die revolutionäre und gewaltsame Umkehrung der Welt: eine bestimmte Ordnung (*Pacha*) kehrt sich um oder 'kehrt' (*kuti*: 'umkehren', 'zurückkehren') zu einer kosmischen Unordnung 'zurück', die ihrerseits Ursprung einer anderen neuen Ordnung (*Pacha*) ist. Zum *pachakuti* siehe: LIENHARD, Martin, "Pachakuti Taki. Canto y poesía quechua de la transformación del mundo", in: *Allpanchis* 32 (1988), 165-195. MACCORMACK, Sabine, "Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgement. Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Perú", in: *American Historical Review*, 93 (1988), 960-1006. OSSIO, Juan M. (Hrsg.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima 1973.

¹⁹ Für das andine Verständnis ist das Göttliche selber auch eine *Chakana*, als vielgestaltiger Garant der kosmischen Relationalität. Auch wenn *Taytacha* Gott ('Gottvater') manchmal als geschlechtliches Komplement der *Pachamama* (Mutter Erde) betrachtet wird, so ist doch normalerweise der beschützende *Apu* (Berggotttheit) der wahre Partner von *Pachamama*. Dies führt zu einer gewissen Rivalität und Inkompatibilität zwischen den beiden 'männlichen' Prinzipien von *Taytacha* und *Apu*. Der *Runa* macht einen strikten Unterschied zwischen den Ritualen, welche den *Apus* vorbehalten sind (*despacho*, *pago*), und jenen, welche nur *Taytacha* gelten (Messe), aber auch zwischen den entsprechenden 'Amtsträgern': Die *altomisayoq* für die ersten und die katholischen Priester für die letzteren. Diese beiden Riten kann man nicht vermischen, weil sie in dem Sinne komplementär sind, als *Apu* und *Taytacha* ihre je eigenen 'Geltungsbereiche' haben: Der *Apu* beschützt das Vieh und befruchtet die *Pachamama*, und *Taytacha* widmet sich den Menschen und empfängt die Verstorbenen.

Großfamilie eingebunden ist, erfährt durch die Initiationen seine spezifische Einbindung in religiösem und kosmischem Sinne.

Als erste Initiation ist die **andine Taufe** zu nennen, welche sich zwar an die christliche anlehnt, aber ihre Ursprünge in vor- und außerchristlichem Kontext hat. Es handelt sich um einen Ritus, der verschiedene Momente umfaßt und relativ weite Kreise zieht. Das traditionelle 'Besprengen mit Wasser' (*ununchachiy*) mag ein adaptiertes Relikt aus der Zeit der von den Missionaren der Kolonialzeit eifrig propagierten Nottaufe sein. Das eigentlich andine Ritual aber ist der 'erste Haarschnitt' (*chukcha rutuy*), das archetypischer Natur ist. Es handelt sich nach der Geburt um den ersten 'Einschnitt' in das junge Leben des Mitgliedes der Dorfgemeinschaft. Durch die physische Veränderung werden auch Zuständigkeiten definiert. Zum Ritual gehören verschiedene Paten oder Patinnen, welche durch ihren 'Schnitt' mit dem Kind und dessen Eltern Verpflichtungen eingehen, aber dadurch auch bestimmte Rechte erwerben. Somit wird der 'erste Haarschnitt' eigentlich zu einem rudimentären *Contrat Social*, welcher die späteren Beziehungen definiert und wirtschaftlich das Überleben des Kindes garantiert.

Der Hauptpate spendiert meistens ein Kleintier (Schaf, Ziege, Alpaka), das somit zum Startkapital für das spätere Leben des Kindes wird. Die anderen Paten unterstützen die Familie mit anderen Gaben. Zugleich haben aber die Eltern stellvertretend für das Kind die Pflicht, die Paten zu bewirten und wenn nötig unter die Arme zu greifen. Wenn das Kind groß genug ist, kann der Pate jederzeit Anspruch auf die tatkräftige Mithilfe seines Patenkindes bestehen. Eltern und Paten werden untereinander zu Gevattern, so daß die verwandtschaftlichen Bande erweitert werden und das soziale Netz widerstandsfähiger wird. Durch den 'ersten Haarschnitt' verschiebt sich der natürliche 'Ort' des jungen Menschen von der Kernfamilie zur Großfamilie hin, welche auch Paten und Gevatter umfaßt.²⁰ Es ist der erste Schritt einer rituellen Eingliederung in die umfassende kosmische Ordnung (*pacha*). Dies zeigt sich etwa an der Tatsache, daß im Verlaufe des Rituals des 'ersten Haarschnittes' dem Kind ein bestimmter Stern als 'Schutzpatron' zugewiesen wird. Dieser Prozeß der wachsenden 'Sozialisation' oder gar 'Kosmisierung' des Menschen kontrastiert mit der 'Individuation' abendländischer Prägung, wonach Initiationen graduelle 'Loslösungen' von sozialen und naturgegebenen Banden darstellen.

Der zweite wichtige Initiationsritus betrifft den **Übergang zur Adoleszenz**, welcher heutzutage immer mehr von importierten Teenagerritualen (*quincenaria*, *halloween*) überlagert wird. Das traditionelle Ritual des *warachikuy* (wörtlich: 'die Hosen anziehen lassen') wurde zur Inkazeit immer mit dem Fest der Sommersonnenwende (*Qhapaq Raymi*) vollzogen und soll so den Zusammenhang mit dem größeren kosmischen Geschehen vor Augen führen.²¹ Natürlich gehören auch zum Ritus des *warachikuy* Paten und Patinnen, womit sich der Kreis derjenigen, die Verantwortung tragen und Rechte einfordern können, noch einmal erhöht. Das Entscheidende aber ist die Eingliederung des jungen Menschen in die Dorfgemeinschaft (*ayllu*); sein 'Ort' ist schon viel genauer bestimmt, seine 'Funktionen' und Verantwortungen klarer umrissen.

Der dritte andine Initiationsritus ist die **andine Eheschließung** (*sirvinakuy*). Das *sirvinakuy* (oder *uywanakuy*), eine Parallele zur abendländischen bürgerlichen Ehe, soll gerade

²⁰ Die andine Großfamilie schließt nicht nur die Mitglieder der Kernfamilie (Eltern und Kinder), die Großeltern, Vettern und Basen, Onkel und Tanten, sondern auch alle Personen, die durch die vielfältigen Formen der Patenschaft (Patenkinder, Paten und Patinnen) und Gevatterschaft (Gevatter) ein. Auf dem Land fällt die Großfamilie oft mit dem *Ayllu* zusammen. Siehe:

CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús, "El compadrazco y los cambios en la estructura de poder local en Chinchero, Perú", in: *América Indígena* Bd.44 Nr. 2 (1984), 353-374.
MARTÍNEZ, Héctor, "Compadrazco en una comunidad indígena altiplánica", in: *América Indígena* Bd.33 Nr. 2 (1963), 127-139.
BERRUECOS, Luis, *El Compadrazco en América Latina: análisis antropológico de 106 casos*, Mexiko 1976.
GARCÍA TAMAYO, Eduardo, "Estructura y función del compadrazco: dos aproximaciones antropológicas", in: *Debates en Antropología* Nr. 4 (1979), 95-119.

²¹ Die Sonnenwenden (24. Juni und 25. Dezember) sind ungewiß, wegen der Tatsache, daß die angenommene Sonnenbahn anfängt, sich umzukehren (sie wächst oder verringert sich). In der Inkazeit waren diese beiden *Kairoi* sehr wichtige zeremonielle Feste: Das *Intiraymi* (24. Juni), um den Gott *Inti* (Sonne) zu beschwören, seine Bahn doch wieder anwachsen zu lassen, und das *Qhapaqraymi* (25. Dezember), um den Höhepunkt der Sonnenbahn zu feiern. Anlässlich letzteren Festes führten die Jugendlichen ihren *Rites de passage* als Schritt zum Erwachsenwerden durch (das *warachikuy* oder 'sich die Hosen anziehen'). Für den heutigen *Runa* sind diese beiden Daten nach wie vor von großer Bedeutung: Die *Pachamama* ruht ('ist unberührbar'), weil sie in großer Angst verkehrt, was denn mit ihrem 'Gefährten', der Sonne, geschehe.

dafür sorgen, sich der optimalen Erfüllung der Reziprozität zu versichern. Das ketschuisierte spanische Wort *sirvinakuy* bedeutet 'einander gegenseitig dienen'; *uywanakuy* bedeutet 'füreinander sorgen' oder 'sich gegenseitig adoptieren' (das zusammengestellte Suffix *-naku* ist der sprachliche Ausdruck der Reziprozität).²² Die andine Ehe ist somit der vorzügliche Ort der Reziprozität. Da das *sirvinakuy* immer eine Periode der 'Beobachtung' und des 'Beweisens' (nicht im Sinne einer 'Probe', wie man oft meint) beinhaltet, können die Verwandten *in actu* feststellen, ob das Paar die Erfordernisse der Komplementarität und Reziprozität erfüllt. Diese beziehen sich sowohl auf das Ökonomische (was jeder der 'Brautleute' einbringt), als auch das Persönliche (Fähigkeiten); etwas höchst Wichtiges ist die Fruchtbarkeit der *kasarakuq masi* (Brautleute). Die Unfruchtbarkeit eines der beiden ist ein schwerwiegendes Motiv, um das *sirvinakuy* aufzulösen, weil es nicht vollumfänglich zur 'Bewahrung' des Lebens und (*a fortiori*) der kosmischen Ordnung im allgemeinen beiträgt.

Durch die andine Eheschließung wird der junge Mensch vollumfänglich in die kosmischen Prinzipien der Komplementarität, Korrespondenz und Reziprozität eingebunden. Die Geschlechtlichkeit des Menschen ist ein Sonderfall der kosmisch universell gültigen 'Sexuiertheit' oder 'Geschlechtlichkeit'. Als wichtige *Chakana* zwischen Oben und Unten, Links und Rechts aber hat seine gegengeschlechtliche Komplementarität eine besondere rituell-symbolische Bedeutung. In und durch die heterosexuelle Komplementarität (und die daraus resultierende Fruchtbarkeit) garantiert der Mensch das Fortbestehen der kosmischen Ordnung im allgemeinen und des Lebens im speziellen.²³ Durch diesen dritten Initiationsritus hat der junge Mensch seinen 'Ort' als solchen gefunden, auch wenn er später noch differenziert werden kann.

Weitere Initiationsriten betreffen ganz bestimmte Funktionen, die nicht alle erfüllen können und sollen. Es geht dabei um die rituelle 'Einweihung' der andinen Spezialisten in gesundheitlich-religiöser Hinsicht (*hampiq, paqo, kukaqhawaq, pampamisayoq, altomisayoq*). Deren prinzipielle Funktion besteht in der Wiederherstellung des kosmischen Gleichgewichtes, das aus irgendeinem Grund aus den Fugen geraten ist. Die Krankheit ist genauso ein Symptom kosmischer Unordnung wie eine Überschwemmung, Mißernte oder ein schweres Vergehen.²⁴ Nur aufgrund eines bestimmten Rituals, welches von einem

²² Das zusammengesetzte Suffix *-naku* besteht aus dem reziproken Suffix *-na* (morphologisch mit dem obligativen Suffix *-na* identisch) oder seinem Allomorphen *-puna*, welches immer mit dem reflexiven *-ku* zusammengeht, wenn es um eine reziproke Handlung zwischen zwei Handlungsträgern geht, oder mit dem kausativen *-chi*, wenn sich die gegenseitige Handlung durch den Eingriff eines dritten Handlungsträgers vollzieht. Beispiele: *Reqsinakuy* ('sich gegenseitig kennen'); *ayminakuy* ('einer mit dem anderen zusammenarbeiten'); *qhawapunakuy* ('einander ins Gesicht schauen'); *tinkunachiy* ('dafür sorgen, daß zwei Personen sich kennenlernen'); *munananchiy* ('dafür sorgen, daß zwei Personen sich lieben'). *Sirvinakuy* bedeutet also: 'einander dienen', 'einer dem andern zu Dienst sein'. *Uywanakuy* stammt vom Verb *uyway* ('aufziehen'; 'adoptieren') und bedeutet 'sich gegenseitig adoptieren', weil die Frau mittels des *uywanakuy* Teil der Familie des Mannes (praktisch die 'Adoptivtochter'), und dieser seinerseits Teil der Familie der Frau ('Adoptivsohn') wird.

²³ Die Sexualität (oder besser wäre vielleicht: die 'Sexuität') als 'Zwei-Geschlechtlichkeit' ist ein Teil der kosmischen Ordnung und drückt auf sehr synthetische und sinnliche Art das Komplementaritätsprinzip aus. Zusammen mit der 'räumlichen' Orientierung zwischen Oben (*hanaq*) und Unten (*uray*) ist auch die geschlechtliche Orientierung zwischen dem Weiblichen (*warmi*) und dem Männlichen (*qhari*) für die andine kosmische Relationalität von lebenswichtiger Bedeutung. Wie die taoistischen Prinzipien von *Yin* und *Yang*, so durchdringen auch die 'sexuellen' Prinzipien im Andenraum alle Bereiche der Wirklichkeit. Dem Männlichen entspricht die rechte Seite (*paña*) mit der Sonne, dem Morgenstern, dem Tag, dem Blitz, den Berggipfeln, dem Osten und dem Sommer; dem Weiblichen die linke Seite (*lloq'e*) mit dem Mond, dem Abendstern, der Nacht, der Wolke, der *Pachamama*, dem Westen und dem Winter.

²⁴ In den Anden haben Gesundheit und Krankheit mit dem 'kollektiven Körper', das heißt, den interpersonalen und sogar kosmischen Beziehungen, zu tun. Es handelt sich nicht um Phänomene, die ausschließlich in Begriffen des gesunden oder kranken Individuums erklärbar und heilbar sind. Die traditionelle andine Medizin ist eine soziale, rituelle und pachasophische Medizin.

Aus der weiten Literatur zum Thema der 'andinen Medizin' wählen wir ein paar ethno-medizinische Schriften aus:
CÁCERES CH., Efraín, "Eficacia simbólica en la Medicina tradicional andina: Un caso de Comunicación y Cultura", in: *Andes* 2 (1995), 167-177.

CÁCERES CH., Efraín, *Si crees, los Apus te curan: Medicina Andina e Identidad Cultural*, Cusco 1988.

CÁCERES CH., Efraín, *Etiología de Enfermedades Andinas: Wayra - K'ajlla - Soq'a y Mancharisqa en las Provincias Altas del Cusco*, Cusco 1989.

GOBEIL, O., "El Susto. A descriptive Analysis", in: *International Journal of Social Psychiatry*, 19 (1973), 34-43.

POLIA, Mario, *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*, Piura 1988.

RÖSING, Ina, *Las Almas Nuevas del Mundo Callawaya: Análisis de la curación ritual Callawaya para vencer penas y tristezas*, La Paz 1991.

dieser energetischen *Chakanas* vollzogen wird, können die andinen Prinzipien der Korrespondenz, Komplementarität und Reziprozität wieder vollumfänglich wirksam werden.

Es sollte nicht vergessen werden, daß auch die Geburt und der Tod eigentliche Initiationen sind; es handelt sich um außerordentliche 'Übergänge' (*Chakanas*), die einer symbolisch-rituellen Begleitung bedürfen.

5. Identitätskrise des andinen Menschen?

Es ist nicht von ungefähr, daß die drei wichtigsten andinen Initiationsriten, wie sie dargelegt wurden, von der christlichen Evangelisierung durch die drei Sakramente der Taufe, Firmung und Ehe überlagert wurden. In Wirklichkeit ist es praktisch unmöglich, die rein andinen (außer-christlichen) und christlichen Elemente und Aspekte auseinanderzuhalten. Die heutige andine Kultur (wie übrigens auch schon die oft als 'rein' bezeichnete inkaische) ist synkretistisch im Sinne einer neuen Identität: Christlich-andin und andin-christlich ist kein bloßes Konstrukt kontextueller Theologen, sondern eine ganz konkret erfahrbare Wirklichkeit. Daß sich der Katholizismus (vielmehr als der Protestantismus) im Andengebiet trotz der Greuelthaten und der Kampagnen zur 'Ausmerzungen des Götzendienstes' in einem solchen Masse inkulturieren konnte und zu einem Pfeiler andiner Identität geworden ist, verdankt sich sicher auch einer gewissen 'Wahlverwandtschaft' zwischen beiden Paradigmas.²⁵ Das Andine reibt sich nicht so sehr am Semitischen des christlichen (biblischen) Glaubens, als vielmehr am Griechischen seiner theologischen Konzeptualisierung.

Doch heutzutage ist diese 'Mestizenidentität' von den Auswirkungen der ökonomischen und elektronischen Globalisierung in besonderem Masse auf die Probe gestellt. Der Individualismus, dem andinen Grundgefühl diametral entgegengesetzt, hält Einzug in das Leben der jungen Menschen. Durch das Auseinanderbrechen der herkömmlichen Beziehungsnetze wird der Mensch 'ortlos', was für den andinen Menschen der größte Horror ist, den man sich vorstellen kann. Die rituelle Eingliederung geschieht nicht mehr in der Masse, wie es eigentlich die Identitätsfindung erfordern würde. Die Ersetzung einer kosmischen Pflichtethik durch eine individualistische Genuß-Ethik erschüttert die Fundamente der traditionellen Ordnung und kann somit als Vorbote eines bevorstehenden *Pachakuti* gedeutet werden, wie er in der andinen Utopie und dem ihr innewohnenden Messianismus enthalten ist.²⁶

Josef Estermann

SECHEHAYE, M.A., "La Réalisation Symbolique", in: *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Appliquée*, 12 (1947), Bern.
AGUILÓ, Federico, *Enfermedad y salud según la concepción ayмара-quechua*, Sucre 1982.

²⁵ Daß der Mensch nicht nur durch die Gnade (*sola gratia*) und durch den Glauben (*sola fide*) als 'Geschenken' Gottes, sondern durch die reziproke 'Gerechtigkeit' zwischen Göttlichem und Menschlichem 'gerechtfertigt' und 'gerettet' wird, ist vielleicht einer der Gründe, warum die protestantischen Kirchen größere Schwierigkeiten haben, sich in der andinen Welt zu 'inkulturieren', als der Katholizismus, der auf der Wichtigkeit der 'Werke' (als reziproke Rückerstattung) besteht. Natürlich hat diese Konzeption der 'kosmischen Gerechtigkeit' Implikationen für das Gottesbild. Für den *Runa* ist Gott nicht der souveräne, eigenmächtige und selbstgenügsame Herrscher, der handelt, ohne mit der Haltung der Gegenseite Rechnung zu tragen. Deshalb ist Gott ebenfalls der 'kosmischen Gerechtigkeit' und den Prinzipien der Komplementarität, Korrespondenz und Reziprozität unterstellt. Innerhalb der christlichen Theologie neigt der protestantische Flügel eher zu einem (Super-)Voluntarismus (Gott leitet sich in seinem Handeln ausschließlich durch seinen Willen) und der katholische eher zu einem Rationalismus (Gott leitet sich durch bestimmte 'logische' Prinzipien). Der Begriff der 'Prädestination' im Sinne eines willkürlichen Aktes der Auserwählung und Verdammung (Calvin) ist für den *Runa* etwas Absurdes, weil er die pachasophische Grundlage der 'gerechten' Ordnung des Kosmos selbst in Gefahr bringt.

²⁶ Siehe dazu:

BURGA, Manuel und FLORES GALINDO, Alberto, "La Utopía Andina", in: *Allpanchis* XVII (1982), Cusco, 85ff.

OSSIO, Juan M. (Hrsg.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima 1973.

BONFIL BATALLA, Guillermo, "El reto indígena: utopía y revolución", in: *Estudios Indígenas*, 4 (1983), 496-541.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexiko 1981.

Vgl. auch die beiden Bände der Zeitschrift *Allpanchis* zur "Andinen Religiosität": *Religiosidad Andina* (Nr. 31 und 32, Cusco 1988).

Bibliographie:

- AGUILÓ, Federico, *Enfermedad y salud según la concepción aymara-quechua*, Sucre 1982.
- AGUILÓ, Federico, *Religiosidad de un Mundo Rural en Proceso de Cambio*, Sucre 1981.
- ALIAGA, C.I., "La religión aymara y su revelancia", in: *Iglesia, Pueblos y Culturas*, Nr.21, Quito 1991, 47-50.
- ANSION, Juan, *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico de Ayacucho*, Lima 1987.
- BERG, Hans van den, *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, Amsterdam 1989.
- BURGA, Manuel und FLORES GALINDO, Alberto, "La Utopía Andina", in: *Allpanchis XVII* (1982), Cusco, 85ff.
- BURGA, Manuel, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima 1988.
- BURNS, William G., *La escritura de los Incas*, Lima 1981.
- CÁCERES CH., Efraín, *Si crees, los Apus te curan: Medicina Andina e Identidad Cultural*, Cusco 1988.
- CORNEJO PARDO, Alfredo G., "El principio de complementariedad en el pensamiento andino", in: *Universidad y pueblo*, Bd.5 Nr.7 (1995), 38-43.
- ESTERMANN, Josef, "Andine Philosophie - Ansätze zur Rehabilitierung kolonisierter Denkens", in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50-1994/3, Immensee, 189-205.
- ESTERMANN, Josef, "Teología en el Pensamiento Andino", in: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Serie 2, Nrn. 49-50-51 [1996], 31-60, Puno.
- ESTERMANN, Josef, "Apu Taytayku - Theologische Implikationen des andinen Denkens", in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 52-1996/3, Immensee, 161-185.
- ESTERMANN, Josef, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*, Quito 1998.
- ESTERMANN, Josef, *Andine Philosophie. Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt a.M. 1999 (im Druck).
- FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima 1987.
- FLORES GALINDO, Alberto, "La utopía andina", in: *El Peruano* (3. April 1992), 1-12.
- FLORES, Carlos, *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*, Mexiko 1984.
- GIRAULT, Louis, *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú (1972)*, La Paz 1988.
- GOW, David D., "Taytacha Qoyllur Rit'i", in: *Allpanchis* 7 (1974), 49-100.
- GOW, Rosalind und CONDORI, Bernabé, *Kay Pacha: Tradición oral andina*, Cusco 1976.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1614). Facsimile edition. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXIII, hrsg. von Alfred Métraux, Paris 1936.
- IRRARÁZAVAL, Diego, "Ein gläubiges Denken: Im Kleinen wie im Universalen", in: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hrsg.), *Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie*, Freiburg 1997; 230-257.
- IRRARÁZAVAL, Diego, "Aymara-Theologie. Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie", in: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hrsg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Eichstätt 1992, Bd.1, 100-131.
- MACCORMACK, Carol P., *Religion in the Andes*, Princeton 1991.
- MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana María, "Pachamama Santa Tierra", in: *Indiana* 8, Supplement (1978), Berlin.
- MARZAL, Manuel M. (Hrsg.), *Rostros indios de Dios*, Quito 1991.
- MARZAL, Manuel M., *El Mundo Religioso de Urcos*, Cusco 1971.
- MARZAL, Manuel M., *El Sincretismo Iberoamericano*, Lima 1985.
- MARZAL, Manuel M., *Estudios sobre religión campesina*, Lima 1977.
- MEJÍA HUAMÁN, Mario, *La sexualidad en la cosmovisión andina*, Lima 1994.
- MEJÍA HUAMÁN, Mario, "Valor filosófico del idioma quechua", in: *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca*, Mexiko, 52, Juli-August 1994.
- MOLINA, Cristobal de, "Cosas en Perú" [1535], in: *Biblioteca de Autores Españoles: Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Bd.209, Madrid 1968.
- MOLINA, Cristobal de, *Fábulas y Mitos de los Incas* [1575], Madrid 1989.
- OSSIO, Juan M. (Hrsg.), *Ideología mesiánica del mundo andino: antología*, Lima 1973.
- OSSIO, Juan, *Mitología inca y cosmovisión andina*, Lima 1994.
- PACHACUTI YAMQUI, d.J.de S.C., "Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú" por..., in: *Antigüedades del Perú*, Edition von Henrique Urbano und Ana Sánchez, Madrid 1992.
- PEÑA, Antonio, *Europäische Rationalität und andine Rationalität*, Frankfurt a.M. 1992.
- RIVERA PALOMINO, Juan, "Concepción de la naturaleza en el mundo occidental y en el mundo andino-amazónico", in: *Logos Latinoamericano* Nr.1 (1994), 26-37.
- RÖSNER, Enrique, *Gottes Indioesichter*, Mainz 1993.

- RÖSNER, Enrique, "Der Entstehungsprozess des indigenen andinen Religionsverständnisses", in: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hrsg.), *Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie*, Freiburg 1997; 46-75.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika", in: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 365-383.
- SCHLEGELBERGER, Bruno, *Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*, Immensee 1992.
- TAMAYO HERRERA, José, "Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión indígena quechua", in: *Allpanchis* 2 (1970), 245-254.
- URBANO, Henrique (Zusammenst.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco 1991.
- URBANO, Henrique (Hrsg.), *Mito y simbolismo en los Andes*, Cusco 1993.
- VERSCHIEDENE, *Biblioteca de la Tradición Oral Andina* del Centro de Estudios Rurales Andinos 'Bartolomé de las Casas', Cusco 1976ff.