

Abschlussarbeit

Zur Erlangung der Magistra Artium

im Fachbereich 08 der
Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a. Main

Institut für Historische Ethnologie

Thema:

CACICAZGOS und das TAHUANTINSUYU
Die imperiale Politik der Inka lokal verhandelt

1. Gutachterin: PD Dr. Iris Gareis
2. Gutachter: Prof. Dr. Christian F. Feest

Vorgelegt von: Annette Schroedl
aus: Würzburg

Eingereicht am: 31. 10. 2006

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Abbildungsverzeichnis.....	3
I. Einführung.....	4
I.1. Einleitung.....	4
I.2. Die Quellenproblematik.....	11
II. Cacicazgos und das Tahuantinsuyu: Die imperiale Politik der Inka lokal verhandelt	
<u>Teil 1: Die Eingliederung der Lokalgruppen in das Inkareich.....</u>	<u>23</u>
1.1. Pachacuti, der ‚Weltenwender‘, und der Beginn der Inka-Expansion....	23
1.2. Krieg oder Diplomatie? Die Eroberungsstrategien der Inka.....	32
1.3. Göttliche Vorsehung und ‚Pax Incaica‘: Religion und Ideologie der Expansion.....	42
1.4. Vom Aufbau der Infrastruktur zu staatlichen Umsiedlungsprojekten: Die Organisation der Eingliederung in den Inkastaat.....	54
<u>Teil 2: Die <i>curacas</i> im Inkareich – Pflicht versus Privileg.....</u>	<u>75</u>
2.1. Indirekte Herrschaft und ‚Geiselhaft‘ in Cuzco: Die politische Verhandlungsebene.....	75
2.2. <i>Mita</i> und Prestigegüter: Die wirtschaftliche Verhandlungsebene.....	91
2.3. Sonnentempel und Kinderopfer: Die religiöse Verhandlungsebene.....	108
III. Schlussbetrachtung.....	121
III.1. Fazit.....	121
III.2. Ausblick.....	123
Literaturverzeichnis.....	126

Abbildungsverzeichnis

	Seite
1 Querschnitt durch das Andengebiet.....	4
2 Ausdehnung des Inkareiches.....	5
3 Die vier <i>suyus</i> des Inkareiches.....	6
4 Ethnien und Provinzen des Tahuantinsuyu.....	10
5 Schatzmeister mit <i>quipu</i>	12
6 Soldat mit Kriegstrophäe.....	39
7 Herrschermumie.....	45
8 Straßennetz des Inkareiches.....	54
9 Brücken-Beamter.....	57
10 Inspektion eines Warenlagers.....	61
11 Eilbote (<i>chasqui</i>).....	65
12 „Curaca principal“.....	83
13 Die inkaische Verwaltungsstruktur.....	84
14 Gouverneur (<i>tocticoc</i>).....	85
15 Einbringen der Ernte.....	93
16 <i>Aclla</i> im Konvent.....	102
17 Verehrung der Sonne.....	109
18 Befragung der <i>huacas</i>	118

I.1. Einleitung

Das Andengebiet, ein langgezogener Natur- und Kulturraum zwischen Pazifikküste und dem Amazonasgebiet, ist geprägt von höchst unterschiedlichem Terrain. Auf seiner schmalen West-Ost-Ausdehnung lassen sich dicht gedrängt drei Klima- und Vegetationszonen unterscheiden (s. Abb. 1): vom Wüstenstreifen entlang der Pazifikküste angefangen, über das Hochplateau zwischen den beiden Andenketten mit seinen tief eingeschnittenen, milden Flusstälern, bis hin zu den östlichen Nebelwäldern an den Abhängen im Grenzgebiet zum Regenwald. Entsprechend vielfältig war die Ressourcennutzung in präkolumbischer Zeit. Während im Tiefland trotz des Wüstenklimas in den Flusstälern mithilfe von künstlicher Bewässerung erfolgreich Bodenbau betrieben werden konnte (v.a. Mais, Baumwolle, Chili), eignete sich das Hochland in erster Linie zur Herdentierhaltung (Lamas, Alpacas) und zum Anbau kälteresistenter Pflanzen wie Kartoffel und Quinoa. In der Übergangszone vom trockenen Hochland zum Regenwald, der so genannten *montaña*, ließen sich insbesondere Koka, Tabak und Früchte kultivieren. Zwischen den unterschiedlichen Vegetationszonen und Höhenlagen bestanden auch diverse Formen des Austauschs von Ressourcen (Kendall 1973:19-21). Ähnlich vielfältig waren die politischen Organisationsformen im Andengebiet vorspanischer Zeit: Sie reichten von egalitären Gesellschaften über Häuptlingstümer bis hin zu Königreichen und Staatsgebilden. Es existierten also politische Einheiten von höchst unterschiedlicher Größe und Komplexität, die untereinander agierten, kooperierten und Kriege führten (Villamarín und Villamarín 1999:622-623).

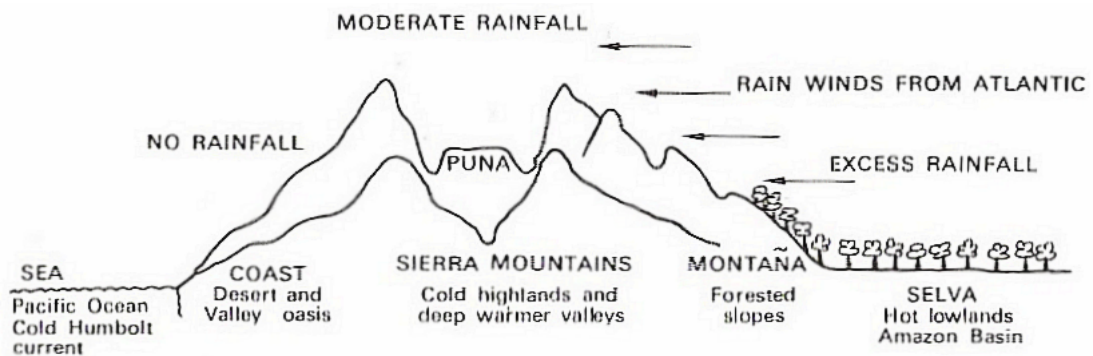


Abb. 1 Querschnitt durch die verschiedenen Klima- und Vegetationszonen des Andengebietes (Kendall 1973:20)

Als die Spanier 1532 unter Francisco Pizarro in Peru einfielen, stand das Andengebiet unter der Herrschaft der Inka (s. Abb. 2). Ihr Reich erstreckte sich in



Abb. 2 Das Inkareich in seiner maximalen Ausdehnung zum Zeitpunkt der spanischen Eroberung (Oberem 1980:419)

Nord-Süd-Richtung über mehr als 3000 km vom südlichsten Teil Kolumbiens über die westliche Hälfte von Ecuador, Peru und Bolivien einschließlich Nordwest-Argentiniens bis nach Mittelchile.¹ Es umfasste also in erster Linie die Küstenregion sowie das Hochplateau der Anden. Im Osten endete das Reich an der so genannten *ceja de selva*, dem Grenzgebiet zwischen Hochland und tropischem Regenwald. Diese östliche Reichsgrenze des Inkastaates bildete zugleich eine scharfe Kulturgrenze – die ausgeprägteste im gesamten präkolumbischen Amerika: zwischen andiner Hochkultur und den Waldvölkern im Einzugsgebiet des Amazonas. Die Inka hatten ihr Herrschaftsgebiet in vier große Verwaltungseinheiten, die so genannten *suyus* unterteilt. Daher rührt auch seine Quechua-Bezeichnung *Tahuantinsuyu* – das Reich der vier Teile (s. Abb. 3). Die vier *suyus* waren hierarchisch geordnet, in der Reihenfolge Chinchaysuyu (NW), Antisuyu (NO), Cuntisuyu (SW) und Collasuyu (SO). In ihrem

Schnittpunkt befand sich Cuzco, die Inkahauptstadt. Aus dem Quechua übersetzt bedeutet *Cuzco* bezeichnenderweise „Nabel.“ Schätzungen zufolge sollen einige Millionen Menschen bis vor der Ankunft der Spanier das Tahuantinsuyu bevölkert haben (Rostworowski und Morris 1999:769-771, 786; Rowe 1946:183-185).

¹ Der exakte Grenzverlauf des Inkareiches ist nur schwerlich bestimmbar, da die Inka keinen Grenzwall errichteten. Aufgrund von ethnohistorischen und archäologischen Untersuchungen ist anzunehmen, dass die Inka an den äußersten Reichsgrenzen im Norden, Süden und Osten zwar immer wieder militärische Vorstöße in die feindlichen Gebiete unternahmen, aber dass sie diese Grenzregionen nicht dauerhaft kontrollieren konnten (vgl. hierzu Hyslop 1988).

Folgt man der weithin rezipierten Chronologie des Ethnologen John Rowe (1945), so war es den Inka gelungen, dieses Reich – „the largest pre-Columbian state in the New World“ (Demarest und Conrad 1983:375) – innerhalb eines erstaunlich kurzen Zeitraums aufzubauen. Nur hundert Jahre zuvor waren die Inka selbst noch eine der vielen Lokalgruppen gewesen, die sich nach dem Zusammenbruch der beiden großen Reiche im zentralen bis südlichen Andengebiet neu formierten. Während der Phase, die als mittlerer Horizont bezeichnet wird (ca. 560-1000 n. Chr.), hatten sich hier das Tihuanaco- und das Huari-Reich herausgebildet (Lumbreras 1999:520-545; Villamarín und Villamarín 1999:630-631): Während sich Tihuanaco im peruanisch-bolivianischen Altiplano, also in der Titicaca-Region und den benachbarten Gebieten ausdehnte und dort viele verschiedene ethnische Gruppen unter seine Herrschaft brachte, entstand nördlich daran angrenzend das Huari-Reich, welches das gesamte zentralandine Gebiet – das Hochland und die Küste Perus – unter sich vereinte. Auf den Zusammenbruch (zw. 1000 und 1200 n. Chr.) der beiden Reiche, die das Kernland des späteren Inkareiches politisch stabilisiert hatten, folgte eine Phase der Regionalisierung und Aufsplitterung in kleinere politische Einheiten. Dennoch ist die Existenz der beiden Vorgängerstaaten für die inkaische Staatsentwicklung, die nach Rowe 1438 n. Chr. einsetzte, nicht unbedeutend. Sie zeigt, dass das Inkareich nicht das erste und einzige Staatsgebilde war, das sich im Andengebiet in vorspanischer Zeit etabliert hatte. Vielmehr reihte es sich ein in eine jahrhundertalte Tradition andiner Staatsentwicklung und konnte vermutlich nur aufgrund dieser soliden Basis innerhalb von so kurzer Zeit aufgebaut werden. Zahlreiche Errungenschaften aus Tihuanaco und Huari griffen die Inka später für den Aufbau ihres eigenen Staatswesens auf.



Abb. 3 Schematische Darstellung der vier Reichsteile des Tahuantinsuyu (<http://payer.de/bolivien2/bolivien0202.html>)

Führt man sich den raschen Aufstieg der Inka von einer nur lokal bedeutenden Gruppe zur imperialen Staatsmacht vor Augen, so drängt sich unweigerlich die Frage nach den Eroberten auf: Nur durch eine erfolgreiche Eroberung der verschiedenen

ethnischen Gruppen des Andengebietes konnte sich das Inkareich so rasch ausdehnen. Auf ihre Schultern stützte sich das inkaische Staatsgebilde. Wie wurden diese Völker in das Inkareich integriert? Wie waren sie politisch organisiert? Auf welchen Ebenen wurde zwischen Cuzco und den eingegliederten Provinzen verhandelt? Wer waren hier die verantwortlichen Autoritäten?

In den spanischsprachigen Schriftquellen, die im 16. und frühen 17. Jahrhundert im Kontext der Kolonisierung des Andengebietes entstanden, werden die verschiedenen Lokalgruppen, mit denen die Inka in Kontakt kamen, in der Regel als *cacicazgos* oder *curacazgos* bezeichnet. Während sich *curacazgo* von *kuraka* (hispanisiert: *curaca*),² dem Quechua-Wort für eine politische Autorität ableitet und eine politische Einheit bezeichnet, die unter der Herrschaft eines *curaca* stand, geht *cacicaazgo* auf ein Wort aus der Arawak-Sprachfamilie zurück, das die Spanier als *cacique* aus dem karibischen Raum mitgebracht hatten. Beide Begriffe werden in den Quellen austauschbar verwendet. Ebenso wie die alternative Bezeichnung *señorío* schließen die beiden Termini Gesellschaften unterschiedlicher politischer Komplexität und territorialer Ausdehnung ein. Sie werden jedoch in Abgrenzung zur so genannten *behetría* verwendet: Hiermit werden in den schriftlichen Quellen diejenigen Gruppen bezeichnet, die ohne institutionalisiertes Führungsamt organisiert waren und damit keine dauerhafte politische Hierarchie ausbildeten. Die Führungsrolle konnte prinzipiell jedes Mitglied übernehmen, solange es von seiner Gruppe als dafür geeignet befunden und anerkannt wurde. Im Gegensatz zu diesen egalitären Gesellschaften handelte es sich bei den *señorios* folglich um zentralisierte Gesellschaften. Die Herrschaft wurde hier erblich geregelt, was zur Elitenbildung führte. Die Führungselite genoss aufgrund ihres Status bestimmte Privilegien (z.B. das Tragen von besonderer Kleidung und Schmuck, das Konsumieren besonderer Nahrungsmittel etc.) und Anrechte auf Tributleistungen der Untertanen (Villamarín und Villamarín 1999:577-582).

Grundbaustein der sozialen Organisation im zentralen Andengebiet waren die *ayllus*, endogame Abstammungsgruppen mit kollektivem Landbesitz. Ihnen stand jeweils eine eigene Autorität vor. Solche *ayllus* konnten entweder autonom bleiben oder aber sich mit anderen *ayllus* zusammenschließen und auf diese Weise ein *señorío* bilden.

² Alle folgenden, im Text verwendeten Quechua-Begriffe werden in ihrer hispanisierten Schreibweise wiedergegeben, wie sie auch in den meisten der zugrunde liegenden Primärquellen zu finden sind.

In diesem Falle ordneten sich die Autoritäten der einzelnen *ayllus* einem Vertreter aus ihrem Kreise unter und akzeptierten ihn als übergeordnete Führungsperson über das *señorío*. Mehrere *señoríos* wiederum konnten sich zusammenschließen und größere Staatsgebilde formen. Die Herrscher der verschiedenen *señoríos* hatten sich hierfür der Vorherrschaft einer ihrer Führungspersonlichkeiten zu beugen. Alle Autoritäten gleich welcher der beschriebenen Ebenen der politischen Komplexität wurden in der Regel als *curacas* oder *caciques* bezeichnet. Der Ethnohistoriker Waldemar Espinoza Soriano stellt dieses gestaffelte System der politischen Organisationsformen sehr anschaulich dar:

Era, pues, una repetición de abajo hacia arriba, caminando el sistema como una rueda dentro de otra rueda: toda una jerarquía de curacas subordinados unos a otros, operando en la totalidad de los niveles el mismo régimen redistributivo, cada vez más amplificado. Pero eso sí, todos aquellos jefes, en cualquiera de sus escalones piramidales recibían la misma denominación: curacas.

(Espinoza Soriano 1987:367-368)

In der vorliegenden Arbeit sollen nun die Beziehungen der *curacas* und ihrer Lokalgruppen mit dem inkaischen Machtzentrum Cuzco näher erörtert werden. Der Hauptteil ist hierfür in zwei große Blöcke untergliedert. Im ersten Teil soll anhand von vier Themenkomplexen die Frage nach der Eroberung und Eingliederung der verschiedenen Lokalgruppen durch die Inka aufgeschlüsselt werden: Wann mag die inkaische Expansion eingesetzt haben? Welche Strategien mochten die Inka für ihre Eroberungszüge eingesetzt haben? Wie wurde die Eingliederung der Gruppen organisatorisch bewältigt? Während im ersten Gliederungspunkt zunächst die genaueren Umstände des Aufstiegs der Inka zur expandierenden Staatsmacht und dessen zeitliche Einordnung problematisiert werden, soll in Punkt 2 und 3 das Zusammenspiel von militärischer Gewalt, Diplomatie und Staatsideologie bei der Unterwerfung der Lokalgruppen ausgelotet werden. Der vierte Punkt schließlich soll zeigen, wie die Eingliederung der unterworfenen Gruppen unmittelbar nach ihrer Eroberung auf infrastruktureller Ebene organisiert wurde. Wie aus den verschiedenen Themenpunkten hervorgeht, stehen in diesem Teil der Arbeit die Inka als Akteure noch weitgehend im Vordergrund.

Im zweiten Teil der Arbeit möchte ich mich der Perspektive der *curacas* nähern: Waren ihre Gruppen einmal in das Inkareich eingegliedert, so stellt sich die Frage, welche unmittelbaren Konsequenzen es für sie hatte, unter inkaischer Oberherrschaft zu stehen: Welche Vor- und Nachteile konnte dies mit sich bringen? Welche Anreize mag es für *curacas* gegeben haben, die Loyalität zu Cuzco zu halten? Unter welchem Druck mochten sie gestanden haben? Welcher Handlungsspielraum blieb ihnen für die Durchsetzung ihrer eigenen Interessen als politische Autoritäten? Auf drei verschiedenen Ebenen der ‚Verhandlung‘ mit Cuzco – der politischen, der wirtschaftlichen und der religiösen Ebene – wird der Versuch unternommen, eine Art Bilanz aufzustellen, die Einblicke in den möglichen Aktionsradius der Lokalherrscher innerhalb des inkaischen Staatsgebildes gewähren soll. Es wird an dieser Stelle bereits deutlich, dass in der vorliegenden Arbeit die *curacas* in ihrer Funktion als Vertreter der andinen Lokalgruppen als ‚Akteure‘ wahrgenommen werden sollen, denen innerhalb der politischen Arena vorspanischer andiner Geschichte mehr als die passiv anmutende Rolle der ‚Eroberten‘ durch die dominierenden Inka zukam.

Im Anschluss soll jedoch zunächst ein Kapitel in die verschiedenen, dieser Arbeit zugrunde liegenden Primärquellen einführen und einen Überblick über die unterschiedlichen Ansätze und Entwicklungen innerhalb der ethnohistorischen Forschung verschaffen.

Rowes Karte (s. Abb. 4), die die einzelnen Provinzen und Ethnien des Kerngebietes des Tahuantinsuyu verzeichnet, kann für die Lokalisierung der in der vorliegenden Arbeit erwähnten Lokalgruppen herangezogen werden.

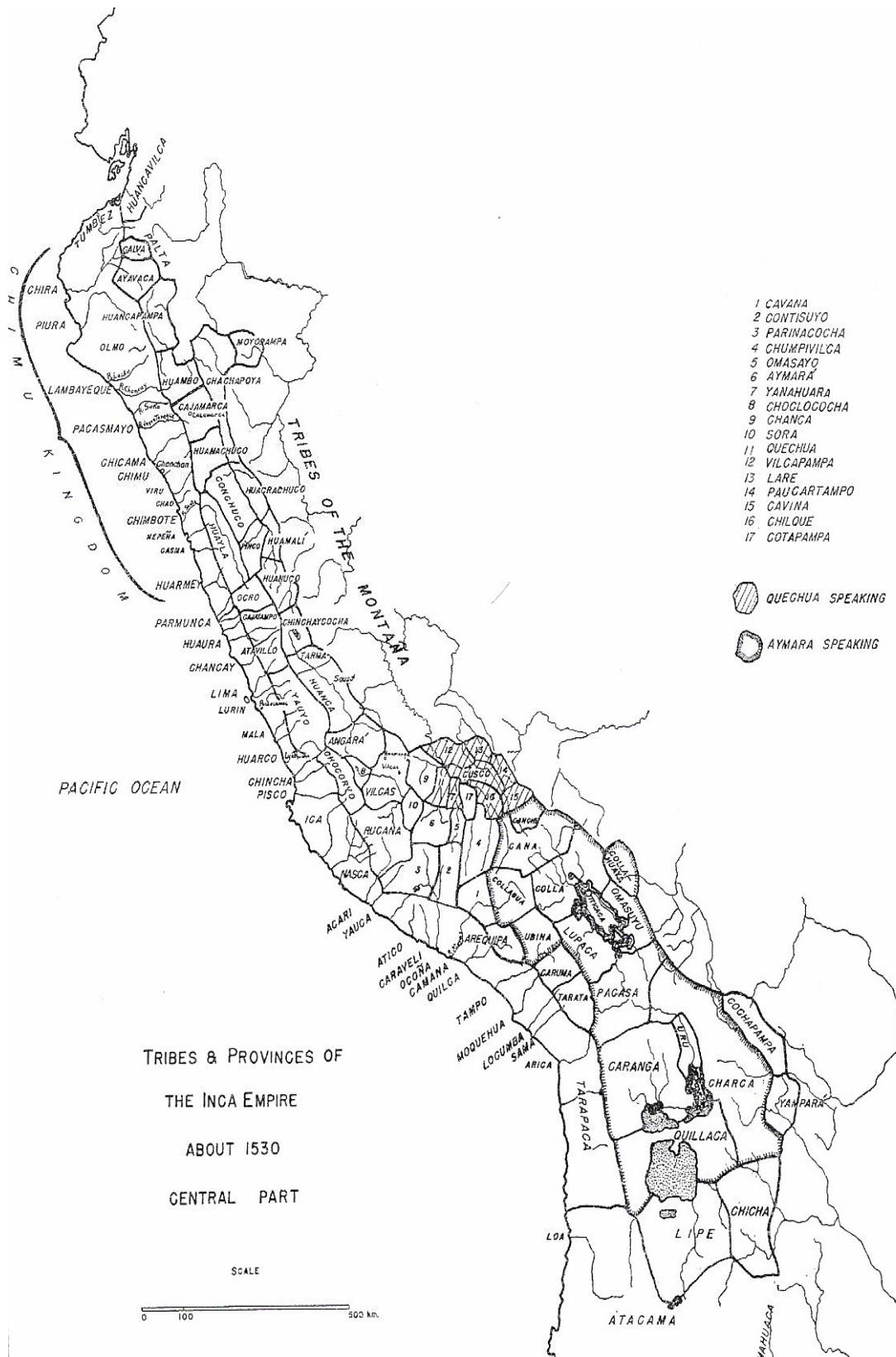


Abb. 4 Die verschiedenen Ethnien und Provinzen im Kerngebiet des Inkareiches mit Peru und Bolivien (Rowe 1946)

I. 2 Die Quellenproblematik

Aus welchen Quellen speist sich unser heutiges Wissen über die Geschichte des Andenraumes? Diese Frage führt unmittelbar in die sehr komplexe Angelegenheit eines adäquaten Umgangs mit ‚der Quelle,‘ die der Historiker Manuel Ballesteros Gaibrois folgendermaßen definiert: „Fuente es todo aquel resto del pasado que nos informa sobre él“ (1985a:47). Diesen „Vergangenheitsrest“ unterteilt er weiter in zwei große Blöcke: die dokumentarischen Quellen und die narrativen Quellen. Unter ersteren fasst Ballesteros Gaibrois all das zusammen, was unabsichtlich Zeugnis von der vergangenen Lebensweise einer Kultur ablegt. Es handelt sich also um materielle Hinterlassenschaften, die für die damalige Gesellschaft von momentanem Nutzen waren und heute bestimmte Vorstellungen und Gebräuche von damals widerspiegeln (z.B. Bekleidung, Schmuck, menschliche Überreste, Keramik, Architektur etc.). Unter letzteren hingegen versteht Ballesteros Gaibrois all diejenigen Quellen, die mit der Absicht und dem historischen Bewusstsein entstanden sind, Vergangenes oder Gegenwärtiges für die Zukunft mit Worten festzuhalten³ (Ballesteros Gaibrois 1985a:47-49). Während jene Material-Quellen von Archäologen erforscht und ausgewertet werden, bilden die Textquellen zur Vergangenheit fremder Kulturen den Hauptgegenstand der Ethnohistorie.⁴ Kennzeichen der ethnohistorischen Quellen ist die ‚doppelte Fremdheit,‘ die gewissermaßen das Erbe aus den beiden Mutterdisziplinen darstellt: Zur kulturellen Distanz, die den Quellen der Ethnologie eigen ist, kommt noch die zeitliche Distanz historischer Quellen hinzu, die es bei der Auswertung ethnohistorischen Materials zu berücksichtigen gilt (Gareis 2003:84).⁵ Die Besonderheit im Hinblick auf die ethnohistorische Erforschung des Andenraumes besteht nun darin, dass hier Geschichte in präkolumbischer Zeit ausschließlich mündlich überliefert wurde. Als Merkhilfe zur Tradierung mündlicher Texte wie Ursprungsmythen, Gedichte, Ritual- und Gesetzesformeln, und zur

³ Natürlich gibt es auch bei dieser Klassifikation Ausnahmen bzw. Mischformen: Als solche können etwa Triumphbögen, Statuen und Denkmäler gelten, da sie Teil des damaligen Lebenskontextes und damit von momentaner Bedeutung waren, jedoch zugleich auch die Erinnerung an einen Herrscher, Sieg o.ä. aufrechterhalten sollten (Ballesteros Gaibrois 1985a:48).

⁴ Prinzipiell können auch sämtliche materiellen, textlichen und bildlichen Quellen der Ethnohistorie zugerechnet werden, solange sie das Bild der Vergangenheit einer Kultur vervollständigen können (s. Gareis 2003:14). Ein Verweis auf die Zuständigkeit der Archäologie ist hier also nicht unbedingt vonnöten. Zur gegenseitigen Befruchtung von Archäologie und Ethnohistorie siehe unten.

⁵ Zu den methodischen Möglichkeiten und Problemen der ‚doppelten Fremdheit‘ in ethnohistorischen Quellen vgl. Gareis 2003:83-101.

Erinnerung geschichtlicher Ereignisse oder großer Herrscherpersönlichkeiten dienten zum Beispiel die so genannten *quipu* (s. Abb. 5): Diese Knotenschnüre, die in Teilen des präkolonialen Andengebietes wie dem Huari-Reich bereits vor den Inka bekannt waren und vor allem zum Festhalten statistischer Angaben in Gebrauch waren, eigneten sich vermutlich auch als Mnemotechnik für narrative Inhalte. Die durch ein ausgeklügeltes System von Konventionen enkodierte Inhalte und mnemotechnischen Signale konnten jedoch nur von Spezialisten gelesen werden, die bei den Inka *quipucamayoc* genannt wurden und denen die Aufbewahrung und Weitergabe der historischen Inka-Traditionen oblag (Salomon 1999:22-23; Scharlau 1986:80-83, 89-90). Ein weiteres Medium der Erinnerung stellten bei den Inka die Singtänze oder *taki* dar, mit denen bestimmte orale Traditionen verknüpft waren, die so zu bestimmten Anlässen performativ erinnert und vermittelt werden konnten (Scharlau 1986:36-44).



Abb. 5 Der Schatzmeister des Inkareiches mit einem *quipu* (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 360[362], S. 364)

Wenn also auch in vorkolonialer Zeit genügend orale Medien zur Überlieferung der Geschichte verfügbar waren, so bedeutet die Schriftlosigkeit der andinen Kulturen für die ethnohistorische Forschung in erster Linie Folgendes: „It is impossible to get away from the productions of foreigners“ (MacCormack 1999:96). Alle schriftlichen Aufzeichnungen, die von den präkolonialen Verhältnissen im Andengebiet berichten, stammen zwangsläufig aus dem Kontext spanischer Kolonisation, denn erst sie brachte die europäische Schriftkultur mit in die Neue Welt. Die Tatsache, dass also die Mehrheit der Berichte aus dem 16. und frühen 17. Jahrhundert auf Verfasser zurückgeht, die – ob sie nun als Soldaten,

Missionare oder Kronbeamte am kolonialen Projekt mitwirkten – unweigerlich aus der kulturellen Perspektive der Eroberer schrieben, hatte ihre Konsequenzen: Missverständnisse, Wissenslücken, Verzerrungen oder auch Verfälschungen der andinen Vergangenheit waren aufgrund von unzureichender Binnenperspektive kaum

auszuschließen. Hinzu kam der jeweilige Fokus des einzelnen Autoren, der eine unterschiedliche Beleuchtung oder gar Vernachlässigung einzelner Aspekte zur Folge haben konnte (Gareis 2003:66; Scharlau 1986:14).

Ab 1570 gesellten sich zu den europäischen Stimmen weitere Stimmen von Autoren indianischer bzw. mestizischer Herkunft, die sich das fremde Medium der Eroberer – die Schrift – inzwischen zu Eigen gemacht hatten und nun die andine Geschichte aus ihrer Perspektive niederschrieben, um ihren Platz in der Kolonialgesellschaft zu behaupten (MacCormack 1999:98; Salomon 1999:42-51; Scharlau 1986:147-154). Bei den hier relevanten Autoren handelt es sich um den Mestizen Inca Garcilaso de la Vega [1609: *Comentarios reales de los Incas*] und die beiden Indigenen Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua [ca. 1613: *Relación de antigüedades deste reyno del Peru*] und Felipe Guaman Poma de Ayala [ca. 1615: *Nueva corónica y buen gobierno*]. Allerdings sollte man nicht davon ausgehen, es handle sich um eine indigene Binnenperspektive frei von jeglichem kolonialen Einfluss, die ein ‚authentisches‘ Bild der vorkolonialen Vergangenheit des Andenraumes vermitteln könne oder wolle:

*What the Andean writers intended, it seems, was not to preserve Andean thought about the past as an unassimilated cell encysted in the body of Spanish letters, but to re-create it as a totalizing system having the same dimensions as European historical thought.*⁶

(Salomon 1982:11)

Aus diesem Ebenbürtigkeitsanspruch gegenüber europäischer Geschichtsschreibung ergibt sich für die andinen Autoren ein unlösbarer Konflikt, den der Ethnohistoriker Frank Salomon ebenfalls sehr eingehend beschreibt:

As always, the defeated fail to make themselves clear. They necessarily speak partly through ideas and myths not their own, and partly through those that are too much their own to be readily conveyed in a foreign vehicle. Unlike any kind of writing generated inside one cultural tradition, the writing of the defeated tries to speak through two qualitatively different systems of thought at the same time.

(Salomon 1982:32)

⁶ Zum Verhältnis europäischen und andinen Zeit- und Geschichtsverständnisses siehe Kapitel II.1.1.

In jedem Fall jedoch – ob nun europäische oder indigene Quellen vorliegen – sollte man sich bei deren Analyse stets bewusst sein, dass es sich bei den überlieferten Darstellungen lediglich um Ausschnitte aus dem Gesamtbild der realen Verhältnisse andiner Vergangenheit handeln kann (Gareis 2003:85, 95). So bemerkt die Ethnologin Catherine Julien (1993:179) treffend: „The craft of the ethnohistorian is to collect the information that has survived and piece together a view of the past that is largely a hypothesis.“

Unter den Quellentypen, die Einblicke in die vorkolumbischen Lebensverhältnisse im Andengebiet gewähren, sind zuallererst die so genannten Chroniken zu nennen, die lange Zeit beinahe die einzigen ethnohistorischen Quellen waren, die zur Rekonstruktion der Vergangenheit herangezogen wurden (Gareis 2003:22, 169). Während die meisten Autoren ethnohistorischer Untersuchungen von einem weit gefassten Chronik-Begriff ausgehen, wie ihn etwa der Alt-Amerikanist Udo Oberem vertritt,⁷ wenn er die Chroniken als „beschreibende Darstellungen [...], die der Absicht entspringen, Kunde vom Geschehenen zu vermitteln“ bezeichnet (Gareis 2003:170), fügt Ballesteros Gaibrois hier eine zeitliche Trennlinie ein, anhand derer er zwischen *cronistas* und *historiadores* unterscheidet. Seiner Meinung nach mangelt es den ‚Chronisten‘ des 16. Jahrhunderts aufgrund der Unmittelbarkeit der Ereignisse und der – wenn auch im Untergang begriffenen – Lebendigkeit der indigenen Kulturen präkolumbischer Tradition, deren Zeugen sie waren, an der nötigen Perspektive zeitlicher Distanz, aus der erst die ‚Historiker‘ des 17. und der folgenden Jahrhunderte für die Erstellung eines umfassenden Geschichtswerks schöpfen konnten (Ballesteros Gaibrois 1985a:49-54).

In Anlehnung an diese soeben beschriebenen zeitlich bedingten Unterschiede in der Historiographie, unterscheidet die Ethnologin Iris Gareis in der von Porras Barrenechea gefassten Gruppe der Chronisten des Inkareiches, die zwischen 1550 und 1650 verfassersich tätig waren, zwischen historischen Darstellungen und interpretativen Geschichtswerken. Bei ersteren handelt es sich um Texte (ca. 1550-1600), die innerhalb der andinen Vergangenheit insbesondere die Herrschaft und Kultur der Inka fokussieren und hierfür noch zahlreiches Material aus Befragungen

⁷ Zu weiteren Klassifizierungs- und Definitionsversuchen zum Quellentypus ‚Chronik‘ siehe Gareis 2003:169-173.

von Zeitzeugen und Spezialisten zur Grundlage hatten. Allerdings sind diese historischen Quellen, zu denen etwa die Werke von Pedro de Cieza de León [155?: *El señorío de los Incas*], Pedro Sarmiento de Gamboa [1572: *Segunda parte de la historia general llamada índica*] oder Cristóbal de Molina de Cuzco [ca. 1575: *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*] gezählt werden, keinesfalls frei von Interpretation. Dennoch unterscheiden sie sich von den Texten der zweiten Kategorie, den interpretativen Geschichtswerken, die dem Anspruch gerecht werden möchten, die beschriebene Geschichte des Andenraumes in Beziehung zur europäischen Geschichte zu setzen und sie gar in den Gesamtzusammenhang der Menschheitsgeschichte einzuordnen. Als Beispiele können hier die Werke von José de Acosta [1590: *Historia natural y moral de las Indias*], Inca Garcilaso de la Vega [1609: *Comentarios reales de los Incas*] oder Felipe Guaman Poma de Ayala [ca. 1615: *Nueva corónica y buen gobierno*] angeführt werden (Gareis 2003:170-173, 175-178, 181).

Symptomatisch für die Untersuchung des Quellentypus der Chroniken ist, was Gareis mit dem von dem Ethnologen Karl Heider geprägten Begriff „Rashomon-Effekt“ belegt: Gemeint ist hier „die Tatsache, daß verschiedene Beobachter Ereignisse unterschiedlich wahrnehmen und daher auch verschieden wiedergeben können“ (Gareis 2003:101). Wie ist es also zu erklären, dass man in den Beschreibungen der andinen Vergangenheit nicht selten mit widersprüchlichen Aussagen konfrontiert wird? Verantwortlich hierfür sind zunächst einmal Faktoren wie Beruf, Motivation oder Herkunft, die den persönlichen Hintergrund der Autoren ausmachen und somit unweigerlich in die Texte mit einfließen: Je nachdem, in welcher Funktion etwa die spanischen Chronisten in das Inkareich gekommen waren (als Soldaten, Missionare oder Kolonialbeamte), wie lange und wo sie sich aufhielten, ob sie Quechua erlernt hatten oder auf Dolmetscher angewiesen waren,⁸ variieren Motivation, Interessenschwerpunkte und Detailgenauigkeit in den Darstellungen. Bei den autochthonen Autoren wiederum ist ausschlaggebend, ob sie beispielsweise dem Cuzco-Adel angehörten oder aus dem Provinzadel stammten,⁹ und inwieweit sie

⁸ Inca Garcilaso ([1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XVIII, S. 293) beispielsweise kommentiert zum Übersetzungsproblem: „...confusamente, como son casi todas las relaciones que los indios dan a los españoles, por las dificultades del lenguaje.“

⁹ Rowe (1946:258-261) unterteilt die inkaische Aristokratie gemäß der mehrheitlichen Darstellung in den Chroniken in die „Klasse der Inka“ und die „Klasse der *curacas*.“ Zur Klasse der Inka zählten dabei zunächst einmal die Angehörigen der elf bzw. zwölf königlichen *ayllus* oder

bereits von humanistischer Bildung und europäischen Denkstrukturen beeinflusst waren. Doch nicht nur die Perspektive der Autoren selbst trägt zum „Rashomon-Effekt“ wesentlich bei; ebenso wenig zu unterschätzen ist die Rolle ihrer indianischen Informanten: Welche Position hatten sie in der Gesellschaft? Gehörten sie zu den offiziellen Bewahrern der Geschichte aus der Inka-Elite oder waren sie Vertreter unterworfenen Gruppen? Waren sie Zeitzeugen präkolumbischer Realität oder gar Familienangehörige der Autoren? Es wird also deutlich, dass die in den Quellen erhaltenen Informationen bereits doppelt gefiltert sind, bevor sie für eine ethnohistorische Auswertung zur Verfügung stehen, und somit auch unterschiedlich beschaffen sein können (Gareis 2003:106; Malpass 1993:6; Murra und Wachtel 1986:1-2; Scharlau 1986:136).

Abgesehen von diesen persönlich bedingten Faktoren, die zum „Rashomon-Effekt“ führen können, kann auch der größere politische Rahmen den Tenor der Darstellungen bestimmen. Die Interventionspolitik des Vizekönigs von Peru, Francisco de Toledo (1569-1581), ist hierfür ein geeignetes Beispiel. Bis zu seinem Amtsantritt im Jahre 1569 war es durchaus noch denkbar gewesen, dass die Inka-Elite samt *curacas* aus den Provinzen einen Platz im spanischen Regierungssystem zugewiesen bekämen und somit aktiv an der Kolonialregierung beteiligt wurden. Dementsprechend positiv wurden die Inka in dieser Phase auch von den spanischen Chronisten dargestellt, die für die Beibehaltung inkaischer Regierungspraktiken bzw. für eine andine Selbstverwaltung plädierten: Die Inka erscheinen hier als Zivilisationsbringer und rechtmäßige Herrscher ihrer unterworfenen Völker. Francisco de Toledo räumte dieses Projekt andiner Selbstverwaltung jedoch

Abstammungsgruppen der Inka-Könige, die wegen ihres ‚blauen Blutes‘ auch als *Inca de sangre* bezeichnet wurden. Dieser erbliche Adel stellte idealerweise die Exekutive im Inkastaat. Im Zuge der beginnenden Expansion und des damit einhergehenden schnell wachsenden Bedarfs an Personal für den inkaischen Verwaltungsapparat wurde der Adelstitel jedoch allmählich auch auf Gruppen außerhalb der königlichen *ayllus* ausgeweitet: Den Chroniken zufolge verlieh Pachacuti einigen Ethnien in der unmittelbaren Umgebung Cuzcos, die als loyal galten, den Inka-Status. Diese *Inca de privilegio* wurden hauptsächlich in mittleren Posten der Staatsverwaltung eingesetzt und genossen gleich den *Inca de sangre* u.a. das Privileg, die großen Ohrspulen tragen zu dürfen (wenn es auch hier feine Abstufungen gab). Auf diesen markanten Schmuck, der im Jugendalter im Rahmen der Initiation angebracht wurde und Kennzeichen für den Cuzco-Adel war, geht auch der Spitzname *pakoyoc* oder *orejones* (Lang-/Großohren) zurück, mit dem die Vertreter der Inka-Klasse belegt wurden. Die *curacas* hingegen formten die Klasse des niederen Adels im Inkastaat. Als ehemals unabhängige politische Autoritäten stellten sie nun – dem Inka-König unterworfen – einen Großteil des Personals zur Verwaltung der eingegliederten Provinzen. Beide Adelsklassen waren von der Tributpflicht bzw. der *mita* (zur Klärung des Begriffs s. unten) befreit. Das bestimmende soziale Unterscheidungskriterium in der politischen Hierarchie im Inkastaat war also zwischen Inka und Nicht-Inka.

endgültig vom Tische der Kolonialpolitik. Ihm ging es einzig um die Durchsetzung der spanischen Interessen, vor allem jedoch um die Legitimation des spanischen Herrschaftsanspruches im Andengebiet, den er insbesondere durch die kolonialkritischen Schriften des Dominikaners Bartolomé de las Casas bedroht sah. So gab er umfassende historische Untersuchungen in den 1570er Jahren in Auftrag, die seinem Regierungsprojekt den Weg ebnen sollten. Dies führte zu einer Neu-Interpretation der Inka-Geschichte: Die Inka wurden als Tyrannen dargestellt, die sich nur mit militärischer Gewalt durchsetzen konnten; die *curacas* galten als von den Inka eingesetzte Usurpatoren. In diesem Licht erschienen die Spanier folglich als Retter und Befreier der unterdrückten Gruppen, die den gottgewollten Zustand vorinkaischer Zeit wiederherstellen konnten. Um die These von der Tyrannei der Inka belegen zu können, berief man sich auf lokale Oraltraditionen vorinkaischer Zeit, von denen *curacas* in den so genannten *Informaciones de Toledo* Zeugnis ablegten. Vor diesem politischen Hintergrund unterscheidet man auch zwischen prä-toledanischen Chronisten wie Juan de Betanzos [1551: *Suma y narración de los Incas*] und Juan Polo de Ondegardo [ca. 1559: *Los errores y supersticiones de los indios*; 1571: *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*], und toledanischen Chronisten wie Pedro Sarmiento de Gamboa [1572: *Segunda parte de la historia general llamada índica*] (Ballesteros Gaibrois 1986:19-20; Gareis 2003:22, 69-70, 141, 171, 175; MacCormack 1999:129, 133-135, Murra 1980:92; Pietschmann 1906:XXI, XXXV; Salomon 1999:25; Scharlau 1986:141ff.). In diesem Zusammenhang ist es nachvollziehbar, wenn der Amerikanist Wolfgang Hochbruck (1991:4) konstatiert, „daß jede Form von Literatur zumindest potentiell Ideologieträger ist und bewußt oder unbewußt die ideologischen Prämissen spiegelt, unter denen sie verfaßt wurde. Dies gilt insbesondere da, wo Literatur das Zusammentreffen zweier Kulturen thematisiert.“ Der „Rashomon-Effekt“ kann darüber hinaus auch zeitlich bedingt sein. Der Historiker Åke Wedin (1966:6, 8, 11) verweist ausdrücklich auf die Bedeutung des Zeitfaktors im Hinblick auf den Informationsgehalt der Quellen. Nicht nur die oralen Erinnerungen unterliegen dem schleichenden Prozess des Vergessens und verblassen

im Laufe der Zeit,¹⁰ sondern in gleichem Maße steigt auch die Bereitschaft der späteren Autoren, frühere Berichte als Informationsquellen zu beanspruchen. Dies kann zu Verzerrungen des ursprünglichen Materials und zu Abhängigkeiten unter den Chronisten führen. Diese Abhängigkeiten müssen nach Wedin so weit wie möglich bei der Auswertung der Quellen berücksichtigt und auch kenntlich gemacht werden. Wenn auch das Abschreiben von anderen Autoren an sich noch nichts über den Wahrheitsgehalt einer Information aussagen kann, so ist es doch wichtig, sich diesem möglichen Vorgang bewusst zu sein, da in einem solchen Falle die betreffenden Quellen nicht mehr zur gegenseitigen Überprüfung oder Bestätigung einer Information in Frage kommen können.¹¹

Die so auf vielerlei Weise zustande gekommenen Unterschiede in den historischen Darstellungen erweisen sich besonders dann als unlösbare Widersprüche, geht man mit einer wörtlichen Lesart an die Chroniken heran: „The systematic rephrasing of the many *differences* that one encounters [...] in the chronicles as *discrepancies*“ führt nach dem Ethnohistoriker Gary Urton (1990:9) dazu, dass „Andean history and historiography is about resolving discrepancies (e.g., by choosing one account over others) rather than about trying to understand and explain why and how different chroniclers [...] might have arrived at fundamentally different interpretations of Inca history.“ Und der Ethnologe Brian Bauer (1992:6) bemerkt hierzu: „Literal readings of the Spanish chronicles promote the dubious proposition that a singular and true version of Inca history exists.“ Statt dieser fälschlich angenommenen „einzig wahren Inka-Geschichte,“ die es aufzuspüren gilt, indem man dem einen oder anderen Autor Vorzug gewährt, plädiert die Lateinamerikanistin Birgit Scharlau (1986:16) dafür, die verschiedenen Texte als „Versionen“ zu begreifen. Doch die hier beklagte unkritische Lesart, die die Chroniken als historische Tatsachenberichte und gleichsam als Fenster in die Vergangenheit versteht, ohne den mehrfachen Filtern Rechnung zu tragen, die das gezeigte Bild trüben können, war lange Zeit in der Chronikforschung verbreitet gewesen und ist es teils immer noch. Zu den Vertretern dieser ‚alten Schule‘ gehören beispielsweise der Ethnologe John Rowe oder die Archäologin Ann Kendall (Bauer 1992:4-6).

¹⁰ Auch Inca Garcilaso ([1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XVIII, S. 293) beklagt diesen Prozess in seiner Arbeit: „Y porque tienen ya perdidos los memoriales de las tradiciones de sus historias dicen en confuso la sustancia de ellas, sin guardar orden ni tiempo.“

¹¹ Vgl. zum Problem der Abhängigkeit von Texten auch Gareis 2003 (160-161, 189), das sie am Beispiel von Polo de Ondegardos Traktat über die Religion veranschaulicht (197-200).

Wichtige Impulse für eine vorsichtigeren Lesart der Chroniken kamen aus der postkolonialen Eurozentrismus-Kritik, die in den 1950/60er Jahren die Ethnologie bewegte und die kulturellen Filter problematisierte, denen jedwede europäische Beschreibung außereuropäischer Kulturen unterliegt. Vor diesem Hintergrund wurde von dem Historiker Edmundo O’Gorman mit seinem Werk *La invención de América* (1958) eine konstruktivistische Wende in der Chronikforschung angestoßen: Demnach bilden die spanischen Texte der Eroberer die indianische Wirklichkeit der Neuen Welt nicht ab, sondern konstruieren sie aus europäischer Perspektive heraus (vgl. Hausberger 2005).

Zeitgleich wurde die indigene Perspektive auf die spanische Eroberung Gegenstand eines ernsthaften historischen Interesses. Grundlegende Arbeiten leisteten hier Miguel León-Portilla mit *La visión de los vencidos* (1959) für die mesoamerikanische Sicht und Nathan Wachtel mit *La vision des vaincus* (1971) für die andine Sicht, wobei die Indigenen hier statt als passive Opfer der Konquista erstmals als Akteure der Geschichte wahrgenommen wurden (Adorno 1982a:2; Salomon 1999:51-52). Die Wirkung dieser Werke auf die Ethnohistorie beschreibt Frank Salomon wie folgt:

The more seriously one entertained differences of “vision” between nonliterate Americans and literate conquistadores, the more one had to suspect the written record of falsifying the native experience one sought, and the more complex [...] the source-critical [...] route became.

(Salomon 1999: 52)

Ab den 1960er Jahren erschlossen sich Ethnohistoriker andere Quellentypen, die bisher in den Archivbeständen für die Erforschung des Andenraumes weitgehend ungenutzt geblieben waren. Der Interessenschwerpunkt verlagerte sich nunmehr von den imperialen Zentren auf regionale Fallstudien, die anhand des umfassenden Materials aus der spanischen Kolonialverwaltung durchgeführt werden konnten. Dieses ‚neue‘ Quellenmaterial bildet ein „wichtiges Korrektiv“ (Gareis 2003:25) zu den weitgehend Cuzco-zentrierten Darstellungen der Chronisten (Collier 1982:3; Malpass 1993:4; Murra und Wachtel 1986:3). Eine ergiebige Quellengattung stellen hier die so genannten *visitas* oder Visitationsberichte dar, zu deren ethnohistorischer

Erschließung John Murra wesentlich beigetragen hat. Es handelt sich hierbei um die schriftlichen Dokumentationen statistischer Erhebungen, die seitens der Kolonialregierung bald nach der Ankunft der Spanier im Rahmen von Inspektionsreisen durchgeführt wurden und eine wichtige Informationsgrundlage für den Aufbau der Kolonialverwaltung, insbesondere des Tributsystems, bildeten. Mit ihrer Fülle an Daten zur Demographie, der wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Organisation sowie zur Religion der Bevölkerung eines bestimmten Gebietes gewähren die *visitas* einen Einblick in die lokalen und alltäglichen Verhältnisse der andinen Kulturen außerhalb des inkaischen Machtzentrums Cuzco. Durch ihren bürokratischen Charakter sind diese Quellen auch weniger anfällig für interpretative Verzerrungen als etwa die Chroniken. Salomon (1986:18-19) betont außerdem die zeitliche Tiefe des ethnographischen Materials in den *visitas*: Über die Beschreibung des *status quo* der angetroffenen Verhältnisse hinaus wurden auch Informationen über die politischen und wirtschaftlichen Institutionen der letzten Jahre präkolonialer Zeit eingeholt, um etwa entsprechend der inkaischen Praxis das spanische Tributsystem den vorkolonialen Tributleistungen anpassen zu können. Zu diesem Zwecke wurden Befragungen ethnischer Autoritäten sowie von Haushalten einer bestimmten Region durchgeführt (Gareis 2003:20, 226-228; Malpass 1993:5; Salomon 1986:5-6, 13; 1999:27). Zu nennen sind hier insbesondere die Visitationsberichte von Iñigo Ortiz de Zuñiga [1562] und Garcí Diez de San Miguel [1567], die von John Murra (1967; 1972) und Waldemar Espinoza Soriano (1964) publiziert wurden. Während die *visita* von Ortiz de Zuñiga direkte Zeugnisse der Lokalgruppen aus der Provinz León de Huánuco, einer zentralen Hochlandregion, enthält, gibt Diez de San Miguel's Bericht Aufschluss über die (vor)kolonialen Lebensverhältnisse in der Provinz Chucuito südlich des Titicacasees, im Collasuyu des Inkareiches.

Ein weiterer Quellentypus der Kategorie administrativer Dokumente bilden die *Relaciones Geográficas*. Diese geographischen Beschreibungen sind der Initiative Philipps II. (1555-1598) zu verdanken, der im Rahmen seiner Umstrukturierung des *Consejo de Indias* (Indienrat) 1577 einen Fragenkatalog an die Kronbeamten in Übersee senden ließ, um neu aufgedeckte Informationslücken baldmöglichst schließen zu können. Die Antwortberichte der Beamten geben jedoch nicht nur über die zeitgenössischen kolonialen Verhältnisse der ihnen zugeteilten Regionen

Auskunft – wie z. B. über Rohstoffvorkommen, Infrastruktur, Flora und Fauna, ethnische Gliederung der Bevölkerung etc. –, sondern enthalten bisweilen auch wichtige Zeugnisse zur vorkolonialen Geschichte von Lokalgruppen, die in den Chroniken nur wenig Beachtung finden. Die ethnohistorische Verwertbarkeit der *Relaciones* hängt nun weniger von etwaigen Verfälschungen der Informationen durch die Autoren ab, als vielmehr von deren beamtlicher Kompetenz und Kenntnis ihres Gebietes (Gareis 2003:228-229; Salomon 1999:28).

Ein regionalspezifisches Dokument von großem ethnohistorischen Wert ist auch das so genannte Huarochirí-Manuskript. Dieses in Quechua verfasste und um 1608 entstandene Werk wurde von dem Indianerpriester und ersten Idolatrie-Visitor (offizieller Bekämpfer der als Idolatrie bezeichneten autochthonen Religionen) Francisco de Avila (1573?-1647) in Auftrag gegeben.¹² Es enthält eine anonym zusammengestellte und verschriftlichte Sammlung oraler Traditionen aus der Gegend um Huarochirí in Zentralperu, die von den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen der Lokalbevölkerung zeugen. Wenn auch das Manuskript aus dem Bestreben heraus entstand, die autochthonen Religionen auszumerzen, so gehört dieses Werk zu den wichtigsten ethnohistorischen Quellen über andine Religionen aus kolonialer und vorkolonialer Zeit. Dennoch ist zu bedenken, dass es sich hier nicht um eine direkte und gänzlich unbearbeitete Aufzeichnung oraler Zeugnisse handelt. Bei genauer Textanalyse lassen sich durchaus Spuren einer nachträglichen Bearbeitung erkennen, wie der Quechuist George Urioste zeigt.¹³ Er schreibt sie Avilas redigierender Feder zu und spricht dabei sogar von dem erstmaligen Versuch, aus dem gesprochenen Quechua eine literarische Schriftsprache zu kreieren (Salomon 1982:24-25; 1991:1-4; Urioste 1982:101, 103, 108).

Unter dem Archivmaterial aus der spanischen Kolonialverwaltung wären noch zahlreiche weitere Quellentypen zu nennen, wie z.B. Regierungsberichte, Korrespondenzen, Prozessakten, Gesetzestexte, Sitzungsprotokolle etc. (vgl. Gareis 2003:159-168; Salomon 1986:12). Da diese jedoch in erster Linie auf die kolonialen Verhältnisse im Andengebiet Bezug nehmen und es sich außerdem meist um unveröffentlichte Archivbestände handelt, können diese Dokumente in der

¹² Zur Verbindung zwischen Avila und dem Huarochirí-Manuskript vgl. die unterschiedlichen Positionen von Pierre Duviols, George Urioste und Gerald Taylor in Salomon 1982:24-26.

¹³ Vgl. hierzu im Detail George Urioste (1982) *The editing of Oral Tradition in the Huarochirí Manuscript*.

vorliegenden Arbeit keine weitere Berücksichtigung finden. Insofern sollen die in diesem Kapitel erläuterten Quellentypen und erwähnten Chronisten genügen, um eine gewisse „Multiperspektivität“ (vgl. Gareis 2003:72, 250-251) in der Bearbeitung des Themas zu gewährleisten. Nähere Hintergrundinformationen zu den einzelnen Chronisten folgen aufgrund der besseren Übersichtlichkeit jeweils an Ort und Stelle des ersten wörtlichen Zitates eines jeden Autors. Sie sollen die Aussagen der Chronisten für den Leser besser nachvollziehbar machen. Mit Ausnahme des Huarochirí-Manuskriptes sind alle der konsultierten Schriftquellen von ihren Autoren auf Spanisch verfasst worden. Da es sich grundsätzlich empfiehlt, im Rahmen eines Quellenstudiums die originalsprachigen Ausgaben zu Rate zu ziehen, werden die Primärquellen in der vorliegenden Arbeit auch auf Spanisch zitiert.

Darüber hinaus soll an geeigneten Stellen in den folgenden Kapiteln immer wieder ein Rückbezug zur Archäologie gesucht werden. Eine fruchtbare Zusammenarbeit mit der Archäologie ist vor allem in den letzten Jahrzehnten für die Entwicklungslinie der Ethnohistorie bezeichnend geworden. Die Archäologin Dorothy Menzel (1959) betonte als erste die nützliche Ergänzung der beiden Disziplinen: Auf der einen Seite bietet der archäologische Befund die Möglichkeit, die Darstellungen der narrativen Quellen zu überprüfen und dort zu erweitern, wo er Aspekte aufdecken kann, die den Chronisten nicht wichtig genug erschienen waren, um sie festzuhalten; auf der anderen Seite geben die Beschreibungen oftmals nützliche Hinweise zur Lokalisierung von Fundstätten und können Hilfestellung bei deren Rekonstruktion geben (Malpass 1993:3, 7-8; Murra und Wachtel 1986:3; Salomon 1999:87-88). Beispielhaft für eine solch komplementäre Arbeitsweise auf dem Gebiet der Ethnohistorie und Archäologie ist der Sammelband *Provincial Inca* (1993) von Michael Malpass. Als weitere ethnohistorische Sammelbände, die richtungsweisend einen interdisziplinären Ansatz verfolgen, sind *Anthropological History of Andean Polities* (1986) von John Murra, Nathan Wachtel und Jacques Revel, und *The Inca and Aztec States 1400-1800* (1982) von George Collier, Renato Rosaldo und John Wirth zu nennen. Dennoch ist eine interdisziplinäre Arbeitsweise noch längst nicht konsequent verwirklicht, wie Salomon (1999:88) verdeutlicht: „On the whole, the reconnection of the world of words with the world of things is still, in the South American theater, unfinished business.“

*II. Cacicazgos und das Tahuantinsuyu:
Die imperiale Politik der Inka lokal verhandelt*

II.1. Die Eingliederung der Lokalgruppen in das Inkareich

II.1.1. Pachacuti, der ‚Weltenwender,‘ und der Beginn der Inka-Expansion

Wie kann man sich nun den Aufstieg einer vormals unbedeutenden Lokalgruppe zu einer expansiven Staatsmacht vorstellen? Und wann mag dieser Prozess eingesetzt haben?

In den meisten Chroniken¹⁴ – sie stützen sich hierfür auf die Oraltraditionen der Inka – ist diese geschichtliche Wendemarke untrennbar mit einer Herrscherfigur verbunden: dem Inca Yupanqui und seinem legendären Sieg über die Chanca. Während in früheren Zeiten die Inka eine unter mehreren konkurrierenden ethnischen Gruppen in der Region um Cuzco waren, welche stetig wechselnde Allianzen bildeten und sich gegenseitig mit Raubzügen bedrohten, unternahm laut den Chroniken Viracocha Inca die ersten Schritte zu organisierten und dauerhaften Eroberungen,¹⁵ und damit zur Ausdehnung des Einflussbereiches der Inka. Er soll sich außerdem erstmalig an überregionalen Konflikten beteiligt haben. Dies mehrte die politische Bedeutung der Inka, was jedoch weiteres Mächtegerangel mit anderen erstarkenden Gruppen des weiteren Umfeldes provozierte: Im südlich gelegenen Titicaca-Becken rivalisierten die Colla und Lupaca und versuchten beide, die Inka auf ihre Seite zu bringen, um ihren Gegner auszustechen zu können. Im Westen befanden sich die mächtigen Quechua, die den Inka jedoch friedlich gesonnen waren und ihnen gar als willkommener ‚Puffer‘ gegen den nordwestlich daran angrenzenden Einflussbereich der Chanca dienten, die für die Inka nun mehr und mehr zur Bedrohung wurden. Als sich die Chanca schließlich Teile des Quechua-Territoriums einverleiben konnten, war ein Angriff auf Cuzco nur noch eine Frage der Zeit und auch durch erneuerte Allianzen nicht mehr abwendbar. Allerdings attackierten die Chanca erst, als Viracocha Inca bereits ein alter Mann und davon überzeugt worden war, dass Cuzco

¹⁴ Vgl. hierzu etwa Sarmiento [1572] 1906:Kap. 26-39, S. 59-81; Cieza [155?] 1985:Kap. XLIV-XLVI, LI, S. 137-142, 151-153; Betanzos [1551] 1987:Teil 1, Kap. VI-XXI, S. 23-111 und Pachacuti Yamqui Salcamaygua [ca. 1613] 1968:296-298.

¹⁵ Ballesteros Gaibrois (1985a:107-110) führt zwar anhand von Chroniken (die er leider nicht im Einzelnen nennt) Eroberungszüge von Viracochas Vorgängern auf, räumt jedoch selbst ein: „Siempre hemos de preguntarnos si en verdad se trataba de operaciones de conquista o de correrías de amedrentamiento“ (108).

gegen einen solch harten Angriff nicht zu halten war. Übermannt von der Hoffnungslosigkeit der Lage flohen Viracocha und sein designierter Nachfolger Urcon in eine abgelegene Festung, ohne etwas ausrichten zu können. In dieser akuten Bedrohungssituation trat nun Yupanqui, ein weiterer Sohn Viracochas, auf den Plan der Geschichte: Unter seiner Führung gelang es schließlich der verbleibenden Führungsschicht, eine Verteidigung Cuzcos zu organisieren. In der gesamten Region ersuchte Yupanqui jede erdenkliche Hilfe gegen die Übermacht der Chanca und konnte so schließlich mit vereinten Kräften den Angriff zurückschlagen. Selbst die großen Feldsteine der Gegend sollen sich in der entscheidenden Schlacht in Krieger verwandelt haben, die dem jungen Aufsteiger zu Hilfe eilten. Nach diesem unverhofften Sieg ließ sich Yupanqui anstelle seines Bruders Urcon zum Inka krönen und gab sich den Beinamen Pachacuti – Erdumwälzung.¹⁶ Er begann alsbald mit der Neuordnung Cuzcos und der gesamten Region, die die Begründung des Inkastaates markieren sollte. Zahlreiche Lokalgruppen wurden umgesiedelt, alte und neue Allianzen gefestigt, die sie an Cuzco binden sollten, um dort alle Macht der Region zu bündeln. Als ein solches Zentrum der Macht ließ Pachacuti Cuzco völlig neu planen und aufbauen, darunter Coricancha, den Sonnentempel, als zentrales Heiligtum. An internen Reformen soll er überdies die Einführung einer neuen Staatsreligion, eines neuen Kalendersystems und des Tributsystems sowie die Neuschreibung der Inka-Geschichte durchgesetzt haben. Doch auch außerhalb der Cuzco-Region soll Pachacuti in einer Reihe von militärischen Vorstößen seinen Herrschaftsbereich ausgedehnt haben. Diese nun einmal begonnene Expansion konnten seine Nachfolger Topa Inca und Huayna Capac bis zum Einsetzen des zum Bürgerkrieg ausartenden Thronfolgestreits zwischen Atahualpa und Huascar unmittelbar vor Ankunft der Spanier durch weitere erfolgreiche Eroberungskampagnen fortsetzen (Bauer 1992:1, 3-4; Demarest und Conrad 1983:387-388; Kendall 1973:25-27; MacCormack 1999:131-132; Rowe 1946:203-204).

¹⁶ Übersetzung von Pachacuti aus dem Quechua (*pácha cutiy*) ins Deutsche nach Middendorf 1890:642. John Rowes (1945) Chronologie zufolge herrschte Pachacuti von 1438-1471. Zur Problematik dieser Daten siehe unten. Durch die ihm zugeschriebene, historisch bedeutende Rolle als Begründer des Inka-Imperiums transformierte Pachacuti die Figur des Inkaherrschers vom einfachen *curaca* von Cuzco zum *sapa Inca*, dem alleinigen König (Espinoza Soriano 1987:89-90; Middendorf 1890:759).

Die eben erläuterten Darstellungen in den Chroniken vermitteln also ein (in der Forschung weithin rezipiertes) Bild, nach dem der Sieg über die Chanca und Pachacutis darauf folgende Reformen die entscheidende Wendemarke in der Inka-Geschichte gewesen waren, die die Staatsmacht der Inka begründete (Bauer 1992:4-6). Der Archäologe Luis Lumbreras (1999:573) brachte die unleugbare Bedeutung dieses Krisenmomentes in den Oraltraditionen der Inka in Zusammenhang mit dem Vorgängerstaat der Huari (Wari): „In Inka myth the crucial moment was a war with the Chanka. This concept must have some relation to the Wari, because the mythic Chanka homeland corresponds to Wari territory. The legendary war could express memory of the process of Wari’s decomposition and Cusco’s emergence as a conquest state.“ Wie auch immer die Oraltraditionen nun begründet gewesen sein mochten, John Rowe legte dieses dramatische Ereignis der Inka-Geschichte auf das Jahr 1438 fest: Er folgte hierbei Cabello Balboas [1586] Angaben zur Inka-Thronfolge, die ihm im Vergleich mit anderen Chroniken am plausibelsten erschienen waren, als er in den 1940er Jahren einen Pionier-Versuch unternahm, anhand der in den Chroniken enthaltenen Oraltraditionen zur Inka-Dynastie eine absolute Chronologie zur Entwicklung des Inkastaates aufzustellen.¹⁷ In seine Herrscherliste übernahm er von Cabello Balboa jedoch nur die Regierungszeiten derjenigen Inka, die *nach* dem Sieg über die Chanca den Thron bestiegen. Die für die acht Vorgänger Pachacutis angegebenen Regierungszeiten lehnte Rowe dagegen aufgrund der unglaublich langen Zeitspannen ab. Stattdessen nahm er für sie eine durchschnittliche Amtszeit von 25 Jahren an und rechnete auf diese Weise bis zur Gründung Cuzcos durch die mythische Figur des ersten Inca Manco Capac zurück, die somit vor 1250, frühestens jedoch 1132 stattgefunden haben soll. Demnach versteht Rowe Balboas Herrscherliste als ein Kontinuum von mythischer Zeit in die historische Zeit. Dankbar um jedes absolut chronologische Datum – noch vor den Zeiten der Radiokarbon-Methode¹⁸ – fand Rowes Chronologie für die Inkazeit weite Verbreitung in der Ethnohistorie der Anden (Bauer 1992:37-38; Rowe 1945:277ff.,

¹⁷ Vgl. hierzu Rowes Artikel *Absolute Chronology in the Andean Area* (1945).

¹⁸ Die Radiokarbon-Methode ist ein wichtiges Verfahren zur Altersbestimmung in der Archäologie, das auf den radioaktiven Zerfall des Kohlenstoffisotops C-14 beruht. Das in der Atmosphäre gebildete C-14 gelangt durch Photosynthese in die Pflanzen und durch die Nahrungskette somit auch in die Tiere und Menschen, und zerfällt beim Absterben eines Organismus mit der Halbwertszeit von 5730 Jahren. Somit lässt sich das Alter seit dem Absterben von organischen Materialien wie Knochen, Holz, Papier, Textilien, Böden etc. bestimmen (DIE ZEIT-Lexikon 2005 (12):61-62).

1946:203 u. Anm. 1; Urton 1990:5-6). Rowes Einfluss wird deutlich, wenn Ballesteros Gaibrois schreibt:

Para muchos autores [...] este relato de los hechos de los primeros ocho inkas no deja de ser un imperio legendario de una fase local, cuzqueña, iniciándose hacia 1438 el imperio histórico o fase expansiva, cuya cronología ha intentado precisar John H. Rowe [...] Dicho de otro modo, el período histórico [...] comienza con el “reinado” de Pachacuti IX.

(Ballesteros Gaibrois 1985a:110)

In seiner kritischen Auseinandersetzung mit Rowes absoluter Chronologie hält Brian Bauer (1992:36) aus heutiger Sicht dagegen: „There is but one absolute date for the Inca Empire and that is November 16, 1532. On this date, in the Andean city of Cajamarca, the invading Spanish forces of Francisco Pizarro captured the Inca Atahualpa.“ Die grundlegende Schwierigkeit der Datierung bestimmter Ereignisse der Inka-Geschichte besteht von vornherein darin, dass nach heutigem Wissensstand die Inka in vorspanischer Zeit keine lineare Zeitrechnung betrieben (MacCormack 1999:133; Salomon 1982:11). Somit können Cabello Balboas Daten nicht indigener Herkunft sein, sondern müssen sein eigener Versuch gewesen sein, wichtige Eckdaten der Inka-Geschichte in die europäische Zeitrechnung einzuhängen und somit im Fluss der Zeit historisch fassbar zu machen (Bauer 1992:38-39).

Bereits 1963 wies Åke Wedin (28-36, 60-63) auf die schwache Basis von Rowes Überlegungen bzgl. der Chronologie hin, der er jeglichen wissenschaftlichen Wert absprach. Doch nicht nur die wenig problematisierte Übernahme von Balboas Daten bot Angriffsfläche für Kritik an Rowes Chronologie-Versuch. Der Ethnohistoriker Tom Zuidema (1964:126ff.) argumentierte, dass die in den Chroniken angegebenen Herrscherlisten nicht wörtlich übernommen werden könnten im Sinne europäischer Dynastien mit linearer Herrscherfolge; vielmehr seien sie innerhalb des indigenen Prinzips dualistischer Regierungsform zu verstehen. Demnach soll es zwei Dynastien gegeben haben, die nicht etwa in aufeinander folgenden Epochen die Herrschaft antraten, sondern sich die Herrschaft teilten. Die beiden Herrscherlinien, die von dem

gemeinsamen Ahnen Manco Capac abstammten,¹⁹ hatten ihren Sitz in *Hanan Cuzco* bzw. in *Hurin Cuzco* und stellten jeweils einen Herrscher. Es regierten also zwei Souveräne gleichzeitig.²⁰ Diese strukturalistische Interpretation der spanischen Daten aus den Chroniken hinsichtlich der inkaischen Herrscherfolge wird in jüngster Zeit beispielsweise von Gary Urton (1990:9) und María Rostworowski mit Craig Morris (1999:785) weiter getragen und legt nahe, dass die Erstellung einer Chronologie der Inka-Geschichte ausschließlich auf Basis der Chroniken auf Sand gebaut ist.

Grund hierfür ist bereits der fundamentale Unterschied zwischen europäischem und andinem Zeit- bzw. Geschichtsverständnis, der eine Diachronisierung andiner Oraltraditionen, wie in den Chroniken geschehen, eigentlich verbietet: „The Incaic perception of diachrony was far more alien to our mentality than, for example, the teleological world view of militant Spanish Catholicism. In fact it had little in common with what we call history“ (Salomon 1986:7). Während sich nach christlich europäischer Vorstellung Geschichte in einer einzigen linearen Sequenz vollzieht, als eine Aneinanderreihung von einmaligen Ereignissen, die sich nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung entfalten, und dem Ziel der Erlösung der Menschheit entgegengehen, wurde Geschichte in den Anden zyklisch verstanden: Hier gibt es ein feststehendes Muster von Ereignissen, das von ewiger Wiederkehr geprägt ist. So wurden ähnliche Ereignisse als Erneuerung eines konstanten Elementes im Muster begriffen. Eine absolute Chronologie machte hier folglich keinen Sinn. Das Nichtvorhandensein dieses Prinzips kann somit nicht als Unfähigkeit oder Mangel interpretiert werden, zumal die einleitend erwähnten *quipu* für eine absolute Zeitrechnung durchaus geeignet gewesen wären. Als erinnerungswürdig geltende Aspekte der Vergangenheit wurden stattdessen z.B. in dynastische Oraltraditionen, den Mumienkult und das Cuzco umgebende System von heiligen Schreinen eingebettet, also in für Europäer mehrheitlich unbekannte Quellen diachronen Wissens (Salomon 1982:9-11, 32).

¹⁹ Laut María Rostworowski (1983:175-176) widerspricht die Abstammung beider Dynastien von einem gemeinsamen Ahnen dem Konzept dualer Organisation. Stattdessen nimmt sie an, Manco Capac sei nur Vorfahre der *Hurin*-Dynastie gewesen, und Ayar Auca hingegen von *Hanan*. Zu ihrer These, weshalb Manco Capac in den oralen Traditionen über den Ursprung der Inka dennoch als einziger Ahnherr genannt wird, siehe ebenda.

²⁰ Für eine detaillierte Studie zu Zuidemas These und seiner Quellen-Basis siehe Pierre Duviols *La dinastía de los Incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista* (1979).

Ein weiterer Problempunkt bei der Verwendung der Herrscherlisten für die Erstellung einer Chronologie ist durch den „Telescoping-Effekt“ gegeben, der oftmals in den Herrscherlisten oraler Kulturen am Werke ist: Er besagt, dass sich in den mündlichen Überlieferungen in erster Linie die Erinnerung an solche Herrscherpersönlichkeiten hält, die sich durch besondere Taten ausgezeichnet hatten, andere dagegen nach und nach in Vergessenheit geraten.²¹ So ist es vorstellbar, dass etwa nur die ersten Herrscher, die als Gründungsväter von besonderer Bedeutung für eine Gruppe sind, sowie die Herrscher der jüngsten Vergangenheit erinnert werden, und somit die Anzahl der Herrscher über einen langen Zeitraum konstant bleiben kann (Gareis 2003:134 u. Anm. 52; Wedin 1966:9). In jedem Fall wäre eine solche Raffung der historischen Perspektive nicht vereinbar mit europäischer Historiographie, sodass Iris Gareis resümiert:

Selbst wenn man sich entschließt, die Listen der Inka-Herrscher als genealogische Abfolgen zu deuten, können absolut chronologische Daten zur Geschichte des Inkareiches, wenn sie ausschließlich auf der Grundlage der kolonialzeitlichen Chroniken gewonnen wurden, nach unseren derzeitigen Erkenntnissen nicht als verlässlich angesehen werden.

(Gareis 2003:134)

Angesichts dieses problembehafteten Chronologie-Versuchs von Rowe und der bereits von Zuidema geäußerten Forderung nach einer von ethnohistorischen Quellen unabhängigen Chronologie, erarbeitete Brian Bauer (1992:40-48) ein alternatives Chronologie-Modell zur Entwicklung des Inkastaates: Anhand von Radiokarbon-Daten, die aus mehreren archäologischen Untersuchungen in der Cuzco-Region in den 1970er und 1980er Jahren gewonnen werden konnten, kommt Bauer zu

²¹ Susan Niles (1999:22-24) führt Inca Urcon, der seinem siegreichen Bruder Pachacuti den Thron überlassen musste, als Beispiel dafür an, wie in Ungnade gefallene Herrscher(-Kandidaten) aus der autorisierten Inka-Geschichte getilgt wurden (vgl. auch Pietschmann 1906:LXV). Cieza de León [155?] beschreibt diese im Inkareich gängige Praxis wie folgt: „Si valiente había sido [el rey] y bueno para la gobernación del reyno, sin haber perdido provincia de las que su padre les dejó [...] era permitido y ordenado por los mismos reyes que fuesen ordenados cantares honrados y que en ellos fuesen muy alabados y ensalzados en tal manera que todas las gentes admirasen en oír sus hazañas y hechos tan grandes [...] y si entre los reyes alguno salía remisio, cobarde, dado a vicios y amigo de holgar sin acrescentar el señorío de su imperio, mandaban que déstos tales hobiese poca memoria o casi ninguna“ (1985: Kap. XI, S. 55-56).

folgendem vorläufigen Ergebnis:²² Während Rowe (1946:203) die Gründung Cuzcos um 1200 ansetzte, sprechen die archäologischen Daten für einen weitaus früheren Beginn der Killke-Periode²³ in der Cuzco-Region – um das Jahr 1000. Den Beginn der Inka-Periode, also der expansiven Phase in der Entwicklung des Inkastaates, die Rowe zufolge durch den Sieg über die Chanca im Jahre 1438 eingeläutet wurde, setzt Bauer dagegen um 1400 an. Somit kann zumindest die in den Chroniken gängige Darstellung einer schnellen Expansion und Staatsentwicklung der Inka innerhalb nur weniger Generationen als aus unabhängiger Quelle bestätigt angesehen werden.

Inca Garcilaso proklamierte These einer langsamen und von Anfang an kontinuierlich fortschreitenden Vergrößerung des Inka-Imperiums, die bis ins 20. Jahrhundert noch Anklang fand, ist folglich historisch nicht haltbar (Gareis 2003:71-72; Wedin 1963:37). Vielmehr spiegelt sie wohl Garcilasos Bestreben wider, die lange Tradition der Inka im Andenraum und damit die Legitimität ihrer Herrschaft belegen zu wollen, sowie die frühe Inka-Vergangenheit aus dem Dunst des Mythos zu holen, um sie als der europäischen Geschichte gleichberechtigt darstellen zu können.²⁴

Brian Bauer möchte die Begründung des Inkastaates und den Beginn der imperialen Expansion nicht allein auf die Herrscherfigur Pachacuti und das bedeutende Ereignis des Siegs über die Chanca zurückführen, wie es in den Chroniken vermittelt und weithin unter Vertretern der ‚wörtlichen Lesart‘ akzeptiert wird. Eine solche Rekonstruktion vorspanischer Geschichte, die die Chronik-Darstellungen als historische Tatsachen übernimmt, nennt Bauer einen positivistisch-historischen Ansatz, wie ihn die Annales-Schule der französischen Historiographie kritisch beschrieben hat: Hier wird mit der angenommenen Historizität der Informationen aus den Quellen Ereignisgeschichte betrieben und das Individuum zudem als Urheber

²² Bauer (1992:42-45,48) weist mehrfach darauf hin, dass weitere Radiokarbon-Datierungen nötig sind, um sein Modell auf eine festere Basis stellen zu können.

²³ Nach Rowes Definition handelt es sich bei der Killke-Periode um die mit der Produktion von Killke-Keramiktönen verbundenen Epoche, die die frühe Inka-Zeit in der Cuzco-Region markiert (Bauer 1992:42).

²⁴ Der Mestizo Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), Sohn eines Konquistadoren und einer Inka-Prinzessin, schrieb von Andalusien aus, der Heimat seines Vaters, seine *Comentarios Reales* [1609] zur Inka-Geschichte. Trotz seiner mestizischen Herkunft und europäischen Bildung, der vollkommenen Sprachbeherrschung des Spanischen und seines Bekenntnisses zum Katholizismus ([1609] 1991:4) definiert er sich in der Einleitung zu seinem Werk als Indigener („soy indio“, 5), der ein äußerst wohlwollendes und friedliches Bild der Inka vermittelt. Er möchte den Adelstitel und die Geschichte der Inka als derjenigen europäischer Königtümer gleichwertig wissen (Ballesteros Gaibros 1985a:58 Anm. IV; McCormack 1999:155; Salomon 1999:43-44).

historischen Wandels verstanden, das folglich im Mittelpunkt jeglichen historischen Interesses stehen muss (Bauer 1992:148-149 Anm. 9). Dagegen fordert Bauer (1992:7): „Even though the Inca expansion may have occurred rapidly, researchers should look at this phenomenon as the result of diachronic transformation in Andean social institutions, rather than as resulting from the serendipitous outcome of a single battle and the aspirations of a specific individual.“ Eine Reihe von Arbeiten, die unter diesem Ansatz entstanden und alternative Modelle zur inkaischen Staatsentwicklung lieferten, wurden beispielsweise von María Rostworowski (1978), John Murra (1980) sowie Conrad und Demarest (1984) verfasst.

In seiner eigenen Studie legte Bauer archäologische Daten vor, die gegen die Darstellungen in den Chroniken sprechen und damit die traditionelle Erklärung für die Entwicklung des Inkastaates in Frage stellen, zugunsten eines prozessualen Ansatzes. Dabei möchte Bauer jedoch weder die Existenz des Inkaherrschers Pachacuti, noch die Historizität des Chanca-Krieges bezweifeln. Zumindest aber ergab seine Studie, dass eine allmähliche Konsolidierung und Zentralisierung der regionalen Macht in Cuzco bereits während der Killke-Periode, also erheblich früher eingesetzt haben muss und somit die spätere Staatsbildung eher die Fortführung eines graduellen Prozesses als ein plötzliches Ergebnis des heroischen Werks einer einzelnen Herrscherpersönlichkeit darstellt. Damit scheint auch die traditionelle Vorstellung widerlegt zu sein, die verschiedenen ethnischen Gruppen der Cuzco-Region seien bis zum Ende des Chanca-Krieges in feindliche Rivalitäten verwickelt gewesen und erst mit ihrer Unterwerfung durch die Inka befriedet worden. Stattdessen legen Bauers Daten nahe, die bereits seit der Killke-Periode unter dem Einfluss Cuzcos stehenden Gruppen seien durch nicht-militärische Mittel geeint worden (Bauer 1992:140-147). Murra (1958:31) weist außerdem darauf hin, dass viele der Reformen, für die Pachacuti als Begründer des Inkastaates in die offizielle Geschichtsüberlieferung einging, eher Abwandlungen und Modifikationen althergebrachter andiner Techniken und Institutionen waren als tatsächliche Innovationen.

Zusammenfassend lässt sich nun Folgendes festhalten: Anhand der Problematik der Frage nach dem Beginn der Inka-Expansion bzw. Staatsentwicklung sollte in diesem Kapitel exemplarisch gezeigt werden, wie wörtliches Lesen der Chroniken statt zu ethnohistorischer Erkenntnis mitunter in eine wissenschaftliche Sackgasse führen

kann. Anhand von Brian Bauers quellenkritischer Untersuchung wurde deutlich, welche große Bedeutung der Archäologie als komplementärer Wissenschaft zur Ethnohistorie zukommt. Für die zeitliche Einordnung der Inka-Staatsentwicklung sollen folgende Eckdaten als Orientierung dienen: Die frühe Inka-Phase (Killke-Periode) in der Cuzco-Region setzte etwa um 1000 n. Chr. ein; die imperiale Phase der Inka-Geschichte dagegen um etwa 1400. Die Expansion der Inka erfolgte also innerhalb von nur wenigen Generationen, auch wenn es wohl bereits während der Killke-Periode zur Ausbildung eines Proto-Staates auf lokaler Ebene kam. Welche Probleme erwachsen, wenn chronologische Überlegungen – sofern sie nicht auf unabhängigen archäologischen Daten fußen – mit andinem Geschichtsverständnis zusammenprallen, d.h. wenn andine Geschichte durch ein europäisches Chronologie-Modell greifbar gemacht werden soll, wurde ebenfalls in diesem Kapitel eingehend erläutert. Hierzu möchte ich abschließend Frank Salomon zitieren, der in dieser Frage für einen kulturellrelativistischen Ansatz plädiert:

The ultimate mission of the ethnohistorian is not just to turn anthropology to advantage in broadening the practice of Western historiography. It is to develop a more genuinely anthropological attitude toward history itself by showing how cultures possess inwardly different diachronic senses – different premises about the relation between human action and change – and that these condition the way each “makes history” in its own terms.

(Salomon 1986:9)

II.1.2. Krieg oder Diplomatie? Die Eroberungsstrategien der Inka

Nachdem die Frage nach dem Zeitpunkt der einsetzenden Inka-Expansion erörtert wurde, stellt sich nun die Frage, durch welche Strategien es den Inka wohl gelungen sein mochte, in derart kurzer Zeit unzählige Gruppen des Andengebietes unter ihre Herrschaft zu bringen. Zwei Chronisten sollen hier zunächst zu Wort kommen:

„El orden y manera que los Incas tenían de conquistar las tierras y el camino que tomaban para enseñar las gentes a la vida política y ciudadana, cierto no es de olvidar ni menospreciar. Porque desde los primeros reyes, a los cuales imitaron los sucesores, nunca hicieron guerra sino movidos por alguna razón que les parecía bastante, como era la necesidad que los bárbaros tenían de que los redujesen a la vida humana y política o por injurias y molestias que los comarcanos hacían a sus vasallos. Y antes que moviesen la guerra requerían a los enemigos una y dos y tres veces [...] Y para que los soldados vencedores y vencidos se reconciasen y tuviesen perpetua paz y amistad [...] mandaba que entre ellos celebrasen grandes banquetes abundantes de todo regalo [...] Con estos regalos [...] regalaba el Inca los indios nuevamente conquistados, de tal manera que, por bárbaros y brutos que fuesen, se sujetaban y unían a su amor y servicio con tal vínculo que nunca jamás provincia alguna imaginó rebelarse.“

(Blas Valera in Garcilaso [1609] 1991,1:
Buch 5, Kap. XII, S. 276-277)

Es cosa digna de ser notada para el intento que se pretende que demás de ser cosa cierta y evidente la general tiranía destos tiranos y crueles ingas del Pirú contra los naturales de la tierra, como de la historia fácilmente coligirá, quien con atención la leyere y considerase el orden y modo de su proceder en el hecho de sus ingazgos violentos sin voluntad ni elección de los naturales, los cuales siempre tuvieron las armas en las manos para cada vez, que se les ofrecía ocasión de alzarse contra los tiranos ingas, que los tenían opresos, procurando su libertad, y así cada uno de los ingas no solo proseguía por la tiranía de su padre, mas él también de nuevo empezaba la misma tiranía por fuerza y muertes, robas y rapiñas, por donde ninguno dellos pudo pretender buena fe para dar principio á tiempo de prescripción, ni jamás poseyeron ninguno dellos la tierra en pacífica posesión, antes siempre hubo quien los contradijese y tomase las armas contra ellos y su tiranía.

(Sarmiento de Gamboa [1572]
1906:Kap. 69, S. 126)

Auf der einen Seite wird hier ein wohlwollendes Bild der Inka als Zivilisationsbringer und Friedensstifter gezeichnet, die den Krieg nur als letzten Ausweg sahen und von den Unterworfenen für ihre Großmütigkeit so verehrt wurden, dass Rebellionen undenkbar gewesen wären; auf der anderen Seite das vernichtende Bild der Inka als unrechtmäßige Herrscher, unter deren Tyrannei es keinen Frieden geben konnte, da die unterdrückten Völker jede Gelegenheit nutzten, gegen die grausame Inka-Herrschaft zu rebellieren. Gegensätzlicher könnten die Darstellungen wohl kaum sein. Doch bei einem Thema wie Krieg, das wie kein anderes die gute Herrschaft oder Tyrannei der Inka zu vermitteln vermag, sind solche Extrempositionen zu erwarten. Wie bereits in der Einführung erläutert, verfolgten die Chronisten unterschiedliche Interessen mit ihren Werken. Die zunächst ins Auge stechende Unvereinbarkeit der Darstellungen lässt sich also besser erklären, wirft man einen Blick auf die Autoren, die solch konträre Inka-Bilder verbreiteten: Das erste Zitat stammt aus den *Comentarios Reales* [1609]. Inca Garcilaso ist jedoch nicht selbst Verfasser dieser Passage, sondern zitiert hier den Jesuitenpater Blas Valera,²⁵ um den Tenor seiner vorhergehenden Darstellungen zur inkaischen Eroberungspraxis zu stützen. Garcilaso ist sich wohl der Angreifbarkeit seines verklärenden Bildes der Inka-Vergangenheit bewusst, denn er schreibt an anderer Stelle, an der er José de Acosta²⁶ für seine Argumentation heranzieht: „José de

²⁵ Blas Valera (1551-1597) war ebenso wie Inca Garcilaso ein Mestize und Halbinka (durch seine Mutter dem Inka-Adel zugehörig), und scheint dessen politische Ansichten gegenüber der spanischen Eroberung und Herrschaft geteilt zu haben. Beide sahen die Kultur ihrer Mütter missverstanden und richteten sich mit ihren Werken an ein europäisches Publikum in dem Versuch, dieses Bild gerade zu rücken. Teile von Blas Valeras Werk blieben nur dadurch erhalten, dass Garcilaso in Zitaten großzügig auf Blas Valeras Ausführungen zurückgriff (Esteve Barba 1968:XLIII; Murra 1958:35; Salomon 1999:44).

²⁶ José de Acosta (1540-1600), aus Spanien gebürtig, trat bereits im Alter von 13 Jahren in den Jesuitenorden ein, wo er sich dem intensiven Studium der Theologie, der Geschichte sowie der Rechts- und Naturwissenschaften widmete. Nach dem Abschluss seiner Ausbildung und der Priesterweihe bestimmte ihn der Orden auf eigenen Wunsch hin zum Missionseinsatz in Peru. 1570 brach er mit zwei weiteren Ordensbrüdern nach Lima auf. Bereits nach einem Jahr der Lehr- und Predigertätigkeit wurde er ins Landesinnere beordert, in die Nähe des Vizekönigs Francisco de Toledo, der sich zu diesem Zeitpunkt inmitten seiner 5-Jahres-Inspektion des Vizekönigreichs befand. Acosta begleitete ihn auf mehreren Expeditionen in verschiedene Teile der Andenländer. Während dieser Phase lernte er auch den Juristen Polo de Ondegardo kennen, aus dessen Schriften er in seinem eigenen Werk reichlich zitierte. Seine Missionstätigkeit, die sich über etwa 15 Jahre erstreckte, sollte dem Orden in erster Linie dazu dienen, sich ein Bild vom religiösen Leben und den spirituellen Bedürfnissen der Andenbewohner zu machen. Hierfür besuchte Acosta größere Städte wie Cuzco, Arequipa, Potosí und La Paz, hielt sich aber auch längere Zeit in Juli am Titicacasee auf. Dort hatte der Orden ein Kolleg für das Studium der Sprachen und Kulturen der indigenen Bevölkerung des Andengebietes eingerichtet. 1575 wurde er nach Lima zurückbeordert, wo er zum Rektor des dortigen Jesuitenkollegs ernannt wurde; bereits ein Jahr später stieg er zum Ordensprovinzial Perus auf. In dieser Funktion war er maßgeblich an der Vorbereitung und

Acosta de la Compañía de Jesús, de cuya autoridad – y de los demás historiadores españoles – me quiero valer en semejantes pasos contra los maldicientes, para que no digan que finjo fábulas en favor de la patria y de los parientes“ (Garcilaso de la Vega [1609] 1991,1: Buch 5, Kap. VI, S. 264). Mit seiner Darstellung einer auf Frieden bedachten Eroberungspolitik der Inka und ihrem Zivilisierungsbestreben geht es Garcilaso zweifellos um die Rechtfertigung der Inka-Herrschaft im Andengebiet gegenüber Spanien. Vor seinem friedvollen Bild erscheint außerdem die Eroberung der Inka durch die Spanier unnötig gewaltsam und geradezu barbarisch.

Das zweite Zitat stammt aus der Feder Sarmiento de Gamboas, der im Auftrag des Vizekönigs Toledo seine *Historia índica* [1572] verfasste. Im Dienste von Toledos inkafeindlicher Politik, die die spanische Eroberung rechtfertigen sollte, fiel Sarmientos Bild der Inka-Herrschaft und ihrer Eroberung folglich negativ aus. Aber auch er ließ sich seine ideologisch gefärbte Darstellung durch eine anerkannte Person autorisieren, um Seriosität zu demonstrieren: Er fügte seinem Werk eine *Ffee* [sic] *de la Prouança* (vgl. [1572] 1906:130-134) bei, in der Toledos Sekretär beglaubigt, Sarmientos Geschichte der Inka basiere auf Aussagen von autochthonen Informanten verschiedener königlicher Familienverbände²⁷ der Inkaherrscher (Niles 1999:13-15). So stellen Garcilasos und Sarmientos Bilder der Inka-Eroberung gewissermaßen zwei Pole in der Beurteilung inkaischer Eroberungsstrategien und des Umgangs mit den Unterworfenen dar. Welches dieser vermittelten Bilder kommt nun näher an die historische Wirklichkeit heran?

Zwei Beispiele für eine friedliche und eine kriegerische Eroberung sollen an dieser Stelle weiterführen: Paradebeispiel einer diplomatischen Unterwerfung ist Chíncha an der südperuanischen Küste. Chíncha, ein reiches und eines der mächtigsten *señoríos* in der Region, muss für die Inka besonders attraktiv gewesen sein. Es fungierte als wichtigstes Zwischenglied im Fernhandelsnetz, das Handelsbeziehungen nach

Durchführung des 3. Konzils der spanischen Missionen in Südamerika beteiligt, das 1582 in Lima tagte: Hier wurde u.a. die erste Übersetzung des Katechismus in die Indianersprachen Quechua und Aymara vorbereitet. Seine *Historia natural y moral de las Indias* [1590] kann als erster Versuch einer systematischen Bestandsaufnahme der Neuen Welt betrachtet werden. Sie hebt sich v.a. durch ein hohes Maß der Problematisierung des Beschriebenen von anderen zeitgleichen Chroniken ab (Alcina Franch 1986:7-13).

²⁷ Jeder königliche Familienverband (*panaca*), bestehend aus der Nachkommenschaft (in männlicher Linie) eines Inkaherrschers, hütete seine eigene geschichtliche Tradition mittels *quipus*, wobei jeder neue Herrscher seine eigene *panaca* gründete. Sarmiento übernahm jedoch nicht alle einzelnen häufig konfliktären Varianten, sondern versuchte vielmehr, sie zu einer einzigen wahrhaftigen Version der Inka-Geschichte zu verquicken (Kendall 1973:63; Niles 1999:14-15).

Norden (über See) bis an die ecuadorianische Küste und nach Südosten (über Land) bis in das Altiplano unterhielt. Begehrtes Handelsgut war neben Kupfer und Textilien vor allem die Spondylus-Muschel, die als Opfergabe für die Götter im Zusammenhang mit Regenzeremonien hohen rituellen Wert hatte. Darüber hinaus besaß Chincha ein Orakel von großer regionaler Bedeutung, das unter Kontrolle zu bringen den Inka ebenfalls zuträglich gewesen sein musste (Morris 1998:296; Netherly 1988:110-112; Rostworowski und Morris 1999:799-800). Cieza de León²⁸ beschreibt, wie Pachacutis Versuch, Chincha zu erobern, zunächst misslang. Der militärische Widerstand war so stark, dass sich sein Heerführer erfolglos zurückziehen musste. Erst Pachacutis Sohn Tupac Yupanqui gelang es schließlich, Chincha zu unterwerfen – diesmal mit friedlichen Mitteln:

En Chincha estaban aguardando si el Inca iba a su valle, puestos más de treinta mill hombres a punto de guerra, y esperaban favores de los vecinos. Tupac Inca, como lo supo, les envió mensajeros con grandes presentes para los señores y para los capitanes y principales, diciendo a los embajadores que de su parte les hiciesen grandes ofrecimientos y quél no quería guerra con ellos, sino paz y hermandad y otras cosas desta suerte. Los de Chincha oyeron lo que el Inca decía y recibieronle sus presentes y fueron para él algunos principales con lo que había en el valle y hablaron con él y trataron el amistad, de tal manera que se asentó la paz y los de Chincha dejaron las armas y recibieron a Tupac Inca, que luego movió para Chinca. Esto cuentan los mesmos indios de Chincha y los orejones del Cuzco.

(Cieza de León [155?] 1985:Kap LIX, S. 171)

²⁸ Cieza de León (ca. 1518-1554) kam in jungen Jahren in die Neue Welt, als das Inkareich bereits den Spaniern zugefallen war. Als Soldat beteiligte er sich an mehreren der darauf folgenden militärischen Eroberungszügen und Expeditionen, die ihn vom Norden des heutigen Kolumbien bis nach Bolivien führten. Während dieser Zeit ergänzte er seine eigenen Erfahrungen der frühkolonialen Verhältnisse im Vizekönigreich mit Berichten über die vorkolonialen Verhältnisse in den einzelnen Provinzen des Inkareiches, die er aus Befragungen zuverlässiger autochthoner Informanten gewinnen konnte. 1550 hielt er sich in Cuzco auf, wo er sich von Vertretern der ehemaligen Führungsschicht über die Geschichte des Inkareiches unterrichten ließ. Daraufhin verfasste der ‚schreibende Soldat‘ Cieza schließlich in der Mitte des 16. Jahrhunderts mehrere Chroniken zur Geschichte Perus, darunter eine (*El señorío de los Incas*), die die vorkolonialen Verhältnisse des Andengebietes und dabei hauptsächlich die Herrschaft der Inka thematisiert. Da Cieza seine Methoden der Datenerhebung offen legte und für gewöhnlich seine Quellen angab sowie den Wert seiner Informationen diskutierte, gilt er als einer der zuverlässigsten Chronisten (Ballesteros Gaibrois 1985b:7-11, 22-24; Idrovo 1988:92; Nowack 1990:13-20; Wedin 1966:7). Manuel Ballesteros Gaibrois (1985b:24) bezeichnet ihn gar als den „*príncipe* de los cronistas del Perú.“

Entscheidend für erfolgreiche Verhandlungen scheinen hier also großzügige Geschenke und Angebote des Inka gewesen zu sein, die seinen Friedensversprechungen Nachdruck verliehen, und von denen sich die Chinchabewohner wohl Vorteile versprachen. Laut Rostworowski (1988:101-102) war für sie der wichtigste Beweggrund für eine Kooperation mit Cuzco gewesen, ihr etabliertes Handelssystem auf diesem Wege aufrechterhalten zu können. Die Inka wiederum konnten sich so den Zugang zu den hochgeschätzten Spondylus-Muscheln sichern, ohne selbst ein Handelsnetz aufbauen zu müssen. Garcilaso de la Vega äußert jedoch heftige Zweifel an dieser friedlichen Version von der Unterwerfung Chinchas, und bezichtigt die Bewohner Chinchas eines falschen Zeugnisses:

Estos indios de Chincha se jactan mucho en este tiempo, diciendo la mucha resistencia que hicieron a los Incas. Y que no los pudieron sujetar de una vez, sino que fueron sobre ellos dos veces [...] Dicen también que tardaron los Incas muchos años en conquistarlos. Y que más los rindieron con las promesas, dádivas y presentes que no con las armas. También dicen que, antes que los Incas los sujetaron, se vieron tan poderosos y fueron tan belicosos que muchas veces salían a correr la tierra y traían muchos despojos de ella y que los serranos les temían [...] Todo lo cual es falso [...] se ve que los yuncas levantan grandes testimonios en su favor, contra los de la sierra.

(Garcilaso de la Vega [1609] 1991,1: Buch 6, Kap. XIX, S. 367-368)

Stattdessen berichtet Garcilaso (ebd. Kap. XVII-XIX, S. 362-367) wie Pachacuti, dessen Sohn Tupac Yupanqui und sein Heerführer Capac Yupanqui auszogen, um Chincha friedlich zu unterwerfen, sich aber stattdessen ein grausamer und lange währender Krieg entfachte, da sich das *señorío* hochmütig widersetzte und jedwedes Friedensangebot ablehnte. Erst ein Ultimatum des Inka, der bei längerem Warten und größeren Verlusten sein Ansehen aufs Spiel gesetzt hätte, konnte die inzwischen von Hunger und Anstrengungen zermürbten Feinde zur Vernunft bringen. Nach besiegelter Unterwerfung verzieh jedoch der Inka dem *curaca* großzügig seinen hartnäckigen Widerstand und beschenkte ihn reich.

Wenn auch Garcilasos Version der Unterwerfung Chinchas deutlich pro-Inka gefärbt ist und er Chincha als ‚Rebellen-Nest‘ in ein schlechtes Licht rücken möchte, so räumt sogar Cieza ([155?] 1985: Kap. LIX, S. 171) Gegenstimmen ein: „Otros indios

de otras provincias he oído que lo cuentan de otra manera, porque dicen que hubo grande guerra“, fügt aber hinzu, dass er diesen Erzählungen selbst keinen Glauben schenkt.

Archäologische Untersuchungen im Tal von Chíncha scheinen Cieza's Version der Geschichte zu bestätigen: Wie Rostworowski und Morris darlegen, spricht neben Keramikfunden vor allem die Architektur der ehemaligen Chíncha-Hauptstadt (die heutige archäologische Stätte La Centinela) für eine friedliche Eingliederung Chínchas in das Inkareich:

The Chíncha capital [...] is a group of impressive adobe compounds built in the local style but continuing to function during Inka domination. In their midst the Inka built [...] a compound of their own that included what was probably a palace. [...] Alongside the buildings that may have served as an Inka palace lies a truncated pyramidal platform more reminiscent of Chíncha architecture [...it] mimics the similar central features of the ethnically Chíncha compounds that dominate the site. It is almost as if the Inka had made a conscious attempt to recognize and legitimize local patterns within the very compound from which they controlled the polity.

(Rostworowski und Morris 1999:800-801)

Wie sah nun eine militärische Eroberung aus? Als Beispiel hierfür kann das nördlich an Chíncha angrenzende *señorío* im Tal von Guarco herangezogen werden, das den Inka mehrere Jahre hindurch Widerstand leistete. Unmittelbar vor Beginn der Inka-Periode hatten die Bewohner von Guarco ihr Tal gegen Eindringlinge befestigt, sodass sie die Angebote der Inka zur friedlichen Unterwerfung ausschlugen und stattdessen auf Krieg setzen konnten. Den Inka machte das Küstenklima so zu schaffen, dass Guarco letztendlich nur mittels einer List gewonnen werden konnte: Wie u.a. Acosta ([1590] 1986: Buch 3, Kap. XV, S. 190) berichtet, sandte Inca Tupac Yupanquis Frau einen Boten zum Oberhaupt Guarcos – damals eine Frau –, und ließ melden, der Inka wünsche Frieden und werde Guarcos Autonomie respektieren. Als nun die Bewohner Guarcos allesamt auf das Meer hinausgefahren waren, um den neu erlangten Frieden zu Ehren des Meeres feierlich zu begehen, stürmten die inkaischen Truppen Guarco. Zur Strafe für ihren Hochmut und ihren Widerstand ließ der Inka

die Nobilität Guarcos in einem Massaker hinrichten (Netherly 1988:113; Rostworowski 1988:108).

Wie an diesen beiden Beispielen bereits deutlich wird, scheinen die Inka eine zweiseitige Eroberungsstrategie verfolgt zu haben (D'Altroy 1992:75, 76, 82; Kendall 1973:102; Nowack 1990:77, 91): Auf der einen Seite stand das durchaus pragmatische Interesse, andere *señoríos* unter möglichst geringen Verlusten auf beiden Seiten, d.h. im besten Falle friedlich zu unterwerfen. Mit einer prinzipiell großflächigen Verwüstung fremder Gebiete und der Tötung eines Großteils ihrer Bewohner hätten sich die Inka ihre eigenen Ressourcen gekappt, die sie zur Unterhaltung ihres Reiches dringend benötigten. Gruppen, die sich angesichts drohender Gewalt freiwillig unterwarfen oder bald kapitulierten, sollten also schonend behandelt und mit Geschenken belohnt werden. Auf der anderen Seite galt es, sich widersetzende Rebellen militärisch zu vernichten, da sie eine Bedrohung für die Stabilität des Inkastaates darstellten und mögliche Allianzen mit Nachbarethnien gefürchtet werden mussten. Der Ethnologe Terence D'Altroy sieht in dieser Vorgehensweise auch den entscheidenden Vorteil für eine effektive und schnelle Eroberung seitens der Inka: „The rapidity of imperial expansion owed a great deal to the persuasive combination of threats of destruction for those who resisted and incentives for those who acquiesced. This approach [...] minimized the chances for military defeat“ (D'Altroy 1992:75). Kehrseite oder unvermeidbare Begleiterscheinung dieser schnellen Eroberung war laut John Murra (1986:52) jedoch die ständig drohende Notwendigkeit, an den Grenzen des Reiches rebellierende Gruppen immer wieder zurückzuerobern und neu einzugliedern – also ganz im Gegensatz zu dem, was Garcilaso im obigen Zitat vermitteln möchte. Auch die Ethnologen Mary und Darrell La Lone (1987:59) unterstreichen die permanente Bedrohung des Reiches durch Rebellion: „The Inka, with good reason, feared rebellion and attempted to forestall it with ‘generosity.’ The fact is, however, that rebellions did occur repeatedly, and it seems likely that the empire was afforded little enjoyment of peace without opportunity for martial exercise.“ Die Alt-Amerikanistin Kerstin Nowack (1990:96) vertritt bzgl. des zweiseitigen Bildes, das Cieza von den Eroberungsstrategien der Inka vermittelt, die Auffassung, es sei immerhin denkbar, dieser Gegensatz wäre auf seine Informanten zurückzuführen: die *orejones* aus Cuzco auf der einen Seite, die im eigenen Interesse geschönte Berichte über die Eroberungen

lieferten, und die autochthonen Informanten aus den Provinzen auf der anderen Seite, die eine grausamere Realität erfuhren.



Abb. 6 Ein Inka-Soldat präsentiert seinem Hauptmann die Kopftrophäe eines besiegten Feindes (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 153[153], S. 146)

Wie von vielen Chronisten²⁹ berichtet, fertigten die Inka aus besonders verhassten Führungspersönlichkeiten gegnerischer Gruppen Kriegstrophäen an: z. B. Trommeln, die mit menschlicher Haut bespannt wurden, Flöten aus Schienbeinknochen, Trinkgefäße aus Schädeln oder Ketten aus Zähnen. Zusammen mit Kopf-Trophäen (s. Abb. 6), Waffen und Insignien gefangener Feinde, die in einem eigens eingerichteten Gebäude in Cuzco, namens Llaguasi, zur Schau gestellt wurden, wahrten sie gleichsam als ‚materialisierte Geschichte‘ die Erinnerung an die Siege der Inka und ihrer einzelnen Herrscher (Kendall 1973:106-107; Niles 1999:61-63; Nowack 1990:92; Rowe 1946:279; Schweitzer

1990:193). Doch nicht nur Artefakte aus menschlichen Körperteilen der Feinde dienten als Kriegstrophäen, sondern ebenso jede Art von Kuriosität, wie Martín de Murúa³⁰ ([ca. 1611] 1986: Buch 1, Kap. XXV, S. 93) berichtet: „Fue costumbre

²⁹ Vgl. hierzu z.B. Cieza de León [155?] 1985:Kap. XLVI, S. 141-142; Murúa [ca. 1611] 1986: Buch 1, Kap. XXXVI, S. 129; Sarmiento de Gamboa [1572] 1906: Kap. 60, S. 109).

³⁰ Martín de Murúa (* 1. Hälfte d. 16. Jh.), aus dem Baskenland gebürtig und dem Mercedarier-Orden angehörig, siedelte zwischen 1550 und 1560 in das Vizekönigreich Peru über, wo er sich von Cuzco bis zum Titicacasee lange Zeit der Indianer-Mission widmete. Durch seinen intensiven Kontakt zu Indianern aus Stadt und Provinz konnte er ergiebiges Material für seine *Historia general del Perú* [ca. 1611] sammeln, die folglich Informationen liefert „que tanto son cuzqueñas como aymaraes o arequipeñas, es decir, son tanto metropolitanas, áulicas u oficiales, como provincianas y emanadas de la opinión de los vencidos“ (Ballesteros Gaibrois 1986:21). Laut Ballesteros Gaibrois begann Murúa jedoch erst nach Toledos Regierung mit seiner Arbeit, weshalb er ihn zu den post-toledanischen Autoren zählt, die sich keiner offiziellen Geschichtsdoktrin unterwarfen. Stattdessen sei sein Werk von einer tiefen Liebe zum Land und dessen umfassender Kenntnis geprägt. Während seiner Tätigkeit lernte Murúa auch Felipe Guaman Poma de Ayala, einen alphabetisierten Indigenen - nach eigenen Angaben von adeliger Herkunft - aus Huánuco (Chinchaysuyu) kennen, der etwa zeitgleich an seiner eigenen Chronik arbeitete. Dieser deutete in seiner *Nueva corónica y buen*

antigua entre estos ingas traer de todas las cosas vistosas y que podían causar admiración y espanto al Cuzco, para que las vieses y engrandeciesen sus hazañas y para memoria de las cosas que había en las demas provincias apartadas.“

Eine siegreiche Eroberung endete stets mit einem Triumphzug nach Cuzco, bei der auch Trophäen zur Schau getragen wurden (Kendall 1973:107; Nowack 1990:92). Sarmiento gibt eine eindruckliche Beschreibung eines solchen Ereignisses:

Llevaban la gente de guerra en orden por sus escuadras, lo más bien aderezados que les era posible, con muchas danzas y cantares, y los captivos presos, los ojos en el suelo, vestidos con unas ropas largas con muchas borlas; y entraban por las calles del pueblo, que para esto estaban muy bien aderezadas. Iban representando las victorias y batallas, de que triunfaban. Y en llegando á la Casa del Sol echaban en el suelo los despojos y prisioneros, y el inga pasaba sobrellos pisándolos y diciendo: “A mis enemigos piso”. Y estaban los presos callando sin alzar los ojos. Y este orden guardaban en todos los triumphos.

(Sarmiento de Gamboa [1572] 1906: Kap. 33, S. 71)

Wie hier bereits anklingt, sollen im Rahmen solcher Triumphzüge in Richtung des Sonnentempels die geschlagenen Schlachten in Scheingefechten nachgestellt worden sein. Pachacuti Yamqui Salcamaygua³¹ ([1613] 1968:302) beschreibt sogar, wie auf Lanzen aufgespießte Kopftrophäen anlässlich Tupac Inca Yupanquis Sieg über die Cayambi und Pasto extra mit Lamablut begossen wurden, um „a manera de comedias“ – wie er hier bemerkt – dem Spektakel wohl einen möglichst ‚authentischen‘ Anstrich zu geben. Laut der Ethnologin Susan Niles (1999:69) dienten diese ritualisierten Siegespektakel den Inka nicht nur dazu, die Geschichte

gobierno [ca. 1613] an, Murúa hätte ihm sein Werk streitig machen wollen. Es mag sein, dass Murúa Pomas Werk als Informationsquelle benutzen wollte, aber die Übereinstimmungen in den Werken zeugen eher von einer beiderseitigen Kenntnis der jeweiligen Texte. Zweifellos sind zumindest zwei der Zeichnungen, mit denen Murúa sein Werk illustrierte, aus Pomas Hand (Ballesteros Gaibrois 1952:241; 1978; 1986:6-10, 19-25; Steiner 1992:16-22).

³¹ Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua war Indigener der Collagua, einer der mächtigen Aymara-sprechenden Ethnien des Altiplano. Seinen Angaben zufolge waren seine Vorfahren „caciques principales“ der Provinz Orcosuyu im Collasuyu des Inkareichs und gehörten zu den ersten, die sich in Cajamarca beim Zusammentreffen mit den Spaniern taufen ließen. Hieran zeigt sich bereits, welchen Stellenwert das Christentum für Salcamayguas Identität hatte. Wie Esteve Barba schreibt: „[Salcamaygua] quiere ser cristiano por encima de todo.“ Dementsprechend präsent ist das Christentum auch in seinem Werk, in dem sich katholische Wunder- und Heiligengeschichten mit (inkaischen) Oraltraditionen vermischen (Esteve Barba 1968:LIX).

durch Performanz lebendig zu veranschaulichen und in das kollektive Gedächtnis ihrer Untertanen einzuprägen, sondern auch dazu, den Kontrast zwischen den begünstigten Inka und ihren minder privilegierten Feinden zu vergrößern. Während erstere in prächtiger Festkluft Sieg und Tapferkeit besangen, fungierten die Gefangenen, mit langen Fransenkuten bekleidet und zu Boden blickend, als lebende Zeugnisse für die heldenhaften Kriegstaten der Inka. Einige wenige der bedeutenderen Gefangenen wurden im Sonnentempel schließlich als Dank für den davon getragenen Sieg geopfert, die meisten jedoch erwartete schlicht das Leben als Untertanen des Inka (Kendall 1973:107; Rowe 1946:279).

Die im Krieg erbeuteten Reichtümer wurden in die wichtigsten Heiligtümer Cuzcos gebracht und dort zur Schau gestellt; vor allem jedoch schmückten die Schätze Coricancha, den Sonnentempel, wo der Triumphzug endete. Nichts versinnbildlicht für Niles (1999:69-72) besser, dass die Inka ihre Eroberungspolitik als göttlich gerechtfertigte Mission verstanden (haben wollten).

Doch welche der beiden Eroberungsstrategien wurde wohl von den Inka hauptsächlich verfolgt: der diplomatische Weg oder Krieg?

Die Ethnohistorikerin María Rostworowski (1978) vertritt die These, die Inka hätten sich anfangs, als sie selbst noch ein *curacazgo* unter vielen waren, durch nicht-militärische Mittel den entscheidenden Vorteil für ihren Aufstieg zur überregionalen Macht verschaffen können: durch geschicktes Manipulieren des panandinen Prinzips der Reziprozität, das die soziale, politische und ökonomische Organisation bestimmte. In einer Welt ohne monetäres System galt ein solcher *curaca* als besonders reich, der über viele materielle Güter verfügte. Sein Prestige jedoch war unmittelbar an seine Großzügigkeit gebunden – z. B. in Form von öffentlichen Speisungen –, zu der ihn sein Amt verpflichtete. Dies ermöglichte also einem *curaca*, in der Hierarchie der Lokalherrscher aufzusteigen. Laut Rostworowski konnte Inca Pachacuti mit Hilfe der reichen Kriegsbeute aus dem Chanca-Krieg benachbarte *curacas* durch großzügige Geschenke in ein Netz reziproker Beziehungen einbinden, durch dessen Kontrolle er schließlich selbst den höchsten Rang in der lokalen Machtstruktur erlangte.

Der Ethnologe Geoffrey Conrad argumentiert ebenfalls gegen einen anfänglichen militärischen Vorteil der Inka gegenüber anderen autochthonen Gruppen: Während in späterer imperialer Phase die Inka ihre Gegner durch zahlenmäßige Überlegenheit

und bessere Logistik übertreffen konnten, scheint es wenig plausibel, dass die Inka diese Vorteile bereits zu Beginn ihrer Expansion ausspielen konnten. Denn wie Rowe (1946:274) anführte, entwickelte sich die militärische Schlagkraft der Inka erst mit voranschreitender Expansion.

Craig Morris (1998:304-308), ebenfalls Ethnologe, vermutet sogar eine generelle Überbewertung der inkaischen Kriegsführung, die seiner Ansicht nach in den spanischen Chroniken begründet ist.³² Zum einen wurde hier die Expansion der Inka im Lichte der eigenen imperialen Eroberung Südamerikas interpretiert; zum anderen wurde der Unterschied zwischen militärisch und rituell motivierten Kämpfen nicht erkannt. Rituelle Kämpfe hatten nicht nur gewisse Opferfunktion im Falle des Blutvergießens, sondern trugen auch dazu bei, hierarchische Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen zu etablieren bzw. neu zu verhandeln. Dennoch – so Morris – sind diese rituellen Kämpfe Ausdruck echter, unterschwelliger Konflikte, die auf diese Weise ausgetragen wurden. Er geht daher von einer Art „managed conflict“ aus, also einer Kontrolle der vielen ethnischen Gruppen durch Ritualisierung echter Konflikte, die ein bedeutender Faktor für die Erhaltung der staatlichen Organisation der Inka war.

Vielleicht könnte in diesem Sinne ein Zitat von Kerstin Nowack (1990:120) als Fazit des Kapitels dienen: „Die Inka waren keine mordlüsternen Krieger, die aus Vergnügen kämpften; Krieg war eine Fortführung der Politik, einer allerdings machthungrigen, expansiven Politik.“

II.1.3. Göttliche Vorsehung und ‚Pax Incaica‘: Religion und Ideologie der Expansion

Dass die Inka ihre militärische Schlagkraft erst im Laufe ihrer Expansion entwickeln konnten, wurde bereits im vorigen Kapitel erläutert. Der anfängliche Erfolg ihrer

³² Morris' Argumentation stützt sich teils auf seine eigenen, teils auf John Hyslops (1990) archäologische Untersuchungen aus Inka-imperialem Kontext. Beide Erforschungen förderten erstaunlich wenig Fundmaterial zutage, das eindeutig in die Kategorie ‚Waffen‘ einzuordnen gewesen wäre (wofür es allerdings mehrere Gründe geben kann). Die Ermessung der militärischen Funktion eines Fundkomplexes erfolgte daher primär anhand seiner Architektur und Lokalisation. Da sich jedoch mit Ausnahme der Festung Incahuasi alle von Hyslop als vermutlich militärische Einrichtungen eingeordneten Stätten weit vom Kernland des Inkareiches befinden und außerdem in die spätere Inka-Phase datieren, folgert Morris, dass militärische Kampagnen erst relativ spät eine bedeutende Rolle für die Expansion der Inka spielten (Morris 1998:305-306).

Expansion aufgrund von bloßer militärischer Übermacht ist also auszuschließen. Doch lässt sich der rasche Aufstieg der Inka von der regionalen Vormachtstellung zur imperialen Macht durch eine strategische Mischung aus diplomatischem Geschick, militärischen Drohgebärden und einzelnen Vernichtungsschlägen gänzlich erklären? Oder war hier zusätzlich die Entwicklung eines imperialen Sendungsbewusstseins vonnöten?

Conrad und Demarest (1984) sehen einen entscheidenden Faktor für die erfolgreiche Expansion der Inka in einer religiös-ideologischen Transformation, die Conrad (1992:165) schließlich als „The Great Simplification“ beschrieb – „the essential technique by which ideology is transformed into propaganda: the reduction of a traditional system of thought to a few simple ideas [...] as a motivational tool.“ Diese reformierende „Vereinfachung“ bereits bestehender und komplexer religiöser Vorstellungen und Institutionen auf wenige zentrale Ideen, die den Chroniken zufolge unter Pachacutis Regierung durchgesetzt wurde, manifestierte sich in zwei ausgeprägten und miteinander verwobenen Staatskulten: dem Sonnenkult und dem königlichen Ahnenkult. Demarest und Conrad (1983:386-392, 394-395) betrachten diese Transformation als eine ideologische Adaptation an die neu gewonnene regionale Vormachtstellung der Inka zu Beginn des 15. Jahrhunderts. Sie vollzog sich auf zwei Ebenen: der Neuordnung des inkaischen Pantheons und der Abwandlung althergebrachter andiner Institutionen. Bereits unmittelbar vor dem Beginn der imperialen Phase (im späten 14. Jh.) begann sich das göttliche Wesen Inti³³ aus dem

³³ Auch wenn die Chronisten Inti als Sonnen-Gott beschrieben haben, so vereint ‚Inti‘ vielmehr sämtliche Sonnenaspekte (darunter Gott Sonne, Kind Sonne, Bruder Sonne) des mannigfaltigen Himmelsgott-Komplexes in sich. Neben Inti waren in der inkaischen Staatsreligion zwei weitere Bündelungen göttlicher Aspekte des Himmelsgottes prominent: Viracocha, der allumfassende Schöpfer, und Illapa, die Donner- und Wettergottheit. Je nach rituellem Kontext entfaltete sich der Himmelsgott entweder als Ganzes, oder aber es wurde ein Unter-Komplex einzeln verehrt, manchmal nur in einigen seiner Aspekte, wobei es durchaus Überlappungen geben konnte. In vorimperialer Zeit scheinen die drei vorrangigen göttlichen Manifestationen des Himmelsgottes der Inka aber weitaus weniger ausdifferenziert gewesen zu sein. Ursprünge der inkaischen Himmelsgottheit lassen sich mindestens bis in die Zeit des Tihuanaco-Reiches (1. Jh. bis ca. 1100/1200) in der Titicaca-Region zurückverfolgen, wo der so genannte „Tor-Gott“ – eine Himmels-, Schöpfer- und Wettergottheit – verehrt wurde. Die relativ starke Ausdifferenzierung der einzelnen göttlichen Aspekt-Bündelungen zum Zeitpunkt der spanischen Eroberung, verleitete die Chronisten wohl dazu, Viracocha, Inti und Illapa als eigenständige Götter nach gräko-romanischem Vorbild anzusehen (Conrad und Demarest 1984:100-101, 107-109). Hier wird deutlich, wie die unwillkürlich eurozentrische Sicht der spanischen Chronisten einen genaueren Blick auf die religiösen Vorstellungen der Inka verstellte. Analogien zur Alten Welt, insbesondere zur Antike, halfen den europäischen Chronisten aber, Vorgefundenes überhaupt beschreiben zu können. Europäisches Vorwissen wurde daher oftmals bewusst oder unbewusst auf Fremdartiges projiziert und diente als Maßstab für das Verständnis des Anderen.

inkaischen Pantheon als nationaler Patron der Inka herauszukristallisieren und als göttlicher Ahne der Inka-Dynastie zu etablieren. Daraus folgte schließlich eine zunehmende ‚Solarisierung‘ der Inka-Religion, also die Hervorhebung der Sonnenaspekte des Himmelsgottes in den kultischen Handlungen. Demarest und Conrad betrachten die Ausprägung des Sonnenkultes bei den Inka als logische Konsequenz des Überganges zur imperialen Phase: Um die staatlichen Eroberungsprojekte zu ermöglichen, musste der stetig wachsende Bedarf an haltbaren Nahrungsmitteln (v. a. Mais) gedeckt werden. Die besondere Verehrung der Sonne – unabdingbares Element für das Gedeihen der Ackerpflanzen in der Kälte des andinen Hochlandes – im Zuge der notwendigen Intensivierung des Bodenbaus kann also durchaus als ideologische Adaptation an die neuen ökonomischen Anforderungen angesehen werden.³⁴

Auch auf politischer Ebene war der Inti-Kult der neu erlangten Vormachtstellung der Inka in der Region um Cuzco zuträglich. Conrad und Demarest (1984:109) sehen daher im Wandel des Pantheons „to some extent a conscious manipulation of religion for political purposes“ seitens der inkaischen Führungsschicht am Werke. Als nunmehr göttliche Abkömmlinge von Inti konnten die Inkaherrscher ihren Anspruch auf Macht und Privilegien legitimieren. Außerdem sicherten sie sich auf diesem Wege die unbedingte religiöse Verehrung durch ihre Untertanen, denn wurde Inti verehrt, galt dies gleichzeitig auch seinem Sohn, dem Inka-König. Garcilaso de la Vega ([1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XVIII, S. 292) kommentiert die religiöse Überhöhung der Inka-Dynastie einmal wie folgt: „Los Incas, como gente que estaba hecha a engrandecer sus hechos con fábulas y testimonios falsos que levantaban al sol.“ Aus der Warte des überzeugten Christen verhält sich Garcilaso zwangsläufig distanziert zum inkaischen Sonnenkult und lehnt ihn als irrige Vorstellung ab.

³⁴ Ein Prozess der ‚Solarisierung‘ der Religion fand etwa zeitgleich auch bei den Mexica Zentralmexikos statt, nachdem es ihnen 1428 gelungen war, sich mit Hilfe der Stadtstaaten Texcoco und Tacuba als aztekische Triple-Allianz von der Oberherrschaft der Tepaneken zu befreien, und sie sich nun als neue Macht in Zentralmexiko legitimieren mussten: Huitzilopochtli, der als Kriegsgottheit zum Patron der Mexica erhoben wurde, nahm Aspekte der Krieger Sonne Tonatiuh an, die fortwährend Menschenopfer forderte, um gegen die Dunkelheit kämpfen zu können. Die Verbindung Huitzilopochtlis mit dem mythischen Kampf der Sonne machte Krieg nicht nur zur obersten Pflicht des neuen Staatsgebildes, sondern verlieh ihm zugleich die Aura einer göttlichen Mission gegen die minder privilegierten Nachbarn. Auch in ökonomischer Sicht stellte der Staatskult um Huitzilopochtli eine Anpassung an die neue politische Vormachtstellung dar. Nur durch militärische Siege konnten die für die Staatsentwicklung notwendigen Tributleistungen von den Gegnern eingefordert werden. Der Fanatismus der göttlichen Mission, den Hunger Huitzilopochtlis zu stillen, gab den Mexica hierfür den nötigen kriegerischen Ansporn und Durchsetzungsvermögen auf der politischen Arena (Demarest und Conrad 1983:379-385).



Abb. 7 Die Mumie eines Inka wird anlässlich des Totenfestes in einer Prozession zur Schau getragen (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 256[258], S. 249)

Die wichtigste Umformung der inkaischen Religion stellte jedoch die neue Ausprägung eines königlichen Ahnenkultes dar, der zum zentralen Staatskult avancierte: Er basierte auf der Vorstellung, die Mumien der verstorbenen Inkaherrscher (s. Abb. 7) seien – ebenso wie der amtierende Inka selbst – lebendige Söhne Intis, und zugleich Verkörperung der Wettergottheit Illapa. Als sichtbare Manifestation der lebensspendenden Naturkräfte Sonne und Wetter, die die Ernte zu sichern vermochten, und als göttliche Stellvertreter auf Erden galten sie als direkte Verbindung zwischen den Inka und ihrem Pantheon. Als *huacas*³⁵

besaßen sie außerdem die Macht, Orakel zu geben. Vom sorgsamsten Erhalt der königlichen Mumien hing folglich das Wohlergehen des gesamten Staates ab. Der jeweiligen *panaca* (Nachkommenschaft eines Inkaherrschers in männlicher Linie) fiel die Aufgabe zu, für das ‚Weiterleben‘ ihres Ahnherrn zu sorgen: Sie übernahm die Verwaltung seiner Besitztümer, mit deren Hilfe sie seinen Herrscherkult aufrechterhalten konnte. Bei all der Bedeutung, die den verstorbenen Herrschern offensichtlich zukam, ist es nicht verwunderlich, dass sie an wichtigen Staatsfeierlichkeiten auch weiterhin ‚teilnahmen‘. Das heißt, ihre Mumien wurden prächtig geschmückt öffentlich zur Schau gestellt und gespeist, in Prozessionen gefeiert oder an Ritualen beteiligt (Conrad 1992:163; Conrad und Demarest 1984:113-115; Kendall 1973:69-70). Cristóbal de Molina de Cuzco³⁶ fügt seiner

³⁵ *Huaca* bezeichnet das zentrale Konzept der Inka-Religion, mit dem man alles belegte, was mit Übernatürlichem in Verbindung gebracht wurde. Als *huacas* identifizierte Personen, Orte, Objekte etc. galten als heilig, wurden mit Gebeten und Opfern verehrt und konnten für Orakel herangezogen werden. Das *huaca*-Konzept und der dazugehörige Kult stellen jedoch keine Neuerung der Inka dar, sondern sind vielmehr ein zentraler Bestandteil panandinischer Volksreligion (Bravo Guerreira 1985:288; Salomon 1991:16-17).

³⁶ Bei Veröffentlichung von Molinas *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas* [ca. 1575] im Jahre 1913 glaubte der chilenische Herausgeber Thayer Ojeda noch, es handle sich hier um ein

Beschreibung eines solchen Anlasses eine Erklärung bei, die auffallend christlich anmutet:

Sacavan a la plaza para hacer esta fiesta todas las guacas ya dichas y los cuerpos de los yngas señores y señoras³⁷ difuntos, para vever con ellos, poniendo los que avian sido señores de la parcialidad de Anan Cuzco en ella y a los de Hurin Cuzco en la suya, y así trayan de comer y beber a los muertos como si estuvieran vivos diciendo: “Quando eras bivo solías comer y vever desto, recívalo agora tu ánima y cómalo adquiera que estuiere,” porque tenían entendido y por muy averiguado que las ánimas no murían y que las de los buenos yban a descansar con el Hacedor, y así decían quando se murían, encomendando sus parientes, sus casas y familias, diciendo que si ellos hiziesen y cumpliesen lo que se les dejava encargado, que ellos los bolverían a ver desde el cielo; así como tenía por entendido que avía ynfierno para los malos y que allí los atormentavan los demonios.

(Molina de Cuzco [ca. 1575] 1988:111-112)

Die hier offensichtliche Parallelisierung der indigenen Vorstellungen mit christlichen Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele und der Zweiteilung des Jenseits nach Gut und Böse mag auf Molinas christliche Predigertätigkeit und langjährige

komplementäres Werk zur *Relación de las muchas cosas acaecidas* [ca. 1572] ein und desselben Autors. Erst einige Jahre später gelang es dem peruanischen Historiker Carlos Romero (1920) nachzuweisen, dass es in der zweiten Hälfte des 16. Jh. zwei Chronisten und Geistliche namens Cristóbal de Molina gegeben haben muss. Der Autor, dem die *Relación de las muchas cosas acaecidas* zugeschrieben wurde, erhielt fortan den Beinamen „de Chile,“ da er den Konquistador Almagro auf seiner Chile-Expedition begleitet hatte. Der Verfasser der *Relación de las Fábulas* erhielt den Beinamen „de Cuzco,“ da er in Cuzco geistlich tätig gewesen war. Lange Zeit hielt sich Romeros These, Molina de Cuzco sei Mestize gewesen: Seine exzellente Sprachkompetenz des Quechua, sowie seine ungeheuer detaillierte Kenntnis prä-hispanischer Ritualpraktiken ließen dies vermuten. Raúl Porras Barrenechea (1986), ebenfalls ein peruanischer Historiker, konnte jedoch anhand von aufgestöberten schriftlichen Dokumenten Molinas andalusische Herkunft nachweisen, sowie seine Lebensdaten rekonstruieren (1529-1585). Da das Geburtsjahr in die Zeit vor der spanischen Conquista fällt, ist eine mestizische Identität Molinas auszuschließen. 1556 kam Molina nach Cuzco, wo er 1564 zum Priester des *Hospital de los Naturales de la ciudad del Cuzco* ernannt wurde. Über zwei Jahrzehnte hinweg predigte er vor den Toren der Kathedrale zu den Indigenen der Stadt – auf Quechua wohlgemerkt. Als Vizekönig Toledo sein Programm der *Visita general del Perú* in den 1570er Jahren in Angriff nahm, war Molina einer der Experten, die von ihm zum Visitor ernannt wurden. Auch hier müssen die oben genannten Vorzüge Molinas ausschlaggebend gewesen sein, um ihn als *extirpador de idolatrias* einzusetzen. Erstaunlicherweise ist Molinas Werk dennoch nicht der toledanischen Ideologie verschrieben, das heißt, die vorspanische Herrschaft der Inka wird hier nicht als Tyrannei dargestellt (Urbano 1988:9-13, 20-24).

³⁷ Auch die *coya*, Hauptfrau und Schwester des Inka-Königs sowie ‚first lady‘ des Inkareiches, wurde bisweilen nach ihrem Tod als Mumie ‚am Leben‘ erhalten und weiter verehrt (Kendall 1973:70).

Auseinandersetzung mit inkaischen Glaubensvorstellungen und Ritualpraktiken zurückzuführen sein.

Der für die Expansion der Inka entscheidende Faktor des Mumienkultes war nun, dass der gesamte Besitz eines verstorbenen Herrschers (Palast, Dienstpersonal, Ländereien³⁸ etc.) auf seine *panaca* überging, und somit nicht seinem Thronfolger vererbt wurde. Diesem wurde zwar das Recht auf Herrschaft, Kriegsführung und Steuererhebung neben anderen Privilegien übertragen, nichts jedoch an materiellen Hinterlassenschaften. Insofern war der Thronfolger gezwungen, eigenen Besitz aufzubauen, um das Staatswesen aufrechterhalten und für sein Nachleben sorgen zu können. Da das Kapital der Inka-Herrschaft in der Arbeitskraft ihrer Untertanen lag, konnte der neue Inka dies nur auf zweierlei Weise tun: das jährliche Arbeitspensum, welches er selbst von jedem arbeitsfähigen, erwachsenen Mann und Familienoberhaupt (*hatun runa*) zur Bestellung seiner königlichen Ländereien oder anderer Dienste einfordern konnte,³⁹ erhöhen, oder neues nutzbares Land erobern und

³⁸ Hier muss unterschieden werden (was in vielen Chroniken nicht gemacht wurde) zwischen Ländereien im Besitz des Staates und solchen im Besitz des einzelnen Herrschers. Während erstere für den Unterhalt staatlicher Projekte reserviert waren, dienten letztere nur zu Lebzeiten eines Inkaherrschers staatlichen Zwecken; nach dessen Tod jedoch gingen sie mitsamt den Erträgen in den Besitz seiner *panaca* über, um seinen Kult aufrechtzuerhalten. Der Jurist Polo de Ondegardo ([1571] 1916:59) machte auf diese Unterteilung im Landbesitz der Inkaherrschaft aufmerksam. Abgesehen von den staatlichen Ländereien und derjenigen der *panacas* gab es im Inkareich auch separate Ländereien, die *Inti* – der Sonne – gewidmet wurden: Die Inka folgten hier einer alten panandinen Tradition, nach der jeder *huaca* ein Stück Land zugeteilt wurde, dessen Erträge als Opfergaben und für Feierlichkeiten im Rahmen der Kultausübung verwendet wurden. Generell ist das Prinzip der 3-Teilung der Ländereien ein althergebrachtes Modell andiner Kommunitäten, wonach das in ihrem Besitz befindliche Land für die Subsistenz der Gemeinde, des *curaca* sowie für den Unterhalt des Lokalkultes aufgeteilt wurde. Die Inka übertrugen dieses Modell schließlich auf Staatsebene (Bravo Guerreira 1985:276; La Lone und La Lone 1987:48; Murra 1980:35, 38-40; Rostworowski 1988:239-246).

³⁹ In erster Linie waren die Bewohner seines Reiches dazu verpflichtet, im Gemeinde-Kollektiv die Ländereien für den Inka-Staat und -Sonnenkult zu bestellen. Darüber hinaus mussten sie innerhalb eines rotierenden Systems – genannt *mita* – eine festgelegte Menge an Arbeitszeit pro Jahr für staatliche Projekte aufwenden, also für Bauarbeiten, Militärdienst, Minenarbeit etc. (Rowe 1946:265-268; Kendall 1973:58, 85). Beides fiel unter die Steuerpflicht eines jeden *hatun runa* einer Gemeinde (s. hierzu auch Kapitel II.2.2.). Die Bewirtschaftung der königlichen Ländereien und das Hüten der Lamaherden des Inka scheinen in fortgeschrittener Phase des Inkareiches mehr und mehr von *yanaconas* geleistet worden zu sein. Unter *yanaconas* verstand man in inkaischer Zeit ausgewählte arbeitsfähige Männer, die direkt dem Inka (generell einer politischen Autorität) unterstellt wurden und damit von den Rechten und Pflichten in ihrer Heimatgemeinde entbunden waren. Ob auch Personen von höherem Status, die für die Verwaltung, als persönliche Bedienstete des Königs oder als Hofkünstler tätig waren – wie beispielsweise die berühmten Gold- und Silberschmiede aus dem Chimú-Reich –, zur Gruppe der *yanaconas* gerechnet wurden, wie es in manchen Chroniken dargestellt wird, ist unklar: Murra (1980:39-40, 101, 166-172 u. Anm. 72) vermutet vielmehr, dass hier versehentlich zwei verschiedene Formen der Dienstbarkeit für den Inka-König in einen Topf geworfen wurden, da sie beide von der *mita* befreiten. Wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen statusniederen und statushöheren Staatsdienern in Vollzeit scheint hingegen Landbesitz gewesen zu sein: Nur letztere bekamen eigenes Land für ihre

dessen Bewohner der Steuerpflicht unterziehen. Doch selbst wenn ein Herrscher seine Besitztümer durch Erhöhung der besteuerten Arbeitszeit mehren wollte, benötigte er hierfür genügend eigenes Land, um seinen Pflichten nachkommen zu können. Das Prinzip der Reziprozität verlangte von ihm, für seine Untertanen aufzukommen, während sie für ihn Arbeit verrichteten. Die fundamentale Bedeutung des stetig wachsenden Bedarfs an neuem Land für die Inka-Herrschaft beschreiben Conrad und Demarest (1984:120) wie folgt: „Without land the emperor could not build a following; he could not rule, and his cult could not be sustained after his death.“ Führt man sich diese Zusammenhänge vor Augen, so wird schnell deutlich, dass die Einführung dieser königlichen Erbschaftsregelung („split inheritance“) eine ungeheure Triebfeder für das Expansionsstreben der Inka gewesen sein muss: Neueroberungen wurden quasi zur ökonomischen Notwendigkeit. Die Einführung der „split inheritance“ schrieben viele Chronisten⁴⁰ im Einklang mit den mündlichen Überlieferungen Pachacuti zu. Conrad und Demarest (1984:112-113, 116; vgl. auch Conrad 1992:170) gehen jedoch davon aus, die viel beschworene politische Neuordnung und ideologische Transformation zu Beginn des 15. Jahrhunderts sei vielmehr das Werk einer ganzen Führungsschicht gewesen, die als politische Fraktion

Subsistenz vom Inka zugeteilt, *yanacunas* hingegen nicht. Sie wurden aus den staatlichen Lagerhäusern versorgt. Rowe (1982:97-102) rollt die Problematik der Institution andersherum auf: Er meint, die kolonialzeitliche Umdeutung der *yanacunas* als sklavenähnliche Diener und die damit einhergehende Ausbeutung dieser Institution durch die Spanier sei der Grund dafür, dass mit *yanacunas* generell statusniedere Positionen und Aufgaben verbunden wurden. Anhand von Dokumenten aus den 1560/70er Jahren möchte er nachweisen, dass es durchaus *yanacunas* von hohem Status gab (z. B. Söhne von *curacas*), die für ihre Dienste womöglich mit einem Amt belohnt wurden.

Der Einsatz von *yanacunas* im Arbeitsbereich der königlichen Güter scheint jedoch zum Zeitpunkt der spanischen Eroberung (noch) nicht in allen Teilen des Reiches durchgesetzt gewesen zu sein: Aus der *visita* von Ortiz de Zuñiga ([1562] 1967:25-26) geht beispielsweise hervor, dass die in der Provinz Huánuco gelegenen königlichen Ländereien von Steuerpflichtigen bewirtschaftet worden waren, wohingegen Cieza ([155?] 1985:Kap. XVIII, S. 76) für Cuzco anderes behauptet: „Los reyes en el Cuzco ellos tenían sus anaconas, que es nombre de criado perpetuo, y tantos que bastaban a labrar sus heredades y sus casas y sembrar tanto mantenimiento que bastase, sin lo que para su plato se traía de las comarcas siempre, muchos corderos y aves y pescado y maíz, coca, raíces, con todas las frutas que se cogen.“ Vgl. hierzu auch die *Relaciones Geográficas* ([1586] 1965,2:311, 314), in denen einzelne Dörfer in Cuzcos Umgebung genannt sind, aus denen *yanacunas* für den Inka rekrutiert wurden. Murra sieht im Aufkommen der *yanacunas* als staatlicher Institution in der späten Phase des Inkareiches einen „trend away from traditional Andean reciprocity and toward individual monopolization of resources, of which the court with its live and dead kings and their revenues was only a beginning“ (Murra 1980:168; vgl. auch Conrad und Demarest 1984:133 u. Anm. 151).

⁴⁰ Vgl. zur ‚split inheritance‘ im Allgemeinen und zur Einführung durch Pachacuti beispielsweise Cieza de León [155?] 1985:Kap. XI, S. 56; Acosta [1590] 1986: Buch 5, Kap. VI, S. 322-324, Buch 6, Kap. XX, S. 421; Sarmiento [1572] 1906:Kap. 31, S. 68-70; Betanzos [1551] 1987:Teil 1, Kap. XVII, S. 85f., und Murúa [ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. XXV, S. 414-415.

nach dem Sieg über die Chanca an die Macht gelangt war. Die Verdichtung dieser Reformierungen auf eine einzige Figur – Pachacuti – ist wohl als das Resultat einer autorisierten Inka-Geschichte anzusehen.

Es ist wichtig zu betonen, dass der eingeführte königliche Ahnenkult der Inka – wie viele andere Reformen zu Beginn der imperialen Phase auch – nicht im luftleeren Raum kreiert wurde. Ebenso wie die Ursprünge der mannigfaltigen Himmelsgottheit der Inka weit in die vorimperiale Zeit zurückreichen, sind Totenkulte in Verbindung mit Mumienverehrung ein tief verwurzeltes Phänomen andiner Religion. Archäologische Funde von sorgfältig mumifizierten Menschenkörpern aus Nord-Chile legen nahe, dass derartige Kulte bereits 6000 v. Chr. zumindest in Teilen des Andengebietes ausgeübt wurden. Ahnenkulte, bei denen die Vorfahren einer lokalen Abstammungsgruppe als Schutzpatrone verehrt wurden, und deren sterbliche Überreste als heilig betrachtet wurden, waren auch in später prähistorischer Zeit panandin verbreitet. Selbst die Regelung der königlichen Erbschaft nach dem Prinzip der „split inheritance“ stellte keine Neuerfindung dar. Sie existierte bereits in ähnlicher Form im Königreich Chimú an der Nordküste Perus, als Pachacutis Regime an die Macht kam. Selbst wenn diese Einrichtung der Chimú den Inka nicht bekannt gewesen sein sollte, stellte deren Einführung in den Inkastaat eine Modifikation alteingesessener andiner und inkaischer Traditionen und Institutionen dar – des Ahnen- und Mumienkultes sowie der *panaca*. Das minderte jedoch keinesfalls die weit reichenden Auswirkungen dieser Praxis auf die imperiale Laufbahn der Inka. In Kombination mit dem Kult um Inti als dem göttlichen Ahnen der Inkaherrscher erhielt ihre ökonomisch notwendige Eroberungspolitik auch einen religiös-ideologischen Anschein: Die Expansion wurde zur göttlichen Mission. Die inkaische Religion wurde also in Form des offiziellen königlichen Staatskultes zum Instrument ihrer Politik. Sie lieferte den ideologischen Hintergrund, mit dem die Inka die Ausdehnung ihres Reiches und die Oberherrschaft über die Unterworfenen legitimierten (Bravo Guerreira 1985:287-288; Conrad 1992:167-168; Conrad und Demarest 1984:113, 116; Demarest und Conrad 1983:388-390; Espinoza Soriano 1987:90; Nowack 1990:115).

Welches Medium hätte die Mission der Inka in einer oralkulturellen Welt besser und weiter transportieren können als Mythen um den göttlichen Ursprung der Inka? Denn wie Brian Bauer (1996:333) anmerkt: „Origin myths in ancient stratified societies

functioned as important means to support the privileges of the rulers.“ So sollen unter Pachacutis Regierung im Zuge der Neu-,Schreibung’ der Inka-Geschichte Mythen und Legenden um den göttlichen Ursprung der Inka kreiert und verbreitet worden sein, die ihre Herkunft in prominenteres Licht rückten, und somit der neu gewonnenen regionalen Bedeutung der Inka Rechnung trugen. Eine der zentralen Ursprungsmythen, von denen es verschiedene Versionen gibt, verlagerte den Herkunftsort der Inka ins Altiplano, zum Titicaca-See (Espinoza Soriano 1987:92; Kendall 1973:47-48; Rowe 1982:109). Cristóbal de Molina de Cuzco gibt sie folgendermaßen wieder:

Dizen que al tiempo que el Hacedor estaba en Tiahuanaco, porque dizen que aquél hera su principal asiento y así allí ay unos edificios sobervios y de grande admiración, [...] dicen que era de noche y que allí hizo el Sol y Luna y estrellas, y que mandó al Sol y Luna y estrellas fuesen a la isla de Titicaca que está allí cerca y que desde allí suviesen al cielo. Y que al tiempo que se quería suvir el Sol en figura de un hombre muy resplandeciente llamó a los yngas y a Mango Capac como a mayor dellos y le dixo: "Tú y tus descendientes avéis de ser señores y avéis de sujetar muchas naciones; tenedme por padre y por tales hijos míos os jata y así me reverenciaréis como a padre." Y que acavado de decir esto a Mango Capac, les dio por insinias y armas el sumtur paucar [Quaste mit drei Federn des heiligen Corenquenque-Vogels, die an der Stirn getragen wurde] y el champi [Kriegskeule] y otras insinias de que ellos usavan [...] y que en aquel punto mandó al Sol, Luna y estrellas se suviesen al cielo a ponerse cada uno en sus lugares, y así suvieron y se pusieron; y que luego en aquel instante, Mango Capac y sus hermanos y hermanas, por mandado del Hacedor, se sumieron devajo de tierra y venieron a salir de la cueba de Pacaritambo donde se jatan proceder, aunque de la dicha cueba dicen salieron otras naciones y que salieron al punto que el Sol, el primero día después de aver dividido la noche del día el Acedor; y así de aquí les quedó apellido de llamarse hijos del Sol y como padre adorarle y reverenciarle.

(Molina de Cuzco [ca. 1575] 1988:52)

Die Inka werden hier innerhalb des Schöpfungsmythos eindeutig als Günstlinge der Götter dargestellt. Warum die beschriebene mythische Einsetzung des ersten Inkaherrschers Manco Capac durch den Schöpfer Viracocha und Intis Übermittlung seines göttlichen Auftrags an die Inka zur Eroberung anderer Völker in der Titicaca-Region spielen, auch wenn Manco Capac und sein Gefolge erst an anderer Stelle – aus der Höhle von Pacariqtambo in der Nähe Cuzcos – an die Erdoberfläche treten, ist nicht verwunderlich: Bereits in prä-inkaischer Zeit galt der Titicaca-See als einer der heiligsten Orte in der zentralandinen Welt. Indem die Inka versuchten, durch den Ursprungsmythos eine genealogische Verbindung zur Titicaca-Region und ihrem Vorgängerstaat Tihuanaco herzustellen, konnten sie die Bedeutung dieses Ortes politisch für sich nutzbar machen. Mit spezifisch ausgeformten Versionen ihres mythischen Ursprungs richteten sich die Inka vermutlich an die indigene Elite einer Region, die auf die Inka eingeschworen werden sollte. Im Falle Titicacas geschah dies auch durch große Anstrengungen seitens der Inka, mit denen ihr die Verehrung der lokalen Schreine auf der Sonnen- und der Mondinsel im Titicaca-See kundgetan wurde. Für den Ethnologen Charles Stanish (1997:209-210; vgl. auch Urton 1990:3) ist die Eingliederung des Titicaca-Sees in den Wirkungsradius der inkaischen Gottheiten folglich als politische Strategie zu werten, mit der die Inka die Eroberung der Titicaca-Region vor der lokalen Bevölkerung legitimieren wollten. Seine Überlegungen zur Titicaca-Version gipfeln in folgenden Schlussfolgerungen über die politische Funktion der verschiedenen inkaischen Ursprungsmythen:

Inka intellectuals most likely tailored the versions of their origin myths to suit the specific political and historical realities of the areas being incorporated. The existence of different origin myths is, in fact, not a contradiction, if they are understood as part of the imperial process of territorial expansion and not viewed as a “religious” tradition following a European model.

(Stanish1997:201)

Luis Lumbreras (1978:106-108) betrachtete den Titicaca-Ursprungsmythos im konkreten archäologischen Kontext: Wie Keramikfunde zeigen, bestanden bereits in der mittleren formativen Phase (1300-500 v.Chr.), also viele Jahrhunderte vor dem Aufstieg der Inka, enge Beziehungen zwischen den geographisch komplementären Zonen Cuzco und Altiplano bzw. Titicaca-Region. Vereinzelt Indizien wie

Steinskulpturen im klassischen Tihuanaco-Stil, die im Coricancha zu Tage traten, sprechen gar für eine direkte, wenn auch zeitlich begrenzte Verbindung Cuzcos mit dem mächtigen Tihuanaco-Reich. Insofern könnte der Titicaca-Ursprungsmythos der Inka Ausdruck tatsächlich bestandener Verbindungen in die Titicaca-Region aus früherer Zeit sein, und wäre somit nicht gänzlich ohne historischen Hintergrund kreiert worden.

Der inkaischen Mythen-Tradition um Pacariqtambo zufolge wanderten Manco Capac und seine Geschwister von diesem Ursprungsort aus über den Berg Huanacauri in das Tal von Cuzco ein, wo sie sich schließlich niederließen, nachdem sie die lokale Bevölkerung besiegt hatten.⁴¹ Urton (1990:1) und Bauer (1991:7-8) wiesen darauf hin, dass das Motiv der mythischen Wanderung von Dynastie-Begründern in ihren späteren Herrschaftsbereich weltweit für die Überlieferungen der Elite von frühen Staatsgebilden kennzeichnend ist: Die eingewanderten Fremden werden von der lokalen Bevölkerung zwangsläufig als eine andere, von ihnen abgetrennte soziale Kategorie begriffen. Die Distanz zu den Ortsansässigen kommt den Neulingen entgegen, da sie sich so leichter von Anfang an als rechtmäßige Anwärtler auf Privilegien etablieren und ihre Herrschaft legitimieren können.

Brian Bauer (1991) unternahm den Versuch, Pacariqtambo, den mythischen Ort der Inka, an dem Manco Capac die Erde betrat, mit Hilfe der vorhandenen geographischen Hinweise in den Chroniken archäologisch zu identifizieren. Die Nähe der von ihm lokalisierten mythischen Höhle Tambotoco in der Provinz Paruro (Pacariqtambo-Distrikt im Departement Cuzco) zu den inkaischen Ruinen von Maukallaqta ließ ihn vermuten, dass es sich bei ihnen um eine Orakelstätte des ersten Inka Manco Capac handeln könnte, die zu Ehren des Stammvaters der Inka und als Zeichen der Legitimität der Inka-Dynastie von seinen Abkömmlingen erbaut wurde. Gary Urton (1990) folgte der Spur der räumlichen Konkretisierung des mythischen Ortes in der Gegend um Pacariqtambo, die sich seiner Quellenkunde zufolge erst während der Kolonialzeit vollzog, und zeigte wie der Mythos von lokalen Eliten dazu genutzt wurde, Familiengeschichte zu schreiben: Eine von Urton entdeckte kolonialspanische Gerichtsakte belegt, wie ein *curaca* aus Pacariqtambo mithilfe des Ursprungsmythos seinen Anspruch, ein Nachfahre Manco Capacs zu sein, gerichtlich

⁴¹ Vgl. hierzu beispielsweise Betanzos [1551] 1987:Teil 1, Kap. III-IV, S. 17-20; Sarmiento de Gamboa [1572] 1906:Kap.11-13, S. 33-41; Murúa [ca. 1611] 1986:Buch 1, Kap. II-III, S. 48-52, 54-57.

erfolgreich durchsetzen konnte. Auch hier ging es – wie zuvor bei den Inka – um Rechtsansprüche auf Titel und Privilegien und es wird ersichtlich, wie ein mythischer Stoff über mehrere Epochen hinweg für verschiedene Akteure Spielraum bot, um für politische Zwecke kreativ umgeformt oder angeeignet zu werden.

Zur Ideologie der inkaischen Expansion gehörte auch die Darstellung der Inka als Kulturbringer und Friedensstifter: Sie richtete sich direkt an die unterworfenen Gruppen, um ihnen die Eroberung als in jeder Hinsicht für sie vorteilhaft zu vermitteln. Der Ideologie zufolge wurden sie erst durch die wohltätigen Inka aus dem Zustand der Wildheit, der Unordnung und des permanenten Krieges errettet. Hier wurzelt also die legendäre *Pax Incaica*, nach der mit der schützenden Oberherrschaft der Inka überall Ruhe und Frieden einkehrte. Interessant ist, dass laut Cieza de León die Bewohner der Provinzen dieses Bild der Inka als ordnende Kraft und zivilisatorische Macht soweit verinnerlicht hatten, dass sie ihre Vergangenheit selbst nach diesem Muster wiedergaben:

Muchas veces pregunté a los moradores destas provincias lo que sabían que en ellas hubo antes que los Incas los señoreasen, y sobre esto dicen que todos vivían desordenadamente y que muchos andaban desnudos, hechos salvajes, sin tener casas ni otras moradas que cuevas de las muchas que vemos haber en grandes riscos y peñascos, de donde salían a comer de lo que hallaban por los campos. Otros hacían en los cerros castillos que llaman pucaras, desde donde, ahullando con lenguas extrañas, salían a pelear unos con otros sobre las tierras de labor o por otras causas [...] Todos ellos eran behetrías sin orden, porque cierto dicen no tenían señores ni más que capitanes con los cuales salían a las guerras.

(Cieza de León [155?] 1985:Kap IV, S. 33)

Offensichtlich hatte die Zivilisierungs-Ideologie der Inka hier gefruchtet. Generell trug sie nicht nur dazu bei, möglichem aufkommendem Widerstand der Unterworfenen die Angriffsfläche zu entziehen. Die Propaganda der barbarischen Vergangenheit dieser Völker machte die Expansion der Inka – mit militärischer Gewalt oder ohne – zu einer gerechten Sache, ja gar zu ihrer moralischen Pflicht (Espinoza Soriano 1987:90, 93; Murra 1986:50; Nowack 1990:111-113; Schweitzer 1990:201).

*II.1.4. Vom Aufbau der Infrastruktur zu staatlichen Umsiedlungsprojekten:
Die Organisation der Eingliederung in den Inkastaat*



Abb. 8 Das Straßennetz der Inka (Hyslop 1984). Die Karte erfasst die bisher durch historische und archäologische Untersuchungen identifizierten Strecken von ca. 23.000 km. Das System war vermutlich noch erheblich größer.

Waren eine oder mehrere Gruppen eines Gebietes erobert, was geschah nun mit ihnen und ihrem Territorium? Ihre gewaltsame oder friedliche Unterwerfung allein bedeutete ja noch lange nicht, dass sie bereits vollauf in das Inkareich integriert waren.

Allererste Voraussetzung für eine erfolgreiche Eingliederung der neu eroberten Gruppen in das inkaische Staatsgebilde war der rasche Aufbau einer gut funktionierenden Infrastruktur in den jeweiligen Gebieten. Von fundamentaler Bedeutung war hier der Ausbau des Straßennetzes, denn nur dadurch war es den Inka möglich gewesen, das riesige Reich von Cuzco aus zu regieren: „The Inkas never failed to build a road into a region that had been integrated into the empire. These roads necessarily penetrated all corners of the empire, for without them the continued integration and management of a zone would be impossible“ (Hyslop 1984:247).

Die beiden königlichen Hauptstraßen erstreckten sich gleichsam als Rückgrat des Inkareiches in Nord-Süd-Richtung parallel zueinander (s. Abb. 8). Während sich die eine an der pazifischen Küste entlangzog, führte die andere durch das Hochland. Beide überquerten dabei höchst unterschiedliches Terrain und waren durch zahlreiche

Querstraßen miteinander verbunden. Die Küstenstraße war durchschnittlich 3-4 m breit und zu beiden Seiten mit Adobe- oder Stein-Wällen (1-2 m hoch) befestigt, wenn sie durch landwirtschaftlich genutzte Täler führte. Sie sollten die Feldfrüchte vor dem vorbeiziehenden Personenverkehr und den Lamakarawanen schützen. Führte die Straße durch ödes Wüstenland, war sie breiter und meist nur in bestimmten Abständen mit hölzernen Pfosten, dunkelfarbigem Steinreihen oder Steinhäufen markiert, die den richtigen Weg wiesen. Die Hochlandstraße war dagegen in der Regel wegen des zerklüfteten Terrains schmaler und ohne Mauern konstruiert. Die Überwindung der topographischen Extreme von schneebedeckten Gipfeln über tief eingeschnittene Täler bis hin zu Feuchtwäldern wurde hier zu einer technischen Herausforderung: Steile Hänge wurden mit Serpentinaen und Steintreppen versehen, die die Steigung reduzierten; in überschwemmungsgefährdeten und regenreichen Gebieten wurden 1-2 m erhöhte Fußwege angelegt, die mit Entwässerungsrinnen ausgestattet waren; in morastigen Gegenden wurden die Straßen mit Pflastersteinen ausgelegt; zur Überquerung von Bergbächen und Flüssen dienten Stege, einfache Seilbahnen, Hängebrücken, Holz- und Steinbrücken, Floßfähren sowie schwimmende Ponton-Brücken (Hyslop 1984:225-244, 254-262).

Bis zur spanischen Eroberung hatten die Inka auf diese Weise ein Straßennetz von ca. 23 000 km erbaut, das 5500 Höhenmeter überwand.⁴² Wie groß die Bewunderung der Spanier für diese technische Meisterleistung war, zeigt ein Zitat von Cieza:

*Una de las cosas de que yo más me admiré, contemplando y notando
las cosas deste reino, fue pensar cómo y de qué manera se pudieron
hacer caminos tan grandes y soberbios como por él vemos y qué*

⁴² Einen historischen Überblick über Versuche der Längenbestimmung des Inka-Straßennetzes gibt der Archäologe John Hyslop in seinem grundlegenden Werk *The Inka Road System* (1984:215-224). Ein Kapitel (1984:270-274) widmet er darin auch den Ursprüngen des inkaischen Straßennetzes. Während die ethnohistorischen Quellen kaum Hinweise darauf geben, ob einige der Straßen bereits in vorinkaischer Zeit gebaut und genutzt wurden, geben archäologische Untersuchungen mehr Aufschluss. Sie untermauern, dass es im Kerngebiet des Andenraumes bereits lange vor den Inka – unter den Hochkulturen von Chavin, Tihuanaco und Huari – ausgebaute Straßensysteme gegeben haben muss. Dennoch beweist die Existenz vorinkaischer Straßen noch nicht, ob diese tatsächlich auch von den Inka in ihr eigenes Wegenetz integriert oder ausgebaut wurden. Hyslop konnte dies zumindest streckenweise nachweisen, bislang jedoch nur im Zentralgebiet der Anden. Im äußersten Norden und Süden des Tahuantinsuyu, wo sich in der Vergangenheit keine vergleichbar großen Staatsgebilde entwickelt hatten, scheinen die Straßen dagegen sämtlich inkaischen Ursprungs zu sein. Frank Salomon (1986:151), der sich der Erforschung nordandiner Häuptlingstümer zur Zeit der Inka widmete, vermutet beispielsweise, dass große Teile des inkaischen Straßennetzes von Quito zwar auf lokal vorhandenen Wegenetzen basierten, diese jedoch nicht mehr als schmale Trampelpfade gewesen sein mussten, was wiederum Hyslops These zu befürworten scheint.

*fuerzas de hombres bastaran a los hacer y con qué herramientas y
estrumentos pudieron allanar los montes y quebrantar las peñas, para
hacerlos tan anchos y buenos como están.*

(Cieza de León [155?] 1985:Kap. XV, S. 65)

Doch nicht nur die Spanier waren überwältigt vom hervorragenden Wegenetz der Inka. Wie Inca Garcilaso berichtet, sollen sich einige Lokalgruppen dem Inca Maita Capac unterworfen haben, als sie von der neu erbauten Brücke über den Apurímac⁴³ erfuhren. Nach Garcilaso war dies die erste Hängebrücke aus Pflanzenfasergeflecht und zugleich die längste, die je von den Inka gebaut wurde. Es überrascht also nicht, wenn die Bewohner der Gegend diesem Werk Respekt zollten. Doch für Garcilaso ging die Bewunderung der Andenvölker zu weit. Er beklagt ihre Naivität, mit der sie sich in ähnlicher Weise später auch den Spaniern freiwillig unterwarfen:

*Porque los indios del Perú en aquellos tiempos – y aun hasta que
fueron los españoles – fueron tan simples que cualquier cosa nueva
que otro inventase, que ellos no hubiesen visto, bastaba para que se
rindiesen y reconociesen por divinos hijos del sol a los que las hacían
[...] Pues como en tiempo del Inca Maita Cápac era aun mayor esta
simplicidad, recibieron aquellos indios tanta admiración de la obra del
puente que sólo él fue parte para que muchas provincias de aquella
comarca recibiesen al Inca sin contradicción alguna.*

(Garcilaso de la Vega [1609] 1991,1: Buch 3, Kap. VIII, S. 158-159)

Als essentiellen Verbindungsgliedern im inkaischen Straßennetz musste den Brücken besondere staatliche Sorge gewidmet werden, denn ausfallende Brücken konnten die Kommunikation und Versorgung weit reichender Gebiete lahm legen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die mutwillige Zerstörung einer Inka-Brücke mit dem Tode bestraft wurde. Umso wichtiger war es, zumindest die bedeutendsten Brücken auf den Hauptverkehrsstraßen mit Wachposten zu versehen. Während den Berichten zufolge der Bau sowie die Instandhaltung von Brücken und Wegen von der Lokalbevölkerung im Rahmen der *mita* geleistet wurde, scheinen die Wachposten, die

⁴³ Die ca. 45 m lange Brücke über den Apurímac gelangte durch europäische Reisende, die solche Konstruktionen nicht kannten, zu beträchtlicher Berühmtheit und wurde von einigen gar zum Symbol der andinen Zivilisation erhoben. Bis in das ausgehende 19. Jahrhundert hinein wurde sie von ortsansässigen Gemeinden instand gehalten und notfalls neu aufgebaut (Hyslop 1984:324, 326, 332).

neben der Sicherung der Brücken auch für die Kontrolle des Personen- und Warenverkehrs zuständig waren, vermutlich aus gesichert inkatreuen Gruppen wie den *mitimaes* rekrutiert worden zu sein (Murra 1967:400; Rostworowski 1970:147-148; 1988:91-92; Thompson und Murra 1966:636-637).⁴⁴ Guaman Poma ([ca. 1615] 1987:f. 357[359], S. 360) berichtet gar von einem hohen Inka-Beamten, der eigens für die Brücken des gesamten Reiches verantwortlich war (s. Abb. 9).



Abb. 9 Der „governador“ der Brücken des Inkareiches (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 356[358], S. 361)

vermutlich auch Brückenzoll zu entrichten.⁴⁶ Der Inka selbst, seine unmittelbaren Verwandten sowie andere vom Inka Begünstigte mussten allerdings nicht zu Fuß

Da es im Inkareich wie auch im gesamten Andengebiet weder ausgesprochene Reittiere noch Wagen gab,⁴⁵ beschränkte sich der Straßenverkehr auf Fußgänger und Lamakarawanen zum Transport von Naturalien und Gütern. In erster Linie durfte sich dort bewegen, wer im Dienste des Inka unterwegs war – also Militär, Adelige aus Cuzco und den Provinzen, Staatsbeamte, Handwerker, Techniker, *mitayos* (Arbeiter im Dienste der *mita*) sowie die Eilboten des Inka. Laut Salomon (1986:153) fungierten letztere gleichzeitig auch als Polizeistreife gegen unerlaubte Benutzung der Straßen. Privatpersonen durften die Straßen nämlich nur eingeschränkt nutzen und hatten

⁴⁴ Vgl. z.B. Cieza de León [155?] 1985:Kap. XV, S. 66f.; Garcilaso de la Vega [1609] 1991,1: Buch 3, Kap. VII, S. 158; Murúa [ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. IX-X, S. 368-371.

⁴⁵ Lamas wurden zwar gelegentlich auch geritten, aber sie eignen sich dafür nur wenig, da sie unter dem Gewicht des Reiters schnell erschöpfen. Ladungen bis zu 50 kg können sie dagegen mühelos transportieren, wenn auch nur bei langsamem Tempo. Viele Lasten wurden daher von Menschen auf dem Rücken getragen, die schneller vorankamen (nach historischen Schätzungen durchschnittlich 34,5 kg über 25 km/Tag). Für die Spanier grenzte diese enorme Belastbarkeit und Zähigkeit der Träger an übermenschliche Fähigkeit, die sie nach Kräften für ihre eigenen Zwecke auszunutzen verstanden (Rowe 1946:239; Salomon 1986:153). Bedenkt man die höchst zerklüftete Topographie des Inkareiches, insbesondere des Kerngebietes mit seinen gezwungenermaßen schmalen Straßen, so ist es einleuchtend, dass die Erfindung des Rades hier kaum von Nutzen gewesen wäre.

⁴⁶ Vgl. zu dieser Fragestellung Rowe 1946:233 und im Detail Murra 1980:145, 147-150.

gehen, sondern hatten das Privileg, auf einer Sänfte oder in einer Hängematte getragen zu werden (Hyslop 1984:254; Rowe 1946:239).

Wie sich anhand der verschiedenen Personengruppen ablesen lässt, die das inkaische Wegenetz benutzen durften, diente der Straßenverkehr im Inkareich also vornehmlich der Kommunikation zwischen Cuzco und dem Hinterland, der Versorgung des Reiches mit Gütern und Arbeitskräften, der Kontrolle und Sicherung der Provinzen sowie der Ausdehnung des Reiches. Straßen mit primär militärischer Funktion zeichneten sich durch Zweigstraßen aus, die in ein Grenzgebiet führten. Solche mit Forts gesicherte Straßen lassen sich beispielsweise an den Ostabhängen der bolivianischen Anden finden. Für die Aufstellung, Versorgung und Bewegungen von Truppen bei laufenden Militäraktionen waren dagegen die Hauptstraßen des Hochlandes von größter Bedeutung. Der Transport vor allem von wertvollen Gütern wie Metall, Spondylus, Federn, Koka, Textilien, und von Nahrungsmitteln wurde in erster Linie über die Querstraßen abgewickelt, die die östlich und westlich angrenzenden Täler und das Tiefland mit den inkaischen Zentren im Hochland verbanden (Hyslop 1984:248-249).

Entlang der Inka-Straßen reihten sich wie Perlen an einer Schnur staatliche Einrichtungen von unterschiedlicher Größe und Funktion: Hierzu zählen zunächst einmal die eben erwähnten inkaischen (Verwaltungs-)Zentren. Dass sich die größten davon im Hochland befanden (z.B. Chucuito, Hatun Xauxa, Huánuco Pampa, Cajamarca, Tomebamba, Quito; s. Abb. 8), verdeutlicht bereits, dass die Route durch das Hochland, insbesondere der Streckenabschnitt Cuzco-Quito in das Chinchaysuyu, für die Inka von außerordentlicher politischer wie ökonomischer Bedeutung war. Kleinere Zentren erbauten die Inka dagegen in strategisch marginalen Regionen wie z.B. an der Küste, vornehmlich in den Tälern der zentralen Küstenregion an Querverbindungsstraßen zum Hochland, oder an Endpunkten des Straßennetzes (z.B. Hualfin, Catarpe, Chachapoyas, Tumbes). Wie der Ethnologe Jenkins (2001) zeigt, spiegelt dieser Größenunterschied aber nicht nur die verschieden große Bedeutung der Zentren wider; vielmehr ist er auf die unterschiedlichen staatlichen Bedürfnisse an den jeweiligen Standorten zurückzuführen: Die zentral gelegenen, großen Zentren mit umfangreichen Warenlager sollten die finanzielle Basis für den Unterhalt von Verwaltung und Militär des Inkastaates sichern. Kleinere Zentren in marginalen Regionen und ohne größere Lagermöglichkeiten waren dagegen auf den Gewinn von

meist leicht transportablen Prestigegütern ausgerichtet. Während im ersten Falle die Waren in der Regel innerhalb einer Region verblieben und dem vorbeiziehenden Personenverkehr (Soldaten, *mitayos*, Beamte) zur Versorgung dienten, flossen Prestigegüter wie Spondylus, Edelmetalle, Federn, tropische Hölzer etc. über große Distanzen hinweg direkt nach Cuzco. Zur Aufgabe der kleineren Zentren gehörte also vermutlich die Koordination der Warenströme in das Hochland. Generell schien die strategische Positionierung der Zentren entlang des Straßennetzes die staatlichen Interessen hinsichtlich der Kommunikation mit den Provinzen und dem Gütertransport am besten erfüllt zu haben, auch wenn sie auf diese Weise nicht immer in unmittelbarer Nähe zur lokalen Bevölkerung standen, deren Arbeitskraft für den Unterhalt der Verwaltungszentren benötigt wurde. Aufgrund der topographischen Gegebenheiten führten die Straßen nämlich oftmals nicht direkt durch die bevölkerungsdichtesten Gebiete. Bisweilen wurden die inkaischen Zentren aber auch in bereits bestehende Siedlungen integriert, wie es z.B. in Cajamarca, Huamachuco (Peru) oder Catarpe (Chile) der Fall war. Die ausnehmend prestigeträchtigen autochthonen Küstenzentren Chinchaycamay im Tal von Chincha und Chan Chan im Tal von Chimú wurden von inkaischen Verwaltungszentren regelrecht überlagert (Hyslop 1984:257, 263; 1990:273-79; Netherly 1988:115, 122-123).

Aber nicht alle Zentren der Inka hatten ausschließlich administrative Funktion: Pachacamac an der zentralperuanischen Küste beispielsweise diente den Inka nicht nur als Verwaltungszentrum, sondern es galt auch als eines der wichtigsten Heiligtümer des Reiches. Das Zentrum Chilecito in Argentinien hatte dagegen aufgrund seiner Befestigungsanlage vermutlich auch militärische Funktion (Hyslop 1990:271-272). Chiquitoy Viejo an der Nordküste Perus, dem ehemaligen Territorium des Königreichs Chimú, diente Geoffrey Conrads archäologischer Untersuchung (1977) zufolge den Inka primär zur Überwachung des Handelsverkehrs entlang der Küstenstraße und des Transports von Prestigegütern aus dem Kerngebiet Chimús in die Inka-Hauptstadt Cuzco. Generell sollten die Verwaltungszentren der Inka daher nicht als ausschließliche Kristallisationspunkte der Bürokratie gedacht werden. Vielmehr zeigt sich hier die große Flexibilität, mit der die Inka die Verwaltung ihrer Provinzen in Angriff nahmen.

Erstaunlich ist, dass trotz der oftmaligen Erwähnung von inkaischen Provinz-Gouverneuren, den so genannten *tocticoc*, in den Quellen bislang keine Hinweise

darauf gefunden werden konnten, dass diese de facto auch in den Provinzen lebten, um ihres Amtes zu walten. Wenn es auch in den Verwaltungszentren Gebäudekomplexe von auffallend prächtiger Erscheinung gegeben hat, beweist dies nach John Hyslop (1990:294) auch aus archäologischer Sicht noch nicht, dass dies die Residenzen der Gouverneure gewesen sein mussten – zumindest nicht permanent. Wie ein Zitat von Cieza nahelegt, standen die Gouverneure offenbar mit einem Bein stets in Cuzco und waren auf Abruf tätig:

Estos gobernadores que se ponían eran de gran confianza y todos orejones y que los más dellos tenían sus chacaras, que son heredades, en la comarca del Cuzco, y sus casas y parientes; y si alguno no salía bastante para gobernar lo que tenía a cargo luego le era quitado el mando y puesto otro en su lugar.

(Cieza de León [155?] 1985:Kap. XX, S. 80)

Es ist also denkbar, dass die Provinz-Residenzen von verschiedenem, hochrangigen Personal, das in Staatsangelegenheiten das Verwaltungszentrum besuchte oder auf Durchreise war, genutzt werden konnten – neben den Gouverneuren demnach auch von *curacas*, religiösen und technischen Spezialisten oder dem Inka selbst. Craig Morris, der sich eingehend der Erforschung eines der größten inkaischen Zentren, Huánuco Pampa, gewidmet hat, weist außerdem darauf hin, dass die permanente Anwesenheit einer administrativen Autoritätsperson in den Zentren der Provinzen ein dezentalisierendes Moment für den Inkastaat hätte bergen können. Anhand seiner archäologischen Daten argumentiert er vielmehr: „The material evidence suggests that such centers were extensions of Cuzco; they facilitated communications, supported numerous aspects of state policy, and in a sense represented the capital. The emphasis was on helping centralize the state administration rather than on setting up regional capitals with significant autonomy“ (Morris 1982:162-163).

Wie aus Ciezas Zitat hervorgeht, wurden *orejones* für das Amt des Provinz-Gouverneurs eingesetzt, also Angehörige des Cuzco-Adels (*Inca de sangre* oder *Inca de privilegio*; s. Abb. 14). Allerdings handelte es sich hierbei nicht um ein erbliches Amt auf Lebenszeit: Entsprechend loyale Kandidaten wurden vom Inka zum Gouverneur ernannt und – offenbar aus Gründen der Staatssicherheit – nur begrenzte Zeit in einem Zuständigkeitsbereich belassen sowie regelmäßigen Kontrollvisiten

unterzogen.⁴⁷ Zu den Verantwortlichkeiten eines Provinz-Gouverneurs gehörte den Quellen zufolge beispielsweise die Aushebung von Truppen, die Einhaltung der inkaischen Gesetze oder die Oberaufsicht über die *mitayos* sowie die Koordination und Delegation der damit verbundenen Aufgaben innerhalb seines Gebietes (Espinoza Soriano 1987:346, 349; Schaedel 1978:137). Ihm unterstellt waren die *quipucamayoc*. Den einzelnen Warendepots einer Provinz zugeteilt und vor Ort stationiert, waren sie für die Buchhaltung der jeweiligen administrativen Vorgänge mithilfe der *quipus* zuständig. Bei Guaman Poma (s. Abb. 10) findet sich die Abbildung eines solchen *quipucamayoc*:

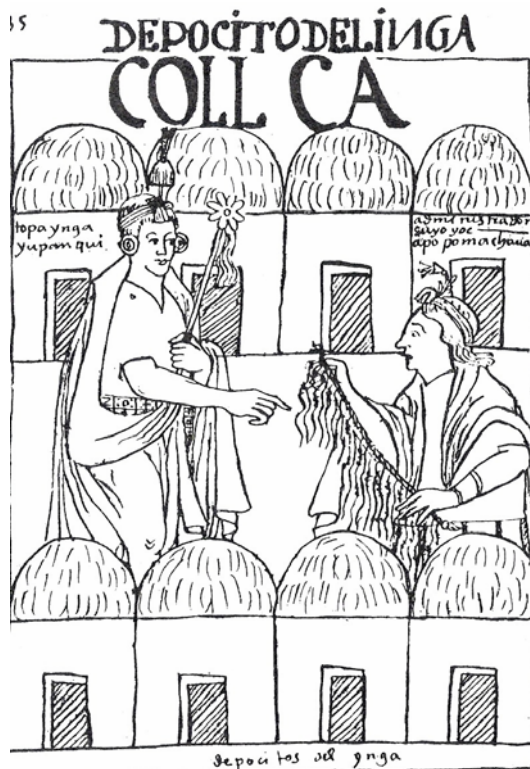


Abb. 10 Tupa Inca Yupanqui bei der Inspektion eines Warenlagers (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 335[337], S.339)

Er präsentiert Tupa Inca Yupanqui bei einem Kontrollbesuch in den staatlichen Depots von Huánuco Pampa die Früchte seiner buchhalterischen Arbeit – einen *quipu*, mit dem er Rechenschaft über die Warenein- und -ausgänge im Depot ablegt. Auf der Zeichnung ist auch der Name des Buchhalters vermerkt: Apo Poma Chaua. Nach Murra (1980:127) könnte es sich hierbei um einen Verwandten Guaman Pomas handeln. Das wiederum würde bedeuten, dass provinzielle Amtsträger wie dieser aus den Reihen lokaler Adelslinien rekrutiert wurden und nicht aus Cuzco kamen. Mag sein, dass Poma, der zeitlebens um die Anerkennung seines lokalen Adelstitels kämpfte, mit diesem

⁴⁷ Laut Rowe (1946:264; vgl. auch Schaedel 1978:137) gab es im Inkastaat vermutlich eine eigene Beamtschaft von Inspektoren, die die Arbeit der Gouverneure und *curacas* in den Provinzen überwachte und über eventuelle Vergehen Bericht erstattete: die so genannten *toqoyricoc* (wörtl. „der, der alles sieht“). Rowe beklagt, dass aufgrund der Ähnlichkeit des Begriffes zu *toqricoc* in den Quellen und Publikationen die beiden Ämter oftmals nicht unterschieden werden. Wie er zeigt, lassen sich im Quechua die beiden Begriffe jedoch nicht voneinander ableiten. Während sich das Quechua-Wort *T'oqrikoq* für „Gouverneur“ von *t'oqriy* („regieren“) ableitet, setzt sich *tokoyrikoq* für „Inspektor“ aus *tokoy* („alles“) und *rikoy* („sehen“) zusammen.

‚bildlichen Statement‘ auch seine eigene adelige Herkunft indirekt dokumentieren wollte.⁴⁸ In den *Relaciones Geográficas* ([1557] 1965,1:178) ist im Zusammenhang mit Inspektionen inkaischer Beamter in den Provinzen von einem 3-Jahres-Tournus die Rede. Neben bzw. in der Hierarchie unter den Gouverneuren, Inspektoren und Buchhaltern, die die administrativen Aufgaben in den Zentren übernahmen, gab es eine ganze Reihe von Personal zur Bewachung und Instandhaltung der Residenzen, Lagerhäuser und anderen Gebäude, das sich aus oftmals mehreren tausend *mitayos* der umliegenden Siedlungen zusammensetzte (Murra 1980:127).

Die staatlichen Warendepots mit teilweise über 2000 Lagerhäusern, den *collcas* (auf Abb. 10 zu sehen) befanden sich meist auf dem Areal der Verwaltungszentren oder in ihrer unmittelbaren Nähe auf Hügeln errichtet. Gelagert wurden hier die Erträge, die aus der *mita* herrührten sowie die der spezialisierten Handwerker im Dienste des Staates: Neben Naturalien wie Mais, Knollengewächsen, getrocknetem Fleisch und

⁴⁸ Felipe Guaman Poma de Ayala (* nach 1532 bis etwa 1619) war Indigener aus Huánuco im Chinchaysuyu und entstammte nach eigenen Angaben der Kaziken-Dynastie der Yarovilca, die von den Inka erobert wurden. Im Gegensatz zum schreibenden Mestizen Inca Garcilaso und dessen Cuzco-zentrierter Perspektive gibt Poma in seiner *Nueva corónica y buen gobierno* [ca. 1615] Einblicke in die ‚provinzielle‘ Sicht der andinen – bezeichnenderweise auch der vorinkaischen – Geschichte und der kolonialzeitlichen Gegenwart. Christianisiert und der spanischen Sprache und Schrift mächtig – wenn auch nicht annähernd so versiert wie Inca Garcilaso – war er geradezu prädestiniert für die Tätigkeit im Dienste der spanischen Kolonialherren. Über mehrere Jahre hinweg diente er als Übersetzer und Schreiber im kirchlichen wie im staatlichen Bereich. Doch das unter dem Kolonialregime hereingebrochene Elend der „yndios pobres,“ das Poma auf seinen Dienstreisen kennen lernte, lieferte ihm ausreichend Stoff, um einen mehr als 1000-seitigen Brief an den spanischen König Philipp III. zu verfassen, in dem er sich nun als Ankläger der kolonialen Regierungspraktiken und als Verfechter der indigenen Rechte positionierte. Das Motiv des erfahrenen Unrechts ist auch in Pomas eigener Biographie zu finden und mag ausschlaggebend für seinen Sinneswandel vom Kollaborateur der Kolonialherren zum Fürsprecher der entrechteten Indigenen gewesen sein: In einem Gerichtsprozess um Landrechtsstreitigkeiten, die durch kolonialstaatliche Umsiedelungen hervorgerufen wurden, verlor er im Jahre 1600 seine Besitzrechte in Huamanga, da ihm sein lokaler Adelstitel nicht anerkannt wurde. In seiner Kolonialkritik geht es Poma jedoch nicht darum, die Spanier gänzlich aus dem Andengebiet vertreiben und die vorspanischen Zustände unverändert wiederherstellen zu wollen. Im Gegenteil: Als überzeugter Christ hält er an der grundsätzlichen Richtigkeit der Eroberung des heidnischen Inkareichs im Namen des spanischen Königs fest. Was er dagegen anprangert sind die Methoden, mit denen die koloniale Regierung schließlich vor Ort in die Praxis umgesetzt wurde. Er verurteilt Kolonialbeamte, Funktionäre und Missionare, deren unchristliche Machenschaften er für die Ausbeutung und den drohenden Niedergang der indigenen Bevölkerung verantwortlich macht. In einem abschließenden fiktiven Dialog im zweiten Teil seines Werkes gibt Poma dem spanischen König gar konkrete Verbesserungsvorschläge für die Umsetzung einer indianerfreundlichen Kolonialpolitik. Die ‚Utopie der guten Herrschaft‘, die er hier entwirft, gründet auf seinem Wunsch nach Wiederherstellung indigener Land- und Besitzrechte sowie nach der Rückkehr zur andinen Selbstverwaltung – allerdings unter der christlichen Oberherrschaft des spanischen Königs als legitimen Nachfolger der Inka-Herrscher (Adorno 1987:VII-XXVI; Steiner 1992:16-29). Wie die Literaturwissenschaftlerin Rolena Adorno (1982b:110) treffend formuliert: „For Guaman Poma, history – not as the course of human events but as a literary genre – is a vehicle to demand the redress of grievances and the restitution of lost lands; it is only marginally the forum in which to sing the great deeds of lost heroes.“

Gemüse sowie Koka auch Waffen, Werkzeuge, (Baum-)Wolle, Garne und teilweise prestigeträchtige Güter wie besonders fein gewebte Stoffe (*cumbi*) oder Federn. Die Erzeugnisse aus den staatlichen Ländereien und denen der Sonne wurden vermutlich separat aufbewahrt oder gekennzeichnet. Dass es darüber hinaus extra Lagerhäuser für die Erträge der königlichen Ländereien gab, mit denen die Angehörigen der zwölf inkaischen *ayllus* versorgt wurden, ist anzunehmen, aber nicht eindeutig beschrieben. In vielen Quellen⁴⁹ heißt es, die Warenlager der Inka seien hauptsächlich für die Versorgung der inkaischen Truppen und damit für militärische Zwecke bestimmt gewesen. Dies soll laut Murra (1980:123-124, 128-130) jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch andere Bereiche des inkaischen Staatsapparates aus diesen Überschussquellen der staatlichen Ökonomie gespeist wurden. Nicht nur der gesamte Hofstaat und der Sonnenkult mussten hiervon unterhalten werden, sondern auch sämtliche temporär oder dauerhaft in Staatsdiensten tätigen Personen – ob Verwaltungspersonal, *mitayos*, Eilboten etc. Die Versorgung der Normalbevölkerung außerhalb der *mita* blieb dagegen Sache der Gemeinde – entgegen anders lautender Darstellungen einiger Chronisten, allen voran Blas Valera in den *Comentarios Reales* von Inca Garcilaso ([1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XI, S. 273-276): Beide Autoren propagieren das verklarte Bild des fürsorglichen Vaters Staat der Inka, mit dem sie ihrem Unbehagen gegenüber der spanischen Herrschaft, unter der sie groß geworden sind, Ausdruck verleihen. Auch Pachacuti Yamqui Salcamaygua ([ca. 1613] 1968:302) und Martín de Murúa ([ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. VII, S. 361-362) schlossen sich bewusst oder unbewusst dieser These an, die erst vergleichsweise spät in den Quellen auftaucht (frühes 17. Jh.). Denkbar ist, dass sich nach geraumer Zeit unter spanischer Herrschaft in den Reihen der Chronisten wie der indianischen Bevölkerung eine Art Nostalgie für die Zeit unter den Inka breit gemacht hatte. Wie John Murra (1980:130-134) argumentiert, schreibt diese These aber fälschlicherweise dem Inkastaat zu, was auch unter inkaischer Herrschaft in Händen der lokalen Gemeinden blieb: die Verantwortung für die Versorgung ihrer Mitglieder. Basierend auf dem Reziprozitätsprinzip innerhalb der *ayllus* musste die Arbeit der anwesenden Mitglieder so verteilt werden, dass auch die Alten, Kranken und Witwen sowie die Familien der abwesenden *mitayos* versorgt wurden und eventuelle Ernteausfälle mit

⁴⁹ Vgl. z.B. Cieza de León [155?] 1985: Kap. XVIII, S. 75-76; Polo de Ondegardo [1571] 1917:128; *Relaciones Geográficas* [1582] 1965,1:169; [1586] 1965,1:181.

angelegten Vorräten überbrückt werden konnten. Die Beibehaltung dieses Systems sicherte also die ökonomische Autarkie der verschiedenen *señoríos*, auf die der Inkastaat bauen konnte. Folglich ist auch die auf Blas Valeras These fußende Idee eines sozialistischen Idealstaates der Inka nicht haltbar. La Lone und La Lone (1987:48) resümieren in diesem Zusammenhang: „That the state storage system was organized in the interest of the state-mobilization economy rather than for community welfare seems now to be clearly established both through ethnohistorical and archaeological evidence.“

Inkaische Zentren wie z.B. Tomebamba oder Huánuco Pampa fungierten auch als Orte der spezialisierten Produktion (Hagen und Morris 1998:195; Murra 1980:73): *Aclla*, junge Frauen, die ebenso wie die *yanaconas* aus ihrem sozialen Beziehungsgeflecht ihrer Heimatgemeinde entfernt wurden, um sie voll und ganz der Erfüllung staatlicher Aufgaben zu unterstellen, widmeten sich hier in Konventen der Weberei kostbarer Stoffe (*cumbi*) und dem Brauen von *chicha*, dem Maisbier. Feingewebte Textilien aus (Baum-)Wolle waren ein hoch geschätztes Gut von außerordentlichem Wert im andinen Raum. Zusammen mit staatlicher Keramik und *chicha* spielten sie eine maßgebende Rolle in Festivitäten und Ritualen, die nach Morris eine der Hauptfunktionen der Verwaltungszentren der Inka bildeten und Beziehungen zwischen Herrscher und Untertanen knüpfen sollten.⁵⁰

Neben den großen Verwaltungszentren gab es zahlreiche Rast- oder Zwischenstationen am Wegesrand – die so genannten *tambos*.⁵¹ Hyslop (1984:277) schätzt ihre Zahl auf mindestens 1000 im gesamten Tahuantinsuyu. Nach den meisten Quellen zu urteilen, dienten die *tambos* in erster Linie der Lagerung von Nachschub an Lebensmitteln, Gütern und Futter für die Lamaherden, sowie zur Beherbergung und Verköstigung Durchreisender in Staatsangelegenheiten. Aus der *visita* von Diez de San Miguel ([1567] 1964, s. Murra 1968) geht jedoch hervor, dass *tambos* am südwestlichen Titicacasee darüber hinaus auch als Lokalzentren fungierten, von

⁵⁰ Vgl. zur Bedeutung und Verwendung von Textilien im Inkareich Murra 1962 und 1980:Kap. IV. Nach Rostworowski (1988:226-227) ist die Einrichtung der *acclahuasi* (*Aclla*-Konvente) als Tradition Cuzcos anzusehen, die womöglich bis in die Zeit des Huari-Reiches zurückreichte. An der Küste war das Brauen von *chicha* und das Weben feiner Stoffe dagegen ausschließlich Aufgabe von Gruppen männlicher Spezialisten. Zum kulturellen Kontext dieses sozialstrukturellen Unterschiedes vgl. Rostworowski 1977:240-244. Auf die in den Verwaltungszentren abgehaltenen staatlich gesponserten Feste und Morris' These werde ich in Kapitel II.2.2. nochmals eingehen.

⁵¹ Salomon (1986:153) vermutet, mit den in den Chroniken oftmals erwähnten *tambillos* könnten die *chasquihuasi*, die Stationen der Eilboten, gemeint sein, im Gegensatz zu den hier gemeinten „königlichen“ oder „großen“ *tambos*.



Abb. 11 Ein *chasqui* in voller Ausrüstung (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 350[352], S. 355): Um den nächsten Staffelläufer rechtzeitig vorzuwarnen, bläst er das Muschelhorn. Schlagstock und Schleuder dienen ihm als Waffe.

denen aus die Aymara-Herrscher die umliegenden Lokalgruppen regierten. Nach Hyslop (1984:275-280, 282, 293) ist eine solche administrative Funktion von *tambos* aus archäologischer Perspektive durchaus nachvollziehbar: In weiten Teilen des Inkareiches, vor allem in südlichen Gefilden, fehlen große Verwaltungszentren wie sie etwa im Kerngebiet oder an der Nordküste Perus zu finden sind. *Tambos* könnten also in den abseitigeren Gebieten deren Funktion übernommen haben. Weitere Tätigkeiten, die sich an *tambos* archäologisch nachweisen ließen, sind unter anderem: Keramikproduktion, Weberei, Bergbau und zeremonielle Aktivitäten. All dies sind Tätigkeiten, die auch aus den großen Verwaltungszentren im zentralen Hochland bekannt sind. Eine strenge

Trennung von Verwaltungszentren und *tambos* – wie sie idealiter in den Quellen beschrieben wird – ist laut Hyslop im archäologischen Befund also oftmals nicht auszumachen. Vielmehr scheinen die *tambos* je nach geographischer Lage und den staatlichen Bedürfnissen auch umfassendere Funktionen übernommen zu haben. Die Unterhaltung und Bewachung eines *tambo* fiel vermutlich den umliegenden Lokalgruppen im Rahmen der *mita* zu. Nach Poma (s. Murra 1980:105) wurden für diese Arbeit vor allem ältere Personen und solche, die nur eingeschränkt arbeitsfähig waren, herangezogen.

Ein weiteres bedeutendes Glied in der Kette der inkaischen Infrastruktur bildeten die Stationen der *chasqui*, der Läufer oder Eilboten (s. Abb. 11), die die Kommunikation in Staatsangelegenheiten aufrechterhielten. In diesen Stationen am Straßenrand hielten sich in der Regel zwei Läufer dafür bereit, eingehende Nachrichten und

kleinere Objekte oder *quipus* entgegenzunehmen und diese schnellstmöglich an der nächsten Station (je nach Terrain max. 8 km entfernt) dem nächsten Läufer zu übergeben. Auf diese Weise konnten innerhalb kürzester Zeit Nachrichten von den äußersten Randgebieten des Reiches nach Cuzco gebracht werden. Nach den Informationen aus den frühen Quellen zu schließen muss das *chasqui*-System in jedem Falle auf der Hauptstraße des Hochlandes von Quito über Cuzco bis nach Mittelchile sowie auf mindestens einer Verbindungsstraße zur Pazifikküste in Betrieb gewesen sein. Ob es darüber hinaus auch verbreitet war, ist unklar, da sich – wie Hyslop (1984:304-309) deutlich macht – die *chasqui*-Stationen im archäologischen Befund nur schwer ausmachen lassen. Während in den Berichtquellen das *chasqui*-System an sich häufig beschrieben wurde, fehlen detaillierte Beschreibungen der Stationen, die wertvolle Hinweise für archäologische Untersuchungen liefern könnten. Auch die Frage, aus welchen Reihen sich die Läufer rekrutierten, ist nicht eindeutig zu klären: Frühe Chronisten wie Cieza ([155?] 1985:Kap.XXI, S. 83) oder Polo de Ondegardo⁵² ([1571] 1916:103-105) legen dar, dass auch das *chasqui*-System

⁵² Juan Polo de Ondegardo kam 1543 mit seinem Onkel nach Peru, als er bereits fertig ausgebildeter Rechtsexperte war. Nach seiner Beteiligung an den Auseinandersetzungen zwischen Gonzalo Pizarro und La Gasca (Präsident der Audiencia von Lima) wurde er 1558 von Vizekönig Cañete zum Corregidor von Cuzco ernannt – ein Amt, das ihm zunächst für drei Jahre die Regierungsgeschäfte der Stadt übertrug. Während dieser Zeit setzte er auch seine juristischen Studien fort: Er suchte nach der Möglichkeit einer neuen kolonialen Gesetzgebung, die altbewährte indigene Regierungspraktiken in das spanische Rechtssystem integrieren könnte. Zudem widmete er sich der Erforschung der vorspanischen religiösen Praktiken, denen die indigene Bevölkerung Cuzcos auch weiterhin nachging. Er verfasste hierauf ein Traktat, *Los errores y supersticiones de los indios* [ca. 1559], das die Bekehrung der Indigenen vorantreiben sollte. Auch die Mumien mehrerer Inkaherrscher machte er damals ausfindig, die bis dato im Verborgenen gehalten und weiter verehrt worden waren, und sandte sie nach Lima. Als 1571 Vizekönig Toledo auf seiner Inspektionsreise nach Cuzco kam, berief er erneut Polo zum Corregidor der Stadt. Aufgrund seiner juristischen Ausbildung und umfangreichen Kenntnisse der sozialen wie politischen Ordnung der Inka war er Toledo eine wertvolle Hilfestellung bei der Ausarbeitung seiner *Informaciones* und der kolonialen Indianer-Gesetzgebung. Allerdings unterwarf sich Polo nicht der indianerfeindlichen Doktrin Toledos. Im Gegenteil: Allem Anschein nach genoss er durch seine moderate Politik auch die Anerkennung und das Vertrauen der indigenen Bevölkerung: „Grande era su amor a los indios á quienes defendía con verdadero cariño” (Romero 1916:XXIII). Sein ausgeprägtes Interesse an den inkaischen Regierungspraktiken und Traditionen war jedoch vielmehr pragmatisch orientiert als nostalgisch motiviert: „Polo de Ondegardo no es un historiador, sino un hombre de leyes que recurrió al estudio de las costumbres indígenas [...] para apoyar en ese conocimiento las medidas administrativas y tributarias, o poder formular con mayor autoridad conclusiones justificativas del dominio español. Si se esfuerza en penetrar, no en el pasado, sino en las costumbres incaicas que constituyen su supervivencia, no es para exponerlas a la manera de un cronista, sino para utilizarlas al estilo de un legislador.“ (Esteve Barba 1968:XXXVII; eigene Hervorhebung). In seiner *Relación de los fundamentos* [1571] geht er beispielsweise ausführlich auf das inkaische Tributsystem ein, um aufzuzeigen, welches Potential in einem so wohlgedachten und altbewährten System begründet liegt, und welche negativen Auswirkungen im Gegensatz dazu die Einführung des spanischen Tributsystems auf die indigene Bevölkerung hatte (Esteve Barba 1968:XXXV-XXXVII; Romero 1916).

im Rahmen der *mita* organisiert war. Murúa ([ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. VIII, S. 362-365) und Poma, die erheblich später schrieben, sind dagegen der Meinung, diese Aufgabe wurde von Spezialisten erfüllt, die aufgrund der Bedeutung ihrer Arbeit von jeglichen anderen Verpflichtungen dem Staat gegenüber befreit waren. John Murra (1980:104-105) zufolge orientierte sich Poma hier an Murúas Aussage, fügte aber interessanterweise die Information hinzu: „Estos *chasqueros* [...] an de ser fiel y an de ser hijos de los *curacas* conocidos“ (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 351[353], S. 354). Auch wenn sich Pomas Äußerung, die *chasqui* wären aus den Reihen der Kazikensöhne rekrutiert worden, durch andere Quellen nicht bestätigen lässt, so erscheint doch zumindest die These vom Spezialistentum der *chasqui* angesichts der hohen Anforderungen an diese Arbeit plausibel. Um eine Vorstellung von der Größenordnung des *chasqui*-Systems zu bekommen: Nach Hyslops (1984:307-308) Schätzungen mussten tagtäglich mehrere tausend Eilboten ununterbrochen im Einsatz gewesen sein, um das System effizient am Laufen zu halten.

Wie bisher deutlich werden sollte, bildete das inkaische Straßennetz mit seinen daran angeschlossenen staatlichen Einrichtungen das Grundgerüst für die infrastrukturelle Eingliederung der Lokalgruppen in das Inkareich. Im Hinblick auf seine Bedeutung für die beiden beteiligten Parteien – inkaische Staatsgewalt versus eroberte Gruppen – möchte ich nun zusammenfassend Hyslops prägnanter Beobachtung folgen:

To the Inkas themselves, the qhapaq ñan, or Inka ñan (Inka road), was a complex administrative, transport, and communication system [...] To conquered populations throughout the Inka empire, the roads were an omnipresent symbol of the power and authority of the Inka state.

(Hyslop 1984:2)

In dem Maße aber, wie sich die Lokalgruppen ihres eigenen Beitrags am Unternehmen bewusst wurden – denn sie waren es schließlich, die mit ihrer Arbeitskraft die Straßen und Einrichtungen des Inkastaates erbauten und instand hielten –, wurde auch die Wirkung der inkaischen Infrastruktur als aufoktroierter Fremdkörper einer Obermacht abgemildert und das Band zwischen ihnen und Cuzco gestärkt.

Neben dem Aufbau der Infrastruktur gab es weitere staatlich forcierte Maßnahmen, die unmittelbar nach einer erfolgten Eroberung durchgesetzt wurden. Hierzu gehörte

der Einsatz von so genannten *mitimaes*. Sie waren Gruppen von Migranten, die zu staatlichen Zwecken umgesiedelt wurden. Cieza de León, der eine der detailliertesten Beschreibungen dieser bezeichnenden Institution liefert, unterscheidet drei Hauptfunktionen von *mitimaes*. Um einen besseren Eindruck von der Funktionsweise dieses Systems vermitteln zu können, möchte ich im ersten Fall Cieza selbst zu Wort kommen lassen:

La primera manera o suerte de mitimaes mandada poner por los Incas era que, después que por ellos había sido conquistada alguna provincia o traída nuevamente a su servicio, tuvieron tal orden para tenella segura y para que con brevedad los naturales y vecinos della supiesen cómo la habían de servir y de tener y para (que) desde luego entendiesen los demás que entendían y sabían sus vasallos de muchos tiempos, y para que estuviesen pacíficos y quietos [...] trasmutaban de las tales provincias la cantidad de gente que della parecía convenir que saliese; a los cuales mandaban pasar a poblar otra tierra del temple y manera de donde salían [...] en donde les daban las tierras y campos y casas tanto y más como dejaron; y de las tierras y provincias que de tiempo largo tenían pacíficas y amigables y que habían conocido voluntad para su servicio, mandaban salir otros tantos o más y entremetellos en las tierras nuevamente ganadas [...] para que, mediante este salir de unos y entrar de otros, estuviere todo seguro con los gobernadores y delegados que se ponían [...]; y así, entre ellos había espías que siempre andaban escuchando lo que los naturales hablaban e intentaban, de lo cual daban aviso a los delegados [...] Con esto todo estaba seguro y los mitimaes temían a los naturales y los naturales a los mitimaes y todos entendían en obedecer y servir llanamente.

(Cieza de León [155?] 1985:Kap. XXII, S. 85-86)

Bezeichnend für diese Art von *mitimaes* ist also ihre Kontrollfunktion: Als loyale Untertanen aus bereits länger befriedeten Gebieten stammend und von Cuzco ausgesandt, repräsentierten sie aus Sicht der autochthonen Bevölkerung unwillkürlich die inkaische Staatsmacht und trugen so zur Überwachung entlegener Gebiete bei. Durch ihre Botschafterfunktion waren sie den neu eingegliederten Gruppen Vorbild für die noch zu erlernende Rolle als ‚gute Untertanen‘ des Inka. Auf diese Weise

leisteten die *mitimaes* einen entscheidenden Beitrag zur politischen Stabilität in peripheren Gebieten und damit zum Zusammenhalt des Reiches per se.⁵³

Andere *mitimaes* wurden laut Cieza ([155?] 1985:Kap. XXII, S. 86-88) an Grenzgebieten des Reiches als Garnisonen stationiert, z.B. an neuralgischen Punkten wie dem Ostabhang der Anden oder nördlich von Quito, um die dortigen Siedler vor Angriffen der angrenzenden Gruppen zu schützen. Wieder andere *mitimaes* wurden eingesetzt, um bis dato unbesiedelte Gebiete zu bevölkern und in großem Stil landwirtschaftlich zu nutzen. Laut Murra (1980:178) lässt sich zwar Ciezas These von vorinkaisch ungenutzten und unbewohnten Küstentälern archäologisch nicht verifizieren; zumindest aber ist denkbar, dass *mitimaes* ausgesandt wurden, um die landwirtschaftlich nutzbare Fläche zu maximieren und den Bewässerungsfeldbau zu optimieren. Für den Inkastaat hatten *mitimaes* zudem den Vorteil, dass er hier – im Gegensatz zum rotierenden *mita*-System – auf eine permanent verfügbare Basis von qualifizierten Arbeitskräften zurückgreifen und somit den staatlich kontrollierten Bereich der Ökonomie ausdehnen konnte. Das größte aus den Quellen bekannte Projekt dieser Art wurde unter Huayna Capac betrieben: Er ließ das fruchtbare und weitläufige Cochabamba-Tal weitgehend von seiner autochthonen Bevölkerung räumen, um dort mit Hilfe von 14 000 angesiedelten *mitimaes* und *mitayos* großflächig Mais anbauen zu lassen. Mit den Erträgen aus dieser eigens eingerichteten Produktionsenklave sollten seine Truppen, die sich im äußersten Norden des Reiches auf Eroberungszügen befanden, versorgt werden.⁵⁴

Mitimaes wurden stets im Familienverband umgesiedelt – ob als Haushalte oder als komplette *ayllus* mit ihren jeweiligen Autoritäten – und blieben auch nach ihrer Umsiedlung Angehörige ihrer Heimatgemeinde sowie Untertanen ihres *curaca*. Folglich wurde auch die *mita*, die sie gegebenenfalls verrichteten, zusammen mit

⁵³ Cieza fasst unter diese Kategorie auch Gruppen von *mitimaes*, die spezialisierten Tätigkeiten nachgingen, wie z.B. Silberschmiede, Steinmetze, Schneider, Hirten der königlichen Lamaherden, Koka-, Obst- oder Maisbauern. Murra (1980:177) vermutet, dass es sich hier jedoch vielmehr um Gruppen handelte, die aus den neu eroberten Gebieten im Interesse des Staates abgezogen wurden – im Austausch für die angesiedelten *mitimaes* –, um im engeren Sinne für den Inka tätig zu sein. Rowe (1982:102) ordnet sie deshalb der Gruppe der *camayos* zu – in Vollzeit tätige Spezialisten und Handwerker im Dienste des Herrschers oder der Provinz-Gouverneure, die von der *mita* befreit waren. Vgl. zur Problematik der begrifflichen Unterscheidung der beiden sozialen Kategorien *mitimaes* und *camayos* Rowe 1982:102-107 und Murra 1980:173-182.

⁵⁴ Vgl. hierzu die ethnohistorische Arbeit von Nathan Wachtel (1982), der in seinem Artikel Dokumente der Kolonialverwaltung verarbeitete, die er in den *Archivos Históricos* von Cochabamba ausfindig gemacht hatte. Zur Mobilisierung von *mitimaes* für staatliche Produktionsenklaven im Inkareich siehe auch La Lone und La Lone 1987:47-53, 58-60.

derjenigen ihrer Heimatgemeinde verbucht.⁵⁵ Dieses lebenslang geltende *ius sanguinis*⁵⁶ unterscheidet die *mitimaes* auch von den bereits erwähnten *yanaconas*, die für besondere Dienste des Inka aus ihrem reziproken Beziehungsgeflecht ihres ethnischen Verbundes herausgelöst und direkt dem Inka unterstellt wurden.⁵⁷ Der Ethnohistoriker Waldemar Espinoza Soriano (1987:386-387) weist jedoch darauf hin, dass sich die Aufrechterhaltung der politischen und wirtschaftlichen Bindungen an das heimatliche *curacazgo* wohl in der Praxis nur dort durchhalten ließ, wo die räumliche Entfernung entsprechend überbrückbar war. Mit zunehmender Expansion des Reiches und damit den steigenden Entfernungen zwischen *mitimaes*-Enklaven und ihren Heimatgemeinden scheinen dagegen die verwandtschaftlichen Verbindungen nur noch theoretisch gegolten zu haben. Wie Murra (1985:17-18) anmerkt, wurde über große Distanzen hinweg das Beziehungsgeflecht von Reziprozität und Redistribution zwischen *mitimaes*-Kolonien und heimatlichen *curacas* geschwächt und damit verstärkt asymmetrischeren Formen der politischen und wirtschaftlichen Kontrolle über die *mitimaes*-Gruppen die Tür geöffnet. Möglich ist, dass die *mitimaes* stattdessen in den Einflussbereich des lokalen *curacazgo* kamen, in dessen Herrschaftsgebiet sie zogen. Espinoza Soriano (1987:384, 387; s. auch Rowe 1982:106) belegt dies zumindest für Cajamarca und Huamachuco. Die Regel scheint eine solche Integration in die lokale Administration jedoch nicht gewesen zu sein, wäre doch eine politische wie rechtliche Gewalt der lokalen

⁵⁵ Vgl. beispielsweise die *visita* von Diez de San Miguel ([1567] 1964:170): Hier muss don Pedro Cutinbo, der ab ca. 1551 über die Lupaca am Titicacasee herrschte, erklären, wie es zu der enormen Diskrepanz zwischen den auf den *quipus* gezählten Indios seines Herrschaftsbereiches zu Zeiten der Inka und der aktuell dort lebenden weitaus geringeren Bevölkerungszahl gekommen war. Wie Cutinbo argumentiert, geht dies in erster Linie auf das *mitimaes*-System zurück, durch das unter inkaischer Herrschaft ein großer Teil der lokalen Bevölkerung bis nach Quito und Chile ausgelagert, aber weiterhin auf den *quipus* der Heimatprovinz gezählt wurde.

⁵⁶ Im gesamten Andenraum definierte sich die Identität bzw. Ethnizität eines Individuums über seine Abstammung, also über das Blutsrecht, und nicht über den Geburtsort oder Wohnort (*ius solis*). So ist es zu erklären, dass nach der spanischen Eroberung, also oftmals bereits einige Generationen nach der erfolgten Umsiedelung, *mitimaes* zu ihren Heimatgemeinden zurückzukehren versuchten. Da derartige ‚Völkerwanderungen‘ die Kolonialverwaltung in ein Chaos gestürzt hätten, wurde ihnen die Rückkehr von den Spaniern aber verwehrt (Espinoza Soriano 1987:379, 386; Rostworowski 1988:224).

⁵⁷ Wie schwierig sich in manchen Fällen eine strikte Trennung dieser beiden sozialen Kategorien der *mitimaes* und *yanaconas* gestaltet, zeigt Murra 1980:173-182. Er diskutiert in diesem Zusammenhang auch die Fragestellung der Strafversetzung von Rebellen – in den Quellen oftmals innerhalb des *mitimaes*-Systems beschrieben – und deren Einsatz für Staatsdienste. Laut Espinoza Soriano handelte es sich bei den Kokabauern an der *ceja de selva* um diese Sonderform von *mitimaes*: Das tropisch-feuchte Klima und allerlei Insekten machten die Tätigkeit für *serranos* (Hochlandbewohner) zu einer regelrechten Strafe. Hierher versetzte man deshalb Rebellen und aufrührerische Gruppen, die lebenslang unter solch widrigen Umständen für den Inkastaat zu arbeiten hatten. Espinoza Soriano (1987:387) bezeichnet sie als „esclavos del Tahuantinsuyo.“

curacas über die *mitimaes*-Gruppen einem Regierungsprogramm wenig zweckdienlich gewesen, das die *mitimaes* als Kontrollinstanz über die Lokalbevölkerung einsetzte. In jedem Falle unterstanden die *mitimaes* aber – wie auch die lokalen *curacazgos* selbst – dem Gouverneur der jeweiligen Provinz. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Murra (1980:177) hinsichtlich des Status der *mitimaes* von „federal settlers“ spricht: Aufgeweichte Beziehungen zur Heimatgemeinde und die weitgehende Unabhängigkeit von den lokalen *curacazgos* machten die *mitimaes* zu einer Kategorie von Staatsbürgern, auf die im Interesse der Staatspolitik leicht zurückgegriffen werden konnte. Indizien für Murras These finden sich auch in der Archäologie (Rostworowski und Morris 1999:825): Untersuchungen einiger *mitimaes*-Siedlungen, die 1562 von Ortiz de Zuñiga im Rahmen seiner *visita* der Provinz Huánuco besucht worden waren, legen einen von den ortsansässigen Gruppen unabhängigen Status der *mitimaes* nahe; interessanterweise ließen sich anhand von Architektur und Keramik auch keine eindeutigen Verbindungen der umgesiedelten Gruppen zu ihrer Heimatregion feststellen, wie es in den Quellen oftmals betont wird.

Das System der *mitimaes* geht – wie viele andere inkaische Institutionen auch – auf vorinkaische Praktiken zurück. Archäologischen Daten zufolge reicht es mindestens bis in die Zeit des Tihuanaco-Reiches zurück (Wachtel 1982:199). Angesichts der durch die extremen Höhenunterschiede stark divergierenden klimatischen Bedingungen im Andenraum, stellte das *mitimaes*-System für die dort lebenden Gesellschaften eine wichtige Methode der Ressourcenbeschaffung dar. Durch die Auslagerung eines Teils der eigenen Bevölkerung zur Bewirtschaftung in anderen Vegetationszonen war es den *señoríos* möglich, sich Ressourcen verschiedener Höhenlagen fernab des eigenen Siedlungsgebietes zu sichern. Die *mitimaes* bildeten demnach Produktionsinseln, die dem heimatlichen *curaca* unterstellt blieben. Murra (1964, 1967, 1972) prägte in seiner grundlegenden Arbeit hierzu den Begriff des „archipiélago vertical“: Das Territorium einer Lokalgruppe formte also eine Art Archipel, bestehend aus mehreren (Produktions-)Inseln auf verschiedenen geographischen Ebenen einer vertikalen Achse.⁵⁸ In den *Relaciones Geográficas*

⁵⁸ Rostworowski (1977:16-20, 211-262) zeigte die (geographisch bedingten) Grenzen dieses Modells auf: Sie argumentierte, dass andine Gruppen nicht überall notwendigerweise auf das Modell des „archipiélago vertical“ angewiesen waren, um sich ausreichend mit Ressourcen aus verschiedenen Vegetationszonen zu versorgen. Nach ihrer These wurde dieses System in der zentralen

([1582] 1965,1:168, 171, 173-174) beispielsweise finden sich Beschreibungen solcher ausgelagerter *mitimaes*-Kolonien, die nach Einschätzung von Murra (1980:175-176) als Fortführung einer vorinkaischen Tradition unabhängig von inkastaatlichem Einfluss angesehen werden können.

Die Inka griffen diese offenbar althergebrachte andine Einrichtung auf, formten daraus aber eine komplexe Institution, die auf die neuen Anforderungen der staatlichen Expansion zugeschnitten wurde. So durchliefen die *mitimaes*-Kolonien nicht nur einen strukturellen Wandel (von reziproken Bindungen an das heimatliche *curacazgo* zu „federal settlers“), auch ihre Funktionen wurden erweitert: Einstmals ausschließlich für wirtschaftliche Interessen eingerichtet, dienten sie nun auch politischen und militärischen Zwecken des Inkastaates (Bravo Guerreira 1985:272; Murra 1967:399; 1985:17-18).

Die Einführung oder ‚Erfindung‘ des *mitimaes*-Systems bei den Inka wird – wie viele andere andine Institutionen und Errungenschaften auch – in der Regel Pachacuti zugeschrieben.⁵⁹ Wie in Kapitel II.1.1. bereits angedeutet, ließ Pachacuti laut den Quellen im Zuge seiner weit reichenden Umstrukturierungsmaßnahmen die autochthonen Gruppen aus dem dicht besiedelten Tal von Cuzco nach und nach für die Schaffung neuer königlicher Ländereien auslagern, die von *yanaconas* bewirtschaftet werden sollten. Seine Nachfolger Tupac Yupanqui und Huayna Capac bauten das System dann mit fortschreitenden Eroberungen weiter aus (Bravo Guerreira 1985:272; Espinoza Soriano 1987:380, 383; Rostworowski 1988:243).

Die Tatsache, dass die Einrichtung der *mitimaes* bereits einen Vorläufer in präinkaischer Zeit hatte, spielte laut Craig Morris (1985:487) auch die entscheidende Rolle bei ihrer Einführung in das Inkareich: Die Vertrautheit eines womöglich Jahrhunderte lang praktizierten Systems zur Ressourcennutzung sicherte dessen Akzeptanz seitens der ethnischen Gruppen und machte so die effektive und breit angelegte Durchsetzung dieser Institution auf Staatsebene erst möglich. Generell

Küstenregion zur Zeit des Huari-Reiches von erobernden Gruppen aus dem Hochland eingeführt, ohne dass hierfür eine ökonomische Notwendigkeit bestand, da sich die Küstengruppen aus Meeresressourcen in Kombination mit Bewässerungsfeldbau und einem spezialisierten Fernhandelssystem für ‚exotische Produkte‘ wie Kupfer oder Spondylus-Muscheln mehr als ausreichend versorgen konnten. Auch in den tropischen Hochländern im äußersten Norden des Inkareiches scheint das Modell nicht die essentielle Bedeutung gehabt zu haben wie etwa im Collasuyu, da dort – wie an der Küste – anderweitige Formen des Güterausbaus vorhanden waren (vgl. Salomon 1986).

⁵⁹ Vgl. beispielsweise Cieza [155?] 1985:Kap. XXII, S. 88; Sarmiento [1572] 1906:Kap. 39, S. 80.

scheinen gerade in Gesellschaften, deren Haupteinnahmequelle die menschliche Arbeitskraft stellt, gesteuerte Bevölkerungsbewegungen von enormer Wichtigkeit zu sein, um die vorhandenen Arbeitskräfte möglichst effektiv einsetzen und flexibel nutzen zu können. Auf diesen interessanten Zusammenhang wies ebenfalls Morris (1985:485) hin. In diesem Sinne stellte das *mitimaes*-System im Inkastaat auch ein Mittel zur Kontrolle bzw. Regulierung der demographischen Entwicklung in unterschiedlichen Teilen des Reiches dar. Laut Schätzungen von Rowe (1982:107) variierte der Anteil der *mitimaes* an der Gesamtbevölkerung einer Provinz zwischen 10 und 80 Prozent. Zu beachten ist jedoch, dass seitens der inkaischen Obrigkeit in keiner Weise die Entstehung eines ‚melting pot-Effektes‘ beabsichtigt wurde (Rostworowski und Morris 1999:823-824; Rowe 1982:110-111). Dass *mitimaes* weitgehend getrennt vom Einfluss der Lokalbevölkerung lebten und wirtschafteten, wurde bereits gezeigt; aber auch mehrere *mitimaes*-Gruppen untereinander wurden nicht zu einer Gruppe zusammengefasst, sondern stattdessen in ethnisch homogenen Blöcken angesiedelt. Das Tragen äußerlich sichtbarer Kennzeichen ethnischer Identität wie Kopfschmuck und (Haar-)Tracht war sogar gesetzlich angeordnet; bei Nichteinhaltung drohten erhebliche Strafen.⁶⁰ Für die Inka stellte dies eindeutig ein Mittel der Kontrolle und der staatlichen Sicherheit dar, um das Risiko der Loyalisierung verschiedener ethnischer Gruppen möglichst gering zu halten und eigenständige Bevölkerungsbewegungen zu verhindern, die das straff organisierte Wirtschaftssystem im Inkareich aus den Angeln hätten heben können.

Für den Aufbau einer effektiv funktionierenden Verwaltung der Provinzen und seiner ethnisch diversen Bevölkerungsgruppen war die Einführung einer einheitlichen Amtssprache natürlich auch eine Grundvoraussetzung. Die Inka benutzten hierfür das Quechua. Wie historiolinguistische Untersuchungen zeigten, sollte hier allerdings nicht der verbreiteten Darstellung in den Quellen gefolgt werden, dass das Quechua als Sprache der Inka den eroberten Gruppen im Zuge ihrer siegreichen Expansion flächendeckend aufgezwungen worden sei.⁶¹ Vielmehr scheint der

⁶⁰ Vgl. z.B. Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 192[194]. S. 185.

⁶¹ Vgl. z.B. Cieza [155?] 1985:Kap. XXIV, S. 91-93; Sarmiento [1572] 1906:Kap. 39, S. 81. Inca Garcilaso harmonisierende Darstellung fällt auch hier wieder aus dem Rahmen: Seiner Ansicht nach bestand die Hauptfunktion der von den Inka betriebenen Verbreitung des Quechua nicht in einer Vereinfachung der Verwaltung, sondern darin, „para que las naciones extrañas (las cuales [...] por no entenderse unas a otras se tenían por enemigas y se hacían cruel guerra), hablándose y comunicándose lo interior de sus corazones se amasen unos a otros como si fuesen de una familia y

Ursprung der verschiedenen existierenden Quechua-Dialekte weit vor die Zeit der Inka zurückzureichen (mind. 1000 Jahre vor Aufstieg der Inka), und statt in der Cuzco-Region an der zentralperuanischen Küste zu suchen zu sein. Von dort aus breitete sich das Quechua in mehreren Wellen und Verzweigungen über das Andengebiet aus. Viele der ethnischen Gruppen ganz unterschiedlicher Muttersprachen benutzten vermutlich – wie die Inka wohl selbst auch – das Quechua als *lingua franca* oder *lengua general* zur Kommunikation untereinander.⁶² So bot es sich für die Inka an, diese Sprache zur Amtssprache und Sprache des Hofes zu erheben (Rostworowski und Morris 1999:807-809). Für die innerhalb der Administration des Inkastaates essentielle Kommunikation mit den Provinzen reichte es dabei aus, die Beherrschung des Quechua bei sämtlichen Amts- und Funktionsträgern sicherzustellen. Zu diesem Zweck wurden die potentiellen Erben der Lokalherrscher nach Cuzco geholt, um sie dort in der ‚Sprache der Inka‘ zu unterrichten. Die verschiedenen Lokalsprachen und Dialekte zu unterdrücken oder gänzlich durch das höfische Quechua zu ersetzen war dagegen nicht Programm des Inkastaates gewesen (Espinoza Soriano 1987:387-388; Rowe 1982:95-96). Stattdessen herrschte im Inkareich ein komplexes Nebeneinander verschiedenster Quechua-Varianten und etlicher anderer Sprachen. Ein Zitat von Rostworowski und Morris soll hiervon abschließend einen Eindruck vermitteln:

We can guess that in Inka times, Cusco's courtly and bureaucratic Quechua coexisted with many other dialects in a "mosaic" [...] of differentiated Quechuas – both with a "General Language" that was millions of people's second tongue, and with many local ones of dissimilar antiquity and prestige, some of which were themselves certain

parentesco“ ([1609] 1991,2: Buch 7, Kap. I, S. 417). Nach Garcilaso sollte also die Durchsetzung des Quechua in erster Linie der Völkerverständigung und Befriedung der Unterworfenen dienen. Er geht sogar soweit zu behaupten, dass Gruppen, die außerhalb des Inkareiches standen, aber von der erfolgversprechenden Wirkung einer gemeinsamen Sprache vernommen hatten, von da an selbst die Sprache Cuzcos erlernen wollten (ebd. 418).

⁶² Ein Beispiel zu dieser ursprünglichen Verwendung des Quechua als *lengua general* im Andenraum findet sich in den *Relaciones Geográficas* ([1582] 1965,1:168). Während der Kolonialzeit erhielt der Terminus *lengua general* allerdings eine andere Bedeutung: Unter dem Einfluss eines mehrheitlich jesuitischen Gelehrtenkreises wurde im 17. Jh. schließlich die höfische, also die inkaische Variante des Quechua als *lengua general*, und damit als Missionsprache im Andengebiet durchgesetzt – auf Kosten der verschiedenen Lokalvarianten des Quechua und anderer Regionalsprachen (Rostworowski und Morris 1999:809). Auch der Jesuitenpater Blas Valera setzte sich für die einheitliche Verwendung der Hofsprache Cuzcos im Vizekönigreich ein, wie aus den *Comentarios Reales* von Inca Garcilaso hervorgeht ([1609] 1991,2: Buch 7, Kap. III-IV, S. 420-426).

groups' first and native tongues. At places like Huánuco Pampa, speeches and songs in honor of Inka and native lords were almost certainly heard in "the language of the Inka" – but also in the Quechua and non-Quechua languages of the peoples.

(Rostworowski und Morris 1999:809)

II.2. Die curacas im Inkareich: Pflicht versus Privileg

Nachdem die infrastrukturellen Einrichtungen und weitere Maßnahmen dargelegt wurden, deren Ausbau und Durchsetzung das Grundgerüst der Inkaherrschaft in den Provinzen bildete, bleibt die Frage offen, wie auf diesem Fundament nun ein stabiles Staatsgebäude errichtet worden war. Im Mittelpunkt der folgenden Kapitel sollen nun die lokalen Autoritäten der unterworfenen Gruppen stehen, die gleichsam die tragenden Säulen des inkaischen Staatsgebäudes bildeten. Wie schlug sich für sie die Oberherrschaft der Inka konkret nieder? Welche Vorteile und Anreize konnten ihnen die Anerkennung der Inkaherrschaft und die Kooperation mit Cuzco bieten? Welche Nachteile und Verluste mussten sie dafür in Kauf nehmen? Und welcher Handlungsspielraum blieb ihnen schließlich in ihrer Abhängigkeit von der Zentralmacht noch? Diesen Fragestellungen soll im nun folgenden Teil der Arbeit auf drei verschiedenen Verhandlungsebenen nachgegangen werden: der politischen, der wirtschaftlichen und der religiösen.

II.2.1. Von indirekter Herrschaft und ‚Geiselhafte‘ in Cuzco:

Die politische Verhandlungsebene

Folgt man den Darstellungen in den Schriftquellen,⁶³ so blieben die unterworfenen Lokalherrscher unter den Inka in der Regel im Amt. Dies würde zunächst für eine indirekte Herrschaftsausübung der Inka sprechen. Im Gegensatz zur direkten Form der Herrschaft, bei der sich die Staatsmacht unter großem administrativem Aufwand durch einschneidende politische und wirtschaftliche Umstrukturierungsmaßnahmen in

⁶³ Vgl. z.B. Cieza [155?] 1985:Kap. XXXVIII, S. 126, Kap. LVIII, S. 168-169 und [1553] 1984:Kap. LXXIV, S: 293.

einem neu gewonnenen Gebiet soweit etabliert, um im eigenen Interesse frei walten zu können, setzt die indirekte Kontrolle auf minimale Eingriffe in die lokal vorhandenen Machtstrukturen: Hier bleibt die Verwaltung der lokalen Angelegenheiten weitgehend in Händen der dortigen politischen Autoritäten. Der Vorteil für die Staatsmacht besteht dabei im gering gehaltenen administrativen Aufwand und Investitionsbedarf (Earle und D'Altroy 1990:187). Angesichts des schnell anwachsenden Staatsapparates unter der Herrschaft der Inka ist es also nicht verwunderlich, wenn die *curacas* in die Verwaltung des Reiches miteinbezogen und im Amt belassen wurden. Aufgrund des nur begrenzten Personals aus den Reihen der Inka-Elite war Cuzco auf ihre Beteiligung sogar regelrecht angewiesen (D'Altroy 1992:76, 130, 136). Doch ließ sich das Prinzip der indirekten Herrschaft uniform durchsetzen? Und stand es überall in gleicher Weise im Interesse des Inkastaates? Dies soll im Folgenden zunächst geklärt werden.

Eine Reihe von archäologischen Untersuchungen konnten hier Aufschluss geben und das in den Quellen oftmals vermittelte Bild eines ‚monolithischen‘ Staatsgebildes revidieren: Dorothy Menzel legte 1959 eine für diese Fragestellung grundlegende Arbeit vor. Anhand ihrer archäologischen Forschungsdaten von der Südküste Perus wies sie erstmals auf den Zusammenhang zwischen der vorhandenen politischen Struktur einer Gesellschaft und dem Grad der inkaischen Präsenz (in Form von Keramik und Architektur) nach deren Eroberung durch die Inka hin:

The Incas took advantage of existing centralization in Chincha and Ica, building their administrative centers at the focus of native authority. They probably ruled through the native nobility in both valleys. In the valleys in which there was no centralized authority already, the Incas imposed their own, constructing an administrative center at some convenient point to serve as the focus of Inca control.

(Menzel 1959:140)

Je zentralisierter also die politische Struktur einer Lokalgruppe, desto einfacher war es für die Inka, ihre Herrschaft zu etablieren, da sie die bereits vorhandenen hierarchischen Strukturen für ihre eigenen Zwecke nutzen konnten. Es genügte, sich der Loyalität an der Spitze der Hierarchie, also der jeweiligen Lokalautorität zu versichern, um indirekte Kontrolle ausüben zu können. Wo jedoch keine

zentralisierten Strukturen vorhanden waren, war eine direkte Kontrolle des Gebietes gefordert, da eigene Verwaltungsstrukturen erst geschaffen werden mussten.

Doch die bestehende politische Organisationsform einer Lokalgruppe war nicht allein ausschlaggebend für die Wahl der Konsolidierungsstrategie seitens der Inka. Wie die Archäologin Katharina Schreiber (1987) anhand der Huari- und Inka-Präsenz im Carahuarazo-Tal darlegte, spielten die staatlichen Interessen und Erfordernisse in der jeweiligen Region eine ebenso große Rolle. Zu den relevanten Überlegungen schienen offenbar die ökonomische Attraktivität eines Gebietes, die potentielle Bedrohung der Sicherheit des Reiches, die von den ortsansässigen Gruppen möglicherweise ausging, sowie die Nähe zu Cuzco und den Hauptverbindungsstraßen des Reiches gezählt zu haben.

Das Abwägen dieser verschiedenen Faktoren manifestierte sich – wie Terence D’Altroy (1992:133, 217-218) herausarbeitete – in einer vornehmlich direkten Kontrollausübung der inkaischen Staatsmacht im andinen Hochland einerseits (v.a. vom südlichen Ecuador bis nach Bolivien) und einer indirekten Konsolidierungsstrategie an der Nordküste Perus sowie an den nördlichen und südlichen Ausläufern des Reiches andererseits (nördliches Ecuador, Chile und Nordwest-Argentinien).⁶⁴ Die starke Präsenz der Inka im Hochland spiegelt sich im archäologischen Befund wider: Die dichte Konzentration infrastruktureller Einrichtungen, besonders der großen Verwaltungszentren, sowie der großflächige Einsatz landwirtschaftlicher Intensivierungsmaßnahmen sprechen in dieser Region für hohe Investitionen seitens der inkaischen Staatsmacht. D’Altroy führt die Wahl der direkten Konsolidierungsmethode hier auf die hohe Produktivität der Region und ihre enorme Bedeutung für die Stabilität des Reiches zurück, sowie auf die zumindest anfänglich vorhandene Basis ähnlicher politischer Organisationsformen zwischen den dortigen Lokalgruppen und der Inka-Gesellschaft.

Die Huanca im zentralperuanischen Hochland können als Beispiel einer solchen direkten Konsolidierungsstrategie herangezogen werden (vgl. D’Altroy 1987;

⁶⁴ Charles Stanish weist jedoch daraufhin, dass auch der zeitliche Faktor bei der Frage der Anwendung direkter oder indirekter Konsolidierungsstrategien der Inka nicht zu unterschätzen ist: „It’s probably not coincidence that the areas most directly controlled by the Inka were in the central highlands, the areas that were conquered early in the expansion process [...] We can hypothesize that the Chimú, as well as many other coastal polities, would have ultimately been incorporated into the state via more direct and intrusive means had the development of the Inka state not been truncated by the Spanish conquest“ (1997:211).

1992:145-146, 186, 189, 214). Ihr Territorium im oberen Mantaro-Tal war landwirtschaftlich besonders attraktiv für die Inka; die dichte Bevölkerung des Gebietes erforderte andererseits entsprechend intensive Maßnahmen, um die Kontrolle der Region gewährleisten zu können. Zum Zeitpunkt der inkaischen Eroberung waren die Huanca in mehrere konkurrierende politische Einheiten aufgesplittet, die in befestigten Dorfsiedlungen auf Anhöhen lebten. Für die Inka stellte die fehlende Zentralisierung der Region ein verwaltungstechnisches Problem dar. Ohne einheitliche hierarchische Strukturen konnten sie die neu gewonnene Provinz bzw. die Huanca auch nicht als Verwaltungseinheit regieren. Um ihre politischen wie wirtschaftlichen Interessen durchsetzen zu können, waren daher tief greifende Umstrukturierungen nötig. Nicht nur der Bau des großen Verwaltungszentrums Hatun Xauxa und diverser Warendepots, der Ausbau des Straßennetzes sowie die Verlagerung der Siedlungen an die unteren Talabschnitte stellten große Einschnitte in die autochthone Organisation des Gebietes dar. Gleichzeitig versuchten die Inka, die lokal vorhandenen politischen Strukturen zu zentralisieren, indem einzelnen Huanca-Eliten Stellungen innerhalb der staatlichen Bürokratie zugewiesen wurden. Auf diese Weise vergrößerten sich nicht nur die politischen Einheiten der Huanca, sondern auch die Macht einzelner *curacas*, die nun als staatliche Funktionäre dienten. Ein zentralisiertes Machtgefüge mit klaren hierarchischen Strukturen verringerte zudem die gegenseitige Konkurrenz der einzelnen politischen Einheiten untereinander.⁶⁵

Doch wie D'Altroy (1992:218) hervorhebt, war auch innerhalb des tendenziell straff organisierten Hochlandes die Kontrolle der Inka nicht überall gleich stark ausgeprägt. Kleinere, weniger produktive Regionen durchliefen vergleichsweise geringe Integrationsmaßnahmen. Katharina Schreiber untersuchte beispielsweise in einer Fallstudie das abseits der großen Inka-Zentren gelegene Carahuarazo-Tal im peruanischen Hochland und argumentierte bzgl. der geringen Inka-Präsenz im archäologischen Befund wie folgt:

*When the Inkas arrived in the valley six centuries after the Wari
[Huari] collapse, the local culture was well centralized, local*

⁶⁵ Ähnlich umfassende Umstrukturierungen der Lokalgruppen des Hochlandes unternahmen die Inka beispielsweise im Titicaca-Becken, das strategisch wie wirtschaftlich von großem Interesse für sie war. Vgl. hierzu die Studie von Stanish (1997).

subsistence included maize cultivation, the valley was mostly terraced, etc. The Inkas, as a result, had to create relatively few new institutions, and were able to rely on the local system to provide necessary services [...] As the local culture was [...] capable of organizing and carrying requisite activities, Inka expenditure was kept to a minimum.

(Schreiber 1987:281)

Die Präferenz zur indirekten Form der Kontrolle an der Pazifikküste und den südlichen und nördlichen Randgebieten des Reiches folgte laut D'Altroy (1992:218) ganz unterschiedlichen Motiven: In der südlichen Peripherie des Tahuantinsuyu beispielsweise lebten hauptsächlich kleinere Gruppen von geringerer politischer Komplexität. Für die Befriedigung der staatlichen Interessen, die hauptsächlich auf den Gewinn von Rohmaterialien wie Erze und Edelsteine ausgerichtet waren, mochten größere Eingriffe und Investitionen in die Verwaltungsstruktur nicht vonnöten gewesen sein. An der nordperuanischen Küste hingegen, dem Territorium des mächtigen Chimú-Reiches,⁶⁶ sahen sich die Inka einem Staatsgebilde gegenüber, das politisch wie wirtschaftlich höchst komplex organisiert war und in dieser Hinsicht für den expandierenden Inkastaat eine potentielle Bedrohung darstellte. Eine direkte Kontrollausübung über das Chimú-Reich als politischer Einheit wäre laut D'Altroy den Interessen des Inkastaates gegenläufig gewesen. Der finanzielle bzw. administrative Aufwand sowie sicherheitsstrategische Gründe mochten dagegen gesprochen haben. Das Chimú-Reich kann deshalb nicht nur als Paradebeispiel für die indirekte Herrschaftsausübung an der Nordküste Perus gelten, sondern es zeigt sich hieran noch eine weitere Maßnahme, mit der die Inka im Rahmen ihrer Konsolidierungsstrategien operierten: die Dezentralisierung. Während die Inka in anderen Gebieten (wie Chachapoyas oder Pasto im Norden des Chinchaysuyu) mehrere unabhängig agierende *ayllus* zu größeren politischen Einheiten zusammenschlossen, um ihre politischen und wirtschaftlichen Interessen effektiver durchsetzen zu können, war in Chimú das Gegenteil der Fall: Das große Reich wurde in seine Einzelteile zerlegt. Die verschiedenen Dörfer und Täler, die ehemals unter der Herrschaft Chimús standen, wurden nun als separate *cacicazgos* regiert; die

⁶⁶ Das Chimú-Reich hatte bis zur inkaischen Eroberung (in den 1460er/70er Jahren) auf einem Territorium, das sich über rund 20 größere Küstentäler vom Tumbes- bis zum Chillón-Fluss erstreckte, etliche Lokalgruppen unter seine Herrschaft gebracht, die politisch unterschiedlich strukturiert waren, darunter beispielsweise auch Piurá, das teilweise von Frauen regiert wurde (Villamarín und Villamarín 1999:646-647).

herrschende Elite Chimús dagegen wurde auf das Kerngebiet des Reiches – die Hauptstadt Chan Chan und das Moche-Tal – zurückgedrängt (Espinoza Soriano 1987:360, 372; Netherly 1988:115, 118).

Nur 25 km nördlich an das Moche-Tal angrenzend liegt das Tal von Chicama mit der archäologischen Stätte Chiquitoy Viejo. Geoffrey Conrads Untersuchungen (1977) ergaben, dass es sich hierbei um ein von den Inka errichtetes Verwaltungszentrum handeln müsse. Es diene vermutlich in erster Linie dazu, den Transport von Prestigegütern aus dem Kerngebiet des Chimú-Reiches nach Cuzco zu koordinieren und zu überwachen. Nach Conrads Interpretation hatte eine solche Einrichtung im näheren Umkreis der ehemaligen Chimú-Hauptstadt auch wichtigen Symbolcharakter: Sie war Zeichen der Unterwerfung Chimús durch die inkaische Staatsmacht. Gleichzeitig stellt Chiquitoy Viejo auch die generelle Vorstellung einer nur geringen Inka-Präsenz an der Nordküste Perus und der Anwendung einer durchweg indirekten Konsolidierungsstrategie mit minimalen verwaltungstechnischen Eingriffen in dieser Region in Frage.

Archäologische Fallstudien wie diese können also immer wieder dazu beitragen, das in den schriftlichen Quellen vermittelte Bild des Inkastaates weiter zu verfeinern und ihm Stück für Stück mehr Kontur zu geben. Wie in diesem Abschnitt deutlich gemacht werden sollte, verfahren die Inka bei der Integration der Lokalgruppen keinesfalls nach einem einheitlichen Schema. Vielmehr verfügten sie über ein differenziertes Spektrum von Konsolidierungsstrategien, die sie in Abstimmung mit den jeweils vorhandenen Strukturen und den staatlichen Interessen flexibel einsetzten.

Was geschah nun, wenn die Inka auf Gruppen stießen, die ohne fest installiertes Führungsamt, also ohne elitäre Strukturen organisiert waren? In solchen egalitären Gesellschaften, die – wie einleitend erwähnt – in den Quellen als *behetrias* bezeichnet wurden, waren diejenigen Personen als Führungskräfte anerkannt, die sich einen gewissen Status erworben und nicht ererbt hatten (z.B. durch Kriegstaten oder ein bestimmtes Alter). Da jedoch jederzeit neue Personen in diese Position gelangen konnten, etablierten sich hier keine dauerhaften Über- und Unterordnungsverhältnisse. In den *Relaciones Geográficas* ([1586] 1965,2:338) ist beispielsweise eine solche Gesellschaft beschrieben, die zum Zeitpunkt der inkaischen Eroberung egalitär organisiert gewesen sein soll – die Pacaje vom Titicacasee: „Vivían a manera de behetria, sin reconocer señorío a nadie, sin pagar

tributo, porque todo era traer guerra unos con otros, y el que más valiente y sabio era entre ellos, ese los mandaba y reconocían por Señor.“ Den Berichterstattern zufolge wurden hier schließlich unter Tupac Inca Yupanqui Führungskräfte ausgewählt und als Erbhäuptlinge installiert.⁶⁷ Es bleibt zu vermuten, dass bei einem solchen ‚Auswahlverfahren‘ die lokalen Kräfte keine ausschließlich passive Rolle spielten, wie es in den Quellen dargestellt wird, sondern dass es beiderseits Spielraum für Manipulation und Durchsetzung spezifischer Interessen gegeben hat.

Aus Archiv-Dokumenten sind jedoch auch Fälle belegt, die zeigen, dass die Inka mitunter auch loyales Personal von außen anstelle der lokalen Führungskräfte einsetzten. Rostworowski (1988:196) zitiert hierfür ein Beispiel aus dem Chillón-Tal an der zentralperuanischen Küste, wo der *curaca* der Collique, der sich der Eroberung Tupac Yupanquis widersetzt hatte und bei den militärischen Auseinandersetzungen getötet worden war, durch einen *yanacona* ersetzt wurde.⁶⁸ Doch scheint für *yanaconas* das Amt des *curaca* nicht zwangsläufig erblich gewesen zu sein, wie ein Beispiel aus den *Informaciones de Toledo* zeigt (vgl. Rostworowski 1988:195): Hier wurde ein *yanacona*, der von Tupac Yupanqui zum Lokalherrscher eines Dorfes in der Nähe Cuzcos ernannt wurde, gewisse Zeit später wieder abgezogen, nachdem – wie es heißt – die *huacas* und die Sonne seine Unfähigkeit für diesen Posten bestätigt hatten. In Chachapoyas wurde gar, wie Espinoza Soriano (1987:360) anführt, während der gesamten Phase der Inkaherrschaft die Besetzung der *curaca*-Ämter von Cuzco aus gesteuert. Die inkaische Regierung hatte sich mit diesem System also die zusätzliche Möglichkeit geschaffen, fähiges und inkatreues Personal bei Bedarf punktuell einsetzen und gegebenenfalls wieder absetzen zu können, falls es seine Aufgaben nicht ordnungsgemäß erfüllte. Für die traditionellen Lokalherrscher hingegen stellte das System eine permanente Bedrohung ihres Amtes dar und damit eine beträchtliche Einschränkung ihrer politischen Autonomie. In dem Bewusstsein, jederzeit bei Fehlverhalten durch *yanaconas* ersetzt werden zu können, war folglich der Ansporn umso höher, sich Cuzco gegenüber loyal zu verhalten und mit seinen Vertretern vor Ort zu kooperieren. Rostworowski (1988:201) erwägt die Möglichkeit,

⁶⁷ Ähnliche Fallbeispiele für die Einrichtung von Erbhäuptlingstümern finden sich beispielsweise bei Cieza ([155?] 1985:Kap. LXIII, S. 183) für die Guanchupacho oder auch bei Ortiz de Zuñiga ([1562] 1967:65-66) für die Chupachu in der Provinz Huánuco.

⁶⁸ Vgl. für weitere Beispiele von *yanaconas* im Amt von Lokalherrschern Espinoza Soriano 1987:360; Rowe 1982:99.

die Inka könnten sich dieses alternative Modell zur Besetzung von *curaca*-Ämtern von den Praktiken des Chimú-Reiches entlehnt haben.

Primogenitur spielte in der Erbfolgeregelung der *curacazgos* – wie auch bei den Inka selbst – keine Rolle. Es konnte also ein geeigneter Nachfolger für das *curaca*-Amt unter den Söhnen gleich welchen Alters, im Bedarfsfalle aber auch unter den Brüdern und Neffen des amtierenden Herrschers ausgewählt werden. Dass dieses System besonders viel Spielraum für Intrigen und Rangeleien unter den potentiellen Kandidaten bot, liegt auf der Hand.⁶⁹ Frauen waren in der Regel von der Erbfolge ausgeschlossen, mit Ausnahme einiger *señoríos* im Chinchaysuyu (Tumbez, Huancavilca, Chono, Caranqui) sowie einer Reihe von kleineren *curacazgos* in der Küstenregion von Piurá im ehemaligen Territorium des Chimú-Reiches: Hier hatten Frauen das *curaca*-Amt inne. Generell griffen die Inka in die lokalen Traditionen der Erbfolgeregelung nicht ein und überließen den lokalen Eliten die Auswahl ihrer Kandidaten. Die Autorität der Lokalherrscher stützte sich auf den Stammvater ihrer jeweiligen Abstammungslinie, welcher als Mumie von seiner Nachkommenschaft sorgfältig bewahrt und mittels ritueller Festlichkeiten und Opfergaben kultisch verehrt wurde (Espinoza Soriano 1987:350, 359; Rostworowski 1983:119, 154-159; 1988:191).

Die Herrschaft in den verschiedenen *señoríos* des Inkareiches war dual organisiert. Nach diesem Prinzip regierten also jeweils zwei *curacas* gleichzeitig. Insbesondere Maria Rostworowski (1983:114-120; 1988:189-194) machte auf diese Institution aufmerksam, welche lange Zeit kaum Beachtung fand, da in den Chroniken nur wenig explizite Hinweise darauf zu finden sind. Erst mit der systematischen Erschließung von zahlreichem Archivmaterial (Visitationsberichte und andere Dokumente der Kolonialverwaltung) verdichteten sich die vereinzelt Hinweise zu einem eindeutigeren Bild der dualen Organisation der *curacazgos*.⁷⁰ Bereits vor dem Aufstieg der Inka scheint diese Praxis im Raum Cuzcos bekannt gewesen zu sein. Sie entspringt dem panandin verbreiteten Ordnungsprinzip von *hanan/hurin* (oben/unten)

⁶⁹ Bezeichnend hierfür ist etwa der Thronfolgestreit zwischen den Halbbrüdern Atahualpa und Huascar (Söhne des Inca Huayna Capac), der unmittelbar vor der Ankunft der Spanier ausgebrochen war und das Tahuantinsuyu in einen Bürgerkrieg stürzte. Vgl. zur Problematik der inkaischen Erbfolgeregelung Rostworowski 1960.

⁷⁰ Erwähnungen des dualen Organisationsprinzips finden sich beispielsweise in den *visitas* von Diez de San Miguel und Ortiz de Zuñiga, sowie in den *Relaciones Geográficas*. Vgl. hierzu eine Zusammenstellung von Rostworowski (1983:114-129)

bzw. *ichoq/allauca* (links/rechts), das alle Bereiche des sozialen Lebens durchzog. Nach dessen Tradition war ein *señorío* jeweils in zwei Hälften oder *sayas* (moieties) geteilt. Jede Hälfte wurde von einem *curaca* separat regiert, wobei einer von ihnen dem anderen übergeordnet war. Es handelte sich also um ein hierarchisches Organisationsprinzip in Form eines Systems von komplementären Gegensätzen. Die soziale Dynamik dieses Systems beschrieb Espinoza Soriano als eine Art Konfliktmanagement:

Tal regla y método servía para diferenciar a la gente de acuerdo a sus roles jerárquicos; arrastrando a su vez la permanente emulación y oposición, sin que significara forzosamente una guerra a muerte; sino, sencillamente, una latente pugna por los cargos y por hacer mejor las cosas. Al fin y al cabo redundaba en una gran complementariedad: la unidad de los contrarios.

(Espinoza Soriano 1987:371)

In zahlreichen Quellen ist im Zusammenhang mit der politischen Organisation der *curacazgos* auch von einer „segunda persona“ die Rede. Rostworowski (1983:116-117) machte auf eine Stelle in den *Relaciones Geográficas* aufmerksam, in der die vorkoloniale Bedeutung des Begriffes geklärt wird: Hiernach geht er auf das Quechua-/Aru-Wort *yanapaque* zurück, das soviel wie „Gehilfe“ oder „Gefährte“ bzw. „Kollege“ bedeutet. Es handelte sich der Beschreibung nach um einen rangniederen *curaca*, der dem „curaca principal“ einer moiety zur Seite stand (s. Abb. 12). Laut Espinoza Soriano (1987:355-356) übernahm in der Regel wohl ein naher Verwandter, vermutlich der Bruder, diesen Hilfsposten, der ihn bei Abwesenheit oder im Krankheitsfalle vertreten konnte. Im Zuge der Durchsetzung des spanischen



Abb. 12 Capac Apo Guaman Chau, Oberbefehlshaber des Chinchaysuyu unter Inca Huayna Capac und Großvater des Autoren Poma de Ayala ([ca. 1615] 1987:f. 165[167] u. 166[168], S. 160-161). Espinoza Soriano (1987:353) beschreibt denselben Guaman Chau als „curaca principal“ von Huánuco.

Kolonialregimes wurde dieses komplexe Ämtersystem jedoch allmählich aufgeweicht. Dies schlug sich auch im Sprachgebrauch nieder (Rostworowski 1988:191-194): Mit der Abschaffung des *yanapaque*-Amtes erfuhr der Begriff der „segunda persona“ einen Bedeutungswandel. Er bezog sich fortan auf den *curaca* der zweiten moiety eines *señorío*. Neben dem „cacique principal,“ wie nun der *curaca* der ersten Hälfte bezeichnet wurde, verlor der als „segunda persona“ abgeschriebene *curaca* der zweiten Hälfte bald soweit an Bedeutung, dass er in den Berichten oftmals völlig in den Hintergrund trat. Diese in den Quellen sichtbare, rasche ‚Erosion‘ der autochthonen Organisationsstruktur während der Kolonialzeit macht es besonders schwierig abzuschätzen, wie weit das oben beschriebene System der Vierteilung des Ämtersystems (zwei *curacas* plus zwei *yanapaques*) im Tahuantinsuyu verbreitet war. Rostworowski (1988:193-194) hält es für denkbar, dass die Inka diese Institution als erweiterte Form des traditionell andinen Prinzips der dualen Organisation im Zuge ihrer Expansion durchgesetzt hatten und die lokalen Machtstrukturen damit überlagerten.

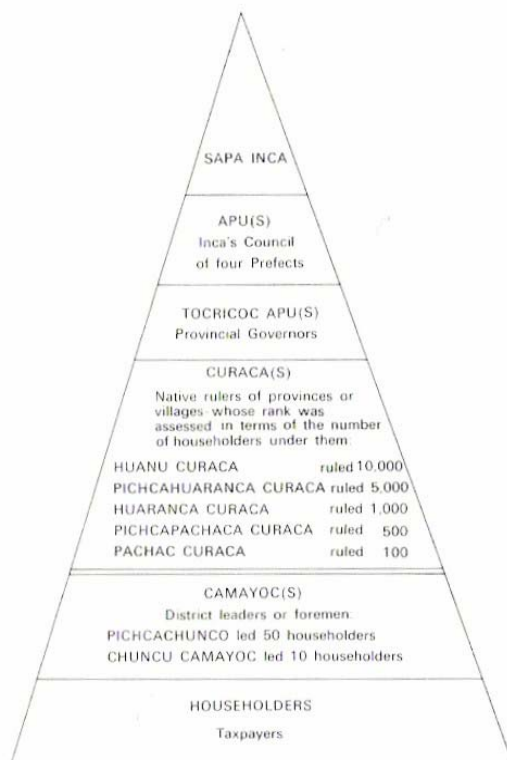


Abb. 13 Die Hierarchie des inkaischen Verwaltungssystems (Kendall 1973:6)

Wie wurden die politischen Strukturen der Provinzen und die Lokalherrscher nun in den inkaischen Verwaltungsapparat eingegliedert? Zur Administration des Tahuantinsuyu hatten die Inka ein streng hierarchisches System entwickelt (s. Abb. 13). An der Spitze dieser Hierarchie stand der Inka. Ihm direkt untergeben waren die vier *apocunas*, die Repräsentanten der vier Reichsteile oder *suyus*. Sie fungierten als Berater des Inka und blieben stets in seiner Nähe. Das Amt des *apocuna* war nicht erblich. Der Inka rekrutierte sie aus den Reihen der Aristokratie von Cuzco. Gemäß dem Prinzip der Vierteilung ergab sich für die

apocunas folgende Hierarchie: Den obersten Rang nahm der Vertreter des Chinchaysuyu ein, das die obere Hälfte von *Hanan* repräsentierte; gefolgt vom Vertreter des Collasuyu als der oberen Hälfte von *Hurin*; in der Rangfolge darunter standen die Herren von Antisuyu und Cuntisuyu, die jeweils die unteren Hälften von *Hanan* bzw. *Hurin* vertraten. Die nächste Verwaltungsebene bildeten die bereits erwähnten Gouverneure oder *tocticoc* (s. Abb. 14). Auch sie wurden vom Inka ernannt und gehörten dem Cuzco-Adel an. Eine hierarchische Ordnung der *tocticoc* scheint es jedoch nicht gegeben zu haben. Einem jeden von ihnen oblag die Administration einer Provinz, den einzelnen Verwaltungseinheiten, aus denen sich



Abb. 14 Darstellung eines *tocticoc* (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 346[348], S. 351). Laut Poma de Ayala (ebd. f. 347[349], S. 350) wurden für das Amt des *tocticoc* Cuzco-Adelige herangezogen, die äußerlich versehrt waren – z.B. Einarmige, Einäugige oder solche mit eingerissenen Ohrläppchen –, und daher für religiöse Ämter und militärische Posten als nicht einsetzbar galten.

die vier *suyus* zusammensetzten. Die Grenzen der Provinzen deckten sich häufig mit den Territorien der dort ansässigen ethnischen Gruppen. Für die unterste Stufe der imperialen Verwaltungsstruktur schließlich griffen die Inka auf die traditionellen Lokalherrscher zurück. Sie wurden dem Gouverneur der jeweiligen Provinz unterstellt und waren für die kleineren Verwaltungseinheiten der *sayas* (moieties) und *ayllus* ihrer *señoríos* zuständig. Meist zwei oder auch drei *sayas* bildeten eine Provinz und bestanden jeweils aus mehreren unterschiedlich großen *ayllus*. Je nachdem, wie viele Haushalte die *curacas* unter ihrer lokalen Autorität hatten, wurden sie hierarchisch in weitere Kategorien eingestuft⁷¹ (Bravo Guerreira 1985:273-274; Rowe 1946:262-263).

Innerhalb des hierarchischen Systems verlief die Kommunikation stets in vertikaler Richtung zur nächst höheren Verwaltungsebene, also von den *curacas* der

⁷¹ Zu den unterschiedlich großen Einheiten von Haushalten, die nach dem Dezimalsystem geordnet waren, siehe nachfolgendes Kapitel II.2.2.

Lokalgruppen zum Gouverneur des zuständigen Verwaltungszentrums und von dort nach Cuzco, über die *apocunas* zum Inka. Zum einen gestaltete sich so der Informationsfluss aus den Provinzen nach Cuzco sehr effizient; zum anderen versuchten die Inka auf diese Weise den Austausch innerhalb einer Verwaltungsebene – also zwischen einzelnen *curacazgos*, aber auch zwischen Verwaltungszentren untereinander – so gering wie möglich zu halten (Jenkins 2001:660-661). Die Gefahr eigenmächtig handelnder Provinz-Gouverneure oder sich verschwörender *curacas* war damit für Cuzco wenn auch nicht gebannt, so doch besser kontrollierbar. Für die *curacas* selbst jedoch musste die Eingliederung in die imperiale Administration einen deutlichen Einschnitt in die politische Autonomie bedeutet haben. Innerhalb der hierarchischen Kommunikationsstruktur verloren sie beispielsweise Bereiche ihrer Jurisdiktion an den zuständigen Gouverneur. Die Verhandlung größerer Rechtsfragen wie Landrechtsstreitigkeiten zwischen einzelnen *señoríos* oder Strafverfahren bei Kapitalverbrechen fielen fortan vermutlich mehr und mehr in dessen Zuständigkeitsbereich; nur er durfte die Todesstrafe verhängen.⁷² Zudem entzog ihnen der Gouverneur die Befehlsgewalt über die Kriegertruppen der eigenen Lokalgruppe; die *señoríos* wurden entwaffnet (D’Altroy 1992:134; Espinoza Soriano 1987:356; Rowe 1946:271; Salomon 1986:125, 189). Entscheidungsbefugnis und Handlungsspielraum der einzelnen *curacas* wurden demnach spürbar geschmälert. Darüber hinaus bedeutete das *mitimaes*-System einen weiteren Machtverlust für die Lokalherrscher (D’Altroy 1992:131; Espinoza Soriano 1987:356). Im Austausch für die ausgelagerten Mitglieder einer Lokalgruppe wurden zwar *mitimaes*-Kolonien auf ihrem Territorium angesiedelt; da diese jedoch in der Regel nicht dem lokalen *curaca*, sondern direkt dem Provinz-Gouverneur unterstellt wurden, verkleinerte sich folglich der Bereich, in dem der *curaca* im eigenen Territorium Autorität ausüben konnte. Außerdem schränkte das *mitimaes*-System den Spielraum für interethnische Beziehungen ein. Im Auftrag Cuzcos angesiedelte Fremde auf dem eigenen Territorium mussten – wie im vorigen Kapitel besprochen – seitens der autochthonen Bevölkerung mehr als staatliche Kontrollinstanz betrachtet worden sein denn als potentielle Allianz- oder Austauschpartner. Espinoza Soriano fasst den Transformationsprozess, den die Eingliederung der *curacas* in das inkaische Verwaltungssystem nach sich zog, wie folgt zusammen:

⁷² Vgl. z.B. *Relaciones Geográficas* [1557] 1965,1:177-178.

[A los curacas] se les transformó en funcionarios subalternos al servicio del Estado y de los cuzqueños. El papel que se les dejó fue el de mayordomos subordinarios. Claro que representaban a su etnia, y era frecuente que reclamaran cosas a favor de ella. Pero lo real es que los incas los mantuvieron en sus cargos con fines específicos de interés estatal [...] Los curacas, por lo tanto, cumplían el rol de bisagras contactando el poder hegemónico con los ayllus de su señorío o reino.

(Espinoza Soriano 1987:357)

Während die *curacas* also nach wie vor die unmittelbare Autorität über ihre Gruppen innehatten, wurden sie im Rahmen der imperialen Administration zu Funktionären des Inkastaates – auf unterster Stufe der bürokratischen Hierarchie. Sie agierten somit auf zwei Ebenen, die von unterschiedlichen Interessen bestimmt wurden.

Vorrangiges Interesse der Inka auf politischer Ebene bestand darin, sich der Loyalität der *curacas* zu versichern. Wie im obigen Zitat deutlich wird, waren die *curacas* die Verbindungsglieder zwischen der zentralisierten Macht in Cuzco und den lokalen *ayllus*, der wirtschaftlichen Basis der Lokalgruppen. Nur mit ihrer Kooperation also konnte die Inkaherrschaft auf ein solides Fundament gestellt und das Expansions-Projekt weiter unterhalten werden.

Zwecks Schaffung von Loyalität wurden die *curacas* alljährlich für einen gewissen Zeitraum nach Cuzco beordert. Währenddessen übernahm der *curaca* der zweiten Hälfte die Regierung des heimatlichen *curacazgo*, wie ein Beispiel aus dem *señorío* von Lima zeigt (vgl. Rostworowski 1988:183). Doch diese Aufenthaltspflicht galt nicht nur den *curacas* selbst; auch ihre Söhne und potentiellen Nachfolger wurden nach Cuzco geholt und dort einer Schulung unterzogen. In der *yachahuasi*, der Jungen-Schule, wurden sie zusammen mit den Söhnen der Nobilität Cuzcos unterrichtet. Neben der Unterweisung in der Inkasprache und -Kultur (Ritualwesen, Gesetzgebung, Regierungssystem, Oraltraditionen usw.) gehörte vermutlich auch eine militärische Ausbildung zum Programm (Schaedel 1978:139). Martín de Murúa ([ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. XII, S.376-377) spricht in diesem Zusammenhang von einem spezifischen 4-Jahres-Lehrplan. John Rowe (1982:95) kommentiert jedoch hierzu: „The idea of a curriculum organized by years is a little too reminiscent of European educational planning to be convincing.“ Durch den Aufenthalt in Cuzco konnten die jungen Provinz-Adeligen nicht nur den Glanz des inkaischen Hofstaates

einmal aus der Nähe kennen und schätzen lernen, sondern sie wurden auch mit den Bräuchen der Inka vertraut gemacht. Beides sollte sie für die Seite der Inka, ihrer Herren, einnehmen und sie für ihre zukünftige Aufgabe als Funktionäre im inkaischen Staatsgebilde vorbereiten. Wie Conrad und Demarest (1984:124) überspitzt formulieren: „After several years of indoctrination the graduates of Cuzco’s schooling emerged as warriors with a cause: the advancement of the Inca Empire and its rulers.“ Nach Inca Garcilaso stand hinter dieser Praxis auch ein sicherheitspolitisches Motiv: Fernab der heimatlichen Provinz in der Obhut der inkaischen Elite, dienten die Kazikensöhne dem Inka gleichsam als ‚Geiseln‘, die für die Kooperation ihrer Väter bürgten:

Tuvieron otra [intención] aquellos reyes Incas para mandarlo. Y fue por asegurar sus reinos y provincias de levantamientos y rebeliones. Que como tenían su imperio tan extendido había muchas provincias que estaban a 400 y a 500 y a 600 leguas de su corte y eran las mayores y más belicosas [...] de las cuales se recelaban que por la distancia del lugar y ferocidad de la gente se levantarían en algún tiempo y procurarían desechar el yugo del imperio. Y, aunque cada una de por sí no era parte, podrían convocarse y hacer liga entre muchas provincias y en diversas partes y acometer el reino por todos cabos, que fuera un gran peligro para que se perdiera el señorío de los Incas. Para asegurarse de todos estos inconvenientes [...] tomaron por remedio mandar que todos los herederos asistiesen en su corte.

(Garcilaso de la Vega [1609] 1991,2: Buch 7, Kap. II, S. 419)

Manuel Ballesteros Gaibrois (Anm. 115 in Cieza [155?] 1985: Kap. XIV, S. 64-65) wies darauf hin, dass es sich bei diesem Schulungssystem um ein politisches Assimilationsprogramm handelte, das typischerweise von Staaten angewandt wird, die sich für die Administration ihres Reiches auf die Lokalautoritäten der unterworfenen Gruppen stützen. Er verweist hier auf vergleichbare Beispiele bei den Maya und aus dem russischen Zarenreich. Mit einer „Mischung aus Indoktrination und Konversion“ – wie er es nennt – sollte die lokale Elite auf diese Weise nach und nach an die Kultur der imperialen Elite angenähert werden, die ihnen schließlich als Identifikationsfläche dienen sollte.⁷³

⁷³ Interessanterweise griff später auch die spanische Kolonialregierung auf diese vorkoloniale Einrichtung zurück. Zu Beginn des 17. Jh. wurde in Cuzco von den Jesuiten das *Colegio de Caciques* eingerichtet, das der Ausbildung der zukünftigen *curaca*-Generationen gewidmet war.

Ein weiteres Mittel, das Band zwischen Cuzco und dem Provinz-Adel zu stärken, waren Heiratsallianzen. Es scheint übliche Praxis gewesen zu sein, dass der Inka und andere Angehörige des Hochadels Frauen des Provinz-Adels als Nebenfrauen nahmen, vornehmlich eine Schwester oder Tochter des amtierenden *curaca* eines eroberten *señorío*; in Einzelfällen auch die Witwe des *curaca* selbst, wenn dieser beispielsweise während des Eroberungsfeldzuges getötet worden war, wie es aus Otavalo überliefert ist (Espinoza Soriano 1987:358; Schaedel 1978:146). Was also in Cuzco auf schulischer Ebene erreicht werden sollte, sollten die Heiratsallianzen auf verwandtschaftlicher Ebene bewirken: die unbedingte Loyalität der Lokalherrscher zu Cuzco, und damit die Sicherung der inkaischen Herrschaft. Auf der anderen Seite scheint es auch üblich gewesen zu sein, dass Männer, die sich in Staatsdiensten besonders verdient gemacht hatten (Krieger, *yanaconas*, *curacas* etc.) vom Inka eine Frau zum Geschenk bekamen. Ein Beispiel hierfür findet sich bei Juan de Betanzos:⁷⁴

A cada uno dellos les dio unas señoras naturales del Cuzco y de su linaje para que fuesen cada una destas mujer principal del cacique a quien ansi le habían dado e que los hijos que en las tales hubiesen fuesen herederos de los tales estados e señoríos que sus padres tuviesen fundándose Ynga Yupangue que por el deudo que con ellos por esta vía había que nunca ninguno dellos en sus días se le rebelaría

Ebenso wie im Inkastaat hatten die *curacas* auch unter der spanischen Herrschaft eine Mittlerfunktion zwischen Regierung und indigener Bevölkerung inne, auf die das Kolonialregime angewiesen war (Gareis 2003:125-126, 143 Anm. 81).

⁷⁴ Juan de Betanzos kam womöglich bereits 1523 in die Neue Welt, wo er zunächst 16 Jahre auf Hispaniola verbrachte und als Schreiber in der Real Audiencia von Santo Domingo tätig war. 1542 etablierte er sich in Cuzco. Zwei besondere Umstände in seinem Leben zeichnen ihn als Autoren der Inka-Geschichte aus: Zum einen war er einer der ersten Spanier, die das Quechua erlernten und fließend beherrschten (er wurde beispielsweise von Francisco Pizarro und den nachfolgenden Vizekönigen als offizieller Dolmetscher eingesetzt); zum anderen heiratete er eine Inka-Prinzessin – Atahualpas Cousine doña Angelina Yupanqui (Martín Rubio:1987:XI-XVI). Beides eröffnete ihm wertvolle Einblicke in die inkaische Vergangenheit. Durch adelige Informanten im unmittelbaren familiären Umfeld, mit denen er ohne Sprachbarriere kommunizieren konnte, war er der indigenen (wohl aber Cuzco-zentrierten!) Sicht der Inka-Geschichte näher als andere Chronisten nach ihm. Dennoch kann Betanzos nicht als unvoreingenommener Sammler und Übersetzer inkaischer Oraltraditionen angesehen werden. Wie Kerstin Nowack (1998) in ihrem Aufsatz zeigte, versuchte er in seiner *Suma y narración de los Incas* [1551], die Geschichte der Inka zugunsten der Rechtsansprüche seiner Frau zu manipulieren: Angelina gehörte der *panaca* Pachacuti an, ebenso wie vermutlich die meisten seiner übrigen Informanten. Folglich ist es nicht verwunderlich, wenn die Herrscherfigur Pachacuti in seinem Werk eine so dominante Rolle einnimmt. Doch laut Nowack nahm Betanzos auch bewusste Eingriffe in die historischen Überlieferungen und Herrschergenealogien vor, die Angelinas Familie in den Mittelpunkt der Inka-Geschichte rücken sollten. Nach Nowacks Argumentation wollte er damit Angelina als – aus spanischer Sicht – einzig legitime Nachfahrin des inkaischen ‚Staatsbegründers‘ Pachacuti darstellen, um hieraus Rechtsansprüche gegenüber der spanischen Kolonialverwaltung geltend machen zu können.

e que habría entre ellos e los de la ciudad del Cuzco perpetua amistad y confederación.

(Betanzos [1551] 1987:Teil 1, Kap. XII, S. 57)

Wie das Beispiel zeigt, ‚entlohnt‘ Pachacuti auf diese Weise *curacas* seines Reiches, die ihm bei der Einrichtung der ersten staatlichen Warenlager geholfen hatten, und hofft im Gegenzug, mit diesem Geschenk eine dauerhafte Kooperation der *señoríos* mit Cuzco erwirken zu können. In der Regel wurden die Frauen aus den Reihen der *acllas* gewählt, darunter ebenso Vertreterinnen des inkaischen Hochadels wie des Provinzadels. Wenn auch die beiden Adelsklassen generell streng voneinander getrennt wurden, gab es im Falle der Heirat mit *acllas* für die *curacas* die Möglichkeit, Prestige zu erwerben und ihren gesellschaftlichen Status unter der Inkaherrschaft zu verbessern (Murra 1986:51; Rowe 1982:108; Schaedel 1978:146). Auf politischer Ebene lässt sich im Hinblick auf die neue Situation, mit der sich die *curacas* nach der Eingliederung in das Inkareich konfrontiert sahen, Folgendes festhalten: Im Interesse der Lokalherrscher mag es vorrangig gelegen haben, auch unter der Herrschaft der Inka im Amt zu bleiben, und auf diese Weise ihren vorinkaisch begründeten, elitären Status und die damit verbunden Privilegien aufrechterhalten zu können. Da die Inka für die Verwaltung ihres ausgedehnten Reiches auf die Beteiligung der *curacas* angewiesen waren, mögen sich hier die beiderseitigen Interessen entgegengekommen sein. Für die Entwaffnung ihrer *señoríos* konnten die Lokalherrscher im Gegenzug Schutz und Unterstützung seitens der inkastaatlichen Truppen im Falle eines feindlichen Angriffes erwarten. Durch die bestehende Möglichkeit der Einheirat in den Inka-Adel hatten die *curacas* zumindest Aussicht auf zusätzliche Privilegien. Auf der anderen Seite jedoch bedeutete die Eingliederung in die imperiale Verwaltungshierarchie erhebliche Einschnitte in die Kompetenzen der Lokalautoritäten: Unter der Oberaufsicht des Gouverneurs in ihrem Handlungsspielraum gehemmt, durch die ‚Geiselhaft‘ ihrer Söhne und den möglichen Einsatz von *yanaconas* zur Kooperation gezwungen, und schließlich durch die *mitimaes*-Kolonien auf Teilen ihres angestammten Territoriums ihrer Autorität beraubt, erscheint es nicht übertrieben, wenn die Ethnologen Villamarín und Villamarín (1999:656) resümieren: „For traditional chiefs incorporation into the imperial Inka bureaucracy involved, above all, loss of political autonomy.“

II.2.2. *Mita und Prestigegüter: Die wirtschaftliche Verhandlungsebene*

Wie gestaltete sich für die *curacas* die Situation auf wirtschaftlicher Ebene? Um zu verstehen, auf welche Weise die Inka hier in autochthone Strukturen eingriffen, sollen zunächst einige charakteristische Prinzipien wirtschaftlicher Organisation andiner *señoríos* erläutert werden.

Wichtigste Einheit wirtschaftlichen Handelns über der Haushaltsebene bildeten in den Zentralanden die *ayllus*, endogame Abstammungsgruppen mit kommunalem Landbesitz. Durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe erhielt der einzelne Haushalt Zugang zu lebenswichtigen Ressourcen wie Acker- und Weideland, Wasser etc. Für die Erfüllung seiner Arbeit konnte ein jeder Haushalt die Unterstützung anderer Familien einholen – basierend auf dem Prinzip der Reziprozität. Die in Anspruch genommene Arbeitskraft/-zeit wurde zu einem geeigneten Zeitpunkt in die ‚Geber-Familie‘ wieder angemessen zurückinvestiert. Es bestand also zwischen den Familien ein Netz aus gegenseitigen Rechten und Pflichten an Arbeitsdiensten. Grundsätzlich hatte die nutznießende Partei während des Arbeitseinsatzes für die Versorgung der Helfer aufzukommen. Tätigkeiten, die das Gemeinwohl des gesamten *ayllu* betrafen, wie das Anlegen von Terrassen, die Säuberung von Bewässerungskanälen oder die Instandhaltung von Wegen wurden dagegen im Kollektiv verrichtet. Hierzu gehörte auch die Bestellung der Ländereien der lokalen Gottheiten und der Parzellen aller kranken, schwachen und verwitweten Gemeindemitglieder, sowie der Hausbau für frisch verheiratete Paare. Einberufen durch die jeweilige Autorität eines *ayllu*, waren derartige Aufgaben Pflicht für jedes arbeitsfähige Mitglied einer Gemeinde (Espinoza Soriano 1987:202-206).

Entscheidend ist, dass das wirtschaftliche System der Haushalts- und *ayllu*-Ebene also prinzipiell auf dem Austausch von Dienstleistungen und nicht von Waren basierte. Auch die *curacas* erhielten keine ‚Tribut-Zahlungen‘ im klassischen Sinne in Form von Pflichtabgaben in Waren, wie es etwa in Mesoamerika üblich gewesen war. Andine Autoritäten hatten stattdessen kraft ihres Amtes Anrecht auf gewisse Dienstleistungen.⁷⁵ Dazu gehörten beispielsweise die Bestellung ihrer Ländereien und das Hüten ihrer Lamaherden, die Herstellung von bestimmten Handwerksprodukten wie etwa die Weberei von Stoffen oder die Bereitstellung von Dienstpersonal durch

⁷⁵ Vgl. Polo de Ondegardo [1571] 1916:145; *Relaciones Geográficas* [1557] 1965,1:178.

die Gemeinde. Im Gegenzug wurde von den *curacas* Freigebigkeit erwartet.⁷⁶ In regelmäßigen Abständen richteten sie Feste aus, bei denen die Gemeinde mit reichlich Speisen und *chicha* verköstigt und unterhalten wurde (Murra 1980:90-93; Salomon 1986:130-131). Morris beschreibt dieses wirtschaftliche Beziehungsgeflecht wie folgt:

It was gifts, such as [...] the sharing of food and of drink, that set the tone of relationships between leaders and led. Principles of reciprocity provided the labor to till the leader's fields and invoked the obligations of the leader to express his generosity with feasts and gifts that defined and solidified the community as well as reinforcing his own power.

(Morris 1985:481)

Trotz der auf Gegenseitigkeit beruhenden Pflichten zwischen *curacas* und ihren Untertanen handelte es sich hier nicht um reziproke Austauschbeziehungen wie sie etwa auf Haushaltsebene bestanden. Während dort gleichwertige Dienste zwischen Parteien von vergleichbarer sozialer Stellung ausgetauscht wurden, implizierten die wirtschaftlichen Beziehungen einer Gruppe zu ihrer zentralen Instanz, dem *curaca*, ein Statusgefälle; die ausgetauschten Leistungen waren von ungleichem Wert. Wie in obigem Zitat bereits angedeutet, erhielt die Tauschbeziehung dadurch eine ausgeprägte politische Komponente: Der wirtschaftliche Profit, der den Lokaleliten zufiel, diente der Festigung ihrer Machtposition. Diese unausgeglichene oder asymmetrische Form des Austauschs gilt als charakteristisch für die Beziehungen andiner Lokalherrscher und ihren Gruppen in zentralisierten *señoríos* vorspanischer Zeit. Zur Ideologie dieses Systems gehörte es, das Ausbeutungsverhältnis im Lichte eines ausgeglichenen Tausches, als ein Netz reziproker Verpflichtungen darzustellen (D'Altroy 1992:148-149; Lumbreras 1978:104-105; Stanish 1997:197-198).

Wie bereits im vorigen Kapitel betont, war die Inkaherrschaft für den Unterhalt des Staatsgebildes und der Expansionspolitik auf die Arbeitskraft ihrer Untertanen angewiesen. Wie griffen nun die Inka in die wirtschaftliche Organisation der Lokalgruppen ein, um sich die nötigen Produktionskapazitäten zu erschließen? Ausgangspunkt hierfür war, dass, sobald sich die Inka neues Territorium einverleibt hatten, alle Ressourcen dieses Gebietes (Ackerland, Weideland, Herden, Wasser,

⁷⁶ Vgl. Polo de Ondegardo [1571] 1916:145, 171; Blas Valera in Garcilaso [1609] 1991,1: Buch V, Kap. XI, S. 275.

Wälder, Wild- und Mineralvorkommen etc.) nominell in Staatsbesitz übergangen und neu verteilt wurden: Ein Teil davon wurde für die Inka-Religion abgezweigt, ein weiterer Teil für den Unterhalt des Staatsapparates reserviert. Der dritte Teil wurde an die lokale Gemeinde ‚rückverteilt.‘ Theoretisch betrachtet blieb aber auch dieses Land in Staatsbesitz. Die Gemeinde genoss lediglich Nutzungsrechte, die ihr vom Inka zugesprochen wurde. De facto aber blieb ein angemessener Teil des angestammten Landes in Händen der Lokalgruppe, der ihr die Selbstversorgung weiterhin sichern sollte, während sich Cuzco das übrige Land für eigene Zwecke aneignete. Durch das ‚Rückverteilungs‘-Prozedere sollte die inkaische Landaneignung jedoch einen wohlwollenden Anschein bekommen, wie Murra (1980:94; eigene Hervorhebung) analysierte: „The importance of the doctrine consists in allowing the state to popularize the notion that whatever lands were left to the local polity were thereby a grant by a benevolent master[...] It was hard to say how



Abb. 15 *Mitayos* bringen die Ernte in die staatlichen Warenlager ein (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 1150[1160], S. 1225)

effective this campaign was in convincing the peasant that what had always belonged to his *ayllu* was now a dispensation from Cuzco.“ Dieser Ideologie folgend standen die Lokalgruppen durch die gewährten Nutzungsrechte an den zugeteilten Ländereien in der Schuld des Inkastaates. Im Gegenzug waren sie zum Arbeitsdienst verpflichtet. In erster Linie bestand er darin, die Ländereien des Staates und der Inka-Religion zu bestellen. Die Erzeugnisse hieraus mussten in die Lagerhäuser der Provinz gebracht werden (s. Abb. 15; D’Altroy 1992:148; Murra 1980:95).

Wie in den Quellen immer wieder betont wird, folgte hier der Staat der andinen Praxis, Tribut nicht in Form von

Warenabgaben einzufordern.⁷⁷ Stattdessen legte er eine bestimmte Menge an Arbeitszeit fest, die die verschiedenen Lokalgruppen für die Bestellung der inkaischen Ländereien aufzuwenden hatten. Bei Ernteaufschlägen mussten die Gemeinden also die Einbußen auch nicht durch Erzeugnisse aus ihren eigenen Ländereien ausgleichen. Ausnahmen bildeten in gewissem Sinne Ressourcen, die durch extraktive Nutzung gewonnen wurden, also durch Fischfang, Jagd- und Sammeltätigkeit: Naturalien wie Honig aus den östlichen Tiefländern, Eier von Wildenten des Titicacasees oder die für die Herstellung der Kriegerbekleidung benötigten Vogelfedern wurden direkt als Tribut eingefordert. Allerdings handelte es sich auch hier nicht um Abgaben aus den eigenen Beständen der Lokalgruppen, folgt man der inkaischen Regelung, dass sämtliche natürlich vorkommenden Ressourcen eines unterworfenen Gebietes in Staatsbesitz waren. Weitere Produktionskapazitäten erschloss sich Cuzco über die Intensivierung des Bodenbaus mittels Ausbau von Terrassenflächen und Bewässerungssystemen (D'Altroy und Earle 1992:39; Murra 1980:97; 1982:238-239).

Ebenso wie das nutzbare Land aufgeteilt wurde, wurden im Hochland auch die Lama- und Alpacaherden mitsamt den Weideflächen der Dreiteilung unterzogen. In diesem Falle scheinen jedoch die Herden, die für den Staat und die Religion separiert wurden, erheblich größer ausgefallen zu sein als diejenigen, die den Gemeinden zuerkannt wurden. Rowe (1946:267) führt dies auf die zentrale Bedeutung dieser Tiere im Inkastaat zurück, die sie sowohl im religiösen Kontext als Opfertiere, als auch im wirtschaftlichen Kontext als Wolllieferanten für die Weberei innehatten.

Abgesehen von der eingeforderten Bewirtschaftung des inkaischen Acker- und Weidelandes wurden die eroberten Lokalgruppen auch für die *mita* herangezogen, ein rotierendes System von Arbeitsdiensten (Espinoza Soriano 1987:206; Rowe 1946:267-268). Hierzu zählten beispielsweise Bau und Instandhaltung von Brücken, Straßen und inkaischen Einrichtungen wie *tambos* oder Verwaltungszentren, sowie Wachdienste, Militärdienst und Minenarbeit. Die Aufgaben wurden in einem jährlich festgelegten Rahmen verteilt und gruppenweise ausgeführt. Als Ausgleich hierfür wurden die *mitayos* während ihrer Beschäftigung auf Kosten des Staates mit dem nötigen Werkzeug ausgestattet, mit Speisen und *chicha* verköstigt und mit Musik

⁷⁷ Vgl. zum Beispiel Polo [1571] 1916:67, 88; Blas Valera in Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XV, S. 285; Diez de San Miguel [1567] 1964:80-81.

unterhalten.⁷⁸ Die Inka übertrugen hier also ein aus der internen Organisation der *curacazgos* bekanntes Schema auf Staatsebene – die Darstellung der ‚Fronarbeit‘ als Leistung innerhalb eines reziproken Beziehungsgeflechtes: „It is obvious that an attempt was made to extend to such corvée duties the feeling-tone of community reciprocal aid“ (Murra 1980:98).

Steuerpflichtig war im Inkareich nicht das Individuum, sondern der Haushalt. In der Verantwortung des Familienoberhauptes oder *hatun runa* („big man“) lag es, das seitens des Staates von seinem Haushalt eingeforderte Arbeitspensum zu erfüllen. Er konnte die Aufgaben innerhalb seiner Familie delegieren. Ehefrauen und Kinder galten demnach selbst nicht als steuerpflichtig, worauf Blas Valera ausdrücklich hinweist:

Esta razón bastará para responder y contradecir a los que dicen que antiguamente pagaban tributo los hijos y las hijas y las madres, cualesquiera que fuesen. Lo cual es falso. Porque todos estos trabajaban no por obligación de tributo que se les impusiese sino por ayudar a sus padres y maridos o a sus amos. Porque si el varón no quería ocupar a los suyos en su obra y trabajo, sino trabajarlo él solo, quedaban libres sus hijos y mujer para ocuparse en las cosas de su casa.

(Blas Valera in Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XV, S. 286)

Bis zur Heirat halfen die Kinder im Haushalt des Vaters, die anstehenden Aufgaben zu erledigen. Sobald sie selbst einen eigenen Haushalt gründeten, wurden sie als Steuerzahler erfasst und waren fortan dem Staat verpflichtet. Zu diesem Zeitpunkt erhielten sie auch ihren Anteil am Gemeindeland. Jeder neu begründete Haushalt bekam eine Parzelle (*topo*) zugeteilt, die je nach Beschaffenheit des Terrains und Bodenfruchtbarkeit in der Größe variierte. Entsprechend dem Familienzuwachs wurde das Gemeindeland jedes Jahr neu verteilt⁷⁹ (Kendall 1973:146-147; Rostworowski 1988:246). Frauen trugen als Mitglieder des Haushaltes ihres Mannes ihren Teil zur Erfüllung der staatlichen Forderungen bei. Neben der Mithilfe bei der Feldarbeit zählte es in erster Linie zu ihren Aufgaben, einfache Stoffe in Heimarbeit

⁷⁸ Siehe die Erklärung von don Francisco Vilcacutipa in Diez de San Miguel [1567] 1964:106; Polo [1571] 1916:60; Acosta [1590] 1986: Buch 6, Kap. XV, S. 413; Blas Valera in Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XV, S. 285.

⁷⁹ Siehe z.B. Diez de San Miguel [1567] 1964:25.

für den Inkastaat zu weben. Die benötigte Wolle bekamen sie aus den staatlichen Depots zugeteilt. Darüber hinaus waren sie als Trägerinnen im Einsatz und begleiteten ihre Männer, wenn diese im Rahmen der *mita* für den Inkastaat unterwegs waren (LeVine 1987:25; Rostworowski und Morris 1999:821). Wie aus den Quellen hervorgeht, war die erhobene Steuer pro Haushalt einheitlich geregelt, richtete sich also nicht nach der Größe der Familie. Ein *hatun runa* mit großem Familienanhang galt demnach als reich, da er die geforderten Leistungen schneller abarbeiten konnte als diejenigen mit kleineren Familien (Espinoza Soriano 1987:226; Murra 1980:98-99).

Um die verfügbare Arbeitskraft der Lokalbevölkerung nutzen und die vorhandenen Ressourcen gewinnbringend erschließen zu können, waren Zensusdaten erforderlich, die eine genaue Bestandsaufnahme des eroberten Territoriums lieferten. Murra (1980:110) sieht in einer solchen zahlenmäßigen Erfassung der Lokalgruppen und ihrer Ressourcen ein Machtinstrument der Eroberer: „A successful census system is among other things a sign of the strength of the state. The bureaucratic tendency is always to freeze the situation, keep it quantitative, controllable and undisturbed.“ War eine Region einmal ‚inventarisiert‘ und die Steuerpflicht bemessen, wurden in regelmäßigen Abständen Inspektionen durchgeführt, um das System am Laufen zu halten. Dann wurden nicht nur die Erzeugnisse aus den staatlichen Ländereien und die abgeleisteten Arbeitsdienste kontrolliert; auch die Bevölkerungszahlen wurden aktualisiert, um neu gegründete Haushalte der Steuerpflicht unterziehen zu können. Zudem hatten *curacas* offenbar Gelegenheit, eventuelle Klagen über geforderte Leistungen vorzubringen (Espinoza Soriano 1987:220; Murra 1980:109). Blas Valera vermittelt einen Eindruck einer solchen Datenerhebung:

Para que en todo hubiese cuenta, orden y razón, a cierto tiempo señalado se juntaban en el pueblo principal de cada provincia los jueces cobradores y los contadores o escribanos que tenían los nudos y cuentas de los tributos. Y delante del curaca y del gobernador Inca hacían las cuentas y particiones por los nudos de sus hilos y con piedrezuelas, conforme al número de los vecinos de la tal provincia [...] Por los nudos se veía lo que cada indio había trabajado, los oficios que había hecho, los caminos que había andado por mandado de sus príncipes y superiores y cualquier otra ocupación en que le habían ocupado. Todo lo cual se le descontaba del tributo que le

pertenecía dar. Luego mostraban a los jueces cobradores y al gobernador cada cosa de por sí, de las que había encerradas en los pósitos reales.

(Blas Valera in Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XVI, S. 286-287)

Mithilfe der Knotenschnüre wurden die Daten also stets von *quipucamayoc* registriert, denen die *curacas* über zahlenmäßig erfassbare Vorgänge in ihren Gemeinden Bericht erstatten mussten. Zur Erleichterung der Datenerhebung und effektiveren Rekrutierung von Arbeitskräften führten die Inka ein Dezimalsystem ein: Haushalte wurden demnach zu Einheiten unterschiedlicher Größe zusammengefasst, denen jeweils ein *curaca* vorstand. Entsprechend der Zahl der zugeteilten Haushalte waren die Posten der *curacas* hierarchisch organisiert. Die dezimalen Einheiten reichten von 10 000 Haushalten (*huanu*), für die der *huanu curaca* zuständig war, bis zu 100 Haushalten (*pachaca*), die einem *pachaca curaca* unterstanden (vgl. Abb. 13). Für die darunter liegenden Einheiten wurden Vorsteher eingesetzt, die von den *curacas* selbst ausgewählt werden konnten. Ihre Posten waren jedoch nicht erblich, weshalb sie jederzeit abgesetzt werden konnten (Rowe 1946:263). Nicht alle Amtsträger waren von der Steuerpflicht befreit. Die niederen Ränge scheinen ebenso wie die *hatun runa* auf staatlichen Ländereien gearbeitet haben zu müssen. Laut Garcilaso genossen erst die *curacas* ab 100 Haushalten aufwärts das Privileg der Steuerbefreiung. Ihre Beteiligung an der Feldarbeit war auf den zeremoniellen Rahmen beschränkt, wie es auch für den Inka und den Cuzco-Adel üblich war (Murra 1980:100).

Die Pflicht der Amtsträger innerhalb dieser Hierarchie bestand darin, bei anstehenden Arbeitsdiensten für den Inkastaat dem nächst höheren Verwalter einer dezimalen Einheit bestimmte Kontingente an Arbeitern zur Verfügung zu stellen und für die Ausführung der Aufgaben zu sorgen. In gleicher Weise wurden auch demographische Daten (Geburten, Heiraten, Todesfälle, Verschiebungen der Altersstufen) vom Vorsteher bis zum Provinz-Gouverneur weitergeleitet, dem die Oberaufsicht und Koordination des *mita*-Systems oblag (Rostworowski 1988:240; Rowe 1946:264).⁸⁰ Im Vorfeld größerer staatlicher Projekte wurden die jeweils verantwortlichen Inka-Beamten und *curacas* der oberen Ränge nach Cuzco geladen,

⁸⁰ Vgl. hierzu beispielsweise den Bericht aus Guamanga in den *Relaciones Geográficas* [1557] 1965,1:177-178.

wie Betanzos ([1551] 1987:Teil 1, Kap. XII-XIII, S. 55-63) berichtet. Bei dieser Gelegenheit wurden nicht nur die administrativen Belange ausgehandelt und Aufgaben verteilt. Die Treffen hatten auch zeremoniellen Charakter. Im Rahmen von mehrtägigen Festen wurden den *curacas* Speisen, *chicha* und Unterhaltung dargeboten und Geschenke überreicht. Dies sollte vermutlich die Lokalautoritäten für eine bereitwillige Kooperation mit Cuzco motivieren und den Erfolg des anstehenden Projektes gewährleisten. Inwiefern es anlässlich solcher Einberufungen Mitspracherecht und Handlungsspielraum für lokale Interessen der *curacas* gab, bleibt laut Murra (1980:111) jedoch fraglich.

Versuche, die *mita* zu umgehen, Aneignung von Staatsgut oder die Manipulation von Grenzverläufen wurden hart bestraft. Die Schuldigen – ob *hatun runa* oder *curaca* – konnten je nach Schwere des Vergehens auch mit dem Tode bestraft werden. Registrierte *hatun runa* waren nicht autorisiert, ihre Gemeinde außerhalb staatlich angeordneter Arbeiten zu verlassen. Nur so konnte der Überblick über die verfügbare Arbeitskraft bewahrt und diese systematisch ausgeschöpft werden, was vorrangiges Anliegen der Inka war (Espinoza Soriano 1987:221, 225; Murra 1980:110, 112). Auf der anderen Seite schien der Inkastaat innerhalb seiner eigenen Beamtenschaft auch nicht vor Manipulation gefeit gewesen zu sein. Es mag Versuche seitens inkaischer Verwaltungsbeamter wie Gouverneure oder Inspektoren gegeben haben, die Zahl der Haushalte in den Statistiken zu drücken, um sich persönlich zu bereichern. Dies lässt sich zumindest bei Poma de Ayala ([ca. 1615] 1987:f. 363[365], S. 366) herauslesen, der die Vorgänge auf lokaler Ebene kannte: „Le diesen rrecaudo y todo lo necesario del depócito de los *Yngas* y estos becitadores pisquisaua otros delitos. Dizen que ci no lo hallando, lleuaua cuentos y mentiras [...] Llevaua esta mentira al *Ynga* porque le agradeciesen ya acá, en uiendo a éstos andar en este rreyno, no osauan hablar nada porque no lo oyese.“

Mit der Einteilung der eroberten Lokalgruppen in dezimale Einheiten wurde die traditionelle Organisation der *señoríos* auf verwandtschaftlicher bzw. ethnischer Basis überlagert. Murra (1986:55) sieht darin den Versuch einer Rationalisierung seitens der inkaischen Administration. Seiner Auffassung nach wurde mit steigendem Bedarf an Arbeitskräften die von den Inka forcierte Einhaltung ethnischer Grenzen hinderlich für die Rekrutierung der *mitayos*. Mit nach dem Dezimalsystem rationalisierten Einheiten konnte dagegen effektiver operiert werden.

Um die nötigen Kontingente an Arbeitskräften aufzubringen, konnten die dezimalen Einheiten durch *mitayos* aus benachbarten Gruppen ‚aufgefüllt‘ werden, wie es beispielsweise bei den Chupachu aus Huánuco (Ortiz de Zuñiga [1562] 1967) praktiziert wurde.

Unklar bleibt, ob dieses System eine inkaische ‚Erfindung‘ darstellt, oder ob die Inka es selbst von anderen Gruppen übernommen haben. Die Einführung dezimaler Einheiten wird in den Chroniken in der Regel Pachacutis Nachfolger Tupac Inca Yupanqui zugeschrieben (Rostworowski 1983:115; 1988:187). Zum Zeitpunkt der spanischen Eroberung war das Dezimalsystem entgegen der Darstellung in den Chroniken jedoch (noch) nicht im gesamten Tahuantinsuyu angewandt worden. Während es um das Kerngebiet des Inkareiches (Hochland von Peru und Bolivien) nachweislich vorhanden war,⁸¹ spielte es in weiter entfernten Regionen (Nordwest-Argentinien, Nordküste Perus, Hochland von Ecuador) offenbar nur eine minimale Rolle. Zum einen mag dies darauf zurückzuführen sein, dass gerade im Kernland eine straffe Organisation und Kontrolle der Ressourcen für den Unterhalt des Staates unabdingbar war. Zum anderen war die imperiale Macht in den abgelegeneren Gebieten möglicherweise noch nicht weit genug etabliert, um das System erfolgreich durchsetzen zu können (D’Altroy 1992:132).

Neben der Bereitstellung von Arbeitskräften für die bisher erwähnten unspezialisierten Tätigkeiten wurden die *curacas* auch dazu verpflichtet, gewisse Kontingente an Spezialisten ihrer Kommunen in den Dienst des Inkastaates zu stellen. Handwerker wurden innerhalb der staatlichen Mobilisierung von Arbeitskräften etwa für die Herstellung von Seilen, Sandalen, Keramik, Jagdausrüstung, Holzgegenständen sowie von wertvollen Geweben, Silber-, Goldschmiede- und Federarbeiten benötigt. Im landwirtschaftlichen Bereich waren

⁸¹ Es gibt jedoch unterschiedliche Ansichten darüber, ob es sich bei dem Dezimalsystem lediglich um ein buchhalterisches Hilfsmittel bzw. -vokabular der *quipucamayoc* zur Rekrutierung von Arbeitskräften handelte, oder ob es auch tatsächliche Umstrukturierungen der ethnischen Gruppen für administrative Zwecke implizierte. Vgl. zu den unterschiedlichen Positionen eine kurze Zusammenfassung von D’Altroy (1992:132-133). Die Uneinigkeit hierüber liegt vor allem in der unsicheren Quellenlage begründet: Während bei den Chronisten das Dezimalsystem in allgemeiner Form abgehandelt und auf das gesamte Inkareich projiziert wird, gibt es in den spezifischeren Quellen der Kolonialverwaltung wie den *visitas* nur spärliche Hinweise auf die konkrete Anwendung des Systems auf Lokalebene. Aufgrunddessen schätzt Murra (1982) die konkreten strukturellen Veränderungen in den Lokalgruppen durch die Einführung des Dezimalsystems vergleichsweise gering ein, und sieht in den Chroniken eine generelle Überbetonung inkaischer Neuerungen vorhanden. Catherine Julien (1982) hingegen stützt sich auf indirekte Hinweise in der *visita* von Diez de San Miguel, um die Anwendung des Dezimalsystems in der Administration der Lupaca am Titicacasee belegen zu können.

Spezialisten für den Anbau von Baumwolle, Mais, Koka und Cayennepfeffer gefragt – allesamt begehrte Pflanzen, die nur im Tiefland oder in Tallagen angebaut werden konnten. In der Mehrzahl waren Handwerker vermutlich Vollzeit in ihrem Metier tätig und damit von anderen Verpflichtungen innerhalb ihrer Gemeinde und gegenüber dem Inkastaat befreit. Alles, was sie an Tribut zu leisten hatten, waren also die Produkte ihrer speziellen Tätigkeit. Da Handwerker mit den nötigen Rohmaterialien versorgt wurden und dafür nicht selbst aufkommen mussten, stellten ihre Abgaben auch keinen Tribut im eigentlichen Sinne dar. Nach den Angaben in der *visita* von Ortiz de Zuñiga ([1562] 1967; s. LeVine 1987:24) ist davon auszugehen, dass sie neben ihren Verpflichtungen gegenüber dem Inkastaat auch weiterhin Produkte für den Lokalgebrauch herstellten. Je nachdem, wer von ihrer Arbeit profitierte, hatte während der entsprechenden Arbeitsphase für ihren Unterhalt aufzukommen. Wie aus der *visita* der Chupachu von 1549 hervorgeht (vgl. LeVine 1987:27-28, 30), wurden für die staatlich eingeforderte Produktion von Handwerk eigene ‚Werks-Siedlungen‘ eingerichtet, die im Hinblick auf die Verteilung der Ressourcen im Huallaga-Tal strategisch positioniert waren. Jeder *huaranca curaca* bestimmte innerhalb seiner Dezimaleinheit von 1000 Haushalten (= *huaranca*) Handwerker, die sich zusammen mit ihren Familien und weiteren Vertretern desselben Handwerks in einem solchen Dorf ansiedeln sollten, um sich dort der spezialisierten Produktion zu widmen. Unter den 137 Dörfern, die im Rahmen der *visita* der Chupachu 1549 besucht worden waren, gab es 26 solcher Spezialisten-Siedlungen, darunter Töpfer-/Weber-/Seiler- und Tischlerdörfer und solche, die sich der Herstellung von Sandalen und Farbstoffen widmeten, oder aber sich auf den Anbau von Koka und Baumwolle oder das Sammeln von Vogelfedern und Honig konzentrierten.

Die Arbeitskräfte dieser spezialisierten Dörfer blieben auch nach ihrer Umsiedlung direkt ihrem jeweiligen *huaranca curaca* unterstellt. Oftmals wurden die Arbeitsdienste hier jahresweise zugeteilt (LeVine 1987:17, 29, 31). Dies unterscheidet die Siedlungen von *camayoc*-Kolonien, die ebenfalls als Produktionsenklaven für bestimmte Handwerksprodukte oder Nahrungsmittel eingerichtet wurden. Deren Bewohner waren jedoch permanent für den Staat tätig und

unterstanden ihm direkt.⁸² Generell scheint bei diesen unterschiedlichen Formen der Kontrolle über die staatliche Produktion die Art der Güter eine Rolle gespielt zu haben. Wie bereits in Kapitel II.1.4. gezeigt, verblieben Gebrauchsgüter und Massenwaren vornehmlich in der Region und wurden im nächstgelegenen Depot eingelagert. Prestigeträchtige Güter dagegen wurden nach Cuzco transportiert. Diese unterschiedlichen Verfahrensweisen spiegeln sich auch in der Produktion wider: Während die Herstellung von Gebrauchsgütern unter der Kontrolle der *curacas* innerhalb von spezialisierten Dörfern abgewickelt wurde, scheint sich der Staat die Kontrolle über die Produktion von Prestigegütern vermehrt auch selbst angeeignet zu haben. Wertvolle Rohmaterialien wie Gold-, Silber- und Kupfererze oder Federn wurden oftmals nicht vor Ort verarbeitet, sondern mussten in das Provinzzentrum oder nach Cuzco gesandt werden. Dort wurden sie schließlich in staatlich kontrollierten Werkstätten von *camayoc* zu Prestigeobjekten weiterverarbeitet. Als Beispiel können hier die Silber- und Goldschmiede des Chimú-Reiches genannt werden, die nach ihrer Eroberung in Cuzco angesiedelt wurden, um von nun an ausschließlich für den Inkastaat tätig zu sein (D'Altroy und Earle 1992:39, 53-54, 57; LeVine 1987:31-32, 39).

Die Produktion von feinem Gewebe (*cumbi*) war ähnlich organisiert. Zwar gab es auch auf Lokalebene spezialisierte Weber, die mit ihrer handwerklichen Tätigkeit ihre Steuerschuld gegenüber dem Inkastaat ableisteten. Die Weberdörfer der Chupachu sind hierfür ein Beispiel. Doch der überwiegende Teil ihrer *cumbi*-Weber scheint hier in das Verwaltungszentrum Huánuco Pampa abgezogen worden zu sein, das auch als staatlich kontrollierte Einrichtung der spezialisierten Produktion diente, wie archäologische Untersuchungen zeigten. Ob die Chupachu-Weber dort in Vollzeit für den Staat beschäftigt waren oder nur phasenweise in einem rotierenden System ihren Dienst verrichteten, ist unklar (LeVine 1987:24, 31). In jedem Falle gab es auch auf dem Gebiet der *cumbi*-Weberei Produktionsenklaven von *camayoc*, die permanent für den Staat produzierten. Zu nennen wäre hier beispielsweise das Weberdorf Lamay in der Nähe Cuzcos, wo *cumbi*-Spezialisten der Huanca eigens für diesen Zweck angesiedelt worden waren (D'Altroy und Earle 1992:57). Laut Acosta ([1590] 1986: Buch 4, Kap. XLI, S. 303) waren herausragende *cumbi*-Meister im Inkareich auch in Capachica am Titicacasee angesiedelt.

⁸² Vgl. zur Kategorie der *camayo(c)* Anmerkung 53, S. 69.

Darüber hinaus waren die *acllahuasi*, die Konvente der *aclla*, von zentraler Bedeutung für die staatlich kontrollierte Weberei von prestigeträchtigen Stoffen (Espinoza Soriano 1987:212-220): Solche Einrichtungen waren an die inkaischen Verwaltungszentren angeschlossen. Hier widmeten sich ausgewählte Mädchen der Herstellung feinsten Stoffe für den Inkastaat (s. Abb. 16). Sie rekrutierten sich aus allen sozialen Klassen: Neben Mädchen aus den Reihen der *Inca de sangre*, gab es unter ihnen auch *Inca de privilegio* und Vertreterinnen des Provinzadels sowie Nicht-Adelige. Beaufsichtigt und in den einzelnen Arbeitsschritten und Techniken unterrichtet wurden sie von den so genannten *mamaconas*. Bei ihnen handelte es sich um *aclla* aus inkaischer Abstammung, die als einzige ihr gesamtes Leben im Konvent verbrachten und ab einem gewissen Alter leitende Funktionen übernahmen. Über alle übrigen *aclla* konnte der Inka im eigenen Interesse verfügen, da sie aus ihrer ethnischen Zugehörigkeit gelöst worden und ihm direkt unterstellt waren. Diese Mädchen traten im Kindesalter in die Konvente ein und waren dort für den Staat tätig bis sie im jungen Erwachsenenalter vom Inka wieder herausgenommen wurden. Einige von ihnen nahm er selbst als Nebenfrauen an. Andere gab er Inkabeamten, hervorragenden Kriegern und militärischen Funktionsträgern oder *curacas* unterschiedlicher Ränge zum Geschenk (s. vorausgehendes Kapitel). Jede Lokalgruppe war dazu verpflichtet, eine gewisse Anzahl an Mädchen für die *acllahuasi* zur Verfügung zu stellen.⁸³

Ausgewählt wurden sie dabei von einer inkaischen Beamtschaft, die zu festgelegten Terminen in das Inkareich ausströmte, um in den verschiedenen Provinzen Mädchen ausfindig zu machen, die bestimmte Voraussetzungen erfüllten:

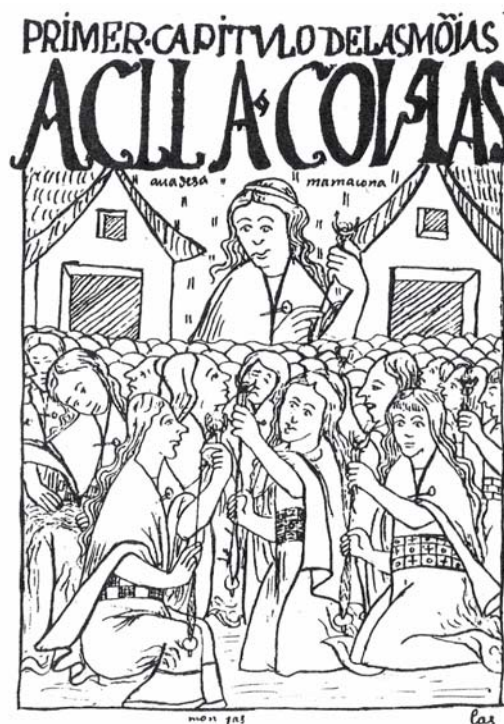


Abb. 16 *Aclla* beim Wollespinnen im Konvent, beaufsichtigt von einer älteren *mamacona* (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 298[300], S. 297)

⁸³ Vgl. hierzu beispielsweise die Angaben in Ortiz de Zuñiga [1562] 1967:26-27, 47, 59 oder in Diez de San Miguel [1567] 1964:39.

neben handwerklichem Geschick und Fingerfertigkeit auch Lernbereitschaft, Fleiß und Ausdauer. Laut Espinoza Soriano (1987:213) diente das propagierte Auswahlkriterium ‚Schönheit‘ der inkaischen Staatsmacht lediglich als Vorwand, mit der sowohl den Kandidatinnen selbst, wie auch ihren Eltern geschmeichelt werden sollte. Das Auswahlverfahren erhielt somit eher den Anschein einer Auszeichnung und überdeckte auf diese Weise den Abzug von talentiertem Nachwuchs für staatliche Zwecke. Womöglich gab dies auch Anreiz dafür, ein Kind freiwillig in den Staatsdienst zu stellen. Solche ‚Schenkungen‘ stellten für den Inka eine weitere Bezugsquelle an spezialisierten Arbeitskräften dar. In der Regel waren es *curacas* der höheren Ränge, die von dieser Möglichkeit Gebrauch machten und dem Inkastaat ein so bedeutendes Geschenk – eine *aclla* – darbrachten. Sie hofften vermutlich darauf, im Gegenzug vom Inka bestimmte Vergünstigungen und Privilegien zuerkannt zu bekommen und damit ihre eigene Stellung in der imperialen Verwaltungshierarchie zu verbessern.

Neben der Bereitstellung von spezialisierten Arbeitskräften, die für den Staat Handwerks- und Prestigegüter fertigten, waren die *curacas* auch selbst dazu verpflichtet, Cuzco wertvolle Objekte aus Gold und Silber, *cumbi*-Stoffe, Spondylus-Muscheln u.ä. zukommen zu lassen.⁸⁴ Sie selbst hatten kein Anrecht darauf, Prestigegüter zu benutzen, solange sie sie nicht vom Inka zugeteilt bekamen.⁸⁵ Die Pflichtabgaben der Lokaleliten an den Inka wurden als Geschenke innerhalb eines reziproken Beziehungsgeflechtes dargestellt. Im Gegenzug erhielten die *curacas* Prestigegüter, die sie für die Ausübung ihres Amtes als staatliche Funktionäre und für die Bereitstellung lokaler Arbeitskräfte entschädigen sollten (D’Altroy und Earle 1992:39-40). Das von Chantal Caillavet entdeckte Testament ([1598] 1983, s. Salomon 1986:124-125) eines Lokalherrschers der Machachi, don Diego Collín, gibt Einblicke in die Besitztümer, die einem *curaca* als Amtsinsignien und Statusmarker dienten: Neben zahlreichem Perlschmuck aus unterschiedlichem Material und Silberdiademen waren hier auch inkaische *keros* aufgelistet – verzierte Becher, die paarweise für das Trinken von *chicha* im zeremoniellen Kontext verwendet wurden und die Freigebigkeit des Herrschers symbolisierten. Auch *cumbi* gehörten zur Ausstattung dieses Herrschers. Neben solchen Luxusobjekten, mit denen *curacas* als

⁸⁴ Vgl. Ortiz de Zuñiga [1562] 1967:26; Diez de San Miguel [1567] 1964:39.

⁸⁵ Blas Valera in Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XVI, S. 287; Acosta [1590] 1986: Buch VI, Kap. XV, S.413.

Auszeichnung beschenkt wurden, konnten Lokalherrscher auch Privilegien wie *yana*-Dienste, die Benutzung einer Sänfte oder private Ländereien und Herden vom Inka erwerben (Rowe 1946:261). Die Vergabe solcher Privilegien, also das Anrecht, den Inka bis zu einem gewissen Grad imitieren zu dürfen, richtete sich jedoch streng nach dem jeweiligen Rang des Beschenkten (Murúa [ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. XIII, S. 378-380).

Aus der *visita* von Diez de San Miguel ([1567] 1964:34) geht hervor, dass *curacas* sogar jährlich eine bestimmte Menge an *cumbis* (zwischen 50 und 100 Stück) neben anderen Gütern aus den staatlichen Warenlagern zugeteilt bekamen. Sie waren für den Eigenbedarf des *curaca* und seiner Familie sowie für durchreisende Staatsbeamte bestimmt und durften nicht veräußert werden. Ein Verfasser aus den *Relaciones Geográficas* ([1557] 1965,1:178) spricht explizit von „Zahlungen“ an die *curacas*: „El Inga pagaba los tales caciques así como el rey paga a sus corregidores, y la paga era alguna ropa de su vestir, o algún vaso de oro o plata, cuando le iban a ver, por vía de merced.“ Dass der Inkastaat seinen untergebenen Lokalherrschern offenbar regelmäßig Geschenke zukommen ließ, bedeutet zum einen, dass er permanent in deren Loyalität investieren musste, um nicht Gefahr zu laufen, sie wieder zu verlieren, war sie einmal etabliert. Auf Seiten der *curacas* wiederum schuf eine solche Bezugsquelle von Prestigeobjekten neue Bedürfnisse und machte sie gewissermaßen von ihnen abhängig. Die drohende Möglichkeit, von ihrem steten Fluss abgeschnitten zu werden, motivierte darüber hinaus zur Kooperation mit Cuzco. Bei Vergehen gegenüber dem Staat konnte ein *curaca* das Anrecht auf seine Statusmarker verlieren (D’Altroy und Earle 1992:56-57; Morris 1982:167; Murra 1980:75).

Blas Valera beschrieb die Zirkulation von Prestigegütern zwischen Lokalelite und der Inka-Obrigkeit wie folgt:

De las cosas preciosas – como oro y plata y piedras finas, plumería de diversas aves, los colores para las pinturas y tinturas, el cobre y muchas cosas que cada año (o a cada vista) presentaban al Inca los curacas – mandaba el rey que tomasen para su casa y servicio y para los de la sangre real lo que fuese menester. Y de lo que sobraba hacía gracia y merced a los capitanes y a los señores de vasallos que habían traído aquellas cosas.

(Blas Valera in Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XVI, S. 287)

Nur ein Teil der dargebrachten Prestigegüter verblieb also in Cuzco und wurde für die Ausstattung des Hofstaates verwendet. Der übrige Teil floss wieder zurück in die Hände der Lokaleliten. Es handelte sich hier also um ein Austauschsystem, das auf dem Prinzip von Redistribution (Polanyi 1957:250, 253-254) basierte. Bei der hier vorliegenden Ausprägung der Redistribution werden Produkte, die eine zentrale und übergeordnete Instanz erworben hat, von ihr rückverteilt, nachdem sie sich selbst einen Teil der Güter für eigene Zwecke angeeignet hat. Nach Morris (1986:64) steigerte sich mit der Umverteilung der Güter, die vom Machtzentrum Cuzco ausging, auch der ihnen zugeschriebene Wert: „One reason they went *to* Cuzco was so that they could come *from* Cuzco [...] the movement of the goods contributed to their value, helping to turn the trick of balancing an otherwise unequal exchange for gifts and issues that depended for much of their value on the context in which they were received.“ Zwischen *curacas* und Inkastaat bestand also eine ähnlich asymmetrische Form der ökonomischen Beziehung wie auf Lokalebene zwischen *curacas* und ihren Untertanen. Ebenso wie die Lokalautoritäten gegenüber ihren Gruppen, so war auch der Inkastaat den *curacas* gegenüber zur Freigebigkeit verpflichtet. Diese institutionalisierte Großzügigkeit sollte das asymmetrische Verhältnis auf wirtschaftlicher Ebene im Lichte reziproker Beziehungen erscheinen lassen.

Den Rahmen für spendable Gesten seitens der Zentralinstanz bildeten auch im Tahuantinsuyu von der Obrigkeit ausgerichtete Feste. Wie bereits oben angeführt, ließ der Inka anlässlich des Besuchs von Lokalherrschern in Cuzco mehrtägige Feste veranstalten, mit denen wirtschaftliche Beziehungen verhandelt und besiegelt wurden. Laut Morris (1982:165-168) waren aber auch Verwaltungszentren in den Provinzen des Inkareichs Schauplätze solcher staatlich gesponserten Rituale. Wie unzählige Keramikfunde bei Ausgrabungen in Huánuco Pampa belegen, fungierte das inkaische Zentrum auch als Produktionsstätte für *chicha*. Zudem konnten Gebäudekomplexe identifiziert werden, die der spezialisierten Weberei gedient haben. Sowohl das zeremonielle Trinken von *chicha*, als auch die Verteilung von feingewebten Textilien spielten bei zentral ausgerichteten Festlichkeiten eine unverzichtbare Rolle. Morris folgert deshalb, dass Zentren wie Huánuco Pampa dem Inkastaat u.a. dazu dienten, seiner Verpflichtung zur Freigebigkeit nachzukommen:

The ceremonies [...] of the central authority were carried to the outlying "capitals" of the state in places like Huánuco Pampa [...], and dozens of other administrative centers. In this way reciprocal administration could be dispersed and differentiated but would still function almost as if the highest level of the Inka elite (perhaps even the ruler himself) was everywhere present

(Morris 1998:303)

Die unmittelbare Präsenz des Inka musste also nicht in jedem Fall gegeben sein. Vielmehr agierten bei solchen staatlich ausgerichteten Festen in den Provinzzentren die *curacas* vermutlich nicht nur als Autoritäten ihrer *curacazgos*, sondern auch als Repräsentanten Cuzcos. Auf diese Weise knüpfte der Inkastaat also indirekt ein Band zu den Mitgliedern der Lokalgruppen, auf deren Arbeitskraft er angewiesen war.

Auf wirtschaftlicher Verhandlungsebene zwischen den Lokalherrschern und dem Machtzentrum Cuzco lässt sich nun Folgendes festhalten: Wie anhand dieses Kapitels deutlich werden sollte, griff der Inkastaat für den Aufbau seiner imperialen Wirtschaftsorganisation auf Praktiken und Institutionen zurück, die auf Gemeindeebene bereits in vorinkaischer Zeit vorhanden waren und gepflegt wurden. Den traditionellen Prinzipien von Reziprozität und Redistribution folgend, erweiterte Cuzco das Netz aus Rechten und Pflichten der Lokalgruppen zu seinen Gunsten. Der offensichtliche Konservatismus mag von den Inka hier bewusst eingesetzt worden sein, um ihre Forderungen unter dem Deckmantel althergebrachter Gepflogenheiten einfacher erklären und durchsetzen zu können. Durch Landaneignung und Intensivierungsmaßnahmen einerseits und die Einführung der *mita* andererseits eröffnete sich der Staat Überschussquellen und schuf sich damit die nötige materielle Grundlage für den Aus- und Aufbau des Staatswesens. Aus diesen regionalen Quellen der „staple finance“ (D’Altroy und Earle 1992:32-34) wurden sämtliche staatlichen Projekte unterhalten. Die „staple finance“ diente also in erster Linie der Versorgung und Ausstattung der *mitayos* bei Bauarbeiten, Kriegszügen etc., sowie der inkaischen Verwaltungsbeamten. Für die Erfüllung ihrer Steuerpflicht wurden die *mitayos* gemäß dem Reziprozitätsprinzip während ihres Arbeitseinsatzes vom Staat versorgt. Die Aufteilung der Ländereien entzog ihnen jedoch einen Teil ihrer wirtschaftlichen Grundlage. Zudem hatte die Existenz staatlicher Ländereien innerhalb ihres eigenen Territoriums auch symbolische Funktion: „[It] was one form of articulation and a daily reminder of Cusco’s might“ (Murra 1982:238).

In diesem imperialen Wirtschaftssystem wurden die Lokalherrscher zu elementaren Mittlern, über die sich der Inkastaat Zugang zu den Produktivkräften der unterworfenen *señoríos* erschließen konnte: „Under the Inkas, the native lord who took on the role of state administrator was saddled with the additional responsibility of passing on state requirements for labor and goods. From the perspective of the state, the local elites were state functionaries responsible for low level management of state projects” (D’Altroy 1992:146). Für die *curacas* hingegen bedeutete Cuzcos Eingriff in die lokale wirtschaftliche Organisation ihrer *señoríos* einen Verlust von Produktivkräften: Sie mussten nicht nur für Personal zur Bestellung der staatlichen Ländereien sorgen und regelmäßig einen Teil der Gemeindemitglieder für die *mita* zur Verfügung stellen; auch Handwerker und Spezialisten konnten ihnen dauerhaft entzogen werden. Die *curacas* bewegten sich also gewissermaßen in Konkurrenz mit der staatlichen Obrigkeit um die lokal vorhandenen Arbeitskräfte. Im Interesse des Staates musste es folglich gelegen haben, die Lokalherrscher für die Bereitstellung von Arbeitskräften entsprechend zu entschädigen, um ihre Loyalität aufrechtzuerhalten und Rebellionen zu umgehen. Die Inka benutzten hierfür ein zweites Finanzierungssystem – die „wealth finance“ (D’Altroy und Earle 1992:51-53). Sie basierte auf dem überregionalen Austausch von leicht transportablen Prestigegütern, die der Staat aus spezialisierter Produktion in staatlichen Produktionsenklaven oder als Geschenke seitens der Lokaleliten bezog. Durch Rückverteilung solcher Prestigeobjekte versuchte Cuzco, die Lokalherrscher auf wirtschaftlicher Ebene an sich zu binden. Sie stellten eine Gegenleistung für die Amtsausübung als staatliche Funktionäre innerhalb der wirtschaftlichen Organisation des Reiches dar. Für die *curacas* mochte die Aussicht auf eine sichere Bezugsquelle an Luxusgütern Hauptanreiz gewesen sein, mit Cuzco zu kooperieren. Nur durch die Redistribution seitens der inkaischen Obrigkeit gelangten sie in den Genuss von Privilegien und konnten ihren elitären Status halten. Dass das System auch Spielraum bot, um im eigenen Machtinteresse handeln zu können, zeigte das Beispiel der *acalla*: Durch außerordentliche Geschenke an die inkaische Obrigkeit innerhalb der ‚reziproken‘ Austauschbeziehungen mit Cuzco gab es für die Lokalherrscher die Möglichkeit, weitere Privilegien vom Inkastaat zu erlangen.

II.2.3. Sonnentempel und Kinderopfer: Die religiöse Verhandlungsebene

Wie mag man sich die Verhandlungen zwischen Cuzco und den unterworfenen Lokalgruppen auf religiöser Ebene vorstellen? Welche Rolle spielten hierbei die *curacas*?

Zunächst soll ein kurzer Abriss Einblicke in grundlegende Konzepte andiner Religionen geben. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, war der *huaca*-Kult integraler Bestandteil des religiösen Lebens der Andenbewohner. Er umfasste die Verehrung von Orten, Objekten und Menschen, die aufgrund von besonderen Merkmalen mit Übernatürlichem in Verbindung gebracht wurden. Übernatürliches konnte sich beispielsweise in geographischen Erscheinungsformen wie Berggipfeln, Felsvorsprüngen, Quellen, Höhlen, Seen etc. manifestieren, aber auch in einer Zwillingsgewinnung, einem Blitzeinschlag, ungewöhnlich gewachsenen Feldfrüchten oder den Mumien hochrangiger Vorfahren.⁸⁶ Die mumifizierten Körper der Vorfahren, *mallquis* genannt, wurden als Hüter von Fruchtbarkeit und Ordnung verehrt, die es zu erhalten galt, und stellten außerdem das Verbindungsglied zwischen mythischer Welt der *huacas* und der Genealogie einer Lokalgruppe dar. Aufbewahrt in Höhlen oder speziellen Häusern wurden die Mumien von ihren Nachfahren regelmäßig mit Speisen und Trank versorgt, geschmückt und mit Festen geehrt. Charakteristisch für den *huaca*-Kult ist, dass immer wieder neue Numina entdeckt und als verehrungswürdige *huacas* anerkannt werden konnten. *Huaca*-Kulte waren außerdem meist lokal fokussiert, da sie sowohl an bestimmte Orte im Umkreis einer Gruppe, als auch an deren jeweilige Abstammungslinien gebunden waren. Vermutlich beschrieb der *ayllu* den primären Aktionsradius für rituelle Handlungen. Dazu zählten vor allem Opferungen und Divination: *Huacas* wurden nicht nur Opfergaben wie Koka, *chicha*, Maismehl, feine Stoffe, Muscheln, Meerschweinchen und Lamas dargebracht. Sie konnten auch als Orakel befragt werden. Die lokale Priesterschaft fungierte dabei als Medium für die Botschaften der jeweiligen *huacas*, für deren Kult sie zuständig waren. Es liegt auf der Hand, dass die Priester kraft dieser Kompetenz das politische Geschehen in einer Gemeinde entscheidend steuern konnten. Wie aus dem Huarochirí-Manuskript ([1608?] 1991:Kap. 20, Abs. 244-245, S. 103) hervorgeht,

⁸⁶ Eine ausführliche Beschreibung und Definition des Konzeptes ‚*huaca*‘ gibt beispielsweise Inca Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 2, Kap. IV, S. 75-79. Vgl. im Speziellen zur Verehrung von Mumien auch Polo [1571] 1916:116-119.

hatte auch ein *curaca* Einfluss darauf, welche *huacas* in die kultische Verehrung einbezogen wurden und welche nicht. Zwar bezieht sich diese Information auf die Kolonialzeit, aber es ist durchaus denkbar, dass dies in ähnlicher Weise auch für die vorkoloniale Zeit gelten kann. Den *Huacas*, die auf diese Weise legitimiert waren, wurden Ländereien und Herden zugeteilt, die von der Lokalbevölkerung im Rahmen ihrer Verpflichtungen betreut werden mussten (Salomon 1991:4-5, 16-21).

Wie bereits in Kapitel II.1.3. beschrieben, wurde mit dem Beginn der inkaischen Expansion die Verehrung der Sonne integraler Bestandteil der Staatsreligion im Inkareich (s. Abb. 17). Inti, die Sonne, galt nicht nur als göttlicher Ahnherr der Inka-Dynastie, sondern auch als Schirmherr ihrer Eroberungspolitik. Zentrales Heiligtum im Tahuantinsuyu war Coricancha, der

‚Sonnentempel‘ in Cuzco. Er war jedoch nicht allein Inti gewidmet; auch die Bildnisse des Schöpfers Viracocha und der prominenten Himmelsgottheiten Donner und Mond wurden hier neben einer Reihe weiterer göttlicher Wesen aufbewahrt und verehrt. In ähnlicher Weise galten die ‚Ländereien der Sonne‘ nicht allein dem Unterhalt des Sonnenkultes, sondern waren für alle in den Tempeln verehrten Gottheiten und die gesamte inkaische Priesterschaft bestimmt, die in ihrem Dienste stand. Die Staatsreligion der Inka ist also nicht gänzlich gleichzusetzen mit dem Sonnenkult. Vielmehr wurden neben der zweifelsfrei bedeutenden Sonne auch andere Gottheiten verehrt, allen voran

Viracocha und der Donnergott Illapa. Wie alle Tempel des Inkareiches diente Coricancha nicht als Versammlungshaus, sondern in erster Linie der Aufbewahrung der Kultobjekte, der Behausung der Priester- und Dienerschaft sowie der Lagerung von Naturalien und Material für die Opfergaben und die Versorgung des Personals.



Abb. 17 *Capac Inti Raimi*, das große Fest zu Ehren der Sonne anlässlich der Sommersonnenwende im Dezember (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 258[260], S. 251)

Alle größeren kultischen Handlungen des inkaischen Zeremonialwesens, zu dem vor allem Opferungen, Divination, Gebete und Tänze gehörten, wurden in der Öffentlichkeit, auf dem heiligen Platz in Cuzco, der Huacapata, ausgeführt. Auch in der Inka-Religion spielte der *huaca*-Kult eine bedeutende Rolle: Cuzco und seine nähere Umgebung waren – entsprechend der vier Reichsteile – in vier Zeremonialareale unterteilt. Innerhalb eines solchen Areals waren jeweils die dort lebenden inkaischen *ayllus* für die Verehrung der verschiedenen *huacas* zuständig. Der inkaischen Vorstellung nach lagen diese *huacas* entlang mehrerer Linien, den so genannten *ceques*, die sich strahlenförmig von der Coricancha in alle Richtungen ausbreiteten.⁸⁷ Acosta ([1590] 1986: Buch 6, Kap. XIX, S. 420) schätzte die Zahl der Kultstätten entlang der *ceques* auf über 400. Bedeutendste *huaca* innerhalb dieses Systems war Huanacauri auf dem gleichnamigen Berg nahe Cuzco. Hier hatte sich einem inkaischen Ursprungsmythos zufolge ein Bruder des ersten Inka Manco Capac auf der Wanderung in das Tal von Cuzco zu Stein verwandelt (s. Abb. 18). Er galt als Schutzpatron der königlichen Familie und nahm eine zentrale Stellung in den Pubertätsriten der inkaischen Jugend ein (Rowe 1946:294-300).

In welchem Maße griffen nun die Inka in die bestehenden Lokalkulte ein? Prinzipiell sorgten die Inka in den neu eroberten Gebieten für die Einführung ihrer offiziellen Staatsreligion. Dies machte sich zunächst auf organisatorischer Ebene bemerkbar: In allen inkaischen Verwaltungszentren wurden ‚Sonnentempel‘ errichtet – wie die Schreine des Staatskultes in den Quellen genannt werden. Wie Molina de Cuzco ([ca. 1575] 1988:59-62) beschreibt, gab es daneben aber auch Kultstätten, die den anderen prominenten inkaischen Gottheiten gewidmet waren. All diese neu errichteten Heiligtümer wurden aus den ‚Ländereien der Sonne‘ versorgt, die von den jeweiligen Lokalgruppen bewirtschaftet werden mussten. Auch die Lokalkulte bekamen je nach Bedeutung ihrer verschiedenen *huacas* anteilig Land und Lamaherden hiervon zugeteilt (Rowe 1946:265). Betreut wurden die offiziellen Kultstätten von Personal, das sich jeweils aus einer variierenden Anzahl von Priestern, Tempeldienern und *mamaconas* zusammensetzte. Die inkaische Priesterschaft war hierarchisch organisiert (Gareis 1987:48-50, 55-58): Für die verschiedenen Gottheiten gab es

⁸⁷ Nach Zuidemas Argumentation war das dem *ceque*-System zugrunde liegende Organisationsprinzip auch von fundamentaler Bedeutung für die soziopolitische Organisation Cuzcos und des gesamten Tahuantinsuyu. Vgl. hierzu Zuidema 1964, *The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca*.

jeweils eigene Priester. Ihre Verantwortung innerhalb der Hierarchie richtete sich nach der Bedeutung ihrer Kultstätte. In Cuzco selbst mussten die Sonnenpriester vermutlich inkaischer Abstammung sein, während dies in den Provinzen nur für den obersten Priester einer offiziellen Kultstätte galt. Alle übrigen ihm unterstellten religiösen Spezialisten wurden dagegen aus dem Provinzadel rekrutiert. Die inkaischen Priesterämter wurden vererbt oder durch den Inka zugesprochen. Den Priestern, die für die tägliche Kultausübung zuständig waren und die bei den großen Festlichkeiten des inkaischen Zeremonialkalenders wichtige Aufgaben zu übernehmen hatten, stand eine Reihe von Dienstpersonal zur Seite, das sich um die Organisation, Versorgung und Instandhaltung der Kultstätte kümmerte. Vermutlich wurden hierfür zumindest in den größeren Kultzentren *mitimaes* bzw. *yanas* herangezogen, die sich ausschließlich dem Tempeldienst widmeten. *Mamaconas* trugen als religiöse Spezialistinnen ebenfalls zur Ausübung des Sonnenkultes und der Versorgung der Kultstätten bei. Die fein gewebten Stoffe aus den *acllahuasi* dienten nicht nur auf politischer Ebene der Erfüllung reziproker Pflichten seitens des Staates. Auch innerhalb der Inka-Religion spielten sie eine bedeutende Rolle. Sie dienten als Opfergaben und wurden für die Herstellung von Gewändern für Priester, Opfer und Götterbilder verwendet. Auch das in den Konventen hergestellte Maisbier fand als Opfergabe in religiösen Feierlichkeiten wichtige Verwendung. Den *mamaconas* stand eine Oberin vor, die als Frau von Inti angesehen wurde und stets inkaischer Abstammung sein musste (Rowe 1946:299). Allein in der Coricancha von Cuzco sollen beispielsweise 400 *mamaconas* dem Sonnenkult gedient haben, bei insgesamt mehr als 4000 dort tätigen Personen (Gareis 1987:48).

Neben dem Bau von offiziellen Kultstätten und der damit verbundenen Einführung der inkaischen Staatsreligion in den Provinzen gehörte eine weitere Maßnahme zum Programm, nach welchem die Inka auf religiöser Ebene operierten: Sie brachten die wichtigste Gottheit oder das bedeutendste Sakralobjekt einer Lokalgruppe nach Cuzco. Dort wurden sie in der Coricancha oder an anderen Orten in speziellen Schreinen aufgestellt und verwahrt.⁸⁸ Die Ausübung ihres Kultes sollte damit jedoch nicht unterbunden werden. Priester aus den heimatlichen Provinzen wurden nach Cuzco geholt, um für die Verehrung ihrer *huacas* zu sorgen. Zudem wurde anlässlich

⁸⁸ Vgl. hierzu beispielsweise Polo [ca. 1559] 1916:Kap. XV, S. 42-43; Murúa [ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. XXIX, S. 426; Valera in Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 5, Kap. XII, S. 276.

jeder in Cuzco eintreffenden Delegation aus den Provinzen den jeweiligen *huacas* gehuldigt. Bedingung für die ehrfürchtige Behandlung der provinziellen *huacas* war jedoch eine entsprechend loyale Haltung der *curacas* zur inkaischen Obrigkeit. Mit der Überführung der lokal bedeutenden Gottheiten in das Machtzentrum Cuzco verfügte der Inkastaat also auch auf religiöser Ebene über ‚Geiseln‘, die für die Kooperation der Lokalherrscher bürgen sollten. Außerdem – so Rowe (1946:273) – sollte diese Maßnahme den eroberten Gruppen einmal mehr deutlich machen „that Cuzco was their capital and not just an *Inca* city.“ Darüber hinaus scheint es die Einrichtung gegeben zu haben, dass neben dem permanent in Cuzco verwahrten wichtigsten Kultobjekt der Lokalgruppen jährlich im Wechsel eine weitere *huaca* nach Cuzco gebracht wurde. Laut Schaedel (1978:149) dienten diese „Pilgerreisen zum Nabel der Welt“ der Legitimation der jeweiligen Lokalgottheiten seitens der inkaischen Staatsmacht.

Den Inka mag jedoch nicht nur aus strategischen, sondern auch aus religiösen Gründen an der Aufrechterhaltung der Lokalkulte gelegen haben, wie bei Murúa ([ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. XXIX, S. 425-426) zu lesen ist: „Tuvieron todos los yngas y sus descendientes cuidado muy particular, en que se aumentasen las *huacas* y creciese el número de sus ídolos, y juntamente con ello los sacrificios y ceremonias dellos.“ Offenbar versprachen sich die Inka von der Vermehrung der verehrten Heiligtümer in ihrem Reich günstige Rückwirkung auf das Wohlergehen des Staates. Voraussetzung für die Gewährung der Kultausübung war jedoch, dass sie grundsätzlich mit den religiösen Vorstellungen der Inka zu vereinbaren war. Das Beispiel der Huanca, das Inca Garcilaso anführt, zeigt dies deutlich: Die Huanca verehrten laut Garcilasos Berichten die Figur eines Hundes sowie ein weiteres göttliches Wesen in Gestalt eines Menschen, das auch als Orakel diente. Nach der Eroberung der Huanca duldeten die Inka bezeichnenderweise nur den Kult um die anthropomorphe Götterfigur, da ihnen die Verehrung von Tiergestalten fremd war. Garcilaso nutzt dieses Beispiel jedoch in erster Linie, um den zivilisatorischen Einfluss der Inka hervorzukehren. Er belächelt die Huancas als „Hundeesser“, die erst von den Inka bekehrt werden konnten: „Todas estas abusiones y crueldades les quitaron los Incas“ (Garcilaso [1609] 1991,1: Buch 6, Kap. X, S. 349-350).

Ein vollständiges Ersetzen lokaler und althergebrachter religiöser Traditionen durch den offiziellen Staatskult war also nicht primäres Ansinnen Cuzcos gewesen.

Vielmehr hing die Verfahrensweise gegenüber den Heiligtümern einer unterworfenen Gruppe von ihrer Kooperationsbereitschaft ab: „La suerte de las huacas frecuentemente seguía las fortunas de sus adoradores entre los pueblos andinos“ (Netherly 1988:112). Cieza ([155?] 1985:Kap XLII, S. 133-134) beispielsweise berichtet, wie sich die Inka bei friedlicher Unterwerfung einer Lokalgruppe gegenüber deren Kultstätten verhielten: Inca Viracocha ließ den Gottheiten und Priestern des lokal bedeutenden Tempels Ancocagua große Geschenke zukommen, nachdem die Cana ihren Wunsch nach Kooperation mit Cuzco geäußert hatten. Wie aus dem Huarochirí-Manuskript ([1608?] 1991:Kap. 18, Abs. 220, S. 96; Kap. 19, Abs. 228-229, S. 99) hervorgeht, wurden lokale Kultstätten jedoch nicht nur geehrt und auf diese Weise von Seiten Cuzcos anerkannt, sondern bisweilen auch regelrecht instrumentalisiert. Dies zeigt sich am Beispiel des traditionellen Kultes um Pariacaca bei den Yauyo in Zentralperu, die den Inka loyal gesinnt waren: Nach erfolglosen Versuchen, die benachbarten Amaya und Xiuaya zu unterwerfen, bat der Inkaherrscher (Tupac Inca Yupanqui oder Huayna Capac) die Gottheit seiner Verbündeten, Pariacaca, um Unterstützung. Als daraufhin die Inka den Sieg davon trugen, wurde die Verehrung der Lokalgottheit durch die Inka umso größer, die sie fortan mit großzügigen Geschenken förderten: „From then on, the Incas revered Paria Caca even more. They bestowed gold and ample amounts of their clothing on him, and every year they made people give maiz, coca, and other goods from their villages to provide for Paria Caca’s thirty retainers“ ([1608?] 1991:Kap. 19, Abs. 229, S. 99). Auf der anderen Seite konnten lokale Kultstätten auch Opfer der Zerstörungswut inkaischer Herrscher werden, wenn sie durch unwillkommene oder falsche Orakelsprüche in Ungnade Cuzcos gefallen waren: Catequil beispielsweise, eine Gottheit aus der Region Huamachuco im nördlichen Hochland Perus, die auch zu überregionaler Bedeutung gelangt war, wurde von Atahualpa über den Ausgang des Thronfolge-Krieges gegen seinen Halbbruder Huascar befragt. Als Catequil – wie Sarmiento ([1572] 1906:Kap. 64, S. 116-117) berichtet – antwortete, Huascar würde als Sieger hervorgehen, da sich sein Halbbruder großem Blutvergießen schuldig gemacht hatte, tötete Atahualpa in seiner Rage kurzerhand den zuständigen Priester, zerstörte die Gottheit und ließ die Kultstätte vernichten.

Generell jedoch waren die Inka darum bemüht, mächtige Kultzentren der Provinzen in den offiziellen Staatskult zu integrieren. Dies zeigt sich besonders deutlich an den

Heiligtümern von Titicaca und Pachacamac, die bereits vor der inkaischen Eroberung weit reichenden Einfluss genossen hatten. Wie bereits in Kapitel II.1.3. dargelegt, versuchten die Inka durch eine spezielle Ausformung ihres Ursprungsmythos eine Verknüpfung zur Titicaca-Region herzustellen, deren Heiligtümer auf der Sonnen- und Mondinsel des Sees eine Pilgerstätte von überregionaler Bedeutung gewesen waren. Tupac Inca Yupanqui stellte neben Priestern auch 2000 *mitimaes* bzw. *yanas* in den Dienst der Kultstätte (Rowe 1982:109). Insofern wurde Titicaca seitens der Inka nicht nur in seiner Rolle als bedeutendes Kultzentrum bestätigt. Durch gezielte Verknüpfung und Förderung der Heiligtümer versuchten die Inka, sich Kontrolle über solch einflussreiche religiöse Strukturen fernab des Machtzentrums Cuzco zu verschaffen, um sich deren Einfluss schließlich selbst zu Eigen machen zu können.

Ähnliches lässt sich für Pachacamac behaupten, der bedeutendsten Gottheit der Küstenregion: Berühmt für ihre Orakel und gefürchtet für ihre Macht, Erdbeben zu senden, hatte sich die Kultstätte bereits in vorinkaischer Zeit als Zentrum eines zeremonialen Netzwerkes etabliert, das sich über weite Teile der zentralen und nordperuanischen Küste erstreckte. Mehrere kleine *curacazgos* zwischen den Flüssen Rímac (nahe Lima) und Lurín standen direkt unter der Herrschaft des religiösen Zentrums Pachacamac (Lumbreras 1999:559-560). Als die Inka das Tal von Pachacamac eroberten, sahen sie sich mit der ungeheuren Autorität und der breiten Verehrung dieser Kultstätte konfrontiert. Größere Umstrukturierungen oder Einschränkungen des Kultes schienen nicht möglich. Stattdessen wurde mit Lokalherrschern und Priestern verhandelt. Unter der Bedingung, dass ein zusätzlicher Tempel im Kultzentrum erbaut würde, der der Verehrung der Sonne gewidmet werden sollte, wurde die Beibehaltung Pachacamacs staatlicherseits akzeptiert und – ebenso wie im Falle Titicacas – personell wie materiell sogar gefördert (Rostworowski 1983:42-43; Rostworowski und Morris 1999:793). Welchen Stellenwert diese regionalen Kultzentren schließlich im Inkareich einnahmen, wird aus dem Huarochiri-Manuskript ([1608?] 1991:Kap. 22, Abs. 277, S. 111) deutlich: „The Incas worshiped these two *huacas* [Titicaca und Pachacamac] most, far beyond all others, exalting them supremely and adorning them with their silver and gold, putting many hundreds of retainers at their service, and placing llama herds for their endowments in all the villages.“

Doch die Inka versuchten nicht nur, lokale Autorität über althergebrachte religiöse Traditionen an Cuzco zu binden. Auch neu entstehende Kulte wurden vom Inkastaat vereinnahmt und manipuliert, wie folgendes Beispiel zeigt: Im Huarochirí-Manuskript ([1608?] 1991:Kap. 20, Abs. 236-242, S. 101-102) findet sich die Geschichte einer neu entdeckten *huaca* in einem Dorfe der Checa. Von einer Frau bei der Feldarbeit vorgefunden und als *huaca* identifiziert, gab sich die neue Gottheit Llocllay Huancupa bald darauf als „Kind von Pachacamac“ zu erkennen, das von seinem Vater in das Dorf der Checa gesandt wurde. Diese Botschaft erreichte die Dorfbewohner auf Wirken einer anderen Gottheit, die von inkaischer Seite unterstützt wurde und in diesem Orakel als Medium fungierte. Salomon (Huarochirí-Manuskript, Kap. 20, Anm. 473, S. 102) kommentiert das Orakel deshalb wie folgt: „Considering that this oracle was mediated by an Inca-sponsored *huaca*, and that Pacha Camac was also a heavily Inca-subsidized cult, the message suggests state cooptation of the newly discovered Llocllay Huancupa.“ Offenbar sollte sich hier auf Betreiben der Inka hin kein unabhängiger Lokalkult etablieren. Stattdessen wurde mit Llocllay Huancupa als „Kind von Pachacamac“ gewissermaßen ein ‚Ableger‘ des bereits bekannten und in die Staatsreligion eingebundenen Kultzentrums Pachacamac konstruiert. Es handelte sich also um den gezielten Versuch seitens der Inka, den aufkommenden Lokalkult in ein hierarchisches System einzugliedern. Dass sich die Inka damit Kontrolle über Kulte abseits der großen Zentren verschaffen konnten, zeigt der weitere Verlauf des Llocllay-Kultes:

At one time, maybe because people didn't take good care of him, Llocllay Huancupa went back to his father Pacha Camac and disappeared. When the people saw this happen, they grieved deeply and searched for him, adorning the place where Lanti Chumpi had first discovered him [...] But when they still couldn't find him, all the elders readied their llamas, guinea pigs, and all kinds of clothing, and went to Pacha Camac. So by worshiping his father again, they got Llocllay Huancupa to return. People served him even more, with renewed fervor, endowing him with llama herders [...] The Inca also ratified this practice.

(Huarochirí-Manuskript [1608?] 1991:Kap. 20, Abs. 241-242, S. 102)

Durch die konstruierte Verknüpfung des Llocllay-Kultes mit dem staatlich geförderten Kultzentrum Pachacamac hatte der Inkastaat also die Möglichkeit, die

Kultausübung vor Ort zu steuern und beispielsweise auch – wie in diesem Falle belegt – größere Mengen an Opfergaben der Lokalbevölkerung einzufordern. Der Lokalkult konnte also immer wieder zu seiner ‚Zentralstelle‘ zurückberufen und somit dem inkaischen Einfluss unterzogen werden.

Wichtiges Element zur Eingliederung der Lokalgruppen in das Inkareich bildete auf religiöser Ebene auch die Beteiligung an inkaischen Ritualen. Die so genannte *Capacocha*⁸⁹ ist hierfür ein besonders geeignetes Beispiel, denn sie stellte eines der bedeutendsten Rituale im Inkareich dar, bei dem Menschen aus allen vier *suyus* des Reiches beteiligt waren. Es handelte sich um ein Opferfest, bei dem auch Menschen geopfert werden konnten.⁹⁰ Pierre Duviols (1976) beschrieb die *Capacocha* mit der Metapher des Blutkreislaufes im menschlichen Körper, da sie die Funktion innehatte, den für den Inkastaat (=Körper) existentiell notwendigen Austausch zwischen den Provinzen des Reiches (=Glieder) und dem Zentrum Cuzco (=Herz) aufrechtzuerhalten.

Cristóbal de Molina ([ca. 1575] 1988:120-128) gibt eine ausführliche Beschreibung des Opferfestes: Anlässlich einer *Capacocha* machten sich Delegationen aus allen Provinzen des Reiches mit ihren Opfergaben (Koka, Gold, Silber, *cumbi*, Muscheln, Lamas, Menschen) und Kultgegenständen ihrer wichtigsten *huacas* auf den Weg in das Machtzentrum Cuzco. Auf dem heiligen Platz angekommen, mussten die für das Opfer bestimmten Menschen und Tiere mit den Gaben in Gegenwart des Inka die

⁸⁹ Mehrere Ethnohistoriker versuchten sich an einer Interpretation der rekonstruierten Quechua-Version *hucha* (aus *Qhapaq hucha*) von der hispanisierten Version *Capacocha*, kamen dabei aber zu unterschiedlichen Ergebnissen. Während Rostworowski und Zuidema *hucha* mit „Sünde“ übersetzten, und damit *Capacocha* als „Sünde des Herrschers“ interpretierten, impliziert nach Henrique Urbano *hucha* eine Stellvertreterfunktion: Der Herrscher gibt die Menschenopfer stellvertretend für sich selbst und ist somit in der Geste der Opferhandlung stets präsent. Vgl. hierzu Henrique Urbano in Cristóbal de Molina [ca. 1575] 1988:Anm. 134, S. 120-121 und Zuidema 1982:425-427 zu einer näheren Diskussion des Sündenbegriffes im Inkareich.

⁹⁰ Inca Garcilaso ([1609] 1991,1: Buch 2, Kap. VIII, S. 88-89) ist einer der wenigen Chronisten, die leugnen, es habe im Inkareich je Menschenopfer gegeben. In seinem fortwährend präsenten Bestreben, die Inka als Zivilisatoren der Andenvölker erscheinen zu lassen, hätte ein solches Zugeständnis auch kontraproduktiv gewirkt. Er kehrt daher den Sachverhalt um und projiziert den Brauch des Menschenopfers in die Provinzen fernab der Inkahauptstadt, in denen er als Relikt vorinkaischer Zeit noch weiter betrieben wurde. Die Zuschreibung des Brauches auf die Inka ist seiner Darstellung zufolge vielmehr Ergebnis ungenügender Nachforschungen seitens seiner Autorenkollegen: „Por no dividir los tiempos y los lugares, [algunos historiadores] atribuyen muchas veces a los Incas muchas cosas de las que ellos prohibieron a los que sujetaron a su imperio.“ Durch archäologische Untersuchungen konnten die Aussagen der überwiegenden Mehrheit der Chronisten jedoch bestätigt werden: Insbesondere Johan Reinhard trug 1995 mit seinem Fund des mumifizierten Mädchens auf dem Berg Ampato (Peru) und mit weiteren archäologischen Untersuchungen von in Berghöhen gelegenen Ritualplattformen der Inka zur Klärung dieser Frage bei. Vgl. etwa Reinhard 1992 und 2002.

aufgestellten Götterstatuen zweimal umrunden. Die Gaben wurden dadurch sakral aufgeladen (Bravo Guerreira 1985:290). Anschließend ließ der Inka die Opfergaben an die Priester der Provinzen neu verteilen, mit dem Auftrag, sie vor Ort ihren lokalen *huacas* zu opfern. Die ersten Opferhandlungen wurden aber bereits in Cuzco durchgeführt – zugunsten der höchsten inkaischen Gottheiten Viracocha, Sonne, Donner und Mond. Nach den Feierlichkeiten in Cuzco, die mit öffentlichen Gebeten, Tänzen und Speisungen begleitet wurden, kehrten die Delegationen schließlich mit ihren Kultobjekten und Opfergaben zurück in Richtung ihrer Provinzen und trugen so die Capacocha in das gesamte Reich hinaus.⁹¹

Wie durch die Aufzeichnungen Cristóbal de Molinas überliefert ist, wurde in den öffentlichen Gebeten der Priester anlässlich der Capacocha für das Wohlergehen des Inka und seiner Untertanen gebetet:

Rogándole [al Hacedor] tuviese por bien de dar larga vida y salud y vitoria contra sus enemigos al Ynga no llevándole en su mocedad, y a sus hijos y descendientes; que mientras este Ynga fuese señor, todas las naciones que sujetas tuviese, siempre estuviesen en paz y muntuplicasen, y tuviesen comidas, y que siempre fuesen vencedor.

(Molina de Cuzco [ca. 1575] 1988:123)

Den Fürbitten nach zu schließen ging es im Ritual der Capacocha also um den Erhalt der Gesellschaft und des politischen Gleichgewichtes im Inkareich. Das Wohl des Inka als Verkörperung des Staates war somit oberste Priorität und Garant für politische Stabilität. Dadurch dass alle Provinzen mit ihren Delegationen bzw. Kultstätten am Ritual beteiligt waren, wurde das Band zwischen Cuzco und den Provinzen bzw. zwischen dem Inka und den lokalen Autoritäten gestärkt. Der Gang nach Cuzco war bildlich gesprochen zudem ein Akt des Lokalherrschers, sich der

⁹¹ Laut Martin de Murúa ([ca. 1611] 1986: Buch 2, Kap. XXVII, S. 420) wurden die Menschenopfer im Inkareich – im Gegensatz zu Mexiko – nur in Krisenzeiten durchgeführt: „Acá era para negocios de muchísima importancia, como en tiempo de grandísima hambre o pestilencia o mortandad.“ Laut Cristóbal de Molina ([ca. 1575] 1988:122) gab es die Capacocha auch im Rahmen der Inthronisation eines Inkaherrschers. Beides spräche für ein typisches Übergangsritual im van Gennep'schen Sinne (s. Turner 1969), das in einer wie auch immer gearteten sozialen Krise durchgeführt wird, um einen als bedrohlich empfundenen Ausnahmezustand oder eine Schwellensituation zu überwinden. Im Huarochirí-Manuskript ([1608?] 1991: Kap. 22, Abs. 280, S. 112) findet sich dagegen ein Hinweis, dass die Capacocha jährlich durchgeführt wurde. Vermutlich existierten beide Formen nebeneinander, sei es, um einen unsicheren Schwellenzustand zu meistern oder um die bestehende gesellschaftliche Ordnung in regelmäßigen Abständen zu erneuern.

Obrigkeit des Inka zu unterwerfen und den ihm zugewiesenen Platz innerhalb des inkaischen Staatsgebildes anzunehmen.

Nach Molinas Darstellung ([ca. 1575] 1988:122) war für den Inka die Beopferung aller Kultstätten des Reiches deshalb so wichtig, um nicht durch Missachtung der einen oder anderen *huaca* deren Zorn auf sich zu laden. Die dahinter liegende Intention mochte jedoch gewesen sein, lokale Kulte ein Stück weit zu kontrollieren und für den Inkastaat zu instrumentalisieren. Dies wird besonders deutlich anhand der Orakel, die anlässlich der Capacocha in Cuzco stattfanden (Cieza de León [155?] 1985:Kap. XXIX, S. 104). Hierbei wurden nacheinander alle *huacas* der Provinzen vom Inka zur nahen Zukunft des Inkastaates befragt (s. Abb.



Abb. 18 Tupac Inca Yupanqui bei der Befragung der *huacas*; im Hintergrund der heilige Berg Huanacauri (Poma de Ayala [ca. 1615] 1987:f. 261[263], S. 253)

18): Gesellschaftliche Belange wie Ernte, Kriege, Rebellionen, Gesundheit des Inka etc. waren hier von unmittelbarem Interesse. Trafen die Prophezeiungen tatsächlich ein, die von den *huacas* über ihre jeweiligen Priester geleistet worden waren, so wurde die entsprechende Kultstätte in der nächsten Capacocha mit Geschenken belohnt. Durch die Orakel in Cuzco wurde die sakrale Autorität der Provinzen also direkt der Autorität des Inka unterstellt und an die Belange des Inkastaates gebunden. Die Menschen, die anlässlich einer Capacocha geopfert wurden, waren Kinder und junge Mädchen, die äußerlich absolut makellos und körperlich unversehrt zu sein hatten. Bezeichnenderweise mussten sie aus den Provinzen des Reiches stammen. Der Inka sorgte im Gegenzug dafür, dass diese Jungen und Mädchen nach der Opferung in ihrer Heimat als neue *huacas* verehrt wurden und eine eigene Priesterschaft zur Aufrechterhaltung ihres Kultes bekamen (Hernández Príncipe [1621] 1986:472-473). Damit hatte sich der Inkastaat also die Möglichkeit geschaffen, die Entstehung von neuen *huacas* und ihren Kulturen selbst zu steuern.

Bei Hernández Príncipe, der als Priester und Visitor im Zuge der Idolatriebekämpfung in den 1620er Jahren einige Dörfer der Provinz Huaylas besuchte, ist beispielsweise belegt, dass auch noch annähernd 100 Jahre nach dem Zusammenbruch des Inkareiches die geopfert Kinder eines Dorfes von ihren jeweiligen *ayllus* erinnert wurden, ihre Grabstätten bekannt waren und verehrt wurden: In seinen Auflistungen über die Idolatrien in Recuay ([1622] 1986:486, 489, 491, 493, 499) verzeichnete Hernández Príncipe die genauen Angaben der Dorfbewohner über die Anzahl der Menschenopfer sowie über die jeweils besonderen Umstände ihrer Bereitstellung. John Rowe (1982:110) bemerkt hierzu, dass durch die Erinnerung der Opfer und das Wissen um die Orte ihrer Bestattung „the *capacocha* sacrifices thus provided another kind of network holding the great Inca realm together.“

Die Rekrutierung der Kinder geschah auf unterschiedliche Weisen: Molina de Cuzco ([ca. 1575] 1988:128) berichtet, dass bei der Eroberung neuer Gebiete durch die Inka einige der schönsten Kinder ausgewählt wurden, um sie in Cuzco der Sonne zum Dank für den davon getragenen Sieg opfern zu lassen. Nach den Angaben der *visita* von Diez de San Miguel ([1567] 1964:39, 85, 92, 106) zu schließen, mussten Lokalgruppen Kinder wohl auch auf Tributbasis für Opferungen zur Verfügung stellen. Mädchen wurden dabei auch aus den Reihen der *aclla* gewählt (Rowe 1946:306). Bezeichnenderweise gab es im Rahmen der *Capacocha* noch eine dritte Möglichkeit für den Inkastaat, Menschenopfer zu beziehen. Hieran wird die politische Dimension des Rituals am deutlichsten erkennbar: In den Aufzeichnungen von Hernández Príncipe ([1621] 1986:465, 473) findet sich ein konkretes Fallbeispiel, aus dem hervorgeht, dass ein *curaca*, der es sich leisten konnte, einen Sohn oder eine Tochter, die den Auswahlkriterien entsprachen, für ein Opfer bereitzustellen, seine Machtstellung entscheidend zu verbessern vermochte. Durch die Opferung eines Kindes, das als höchste und wertvollste Gabe galt (Rowe 1946:305), gewann er die Gunst des Inka und durfte im Gegenzug darauf hoffen, politisch aufzusteigen. Hernández Príncipe ([1621] 1986:474) berichtet sogar davon, dass *curacas* damit nicht nur ihre Stellung verbessern konnten, sondern mitunter durch die Gabe einer *Capacocha* gar erst ihr Amt erhielten: „Es cierto se han de hallar entre los caciques y gobernadores que por ellas [Capacochas] recibieron el cacicazgo.“

Die Ausführungen in diesem Kapitel sollten Folgendes zeigen: Wie bereits in den vorigen Kapiteln deutlich wurde, kam dem Inkastaat auf politischer wie wirtschaftlicher Verhandlungsebene zugute, dass er sich selbst bis zu gewissem Grade im Rahmen althergebrachter andiner Strukturen bewegte. Dasselbe lässt sich auch auf religiöser Ebene nachvollziehen, wie die Historikerin Sabine MacCormack (1991:149) treffend formuliert: „The persuasive power of Inca religion resided not so much in its imperial prestige as in the fact that it converged with long established Andean religious traditions.“ Der Inkastaat konnte also für die Einführung seiner Staatsreligion an traditionelle religiöse Praktiken wie den *huaca*- oder den Mumienkult anknüpfen und somit leichter Zugang zu religiösen wie politischen Autoritäten der Provinzen bekommen. Mit der Einrichtung von Ländereien der Sonne waren die *curacas* dazu gezwungen, die neu errichteten inkaischen Tempel durch Bereitstellung von Arbeitskräften mit zu unterhalten. Sie leisteten dadurch unwillkürlich ihren Beitrag zum offiziellen Staatskult der Inka. Auf der anderen Seite durften ihre Gruppen auch unter inkaischer Herrschaft die traditionellen lokalen Kulte weiterhin ausüben, was sicherlich ein entscheidendes identitätsstiftendes Moment für die Gemeinden darstellte. Dass das Heiligste einer jeden Gruppe nach Cuzco geschafft und dort unter der Obhut der Eroberer verwahrt wurde, mag auf die Lokalgruppen ein Gefühl des Ausgeliefertseins gegenüber der inkaischen Staatsmacht hinterlassen haben. Die *curacas* standen also einmal mehr in der Verantwortung, mit Cuzco zu kooperieren. Allerdings gab es innerhalb dieses von Cuzco begrenzten Aktionsradius noch Spielraum für die Interessen der *curacas*. Am Beispiel der Capacocha wurde gezeigt, dass Lokalherrscher auch im religiös-rituellen Kontext die Möglichkeit hatten, sich vor der inkaischen Obrigkeit zu profilieren und Aufstiegschancen in der imperialen Verwaltungshierarchie zu erwerben.

III. Schlussbetrachtung

III.1. Fazit

Die vorliegende Arbeit beschäftigte sich auf der Basis von spanischsprachigen Schriftquellen des 16. und 17. Jahrhunderts, die im Kontext der europäischen Kolonisierung des Andengebietes verfasst worden waren, mit der Frage der Beziehung zwischen dem inkaischen Machtzentrum Cuzco und den andinen Lokalgruppen mit ihren politischen Autoritäten.

Thema des ersten Teils war die Eroberung und Eingliederung der Lokalgruppen in den expandierenden Inkastaat. Hierbei wurde versucht, das komplexe Zusammenwirken von militärischer Gewalt, Diplomatie und Staatsideologie aufzuschlüsseln. Wie die Ausführungen zeigten, scheint die inkaische Kriegsführung nicht den Stellenwert eingenommen zu haben, der ihr in vielen Chroniken zugeschrieben wurde. Vermutlich diene militärische Gewalt vielmehr als Fortsetzung der Eroberungspolitik der Inka und wurde als Drohgebärde eingesetzt, um Lokalgruppen in die Unterwerfung zu drängen. Für diplomatische Verhandlungen operierten die Inka innerhalb des panandin greifenden Systems reziproker Beziehungsgeflechte, das sie zu manipulieren verstanden. Die inkaische Religion, insbesondere der Kult um Inti als dem göttlichen Ahnen der Inkaherrscher, lieferte den ideologischen Hintergrund, mit dem die Inka die Ausdehnung ihres Reiches und die Oberherrschaft über die Andenvölker legitimierten. Mit dem Ausbau der inkaischen Infrastruktur in den eroberten Gebieten wurden die unterworfenen Gruppen auf organisatorischer Ebene in das Inkareich integriert. Die infrastrukturellen Einrichtungen in den Provinzen bildeten nicht nur das Grundgerüst für den Aufbau des imperialen Staatswesens der Inka, sondern sie symbolisierten zugleich für die Lokalgruppen die ständige Präsenz inkaischer Oberherrschaft.

In methodischer Hinsicht wurde Folgendes erarbeitet: Anhand der Frage nach dem Beginn inkaischer Expansion wurde exemplarisch die Problematik einer wörtlichen Lesart der Chroniken aufgezeigt. Kontextualisierungen der einzelnen Chronisten können – wie im Falle der Frage um Krieg und Diplomatie verdeutlicht – dazu beitragen, widersprüchliche Aussagen zu relativieren und nachvollziehbar zu machen. Dass archäologische Untersuchungen oftmals dort ansetzen können, wo ethnohistorische Studien an ihre Grenzen stoßen, wurde hinsichtlich des alternativen

Chronologie-Entwurfs von Brian Bauer erörtert. Weitere Rückbezüge zu archäologischen Untersuchungen in den übrigen Kapiteln zeigten, welche Bedeutung der Archäologie als komplementärer Wissenschaft zur Ethnohistorie zukommt.

Im zweiten Teil der Arbeit lag der methodische Schwerpunkt vor allem in der Einarbeitung regionalspezifischer Dokumente, die eine Annäherung an die lokale Perspektive der *curacas* ermöglichen sollte. Auf den Ebenen von Politik, Wirtschaft und Religion wurde untersucht, wie sich die Situation der Lokalherrscher nach ihrer Unterwerfung unter die inkaische Obrigkeit gestaltete: Den vergleichsweise größten Verlust mussten die *curacas* – wie es scheint – auf politischer Ebene hinnehmen. Durch die Eingliederung in die imperiale Verwaltungshierarchie büßten sie ihre vormalige politische Autonomie ein. Dafür konnten sie jedoch meist im Amt bleiben und somit ihren vorinkaisch begründeten elitären Status beibehalten. Den größten Gewinn scheinen die *curacas* auf wirtschaftlicher Ebene verbucht haben zu können. Während ihren Lokalgruppen durch die staatlich eingeforderten Dienstleistungen ein Teil ihrer Produktivkräfte entzogen wurde, mit denen staatliche Projekte finanziert wurden, eröffnete sich für die *curacas* eine attraktive Bezugsquelle an Luxusgütern, die ihnen Cuzco für die Erfüllung ihrer Rolle als staatliche Funktionäre zukommen ließ. Auf religiöser Ebene mag für die *curacas* als Vertreter ihrer Lokalgruppen entscheidend gewesen sein, dass die Ausübung der traditionellen Kulte seitens der inkaischen Obrigkeit geduldet und teilweise sogar explizit gefördert wurde. Dafür nahmen sie den staatlicherseits eingeforderten Beitrag zum Unterhalt der inkaischen Religion in Kauf. Wie auf allen drei Ebenen gleichermaßen deutlich wurde, waren die Handlungen nicht nur von einer Seite aus bestimmt, d.h. von Cuzco zu den Lokalherrschern. In diesem Falle hätten die *curacas* nur eine passive Rolle gegenüber einer eingreifenden Staatsmacht erfüllt. Stattdessen zeigte sich, dass es in politischer, wirtschaftlicher wie religiöser Hinsicht ‚Verhandlungen‘ gab, in denen sich immer wieder Spielraum für die Interessen der *curacas* bot. Durch Demonstration ihrer Kooperationsbereitschaft mit Cuzco konnten sie aktiv an der Ausdehnung ihrer politischen Autorität und der Erweiterung ihrer Privilegien arbeiten.

Wie auf der wirtschaftlichen Ebene bereits angedeutet und anhand der Capacocha näher ausgeführt, scheinen im Inkastaat Rituale einen wichtigen Rahmen für die Verhandlungen zwischen inkaischer Obrigkeit und den Lokalgruppen gebildet zu

haben. Ein Zitat der Sozialanthropologin Åsa Boholm (1996:1) ist hier aufschlussreich, da es die politische Dimension von Ritualen verdeutlicht: „Participation in ritual [...] probably promotes a powerful motivation in individuals to subordinate themselves to authority.“ In Ritualen wird demnach nicht nur die Beziehung zwischen Herrscher und Untertanen performativ kommuniziert und den beteiligten Gruppen und Autoritäten ihr Platz in der Gesellschaft zugewiesen; der Synergieeffekt kollektiver Rituale sorgt überdies dafür, dass die kommunizierten Machtstrukturen von den Teilnehmern unwillkürlich verinnerlicht werden. Die verschiedenen Gruppen nehmen sich als Teil eines Ganzen wahr und identifizieren sich mit dem übergeordneten Staatsgebilde. Sich regelmäßig wiederholende Rituale wie die Capacocha im Inkareich eigneten sich also in besonderem Maße dafür, die lokalen Autoritäten auf lange Sicht an die Inkaherrschaft zu binden, da die bestehenden Beziehungen zwischen Obrigkeit und Untertanen hier immer wieder neu besiegelt wurden. Am Beispiel der Capacocha wurde zudem gezeigt, dass es auch im rituellen Kontext für die *curacas* Möglichkeiten gab, im eigenen Interesse aktiv zu werden. Insofern kann zu Recht argumentiert werden, dass die *curacas* als ‚Akteure‘ in der Arena der imperialen Politik der Inka mitwirkten.

III. 2. Ausblick

Wie stabil konnte ein Machtgefüge sein, das sich permanent der Loyalität seiner Lokalherrscher rückversichern musste, auf deren Kooperation es für den Unterhalt des Staatswesens angewiesen war? Wie im Verlauf der Arbeit deutlich wurde, war es für die Inka vorteilhaft gewesen, dass sie sich auf allen Verhandlungsebenen im Fahrwasser traditioneller andiner Institutionen und Praktiken bewegten. Sie konnten auf diese Weise leichter an die vorhandenen Strukturen anknüpfen und sie zu ihren Gunsten nutzen und erweitern. Auf der anderen Seite trieben die Verpflichtungen des redistributiven Systems, mit denen die Obrigkeit ihre lokalen Funktionäre zu entschädigen hatte, in eine Art Zwickmühle, die Rostworowski und Morris sehr anschaulich beschreiben:

The state felt pressured by the constant stream of gifts it was forced to lavish on the greater and lesser lords, the military chiefs, the priests, and the powerful wak'as [huacas]. The constant demands for compensation required by the mechanisms of reciprocity became a never-ending expense for the state. Tawantinsuyu's solution was to embark on new conquests and territorial annexations, but these in turn promoted more entreaties and gifts.

(Rostworowski und Morris 1999:843)

Angesichts der erfolglosen Eroberungskampagnen in die nördlichen Gefilde Ecuadors und Kolumbiens sowie in den Süden Chiles, welche die Eroberung in der späten Phase des Tahuantinsuyu zum stagnieren brachten, konnte das inkaische Machtgefüge leicht ins Wanken geraten: Unzufriedene Lokalautoritäten stellten eine ernsthafte Bedrohung für Cuzco dar. Berichte über Rebellionen aufgrund der großen staatlich auferlegten Tributlast sind in den Schriftquellen dennoch nur spärlich gesät. Murra (1980:113) führt einige wenige Beispiele an, darunter ein Bericht von Cieza ([1553] Buch 1, Kap. LIII): Hier wird beschrieben, wie der Lokalherrscher der Insel Puná eine Gruppe von Inka-Adeligen umbringen ließ, als von ihm gefordert wurde, für die Versorgung der inkaischen Besatzungstruppen aufzukommen. María Rostworowski (1988:242) entnahm einer Gerichtsakte („justicia 413“) aus dem *Archivo General de Indias* von Sevilla einen Nachweis, dass der *curaca* mitsamt einem Teil der Lokalbevölkerung von Quivi an der zentralperuanischen Küste mit dem Tode bestraft wurde, nachdem entdeckt worden war, dass sie mithilfe einer lokalen *huaca* Schadenszauber über den Inkaherrscher bringen wollten.

So vereinzelt derartige Beispiele auch sein mögen: Sie deuten bereits an, dass die Kompensation auf reziproker Ebene die staatlichen Forderungen an Arbeitskräften und Dienstleistungen in den Augen der Lokalherrscher und ihrer Gruppen wohl nicht immer aufwiegen konnte. Ein Blick in die Kolonialzeit gibt an dieser Stelle weiteren Aufschluss: Dass einige Gruppen wie die Huanca und Cañari sich bald nach der Ankunft der Spanier auf die Seite der europäischen Eroberer schlugen und Cuzco den Rücken kehrten, legt nahe, dass bereits vorher zumindest unterschwellige Unzufriedenheit unter den Autoritäten dieser Gruppen geherrscht haben muss. Mit ihrer raschen Abkehr von der inkaischen Obrigkeit trugen sie ihren Teil dazu bei, das inkaische Staatsgebilde zum Einsturz zu bringen: „The end of Tawantinsuyu was

also fostered by discontent among subject peoples who saw the arrival of the Europeans as an advantageous time to recover their independence“ (Rostworowski und Morris 1999:846).

Während also einige *curacas* mit ihren Lokalgruppen unmittelbar während der Eroberungsphase militärisch für eine ‚Befreiung vom Joch inkaischer Herrschaft‘ stritten, versuchten *curacas* in der Folge auch, Ansprüche auf inkaische Privilegien geltend zu machen. Der in Kapitel II.1.3. zitierte Fall eines *curaca* von Pacariqtambo, der in den 1560er Jahren erfolgreich seine inkaische Abstammung vor Gericht durchsetzte, ist hierfür ein Beispiel. Mit einer solchen Aneignung inkaischer Privilegien und dem Nachweis ihres elitären Status unter inkaischer Herrschaft waren die *curacas* darum bemüht, von den stetig wachsenden Tributforderungen im spanischen Kolonialsystem befreit zu werden. Das Motiv der *curacas* als Akteure der Geschichte, das bereits im Inkastaat nachzuvollziehen war, setzte sich also in kolonialer Zeit fort.

Als die Last des spanischen Kolonialregimes den Lokalgruppen in vollem Umfang bewusst wurde, vollzog sich allmählich eine Rückbesinnung auf die vorkoloniale Zeit. Die gemeinsame Vergangenheit unter inkaischer Herrschaft bot hier den verschiedenen ethnischen Gruppen des Andengebietes eine geeignete Identifikationsfläche in Abgrenzung zu den spanischen Kolonialherren und trug so schließlich zum Aufkommen eines panandinen Bewusstseins bei:

With growing resentment of Spanish oppression and the decline of old local loyalties, the Inca tradition emerged as the obvious symbol shared by the native peoples, which marked their common difference from the Spanish and represented their opposition to foreign domination. Ironically, it was Spanish policies as much as Inca ones that gave the former subjects of the realm a sense of Inca national identity and a degree of cultural unification in the native tradition.

(Rowe 1982:114)

Literaturverzeichnis

Adorno, Rolena

- 1982a Introduction. In: Dies. (Hg.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period* (Foreign and Comparative Studies/Latin American Series, no. 4), pp. 1-7. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.
- 1982b The Language of History in Guaman Poma's 'Nueva Corónica y Buen Gobierno'. In: Dies. (Hg.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period* (Foreign and Comparative Studies/Latin American Series, no. 4), pp. 109-135. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University
- 1987 Waman Puma: El autor y su obra. In: Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* [ca. 1615], hg. von John Murra, Rolena Adorno und George Urioste, pp. XVII-XLVII. Madrid: historia 16.

Alcina Franch, José

- 1986 Introducción. In: José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], hg. von José Alcina Franch, pp. 7-39. Madrid: historia 16.

Ballesteros Gaibrois, Manuel

- 1952 La Historia General del Perú del Mercedario Fray Martín de Murúa. *Proceedings of the 30th Congress of Americanists*:239-242. London: The Royal Anthropological Institute.
- 1978 Relación entre Fray Martín de Murúa y Felipe Huamán Poma de Ayala. In: Roswith Hartmann und Udo Oberem (Hg.), *Amerikanistische Studien* (Festschrift für Hermann Trimborn zum 75. Geburtstag), pp. 39-47. St. Augustin: Haus Völker und Kulturen, Anthropos-Institut.
- 1985a *Cultura y Religión de la América Prehispánica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- 1985b Introducción. In: Pedro de Cieza de León, *El señorío de los incas* [155?], hg. von Manuel Ballesteros Gaibrois, pp. 7-29. Madrid: historia 16.
- 1986 Introducción. In: Martín de Murúa, *Historia General del Perú* [ca. 1611], hg. von Manuel Ballesteros Gaibrois, pp. 5-25. Madrid: historia 16.

Bauer, Brian S.

- 1991 Pacariqtambo and the Mythical Origins of the Inca. *Latin American Antiquity* 2 (1):7-26.
- 1992 *The Development of the Inca State*. Austin: University of Texas Press.
- 1996 Legitimization of the State in Inca Myth and Ritual. *American Anthropologist* 98 (2):327-337.

Boholm, Åsa

- 1996 Introduction. In: Dies. (Hg.), *Political Ritual*, pp. 1-13. Göteborg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology.

Bravo Guerreira, Concepción

- 1985 La unificación andina de los Incas. In: Manuel Ballesteros Gaibrois (Hg.), *Cultura y Religión de la América Prehispánica* (Kap. XI), pp. 259-295. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Collier, George A.

- 1982 Introduction. In the Shadow of the Empire: New Directions in Mesoamerican and Andean Ethnohistory. In: George A. Collier, Renato I. Rosaldo und John D. Wirth (Hg.), *The Inca and Aztec States*, pp.1-20. New York: Academic Press.

Collier, George A., Renato I. Rosaldo and John D. Wirth (Hg.)

- 1982 *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*. New York: Academic Press.

Conrad, Geoffrey W.

- 1977 Chiquitoy Viejo: An Inca Administrative Center in the Chicama Valley, Peru. *Journal of Field Archaeology* 4:1-18.
1992 Inca Imperialism: The Great Simplification and the Accident of Empire. In: Arthur A. Demarest und Geoffrey W. Conrad (Hg.), *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, pp. 159-174. Santa Fe: School of American Research Press.

Conrad, Geoffrey W. und Arthur A. Demarest

- 1984 *Religion and Empire: The dynamics of Aztec and Inca expansionism*. Cambridge: University Press.

D'Altroy, Terence N.

- 1987 Transitions in Power: Centralization of Wanka Political Organization under Inka Rule. *Ethnohistory* 34 (1):78-102.
1992 *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington: Smithsonian Institution Press.

D'Altroy, Terence N. und Timothy K. Earle

- 1992 Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in the Inka Political Economy. In: Terry Y. LeVine (Hg.), *Inka Storage Systems*, pp. 31-61. Norman: University of Oklahoma Press.

Demarest, Arthur A und Geoffrey W. Conrad

- 1983 Ideological Adaptation and the Rise of the Aztec and Inca Empires. In: Richard M. Leventhal und Alan L. Kolata (Hg.), *Civilization in the Ancient Americas: Essays in Honor of Gordon R. Willey*, pp. 373-400. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

DIE ZEIT

- 2005 *Lexikon in 20 Bänden*, Bd. 12. Hamburg: Zeitverlag Gerd Bucerius.

Duviols. Pierre

- 1976 La Capacocha. *Allpanchis* IX, pp. 11-58.

- 1979 La Dinastía de los Incas: Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. *Journal de la Société des Américanistes* 66:67-83.
- Earle, Timothy K. und Terence N. D'Altroy
1990 The Political economy of the Inka empire: The archaeology of power and finance. In: C. C. Lamberg-Karlovsky (Hg.), *Archaeological thought in America*, pp. 183-204 (erste Taschenbuchausgabe). Cambridge: University Press.
- Espinoza Soriano, Waldemar
1987 *Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la Era del Tahuantinsuyo*. La Victoria, Peru: Amaru Editores.
- Esteve Barba, Francisco
1968 Estudio Preliminar: La historiografía peruana de interés indígena. In: Ders. (Hg.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. 209), pp. V-LXXIV. Madrid: Ediciones Atlas.
- Gareis, Iris
1987 *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft* (Münchener Beiträge zur Amerikanistik, Bd. 19). Hohenschäftlarn: Renner.
2003 *Die Geschichte der Anderen: Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700)*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Hagen, Adriana von, und Craig Morris
1998 *The Cities of the Ancient Andes*. London: Thames und Hudson.
- Hausberger, Bernd
2005 *Amerika 1492. Entdeckung, Erfindung und Konstruktion einer neuen Welt* (Arbeitsmaterial für den Interdisziplinären Lehrgang für Höhere Lateinamerikastudien – Österreichisches Lateinamerika-Institut SS 05). Elektronisches Dokument, http://www.lai.at/wissenschaft/lehrgang/semester/ss2005/rv/files/hausberger_vortrag.pdf, abgerufen am 20. 1. 2006.
- Hochbruck, Wolfgang
1991 *'I have spoken': Die Darstellung und ideologische Funktion indianischer Mündlichkeit in der nordamerikanischen Literatur* (ScriptOra 32). Tübingen: Gunter Narr.
- Hyslop, John
1984 *The Inka Road System*. Orlando: Academic Press.
1988 Las Fronteras Estatales Extremas del Tawantinsuyu. In: Tom D. Dillehay und Patricia Netherly (Hg.), *La Frontera del Estado Inca* (Proceedings 45th Congress of Americanists, BAR International Series 442), pp. 35-57. Oxford: B.A.R.

- 1990 *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.
- Idrovo, Jaime
1988 Tomebamba: Primera Fase de Conquista Incasica en los Andes Septentrionales: los Cañaris y la Conquista Incasica del Austro Ecuatoriano. In: Tom D. Dillehay und Patricia Netherly (Hg.), *La Frontera del Estado Inca* (Proceedings of the 45th Congress of Americanists, BAR International Series 442), pp. 87-104. Oxford: B.A.R.
- Jenkins, David
2001 A Network Analysis of Inka Roads, Administrative Centers, and Storage Facilities. *Ethnohistory* 48 (4):655-687.
- Julien, Catherine J.
1982 Inca Decimal Administration in the Lake Titicaca Region. In: George A. Collier, Renato I. Rosaldo und John D. Wirth (Hg.), *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, pp. 119-151. New York: Academic Press.
1993 Finding a Fit: Archaeology and Ethnohistory of the Incas. In: Michael A. Malpass (Hg.), *Provincial Inca: Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*, pp. 177-233. Iowa City: University of Iowa Press.
- Kendall, Ann
1973 *Everyday Life of the Incas*. London: B. T. Batsford.
- La Lone, Mary B. und Darrell E. La Lone
1987 The Inka State in the Southern Highlands: State Administrative and Production Enclaves. *Ethnohistory* 34 (1):47-63.
- LeVine, Terry Y.
1987 Inka Labor Service at the Regional Level: The Functional Reality. *Ethnohistory* 34 (1):14-47.
- Lumbreras, Luis
1978 Acerca de la aparición del Estado Inka. In: R. Matos Mendieta, *Actas y trabajos del III congreso peruano "El hombre y la cultura andina"* (Bd. 1), pp. 101-109. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos
1999 Andean Urbanism and Statecraft (CE. 550-1450). In: Frank Salomon und Stuart B. Schwartz (Hg.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Vol. III: South America* (Teil 1), pp. 518-576. Cambridge: University Press.
- MacCormack, Sabine
1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: University Press.

- 1999 Ethnography in South America: The First Two Hundred Years. In: Frank Salomon und Stuart B. Schwartz (Hg.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Vol. III: South America* (Teil 1), pp.96-187. Cambridge: University Press.
- Malpass, Michael A.
1993 Provincial Inca Archaeology and Ethnohistory. An Introduction. In: Ders. (Hg.), *Provincial Inca: Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*, pp. 1-13. Iowa City: University of Iowa Press.
- Martín Rubio, Maria del Carmen
1987 Prólogo. In: Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas* [1551], pp. IX-XXII. Madrid: Ediciones Atlas.
- Menzel, Dorothy
1959 The Inca Occupation of the South Coast of Peru. *Southwestern Journal of Anthropology* 15 (2):125-142.
- Middendorf, E.W.
1890 *Wörterbuch des Runa Simi oder der Keshua-Sprache*. Leipzig: Brockhaus.
- Morris, Craig
1982 The Infrastructure of Inka Control in the Peruvian Central Highlands. In: George A. Collier, Renato I. Rosaldo und John D. Wirth (Hg.), *The Inca and Aztec States*, pp.153-171. New York: Academic Press.
1985 From Principles of Ecological Complementarity to the Organization and Administration of *Tawantinsuyu*. In: Shozo Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris (Hg.), *Andean Ecology and Civilization* (Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Symposium no. 91), pp. 477-490. Tokyo: University Press.
1986 Storage, supply, and redistribution in the economy of the Inka state. In: John V. Murra, Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hg.), *Anthropological History of Andean Polities*, pp. 59-68. Cambridge: University Press.
1998 Inka Strategies of Incorporation and Governance. In: Gary M. Feinman und Joyce Marcus (Hg.), *Archaic States*, pp. 293-309. Santa Fe: School of American Research Press.
- Murra, John V.
1958 On Inca political structure. In: Verne F. Ray (Hg.), *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies*, pp. 30-41. Seattle: University of Washington, American Ethnological Society.
1962 Cloth and its functions in the Inca state. *American Anthropologist* 64 (4):710-728.

- 1964 Una apreciación etnológica de la visita. In: Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chuchuito...*[1567], hg. von Waldemar Espinoza Soriano, pp. 421-444. Lima. Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.
- 1967 La visita de los chupachu como fuente etnológica. In: Iñigo Ortiz de Zuñiga, *Visita de la provincia León de Huánuco en 1562* (Bd. 1), hg. von John Murra, pp. 381-406.
- 1968 An Aymara Kingdom in 1567. *Ethnohistory* 15 (2):115-151.
- 1972 El “control vertical” de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. In: Iñigo Ortiz de Zuñiga, *Visita de la provincia León de Huánuco en 1562* (Bd. 2), hg. von John Murra, pp. 427-468.
- 1980 *The Economic Organization of the Inka State* (Research in Economic Anthropology, Supplement 1). Greenwich: JAI Press.
- 1982 The Mit’a obligations of Ethnic Groups to the Inka State. In: George A. Collier, Renato I. Rosaldo und John D. Wirth (Hg.), *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, pp. 237-262. New York: Academic Press.
- 1985 The Limits and Limitations of the “Vertical Archipelago” in the Andes. In: Shozo Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris (Hg.), *Andean Ecology and Civilization* (Papers from Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Symposium no. 91), pp. 15-20. Tokyo: University of Tokyo Press.
- 1986 The expansions of the Inka state: armies, war, and rebellions. In: John V. Murra, Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hg.), *Anthropological History of Andean Politics*, pp. 49-58. Cambridge: University Press.
- Murra, John V. und Nathan Wachtel
 1986 Introduction. In: John V. Murra, Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hg.), *Anthropological History of Andean Politics*, pp. 1-8. Cambridge: University Press.
- Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hg.)
 1986 *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge: University Press.
- Netherly, Patricia J.
 1988 El Reino de Chimor y el Tawantinsuyu. In: Tom D. Dillehay und Patricia Netherly (Hg.), *La Frontera del Estado Inca* (Proceedings 45th Congress of Americanists, BAR International Series 442), pp. 105-129. Oxford: B.A.R.
- Niles, Susan A.
 1999 *The Shape of Inca History: Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Nowack, Kerstin
 1990 Das Kriegswesen der Inka nach Pedro de Cieza de León. *Bonner Amerikanistische Studien* 17:1-142.
 1998 The Intentions of the Author: Juan de Betanzos and the “Suma y Narración de los Incas.” *Bonner Amerikanistische Studien* 30:513-526.

Oberem, Udo

- 1980 Götterdämmerung in den Anden – Glück und Ende des Inka-Reiches. Das Tahuantinsuyu: Probleme, Rätsel und Erfahrungen. In: Rudolf Pörtner und Nigel Davies (Hg.), *Alte Kulturen der Neuen Welt: Neue Erkenntnisse der Archäologie*, pp. 389-420. Düsseldorf: Econ.

Pietschmann, Richard

- 1906 Einleitung. In: Ders. (Hg.), *Die Geschichte des Inkareiches von Pedro Sarmiento de Gamboa* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Bd. VI), pp. III-CXVIII. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Polanyi, Karl

- 1957 The Economy as Instituted Process. In: Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg und Harry W. Pearson (Hg.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, pp.243-270. Glencoe: The Free Press und The Falcon's Wing Press.

Reinhard, Johan

- 1992 An Archaeological Investigation of Inca Ceremonial Platforms on the Volcano Copiapo, Central Chile. In: Nicholas J. Saunders (Hg.), *Ancient America: Contributions to New World Archaeology*, pp. 145-172. Oxford: Oxbow Books.
- 2002 A High Altitude Archaeological Survey in Northern Chile. *Revista de Antropología Chilena* 34 (1):85-99.

Romero, Carlos A.

- 1916 El Licenciado Juan Polo de Ondegardo. In: Horacio H. Urteaga (Hg.), *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas por el Licenciado Polo de Ondegardo [1571]*, pp. XV-XXXVI. Lima: Sanmartí y Ca.

Rostworowski de Diez Canseco, María

- 1960 Succession, Cooption to Kingship, and Royal Incest among the Inca. *Southwestern Journal of Anthropology* 16 (4):417-427.
- 1970 Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: Un documento y unos comentarios. *Revista Española de Antropología Americana* 5:135-177.
- 1977 *Etnía y sociedad: Costa peruana prehispánica* (Historia Andina 4). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1978 Una hipótesis sobre el surgimiento del Estado Inca. In: R. Matos Mendieta, *Actas y trabajos del III congreso peruano "El hombre y la cultura andina"* (Bd. 1), pp. 89-100. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1983 *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1988 *Historia del Tahuantinsuyu* (Historia Andina 13). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, María und Craig Morris

- 1999 The Fourfold Domain: Inka Power and its Social Foundations. In: Frank Salomon und Stuart B. Schwartz (Hg.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Vol. III: South America* (Teil 1), pp. 769-863. Cambridge: University Press.

Rowe, John H.

- 1945 Absolute Chronology in the Andean Area. *American Antiquity* 10 (3):265-284.
- 1946 Inca culture at the time of Spanish conquest. *Handbook of South American Indians* 2:183-330.
- 1982 Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire. In: George A. Collier, Renato I. Rosaldo and John D. Wirth, *The Inca and Aztec States*, pp. 93-118. New York: Academic Press.

Salomon, Frank

- 1982 Chronicles of the Impossible: Notes of three Peruvian Indigenous Historians. In: Rolena Adorno (Hg.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period* (Foreign and Comparative Studies/Latin American Series, no. 4), pp. 9-33. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.
- 1986 *Native lords of Quito in the age of the Incas: The political economy of north Andean chiefdoms*. Cambridge: University Press.
- 1991 Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript. In: *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, übers. aus dem Quechua von Frank Salomon und George L. Urioste, pp. 1-38. Austin: University of Texas Press.
- 1999 Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources. In: Frank Salomon und Stuart B. Schwartz (Hg.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Vol. III: South America* (Teil 1), pp. 19-95. Cambridge: University Press.

Schaedel, Richard P.

- 1978 Formation of the Inca State. In: R. Matos Mendieta, *Actas y trabajos del III congreso peruano "El hombre y la cultura andina"* (Bd. 1), pp. 112-156. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Scharlau, Birgit

- 1986 Altindianische Oralkultur zwischen Bilderschrift und Alphabet. In: Birgit Scharlau und Mark Münzel (Hg.), *Qellqay: Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*, pp. 11-154. Frankfurt: Campus Verlag.

Schreiber, Katharina J.

- 1987 Conquest and Consolidation: A Comparison of the Wari and Inka Occupations of a Highland Peruvian Valley. *American Antiquity* 52 (2):266-284.

Schweitzer, Dagmar

1990 Das Kriegswesen der Inka nach Felipe Guaman Poma de Ayala. *Bonner Amerikanistische Studien* 17: 143-201.

Stanish, Charles

1997 Nonmarket Imperialism in the Prehispanic Americas: The Inka Occupation of the Titicaca Basin. *Latin American Antiquity* 8 (3):195-216.

Steiner, Michael

1992 *Guamán Poma de Ayala und die Eroberer Perus: Indianischer Chronist zwischen Anpassung und Widerstand* (Schrift des BDKJ-Perubüros, Bund der Deutschen Katholischen Jugend). Saarbrücken: Breitenbach Publishers.

Thompson, Donald E. und John V. Murra

1966 The Inca Bridges in the Huánuco Region. *American Antiquity* 31 (5):632-639.

Turner, Victor W.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge und Keagan Paul.

Urbano, Henrique

1988 Introducción. In: C. de Molina und C. de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas*, hg. von Henrique Urbano und Pierre Duviols, pp. 9-41. Madrid: historia 16.

Urioste, George L.

1982 The Editing of Oral Tradition in the Huarochirí Manuscript. In: Rolena Adorno (Hg.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period* (Foreign and Comparative Studies/Latin American Series, no. 4), pp. 101-108. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.

Urton, Gary

1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.

Villamarín, Juan und Judith Villamarín

1999 Chiefdoms: The Prevalence and Persistence of "Señoríos Naturales" 1400 to European Conquest. In: Frank Salomon und Stuart B. Schwartz (Hg.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Vol. III: South America* (Teil 1), pp. 577-667. Cambridge: University Press.

Wachtel, Nathan

1982 The Mitimas of the Cochabamba Valley: The Colonization Policy of Huayna Capac. In: Collier, Rosaldo und Wirth (Hg.), *The Inca and Aztec States*, pp.199-235. New York: Academic Press.

Wedin, Åke

1963 *La Cronología de la Historia Incaica*. Madrid: Insula.

1966 *Critical Studies on Inca History*. Uppsala: Almqvist und Wiksells.

Zuidema, R. Tom

1964 *The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.

1982 Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization. In: George A. Collier, Renato I. Rosaldo und John D. Wirth (Hg.), *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, pp. 419-458. New York: Academic Press.

Primärquellen

Acosta, José de

[1590] 1986 *Historia natural y moral de las Indias*, hg. von José Alcina Franch. Madrid: historia 16.

Betanzos, Juan de

[1551] 1987 *Suma y narración de los Incas*. Vorwort, Transkription und Anmerkungen von Maria del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

Cieza de León, Pedro de

[155?] 1985 *El señorío de los incas*, hg. von Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: historia 16.

[1553] 1984 *La crónica del Perú*, hg. von Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: historia 16.

La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrucción de S. M. que a

[1582] 1965 la dicha provincia se invió de molde. *Relaciones Geográficas de Indias* 1 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. 183), pp. 166-175. Madrid: Ediciones Atlas.

Diez de San Miguel, Garci

[1567] 1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito [...] en el año 1567*, hg. von Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.

Garcilaso de la Vega, El Inca

[1609] 1991 *Comentarios Reales de los Incas* (Bd. 1 und 2), hg. von Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Hernández Príncipe, Rodrigo

[1621] 1986 Idolatría del pueblo de Ocros cabeza desta comunidad. In: Pierre Duviols (Hg.), *Cultura Andina y Represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, pp. 461-475. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas."

[1622] 1986 Idolatrías en Recuay, Provincia de Huailas. In: Pierre Duviols (Hg.), *Cultura Andina y Represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, pp. 483-507. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas."

The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion.

[1608?] 1991 übers. aus dem Quechua von Frank Salomon und George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.

Molina de Cuzco, Cristóbal

[ca. 1575] 1988 *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, hg. von Henrique Urbano and Pierre Duviols. Madrid: historia 16.

Murúa, Martín de

[ca. 1611] 1986 *Historia general del Perú*, hg. von Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: historia 16.

Ortíz de Zuñiga, Iñigo

[1562] 1967 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562* (Bd. 1): *Visita de las cuatro waranqa de los Chupachu*, hg. von John V. Murra. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

[1562] 1972 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562* (Bd. 2): *Visita de los Yacha y mitmaqkuna cuzqueños encomendados en Juan Sanchez Falcon*, hg. von John V. Murra. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz

[1613] 1968 Relación de antigüedades deste Reyno del Perú. In: Francisco Esteve Barba (Hg.), *Crónicas Peruanas de Interés Indígena* (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. 209), pp. 279-319. Madrid: Ediciones Atlas.

Polo de Ondegardo, Juan

[ca. 1559] 1916 Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo. *Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú, Bd. 3*, pp. 3-43. Lima: Sanmartí y Ca.

[1571] 1916 Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. *Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú, Bd. 3*, pp. 45-188. Lima: Sanmartí y Ca.

[1571] 1917 Verdadero y legítimo dominio de los Reyes de España sobre el Péru. *Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú*, Bd. 4, pp. 95-138. Lima: Sanmartí y Ca.

Poma de Ayala, Felipe Guaman

[ca. 1615] 1987 *Nueva crónica y buen gobierno*, hg. von John V. Murra, Rolena Adorno und Jorge L. Urioste. Madrid: historia 16.

Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos. *Relaciones Geográficas de Indias* 1 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. 183), pp. 181-204. Madrid: Ediciones Atlas.

Relación de la provincia de los Pacajes. *Relaciones Geográficas de Indias* 2 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. 183), pp.334-341. Madrid: Ediciones Atlas.

Relación fecha por el corregidor de los Chumbivilcas don Francisco de Acuña, por [1586] 1965 mandado des su Ex.a del señor don Fernando de Torres y Portugal, visorrey desto reynos, para la discrepción de las Indias que su majestad manda hacer. *Relaciones Geográficas de Indias* 2 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. 183), pp. 310-325. Madrid: Ediciones Atlas.

Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, [1557] 1965 llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della. *Relaciones Geográficas de Indias* 1 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. 183), pp.176-180. Madrid: Ediciones Atlas.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

[1572] 1906 Segunda parte de la historia general llamada Indica.... In: Richard Pietschmann (Hg.), *Die Geschichte des Inkareiches von Pedro Sarmiento de Gamboa* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Bd. VI), pp. 1-134. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

Darmstadt, den 31. 10. 2006