

Richard Herzog

Nahua-Stimmen aus dem kolonialen Zentralmexiko

**Für das Überleben ihrer politisch-
gesellschaftlichen Überzeugungen**



Richard Herzog

Nahua-Stimmen aus dem kolonialen Zentralmexiko

HISTORAMERICANA

Herausgegeben von
Debora Gerstenberger, Michael Goebel,
Hans-Joachim König und Stefan Rinke

Band 54

Wissenschaftlicher Beirat

Pilar González Bernaldo de Quiros (Université de Paris)

Sandra Kuntz Ficker (El Colegio de México)

Federico Navarrete Linares (Universidad Nacional Autónoma de México)

Thiago Nicodemo (Universidade Estadual de Campinas)

Scarlett O'Phelan (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Ricardo Pérez Montfort (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social,
México)

Eduardo Posada-Carbó (University of Oxford)

Hilda Sabato (Universidad de Buenos Aires)

Rafael Sagredo Baeza (Universidad Católica de Chile)

Lilia Moritz Schwarcz (Universidade de São Paulo)

Richard Herzog

Nahua-Stimmen aus dem kolonialen Zentralmexiko

Für das Überleben ihrer politisch-gesellschaftlichen
Überzeugungen

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Satz: Richard Herzog
Umschlagsgestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlagmotiv: Johann Moritz Rugendas, Die Pyramiden von Teotihuacan (1831–1834), <https://recherche.smb.museum/detail/1378057>, Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett / Dietmar KatzPublic Domain
Mark 1.0, PDM 1.0 Deed | Public Domain Mark 1.0 Universell | Creative Commons

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64008-9
ISBN E-Book (PDF): 978-3-534-64023-2

Parallele Veröffentlichung auf dem Refubium der Freien
Universität Berlin: <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-43546>

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen
(Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im
Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY International 4.0
(»Attribution 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie
dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz
zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

<i>Abbildungsverzeichnis</i>	9
<i>Danksagung</i>	13
<i>Glossar</i>	15
<i>Bemerkung zur Nahuatl-Schreibweise</i>	19
I Einleitung.....	20
1 Forschungsstand: Hin zu indigener <i>agency</i>	26
1.1 Autoren indigener Abstammung	31
1.2 Fernando de Alva Ixtlilxochitl und Domingo de Chimalpahin.....	33
1.3 Eine globale Nahua-Geschichtsschreibung	39
2 Methodologie: Translokalität, <i>indioscapes</i> und <i>elsewheres</i>	43
3 Vorgehen und Aufbau der Arbeit	48
Teil I	
Politische Organisation, Geschichtsschreibung und Zeitlichkeit	
II Soziopolitische Einheiten und Rollen	53
1 Das vorkoloniale Tal von Mexiko	53
1.1 <i>Altepetl</i> und <i>sub-altepetl</i>	57
1.2 Adel: <i>Tlatoque</i> , <i>teuctli</i> und <i>pilli</i>	65
2 Frühneuzeitliches Spanien und Spanischamerika.....	68
2.1 Herrschaft und Zugehörigkeit: <i>Nación</i> , <i>patria</i> und <i>naturaleza</i>	68
3 Früh-koloniales Tal von Mexiko	78
3.1 Regionale Organisation	79
3.2 Urbanität: <i>Ciudad</i> , <i>pueblo</i> und <i>altepetl</i>	82
3.3 Lokale Verwaltung und indigene Eliten.....	85
4 Zwischenfazit.....	92
III Einheimische Geschichtsschreibung	96
1 Genres, Schriftlichkeit und Autorschaft.....	97

1.1 Konstruktion von Wissenshierarchien	102
2 Europäische Bildung und „ <i>Nahua Christianity</i> “	105
2.1 Amerikanische Vorsehung	109
2.2 Ein goldenes Zeitalter der Nahua-Literatur	112
3 Der klassische Kanon in der „Neuen Welt“	115
4 Koloniale Zensur und der Oberste Chronist Amerikas	120
5 Zwischenfazit	127
IV Temporalität und Erzählstruktur bei Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin.....	129
1 Nahua-Zeitvorstellungen und ihr kolonialer Wandel.....	130
1.1 „Die Neue Welt ist das Ende der Welt“: Vorsehung und Millenarismus in Neuspanien.....	135
2 Temporalität bei Alva Ixtlilxochitl.....	142
3 Temporalität bei Chimalpahin	150
3.1 Biblische Zeitlichkeit.....	150
3.2 Mesoamerikanische Zeitlichkeit	160
4 Autorenstimme: Monophonie und Polyphonie.....	168
5 Zwischenfazit	172

Teil II

Politische Vorstellungen zum vorkolonialen Tal von Mexiko

V Fernando de Alva Ixtlilxochitls Tezcoco	175
1 Biographischer Hintergrund.....	175
2 Acolhua-Kodizes als Hauptquellen der Historia	181
3 Vergleich zwischen der <i>Historia de la nación chichimeca</i> und Alva Ixtlilxochitls Quellen	188
3.1 Chichimeken und Acolhua	188
3.2 Geographische Ausbreitung: Anahuac als Neuspanien.....	194
4 Politische Terminologie – <i>altepetl</i> als <i>nación</i>	199
5 Nezahualcoyotl als Hauptdarsteller der <i>Historia</i>	206
5.1 Landformen und Nezahualcoyotls Landverteilung.....	209
5.2 Nezahualcoyotl als Herrscher und Richter	213
5.3 Nezahualcoyotl als „amerikanischer David“ und Proto-Christ.....	219

6 Zwischenfazit.....	231
VI Domingo de Chimalpahins Chalco.....	232
1 Ein Leben in einem Namen.....	232
1.1 Chimalpahins Quellen und Werke	238
2 <i>Altepetl</i> , <i>tlayacatl</i> und <i>calpulli</i> in Chalco	244
3 <i>Tlatoque</i> und <i>tlahtocayotl</i>	254
3.1 <i>Macehualtin</i> und <i>pipiltin</i>	258
4 Die Ansiedlung der Tenanca.....	260
4.1 Berg und See: Das Gründungswunder von Tzacualtitlan Tenanco	264
5 Matrilinealität in Chalco	270
5.1 Adlige Frauen und Herrscherinnen aus Chalco-Amecameca	273
6 Zwischenfazit.....	279
Teil III	
Politische Vorstellungen im frühen Neuspanien	
VII Fernando de Alva Ixtlilxochitl und das cacicazgo von San Juan Teotihuacan.....	283
1 Ixtlilxochitl II als beispielhafter Herrscher.....	283
1.1 Militärische und religiöse Unterstützung der Spanier	283
1.2 Im Vergleich mit spanischen Quellen	292
1.3 Exkurs: Selbstdarstellung und iberische Genres (<i>relaciones de méritos</i>)	296
1.4 Einfluss der <i>relaciones de méritos</i>	299
2 Die Acolhua im Vergleich zur europäischen Antike	304
2.1 Aufwertung der Nahuatl anhand der Römer	304
2.2 Nebeneinanderstellungen von Ereignissen, Personen und Daten	309
3 Prophezeiung als Kolonialismus-Kritik.....	315
3.1 In der <i>Historia</i>	315
3.2 Im <i>Compendio</i>	320
4 Zwischenfazit.....	326
VIII Domingo de Chimalpahin und die vier Weltteile.....	328
1 Soziopolitische Rollen	330

1.1 Beamte und <i>tlatoque</i>	330
1.2 Vizekönige.....	335
1.3 Herzöge und Hochadel.....	339
1.4 <i>Tlatoque, reyes</i> und <i>tlahlocayotl</i>	343
1.5 <i>Huey tlatoani</i> und <i>emperador</i>	355
2 Soziopolitische Einheiten	361
2.1 Mexiko-Stadt.....	362
2.2 Städte und Paläste: <i>Altepetl, ciudad</i> und <i>tecpilaltepetl</i>	364
2.3 Kirchliche Organisation: Bistümer und <i>metropoli</i>	378
2.4 Reiche: <i>tlahtoaaltepetl</i> und <i>cemanahuac</i>	380
3 Zwischenfazit	393
IX Anahuac in der Welt, die Welt in Anahuac.....	396
1 Europa in Anahuac.....	398
2 Anahuac in der Welt	405
3 Die Welt in Anahuac.....	413
X Perspektiven.....	420
<i>Abkürzungen</i>	427
<i>Bibliographie</i>	429
<i>Namensregister</i>	451

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Der Aztekische Dreibund, maximale Ausbreitung um 1519.....	55
Abbildung 2: See Tezcoco mit anliegenden Städten, ca. 1519.....	56
Abbildung 3: Diego Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, folio 242r., 1585 (University of Glasgow Archives & Special Collections)	126
Abbildung 4: Stammbaum des Fernando de Alva Ixtlilxochitl	177
Abbildung 5: Tintenzeichnung von Doña Ana Cortés Ixtlilxochitl, unbekannter Künstler, Jahrhundert (Archivo General de la Nación, Mexiko-Stadt).....	179
Abbildung 6: Codex Xolotl, folio 1r. (Bibliothèque nationale de France, Paris).....	185
Abbildung 7: Mapa Quinatzin, oberes Feld (Bibliothèque nationale de France, Paris).....	191
Abbildung 8: Codex Ixtlilxóchitl, folio 106r., ca. 1582 (Bibliothèque nationale de France, Paris)....	206
Abbildung 9: Litograph nach der Mapa Quinatzin, mittleres Feld (Bibliothèque nationale de France, Paris)	215
Abbildung 10: Mapa de las aguas que por el círculo de 90 leguas vienen a la laguna de Tescuco y de la extensión que está y la de Chalco tenían [...], Don Joseph Francisco de Cuevas Aguirre y Espinosa, 1748 (Archivo General de Indias, Sevilla)	247
Abbildung 11: Codex Mendoza, folio 2r.: Gründung von Tenochtitlan (Bodleian Library, Oxford)	267
Abbildung 12: Plaza Mayor de la ciudad de México y de los edificios y calles adyacentes, ca. 1596 (Archivo General de Indias, Sevilla)	365
Abbildung 13: Americae nova Tabula: Nieuwe kaart van Amerika. Willem Janszoon Blaeu, 1617 (Archivo General de Indias, Sevilla)	385

Geleitwort

Laudation für den Preis der Zeitschrift für Weltgeschichte 2022¹

Die an der Justus-Liebig-Universität Gießen eingereichte Dissertation von Richard Herzog untersucht Formen und Auswirkungen kultureller Transfers im kolonialen Neuspanien an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. Anhand von zwei indigenen Autoren aus den Nahuatl-Völkern – Alva Ixtlilxochitl und Domingo Chimalpahin – untersucht Herzog im Sinn einer transkulturellen Ideengeschichte, intellektuelle und kulturelle Behauptungs- und Adaptationsstrategien der indigenen Bevölkerung in einer Phase, in der sich die kolonialen Gewaltmechanismen einerseits sowie die demografischen Krisen andererseits in Neuspanien deutlich verschärften und somit den Weiterbestand indigener Lebenswelten massiv in Frage stellten. Mit der Fokussierung intellektueller indigener agency beabsichtigt der Autor, einen Perspektivenwechsel vorzunehmen, mit dem Ziel der „Situierung von Indigenen als Subjekten in Weltgeschichte und globaler Geschichtsschreibung“ (19). Dies beinhaltet theoretische und methodische Implikationen für die Globalgeschichte in den Amerikas, reicht aber über diese Weltregion hinaus und spricht allgemein relevante Fragen des Faches an: Hier sticht die Kritik an konzeptionellen Schwächen sowie dem anglozentrierten Fokus heraus (22, 425). Insgesamt wendet sich Herzog sowohl gegen die „in der Forschung [vertretene] frühere Interpretationen einer umwälzenden Machtübertragung und einer sofortigen und totalen spanischen Vorherrschaft“ als auch „Behauptungen einer linguistischen und kognitiven ‚Unvergleichbarkeit‘ der Amerikas oder einer angeblichen ‚Akkulturation‘ der Indigenen“ (20).

Die Arbeit folgt bei diesem Unterfangen einer dekolonialen und translokalen Perspektive, die der Autor durch eine gelungene Verknüpfung diverser Ansätze – beispielsweise der *decoloniality* Mignolos, der *translocality* nach Freitag und Oppen, sowie der Neupositionierung Hispanoamerikas in der frühneuzeitlichen Globalisierung nach Gruzinski – zu einem stringenten und multifokalen Analyserahmen entwickelt. Durch eine Analyse eines überlegt ausgewählten und beeindruckend breit gefächerten Quellenkorpus seiner beiden Protagonisten sowie einer Vielzahl an zusätzlichen Schriften, Verwaltungsdokumenten und Briefen geht

¹ Die vorliegende Laudatio erscheint in der nächsten Ausgabe der ZWG – Zeitschrift für Weltgeschichte (Peter Lang Group AG). Sie ist im Open Access verfügbar unter <https://www.ingentaconnect.com/content/plg/zfw>.

Herzog der Frage nach, wie die beiden indigenen Autoren Geschichte und Gegenwart der indigenen Nahua-Bevölkerungen im Tal von México im Kontext kolonialer Hierarchien und Zwangsmechanismen einerseits sowie der Aneignung der durch die Kolonisierung hervorgebrachten kulturellen Prägungen andererseits beschrieben. Dieses Programm setzt Herzog in sieben empirischen Kapiteln um, die in drei inhaltlich gegliederte Teile unterteilt sind: Dabei liegt der Schwerpunkt auf dem Einfluss christlicher wie auch säkularer spanischer Konzepte, insbesondere im Bereich der soziopolitischen Sprache der spanischen Kolonialverwaltung und der komplexen intertextuellen Transfers und Aneignungen von Autoren aus Antike und Renaissance sowie zeitgenössischen kirchlichen Gelehrten sowohl in Neuspanien als auch im europäischen Spanien.

Methodisch leistet Herzog eine überaus gründlich und akribisch gearbeitete Text- und Diskursanalyse, die mit großer Präzision und im engen Dialog mit verschiedenen Quellen und der Forschungsliteratur anhand konkreter Textstellen die verschiedenen Schichten von Narrativen und Darstellungsweisen einzelner Autoren herausarbeitet, um das gestalterische Wirken seiner beiden Protagonisten sichtbar zu machen. Die herausgearbeiteten Leitlinien zeigen, wie beide indigene Autoren die spanischen Dispositive zur kulturellen wie sozialen Selbstbehauptung nützlich machten – etwa, indem die Parallelen der Nahua-Völker zum Christentum akzentuiert oder dem spanischen Eroberungs- und Zivilisierungsdiskurs der Boden entzogen wird. Bei dieser Darstellung kommt es mitunter zur Verdrehung historischer Tatsachen durch Ixtlilxochitl und Chimalpahin, wie Herzog durch den Vergleich mehrerer Quellen belegen kann (280–282).

Herzog legt insgesamt eine überzeugende Verflechtungsgeschichte vor, die mit eurozentrischen Beschreibungsmustern bricht und dabei die Machthierarchien nicht aus den Augen verliert – nicht nur die Auswirkungen von Kolonialherrschaft auf die indigene Bevölkerung werden thematisiert, sondern die Verlagerung der Perspektive auf beide indigene Akteure sowie ihre vielfältigen Milieus verdeutlicht, die von Dominikanern und Franziskanern über den Deutschen Enrique Martínez bis hin zu in Japan tätigen Missionaren sowie japanischen Einwanderern reichten. Diese vielfältigen Einflüsse der kolonialen Situation nutzten Ixtlilxochitl und Chimalpahin zur Gestaltung der sozialen wie intellektuellen Verhältnisse. Das Einschreiben in die Machtdispositive der neuen imperialen Zentren war eine Ebene der Anpassung und Selbstbehauptung, welche sich mit dem Bewahren der kulturellen und historischen Identität und Erinnerung an die Nahua-Völker fortsetzte.

Damit wird perspektivisch Neuland betreten, insbesondere indem Kulturtransfer mit Gewaltherrschaft, Versklavung – auch in ihrer transatlantischen Dimension – und globalen Perspektiven in Verbindung gebracht werden, die Europa realistisch positionieren, ohne es weder zu überhöhen noch auszublenden. Dieser reflektierte translokale Zugang gilt auch für die Kontextualisierung und kritischen Einordnung der Handlungs- und Diskursstrategien der

beiden Hauptakteure. So verweist Herzog wiederholt darauf, dass beide Gelehrten nicht nur die kulturelle Bewahrung ihrer Herkunftskulturen im Blick hatten, sondern es ihnen durchaus auch um das Vorbringen persönlicher Anliegen gegenüber der spanischen Verwaltung ging. Ganz im Zeichen der Anpassung an die spanische Belohnungsökonomie forderten Ixtlixochitl und Chimalpahin mit Verweis auf historische Kontinuitäten die Anerkennung adeliger Titel und traten dabei durchaus auf Augenhöhe mit der spanischen Verwaltung auf. Damit vermeidet Herzog eine dichotome Deutung und einseitige emphatische Verklärung beider Akteure, betrachtet diese vielmals in ihrer Differenziertheit und Komplexität.

Insgesamt sind es die theoretischen Perspektiven, die methodologische Umsetzung und die präzisen und differenzierten Interpretationen der Arbeit, welche den Herausgebendenkreis der Zeitschrift für Weltgeschichte überzeugten, Richard Herzogs Dissertation mit dem Preis für global- und weltgeschichtliche Arbeiten für das Jahr 2022 auszuzeichnen: Wir gratulieren Richard Herzog zu seiner hervorragenden Dissertation und verleihen dem Wunsch Ausdruck, diese möge in naher Zukunft auch in publizierter Form vorliegen.

Klemens Kaps (Johannes Kepler Universität Linz)

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde mit dem Preis der Zeitschrift für Weltgeschichte 2022 ausgezeichnet.

Dies ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im November 2021 am Fachbereich 04 für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen verteidigt habe. Die Dissertation spiegelt in vielerlei Hinsicht einen Reflexionsprozess wider: über eine vergangene Zeit und darüber, wie Menschen Sie erlebt haben mögen. Nicht zuletzt war sie auch eine Auseinandersetzung mit mir selbst, mit unvorhersehbaren Herausforderungen. Ich hätte mir keine verlässlicheren Weggefährten als Domingo de Chimalpahin und Fernando de Alva Ixtlilxochitl für diese Jahre wünschen können. Sie zeigten mir, dass was wir Geschichte nennen sich letztlich aus den ganz alltäglichen Erfahrungen, Hoffnungen und Ideen einzelner Personen zusammensetzt. Aber auch, dass diese Geschichte viel unmittelbarer mit unserer Gegenwart verbunden ist, als man es sich oft wünschen mag.

In erster Linie bin ich meinen Betreuern, Horst Carl und Nikolaus Böttcher, für ihre unschätzbaren Ratschläge und ihre Unterstützung während meiner Promotion äußerst dankbar. Ihr immenses Wissen und ihre umfangreiche Erfahrung haben mich in diesen Jahren meiner akademischen Forschung ermutigt. Die Möglichkeit in Gießen unterrichten und in Berlin meine Forschung präsentieren zu können war überaus bereichernd für meinen Überlegungsprozess.

Mein Dank gilt dem International Graduate Centre for the Study of Culture, Gießen (GCSC), für die Möglichkeit, meine Promotion an der Universität Gießen zu absolvieren. Der Austausch mit den Kolleg*innen am GCSC hat meine Forschung um interdisziplinäre Ebenen erweitert. Die Mittel zur Unterstützung dieser Forschung waren unabdingbar. Ein Stipendium des Deutschen Akademischen Austauschdiensts ermöglichte mir die Arbeit im Archivo General de la Nación in Mexiko-Stadt. Besonders dankbar bin ich zudem für die Forschungsstipendien des GCSC, die es mir ermöglichten, zusätzliches Archivmaterial im Archivo General de Indias, Sevilla, zu sammeln.

Ein großzügiges Doktorandenstipendium am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz war äußerst hilfreich in der Schreibphase, ebenso wie die dortigen Diskussionen und Veranstaltungen. Ich danke Thomas Weller für seine Hilfe als Mentor am IEG und für wertvollen Rat zu Manuskript-Kapiteln. Dank schulde ich des Weiteren den Kolleg*innen, die weitere Teile des Manuskripts gelesen und zugleich meine Sichtweise darauf vertieft haben:

Antje Gunsenheimer (Bonn) und Manfred Sing (Mainz). Bedanken möchte ich mich außerdem bei Johanna Heepe und Moritz Kläger (Marburg) für ihre sehr sorgfältige und gewissenhafte Hilfe bei Format und Layout des Buches.

Stefan Rinke und den Herausgeber*innen der Reihe *Historamericana* danke ich herzlichst für die Aufnahme meiner Arbeit. Überdies ist die Unterstützung am Sonderforschungsbereich/ Transregio 138 „Dynamiken der Sicherheit. Formen der Versicherheitlichung in historischer Perspektive“ für die Drucklegung und meine derzeitige Forschung von grundlegender Bedeutung, nicht zuletzt über einen generösen Druckkostenzuschuss. Geehrt fühle ich mich über die Verleihung des Preises der Zeitschrift für Weltgeschichte 2022 durch den Verein für Geschichte des Weltsystems, dessen Vorstand ich meinen besonderen Dank aussprechen möchte. Mein Dank geht darüber hinaus an Jan-Pieter Forßmann für die gewissenhafte Betreuung der Drucklegung beim Herder Verlag und der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (wbg).

Mein herzlicher Dank gilt Hans, Astrid und Alice Herzog für ihre liebe Unterstützung vor und während dieses Projekts. Hervorheben möchte ich Astrid Herzogs ausführliche Korrekturen, die meine Arbeit erneut sehr bereichert haben. Schließlich möchte ich mich bei Lie und Fallon für ihre Begleitung, Geduld und ihr unerschütterliches Vertrauen von ganzem Herzen bedanken, ohne die das Projekt nicht vorstellbar gewesen wäre: *merci de m'avoir ouvert à un autre monde.*

Gießen, April 2024

Richard Herzog

Glossar

Spanische und Nahuatl-Begriffe

alcalde mayor. Ein Bezirksbeamter, ähnlich wie *corregidor*.

altepetl. Nahuatl-Begriff für eine zusammenhängende territoriale Einheit, manchmal als Stadtstaat übersetzt. Wörtlich: „Wasser-Berg“. In kolonialzeitlichen Nahuatl-Dokumenten wird *altepetl* oftmals für große Gebiete wie Mexiko-Stadt verwendet.

audiencia. Höchste juristische Instanz im kolonialen Spanischamerika, gleichzeitig der wichtigste Rat für den Vizekönig. Die Fälle wurden in Straf- und Zivilangelegenheiten unterteilt. Das Zuständigkeitsgebiet des Gerichts trug ebenfalls diesen Namen, zum Beispiel *Audiencia de México*.

cabecera. Bestandteil des spanischen *cabecera-sujeto*-Systems, wonach in jeder Provinz eine Haupt-Stadt (*cabecera*) mehreren kleineren Untereinheiten vorstand, darunter vor allem *sujetos*, *estancias* und *barrios*.

cabildo. Gesetzlicher Vertreter der Gemeinde – und ihrer landbesitzenden Haushaltsvorstände (*vecinos*) – gegenüber der Krone. In Spanischamerika wurden separate *cabildos* für Spanier und Kreolen einerseits sowie für die indigene Bevölkerung andererseits (*cabildos de Indios*) eingerichtet.

cacique. Titel eines indigenen Adligen, Herrschers oder Anführers in einer Region unter spanischer Kontrolle. Weibliche Form: *cacica*.

calpulli (auch als „*barrio*“ übersetzt). Bezeichnung für eine Gebietseinheit, die oft auf Verwandtschaft basiert. Kleinerer Bestandteil eines *tlayacatl* oder sub-*altepetl*.

castas. Das von den Spaniern auferlegte ethnische Klassifizierungssystem in Lateinamerika. Das Wort *casta* bezog sich im Singular auf eine Person mit gemischter Ethnie. Eine wörtliche Übersetzung ist „Kaste“.

cédula. Ein schriftlicher Befehl, oft vom König oder dem königlichen Hof ausgestellt.

criollo(a). Kreolisch. In diesem Zusammenhang eine Person, die in Spanischamerika von zwei europäischen Eltern abstammte. In der Kolonialzeit wurde der Begriff auch in Kombination mit anderen Begriffen verwendet, um auszudrücken, dass eine Person in Amerika geboren war.

corregidor. Ein vom König ernannter Beamter, der eine *encomienda* oder eine andere Gerichtsbarkeit, die direkt von der Krone gehalten wurde, verwaltete.

encomienda. Das Recht auf Ländereien und indigene Arbeitskräfte sowie auf Tribute, das bestimmten Spaniern unter anderem als Entschädigung für ihre Teilnahme an den Eroberungskriegen oder als Anerkennung ihrer Adelstitel verliehen wurde.

gobernación. Politische Gerichtsbarkeit, die von einem Gouverneur (*gobernador*) geleitet wurde, der dem Vizekönig unterstand.

hidalgo. Ein Adliger ohne Titel; der niedrigste Adelsrang.

huey. „Groß“, zum Beispiel in *huey altepetl* oder *huey tlatoani*.

limpieza de sangre. „Reinheit des Blutes“, iberischer Vorläufer des *casta*-Systems (s. a. „*casta*“).

mayorazgo. Unveräußerlicher Grundbesitz.

macehualli (pl. *macehualtin*). Indigene Nicht-Adlige; Untertanen.

merced. Vom König an einen seiner Vasallen oder Untertanen verliehene Gabe, die ihm ein bestimmtes Amt, Privileg oder eine Ehre verleiht.

mestizo(a). Person, die von einem indigenen und einem europäischen Elternteil abstammt.

Nahuatl. Indigene Sprache, die von vielen Menschen in prähispanischer Zeit und während der Kolonialzeit in Mexiko gesprochen wurde. Die Sprache wird heute noch von mehr als einer Millionen Menschen in Mexiko genutzt, einschließlich einsprachiger Personen, die kein Spanisch sprechen.

naturaleza. Natur oder Herkunft.

oidor. Richter/Gesetzgeber einer *audiencia*.

pilli (pl. *pipiltin*). Adliger.

regidor. Ratsherr in der Stadtverwaltung.

relaciones de méritos y servicios. Ein Ego-Dokument, das die familiären Beziehungen und die Dienste aufzeichnet, die eine Person und ihre direkten Verwandten gegenüber Gott und dem Monarchen erbracht haben.

repartimiento. Verteilungssystem für Zwangsarbeit im kolonialen Spanischamerika, bei dem Indigene für öffentliche Arbeiten, wie den Bau von Kirchen, Brücken und Straßen, eingesetzt wurden.

teuhctli. Herrscher; Begriff wurde zusammen mit Herrschaftstiteln verwendet.

tecpan. Palast.

tlatoani (pl. *tlatoque*). Dynastischer Herrscher; höchste Herrschaftsposition.

tlahcayotl. Herrschaft eines *tlatoani*.

tlayacatl (auch „sub-*altepetl*“). Großer Teilbereich eines komplexen *altepetl*.

vecindad. Bürgerrechte.

vecino(a). Nachbar. Bezeichnung für einen Bewohner eines Dorfes, einer Stadt oder eines Ortes.

virrey. Vizekönig. Die Person, die ernannt wurde, um ein Vizekönigreich zu regieren (die höchste Kategorie für eine Verwaltungseinheit). Die ersten Vizekönigreiche in Spanischamerika waren Neu-Spanien (gegründet 1535) und Peru (1543), gefolgt von Neu-Granada (1717) und Río de la Plata (1776).

villa. Status, der einer Siedlung und ihrem Hinterland vom König verliehen wurde und der ihre geringere Größe und Bedeutung ausdrückt (im Vergleich besonders zur „*ciudad*“).

Bemerkung zur Nahuatl-Schreibweise

Die Schreibweise ist an den kolonialzeitlichen Quellen orientiert und folgt damit einem in der US-amerikanischen Forschung weitverbreiten Ansatz.² Daher werden die aus dem Spanischen übernommenen Akzente weggelassen; zugleich werden die damals und nicht die heute gängigen Ortsnamen verwendet, beispielsweise Tezcoco statt Texcoco. Ausnahmen bilden direkte Quellenzitate, welche die Schreibweise der jeweiligen Ausgabe beinhalten. Nahuatl-Zitate von Domingo de Chimalpahin werden aktuellen Übersetzungen folgend zitiert – je nach dem Werk teils auf Spanisch, teils auf Englisch –, um wiederum ihre Übersetzung ins Deutsche zu ermöglichen.

² Vgl. etwa James Lockhart, *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*, Stanford, CA 2001.

I Einleitung

CLOV: Oh, by the way, your story?

HAMM: [*Surprised.*] What story?

CLOV: The one you've been telling yourself all your... days.

HAMM: Ah you mean my chronicle?

CLOV: That's the one.³

Ein Leben wird zu einer Geschichte geformt. Aus einer Geschichte wird Geschichte. Vor knapp 400 Jahren erheben sich Stimmen mit einer Bitte: „Escuchad bien, hombres de la tierra.“⁴ Das Echo schlägt Wellen.

Am Anfang steht ein Widerspruch. Aus der massiven Zerstörung indigener⁵ Quellen und Kulturgüter in Mesoamerika⁶ geht am Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert eine neue Ge-

³ Samuel Beckett, *Endgame. A Play in One Act*, London 2006, 27.

⁴ „Hört gut zu, Menschen der Erde.“ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin/Rafael Tena (Hg.), *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan I*, Mexiko-Stadt 2003, 39.

⁵ Die Spanier nutzten „indios“ als Allgemeinbegriff für die Einwohner der Amerikas, ein Konzept, das zuvor nicht existierte und durch das die große Vielzahl unterschiedlicher Völker und Kulturen vereinheitlicht wurde. Aufgrund ihrer Einbindung in das hierarchische *casta*-System wurde die Bezeichnung nach der Unabhängigkeit in vielen der neuen lateinamerikanischen Nationen durch das Wort „*indígena*“ ersetzt – ein Begriff, der aufgrund ebendieser ideologischen Einbindung in nationale Projekte heutzutage zunehmend problematisiert wird. Im Folgenden wird daher der in der Forschung weiterhin für die einheimische Bevölkerung verwendete Begriff „indigen“ benutzt; „*indio*“ wird davon getrennt allein als Quellenbegriff im Kontext des *casta*-Systems verwendet. Für eine kritische Einordnung dieser Termini, s. Rebecca Earle, *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810–1930*, Durham, NC 2007, 1–7, 217–19. S. a. Kapitel II dieser Arbeit für einen Überblick zum *casta*-System.

⁶ Mesoamerika wurde erstmals in den 1940er Jahren vom Anthropologen Paul Kirchhoff als eigener „Kulturraum“ definiert, der durch eine lange Tradition gemeinsamer kultureller Merkmale zwischen den einheimischen Bevölkerungsgruppen verbunden ist. Der Begriff bedeutet „Mittelamerika“ und umfasst das zentrale und südliche Mexiko sowie das nördliche Mittelamerika, wobei die genauen

schriftsschreibung hervor, deren Einfluss über Umwege bis heute nachhallt. Für die Einwohner der Amerikas ging es am Anfang der Kolonialzeit um existenzielle Fragen – wie hält man die Kultur eines Volkes am Leben, die unmittelbar von der Auslöschung bedroht ist? Die Werke von Autoren aus Zentralmexiko spiegeln eine in der Menschheitsgeschichte außergewöhnlich kreative Phase bildlicher und schriftlicher Wissensproduktion wider, ermöglicht durch den Austausch zwischen verschiedenen europäischen und mesoamerikanischen Akteuren, wie auch mit Vermittlern aus anderen Volksgruppen.

Vertreter zahlreicher Gruppen schrieben gerade in dieser Zeit ihre Sichtweisen der Amerikas und ihrer Bewohner nieder: spanische Konquistadoren, Chronisten und Priester ebenso wie einheimische Gelehrte. Diese Werke legen Zeugnis vom Austausch zwischen Europäern und Indigenen in einer hierarchisch organisierten Gesellschaft ab. Was bedeutete es für eine Person aus den kolonialzeitlichen Amerikas, über Europa zu schreiben? Welche Rolle konnte dieser ferne Kontinent für jemanden spielen, der voraussichtlich niemals einen Fuß in diese Alte Welt“ setzen würde? Noch dazu, wenn es sich bei der Person um einen der bedeutendsten einheimischen Gelehrten handelte, der sowohl mit mesoamerikanischen und als auch mit spanischen Lebenswahrnehmungen aufwuchs und dem dieses Dazwischensein auch unentrinnbares Schicksal war. Inwiefern lassen sich die spanische *nación* und das indigene *altepetl* miteinander gleichsetzen?

Diese Fragen stehen am Anfang der vorliegenden Untersuchung. Ihnen nachzugehen, macht die Behandlung umfassender Themenkomplexe erforderlich: Wie verstanden Indigene der Kolonialzeit die Gesellschaften ihre prähispanischen Vorfahren; wie veränderten sich ihr Verständnis von Politik und damit auch ihre politischen Konzepte durch die von der spanischen Kolonialherrschaft ausgelösten massiven Umbrüche? Was bedeutete der Wandel räumlicher Kategorien für traditionelle Zeitvorstellungen? Und nicht zuletzt: Was erhofften sich indigene Autoren von der Verschriftlichung mesoamerikanischer Geschichte in ihren teils äußerst umfangreichen, beeindruckend detaillierten Werken? Es gilt im Folgenden zudem zu klären, inwiefern es sich hierbei um Prozesse globaler Wissenszirkulation handelte, die mit der spanischen Herrschaftsausübung verbunden waren.

Der Hauptfokus der folgenden Dissertation liegt auf dem Tal von Mexiko im heutigen Zentralmexiko im 16. und frühen 17. Jahrhundert und speziell auf den Nahua, der zur Zeit der Ankunft der Spanier dort dominanten Volksgruppe. Aus dieser mesoamerikanischen Region ist uns der größte Korpus einheimischer historischer Werke in den Amerikas überliefert. Die Nahua sind besser unter dem anachronistischen Namen „Azteken“ bekannt, wohingegen

Grenzen seit jeher umstritten sind. Gemeinsame kultureller Merkmale sind unter anderem Ernährung, landwirtschaftliche Techniken, sprachliche Eigenschaften, Literatur, religiöse Vorstellungen sowie gemeinsame Kalender, Kunststile und Schriftsysteme. S. Walter Robert Thurmond Witschey/Clifford T. Brown, *Historical Dictionary of Mesoamerica*, Lanham, MD 2012, 239–40.

hier dem in der Forschung verbreiteten Begriff „Nahua“ gefolgt wird, nach der im Tal von Mexiko vorherrschenden einheimischen Sprache Nahuatl.⁷ Vor der Landung der Spanier war die dortige Hauptmacht im frühen 16. Jahrhundert eine heutzutage als Dreibund bezeichnete Föderation: Sie setzte sich aus den Acolhua (mit der Hauptstadt Tezcoco), den Tepaneken (von Tlacopan) und den allmählich dominierenden Mexica (von Mexico Tenochtitlan) zusammen. Die Hegemonie der Mexica basierte nicht auf einem einheitlichen religiösen System oder einer allgegenwärtigen imperialen Ideologie, und latente interne Konflikte sollten sich als entscheidend für den letztendlichen Ausgang des Krieges zwischen Spaniern und Mexica erweisen.⁸

Hauptquellen und zugleich die Hauptprotagonisten der vorliegenden Arbeit sind Fernando de Alva Ixtlilxochitl (ca. 1578–1650) und Domingo de Chimalpahin (1579–ca. 1660). Beide stammten aus Adelsfamilien der Nahua, ihre Heimatstaaten und Familienrechte waren ihnen zentrale Anliegen. Im Vergleich zu den meisten anderen indigenen Gelehrten vereint sie somit eine dezidierte Selbstdarstellung als indigene Adlige. Zugleich lebten sie im kolonialen Verwaltungszentrum Mexiko-Stadt – als Verknüpfungspunkt zwischen spanischen Besitztümern in Südamerika, Asien und Europa eine der ersten wirklich globalen Städte.⁹ Die Analyse dieser Werke erlaubt damit einen außergewöhnlichen Blick auf globale Transfers, der durchgängig in Erfahrungen der Nahua verwurzelt bleibt. Die vorkoloniale Ordnung war mit dem Ende der Vorherrschaft der Mexica zusammengebrochen. Für eine Auseinandersetzung mit der Frage nach den sich wandelnden Ordnungsvorstellungen ist daher die ganz zentrale Bedeutung von durch den Kolonialismus ausgelösten Umbrüchen für die Nahua – ähnlich wie für alle anderen indigenen Völker der Amerikas – voranzustellen. An erster Stelle steht die Übernahme der spanischen Kolonialherrschaft von imperialen Strukturen des Dreibundes. Dies veranschaulicht beispielhaft die Umwandlung der Mexica-Hauptstadt Tenochtitlan in die koloniale Metropole Mexiko-Stadt (zunächst Mexico Tenochtitlan genannt). Seit Mitte

⁷ Der Begriff „Azteken“ wurde besonders von europäischen Forschern wie Alexander von Humboldt ab dem frühen 19. Jahrhundert popularisiert, zumeist für die Mexica. In kolonialen Quellen taucht er selten auf, und kaum als Selbstbezeichnung. In aktueller Forschung wird meist der generelle Begriff „Nahua“ für die verschiedenen Nahuatl-sprachigen Volksgruppen in Zentralmexiko verwendet, dem ich hier folge. Für eine kurze Diskussion dieser Terminologie, s. James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, CA 1992, 1–9. Für eine weitere kritische Perspektive, s. a. José Rabasa, *Tell Me the Story of How I Conquered You. Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World*, Austin, TX 2014, 217.

⁸ Walther L. Bernecker/Horst Pietschmann/Hans Werner Tobler, *Eine kleine Geschichte Mexikos*, Frankfurt am Main 2007, 13–29.

⁹ Barbara E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, Austin, TX 2015.

des 16. Jahrhunderts war Spanischamerika in zwei Vizekönigreiche eingeteilt: Neuspanien (1528) mit Mexiko-Stadt als Hauptstadt, und Peru (1543) mit der Hauptstadt Lima.¹⁰

Zwar behielten in Zentralmexiko¹¹ grundlegende Kulturelemente in der Kolonialzeit ihre Bedeutung, darunter politische Strukturen. Doch kam es gleichzeitig zu einem unwiederbringlichen Verlust an Wissensformen sowie an traditionellen Herrschafts- und Glaubensstrukturen der Nahuatl. Dabei wirkten Kriege, Unterdrückung, Zwangsarbeit und Umsiedlungen zusammen und verstärkten die zerstörerische Wirkung der vormals in den Amerikas nicht existenten europäischen Krankheiten. Wenngleich je nach Region unterschiedlich, kam es in großen Teilen Mexikos bis zum frühen 17. Jahrhundert zu Sterberaten von um die 90 % im Vergleich zur vorhispanischen indigenen Bevölkerung.¹²

An dieser Stelle sind weitere Vorbemerkungen zur Terminologie hilfreich, speziell zu den Begriffen „Spanischamerika“, „Kolonie“ und „Kolonialzeit“. In der Frühen Neuzeit sprachen Spanier größtenteils nicht von Amerika, sondern von *las Indias* und offiziell von den *reinos de la Corona de Castilla*, unterteilt in die erwähnten Vizekönigreiche. In dieser Arbeit ist von Spanischamerika die Rede (teils auch von „Iberoamerika“, was Portugals Besitztümer mit umfasst), um die spanischen Herrschaftsgebiete von den Einflussräumen anderer europäischer Mächte in den Amerikas zu unterscheiden.

Spanischamerika bildete somit aus rechtlicher Sicht keine Kolonie. In der deutschsprachigen Forschung ist daher von den kastilischen Übersee-Besitztümern die Rede. So wurde der Begriff „Kolonie“ (*colonia*) in der Region nur selten vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhun-

¹⁰ S. Kapitel II für eine genauere Darstellung der administrativen Strukturen Spanischamerikas.

¹¹ „Zentralmexiko“ wird in der Arbeit als geographische Bezeichnung genutzt, wenngleich der Begriff erst aus der Moderne stammt. Zum einen, da er konkret das hier thematisierte geographische Gebiet bezeichnet; zum anderen, da er im Vergleich zum weitergefassten „Neuspanien“ nicht mit kolonialer Ideologie verbunden ist.

¹² Bevölkerungsschätzungen sind schwer zu ermitteln, wobei Hochrechnungen aus unvollständigen kolonialen Quellen zurück in die vorkoloniale Zeit vorgenommen werden. Für Charles Gibson „[there is no] sure method for determining whether the later [colonial era] counts were more accurate or less accurate than the earlier ones [...] the magnitude of the unrecorded population seems unrecoverable“. Gibson geht von einer Bevölkerung von 1.500.000 Einwohnern des Tals von Mexiko zur Zeit des ersten Kontakts mit den Europäern aus, verzeichnet einen starken Rückgang von etwa 325.000 bis 1570, einen weiteren Rückgang auf etwa 70.000 ab Mitte des 17. Jahrhunderts, gefolgt von einem langsamen Wachstum auf etwa 275.000 bis 1800, Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519–1810*, Stanford, CA 1991. Für einen aktuellen archäologischen Ansatz, s. a. Christina Warinner et al., *Disease, Demography, and Diet in Early Colonial New Spain: Investigation of a Sixteenth-Century Mixtec Cemetery at Teposcolula Yucundaa*. In: *Latin American Antiquity*, 23 (2012) 4, 467–489.

derts benutzt. Im frühneuzeitlichen Spanien beinhaltete dieser Begriff das Entsenden von Soldaten und Untertanen in weit entfernte Gebiete (im Sinne römisch-antiker Kolonien) – aber nicht notwendigerweise die Übersiedlung von Institutionen oder die gewaltsame Ablösung autochthoner religiöser und sozialer Organisation, welche die spanische Herrschaft in den Amerikas prägte.¹³ Im Folgenden wird daher teils der Begriff „Kolonialherrschaft“ für diese Tendenzen spanischer Vorherrschaft und Ausbeutung verwendet, die mit dem Vorgehen anderer europäischer Kolonialmächte vergleichbar sind.

Aus praktischen Gründen spreche ich trotz dieser begrifflichen Überlegungen von vorkolonialer, Eroberungs- und Kolonialzeit. Diese Einteilung kommt der Struktur der Arbeit zugute, um Entwicklungen vor und nach der Ankunft der Europäer konzeptuell zu trennen. Zudem bleibt diese sowohl in der englisch- auch als der spanischsprachigen Forschung zu Spanischamerika weit verbreitet. In keinem Fall soll diese Periodisierung aber den umfassenden Kontinuitäten indigener Kulturen und Gesellschaftsformen widersprechen, die ja gerade einen Hauptgegenstand dieser Untersuchung darstellen.

Die hier angerissene koloniale Gewalt ging mit kulturellen und epistemologischen Umwälzungen einher. Neben Krankheitserregern und Kulturgütern wurden auch vormals teils unbekannte Ideen aus Europa eingeführt. Ein Hauptschwerpunkt dieser Arbeit liegt auf politischen Konzepten. Diese lassen sich anhand der Quellen besonders konkret und ausführlich erfassen und bieten zugleich einen Zugriff auf den umfassenderen gesellschaftlichen Wandel, der den eingangs aufgeworfenen Fragen zugrunde liegt. Politische Vorstellungen lassen sich jedoch generell nicht und zumal nicht in dieser ereignisreichen Epoche isoliert betrachten. Um nur einige Entwicklungen der frühen Kolonialzeit in Mexiko zu nennen: Mit der Durchsetzung neuer juristischer Ordnungen gab es nunmehr ein Recht auf Privatbesitz, im Gegensatz beispielsweise zu vormals kollektiveren Verständnissen von Landrechten. Die spanischen patriarchalischen Rollenbilder ließen sich schwerlich mit den eher egalitär ausgerichteten Geschlechterrollen der Nahua vereinbaren. Die Zerstörung von vorhispanischen Kalendern bei gleichzeitiger Einführung von christlichen Kalendern und Kirchenglocken veränderte schließlich radikal die Erfahrung von Zeit. So bilden die hier skizzierten Wandlungen von juristischen, zeitlichen und Gender-Auffassungen einen fundamentalen Hintergrund für den Wandel politischer Vorstellungen der Nahua.

¹³ José Antonio Mazzotti, *Creole Agencies and the (Post)Colonial Debate in Spanish America*. In: Carlos A. Jáuregui/Enrique D. Dussel/Mabel Moraña (Hg.), *Coloniality at Large. Latin America and the Post-colonial Debate*, Durham, NC 2008, 79–81; Arndt Brendecke, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln 2009, 29–30. Für genauere Diskussionen zu diesen Begrifflichkeiten, siehe Mazzotti, *ibid.*, 79–83, sowie Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

Die im Folgenden zu besprechenden Autoren¹⁴ und Werke werden nicht getrennt von ihrem intellektuellen Umfeld analysiert – vielmehr bereichert die Nebeneinanderstellung von Kodizes und Annalen¹⁵ der Nahua mit spanischen Chroniken, Rechtsdokumenten und anderen Werken unser Verständnis der indigenen Geschichte und Geschichtsschreibung um eine entscheidende Dimension. Der Ansatz, so weit wie möglich alle bekannten Einflüsse der Nahua-Schriftsteller zu erfassen und auszuwerten, ist in der Forschung bislang noch zu kurz gekommen.¹⁶ In der Forschung wurden bislang zumeist spanische Quellen für die Kolonialzeit und indigene Arbeiten für die vorkoloniale Epoche herangezogen. Dabei liegen neben Verwaltungsdokumenten auch vereinzelt historische einheimische Werke vor, in denen die Autoren ihre eigene Gegenwart und Vergangenheit reflektieren.

Domingo de Chimalpahin und Fernando de Alva Ixtlilxochitl hatten an einem transnationalen Informationsnetzwerk des spanischen Reichs teil, was sich in grenzüberschreitenden politischen Ideen und narrativen Strategien niederschlug. Zugleich brachte der beiderseitige Einfluss einen Bezug der indigenen Gelehrten zu europäischen Universalchroniken mit sich. Über die Einschreibung des prähispanischen Mesoamerikas in eine christlich geprägte Universalgeschichte versuchten sie, ihre Vorfahren auf eine mit Europa vergleichbare Ebene zu stellen. Prozesse transregionalen Wissenstransfers waren damit für diese Autoren zentral, wie auch für die Nahua-Geschichtsschreibung im Allgemeinen.

¹⁴ Im Folgenden ist von indigenen „Autoren“ oder „Historikern“ die Rede, da für diese Zeit und Region namentlich bislang keine Nahua-Autorinnen bekannt sind. Dies hängt unter anderem mit der ungleichen Alphabetisierung zusammen, wobei Schulen der religiösen Orden für Nahua-Frauen Mitte des 16. Jahrhunderts rasch eingestellt wurden (s. Kapitel III.2). Damit soll jedoch in keiner Weise die Bedeutung von Frauen für die präkoloniale und kolonialzeitliche Nahua-Geschichtsschreibung heruntergespielt werden (s. hierzu etwa Kapitel VI.5). Für das koloniale Westmexiko hat Rosa Yáñez Rosales die Tätigkeit einzelner Nahua-Autorinnen nachweisen können (persönliche Kommunikation, 10/2023).

¹⁵ Damit werden in der Forschung Gattungen der Nahua bezeichnet, die grob ihren europäischen Gegenstücken entsprechen. Die Nahua-Kodizes bilden eine Kombination aus Bildern und Glyphen ab, entweder auf Tierhäute oder verschiedene pflanzliche Materialien gemalt, und wurden über die Kolonialzeit hinaus fortgeführt. Annalen bezeichnen hier alphabetische Schriften der Kolonialzeit, die auf vorkolonialer Geschichtsschreibung fußen. Eine Einordnung dieser Genres und Termini folgt in Kapitel III.

¹⁶ Diese Forschungslücke ist besonders explizit für Alva Ixtlilxochitl festgestellt worden, s. Jerome A. Offner, *Improving Western Historiography of Texcoco*. In: Jongsoo Lee/Galen Brokaw (Hg.), *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives*, Boulder, CO 2014, 43–47; Patrick Lesbre, *La construcción del pasado indígena de Tezcoco. De Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxóchitl*, Zamora 2016, 383–84.

Die Relevanz beider Gelehrter für das Thema hängt zum einen mit ihrer Aufmerksamkeit für die Epoche ab 1519 zusammen: So stammt von Alva Ixtlilxochitl eine Chronik zur Eroberungszeit, von Chimalpahin ein Werk über Mexiko-Stadt im 16. und 17. Jahrhundert. Derlei ausführliche Werke sind aufgrund der Seltenheit von schriftlichen Arbeiten indigener Autoren zu diesem Zeitraum umso wertvoller. Zum anderen sind beide Gelehrte aufgrund des außergewöhnlichen Umfangs und der Informationsdichte ihre Lebenswerke ideale Protagonisten dieser Studie. Chimalpahin hat uns den bis heute größten Korpus eines bekannten Autors auf Nahuatl hinterlassen, während Alva Ixtlilxochitl die wohl bedeutendsten und längsten spanischsprachigen Schriften eines einheimischen Autors verfasst hat.¹⁷ Aufgrund ihrer unterschiedlichen Schreibsprachen wurden beide zumeist in der Forschung getrennt betrachtet. Somit eröffnet ihre Nebeneinanderstellung ein besonders breit gefächertes Panorama der Organisationsformen verschiedener Nahua-Staaten vor und nach der Ankunft der Europäer, und der damit zusammenhängenden Weltansichten. Laut Lockhart, Schroeder und Namala „Chimalpahin’s contemporary writings ... illuminate the author’s mentality and conceptual equipment, and to an extent Nahua mentality and concepts in his time more generally. ... The most obvious use of Chimalpahin’s writing on his own time is in intellectual and cultural studies dealing with Nahua attitudes and concepts in the urban centers of central Mexico in the first half of the 17th century.“¹⁸

Nicht zuletzt ermöglicht die vergleichende Beschäftigung mit gerade diesen beiden Gelehrten einen besonders facettenreichen Blick auf das zwangsläufig an Widersprüchen reiche Leben von Subalternen in einer kolonialen Situation: auf Anpassung und Widerstand, Unterdrückung und Kontinuität von Geschichte.

1 Forschungsstand: Hin zu indigener *agency*

Wie dargestellt, gehen von der Themenwahl verschiedene neue Impulse aus: zum einen durch den vergleichenden Blick auf zwei bisher zumeist separat untersuchte Gelehrte, zum anderen durch den Hauptfokus auf deren Beschreibungen der Kolonialzeit, eingebettet in den globalen Kontext des spanischen Reichs. Während der Einfluss europäischer politischer Konzepte auf andere Regionen oft untersucht worden ist, sollen hier in umgekehrter Perspektive die politischen Konzepte indigener Akteure zwischen Europa und Mexiko ausgeleuchtet werden. Laut

¹⁷ Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d’une mondialisation*, Paris 2004, 29–32; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Annals of His Time*. Bearb. und hg. von James Lockhart/Susan Schroeder/Doris Namala (Series Chimalpahin), Stanford, CA 2006, 4–5 (in der Folge als „Annals“ abgekürzt).

¹⁸ *Annals*, 5–6.

José Rabasa beeinflusste die Eingliederung Amerikas in europäisches Bewusstsein Menschen auf beiden Seiten des Atlantiks. Dabei sei von großer Bedeutung, auch nachzuvollziehen, wie Europa in mesoamerikanische Kultur und Gedankenwelten eingegliedert wurde.¹⁹ Diesem reziproken Austausch gilt es im Folgenden nachzugehen.

Die spanische „Eroberung“ wirft einen langen Schatten auf die Forschung über Indigene in den Amerikas. Als Quellen für die Kolonialzeit wurden über Jahrhunderte bevorzugt Schriften von Spaniern verwendet und damit ihre Versionen der Konquista und Kolonialzeit weitergetragen. Schriften einheimischer Autoren, die uns alternative Perspektiven eröffnen, wurden dagegen mit wenigen Ausnahmen erst ab dem 19. und besonders dem 20. Jahrhundert publiziert, übersetzt und rezipiert. Zu diesen materiellen Bedingungen treten fachliche Trennungslinien: Lange Zeit fehlte es an Austausch zwischen Anthropolog*innen und Historiker*innen, und auch innerhalb von Disziplinen wie der Archäologie blieb eine Trennung zwischen vorkolonialer und kolonialer Zeit tonangebend.²⁰ In den letzten Jahrzehnten ist die Interpretation der Konquista als „Stunde Null“ besonders durch Beiträge der Sprachwissenschaften, der Ethno-Historie und der kulturellen Anthropologie zunehmend hinterfragt worden. Notwendigerweise baut diese Arbeit auf Erkenntnissen verschiedener Disziplinen auf, was eine breitgefächerte und transdisziplinäre Perspektive ermöglicht.

An dieser Stelle ein Wort zu den Konzepten einer „Entdeckung“ und „Eroberung“ der Amerikas: Bei beiden erscheinen die Europäer als aktiv Handelnde und die indigene Bevölkerung als passive und subalterne Untertanen. Zugleich impliziert die traditionelle Darstellung der spanischen Eroberung eine vollständige Unterwerfung aller eingeborenen Völker, was weit von der historischen Realität entfernt ist. Nicht zuletzt führt die Zusammenfassung des langfristigen Prozesses spanischer Erkundungen, Expansion und militärischer Invasionen mit dem Begriff Eroberung dazu, dass damit der spanische Sieg unumgänglich erscheint – eine Erzählung, die auf die ersten Berichte spanischer Konquistadoren zurückzuführen ist. Die mexikanische Regierung brachte wiederum in den 1990er Jahren den Begriff des *encuentro* (Begegnung) ein, der eine Gleichstellung europäischer und indigener Gruppen beinhaltet. Gleichzeitig birgt dieses Konzept die Gefahr, die der spanischen Herrschaft inhärente Unterwerfung und Gewalt zu verharmlosen. Vor dem Hintergrund dieser komplexen, weiter andauernden Debatten wird „Eroberung“ hier spezifisch für die Kriege zwischen Spaniern und Mexica verwendet, sowie für die Epoche vor der Konsolidierung spanischer Vorherrschaft.

¹⁹ Rabasa, Elsewheres, 135.

²⁰ M. V. Wilcox, *The Pueblo Revolt and the Mythology of Conquest: An Indigenous Archaeology of Contact*, Berkeley, CA 2009, 10–13.

Damit soll jedoch keine „vollständige Eroberung“ mesoamerikanischer Volksgruppen angedeutet werden.²¹

In Mexiko gingen frühe, innovative Impulse zum Studium von Nahuatl-Literatur schon seit den 1950er Jahren von Angel Garibay und Miguel León-Portilla aus. Sie machten sich für die Übersetzung und Publikation originalsprachlicher Quellen stark, wie auch für die Anerkennung eigener intellektueller und poetischer Traditionen gerade der Nahuatl.²² Neuere Studien, darunter von Jongsoo Lee, heben hervor, dass einzelne Positionen von Garibay und León-Portilla stark im mexikanischen Nationalismus der 1960er Jahre verankert waren.²³ Dies mindert jedoch nicht ihren Einfluss auf spätere Mexikanisten. Hervorzuheben sind hier aktuellere Arbeiten aus Mexiko, die auf der einheimischen Chronistik aufbauen: darunter zu prähispanischer politischer Organisation,²⁴ historischer Zeit in Neuspanien und Mexiko²⁵ sowie zu Perspektiven auf die Konquista.²⁶ Deren Nebeneinanderstellung indigener und europäischer Quellen ermöglicht das Überdenken eurozentrischer Sichtweisen.

²¹ Brendecke, *Imperium*, 20–21; Matthew Restall, *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford 2021, 64–65. Matthew Restall rechtfertigte den Eroberungs-Begriff der von ihm mitgeprägten *New Conquest History* 2012 folgendermaßen: „As for ‘Conquest,’ the term is weighed down with the baggage of the traditional narrative of the sixteenth century, enshrined in phrases such as ‘The Conquest of Mexico’ and ‘The Spanish Conquest’ – phrases that privilege Spanish perspectives and assumptions, and invoke military victory. However, this is all well known, to the extent that unpacking the term is no longer of much interest. The baggage is assumed; the term is a shorthand point of reference to a time-period and a complex historiography.“, Ders., *The New Conquest History*. In: *History Compass*, 10 (2012) 2, 151–160, hier 152.

²² Ángel Garibay Kintana, *La literatura de los aztecas*, Mexiko-Stadt 1990; Miguel León Portilla, *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, Norman, OK 1990.

²³ Jongsoo Lee, *A Reinterpretation of Nahuatl Poetics: Rejecting the Image of Nezahualcoyotl as a Peaceful Poet*. In: *Colonial Latin American Review*, 12 (2003) 2, 233–249. Jerome Offner hebt hervor, dass im post-revolutionären Mexiko der starke Forschungsfokus auf die Mexica politischen Interessen entsprach – im Einparteien-Staat der PRI war die Interpretation des Dreibundes mit starken Mexica-Herrschern besonders attraktiv, s. Offner, *Western Historiography*, 25–26.

²⁴ Pedro Carrasco Pizana, *The Tenochca Empire of Ancient Mexico. The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzcoco, and Tlacopan*, Norman, OK 2011; s. a. Navarrete Linares, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, Mexiko-Stadt 2011.

²⁵ Enrique Florescano, *Memory, Myth, and Time in Mexico. From the Aztecs to Independence*, Austin, TX 1994.

²⁶ Gabriel Miguel Pastrana Flores, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, Mexiko-Stadt 2004.

In der nordamerikanischen Forschung ist zunächst die Pionierarbeit von James Lockhart zu nennen.²⁷ Er weist in nahezu allen Bereichen bei den Nahuas wichtige Kontinuitäten traditioneller Praktiken, Organisations- und Kulturformen nach, so etwa hinsichtlich Sprache, Politik und Familie. Zudem macht er im Verlauf der Kolonialzeit eine graduelle Annäherung an europäische Vorbilder zum 17. Jahrhundert hin aus, die sich jedoch besonders in den Peripherien kaum niederschlug. Mitarbeiter und ehemalige Studenten Lockharts haben, orientiert an Prinzipien von dessen „New Philology“, seit den 1980er Jahren mithilfe von in einheimischen Sprachen verfassten Quellen indigene Erfahrungen stärker ins Zentrum gerückt – auch in zuvor weniger beachteten Bereichen wie der Administration.²⁸ Daraus ging in den frühen 2000er Jahren die „New Conquest History“ hervor. Diese hebt besonders die wichtigen Rollen von Indigenen und Afrikanern während und nach der Konquista hervor, unter Einbeziehung neuerer Ansätze, darunter aus den Gender Studies.²⁹ In diesem Kontext ist eine Eingliederung spanischer in prähispanische Denkmuster und Strukturen festgestellt worden, ohne dass letztere aufgegeben worden seien. Demnach sei eine „*radical difference*“ der Spanier und ihrer Praktiken aus Sicht von Indigenen anhand der Quellen nicht nachweisbar.³⁰ Vermehrt werden somit Parallelen zwischen prähispanischer Zeit und Kolonialzeit festgestellt, die es in dieser Arbeit *en détail* und anhand unterschiedlicher Regionen genauer zu untersuchen gilt.

Im selben Zeitraum wandten besonders lateinamerikanische Forscher Neuerungen der postkolonialen Studien auf Iberoamerika an. Die unter anderem als Dekolonialität (*decoloniality*, auch *decolonial studies*) bekannte Gruppe hat auch der Kolonialgeschichte weitere kritische Impulse eröffnet.³¹ So macht Walter Mignolo mit der Einführung europäischer Wis-

²⁷ Lockhart, Nahuas.

²⁸ Für eine frühe Studie zur ersten indigenen Volkszählung im Cuernavaca der 1540er Jahre, vgl. Robert Stephen Haskett, *Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, NM 1991.

²⁹ Für einen historiographischen Überblick zu diesem Ansatz s. Restall, *New Conquest History*. Vgl. auch Restall, *Seven Myths*, viii–vix; Laura E. Matthew/Michel R. Oudijk (Hg.), *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Norman, OK 2007. Für eine aktuelle, an den Gender Studies orientierte Studie, s. Lisa Sousa, *The Woman Who Turned Into a Jaguar, and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*, Redwood City, CA 2017.

³⁰ Stephanie Wood, *Transcending Conquest. Nahuas Views of Spanish Colonial Mexico*, Norman, OK 2003; vgl. zu diesem Punkt auch Lockhart, Nahuas, 243.

³¹ Die auch als *colonialidad* bezeichneten, dezidiert politischen Ansätze bauen unter anderem auf der Arbeit von Anibal Quijano und von Denkern der Befreiungsphilosophie wie Enrique Dussel auf. Für einen aktuelleren Überblick, s. Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham, NC 2011, 1–25. Für einen wichtigen Sammelband dekolonialer Ansätze, s. Carlos A. Jáuregui/Enrique D. Dussel/Mabel Moraña (Hg.), *Coloniality at Large. Latin*

sensmuster den Beginn einer epistemologischen Hierarchie zwischen Lateinamerika und Europa fest, die bis heute fort dauert. Er unterstreicht die umfassende Überlagerung von indigenen durch europäische Symbole und Wissenssysteme – und damit eine notwendige Anpassung prähispanischer Erfahrungswelten.³² Hier merkt José Rabasa den Einfluss von Gewaltausübung des Kolonialregimes – physischer, aber auch epistemologischer Gewalt – auf die indigene Geschichtsschreibung an. Generell hebt er zugleich das Fortdauern von Nahuawissensbeständen hervor, was durch ebendiese Prozesse der Europäisierung indigener Wissensproduktion ermöglicht worden sei.³³

Dekolonialität hat damit wesentliche neue Zugriffe auf das Thema ermöglicht. Zugleich sollten auch diese Ansätze hinterfragt werden: So lässt sich generell eine allzu rigide Unterscheidung zwischen europäischen und mesoamerikanischen Wissenskulturen für die Kolonialzeit nicht aufrechterhalten.³⁴ Ein wichtiger Kritikpunkt an dekolonialen Perspektiven – wie schon an postkolonialen Studien – bleibt, dass es deren epistemologischem Wandel selten gelungen ist, den kolonialen Konditionen zu entkommen, die sie selbst anprangern. Als probates Gegenmittel hierfür wird eine organische Einfügung von indigenen oder afrikanischen theoretischen Überlegungen in postkoloniale und dekoloniale Kritik vorgeschlagen.³⁵ Mignolo hat andine und Nahuautoren als Ausgangspunkt einer Theorie ohne Wurzeln in modernen westlichen Epistemen vorgebracht, darunter Hernán Tezozomoc und Domingo de Chimalpahin.³⁶ Die vorliegende Arbeit folgt diesen kritischen dekolonialen Ansätzen, die einen radikalen Gegenentwurf zu eurozentrischer Geschichtsschreibung liefern.

America and the Postcolonial Debate, Durham, NC 2008. Eine Verbindung dekolonialer und feministischer Ansätze ist María Lugones, *Toward a Decolonial Feminism*. In: *Hypatia*, 25 (2010) 4, 742–759.

³² Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, MI 2003.

³³ José Rabasa, *Writing Violence on the Northern Frontier. The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham, NC 2000.

³⁴ Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, CA 2001, bes. 64–68.

³⁵ Elizabeth P. Monasterios, *Uncertain Modernities: Amerindian Epistemologies and the Reorienting of Culture*, in: Sara Castro-Klarén (Hg.), *A Companion to Latin American Literature and Culture*, Malden, MA 2008, 553–58.

³⁶ Walter Mignolo, „Un paradigma otro“: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: *Dispositio*, 25 (2005) 52, 127–31. Dabei ist es besonders wichtig, die grundlegenden Unterschiede zwischen verschiedenen andinen und mesoamerikanischen Volksgruppen anzuerkennen und in die Analyse einfließen zu lassen. Trotz der darin enthaltenen Gefahr der Vereinheitlichung können vergleichende Untersuchungen beider indigener Geschichtstraditionen aber wichtige Erkenntnisse zu nicht-westlichen Sichtweisen erbringen, s. etwa s. Gabriela Ramos/Yanna Yannakakis

1.1 Autoren indigener Abstammung

Eine Auseinandersetzung mit westlichen Erklärungsmodellen zu Lateinamerika ist vor diesem Hintergrund unentbehrlich. Im vorliegenden Projekt zeigt sich dies gerade an den soziopolitischen Konzepten wie auch an den geschichtswissenschaftlichen Ansätzen. Die Nahua-Organisation mit ihren politischen Einheiten und Rollen hat keine direkte Entsprechung in europäischer politischer Organisation und Staatenlehre. Hinzu kommt ein Nahua-Verständnis, wonach Raum und Zeit nicht voneinander getrennte Einheiten sind. Während in traditioneller Forschung versucht wurde, diese Organisationsformen anhand europäischer Muster zu analysieren, untersuchen aktuellere Ansätze sie vielmehr anhand indigener Quellen.

Quellen, die auf prähispanischen Traditionen aufbauen, wurden in der Mesoamerika-Forschung besonders zur Untersuchung vorkolonialer Zeiten herangezogen.³⁷ Dies gilt zum einen für die früh-kolonialen Kodizes, deren Verbindung von Bildern, Glyphen und oraler Weitergabe ausführlich untersucht wurde.³⁸ Zum anderen sind alphabetische Werke von Autoren indigener Abstammung überliefert, vor allem aus dem späten 16. und frühen 17. Jahrhundert. Diese Chroniken konzentrieren sich größtenteils ebenfalls auf prähispanische Geschichte und bauen auf vor- und früh-kolonialen Annalen, Kodizes und anderen Quellenarten auf. Serge Gruzinski hat für Mexiko-Stadt die Entwicklung einer indigenen, insbesondere durch die Franziskaner ausgebildeten Elite beschrieben. Er stellt dieser „native renaissance“ deren angeblichen Niedergang im Verlauf des 17. Jahrhunderts gegenüber, wobei er aber auch indigene literarische Einflüsse in der späteren Kolonialzeit ausmacht.³⁹ Während die Annalenschreibung in und um Mexiko-Stadt nach Chimalpahin endete, bestand sie besonders in Tlaxcala fort; zugleich verfassten viele kleinere Gemeinden bis ins 18. Jahrhundert und teils darüber hinaus die sogenannten *Títulos primordiales*, die meist nicht für die Öffentlichkeit

(Hg.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham, NC 2014; Mónica Díaz (Hg.), *To Be Indio in Colonial Spanish America*, Albuquerque, NM 2017. Für einen guten Einblick in diese analytischen Schwierigkeiten, s. Ramos/Yannakakis, Introduction, in: dies. (Hg.), *Indigenous Intellectuals*, 1–19.

³⁷ Vgl. dazu Camilla Townsend, *Glimpsing Native American Historiography: The Cellular Principle in Sixteenth-Century Nahuatl Annals*. In: *Ethnohistory*, 56 (2009) 4, 625–650, hier 626.

³⁸ Vgl. besonders ausführlich dazu Elizabeth Hill Boone, *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*, Austin, TX 2000. Für Fallstudien zu den Acolhua s. Eduardo de J. Douglas, *In the Palace of Nezahualcoyotl. Painting Manuscripts, Writing the Pre-Hispanic Past in Early Colonial Period Tetzcooco, Mexico*, Austin, TX 2010; Jongsoo Lee, *The Allure of Nezahualcoyotl. Pre-Hispanic History, Religion, and Nahua Poetics*, Albuquerque, NM 2010.

³⁹ Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th–18th Centuries*, Oxford 1993.

gedacht waren. Diese werden in der neueren Forschung mit steigendem Interesse und mit unterschiedlichen Ansätzen analysiert.⁴⁰ Letztlich sind bis heute jedoch die bildlichen Kodizes weitaus ausführlicher untersucht worden als die alphabetischen Werke.⁴¹

Rolena Adorno hat Strategien bei indigenen mexikanischen und peruanischen Autoren vergleichend analysiert. Dabei stellt sie zahlreiche diskursive Parallelen fest, durch die sich ein Narrativ ausbildete, das die prähispanische hohe Zivilisation mit der kolonialen Gegenwart verband.⁴² Die oft adligen Autoren konnten mithilfe von Darstellungen der Leistungen ihrer Vorfahren traditionelle Rechte und bessere Positionen in der Kolonialgesellschaft erlangen. Ihre Darstellungen präkolonialer Geschichte hingen also eng mit Mechanismen und Genres der frühneuzeitlichen spanischen Belohnungsökonomie zusammen.⁴³ Daher hat Salvador Velazco festgehalten, dass sich die Schriftsteller unabhängig von ethnischer und *casta*-Zugehörigkeit vielmehr in Zusammenhang mit ihren eigenen Interessen positionierten. Zudem setzten sie sich in einigen Fällen für den Erhalt ihrer Gemeinden und insbesondere von deren Eliten ein.⁴⁴ Velazos Ansatz folgend, werden auch in dieser Studie die Nahuatl-Autoren nicht allein in koloniale Kategorien wie „indigen (*indio*)“ oder „mestizisch (*mestizo*)“ eingeteilt. Als *mestizos* („Mischlinge“) wurden in Spanischamerika zumeist Nachfahren von Europäern und der indigenen Bevölkerung bezeichnet.⁴⁵ Vielmehr werden die Autoren als äußerst begabte

⁴⁰ Robert Stephen Haskett, *Visions of Paradise. Primordial Titles and Mesoamerican History in Cuernavaca*, Norman, OK 2005; Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the relaciones geográficas*, Chicago, IL 1996. Für eine Fallstudie, vgl. Stephanie Wood, *Transcending Conquest. Nahuatl Views of Spanish Colonial Mexico*, Norman, OK 2003, 107–35.

⁴¹ Camilla Townsend, *Annals of Native America. How the Nahuatl of Colonial Mexico Kept their History Alive*, New York, NY 2017, 3–4.

⁴² Rolena Adorno, *The Indigenous Ethnographer: the „indio ladino“ as Historian and Cultural Mediator*. In: Stuart B. Schwartz (Hg.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge 1994, 378–402.

⁴³ Vgl. Brendecke, *Imperium*; Brian Philip Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford, CA 2008.

⁴⁴ Salvador Velazco, *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchtil, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc*, Guadalajara 2003. Zum politischen Einfluss indigener Beamte speziell in Mexiko-Stadt, s. a. W. F. Connell, *After Moctezuma. Indigenous Politics and Self-Government in Mexico City, 1524–1730*, Norman, OK 2012; zu einheimischen Eliten in der nördlichen Region Guerrero, s. Jonathan D. Amith, *The Mobius Strip. A Spatial History of Colonial Society in Guerrero, Mexico*, Stanford, CA 2005.

⁴⁵ Der Begriff „*mestizo*“ stammt aus dem kolonial-spanischen *casta*-System. Dieses basierte auf kulturellen anstelle von rassistischen Kategorien, im Zusammenhang mit den „*limpieza de sangre*“-Gesetzen,

und gebildete Historiker aufgefasst, die sich jeweils besonders stark mit ihren Heimatstaaten identifizierten. Wie zu zeigen ist, war diese lokale Identifikation für sie selbst oftmals weitaus bedeutender als die kolonialen Gruppenzuschreibungen.

Kürzlich stellte Peter Villella darüber hinaus narrative wie auch ökonomische Strategien fest, die es einheimischen Adligen oftmals erlaubten, über die Kolonialzeit hinweg Einfluss beizubehalten – im Gegensatz zu früheren Theorien von deren Niedergang. Zugleich geht Villella mit dieser Sichtweise beiderseitigen Einflüssen von Indigenen und Kreolen (*criollos*)⁴⁶ nach.⁴⁷ Diese sind auch anhand von Alva Ixtlilxochitls Archiv nachgezeichnet worden, das auf den einflussreichen kreolischen Gelehrten Carlos de Sigüenza y Góngora überging.⁴⁸ Derselbe neuere Ansätze, die eine selektive Übernahme der Nahuatl-Geschichte durch Kreolen hervorheben, sind für mein Projekt hilfreich. Parallel dazu stellt sich zunehmend heraus, dass die indigene Geschichtsschreibung eben nicht zum frühen 17. Jahrhundert hin endete, sondern die Kolonialzeit in modifizierter Form überdauerte.

1.2 Fernando de Alva Ixtlilxochitl und Domingo de Chimalpahin

Zunächst ist an dieser Stelle eine kurze Vorstellung der zwei Protagonisten hilfreich, worauf im Anschluss ein historiographischer Überblick zu ihnen aufbaut. Beider Biographien werden in den folgenden Kapiteln detaillierter thematisiert. Fernando de Alva Ixtlilxochitl und Domingo de Chimalpahin stammten aus adligen Nahuatl-Familien, Rechte und Geschichte ihrer jeweiligen Heimatstaaten waren von zentraler Bedeutung für sie. Im Vergleich zu vielen an-

die zwischen unterschiedlichen Stufen in Abhängigkeit von der Nähe zu spanischen Verwandten unterschieden. Während die *mestizo*-Kategorie in der Kolonialzeit relativ flexibel war, wurde die *mestizaje* nach der mexikanischen Revolution als Teil der nationalen Identität staatlich gefördert. Für einen Überblick über die wandelnde Bedeutung der Kategorie, s. Dana Leibsohn/Barbara E. Mundy, „Reckoning with Mestizaje“. In: *Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520–1820* (2015), <https://vistas.ace.fordham.edu/>, letzter Zugriff 07.06.2021.

⁴⁶ Der Begriff bezeichnete in Spanischamerika Menschen europäischer Abstammung, die in den Amerikas geboren sind. *Criollos* bildeten eine weitere Kategorie des *casta*-Systems; sie sind von den zu meist aus Afrika stammenden „*créoles*“ der französischen Besitztümer in den Amerikas zu unterscheiden.

⁴⁷ Peter B. Villella, *Indigenous Elites and Creole Identity in Colonial Mexico, 1500–1800*, New York, NY 2016.

⁴⁸ Amber Brian, *Alva Ixtlilxochitl's Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico*, Nashville, TN 2016.

deren kolonialzeitlichen Nahuatl-Historikern zeichneten sie sich daher durch eine klare Selbstdarstellung als indigene Adlige aus. Gleichwohl gibt es Unterschiede in der Schreibsprache und im Genre: Während Fernando de Alva Ixtlilxochitl seine Chroniken auf Spanisch verfasste, schrieb Domingo de Chimalpahin überwiegend auf Nahuatl. Diese Sprachwahl hatte viel mit ihrem jeweiligen Publikum und dem unterschiedlichen sozialen Hintergrund zu tun. Eines der Hauptziele von Alva Ixtlilxochitl bestand darin, die Herrschaft seiner Familie über eine indigene Gemeinschaft gegenüber den Kolonialbehörden zu verteidigen, für die Spanisch die Hauptkommunikationssprache darstellte. Für Chimalpahin hingegen war die Weitergabe der Kultur seiner Vorfahren und damit ihr Fortbestand ein dringlicheres Anliegen, weshalb er Nahuatl als bevorzugte Ausdrucksweise wählte.

Beide Männer lebten im gleichen Zeitraum in beziehungsweise in der Nähe von Mexiko-Stadt und es gibt mehrfache Verbindungen zwischen ihren Lebenswegen, doch fehlen direkte Hinweise darauf, ob sie sich persönlich kannten. Möglich ist es – zumindest gilt als sicher, dass beide in ähnlichen Kreisen indigener Eliten verkehrten. Zunächst hat Susan Schroeder vermutet, dass ein Netzwerk indigener Gelehrter in Mexiko-Stadt für ihre Arbeiten auf die sehr gut ausgestattete Bibliothek der Kirche von San Francisco in Mexiko-Stadt Zugriff hatte, darunter auch Chimalpahin.⁴⁹ Es erscheint folgerichtig, dass der ebenso bibliophile Alva Ixtlilxochitl diese Bibliothek auch nutzte, und darüber möglicherweise beide in ähnlichen Milieus verkehrten. Beide Autoren waren zudem mit den Werken des einflussreichen Franziskaners Juan de Torquemada vertraut: sehr wahrscheinlich kannte ihn Alva Ixtlilxochitl, da er jenen wohlgefällig erwähnt und beide den Einfluss des jeweils anderen Autoren vermerken. Bei Chimalpahin finden sich Diskussionen von Passagen aus Torquemadas Schriften, wofür er dessen Manuskript gelesen haben muss. Außerdem erwähnt Chimalpahin in seinen Schriften mehrfach Alva Ixtlilxochitls Vater, den Dolmetscher Juan Grande, den er überaus positiv darstellt. Dies legt nahe, dass er Juan Grande kannte, der wie es scheint als Beamter auch vereinzelt in Chimalpahins Gemeinde wirkte.⁵⁰ Während sich eine direkte Bekanntschaft beider anhand der Quellen nicht herstellen lässt, so deuten derlei Verbindungen doch bereits spannende Überlappungen zwischen ihren intellektuellen Horizonten an.

Vor diesem Hintergrund ist in den letzten Jahren ein steigendes Interesse an Schriften indigener Autoren als Quellen für die Kolonialzeit zu verzeichnen. Mehrere Sammelbände haben dazu beigetragen, einerseits einheimische Interpretationen der Konquista und deren

⁴⁹ Susan Schroeder, *Chimalpahin Rewrites the Conquest: Yet Another Epic History*. In: dies. (Hg.), *The Conquest All Over Again. Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing, and Painting Spanish Colonialism*, Brighton 2010, 101–123, hier 105–106.

⁵⁰ Für genauere biographische Informationen zu beiden Gelehrten, vgl. Kapitel V.1 (Alva Ixtlilxochitl) und VI.1 (Chimalpahin). Für eine Analyse ihres Austauschs mit Torquemada, vgl. IV.3.1.

Rolle bis in das 18. Jahrhundert nachzuverfolgen.⁵¹ Andererseits wird vermehrt koloniale mexikanische und peruanische geistige Produktion vergleichend nebeneinandergestellt; ein Vergleich, der in der Forschung lange Zeit vernachlässigt wurde.⁵² Indem etwa bei Gabriela Ramos und Yanna Yannakakis indigene Chronisten, aber auch Beamte, Übersetzer und andere Vermittler als „Intellektuelle“ verstanden werden, erfolgt die explizite Erweiterung eines Intellektuellen-Begriffs auf Spanischamerika. Dabei zeigt sich, wie einheimische Schriftsteller an multiethnischen Netzwerken teilhatten, um zu kritisieren, Widerstand zu leisten oder sich anzupassen, und damit koloniale Herrschaft letztlich mit auszuhandeln.⁵³

Diesen Werken lassen sich neue Untersuchungen zu einzelnen Schriftstellern, erstmalige Übersetzungen von wichtigen Nahuatl-Quellen⁵⁴ wie auch aktuelle Quellensammlungen anfügen.⁵⁵ Für das Thema sind zunächst vergleichende Arbeiten zu mehreren der Autoren hervorzuheben, wobei in der Forschung der Fokus auf literaturwissenschaftlicher Analyse der als „Mestizen“ bezeichneten Hernán Tezozomoc, Diego Muñoz Camargo und Alva Ixtlilxochitl liegt, die auf Spanisch schrieben.⁵⁶ Dagegen wurde der auf Nahuatl schreibende Chimalpahin bisher kaum komparativ betrachtet – nur vereinzelt zusammen mit Tezozomoc, von dem eine Nahuatl-Chronik überliefert ist (die *Chronica Mexicayotl*), die Chimalpahin kopierte.⁵⁷ Daher sind zwei größtenteils voneinander getrennte Forschungsstränge auszumachen: zu Alva

⁵¹ Susan Schroeder (Hg.), *The Conquest All Over Again. Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing, and Painting Spanish Colonialism*, Brighton 2010; Matthew/Oudijk, *Indian Conquistadors*.

⁵² Ramos/Yannakakis, *Indigenous Intellectuals*; Díaz, *Indio*. Für eine vergleichende Studie zu indigener Migration in beiden Regionen, s. Sarah Albiez-Wieck, *Translocal Agency in Colonial Societies*. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 44 (2018) 2, 196–222.

⁵³ Ramos/Yannakakis, *Introduction*.

⁵⁴ Vgl. z. B. *Annals*.

⁵⁵ Emma Pérez-Rocha/Rafael Tena (Hg.), *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*, Mexiko-Stadt 2000.

⁵⁶ Velazco, *Visiones*; Annegret Richter, *Geschichte und Translation im kolonialen Mexiko. Eine Untersuchung ausgewählter historischer Schriften von Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo und Hernando Alvarado Tezozomoc*, Berlin 2015. Eine aktuelle Studie untersucht überblicksartig unter anderem auch Chimalpahin als vermeintlichen Teil der „Mestizen-Chronistik“, wobei der Schwerpunkt wiederum auf der vorkolonialen Epoche liegt; ein ähnlicher Ansatz wie bei den hier zitierten Werken von Velazco und Richter wird verfolgt. Zudem wird von Chimalpahin allein ein kurzes spanischsprachiges Werk analysiert, die *Crónica mexicana escrita en español*, vgl. Héctor Costilla Martínez/Francisco Ramírez Santacruz, *Historia adoptada, historia adaptada. La crónica mestiza del México colonial*, Madrid 2019.

⁵⁷ Diese Vergleiche werden in zwei Aufsätzen angestellt: José Rabasa, *In the Mesoamerican Archive*. In: ders., *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*, Pittsburgh, PA 2010, 205–229; Federico Navarrete Linares, *Chimalpahin y Alva Ixtlilxochitl, dos estrategias*

Ixtlilxochitl und seinen Vorfahren, den Acolhua, einerseits und zu Chimalpahin und seinem Heimatstaat Chalco andererseits. Die Acolhua waren nach den Mexica die zweitmächtigste Gruppe im Dreibund; dagegen waren die Chalca seit einer militärischen Niederlage im späten 15. Jahrhundert den Mexica tributpflichtig. Dieser unterschiedliche vorkoloniale Status beider Volksgruppen wirkte sich auch auf die Werke beider Schriftsteller und auf deren Rezeption aus.

Dem lässt sich hinzufügen, dass sowohl in der mexikanischen als auch in der internationalen Forschung Arbeiten zu den Mexica lange Zeit überwogen. Deren singulärer Status geht zumindest in Teilen (ähnlich wie bei den Tlaxkalteken) bereits auf Berichte spanischer Konquistadoren zurück. Hinzu kommt, dass dieses Mexica-Bild lange Zeit von der mexikanischen Partei PRI (*Partido Revolucionario Institucional*) staatlich gefördert wurde. Strömungen innerhalb des mexikanischen Nationalismus – die bereits vor der mexikanischen Revolution einsetzten, sich aber nach dieser ab den 1930er Jahren beschleunigten – stellten die Nahuatl und vor allem die Mexica als einen Beleg für das außergewöhnliche Erbe der jungen Nation dar. Es liegt dabei nahe, dass der PRI, die in Mexiko nach der Revolution jahrzehntelang als einzige Partei an der Macht war, eine allein von den Mexica dominierte vorhispanische Geschichte gelegen kam.⁵⁸ Die Forschung selbst zu anderen wichtigen Gruppen wie den Acolhua ist zwar im Kommen, aber immer noch vergleichsweise marginal.⁵⁹ Der Fokus auf die Acolhua und die besonders unterforschten Chalca ist damit bewusst als Teil einer gegenläufigen Tendenz gewählt, welche dieser starken Sonderrolle der vorkolonialen und kolonialzeitlichen Mexica in der Mexikanistik entgegenwirkt.

Zu Fernando de Alva Ixtlilxochitl liegt bisher keine Monographie vor. Frühere Einschätzungen Alva Ixtlilxochitls schwankten zum einen zwischen einer Darstellung als assimiliertem Mestizen, der sich lediglich zu seinem Vorteil als Indigener ausgab, und zum anderen als Vorreiter eines mexikanischen Proto-Patriotismus.⁶⁰ Diese teils stark ideologisch geprägten Ein-

de traducción cultural. In: Danna Alexandra Levin Rojo/Federico Navarrete Linares (Hg.), *Indios, mestizos, y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Azcapotzalco 2007, 97–112.

⁵⁸ Laut Offner diente die Arbeit einer kleinen Gruppe von Forschern dem PRI dazu, sich als legitimer Nachfolger einer vermeintlichen Mexica-Hegemonie zu inszenieren; ein Prozess, der immer noch unterforscht sei, s. Offner, *Western*, 25–27. Für eine umfangreiche Studie der früheren Verknüpfung nationaler Identitäten mit den Mexica und den Inkas in Lateinamerika von den Unabhängigkeitskriegen bis zum frühen 20. Jahrhundert, vgl. Earle, *The Return of the Native*.

⁵⁹ Für eine detaillierte Historiographie zu den Acolhua, s. Offner, *Western Historiography*, 27–41.

⁶⁰ Für eine positive Einschätzung s. D.A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492–1867*, Cambridge 1991, 273–75; Germán Vázquez Chamorro,

schätzungen sind inzwischen kritisch hinterfragt worden: Während dem Autor zuvor „unsaubere“ historiographische Arbeit vorgeworfen wurde, gilt er heute generell als wichtige Hauptquelle zu den Acolhua, dessen Aussagen es jedoch mit früheren Acolhua-Quellen abzugleichen gilt.⁶¹ Dagegen zeugt die Publikation eines Zeitschriften-Bands⁶² und eines Sammelbands zum Acolhua-Historiker sowie eines Sammelbands zu den Acolhua allein in den letzten Jahren von einem wachsenden Forschungsinteresse. Letztere behandeln Teilaspekte seiner Werke: zum einen mit einem eher ethnografischen Fokus auf die prähispanischen Acolhua, zum anderen mit einer literaturwissenschaftlichen Perspektive auf den Acolhua-Autor selbst.⁶³ Hinzu kommen erst in den letzten Jahren zwei zeitgemäße englische Übersetzungen, die Alva Ixtlilxochitl einem internationalen Publikum bekannter machen sollten; darunter 2019 die erstmalige Übersetzung seines Hauptwerks, der *Historia de la nación chichimeca*.⁶⁴ Kolonialzeitliche Einflüsse auf Alva Ixtlilxochitl sind bisher weniger untersucht worden. Hierfür ist eine neuere Arbeit von Bradley Benton zum kolonialen Tezcoco hervorzuheben. Zudem waren Studien des französischen Anthropologen Patrick Lesbre für mein Projekt von besonderer Bedeutung, der ausführlich zum prähispanischen und frühkolonialen Tezcoco publiziert hat.⁶⁵

Introducción, in: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación Chichimeca*, Barcelona 2011, 44–45; für eine negativere Sichtweise s. Florescano, *Memory, Myth*, 382–83.

⁶¹ Für einen aktuellen und genauen Überblick zur Forschungsdiskussion, s. Lesbre, *Pasado indígena*, 390–400.

⁶² *Colonial Latin American Review*, 23 (2014) 1.

⁶³ Galen Brokaw/Jongsoo Lee (Hg.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Tucson, AZ 2016; Tezcoco, s. Lee/Brokaw (Hg.), *Texcoco*. Parallel dazu ist ein steigendes Interesse an den Acolhua zu vermerken, s. u. a. Douglas, *Palace*; Jongsoo Lee, *Allure of Nezahualcoyotl*. Für eine aktuelle Historiographie zu Tezcoco, s. Lee/Brokaw (Hg.), *ebd.*, 1–24.

⁶⁴ Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *History of the Chichimeca Nation*. Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico. Bearb. und hg. von Amber Brian/Bradley Benton/Peter B. Villella/Pablo García Loaeza, Norman, OK 2019; Ders., *The Native Conquistador*. Alva Ixtlilxochitl's Account of the Conquest of New Spain. Bearb. und hg. von Amber Brian/Bradley Benton/Pablo García Loaeza (*Latin American originals* 10), University Park, PA 2015.

⁶⁵ Bradley Benton, *The Lords of Tezcoco. The Transformation of Indigenous Rule in Postconquest Central Mexico*, Cambridge 2017; Lesbre, *Pasado indígena*; speziell zu kolonialen Konzepten bei Alva Ixtlilxochitl, s. a. ders., *Fernando de Alva Ixtlilxochitl et son Histoire [de la nation] chichimèque*. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (2009), <https://journals.openedition.org/nuevomundo/59357>, letzter Zugriff 17.05.2021.

Alva Ixtlilxochitls spanischsprachige Werke wurden bereits seit dem 19. Jahrhundert veröffentlicht.⁶⁶ Im 20. Jahrhundert folgten zwei umfangreiche Ausgaben der einflussreichen Mexikanisten Alfredo Chavero und Edmundo O’Gorman, die seinen Status als bekanntesten Nahuatl-Autor bis heute prägen.⁶⁷ Dagegen wurden Übersetzungen von Domingo de Chimalpahin massivem Werk aus dem Nahuatl erst im späten 20. Jahrhundert vorgenommen. Zugleich wurden seine heute als Codex Chimalpahin bekannten zentralen Schriften erst in den 1980er Jahren wiederentdeckt.⁶⁸ Diese unterschiedlichen Faktoren bewirken, dass Chimalpahin bis heute zumindest in der internationalen Öffentlichkeit weniger bekannt ist und seltener zitiert wird als Alva Ixtlilxochitl, was sich auch in einer geringeren Menge an Forschungsarbeiten zu ihm niederschlägt.⁶⁹ Dagegen ist Chimalpahin – ähnlich wie Alva Ixtlilxochitl – in Mexiko sehr wohl als eine Quelle des nationalen kulturellen Erbes anerkannt, wovon auch der aufwändige Rückkauf des Codex Chimalpahin aus England 2014 zeugt.⁷⁰

Bei den Übersetzungen wie auch der Forschung zu Chimalpahin ist zunächst die Arbeit von Susan Schroeder zu nennen, die eine umfangreiche Studie zu politischer Organisation Chalcos anhand des Chalca-Historikers durchgeführt hat. Eine neuere deutsche Übersetzung liegt von Elke Ruhnau vor, die wie Schroeder hauptsächlich, aber nicht nur zum präkolonialen Chalco geforscht hat.⁷¹ Für die Kolonialzeit ist hier zum einen ein aktuelles, biographisch orientiertes Kapitel zu erwähnen; zum anderen eine Doktorarbeit, die einzelne politische

⁶⁶ Die komplexe Text- und Überlieferungsgeschichte wird in den Kapiteln V. (zu Alva Ixtlilxochitl) und VI.1 (zu Chimalpahin) der Arbeit genauer dargestellt

⁶⁷ Fernando de Alva Ixtlilxochitl/Alfredo Chavero (Hg.), *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*, 2 Bände, Mexiko-Stadt 1891; Ders./Edmundo O’Gorman (Hg.), *Obras históricas*, 2^oBände, Mexiko-Stadt 1975–77, im Folgenden abgekürzt als „*Obras históricas*“.

⁶⁸ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Codex Chimalpahin. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahuatl altepetl in Central Mexico*. Bearb. und hg. von Arthur James Outram Anderson/Susan Schroeder (Civilization of the American Indian series), 2 Bände, Norman, OK/London 1997. Zur Geschichte dieser Manuskripte, die auch Texte von Alva Ixtlilxochitl enthalten und im Besitz der „British and Foreign Bible Society Library“ in England gefunden wurden, s. Amber Brian, *The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University*. In: *Colonial Latin American Review*, 23 (2014) 1, 84–101.

⁶⁹ Navarrete, *Traducción cultural*, 109–10.

⁷⁰ <https://www.eluniversal.com.mx/ciencia-y-salud/ciencia/recuperan-e-investigan-el-codice-chimalpahin>, letzter Zugriff 04.01.21. Der Kodex ist inzwischen im Instituto Nacional de Antropología e Historia und wurde dort über eine Initiative der mexikanischen Regierung in Teilen digitalisiert. Eine neue englische Übersetzung von Chimalpahins Werk wird dort zur Zeit unternommen, s. <http://www.codicechimalpahin.inah.gob.mx/introduccion.php>, letzter Zugriff 16.03.21.

⁷¹ Schroeder, *Chalco*; Elke Ruhnau, *The First Relation of Chimalpahin’s Diferentes Historias Originales. Its Sources and the Author’s Intention*. In: *Indiana*, 19–20 (2002), 277–287.

Konzepte und Bevölkerungsgruppen sprachwissenschaftlich untersucht.⁷² Zuletzt beschäftigt sich Tomás Jalpa Flores ausführlich mit Chalco, sowohl prähispanisch als auch kolonialzeitlich, wofür natürlich Chimalpahin eine seiner Hauptquellen darstellt.⁷³ Damit sind in den letzten Jahren wichtige neue Werke zum Historiker erschienen; jedoch liegt der Forschungsfokus bisher stärker auf ihm als Quelle für Chalco und weniger auf seiner Person oder auf seinen aufschlussreichen Schriften zu seiner eigenen Zeit und zu anderen Kontinenten.

1.3 Eine globale Nahuatl-Geschichtsschreibung

Die globalen Verbindungen und Perspektiven beider Nahuatl-Autoren bilden einen weiteren Fokus der Dissertation. Die Rolle Zentralmexikos als gewichtiger Knotenpunkt zwischen Asien und Europa hat in den letzten Jahren stärkere Aufmerksamkeit erlangt. Verbindungen zwischen Neuspanien und Spanien werden unter anderem in den Atlantic Studies bereits seit Jahrzehnten untersucht.⁷⁴ Zugleich haben zahlreiche wichtige Studien über transpazifische Verbindungen zwischen Spanischamerika und den spanischen Philippinen entscheidend zu einem Perspektivwechsel beigetragen – so zu einem neuen Verständnis des Dreieckshandels zwischen China, Spanischamerika und Japan.⁷⁵ Dadurch ist zudem ein klareres Bild von den Machtansprüchen der spanischen Krone auf den Philippinen und ihrer tatsächlich relativ begrenzten Macht zentriert auf die Kolonialhauptstadt Manila entstanden. Die erzwungene Migration von Asiaten in das koloniale Mexiko ist ein weiterer Schwerpunkt transpazifischer

⁷² Townsend, *Annals*; Doris Namala, *Chimalpahin in his Time. An Analysis of the Writings of a Nahuatl Annalist of Seventeenth-Century Mexico Concerning his Own Lifetime*. Dissertation, Los Angeles, CA 2002.

⁷³ Tomás Jalpa Flores, *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII*, Mexiko-Stadt 2009.

⁷⁴ Ein Überblick zu den Atlantic Studies würde an dieser Stelle zu weit führen; für eine recht aktuelle Bestandsaufnahme zum Forschungsfeld, s. Richard J. Blakemore, *The Changing Fortunes of Atlantic History*. In: *The English Historical Review*, 131 (2016) 551, 851–868. Für das Thema sind als vergleichende Studien zu Spanien und Neuspanien beziehungsweise Spanischamerika auszugswise zu nennen: Antonio Feros, *Speaking of Spain. The Evolution of Race and Nation in the Hispanic World*, Cumberland 2017; Tamar Herzog, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven, CT 2003; María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, Palo Alto, CA 2008.

⁷⁵ Rainer F. Buschmann, *Navigating the Spanish Lake. The Pacific in the Iberian world, 1521–1898*, Honolulu, HI 2014; Birgit Tremml-Werner, *Spain, China, and Japan in Manila, 1571–1644*, Amsterdam 2014.

Studien.⁷⁶ Dabei hat sich gezeigt, dass spanischstämmige Bewohner Zentralmexikos und speziell von Mexiko-Stadt ihre Heimat – nicht ohne guten Grund – zunehmend als Nabel der Welt verstanden.⁷⁷ Vor diesem Hintergrund ist es überraschend, dass dagegen Verständnisse von Indigenen ihrer seit dem 16. Jahrhundert dezidiert globalen Welt, vor allem der ihnen bekannten Regionen in Europa und Asien, bislang kaum Beachtung fanden.

Hier treten wiederum Arbeiten von Serge Gruzinski besonders hervor: zu europäischen Einflüssen auf die Bildung indigener Eliten⁷⁸ sowie zu bestimmten internationalen Aspekten vor allem in Chimalpahins Werk.⁷⁹ Sein Fokus liegt nicht spezifisch auf den zu untersuchenden Autoren sondern vielmehr auf dem frühen Austausch zwischen Europa, Amerika und Asien im 16. Jahrhundert. Darüber hinaus liegen aktuelle Studien vor, die den Transport indigener Sklaven aus den Amerikas und Asien nach Kastilien bis in das 17. Jahrhundert als unterforschten Aspekt des transatlantischen Sklavenhandels thematisieren. Indigene Sklaven waren die bei weitem größte Gruppe Einheimischer, die den Atlantik überquerte.⁸⁰ Zudem wurden die Ausnahmefälle von Nahua-Eliten thematisiert, die teils freiwillig nach Spanien auswanderten: allen voran die Nachkommen des Mexica-Herrschers Motecuhzoma Xocoyotzin (Moctezuma II),⁸¹ die sich bei spanischem Adel einheirateten.⁸² Häufiger waren

⁷⁶ Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico. From Chinos to Indians*, Cambridge 2014; Jr. Edward R. Slack, *Orientalizing New Spain: Perspectives on Asian Influence in Colonial Mexico*. In: *México y la Cuenca del Pacífico*, 43 (2012), 97–127.

⁷⁷ Nino Vallen, *Being the “Heart of the World“*. The Pacific, Distributive Justice, and the Fashioning of the Self in New Spain, 1513–1641. Dissertation, Berlin 2016.

⁷⁸ Serge Gruzinski, *The Mestizo Mind. The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization = La pensée métisse*, New York, NY 2002; ders., *Conquest*.

⁷⁹ Gruzinski, *Quatre parties*. Gruzinski hat umfangreich zu diesen Themen publiziert, weshalb hier nur die relevantesten Werke angegeben werden.

⁸⁰ Nancy E. van Deusen, *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*, Durham, NC 2015; s. a. Esteban Mira Caballos, *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*, Frankfurt am Main 2000.

⁸¹ Bei „Moctezuma“ handelt es sich um eine von Europäern eingeführte, vereinfachte Form des Herrscher-Namens. Wegen ihrer Verbreitung in der Forschungsliteratur wird sie hier zur besseren Übersicht übernommen.

⁸² Donald E. Chipman, *Moctezuma’s Children. Aztec Royalty Under Spanish Rule, 1520–1700*, Austin, TX 2005.

die Gesandtschaften von Nahua an den spanischen Hof, die etwa bereits Hernán Cortés begleiteten und sich über die Kolonialzeit ziehen sollten.⁸³ Gerade mit Blick auf diese einheimischen Diplomaten, Reisenden und Händler hat Caroline Dodds Pennock erst kürzlich die Rolle von Indigenen als globalen Akteuren mit eigenen Zielen und Handlungsräumen betont. Sie versteht daher mit ihrem Konzept des „Indigenous Atlantic“ den Atlantik eben auch als Raum indigener Aktivität, Denkweisen und Machtausübung.⁸⁴

Um diesen Raum gänzlich zu erfassen, erscheint die Auseinandersetzung mit einem weiteren Themenkomplex unumgänglich: der Einfluss des europäischen Kanons auf die Nahua, wobei die klassische Antike einen besonderen Stellenwert einnahm. Der Einfluss des antiken Erbes, und insbesondere antiker römischer Autoren, auf die Wahrnehmung der Amerikas durch die Europäer ist in der Forschung ausgiebig behandelt worden. Dagegen fällt dessen Einfluss auf Gelehrte *aus* Spanischamerika noch in eine Forschungslücke: das erste englischsprachige Kapitel zur klassischen Tradition in Lateinamerika erschien erst 2006.⁸⁵ Als Ausnahmen sind dabei David Luphers Studie klassischer Modelle im Spanischamerika des 16. Jahrhunderts und Sabine MacCormacks grundlegende Arbeiten zur Rolle Roms in Diskursen des Vizekönigreichs Peru zu nennen.⁸⁶ Wie die antiken Traditionen von indigenen Autoren Mexikos aufgenommen wurden, ist bisher nahezu vernachlässigt worden, mit Ausnahme einiger aufschlussreicher Ausätze von Andrew Laird aus den letzten Jahren.⁸⁷ Speziell

⁸³ Zu den frühesten europäischen Darstellungen von Nahua, s. Elizabeth Hill Boone, Seeking Indianess: Christoph Weiditz, the Aztecs, and Feathered Amerindians. In: *Colonial Latin American Review*, 26 (2017) 1, 39–61.

⁸⁴ Caroline Dodds Pennock, *Aztecs Abroad? Uncovering the Early Indigenous Atlantic*. In: *The American Historical Review*, 125 (2020) 3, 787–814; Dies., *On Savage Shores. How Indigenous Americans discovered Europe*, London 2023.

⁸⁵ Ein Überblick zu Lateinamerika im „Companion to the Classical Tradition“, s. Andrew Laird, [The Classical Tradition in] Latin America. In: Craig Kallendorf (Hg.), *Blackwell Companion to the Classical Tradition*, Oxford 2007, 228. Auch spanischsprachige Veröffentlichungen haben in den letzten Jahren zugenommen, vgl. Giuseppina Grammatico/Antonio Arbea, *América Latina y lo clásico*, Santiago de Chile 2003; Nicolás Cruz/María Gabriela Huidobro Salazar (Hg.), *América Latina y lo clásico. Lo clásico y América Latina*, Santiago de Chile 2018.

⁸⁶ David A. Luper, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, MI 2006; MacCormack, *Religion*; dies., *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton, NJ 2009; dies., *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, NJ 1991.

⁸⁷ Vgl. u. a. Andrew Laird, Responding to the Requerimiento: Imagined First Encounters Between Natives and Spaniards in 16th-century Mexico, in: *Republics of Letters*, 5 (2018) 3, <https://arcade.stanford.edu/rofl/responding-requerimiento-imagined-first-encounters-between-natives-and-span->

für Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin gibt es zu dieser Frage bisher keine umfassende Studie, weshalb deren Untersuchung mithin von besonderem Interesse ist.

Diese disparaten und zumeist kürzeren Studien weisen den Weg und das Potenzial einer Situierung von Indigenen als Subjekten in Weltgeschichte und globaler Geschichtsschreibung. Dagegen liegt in dieser Arbeit der Fokus weniger auf Übersee-Aufenthalten der Nahua, als vielmehr auf ihren Vorstellungen anderer Weltteile und – damit untrennbar verknüpft – auf ihrer Übernahme besonders europäischer Wissenssysteme. Aus den hier knapp dargestellten Werken geht klar hervor, dass für gebildete Einheimische aus dem kolonialzeitlichen Tal von Mexiko andere Weltteile keine abstrakten Elemente bedeuteten. Vielmehr bildete Europa für sie zumeist einen wichtigen intellektuellen und juristischen Bezugsrahmen. Zugleich wird hier das Konzept eines „Indigenous Atlantic“ durch Nahua-Sichtweisen auf Asien, speziell die Philippinen und Japan, erweitert.

Dieser Forschungs-Überblick zeugt von einem stärkeren Fokus auf indigene *agency* und Kontinuitäten, womit in der Forschung frühere Interpretationen einer unwälzenden Machtübertragung und einer sofortigen und totalen spanischen Vorherrschaft widerlegt werden. Zugleich werden damit Behauptungen einer linguistischen und kognitiven „Unvergleichbarkeit“ der Amerikas oder einer angeblichen „Akkulturation“ der Indigenen relativiert.⁸⁸ Genauer hat Forschung aus Mexiko, den USA, wie auch Europa auf unterschiedliche Weise dazu beigetragen, weiterhin verbreiteten Vorurteilen einer eingeschränkten Teilhabe indigener Autoren an kulturellem Austausch und intellektueller Aktivitäten entgegenzuwirken. Zugleich werden frühere Positionen vermehrt überwunden, welche die Gelehrten einseitig bestimmten *casta*-Gruppen oder Wissenstraditionen zuschrieben. Dagegen stehen in dieser Arbeit deren individuelle Positionen und Selbst-Identifizierungen stärker im Vordergrund, die sowohl an europäischen als auch indigenen Wissensformen teilhatten.

iards-sixteenth, letzter Zugriff 17.05.2021; ders., The Cosmic Race and a Heap of Broken Images: Mexico's Classical Past and the Modern Creole Imagination. In: Susan A. Stephens/Phiroze Vasunia (Hg.), *Classics and National Cultures*, Oxford 2010, 163–181. In einem Artikel eines kürzlich erschienenen Sammelbandes geht Laird unter anderem auf Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin kurz ein, s. ders., *Universal History and New Spain's Indian Past: Classical Knowledge in Nahua Chronicles*. In: *Bulletin of Latin American Research*, 37 (2018), 86–103.

⁸⁸ Zur „Unvergleichbarkeit“ vgl. z. B. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America. The Question of the Other*, Norman, OK 1999. Für einen guten Überblick über bis heute geläufige Mythen der Eroberung vgl. Matthew Restall, *Seven Myths. Für eine Kritik des Akkulturations-Begriffs im mexikanischen Kontext*, s. Amos Megged, *Exporting the Catholic Reformation. Local Religion in Early-Colonial Mexico*, Band 2, Leiden [u. a.] 1996, 1–16.

2 Methodologie: Translokalität, *indioscapes* und *elsewheres*

Für das methodische Vorgehen ergeben sich aus der Fragestellung zwei Themenfelder: Zum einen werden soziopolitische Rollen und Einheiten mithilfe anthropologischer, begriffsgeschichtlicher und translokaler Ansätze untersucht. Zum anderen wird der Rolle von Geschichtsschreibung, von Autoren und Genres bei den kolonialen Nahua nachgegangen. Beide Felder hängen aufgrund der anhaltenden zentralen Rolle der ethnischen Stadtstaaten für indigene Politik, Geschichtsschreibung und Selbstdarstellung eng zusammen. Lokale Identitäten formten Geschichten, die umgekehrt ganz zentral für das Selbstverständnis von Nahua-Autoren waren.

Vorab soll an dieser Stelle verdeutlicht werden, wie „politische Konzepte“ in der Arbeit verstanden werden. In der Forschung besteht kein Konsens darüber, was politische Konzepte genau ausmacht, es gibt – ähnlich wie schon bei Definitionen von „Konzepten“⁸⁹ – je nach Disziplin verschiedene, teils einander widersprechende Definitionen. Laut Historikern der Begriffsgeschichte und der *Conceptual History*⁹⁰ können politische Konzepte in zweifacher Hinsicht als politisch angesehen werden: Sie formen zentrale Ideen oder Themen von hoher politischer Relevanz, doch zugleich werden die Bedeutungen von Konzepten fortwährend neu ausgehandelt. Demnach tragen politische Auseinandersetzungen selbst zum Prozess der Begriffsbildung und -veränderung bei.⁹¹

Wie lässt sich nun der Politikbegriff in politischen Konzepten fassen? John Gunnell macht in der politischen Theorie eine Tendenz zur Reifizierung des Politischen aus, das sich in diesem Sinne universell äußern würde. Diesem essentialistischen Ansatz stellt er gegenüber, dass „Politik“ zunächst eine spezifisch historische Lebensform und Form sozialer Organisation beschreibt, die zwar Wandel unterliegt, aber sozial und kulturell abgegrenzt ist. Dabei sei es wichtig, genau zwischen einem metaphorischen oder einem analytischen Politikkonzept einerseits und der Bezeichnung von Politik für eine bestimmte und historisch situierte Praktik

⁸⁹ Die Diskussionen zur Natur von Konzepten sind äußerst umfangreich, vor allem in Philosophie und Sprachwissenschaften, und können daher hier nicht näher erläutert werden. Für einen Forschungsüberblick dazu aus philosophischer Perspektive, s. Adi Ophir, *Concept*. In: Adi Ophir/Ann Laura Stoler/Stathis Gourgouris et al. (Hg.), *Political Concepts. A Critical Lexicon*, New York, NY 2017, 59–86.

⁹⁰ Da die anglophone *Conceptual History* aus der deutschen Begriffsgeschichte hervorging, wird im Folgenden der Einfachheit halber „Begriffsgeschichte“ für den Forschungszweig verwendet.

⁹¹ Jakob Norberg, *Concepts, Political*. In: Michael T. Gibbons/Diana Coole (Hg.), *The Encyclopedia of Political Thought*, 8 volume set, Chichester 2014, 647–658, 1–2; John G. Gunnell, *Political Concepts and the Concept of the Political*. In: *Teoria Polityki*, (2017) 1, 187–201, hier 187–88.

andererseits zu unterscheiden.⁹² Gunnells Sicht folgend, werden politische Konzepte hier in weitergefasstem Sinn als analytische Werkzeuge verstanden, die selbst prozesshaft sind und Wandel unterliegen. Dabei soll eine globale Konzeptualisierung der Nahua dazu beitragen, „[to] specif[y] the units and boundaries of what we take to be a political domain and of how to represent that domain.“⁹³

Zugleich erlaubt der engere Blick auf historisch gewachsene Lebensformen, in diesem Fall vor allem der Nahua und der Spanier, einen alleinigen Fokus auf westliche Konzepte zu umgehen. Auch Reinhart Kosellecks begriffsgeschichtliche Untersuchungen des Politischen sind hierfür hilfreich: die Analyse des Bedeutungswandels von Konzepten in ihrem jeweiligen sozialen und kulturellen Kontext, die in potentiellm Konflikt zueinander stehen. Es ging Koselleck um eine Aufzeichnung der Verwendungen vergangener Konzeptualisierungen und darum, wie diese in der Folge aufrechterhalten oder transformiert wurden. Gleichzeitig ist dessen oftmals teleologische Entwicklung politischer Kategorien hin zur europäischen Moderne dabei kritisch zu hinterfragen.⁹⁴ So bleibt die Begriffsgeschichte in der Regel sehr stark auf eine Sprache beziehungsweise traditionell auf westeuropäische Sprachen beschränkt. Begriffshistoriker haben diesen Mangel inzwischen festgestellt und versuchen verstärkt, ost- aber auch außereuropäische Sprachen und deren Austausch mit europäischen Sprachen mit in den Blick zu nehmen.⁹⁵ Ein globaler Ansatz erweitert die Begriffsgeschichte wie auch die Geistesgeschichte um wichtige Kommunikations- und Übersetzungsprozesse.⁹⁶ In diesem Sinne versucht die vorliegende Arbeit eine transkulturelle, zweisprachige Begriffsgeschichte, mit der Untersuchung von Werken auf Spanisch und Nahuatl, unter Berücksichtigung konzeptueller Übertragungen.⁹⁷

Gleichzeitig können durch Perspektiven von Nahua auf ihre eigenen Gemeinwesen westliche Auffassungen von Staatlichkeit und Politik erweitert werden. Denn wenngleich diese Arbeit globalgeschichtliche Ansätze verfolgt, so bleiben doch reichlich blinde Flecken auf der

⁹² Gunnell, *Political Concepts*, 197–99.

⁹³ Ebd., 197.

⁹⁴ S. beispielsweise Reinhart Koselleck/Todd Samuel Presner (Übers.), *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Redwood City, CA 2002; Norberg, *Concepts, Political*, 12–15.

⁹⁵ Willibald Steinmetz/Michael Freeden, Introduction. In: Willibald Steinmetz/Michael Freeden/Javier Fernández-Sebastián (Hg.), *Conceptual History in the European Space*, New York, NY 2017, 1–46.

⁹⁶ Ein steigendes Interesse an der Verbindung von global- und geistesgeschichtlichen Ansätzen lässt sich unter anderem an der seit 2016 erscheinenden Zeitschrift *Global Intellectual History* festmachen.

⁹⁷ Aufgrund des Umfangs des Unterfangens muss auf Übersetzungen aus dem Nahuatl zurückgegriffen werden, besonders von Werken Chimalpahins. Dabei liegen inzwischen aktuelle Übersetzungen von seinem Korpus vor, s. hierzu Kapitel VI.1.

Landkarte der aktuellen Globalgeschichte. Zum einen richtet sich diese häufig weiter an den Trennlinien traditioneller Kolonialgeschichte und Area Studies aus, mit einem starken Fokus auf den britischen und französischen Kolonialreichen. Doch werden gerade die früheren iberischen Reiche oftmals ausgeblendet.⁹⁸ Dabei kam es bereits in der Frühen Neuzeit zu grenzüberschreitenden Begegnungen, Praktiken und Verbindungen, welche die Konzepte, mit denen Menschen die Welt wahrnehmen und interpretieren, umwandeln.⁹⁹ Zum anderen ist zwar in der Lateinamerikanistik eine zunehmende Aufnahme globalgeschichtlicher Perspektiven auszumachen. Doch kann dabei ein weiterhin stärkerer Fokus auf das moderne Lateinamerika festgestellt werden, unter erneuter Vernachlässigung der Globalität Iberoamerikas in der Frühen Neuzeit, und mit zahlreichen Kritiken an der Globalgeschichte einhergehend.¹⁰⁰ Auf dekolonialen Ideen aufbauend sollen in dieser Arbeit entgegen einem eurozentristischen Verständnis von Begriffsgeschichte – wie sich also europäische Begriffe über den Globus ausbreiteten und sich mit dem Einheimischen „verflochten“ – Austauschprozesse stark gemacht, wie auch der Eigensinn lokaler Traditionen und damit ein Wandel des Blickpunkts eingeklagt werden.

Über die Konzentration auf politische Organisationsformen wird herausgearbeitet, wie sich die koloniale Umstrukturierung im zentralen Mexiko auf die Sichtweisen und Lebenswege der Nahuatl-Autoren auswirkte. Dabei kann auf Methoden der transnationalen und der Globalgeschichte aufgebaut werden,¹⁰¹ die über die Schwerpunktlegung auf grenzüberschreitende Akteure, Verbindungen und Bewegungen nationale, subnationale (lokale, regionale)

⁹⁸ Zur institutionellen Verankerung der Globalgeschichte größtenteils westlicher Länder, die sich auf ebendiese Forschungsfelder auswirkt, s. Jeremy Adelman, *What Is Global History Now?* In: *Aeon* vom 03.02.2017, <https://aeon.co/essays/is-global-history-still-possible-or-has-it-had-its-moment>, letzter Zugriff 18.05.2021; Sebastian Conrad, *What Is Global History?*, Princeton, NJ 2016, 213–19. Für entgegengesetzte Ansätze, die iberische und westeuropäische Reiche parallel untersuchen, s. etwa Lauren A. Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400–1900*, Cambridge [u. a.] 2002; Jorge Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550 – 1700*, Stanford, CA 2006.

⁹⁹ Margrit Pernau/Dominic Sachsenmaier (Hg.), *Global Conceptual History. A reader*, London 2016, 1–7.

¹⁰⁰ Vgl. etwa kürzlich Matthew Brown, *The Global History of Latin America*. In: *Journal of Global History*, 10 (2015) 3, 365–386; Gabriela de Lima Grecco/Sven Schuster, *Decolonizing Global History? A Latin American Perspective*. In: *Journal of World History*, 31 (2020) 2, 425–446. Für eine Hinterfragung einer globalen Frühen Neuzeit-Geschichtsschreibung mit Hauptaugenmerk außerhalb Europas, s. a. Alan Strathern, *Global Early Modernity and the Problem of what Came Before*. In: *Past & Present*, 238 (2018), 317–344.

¹⁰¹ Methodisch sind transnationale Geschichte und die neuere Globalgeschichte eng miteinander verwandt, s. hierzu Philipp Gassert/Zentrum Für Zeithistorische Forschung Potsdam, *Transnationale*

und globale Räume umfassen. Aus der postkolonialen Theorie wurde ein Fokus auf die *agency* von Individuen und sozialen Gruppen übernommen, der wie oben dargestellt für dieses Projekt ebenfalls zentral ist.¹⁰² Der Translokali-täts-Begriff ist dabei besonders hilfreich, den Freitag und von Oppen infolge des *spatial turn* als Folge einer Vielzahl von Zirkulationen und Transfers, von konkreten Bewegungen von Menschen, Gegenständen, Ideen und Symbolen verstehen, die räumliche Entfernungen umfassen und geographische, kulturelle oder politische Grenzen überschreiten. Dies zeigt auch, dass das „Lokale“ keine festgefass-te Einheit ist, sondern vielmehr sozial konstruiert und mit fließenden Grenzen.¹⁰³ Translokalität ist im lateinamerikanischen Kontext angewandt worden, so in einer vergleichenden Studie der Klassifizierung von indigenen Migranten in Neuspanien und Peru.¹⁰⁴ Abseits von dieser offiziellen Sicht translokaler Kategorien geht es in diesem Projekt Ulrike Freitag und Achim von Oppen folgend eher um das translokale Wesen von Ideen und Symbolen bei den Nahua, und damit zusammenhängend um das Erfassen ihrer räumlichen Kategorien. Genauer erlaubt eine translokale Perspektive hier die Einordnung der jeweiligen Heimatstaaten (*altepetl*)¹⁰⁵ der Nahua-Chronisten in einen kolonialzeitlichen Kontext.

Des Weiteren heben Matthias Middell und Katja Naumann die zentrale Bedeutung von Knotenpunkten („portals of globalization“) für transnationale Geschichte hervor, die sich bes-tens auf Zentralmexiko und die Hauptstadt Mexiko-Stadt als Zentren globalen Handels und Austauschs anwenden lässt. Derlei Orte dienten als Ausgangspunkte für Kulturtransfer und für den Umgang mit globaler Vernetzung. Dort entwickelten sich neue soziale Formen und symbolische kulturelle Konstruktionen, unter anderem von Heimat und Lokalität.¹⁰⁶ Es ist kein Zufall, dass gerade Zentralmexiko als wachsendes Zentrum interkulturellen Austauschs einen äußerst fruchtbaren Boden für neue Formen der Geschichtsschreibung lieferte. Ideen

Geschichte,

2012,

https://docupedia.de/zg/Transnationale_Geschichte_Version_2.0_Philipp_Gassert, zuletzt aufgeru-fen 02.03.2021.

¹⁰² Matthias Middell/Katja Naumann, Global History and the Spatial Turn: From the Impact of Area Studies to the Study of Critical Junctures of Globalization. In: Journal of Global History, 5 (2010) 1, 149–170, hier 160–61.

¹⁰³ Ulrike Freitag/Achim von Oppen, Introduction. ‘Translocality’: an Approach to Connection and Transfer in Area Studies. In: dies. (Hg.), Translocality. The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective, Leiden 2014, 1–21.

¹⁰⁴ Albiez-Wieck, Translocal Agency.

¹⁰⁵ *Altepetl* entsprechen grob dem europäischen Stadtstaat-Konzept. Jedes *altepetl* hatte einen eigenen Herrscher (*tlatoani*), weitere wichtige Bestandteile waren eine eigene Gottheit, Palast und Markt. In Kapitel II.1 folgt ein Überblick über das *altepetl* und seine Untereinheiten.

¹⁰⁶ Middell, Naumann, Spatial Turn, 162.

der transnationalen Geschichte und des *spatial turn* bieten also einen Rahmen, um Fragen zu politischen Konzepten und der Konstruktion globaler Räume nachzugehen. Zugleich sind sie zwar an postkolonialen Ideen orientiert, thematisieren jedoch nicht gezielt indigene Subjektivitäten.

Daher ist das von Nancy van Deusen entwickelte Konzept der *indioscape* für diese Arbeit besonders hilfreich, um die globalen Identifizierungen indigener Amerikaner in der Frühen Neuzeit zu erfassen. Sie baut auf Arjun Appadurais *ethnoscapes*-Begriff auf, um die Schicksale indigener Sklaven aus den Amerikas in Kastilien darzustellen.¹⁰⁷ Deren Identitäten waren nunmehr weder räumlich gebunden noch kulturell homogen, sondern wurden vielmehr transimperial produziert. Dieses Verständnis einer *indioscape*

includes a sense of rootedness – in this instance, of belonging to places and cultures other than Castile and in Castile – and rootedness, or a distinct sense of time and space based on experiences of bondage and deracination. Here, in the power to imagine the lived and fictional ‘lives’ of others, we can see the realisms of the larger scale temporal and spatial perspectives of Spanish colonialism. [...] [N]otions of belonging and identity were not simply defined by place of origin – although that was important – but were constituted in local and global contexts where mobility and perception were a part of a continual reformulation of self in relation to other.¹⁰⁸

Zwar teilten die hier behandelten Nahua-Gelehrten weder die physische Mobilität der Sklaven noch ihre Erfahrung von Gefangenschaft und Versklavung. Doch hatten sie mit jenen „a distinct sense of time and space“ gemein, der in beiden Fällen auch in der zumindest teilweisen Entwurzelung von der eigenen Kultur fußte. Gleichfalls hatten Chimalpahin und Alva Ixtlixochitl an einer kontinuierlichen Neuformulierung ihres Selbst gegenüber einem Anderen Teil, in ihrem Fall gegenüber den kolonialen Obrigkeiten. In beiden Fällen veranschaulichen individuelle Beispiele transatlantische Austauschprozesse und ihre lokale Anpassung vor dem Hintergrund kolonialer Hierarchien.

Gleichwohl ist es neben global orientierten Konzepten wie Translokalität und *indioscapes* für die vorliegende Arbeit unerlässlich, die starke lokale Zugehörigkeit der Nahua-Autoren stets im Auge zu behalten. Für dieses Spannungsfeld zwischen global und lokal sind Ansätze

¹⁰⁷ Das *ethnoscapes*-Konzept beschreibt „a framework for discussing highly mobile migratory peoples — immigrants, tourists, or refugees — of the late twentieth century no longer connected to a given place“, laut van Deusen, *Global Indios*, 12. Für eine Überarbeitung dieses Konzepts, s. a. Arjun Appadurai, *How Histories make Geographies*. In: *The Journal of Transcultural Studies*, 1 (2010) 1, 4–13, hier 11–12.

¹⁰⁸ Van Deusen, *Global Indios*, 12–13.

aus der Mesoamerikanistik grundlegend. Diese helfen dabei, politische Organisationen der Nahua zu fassen, ohne sie anhand westlicher politischer Begriffe zu verallgemeinern oder zu verfälschen, was in den folgenden Kapiteln weiter auszuführen ist.

Ansätze von José Rabasa sind in diesem Zusammenhang hilfreich für mein Projekt. Laut Rabasa hatten Nahua im 16. Jahrhundert an multiplen Welten teil (gemeint sind damit auch Wissenssysteme): darunter diejenigen unterschiedlicher indigener Gruppen und die der verschiedenen religiösen Orden. Mönche der Franziskaner und Dominikaner nahmen diese Multiplizität wahr, konnten aber nur ihre eigene Welt anerkennen. Einheimische Autoren dagegen hätten den eigenen Wert dieser mannigfaltigen Welten erkannt, die nicht einfach durch Übersetzung oder Integration verbunden werden konnten.¹⁰⁹ Mit Gruzinski sind hier unter anderem die multiplen Ausdrucksformen, Sprachen und Zeitformen hervorzuheben, an denen Nahua teilhatten.¹¹⁰ Zugleich zeugt die fortlaufende Verwendung der Nahua-Bildsprache von der Kolonialzeit bis heute von ihrer Anerkennung: durch spanische Kolonialbehörden als Urkundenbeweise sowie durch Indigene, welche die Bildsprache oft in Verbindung mit dem Alphabet beibehielten und hochschätzten.

Rabasa bezeichnet diese Sonderstellung der Nahua als elsewhere, eine Position weder allein indigen noch allein europäisch, die von kolonialen Gelehrten und heutigen Forschern nicht ganz erfasst werden kann.¹¹¹ Das elsewheres-Konzept bietet eine Möglichkeit, die dargestellten Trennlinien zwischen beiden Kulturen und unterschiedlichen Räumen zu umgehen. Es erkennt explizit die notwendige Verbindung zwischen Lokalität und Historiographie bei den Nahua an. Dabei erfolgt eine Einbindung Mesoamerikas in europäische Ideenwelten, „[which] does not merely involve the appropriation of indigenous artistic and intellectual findings but rather a process of exappropriation in which Indian intellectuals challenge European ethnographic projects.“¹¹² Die hier formulierte Alleinstellung der Nahua-Autoren, die unterschiedliche Einflüsse und Quellenarten neu verbanden, ist von zentraler Bedeutung und wurde auch, wie wir sehen werden, von ihnen selbst betont.

3 Vorgehen und Aufbau der Arbeit

Der Korpus der vorliegenden Dissertation besteht zum Großteil aus drei Quellenformen: publizierten Werken von Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin, ihren uns bekannten Quellen

¹⁰⁹ Rabasa, Elsewheres, 89–90.

¹¹⁰ Gruzinski, Conquest, 62–63.

¹¹¹ Rabasa, Elsewheres, 89–90, 111.

¹¹² Ebd., 135.

von europäischen und Nahuatl-Schriftstellern sowie Archivmaterial, vor allem administrative und juristische Dokumente. Die für das Projekt zentralen Werke sind das sogenannte *Diario Chimalpahins* und die *Historia de la nación chichimeca* von Alva Ixtlilxochitl. Sie werden mit relevanten anderen Werken dieser Autoren auszugsweise verglichen, wobei den *Ocho relaciones* (Chimalpahin) und dem *Compendio histórico* (Alva Ixtlilxochitl) besondere Aufmerksamkeit zukommen. Dies ist zum einen vielversprechend, da Alva Ixtlilxochitls *Historia* als sein Magnum Opus lange Zeit gegenüber anderen Manuskripten in der Forschung privilegiert wurde. Zum anderen ist dem *Diario* im Vergleich zu Chimalpahins Studien vorkolonialer Geschichte weitaus weniger Aufmerksamkeit zugekommen.¹¹³ Chimalpahins Quellen aus Chalco sind tragischerweise nicht überliefert worden, ebenso wenig sind Quellen zu ihm selbst bekannt.¹¹⁴ Dagegen baute Alva Ixtlilxochitl auf einer reichen Tradition der Acolhua auf, die uns zumindest in Teilen vorliegt und teils publiziert wurde. Hervorzuheben sind frühkoloniale Kodizes wie auch administrative Dokumente und Briefe von Alva Ixtlilxochitls Familie, die von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis in das frühe 19. Jahrhundert reichen. Dieser Abgleich zwischen Alva Ixtlilxochitls Geschichtsbild und dem seiner Acolhua-Quellen ist bislang in der Acolhua-Forschung zu kurz gekommen.¹¹⁵

Als weiterer Quellenkorpus kommen nicht-edierte Dokumente aus dem *Archivo General de la Nación* (Mexiko-Stadt) und dem *Archivo General de Indias* (Sevilla) hinzu. Es handelt sich vor allem um offizielle Dokumente aus und zu den Heimatorten der Chronisten, Chalco-Amecameca und San Juan Teotihuacan. Eine besondere Rolle nehmen wie oben erwähnt Quellen von Alva Ixtlilxochitls Familie ein, sowie Briefwechsel Alva Ixtlilxochitls mit neuspanischen Verwaltungsinstanzen und dem spanischen Königshof. Zuletzt bilden einzelne Werke europäischer Gelehrter und aus dem westlichen Kanon einen weiteren Vergleichspunkt, deren Auswahl an den Forschungsfragen orientiert ist. Beide Nahuatl-Autoren zitierten Schriften zu den Amerikas von Priestern, Konquistadoren und Chronisten. Dabei nahmen als Quellen für Chimalpahin der deutsche Enrico Martínez (Heinrich Martin) und für Alva Ixtlilxochitl der spanische Franziskaner Juan de Torquemada herausragende Plätze ein, deren Austausch daher ausführlicher berücksichtigt wird. Damit ist die Quellenbasis sowohl geographisch als auch zeitlich breit gefächert, wenngleich mit Hauptschwerpunkt auf dem Tal von Mexiko des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts.

Die Arbeit ist in drei Teile aufgliedert: der erste Teil liefert einen Überblick über politische Organisation und einheimische Eliten und Geschichtsschreibung im frühen kolonialen Tal

¹¹³ Annals, 4.

¹¹⁴ Schroeder, Chalco, 1.

¹¹⁵ Offner, Western Historiography, 43–44.

von Mexiko. Darauf aufbauend liegt der Fokus im Hauptteil auf Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl, auf ihren Lebenswegen und ihren Sichtweisen auf die vorkoloniale (Teil zwei) und die koloniale Epoche (Teil drei). Damit soll keinesfalls ein absoluter Bruch zwischen beiden Perioden suggeriert werden, die zumal in indigenen Quellen teils nicht voneinander getrennt behandelt werden. Vielmehr ziehen sich einzelne Darstellungen kolonialzeitlicher Elemente durch Teil zwei, und umgekehrt vereinzelte prähispanische Entwicklungen durch die Teile eins und drei. Die Unterscheidung ist vielmehr organisatorisch notwendig, um das umfassende Material analytisch fassen zu können. Sie orientiert sich zudem an den Quellen beider Autoren, deren unterschiedliche Werke teils die vorspanische Zeit, teils die Eroberungszeit und teils vermehrt ihre eigene Zeit behandeln.

Das erste inhaltliche Kapitel (Kapitel II) stellt die Einführung politischer Rollen und Einheiten aus iberischer Tradition in Iberoamerika sowie deren längerfristige Abwandlung in Neuspanien dar. Zum einen zeigt sich hier der Machtverlust der hohen Eliten der Nahua zum Ende des 16. Jahrhunderts hin. Zum anderen wird aber das Fortbestehen tiefgreifender politischer Strukturen und damit einhergehender lokaler Identifizierungen aufgezeigt. Das Kapitel macht letztlich klar, dass die Einbindung Mesoamerikas in das spanische Reich nicht nur die Wissenshorizonte von Europäern erweiterte, sondern umgekehrt auch einen globalen Bezugsrahmen für Indigene bereitstellte. Ebendieser umgekehrte Transfer ist in der Forschung bislang weniger berücksichtigt worden und soll hier eingehend beleuchtet werden. Die koloniale einheimische Geschichtsschreibung wird in Kapitel III vorgestellt, mit einem Schwerpunkt auf Prozessen globalen Wissenstransfers. Drei Hauptfelder von europäischem Einfluss auf Nahua-Gelehrte lassen sich anhand der Quellen ausmachen: das griechisch-römische Erbe, christliche Lehren sowie eine Einbindung in die hispanische Belohnungsökonomie. Bei den Nahua ist eine radikal andere Auslegung europäischer Quellen auszumachen, gerade im Gegensatz zu den oftmals diskriminierenden Darstellungen von Indigenen bei Spaniern. Die Autoren nutzten den europäischen Kanon, um prähispanische Kultur klandestin zu überliefern und um letztlich Mesoamerika einen Platz als wichtiger Region in der Weltgeschichte zu schaffen.

Kapitel IV behandelt Nahua-Zeitvorstellungen und deren koloniale Umformung sowie den Einfluss dieser Temporalitäten auf die Erzählstrukturen von Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin. Aufgrund der untrennbaren Verbindung von Zeit und Raum im indigenen Glauben sind in der Arbeit temporaler und soziopolitischer Wandel miteinander in Verbindung zu setzen. Dabei stellt sich heraus, dass beide Autoren Elemente von Zeitlichkeit und Kosmologie der Nahua weitergaben. Letztlich ging es ihnen dabei auch um die Fortführung des historischen Erbes ihrer jeweiligen Vorfahren an zukünftige Generationen, ein Erbe, das in den beiden darauffolgenden Kapiteln thematisiert wird.

Kapitel V beschreibt Alva Ixtlilxochitls Darstellung seiner vorkolonialen Vorfahren, der Acolhua-Herrscher. Diese wird mit seinen indigenen und spanischen Quellen abgeglichen. Zum einen zeigt sich bei ihm eine Überhöhung des Einflusses der Acolhua und ihrer Ahnen, der Chichimeken, im Tal von Mexiko. Zum anderen zeugt Alva Ixtlilxochitls Werk vom Einfluss christlicher Lehren bei gleichzeitiger Weiterführung von politischen und spirituellen Konzepten der Nahua. Die Analyse von Chimalpahins Schriften in Kapitel VI umfasst die Ansiedlung und gesellschaftliche Konsolidierung mehrerer Nahua-Gruppen in Chalco. Sie zeigt Chimalpahins außergewöhnlich detaillierte Beschreibung politischer Organisation und seine besonders positiven Sicht auf Nahua-Frauen und matrilineale Herrschaft. Er ist generell stärker als Alva Ixtlilxochitl in Nahua-Traditionen eingebunden, in welche beide Autoren europäische Konzepte auf unterschiedliche Art integrierten.

Diese Tendenz ist im dritten Teil wiederum besonders evident. Kapitel VII thematisiert Alva Ixtlilxochitls Sicht auf die Eroberungszeit sowie die kolonialzeitliche Herrschaft seiner Familie über die Gemeinde San Juan Teotihuacan. Das Augenmerk wandert von der idealisierten Darstellung seines Vorfahren Ixtlilxochitl II über Bezüge zu europäischer Geschichte bis hin zu Kritiken am Kolonialregime. Der Abgleich mit Schriften seiner Familienmitglieder macht deutlich, dass Alva Ixtlilxochitl auf Argumentationsmustern früherer Jahrzehnte aufbaute, was bislang in der Forschung nicht genügend berücksichtigt wurde. In Kapitel VIII wird nachverfolgt, inwieweit Chimalpahin präkoloniale Kategorien auf die Kolonialzeit anwandte und an europäische Wissensmuster anpasste. Daraus geht eine Einfügung und Übersetzung spanischer Kategorien und anderer Weltteile in mesoamerikanische Gedankenhorizonte hervor. Dies wird bei Chimalpahin besonders durch die Allgemeingültigkeit zentraler Nahua-Konzepte wie *tlahtocayotl* und *altepetl* ermöglicht.

Beide Gelehrte hatten als ein Hauptziel das Einschreiben ihrer Heimatregion in eine Weltgeschichte vor Augen, die bei ihnen weder allein spanisch noch allein indigen geprägt war, was in Kapitel IX zusammenfassend reflektiert wird. Sowohl dieses Ziel als auch ihre Werke bleiben überaus aktuell, eine damals wie heute neuartige, divergente und inhärent mutige Form der Geschichtsschreibung vor globalem Horizont.

Teil I

Politische Organisation, Geschichtsschreibung und
Zeitlichkeit

II Soziopolitische Einheiten und Rollen

In diesem Kapitel werden soziopolitische Einheiten und Rollen in chronologischer Perspektive untersucht. Diese konzeptuelle Unterscheidung baut auf Susan Schroeders Analyse von sozialer Schichtung bei Chimalpahin auf. Sie versteht unter soziopolitischen Einheiten grob politische Gemeinwesen und deren Herrschaftsformen; soziopolitische Rollen umfassen die sozialen Kategorien dieser Gemeinwesen, wobei hier an den Quellen ausgerichtet der Fokus auf Herrschern und Adligen liegt.¹¹⁶ Das Hauptaugenmerk liegt auf zwei Regionen: im ersten Teil das prähispanische Tal von Mexiko, dessen Gemeinwesen und die Bedeutung des Adels. Im zweiten Teil wandert die Perspektive von gesellschaftlichen Strukturen und kollektiven Zugehörigkeiten im frühneuzeitlichen Spanien zu deren Übertragung nach Iberoamerika. Der dritte Teil führt die beiden vorherigen Abschnitte zusammen, als Überblick über die Einführung hispanischer Gemeinwesen im kolonialen Zentralmexiko auf unterschiedlichen Ebenen: von regionaler über urbane Organisation hin zur lokalen Verwaltung. Damit bildet das Kapitel die Grundlage für die darauffolgende Darstellung indigener Geschichtsschreibung sowie für die Quellenanalysen im Hauptteil.

Die Darstellung ist für die politischen Vorstellungen von Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin aus mindestens zwei zusammenhängenden Gründen wichtig: erstens geht daraus der für ihre Werke zentrale Mikropatriotismus der Nahua hervor, wie auch dessen Fortwirken und Anpassungen über die Kolonialzeit hinweg. Zweitens zeigt sich mit der Einführung spanischer Institutionen und Rechtsrahmen die Einbindung des kolonialzeitlichen Tals von Mexiko in globale politische Zusammenhänge. Der Erfahrungshorizont seiner Einwohner, ob europäisch, afrikanisch oder indigen, oszillierte nunmehr zwischen Mesoamerika und Europa.

1 Das vorkoloniale Tal von Mexiko

Bevor im Folgenden näher die politischen Ideen der Nahua dargestellt werden, erscheint zum besseren Verständnis ein kurzer Überblick über die vorkoloniale geschichtliche Entwicklung im Tal von Mexiko angebracht. Archäologen unterteilen die mesoamerikanische Entwicklung in drei grundlegende Zeitabschnitte: die präklassische (oder formative) Periode, die sich von

¹¹⁶ Schroeder, Chalco, xvii.

circa 1500 v. u. Z. bis 300 u. Z. erstreckt, die klassische Periode von circa 150 u. Z. bis 950 u. Z., und die postklassische Periode von circa 950 u. Z. bis 1521 u. Z. Die frühe postklassische Periode (950–1150 u. Z.) wird besonders mit den Tolteken in Verbindung gebracht, einem ursprünglich seminomadischen Stamm, der nach Zentralmexiko einwanderte und dort eine wichtige Rolle bei der Konsolidierung der Nahua-Völker spielte. Der Untergang der toltekischen Hauptstadt Tula (auch Tollan¹¹⁷ genannt), die von den überlebenden Tolteken nach und nach verlassen wurde, ist wahrscheinlich auf innere Spannungen zwischen Herrscher- und Bauernklasse sowie auf mehrfache Invasionen durch die nomadischen Chichimeken zurückzuführen.¹¹⁸

Letzteren gelang es unter ihrem Herrscher Xolotl und seinen Nachfahren ab 1246, effektiv Sitten, Sprache und politische Organisation der Besiegten zu assimilieren und so Ende des 13. Jahrhunderts mächtige Staaten zu schaffen. Der Dreibund wurde wiederum 1428 von den Acolhua von Tezcoco, den Tepaneken von Tlacopan und den Mexica von Tenochtitlan gegründet. Letztere nahmen ab den 1460er Jahren eine dominante Position ein, womit die Herrscher Tenochtitlans an der Spitze der Hierarchie des Reiches standen. Um verletzten ethnischen Stolz abzumildern, stellten Herrscher und Historiker von Tezcoco ihre Stadt als die kulturelle Hauptstadt dar. Dabei kann nicht von einem Imperium im traditionellen europäischen Sinne ausgegangen werden; vielmehr existierten in den 300 Jahren vor der Eroberung eine Vielzahl kleinerer, interagierender Stadtstaaten¹¹⁹: „Aztec culture was made up of numerous individual regionally based ethnic groups, each sharing a common language [Nahuatl] and fundamental social, religious, and political institutions.“¹²⁰ Dieses gemeinsame kulturelle Erbe schlug sich auch in Geschichtsverständnis und -weitergabe der Nahua nieder. Das Hauptsiedlungszentrum für die Nahua-Gruppen des Dreibundes bildete das fruchtbare Tal von Mexiko. Der Nahuatl-Begriff „Anahuac“ wird oft austauschbar mit dem Tal von Mexiko verwendet, bezeichnet jedoch speziell den südlich-zentralen Teil des Tals. Anahuac bedeutet „nahe am Wasser“, zusammengesetzt aus *atl* („Wasser“) und *nahuac* („in der Nähe von“).

¹¹⁷ In der mesoamerikanischen Mythologie war Tollan der Regierungssitz der Gottheit Quetzalcoatl. Diese mythische Stadt wurde in der Folge mit Teotihuacan, Tula und Cholula assoziiert und als synonyme Begriff für sie verwendet. Nach dem Untergang Tulas wurde in deren Nachfolge daher Cholula als Repräsent des toltekischen Erbes angesehen. Die toltekische Hauptstadt wird hier als Tula und nicht mit ihrem Beinamen bezeichnet.

¹¹⁸ David Carrasco (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*, Oxford [u. a.] 2001, 250; Vázquez Chamorro, *Introducción*, 12–14.

¹¹⁹ *Oxford Encyclopedia*, ebd.; Vázquez Chamorro, ebd., 12–16.

¹²⁰ *Oxford Encyclopedia*, ebd.

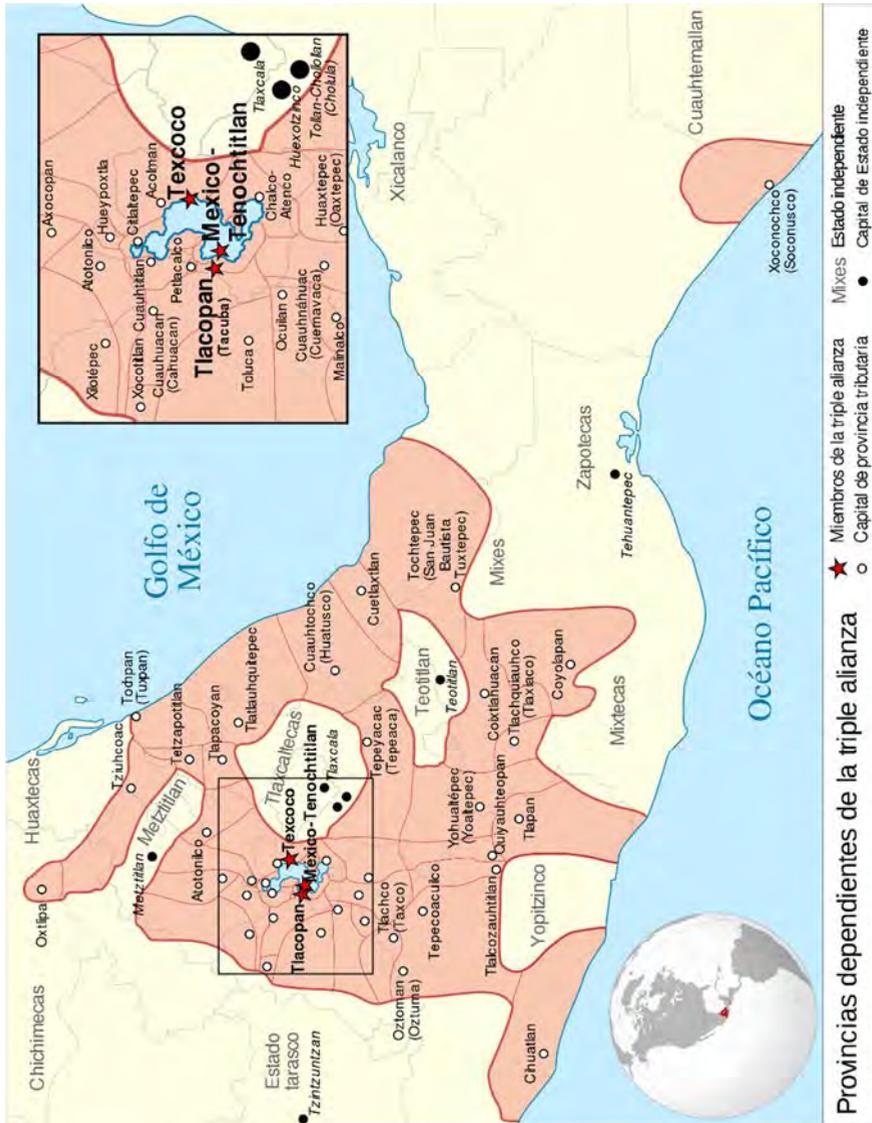


Abbildung 1: Organisation des Dreibundes mit tributpflichtigen und angrenzenden Völkern, maximale Ausbreitung um 1519.

Quelle: Lizenziert nach CC BY-SA 4.0 (Rowanwindwhistler),
https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Aztec_Empire_1519_map-es.svg.



Abbildung 2: See Tezcoco mit anliegenden wichtigen Städten, darunter Tenochtitlan, Tezcoco, Teotihuacan und Chalco (ca. 1519)

Quelle: Lizenziert nach CC BY-SA 2.5 (Madman2001),

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e1/Lake_Texcoco_c_1519.png, letzter Zugriff 20.09.2023.

1.1 *Altepetl* und sub-*altepetl*

Über das Hochland des heutigen Mexiko verstreut lebten sesshafte Gruppen in dicht besiedelten Staaten. Diese wurden von den Nahuatl *altepetl* (Pl. *altepeme*)¹²¹ genannt, *ñuu* von den Mixteken (oder Nudzahui), und *yetze* von den Bènzàa. Den Volksgruppen war ein Fundament mesoamerikanischer Ideen, Glaubensvorstellungen und Bräuche gemein, wobei urbane Zentren zur Differenzierung dienten. Seit der prähispanischen Zeit funktionierten Gemeinden und Städte als Unterscheidungsmerkmale qua Gründungsmythen, Ritualen und letztlich der jeweiligen Gestaltung von Geschichte und Erinnerung.¹²² Zwar waren diesen Staaten viele Charakteristika gemein, darunter ihre sehr variable Ausdehnung, die von kleinen Städten und deren Umland zu riesigen Staatenbünden reichen konnte. Doch ist hervorzuheben, dass es sich bei ihnen um jeweils eigenständige Strukturen verschiedener ethnischer Gruppen handelte, zumeist mit eigener Sprache und historischer Tradition.¹²³ Daher sollten Erkenntnisse zu den vergleichsweise gut erforschten *altepetl* nicht auf andere mesoamerikanische Staatsformen direkt übertragen werden.¹²⁴ Zugleich stand das *altepetl* im Zentrum der Weltanschauung der Nahuatl, die ganz Zentralmexiko anhand dieser Einheit verstanden:¹²⁵ Ihr kam

¹²¹ Der Einfachheit halber wird hier Lockhart folgend *altepetl* für Singular und Plural verwendet.

¹²² „From the common substrate of Mesoamerican ideas, beliefs and customs, it is the urban center, the community, town or village that since the pre-Hispanic period have served as markers of distinction regarding foundation myths, the enactment of rituals, the submission to particular authorities and ultimately the shaping of history and remembrance [...]“. Daniel Graña-Behrens, *Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present: How Sites, Toponyms and Landscapes Shape History and Remembrance*, in: ders. (Hg.), *Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present. How Sites, Toponyms and Landscapes Shape History and Remembrance*, Berlin 2016, 7–31, hier 7.

¹²³ Graña-Behrens, ebd., 11, 16; Sousa, *The Woman*, 10. Sousa erklärt: „[t]hese Mesoamerican states shared a number of characteristics, including clearly defined borders; a ruling dynasty, defined elite, and social hierarchy; a tribute system; a sacred temple or natural feature that was home to the principal local deity (or deities); and a shared ethnic identity and belief in a common origin and history within each state.“, ebd. Diese verschiedenen Merkmale werden hier anhand der *altepetl* nachverfolgt.

¹²⁴ Zu den Mixteken, s. etwa Ronald Spores, *The Mixtecs of Oaxaca. Ancient Times to the Present*, Norman, OK 2013. Weiter südlich in Yucatán hatten auch die Maya eine eigene Form ethnischer Staaten, den *cah* (Pl. *cahob*). Im Gegensatz zu *altepetl* und *ñuu* war der *cah* nicht in kleinere Einheiten unterteilt; die Spanier fanden hunderte *cahob* mit eigenen dynastischen Herrschern vor. Versuche, die politische Organisation der Maya zu analysieren, unterscheiden sich weiterhin sehr von Studie zu Studie, s. Matthew Restall (Hg.), *Mesoamerican Voices. Native-Language Writings from Colonial Mexico, Oaxaca, Yucatan, and Guatemala*, Cambridge 2005, 4–5; Graña-Behrens, *Places of Power*, 16–17.

¹²⁵ Lockhart, *Nahuatl*, 14.

für Selbstverständnis und Geschichtsschreibung der einzelnen Nahua-Gruppen eine grundlegende Rolle zu. Eine Darstellung des *altepetl*, seiner Hintergründe und Bestandteile ist also für eine Sicht auf die gesellschaftliche Organisation im prähispanischen wie auch im kolonialen Zentralmexiko unabdingbar. Dieser Überblick wird in den nächsten Unterkapiteln über Verbindungen nach Spanien und in die Kolonialzeit erweitert sowie in nachfolgenden Kapiteln anhand der Werke von Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin regional konkreter gefasst.

Zur Definition von *altepetl* ist anzumerken, dass Elke Ruhnau in ihrer Analyse politischer Organisation bei Chimalpahin zu dem Schluss kommt, dass die vier Gemeinwesen Chalcos als Staaten definiert werden können. Dies wird an Chimalpahins ausführlichen Informationen über Attribute festgemacht, die in kulturanthropologischer Forschung als Merkmale eines Staates gelten – darunter Territorium, Segmentierung, Regierung, soziale Schichtung, Ökonomie, Religion und Außenbeziehungen der Staaten.¹²⁶ Einerseits fußt diese Definition eines Staats nicht auf Kategorien der Nahua, sondern auf „westlicher“ Forschung. Andererseits ist diese Analyse hilfreich, um *altepetl* und allgemeiner Nahua-Gemeinwesen mit Staaten in anderen Weltgegenden vergleichen zu können. Sie deckt sich auch mit der in der Mexikanistik oft festgestellten Vergleichbarkeit des *altepetl* mit dem europäischen Stadt-Staat.¹²⁷ Daher wird im Folgenden der Staatsbegriff beibehalten, um die Vergleichbarkeit politischer Organisation zwischen Europa und Mesoamerika zu gewährleisten. Aus diesem Grund werden auch europäische Konzepte wie „Militär“ und „Verwaltung“ hier angewendet, zumal sie in der englischsprachigen Forschung zum Thema verbreitet bleiben.¹²⁸

Um sich dem *altepetl* weiter anzunähern, ist zunächst ein kurzer Blick auf die Bedeutung von Städten für die Nahua notwendig – zwar konnten *altepetl* oft geographisch über Städte hinausreichen, sie bauten aber klar auf deren historisch und mythologisch aufgeladener, zentraler Stellung auf und können nicht nur als neutrale politische Strukturen verstanden werden.

¹²⁶ Elke Ruhnau, Die politische Organisation im vorspanischen Chalco. Eine Untersuchung anhand von Werken des Domingo Muñon de Chimalpahin Quauhlehuanitzin, Hohenschäftlarn bei München 1988, 15–16, 32.

¹²⁷ Schroeder definiert *altepetl* grob als „city state“ oder „kingdom“; Mary Hodge führt den „city state“ gar im Titel eines Monographs zur politischen Organisation, s. Mary G. Hodge, Aztec City-States, Ann Arbor, MI 1984; Schroeder, Chalco, 117. Pietschmann spricht von „Herrschaften und Stadtstaaten“ im Kulturraum Mesoamerika für die prähispanische Zeit, s. Pietschmann, Staatliche Organisation, 21.

¹²⁸ So spricht Hassig in einer Überschrift seines klassischen Werks zu Mexica-Kriegsführung vom „military life cycle“, s. Hassig, Ross Hassig, Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control, Norman, OK 1995, 27. Es gibt zahlreiche Verweise auf „administration“ bei den Nahua, s. etwa Hodge, City-States, passim.

Enrique Florescano macht bei den Mythen der Nahua, Mixteken und Maya verwandte Themen aus, die eine Synthese ihrer Werte darstellten. Wie in anderen Kulturen waren Entstehungsmythen zentral: vom Ursprung von Kosmos, Erde und Menschen bis zur Gründung von Reichen und Völkern. Für die mythische Gründungszeit kamen speziell bei den Nahua Reichsgründer, Hauptstadt und Migrationserzählung überragende Bedeutung zu. Dabei bildeten der Herrscher Quetzalcoatl, die mythische Stadt Tollan und die verschiedenen Wanderungen von Chichimeken-Gruppen Archetypen, welche alle späteren Erzählungen der verschiedenen Völker abwandeln. Die frühen Wanderungserzählungen sollten hauptsächlich zeigen, dass die Völker von weit her aus dem Norden kamen und eine beschwerliche Reise auf sich genommen hatten, um ihre Heimat im Tal von Mexiko zu erreichen. Die beschwerliche Reise und vor allem die eigene Wanderung wurden von jeder einzelnen Nahua-Gruppe legitimiert hervorgehoben. Im Vergleich zur klassischen Periode (150 u. Z. bis 950 u. Z.) büßte allerdings in postklassischen Erzählungen der oberste Herrscher an Bedeutung ein, abgelöst von der identitätsstiftenden Wirkung von Städten und ethnischen Gruppen. Die verschiedenen historischen Kodizes stellten letztlich eine Kontinuität zwischen sakraler Entstehung und den Geschichten daraus hervorgegangener weltlicher Reiche her.¹²⁹

Der Ort, an dem sich eine bestimmte Volksgruppe ansiedelte, bildete die Grundlage ihrer Geschichte und Mythen. Diese wurden zusätzlich durch wichtige Ortsnamen erweitert, wodurch sie an Bedeutung gewannen: entweder die Namen anderer, nahegelegener Gemeinschaften oder die Namen geographischer Besonderheiten der Umgebung, darunter Berge, Vulkane oder Gewässer. So wurden etwa Tezcoco, Chalco und Xochimilco nach den gleichnamigen, jeweils nahegelegenen Seen benannt, und auch die Namensgebung Tenochtitlan steht wohl im Zusammenhang mit dem See Tezcoco.¹³⁰ Rituell aufgeladen wurden die Orte durch Gründungsrituale¹³¹ sowie durch die Errichtung eines Tempels oder Altars für die eigene Gottheit eines jeden *altepetl*. Die herrschende Elite konstruierte ihre Geschichte um das

¹²⁹ Enrique Florescano, Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: el mito de la creación del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán), y Quetzalcóatl, el creador de estados y dinastías. In: Historia Mexicana, 52 (2002)m 2, 309–359, hier 324–31, 336–39; Boone, Red and Black, 162–63.

¹³⁰ Höchstwahrscheinlich bedeutet Tenochtitlan „im Nabel des Mondes“, eine Anspielung auf ihre Lage auf dem See Tezcoco, der mythisch als Mond bezeichnet wurde. Die Teilstaaten des komplexen *altepetl* Chalco führten jeweils Chalco als ersten Namensbestandteil, zum Beispiel Chalco Amecameca (hierzu ausführlicher in Kapitel VI).

¹³¹ Für die Nahua war die Gottheit eines jeden *altepetl*, teils symbolisiert durch ein heiliges Bündel, von großer Bedeutung. Zudem wurde die enge Beziehung zwischen Land und Herrschaft mithilfe von Seilen oder Schnüren hergestellt, wobei eroberte Städte wohl rituell mit Seilen verbunden wurden, s. Graña-Behrens, Places of Power, 13.

jeweilige Toponym und hob bestimmte Gründungsereignisse hervor. Zugleich wurden wichtige Herrscher durch den Besuch von Würdenträgern anderer Staaten zusätzlich legitimiert. Auf diese Weise wurden einzelne Städte jeweils besonders bedeutsam für bestimmte Nahua-Gruppen. Dabei konnten verschiedenste mesoamerikanische Städte entweder auf Tollan bezogen oder direkt mit dieser gleichgesetzt werden, unter anderem Cholula und Tenochtitlan in Zentralmexiko. Neben Tollan erlangte Teotihuacan zunehmend Wichtigkeit als Ort *par excellence* besonders für die Mexica, eine überaus bevölkerungsreiche Stadt, die ab ungefähr 750 u. Z. verlassen wurde. Teotihuacan war von kosmologischer Bedeutung als der Ort, an dem die Nahua-Götter der Legende nach die aktuelle Epoche ihrer Zeitrechnung erschaffen hatten, diente aber auch als Vorbild für die Stadtplanung der Mexica.¹³²

Des Weiteren gründete jede Volksgruppe die Legitimität ihrer Herrschaft auf zentrale Gründungsereignisse, angefangen mit den jeweils getrennten Einwanderungen in das Tal von Mexiko. So führten die Mexica ihr Recht, über andere zu herrschen, auf ihre Abstammung aus dem mythischen Chicomoztoc zurück, sowie auf die besondere Beschwerlichkeit ihrer Wanderung von Aztlan aus.¹³³ Diese politische Funktion von Geschichte spiegeln auch die kartographischen Erzählungen der Nahua wider. Wie Elizabeth Hill Boone feststellt: „[their] purpose [...] is to describe the migrations of people from idealized and sacred points of origin to their final homelands and then usually to explain how the people settle, define their territory, and create an independent *altepetl*.“¹³⁴ Geschichten von beschwerlichen Wanderungen und die Vorbilder archetypischer Städte bestätigten jeder Gruppe auf unterschiedliche Weise die Legitimität und Eigenständigkeit des eigenen *altepetl*.

Nach dem Blick auf die mythologische Rolle von Städten wechselt der Fokus nun zum Aufbau der *altepetl*. Erschwerend macht sich dabei bemerkbar, dass bereits in Nahua-Quellen kaum je Einigkeit darüber besteht, was genau ein *altepetl* ausmachte. Dies hängt sicher mit der fluiden territorialen Aufteilung zusammen, wie auch mit der vielschichtigen Beschaffenheit von *altepetl*, die fast immer aus weiteren Bestandteilen zusammengesetzt waren.¹³⁵ Laut Ruhnau bildeten sie kein politisch-territoriales Segment im eigentlichen Sinne. Vielmehr stellten *altepetl* die größte Einheit innerhalb des Systems politisch-territorialer Segmentation im präkolumbinischen zentralen Mesoamerika dar.¹³⁶

Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs bezieht sich auf ein Territorium: es kommt vom *difrasismo* „*in atl, in tepetl*“, „das Wasser, der Berg“ (auch im Plural). Um dieses Konzept in

¹³² Graña-Behrens, *Places of Power*, 11–15.

¹³³ Boone, *Red and Black*, 18–19, 164.

¹³⁴ Ebd., 161.

¹³⁵ Camilla Townsend, *Glimpsing Native American Historiography: The Cellular Principle in Sixteenth-Century Nahuatl Annals*. In: *Ethnohistory*, 56 (2009) 4, 625–650, 627; Mundy, *Mapping*, 105.

¹³⁶ Ruhnau, *Politische Organisation*, 19–20.

größerem Umfang auszudrücken, wird es teils auch als *huey* (großes) *altepetl* bezeichnet. Hier ist zu präzisieren, dass der *difrasismo* (auf Deutsch auch „Beugung“ genannt) ein typisches Stilmittel der Nahuatl-Literatur ist, wobei eine Idee mit zwei Wörtern ausgedrückt wird – in diesem Fall Wasser und Berg. Diese ergänzen sich, da sie Synonyme sind oder verwandte Ideen darstellen. Bei diesen metaphorischen Formulierungen kann auch aus beiden Wörtern eine neue Bedeutung hervorgehen beziehungsweise deren Bedeutung gesteigert werden, was auf das *altepetl* zutrifft.¹³⁷ Für Lockhart ist das *altepetl* jedoch in erster Linie ein ethnischer Staat und eine Organisationsform von Menschen, die über ein bestimmtes Territorium herrschen. Als Analogie zu europäischen Staatsformen lässt sich das *altepetl* wie erwähnt grob mit den frühen Stadtstaaten des Mittelmeers vergleichen. Dabei bleibt den Nahua eigen, dass eine unabhängige oder potenziell unabhängige Einheit jeglicher Größe als *altepetl* bezeichnet werden kann. In prähispanischer Zeit reichten sie von der kleinen Stadt Huitzilopochco zum riesigen Bund der Tlaxkalteken. Im Gegensatz zu größeren Reichen oder Bündnen bestanden die kleineren *altepetl*-Einheiten oft über Jahrhunderte hinweg fort.¹³⁸

Einzelne Staaten verstanden sich zumeist in dezidierter Abgrenzung von den jeweiligen Nachbarstaaten. Diese in der Forschung „Mikro-Ethnizität“ oder „Mikro-Patriotismus“ genannte Selbstsicht beinhaltete jeweils eigene Ursprungsmythen und Herrscherdynastien. Demnach konnten auch vom Dreibund eroberte *altepetl* sich in den meisten Fällen weiterhin selbst regieren und ihre stark ausgeprägten lokalen Identifizierungen beibehalten.¹³⁹ Des Weiteren umfassten die meisten *altepetl* verschiedene ethnische Gruppen, die teils zusammen, teils in jeweils eigenen Bezirken lebten.¹⁴⁰

Für die Funktionsweise der *altepetl* sind zwei Prinzipien grundlegend: zelluläre Organisation (in der Forschung als „cellular principle“ bezeichnet) und Rotation („rotational principle“). Barbary Mundy hat das erste Prinzip anschaulich mit Matroschka-Puppen verglichen: wie diese umfasste ein *altepetl* immer kleiner werdende Einheiten, auch sub-*altepetl* genannt, mit wiederum eigenständigen Herrschern und Strukturen.¹⁴¹ Die zelluläre steht im Gegensatz zur hierarchischen Organisation, kann aber wie jene ebenso höchst komplexe und beständige

¹³⁷ <https://de.thpanorama.com/blog/literatura/difrasismo-origen-caracteristicas-y-ejemplos.html>, letzter Zugriff 10.05.2021.

¹³⁸ Lockhart, Nahuas, 14; Carrasco Pizana, Tenochca Empire, 16. Lockhart hebt hier als Beispiel hervor, dass Chimalpahin Japan, Peru und die Molukken als *altepetl* ansieht, was in V.II. verglichen wird.

¹³⁹ Restall et al., Mesoamerican Voices, 5.

¹⁴⁰ María La Castañeda de Paz, Conflictos y alianzas en tiempos de cambio. Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII – XVI), Mexiko-Stadt 2013, 71.

¹⁴¹ Mundy, Mapping, 105.

Einheiten ausbilden. Als Mindestvoraussetzungen lassen sich dabei ausmachen: ein Territorium, eine meist festgelegte Anzahl von Bestandteilen sowie ein dynastischer Herrscher oder *tlatoani*.

Der meistgenutzte Begriff für die sub-*altepetl* scheint *tlaxilacalli* zu sein, wobei je nach Kontext auch andere Begriffe bekannt sind. Während Lockhart sie als *calpolli* bezeichnet, trennt María Casteñada de la Paz dieses Konzept klar vom *tlaxilacalli* ab.¹⁴² Der Vergleichbarkeit halber wird hier im Anschluss an aktuelle Forschungsergebnisse der generelle Begriff „sub-*altepetl*“ übernommen. In jedem Fall bestand ein *altepetl* normalerweise aus vier, sechs oder acht solcher Bestandteile. Die kosmologische Bedeutung dieser Anzahl hängt mit dem Dualismus im Nahua-Glauben zusammen, mit einem damit einhergehenden Bedürfnis nach Symmetrie wie auch mit der zentralen Stellung der vier Himmelsrichtungen.¹⁴³ Diese *altepetl*-Bestandteile erscheinen als semiautonome politische Einheiten mit eigenen Namen, Gottheiten und Herrschern (meist *teuctlatoani* genannt), die auf unterer Ebene das Gesamt-*altepetl* als dessen „Mikrokosmen“ widerspiegeln.¹⁴⁴ Diese Organisation nach gleichberechtigten und zugleich unabhängigen Einzelteilen, die Teil eines Ganzen bilden, ist als Kernstück nicht nur der Politik der Nahua, sondern auch ihrer Weltsicht zu verstehen. Sie findet sich zudem bei ihren Rollenbildern wieder, wie in Kapitel VI zu zeigen ist.

Das Rotationsprinzip unterstützte das zelluläre Prinzip und baute auf einer festgelegten, dem Dualismus folgenden Anzahl von sub-*altepetl* auf. Dabei kam keinem der Bestandteile eine feste Oberherrschaft zu; diese wechselte vielmehr nach einer gleichbleibenden Reihenfolge und Dauer. Die Reihenfolge war von höchster Bedeutung: Sie wurde auf unbestimmte Zeit fortgeführt, konnte jederzeit angehalten und weitergeführt werden und bildete eine recht lose Hierarchie, da die Einteilung vom ersten zum letzten sub-*altepetl* (mit deren jeweiligen Herrschern) zugleich als Rangordnung gelesen werden konnte. Diese Reihenfolge blieb immer gleich, beginnend mit dem höchstgestellten sub-*altepetl*, und wurde oftmals – wenn auch nicht immer – in der Kolonialzeit beibehalten. Sie konnte dem Zeitpunkt der Gründung der einzelnen sub-*altepetl* oder auch den Himmelsrichtungen folgen. In prähispanischer Zeit

¹⁴² Demnach waren zumindest im Tal von Mexiko *calpulli* (im Gegensatz zu *tlaxilacalli*) allein religiöser und nicht soziopolitischer Organisation vorbehalten, s. Casteñada de la Paz, *Conflictos*, 71–72. Townsend nennt neben *tlaxilacalli* auch *calpolli* und *teccalli*, die jedoch nicht von allen Nahua-Gruppen einheitlich verwendet wurden. Daher sollten die Begriffe je nach Kontext neu definiert werden, s. Townsend, *Cellular Principle*, 627.

¹⁴³ Lockhart merkt an, dass die häufige Einteilung in acht Einheiten durch Verdoppelung von vier erreicht wurde. Seltener finden sich auch sieben sub-*altepetl*, die wahrscheinlich auf die Sieben Höhlen (Chicomoztoc) zurückgehen, von denen die Chichimeken-Gruppen der Legende nach auswanderten, s. Lockhart, *Nahuas*, 16.

¹⁴⁴ Ebd., 16–17.

diente die Rotation besonders zur besseren Organisation von langfristigen Pflichten dem *tlatoani* eines *altepetl* gegenüber – vor allem zur Arbeitsverteilung und zur Waren-Lieferung. Bis in die Kolonialzeit hinein konnte für die Nahua ein *altepetl* nur dort bestehen, wo es einen *tlatoani* gab. Doch obwohl er über den verschiedenen sub-*altepetl* stand, war der *tlatoani* selbst normalerweise im höchstrangigen sub-*altepetl* ansässig. Dort wirkte er als Herrscher des Bestandteils wie ein *teuctlatoani* und war zugleich Oberherrscher des ganzen *altepetl*.¹⁴⁵

Sowohl auf unterer als auch auf höherer Ebene lassen sich weitere Einteilungen ausmachen. Auch die sub-*altepetl* (oder *tlaxilacalli*) waren wiederum in kleinere Einheiten unterteilt, und manche *altepetl* setzten sich zu größeren Gebilden oder Bündnen zusammen. Gerade über die unterste Ebene ist in der Forschung weiterhin recht wenig bekannt; sie kann daher an dieser Stelle nur knapp vorgestellt werden, da sie auch von den zu diskutierenden kolonialzeitlichen Autoren kaum erwähnt wird. Sub-*altepetl* bestanden aus Bezirken (für die kein indigenes Wort überliefert ist), die Gruppierungen von knapp 20, 40, 80 oder 100 Haushalten umfassten. Jeder Bezirk hatte erneut einen eigenen Anführer, der für Aufgaben wie Steuereintreibung und Landverteilung zuständig war. Es scheint, dass die Organisation auf dieser Ebene flexibler ablief und dass die Bezirke zudem keine eigenen Namen führten. Dagegen finden sich Zusammenhalt und Mikro-Patriotismus einzelner Volksgruppen sowohl auf der obersten *altepetl*-Ebene als auch auf der mittleren sub-*altepetl* Ebene.¹⁴⁶ Diese lokale Identifizierung blieb zumeist stärker ausgebildet als die Zugehörigkeit zu größeren Bündnissen mehrerer *altepetl*: Auch beim Dreibund überlagerte die Identifizierung einzelner Gruppen (der Tepaneken, Acolhua und Mexica) mit ihrem jeweiligen *altepetl* die mit dem größeren, aber auch weniger stabilen Bündnis.¹⁴⁷

Diese oft *ad hoc* gebildeten politischen Bünde sind jedoch von einer weiteren, zum 15. Jahrhundert hin zunehmenden Tendenz zu unterscheiden: der Zusammenführung mehrerer *altepetl* zu einem komplexen *altepetl*. Dieses hatte keinen eigenen *tlatoani*, sodass die *tlatoque* der einzelnen *altepetl* weiterhin ihre Abgaben bezogen. Um dennoch Stabilität zu gewährleisten, gewannen wiederholte dynastische Heiraten zwischen den *altepetl* an Bedeutung. Im Fall von Tlaxcala und auch bei den Mexica entstand ein solches komplexes *altepetl* durch die historisch gewachsene, allmähliche Aufteilung einer ursprünglich einheitlichen Gruppe.¹⁴⁸ Die Beispiele von Chalco und Tezcoco zeigen auch, wie eine gemeinsame historische Erfahrung bei einer anfangs multiethnischen Gruppe soziale Zusammengehörigkeit schaffen konnte. Die

¹⁴⁵ Lockhart, Nahuas, 17–20.

¹⁴⁶ Ebd., 17.

¹⁴⁷ Restall et al., Mesoamerican Voices, 5.

¹⁴⁸ Casteñada de la Paz hat detailliert untersucht, ob verschiedene Mexica- und Tepaneken-*altepetl* einfach oder komplex waren (für Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan und Tlatelolco), s. Casteñada de la Paz, Conflictos, 71–122.

komplexen *altepetl* sind anhand der Beispiele letzterer Staaten in der Folge genauer zu untersuchen.

Generell ist hervorzuheben, dass derartige Zusammenschlüsse teils Jahrhunderte überdauern konnten und von flüchtigeren Allianzen wie dem Dreibund zu unterscheiden sind. Dennoch kam es in den meisten Fällen zu Rivalitäten zwischen den Bestandteilen der komplexen *altepetl*, die zu erneuter Aufteilung führen konnten.¹⁴⁹ Die beständigste kollektive Identifizierung für Nahua-Gemeinden blieb wiederum eindeutig lokal, bei den *altepetl* und sub-*altepetl*. Zudem entsprach die klar festgelegte soziopolitische Struktur bei den Nahua nicht deren territorialer Organisation. Das Gebiet eines *altepetl* konnte weit verstreut sein: teils wurden einzelne Bestandteile zusammengefügt, teils waren die Besitztümer der sub-*altepetl* vermischt und dadurch schwer auseinanderzuhalten. Die geregelte Aufteilung der Gesellschaft in einzelne Blöcke wurde demnach nicht auf deren Territorien übertragen.¹⁵⁰

Lockhart kommt zu dem Schluss, dass sich die *altepetl*-Organisation schwerlich mit dem iberischen Prinzip einer dominanten Stadt (oder *cabecera*) vertrug. So kannten die Nahua keinen Begriff für eine vom *altepetl* getrennte Stadt. Einzelne Namen konnten teils die größte urbane Siedlung bezeichnen, teils auch das gesamte *altepetl*.¹⁵¹ Zudem wurden Stadt und Land nicht allein im geographischen Sinn aufgefasst, der uns im frühneuzeitlichen Europa unter anderem aus der Kartographie bekannt ist. Vielmehr waren Städte untrennbar mit der Geschichte des jeweiligen *altepetl* und den Glaubensvorstellungen seiner Bewohner verbunden. Dieses gemeinschaftliche Verständnis von Orten bei den Nahua lässt sich laut Richard Kagan aus frühkolonialen Kodizes und *Lienzos* herauslesen.¹⁵² Die kosmologische Bedeutung politischer Einheiten hat sich auch anhand der dualen Orientierung von *altepetl* gezeigt, die zumeist in vier, sechs oder acht Untereinheiten aufgeteilt waren, sowie an deren Ausrichtung

¹⁴⁹ Lockhart, Nahuas, 20–21. Mit der Zeit entwickelte sich eine weitere, duale Aufteilung der komplexen *altepetl*. Dabei gab es zwei Territorien, entweder mit jeweils eigenem *tlatoani* oder mit einem *tlatoani*, der über beide Teile herrschte. Casteñada de la Paz hat diese duale Form anhand ihrer Beispiele nachgewiesen, s. Lockhart, 21; FN 15; Casteñada de la Paz, Conflictos, 71–122.

¹⁵⁰ Mundy, Mapping, 118.

¹⁵¹ Lockhart, Nahuas, 18–20.

¹⁵² Richard L. Kagan/Fernando Marías, Urban Images of the Hispanic world. 1493 – 1793, New Haven, CT 2000, 117–21. Kagan spricht hier von einer „communicentric view“ in Nahua-Quellen. Deren kartographischen Schwerpunkt auf Menschen und Gemeinschaften sieht er nicht allein als Gegensatz zu europäischen Praktiken – so bemerkt er Ähnlichkeiten zu einzelnen frühneuzeitlichen Karten, die (anstelle der neutraleren „chorographic view“) ebenso den Fokus auf bestimmte Gemeinden oder wichtige Gebäude legten. Daher seien bei der Perspektive indigene Einflüsse auf spätere koloniale Karten zu vermuten. S. a. hierzu Mundy, Mapping, Kap. 1.

nach den vier Himmelsrichtungen. Verstärkt wurde sie durch die mythologische Hervorhebung der eigenen Migrationserzählung und derjenigen von Herrscherdynastien jedes einzelnen *altepetl*. Der Kontrast zwischen den eher flexiblen, zellulären politischen Einheiten der Nahua und den hierarchischer geprägten Auffassungen der Spanier sollte soziopolitische Entwicklungen im kolonialen Zentralmexiko entscheidend prägen.

1.2 Adel: *Tlatoque*, *teuctli* und *pilli*

Die zentrale Rolle der *tlatoque* oder dynastischen Herrscher für die *altepetl* und damit für das Selbstverständnis der einzelnen ethnischen Gruppen hat sich bereits herausgestellt. Doch welche Stellung kam den Eliten in der Nahua-Gesellschaft zu? Es gab klare Gemeinsamkeiten zwischen den gesellschaftlichen Rollen im zentralen Mesoamerika und in Europa: in beiden Fällen bestanden hierarchische Beziehungen zwischen dynastischen Herrschern, einer intermediären Adelsschicht und einer größeren Schicht Nicht-Adeliger; hinzu kam jeweils eine einflussreiche Priesterschicht. Diese und andere zumindest oberflächliche Gemeinsamkeiten erleichterten den Spaniern die Ausnutzung traditioneller Strukturen.¹⁵³

Wie in Europa bekleideten auch in Zentralmexiko Angehörige der Adelsschicht politische und religiöse Ämter und übten obrigkeitliche Funktionen aus. Diese soziale Gruppe, die keine manuellen Tätigkeiten verrichtete, machte ungefähr 10 % der Gesamtbevölkerung aus und wurde bei den Nahua *pipiltin* (Sing. *pilli*) genannt. Die politische Ökonomie mit dem komplexen Tributsystem war auf sie ausgerichtet. Die Erblichkeit des Adels wird schon in der Bedeutung von *pilli* als „Kind“ ausgedrückt, ganz ähnlich wie beim hispanischen *Hidalgo* („Sohn von etwas“). Im normalen Gebrauch war ein *pilli* ein niederer Adliger, meist ein Verwandter eines mächtigeren Herrn oder *teuctli* (Pl. *teteuctin*). *Teteuctin* wurden normalerweise vom *tlatoani* auf Lebzeiten bestimmt, ihnen kam jeweils ein Anwesen mit Ländereien, untergeordneten Adligen und Tributpflichtigen zu; ihr Amt oder Rang hieß *teucyotl*. Dabei konnte der Begriff *teuctli* unterschiedlichste hochrangige Personen bezeichnen: Er war Teil des Titels der drei Herrscher des Dreibundes, bezeichnete aber auch Vorsteher adliger Häuser, verschiedene Beamte, darunter Richter sowie lokale Anführer. Die Adligen standen über der großen Mehrheit der einfachen, arbeitenden Bevölkerung, deren Angehörige *macehualtin* (Sing.

¹⁵³ James Lockhart, Sightings: Initial Nahua Reactions to Spanish Culture. In: Stuart B. Schwartz (Hg.), Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era, Cambridge 1994, 218–19.

macehualli) genannt wurden. Nahezu der gesamte Hochadel hatte an der zivilen, militärischen und religiösen Führungsstruktur der *altepetl* teil. Die *teteuctin* lebten zumeist in einer Palastanlage namens *tecpan*, die zur Unterbringung ihrer Familien und gleichzeitig als Zentrum für Verwaltung und politische Versammlungen diente.¹⁵⁴

Der höchstgestellte *teuctli* eines *altepetl*, meist männlich, wurde als „Sprecher“ oder *tlatoani* geehrt – vom Verb *tlatoa*: „sprechen, anordnen, regieren“. Wie beschrieben verkörperte der *tlatoani* die politische Identität und Unabhängigkeit des *altepetl*. Normalerweise wirkte der *tlatoani* als höchster politischer, religiöser und militärischer Anführer, wobei diese Bereiche in manchen Fällen auch von zwei oder mehr Personen geteilt wurden. Die Herrschaft war dynastisch organisiert und innerhalb einer Herrscherfamilie erblich. Doch die Vererbungsregeln fielen in den verschiedenen Staaten sehr unterschiedlich aus, und Herrschaften konnten dynastische Unterbrechungen überstehen – Flexibilität war, wie schon bei den *altepetl*, die Norm.¹⁵⁵ Es gab keine strikte Primogenitur bei den Nahuas, vielmehr folgte auf einen *tlatoani* üblicherweise jeweils derjenige Bruder, Sohn oder Neffe, der genügend Unterstützung lokaler *teteuctin* erwirken konnte. Auch sind seltene Fälle von weiblichen Adligen und sogar einige Herrscherinnen bekannt, die politischen Einfluss hatten. Dabei zeugt die Bedeutung von Priesterinnen und Händlerinnen von der Existenz eines eigenen, separaten Einflussbereichs von Frauen.¹⁵⁶

Männliche und weibliche Identitäten waren nur ein Aspekt des soziopolitischen Ganzen, wobei die Geschlechterrollen unter die Mitgliedschaft bei einem *altepetl* subsumiert wurden. Daher ist es schwierig, westliche Definitionen von Gender auf die Nahuas oder andere mesoamerikanische Bevölkerungsgruppen anzuwenden. Für die Mexica spricht Susan Kellogg vielmehr von „parallelen und komplementären Geschlechterverhältnissen“: Frauen hatten bestimmte Eigentumsrechte (so über Erbschaften) und bekleideten zentrale Positionen, während sie größtenteils keinen Zugang zu den höchsten religiösen und politischen Ämtern hatten.¹⁵⁷ Zudem basierten Ansprüche auf Gruppenzugehörigkeit und Eigentum auf der genealogischen Gleichheit von Männern und Frauen. „Komplementär“ beschreibt auch die Art und Weise, wie sich Männer und Frauen gegenseitig vervollständigten, um einen bestimmten Status zu erreichen, wie zum Beispiel das Erwachsenenalter. Bedeutsam waren dabei zudem die

¹⁵⁴ Peter B. Villella, *Indigenous Elites and Creole identity in Colonial Mexico, 1500–1800*, New York, NY 2016, 31–32; Lockhart, *Nahuas*, 102, 506; Carrasco, *Tenochca Empire*, 18–19.

¹⁵⁵ Lockhart, *Nahuas*, 18; Carrasco, *Tenochca Empire*, 18; Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Norman 1993, 4.

¹⁵⁶ Susan Kellogg, Marina, Malinche, Malintzin: *Nahua Women and the Spanish Conquest*. In: Patricia Seed (Hg.), José Limón and La Malinche. *The Dancer and the Dance*, Austin, TX 2008, 84–85.

¹⁵⁷ Schroeder, *Introduction*, 12–13; Kellogg, ebd., 81–83; s. a. Kellogg, *Aztec Inheritance*.

geschlechtsspezifischen Aufgaben, die Männer und Frauen gemeinsam erfüllten, um Güter und Dienstleistungen für die Gemeinschaft zu produzieren.¹⁵⁸

Generell kam adligen Frauen eine zentrale Rolle als Mütter zu, da die dynastische Herrschaft an die Söhne der höchstgeborenen Frau des *tlatoani* weitergegeben wurde. In bestimmten Fällen wurde auch die Sukzession über weibliche Adlige bestimmt. Dabei waren in diesem matrilinearen System Heiraten mit Verwandten des *tlatoani* eines *altepetl* im Allgemeinen am gefragtesten. Auf unterer Ebene scheint die Sukzession der *teteuctin* nahezu identisch wie bei den *tlatoque* funktioniert zu haben. Zugleich konnten *tlatoque* wohl neue *teteuctin* erschaffen, mit dazugehörigen Ländereien und Titeln.¹⁵⁹ In Zeiten des Dreibundes nahm der Herrscher von Tenochtitlan, dem dominanten Staat, den Titel des *huey tlatoani* oder „großen Sprechers“ an. Ethnisch gemischte Ehen zwischen Adelsfamilien waren als diplomatisches Mittel weit verbreitet: Dadurch konnten niedrigere Herren Allianzen aufbauen und mächtigere Herren ihren Einfluss ausbauen. In Verbindung mit der Polygamie der *tlatoque* bedeutete dies, dass die Eliten Zentralmexikos generell eng miteinander verwandt waren.¹⁶⁰ Unter der Oberherrschaft der Mexica wurde zunehmend versucht, durch Mischehen von Mexica-Adligen mit Angehörigen anderer Ethnien den Einfluss der Mexica zu konsolidieren.¹⁶¹

In letzter Instanz war ein *tlatoani* also ein *teuctli*, jedoch auf oberster *altepetl*-Ebene, dem zusätzlich die Würden eines *teuctli* und *pilli* zukamen. Sein Titel umfasste wie erwähnt gleichzeitig die Herrschaft (*tlahtocayotl*) des ganzen *altepetl* und die seines eigenen sub-*altepetl*, welches seine Machtbasis darstellte. Das *tlahtocayotl* bezeichnete genauer Rang und Herrschaftsgebiet eines *tlatoani*. Offiziell war der Palast oder *tecpan* eines *tlatoani* das Zentrum der wichtigen Tributabgaben eines *altepetl*. Er war außerdem das gesellschaftliche Zentrum der Herren und Adligen des *altepetl*, die sowohl individuelles Prestige als auch soziale Einheit über Verwandtschaftsbeziehungen zum *tlatoani* aufrechterhielten.¹⁶² Schließlich war ein *altepetl* zwar nicht mit dessen Herrscherdynastie identisch und konnte auch ohne diese fortbestehen, doch hatten die *tlatoque* klar eine überragende Rolle sowohl für den Zusammenhalt als auch für die politisch-administrative Organisation des jeweiligen Staates inne. Somit sind für die frühe Kolonialzeit besonders Transformationen der Rollen von *altepetl* und *tlatoque* der einzelnen Volksgruppen zu beachten, welche oftmals miteinander zusammenhingen.

¹⁵⁸ Kellogg, Marina, Malinche, 83–85.

¹⁵⁹ Villella, Indigenous Elites, 32; Lockhart, Nahuas, 102–104.

¹⁶⁰ Villella, ebd., 33.

¹⁶¹ Colin M. MacLachlan/Jaime E. Rodríguez O., The Forging of the Cosmic Race. A Reinterpretation of Colonial Mexico, Berkeley [u. a.] 1980, 61.

¹⁶² Lockhart, Nahuas, 109; Carrasco, Tenochca Empire, 18–19.

2 Frühneuzeitliches Spanien und Spanischamerika

Da der Fokus der Arbeit auf Neuspanien liegt, soll im Folgenden keine umfassende Darstellung iberischer politischer Konzepte erfolgen. Vielmehr werden einzelne Einheiten und Begriffe vorgestellt, die für Iberoamerika und speziell für das kolonialzeitliche Zentralmexiko von besonderer Bedeutung waren. Zentrale iberische Institutionen und Herrschaftskonzepte wurden nach Übersee übertragen: darunter Konzepte wie *pueblo* und *patria*, die uns in späteren Kapiteln häufig wieder begegnen werden. Diese Überführung von vielschichtigen politischen Konzepten in einen amerikanischen Kontext führte zu deren Transformation, wie sie ähnlich auf unterschiedlichsten Gebieten festgestellt worden ist.¹⁶³ Solche Prozesse wurden in Zentralmexiko gerade durch die Übernahme einzelner Strukturen der Nahuatl-Gesellschaft beeinflusst: Dies wird besonders anhand der Rollen von sozialen Hierarchien und Eliten zu zeigen sein, wie auch bei der Bedeutung lokaler Zugehörigkeiten für Spanier und Nahuatl. Dabei lassen sich zugleich auf der frühneuzeitlichen Iberischen Halbinsel Gegenstücke zum mesoamerikanischen Mikro-Patriotismus ausmachen. Der Blick wandert von Spanien (2.1.) über Spanischamerika (2.2) nach Zentralmexiko (3.).

2.1 Herrschaft und Zugehörigkeit: *Nación*, *patria* und *naturaleza*

Im frühneuzeitlichen Spanien bestanden unterschiedlichste politische Auffassungen von individueller und kollektiver Zugehörigkeit nebeneinander. Dabei hilft es zunächst, zwischen der Geschichte einer Dynastie – den Habsburgern – und der Geschichte eines Territoriums zu unterscheiden, das seit der Antike mit „Spanien“ (*Hispania*) identifiziert wurde. Die iberischen Königreiche der Habsburger waren Teil einer transnationalen „composite monarchy“.¹⁶⁴ Doch diese Reiche grenzten sich, zusammen mit den amerikanischen Besitztümern, zugleich von anderen, europäischen Territorien der Habsburger in Italien, den heutigen Niederlanden und Belgien, Frankreich, Deutschland und anderen Regionen Mitteleuropas ab. Mit Blick auf die Iberische Halbinsel war die spanische Monarchie aus einer Reihe von

¹⁶³ Vgl. auswahlweise für Neuspanien: Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, AZ 1989, zur Ausbildung einer „native Christianity“ auf religiösem Gebiet; Martínez, *Genealogical Fictions*, zum Einfluss der iberischen *limpieza de sangre*-Dekrete auf das amerikanische *casta*-System; Lockhart, *Nahuatl*, Kap. 1, umgekehrt zu linguistischem Austausch zwischen Nahuatl und Spanisch.

¹⁶⁴ John Huxtable Elliott, *Empires of the Atlantic world. Britain and Spain in America 1492 – 1830*, New Haven, CT 2007, 119.

rechtlich selbstständigen *reinos* („Reichen“) zusammengesetzt – Spanien bezeichnete nicht ein einzelnes Gemeinwesen, sondern vielmehr einen geografischen Raum, in dem mehrere Gemeinwesen angesiedelt waren.¹⁶⁵ Wie Antonio Feros anmerkt, war diese Situation noch im Europa des 15. Jahrhunderts nicht außergewöhnlich. Ähnliche, oft konfliktreiche Koexistenzen benachbarter Königreiche lassen sich unter anderem auch auf den britischen Inseln und in Frankreich feststellen, wo eine zunehmende politische Einigung ebenfalls militärisch oder durch Heiratsallianzen hergestellt wurde.

Ein knapper Rückblick auf die Entstehung des Reichs ist hier hilfreich. Auf der Iberischen Halbinsel wird der Beginn dieses Prozesses traditionell mit der Hochzeit und Personalunion von Isabel von Kastilien und Ferdinand von Aragón 1469 angesetzt, welche in der Folge diese beiden größten Reiche zusammenbrachte. Unter Karl V., dem Enkel dieses Herrscherpaares, wurden die spanischen Reiche schließlich Teil einer nunmehr globalen Monarchie. In Anknüpfung an einen mittelalterlichen christlichen Universalismus erklärte 1519 der Großkanzler Karls V., Mercurino Gattinara, Gott habe den jungen Herrscher über alle christlichen Könige und Fürsten zum größten Kaiser seit Karl dem Großen erhoben, um die ganze Welt unter einem Hirten zu einen. Im Sinne dieser *Monarchia universalis* konnten die Ausweitung der Weltherrschaft und Ausbreitung des Glaubens auch als Vorzeichen eines millenaristischen Friedensreichs interpretiert werden.¹⁶⁶

Trotz der Übersee-Expansion blieb das spanische Reich für Karl V. jedoch vor allem ein europäisches. Dies sollte sich unter seinem Nachfolger Philipp II. aus verschiedenen Gründen ändern: Zum einen wurden die spanischen Besitztümer durch die Übernahme der Philippinen 1571 und durch die zeitweise Union mit Portugal ab 1580 global erweitert. Zum anderen mussten neue Gründe gefunden werden, um für eine Sonderstellung Spaniens zu plädieren, nachdem die Kaiserwürde nicht an Philipp II., sondern an dessen Onkel Ferdinand I. übergegangen war. Dabei gewann die Argumentation mit faktischer Macht wie auch mit der außergewöhnlichen geographischen Ausbreitung des spanischen Reichs über alle Kontinente verstärkt an Gewicht.¹⁶⁷ Innerhalb Spaniens ist hierbei Kastiliens Position als größtes und bevöl-

¹⁶⁵ Feros, *Speaking of Spain*, 12–16.

¹⁶⁶ Feros, *Speaking of Spain*, 14–16; Arndt Brendecke, *Non sufficit orbis*. Konzeptionen spanischer Weltherrschaft im 16. Jahrhundert. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht: GWU: Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands*, 58 (2007), 236–251, hier 237–39. Zur Entwicklung des *Imperium Christianum*-Begriffs im Heiligen Römischen Reich und dessen Rückgriff auf antike imperiale Traditionen, s. Anthony Pagden, *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500–c.1800*, New Haven, CT 1995, 20–27.

¹⁶⁷ Brendecke, *Non sufficit orbis*, 240–49.

kerungsreichstes Teilreich hervorzuheben, das zugleich zunehmend die spanische Geschichtsschreibung dominierte. Kastilien sollte daher auch einen überaus starken Einfluss auf die Übersee-Besitztümer ausüben, zumal diese der Krone Kastiliens unterstellt waren.¹⁶⁸

Angesichts der autonomen iberischen Reiche versuchte die spanische Krone im 16. Jahrhundert eine gewisse Einheit über die Figur des Monarchen und über Religion herzustellen. Loyalität zum spanischen Herrscher und katholischer Glaube vereinten die Angehörigen unterschiedlicher Regionen. Die spanischen Untertanen begriffen dabei in einem langfristigen Prozess Bewohner anderer habsburgischer Territorien vermehrt als „Ausländer“. Zu jenen konnten Italiener und Niederländer zählen, in Abgrenzung von Angehörigen der „spanischen Nation“, die unter anderem Portugiesen, Katalanen und Kastilier umfasste. *Nación* konnte auch klar negativ konnotiert sein: So wurden zum Christentum konvertierte Juden (*conversos*) abwertend als *gente de la nación hebrea* oder *nación manchada* bezeichnet.¹⁶⁹ Einstellungen gegenüber Einwanderung und Ausländern unterlagen demnach Wandel, gemäß lokalen Zuständen und den unterschiedlichen Charakteristika der jeweiligen Einwanderergruppe. Während manche Einwanderer sich in spanische Gemeinden integrierten, hielten andere eine separate oder semiseparate Existenz aufrecht, auch um sich den häufigen Anfeindungen zu erwehren.¹⁷⁰ Es wurden also überaus wandelbare und teils konfliktuelle Vorstellungen von Ausländern, *naturaleza* und *nación* aus Spanien auf die sehr anderen Bedingungen in den Amerikas übertragen.

Eine tatsächliche spanische Nation existierte jedoch im 16. Jahrhundert nicht, vielmehr wurde der Begriff Nation in zwei spezifischen Kontexten angewandt: entweder für ausländische Gemeinden in einer bestimmten Stadt, Universität oder Armee; oder wie oben für eine Gruppe, die aufgrund gemeinsamer Abstammung in ein und derselben Stadt oder demselben Land zusammengehörte. Im iberischen Kontext wurde *nación* größtenteils für Katalanen, Aragonesen, Kastilier und andere Gruppen genutzt, und nicht für Spanier.¹⁷¹ Der Gelehrte Antonio de Nebrija unterschied diese Nationen ebenfalls anhand ihrer unterschiedlichen Sprachen. Dies stimmt mit einer der im frühneuzeitlichen Europa verbreiteten Bedeutungen von Nation überein, die eine Gruppe mit gemeinsamem Geburtsort, gemeinsamer Abstam-

¹⁶⁸ Feros, *Speaking of Spain*, 32–33, 38–42; Nikolaus Böttcher, *Kontinuität und Brüche in Hispanoamerika*, Wiesbaden 2013, 21–22.

¹⁶⁹ Dies spielte auf das Vorurteil an, dass *conversos* durch ihre jüdische Abstammung „verunreinigt“ (*manchados*) seien.

¹⁷⁰ Herzog, *Defining Nations*, 12–14.

¹⁷¹ Feros, *Speaking of Spain*, 18–26; Herzog, *Defining Nations*, 60.

mung, Sprache und Kultur umfasste. Darüber hinaus bezeichnete oft auch in Spanischamerika *nación* eine eigene ethno-linguistische Gruppe.¹⁷² Des Weiteren war für die Vorstellung einer einheitlichen spanischen *naturaleza* letztlich die Kolonialisierung der Amerikas konstitutiv, da Philipp II. allen *naturales* seiner spanischen Reiche (und nicht nur den Kastiliern) die Überfahrt und Ansiedlung in Übersee erlaubte, nicht aber seinen übrigen Untertanen.

Das Konzept der *patria* hing zu dieser Zeit eng mit der *nación* zusammen. Als *patria* wurde im frühneuzeitlichen Spanien die Region oder das Königreich bezeichnet, in dem man geboren war, und wiederum nicht Spanien. So wird der Begriff etwa im ersten monolingualen kastilischen Lexikon (1611) von Sebastián de Covarrubias definiert.¹⁷³ *Patria* war synonym mit der typischen Formulierung „*hijo de la tierra*“ (Sohn des Landes), wobei *tierra* die *patria* und damit den Geburtsort einer Person beinhaltete. Auch juristisch war es nur möglich, ein Untertan des spanischen Königs zu sein, und nicht spanischer „Staatsbürger“ – rechtlich gesehen war man Untertan eines der iberischen Königreiche und Bewohner einer Stadt beziehungsweise Gemeinde. Loyalität zur eigenen lokalen *patria* wurde an Wichtigkeit nur vom Glauben an Gott übertroffen – und stand damit über Eltern, Familie und sogar dem Monarchen.¹⁷⁴ Diese regionalen Identitäten und Autonomien gingen auf der Iberischen Halbinsel auf die lang anhaltenden Kriege der einzelnen christlichen Reiche gegen die muslimischen Territorien (und teils auch untereinander) zurück. Sie können zudem im Zusammenhang mit dem aristotelischen Modell gesehen werden, das die Bedeutung von Gemeinschaften für die menschliche Organisation hervorhebt.¹⁷⁵ Mit der zunehmenden iberischen Expansion unterschieden weitgereiste Spanier zudem vermehrt ihre jeweilige iberische *patria*, in die man zurückkehrte, von ihren fernen Reisezielen. Über den Begriff *patria nido* („Nest“) verglichen frühe „Globetrotter“ wie Pedro Ordóñez de Ceballos ihre Reisen mit Vögeln, die nach langem Flug in ihr Nest zurückkehrten. Daraus ergab sich schließlich das gebräuchlichere Konzept der *patria chica* für Ort, Stadt, oder Region, in der man geboren wurde, im Gegensatz zur *patria* (oder *patria grande*), dem dauerhaften Wohnort.¹⁷⁶

Auf einer unteren Ebene konnten sich Menschen, die in bestimmten Kontexten als Angehörige einer Nation angesehen wurden, untereinander oftmals eher als Einwohner (*vecinos*)

¹⁷² Martínez, *Genealogical Fictions*, 153. Zu Nebrija und speziell zu diesem Aspekt seines Werks, s. Petra M. E. Braselmann, *Humanistische Grammatik und Volkssprache. Zur „Gramática de la lengua castellana“ von Antonio de Nebrija*. Habilitations-Schrift, Düsseldorf 1991, 425–26.

¹⁷³ „Patria, la tierra donde uno ha nacido. ... Compatriota, el que es del mismo lugar.“ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid 1611, 581.

¹⁷⁴ Feros, *Speaking of Spain*, 22–24.

¹⁷⁵ Feros, *Speaking of Spain.*, 24–26; Kagan, *Urban Images*, 130.

¹⁷⁶ Gruzinski, *Quatre parties*, 77.

bestimmter Städte und Gemeinden identifizieren. Die Zugehörigkeit zu lokalen Gemeinschaften mit deren wechselnden Rechten und Pflichten war die wichtigste Methode, um *vecinos* und Spanier von Ausländern zu unterscheiden. Dabei war diese Zugehörigkeit kein festgelegter Status, sondern vielmehr ein Identifizierungs-Prozess, der eng mit der alltäglichen Ausübung von Rechten zusammenhing. Menschen, die sich in die lokale Gemeinschaft integrierten und ihren Pflichten nachkamen, waren „*nativos*“, unabhängig von ihrem Geburtsort oder von formellen Erklärungen. In der Frühen Neuzeit wurden die Zugehörigkeit zu einer lokalen Gemeinde (*vecindad*) und Abstammung (*naturaleza*) trotz unterschiedlicher Ursprünge miteinander in Verbindung gebracht. *Vecindad* bezeichnete ursprünglich allein lokale Einwanderungsvorschriften, doch beeinflusste sie im 17. und 18. Jahrhundert zunehmend *naturaleza*, also die Verbindung zum Königreich. Über *vecindad* konnten Ausländer nunmehr „einheimisch“ werden und umgekehrt Einheimische, die ihre *vecindad* verloren hatten als Ausländer klassifiziert werden. Durch ihre Beziehung zu einer lokalen Gemeinde oder das Fehlen einer solchen Beziehung nahmen Menschen entweder ihren Platz im Königreich ein oder wurden Ausländer.¹⁷⁷

Innerhalb der spanischen Reiche waren die unterschiedlichen iberischen *naciones* klar voneinander abgegrenzt. Eine noch schärfere Grenze wurde zu den übrigen europäischen Territorien der Habsburger gezogen. Die Bewohner der einzelnen Teilreiche der Monarchie führten über das 16. und 17. Jahrhundert hinweg die eigene *naturaleza* oder Abstammung auf ihr *patria* zurück, das Geburtsland. Vor diesem Hintergrund stellen die Gebiete Spanischamerikas zumindest teilweise eine Ausnahme dar. Seit Karl V. unterstanden sie als Übersee-Besitztümer der Krone von Kastilien, offiziell hießen sie „*Reinos castellanos de Indias*“. Dabei stand das Königreich Kastilien hierarchisch über dem der *Indias* – der in Spanien während der Kolonialzeit übliche Name für die Amerikas –, beherrschte es aber nicht. Dem Übersee-Königreich kamen innerhalb des spanischen Reichs nicht weniger Rechte zu, und mit dem *derecho indiano* gab es sogar ein eigenes Gesetzbuch, basierend auf kastilischem Recht. Doch führte es kein eigenes Parlament und waren amerikanische Städte und Gemeinden bis 1810 nicht in den kastilischen Cortes vertreten. Ein weiterer Unterschied zu den iberischen Reichen war, dass alle Mitglieder des für die Amerikas zuständigen Indien-Rats nicht von dort, sondern aus der Iberischen Halbinsel stammten. Im späteren 17. Jahrhundert schließlich erhielten einzelne Gebiete der Amerikas den Status eigener (Vize-)Königreiche. Erst in der zweiten Hälfte

¹⁷⁷ Herzog, *Defining Nations*, 2–11. Hier wird Tamar Herzogs Übersetzung von *vecindad* mit „citizenship“ übernommen, die sie von moderner Staatsbürgerschaft unterscheidet, s. ebd., 14.

des 18. Jahrhunderts wurden *Las Indias* unter Karl III. zu Kolonien (*colonias*) Spaniens erklärt.¹⁷⁸ So wurde dem Königreich der *Indias* eine gewisse politische Eigenständigkeit zugebilligt, seine Bewohner besaßen jedoch kein politisches Mitspracherecht in der spanischen Metropole.

In diesem Sinne wurden die Amerikas von spanischen Autoren und Vertretern der Krone zunehmend als ein weiterer Teil eines größeren Spaniens verstanden. Der Kontinent wurde als von und für Spanier erschaffene Region dargestellt. Vor der europäischen Ankunft sei Amerika ein Land ohne Namen oder Entwicklung gewesen, dessen Bewohnern jeglicher Sinn für eine eigene Geschichte und für ihre Ursprünge fehle. Dieser Darstellung wurde die angebliche Einfügung des Kontinents in die universelle Menschheits-Geschichte ab dem späten 15. Jahrhundert positiv gegenübergestellt. Edmundo O’Gorman hat diesen hierarchisierenden Prozess als die europäische „Erfindung Amerikas“ nachgezeichnet.¹⁷⁹

Entscheidend war hierbei, dass dieses „neue Spanien“ ausnahmsweise von Kastiliern bewohnt war und nicht von Galiziern, Basken oder Katalanen. So stand die Auswanderung nach *Las Indias* allen spanischen Bewohnern der Iberischen Halbinsel offen, weshalb diese und ihre kreolischen¹⁸⁰ Nachfahren offiziell seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts Spanier (*españoles*) genannt wurden. Man konnte nun von einer *de facto* – und nicht *de iure* – spanischen Abstammung (*derecho de naturaleza*) sprechen. Dies bedeutete jedoch nicht eine erstarkende spanische Identität bei allen königlichen Untertanen, sondern vielmehr den Beginn einer komplexen Herausbildung von „Hispanität“ in den Amerikas aufgrund der dortigen besonderen demografischen und politischen Umstände. Einerseits war es möglich, die Auswanderung bestimmter religiöser beziehungsweise ethnischer Gruppen zu beschränken, wenn

¹⁷⁸ Horst Pietschmann, *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika*, Stuttgart 1980, 23–30; Feros, *Speaking of Spain*, 30.

¹⁷⁹ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, Mexiko-Stadt 2010; Feros, *Speaking of Spain*, 32. Für eine aktuellere Studie, die auf O’Gormans Arbeit aufbaut, s. a. José Rabasa, *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Norman, OK 1993.

¹⁸⁰ Als Kreolen werden in der Forschung weiterhin in den Amerikas geborene Nachkommen von Europäern bezeichnet. Der Begriff wurde ursprünglich abfällig von Spaniern verwendet, doch im Lauf des 17. Jahrhunderts von Kreolen selbst stolz übernommen. Er geht auf die Abstammung zurück (von *criar*, „züchten“ oder „großziehen“) und bezeichnete anfangs Pflanzen und Tiere; die spanische Nutzung ist von der in anderen Gebieten – so in der Karibik und in portugiesischen Kolonien – für die Nachkommen von Afrikanern zu unterscheiden, s. Mazzotti, *Creole Agencies*, 77–110.

auch nicht komplett,¹⁸¹ dazu gehörten insbesondere die zum Christentum konvertierten Juden (*conversos*) und Muslime (*moriscos*). Andererseits kamen bis ins 18. Jahrhundert nahezu alle iberischen Übersee-Einwanderer aus Kastilien, wie auch die absolute Mehrheit der dortigen königlichen Beamten. Kastilier sprachen generell besonders häufig von der Notwendigkeit der Schaffung einer spanischen Gemeinschaft, welche unter ihrer Oberhand in den Amerikas leichter fiel als auf der Iberischen Halbinsel.

Zugleich setzte zum Ende des 16. Jahrhunderts die frühe Ausbildung einer „amerikanischen“ *patria* ein.¹⁸² Die Konquistadoren und ihre kreolischen Nachfolger verstanden sich als Gründer eines neuen Königreichs, basierend auf ihnen durch die spanische Krone verliehenen Herrschaftsrechten (*señorios*). Daher sahen sich besonders Kreolen als gegenüber den europäischen Spaniern (*peninsulares*) benachteiligt an und verlangten vermehrt größere politische Autonomie, ähnlich der iberischen Teilreiche. In diesem Zusammenhang setzten sie sich ab dem späten 16. Jahrhundert gegen die königliche Einsetzung von Spaniern in die höchsten religiösen und politischen Ämter ein, was nunmehr als Angriff auf ihre natürlichen Rechte wahrgenommen wurde. Kreolen können zu dieser Zeit als Patrioten verstanden werden, deren Loyalität jedoch hauptsächlich einer bestimmten Region oder Stadt galt: ihrer *patria*. Die kreolische Zugehörigkeit war eindeutig lokal, und in diesem Sinne dem *patria*-Verständnis im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts sehr ähnlich. Dabei traten Kreolen gerade nicht als Vertreter einer „amerikanischen Nation“ für ihre Vorrechte ein, sondern als Spanier.¹⁸³ Diese Zentralität einer spanischen *naturaleza* oder Abstammung konnte sich in den Amerikas vergleichsweise früh durchsetzen, da die soziopolitische Organisation hier nicht auf Königreichen oder Vizekönigreichen, sondern vor allem auf Städten beruhte, wie in folgenden Abschnitten näher zu belegen ist.

In Iberoamerika wurden verschiedene Bevölkerungsgruppen anfangs anhand von Religion und besonders anhand ihrer Christlichkeit unterschieden. In der Folge erlangte dann die Unterscheidung zwischen Spaniern einerseits, die an höchster Stelle rangierten, und den untergeordneten Indigenen, Afrikanern, Asiaten und verschiedenen Mischgruppen (vor allem *mestizos* wie auch *mulatos*, also Nachkommen von Europäern und Afrikanern) sowie bis zu einem

¹⁸¹ Wichtige *converso*-Gemeinden entstanden in vielen Regionen der Amerikas, die inzwischen gut erforscht sind. Auswanderungen von *moriscos* sind ebenfalls überliefert, wobei deren Umfang uns weniger genau bekannt ist. Zu *moriscos* in den Amerikas, s. Karoline P. Cook, *Forbidden Passages. Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*, Philadelphia, PA 2016; Für einen Sammelband zu beiden Gruppen in Europa und den Amerikas, s. Juan Ignacio Pulido Serrano/Kevin Ingram (Hg.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume 3: Displaced Persons*, Leiden 2016.

¹⁸² Feros, *Speaking of Spain*, 26–33; Mazzotti, *Creole Agencies*, 87, 99.

¹⁸³ Mazzotti, *ebd.*; Kagan, *Urban Images*, 130.

gewissen Grad nicht-spanischen Europäern andererseits zentrale Bedeutung.¹⁸⁴ Mit Blick auf spätere Kapitel ist hier die Ausbildung einer eigenen kreolischen Identität, basierend auf spanischer Abstammung, sowie dadurch deren klare Absetzung von der indigenen Bevölkerung hervorzuheben. Des Weiteren zeigte sich die starke Identifizierung mit der eigenen lokalen *patria* – anstelle Spaniens – wie auch mit der eigenen lokalen Gemeinschaft in den iberischen Königreichen und auf ähnliche Weise bei Kreolen. Diese lokale Identifizierung stellt eine weitere Parallele zur Nahua-Gesellschaft mit deren Mikro-Ethnizitäten dar. Zugleich wurde jene Gesellschaft durch die Einführung von spanischer Verwaltung, Städten und anderen Organisationsformen massiv umgewandelt. Die Grundzüge dieser spanisch-amerikanischen Administration sind daher für das Verständnis soziopolitischer Formierungen in Zentralmexiko von Gewicht.

2.1.1 Übersee-Verwaltung

Ab Mitte des 16. Jahrhunderts waren die Übersee-Besitztümer der spanischen Krone in zwei Vizekönigreiche unterteilt: Neuspanien (1528), das Mexiko, Zentralamerika, die Karibik und ab den 1570er Jahren die Philippinen umfasste; und Peru (1543), das offiziell für ganz Südamerika zuständig war. Diese Einteilung blieb bis zur Errichtung des Vizekönigreichs Neugranada 1739 bestehen, das sich über das heutige Venezuela, Kolumbien und Ecuador erstreckte. Diese anfängliche Einteilung in nur zwei riesige Gebiete war laut Alejandro Cañeque für die spanischen Herrscher absolut sinnvoll: Sie verbanden die Vizekönigreiche mit den beiden besiegten Reichen der Mexica und Inkas wie auch indirekt mit deren imperialen Traditionen. Dieser Logik folgend, wurden die zwei großen, anerkannten indigenen Gemeinwesen in „Königreiche“ umgewandelt, die wiederum von Vizekönigen im Namen ihres neuen und fernen Herrschers regiert wurden. Zwar sollten spanische Könige nie einen Fuß in ihre amerikanischen Besitztümer setzen; doch wurden die beiden Vizekönige und zunehmend auch alle königlichen Obrigkeiten als Abbilder der Könige aufgefasst. Königliche Beamte mussten wie der König selbst verehrt werden, da sie dessen Macht und Autorität verkörperten. Die politische Gemeinschaft basierte auf der Liebe der Untertanen zu ihrem Herrscher, und auf der Einheit, die dadurch um dessen Person gegründet wurde – und zwar Liebe nicht im heutigen, persönlichen Sinne, sondern als Mittel, um Machtgefüge zu kodifizieren. Damit einher ging das komplexe System von Gefallen und Belohnungen, über das die Könige ihre Übersee-

¹⁸⁴ Martínez, *Genealogical Fictions*, 67–81; Herzog, *Defining Nations*, 60–63.

Herrschaft weiter absicherten; dieses Patronagesystem wird in Kapitel VII.1.3 genauer thematisiert.¹⁸⁵

In diesem Sinne basierte das iberamerikanische Herrschaftssystem auf dem Prinzip, dass alle Instanzen königlicher Macht die Herrschaft der spanischen Krone widerspiegeln. Die spanischen Monarchen sollten mithilfe ihrer Räte herrschen, und ebenso sollten die Vizekönige Neuspaniens und Perus mithilfe der zwei *reales audiencias* (oberste Gerichtshöfe) in deren Hauptstädten Mexiko-Stadt und Lima regieren. Den Präsidenten der anderen acht *audiencias* (Appellationsgerichte) in den Amerikas kam als höchsten königlichen Stellvertretern in ihren Bereichen eine ähnliche Rolle wie den Vizekönigen zu. Die *audiencias* hatten letztlich eine beratende und quasi-legislative Funktion, wodurch die amerikanischen im Vergleich zu den europäischen Vizekönigen stärker auf Regierungsaufgaben festgelegt waren.¹⁸⁶

Mithilfe der *audiencias* gelang der Krone eine zumindest teilweise Umsetzung ihrer Vorstellungen von Zentralisierung und Kontrolle. Sowohl Vizekönige als auch *audiencias* wurden zugleich vom Indienrat in Spanien beaufsichtigt. Diesem kam die höchste Kontrolle aller administrativen, rechtlichen und kirchlichen Übersee-Angelegenheiten zu. Das Fundament des spanischen Herrschaftssystems in Übersee bildeten die *corregidores* (oberste lokale Richter und Verwaltungsbeamte) und *cabildos seculares* (Gemeindeverwaltung). Sie bildeten auf lokaler Ebene dieselbe Struktur ab, die an der Spitze der König und Indienrat und auf mittlerer Ebene der Vizekönig und die *audiencia* repräsentierten.¹⁸⁷ Die koloniale Kirche war nicht Teil dieser Strukturen, sondern bildete ein paralleles Machtsystem: An der Spitze stand der Papst, auf mittlerer Ebene die Bischöfe, die über ihre Diözesen mithilfe der kirchlichen oder Domkapitel herrschten. Gemeindepfarrer und *doctrineros* (Priester indigener Gemeinden)

¹⁸⁵ Alejandro Cañeque, Governance. In: Evonne Anita Levy/Kenneth Mills (Hg.), Lexikon of the Hispanic baroque. Transatlantic Exchange and Transformation, Austin, TX 2013, 145–149, hier 145, 148. Für eine ausführliche Analyse speziell des vizeköniglichen Hofes, vgl. Christian Büschges, La corte virreinal como espacio político. El gobierno de los virreyes de la América hispánica entre monarquía, élites locales y casa nobiliaria. In: Pedro Cardim/Joan Lluís Palos (Hg.), El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal, Frankfurt am Main 2012, 319–344.

¹⁸⁶ Pietschmann, Staatliche Organisation, 95–112. Insgesamt bestanden im spanischen Reich des 16. Jahrhunderts neun Vizekönigreiche: neben Neuspanien und Peru die von Aragon, Katalonien, Valencia, Navarra sowie Sardinien, Sizilien und Neapel. Die europäischen Vizekönige waren anfangs als *alter ego* des Königs mit Verwaltungs- und Rechtskompetenzen ausgestattet; wobei sie in der Folge durch *oidores* (Richter der *Real Audiencias* oder *Chancillerías*) kontrolliert wurden. Ihre amerikanischen Pendanten wirkten dagegen eher als Gouverneure, die aufgrund der großen Entfernung nach Spanien riesigen Einfluss hatten. Aus dem gleichen Grund waren ihre Befugnisse stärker eingeschränkt, s. J. H. Elliott, Imperial Spain, 1469–1716, London 2002, 165–66.

¹⁸⁷ Cañeque, Governance, 145; Elliott, Imperial Spain, 165–66; Stefan Rinke, Geschichte Lateinamerikas. Von den frühesten Kulturen bis zur Gegenwart, München 2014, 29–30.

bildeten die unterste Ebene dieses kirchlichen Systems.¹⁸⁸ Dabei kamen Kirche und Geistlichkeit über die Kolonialzeit hinweg eine staatstragende Funktion zu, die besonders in Krisensituationen zutage trat. Zugleich waren ihre Befugnisse in den Amerikas jedoch eingeschränkt. Der wohl wichtigste Träger spanischer Übersee-Herrschaft wurde die Beamtenschaft, deren Einfluss mit der zunehmenden administrativen Erfassung verschiedenster Bereiche des öffentlichen Lebens zunahm.¹⁸⁹

Trotz dieser auf den ersten Blick sehr klaren Struktur war die koloniale Gesellschaft von Streitigkeiten und Konflikten geprägt – zwischen hohen und niedrigen königlichen Beamten, und vor allem zwischen königlicher und kirchlicher Obrigkeit. Diese Konflikte waren im imperialen System angelegt, das aus einer Anzahl relativ autonomer Zentren bestand, deren Einheit eher in symbolischer Form durch den Bezug auf den König gewährleistet wurde. Dieses in aktueller Forschung als *polycentric monarchy* beschriebene System umfasste verschiedenste Territorien in ständigem Konflikt um eine Vormachtstellung, aber letztendlich verbunden durch familiäre Netze, gemeinsame Interessen, ihre Annahme der Rechtsprechung desselben Herrschers, und die Ausübung der gleichen Religion.¹⁹⁰

Die unterschiedlichen soziopolitischen Organe waren ihrerseits als Träger bestimmter Rechte und Privilegien für deren Verteidigung verantwortlich. Diese Aufteilungen hängen auch mit der Entwicklung der kastilischen Monarchie zusammen, die sich erst unter den katholischen Königen konsolidierte. Während dieses langfristigen Prozesses waren verschiedene iberische Gruppen gegeneinander ausgespielt und königliche Privilegien behauptet worden. Auf ähnliche Weise fungierte die Krone auch in den Amerikas eher als „Schiedsrichter“ zwischen verschiedenen Interessengruppen. Auf die dortigen getrennten Verantwortlichkeiten ist unter anderem die konstante Auseinandersetzung zwischen kirchlichen und säkularen Behörden zurückzuführen.¹⁹¹ Zugleich versuchten die spanischen Monarchen zwar die größtmögliche Kontrolle über den Übersee-Klerus auszuüben, insbesondere durch das bereits 1508 durch Papst Julius II. auf sie übertragene Patronatsrecht (*patronato real*). Die Unabhängigkeit der Kirche stritten sie jedoch nie ab. Hinzu kam die Spanische Inquisition als weiteres

¹⁸⁸ Cañeque, *Governance*, 145.

¹⁸⁹ Pietschmann, *Staatliche Organisation*, 40–41.

¹⁹⁰ Manuel Herrero, *Spanish Theories of Empire: A Catholic and Polycentric Monarchy*. In: Jörg Tellkamp (Hg.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden 2020, 17–52, hier 20.

¹⁹¹ Cañeque, *Governance*, 147–48; MacLaclan/Rodríguez, *Cosmic Race*, 95–96.

wichtiges Machtinstrument in Spanischamerika, die direkt der Krone und nicht der Kirche unterstand.¹⁹²

Einerseits gelang der spanischen Krone innerhalb weniger Jahrzehnte die – auch angesichts der immensen Entfernungen – recht effiziente Umsetzung ihrer Herrschaftsansprüche disparaten Kräften gegenüber, darunter den ersten Konquistadoren und der Kirche.¹⁹³ Andererseits blieb die zunehmend bürokratisch geprägte Organisation in Spanischamerika von Konflikten zwischen verschiedenen Instanzen und sozialen Gruppen geprägt, die in Neuspanien ebenfalls weiterschwellten.

3 Früh-koloniales Tal von Mexiko

Nach der Darlegung soziopolitischer Organisation von Nahua und Spaniern wenden wir uns nun dem kolonialzeitlichen Tal von Mexiko zu. Regionale politische Einheiten und, in einem zweiten Schritt, die lokale Verwaltung in Zentralmexiko werden in den Blick genommen, mit einem besonderen Fokus auf die für diese Arbeit zentralen indigenen Einheiten und Rollen. Dabei machen sich zwei maßgebliche Tendenzen bemerkbar: einerseits der häufige Fortbestand von *altepetl*, *tlatoque* und indigenen Gemeinden bis über die Kolonialzeit hinaus; andererseits der jeweils regional divergierende Wandel von deren Einfluss und Zusammensetzung durch verschiedenste Entwicklungen, darunter koloniale Politiken, die demographische Katastrophe sowie soziopolitische Umordnungen. Dieses Spannungsfeld von Kontinuität und Wandel in der frühen Kolonialzeit liefert den gesellschaftlichen Hintergrund und beeinflusst zugleich das Selbstverständnis von Nahua-Historikern wie Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin.

¹⁹² Pietschmann, Staatliche Organisation, 38–40; MacLaclan/Rodríguez, Cosmic Race, 101. Das uneingeschränkte Patronatsrecht beinhaltete die Kontrolle über organisatorische und finanzielle Angelegenheiten der kirchlichen Übersee-Einrichtungen sowie ein königliches Vorschlagsrecht zur Besetzung aller geistlichen Würden und Ämter, wie auch der Vergabe sämtlicher Pfründe. In der Folge erweiterten die spanischen Habsburger das Patronatsrecht, sodass jegliche direkte Kommunikation zwischen den amerikanischen Kircheninstanzen und der römischen Kurie untersagt war, s. Pietschmann, ebd., 39.

¹⁹³ Pietschmann, ebd.

3.1 Regionale Organisation

Alle spanischen Besitztümer, darunter auch die amerikanischen, waren wie oben beschrieben in der Theorie eigenständig. Daher bestand auch Neuspanien offiziell als eigenes spanisches Teilreich und nicht als kastilische Kolonie. Zwar zog Spanien wie eine Kolonialmacht zahlreiche Vorteile aus den Übersee-Besitztümern, doch war der Monarch zugleich direkt für das Wohlergehen seiner dortigen Untertanen zuständig. Neuspanien sollte sich dadurch als Region mit der institutionellen Struktur eines überaus eigenständigen Staates entwickeln.¹⁹⁴ Das Vizekönigreich Neuspanien umfasste wiederum eine Reihe getrennter Reiche und Provinzen, darunter die Philippinen, Zentralamerika, die spanische Karibik und Gebiete im Süden der heutigen USA. Doch unterstand tatsächlich nur das Königreich Neuspanien als Herzstück des gleichnamigen Vizekönigreichs der unmittelbaren Kontrolle des Vizekönigs. Die eigenständigen *audiencias*, Gouverneure (*gobernadores*) und Generalkapitäne (*capitanes generales*) resultierten auch aus den riesigen Entfernungen und langsamen Kommunikationswegen, und machten vizekönigliche Autorität eher zu einer Formsache. Steuerliche und nicht politische Verantwortung verband diese Regionen.¹⁹⁵ Dabei war nach den Eroberungskriegen in Zentralmexiko die Errichtung der Administration mit der politischen Entmachtung der ersten Konquistadoren-Generation einhergegangen. Die Durchsetzung königlicher Vormacht hing mit der Stärkung der königlichen Zentralgewalt auf der Iberischen Halbinsel eng zusammen. In den Amerikas bedeutete der Ausbau der Verwaltung den Übergang von direkter Militärherrschaft zu staatlicher Kontrolle.¹⁹⁶

Ähnlich wie in Peru wurde in Mesoamerika teils auf bestehenden imperialen Strukturen aufgebaut, teils wurden sie durch iberische Strukturen ersetzt. Mit dem Ende des Spanisch-Mexica Krieges begannen die Spanier unter Hernán Cortés bereits in den 1520er Jahren mit dem Aufbau von *encomiendas*¹⁹⁷ in Neuspanien. *Encomiendas* waren öffentliche Zuweisungen von Tributsrechten an *encomenderos* über jeweils eine indigene soziopolitische Einheit. Der Hauptantrieb für die ersten Konquistadoren und ihre Nachkommen war das Erlangen

¹⁹⁴ MacLaclan/Rodríguez, *Cosmic Race*, 96.

¹⁹⁵ Zunächst umfasste Neuspanien genauer Neu-Galizien sowie im Norden Kalifornien, Neu-Mexiko, weite Territorien an der Golfküste und Florida, neben den genannten Gebieten. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts wurden besonders in nördlichen Teilen Neuspaniens weitere Provinzen eingerichtet, darunter Nueva Vizcaya, Nuevo León, Texas und Sinaloa, s. MacLaclan/Rodríguez, *Cosmic Race*, 102–103.

¹⁹⁶ Böttcher, *Kontinuität und Brüche*, 21–22, 43.

¹⁹⁷ Die *encomienda* geht auf die Reconquista zurück, mit der königlichen Zuteilung von Vasallen an Adlige als Belohnung für deren militärische Dienste. Iberische Adlige wurden mit der Zeit zu Schutz- und Grundherren, deren Untertanen praktisch als Zwangsarbeiter dienten, s. ebd., 24–25.

und die Vererbung solcher *encomienda*-Rechte, was mit sozialem Aufstieg einhergehen sollte. An sich war die *encomienda* als Mittel gedacht, um die Hispanisierung der indigenen Bevölkerung auf friedliche und wohlwollende Weise voranzutreiben. Tatsächlich entwickelte sie sich jedoch schnell zur brutalsten Form kolonialer Ausbeutung, die in aggressiver Konkurrenz zu anderen spanischen Institutionen stand. So wurden Indigene zwar als frei angesehen, da sie kein persönliches Eigentum der *encomenderos* darstellten, doch war der Unterschied zur Sklaverei zumeist nur ein nomineller.¹⁹⁸

Als erste spanische Übersee-Institution wurde die *encomienda* bereits im Lauf des 16. Jahrhunderts in einem langfristigen Prozess durch die spanische Krone stark eingeschränkt, da diese die Entwicklung einer unabhängigen Konquistadoren-Klasse befürchtete: *encomiendas* gingen zurück an die Krone, größere Anteile von nunmehr regulierten indigenen Tributen gingen an die königliche Schatzkammer, und die *encomienda* wurde unter königliches Recht gestellt. Bestimmte Gebiete waren nie als private *encomiendas* vergeben worden, sondern unterstanden von Beginn an der Krone, vor allem Tlaxcala und große Teile der nördlichen Chichimeken-Territorien. Um 1570 hatte die Krone die Oberhand über die neuspanischen *encomenderos* gewonnen. Dabei blieben einzelne, weniger einflussreiche *encomiendas* bestehen, die zu dieser Zeit wohl nicht mehr als Gefahr für die Vorherrschaft der Monarchen angesehen wurden und sich zunehmend zu bloßen Renteneinkommen entwickelten. Diese überlagerten sich zunehmend mit anderen politischen Institutionen, allen voran der *cabecera-sujeto* Einteilung. Sonderfälle bildeten die umfangreichen und erblichen *encomiendas* von Cortés' Nachfahren (in den 1530er Jahren zum Marquesado del Valle de Oaxaca erhoben) und von Nachfahren Montezumas (die *encomiendas* von Ecatepec und Tacuba), die jedoch ebenfalls stark an Einfluss einbüßten. An der Wende zum 17. Jahrhundert hin waren die *encomenderos* aufgrund der rechtlichen Einschränkungen – wie in weiten Teilen Iberoamerikas – politisch bedeutungslos geworden.¹⁹⁹

Die neueren wirtschaftlichen und kirchlichen Strukturen wurden in Zentralmexiko auf die bestehenden *altepetl*-Strukturen übertragen und waren zumindest in der frühen Kolonialzeit noch auf die dynastischen Nahua-Herrscher angewiesen. Nach dem Fall des Dreibundes zerfiel dieser in seine Bestandteile aus unterschiedlichen *altepetl*. Schon vor 1521 hatten sich die verschiedenen Volksgruppen kaum zum größeren Bund zugehörig gefühlt und vermehrt

¹⁹⁸ Gibson, Aztecs, 58–59.

¹⁹⁹ Gibson, Aztecs, 63–65, 80–81; Pietschmann, Staatliche Organisation, 27–35; Gerhard, Historical Geography, 8–10. Die *encomienda* von Ecatepec wurde ursprünglich an eine Tochter von Moctezuma II verliehen, Doña Leonor; die von Tacuba an eine andere Tochter, Doña Isabel. Für eine umfangreiche Darstellung zu Moctezumas Nachkommen und ihren Besitztümern, s. Chipman, Moctezuma's Children. Zu Cortés' *encomiendas*, s. G. Michael Riley, Fernando Cortés and the Cuernavaca Encomiendas, 1522–1547. In: The Americas, 25 (1968) 1, 3–24.

nach mehr Unabhängigkeit innerhalb des Tributsystems der Mexica gestrebt. Sogar innerhalb der *altepetl* bestand Druck, Landrechte zu erhalten und die zentralisierte Kontrolle abzuschwächen. Frühem Streben indigener Gemeinden nach größerer lokaler Autonomie wurde durch die zunehmende spanische Kontrolle einheimischen Lebens entgegengewirkt.²⁰⁰

So folgten *encomiendas* und Pfarrgemeinden zumeist *altepetl*-Grenzen, während sich auf unterer Ebene indigene Dörfer generell an sub-*altepetl*-Strukturen orientierten. Diese Zuweisungen wechselten aufgrund der wandelnden spanischen Kolonialpolitik: So konnte ein *altepetl* nacheinander als *encomienda*, dann als Kirchengemeinde und schließlich als spanische städtische Einrichtung aufgefasst werden – ohne jegliche Auswirkung auf dessen Grenzen und Bestandteile. Besonders *altepetl* mit mehreren *tlatoque* wurden dagegen teils in zwei oder mehr *encomiendas* aufgeteilt; in manchen Fällen wurden auch mehrere Staaten zu einer *encomienda* zusammengefasst. Besonders die Grenzen kleinerer *altepetl* wurden zumeist beibehalten, wobei weitere Teilungen den bestehenden Unterteilungen folgten. Bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts blieben dadurch die Grenzen sowohl von *altepetl* als auch von sub-*altepetl* größtenteils erhalten. Die präkolumbischen soziopolitischen Einteilungen konnten sogar verfestigt werden: zum einen durch die zwangsweisen, zentralisierten Umsiedlungen ruraler indigener Gemeinden in *congregaciones* ab den 1550er Jahren; zum anderen trug im gleichen Zeitraum auch die Einführung des iberischen *cabecera-sujeto*-Systems zu diesem Prozess bei, wonach in jeder Provinz eine Haupt-Stadt (*cabecera*) mehreren kleineren Untereinheiten vorstand, darunter vor allem *sujetos*, *estancias* und *barrios*. In Neuspanien bezeichnete *sujeto* eine untergeordnete Stadt; hinzu kam mit *barrio* ein Bezirk, der nahe bei der *cabecera* lag, und mit *estancia* eine weiter entfernte Stadt.²⁰¹

Der spanische Fokus auf eine innere Rangordnung der *altepetl*-Untereinheiten ging auf ältere institutionelle Vorbilder in den Amerikas zurück. Dabei diente die *cabecera* als Zentralstelle für die Steuereintreibungen von deren Bewohnern und Schutzgebieten. Dieses System entsprach in Zentralmexiko nahezu exakt den *altepetl*-Einteilungen, wobei *cabeceras* die *altepetl* und *sujetos* (*barrios* oder *estancias*) die sub-*altepetl* überlagerten. Den *cabeceras* stand anfänglich ein *tlatoani* vor.²⁰² Die *cabeceras* konnten jedoch kleiner als die prähispanischen Staaten ausfallen – wie im Fall Tlaxcalas, das in vier *cabeceras* aufgeteilt wurde.²⁰³ Dennoch

²⁰⁰ Owensby, *Indian Justice*, 29; Gerhard, *Historical Geography*, 8.

²⁰¹ Owensby, *Indian Justice*, 27–28; Gibson, *Aztecs*, 32–33; Lockhart, *Nahuas*, 27–29. Laut Gibson war die *cabeza* in Kastilien die weltliche oder kirchliche Hauptstadt eines Verwaltungsbezirks. Eine *ciudad* konnte als *cabeza* einer oder mehreren *villas* vorstehen, und eine *villa* wiederum als *cabeza* mehreren *pueblos*, *aldeas* oder *lugares*. In Übersee wurde die Variante „*cabecera*“ statt *cabeza* vorgezogen, und *sujeto* ersetzte *aldea* und *lugar*, s. Gibson, ebd., 33.

²⁰² Owensby, ebd., 27–28; Gibson, ebd., 33–34.

²⁰³ MacLaclan/Rodríguez, *Cosmic Race*, 110.

hatte der Aufbau auf prähispanischen Strukturen zunächst generell eine diese stabilisierende Wirkung, welche den verbreiteten Wünschen nach Fragmentierung entgegensteuerte.

Während die von den Spaniern aufgebaute politische Geographie oft prähispanischen Strukturen folgte, liefen die kolonialen Hierarchien *innerhalb* der *altepetl* indigenen Bräuchen zuwider. Bereits die Rangordnung auf lokaler Ebene widersprach dem Rotationsprinzip – anstelle der geordneten Rotation der sub-*altepetl* trat die hierarchische Aufteilung in *cabeceras* und deren Schutzgebiete.²⁰⁴ Im Lauf des späteren 16. Jahrhunderts trieben Faktoren wie die indigene demographische Katastrophe und die Umstrukturierung der Organisation einheimischer Arbeit die Fragmentierung der *altepetl* voran. Ab den 1560er Jahren trennten neue Arbeits- und Tributsverpflichtungen, darunter das *repartimiento*, zunehmend die *cabeceras/altepetl* von den *sujetos/sub-altepetl*. Zugleich wurden mit der Einführung des *corregimiento* als neuer Organisationseinheit oft mehrere *altepetl* in eine Gerichtsbarkeit zusammengefasst. *Altepetl* teilten sich immer häufiger in sub-*altepetl* und kleinere territorial Einheiten – die aus Haushalten zusammengesetzten Bezirke – auf. In Regionen, in denen die Identifizierung mit dem übergeordneten oder komplexen *altepetl* abnahm, banden sich lokale Identifizierung und Zusammenhalt stärker an die sub-*altepetl*-Einheiten.²⁰⁵ Laut Brian Owensby „[the] *altepetl*'s hold on the indigenous imagination might be slipping; the *calpolli*'s [beziehungsweise sub-*altepetl*'s] remained vital to the very idea of community.“²⁰⁶ Selbst die mittlere Organisationsebene blieb also nicht unberührt von dem gewaltigen gesellschaftlichen Wandel, mit dem die politische und administrative Neuordnung Zentralmexikos einherging. Letztlich hatte die Mikro-Ethnizität den wohl stärksten Einfluss auf die zunehmende Fragmentierung politischer Einheiten.²⁰⁷ Diese fiel mit der wachsenden Bedeutung bestehender und neu entstandener Städte und deren Verwaltungen zusammen, welche lokale Zugehörigkeiten von Indigenen und Kreolen langfristig konsolidierten.

3.2 Urbanität: *Ciudad, pueblo* und *altepetl*

In Spanischamerika bildete die Stadt ursprünglich die zentrale Verwaltungseinheit. Sie stand im Zentrum des politischen, rechtlichen und religiösen Lebens, und durch sie sollte die indigene Bevölkerung zu Christentum und spanischer Lebensweise gebracht werden. Dieser Son-

²⁰⁴ Mundy, Mapping, 176.

²⁰⁵ Owensby, Indian Justice, 28.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Lockhart, Nahuas, 28.

derstatus ging auf antike griechische Ideen der Stadt als einzigem Ort von „zivilisiertem“ Leben zurück.²⁰⁸ Auch hängt er mit dem komplexen Netzwerk aus Städten mit eigener Lokalverwaltung zusammen, das im Lauf der Reconquista auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel errichtet wurde. Die amerikanischen Städte waren nicht autonom, vielmehr standen ihre *cabildos* in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den genannten staatlichen und kirchlichen Institutionen vor Ort wie auch in Spanien. Dennoch blieben die Stadträte von wesentlicher Bedeutung für die Regierung der Übersee-Besitztümer. Das *cabildo* war der gesetzliche Vertreter der Gemeinde – und ihrer landbesitzenden Haushaltsvorstände (*vecinos*) – gegenüber der Krone. In Iberoamerika wurden separate *cabildos* für Spanier und Kreolen einerseits sowie für die indigene Bevölkerung andererseits eingerichtet. Laut dem spanischen Kosmographen und Chronisten Amerikas Juan López de Velasco waren um 1580 bereits über 240 Kommunen in Spanischamerika gegründet worden. Der Einflussbereich einer Stadt konnte je nach Bevölkerungsdichte, Topographie und Anzahl von Siedlungen stark variieren. Dabei bildeten die einzelnen Städte Mikrokosmen mit eigenen Gesetzen und Traditionen, die das jeweilige Selbstverständnis ihrer Einwohner formen sollten.²⁰⁹

An dieser Stelle ist es hilfreich, die im zeitgenössischen Sprachgebrauch üblichen Bezeichnungen für städtische Siedlungsformen begrifflich und konzeptuell genauer voneinander zu unterscheiden. Eine Stadt konnte nur von der spanischen Krone zur „*ciudad*“ ernannt werden, wodurch deren urbaner Status bestätigt wurde und die Gemeinde gleichzeitig einen Platz im exklusiven, globalen Netzwerk von *ciudades* des spanischen Reichs einnahm. Die *ciudad* stand über der *villa* und dem weniger hoch angesehenen *pueblo*, dem jedoch im 16. Jahrhundert in Spanischamerika wohl noch nicht die spätere Bedeutung von „Dorf“ zukam.²¹⁰ In Neuspanien wurden indigene Städte größtenteils als *pueblos* bezeichnet. Die Verleihung des *ciudad*-Titels, oftmals mit Wappen und teils mit Sonderrechten einhergehend, galt daher für Städte mit hauptsächlich indigener Bevölkerung als besonderes Privileg. Darunter fielen traditionell wichtige indigene Zentren wie Cholula, Cempoala und Tlaxcala sowie das im Entstehen begriffene Netzwerk aus „*ciudades de españoles*“ wie Mexiko-Stadt und Puebla. Die meisten der neun „*ciudades*“, die Juan López de Velasco im Erzbistum Mexiko ausmachte,

²⁰⁸ Max Webers Arbeit zur mittelalterlichen Stadt des Okzidents im Vergleich zur Stadt der Antike ist hier grundlegend, vgl. Max Weber, Die Stadt. Bearb. und hg. von Wilfried Nippel/Horst Baier (Gesamtausgabe Schriften und Reden. Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlaß; Teilbd. 5), Tübingen 1999.

²⁰⁹ Kagan, Urban Images, 39–44; J. L. de Velasco/J. Zaragoza (Hg.), Geografía y descripción universal de las Indias, Madrid 1894, 2.

²¹⁰ Mundy, Tenochtitlan, 129, Lockhart, Nahuas, 15.

hatten eine nur relativ kleine spanische Bevölkerung; dagegen wurden oft größere und bevölkerungsreichere indigene Gemeinden als *pueblos* bezeichnet und waren spanischen Städten teilweise untergeordnet.²¹¹

Diese unterschiedliche Gewichtung indigener urbaner Zentren geht auch auf die dargestellte iberische Verbindung von Stadt mit „Zivilisation“ zurück. Die Ordnung der meisten zu *altepetl* zusammengeführten Siedlungen wurde von den Europäern, die sie lediglich als ländliche Gemeinden (*comunidades rústicas*) verstanden, nicht erkannt, sondern – mit Ausnahme der *cuidades* – als Zeichen des „barbarischen“ Lebensstils der Indigenen verstanden. Daher wurde eine Politik verfolgt, die Gemeinden in *pueblos de indios* zusammenzuführen. Die Verbindung zu den als christlich aufgefassten Städten sollte einerseits die Bekehrung vorantreiben, andererseits die Kontrolle, Arbeitsorganisierung und das Sammeln von Abgaben der indigenen Bevölkerung erleichtern.²¹² Parallel dazu übernahmen indigene Gruppen allmählich hispanische Vorstellungen von *vecindad*, die wie oben erwähnt mit der Ausübung bestimmter ortsabhängiger Rechte und Pflichten zusammenhing.²¹³

Zugleich folgten die Spanier bei indigenen Städten nicht ihrer Standard-Terminologie, wonach in Spanien *ciudad* eine Stadt höchsten Ranges bezeichnete, *villa* eine zweiten Ranges und *aldea* oder „Dorf“ ein diesen untergeordnetes Gemeinwesen. Vielmehr wurde *altepetl* generell als *pueblo* übersetzt, womit die Spanier auch andere indigene Gemeinwesen jeglicher Größe bezeichneten. *Pueblo* kam für Spanier die Bedeutung eines „Volkes“ zu, die damit als passende Übersetzung sehr nahe am mikro-ethnischen Verständnis des *altepetl* bei den Nahuatl lag. Der Begriff konnte auf Spanisch Unterschiedliches ausdrücken: jegliche Art von Siedlung oder bewohntem Ort; eine ethnische Gruppe oder *nación*, ein ländlicher Ort, in Abgrenzung von der Stadt; oder auch die Angehörigen unterer Bevölkerungsschichten im Gegensatz zur Oberschicht. Ein klarer Unterschied zum *altepetl*-Konzept war dagegen die iberische Ausrichtung der Gesellschaft auf urbane Zentren, die der Segmentierung und Rotation bei den Nahuatl entgegenwirkte. Dieser Gegensatz wird auch daran deutlich, dass es keinen Nahuatl-Begriff für eine vom *altepetl* getrennte Stadt gab. Schließlich konnte das *altepetl* sowohl das urbane Zent-

²¹¹ Mundy, ebd., 129, 221, FN 5; Lockhart, ebd., 478, FN 6. Zudem gab Velasco unter anderem Cholula und Tlaxcala den zusätzlichen Titel „*pueblo de indios*“, s. Mundy, Tenochtitlan, 221, FN 5; Velasco, Geografía, 186–87.

²¹² Federico Fernández Christlieb, Territorialidad y paisaje en el *altepetl* del siglo XVI, Mexiko-Stadt 2006, 114.

²¹³ Herzog, Defining Nations, 9–11.

rum als auch alle zur Stadt gehörenden Territorien umfassen, deren rurale Gebiete eingeschlossen.²¹⁴ Dem lässt sich hinzufügen, dass diese Stadt-Bezeichnungen und die damit einhergehenden Wappen für Spanier und Indigene eher repräsentative Bedeutung hatten. Von weitaus größerer politischer und wirtschaftlicher Bedeutung für indigene Gemeinden war die bereits erwähnte Einrichtung der *cabeceras* mit deren lokalen Verwaltungsorganen, die im nächsten Abschnitt thematisiert wird.²¹⁵

3.3 Lokale Verwaltung und indigene Eliten

Wie sich bereits gezeigt hat, bildeten die *altepetl* die Grundlage für den Aufbau spanischer privater, kirchlicher und staatlicher Strukturen. Laut Lockhart bestand das *altepetl* dadurch in die Kolonialzeit hinein fort „as the basis for all the most important institutional forms affecting life in the indigenous countryside, away from Spanish cities.“²¹⁶ Dies legt zugleich nahe, dass in den vergleichsweise stark urbanisierten Gebieten Zentralmexikos hispanische Strukturen größeren Einfluss ausübten. Um diesen Einflüssen nachzugehen, wird die für diese Arbeit zentrale, zusammenhängende historische und rechtliche Entwicklung indigener Eliten und Verwaltungsformen in der frühen Kolonialzeit behandelt. Hauptschwerpunkte liegen auf den *tlatoque*, dann den indigenen Stadträten (*cabildos de indios*) und schließlich den Herrschaftsrechten über indigene Gemeinden (*cacicazgos*).

Von Beginn an versuchten die Spanier die indigenen Eliten Zentralmexikos politisch einzubinden, um auf deren Kenntnissen und komplexen Machtstrukturen aufzubauen. Die Anerkennung bestimmter indigener Institutionen machte es leichter, die spanischen Institutionen an diese anzupassen. Aus praktischen Gründen konnten die Spanier jedoch keine weitreichende indigene Regierung über der *cabecera*-Ebene erlauben. Damit ging längerfristig ein massiver Wandel im Einfluss des Nahuatl-Adels einher: Dieser unterschied sich zum späten 16. Jahrhundert bereits stark vom Adel der Jahrhundertmitte und umso mehr von der Machtfülle prähispanischer Eliten. Innerhalb der *cabecera-sujeto*-Einheiten wirkten die Erben der *pipiltin* vermehrt in einer Zwischenposition als Vermittler zwischen herrschenden hispanischen Beamten und untergeordneter indigener Bevölkerung, zumindest in den ersten Jahr-

²¹⁴ Lockhart, Nahuas, 15, 19; Carrasco, Tenochca Empire, 16–17; Alonso de Molina übersetzt „cibdad o cuidad“ mit „uei [huey] altépetl“, also als „großes *altepetl*“. A. de Molina/A. de Espinosa, Vocabulario en lengua castellana y mexicana, Mexiko-Stadt 1571, f. 64r.

²¹⁵ Gibson, Aztecs, 32–33.

²¹⁶ Lockhart, Nahuas, 29.

zehnten. So hatte Hernán Cortés bereits 1521 einheimische Gouverneure (*gobernadores*) eingesetzt. Daraufhin wurden die Herrschaftsrechte der *tlatoque* über Territorien und Gemeinschaften durch die *Segunda Audiencia* von 1531 anerkannt. Rechtlich bindend wurden diese Privilegien der „*caciques y señores*“ erst durch einen königlichen Beschluss vom 26. Februar 1557. Diese Anerkennung machte den Weg für eine Vielzahl von Forderungen der Adligen frei, um die Bestätigung ihrer jeweiligen Familienrechte zu gewährleisten. In der gleichen Zeitspanne kamen weitere indigene Ämter hinzu: 1530 forderte die Krone jede indigene Stadt dazu auf, Personen mit der Verwaltung weltlicher Angelegenheiten zu betrauen, darunter Steuereintreibung und Friedenssicherung. Ab den 1540er Jahren wurde zudem vermehrt das *cabildo*-System der iberischen Stadt-Regierung in indigenen Gemeinden eingeführt, was für diese tiefgreifende Folgen haben sollte. Als Zugeständnis an die noch einflussreichen *tlatoque* stand ein Gouverneur aus dem Hochadel, auf zwei Jahre gewählt, an der Spitze eines jeden *cabildos* – eine Abwandlung des iberischen *cabildos*. Diese Schaffung indigener Institutionen, die parallel zur spanischen Regierung wirkten, sollte dazu dienen, durch gesellschaftliche Trennung in zwei „Republiken“ eine stärkere Kontrolle über die Bevölkerung herzustellen und vor allem ihre Missionierung zu gewährleisten.²¹⁷ Wie schon bei der Überführung indigener Gemeinden in hispanische Städte fußten diese Intentionen also auf der zentralen legitimatorischen Rolle der Christianisierung für die spanische Krone.

In einer parallelen Entwicklung erwies sich die beschriebene Aufteilung in eine *república de españoles* und eine *república de indios* jedoch bald als unhaltbar. Dies zeigt in Neuspanien die häufige und langfristige Erneuerung der Trennungsgesetze. Zugleich ließ sich realiter das Zusammenleben und -arbeiten von Spaniern, Indigenen, Afrikanern und anderen Gruppen nicht aufhalten, wozu gerade auch die wachsende *mestizaje* („Mischung“) zwischen ethnischen Gruppen über die Kolonialzeit hinweg beitrug. Dies äußerte sich in einer Vielzahl von Grenzüberschreitungen im ländlichen und vor allem im städtischen Kontext. Hinzu kam die oft fehlerhafte Zuschreibung der wichtigen Fiskalkategorien für die einzelnen ethnischen Gruppen. Letztlich führte die *mestizaje* die juristische Unterscheidung nach spanischen *hidalgos*, afrikanischen *esclavos* und tributpflichtigen *indios* ad absurdum und führte in der Folge zur *sociedad de castas*.²¹⁸ Diese ging auf den kastilisch-christlichen „Blutsreinheit“- (oder *limpieza de sangre*)-Diskurs zurück, der von der Krone auf Spanischamerika übertragen wurde. Auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel musste man beweisen, dass die eigenen Vorfahren weder jüdisch noch muslimisch waren, um Zugang zu bestimmten Positionen und

²¹⁷ Villella, *Indigenous Elites*, 33–35; Pérez-Rocha/Tena, *Nobleza indígena*, 11, 15–19; Gibson, *Aztecs*, 166–67.

²¹⁸ Böttcher, *Kontinuitäten und Brüche*, 32–33; Albiez-Wieck, *Indigene Kolonialgesellschaft*, 7.

Privilegien zu erhalten. Solche Gesetze führten auch in den Amerikas zu einer starken Diskriminierung nicht-christlicher Gruppen. Dennoch blieben gerade in den meisten ruralen Gebieten die Gemeinden allein aus demographischen Gründen stark oder sogar komplett indigen geprägt. Bei den Nachkommen spanisch-indigener Paare wurde zudem das spanische Blut als „stärker“ und „männlich“ dargestellt. Es sollte angeblich im Lauf der Zeit das „schwächere“ und „weibliche“ Blut von Indigenen absorbieren. So wurden Geschlecht und Rasse mit dem hierarchischen *casta*-System verbunden, das zumindest in der Theorie dazu diente, die Gesellschaft über Abstammungslinien zu ordnen.²¹⁹

In der Praxis hatte das *casta*-System zwar Auswirkungen etwa auf Berufsausübung und den Zugang zu höherer Bildung, ähnlich wie schon bei den zwei Republiken. Doch ließ sich weiterhin die offizielle Kontrolle anhand von verschiedenen, teils abstrus kleinteiligen *casta*-Unterscheidungen nicht aufrechterhalten. Vielmehr überschritten sich die *casta*-Zugehörigkeiten zum einen mit anderen Identifikationen, wobei auch Gender für den sozialen Status ausschlaggebend war. Gerade im urbanen Kontext von Mexiko-Stadt ist die oftmals vergleichsweise größere Rolle von Klasse nachgewiesen worden.²²⁰ Zum anderen blieb es für einheimische Eliten über die Kolonialzeit hinweg zumindest vereinzelt möglich, zwischen *casta*-Zugehörigkeiten zu wechseln, und sich dadurch in der sozialen Hierarchie Kreolen oder auch Spaniern anzunähern. Dafür waren äußerliche Merkmale wie Habitus, Sprache oder auch Kleidung besonders wichtig.²²¹ Darüber hinaus gab es eine weitere Einflussphäre über Praktiken der Magie, die außerhalb offizieller Kategorisierungen ausgeführt wurden – von Laura Lewis als *unsanctioned domain* konzipiert. Mit der Magie verbundene Dienstleistungen erlaubten es größtenteils (aber nicht nur) Frauen oftmals afrikanischer oder indigener Abstammung, weit aus größeren Einfluss auszuüben, als ihnen anderweitig – im *sanctioned domain* bei Lewis – möglich gewesen wäre.²²² Schon dieser knappe Überblick zeugt also von überaus komplexen Überschneidungen des *casta*-Systems mit verschiedensten individuellen und kollektiven Zuschreibungen zu Gender, Klasse und ethnischen Gruppen.²²³ Diese Zusammenhänge bilden

²¹⁹ Martínez, *Genealogical Fictions*, 152–59.

²²⁰ R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720*, Madison, WI 1994, 161–65.

²²¹ Für die besondere Bedeutung von Kleidung, Vgl. Rebecca Earle, *Race, Clothing and Identity: Sumptuary Laws in Colonial Spanish America*. In: Giorgio Riello/Ulinka Rublack (Hg.), *The Right to Dress. Sumptuary Laws in a Global Perspective, c. 1200–1800*, Cambridge 2019, 325–345.

²²² Laura A. Lewis, *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham, NC 2003, 1–8.

²²³ Die Forschungsliteratur zum Thema ist sehr umfangreich; für einen wichtigen Sammelband, vgl. Nikolaus Böttcher/Bernd Hausberger/Max Sebastián Hering Torres (Hg.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Mexiko-Stadt 2011. Für eine Studie mit Fokus auf

einen weiteren Hintergrund der vorliegenden Arbeit, der besonders in Kapitel VII aufgegriffen wird.

Die Gemeinde, durch die *cabildos* oder *ayuntamientos* genannten Verwaltungsinstitutionen vertreten, stellte die unterste politische Ebene in Neuspanien dar. Ihr kamen lokale exekutive und rechtliche Gewalt zu. Mit zunehmender staatlicher Organisation nahm die zuvor umfangreichere kommunale Macht ab. Zugleich konnten Gemeinden große Territorien außerhalb der Stadt umfassen: Gerade in stark besiedelten Gebieten konnte eine ganze Region in verschiedene Gemeinden unterteilt sein. Das *cabildo* setzte sich aus Ratsherren (*regidores*), städtischen Richtern (*alcaldes ordinarios*) und verschiedenen untergeordneten Beamten zusammen, wobei die Anzahl an Beamten von der Größe und Wichtigkeit der jeweiligen Gemeinde abhing. Städtische Zuständigkeiten umfassten die Regulierung von Märkten, Nahrungsversorgung, die Kontrolle von Handwerkerzünften und andere Überwachungsfunktionen. Dabei wurde das *cabildo* bis in das späte 18. Jahrhundert hinein von den mächtigeren politischen Institutionen Neuspaniens dominiert. In Mexiko-Stadt waren dies der Vizekönig, der Erzbischof und die Richter der *audiencia*. Außerhalb der Hauptstadt versuchten die *alcaldes mayores* oder auch die Gouverneure, die lokalen Beamten zu manipulieren. Im Tal von Mexiko blieb das einzige allein spanische *cabildo* dasjenige von Mexiko-Stadt, wo es eine genügend große europäische Bevölkerung gab, um dessen Existenz zu rechtfertigen.²²⁴

Ab den 1590er Jahren hatte die Krone mit dem Verkauf von städtischen und Finanz-Ämtern in den Amerikas begonnen. Dadurch nahmen Kreolen nunmehr eine weitaus größere Rolle in der täglichen Verwaltung ein. Zugleich wurden damit Traditionen städtischer Selbstverwaltung begründet, die anfangs über die *cabildos* Auffassungen vom lokalen *patria* mit bestimmten amerikanischen Städten verbanden – in Neuspanien besonders mit Mexiko-Stadt.²²⁵ *Cabildos* mit indigenen Beamten wurden dagegen im 16. Jahrhundert in allen *cabeceras* gegründet. Einerseits bestanden klare Parallelen zur prähispanischen Verwaltung: Auch dort kamen Eliten, als Vertretern adliger Geschlechter, Rechts- und Administrationsaufgaben zu. Andererseits machten sich gerade die Unterschiede rasch bemerkbar. Unter anderem standen die vorkolonialen Eliten für die unteren Einheiten eines ganzen *altepetl* ein; zudem gab es kein Gegenstück zu den *regidores*.²²⁶ Auch in diesen Bereichen hatte die Einführung indigener *cabildos* deutliche Auswirkungen auf eine fortschreitende politische Hispanisierung. Wie

Prozesse der *mestizaje*, vgl. Ben Vinson, *Before Mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*, New York, NY 2018.

²²⁴ MacLachlan/Rodríguez, *Cosmic Race*, 108–11; Gibson, *Aztecs*, 166–67.

²²⁵ Kagan, *Urban Images*, 130.

²²⁶ Lockhart, *Nahuas*, 36–37.

William Connell festhält: „[i]ndigenous ideas of government were preserved within an imposed Spanish structure.“²²⁷

Während sich die Vizekönige auch in indigene Gemeinden häufig einmischten, bildeten die *cabildos* doch über Generationen ein wichtiges Mittel zur indigenen politischen Teilhabe. Für die traditionellen Eliten hatten diese „Indianischen Republiken“ konträre Auswirkungen. Zum einem erleichterten sie anfangs deren politisches Überleben, da prähispanische Dynastien wie erwähnt als *gobenedores* an der Spitze der meisten frühen *cabildos* standen. Diese Kontinuität wurde auch begrifflich festgehalten: in Anlehnung an das *tlahlocayotl* wurde die neue Herrschaftsform zunehmend *gobenedoryotl* genannt.²²⁸ Zum anderen führte die Wahl der Beamten dazu, dass nach wenigen Jahrzehnten Nicht-Adelige vermehrt in Machtpositionen kamen, und dadurch teils in den Adel aufstiegen. Zwar wurden offizielle Verbote der Wiederwahl von Beamten oft umgangen; dennoch bedeuteten solche Regelungen eine Schwächung des vormals erblichen indigenen Adels. Des Weiteren wurden ab der Mitte des 16. Jahrhunderts und bis in das frühe 17. Jahrhundert Außenstehende für die Gouverneurs-Titel zugelassen. Die nunmehr *juez-gobenedores* genannten Beamten sollten wohl aus offizieller Sicht eine stärkere koloniale Kontrolle als die lokalen Herrscher ermöglichen, trafen jedoch als Außenseiter oft auf heftigen Widerstand vor Ort.²²⁹

Die interne Komplexität mancher Staaten führte zu weiteren Problemen im Zusammenhang mit der Aufteilung der *altepetl* in *cabeceras*. Dies betraf insbesondere Staaten mit ursprünglich zwei oder mehr *tlatoque*, wo teils nur ein *tlatoani* anerkannt wurde, was deren politischen Aufbau stark vereinfachte. Diese verschiedenen Prozesse führten dazu, dass der indigene Adel stark an Einfluss und Befugnissen einbüßte. Um 1600 war administrative Macht in Zentralmexikos indigenen Städten größtenteils von der Abstammung getrennt: Titel wie „*cacique*“ und „*principal*“ bezeichneten nunmehr ebenso häufig nicht-adlige *cabildo*-Beamte wie adlige Männer und Frauen. Dieser Wandel hatte immense politische wie auch wirtschaftliche Auswirkungen auf die Eliten.²³⁰ Auch für untere Beamte verlor politische Anstellung rasch an Reiz und Prestige, trotz der baldigen Einführung von Löhnen. An die Stelle des früheren lokalen Stolzes trat nun vielmehr die ausbeuterische Funktion der *cabildos* nach spanischem Vorbild, mit Tributforderungen und Strafen. Die Amtsausübung wurde im Lauf des 17. Jahrhunderts weniger als Herrschaftsausübung und eher als von außen auferlegte Pflicht verstanden.²³¹

²²⁷ Connell, After Moctezuma, 8.

²²⁸ Arij Oueneel, From tlahlocayotl to gobenedoryotl: a Critical Examination of Indigenous Rule in 18th-Century Central Mexico. In: American Ethnologist, 22 (1995) 4, S. 756–785.

²²⁹ MacLachlan/Rodriguez, Cosmic Race, 110–11; Lockhart, Nahuas, 34–35.

²³⁰ Villella, Indigenous Elites, 35; Pérez-Rocha/Tena, Nobleza indígena, 19.

²³¹ Gibson, Aztecs, 192–93.

Eine weitere Sphäre adlig-indigenen Einflusses bildeten neben den Stadträten die *cacicazgos*. Die vielen Parallelen zwischen der einheimischen Herrschaftsorganisation und der iberischen Organisationseinheit namens *mayorazgo* wurden von den Spaniern alsbald erkannt, was deren Übertragung erleichterte. In Spanischamerika wurde diese Institution *mayorazgo regular* genannt, wenn ihr europäische Familien vorstanden; *cacicazgo*, wenn indigene Familien an der Spitze standen. Das *cacicazgo* war eine Ansammlung von Grundstücken, von denen eine Familie eine jährliche Pacht bezog. Zumeist versuchten die Familienmitglieder diese für spätere Generationen aufrechtzuerhalten. *Cacicazgos* kamen in verschiedenen Regionen Neuspaniens unterschiedliche Merkmale zu: Abhängig von den jeweiligen prähispanischen Sitten, aber auch von der in den Regionen sehr ungleich verteilten kolonialen Präsenz.²³²

Zur Wende des 17. Jahrhunderts hielten indigene Adlige oftmals an königlichen Landschenkungen fest, wobei sie sich auf die Rechte ihrer Vorfahren beriefen. Zugleich verkauften sie vermehrt einzelne Teile ihrer *cacicazgos*. Einheimischen, die nicht dem indigenen Adel angehörten, war es dagegen nicht möglich, individuelle Forderungen vorzubringen und ihre Gemeinden vor kolonialen Gerichten zu vertreten – sie waren dafür auf ihre *caciques* („indigene Anführer“) angewiesen. Ab den 1580er Jahren kauften Spanier häufig Länder von deren indigenen Besitzern auf, und formalisierten den Kauf, indem sie nachträglich königliche Vergünstigungen (*mercedes*) beantragten. Damit sollte Aufsehen vermieden werden, da Ländereien eine zentrale Einnahmequelle einheimischer Eliten und Gemeinden blieben. Mit der königlichen *composición de tierras* von 1591 konnten *caciques* ihre Ländereien einfacher veräußern. Mittellose Adlige verkauften unbevölkerte Gebiete, während indigene Angehörige unterer Schichten zunehmend um königlichen Schutz (*amparo*) für ihre traditionellen Länder baten.²³³ Diese Entwicklungen hängen zum einen mit der demografischen Katastrophe zusammen, durch die vielerorts ganze Gemeinden und damit auch die Tribute der *caciques* einbrachen. Zum anderen zeigt sich hier wie schon bei den *cabildos* der wachsende politische Einfluss von Spaniern auch außerhalb der kolonialen Zentren. Zugleich waren im 16. Jahrhundert die kolonialen Strukturen noch flexibel genug, um einige adlige indigene Frauen als lokale Herrscherinnen oder *cacicas* anzuerkennen. Mit dem zunehmenden Einfluss spanischer Erbfolgeregelungen und christlicher Rollenbilder wurden Frauen im Lauf des 17. Jahrhunderts größtenteils aus politischen Positionen verdrängt.²³⁴

²³² Margarita Menegus Bornemann, *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, Mexiko-Stadt 2005, 53–54.

²³³ Owensby, *Indian Justice*, 16–18. Der *amparo* wurde mit der *composición de tierras* eingeführt: Es war ein rechtlicher Befehl, der Ländereien indigener Dörfer oder Personen schützte. Einmal mehr schienen jedoch besonders *caciques* von diesem Konzept zu profitieren, s. ebd., 19–20.

²³⁴ Schroeder, Introduction. In: dies. (Hg.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, OK 1997, 12–15.

Trotz dieses Machtverlusts blieben die *caciques* als einflussreiche Gruppe über die Kolonialzeit hinweg bestehen. Die Kolonial-Verwaltung war in Neuspanien zumindest in Teilen auf eine privilegierte indigene Schicht angewiesen, die ihre Gemeinden vor der Krone vertrat. Eine selektive Anerkennung prähispanischer Traditionen in der Verwaltung begann bereits unter Cortés, sowie in der Folge unter dem ersten Vizekönig Antonio de Mendoza. Unter Mendoza wurden Privilegien eingeführt, die denen spanischer *hidalgos* ähnelten, darunter das zentrale Recht auf privaten Landbesitz. Ähnlich wie die *mayorazgos* standen die *cacicazgos* über der Autorität lokaler Richter und *corregidores*. Besonders wichtig für *caciques* war die Freistellung von Arbeits- und Tributpflichten, Leibesstrafe und bestimmten Steuern sowie von den allgemeinen Einschränkungen indigener Kleidung und Haartracht – prestigeträchtige und einträgliche Privilegien. Eine Reihe von Dekreten unter Mendozas Nachfolger, Luis de Velasco d. Ä., machte diese Haltung in den 1550er Jahren offiziell: Gesetze und Gebräuche der Indigenen sollten respektiert werden, solange sie nicht dem Christentum oder hispanischen Recht widersprachen. Zumindest in der Theorie war dies als Zugeständnis an die vom Kolonialregime als „natürlich“ angesehene soziopolitische Organisation der Nahuja gedacht. Doch wirkten diesen Grundsätzen andere Regelungen entgegen, welche die indigenen Eliten gleichzeitig weiter einschränkten. So sollte zur Mitte des 16. Jahrhunderts hin der *cacique*-Titel den früheren Begriff „*señor*“ (Herr) ersetzen. Damit wurden *caciques* anstelle von Herrschern als Grundstücksbesitzer umdefiniert, wodurch weitere Macht an spanische Amtsträger und *cabildos* abgegeben wurde. Der Kontrast zu den Nahuja-*tlatoque* wird allein hieran sehr deutlich. Zugleich wurde der adlige Lebensstil der *caciques* besonders in Tenochtitlan eingeschränkt, wo die Nachkommen des Mexica-Herrschers Moctezuma II anfangs noch eine einzigartige legitimatorische Bedrohung für die Kolonialherrschaft darstellten. Auch hier zeigen sich letztlich Parallelen zu den spanischen *hidalgos*, die oftmals trotz starker Armut ihre adligen Vorrechte an die Nachkommen vererben konnten.²³⁵

Zusammenfassend lassen sich an dieser Stelle die komplexen Auswirkungen der Einführung hispanischer Organisation auf lokaler Ebene festhalten. Die Titel indigener Eliten wie *gobarnadores* und *caciques* wurden zum Ende des 16. Jahrhunderts hin zunehmend von adliger Abstammung getrennt vergeben. Diese Entwicklung wurde durch den steigenden lokalen Einfluss von Europäern, nicht-adligen Indigenen und anderen Gruppen verstärkt. Sie brachte zudem ein realistisches Gefühl von sozialem und wirtschaftlichem Abstieg bei den Nachkommen der Herrscher von Anahuac mit sich. Zugleich ist trotz des Wegfalls umfangreicher Herrschaftsrechte die anhaltende Bedeutung lokaler indigener Eliten hervorzuheben. Die neuere

²³⁵ Villella, *Indigenous Elites*, 39–46. Für eine Studie der indigenen Verwaltung von Mexiko-Stadt s. Connell, *After Moctezuma*.

Forschung hat auf zahlreiche Fälle von Familien hingewiesen, die zwar ihren adligen Lebensstil stark anpassen mussten, doch zugleich ihr *cacicazgo* über die Kolonialzeit hinweg behalten konnten.²³⁶ Dabei scheint neben dem Prestige ihrer jeweiligen Vorfahren auch die Distanz zum kolonialen Zentrum Mexiko-Stadt entscheidend gewesen zu sein – mit wachsender Entfernung nahm auch der Einfluss hispanischer politischer Institutionen ab. Im Gegensatz zum hier untersuchten Tal von Mexiko konnten daher auch Herrscher in entfernteren Regionen wie Yucatán und der Mixteca teils weitgehend die Kontrolle über ihre Staaten beibehalten.²³⁷

4 Zwischenfazit

In diesem Kapitel werden soziopolitische Einheiten und Rollen auf zwei Ebenen nachverfolgt: anhand von zentralen spanischen und Nahuatl-Begriffen sowie anhand historischer Prozesse, die von der prähispanischen bis in die Kolonialzeit andauerten. Dabei hat sich der Fortbestand und gleichzeitige Wandel soziopolitischer indigener Konzepte über die Kolonialzeit gezeigt. Hervorheben lassen sich im Zusammenhang mit dem zunehmenden europäischen Einfluss die graduelle Ablösung indigener Eliten aus hohen Machtpositionen sowie ein zunehmender lokaler Mikro-Patriotismus. Generell ließen sich deutliche Parallelen zwischen sozialen Strukturen der Nahua und Spanier ausmachen, darunter in beiden Kulturen die hierarchisierte Gesellschaft mit politischen und religiösen Eliten sowie die zentrale Rolle von Städten und lokalen Zugehörigkeiten.

Solche oberflächlichen Ähnlichkeiten erleichterten es den Spaniern, auf prähispanischen Strukturen aufzubauen und dadurch in vergleichsweise kurzer Zeit, bis zu den 1560er Jahren, die Kontrolle über große Teile Zentralmexiko zu gewinnen. Die Anknüpfung an den Dreibund geschah sowohl aus praktischen als auch aus programmatischen Gründen: Wie bei den Inkas sollte der Bezug auf prähispanische imperiale Traditionen die Legitimität des Vizekönigreichs Neuspaniens stärken. Dabei offenbarte eine tiefere Analyse Unterschiede in spezifischem Aufbau und lokaler Funktionsweise von politischen Einheiten aus beiden Kulturen. Die dargestellten politischen und begriffsgeschichtlichen Entwicklungen hängen eng zusammen. Zugleich bilden sie den gesellschaftlichen, sprachlichen und ideellen Hintergrund für die zu untersuchenden Heimatregionen und Werke einheimischer Autoren.

²³⁶ Ausführliche Studien liegen uns etwa zur Familie Pimentel in Tezcoco und zu den Salazars in Tlaxcala vor, s. jeweils Benton, *Lords of Tetzcooco*; Peter B. Villella, *Indian Lords, Hispanic Gentlemen: The Salazars of Colonial Tlaxcala*. In: *The Americas*, 69 (2012) 1, 1–36. Für die Familie Alva Cortés in Teotihuacan siehe Kapitel VII dieser Arbeit.

²³⁷ Benton, *Lords of Tetzcooco*, 1–12.

Für die Nahua war der *tlatoani* zentral für den Fortbestand eines jeden *altepetl* gewesen, wie auch für das komplexe Tribut-System, basierend auf dynastischen Heiraten. Mit dem Fall des Dreibundes wurden in Zentralmexiko die Mexica-*tlatoque* durch die spanischen Könige als oberste Herrscher abgelöst. Jene verstanden sich besonders seit Karl V. als höchste christliche Herrscher; zugleich baute ihr Herrschaftsanspruch über die Amerikas auf der Bekehrung deren indigener Bevölkerung auf. Die verschiedenen politischen und religiösen Institutionen in den Amerikas waren auf die Person des Königs als einigendes Element ausgerichtet. Dennoch war die spanische Krone in Neuspanien zunächst weiterhin auf die dynastischen Herrscher der Nahua angewiesen, die anfangs hohe Positionen als *gobernadores* innehatten. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war die spanische Herrschaft im Tal von Mexiko bereits gefestigter, sodass nun zunehmend andere adlige und nicht-adlige Indigene wie auch Europäer wichtige Ämter der vormalig erblichen Herrscher übernahmen – sowohl in Stadträten als auch in indigenen Gemeinden. Des Weiteren gelang es jedoch oftmals adligen Indigenen, Herrschaftsrechte über einzelne Gemeinden (*cacicazgos*) in der Familie zu halten, wobei mit größerem Abstand zu Mexiko-Stadt die koloniale Kontrolle über diese abnahm.

In prähispanischer Zeit führte die politische Segmentierung zu einem flexiblen *altepetl*-Konzept. Die Einführung hierarchisch organisierter Einheiten durch die Spanier folgte einerseits oft den *altepetl*-Grenzen, wodurch das *altepetl* als wesentliche Einheit über die Kolonialzeit fortbestand. Dies ließ sich besonders an größeren Strukturen wie den privaten *encomiendas* und den religiösen Gemeinden festmachen. Andererseits wurde auf unterer Ebene besonders mit dem Aufbau des *cabecera-sujeto*-Systems die Funktionsweise von *altepetl* – aufbauend auf zellularem und Rotationsprinzip – langfristig gestört. Gleichzeitig wurden dadurch die Rolle der kleineren sub-*altepetl* gestärkt und Tendenzen zur Fragmentierung der größeren *altepetl* vorangetrieben, welche teils auf vorkoloniale Zeiten zurückgingen. So lässt sich sowohl bei Herrschern als auch bei Staaten der Nahua eine anfängliche Übernahme der Strukturen durch die Spanier ausmachen, gefolgt von deren Abänderung durch hispanische Einheiten, lokale Interessen von europäischen und indigenen Eliten wie auch durch oftmals gewaltsame Maßnahmen im Sinne der Kontrollierung indigener Gruppen.

Die große Bedeutung von Städten hat sich in beiden Kulturen gezeigt: In Mesoamerika bauten Nahua-Gruppen auf der symbolischen Rolle von urtypischen Städten auf, allen voran Tollan und Teotihuacan. Mithilfe von Migrationslegenden und Ritualen wurden Städte mit ihren Gründungsorten metaphorisch verknüpft und gewannen so an Bedeutung. Die Spanier dagegen verstanden das iberische Stadt-Modell in den Amerikas als Mittel zur „Zivilisierung“ und Bekehrung der einheimischen Bevölkerungsgruppen. Über das Netzwerk hispanischer Städte (*ciudades de españoles*) wurden die meisten indigen geprägten Städte hierarchisch als *pueblos* unter die spanischen *ciudades* gestellt. Parallel dazu sollte die ländliche indigene Bevölkerung durch Zwangsumsiedlungs-Programme wie die *reducciones* in neu gegründete

Städte zusammengeführt werden. Dies bedeutete eine weitere Schwächung traditioneller politischer Strukturen. Darüber hinaus wurden Nahua-Verständnisse von Städten unterbunden, aber nicht ausgelöscht. Gemeinden konnten oftmals ihre gemeinsamen Geschichten bewahren und fortführen, und koloniale Legenden entstanden auch um indigene Gemeinwesen wie Tlaxcala.

Lokale Zugehörigkeiten waren sowohl auf der Iberischen Halbinsel als auch in Mesoamerika besonders wichtig. Zum einen definierte man sich in der Frühen Neuzeit nicht als spanischer „Staatsbürger“, sondern als Untertan eines der iberischen Königreiche. Zum anderen bildete die Herkunftstadt die eigene *patria* – zunehmend als *patria chica* in Abgrenzung von Orten, zu denen man reiste, oder aber von der Stadt, in der man sich dauerhaft niederließ. Jene stellte nunmehr die *patria* als Gegenstück zur *patria chica* dar. Die Zugehörigkeit zum Wohnsitz (*vecindad*) war zugleich ein Prozess, gebunden an die tägliche Befolgung von Normen und Rechten. Diese komplexen Verständnisse wurden an die Verhältnisse in Spanischamerika angepasst: die *patria* von Kreolen und Indigenen war oftmals der eigene Wohnort, beeinflusst von der zunehmenden Bedeutung städtischer Verwaltung. In diesem Zusammenhang wurden lokale Identifizierungen durch überhöhte Darstellungen von neuspanischen Städten ausgeprägter, allen voran von Mexiko-Stadt. Dabei ist zu bedenken, dass der Großteil der Bevölkerung indigen blieb und in ländlichen, teils neugegründeten Gemeinden lebte. Auch dort gewann die lokale Identifizierung an Bedeutung, in Verbindung mit der genannten Zunahme von Mikro-Patriotismen.

Die Beispiele haben ein komplexes Zusammenspiel von europäischen und Nahua-Konzepten gezeigt. Dabei hatte die militärische Eroberung für die Nahua nicht notwendigerweise und nicht auf flächendeckend homogene Art eine Durchdringung spanischer Ideale und Gemeinwesen zur Folge. In jedem Fall bedeutete sie aber einen Machtverlust indigener Eliten und einen immensen Verlust prähispanischen Wissens mit der langfristigen Zerstörung von indigenen Quellen. So schrieben die indigenen Autoren einerseits vor einer Atmosphäre des intellektuellen und politischen Niedergangs. Andererseits bedeutete die Kolonialisierung auch eine enorme Bereicherung für gebildete indigene Eliten: Ihre Wissenshorizonte beinhalteten nunmehr das Alphabet, europäische Sprachen und zahlreiche antike bis frühneuzeitliche Gelehrte der „Alten Welt“; für ihre Rechte konnten sie sich vor kolonialen und königlichen Behörden einsetzen. Wie Serge Gruzinski bemerkt, änderte sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts das Verhältnis zwischen *patria* und *mundo* – im Rahmen der iberischen globalen Expansion wandelten sich Inhalt und Maßstab beider Begriffe, und zwar nicht nur für die spanisch-kreolische Oberschicht, sondern auch für Indigene.²³⁸ Diesen europäischen und vermehrt auch

²³⁸ Gruzinski, *Quatre parties*, 80–81.

globalen Bezugsrahmen einheimischer Gelehrter Zentralmexikos gilt es im folgenden Kapitel nachzuzeichnen.

III Einheimische Geschichtsschreibung

In diesem Abschnitt und den nächsten Kapiteln werden die Sichtweisen einzelner Nahuautoren auf ihre Heimatregion und andere Teile der Welt nachverfolgt und exemplarisch anhand politischer Konzepte abgehandelt. Als Hintergrund dazu wurden bislang die Auswirkungen der spanischen Kolonialisierung auf die einheimischen Eliten (Kapitel II) untersucht. Hier soll nun in einem ersten Schritt, insoweit aus heutiger Perspektive möglich, ein Zugriff zum Denkhorizont der Autoren ermöglicht werden. In einem zweiten Schritt geht es daraus folgend um den globalen Wissenstransfer zwischen „Alter“ und „Neuer Welt“ vom Tal von Mexiko aus gesehen. Dabei ist im Lauf der Arbeit zu zeigen, dass indigene Gelehrte europäisches Wissen nicht nur übernahmen, sondern auch abwandeln und praktisch nutzbar machten.

Diese Punkte werden anhand dreier maßgeblicher und miteinander verknüpfter Themenkomplexe hinsichtlich einheimischer Geschichtsschreibung im Tal von Mexiko behandelt: europäische Bildung und Christentum (2.), Einfluss des europäischen klassischen Erbes (3.) sowie spanische Zensur von Schriften über indigene Kultur und Glaubensformen (4.). Zuvor wird als Grundlage dieser Prozesse der Wandel prähispanischer Verständnisse von Schriftlichkeit und Autorschaft bei den Nahuas in der frühen Kolonialzeit nachgezeichnet (1.). Die Ausbildung der ersten Nahuaschriftsteller und die transatlantischen Debatten über die Stellung der Einheimischen bilden hierfür zentrale Bezugsrahmen.²³⁹ Sie sind allerdings in der Forschung bereits ausführlich beschrieben worden, zugleich würde ihr historischer Abriss den Rahmen dieser Arbeit sprengen.²⁴⁰ Vielmehr sollen die drei Themenfelder anhand einzelner relevanter Quellen vorgestellt werden; Chimalpahins und Alva Ixtlilxochitls eigene Quellen und Sichtweisen folgen in den späteren Kapiteln. Eine strikte Trennung nach indigenen und spanischen Autoren scheint hier nicht sinnig, da sie sich alle, wie zu zeigen ist, auf

²³⁹ Die wohl bekannteste rechtliche Debatte dieser Zeit über Menschlichkeit und „Zivilisation“ der Indigenen wurde zwischen dem Verfechter indigener Rechte, Bartolomé de las Casas, und deren Gegner, Juan Ginés de Sepúlveda, 1550/51 in Valladolid geführt, vgl. z. B. Anthony Pagden, *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, New Haven, CT 1993, 68–83. S. a. Enrique Dussel, *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*, Wien 2018, 50–64.

²⁴⁰ Für klassische Werke zu den Franziskanern in Neuspanien, vgl. z. B. Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520–1569)*, Madrid 1983; Gruzinski, *Conquest*. Für aktuelle Überblicke besonders zum Austausch zwischen Franziskanern und Indigenen, vgl. Victoria Ríos Castaño, *Translation as Conquest*, Madrid 2014; Townsend, *Annals*, bes. 17–54.

unterschiedliche Weise beeinflussten. Daher werden hier wie auch im Rest der Arbeit Schriftsteller verschiedener Gruppen nebeneinandergestellt.

Die unterschiedlichen europäischen Gruppen kamen mit jeweils eigenen Vorstellungen und eigenem Vorwissen in die Amerikas, welche ihre Sicht auf den neuen Kontinent und dessen Bewohner prägten. Unterschiedlichste Einflüsse sind dabei für die Spanier ausgemacht worden: an erster Stelle die Bibel und der antike Kanon, insbesondere den Orden und dem Klerus bekannt.²⁴¹ Hinzu kamen unter anderem die *romances* des iberischen Mittelalters, die speziell den Konquistadoren als narratives Modell dienten. Aus diesen Quellen wurden positive, aber auch und vor allem stark diskriminierende Bilder der Indigenen abgeleitet. Gerade die Bettelorden leiteten zu Beginn aus der Bibel eine Sicht der Einheimischen als „sanftmütige Kinder“ ab, die es zu bekehren und unterrichten galt. Dagegen konnten christliche Lehren ebenso dazu herhalten, diese als Nachkommen der jüdischen Bevölkerung oder als Kinder des Teufels anzusehen. Zugleich erfolgte gerade durch die *romances fronterizos* wie auch durch iberische Gesetze eine Übertragung negativer Stereotype hinsichtlich iberischer Muslime – als Glaubensfeinde – auf die amerikanischen Untertanen.²⁴² Durch die Bekehrung und darauf folgende Ausbildung der ersten indigenen Gelehrten erhielten auch einzelne adlige Nahua Zugang zu diesen zentralen europäischen Quellen und den damit verbundenen Denkmustern. Zwar waren Historiker wie Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin gegen Ende des frühen 17. Jahrhunderts bestens mit diesem Kanon vertraut. Doch blieben sie gleichzeitig in meso-amerikanischem Wissen verwurzelt, weshalb sie die europäischen Quellen auf teils radikal andere Weise als ihre spanischen Zeitgenossen auslegten. Für die Nahua-Historiker war Ausbildung durch und Austausch mit den Franziskanern von besonderer Bedeutung, worauf daher im folgenden Unterkapitel der Hauptfokus liegt.

1 Genres, Schriftlichkeit und Autorschaft

Für eine geistesgeschichtlich ausgelegte Arbeit zu indigener Geschichtsschreibung ist vorab eine methodische Auseinandersetzung mit drei Feldern unabdingbar: Genres, Schriftlichkeit und Autorschaft der Nahua. Deren Wandel und Anpassung durch die spanische Kolonialisierung hing eng mit Prozessen kultureller Übersetzung zusammen. Zum einen ist hier der immense Wissensverlust durch die langfristige Zerstörung von prähispanischen Quellen und

²⁴¹ Anthony Grafton/April Shelford/Nancy Siraisi, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge u. a. 1995, 13–58.

²⁴² Böttcher, 36–40; Felix Hinz, „Hispanisierung“ in Neu-Spanien 1519–1568. Transformation kollektiver Identitäten von Mexica, Tlaxkalteken und Spaniern, Hamburg 2005, 116–21; Pagden, *Lords*, 73–74, 91–93.

den Verlust von Formen der Geschichtswertung hervorzuheben. Diese Prozesse hingen sowohl mit physischer als auch mit epistemologischer Gewalt der spanischen Kolonialherren zusammen. Zum anderen ist die Übertragung europäischer Theorien und Kategorien auf diesen außereuropäischen Kontext mit einer ganz eigenen Wissenstradition oftmals problematisch. So wird aus europäischer Sicht häufig die Frage aufgeworfen, inwiefern die Nahua Bücher, Schrift und Geschichte besaßen, anstatt deren eigene, divergente Wissensformen anzuerkennen. Diese Genres und Formen der Wissensübertragung werden daher in der Folge knapp vorgestellt.

Die Manuskripte der Nahua bestanden aus Papier, Tierhaut oder gewebtem Stoff. Sie wurden auf einer oder auf beiden Seiten bemalt und dann entweder glatt gelassen, geknickt oder gerollt. Aus Zentral- und Südmexiko sind uns nur elf prähispanische Manuskripte überliefert, davon die meisten leprelloartige Werke aus Haut. Dennoch scheinen die Nahua – wie auch die Mixteken – ihre Manuskripte eher als Werke aus Papier angesehen zu haben: Das Nahuatl-Wort für Buch ist *amoxtli*, von *amatl* (einheimisches Papier aus Feigenrinde)²⁴³ und *oxtli* („Kleber“). Hinzu kamen lange Bögen aus Baumwolle, die in der Kolonialzeit als *lienzos* bezeichnet wurden. Diese konnten gefaltet, ausgerollt oder an die Wand gehängt werden.²⁴⁴ In der Forschung werden mehrere Genres von Nahua-Manuskripten unterschieden: Hervorzuheben sind die *xiuhpohualli*, oft auch „Annalen“ genannt, welche die Geschichte eines Staates und seiner Herrscher aufzeichnen; divinitorische Almanache, an zyklischen Zeitvorstellungen orientiert, und kartografische Geschichten, deren Bilder Topographien darstellen. Dabei bestimmen Inhalt und Genre des Werks generell den Aufbau der Bilder. So sind *xiuhpohualli* häufig anhand von Jahreszeichen strukturiert, die von rechts nach links oder umgekehrt gelesen werden. Dagegen haben kartografische Kodizes oft eine eher offene, schematische Struktur. Die Nahua-Bildsprache hat Boone als „semasiographisches“ System bezeichnet: Sie besteht aus Bildern, die visuell einen Bezug zu Dingen, Aktionen und Konzepten haben, welche sie abbilden, für die jedoch generell Sprache nicht der Hauptbezugspunkt ist. Teils fungieren

²⁴³ Aus der Rinde von Ficus-Bäumen hergestellte Papier-Art. Sie war im prä-hispanischen Mesoamerika für schriftliche Kommunikation, Berichte und Rituale weit verbreitet, wurde zur Kolonialzeit verboten und besteht bis heute fort.

²⁴⁴ Die meisten der Arbeiten aus Haut sind zwischen 50–100 cm lang und bestehen wahrscheinlich aus Reh-Haut. Während der Großteil des erhaltenen Papiers aus Rinde stammt, sind auch einzelne Exemplare aus Maguey-Papier überliefert. Boone hebt generell Parallelen zwischen den Bildsprachen der Nahua und Mixteken hervor, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, Boone, *Red and Black*, 23–24.

die Zeichen sprachlich, aber hauptsächlich, um Personen und Ortsnamen durch Glyphen festzuhalten.²⁴⁵ Wie in Europa die Bücher, dienten in Mesoamerika also die Kodizes zur Geschichtswahrung. Darüber hinaus lassen sich betreffs Materialien, Genres und Bildersprache durchaus klare Unterschiede zu den europäischen Pendanten ausmachen.

Bereits seit der frühen Kolonialzeit wurden neue Genres und Kunstformen geschaffen. Generell änderte sich dabei in Neuspanien wenig am Wesen von alphabetischer Schrift und europäischer Bildsprache, den beiden grundlegenden Wissensformen der Spanier. Dagegen wurden in der einheimischen Bilderschrift rasch Elemente dieser zwei Traditionen aufgenommen. So sind die meisten künstlerischen Mischformen in der Bilderschrift zu finden, wobei auch manche europäischen Genres „mexikanisiert“ wurden.²⁴⁶ Eine Vielzahl neuer Grapheme wurde von europäischen Vorbildern als Glyphen übertragen; zuvor unbekannte Namen und Titel mussten phonetisch dargestellt werden, darunter der Vizekönig oder *virrey*. Zugleich wurde der vormals flexiblere Aufbau der Kodizes durch den steigenden Einfluss des von links nach rechts gelesenen Alphabets und der dreidimensionalen räumlichen Orientierung europäischer Kunst durchbrochen. Diese graphischen Veränderungen traten im 16. Jahrhundert nicht gleichmäßig auf, sondern je nach Ort äußerst variabel.²⁴⁷ Damit einher ging der Verlust der ehemals starken spirituellen Bedeutung der Bildsprache, wobei generell Landschaftsmerkmale mit Gottheiten gleichgesetzt wurden (siehe Kapitel II). Sehr wahrscheinlich war dieses Wissen bereits zum späteren 16. Jahrhundert hin kaum noch verbreitet. Zugleich blieben auch Parallelen erhalten: Auf vielen kolonialen Karten wurden Symbole ganz wie in prähispanischer Zeit dazu genutzt, Orte und Landschaftselemente nicht zu beschreiben, sondern zu benennen. Dafür nutzten die Künstler Logographen, die für Nahua-Kodizes in der Kolonialzeit weiterhin von zentraler Bedeutung blieben.²⁴⁸

Zunächst lässt sich für die Kodizes eine Weiterführung prähispanischer Traditionen ausmachen. Wie Barbara Mundy feststellt, war dies noch im späten 16. Jahrhundert besonders in Gemeinden möglich, in denen genügend einheimische Maler lebten, um wiederum weitere Künstler ausbilden zu können. Damit konnten sich kolonialzeitliche Künstler als wichtiges kulturelles Bindeglied zu ihren Vorfahren verstehen, wofür auch die Existenz älterer Manu-

²⁴⁵ Elizabeth Hill Boone, Ruptures and Unions: Graphic Complexity and Hybridity in Sixteenth-Century Mexico. In: dies./Gary Urton (Hg.), *Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*, Washington, D.C. 2011, 197–225, hier 198–200; Townsend, *Annals*, 1–2.

²⁴⁶ Boone, *Graphic Complexity*, 198.

²⁴⁷ Ebd., 210–19.

²⁴⁸ Die Logographen wurden besonders für Namen von Städten, Bergen und Personen verwendet. Diese Nutzung ist zum Beispiel aus einem der wenigen erhaltenen präkolonialen Werke bekannt, dem *Kodex Zouche-Nuttall der Mixteken*, Mundy, *Mapping*, 100–104.

skripte von großer Bedeutung war. Diese Übertragung wird hier in späteren Kapiteln besonders anhand von Domingo de Chimalpahin nachverfolgt werden. Zwar bewirkte die massive Zerstörung von Manuskripten durch die Spanier einen traumatischen Wissensverlust präkolonialer Kultur und Geschichte. Doch folgte zumindest in Zentralmexiko darauf bereits in den 1540er Jahren eine spanische Politik, die indigene Sprachen – auch in schriftlicher Form – als wichtiges Mittel zur Bekehrung anerkannte. Letztlich wirkte sich daher der Wegfall der Nahuatl-Bildungsinstitutionen zusammen mit der Zerstörung von Geschichtswerken auf die zunehmende Marginalisierung einheimischer Künstler aus.²⁴⁹

Zum späten 16. Jahrhundert hin wurden zwar noch Zeichnungen mit schwarzer Tinte angefertigt; doch die rote Tinte der hispanischen und frühkolonialen Zeit war verschwunden. Diese war ein zentraler Bestandteil der Kodizes: Die Formulierung „die schwarze und die rote Tinte“ (*in tlilli in tlapalli*) stand metaphorisch für Schrift und Kodizes.²⁵⁰ Dagegen wurden die *xiuhpohualli* weiterhin verfasst, was von den kolonialen Obrigkeiten geduldet wurde. Im Gegensatz zu den Chroniken wurden diese Schriften weder unter europäischer Aufsicht noch für europäische Herrscher angefertigt. Die Fortführung einer Geschichtsschreibung auf Nahuatl funktionierte also zumeist ohne Bilder und fernab von kolonialer Kontrolle.²⁵¹ Ursprünglich drehten sich die *xiuhpohualli* um das Heimat-*altepetl* des oder der Autoren: Sie behandelten unter anderem die Taten von Herrschern und Eliten, Kriege, Siedlungen und Naturereignisse. Zugleich war es für jeden Herrscher wichtig, sich mithilfe der Geschichtsschreibung von seinen Vorgängern abzugrenzen. Damit war dieses Genre mit seinem Fokus auf bestimmte Bündnisse generell politisch und blieb dies auch in der Kolonialzeit.²⁵² Zum einen führten die drastischen politischen und wirtschaftlichen Umbrüche zu Abänderungen der *xiuhpohualli*, zum Beispiel durch das Hervorheben bestimmter Allianzen im Zusammenhang mit den jeweiligen Anliegen einzelner Nahuatl-Adliger. Zum anderen ging das Wissen um essenzielle Elemente nach und nach verloren – darunter die Bedeutung bestimmter Glyphen, die Einbeziehung mehrerer Sprecher aus unterschiedlichen Adelsgeschlechtern und sogar die vormals ganz wesentlichen Zitate von Reden und Dialogen. Damit ging ein Wandel der Autorenrolle und mit ihr zusammenhängender Berufe einher. An die Stelle einer Gruppe anonymer Gelehrter, welche die Geschichte ihres *altepetl* festhielten, traten nunmehr individuelle Autoren, die vermehrt persönliche Erfahrungen in die eigenen Texte einfließen ließen.²⁵³

²⁴⁹ Mundy, Mapping, 97; Gruzinski, Conquest, 14–16.

²⁵⁰ Townsend, Annals, 2–4. Die Formulierung ist ein *difrasismo*, ein typisches literarisches Mittel der Nahuatl, s. a. Boone, Red and Black, 21.

²⁵¹ Townsend, Annals, 4.

²⁵² Hassig, Time, History, 61–62, 111–12.

²⁵³ Townsend, Annals, 4–6.

Zugleich wurde die prähispanische Aufteilung in Schreiber (*tlacuilo*) und Gelehrter (*tlamati*) – welche den Spaniern fremd war und daher kaum bemerkt wurde – zunehmend in einer Person (*el letrado*) vereint. Der *letrado* las und schrieb, betrachtete im Gegensatz zum *tlamati* nicht mehr die Natur und gab Wissen nicht mehr erzählend weiter.²⁵⁴ Der *tlacuilo* hatte Form, Farbe und Raumwirkung verbunden, wodurch unterschiedliche Lesarten entstanden, die nur teilweise in Schrift übersetzt werden konnten – die Kodizes waren ebenso sehr Bilder wie Texte. Die Verschriftlichung von piktografischem Wissen brachte also einen Verlust an kultureller Substanz mit sich. Es ging dabei um die Auswahl und Kodierung von für die jeweilige Umgebung relevanten Elementen; nicht nur um ästhetische Kategorien, sondern um die Basis jeglicher Darstellung der Realität.²⁵⁵

Für einheimische Autoren trat neben die traditionelle Geschichtsschreibung der Kodizes und der *xiuhpohualli* bald die Indien-Chronistik als weiteres wichtiges Genre. Carlo Klauth merkt an, dass eine Vielzahl von Begriffen und Geschichtswerken als *Crónicas de Indias* zusammengefasst und teils synonym verwendet wurden – und dies schon von den kolonialen Autoren selbst.²⁵⁶ Ihm folgend, wird hier daher „Chroniken“ als Sammelbegriff für chronologische spanischsprachige Geschichtserzählungen zu den Amerikas verwendet, darunter *cartas*, *crónicas*, *relaciones* und *historias*. Sie können von amtlichen dokumentarischen Quellen, persönlichen Schriften und religiösen Zeugnissen unterschieden werden. Diese Überbegriffe sollen nicht über die klar existierenden Unterschiede zwischen den Quellentypen hinwegtäuschen. Die Indien-Chronistik ist dabei vom engeren Chronik-Begriff der Mediävistik mit dessen Untergliederungen zu unterscheiden, der zugleich einen weitaus größeren Korpus umfasst.²⁵⁷

Erste Chroniken einheimischer Autoren gingen besonders aus deren Ausbildung durch religiöse Orden zur Mitte des 16. Jahrhunderts hervor. Wie im Folgenden genauer zu zeigen ist, brachte dieser Einfluss europäischer Bildung langfristig einen weiteren tiefgreifenden Wandel im Verständnis von Autorschaft der Nahuatl mit sich. Hier ist zu schriftlichen indigenen Quellen bereits anzumerken, dass sowohl *xiuhpohualli* auf Nahuatl als auch spanischsprachige Chroniken präkoloniale Traditionen aufgriffen und zugleich abwandelten: Erstere richteten

²⁵⁴ Mignolo, *Darker Side*, 96.

²⁵⁵ Gruzinski, *Conquest*, 52–53.

²⁵⁶ Laut Carlo Klauth verwendeten spanische Autoren den Begriff der *crónica* selbst selten, eine Ausnahme war Cervantes de Salazar *Crónica de la Nueva España*. Carlo Klauth, *Geschichtskonstruktion bei der Eroberung Mexikos*. Am Beispiel der Chronisten Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de las Casas und Gonzalo Fernández de Oviedo, Hildesheim 2012, 62.

²⁵⁷ Ebd., 61–63.

sich dabei eher an ein Nahua-Publikum, letztere eher an koloniale Obrigkeiten. Beide unterschieden sich zum späten 16. Jahrhundert hin vermehrt von prähispanischen *xiuhpohualli* beziehungsweise von Chroniken europäischer Autoren.

1.1 Konstruktion von Wissenshierarchien

Die spanische Kolonialherrschaft änderte also massiv Bildsprache, Genres und Autorenrollen der Nahua. Wie wirkten sich nun diese künstlerischen und epistemologischen Umbrüche auf die koloniale einheimische Geschichtswertung aus? Laut Elizabeth Hill Boone wurden von spanischen Gelehrten europäische Texte und Perspektiven bevorzugt. Bei dieser Herausbildung eines westlichen Diskurses über andere spielte die Schriftlichkeit eine entscheidende Rolle, wodurch koloniale piktographische Manuskripte in der offiziellen kolonialen Historiographie marginalisiert wurden. Geschichtsschreibung war an das Alphabet gebunden und wurde daher dazu genutzt, „zivilisierte“ von „unzivilisierten“ Menschen zu unterscheiden. Boone sieht derartige Wissenshierarchien nicht nur in der Vormoderne, für sie bestehen sie bis heute fort.²⁵⁸ Sie stellt diesen eine weiter gefasste Definition von Schriftlichkeit entgegen, die auch nonverbale Systeme umfasst, darunter die Nahua-Manuskripte. Demnach hatten die Nahua ein eigenes System, um Ereignisse der Gegenwart und Vergangenheit für die Zukunft festzuhalten; ein System mit eigenem Vokabular, eigener Grammatik und eigenen Bedeutungsträgern.²⁵⁹

Das Anerkennen von Nahua-Kodizes als schriftliche Quellen ist ein wichtiger Schritt, sie auf eine Stufe mit europäischen Büchern zu stellen und damit kolonialzeitlichen Vorurteilen entgegenzuwirken. In einem weiteren Schritt lässt sich Ähnliches für historiographische Genres ausmachen, wofür Argumente von Hayden White hilfreich sind. Auf Paul Ricoeur aufbauend, hat White Narrativität als erzählende Konstruktion definiert, durch die menschliche Erfahrung in mehr oder weniger universelle Sinnstrukturen übersetzt wird und die versucht, uns von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Dabei hebt er hervor, dass jedwede literarische Produktion, also auch Geschichtsschreibung, ein Konstrukt ist und im Zusammenhang mit Moralisierung wie auch Legitimation von Autoritäten gesehen werden muss. Eine „objektive“ Geschichtsschreibung, die zwischen realen und erfundenen Ereignissen unterscheidet, sei

²⁵⁸ Boone, *Red and Black*, 3–5. Diese Position wurde besonders einflussreich vom Jesuiten José de Acosta vorgetragen, der in seiner systematischen Einteilung der Schriftsysteme zuerst die alphabetische Schrift, danach Symbole wie die chinesische und arabische Schrift, und an letzter Stelle Malereien, darunter Nahua-Glyphen setzte.

²⁵⁹ Boone, *Red and Black*, 29–30.

demnach nicht möglich. Zudem beschreibt White, wie die mittelalterlichen Genres der Annalen und Chroniken im Vergleich mit moderner Geschichtsschreibung in der Forschung als „unhistorisch“ abgewertet wurden. Für ihn stellen diese vielmehr andere, weniger moralisierende Erzählformen dar – und wichtige Quellen sowohl für die Überlieferung von Ereignissen als auch um Einblicke in die Mentalitäten ihrer Autoren zu gewinnen.²⁶⁰

Wie Boone feststellt, greift Whites Definition der Narrativität auch, wenn wir nur von mentalen Strukturen sprechen, welche zur Verbindung von Ereignissen erstellt werden.²⁶¹ In diesem Sinne lassen sich in Nahua-Quellen ebenfalls narrative Elemente ausmachen und zugleich indigene Kodizes als anders geartete, aber gleichwertige Formen der Geschichtsschreibung anerkennen. Überdies hilft der Blick auf die Nahua-Geschichtsschreibung dabei, traditionelle Wissenshierarchien zwischen Annalen, Chroniken und „moderner“ westlicher Geschichtsschreibung zu überwinden.

Postkoloniale und dekoloniale Ansätze haben in der Lateinamerika-Forschung zu Neuinterpretationen indigener Geschichtsschreibung geführt, die anthropologische Ansätze erweitern und diesen teils auch widersprechen. So betont Walter Mignolo für sein Konzept der „*colonial semiosis*“ die Verbreitung des Alphabets und die zentrale Rolle von Buchstaben in humanistischen Philosophien der Frühen Neuzeit. Damit einher ging laut ihm – ähnlich wie für Boone – die Positionierung des Buchs als einzigem maßgebendem Informationsträger, anstelle von indigenen Zeichenträgern (darunter *amoxtli*), die nicht mehr als Geschichtsquellen angesehen werden konnten. Demnach wurden Materialität und Ideologie indigener semiotischer Interaktionen mit deren Gegenstücken aus westlichen Lese- und Schreibkulturen vermischt oder von ihnen verdrängt.²⁶²

Jorge Cañizares-Esguerra hat sich mit Mignolos Position kritisch auseinandergesetzt: Er erkennt in den Arbeitsweisen von Gelehrten der Bettelorden, die einheimische Quellen und mündliche Überlieferungen studierten, sammelten und übersetzten, vielmehr das Vertrauen in deren verlässlichen historischen Nutzen. Daher sollten alphabetische und bildliche Schriftsysteme wie auch Überlieferungen zumindest in der früheren Kolonialzeit nicht als Gegensätze, sondern vielmehr in einem interferierenden Dialog betrachtet werden.²⁶³ Zwar ist es Cañizares-Esguerra folgend wichtig, keine absolute Trennung zwischen indigenen und spanischen Wissenssystemen zu vollziehen; zugleich müssen aber die langfristigen Auswirkungen kolonialer Gewalt auch auf die Nahua-Geschichtsschreibung hervorgehoben werden.

²⁶⁰ Hayden White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, Baltimore, MD 1987, 5–19, 24–27.

²⁶¹ Boone, *Red and Black*, 14.

²⁶² Mignolo, *Darker Side*, 76, 128.

²⁶³ Cañizares-Esguerra, *New World*, 8, 64–66.

Zudem ist ein anthropologischer Ansatz von Camilla Townsend für die Analyse von kolonialzeitlichen *xiuhpohualli* aufschlussreich, hier insbesondere für Chimalpahins Werk. Sie hebt hervor, dass schriftliche Nahuatl-Quellen von europäischen Forschern oft missverstanden wurden. So wurde beiden zu untersuchenden Autoren oftmals eine angeblich „konfuse“, „unhistorische“ oder auch „unorganisierte“ Arbeitsweise vorgeworfen.²⁶⁴ Bezeichnend ist auch eine frühe Transkription von Chimalpahins *Relaciones* durch den Anthropologen Günther Zimmermann,²⁶⁵ dem die Anordnung des Textes derart missfiel, dass er ihn komplett umordnete – was die inhärente Ordnung der *Relaciones* stark beeinträchtigte. Laut Townsend beruhen diese negativen Beurteilungen auf dem deutlich andersartigen Geschichts- und Quellen-Verständnis der Nahuatl. Dabei wurden in den *xiuhpohualli* für ein wichtiges Ereignis oft mehrere Versionen verschiedener Autoren oder aus unterschiedlichen *altepetl* nebeneinandergestellt, ohne eine den anderen vorzuziehen. Hieraus erklärt sich die von westlichen Forschern bemängelte „Unordnung“ der *xiuhpohualli* – im Gegensatz zu europäischen Geschichtsverständnissen mussten die Nahuatl nicht zwingend eine Darstellung oder Quelle wertend über die anderen stellen. Vielmehr wurde eine gewisse Wiederholung höchstwahrscheinlich vorausgesetzt, um durch die Einbeziehung mehrerer Blickwinkel eine gewichtigere und vielstimmigere Aussage zu treffen.²⁶⁶

Townsend bezieht dieses Vorgehen auf die Lebensweise, die politische Organisation und speziell die *altepetl*-Struktur der Nahuatl: Schließlich stellten die *xiuhpohualli* zumeist die Geschichte jeweils eines *altepetl* dar. Daher habe die zelluläre Organisation der *altepetl* – wobei die größere politische Einheit ebenso in mehrere gleichberechtigte Untereinheiten aufgeteilt war, siehe Kapitel II – klar die Struktur von Geschichtswerken beeinflusst. Wie der Staat oft in zwei oder vier Einheiten geteilt war, so wurden in den Geschichten auch meist zwei oder vier Berichte nebeneinandergestellt, was mit der zentralen Bedeutung von Symmetrie für die Nahuatl zusammenhing.²⁶⁷ Die enge Verbindung von Geschichtsschreibung und politischer Struktur der Nahuatl macht die Verbindung meiner Fragestellungen eindeutiger: Eine Analyse der politischen Vorstellungen einheimischer Autoren ist nicht ohne deren Geschichtsvorstellungen zu denken, und vice versa. Inwiefern Townsends Ansätze der zellulären Organisation und Rabasas *elsewheres*-Theorien (siehe Kapitel I) neue Zugriffe auf die Werke von Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl eröffnen, gilt es in den folgenden Kapiteln zu ergründen.

²⁶⁴ Für eine eher negative Beurteilung von Alva Ixtlilxochitl und anderen einheimischen Autoren, s. Florescano, *Memory, Myth*, 382–83.

²⁶⁵ D. F. de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin/Günther Zimmermann, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's*, 2 Bände, Hamburg 1963–65.

²⁶⁶ Townsend, *Historiography*, 625–28.

²⁶⁷ Ebd., 625–28, 642–46.

2 Europäische Bildung und „*Nahua Christianity*“

In Zentralmexiko fand ein einzigartiger Austausch statt, aus dem der größte auf indigenen Sprachen verfasste Text-Korpus in den Americas hervorging. Der Austausch zwischen europäischen Priestern und gebildeten Nahua erfolgte besonders zwischen den 1530er und 1580er Jahren: ein Zeitfenster, in dem gebildete, religiöse Europäer für Dialoge mit Indigenen offen waren. Sie gründeten auf einer außergewöhnlichen Kombination aus mittelalterlicher Theologie, wonach alle menschlichen Seelen gleich waren, Humanismus, wonach andere Lebensweisen wertvoll sein konnten, und katholischer Intoleranz, die das Studium heidnischer Sitten und Gebräuche zum Zwecke von deren Auslöschung rechtfertigte. Die Missionare kamen in den engsten Kontakt mit den Nahua, umso mehr im Zentrum des Vizekönigreichs – dort wirkten zunächst die Franziskaner, Dominikaner und Augustiner. Die Franziskaner dominierten zu dieser Zeit die Mission und verfassten bei weitem die meisten ethnografischen und doktrinalen Schriften; sie entwickelten Bekehrungsstrategien, auf denen die anderen Orden aufbauten.²⁶⁸ Sie kamen als erster Bettelorden nach Neuspanien, bereits ab 1523 mit der Ankunft von drei Priestern, darunter Pedro de Gante, und 1524 mit den zwölf „Gründervätern“. Dies geschah auf Hernán Cortés' Initiative hin, auch um den Einfluss der katholischen Kirche einzudämmen.²⁶⁹ Während der Regierung Karls I. waren die Missionare, und zunächst speziell die Franziskaner, wohl die wichtigsten Garanten spanischer Herrschaft in Mexiko, da sie Aufstände von indianischer und spanischer Seite verhinderten. Generell vertraten die Geistlichen die Ansicht, dass die indigenen Gebräuche unangetastet bleiben sollten, solange sie einer Bekehrung zum Christentum nicht im Wege standen. Zugleich verstanden sie sich aber als Verbreiter von „Zivilisation“, welche sie mit dem Christentum gleichsetzten.²⁷⁰

Im frühen 16. Jahrhundert wurden in Europa allgemein verschiedene Ereignisse als Anzeichen für das Jüngste Gericht gedeutet: Der Sieg des messianischen Weltherrschers über seine Feinde wurde mit Karl V. sowie der spanischen „Reconquista“ und der Eroberung Americas gleichgesetzt, Luther als Inkarnation des Antichristen identifiziert. Zugleich war für die Missionare in Übersee die eschatologische Rede in Matthäus 24.14 programmatisch, wonach die

²⁶⁸ Burkhart, *Slippery Earth*, 3–5, 15–16. Die Franziskaner waren vor allem auf die Nahuatl-sprachigen Gebiete konzentriert; die Dominikaner besonders auf das heutige Morelos, die Augustiner auf das heutige Hidalgo. Die Jesuiten kamen erst 1572 dazu und mussten daher in nördlichere Gebiete ausweichen, darunter nach Baja California, s. ebd., 15.

²⁶⁹ Hinz, *Hispanisierung*, 266–67.

²⁷⁰ Ebd., 266–68.

christliche Lehre vor dem kommenden Ende auf der ganzen Welt verkündet werden sollte.²⁷¹ Die franziskanischen Mönche hofften, in Neuspanien eine „reine“ Christenheit aus der Taufe heben zu können, um dadurch der Korruption der europäischen Kirche entgegenzuwirken. Dabei wurde der tief verwurzelte Glaube der Einheimischen ignoriert – diese wurden vielmehr als unmündige „Kinder“ aufgefasst, die es mithilfe von christlicher Doktrin und Anleitung zu richtigem Verhalten zu erziehen galt. Die Unterweisung nach europäischen Wertesystemen funktionierte qua Versuch und Irrtum, unter Anwendung verschiedenster Methoden: von Theaterstücken, Skulpturen und Malereien über Predigten bis hin zur Alphabetisierung.²⁷² Ein Haupthindernis für die Bekehrung stellte die Sprachbarriere dar, weshalb die Missionare indigene Sprachen erlernten und die ersten Nahuatl-Grammatiken verfassten.²⁷³ Hinzu kamen bald Werkstätten, um Indigene handwerklich zu unterrichten. Zudem gründeten die Franziskaner als Erste Ordensschulen für die intellektuelle Ausbildung indigener Eliten.

Der Franziskaner Pedro de Gante gründete die erste Schule Neuspaniens, „San José de los Naturales“. Eine europäische Ausbildung insbesondere der indigenen Eliten verfolgte multiple Ziele: Gelehrte Einheimische sollten bei der Erforschung von indigenen Sprachen und Strukturen des Gemeinwesens sowie als Vermittler in religiösen Angelegenheiten behilflich sein. Darüber hinaus wurden die moralischen und intellektuellen Vorteile der höheren Bildung als Voraussetzung dafür verstanden, zukünftige Kaziken darauf vorzubereiten, christlichen und indigenen Gemeinden vorzustehen. Derlei Überlegungen beeinflussten sicherlich Vizekönig Don Antonio de Mendoza und den franziskanischen Bischof Juan de Zumárraga in ihrer Entscheidung, den Franziskanern das Privileg zuzusprechen, am 6. Januar 1536 eine Einrichtung akademischer Bildung zu eröffnen: das „Colegio de la Santa Cruz“ in Tlatelolco, nahe bei Mexiko-Stadt. Der Lehrplan war an europäischen akademischen Praktiken orientiert, mit dem Studium von *trivium* (Grammatik, Rhetorik, Logik) und *quadrivium* (Arith-

²⁷¹ Vgl. Joaquín Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI: iconología en la provincia del Santo Evangelio*, Jaén 2001, 170.

²⁷² Hinz, *Hispanisierung*, 274, 278–80; Burkhart, *Slippery Earth*, 4–5. Für die Nutzung der Bettelorden von Architektur und Theater als Bekehrungshilfen in Neuspanien vgl. Jaime Lara, *City, Temple, Stage. Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*, Notre Dame, IN 2004; für einen kunstgeschichtlichen Zugriff vgl. Margit Kern, *Transkulturelle Imaginationen des Opfers in der Frühen Neuzeit. Übersetzungsprozesse zwischen Mexiko und Europa*, Berlin 2013.

²⁷³ Alonso de Molina/Ascensión Hernández de León-Portilla, *Arte de la lengua mexicana y castellana. compuesta por el muy reuerendo Padre Fray Alonso de Molina de la orden del señor Sant Francisco*, Mexiko-Stadt 2014.

metik, Geometrie, Astronomie und Musik). Hinzu kamen in der Folge Philosophie und Medizin.²⁷⁴ Die humanistische Ausrichtung zeigte sich im Studium von Autoren der Antike im Original.²⁷⁵

Die indigenen Mitarbeiter unterstützten die Mönche bei der Übersetzung von Latein, Nahuatl und Spanisch sowie bei der Erarbeitung der ersten Grammatiken und Wörterbücher indigener Sprachen. Bernardino de Sahagúns Arbeit ist hier hervorzuheben, der mit seiner zwölbändigen *Historia general de las cosas de la Nueva España* seit den 1540er Jahren den ambitionierten Versuch unternahm, mithilfe zahlreicher indigener Gelehrter präkolumbische Kultur und Geschichte festzuhalten.²⁷⁶ Auch wenn viele der Mönche ein starkes Interesse an kulturellem und linguistischem Wissen der indigenen Kulturen zeigten, beinhaltete Übersetzung am Colegio auch die „Reinigung“ von heidnischen Anklängen, wobei christliche Konzepte bei der Umformung traditioneller Ideen als Modelle dienten. Zum einen sollten die einheimischen Gelehrten einen schriftlichen Korpus bereitstellen, um damit das franziskanische Verständnis einheimischer Praktiken zu erweitern, damit diese enttarnt werden konnten. Zum anderen sollten ihre Übersetzungen andere Indigene dazu bringen, das fremde Denk- und Glaubenssystem anstelle traditioneller Überzeugungen anzunehmen. Dies hatte jedoch die unbeabsichtigte Konsequenz, dass indigene Schriftsteller mithilfe ihrer Zugehörigkeit zum Christentum traditionelle Glaubensvorstellungen und -praktiken weitergaben, ohne der Apostasie beschuldigt zu werden. Eine der dabei genutzten traditionellen Nahua-Techniken war die Wiedergabe von Reden, die verschriftlicht wurden. Oralen Traditionen kamen für die Nahua wie dargestellt besondere Bedeutung bei der Wissensweitergabe zu; zugleich hatte die Verschriftlichung der Reden von Nahua-Gelehrten spirituelle Bedeutung. Des Weiteren wurden die stark mit den *altepetl* verbundenen, oft widerstreitenden ethnischen Identitäten wei-

²⁷⁴ Viele der in Neuspanien tätigen Franziskaner waren an den Universitäten von Alcalá und Salamanca ausgebildet worden, die bis zur Mitte des 16. Jahrhundert führend die spanische humanistische Kultur vertraten, vgl. Cañizares-Esguerra, *New World*, 73.

²⁷⁵ Darunter fielen klassische Gelehrte wie Plinius, Martial, Sallust, Juvenal, Livius, Cicero und Boethius sowie die Kirchenväter, aber auch Humanisten wie Nebrija, Erasmus und Juan Luis Vives. Rocío Cortés, *The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and its Aftermath: Nahua Intellectuals and the Spiritual Conquest of Mexico*. In: Sara Castro-Klarén (Hg.), *A Companion to Latin American Literature and Culture*, Malden, MA 2008, 95–97; Gruzinski, *Conquest*, 58.

²⁷⁶ Ríos Castaño, *Translation*, passim.

tergetragen: so in der Schilderung der Eroberung aus Perspektive der Einwohner von Tlatelolco²⁷⁷ im zwölften Buch von Sahagúns *Historia*, die klar gegen die Mexica-Tenochca eingenommen war.²⁷⁸

Doch im Allgemeinen konnten Nahua in diesem von den Europäern vorgegebenen Kontext nicht frei an ihrer Kultur festhalten. Die Mönche suchten Antworten auf spezifische Fragen und bestimmten nicht nur, welche Belange schriftlich festgehalten wurden, sondern auch die Form dieser Berichte. Zwar wurden die einheimischen Übersetzer angehalten, möglichst ehrlich zu sein. Doch lernten sie schnell, vor allem Merkmale des traditionellen Glaubens vor den Priestern zu verbergen. Es kam zu einem langwierigen Prozess, in dem die gesamte Bevölkerung nominell zum Christentum bekehrt wurde, dieses aber selektiv mit indigenen Glaubenselementen vermischte. In ihrer einflussreichen Studie hat Louise Burkhart dafür den Begriff einer „native“ oder „Nahua Christianity“ eingebracht, um die Dialoghaftigkeit und kreative Synthese in diesem religiösen Wandel hervorzuheben. Diese Sicht setzt sie wiederum vom früheren Fokus in der Forschung auf „Synkretismus“ und dessen strikterer Trennung zwischen christlichen und nicht-christlichen Elementen ab.²⁷⁹ Zudem ist die Bedeutung transkultureller Prozesse hervorgehoben worden: Von Spaniern seien vor allem kulturelle Elemente erfolgreich weitergegeben worden, die an ältere Traditionen anknüpften, wobei sich christliche Priester dieser Überschneidungen oftmals bewusst waren und sie zur effektiveren Bekehrung nutzten. Andererseits waren diese Prozesse auch präkolonialen Glaubensformen zur Weitergabe und Weiterentwicklung dienlich, wobei ursprüngliche Konzepte und Symbole abgewandelt wurden. Diese „Doppelkodierung“ von Zeichen ist weder rein europäisch noch rein prähispanisch geprägt, sondern führte zu neuen Glaubenskulturen.²⁸⁰

²⁷⁷ Trotz der geographischen Nähe zu Tenochtitlan sahen sich die Tlatelolca als eigenständiges Volk, das oftmals in Konflikt mit seinen Nachbarn, den Mexica Tenochca, kam und tatsächlich von diesen erst im späten 15. Jahrhundert erobert worden war, s. Lockhart, *Sighting*, 233.

²⁷⁸ Cortés, *Colegio Imperial*, 86–89; Cañizares-Esguerra, *New World*, 74; Lockhart, *Sightings*, 233.

²⁷⁹ Für einen guten Überblick über diese und frühere Forschungspositionen zu Religion im frühen kolonialen Mexiko, s. Burkhart, *Slippery Earth*, 5–12; s. a. Megged, *Catholic Reformation*, 1–13. Die Idee einer „Nahuatlisierung“ des Christentums geht ursprünglich auf Charles Dibble zurück, vgl. Charles E. Dibble, *The Nahuatlization of Christianity*. In: M.S. Edmonson (Hg.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, Albuquerque, NM 1974, 225–233.

²⁸⁰ Kern, *Transkulturelle Imaginationen*, 108–32.

2.1 Amerikanische Vorsehung

Gleichzeitig banden Ordensgelehrte die Geschichte der Amerikas in verschiedener Weise an biblische Geschichte und Lehren an. Der „neuweltliche“ Providentialismus war ein speziell von den Franziskanern weiterentwickeltes Narrativ. Demnach hatte Satan die Mexica ausgewählt, um mit ihnen jeden Abschnitt der Geschichte der Israeliten nachzuspielen: Exodus in das gelobte Land, Ansiedlung unter den Kanaanäern, Monarchiebildung, Tempelbau und Prophezeiungen der bevorstehenden Reichszerstörung. Laut Cañizares-Esguerra wird dieses Narrativ in der heutigen Geschichtsschreibung zu den Mexica weiter fortgeführt, eingeteilt in Migration, Besiedlung, Unterordnung, Monarchie und Reich, vorherbestimmten Untergang und Zusammenbruch.²⁸¹

Derartige Überlegungen finden sich bereits bei manchen der ersten Franziskaner wie Andrés de Olmos sowie bei Jerónimo de Mendieta und wurden von Sahagún aufgenommen. Deren Nachfolger und späterer Leiter des Colegio de Tlatelolco, Juan de Torquemada, entwickelte im frühen 17. Jahrhundert den Dualismus zwischen Gott in der „Alten“ und Teufel in der „Neuen Welt“, der durch europäische Eroberung vertrieben werden müsse, in ein umfassendes theologisches Denkmodell weiter.²⁸² Dadurch interpretierte er zudem die Bekehrung zum Christentum als Austreibung des Teufels um. Im Buch zwei seiner umfangreichen *Monarchia Indiana* entwickelte Torquemada eine typologische Lesart der Mexica-Geschichte, indem er zahlreiche Analogien zu bestimmten Ereignissen und sogar Personen des Alten Testaments herstellte.²⁸³ Seine Ideen sind aufgrund seines Austauschs mit Alva Ixtlilxochitl für das Thema von besonderer Bedeutung. Cañizares-Esguerra hat hier die Ausbreitung einer „satanischen Epik“ nachgezeichnet, die bis zum 17. Jahrhundert auch von Angehörigen anderer Orden sowie von kirchlichen und weltlichen Autoren aufgegriffen wurde.²⁸⁴

²⁸¹ Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors*, 19–20, 32; Burkhart, *Slippery Earth*, 39–41.

²⁸² Vgl. León-Portilla, *Introducción*, In: Juan de Torquemada, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Bearb. und hg. von Miguel León Portilla (Serie de historiadores y cronistas de Indias 5), Mexiko-Stadt 1975, XXVII–XXIX.

²⁸³ Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors*, 104–110; Torquemada, *Monarquía indiana I*, libro 2. Programmatisch wird seine Haltung in einer Kapitel-Überschrift zur spanischen Eroberung von Tenochtitlan deutlich: „Capítulo CVI. Cómo Dios destruyó a estas indianas gentes por los gravísimos pecados públicos que cometían, probado por profecías que parece que a la letra hablan de ellos“, ebd., 321.

²⁸⁴ Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors*, 1–34.

In einer parallelen Entwicklung popularisierte etwa der in Peru ansässige Jesuit José de Acosta, der 1590 eines der einflussreichsten Werke über die Amerikas herausgab, sehr ähnliche Ideen. Er hatte Schriften des in Tezcoco wohnhaften Jesuiten Juan de Tovar zur Nahua-Geschichte angefordert. Über Tovar erhielt Acosta zudem eine wichtige Chronik von dessen Verwandten, dem Dominikaner Diego Durán. Er war also mit intellektuellen Debatten aus Zentralmexiko vertraut, was die Überschneidungen zwischen Acostas Ideen und dem Providentialismus neuspanischer Geistlicher erklären mag.²⁸⁵ Laut Acosta war wiederum der Teufel aus Europa in die größeren, aber Europa untergeordneten Amerikas geflüchtet. Die Mexica seien sein auserwähltes Volk, worauf einzelne Parallelen ihrer Geschichten mit der biblischen Geschichte der Juden hinwiesen. Diese Erzählung wurde vom Dominikaner Gregorio García 1606 weiter ausgearbeitet, wobei die biblischen Parallelen bei ihm und Acosta weniger detailliert ausfielen als in der später publizierten Chronik *Torquemadas*.²⁸⁶

García ging es vor allem darum, die jüdische Abstammung der Indigenen als Nachkommen der Verlorenen Stämme Israels auf mehrfache Auswanderungen aus Asien, Europa und Nordafrika zurückzuführen. Er wollte zeigen, dass die Spanier und indigenen Amerikaner gemeinsamen Vorfahren hatten. García hatte großen Einfluss auf eine Vielzahl weiterer christlich-biblischer Exegesen von Europäern, die bis ins frühe 18. Jahrhundert die Ursprünge der einheimischen Bevölkerung auf Noahs Arche, die Sintflut oder eben die Verlorenen Stämme Israels zurückführten.²⁸⁷ Aus spanisch-katholischer Sicht versuchte man zu verstehen, inwiefern Amerika Teil der Heilsgeschichte war – und inwiefern die spanische Monarchie einen göttlichen Auftrag für sich beanspruchen konnte, die durch die göttliche Vorsehung gesteuerte menschliche Geschichte zu erfüllen.²⁸⁸ Letztlich ging es dabei um eine Anknüpfung der vormals unbekanntem Kontinente an den Okzident sowie von deren Einwohnern und Glaubensformen an negative, oftmals aus der Bibel abgeleitete Stereotype.²⁸⁹

Die massiven Unterschiede zwischen Christentum und Nahua-Glauben hatten, zusammen mit Übersetzungsproblemen seitens der Mönche, außerdem von Beginn an beiderseitige Missverständnisse und Unverständnis zur Folge. Auch dies trug zur Unmöglichkeit einer vollständigen Bekehrung zum Christentum im Sinne der Orden und der Kirche bei. Versuche der Übersetzung von zentralen christlichen Konzepten führten zur Umformung einheimischer

²⁸⁵ Cortés, *Colegio Imperial*, 97.

²⁸⁶ Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors*, 103–104.

²⁸⁷ Megged, *Catholic Reformation*, 21–22; Brading, *First America*, 196–97. Burkhart führt weitere Beispiele an, in denen Nahua-Gottheiten als Teufel bezeichnet werden, darunter beim Augustiner Juan de Grijalva (1624), bei Díaz del Castillo wie auch in offiziellen Dokumenten wie den *Procesos de indios* (1912) und *Relaciones geográficas*; s. Burkhart, *Slippery Earth*, 40.

²⁸⁸ MacCormack, *Wings of Time*, 252.

²⁸⁹ Pagden, *European Encounters*, 36–38.

Kulturen. Daraus hervorgehende Texte kombinierten laut Burkhart „indigenous forms of discourse with forms introduced by the friars, interweaving native and imported voices so intricately that it can become very difficult to unravel them. The fallacy of forcing a strict separation between ‘native’ and ‘European’ texts is evident.“²⁹⁰ Christliche Grundsätze wie „Sünde“ und – wie erwähnt – „Teufel“ hatten weder direkte Gegenstücke auf Nahuatl noch in der Weltansicht der Nahuas. Auf einer tieferen Ebene widersprach diese dem weitverbreiteten christlichen Glauben an den kosmischen Gegensatz von Gut und Böse. Dagegen umfasst die Nahua-Kosmologie eine Vielzahl dualer Aspekte, ist letztlich jedoch monistisch,²⁹¹ wie sich an der chichimekischen Urgottheit der Dualität *Ometeotl* zeigt: ein einziges Wesen, das männlich und weiblich zugleich ist und auf *Omeyocan* wohnt, dem Gipfel des höchsten Himmels und Ort des kosmischen Ursprungs. Die verschiedenen kosmischen Mächte, darunter *In Tloque in Nahuaque*, entstammen dieser universellen kosmischen Energie, für die sie metaphorisch stehen.²⁹² Diese Vorstellung der Gottheiten als kosmische Abkömmlinge *Ometeotls* ist klar polytheistisch und nicht mit christlichen Traditionen vereinbar – die Gegensätze komplementieren sich als Teil einer allumfassenden Einheit. Eine solche Synthese war christlicher Theologie fremd, wo das zweite Element eines Dualismus in der Regel negiert wurde. Versuche, Konzepte zwischen diesen grundsätzlich verschiedenen Glaubenskulturen zu übersetzen, mussten also innerhalb der mesoamerikanischen Kosmologie verhaftet bleiben.²⁹³

Diese Übersetzungsprobleme wurden von den Mönchen erkannt. Besonders deutlich hat Jerónimo de Mendieta, der bereits seit 1553 in Neuspanien lebte, seinen Eindruck des generellen Scheiterns der Bekehrung gegen Ende des 16. Jahrhunderts festgehalten: Laut ihm gaben die Einheimischen nur vor, zum Christentum überzutreten, und übten im Verborgenen weiter ihren Glauben aus.²⁹⁴ Gleichzeitig übte Mendieta in einem Brief an Philipp II. von 1587

²⁹⁰ Burkhart, *Slippery Earth*, 22–23.

²⁹¹ Burkhart, *Slippery Earth*, 36–38.

²⁹² Laut León-Portilla „the only entity with a real self-foundation is Ometéotl, the dual deity, origin and foundation of the cosmic forces – his sons. For this reason, although Ometéotl dwells on the summit of the thirteenth heaven, to sustain and to give foundation to the world, he is also in its navel or center.“ Miguel León-Portilla, *Aztec Thought and Culture. A study of the Ancient Nahuatl Mind*, Norman, OK 1990, 45, siehe auch ebd., 30–31; Velazco, *Visiones*, 5–6.

²⁹³ Burkhart, *Slippery Earth*, 37–39. Ganz konkret existierten einzelne Wörter nicht in Nahuatl: So gab es kein Wort für „böse“ im abstrakten Sinne. Begriffe für Gut und Böse, richtig und falsch existieren, sind aber relativ konkret im Vergleich zu deren metaphysischen christlichen Gegenstücken. Daher mussten die Mönche die christlichen Kategorien von Gut und Böse letztlich im Sinne der Nahua-Kosmologie ausdrücken. Für die genauen Nahuatl-Begriffe, s. ebd., 38–39.

²⁹⁴ Horst van der Bey/Regina Kaufmann, „Auch wir sind Menschen so wie ihr!“. Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, Paderborn 1995, 372–78.

herbe Kritik an den seiner Ansicht nach nur an Profit interessierten spanischen Beamten, durch die „[d]as Christentum der Indianer immer mehr in Verfall geraten [ist], und die Übel und Beleidigungen gegen Gott und den Nächsten immer größer geworden [sind].“²⁹⁵ Auch die Priester beschuldigte er in seinen späteren Schriften mehr und mehr, ihre Pflicht zu vernachlässigen und damit den Einheimischen ein schlechtes Vorbild abzugeben. Diese Kritik äußerte Mendieta – anders als Bartolomé de Las Casas – innerhalb des Systems, indem er sich beim Indienrat für Reformen einsetzte.²⁹⁶ Sie zeugt dabei von einem allgemeineren Wandel – die anfängliche Bekehrungseuphorie wich bei den Franziskanern und anderen Orden allmählich einer gewissen Skepsis.

2.2 Ein goldenes Zeitalter der Nahuatl-Literatur

Die ursprüngliche Absicht, im Colegio de Santa Cruz einheimische Priester auf die Ordination vorzubereiten, wurde zum Ende des 16. Jahrhunderts hin zusammen mit dem Theologie-Unterricht aufgegeben.²⁹⁷ Widerspruch gegen indigene Bildung, vor allem auch von kirchlicher Seite, hatte zur Mitte des 16. Jahrhunderts so sehr an Einfluss gewonnen, dass im ersten Provinzkonzil (1555) Einheimischen der Zugang zu Katechismen, Predigten und das Studium indigener Sprachen verboten sowie das Recht, ohne kirchliche Überwachung zu malen, aufgekündigt wurden. Verschärfend kamen königliche anti-indianische Erlasse hinzu, darunter die Konfiszierung sämtlicher indigener Artefakte, und die Untergrabung von Las Casas' pro-indianischen Grundsätzen mit dem Konzil von Trent (1563).²⁹⁸ Mit diesen Entwicklungen ging der Bedeutungsverlust des Colegio de Santa Cruz einher, das als zentrales Institut akademischer Bildung zur Jahrhundertwende von der 1553 gegründeten Universität von Mexiko (*Real Universidad de México*) abgelöst wurde. Versuchen zum Trotz, das Colegio in den 1570er Jahren wiederzubeleben, waren die Gebäude gegen Ende des 16. Jahrhunderts verfallen, es wurde lediglich als Schule für Kinder weitergeführt.²⁹⁹

Mit der *Ordenanza Real* Philipps II. von 1577 wurde dem Vizekönig Don Martín Enríquez Almanza (1568–80) vorgeschrieben, das massive Werk von Sahagún einzuziehen, und

²⁹⁵ van der Bey/Kaufmann, ebd., 373. Übersetzung nach van der Bey/Kaufmann.

²⁹⁶ van der Bey / Kaufmann, Auch wir, 378–84.

²⁹⁷ Dabei wirkten externe Kritiken unter anderem der Dominikaner, Verurteilungen wegen Abtrünnigkeit, etwa diejenige des ehemaligen Colegio-Studenten Don Carlos Ometochtzin von Tezcoco, wie auch die Ablehnung des Zölibats-Eids durch zahlreiche Studenten zusammen, vgl. Cortés, Colegio Imperial, 92–94.

²⁹⁸ Cortés, ebd.; Adorno, Indio ladino, 381–82; Brading, First America, 121–22.

²⁹⁹ Brading, First America 119, 299; Cortés, Colegio Imperial, 92–94.

darüber hinaus „de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua.“³⁰⁰ Die damit offiziell angestrebte Monopolisierung von Wissen in spanischen Institutionen führte zur Konfiszierung oder Abänderung von vielen der im Colegio erstellten Arbeiten. Solche Maßnahmen sollten der Gefahr entgegenwirken, die vermeintlich besonders in indigenen Sprachen vom geschriebenen Wort ausging, von der Kirche als Aberglauben, Magie und Hexerei verurteilte Praktiken fortzuführen.³⁰¹ Letztlich hing das Verbot von 1577 auch mit den erwähnten Konflikten zwischen Institutionen zusammen: Bereits seit 1550 sollten die Franziskaner zugunsten der Kirche geschwächt werden. Die königliche Unterstützung für die Kirche schränkte seither die Möglichkeiten der Orden stark ein, auf administrativer und rechtlicher Ebene Einfluss auf die Einheimischen auszuüben.³⁰²

Trotz der dargestellten massiven Einschnitte entstanden zwischen 1540 und 1570 zahlreiche Werke von ehemaligen Studenten des Colegios oder von Autoren, die auf andere Weise mit der indigenen Elite verbunden waren. Darunter fallen unter anderem die Chroniken von Tadeo de Niza und Don Alfonso Axayacatzin sowie von Don Pedro Ponce de León, Herrscher von Tlaxcala, oder Francisco Acaxitli, Herrscher von Tlalmancalco; auch die präkolumbische Tradition anonymer historischer Sammlungen wurde mit Werken wie der *Historia Tolteca Chichimeca* (1544) und der *Leyenda de los Soles* (1558) fortgeführt. In den 1570er Jahren war die erste Generation von Spaniern und Mestizen aktiv, die einheimische Sprachen fließend beherrschte und von offizieller Seite offenbar als weniger subversiv denn indigene Gelehrte angesehen wurde. Zu diesem Zeitpunkt ordnete Vizekönig Enríquez auf Anweisung von Philipp II. Forschungen über einheimisches Wissen an, die gerade nicht von Franziskanern durchgeführt werden sollten. Die Schwerpunkte lagen auf indigener wirtschaftlicher Produktion und sozialer Stellung in der kolonialen Gegenwart, aber auch auf der prähispanischen Vergangenheit. Im Rahmen dieses Projekts entstanden weitere Werke einheimischer Autoren, darunter von Diego Muñoz Camargo und vom Beamten Juan Bautista. Ebenfalls in diese Zeit fallen die bereits erwähnten, umfassenden kompilierenden Aktivitäten des Jesuiten Juan

³⁰⁰ „... nicht zu gestatten, dass auf irgendeine Weise und in irgendeiner Sprache eine Person Dinge aufschreibe, die mit Aberglauben und Lebensweise, welche diese Indios hatten, zusammenhängt“, Real cédula prohibiendo la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún, <http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/sahagun.htm>, letzter Zugriff 16.05.2021.

³⁰¹ Arndt Brendecke, Der ‚oberste Kosmograph und Chronist Amerikas‘. Über einen Versuch der Monopolisierung von historischer Information, In: Frank Bezner, Kirsten Mahlke (Hg.): Zwischen Wissen und Politik. Archäologie und Genealogie frühneuzeitlicher Vergangenheitskonstruktionen, Heidelberg 2011, 353–374, hier 365; Adorno, Indio ladino, 395.

³⁰² Florescano, Memory, Myth, 97–99.

de Tovar und seines Verwandten, des Dominikaners Diego Durán, die auf der historiographischen Produktion der Franziskaner aufbauten.³⁰³ Der Austausch zwischen Mönchen und indigenen Personen ermöglichte die Erstellung eines Korpus von Texten über einheimische Kulturen und leitete darüber die Zusammenarbeit von Intellektuellen verschiedener ethnischer Zugehörigkeiten in die Wege. Zu dieser „post-Colegio generation“,³⁰⁴ die in enger Verbindung zum intellektuellen Kreis der Franziskaner und Jesuiten stand, gehörten auch die indigenen Gelehrten Don Hernán de Alvarado Tezozomoc (Tezozomoc), Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl.

Insgesamt ging aus dem Colegio also direkt oder durch indirekten Einfluss eine Vielzahl von zentralen Geschichtswerken hervor: darunter Chroniken von Priestern der Bettelorden, Kooperationen zwischen Mönchen und indigenen Übersetzern wie auch Werke einzelner indigener Chronisten. Der Einfluss der am Colegio und an später gegründeten Bildungsstätten anderer Orden ausgebildeten indigenen Adligen auf folgende Generationen ist nicht zu unterschätzen. Zudem entstanden ab den 1570er Jahren wichtige Schriften von Europäern und Einheimischen in Antwort auf Anfragen der Obrigkeiten. Zum einen endete die Tradition einheimischer Geschichtsschreibung um Mexiko-Stadt nach Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl zur Mitte des 17. Jahrhunderts hin, wohl auch aufgrund des sinkenden Einflusses indigener Eliten zu dieser Zeit. Zum anderen wurde die Annalen-Schreibung auf Nahuatl vor allem in Tlaxcala über die Kolonialzeit hinaus fortgeführt. Zudem wurde Geschichte in Mexiko-Stadt und im Tal von Mexiko in der Folge auf andere Weise festgehalten: durch von Nahua-Beamten verfasste kürzere Werke sowie ab dem 17. Jahrhundert durch Karten, die von Gemeinden angefertigt wurden (*títulos primordiales*).³⁰⁵ Es kam also vielmehr zu einer Verlagerung der indigenen Geschichtsschreibung in andere Regionen und auf andere Medien.

Für das Thema ist hier festzuhalten, dass in der Forschung generell das Christentum von Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin nicht angezweifelt wird. Beide waren bestens mit biblischen Schriften vertraut, tauschten sich mit Ordenspriestern aus und betrachteten sich selbst als überzeugte Christen. In der dritten Generation nach der Konquista ist davon auszugehen,

³⁰³ Cortés, Colegio Imperial, 94–102. Zwischen 1524 und 1572 wurden 80 der insgesamt 109 veröffentlichten Werke unter den Franziskanern verfasst, von denen wiederum knapp 66 auf Nahuatl waren, s. Brading, *First America*, 117.

³⁰⁴ Cortés, ebd., 98.

³⁰⁵ Für die *títulos primordiales* vgl. Wood, *Transcending Conquest*, 77–106; für indigene *relaciones geográficas* vgl. Mundy, *Mapping*, 181–211.

dass sie dies nicht allein aus taktischen Gründen vorgaben, wohl ähnlich wie schon ihre Eltern.³⁰⁶ Dabei wirken sich die Einflüsse jeweils unterschiedlicher Orden – der Franziskaner bei Alva Ixtlilxochitl und der Dominikaner bei Chimalpahin – auf ihre Ansichten aus.³⁰⁷ Andererseits ist dabei die hier skizzierte Entwicklung einer „Nahua Christianity“ nicht zu vernachlässigen. Die grundsätzlich andere Weltsicht der Nahua wirkte sich auch auf die beiden indigenen Historiker aus. Die Negation und gleichzeitige Fortführung vorkolonialen Glaubens erfolgte bei ihnen über die christlichen Institutionen historischen Schreibens: die universelle Geschichte der Christenheit beinhaltete nun auch Überreste mesoamerikanischer Gesellschaften, zusammen mit der antiken europäischen Vergangenheit.³⁰⁸

3 Der klassische Kanon in der „Neuen Welt“

Die „Neue Welt“ wurde von Europäern naturgemäß durch die Linse von bereits Bekanntem wahrgenommen. Schließlich war es auf der einen Seite typisch für mittelalterliche Scholastiker, auf den antiken und biblischen Kanon Bezug zu nehmen und ihn zu kommentieren. Dieser enthielt laut damaligem Verständnis alles notwendige Wissen.³⁰⁹ Auf der anderen Seite wurde der Rückbezug auf die Antike in der Renaissance von frühneuzeitlichen Schriften über die Amerikas übernommen und beeinflusste damit deren Wahrnehmung; dies sowohl von den Konquistadoren und Chronisten als auch den Mönchen. Denn um die unvorstellbare „Entdeckung“ eines weder von antiken Philosophen noch in der Bibel vorgesehenen Kontinents und dessen unbekannter Natur und Bewohner erklärbar zu machen, musste an bekannte Vorbilder angeknüpft werden. Gleichzeitig wurde vermehrt die besondere Autorität des Autors als Augenzeuge aus Übersee hervorgehoben, um das anfängliche Legitimationsdefizit auszugleichen. Dieser Fokus auf eigene Beobachtung und Erfahrung löste jedoch nicht den klassischen Kanon ab, der ab dem 16. Jahrhundert verstärkt angezweifelt wurde – vielmehr überlagerten sich beide. Besonders häufig drückte europäische Literatur und Poesie ein „Wiedererkennen“ von Aspekten der klassischen Vergangenheit in amerikanischen Phänomenen und kulturellen Praktiken aus.³¹⁰

³⁰⁶ Der Konsens zu diesen Autoren lautet, dass sie aller Wahrscheinlichkeit nach überzeugte Christen waren und zugleich das Christentum in ihren Schriften eine taktische Rolle einnahm, vgl. z. B. Rabasa, *Mesoamerican Archive*, 221.

³⁰⁷ Ebd., 221–22.

³⁰⁸ Ebd., 227–29.

³⁰⁹ Grafton, *New Worlds*, 13–24.

³¹⁰ Pagden, *European Encounters*, 36–38; Laird, *Latin America*, 226–8.

Die klassische Tradition wurde zwar als „Import“ über europäischen Kolonialismus in die Amerikas gebracht. Doch sollten die griechische und römische Antike schon ab der frühen Kolonialzeit die Kultur und Vorstellungswelt von Menschen in Lateinamerika prägen, und zwar nicht nur von Kreolen, sondern auch von Einheimischen.³¹¹ Für Peru hebt Sabine MacCormack dabei hervor, dass klassische römische Literatur einen Rahmen für das Verständnis von Reichen bereitstellte, sowohl vom spanischen wie auch vom Inka-Reich. Darüber hinaus diente diese Literatur aber auch der Deutung der historischen Erfahrung selbst und trug damit zur Ausbildung eines andinen kollektiven Bewusstseins bei. Menschen aus den Anden eigneten sich nicht nur Wissen über die Welt und ihre verschiedenen Nationen und Geschichten an, sondern nahmen dies auch in ihren Alltag und ihre Geschichtsschreibung auf. Früheres Wissen aus vorkolonialer Zeit wurde durch diese neuen Umstände verändert. Dies betraf ebenso die Spanier, deren *relaciones* den gänzlich ungewohnten Umständen angepasst werden mussten.³¹² Trotz lokaler Unterschiede ist der Vergleich mit Peru hier angebracht – und wird unten weiter ausgeführt –, da dessen imperiales Erbe ja ebenso wie dasjenige Mexikos durch die Krone anerkannt wurde.

In weitergefasster Perspektive hat Andrew Laird drei grob zeitlich aufeinanderfolgende Felder griechisch-römischen Einflusses mit besonderen Auswirkungen in Iberoamerika ausgemacht, für Spanier und andere Gruppen:

the classical idea of the Golden Age, which was prevalent in the wake of the discovery and conquest; the role of Aristotle which endured in education and intellectual life from the early colonial period until at least the end of the eighteenth century; and aspects of both Ciceronian republicanism and Romantic Hellenism which acquired more political momentum with the onset of independence.³¹³

Dem ließen sich für die frühe Kolonialzeit vermeintliche Sichtungen der Amerikas bei antiken Autoren hinzufügen, von Senecas angeblicher Prophezeiung in der *Medea* bis hin zu Platons Atlantis.³¹⁴ Schon an dieser Auswahl zeigt sich, dass klassische Traditionen nicht nur über-

³¹¹ Laird, *Latin America*, 227–8.

³¹² MacCormack, *Wings of Time*, xv–xvii.

³¹³ Andrew Laird, Introduction: Classical Traditions and Controversies in Latin American History. In: Andrew Laird/Nicola Miller (Hg.), *Antiquities and Classical Traditions in Latin America*, Cichester 2018, 1–25, hier 11.

³¹⁴ Seneca schrieb über die Reise der Argo, mit Bezug auf Island (Thule): „In future years an age shall come / when Ocean shall release the bonds / of things: the wide earth opens up and Tiphys shall unveil new worlds / so Thule shall no longer bound the earth.“ Die Verse wurden schon von Columbus und

nommen, sondern auch auf teils andere Weise als in Europa rezipiert wurden. Die Auseinandersetzung mit dem klassischen Erbe Europas war also äußerst ambivalent, von philosophischen und politischen Vorbildfunktionen bis hin zur Zurückweisung vor allem Roms als beispielhafter Kultur. Lupher hat diese „Überwindung“ Roms in Bezug auf Neuspanien auf mehreren Ebenen nachgewiesen. In der Eroberungsphase forderten zunächst die Konquistadoren (darunter Cortés und Díaz del Castillo) und ihre Chronisten (wie Peter Martyr und López de Gómara) das herausragende militärische Prestige der Römer heraus, indem sie ihre Eroberungskampagnen in Amerika als einzigartig präsentierten. Angesichts einer zutiefst fremden Welt begannen gerade die Konquistadoren das antike europäische Modell zu hinterfragen.³¹⁵

Spanische Kritiker der militärischen Eroberung gingen gegen zwei weitere Vorbildfunktionen Roms an: als Modell für imperiale Motive und christliches Verhalten wie auch als Vergleichspunkt, an dem die kulturelle Entwicklung der amerikanischen einheimischen Zustände gemessen wurde. Bartolomé de Las Casas' starke Widerlegung von Juan Ginés de Sepúlvedas Argument, der die Versklavung der Indigenen mit Aristoteles' Konzept des natürlichen Sklaven rechtfertigte, ist hier wegweisend. Diese kritische Hinterfragung klassischer Traditionen hatte zudem längerfristig Rückwirkungen auf das spanische Selbstverständnis. Sie brachte manche Spanier dazu, die spanischen Misshandlungen von Indigenen mit Roms Unterwerfung der vormodernen Iberer zu vergleichen und jene zunehmend anstelle der Römer als ihre wahren Vorfahren darzustellen. Die Nutzung und teilweise Zurückweisung des antiken römischen Vorbilds beeinflusste also nicht nur die Debatten um die Menschlichkeit der Indigenen, sondern auch die bis heute anhaltende Debatte um spanische Identität (*hispanidad*).³¹⁶

Eine weitere von Europäern wohl unbeabsichtigte Folge war die Anpassung der antiken Lehren durch indigene Gelehrte. Für das Tal von Mexiko ist hier erneut die Rolle der Franziskaner und der anderen Bettelorden hervorzuheben. Aus dem Colegio de Tlatelolco ging eine Generation talentierter indigener Latinisten hervor, die schon von spanischen Zeitgenossen mit antiken Autoren verglichen wurden. Es wurde Latein unterrichtet, und die dortige umfangreiche Bibliothek enthielt neben einer Vielzahl christlicher Autoren auch Werke von Cato, Cicero, Juvenal, Plutarch, Sallust, Seneca, Virgil, Titus Livius und Flavius Josephus. Studenten des Colegio verfassten Latein-Grammatiken und Wörterbücher. Hinzu kamen ihre Übersetzungen aus dem Lateinischen und Griechischen ins Nahuatl, darunter von Pseudo-Cato und Aesop. Ein früher Student, der adlige Don Pablo Nazareo, war so gut mit Ovid vertraut, dass er ihn in einem Brief an Philipp II. 1566 genau zitierte. Dieser Wissensbeweis sollte

Las Casas als prophetisch ausgelegt. Ähnliche Verweise wurden unter anderem bei Geographen wie Ptolemy, Pomponius Mela und Solinus gesucht. Übers. aus MacCormack, *Wings of Time*, 249.

³¹⁵ Lupher, *Romans*, 8–18; Hinz, *Hispanisierung*, 116–21.

³¹⁶ Lupher, *Romans*, 1–6, 8–12.

auch auf die Großzügigkeit des Herrschers abzielen, den Don Pablo mit Phoebus Apollon verglich.³¹⁷

Eine ähnliche Formulierung, wenn auch nicht vergöttlichend, taucht in einer der ersten erhaltenen lateinischen Schriften eines Indigenen auf. In seinem Brief an Karl V. von 1552 bezeichnet Antonio Cortés Totoquihuatzin, Gouverneur von Tlacopan, den spanischen König als „heilige cäsarische Majestät“ (*S[acre] C[atholice] C[aesaree] Majestati*).³¹⁸ Ein weiterer Student und späterer Gouverneur von Mexiko-Stadt, Antonio Valeriano, wurde aufgrund seines gesprochenen Lateins mit Cicero und Quintilian verglichen. Seit der Mitte des Jahrhunderts waren gebildete Einheimische also ausreichend mit der Antike vertraut, um sie in ihr Denken zu integrieren. Dies führte auch zu negativen Sichtweisen auf die Spanier. Aus lateinischen Büchern ging hervor, dass die Kastilier von den Römern erobert, bekehrt und erst in der Folge getauft worden waren. Indigene Gelehrte entdeckten durch diese Lektüre, dass die Spanier genau wie sie Heiden gewesen waren, und fragten sich, wieso sie nach 1000 Jahren Christentum nicht vorbildhafte Christen waren.³¹⁹ Als Sprache der katholischen Kirche sollte Latein zumindest offiziell nicht die Kultur der heidnischen Antike vermitteln. Dennoch sollte Latein im Iberoamerika des 16. und 17. Jahrhunderts – viel stärker als etwa in Britisch-Nordamerika – die Assoziierung mit der römischen Antike und die Rolle als Träger von säkularem Humanismus und säkularer Literatur beibehalten.³²⁰

Auch über den öffentlichen Raum wurden Abbildungen der antiken Mythologie vermittelt.³²¹ Zudem waren klassische Allusionen in der Malerei verbreitet, zu einem anderen Zweck: Darstellungen unter anderem aus Ovid wurden von Nahua-Künstlern genutzt, um von ihren zahlreichen Bezügen zu prähispanischem Glauben abzulenken. Europäische Mythologie glied damit die Verbote der weitverbreiteten indigenen Ikonographie aus. Seit den 1560er Jahren begannen Mitarbeiter von Bernardino de Sahagún auf ähnliche Weise Verbindungen zwischen Nahua-Gottheiten und klassischen Göttern anzustellen. Im ersten Buch von

³¹⁷ Gruzinski, *Mestizo Mind*, 94–95; Laird, *Latin America*, 231. Der Brief enthält Verweise auf die Muses und Minerva, ein Zitat von Horaz und generell neo-platonistische Anklänge, wurde aber dennoch nicht zensiert. Für den Brief im Original mit spanischer Übersetzung, s. Pérez-Rocha, *Nobleza indígena*, 333–68.

³¹⁸ Laird, *Requerimiento*, 3–4. Für den Brief im Original mit spanischer Übersetzung, s. Pérez-Rocha, *Nobleza indígena*, 167–78.

³¹⁹ Gruzinski, *Mestizo Mind*, 94–96; Lupher, *Romans*, 229–234.

³²⁰ Laird, *Latin America*, 231.

³²¹ Ein extremes Beispiel war der zum Tode Karls des V. 1559 von Claudio de Arciniega errichtete Zenophag. Bilder darauf zeigten unter anderem Daedalus, Apollo, Jupiter und Theseus. Diese wurden auf verblüffende Weise mit anderen Figuren wie Atahualpa, Jupiter, Cortés, Caesar, Phaeton, Huitzilopochtli, Papst Alexander VI. und Ferdinand II. (Aragón) vermischt, s. Gruzinski, *Mestizo Mind*, 27.

dessen *Historia General* finden sich unter anderem Gleichsetzungen von Huitzilopochtli mit Herkules, von Chalchiuhtlicue mit Juno; Xiuhtecutli erscheint als Vulkan und Tlazolteotl als Venus.³²² Inwiefern diese Vergleiche auf den Franziskaner oder auf seine Übersetzer zurückgehen, ist heute nicht festzustellen. In jedem Fall dienten sie aber laut Gruzinski sowohl dazu, einen indigenen Pantheon zu organisieren, als auch dazu, europäischen Lesern bekannte Anknüpfungspunkte zu liefern. Belesene Renaissance-Bürger waren mit antiken Gottheiten vertraut, als verweltlichte Helden oder auch als mythische Paten der Europäer. Ob in schriftlicher oder bildlicher Form, Verweise auf die Antike ermöglichten es den frühen Nahua-Gelehrten, die auferlegten christlichen Formen zu umgehen, um verborgene oder subversive Konzepte zu vermitteln.³²³ Es ist nicht verwunderlich, dass Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin nicht nur christliche Kenntnisse, sondern auch solche heterodoxen antiken Bezüge von der früheren Adelsgeneration übernahmen und strategisch einsetzten.

³²² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, Mexiko-Stadt 1577, libro I, z. B. fol. 18–19, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/1/>, letzter Zugriff 14.04.2021.

³²³ Gruzinski, *Mestizo Mind*, 102–106.

4 Koloniale Zensur und der Oberste Chronist Amerikas

Um Anfragen über die Verleihung von Verdiensten durch die spanische Krone zu überprüfen, kam neben den kolonialen Archiven auch historiographischen Schriften große Bedeutung zu. Dies war ein Hauptgrund für die Etablierung des Amtes des „obersten Chronisten Amerikas“ (*cronista mayor de las Indias*) am Indienrat, das zur weiteren Einschränkung historischer Publikationen führen sollte. Diese Zensur betraf Manuskripte indigener Autoren, vor allem aber auch publizierte Schriften europäischer Autoren, die sich mit Formen prähispanischer Kultur und Glaubens auseinandersetzten. Der Einfluss des obersten Chronisten und dessen Zensur sollte somit weitreichende Folgen für einheimische Geschichtsschreibung haben und wird daher knapp für Neuspanien vorgestellt.

Das eigenständige Amt eines königlichen Chronisten hatte sich unter Johann II. (1419–1454) von anderen Hofämtern abgespalten. Für die Übersee-Besitztümer wurde ein „oberster Chronist“ zuständig, der von 1571 bis 1596 in einem Doppelamt auch als *cosmógrafo cronista mayor de las Indias* tätig war, bevor die Ämter getrennt wurden.³²⁴ Die Hauptfunktion der offiziellen Amerika-Chronistik bestand zunächst neben der Darstellung einer *historia naturalis* der noch unbekannt Gebiete, ihrer Natur, Bevölkerung und Bräuche in der Wiedergabe von Taten. Gegenüber der traditionellen iberischen Chronistik wurde dabei der Schwerpunkt von der Mehrung des königlichen Ruhms auf die Taten der großen Adelsgeschlechter verlagert – schließlich war in Übersee kein König, sondern ein Vizekönig als Stellvertreter ansässig. Die hinsichtlich Privilegien und ständischen Zugehörigkeiten anfangs relativ offene Situation führte zum einen zur Fokussierung auf die Taten der Konquistadoren. Zum anderen wurden klassische Erzählstrukturen wie Genealogie und Königsbiographie zugunsten anderer Narrationsmuster vernachlässigt, darunter frühe Formen der Ethnologie, Natur- und Kulturgeschichte. Weitere Konsequenzen dieser Sondersituation waren die Konsolidierung einer auf bestimmten Schriften (*relaciones de méritos*) basierenden Belohnungsökonomie; wie auch die

³²⁴ Als erster Chronist Iberoamerikas gilt Peter Martyr von Anghiera, der in Spanien in engem Kontakt zu den zurückkehrenden Entdeckern stand, auf deren Berichten seine Schriften fußen. Auf ihn folgte Gonzalo Fernández de Oviedo, der sich ab 1532 von Santo Domingo aus in königlichem Auftrag mit Geschichte und Natur der Amerikas auseinandersetzte. Wie Martyr befragte er die Protagonisten der Expeditionen von dort aus und unterhielt zudem ein Netzwerk von Korrespondenten zur Informationsbeschaffung. Pagden, *European Encounters*, 64–68; Brendecke, *Chronist Amerikas*, 355–358.

angesprochene Ansiedlung des obersten Chronisten am Indienrat, am Knotenpunkt von Wissen und Macht.³²⁵

Unter dem ersten, 1571 ernannten obersten Chronisten, Juan López de Velasco, wurden die Aufgaben konkreter gefasst: Neben dem kontinuierlichen Auftrag, beständig an Geschichtsschreibung zu arbeiten, wurde auch die Zielsetzung einer internen Informationsbeschaffung und -verwaltung für Hof und Indienrat hervorgehoben. Dies sollte durch Wissensmonopolisierung erreicht werden, indem allein der oberste Chronist Zugang zu allen Berichten des Indienrats sowie zur Versendung von Fragelisten erhielt. Hinzu kamen die Möglichkeiten, relevantes Material zu beschlagnahmen³²⁶ und anzukaufen, alternative historiographische Projekte zu blockieren sowie, zumindest theoretisch, alle Schreiben von Privatpersonen anzufordern, die ihm dienlich sein konnten.³²⁷ Letztlich gelang es dem Chronisten nicht, fehlende Augenzeugenschaft durch seinen einzigartigen Zugriff auf relevantes Quellenmaterial auszugleichen. Seine Geschichtsschreibung unterlag nicht allein historiographischen Überlegungen, sondern auch politischen und juristischen Einflüssen, sodass er selbst Teil des höfischen spanischen Beziehungssystems blieb.³²⁸

Die zunehmende Monopolisierung des Wissens gen Spanien hatte dennoch Auswirkungen auf die Nahua-Schriftsteller. Eine produktive Konsequenz folgte aus der Erhebung von Fragelisten durch den obersten Chronisten Velasco von 1577 und 1584, die an koloniale Beamte in alle Übersee-Besitztümer ergingen. Daraus gingen etwa 200 Antworten (*relaciones geográficas*) hervor, der Großteil davon aus Neuspanien.³²⁹ Die Fragelisten bauten auf den Interrogatorien auf, die in Spanien etwa für Amtsprüfungsverfahren oder für Prüfungen vor der Überfahrt nach Amerika weit verbreitet waren. Ihr Zweck war wiederum eine genauere Erfassung

³²⁵ Brendecke, ebd., 353–361.

³²⁶ Insbesondere große Teile der Geschichtsschreibung der Missionsorden wurde auf diese Weise in die Archive des Indienrats überführt und erst im 19. Jahrhundert entdeckt und publiziert. In diesen Fällen ging es jedoch weniger um das Monopol des obersten Chronisten als um die Unterbindung der Beschreibung von indigenen Riten und Glauben, vgl. Brendecke, Chronist Amerikas, 365.

³²⁷ Diese Sonderrechte reizten andere Gelehrte zur Kritik, die allerdings zumeist nur versteckt formuliert wurde, etwa unter Hervorhebung der eigenen Augenzeugenschaft. Hauptkritikpunkte stellten die Parteilichkeit der Beschreibungen wie auch die prekäre methodische Situation des offiziellen Chronisten als gleichzeitige Verarbeitungs-, Beurteilungs- und Autorisierungsinstanz dar, die allein den Wahrheitsgehalt sich widersprechender Berichte bestimmen sollte, vgl. Brendecke, ebd., 366–68.

³²⁸ Ebd., 361–70, 373.

³²⁹ Brendecke, Imperium, 261. Das Projekt folgte auf die Anordnung des Indienrats von 1573, auf die es jedoch kaum Reaktionen gab, s. ebd., 267–69.

der kolonialen Gebiete, ihrer Bewohner, politischen Situation, und vor allem auch der wirtschaftlichen Potentiale. Dazu enthielten die Bögen einen schriftlichen Teil zusammen mit der Bitte, eine Karte des jeweiligen Ortes anzufertigen.³³⁰

Zum einen wurden die Fragelisten in vielen Fällen nicht beantwortet, aufgrund logistischer Schwierigkeiten wie auch aufgrund von Kenntnismangel. Zum anderen fielen die Antworten, die zurück nach Spanien kamen, jedoch überaus unterschiedlich aus – von allzu knappen Berichten bis hin zu ganzen Manuskripten. Letztlich waren die Beamten am Indienrat wiederum überfordert von der Fülle und Heterogenität der Informationen, zumeist über ihnen gänzlich unbekannte Kulturen. Von offizieller Seite konnten diese Versuche des umfangreichen Wissenserwerbs also eher als Misserfolg gelten, wobei zumindest in einigen Fällen weiterführende Nachforschungen auf die Fragelisten folgten und damit auf lokaler Ebene hilfreich waren.³³¹

Ganz anders sah es auf Seiten indigener Autoren und Künstler aus, von denen eine Vielzahl der Berichte stammt. In ihrer Studie dieser *relaciones geográficas* aus Neuspanien hat Barbara Mundy nachgewiesen, dass koloniale Beamte – Gouverneure, *corregidores*, *alcaldes mayores* auf mittlerer und kommunale Räte oder Priester auf unterer Ebene – diese Aufgabe nur zu gern an einheimische Beamte delegierten. Daher wurden viele der schriftlichen Teile von indigenen Autoren und der Großteil der Karten von indigenen Künstlern gefertigt, auch aus praktischen Gründen. Schließlich waren generell wenige Europäer vor Ort, und kaum europäische Gelehrte, die eine angemessene Karte hätten anfertigen können. Dagegen mangelte es aufgrund der zentralen Rolle von Karten in prähispanischer Zeit nicht an fähigen Nahua-Malern, vor allem in den Regionen mit besonders starken künstlerischen Traditionen (s. Kapitel 1.1). Während die Fragen auf eine chorographische Beschreibung der Städte ausgerichtet waren, hatte diese Sicht von oben für indigene Künstler und Stadträte wenig Bedeutung; aufgrund der zentralen Rolle der *altepetl* fertigten sie vielmehr Karten ihrer Gemeinden an.³³² Die *relaciones geográficas* zeugen damit von der relativ weiten Verbreitung von Schrift- und Spanischkenntnissen bei indigenen Beamten Zentralmexikos schon im späteren 16. Jahrhundert, also nicht nur bei den adligen Schülern der Ordensschule.³³³ Zudem zeigt sich hier die parallele Verwendung von bildlichen Kodizes und alphabetischer Schrift bei den Nahua, die bis ungefähr zur Jahrhundertwende andauern sollte, wonach Texte zunehmend dominierten.

Besonders einflussreich waren *mercedes*-Karten, die vor kolonialen Gerichten verwendet wurden und deren Künstler oft auch die Karten der *relaciones geográficas* erstellten.³³⁴ Beim

³³⁰ Ebd., 270–82. Für eine Diskussion der im Fragebogen gestellten Fragen, s. ebd., 275–78.

³³¹ Brendecke, *Imperium.*, 282–90; Kagan, *Urban Images*, 118.

³³² Mundy, *Mapping*, 91–97, 181; Kagan, ebd., 118–21.

³³³ Für die wichtige Rolle indigener Beamter in der Geschichtsschreibung Neuspaniens und Perus, s. Ramos/Yannakakis, *Indigenous Intellectuals*, bes. 1–20.

³³⁴ Mundy, *Mapping*, 202–13; Wood, *Transcending Conquest*, 25–26.

Text-Teil der *relaciones* stechen einzelne Werke heraus, die auf den vorgegebenen Fragen aufbauten, um ausführliche Werke über die vorkoloniale Geschichte der jeweiligen Vorfahren zu schreiben – sicher nicht im Sinne der spanischen Beamten. Darunter sind die bereits erwähnten überaus wichtigen Texte von Diego Muñoz Camargo (Tlaxcala) und Juan Bautista Pomar (Tezcoco) hervorzuheben.³³⁵ Muñoz Camargos *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* umfasste gar über 300 Seiten und 80 Bilder, er selbst reiste an den spanischen Hof, um sie als Loyalitätsbeweis an Philipp II. zu übergeben, der daraufhin die Familienrechte des Tlaxkalteken bestätigte.³³⁶ Diese und andere Autoren nutzten also ein ihnen auferlegtes Genre, um ganz ähnlich wie Spanier in Übersee die Geschichte strategisch einzusetzen und so Rechte bei der Krone einzufordern. Dieses Vorgehen war bei adligen Nahua verbreitet, wie in Kapitel VII auszuführen ist.

Andererseits sind hier die negativen Folgen der spanischen Geschichtspolitik auf die Nahua-Historiographie hervorzuheben. Mit der königlichen Ordenanza von 1577 war die vormals nachgiebigere Haltung gegenüber einheimischen Kulturen weitaus strikter geworden (siehe Kapitel III.1). Der oberste Chronist konnte nunmehr jegliche Schriften beschlagnahmen, wodurch viele der zentralen, von den Franziskanern und ihren indigenen Übersetzern verfassten Werke zwangsweise nach Spanien gelangten und erst Jahrhunderte später veröffentlicht werden konnten. Das wohl bekannteste Beispiel dieser Beschlagnahmungen ist wie oben erwähnt Sahagúns umfangreiche *Historia General*, die vom Autor auf Anweisung des neuspanischen Erzbischofs dem Indienrat übergeben wurde und dort bis in das 19. Jahrhundert lagerte.³³⁷ Ähnlich erging es auch Schriftstellern anderer Orden wie dem Dominikaner Diego Durán, der sich in seiner *Historia de las Indias de Nueva España* ausgiebig mit den vorkolonialen Nahua beschäftigt hatte.³³⁸ Darüber hinaus kam dem Indienrat bereits ab 1556 die Aufgabe zu, die Publikation jedweden Buches über die Amerikas zu autorisieren; zehn

³³⁵ Christine Wantoch Rekowski-Santos, Diego Munoz Camargos Chronik. *Descripción de la provincia y ciudad de Tlaxcala* (ca. 1562–1592). Transkription, kommentierte Übersetzung und sprachwissenschaftliche Auswertung, Göttingen 2003; J. B. Pomar/J. G. Icazbalceta, *Relación de Tezcoco: siglo XVI*, Mexiko-Stadt 1975.

³³⁶ Brendecke, *Imperium*, 289. Auch Spanier interpretierten die Bögen teils auf diese Weise um: darunter 1604 der Bischof von Tlaxcala und, bei der späteren Umfrage von 1648, der Sekretär des Domkapitels von Quito, Diego Rodríguez de Docampo, s. ebd., 288–89.

³³⁷ Brendecke, *Chronist Amerikas*, 365; Adorno, *Indio ladino*, 395–96.

³³⁸ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, Band I, Mexiko-Stadt 1867, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-las-indias-de-nueva-espana-y-islas-de-tierra-firme-tomo-i-/>, letzter Zugriff 14.04.2021.

Jahre später benötigten Bücher „die von Indios handelten“ zur Veröffentlichung eine königliche Genehmigung.³³⁹ Sicherlich liefern diese gravierenden rechtlichen Einschränkungen einen Grund dafür, dass bis zum 19. Jahrhundert kein Buch eines einheimischen Autors aus den Amerikas publiziert wurde; ausgenommen nur das in Europa (zunächst in Italien) gedruckte, immens erfolgreiche Werk vom „Inca“ Garcilaso de la Vega aus Peru.³⁴⁰

Hinzu kam die besondere Gefahr, die aus Sicht der Krone von präkolumbianischen Kodizes über Glaubensfragen ausgingen. Zwar unterstanden die Einheimischen offiziell dem Schutz des Königs und waren daher von Verfolgungen durch die ab 1571 in Neuspanien eingerichtete Inquisition ausgenommen.³⁴¹ Dennoch mussten besonders indigene Adlige dem Vorwurf der Idolatrie vorbeugen und konzentrierten sich auf Patronage oder das Verfassen offenkundig eher säkularer Genres der Genealogien, Geschichten und Eigentumskarten. Ein sehr bekanntes abschreckendes Beispiel für Nachfahren der Acolhua wie auch anderer Gruppen war die Verurteilung eines Sohns des Acolhua-Herrschers Nezahualpilli, Don Carlos Ometochtzin Chichimecatecatl, dem ersten kolonialzeitlichen *tlatoani* von Tezcoco. Dieser wurde 1539 von Neuspaniens erstem Erzbischof Juan de Zumárraga der Aufwiegelung, Apostasie und des Konkubinats angeklagt und als getaufter Christ zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Seine Ankläger, darunter zahlreiche enge Verwandte, hatten ihm vorgehalten, sich für indigene Selbstbestimmung und die Rückkehr zum einheimischen Glauben einzusetzen. Vor Gericht wurde ihm auch vorgeworfen, präkoloniale Manuskripte besessen und neue Werke mit prähispanischen Hieroglyphen in Auftrag gegeben zu haben. Aus Angst vor Bischof Zumárraga zerstörten in der Folge viele indigene Adlige prähispanische Manuskripte, die sich zu der Zeit noch in ihrem Besitz befanden.³⁴²

Noch im späten 16. Jahrhundert erwähnt der Acolhua-Herrscher Juan Bautista Pomar mit Schaudern diese Behandlung seines direkten Vorfahren, und auch für Alva Ixtlilxochitl muss die Verbrennung von Don Carlos präsent geblieben sein – immerhin der Bruder seines Urgroßvaters Ixtlilxochitl II.³⁴³ Kodizes wurden zwar weiterhin von diesen und anderen Adligen und Gemeinden gesammelt, doch nunmehr im Geheimen.³⁴⁴ Schließlich bestand die größte

³³⁹ Scharlau, *Tradición y traducción*, 216.

³⁴⁰ Mignolo, *Darker Side*, 204.

³⁴¹ Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570*, Cambridge 2003, 109.

³⁴² Douglas, *Figures of Speech*, 282–85; Adorno, *Indio ladino*, 394. Für eine detaillierte Diskussion des Prozesses s. a. Ethelia Ruiz Medrano, *Don Carlos de Tezcoco and the Universal Rights of Emperor Carlos V.* In: Lee/Brokaw (Hg.), *Texcoco*, S. 165–182.

³⁴³ Pomar, *Relación de Texcoco*, 4.

³⁴⁴ Mundy, *Mapping*, 92.

Gefahr für indigene, aber auch spanische Autoren und ihre Werke nach wie vor darin, mit indigenen Glaubensvorstellungen identifiziert zu werden, wie diese Beispiele zeigen.³⁴⁵

³⁴⁵ Adorno, *Indio ladino*, 394–95.



Abbildung 3: Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Folio 242r (1585),
Franziskanermönche verbrennen traditionelle Kodizes und Kleidung. Die Bilder im Feuer stellen die Zerstörung der alten Götter dar, deren Masken den zwanzig Zeichen des tonalamatl
(Almanach) entsprechen

Quelle: Courtesy of University of Glasgow Archives & Special Collections, Sp Coll MS Hunter
242 (U.3.15)

5 Zwischenfazit

Dieses Kapitel hat gezeigt, dass Nahua-Autoren narrative Strategien aus dem religiösen und klassischen Erbe Europas ableiteten, das seit Beginn der Kolonialisierung Teil ihres Wissenshorizonts darstellte. In Zentralmexiko kam der Ausbildung vor allem durch die Franziskaner wie auch die Augustiner und Dominikaner eine grundlegende Rolle für die Vermittlung christlicher und griechisch-römischer Texte zu. Aufbauend auf der Arbeit europäischer Gelehrter wurde Mesoamerika in Werken von Nahua-Autoren ein Teil der christlichen Universalgeschichte. Gleichzeitig kam es aber zur Umformung des europäischen Kanons durch die gänzlich andere Weltsicht der Nahua – für die antike Vergleiche dazu dienen konnten, Elemente prähispanischen Glaubens und ursprünglicher Kultur klandestin weiterzugeben.

Das strategische Vorgehen indigener Eliten stand zugleich im Zusammenhang mit der spanischen Belohnungsökonomie, die auch Indigene umfasste, wenngleich in untergeordneter Stellung im Gefüge der kolonialen Hierarchie. Dabei war durch Gesetze und Gewalt vorgegeben, worüber geschrieben werden konnte. Nach Rabasa lassen sich unterschiedliche „Gewaltregimes“ unterscheiden, die auf die einheimische Geschichtsschreibung einwirkten: Zunächst waren die Orden und die Kirche auf die Zerstörung und Unterdrückung von Werken über indigenen Glauben konzentriert. Während Nahua-Adlige weiterhin Kodizes sammelten, ist doch die abschreckende Wirkung dieses frühen Vorgehens auch für spätere Nahua-Generationen nicht zu unterschätzen. Ab den 1570er Jahren wurde die Geschichtsschreibung zu den Amerikas dann zunehmend von Indienrat und oberstem Chronisten monopolisiert. Aufbauend auf der Ordenanza Philipps II. von 1577 konnten von offiziell geduldeten Vorgaben abweichende Schriften vor allem zur Nahua-Kultur eingezogen werden, was zentrale Werke von Priestern und Einheimischen betraf.

Vor diesem Hintergrund von Zensur und Ausbreitung des europäischen Kanons entstand eine umfangreiche einheimische Historiographie, die zugleich stark in den verschiedenen Formen der präkolumbianischen Geschichtsweitergabe verwurzelt blieb. Unterschiedliche bildliche und schriftliche Formen sind dargestellt worden. Einerseits wurden von Adligen Werke verfasst oder in Auftrag gegeben, um Rechte ihrer Vorfahren zu sichern oder sich über den Wegfall dieser Rechte zu beschweren: darunter die *mercedes*-Karten, Briefe an die spanische Krone (angefangen bei den ersten Schülern des Colegio de Tlatelolco) und auch ganze Manuskripte, die dem Vizekönig und in Sonderfällen dem König vorgelegt wurden (so das von Muñoz Camargo). Andererseits bestand abseits offizieller Diskurse eine Geschichtsschreibung fort, die primär an ein indigenes Publikum gerichtet war. Hier sind bildliche *títulos primordiales* indigener Gemeinden hervorzuheben, wie auch *xiuhpohualli* („Annalen“), meist auf Nahuatl von einheimischen Beamten oder Adligen verfasst.

Während diese Traditionen um Mexiko-Stadt zum frühen 17. Jahrhundert hin ausstarben, vor allem aufgrund des sinkenden Einflusses traditioneller Eliten, wurden sie in anderen Regionen über die Kolonialzeit hinweg fortgeführt, besonders stark in Tlaxcala. Als letzte große Vertreter der Nahuatl-Geschichtsschreibung um Mexiko-Stadt hatten Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl auf unterschiedliche Weise an den vorgestellten Strömungen teil. Gleichzeitig gingen sie aus den Traditionen ihrer jeweiligen *altepetl*-Heimat hervor, die sie auf je individuelle Weise erneuerten und fortführten.

IV Temporalität und Erzählstruktur bei Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin

Bevor wir uns den politischen Vorstellungen beider Autoren zuwenden, erscheint es hilfreich, die recht unterschiedlichen Strukturen ihrer Arbeiten zu vergleichen.³⁴⁶ Diese sind grundlegend auf sprachliche Unterschiede zurückzuführen: wie in der Einleitung angesprochen schrieb Fernando de Alva Ixtlilxochitl auf Spanisch; Domingo de Chimalpahin dagegen zu meist auf Nahuatl im Stil der *xiuhopuhalli*. Zugleich nahmen sie europäische und mesoamerikanische Temporalitäten in verschiedener Weise auf, die dem Aufbau ihrer Geschichtsschreibung und ihrer Weltsicht zugrunde liegen. Daher liegt in diesem Kapitel ein Hauptfokus auf Nahua-Zeitvorstellungen und deren kolonialer Umformung durch europäische Zeitvorstellungen. Dies hängt direkt mit den Hauptthemen dieser Arbeit zusammen, da für die Nahua – wie für andere indigene Gruppen – anders als in Europa Zeit und Raum untrennbar miteinander verbunden und daher politische in kosmologischen Strukturen begründet waren (siehe Kapitel II.1). Zugleich war für die Nahua Zeit grundlegend politisch, da die Kalender als Basis der Geschichtsschreibung eines jeden *altepetl* dienten.³⁴⁷ Der bisher beschriebene politische Wandel ging also eng mit einem Wandel des Zeitbegriffs einher. Auf diesen Überblick zu Temporalitäten folgt deren Analyse anhand von Fernando de Alva Ixtlilxochitl und Domingo de Chimalpahin. Diese vergleichende Sicht auf Beide führt zum einen an ihre komplexen Glaubensvorstellungen heran; zum anderen an die detailliertere Behandlung ihrer Werke im nächsten Teil, denen sie als Basis dient. Temporalität wird hier ganz allgemein als Existenz innerhalb der Zeit oder als eine Beziehung zur Zeit verstanden; Zeitlichkeit spezieller

³⁴⁶ Für eine vergleichende Perspektive des Autors auf Zeitlichkeit und Narration bei Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin (auf diesem Kapitel aufbauend), s. Richard Herzog, *Temporality, Narrative Structure and Strategy in the Works of Two Nahua Scholars, Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Domingo de Chimalpahin*. In: Noémie Duhaut/Johannes Paulmann (Hg.), *Europe Across Boundaries*, Berlin 2022, S. 9–36.

³⁴⁷ Navarrete, *Traducción cultural*, 92.

als ursprüngliche Zeit, also als außersprachliches System von Zeitkonzepten oder Temporalitäten.³⁴⁸

1 Nahua-Zeitvorstellungen und ihr kolonialer Wandel

Traditionell wird mit Europäern meist ein lineares und mit Mesoamerikanern ein zyklisches Zeitverständnis in Verbindung gebracht. Demnach ist im Westen Veränderung kontinuierlich und kumulativ, aber nicht repetitiv. Bei linearer Zeit wird die Vergangenheit von der Gegenwart unterschieden, die wiederum anders als die Zukunft ist – aufbauend auf religiösen Ideen von Anfang und Ende, sowie während der Aufklärung zum Konzept des Fortschritts entwickelt.³⁴⁹ Dagegen verstanden Mesoamerikaner Ereignisse als Teil eines größeren, regelmäßig wiederkehrenden Musters. In zyklischem Verständnis verändert sich Zeit in realer, aber endlos repetitiver Weise. Tatsächlich jedoch kannten sowohl Spanier als auch Nahua verschiedene lineare und zirkuläre Temporalitäten, die in unterschiedlichen Kontexten zur Anwendung kamen. Allgemein dominierte lineare Zeit in Europa, doch war zirkuläre Zeit, wie auf anderen Weltteilen, über rituelle Zyklen verbreitet, etwa mit den Jahreszeiten in der Landwirtschaft.³⁵⁰

In seiner klassischen Studie zu historischer Zeit in Neuspanien hat Enrique Florescano die fundamentale Bedeutung der Vergangenheit und damit der Ursprungsmythen für mesoamerikanische Gesellschaften hervorgehoben. In Mexiko sei historische Erinnerung aus einem komplexen Prozess von Konfrontation, Unterdrückung, Bewahrung und Vergessen zwischen unterschiedlichen Gruppen hervorgegangen. Dabei hebt er den von der Eroberung ausgelösten fundamentalen Wandel von Erinnerung und Selbstverständnis der Nahua aufgrund der Dominanz europäischer Geschichtsschreibung hervor.³⁵¹ Neben diesem Wandel sind in der

³⁴⁸ Peter Schlobinski, Tempus und Temporalität. Zeit in den Sprachen der Welt. In: Unimagazin. Zeitschrift der Universität Hannover, 3–4 (2012), 20–23, https://www.uni-hannover.de/fileadmin/luh/content/alumni/unimagazin/2012_zeit/netz06_schlobinski.pdf, letzter Zugriff 8.05.2021.

³⁴⁹ Stephen Hawking, A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes, New York, NY 1988, 8–10; Eckhard Kessler, Zeitverständnisse in der Philosophie der Renaissance. In: Arndt Brendecke, Ralf-Peter Fuchs, Edith Koller (Hg.), Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit, Berlin [u. a.] 2007, 23–48, hier 23–26.

³⁵⁰ Ross Hassig, Time, History, and Belief in Aztec and Colonial Mexico, Austin, TX 2001, 1–2. Für eine detaillierte erkenntnistheoretische Untersuchung des Weltbildes der Mexica anhand ihrer Begriffe von Kausalität, Zeit und Raum s. a. Laura Ibarra García, Das Weltbild der Azteken. Entstehung und Begründung, Berlin 2016, besonders 160–86 zu den Zeitbegriffen.

³⁵¹ Florescano, Memory, Myth, 228–33.

Forschung aber auch Kontinuitäten vorkolonialer Verständnisse festgestellt worden – wie schon auf anderen Gebieten wie den eng mit Temporalitäten verbundenen Glaubensvorstellungen (siehe Kapitel III). So argumentiert Ross Hassig, dass bereits der spanische Sieg über die Mexica von den Nahuatl als lediglich eine weitere Eroberung in einer langen Reihe wiederkehrender Eroberer in ihrer Geschichte interpretiert wurde, die damit ein größeres zyklisches Muster vollzog. Diese Perspektive wurde auch von späteren Gelehrten wie Hernán Tezozomoc und Chimalpahin weitergetragen. Dies in klarem Kontrast zur linearen Sicht spanischer Chronisten, wonach das Ereignis einen einzigartigen Einschnitt darstellte, der Mexikos Geschichte für immer veränderte.³⁵² Zudem hat Matthew O’Hara kürzlich hervorgehoben, dass ein alleiniger zeitlicher Fokus auf die Vergangenheit hierbei zu kurz greift. Bereits in der Kolonialzeit wurde zukunftsorientiert gedacht und gehandelt, teils in katholischem Recht und Glauben begründet. Solche Formen des „*futuremaking*“ hat er bei mannigfaltigen Gruppen nachgewiesen, sie sind daher auch hier zu berücksichtigen.³⁵³ Diese unterschiedlichen Zeitbilder werden zunächst vorgestellt, angefangen mit deren Basis in prähispanischer Zeitrechnung, und daraufhin am Beispiel der beiden Autoren nachverfolgt.

Für das vorkoloniale Zentralmexiko lassen sich unter anderem religiös genutzte zyklische und stärker politisch eingebundene, teleologische Zeitkonzepte ausmachen. Die Nahuatl unterschieden zudem zwischen mythischen, zeitlich nicht verankerten Ereignissen und eindeutig datierter Zeit, die in jeweils unterschiedlichen Werken festgehalten wurden. Nahezu alle mesoamerikanischen Kalender, auch die der Nahuatl, weisen eine ähnliche Struktur auf, da sie auf an die 2000 Jahre alte gemeinsame Vorläufer zurückgehen.³⁵⁴ Das Nahuatl-Jahr des *xiuhpohualli* bestand aus 18 Monaten à 20 Tagen, denen die fünf ominösen *nemontemi* (oder „übrig gebliebenen Tage“) hinzugefügt wurden, um das Sonnenjahr mit 365 Tagen zu komplettieren. Es geht wahrscheinlich nicht auf Lunationen zurück, sondern auf das mesoamerikanische Zwanzigersystem. Dem Sonnenjahr kam allerdings hauptsächlich Bedeutung zu, um agrarische Ereignisse und festliche Aktivitäten zu bestimmen. Zur historischen Datierung fanden hingegen ausschließlich die rituellen Kalender Verwendung. Sie wurden in den Weissagungs-Almanachen dazu genutzt, das Schicksal von Personen anhand bestimmter Daten zu bestimmen und Ereignisse festzuhalten, und setzten sich aus 20 Tagesnamen zusammen, die als Hieroglyphen abgebildet und denen 13 Nummern vorangestellt waren.³⁵⁵ Aus der Kombination

³⁵² Hassig, *Time, History*, 1–2.

³⁵³ Matthew D. O’Hara, *The History of the Future in Colonial Mexico*, New Haven, CT 2018, 6–10.

³⁵⁴ Hassig, *Time, History*, 7–8.

³⁵⁵ Diese Nummern waren mit den 13 „Herren des Tages“ verbunden, Gottheiten, denen jeweils eigene Eigenschaften zukamen. Zu den 20 Tagen und 13 Nummern kam eine weitere Sequenz von 9 Zahlen,

der 20 Tagesnamen und 13 Nummern ergab sich, dass der *tonalpohualli* im Gegensatz zum *xiuhpohualli* aus nur 260 Tagen bestand, deren Kombinationen bekannt sein mussten, um die jeweils guten und schlechten Omen zu bestimmen. Um diese Omen für Geburten oder andere Tage, an denen wichtige spirituelle Handlungen ausgeführt, vorherzusagen, musste unter anderem das Wesen des Jahres in Betracht gezogen werden – die 52-Jahres-Zyklen der Nahua wurden in vier Gruppen à 13 Jahre unterteilt und jeweils mit einer der vier Himmelsrichtungen des Universums verbunden, denen wiederum bestimmte Bedeutungen zukamen. Die Weissager mussten räumliche Ausrichtung, Hieroglyphen, Jahresnummer, Wesen jeder Gruppe von 13 Tagen wie auch die Eigenschaft des Tages, der wiederum einem bestimmten Gott geweiht war, in ihre Überlegungen einbeziehen. Jeder Tag und jede zeitliche Einheit waren letztlich mit einer Gottheit verbunden, die sich stark auf das Wesen der Einheit auswirkte. Daher existierten neben den zeitlich fixierten Daten auch Daten, bei denen metaphorische Bedeutungen und Assoziationen überwogen. Ohne einen lang zurückliegenden Beginn oder ein Jahr Null war der Nahua-Kalender numerisch nicht festgesetzt, was eine endlose Folge sich wiederholender Zyklen zur Folge hatte.³⁵⁶

In der Kosmologie der Nahua-Völker schritt die Zeit durch vier (in manchen Erzählungen auch drei) Weltalter oder „Sonnen“ voran: Erde, Wind, Feuer und Wasser, gefolgt von der derzeitigen und letzten „Sonne der Bewegung“ (*Ollintonatiuh*). Jede Sonne endete mit Naturkatastrophen, welche die Auslöschung der Menschheit herbeiführten – so auch die aktuelle „Sonne der Bewegung“, deren Ende bereits vorausgesagt war.³⁵⁷ Besonders unter den Mexica kam Opfern, zur Erhaltung des Sonnengottes und Aufschiebung des Weltendes, eine zentrale Rolle zu. Vorkoloniale Kodizes vermitteln Einblicke in ein Verständnis der Vergangenheit, das jedoch von keinem Künstler ausdrücklich thematisiert wurde.

die den 9 „Herren der Nacht“ gewidmet waren. Auch ihnen kam eine signifikante Rolle in der Bestimmung der guten, schlechten und neutralen Omen zu, ihre kalendarische Funktion ist aber bis heute weitgehend ungeklärt, vgl. Hassig, ebd., 8–11; Ibarra García, Weltbild, 184–86.

³⁵⁶ León-Portilla, *Aztec Thought*, 21–22, 116–17; Boone, *Red and Black*, 39, 42; Florescano, *Memory, Myth*, 21–23. Genauer wurden der von *acatl* (Schilf) kontrollierten Jahresgruppe die Himmelsrichtung Osten sowie Fruchtbarkeit und Leben zugeteilt; den Jahren unter *Técpatl* (Flintstein) die dem Norden zugeschriebene Trockenheit samt Tod; denen unter *Calli* (Haus) kamen Niedergang und Abnahme zu, typisch für den Westen, wo die Sonne untergeht; und die Jahre unter *Tochtli* (Kaninchen) waren gen Süden orientiert und sollten gleichmütig sein. Innerhalb der Gruppe von 13 Jahren kamen darüber hinaus sowohl Jahren als auch Tagen bestimmte Bedeutungen zu, wobei die Zahlen 3, 7, 10, 11, 12 und 13 Glück, die Zahlen 4, 5, 6, 8 und 9 aber Unglück bringen sollten. Die 1 wurde als gleichmütig, die 2 als glücklos angesehen. Den 20 Zeichen des *tonalpohualli* waren weitere Bedeutungen inhärent, darunter kriegerische Neigungen, Hoffnung auf langes Leben, Trunkenheit und Gutmütigkeit, Vgl. León-Portilla, ebd., 117–18; Hassig, *Time, History*, 11–16.

³⁵⁷ León-Portilla, *Aztec Thought*, 6.

Aus den überlieferten Geschichten geht in jedem Fall hervor, dass für Nahua die Gegenwart direkt auf der Vergangenheit aufbaute: So stellt nach der kolonialen „Leyenda de los Soles“ die derzeitige Welt nur den letzten Abschnitt in einer historischen Abfolge dar. Auch die Legende vom Abstieg der Gottheit Quetzalcoatl in die Unterwelt Mictlan, aus der er Knochen von Vorfahren mitbrachte, die dann durch das Blut der Götter zum Leben erweckt wurden, zeigt, wie selbst die menschlichen Körper aus Vergangenen bestehen. Die zahlreichen Migrationsmythen verdeutlichen dieses Verhältnis einmal mehr, indem durch die beschwerlichen Wanderungen von weit entfernten mythischen Orten Autorität für die Herrschaft abgeleitet wurde.³⁵⁸ Außer den historischen Kodizes wurden von Nahua-Gelehrten auch Weissagungs-Almanache (*tonalpohualli*) und Sonnenkalender (*xiuhpohualli*) geführt, die komplizierte mathematische Berechnungen erforderten. Das Malen von Manuskripten „recorded the past, it preserved the prognosticatory guides that suggested the future, and it documented the many features of the present.“³⁵⁹

Die Bedeutung der Vierteilung des Kosmos und der Erde nach den vier Himmelsrichtungen hat sich bereits bei den politischen Strukturen der Nahua gezeigt. Die Ausrichtung des Universums an der Bewegung der Sonne verband Raum und Zeit, indem die vier Himmelsrichtungen mit den vier Jahreszeiten in Verbindung gebracht wurden. Dieser Zusammenhang wurde durch eine Vielzahl von Ritualen und Zeremonien verstärkt, wobei die räumliche Aufteilung des jeweiligen Territoriums und dessen Assoziation mit zeitlichen Einheiten hervorgehoben wurde – die geographisch-politische Ordnung der sozialen Organisation entsprach also der zyklischen Ordnung des religiösen Kalenders.³⁶⁰ Des Weiteren spielte dabei die Entwicklung der Geschichtsschreibung eine zentrale Rolle. So baute die Entstehung einer linearen chronologischen Aufzeichnung menschlicher Geschichte bei den Nahua zum einen auf der Perfektionierung der Piktographen und der astronomischen und kalendarischen Rechnungen auf, zum anderen auf der Entwicklung einer beständigen politischen Organisation und deren Institutionalisierung der Geschichtsschreibung. Die Möglichkeit, über das kalen-

³⁵⁸ Boone, Red and Black, 18, Florescano, Memory, Myth, 48–55; Boone zeigt anhand von Duráns Beschreibung einer Rückkehr von Gelehrten der Mexica in ihre legendäre Heimat Aztlán, dass in der Nahua-Vorstellungswelt Zeitreisen schwierig, aber möglich waren. So konnten die weisen Männer zwar Aztlán erreichen, wo Zeit langsamer verstrichen war als im Tal von Mexiko, von dort war es aber nicht jedem der Reisenden möglich zurückzukehren, vgl. Boone, Red and Black., 19.

³⁵⁹ Boone, ebd., 28, 8–10.

³⁶⁰ Florescano, Memory, Myth, 16–22; Ibarra García, Weltbild, 187–89. In diesem System ist jede Jahreszeit mit dem Kardinalpunkt verbunden, wenn sie mit einer Sonnenwende endet, weshalb Feiern zu den Sonnenwenden besondere rituelle Bedeutung zukam, s. Florescano, ebd., 18–19.

darische System historische Ereignisse festzuhalten, hing also von der Kontinuität der politischen Einheiten ab: den *altepetl*.³⁶¹ Hieran zeigt sich erneut, dass politische und zeitliche Organisation wie auch Glauben bei den Nahuatl nicht getrennt voneinander betrachtet werden können.

Laut Ross Hassig sind jedoch traditionelle Darstellungen von mesoamerikanischer Zeitrechnung als lediglich zyklisch problematisch: Die auf den ersten Blick festgelegt erscheinenden Kalenderdaten, darunter Geburtstage, die im Zusammenhang mit schlechten und guten Omen standen, wurden vielmehr oftmals von Herrschern, Eliten und anderen Individuen manipuliert, was eine zeitliche Dehnbarkeit zur Folge hatte. Wie und warum Kalender aufgesetzt wurden, war eine politische Entscheidung, welche die Gesellschaft mithilfe von institutioneller Verankerung strukturierte. Im Dreibund wurde weder eine aktive Integrationspolitik verfolgt noch versucht, soziale Praktiken und Glaubensvorstellungen auf tributpflichtige Staaten zu übertragen. Dies erklärt, weshalb Kalendern wichtige organisatorische und integrative Funktionen zukamen, indem sie unter anderem eine einheitliche Ausübung von religiösen Festlichkeiten der Mexica im Reich ermöglichten.³⁶²

Dem lässt sich hinzufügen, dass bereits Priester über ihre Bestimmung von Omen diesen entgegenwirken konnten: Wenn jemand an einem unglücklichen Tag geboren wurde, konnte der Tag der Namensgebung auf ein günstiges Datum gelegt werden, um das Schicksal des Kindes zu verbessern oder gar umzuwandeln. Auch durch persönliche Kontrolle und gutes Verhalten konnte einem schlechten Omen entgegengewirkt werden. Diese Beispiele verdeutlichen entgegen dem geläufigen Bild eines Fatalismus bei den Nahuatl, dass Individuen mithilfe der Zeitrechnung sowohl auf das eigene als auch auf fremde Schicksale Einfluss nehmen konnten.³⁶³ Auf die Bedeutung von Daten für die prophetische Tradition der Nahuatl wird in späteren Kapiteln zurückzukommen sein.

Eine eindeutige Unterscheidung zwischen zyklischer und linearer Zeit ist wie eingangs erwähnt nicht aufrechtzuerhalten, da beide Konzepte in unterschiedlichen Kontexten Verwendung fanden. Während Zeit im religiösen Kontext an sich zyklisch ist, hoben politische Ob-

³⁶¹ Florescano, ebd., 49–50.

³⁶² Dabei kam besonders der Zeremonie des Neuen Feuers (auch *xihuahmolpilli*, „Bindung der Jahre“) große Bedeutung zu, deren Datum von Herrschern der Mexica ebenfalls verlegt wurde. Da in Kalendern der Nahuatl ein Ausgangspunkt fehlt, dienten diese Feste dazu, zwei 52-Jahres-Zyklen zu verbinden, indem von einem heiligen Feuer aus in allen Haushalten des Reiches Feuer entzündet wurden. Darin zeigt sich erneut ein Anzeichen für lineare anstelle von zyklischer Zeit, vgl. Hassig, *Time, History*, 36–37, 72–80, 118–21.

³⁶³ León-Portilla, *Aztec Thought*, 118–20. Für eine Diskussion einzelner Omen, vgl. Ibarra García, *Weltbild*, 168–71.

rigkeiten lineare Aspekte von Zeit hervor: Beide Zeitverständnisse ergänzten sich. In Übereinstimmung mit dem zufälligeren Wesen politischer Ereignisse war es für jeden Herrscher wichtig, sich von seinem Vorgänger abzuheben. Die *tlatoque* wählten strategisch aus, welche Ereignisse von den Schreibern festgehalten wurden und weshalb.³⁶⁴ Der Zeitalter-Mythos erscheint ebenfalls realpolitisch begründet, da er von den Mexica zur Legitimation ihrer Expansion herangeführt wurde – die mit der letzten Sonne zusammenhängenden Blutopfer hatten wichtige integrative Funktionen und trieben zugleich die Militärkampagnen an. Außerdem unterstützten sich religiöse und politische Sphären gegenseitig: Politische Aktionen wurden geistlich legitimiert sowie Priester und Tempel direkt staatlich gefördert. Dabei ist eine Unterscheidung zwischen Mythos und Geschichte anhand der Beschreibung von Geschehnissen der Fünften Sonne festzumachen, in der göttliches Eingreifen (ausgenommen die Migrationslegende der Mexica) auf die datierte, aber zeitlich nicht verankerte rituelle Zeit beschränkt bleibt und in historischen Kodizes nicht auftaucht. Eine direkte Übertragung der europäischen Unterscheidung zwischen *logos* und *mythos* würde jedoch letztlich das komplexe Verhältnis zwischen zyklischer und linearer Zeit bei den Nahuatl verschleiern.³⁶⁵

Die kontextabhängige Nutzung von verschiedenen Zeitkonzepten wie auch zeitliche Elastizität und interpretatives Geschichtsverständnis stellten eine Vielzahl von Zugängen dar, die von den Nahuatl-Gelehrten in königlichem Auftrag angewandt wurden und in enger Verbindung zu politischer Entscheidungsfindung standen. Mit der Fortführung vorkolonialer Formen der Geschichtsschreibung ist zu erwarten, dass auch diese Zugänge in Neuspanien weitergetragen und angepasst wurden.

1.1 „Die Neue Welt ist das Ende der Welt“: Vorsehung und Millenarismus in Neuspanien

Mit Beginn der Kolonialisierung bestanden unterschiedlichste Auslegungen der Vergangenheit nebeneinander, von verschiedenen europäischen Akteuren vorgegeben: darunter die bereits vorgestellten Perspektiven von offiziellen spanischen Chronisten, Konquistadoren und Mönchen, die daher hier nicht erneut im Detail betrachtet werden.³⁶⁶ Dabei lieferte der Katholizismus das wohl dominante Modell zur Strukturierung von Zeit in Neuspanien.³⁶⁷ Bei dem Thema lassen sich jedoch zwei spezifische Einflüsse auf die beiden Nahuatl-Historiker

³⁶⁴ Hassig, *Time, History*, 61–62; Florescano, *Memory, Myth*, 39–41.

³⁶⁵ Hassig, *Time, History*, 111–12; Richter, *Geschichte*, 79.

³⁶⁶ Florescano, *Memory, Myth*, 230.

³⁶⁷ O'Hara, *Future*, 8–10.

hervorheben: das lineare Voranschreiten der Zeit der europäischen Chronistik und der zirkuläre Millenarismus der Franziskaner. Nach einem Überblick über die Ablösung der Nahua-Kalender wird diesen beiden Einflüssen daher beispielhaft nachgegangen.

In der Kolonialzeit führte neben dem Wandel von kulturellen Werten, politischen Strukturen und Historiographie auch die Einführung christlicher Zeitvorstellungen zu epistemologischen Umbrüchen. Dabei wurde die kalendarische Komplexität Mexikos nicht unmittelbar abgelöst, vielmehr entstand eine Situation zwischen Konfrontation und gleichzeitigen Zugeständnissen zwischen christlichem und Nahua-Kalender.³⁶⁸ Damit gingen massive kosmologische Veränderungen in Neuspanien einher: von der flachen Erdscheibe zur runden Welt; vom möglichen Weltende nach jedem 52-Jahres Zyklus zum einen sicheren Ende, der Parusie und Rettung der Gläubigen; von den mannigfaltigen, nicht fleischgewordenen Göttern zur Trinität und den Heiligen; und von den „Fünf Sonnen“ zu den verschiedenen Weltaltern der mittelalterlichen Gedankenwelt.³⁶⁹

Der christliche Kalender wurde nicht aufgrund technischer Überlegenheit übertragen, sondern vor allem aus religiösen aber auch aus politischen Beweggründen. Die rasche Verbreitung des christlichen Kalenders hängt besonders mit seiner zentralen Rolle im kirchlichen rituellen Zyklus zusammen, und dadurch mit dem Hauptziel der Auslöschung des Heidentums. Dieses wurde wiederum in Verbindung zum rituellen Zyklus der Nahua gesetzt, um christliche Lebensführung zu vermitteln. Da die regionale Koordination über die Kalender in spanischen Händen blieb, konnten zudem indigene Revolten zumindest bei den Nahua nur auf lokaler Ebene organisiert werden und blieben somit zersplittert.³⁷⁰ Dagegen gab es bei den Maya einige Aufstände, die über Kalender koordiniert werden konnten. Die zentrale Bedeutung der Zeitrechnung für die Spanier zeigt sich auch daran, dass die Kalenderbücher (*Reperitorios de los Tiempos*) – sowohl im Tal von Mexiko als auch in Yucatán – zu den ersten Übersetzungen gehörten, weil sie das christliche Weltbild vermittelten.³⁷¹

³⁶⁸ Der bis heute gültige gregorianische Kalender wurde 1582 von Gregor XIII eingeführt. Die Umsetzung dieser Bestimmungen, wie auch anderer chronologischer Neuerungen, verzögerte sich in Neuspanien, wo der gregorianische Kalender anfangs hauptsächlich zur Abstimmung von Ostern und anderen Festen Anwendung fand, vgl. Hassig, *Time, History*, 120–27.

³⁶⁹ Wie Hassig anmerkt, nahmen mittelalterliche Europäer die Welt in Weltaltern wahr, die einander abrupt und nicht sukzessive ablösten. Eine Parallele zu den „Fünf Sonnen“ bestehe darin, dass auch die Fünfte Sonne zu jedem Zeitpunkt enden konnte, allerdings bestehe innerhalb einer Sonne eine ewige Gegenwart, vgl. Hassig, *Time, History*, 188, FN 6.

³⁷⁰ Ebd., 137–39.

³⁷¹ Hanks, *Converting Words*, 61–74.

Diesen Entwicklungen kam der Zusammenbruch der politischen Kontrolle der Mexica zugute, womit kein vereinheitlichter Kalender mehr benötigt wurde. Hinzu kam die zunehmende Marginalisierung der indigenen Eliten im Lauf des 16. Jahrhunderts, welche die äußerst komplexen Kalender zuvor verstanden und verbreitet hatten. Da Uhren keine politische Funktion erfüllten, wurden sie anfangs nicht eingeführt, sodass die Zeitmessung uneinheitlich blieb; Kirchenglocken wurden aufgrund ihres religiösen Nutzens allerdings früh übernommen. Nach der Eroberung fand das indigene kalendarische System hauptsächlich im ländlichen Bereich zu rituellen, astrologischen und divinatorischen Anlässen Verwendung und büßte mit dem Rückgang der indigenen Priesterschaft und der Ersetzung durch den gregorianischen Kalender seine historischen und politischen Funktionen ein.³⁷² Indigene Chronisten nutzten dagegen in ihren Annalen weiterhin einheimische Jahresbezeichnungen, oft zusammen mit christlichen Daten. Daran lässt sich nicht mehr eine praktische, sondern vielmehr eine ideologische Fortführung des traditionellen kalendarischen Systems festmachen, wie unten auszuführen ist.

Über ihre Ausbildung und Hauptquellen waren die Nahua-Eliten stark von christlichen Lehren geprägt, deren Vorsehung, eschatologische Ideen und Millenarismus sich auf ihre Zeitbilder auswirkten. Diese Konzepte gründen in der jüdisch-christlichen Tradition und wurden von der spanischen Krone und den Franziskanern auf unterschiedliche Weise fortgeführt.³⁷³ Für deren Einfluss in Neuspanien ist ein Blick auf ihre europäischen Ursprünge hilfreich, die aufgrund ihrer Komplexität hier nur skizziert werden können.

Diesen Ideen lag generell eine theologische Vorstellung von Geschichte und Zeit zugrunde, wonach das Voranschreiten einer linearen Zeit auf Gott ausgerichtet war. Für die orthodoxe Kirche wurde die Vorsehung in der Inkarnation von Jesus offenbar – *das* Datum, das die Geschichte der Menschheit veränderte. Eine andere Ausrichtung wurde von Dissidenten und im Mittelalter von asketischen und mystischen Bewegungen getragen, die sich auf apokalyptische Prophezeiungen konzentrierten, wonach der zukünftige Messias auf Erden das Reich der Heiligen errichten sollte. Durch weltliche und kirchliche Institutionen und die Bettelorden kamen derlei aufeinander aufbauende und zugleich doch sehr divergente Ideen nach Neuspanien.³⁷⁴

Providentielle Zeit-Vorstellungen wurden bereits früh und prominent von spanischen Beamten und Chronisten in Bezug zur spanischen Expansion gesetzt. In Anknüpfung an den mittelalterlichen christlichen Universalismus³⁷⁵ konnte Mercurino Gattinara, Großkanzler Karls V., 1519 postulieren, Gott habe den jungen Herrscher über alle christlichen Könige und

³⁷² Hassig, *Time, History*, 141–52.

³⁷³ Florescano, *Memory, Myth*, 69.

³⁷⁴ Florescano, *Memory, Myth*, 69–75.

³⁷⁵ Zu den Ursprüngen dieses christlichen Universalismus, auf dem antik-römischen *Imperium Christianum* aufbauend, s. Pagden, *Lords*, 20–27.

Fürsten zum größten Kaiser seit Karl dem Großen erhoben, um die ganze Welt unter einem Hirten zu einen.³⁷⁶ Im Sinne dieser *Monarchia universalis*³⁷⁷ konnten die Ausweitung der Weltherrschaft und Ausbreitung des Glaubens sowie das Vorgehen Karls V. gegen das Osmanische Reich als Anzeichen für das Kommen eines millenaristischen Friedensreichs interpretiert werden.³⁷⁸ Die spanische Expansion eröffnete der Kirche zum ersten Mal die Möglichkeit, das Christentum in der ganzen Welt zu verbreiten und damit ihre universellen Ansprüche zu verwirklichen. Darin lag ein tiefes spanisches Bewusstsein der Auserwähltheit über alle anderen Staaten begründet: die Entdeckung vormals unbekannter Gebiete und die Bekehrung heidnischer Völker erschienen in Spanien als klares Zeichen dafür, dass Gott ihnen als auserwähltem Volk einen providentiellen Auftrag erteilt habe.³⁷⁹ Hernán Cortés' Kaplan, López de Gómara, macht diese providentielle Verbindung in der bekannten Widmung seiner Chronik an Karl explizit, in der die Geschichte als ewiger Kampf zwischen Christen und Heiden erscheint:

La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Nuevo Mundo. [...] Quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que los convirtieseles a su santa ley [...]. Comenzaron las conquistas de los indios acabadas la de moros, por que siempre guerreasen españoles contra infieles.³⁸⁰

³⁷⁶ Brendecke, *Non sufficit orbis*, 238.

³⁷⁷ Arndt Brendecke sieht den Begriff der *Monarchia universalis* als Instrument kaiserlicher Propaganda an und weist darauf hin, dass sich neben der positiven auch eine negative Lesart der Universalmonarchie ausbildete. Theoretische Einwände, unter anderem von Erasmus und Francisco de Vitoria, fielen mit einer politischen Ablehnung der Mächte zusammen, die sich dieser Universalmonarchie unterordnen sollten, wodurch jener zum Kampfbegriff avancierte, vgl. Brendecke, ebd., 238–39.

³⁷⁸ Ebd., 237–38.

³⁷⁹ Florescano, *Memory, Myth*, 76–77; John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, CA 1970, 20–25.

³⁸⁰ „Die Entdeckung Amerikas ist die größte Sache seit der Schöpfung und abgesehen von der Fleischwerdung und des Todes ihres Schöpfers, und deshalb wird sie als Neue Welt bezeichnet. [...] Gott wollte, dass Amerika in unseren Zeiten und durch Eure Vasallen entdeckt wurde, damit Ihr es seinem heiligen Gesetz unterwerft [...]. Die Eroberungsfeldzüge gegen die Indios begannen, als die gegen die Mauren abgeschlossen waren, weil die Spanier immer gegen die Ungläubigen kämpften“, Francisco López de Gómara/Jorge Gurría Lacroix (Hg.), *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas 1979, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-general-de-las-indias—0/html/>, letzter Zugriff 10.04.2021, 42; übers. nach Brendecke, *Chronist Amerikas*, 243.

Wie sich im vorigen Kapitel gezeigt hat, diente diese in der Vorsehung begründete Sicht als legitimatorisches Prinzip spanischer Macht in Neuspanien, mit „Zivilisierung“ und Bekehrung als Grundlagen des kolonialen Paktes. Christliche Geschichts- und Zeitverständnisse wurde hiermit dezidiert in den Dienst des spanischen Kolonialismus gestellt. Diese Perspektive reduzierte zugleich die amerikanische Natur und ihre Einwohner zur Kulisse für spanische Aktionen. Die Geschichtsschreibung der Konquistadoren und Chronisten hob die Figur des Spaniers als Akteurs der Geschichte hervor; die Kolonialisierten wurden zu passiven Rezipienten der Handlung. Nahuatl-Autoren wichen in diesem zentralen Punkt entschieden von europäischen Schriftstellern ab. Dagegen übernahmen sie grundlegende Themen und Strukturen teils aus der Amerika-Chronistik, darunter die politische Auslegung des providenziellen Geschichtsverständnisses, das sich bei Konquistadoren wie auch bei religiösen Autoren wiederfindet.³⁸¹ Neben in der Vorsehung begründeten zeitlichen Vorstellungen gewannen im kolonialen Mexiko auch auf eine begrenzte Zukunft ausgerichtete, apokalyptische Auffassungen an Bedeutung.

Laut Thomas Kaufmann gehört die Gewissheit einer Begrenztheit der Zeit dieser Welt zu den Kerngehalten der jüdisch-christlichen Tradition. Apokalyptisches Denken habe das Christentum seit der Zeit der Alten Kirche begleitet, besonders über den Donatismus, und während des Mittelalters durch die Kreuzzugsbewegung und die Prophetien Joachim von Fiore (spätes 12. Jahrhundert), im späten Mittelalter durch den Taborismus. Die Rede von Apokalyptik im Sinne einer großen Erzählung drohe laut Kaufmann jedoch wesentliche Elemente der Epoche auszublenden – eschatologische Lehren wurden vielmehr aufgrund bestimmter Anlässe aktualisiert, ihnen wohnte historische Dynamik inne. Mit der Vier-Reiche-Lehre (drei Reiche bei von Fiore) blieb ein dezidiert apokalyptisch geprägtes Denkmodell als Grundform universalhistorischer Deutung bis in das 16. Jahrhundert zunächst ohne substantielle Bestreitung präsent.³⁸²

Im frühen 16. Jahrhundert wurden verschiedene Ereignisse als Anzeichen für das Jüngste Gericht gedeutet: Der Sieg des messianischen Weltherrschers über seine Feinde wurde wie

³⁸¹ Florescano, *Memory, Myth*, 79–81.

³⁸² Von Fiorens Lehren enthielten sehr subversive Elemente, darunter die Ablösung der Kirche durch ein monastisches Reich der Heiligen im letzten Zeitalter, welches laut ihm nur von einem religiösen und armen Mönchsorden gegründet werden konnte. S. Thomas Kaufmann, *Apokalyptische Deutung und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts*. In: Brendecke/Fuchs et al., *Autorität der Zeit*, 411–454, hier 411–15; Florescano, *Memory, Myth*, 74–76.

bereits dargestellt mit Karl V. sowie der spanischen „Reconquista“ und der Eroberung Amerikas gleichgesetzt, Luther als Inkarnation des Antichristen identifiziert.³⁸³ Vor diesem Hintergrund stellt für Reinhart Koselleck „die Geschichte der Christenheit ... bis in das 16. Jahrhundert ... eine ständige Erwartung der Letztzeit einerseits und der dauernden Verzögerungen des Weltendes andererseits“³⁸⁴ dar – das eschatologische Zeitverständnis war bis zur Reformation konstitutiv für Orden und Kirche und blieb auch in reformatorischen Lehren relevant.³⁸⁵

Eine besondere Rolle bei der Ausbreitung von eschatologischem Gedankengut kam in Spanischamerika wiederum den Franziskanern zu. Deren rigoristischer Zweig nahm den Joachimismus als Doktrin an, und damit Joachim von Fiorens Ideal einer monastischen Kirche wie auch seine eschatologischen Ideen vom bevorstehenden Millennium. Besonders die spirituellen Franziskaner adaptierten und verbreiteten von Fiorens Lehren ab der Mitte des 13. Jahrhunderts und verhalfen ihnen damit zu wachsendem Einfluss, wobei Franz von Assisi teils als Messias ausgemacht wurde. Die Lehren wurden in Zentralmexiko mit der Ankunft der ersten Franziskaner neu ausgelegt, die hauptsächlich von den früheren spirituellen Franziskanern beeinflussten Observanten angehörten. Damit einher gingen die bereits dargestellten Hoffnungen der Mönche, das vorbestimmte Land gefunden zu haben, um das monastische Ideal verwirklichen zu können. Die Einheimischen wurden eingangs als „unschuldige Kinder“ und damit als ideales Mittel zur Errichtung des Himmelreichs aufgefasst.³⁸⁶

Diese Interpretation wurde erneut besonders klar von Gerónimo de Mendieta formuliert.³⁸⁷ Auf der Vier-Reiche-Lehre und auf von Fiore aufbauend teilte er die Geschichte Neuspanien in vier Phasen ein. Die erste, prähispanische Etappe war demnach die ägyptische Gefangenschaft der Nahua, geprägt von Sklaverei und Götzendienst. Daraus wurden sie von Cortés – dem neuen Moses – befreit und in das gelobte Land der Kirche geführt. Die zweite Phase

³⁸³ Hinz, *Hispanisierung*, 273, Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, 20.

³⁸⁴ Koselleck, *ebd.*, 20.

³⁸⁵ *Ebd.*, 22–23; Kaufmann, *Apokalyptische Deutung*, 411–14.

³⁸⁶ Florescano, *Memory, Myth*, 75–77; Phelan, *Millennial Kingdom*, 18–19. In Spanien gehörten besonders viele Mönche den Observanten an. Zugleich kamen die meisten neuspanischen Franziskaner aus einer Region in Extremadura, wo wenige Jahre zuvor Reformen unternommen worden waren: unter dem Einfluss von Juan de Guadalupe gewannen Lehren der spirituellen Franziskaner und damit von Joachim von Fiore an Bedeutung, s. Baudot, *Utopia*, 79–83.

³⁸⁷ Phelan hebt ähnliche apokalyptische Ideen wie bei Mendieta bereits bei Christopher Kolumbus hervor, die aus einem unvollendeten Brief an die Krone (1501/1502) hervorgehen und zumindest teils auf den Einfluss franziskanischer Lehren zurückgingen. Dabei seien Kolumbus' mystische Ideen auf ihn selbst als Messias ausgerichtet und weitaus weniger klar ausgearbeitet als Mendieta's Modell; s. Phelan, *Millennial Kingdom*, 19–28.

dauerte von 1524 bis 1564, also von der Ankunft der zwölf Franziskaner bis zum Tod des Vizekönigs Velasco. Dieses „goldene Zeitalter“ der indianischen Kirche und der Regierung wurde von Cortés, dem Vizekönig und Karl V. entscheidend unterstützt. Die dritte Phase von 1564–1596 setzte Mendieta als Zeit des Verfalls der indianischen Kirche mit der babylonischen Gefangenschaft gleich. In diese Zeit fielen die wachsende Dezimierung der indigenen Bevölkerung wie auch die zunehmende politische Marginalisierung der Franziskaner (siehe Kapitel III). Diese Phase, die biblische Zeit der Katastrophen, leitet das vierte Zeitalter der Apokalypse ein (das dritte Zeitalter bei Joachim de Fiore), für dessen Beginn der Mönch betete. Diese eschatologische Botschaft war fundamental für das radikale soziale und religiöse Projekt der neuspanischen Franziskaner: die Existenz vormals unbekannter Regionen mit riesigen heidnischen Bevölkerungen war für sie ein Zeichen für das bevorstehende Weltende. Den Glauben an die vier Zeitalter brachte Mendieta prägnant auf den Punkt: „die Neue Welt ist das Ende der Welt.“³⁸⁸ Wie sich gezeigt hat wurde seine Analogie zwischen biblischer und mesoamerikanischer Geschichte vom Franziskaner Juan de Torquemada in der Folge weiter ausgearbeitet.

Wie Georges Baudot nachgezeichnet hat, versuchten die frühen Franziskaner zugleich, die prähispanische Geschichte innerhalb der biblischen Universalgeschichte zu verorten. Anstelle der verbreiteten Theorie einer jüdischen Abstammung der Indigenen zogen sie dafür die Endzeit heran – um zusammen mit den Einheimischen das Tausendjährige Königreich der Apokalypse zu errichten. Diese Verortung war neben den Bekehrungen ein weiterer Grund für ihre gründliche Erforschung der Nahua-Geschichte, die sie mit der Bibel abzugleichen versuchten. Zum einen muss festgehalten werden, dass es den Franziskanern dabei grundsätzlich um die Ausmerzung indigener Kultur ging. Zum anderen schrieben sie den Indigenen auf zu der Zeit sehr außergewöhnliche Weise eine zentrale Rolle in der Menschheitsgeschichte und letztlich für die Zukunft der Menschheit zu. Die Nahua wurden in dieser Perspektive zu Akteuren der Geschichte, in klarem Kontrast zu den Texten der Konquistadoren und kirchlicher Autoren.³⁸⁹

In umgekehrter Perspektive erhielten die einheimischen Eliten von den Mönchen die Mittel, um ihre eigene Geschichte zu verschriftlichen und dadurch weiterzutragen.³⁹⁰ Die zyklischen Vorstellungen von Erschaffung und Zerstörung des Kosmos, so zentral für die Nahua-Kosmologie, wurden zudem in der Kolonialzeit als messianische und apokalyptische Ideen wiedergeboren. Zahlreiche Parallelen zu eschatologischen Ideen der Europäer vereinfachten

³⁸⁸ Baudot, *Utopía*, 85–87; van der Bey/Kaufmann, *Franziskanische Dokumente*, 376–84.

³⁸⁹ Baudot, *Utopía*, xv–xvi.

³⁹⁰ Rabasa, *Elsewheres*, 89.

wiederum deren Aufnahme durch die Nahuas:³⁹¹ darunter die zentrale Rolle von Prophezeiungen; das Ende dieser Welt und der Anbruch einer neuen Welt; sowie die europäische Vier-Reiche-Lehre und die mesoamerikanischen vier Sonnen. Erneut förderten Ähnlichkeiten zwischen beiden Gesellschaften die transkulturelle Übernahme von Ideen wie auch von zeitlichen Strukturen.

2 Temporalität bei Alva Ixtlilxochitl

In Fernando de Alva Ixtlilxochitls Werken sind jeweils unterschiedliche Temporalitäten auszumachen, in seiner doppelten Verwurzelung in europäischen und Nahuas-Traditionen begründet. Zunächst fällt der Einfluss europäischer Chronistik ins Auge, da seine Werke allgemein ebenfalls den Taten von Herrschern und Adligen folgen, in vorkolonialer Zeit und in der Eroberungszeit.³⁹² Doch einerseits folgten auch die *xiuhpohualli* der Nahuas wie beschrieben einem ähnlichen Muster. Andererseits wechselt Alva Ixtlilxochitl bei seiner Beschreibung der spanischen Eroberungskriege zu spanischen Quellen, was sich klar auf seine Narration auswirkt: seine wenigen Schriften zur frühen Kolonialzeit lesen sich deutlich anders als der Großteil seiner Schriften zur Acolhua-Geschichte, die auf indigenen Quellen beruhen.

Die Struktur von Alva Ixtlilxochitls Arbeiten lässt sich nach drei Typen unterscheiden: die unterschiedlichen kürzeren Werke zur prähispanischen Geschichte, deren lineare Struktur an die Nahuas-Annalen erinnert; das *Compendio histórico*, sein einziges Werk nur zur Eroberung und frühen Kolonialzeit; und schließlich die umfangreiche *Historia de la nación chichimeca* (im folgenden „*Historia*“), die Acolhua-Geschichte und Eroberungszeit und damit europäische und indigene Quellen umfasst. Darüber hinaus sind hinter der chronologischen Darstellung der Taten von Herrschern Verweise auf Nahuas-Glauben und auf zyklische Zeitverständnisse auszumachen. Alva Ixtlilxochitls Erzählstruktur einschließlich sich überlappender Zeitebenen lässt sich im Folgenden besonders klar anhand der Einleitung seines Magnum Opus erläutern, der *Historia*. Die *Historia* bildet als seine ausgereifteste Arbeit den Hauptfokus dieses Unterkapitels. In den folgenden Kapiteln wird die Struktur seiner Werke darauf aufbauend weiter analysiert.

³⁹¹ Florescano, *Memory, Myth*, 28.

³⁹² Richter, *Geschichte*, 87–88.

Im Gegensatz zu kastilischen Chroniken wie der *Primera crónica*, die mit der Genesis einsetzt,³⁹³ beginnt Alva Ixtlilxochitl seine *Historia* mit der weit verbreiteten Weltentstehungserzählung der Nahuatl und schreibt den Beginn der Zeit einer Nahuatl-Gottheit zu. Zudem wird die Gegenwart direkt mit der Geschichte der Sonnen verbunden, da das vierte Zeitalter (die Feuer-Sonne) bis zum Ende der Epoche, und damit bis heute, bestehen soll. Zugleich werden diejenigen mythologischen Elemente abgewandelt und ausgeblendet, die besonders stark an einheimische Glaubensvorstellungen erinnern und sich schwer mit christlichen Auffassungen vereinbaren lassen. Diese Selbstzensur war aufgrund der Verfolgung und Zerstörung von Schriften zum indigenen Glauben unerlässlich. Ein weiterer christlicher Einfluss zeigt sich darin, dass bei Alva Ixtlilxochitl der Beginn der vierten Sonne und damit der Übergang von zyklischer zu linearer Zeit mit der Geburt Christi verbunden wird. Neben diesem Beginn von Welt und Zeit setzt im ersten Kapitel der *Historia* zudem eine zentrale Prophezeiung ein.

Eine Verwendung einheimischer historiographischer Traditionen fällt im ersten Abschnitt der *Historia* auf. Dort wird die Weltentstehung auf *Teotloquenahuatlque Tlachihualcípall Nemoani Ilhuicahua Tlatcpaquel* zurückgeführt, dessen Namen Alva Ixtlilxochitl als „el dios universal de todas las cosas, creador de ellas y a cuyo voluntad viven todas las criaturas, señor del cielo y de la tierra, etc.“³⁹⁴ übersetzt. Nach der Schöpfung der Welt erschuf diese Gottheit „a los primeros padres de los hombres, de donde procedieron todos los demás.“³⁹⁵ Einerseits erinnert die Passage an die christliche Erschaffung von Welt und Menschen durch eine Gottheit. Mit dem „universellen Gott“ und „Herr des Himmels und der Erde“ verwendet Alva Ixtlilxochitl – für europäische Leser eindeutig – Bezeichnungen für den monotheistischen christlichen Gott. Andererseits zeigen sich in Namen und Eigenschaften auch Parallelen zur obersten Nahuatl-Gottheit *In Tlaquel in Nahuatlque*, ein *difrasismo*, der sich als „Lord of the Close Vicinity“³⁹⁶ oder auch „el que está junto a todo, y junto al cual está todo“³⁹⁷ übersetzen lässt – laut León-Portilla ein aktives Prinzip, das dem Universum nach dem Beginn jeder Epoche eine neue Grundlage verschafft.

³⁹³ Alfonso X./Ramón Menéndez Pidal (Hg.), *Primera crónica general: estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV.* en 1289, Madrid 1906, fol. 4.

³⁹⁴ „...universaler Gott und Schöpfer aller Dinge, nach dessen Willen alle Wesen leben, Herr von Himmel und Hölle, etc.“, Alva Ixtlilxochitl, *Historia*, 19.

³⁹⁵ „... die ersten Eltern der Menschen, von denen alle Übrigen abstammen“, ebd.

³⁹⁶ León-Portilla, *Aztec Thought*, 91.

³⁹⁷ „... jener der nahe bei allem ist, nahe bei dem alles ist“, Garibay, *Literatura Nahuatl*, 408. Es handelt sich bei dieser Nahuatl-Formulierung um einen *difrasismo*.

Unter den verschiedenen Beinamen des Schöpfergottes finden sich der von Alva Ixtlilxochitl genannte „Herr der Schöpfung“, aber auch Synonyme für die Gottheiten Tetzcatlipoca³⁹⁸ und Ometeotl, die von den Nahuatl ausaustauschbar für *In Tloque in Nahuaque* benutzt wurden und die er in seiner spanischen Übersetzung der Namen unterschlägt.³⁹⁹ Die Schöpfung der ersten Menschen wird zudem in ihrer ältesten überlieferten Version in der „*Historia de los mexicanos por sus pinturas*“ (aus den 1530er Jahren) auf göttliches Eingreifen zurückgeführt.⁴⁰⁰ Zudem kamen generell Ursprungsmythen im Selbstverständnis der Nahuatl wie beschrieben eine ganz zentrale Rolle zu. Demnach lassen sich Anklänge von Alva Ixtlilxochitls Schöpfungsgeschichte in indigener und christlicher Tradition finden, auch wenn sie bei ihm eindeutig mit der Nahuatl-Schöpfungsgottheit identifiziert wird.

Auf die Schöpfung folgt in der *Historia* die Legende der Vier Sonnen (oder vier Zeitalter). Zum Vergleich bietet sich hier die *Leyenda de los Soles* von 1558 an, von den mehr als zehn erhaltenen Chroniken und Annalen die kompletteste und vermutlich älteste Version der Erzählung, da sie auf einen mündlichen Kommentar für ein indigenes Manuskript zurückgeht. Zudem war eine Version der *Leyenda* im von Alva Ixtlilxochitl weitergegebenen Archiv enthalten, er war also mit ihr vertraut.⁴⁰¹ Auf den ersten Blick fallen mehrere Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten ins Auge: In veränderter Reihenfolge finden sich die Sonnen des Wassers, der Luft und des Feuers wieder, die mit den jeweils passenden Katastrophen (Fluten, Winden und Feuerstürmen) enden. Alva Ixtlilxochitl vermerkt allerdings bei der Sonne der Luft, dass die überlebenden Menschen vom Wind zu ihnen gebrachte Affen gefunden hätten, worauf die „*fábula tan mentada*“⁴⁰² über Verwandlungen von Menschen in Affen zurückzuführen sei. Dagegen verwandeln sich in der *Leyenda* am Ende von drei der vier untergegan-

³⁹⁸ Toltekische und Mexica-Gottheit, Herr von Himmel und Erde (diese Bezeichnung erwähnt Alva Ixtlilxochitl hier), Lebensquelle, sowie Stadt-Gott von Tezcoco, der unter anderem mit Opfern und Weissagungen in Verbindungen gebracht wird.

³⁹⁹ Für diese und folgende Übersetzungen aus dem Nahuatl, sowie für Erläuterungen zur Nahuatl-Glaubenswelt bedanke ich mich bei Sylvie Peperstraete (Brüssel).

⁴⁰⁰ León-Portilla, *Aztec Thought*, 91–93, 105–06; Leisa Kauffmann, *Figures of Time and Tribute: The Trace of the Colonial Subaltern in Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Historia de la nación chichimeca*. In: *The Global South*, 4 (2010) 1, 31–47, hier 38–39. Nach dieser Schöpfungserzählung schenken die vier Söhne des ersten Götterpaares Ometecuhtli-Omecihuatl einer Frau und einem Mann Leben und befahlen ihnen zu arbeiten und Kinder in die Welt zu setzen, vgl. León-Portilla, *Aztec Thought*.

⁴⁰¹ José Rabasa, *Voice in Alva Ixtlilxochitl's Historical Writings*. In: Brokaw/Lee (Hg.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl*, 179–208, hier 192.

⁴⁰² „... so gelogene Fabel“, Alva Ixtlilxochitl, *Historia*, 19.

genen Zeitalter die verschwindenden Menschen in eine Tierart (zuerst in Affen, dann in Trutzhähne und schließlich in Fische).⁴⁰³ Auffällig sind zudem die sehr genauen Zeitangaben in der *Leyenda*, wo der Beginn der ersten Sonne vor 2513 Jahren festgehalten wird, sowie das Fortbestehen drei vergangener Sonnen (ausgenommen die Wind-Sonne) von 676, 312 und erneut 676 Jahren; hinzu kommen die mesoamerikanischen Daten für Jahr und Tag nach dem Sonnenkalender und für das astrologische Zeichen nach dem Weissagungs-Almanach zum Ende der jeweiligen Sonnen.⁴⁰⁴

Demgegenüber fallen Alva Ixtlilxochitls Datierungen in seiner Chronik sehr ungenau aus, er gibt allein die Namen der Sonnen auf Nahuatl an.⁴⁰⁵ In seiner *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España* (ca. 1601) nennt er genauere Nahua-Daten für die Epochen und ihre Untergänge, daher können wir davon ausgehen, dass es sich in der *Historia* nicht um unwissentliche, sondern um gewollte Auslassungen des prähispanischen chronologischen Systems handelt. Zudem gibt er in der *Sumaria relación* an, dass von den Tolteken, wie in den anderen Ländern der Erde auch, über die Menschen viele Legenden (*fábulas*) erzählt worden seien, die er der Kürze halber auslassen würde.⁴⁰⁶ Zu dieser Aussage passt

⁴⁰³ Auch der Name eines Zeitalters weicht ab, die Sonne der Erde bei Alva Ixtlilxochitl und die Sonne *Ocelotonatiuh* („4-Tiger“) in der *Leyenda* – was freilich aufgrund der vielen Abweichungen zwischen den verschiedenen Versionen des Mythos nicht überrascht. Für eine graphische und tabellarische Gegenüberstellung verschiedener Versionen und ihrer Unterschiede, darunter aus der *Historia de los mexicanos por sus pinturas* und dem *Popol Vuh*, vgl. Enrique Florescano, Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: el mito de la creación del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán), y Quetzalcóatl, el creador de estados y dinastías. In: *Historia Mexicana*, 52 (2002) 2, 309–359, hier 318–323.

⁴⁰⁴ Für León-Portilla bedeutet diese klare Unterscheidung zwischen beiden Kalendern, dass „even when the dialectic of the evolution of the Suns is wrapped in myths, the tale follows a careful chronology. This presupposes a rational and systematic way of thinking.“ Vgl. León-Portilla, *Aztec Thought*, 40.

⁴⁰⁵ Alva Ixtlilxochitl, *Historia*, 19–21; León-Portilla, *Aztec Thought*, 37–39. Bei Alva Ixtlilxochitl heißt die erste Sonne des Wassers (*Sol de agua*) auf Nahuatl *Atonatiuh*, die folgende Sonne der Erde *Tlalchitonatiuh*, die dritte Sonne der Luft *Ecatonatiuh* und die aktuelle Sonne des Feuers *Tletonatiuh*, s. Alva Ixtlilxochitl, ebd. Die Namen finden sich in leicht abgewandelter Form in einer Nahua-Fassung der *Leyenda de los Soles* wieder, vgl. <http://mexica.ohui.net/textos/1/>, letzter Zugriff 22.05.2021.

⁴⁰⁶ Für die Weltentstehung gibt Alva Ixtlilxochitl in der *Sumaria relación* das Jahr *ce tecpatl* und als Dauer 1716 Jahre an, die zweite Epoche wird nach 1715 Jahren zerstört, die dritte nach 158 Jahren erneut in einem Jahr *ce tecpatl*, und die vierte nach 270 Jahren in *ce calli*. Es ist also von weitaus längeren Zeiträumen die Rede als in der *leyenda*, und die Daten sind weniger genau, allerdings werden im Gegensatz zu dieser verschiedene andere Daten (darunter das einer Sonnenfinsternis) angegeben, s. *Obras historicas*, 11–15.

Fernando Alva Ixtlilxochitls Erklärung in der *Historia* einer der in der *Leyenda* häufig vorkommenden Darstellungen von Therianthropie, einem zentralen Bestandteil der Glaubenswelt der Nahuas, auf den Spaniern zugängliche, rationale Weise.⁴⁰⁷

Alva Ixtlilxochitls Erzählung der Sonnen ist nicht die einzige, welche die fünfte Sonne – die Sonne der Bewegung – nicht erwähnt. Die von Sahagún wiedergegebene Entstehung dieser Sonne wird auf das Opfer von zwei Göttern in Teotihuacan zurückgeführt, von denen einer, Nanahuatzin, als Sonne wiedergeboren wurde. Um die Sonne zu erhalten, opferten sich die anderen Götter, worauf der rituelle Zweck der Menschenopfer zurückzuführen ist; zugleich gewährleisteten die Opfer die Fortführung allen Lebens.⁴⁰⁸ Die Beschränkung auf vier Epochen kann somit auf Alva Ixtlilxochitls Quellen zurückgehen. Mit Blick auf spanische Zensur erscheint dies zugleich als Versuch, die mythische Erklärung für Menschenopfer auszulassen – das von den Spaniern vermutlich am heftigsten abgelehnte Nahuas-Ritual. Dafür spricht auch, dass Alva Ixtlilxochitl an späterer Stelle ausführlich Menschenopfer diskutiert, worauf in der Folge genauer eingegangen wird.

Innerhalb dieser Legende der Vier Sonnen beschreibt Alva Ixtlilxochitl eine Prophezeiung, die er im Lauf der *Historia* mehrmals wieder aufgreifen wird. Sie ist für seine zeitliche Struktur wichtig, da sie der Chronik eine weitere zyklische Ebene hinzufügt. Laut Alva Ixtlilxochitl kamen in der Dritten Epoche die „*ulmecas y xicalancas*“ mit Booten aus dem Osten und siedelten sich in Mittelamerika (bei Potonchan) an.⁴⁰⁹ Ihnen erschien ein tugendhafter Weiser, weiß und bärtig, genannt Quetzalcoatl, oder Huemac („der mit der großen oder mächtigen Hand“), „enseñandoles por obras y palabras el camino de la virtud y evitándoles los vicios y pecados,

⁴⁰⁷ Mythologisch oder spirituell aufgeladenes Konzept, das die Verwandlung eines Menschen in ein Tier oder in ein Wesen, das menschliche und tierische Eigenschaften besitzt, bezeichnet. Die Fähigkeit zur Tieranthropie wurde besonders Nahua-Priestern nachgesagt, und das Konzept wirkte in der Kolonialzeit weiter fort, vgl. Boone, *Red and Black*, 19. So war in der Zeit des Erzählers der kolonialen *leyenda* die Vorstellung noch verbreitet, dass Truthähne die Nachkommen von Menschen der Dritten Sonne seien, vgl. León-Portilla, *Aztec Thought*, 42.

⁴⁰⁸ León-Portilla, *Aztec Thought*, 43–45. Die in der *Historia* dargelegte Version der Schöpfung unterschlägt wegen der Auslassung der Fünften Sonne zudem den erwähnten Mythos von Quetzalcoatl's Erschaffung der Menschen nach dem Ende der Vierten Sonne aus Knochen, die er aus der Unterwelt *Mictlan* mitbrachte und durch Blut der Götter zum Leben erweckte.

⁴⁰⁹ Alva Ixtlilxochitl, *Historia*, 19. Bei Alva Ixtlilxochitl „*de la parte de oriente*“, in der ursprünglichen lateinischen Bedeutung des Wortes.

dando leyes y buena doctrina“.⁴¹⁰ Als Erster errichtete und verehrte er das Kreuz „*Quiahutzteotlchicahualiztéotl*“ (auch als „*Tonacaquáhuitl*“ bekannt), vom Autor als „dios de las lluvias y de la salud y árbol del sustento o de la vida“ übersetzt.⁴¹¹

Nachdem der Weise ohne großen Erfolg seine Lehren verbreitet hatte, kehrte er gen Osten zurück, woher er gekommen war. Zum Abschied verkündete er seine Rückkehr in einem Jahr, das wie das Jahr seiner Ankunft unter dem Zeichen *ce acatl* stehen würde, „y entonces su doctrina sería recibida y sus hijos serían señores y poseerían la tierra, y [...] ellos y sus descendientes pasarían muchas calamidades y persecuciones.“⁴¹² Wenige Tage nach seinem Aufbruch begann das Ende der dritten Epoche mit der Zerstörung des Turms von Cholula, der wie ein zweiter Turm von Babel und mit ähnlichen Absichten errichtet worden sei. Die Überlebenden erbauten Quetzalcoatl als Gott des Windes einen Tempel, da sie ihm den Untergang der dritten Sonne durch Winde zuschrieben. All dies ereignete sich wenige Jahre nach Christus' Inkarnation.⁴¹³

Mehrere Aspekte fallen ins Auge: zunächst die Herkunft sowohl der *olmeca-xicalancas* als auch Quetzalcoatls aus dem Orient. Tatsächlich sahen sich die Mexica in der Nachfolge ihrer frühesten Vorfahren, die aus dem Osten kamen. Dennoch fällt die erneute Betonung dieser Herkunft bei Quetzalcoatl auf, die so nur bei Fernando de Alva Ixtlilxochitl auftaucht und zusammen mit seiner physischen Beschreibung und dem Datum nach der Inkarnation eine Identifikation mit dem Apostel Thomas nahelegt.⁴¹⁴ Quetzalcoatls Predigten wie auch die Aufstellung eines Kreuzes verstärken den Bezug zum christlichen Heiligen. Diese Analogie wurde von früheren Mönchen nur angedeutet, die erste explizite Beschreibung von Quetzalcoatl als Apostel findet sich beim Dominikaner Diego Durán. Es ist daher wahrscheinlich, dass Alva Ixtlilxochitl die Legende von Thomas' Auftreten in Amerika bekannt war, auf die er seine Interpretation des mesoamerikanischen Herrschers aufbauen konnte.⁴¹⁵

Die Bezeichnung des Kreuzes als Baum der Nahrung und des Lebens legt wiederum auch eine Identifizierung mit dem kosmischen Baum nahe (in Tlaxcala als *tonaca cuauitl*, „der

⁴¹⁰ „... der ihnen mit Taten und Worten den Weg der Tugend beibrachte, und die Vermeidung von Lastern und Sünden, und ihnen Gesetze und gute Lehren brachte“, ebd., 20.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² „... und dann würde seine Lehre empfangen und seine Söhne Herrscher werden und die Erde besitzen, und sie [die Einheimischen] und ihre Nachkommen würden viele Katastrophen und Verfolgungen erleiden“, Alva Ixtlilxochitl, *Historia*, 20.

⁴¹³ Ebd., 20–21; Rabasa, *Voice*, 192–93.

⁴¹⁴ Annegret Richter, ¿Historia universal vs. Historia local? Estrategias transculturales en la obra historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. In: René Ceballos (Hg.), *Passagen. Hybridity, transmedialité, transculturalidad*, Hildesheim/Zürich 2010, 271–278, hier 274.

⁴¹⁵ Brading, *New America*, 273; Florescano, *Memory, Myth*, 128–29.

Stamm, der unser Leben nährt“ bekannt),⁴¹⁶ einem zentralen Element der Nahua-Symbolik, sowie mit dem Regengott Tlaloc, hier als Gott des Regens und der Gesundheit bezeichnet. Dieser Baum verbindet in der Nahua-Kosmologie als *axis mundi* die verschiedenen Himmels- und Unterweltebenen sowie vier Himmelsrichtungen miteinander und ist ein Symbol für Fruchtbarkeit, Zerstörung und die Erde.⁴¹⁷ Erneut gibt hier Alva Ixtlilxochitl korrekte Übersetzungen aus dem Nahuatl an, ohne ihre Hintergründe im indigenen Glauben auszuführen. Bei Quetzalcoatl's Darstellung ist darüber hinaus hervorzuheben, dass er über den Tempelbau nach seiner Abreise zwar mit dem gleichnamigen Gott in Verbindung gebracht wird. Andererseits unterscheidet Alva Ixtlilxochitl aber den menschlichen Gelehrten von der Gottheit, indem er ihm den Beinamen „Huémac“ zuteilt, Name des letzten legendären Tolteken-Herrschers.⁴¹⁸ Diese Prophezeiung wird wieder aufgegriffen, wenn sie an späterer Stelle in der Chronik in Erfüllung geht.

Neben dem Apostel Thomas finden sich weitere Verweise auf biblische Geschichte, besonders auffällig bei der Gleichsetzung der Türme von Cholula und Babel. Damit wird in Zentralmexiko die Ausbreitung der ersten Menschen ebenfalls auf eine Sprachverwirrung zurückgeführt.⁴¹⁹ Zudem erinnert der Tempelbau zu Ehren von Quetzalcoatl stark an den Jerusalemer Tempel. Vor allem aber wird der Beginn der vierten Sonne mit Jesus' Geburt verbunden, womit auch die christliche Zeitzählung beginnt, sowohl in der *Historia* als auch in der *Sumaria relación*. Dieser Beginn der Zeit Christi bedeutet also den Übergang von mythischer zu politischer Geschichte und damit von zyklischer zu linearer Zeit. In diesen biblischen Verbindungen kommt klar eine Nähe zum Christentum zum Ausdruck – laut Annegret Richter eine Voraussetzung für Mesoamerikas Eingliederung in ein europäisches, linear-geschichtliches

⁴¹⁶ Kern, *Transkulturelle Imaginationen*, 106.

⁴¹⁷ Margit Kern hebt hybride architektonische Prozesse in Neuspanien hervor, die franziskanische Kreuze mit für den kosmischen Baum typischen Blättern und Ranken vermischt. Neben der Anknüpfung an Nahua-Symbolik sieht sie darin auch Vorbilder im mittelalterlich-europäischen Baum des Lebens (*lignum vitae*) sowie in Abbildungen des Rosenstrauchkreuzes mit Blättern und Blüten, das auf eine Vision des Mystikers Heinrich von Seuse zurückgeht. Bekannte Beispiele sind die Kreuze von Acolman und Huejotzingo, s. Kern, *Transkulturelle Imaginationen*, 102–07.

⁴¹⁸ Zudem unterscheidet Alva Ixtlilxochitl die Gottheit Quetzalcoatl und den weisen Propheten Quetzalcoatl-Huémac (ohne politische Position) vom letzten totekischen Herrscher Ce Acatl Topiltzin, der während der Vierten Sonne lebte, und dessen Name ebenfalls in Verbindung zu Quetzalcoatl und zum Jahr *ce acatl* steht, s. Richter, *Estrategias transculturales*, 275.

⁴¹⁹ Florescano, *Memory, Myth*, 127–28.

Weltbild.⁴²⁰ Wie sich gezeigt hat, waren bereits die ersten neuspanischen Franziskaner Vorreiter in diesem Versuch der „Historisierung“ der Nahua, die bei ihnen im Zeichen der Bekehrung stand.

In erweiterter Perspektive zeigt sich hier die Übernahme von der unter europäischen Autoren derzeit verbreiteten providenziellen Perspektive: die Prophezeiung von Quetzalcoatl-Thomas lässt die spanische Eroberung als vorbestimmt erscheinen, aufbauend auf dem Werk von Mönchen wie Mendieta und Durán. Zudem lassen sich zumindest eschatologische Anklänge ausmachen. Anstelle der drei Sonnen in der *Sumaria relación* gibt es in der später verfassten *Historia* vier Sonnen, wodurch die dritte Sonne mit den biblischen Katastrophen als Vorbereitung auf die vierte und letzte Sonne erscheint.⁴²¹ Alva Ixtlilxochitls Vertrautheit mit franziskanischen Lehren legt nahe, dass die starken Parallelen dieser Version zur Auslegung der Vier-Reiche-Lehre bei Joachim von Fiore (beziehungsweise darauf aufbauend bei Mendieta) kein Zufall ist. In jedem Fall zeigt sich hier aber erneut der klare Einfluss der franziskanischen Abgleichung biblischer und mesoamerikanischer Geschichte.

Richters Auslegung ist hier zuzustimmen, die einer allein traditionell-mythologischen Interpretation des *Historia*-Kapitels widerspricht. Schließlich vermeidet Alva Ixtlilxochitl es generell, auf die indigene Götterwelt anzuspielen, sofern sie sich nicht christianisieren lässt. Demnach versuchte der Chronist soweit wie möglich historische Erklärungen für Mythen zu finden oder sie zumindest durch biblische Elemente zu ersetzen.⁴²² Zugleich hat sich aber gezeigt, dass eine rein christliche Auslegung ebenfalls zu kurz greift. Dafür sprechen subtile Verweise auf Elemente des mesoamerikanischen Glaubens, darunter die verschiedenen Gottheiten, im Namen der Schöpfergottheit *In Tlaque in Nahuaque* zusammengefasst, sowie das kosmische Kreuz *Quiahutzteotlchichahualiztéotl* und ganz allgemein der Beginn seiner Chronik mit der Legende der Vier Sonnen. Diese Anklänge ließen sich von Alva Ixtlilxochitls Publikum in der kolonialen Verwaltung, das generell kein Nahuatl beherrschte und kaum mit diesem Glauben vertraut war, schwer bis gar nicht entschlüsseln.

All dies widerspricht klar Enrique Florescanos Analyse, wonach die Einführung von christlichen Zeit- und Geschichtsverständnissen bei Nahua-Chronisten zu einer negativen Beurteilung indigener Kultur geführt hätte. Daraus sei die Umformung der eigenen Vergangenheit hin zu einem idealisierten historischen Paradigma erfolgt, basierend auf der europäischen Chronistik. Laut Florescano verurteilte Alva Ixtlilxochitl die Geschichte seiner Vorfahren, die er allein anhand christlicher Sichtweisen interpretierte – der Acolhua-Historiker „... is a man

⁴²⁰ Richter, Geschichte, 84–85.

⁴²¹ Florescano, Memory, Myth, 128–30.

⁴²² Richter, Geschichte, 85.

crushed by the weight of the new interpretation of historical development.⁴²³ Ganz im Gegenteil hat sich gezeigt, dass Alva Ixtlilxochitl bewusst und auf strategische Weise versuchte, Glauben und Geschichte seiner Vorfahren weiterzugeben, soweit es ihm im Rahmen der kolonialen Zensur möglich war.

Die partielle Anpassung an europäische Formen zeugt eben nicht von einem Autor, der von diesen „erdrückt“ wird. Vielmehr zeigt sich ein transkultureller Prozess, wobei Alva Ixtlilxochitl Zeit- und Geschichtsverständnisse der Nahua auf Spanisch und auf eine den Spaniern verständliche Weise übersetzte und sie dadurch vor dem Vergessen bewahren sollte. Dabei findet im ersten Kapitel der *Historia* ein Wechsel von zyklischer zu linearer Zeit statt, auf sowohl mesoamerikanischen als auch christlichen Temporalitäten aufbauend. Vorbilder lassen sich in der zyklischen Legende der Vier Sonnen und in eschatologischen Lehren der Franziskaner ebenso wie in linearen Geschichtswerken der Spanier und Nahua ausmachen. Acolhua-Geschichte wird bei Alva Ixtlilxochitl Teil der Universalgeschichte, ohne dabei an Vitalität und Bedeutung einzubüßen.

3 Temporalität bei Chimalpahin

3.1 Biblische Zeitlichkeit

Ähnlich wie bei Alva Ixtlilxochitl sind Chimalpahins Werke von unterschiedlichen Zeitbegriffen und Strukturen geprägt, im Zusammenhang mit seinen europäischen und mesoamerikanischen Quellen. Auf den ersten Blick erscheint der Aufbau von Chimalpahins Hauptwerk, den *Ocho relaciones* (im Folgenden „*Relaciones*“), klarer zuzuordnen zu sein als bei seinem Acolhua-Zeitgenossen: die *Relaciones* beginnen mit der christlichen Schöpfungsgeschichte, gefolgt von biblischen Ereignissen bis hin zur Geburt Jesu; der darauffolgende Großteil der Schriften behandelt die Geschichte der Nahua bis in die frühe Kolonialzeit, mit einem Hauptfokus auf den Chalca und den Mexica. Dieser Hauptteil, der die *Relaciones* drei bis acht umfasst, ist eindeutig an den *xiuhpohualli* orientiert. Dies geht aus Chimalpahins Struktur, Themenwahl, Bezügen zur Mündlichkeit und Entscheidung auf Nahuatl zu schreiben hervor. Im Vergleich zu Alva Ixtlilxochitl ist Chimalpahin viel stärker in vorkolonialen Geschichtstra-

⁴²³ Florescano, *Memory, Myth*, 129.

ditionen verhaftet, vergleichbar etwa mit dem Mexica Hernán Tezozomoc oder mit der tlaxkalttekischen Geschichtsschreibung.⁴²⁴ Auf den zweiten Blick ist diese Unterscheidung zwischen anfänglich biblischer Geschichte und darauffolgender Nahua-Geschichte nicht komplett aufrechtzuerhalten – Chimalpahin vermengt vielmehr Einflüsse beider Kulturkreise im Verlauf der *Relaciones*. Jedoch baut seine Arbeit eindeutiger als bei Alva Ixtlilxochitl auf linearen Zeitvorstellungen auf, trotz der Verwendung mesoamerikanischer Daten.

An dieser Stelle ist es hilfreich, wie bei Alva Ixtlilxochitls Schrift den Beginn der *Relaciones* vorzustellen, für erste Einblicke in Domingo de Chimalpahins Verständnis von Zeitlichkeit und Glauben. In der Folge werden sie anhand einzelner Auszüge genauer untersucht, als Basis für die Analyse seiner politischen Konzepte in Kapitel VI José Romero Galván hat den eigentlichen Aufbau der *Relaciones* als eine Universalgeschichte rekonstruiert, dem ich hier folge und der leicht von der Einteilung der teils erst 1982 wiedergefundenen Werke abweicht. Demnach beginnt diese mit einer Abhandlung zu antiken und frühmittelalterlichen Autoren, gefolgt von der christlichen Schöpfungsgeschichte nach Genesis und Sündenfall (erste *relación*). Das nächste Buch beschreibt Sintflut, Exodus, biblische Personen wie Abraham und David sowie Jesus' Kreuzigung. Es enthält einen Teil zur Nahua-Zeitrechnung, allerdings ohne die Legende der Vier Sonnen, und eine kurze Beschreibung der damals bekannten vier Kontinente (zweite *relación*, Teil 1). Darauf folgen genauere Darstellungen der Sintflut, von Noah und seinen Kindern und der Himmelfahrt (erste *relación*). Hinzu kommt Chimalpahins Version von der Wanderung der Vorfahren der Nahua aus Übersee nach Mesoamerika, die bei ihm an anderer Stelle weiter ausgeführt wird (zweite *relación*, Teil 2). Die anderen *Relaciones* behandeln die Geschichten verschiedener Nahua-Völker (dritte, fünfte, sechste und siebte *relación*), mit einem Hauptaugenmerk auf den Chalca (achte *relación*). Von diesen behandeln allein die sechste und siebte *relación* auch Ereignisse der frühen Kolonialzeit; einzelne Ausführungen zu biblischer und mittelalterlicher europäischer Geschichte finden sich jeweils in der siebten und achten *relación*.⁴²⁵

Die zentrale Rolle der an den Anfang gestellten biblischen Ereignisse fällt auf. Zugleich machen diese aber einen kleinen Teil der gesamten *Relaciones* aus: in Rafael Tenas Version kommen den *Relaciones* eins, zwei und vier zusammen 58 Seiten zu, auf die über 700 Seiten der

⁴²⁴ Rabasa, Mesoamerican Archive, 205.

⁴²⁵ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin/Romero Galván, Octava relación. Obra histórica de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Mexiko-Stadt 1983, 45–48, im Folgenden als „Octava relación“ abgekürzt; Elke Ruhnau, Consolidating the Indians' Christian Faith: an Indian Author's Objectives in Writing a Universal History. In: Journal de la Société des Américanistes, 84 (1998) 2, 197–208, hier 199; Ruhnau, First Relation, 285–86.

gesamten *Relaciones* (diese umfassen das Original auf Nahuatl und die spanische Übersetzung).⁴²⁶ Allein verhältnismäßig liegt also Chimalpahins Schwerpunkt klar auf der Geschichte Mesoamerikas.

Daraus erklärt sich wohl auch, dass im Vergleich zu dessen prähispanischen Darstellungen den ersten *Relaciones* in der Forschung weniger Aufmerksamkeit zuteilwurde. Die Untersuchungen von Elke Ruhnau und José Rabasa zum Thema sind hier daher von spezifischer Bedeutung. Ruhnau hebt besonders das Christentum des Autors hervor. Demnach verfasste dieser die *Relaciones* als Universalgeschichte nach europäischem Vorbild, welche sein indigenes Publikum im Sinne der *preparatio evangelica* der frühen Kirche an die Bedeutung ihres christlichen Glaubens erinnern sollte.⁴²⁷ Letztlich wolle er seine Leser davon überzeugen, dass das Christentum in Wahrheit nichts anderes als ihr prähispanischer Glaube war. Ruhnau merkt in diesem Kontext mehrere Hauptaussagen von Chimalpahin an: die Überzeugung, dass alle Menschen von Gott kommen, und damit auch die Nahua; ein Proto-Monotheismus, wonach die vorkolonialen Nahua bereits Kenntnisse vom christlichen Gott besessen hätten; und eine ausführliche Widerlegung europäischer Theorien von einer jüdischen Abstammung mesoamerikanischer Völker.⁴²⁸

Diese Punkte zeugen darüber hinaus vom Willen des Autors, biblische Lehren heranzuziehen, um damit die Geschichte und Kultur der Nahua zu verteidigen und aufzuwerten. Wie Rabasa feststellt, schreibt Chimalpahin damit seine Vorfahren in die christliche Universalgeschichte ein, ähnlich wie schon die Franziskaner. Im Umkehrschluss bedeute dies aber, dass

... the stories of old survive as remains resulting from the negation yet preservation of ancient spirituality from within the Christian institutions of historical writing. The universal history of Christianity now includes, along with the Roman past, traces of Mesoamerican civilization.⁴²⁹

Es ist nicht anzuzweifeln, dass Chimalpahin überzeugter Christ war, der seinen Glauben weitertragen wollte. Dies widersprach jedoch nicht seinen wichtigsten Zielen, die sich durch sein gesamtes Werk ziehen und diesem zugrunde liegen: die Erhaltung und Weitergabe der

⁴²⁶ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuāniztīn/Rafael Tena (Hg.), *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 Bände, Mexiko-Stadt 2003, im Folgenden als „Relaciones“ abgekürzt.

⁴²⁷ Rabasa sieht hier einen zumindest indirekten Einfluss von John Dons Scotus' Theorie der Entwicklung von göttlichem Recht und göttlicher Offenbarung. Dessen Theorien könnten über Franziskaner wie Motolinía und Mendieta auch Alva Ixtlilxochitl beeinflusst haben, s. Rabasa, *Voice*, 192–93.

⁴²⁸ Ruhnau, *Universal History*, 198–202.

⁴²⁹ Rabasa, *Mesoamerican Archive*, 228.

Geschichte seiner Vorfahren – und allgemein der unterschiedlichen Nahua-Staaten – an zukünftige Generationen angesichts der Gefahr des Vergessens.⁴³⁰ Um dies zu erreichen, konnte Mesoamerika nicht nur in der Vergangenheit verwurzelt bleiben. Es musste vielmehr Teil der Weltgeschichte werden, so wie es im 17. Jahrhundert bereits zentraler Teil globaler Netzwerke war, wie Chimalpahin deutlich bewusst war.

Zunächst werden Chimalpahins Darlegungen biblischer Lehren vorgestellt, über die er versuchte, ein Proto-Christentum der Nahua nachzuweisen. Diese sind hier aufgrund der untrennbaren Verknüpfung spiritueller und temporaler Vorstellungen relevant, die sich erneut in providenziellen Einflüssen niederschlägt. Dabei kommen zudem Migrationserzählungen eine wichtige Rolle zu, die für die Nahua besonders bedeutsam waren. Danach liegt der Fokus auf seinen weniger auffälligen mesoamerikanischen Einflüssen in den ersten *Relaciones*. Diese sind sowohl für seine Zeitvorstellungen und seinen Glauben als auch als Vergleichspunkt zu Alva Ixtlilxochitl aufschlussreich.

Ganz zu Beginn der ersten *relación* stellt der Autor klar, dass für ihn aus der Bibel eine gemeinsame Abstammung aller Menschen hervorgeht, und damit auch der Nahua:

Nos importa mucho saber que sólo una vez fue formada con tierra y barro la simiente que se llama primera generación humana, de la cual hemos salido y nacido, de la cual descendemos todos los hombres de la tierra en el mundo, aunque hayan sido gentiles y idólatras aquellos de quienes hemos salido, quienes nos engendraron a nosotros los habitantes de Mexico Tenochtitlan y asimismo a todos los pobladores de [esta] Nueva España [atlepehuaque yn ipa Nueva España].⁴³¹

Auf eindrückliche Weise springt der Chalca-Autor von der Entstehung der Menschheit direkt zu den indigenen Einwohnern Zentralmexikos, denen er sich zugehörig fühlt („nosotros los habitantes“). Besonders hebt er hervor, dass auch die heidnischen Vorfahren der Nahua dieser ersten Generation angehörten, die von „nuestro primer padre Adán y de nuestra primera madre Eva“ abstammte. Da die ersten Menschen von Gott geschaffen wurden, liegt also der Ursprung der mesoamerikanischen Völker in ihm, und ganz zentral auch der Ursprung der

⁴³⁰ Rabasa, Mesoamerican Archive, 227–29; Townsend, Annals, 159–60.

⁴³¹ „Es ist für uns sehr wichtig zu wissen, dass die Saat, die man erste menschliche Generation nennt, nur einmal aus Erde und Lehm erschaffen wurde, aus der wir hervorgegangen und geboren sind, aus der wir abstammen, alle Menschen der Erde, auch wenn unsere Vorfahren Heiden und Götzendiener waren, diejenigen, die uns, die Bewohner von Mexico, Tenochtitlan und ebenso alle Bewohner von Neuspanien gezeugt haben.“ *Relaciones I*, 29. Ich orientiere mich hier und im Folgenden an den spanischen Übersetzungen aus dem Nahuatl von Rafael Tena.

altepetl („*atlepehuaque yn ipa Nueva España*“).⁴³² Die biblische Abstammung seiner Vorfahren führt Chimalpahin in der vierten *relación* außerdem auf Noah und dessen Nachkommen zurück. Die Chichimeken – Vorfahren der verschiedenen Nahuatl-Staaten – müssten demnach auf einen von Noahs Söhnen, Ham, Sem oder Japhet, zurückgehen, auch wenn ihm nicht bekannt ist, auf welchen der drei. Die urzeitlichen Indigenen, die aus der „Alten Welt“ nach Amerika gewandert seien, waren „hijos de nuestro primer padre Adán y de Noé, porque de ellos descenden [ciertamente] los antiguos chichimecas [...] y que desembarcaron en Aztlan y allí se establecieron en el año 1 Tochtli“.⁴³³ In Chimalpahins Version segelten die Chichimeken im Jahr 50 u. Z. nach Amerika. Zwar lebten sie dort bis zur Ankunft der Spanier als Heiden – dennoch konnte sich aber Gott auch Heiden offenbaren, wofür der Autor Beispiele aus der klassischen Antike und aus mesoamerikanischer Geschichte anführt.

Dieses Argument führt Chimalpahin in der zweiten *relación* weiter aus. Laut ihm können nicht nur zum Christentum bekehrte Indigene erlöst werden, sondern auch ihre ungläubigen Vorfahren. Die vorkolonialen Nahuatl seien nicht zu ewiger Verdammnis bestimmt, sondern hätten an der göttlichen Erlösung teil – obwohl ihnen Jesus nicht bekannt war, lebten sie doch in ihm. Sie seien sicherlich auf Gottes Plan hin in die Amerikas ausgewandert und dort vom Teufel in die Irre geführt worden.⁴³⁴ Diese Auslegung Chimalpahins widerspricht klar der Doktrin der Missionare, nach der die unbekehrten Vorfahren der Einheimischen im Fegefeuer litten. Diese wurde in der *Doctrina Cristiana* des dominikanischen Mönchs Pedro de Córdoba in Santo Domingo vorgebracht und 1544 in Mexiko-Stadt unter dem Erzbischof Juan de Zumárraga veröffentlicht.⁴³⁵ Der Chalca-Gelehrte ging damit sogar weiter als der Dominikaner Las Casas, dessen Verteidigung der Indigenen weiterhin auf der Notwendigkeit ihrer Bekehrung beruhte. Zugleich integrierte Chimalpahin dabei die im 16. Jahrhundert gängige christliche Auffassung, wonach Nahuatl-Glauben und Götzentum auf Satan zurückgehe, unter anderem von Bernardino Sahagún vorgebracht.⁴³⁶ Für Chimalpahin stand bei seinem Argument weitaus mehr auf dem Spiel als für die Mönche: das Seelenheil seiner Familie und Ahnen, und letztlich aller indigenen Personen, deren Leben sein Geschichtswerk umfasste. Seine Positionierung brachte eine äußerst originelle Auslegung von einzelnen christlichen Auffassungen hervor.

⁴³² Ebd.; Ruhnau, *Universal History*, 202–203.

⁴³³ „Söhne von unserem ersten Vater Adam und von Noah, denn von ihnen stammen [sicherlich] die antiken Chichimeken ab [...] Und sie landeten in Aztlan, wo sie sich im Jahr 1 Tochtli niederließen“ *Relaciones I*, 313.

⁴³⁴ Ebd., 57.

⁴³⁵ Ruhnau, *Universal History*, 204; Townsend, *Annals*, 108.

⁴³⁶ Burkhard, *Slippery Earth*, 39–40.

Des Weiteren gibt Chimalpahin in seiner Darstellung der Geburt Jesu in der zweiten *relación* an, dass die Erlösung der Menschheit durch Jesu Geburt, Kreuzigung und Himmelfahrt auch die Indigenen umfasste. Diese Darstellung ist aus einem spanischen Buch übernommen, sodass er zuerst den spanischen Bericht kopierte und diesen dann auf Nahuatl übersetzte. Laut dem Original-Text wurde die gesamte Menschheit durch die Geburt Jesu erlöst, auch die *gentiles*. Ruhnau hat festgestellt, dass Chimalpahin den Begriff „*gentiles*“ mit dem Nahuatl-Wort *tlateotocanime* übersetzt, das „diejenigen, die etwas für eine Gottheit halten“ bedeutet. Diesen Begriff hatten die Missionare ausgewählt, um das Konzept des Heiden zu übersetzen. Indem Chimalpahin *tlateotocanime* mit *gentiles* gleichsetzt, argumentiert er also indirekt, dass die Mesoamerikaner als Heiden zu den von Christus erlösten *gentiles* zählen.⁴³⁷

Durch diese Abschnitte zieht sich die starke Überzeugung, dass alle Menschen den gleichen Ursprung in Gott haben und auch die Indigenen aufgrund dieser Abstammung und durch Christus erlöst werden. Wie Camilla Townsend unterstreicht, war dies für Chimalpahin aufgrund der ihm vermittelten christlichen Lehren wichtig. Zudem war es für ihn als Indigenen aber auch von politischer Bedeutung, dass alle Seelen als gleich anerkannt wurden⁴³⁸ – was eben nicht der politischen Realität seiner Zeit entsprach, mit dem langfristigen Einfluss der Zwei Republiken und des *casta*-Systems in Neuspanien (siehe Kapitel II). Als nicht-Adliger war Chimalpahin – trotz seiner relativ gesicherten Stellung im Kloster – mit der Diskriminierung seiner einheimischen Mitmenschen bestens vertraut, die er mehrfach in seinem *Diario* beschreibt.⁴³⁹ In diesem Kontext ist aufschlussreich, dass der Autor zu Beginn der ersten *relación* nicht nur die Mesoamerikaner auf Gott zurückführt, sondern wie erwähnt auch die *altepetl*, also ihre politische Ordnung. Glauben und Politik konnten für diesen Nahua auch in der Kolonialzeit nicht voneinander getrennt konzipiert werden.

Dabei ist mit Blick auf die Zeitlichkeit bedeutsam, dass Chimalpahins Werk mit der biblischen Schöpfungsgeschichte einsetzt. Deren linearer Ablauf wird in der Folge durch den Einfluss mesoamerikanischer Zeitrechnung unterbrochen, wie im nächsten Unterkapitel zu zeigen ist. Dieser Ablauf bildet einen interessanten Kontrast zu Alva Ixtlilxochitk: mit dessen zyklischer Nahua-Schöpfungsgeschichte, gefolgt von der linearen Wiedergabe historischer Ereignisse. In beiden Fällen gibt es mehrere Zeitebenen, die besonders bei Chimalpahin nicht immer eindeutig voneinander zu unterscheiden sind.

⁴³⁷ Ruhnau, *Universal History*, 205.

⁴³⁸ Townsend, *Annals*, 162.

⁴³⁹ Ein Beispiel ist der Kaplan der nahegelegenen Kirche San Josef, der regelmäßig die ihm unterstehenden Indigenen auspeitschte. Chimalpahin hebt stolz hervor, dass eine einheimische Frau, María López, diesen Kaplan vor der *audiencia* beschuldigte, s. *Annals*, 181.

Als weiteren Beweis für ein Proto-Christentum gibt Chimalpahin im Lauf der *Relaciones* zwei, drei und sieben mehrmals an, wie der christliche Gott sich den Indigenen offenbarte. Dieser Rückgriff auf die Vorsehung offenbart den Einfluss christlicher und speziell franziskanischer Zeitkonzepte, was über Bezüge auf den Franziskaner Juan de Torquemada nachzuweisen ist. Zunächst beschreibt er in der siebten *relación* den Fall von Tula als Jesu Bestrafung für die großen Sünden der Einwohner. Das Ereignis wird damit klar mit dem babylonischen Exil des Alten Testaments gleichgesetzt.⁴⁴⁰ Besonders deutlich wird das direkte göttliche Eingreifen bei der Migrationsgeschichte der Mexica in der dritten *relación*, die grob Juan de Torquemadas Gleichsetzung mit der alttestamentarischen Geschichte folgt, angefangen bei der Auswanderung der Mexica aus dem Heimatland Aztlán in das versprochene Land im Tal von Mexiko, mit klaren Parallelen zum Exodus der Israeliten aus Ägypten.

Als weitere Gemeinsamkeiten werden sowohl Israeliten als auch Mexica von einem bösarigen Nachbarvolk versklavt, beide Völker flehen dabei ihren Gott im Gebet um Hilfe an. In beiden Fällen wird ein Mensch von Gott erwählt, um sein Volk zu einem weit entfernten und gottgewählten Land zu führen – der Herrscher Iztacmixcohuatzin wird bei den Mexica durch deren Hauptgottheit Huitzilopochtli angesprochen. Der Autor betont dabei mehrmals, dass Huitzilopochtli in Wirklichkeit der Teufel war und Gottes Eigenschaften „usurpierte“.⁴⁴¹ Jener wird mit dem Begriff *tlacatecolotl* übersetzt, den die Franziskaner für das christliche Satanskonzepkt ausgewählt hatten.⁴⁴² Damit legt der Chalca-Autor nahe, dass selbst die teuflische Einmischung nicht Gottes Plan zur Errettung der Indigenen verhindern konnte⁴⁴³ – ein Plan, der laut ihm schließlich mit der göttlichen Eingebung zu ihrer Auswanderung aus der Alten Welt einsetzte.

Zuletzt erscheint ein weiterer biblischer Vergleich in der siebten *relación*. Diese endet mit der Wanderung der direkten Vorfahren seines Heimatstaats, den Tlacoachcalca, nach Chalco. Bevor sie dorthin aufbrachen, hätten sie ihre Sprache gewechselt. Unmittelbar auf die Migrationsgeschichte folgt ein ausführlicher Bericht über den Turmbau zu Babel und die Sprachverwirrung, die der Autor unmissverständlich als Bestrafung Gottes darstellt. Die direkte Nebeneinanderstellung beider Ereignisse legt indirekt nahe, dass Gott auch Heiden warnte und

⁴⁴⁰ *Relaciones* II, 21–23. Den Ort der Sprachverwirrung bezeichnet Chimalpahin als Tlapallan Nonohualco, was er als „[d]onde se confundieron las lenguas“ übersetzt.

⁴⁴¹ *Relaciones* I, 179–87, s. a. ebd., 57; Ruhnau, *Universal History*, 203–204. In der dritten *relación* gibt Chimalpahin an, dass die Mexica Heiden waren, da sie Huitzilopochtli anbeteten, der in Wirklichkeit Satan gewesen wäre. Dabei macht er jedoch klar, dass sie Opfer und nicht Verbündete des Teufels waren, s. Ruhnau, *Universal History*, 204.

⁴⁴² Burkhard, *Slippery Earth*, 40–42.

⁴⁴³ Ruhnau, *Universal History*, 203.

sich ihnen also ebenfalls zeigte.⁴⁴⁴ Sie erinnert zudem stark an die weit weniger ausführliche Gleichsetzung der Türme von Cholula und Babel in Alva Ixtlilxochitls erstem Kapitel, der damit sehr ähnlich die Ausbreitung der ersten Menschen in Okzident und Mesoamerika auf eine Sprachverwirrung zurückführt. Da sowohl Chimalpahin als auch vor allem Alva Ixtlilxochitl Juan de Torquemada kannten, ist schwer zu sagen, von wem dieser Vergleich ursprünglich stammte. Mehreres deutet aber darauf hin, dass einer oder beide einheimische Historiker die Passage vom Franziskaner übernahmen: Zum einen erscheint die gesamte Gegenüberstellung der Israeliten und Mexica bei Chimalpahin wie eine Zusammenfassung ebendieser Geschichte bei Torquemada. Alva Ixtlilxochitl behandelt die Mexica-Migration nicht,⁴⁴⁵ daher kann Chimalpahin sie nicht bei ihm gelesen haben. Zum anderen findet sich der ausführlichste Vergleich von Cholula mit Babel bei Torquemada, während Alva Ixtlilxochitl diesen in nur einem Satz abhandelt.

Der Franziskaner Juan de Torquemada wurde bereits mehrfach erwähnt, sodass sich hier ein kurzer Überblick anbietet. Die biografischen Informationen zu Torquemada sind lückenhaft und stammen hauptsächlich von ihm selbst. In Spanien geboren, trat er in Neuspanien in den Franziskanerorden ein und war unter anderem als Chronist seiner Provinz, ab 1603 als *guardián* (Vorsteher) des Colegio de Santa Cruz und in der Folge als *provincial del Santo Evangelio* (Provinzial) und *lector jubilado* tätig. Für seine 1615 erschienene, dreibändige *Monarchía indiana*⁴⁴⁶ nutzte Torquemada die wichtigsten franziskanischen Geschichtswerke, zudem auch Alva Ixtlilxochitl bekannte spanische und indigene Quellen sowie mündliche Berichte und eigene Beobachtungen aus den verschiedenen Regionen, in denen er tätig war.⁴⁴⁷ Der Umfang von Torquemadas Austausch mit Alva Ixtlilxochitl ist nicht eindeutig. O’Gorman geht davon aus, das Ersterer mehr von ihren Beratungen profitierte als Letzterer, da Alva

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Diese Vernachlässigung der Mexica geht schon auf Alva Ixtlilxochitls Quellen zurück: Im Codex Xolotl wird ihre Wanderung nach Zentralmexiko kaum gewürdigt, in der Mapa Quinatzin wird Tezcocos spätere untergeordnete Stellung gegenüber Tenochtitlan nicht erwähnt. Vgl. Douglas, *Figures of Speech*, 295.

⁴⁴⁶ Der volle Titel lautet *Los veinte yvn libros rituales i Monarchia Indiana, con el origen y guerras de los Indios Occidentales, de sus poblazones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*.

⁴⁴⁷ Von den franziskanischen Chronisten waren ihm unter anderem die Werke Motolinías, Mendieta und Sahagúns vertraut, zudem auch die Arbeiten von Las Casas und Acosta. Hinzu kamen die Berichte von Cortés, Gómara und Herrera, wobei er sich mit Letzterem einen schriftlichen Disput lieferte, sowie die Werke Alva Ixtlilxochitls und Antonio Pimentels und anderer indigener Chronisten, s. León-Portilla, *Introducción*, VII–VIII, XVII.

Ixtlilxochitl bereits vor Torquemada Manuskripte fertiggestellt hatte; darunter die *Relación sucinta*, die deutliche Parallelen zu Passagen der *Monarchía indiana* aufweist.⁴⁴⁸

Andererseits gibt Alva Ixtlilxochitl in der *Historia* mehrfach Torquemada als Quelle an und bezeichnet ihn, seine Sprachkenntnisse lobend, als „diligentísimo y primer descubridor de la declaración de las pinturas y cantos [indigenas].“⁴⁴⁹ Daraus lässt sich schließen, dass sie bei der Interpretation indigener Kodizes zusammenarbeiteten. Als erster christlicher Geschichtsschreiber nach José de Acosta und dem Dominikaner Jerónimo de Padilla erlebte Torquemada die Veröffentlichung seines Werks zu Lebzeiten, das sich besonders mit der zweiten Edition von 1723 bis ins 19. Jahrhundert zur damals wahrscheinlich einflussreichsten Chronik der kolonialzeitlichen mexikanischen Geschichte entwickeln sollte.⁴⁵⁰

Der Franziskaner bezeichnet Cholula als „la madre general de la supersticiosa religión de esta Nueva España“ und hebt hervor, dass viele Menschen aus benachbarten Regionen bis zu 200 Meilen Entfernung daher in diesen „vergötterten Ort“ pilgerten.⁴⁵¹ Cholula kam tatsächlich grundlegende Bedeutung für Glaubensvorstellungen der Nahuatl zu, und zwar aufgrund des totekischen Erbes der Stadt – aber auch, da die wichtige Gottheit Quetzalcoatl als Stadtgottheit fungierte, wie Torquemada bekannt war.⁴⁵² Während seine Beschreibung der Stadt auf historischen Tatsachen beruht, fügte er seine eigene Auslegung hinzu, auf dem franziskanischen Vorsehungsglauben fußend: „En medio de esta gran población se comenzó aquí el gran *cu* [„Tempel“ auf Nahuatl] y altar que se quedó comenzado como la Torre de Babel.“⁴⁵³ Die Nebeneinanderstellung ist bei Torquemada expliziter als bei Chimalpahin, wonach die Bewohner von Cholula den Turm mit der klaren Absicht bauten „[de] mostrar la grandeza de su poder y que pues el lugar era deífico, le hiciesen altar tan alto que pareciese que de él podía ser fácil subir al cielo.“⁴⁵⁴ Die beiden Gelehrten übernahmen also höchstwahrscheinlich diese

⁴⁴⁸ O’Gorman, *Estudio Introductorio*, In: ders. (Hg.), *Obras históricas* I, 84.

⁴⁴⁹ Alva Ixtlilxochitl, *Historia chichimeca*, 133.

⁴⁵⁰ Léon-Portilla, *Introducción*, VII, XV–XVII.

⁴⁵¹ „... die Mutter Generaloberin der abergläubischen Religion von diesem Neuspanien.“ Torquemada, *Monarchía indiana* I, 385–86.

⁴⁵² Ebd., 387; *Oxford Encyclopedia*, 250.

⁴⁵³ „In diesem großen Volk begann man hier den Bau des großen *cu* [Tempels] und Altars, der begann wie der Turm von Babel.“ Torquemada, *Monarchía indiana* I, 386.

⁴⁵⁴ „... um ihre Machtfülle zu zeigen und da der Ort vergöttert wurde, machten sie ihm einen so hohen Altar, dass es einfach erschien, von dort in den Himmel zu steigen.“ Torquemada, *Monarchía indiana* I, 386.

Passage vom Franziskaner, wobei Chimalpahin sie umfangreicher ausführt als Alva Ixtlixochitl, da ihr in seinem Argument eine zentralere Rolle zukommt.⁴⁵⁵

Doch übernahm der Chalca-Historiker nicht komplett Torquemadas Gleichsetzung meso-amerikanischer Geschichte. Chimalpahin widerspricht besonders der Ausführung von dessen Thesen durch Gregorio García. Laut dem Dominikaner litten die Einheimischen im Fegefeuer, da ihre Vorfahren zu denjenigen Juden gehört hätten, die von Gott für den Mord an Christus bestraft wurden. Als die Römer Jerusalem eroberten, verstießen sie ebendiese Vorfahren aus dem Heiligen Land, woraufhin sie nach Amerika segelten (siehe Kapitel III). Wie sich bereits gezeigt hat, wurden laut Chimalpahin vielmehr die frühen Chichimeken nach dem „gelobten Land“ Amerika entsandt. Dieser Punkt ist ihm derart wichtig, dass er in der vierten *relación* Garcías Version vehement widerspricht. Mehrmals hält er fest, dass die Indigenen bereits im Jahr 50 u. Z. in Übersee ankamen, also 23 Jahre nach der Eroberung Jerusalems – sie konnten also nicht von den exilierten Juden abstammen.⁴⁵⁶

An der Passage zeigt sich erneut, wie eng der Autor mit Debatten von Europäern über die Einheimischen vertraut war und dass er sich mehrfach in diese einbrachte. Gerade die ersten *Relaciones* zeugen von einer kritischen Auseinandersetzung, allen voran mit Werken der Ordensbrüder. Chimalpahin übernimmt ihre Ideen nicht unverändert, sondern passt sie an seine eigenen Argumente an: So nimmt er die Migrationserzählung von Torquemada auf, insoweit sie seine These von der göttlichen Auserwähltheit und Errettung der Mesoamerikaner stützt. Diese These widersprach wiederum der auch in Neuspanien gültigen *Doctrina Cristiana*. Des Weiteren widersetzt sich der Autor nachdrücklich Garcías Darstellung der Indigenen als Ungläubigen. Chimalpahin passt diese komplexen Debatten seiner Überzeugung vom Proto-Christentum seiner Vorfahren an, und damit letztlich ihrer Gleichstellung in der Kolonialgesellschaft wie auch innerhalb der Geschichte der Menschheit.

Während diese Migrationserzählung der Tlacoachcalca strukturell einen Kontrast zu den Darstellungen biblischer Ereignisse bildet, bricht sie nicht mit der Verwendung biblischer Temporalität. Allein mit der providenziellen Darstellung der Mexica konnten franziskanische Einflüsse gezeigt werden. Im Verlauf der *Relaciones* gewinnen dagegen mesoamerikanische Zeitkonzepte an Bedeutung.

⁴⁵⁵ Eine weitere – wenngleich kürzere – Version dieser Geschichte findet sich bei dem Mexica-Chronisten Tezozomoc, die Chimalpahin ebenfalls vorlag, s. dazu Rabasa, *Mesoamerican Archive*, 227–32.

⁴⁵⁶ *Relaciones* I, 313–15; Ruhnau, *Universal History*, 205.

3.2 Mesoamerikanische Zeitlichkeit

Bisher lag der Fokus auf Domingo de Chimalpahins Zugriffen auf europäische und vor allem biblische Geschichte und Zeitlichkeit. Nun werden, ähnlich wie bei Alva Ixtlilxochitl, indigene Einflüsse in den ersten *Relaciones* herausgearbeitet, die einer Einordnung des Werks allein als Universalgeschichte widersprechen. Da der Großteil der *Relaciones* vorkoloniale Geschichte behandelt, überrascht es nicht, dass auch die biblischen Elemente letztlich im Dienst der Nahua-Geschichte und -Interessen stehen. So ist es kein Zufall, dass die erste *relación* mit einer längeren Ausführung zu klassischen Philosophen beginnt. Dies in klarem Gegensatz zur typischen Form der Universalgeschichten, die mit der Erschaffung der Welt einsetzen. Vielmehr möchte der Autor gleich zu Anfang klarstellen, dass antike Griechen trotz ihres Heidentums („[t]odos estos gentiles idólatras“⁴⁵⁷) Wissen vom christlichen Gott hatten – was damit auch für die vorkolonialen Nahua und ihre Vorfahren gelten sollte.⁴⁵⁸ Diesen Vergleich macht Chimalpahin explizit: demnach waren die Gelehrten der Antike heidnische Priester und verstanden dennoch, dass alle Wissenschaften von Gott kommen, und ebenso „consideramos también nosotros que las leyes terrenas nos atañen en cuanto hombres...“⁴⁵⁹ Diese Passage bereitet also auf die zahlreichen Beispiele göttlichen Eingreifens in die mesoamerikanische Geschichte vor, die sich durch das Werk ziehen.

Allgemeiner erinnert die Struktur zudem an indigene Geschichtsschreibung: Chimalpahin handelt dieses göttliche Eingreifen nicht linear ab, sondern führt einzelne Fälle in späteren *Relaciones* weiter aus. Beispielsweise wird die Auswanderung der Vorfahren der Nahua aus „Alter“ in „Neue Welt“ im Jahr 50 u. Z. in der ersten *relación* kurz erwähnt; in der Folge werden die Zerstörungen des Tempels in Jerusalem (vierte *relación*) und die Auswanderung (siebte *relación*) ausführlicher behandelt. Ganz wie beim zellulären Prinzip der *xiuhpohualli* werden hier einzelne Ereignisse mehrfach beschrieben, um somit ihre große Bedeutung zu unterstreichen.

Zugleich wandte der Chalca-Autor diese mesoamerikanische Struktur auf biblische Geschichten an, was auch erklärt, weshalb sich Verweise auf göttliches Eingreifen in die Nahua-Geschichte durch nahezu alle *Relaciones* ziehen. Damit konnte er sicherstellen, dass sein ansiviertes, gebildetes Nahua-Publikum seine zentralen Botschaften aufnahm. Das Vorgehen hängt auch mit seinen indigenen Quellen zusammen. Chimalpahin konnte im 17. Jahrhundert nicht mehr wie frühere Nahua-Historiker direkt auf mündliche Berichte von Ältesten zurückgreifen, welche die prähispanische Zeit noch selbst erlebt hatten. Stattdessen musste er

⁴⁵⁷ Relaciones I, 35.

⁴⁵⁸ Ruhnau, First Relation, 10.

⁴⁵⁹ „... denken auch wir, dass uns als Menschen die irdischen Gesetze betreffen...“, Relaciones I, 33.

sich auf bibliografische Dokumente, Verschriftlichungen mündlicher Aussagen und Erzählungen von Menschen stützen, die Überlebende der Eroberungskriege und Epidemien gekannt hatten.⁴⁶⁰ Chimalpahins Nebeneinanderstellung mehrerer Quellenberichte aus unterschiedlichen Orten – mit teils unterschiedlichen Zeitlichkeiten – ist also in Historiographie-Traditionen der Nahuja begründet, aber auch in praktischen Einschränkungen der Informationsbeschaffung hundert Jahre nach der Ankunft der Spanier. Das zelluläre Prinzip übertrug er letztlich auch auf biblische Geschichte, mit nebeneinandergestellten Versionen aus mehreren Quellen, unter anderem von christlichen Autoren des Mittelalters und der Renaissance.

Auf diese Arbeit mit verschiedenen Quellenarten geht eine weitere auffällige Eigenschaft von Chimalpahins Struktur zurück: das gleichzeitige Festhalten von Ereignissen, die im selben Jahr stattfanden, aber oft an unterschiedlichen Orten oder sogar auf anderen Kontinenten. Darunter fallen die Geschichten unterschiedlicher *altepetl*, jüdisch-christliche Geschichte wie auch zeitgenössische Ereignisse in Europa und Asien. Im weiteren Sinne geht es dem Autor dabei auch um eine Aufwertung Mesoamerikas und der Geschichte seiner Vorfahren in der Weltgeschichte, ganz ähnlich also wie Alva Ixtlilxochitl. Bei jenem finden sich außerdem ähnliche Gegenüberstellungen von alt- und neuweltlichen Geschehnissen, wie noch auszuführen ist (siehe Kapitel V). Doch taucht dieses Mittel beim Acolhua-Autor seltener auf, eher um einzelne Personen zu vergleichen. Dagegen folgt Chimalpahin viel stärker dem Vorbild der *xiuhpohualli* mit der Angabe fortlaufender Jahreszeiten, wodurch der Eindruck einer parallelen Darstellung von Ereignissen mehrerer Kontinente entsteht.

Diese genauen Zeitangaben setzen in der vierten *relación* mit der erwähnten Migration der Chichimeken nach Mesoamerika ein: „1 *Tochtli xihuitl*, 50 años. Transcuridos 50 años desde el nacimiento de Jesucristo, hijo único del Dios verdadero, salvador del mundo...“⁴⁶¹ Ab diesem Zeitpunkt kann sich der Autor auf überprüfbar historische Dokumente beziehen – der Übergang von unbestimmter, mythischer zu bestimmter und linearer Zeit, der bei Alva Ixtlilxochitl bereits mit dem Ende der Schöpfungsgeschichte beginnt. Besonders deutlich wird dies bereits zu Beginn der zweiten *relación* festgehalten (also nach den biblischen Ausführungen der ersten *relación*):

1 Tochtli xihuitl [3 v. u. Z.].

2 Acatl xihuitl. [2 v. u. Z.]. En este año, por primera vez se ataron nuestros años.

⁴⁶⁰ Rabasa, Mesoamerican Archive, 220–21.

⁴⁶¹ „1 *Tochtli xihuitl*, 50 años. 50 Jahre nach der Geburt von Jesus Christus, einziger Sohn des wahren Gottes, Erlöser der Welt...“ Relaciones I, 307.

3 Tecpatl xihuitl [1 v. u. Z.].

4 Calli xihuitl [u. Z.]. Aquí comienza en qué año nació el Señor. Nació el Señor, según la cuenta del *Martirologio romano*, a los 5199 años después de la creación del mundo; y años 2957 después del deluvio; y los 2015 del nacimiento de Abrahán; y a los 1510 de la salida del pueblo de Israel de Egipto; ... y en la olimpiada 194; a los 752 años después que se edificó Roma; y a los 42 del imperio de Octaviano.⁴⁶²

In einem Absatz zeigt Chimalpahin hier seine genauen Kenntnisse biblischer sowie klassischer griechischer und römischer Geschichte, wobei seine Berechnungen eindeutig von christlicher Zeitrechnung mit dem biblischen Erdalter ausgehen. Dafür muss er vorwiegend die Bibel, aber auch mehrere seiner anderen europäischen Quellen herangezogen haben.⁴⁶³ Zugleich fällt ins Auge, dass das erste für ihn erwähnenswerte Ereignis drei Jahre vor Christi Geburt liegt: im Jahr 2 *acatl* habe zum ersten Mal das „Binden der Jahre“ (*xiuhmolpilli*) stattgefunden. Dies war ein ganz zentrales Ritual im mesoamerikanischen Kalender, auch Zeremonie des Neuen Feuers genannt. Damit wurde der Übergang zur nächsten Sonne und letztlich der Fortbestand des Kosmos gewährleistet. Da in Kalendern der Nahuatl ein Ausgangspunkt fehlt, dienten diese Feste dazu, zwei 52-Jahres-Zyklen miteinander zu verbinden, indem von einem heiligen Feuer aus in allen Haushalten des Reiches Feuer entzündet wurde.⁴⁶⁴ Chimalpahin stellt also eindeutig einen zentralen Bestandteil der zyklischen Zeit der Nahuatl an den Anfang seiner Zeitrechnung – vor den Beginn der christlichen Zeit mit der Geburt Jesu. Diese sicherlich bewusst gewählte Hierarchie zwischen den Temporalitäten erinnert an den Beginn der *Historia* von Alva Ixtlilxochitl mit der zyklischen Legende der Vier Sonnen, wenngleich die zyklische Zeit bei Chimalpahin weitaus knapper erwähnt wird.

Daraufhin hält Chimalpahin für ein bestimmtes Jahr Geschehnisse in verschiedenen Staaten fest, beispielsweise Tezcoco, Tenochtitlan und Chalco-Amecameca. Dadurch entsteht ein umfangreiches Bild der Interaktionen zwischen den *altepetl*, wobei zumeist den Chalca die meiste Aufmerksamkeit zukommt.⁴⁶⁵ Während generell die anderen uns bekannten Nahuatl-

⁴⁶² „... in diesem Jahr verbanden sie zum ersten Mal die Jahre. ... Hier beginnt das Jahr, in dem der Herr geboren wurde. Der Herr wurde laut der Rechnung des *Martirologio romano* 5199 Jahre nach der Erschaffung der Welt geboren; und 2957 nach der Sintflut; und 2015 nach der Geburt Abrahams; und 1510 seit dem Auszug des Volk Israels aus Ägypten; ... und 194 seit den [ersten] Olympischen Spielen; 752 nach dem Bau von Rom; und 42 seit der Herrschaft Octavians [Augustus]“, Relaciones I, 59.

⁴⁶³ Townsend, *Annals*, 166.

⁴⁶⁴ Darin zeigt sich zugleich ein Anzeichen für lineare zusätzlich zu zyklischer Zeit, vgl. Hassig, *Time, History*, 118–21.

⁴⁶⁵ Rabasa, *Mesoamerican Archive*, 219–20.

Autoren größtenteils über ihr eigenes *altepētl* schrieben, besonders in den spanischsprachigen Chroniken, so sind doch auch andere koloniale *xiuhpohualli* bekannt, die ebenfalls die Geschichten mehrerer Staaten schilderten.⁴⁶⁶ Chimalpahin war also nicht in der Beschreibung mehrerer *altepētl* einzigartig, ganz sicher aber im massiven Umfang und globalen Fokus dieser Beschreibungen. Hinzu kommen ab den 1520er Jahren vermehrt auch Begebenheiten in Europa, darunter die Kaiserkrönung Karls V. und die Geburt Philips II. (siehe ausführlicher dazu Kapitel VIII). José Rabasa macht hier eine Temporalität aus, die sämtliche Ereignisse der universellen Geschichte umfasst:

Chimalpahin's global history is conceptualized from the perspective of Chalco and other locations in the valley of Mexico City. It is clear to him that Mesoamerica has been incorporated into the universal history of the Catholic Church, but it is also important to understand that he uses native documentation for telling the major events in the incorporation of the Nahuas into Christianity. ... Reading Chimalpahin, we get the sense that the time of Christianity has been incorporated into Mesoamerican time. Christianity has certainly transformed the everyday life of the Nahua; however, we do not get the impression that the use of calendrical equivalences only works in the direction of a homogeneous time, but that Christian dates now form part of Mesoamerican counts of the years.⁴⁶⁷

Chimalpahin hat die vorkoloniale Zeitrechnung also nicht aufgegeben, sondern ihr vielmehr europäische Daten integriert – parallel dazu, wie er biblische Ereignisse und Lehren in seine umfassendere Geschichte Mesoamerikas einarbeitet. Seine Chronologie beginnt schließlich mit dem zeremoniellen „Binden der Jahre“ der Nahua, gefolgt von der Geburt Jesu. Hier ist hervorzuheben, dass seine Darstellung vorkolonialer wie auch kolonialer Zeit in indigenen Erfahrungen und Aufzeichnungen begründet ist.

Zur Einbindung biblischer Geschichte in mesoamerikanische Strukturen kommen sprachliche Ausschmückungen. Für das Verständnis von Zeitlichkeit, Glauben und Narration bei Chimalpahin ist daher hier ein knapper Exkurs zu seiner Arbeitsweise angebracht. Chimalpahin benennt seine Quellen, zumeist Autor und spezifisches Werk. Wenn eine Titelangabe fehlt, ist daher davon auszugehen, dass der Chalca-Autor nicht auf die Original-Quelle zurückgreifen konnte, sondern theologische Sekundärliteratur nutzte. Seine Quellenarbeit ist also, im Vergleich zu vielen einheimischen wie auch spanischen Autoren, überaus genau für seine Zeit. Da die meisten seiner Quellen in den ersten *Relaciones* auf Latein oder in klassischem Griechisch verfasst sind, übersetzte Chimalpahin sie auf Nahuatl und vereinzelt auf Spanisch, was von seinen außergewöhnlichen Sprachkenntnissen zeugt. Diese Übersetzungen

⁴⁶⁶ Navarrete, Traducción cultural, 98.

⁴⁶⁷ Rabasa, Mesoamerican Archive, 220.

waren zudem mit Blick auf Chimalpahins indigenes Publikum erforderlich, das kaum Latein oder Griechisch verstand.

In ihrer Analyse hat Ruhnau festgestellt, dass große Teile der ersten *relación* aus Zitaten oder Übersetzungen aus der Bibel und anderen Büchern bestehen, die jedoch von Chimalpahins eigenen Kommentaren und Überlegungen ergänzt werden. Diese können durch den Wechsel von dritter Person für Zitate zur ersten Person (Singular oder Plural) oder Imperativ für Autoren-Kommentare ausgemacht werden. Auch die Zitate werden häufig erweitert: Wenn Chimalpahin biblischen Text direkt zitiert, schmückt er ihn meist sprachlich aus. So ignoriert er in seiner Übersetzung des Buchs Genesis oft den eigentlichen Ablauf und ordnet die Ereignisse seiner eigenen Logik folgend an.⁴⁶⁸ Dieses Vorgehen entspricht erneut der Nahuatl-Historiographie. Dabei hatte Chimalpahin über seine Quellen oder auch über Vorträge, die er als Kind gehört haben mag, ein klares Verständnis von Nahuatl-Geschichten als Sammlungen von Berichten, die den Zuschauern immer mehrere Perspektiven präsentierten. Diese Berichte sollten laut Camilla Townsend in geordnete Form gebracht werden, um zusammengefasst einen Standpunkt zu verdeutlichen. Vereinzelt machte er seine Leser sogar darauf aufmerksam, wenn er zwei Berichte zusammenfügte.⁴⁶⁹

Des Weiteren gibt es klare Anhaltspunkte dafür, dass koloniale Annalen Teile von früheren Reden wörtlich wiedergeben, aber sie teils auch erweitern. Townsend hat dies für Chimalpahin nachgewiesen, der Reden aus den Annalen von San Juan Moyotlan (eines der vier *subaltepetl* von Mexiko-Stadt) aus den 1560er oder 1570er Jahren 40 Jahre später kopierte. In Chimalpahins Version finden sich fast exakt die gleichen Reden, aber in einen viel detaillierteren Bericht eingefügt. Hier zeigt sich, dass die Nahuatl die *xiuhpohualli* als relativ flexible „Organismen“ wahrnahmen, bei denen bestimmte Elemente oder Wesensarten gleichblieben, die aber gleichzeitig ergänzt oder geändert werden konnten.⁴⁷⁰ Eben dieser Prozess ist auch bei Chimalpahins Bibeldarstellungen zu beobachten. Die Hauptaussagen der Passagen werden teils wortwörtlich übernommen und um zusätzlichen Kontext erweitert. Hinzu kommen mehrfach für die mündliche Traditionen der Nahuatl typische Aufforderungen an das Publikum, zuzuhören: „Escuchad bien, hombres de la tierra.“⁴⁷¹ Die Bibel wird hier nicht wie in Europa unumstößlich als „das Buch“ aufgefasst, sondern als eine weitere unter einer Vielzahl von Quellen aus beiden Kulturkreisen, die der Autor in seine Sichtweise einfügt.

⁴⁶⁸ Ruhnau, *First Relation*, 281, 285.

⁴⁶⁹ Townsend, *Annals*, 152–53; *Annals*, 271.

⁴⁷⁰ Camilla Townsend (Hg.), *Here in this Year. Seventeenth-Century Nahuatl Annals of the Tlaxcala-Puebla Valley*, Stanford, CA 2010, 14–15; *Codex Chimalpahin II*, 76.

⁴⁷¹ „Hört gut zu, Menschen der Erde...“, *Relaciones I*, 39. S. a. ebd., 41, für die gleiche Formulierung.

Chimalpahins Überzeugung, dass sich Gott nicht nur Christen, sondern auch Heiden offenbart, spiegelt sich in seiner Erwähnung von Autoren der klassischen Antike wider, darunter vor allem von Platon, Sophokles und Diogenes Laertios. Doch seien die meisten Zeugnisse von Gottes Offenbarung in den Werken christlicher Autoren zu finden, von denen in der ersten *relación* die italienischen Renaissance-Schriftsteller Celio Rhodigino, Baptista Egnazio und Marcoantonio „Sabellico“ hervorgehoben werden. Hierbei fällt eine Universalgeschichte des Venezianers Sabellico auf, die *Enneades sive Rhapsodia historiarum* (Teil eins 1498 publiziert, Teil zwei 1504). Die *Enneades* zielten darauf ab, in einem einzigen historischen Bericht biblische und heidnische antike Quellen zur frühen Menschheitsgeschichte zusammenzufügen und die Geschichte bis zur Gegenwart weiterzuführen. Demnach hatte Chimalpahin neben der Bibel nicht nur auf mindestens eine humanistisch geprägte Universalgeschichte Zugriff, die seine universelle Sichtweise sicherlich beeinflusste, sondern auch ein konkretes Vorbild für die Kompilation antiker, biblischer und zeitgenössischer Quellen.⁴⁷²

Hinzu kommen in der ersten *relación* theologische Lehren der Heiligen Augustinus, Dionysius von Paris, Johannes von Damaskus und Thomas von Aquin. Unzweifelhaft profitierte der Nahua-Gelehrte von theologischen Werken aus den Ordensbibliotheken von Mexikostadt.⁴⁷³ Anscheinend war für Chimalpahin der biblische Text teils zu schlicht, gerade im Vergleich mit der mündlichen Tradition der Nahua, und so ziehen sich verbale Ergänzungen durch die *Relaciones*. Dafür sollen hier einzelne Beispiele herhalten, um wiederum seine zuvor beschriebenen Übernahmen biblischer Geschichten zu verdeutlichen. Besonders deutlich wird dieses Vorgehen im zweiten Teil der ersten *relación* mit seiner Darstellung der Erschaffung des Menschen. Die wörtliche Übersetzung erinnert mit ihren Ausführungen an den Anfang von Augustinus' *Confessio*.⁴⁷⁴ Die biblische Version lautet „et ait, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“ – er (Gott) sagt, „wir werden den Mann in unserem Bild

⁴⁷² Sabellico selbst hatte große Teile des Werks aus dem *Supplementum chronicarum* (1485) des Augustiners Jacopo Filippo Foresti übernommen und umgeschrieben; beide Autoren waren in ihrer Zeit erfolgreich, s. William J. Connell, Italian Renaissance Historical Narrative. In: José Rabasa/Masayuki Sao/Edoardo Tortarolo (Hg.), *The Oxford History of Historical Writing*. Volume 3: 1400–1800, Oxford 2012, 347–363, hier 355–57.

⁴⁷³ Während mehrere der Zitate wohl auf ein theologisches Kompendium über das christliche Bild des Menschen zurückgehen, hat Ruhnau überzeugend argumentiert, dass Chimalpahin zudem Zugriff auf mehrere Primärquellen hatte: vor allem zwei Werke von Platon, eines von Augustinus und eine Geschichte der Philosophie der klassischen Welt von Diogenes Laertios. Hinzu kamen die genannten Arbeiten von Celio Rhodigino, Baptista Egnazio und Marcantonio Sabellico sowie das „Buch der Weisheit“ aus dem Alten Testament, s. Ruhnau, *First Relation*, 282–84.

⁴⁷⁴ Ruhnau, *First Relation*, 283.

und Gleichnis erschaffen.“⁴⁷⁵ Chimalpahin versteht dies katholischer Doktrin folgend als Hinweis auf die Heilige Dreifaltigkeit und fügt eine lebhaft Diskussions zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist an:

dice el libro sagrado que se consultaron sobre cómo habría de hacerse. Las tres divinas personas de la Santísima Trinidad se reunieron para delibrar; el Padre convocó al Hijo y al Espíritu Santo, y les dijo: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los otros seres’⁴⁷⁶

Durch den Rest seines Werkes ziehen sich die für die Nahuatl-Geschichtsschreibung typischen Reden voller *difrasismos*, die ihm eindeutig fehlten. So beschreibt der Autor auf ähnliche Weise im ersten Teil der ersten *relación* den Fall und die Erlösung Adams nach der Vulgata (Kapitel zehn des Buchs der Weisheit). Dabei werden aus einem biblischen Satz vier Sätze bei Chimalpahin, erneut mit zahlreichen *difrasismos*.⁴⁷⁷

Insgesamt schmückt der Autor die Geschichte Adams und Evas fantasievoll aus, mit Elementen aus Genesis, aber auch Augustinus, Thomas von Aquin und seiner eigenen Vorstellungskraft entnommen. Beispielsweise solle der Mensch nicht bemitleidet werden, nur weil er weder golden glänzende Federn wie die Vögel habe noch scharfe Zähne wie die Tiere, denn ihm komme das größte Geschenk von allen zu: seine lebendige und vernunftbegabte Seele.⁴⁷⁸ Der Verweis auf Federn ist sicher nicht zufällig. Quetzal-Federn hatten in Mesoamerika immenses Prestige als Währung, ritueller Schmuck (das kunstvolle Federwerk) und damit zusammenhängend in der Mythologie, unter anderem bei einer wichtigen Gottheit, der „federnen Schlange“ Quetzalcoatl.⁴⁷⁹ Bemerkenswerterweise lässt Chimalpahin die Geschichte von Evas Sündenfall komplett aus, vermutlich, weil es ihm an dieser Stelle nur um die erste göttliche Erschaffung der Menschheit und deren Einheit geht, nicht um spätere Spaltungen.

⁴⁷⁵ Bonifatius Fischer/Robert Weber/ Roger Gryson (Hg.), *Biblia sacra Iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 2007, 5.

⁴⁷⁶ „das heilige Buch sagt, dass sie sich berieten, wie sie es machen sollten. Die drei göttlichen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit trafen sich um zu diskutieren; der Vater rief den Sohn und den Heiligen Geist zusammen und sagte ihnen: ‚Erschaffen wir den Menschen nach unserem Abbild und Gleichnis, damit er über die anderen Lebewesen herrsche‘“, *Relaciones I*, 39; *Biblia Sacra Vulgata*, 1013; Ruhnau, *First Relation*, 283–84.

⁴⁷⁷ *Relaciones I*, 45.

⁴⁷⁸ Ebd., 47–49.

⁴⁷⁹ Zu Federn im vorkolonialen Mesoamerika, s. Frances Berdan, *Circulation of Feathers in Mesoamerica*. In: *Nuevo mundo mundos nuevos*, (2005), <http://journals.openedition.org/nuevomundo/1387>, letzter Zugriff 17.06.2021. Zum Nahuatl-Federschmuck in europäischer Kunst, s. Boone, Christoph Weiditz.

Townsend führt die Auslassung überzeugend darauf zurück, dass der Autor selbst im Lauf seines Werks Frauen generell ungern beschuldigte; oder auch darauf, dass ihm klar war, dass ein Verständnis von Frauen als ursprünglichen Missetätern seiner Nahua-Leserschaft überaus fremd war.⁴⁸⁰ Schließlich stand das komplementäre Geschlechterverhältnis in Mesoamerika in starkem Kontrast zu Paternalismus und Patriarchalismus der katholischen Spanier (siehe dazu auch Kapitel II). Selbst bei diesen fundamentalen biblischen Geschichten wählte Chimalpahin aus, welche Aspekte in sein indigen geprägtes Weltbild passten.

In der siebten *relación* folgt direkt im Anschluss an die christliche Geschichte der Sprachverwirrung die Auswanderung der mythischen Vorfahren der Chalca in die Amerikas, erneut in Chimalpahins bilderreicher Sprache geschildert. Diese Tlacoalca überquerten den Atlantik auf Schildkröten und Seeschnecken und sahen Meeresfrauen, die halb Fisch waren und die sie mit ihrer Musik anlockten.⁴⁸¹ Wie Rabasa bemerkt, erwähnt Chimalpahin kurz zuvor Ovid, der ihn zu dieser Umschreibung von Sirenen inspiriert zu haben scheint.⁴⁸² Zugleich erinnert die Erwähnung von Tieren an seine Darstellung der Erschaffung des Menschen (der Vergleich mit Federn und Tierzähnen); und im weiteren Sinne an die große Bedeutung von Tieren in der Nahua-Mythologie, die sich an der Legende der Vier Sonnen bereits gezeigt hat. Gerade Schildkröten spielten zudem in Mesoamerika eine besondere Rolle, unter anderem in der Kosmologie der Maya und als ein Herrschaftszeichen bei den Mixteken.⁴⁸³ Diese einzelnen Passagen zeugen also bereits von einer bewussten, beispiellosen Zusammenführung jüdisch-christlicher, mesoamerikanischer und teils auch antiker Elemente.

Es hat sich gezeigt, dass Chimalpahin seine Ausführungen zu antiken Gelehrten und biblischen Geschichten von einer mesoamerikanischen Warte aus vornimmt. Zum einen nutzt der Autor in den *Relaciones* diese Quellen besonders für sein Argument, dass die Nahua und ihre vorkolonialen Vorfahren Gott erkannt hätten und von ihm erlöst worden sein – es geht ihm dabei auch um ihre Gleichstellung innerhalb der christlichen Universalgeschichte. Zum anderen sind strukturelle und sprachliche indigene Anpassungen selbst bei den biblischen Passagen zu Tage getreten, darunter durch das zelluläre Prinzip und orale Traditionen: goldene Federn und das Abbild Gottes; die Sprachverwirrung und eine Seefahrt auf Schildkröten. Des Weiteren ist das erste datierte Ereignis in den *Relaciones* – das rituelle „Binden der Jahre – ein grundlegendes Element der zyklischen Zeitvorstellung. Darauf folgt mit der Geburt Jesu

⁴⁸⁰ Townsend, *Annals*, 164.

⁴⁸¹ *Relaciones* II, 23.

⁴⁸² Rabasa, *Mesoamerican Archive*, 220.

⁴⁸³ Zu Schildkröten in der mixtekischen Symbolik, s. Mary Elizabeth Smith, *The Relationship Between Mixtec Manuscript Painting and the Mixtec Language: A Study of Some Personal Names in Codices Muro and Sánchez Solís*. In: Elizabeth P. Benson (Hg.), *Mesoamerican Writing Systems. A Conference at Dumbarton Oaks, October 30th and 31st 1971*, Cambridge, MA 1973, 47–98, hier 60–64.

die parallel dazu verlaufende christliche Zeitrechnung. Christliche Zeit- und Geschichtskonzepte werden bei Chimalpahin Teil der Nahuatl-Tradition der *xiuhpoualli*, die nunmehr alle bekannten Kontinente umfasst – eine mit Ausgangspunkt in Chalco konzipierte Universalgeschichte.

4 Autorenstimme: Monophonie und Polyphonie

Das Kapitel hat verdeutlicht, dass ein Fokus auf Struktur und Zeitlichkeit neue Perspektiven auf die Arbeiten beider Autoren eröffnet. In der Forschung sind die einheimischen Gelehrten oftmals anhand ihrer ethnischen Zugehörigkeit untersucht worden⁴⁸⁴ – ein wichtiger Aspekt ihrer Selbstidentifizierung, aber letztlich einer unter mehreren. Zugleich werden immer noch gerade die Schriften auf Nahuatl von Forschern fälschlicherweise als „unorganisiert“ oder „unhistorisch“ eingeordnet.⁴⁸⁵ Vielmehr handelt es sich dabei um indigene Traditionen, die mit der Nebeneinanderstellung unterschiedlicher Quellenberichte aus europäischer Perspektive fremd erscheinen. Einen seltenen anderen und für dieses Kapitel nützlichen Zugriff hat Federico Navarrete Linares in einem Artikel zu Fernando de Alva Ixtlilxochitl und Domingo de Chimalpahin vorgebracht: Er versteht ihre Werke als kulturellen Dialog zwischen indigenen und europäischen Traditionen (*dobles diálogos culturales*), wobei es ihm letztlich um ihre diskursiven Mittel und Strategien geht. José Rabasas Analysen von Stimme beziehungsweise Erzählinstanz („voice“) beider Nahuatl-Gelehrten folgen allgemein Navarretes Auslegung und tragen einzelne Ergänzungen bei. Aus dieser Sicht lässt sich ein grundlegender Unterschied zwischen den beiden Autoren anhand von Michail Bachtins Konzept der Monophonie und Polyphonie fassen: Alva Ixtlilxochitl sei stärker an die europäische Geschichtsschreibung angepasst, mit deren Stimme eines einzelnen Autors (Monophonie), wogegen Chimalpahin der polyphonen Nahuatl-Tradition folgend mehrere Quellen einander gegenüberstelle.⁴⁸⁶

Laut Navarrete erfolgt Alva Ixtlilxochitls Anpassung an europäische Narration über die spanische Sprache, aber auch über das Zusammenfügen verschiedener Quellen durch seine eigene Erzählstimme. Diese sei klar als der für europäische Autoren typische auktoriale Erzähler auszumachen. Ein Beispiel hierfür sei Alva Ixtlilxochitls Version der Erschaffung des Menschen in der *Sumaria relación*. Seine Erzählstimme füge indigene Geschichten in die biblische Version ein, wobei er nur indigene Elemente beibehalte, die sich assimilieren ließen. Dieses

⁴⁸⁴ Velasco, Visiones, passim.

⁴⁸⁵ Vgl. z. B. Florescano, Memory, Myth, 382–83.

⁴⁸⁶ Navarrete, Traducción cultural, 97–100; M. Bakhtin/C. Emerson, Problems of Dostoevsky's Poetics, Minneapolis, MN 2013, 204–36.

Vorgehen ähnele stark dem von Europäern wie Diego Durán und ihrer Anpassung einheimischer Geschichten an die Bibel. Zugleich erkennt Navarrete die sehr eigene Erzählweise des Acolhua-Autors an, mit seiner Genealogie von Herrschern, die von Quetzalcoatl und Xolotl bis in seine eigene Zeit reicht.⁴⁸⁷ Rabasa hebt demgegenüber für Alva Ixtlilxochitl eine monophone Erzählweise und Orientierung an europäischen Chroniken besonders für das Hauptwerk, die *Historia*, hervor. Dagegen seien in früheren Werken wie der *Sumaria relación* noch unterschiedliche indigene Stimmen und Quellen auszumachen. In diesem Werk fügt Alva Ixtlilxochitl zwar wie beschrieben die vier Sonnen in eine biblische Zeitlichkeit ein, mit Verweisen auf die Sintflut und Geburt Christi. Doch die Ereignisse selbst verweisen auf eine Wiederholung, welche die Vorhersage zukünftiger Ereignisse ermögliche. Die Rolle von Prophezeiung und die Nutzung mesoamerikanischer zusammen mit europäischen Daten (in der Folge auszuführen) zeugten demnach von indigener Zeitlichkeit und der Übernahme verschiedener Nahuatl-Quellen.⁴⁸⁸

Es hat sich herausgestellt, dass selbst die *Historia* zahlreiche subtile Verweise auf Nahuatl-Glauben und Zeitlichkeit enthält: unter anderem die Hauptgottheit *In Tlaque in Nahuatlque*, das kosmische Kreuz *Quiahutzteotlchicahualiztéotl* und allgemein der Beginn der Chronik mit der Legende der Sonnen. Aufbauend auf Navarrete und Rabasa ist zum einen festzuhalten, dass der Acolhua-Gelehrte gerade im Vergleich zu Chimalpahin stärker in monophone europäische Schreibweisen eingebunden ist. Zum anderen behält er aber sehr wohl indigene narrative Elemente bei – besonders in den frühen Werken, aber auch in der *Historia* –, die mit Blick auf das spanische Publikum dessen Gewohnheiten angepasst werden.

Laut Navarrete übt Chimalpahin eine Autorenfunktion aus, die aber keine absolute Autorität einnimmt, sondern vielmehr in seiner Art begründet liegt, die verschiedenen Versionen eines Ereignisses zu organisieren. So stellt der Chalca-Autor im *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Colhuacan* mehrere Versionen der Auswanderung der Mexica aus Aztlan nebeneinander, ohne sie zu werten. Jedoch wird eine Version dadurch, dass sie an letzter Stelle steht, hervorgehoben, was nahelegt, dass Chimalpahin dieser Fassung zustimmte.⁴⁸⁹ Eine ähnliche Arbeitsweise mit unterschiedlichen Quellen konnte hier auch für seine Bibelzitate nachgewiesen werden. Dabei stellt Chimalpahin Versionen von Ereignissen aus der Bibel neben Versionen anderer christlicher Autoren, teils vermischt mit Elementen aus antiker und mesoamerikanischer Glaubenswelt.

⁴⁸⁷ Navarrete, Traducción cultural, 103–105; Richter, Translation, 85.

⁴⁸⁸ Rabasa, Voice, 189–94; Obras históricas II, 11–22.

⁴⁸⁹ Die drei Fassungen der Migrationsgeschichte stammen von den einheimischen Autoren Tezozomoc und Cristóbal del Castillo und dem Franziskaner Torquemada, wobei del Castillos Version „das letzte Wort hat.“ Navarrete, Traducción cultural, 105–108. Für das *Memorial breve*, s. Relaciones I, 72–175.

Rabasa untersucht speziell Verbindungen zwischen den Werken von Chimalpahin und Hernán Tezozomoc, dem wichtigen Mexica-Autor, von dessen *Chronica Mexicayotl* Chimalpahin eine Kopie anfertigte. Dieses Verhältnis ist daher als zusätzlicher Vergleichspunkt aufschlussreich. Tezozomoc sei letztlich eine – wenngleich eine besonders prominente – unter den vielen Quellen von Chimalpahin, die er auf die dargestellte Weise in sein Werk einarbeitete.⁴⁹⁰ Wenngleich Rabasa dies nur andeutet, lässt sich doch ausführen, dass beide Autoren mit der parallelen Verwendung von Daten aus mesoamerikanischen und europäischen Kalendern ein ähnliches Zeitverständnis an den Tag legen. Zudem unterstreichen beide als ein Hauptziel die Weitergabe der Geschichte ihrer jeweiligen Vorfahren an zukünftige Generationen. Tezozomocs *Chronica Mexicayotl* beginnt mit einer Absichtserklärung, zu schreiben, damit spätere indigene Bewohner seines Heimat-*altepetl* Mexiko-Stadt vieles über die Geschichte der Mexica lernen können.⁴⁹¹ Seine Worte klingen in der eindrücklichen Einleitung zu Chimalpahins achten *relación* nach. Dieser will die Geschichte seines *altepetl* in Chalco und dessen Herrschers festhalten:

Here will be said and told, the relations about the ancient way of life, the painted words about the ancient kingships. This accounting is no simple fable, story or invention, but rather is the truth about all that happened. Thus, they left us, spoken and painted, their ancient words, the elder men and the elder women, the kings and nobles of Tzacualtitanenanca, our grandfathers and grandmothers, great-grandfathers and great-grandmothers, our ancestors who came to live here. Such is the relation that they made, that they left for us. This relation of the *altepetl* and of the *altepetl*'s kingly lines, painted and written on paper in red and black, will never be lost, never be forgotten. It will be preserved forever ... [It is] necessary that this [account] is well known and so it is left behind, because the children and the grandchildren who are now growing up and being raised, and those who will be born do not know it...⁴⁹²

Diese Passage unterstreicht die Dringlichkeit von Chimalpahins Absicht, die Ursprünge und Abstammungslinien seines Heimatstaates an dessen zukünftige Generationen weiterzugeben. Chimalpahin war die vergleichbare Passage bei Tezozomoc bekannt, da er dessen Werk kopiert hatte. Des Weiteren zeugt die Argumentation beider Autoren vom Fortleben der oralen Tradition, auf die sie sich direkt berufen – im Zitat werden die eigenen Vorfahren, von denen die Kodizes stammen, über mehrere Generationen zurückverfolgt. Chimalpahin ist sich der immensen Verantwortung seines Projekts nur zu gut bewusst, dessen Scheitern die endgültige

⁴⁹⁰ Rabasa, Mesoamerican Archive, 219–21; Townsend, Annals, 153–54.

⁴⁹¹ Tezozómoc, Crónica Mexicayotl, 1–7.

⁴⁹² Relaciones II, 295, Übers. nach Townsend, Annals, 159.

Unterbrechung einer langen, unwiederbringlichen historiographischen Genealogie in Chalco bedeuten könnte.⁴⁹³

Das gleiche Anliegen findet sich ebenfalls bei Alva Ixtlilxochitl, wenn auch weitaus indirekter formuliert. In der Widmung seiner *Sumaria relación* kritisiert er scharf die spanische Zerstörung von Kulturgütern und Quellen: „lo más de ello se quemó inadvertida é inconsideradamente por orden de los primeros religiosos, que fue uno de los primeros daños que tuvo esta Nueva España.“⁴⁹⁴ Zudem stellt Alva Ixtlilxochitl bereits in dieser frühen Schrift Tezcoco als kulturelles Zentrum Zentralmexikos dar. Demnach habe Tezcoco die „archivos reales“ beherbergt. Diese hätten alle unterschiedlichen Quellentypen der Nahuatl umfasst, die wiederum von den Spaniern zerstört wurden. Die Dokumente, die vor diesen „calamidades y incendios“ gerettet wurden, habe der Autor selbst von älteren Adligen übernommen.⁴⁹⁵ Einerseits geht es Alva Ixtlilxochitl dabei wie in der gesamten Widmung darum, seine Geschichtsschreibung aufgrund seines besonderen Quellenzugangs und seiner Sprachkenntnisse vor den kolonialen Autoritäten aufzuwerten. Andererseits geht aus dem Abschnitt klar hervor, dass ihm die tatsächlich prekäre Situation der Dokumentation von Tezcocos Geschichte nur allzu bewusst war. Diese Geschichte hielt er schließlich am weitaus ausführlichsten verglichen mit anderen Autoren schriftlich fest. Letztlich war er in der gleichen Situation wie sein Zeitgenosse Chimalpahin: Beide schrieben gegen die fortschreitende Zerstörung von Nahuatl-Quellen und gegen das drohende Vergessen an.

Zu den oben dargestellten Übereinstimmungen zwischen Hernán Tezozomoc und Chimalpahins Geschichtsverständnis kommen Unterschiede, die darauf schließen lassen, dass sie von unterschiedlichen Bettelorden ausgebildet wurden: Tezozomocs Messianismus legt einen franziskanischen Einfluss nahe, höchstwahrscheinlich über Mendieta.⁴⁹⁶ Bei Chimalpahin zeigt sich hingegen ein stärkerer Einfluss der Dominikaner, die schließlich in seiner Region in Chalco die Franziskaner abgelöst hatten.⁴⁹⁷ Analog ist daher auch zwischen Chimalpahin und dem franziskanischen Einschlag bei Alva Ixtlilxochitl zu unterscheiden und damit letztlich auf

⁴⁹³ Townsend, *Annals*, 158.

⁴⁹⁴ „...deren Großteil wurde auf unachtsame und unbedachte Weise auf Befehl der ersten Geistlichen hin verbrannt, was einen der ersten Schäden in diesem Neuspanien darstellte...“, *Obras históricas II*, 18.

⁴⁹⁵ Ebd.

⁴⁹⁶ Tezozomoc war allerdings aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als Schüler am Colegio de Santa Cruz gewesen: Von dessen Priestern wird er nicht erwähnt, und er äußert sich zudem selbst abschätzig über den ehemaligen Schüler Antonio Valeriano, s. Fernando Alvarado Tezozomoc/Goñalo Díaz Migoyo/Germán Vázquez (Hg.), *Crónica mexicana*, Las Rozas (Madrid) 2001, 29–31.

⁴⁹⁷ Rabasa, *Mesoamerican Archive*, 216–18, 221–22. Zu den Dominikanern in Chalco, s. *Relaciones II*, 205.

die Verarbeitung unterschiedlicher europäischer und indigener Glaubens- und Gedankenströme bei beiden Gelehrten zu schließen.

5 Zwischenfazit

Die Analyse von Alva Ixtlilxochitls erstem Kapitel der *Historia* und den ersten *Relaciones* von Chimalpahin hat einzelne Unterschiede, aber auch wichtige Gemeinsamkeiten zwischen beiden offenbart. Die Unterschiede sind besonders struktureller Natur. Der Gebrauch unterschiedlicher Sprachen hängt direkt mit den jeweiligen Genres und dem Zielpublikum zusammen: Alva Ixtlilxochitls spanischsprachige Chronistik richtet sich zunächst an die spanische Kolonialverwaltung, zumeist europäischer Monophonie folgend. Dagegen orientiert sich Chimalpahins polyphones Werk viel stärker an der Nahuatl-Geschichtsschreibung, allein die Schreibsprache (Nahuatl) deutet auf sein anvisiertes indigenes Publikum hin. Der sehr unterschiedliche Erfolg beider Schriftsteller in der Moderne geht letztlich auch auf ihre unterschiedliche Wahl von Sprache und Narration zurück: Während der seit dem späten 19. Jahrhundert publizierte Alva Ixtlilxochitl der heute wohl bekannteste Nahuatl-Autor in Mexiko und außerhalb Mexikos ist, wird Chimalpahins Bedeutung erst mit den zunehmenden Editionen seiner Werke vor allem seit dem späten 20. Jahrhundert stärker anerkannt.⁴⁹⁸

Doch neben diesen in der Forschung oft festgestellten Unterschieden sind Parallelen festzuhalten. Beide Gelehrte waren überzeugte Christen, was sich in ihren Werken widerspiegelt. Ebenso spiegelt sich auch der Einfluss der „Nahuatl Christianity“ wider, die eben keine exakte Übertragung von Europa nach Amerika darstellte – davon zeugten hier zahlreiche Verweise auf die einheimische Kosmologie. Diese Verweise, in Kombination mit der parallelen Nutzung europäischer und mesoamerikanischer Daten, weisen auf die koloniale Weitergabe des Kalenders der Nahuatl und damit auch zumindest in Ansätzen ihrer Zeitlichkeit hin. Dies sind nicht nur vereinzelte Überbleibsel prähispanischer Kultur. Vielmehr sind die dargestellten Elemente zentraler Bestandteil der Nahuatl-Kosmologie, zu deren Überleben beide Autoren zusammen mit anderen Gelehrten beitrugen. Dies war ein dezidiertes – wenn nicht sogar das zentrale – Anliegen von Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl: Sie wollten das reiche Erbe ihrer Vorfahren vor der drohenden Auslöschung bewahren und dieses mitsamt den Geschichten ihrer eigenen *altepetl* an zukünftige Generationen weitergeben.

Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin hatten in diesem Zusammenhang noch etwas anderes gemein: Beiden gelang es, in jahrzehntelanger, akribischer Arbeit eine ihnen jeweils eigene,

⁴⁹⁸ Navarrete, Traducción cultural, 109–110.

neue Art der Geschichtsschreibung zu erschaffen, die Traditionen beider Kulturkreise integrierte. Rabasas „*elsewheres*“-Konzept folgend geht deren Andersartigkeit im Vergleich zu europäischer Chronistik auf den indigenen Hintergrund der Autoren zurück, auf ihre Einbettung in Nahuatl und Nahua-Quellen. Beide hatten an multiplen Wissenssystemen teil, waren besonders von ihren jeweiligen indigenen Staaten und jeweils verschiedenen religiösen Orden geprägt, und sind aus diesem Grund von europäischen Beobachtern damals wie heute nicht vollständig zu erschließen.⁴⁹⁹ Das Verhältnis ihrer Geschichten zu den *altepētł* ihrer Vorfahren rückt nun in den Fokus.

⁴⁹⁹ Rabasa, *Elsewheres*, 89–90.

Teil II

Politische Vorstellungen zum vorkolonialen Tal von
Mexiko

V Fernando de Alva Ixtlilxochitls Tezcoco

Um Fernando de Alva Ixtlilxochitls politische Vorstellungen anhand der frühen Geschichte seiner Vorfahren nachzuverfolgen, beginnt dieses Kapitel mit einem Abriss seiner Biographie (V.1.) und seiner Hauptquellen (V.2). Darauf folgt ein Vergleich seiner *Historia de la nación chichimeca* mit den wichtigsten Quellen (V.3) am Beispiel der Chichimeken und der Acolhua (V.3.1), sowie anhand der Geographie Anahuacs (V.3.2). Im Anschluss daran steht eine Diskussion seiner politischen Terminologie, um die verwendeten europäischen und indigenen Konzepte zu verdeutlichen (V.4); diese sind auch für seine Darstellung des Acolhua-Herrschers Nezahualcoyotl zentral (V.5).

1 Biographischer Hintergrund

Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1578/’80 –1650) entstammte der Ehe des Spaniers Juan Pérez de Peralda mit der Mestizin Ana Cortés – laut dem *casta*-System war er Kastize (*castizo*).¹ Über seine Großmutter mütterlicherseits, Doña Francisca Verdugo, stammte er einerseits direkt von Nezahualpilli von Tezcoco ab, sowie andererseits von Cuitlahuac, dem vorletzten Herrscher Tenochtitlans. Er war der zweitgeborene Sohn der Familie, und das mütterliche Kazikentum sollte auf seinen älteren Bruder Don Francisco de Navas übergehen. Daher wirkte Alva Ixtlilxochitl ab 1612 auf Anweisung des Vizekönigs als Gouverneur in verschiedenen Eingeborenengemeinden, zuerst in Tezcoco, darauf in Tlalmanalco und Chalco. 1640 begann er seine Tätigkeit als Dolmetscher am Gericht der Indios (*El Juzgado General de Indios en la Nueva España*), wo Beschwerden von und gegen die indigene Bevölkerung verhandelt wurden.² Alva Ixtlilxochitls Familie kam als Machtbereich der Kaziken die Herrschaft über die Gemeinde San Juan Teotihuacan zu, was jedoch zu langwierigen Rechtsstreitigkeiten mit der Obrigkeit führte. 1612 und 1643 wurde die Kazikenwürde angezweifelt; in beiden Fällen erreichte Fernando de Alva Ixtlilxochitl deren Erhaltung, wovon er sich möglicherweise eine Weitergabe der Rechte an seinen illegitimen Sohn Juan Alva erhoffte. Tatsächlich ging Alva

¹ Velasco, Visiones, 3. Trotz dieser Einordnung in eine weitere Unterkategorie im *casta*-System wird Alva Ixtlilxochitl in der Forschung der weiter gefassten Kategorie der Mestizen (in Abgrenzung von Indigenen) zugeordnet.

² Vázquez Chamorro, Introducción, 23–24; Cañizares-Esguerra, *New World*, 224.

Ixtlilxochitls Sohn nach dem Tod des Historikers gegen seinen Onkel Francisco de Navas rechtlich vor und erwirkte die Übergabe des Kazikentums an seinen Familienzweig.³ Fernando de Alva Ixtlilxochitl selbst verstarb am 26. Oktober 1650.⁴ Zu Lebzeiten gelang es dem Autor nicht, seine Manuskripte zu veröffentlichen; erst ab dem Ende des 19. Jahrhunderts sollte es dazu kommen.⁵

Bereits Don Fernando de Alva Ixtlilxochitls Name zeugt von seinen spanisch-indigenen Vorfahren, aber auch von eigenen politischen Entscheidungen: In der frühen Kolonialzeit bestand eine relativ hohe Flexibilität bei der Namensgebung im zentralen Mexiko, und viele Nachkommen indigener adliger Familien nahmen die Nachnamen ihrer Taufpaten an. In diesem Sinne übernahmen Fernando und die meisten seiner Brüder den Nachnamen „Alva“, unabhängig vom väterlichen Namen. Sowohl sein Vorname als auch sein zweiter Nachname sind in Verbindung zum Acolhua-Vorfahren Ixtlilxochitl II zu sehen, der seinen Taufnamen „Hernán Cortés“ (oder auch dessen alternative Schreibweise, „Fernando“) zu Ehren seines bekannten Taufpaten angenommen hatte. Allerdings hatten die meisten Nachkommen von Ixtlilxochitl II über mehrere Generationen nicht seinen indigenen, sondern den christlichen Namen „Cortés“ angenommen, so auch die meisten Geschwister Fernando de Alva Ixtlilxochitls. Daher sieht Bradley Benton in Alva Ixtlilxochitls Annahme des Nahuatl-Namens den Versuch, sich den vorkolonialen Herrschern Tezcocos zuzuordnen. Dieser Selbstdarstellung kommt auch seine Nutzung des Ehrennamens „Don“ entgegen, der im kolonialen Mexiko aufgrund fehlender spanischer Adliger größtenteils der indigenen Oberschicht vorbehalten blieb.⁶

³ Bradley Benton, *The Outsider: Alva Ixtlilxochitl's Tenuous Ties to the City of Tezcoco*. In: *Colonial Latin American Review*, 23 (2014) 1, S. 37–52, hier 50–51, FN 8.

⁴ Vázquez Chamorro, *Introducción*, 23–26.

⁵ Ebd., 27–28; Brading, *First America*, 273. Als erstes Exemplar wurde 1848 im Auftrag von Edward Kingsborough eine frühe Version der *Historia* als *Historia chichimeca* veröffentlicht, der 1891–92 die von Alfredo Chavero editierte einflussreiche Gesamtausgabe *Obras históricas* folgte, vgl. O’Gorman, *Estudio introductorio*, 247.

⁶ Benton, *The Outsider*, 42–43.

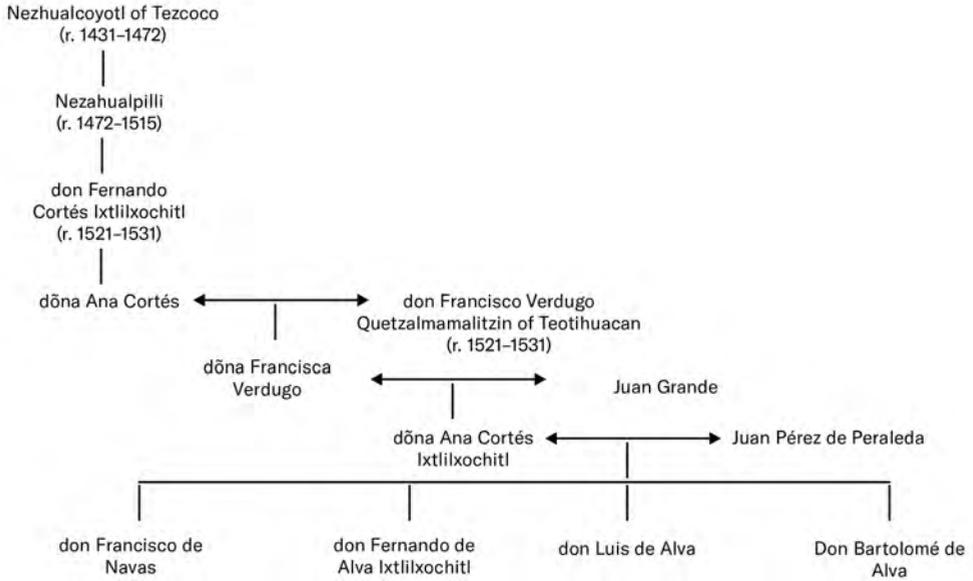


Abbildung 4: Stammbaum des Fernando de Alva Ixtlilxochitl.

Quelle: Informationen entnommen aus AGN-VM 232, Bild erstellt von Moritz Kläger.

Dem lässt sich Bentons Folgerung gegenüberstellen, dass Fernando de Alva Ixtlilxochitls Familie nur sehr entfernt mit Tezcoco, hingegen viel stärker mit Teotihuacan verbunden war, einer vormals unter den Acolhua Tezcoco tributpflichtigen, kleineren Stadt. So zog bereits Alva Ixtlilxochitls Urgroßmutter Doña Ana Cortés von Tezcoco nach Teotihuacan, wo ihr Mann als *tlatoani* wirkte; seine Großmutter Doña Francisca Verdugo zog von dort wiederum zu ihrem Mann nach Mexiko-Stadt, wo auch Fernando de Alva Ixtlilxochitl und seine Eltern leben sollten.⁷ Die Familie war also seit mehreren Generationen in Teotihuacan verwurzelt, was im kolonialen Rechtssystem äußerst bedeutsam war. Die Herrschaft über Tezcoco kam anstelle der Nachkommen Ixtlilxochitls II vielmehr denjenigen von dessen Bruder Coanacoch zu (teils auch als „Cohuanacoch“ bekannt), der nach Cacamas Gefangennahme während der spanischen Eroberung kurzfristig Herrscher gewesen war. Daher scheint Alva Ixtlilxochitls Familie für den indigenen Adel von Tezcoco gegen Ende des 16. Jahrhunderts eher unbedeutend gewesen zu sein. Die Konkurrenz zwischen den beiden Familienzweigen zeigt sich in den Beschwerden einheimischer Adliger, die sich gegen Alva Ixtlilxochitls Ernennung zum *juez gobernador* Tezcocos 1612 wandten und seine Absetzung herbeiführten.⁸

Da Alva Ixtlilxochitl als jüngerer Bruder keine Familientitel erwarten konnte, sah er sich offenbar dazu genötigt, die Leistungen seiner direkten Vorfahren – allen voran von Ixtlilxochitl II – besonders zu betonen, wenn er stattdessen hohe Posten in der Kolonialverwaltung anstreben wollte.⁹ Demnach ist der Historiker vor dem Hintergrund seiner Selbst- und Fremdsicht nicht nur als Acolhua-Adliger zu untersuchen, auch das darin verborgene Legitimationsdefizit ist zu berücksichtigen. Diese Sichtweisen werden in der Bestätigung seiner Abstammung durch indigene Behörden offenbar, sowie in seiner Ernennung auf Posten in der Verwaltung, die größtenteils Indigenen vorbehalten blieben.¹⁰

⁷ AGN-VM 232, f. 16v–21r.

⁸ AGN-IV 3066:8, f. 1r–2v.

⁹ Benton, *The Outsider*, 41–46, 48–49.

¹⁰ John Frederick Schwaller, *The Brothers Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Bartolomé de Alva: Two „Native“ Intellectuals of Seventeenth-Century Mexico*. In: Gabriela Ramos/Yanna Yannakakis (Hg.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham, NC 2014, 39–59, hier 43–44; Velasco, *Visiones*, 3.

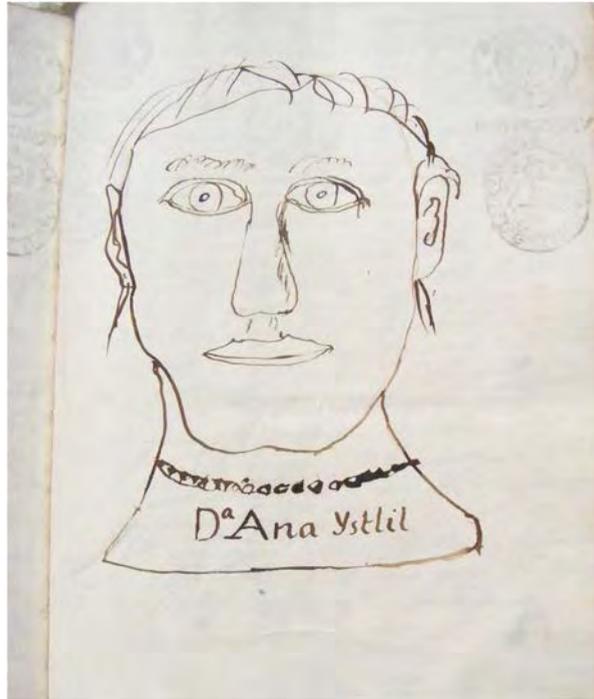


Abbildung 5: Tintenzeichnung von Doña Ana Cortés Ixtlilxochitl, unbekannter Künstler, 17. Jahrhundert.

Das Porträt liegt den umfangreichen rechtlichen Dokumenten zum cacicazgo de San Juan Teotihuacan im Archivo General de la Nación (Mexiko-Stadt) bei.

Quelle: AGN-VM 233, f. 10.

Alva Ixtlilxochitls Hauptwerk und der Hauptgegenstand dieses Kapitels, die *Historia de la nación Chichimeca* (im Folgenden „*Historia*“), ist ein auf Spanisch verfasstes geschichtswissenschaftliches Werk, das von der Entstehung der Welt ausgeht und mit der Eroberung Mexikos endet; der Fokus liegt auf Zentralmexiko. Das Manuskript wurde nicht vollendet und bricht während der Beschreibung der Belagerung von Tenochtitlan durch Cortés ab. Es besteht aus 97 Kapiteln, unterteilt in zwei thematische Abschnitte. Die ersten 76 Kapitel behandeln die prähispanische Geschichte in chronologischer Abfolge der Ereignisse. Nach der beschriebenen Entstehung der Welt und der Ankunft der Tolteken liegt im ersten Teil der Chronik ein Hauptaugenmerk auf den namensgebenden Chichimeken. Die Regierungszeiten ihrer Fürsten Xolotl, Nopaltzin, Tlotzin, Quinatzin und Techotlalatzin werden knapp behan-

delt, und nach der Gründung der Acolhua-Hauptstadt Tezcocos folgen die Acolhua-Herrscher Ixtlilxochitl I, Nezahualcoyotl und Nezahualpilli. Nezahualcoyotl ist von allen Herrschern mit knapp 26 Kapiteln der größte Teil der Chronik gewidmet. Der zweite, mit 18 Kapiteln weitaus kürzere Teil der *Historia* behandelt die Eroberung des Dreibundes durch die Spanier, worin dem Acolhua-Anführer Ixtlilxochitl II eine prominente Rolle zugesprochen wird. Auch Herrscher anderer Nahua-Völker, besonders der Tepaneken und Mexica, finden Erwähnung, überwiegend anhand ihrer Beziehungen zu den Acolhua.

Über den Entstehungszeitraum ist lediglich bekannt, dass das Manuskript Ixtlilxochitls letztes Werk¹¹ war und dass es nach 1615 begonnen worden sein muss, da es die *Monarquía indiana* von Juan de Torquemada aus diesem Jahr zitiert.¹² Der Titel stammt nicht von Alva Ixtlilxochitl selbst, sondern geht auf einen späteren Besitzer des Manuskripts zurück, entweder auf Carlos de Sigüenza y Góngora oder auf Mariano de Echaverría y Veytia. Für beide stand der Begriff der „*nación*“ im Zusammenhang mit einem kreolisch-mexikanischen Patriotismus, wohingegen er für Alva Ixtlilxochitl in seiner früheren Bedeutung gar nicht vorkommt, wie weiter unten ausgeführt wird.¹³

Alva Ixtlilxochitl bedauert, dass mit dem Verlauf der Zeit und dem Fall des Reichs seiner Vorfahren „*quedaron sepultadas sus historias*“.¹⁴ Er stützte sich nach eigener Aussage bei seiner Quellenarbeit vor allem auf Nahua-Kodizes und traditionelle Gesänge, die er unter großen Mühen zusammensuchte.¹⁵ Bei deren Auswahl fällt ins Auge, dass Alva Ixtlilxochitl für die Kolonialzeit sowohl spanische als auch indigene Autoren rezipierte und auch unterschiedliche einheimische Volksgruppen berücksichtigte, wobei die heute noch bekannten Quellen hauptsächlich aus der Acolhua-Tradition stammen. Bei deren Interpretation halfen ihm ältere Adlige, die sich noch an Traditionen aus der prä-cortesianischen Zeit erinnern konnten, und

¹¹ Der Großteil von Alva Ixtlilxochitls früheren Geschichtswerken liegt seit Chaveros erster Edition in gesammelter Form als *Obras históricas* vor. Sie setzen sich in unterschiedlichem Umfang mit den Themen der *Historia*, mit Tolteken, Chichimeken, und Acolhua vor und während der Eroberung auseinander. Da der Historiker unterschiedliche Quellen nutzte, widersprechen sich manche der Werke, vgl. Cañizares-Esguerra, *New World*, 222. Für eine detaillierte Bibliographie, s. O’Gorman, *Estudio introductorio*, 177–228. Für eine kritische Einordnung von Alva Ixtlilxochitls Quellen, s. Lesbre, *Pasado indígena*, 385–400.

¹² Vázquez Chamorro, *Introducción* 31–32; *Historia chichimeca*, 217. Es wird vermutet, dass das Ende der *Historia* entweder nicht vollständig ist, weil der Autor es zu Lebzeiten nicht beendete, oder aber weil Teile der Chronik verlorengegangen sind.

¹³ Patrick Lesbre, *Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Lesbre hebt hervor, dass Alva Ixtlilxochitl den Begriff hauptsächlich auf die Tolteken anwendet, wohingegen das Vaterland (*patria*) lokal auf Tezcoco bezogen und damit nicht national gedacht wird.

¹⁴ „blieben ihre Geschichten begraben“, *Obras históricas* II, 15.

¹⁵ Ebd.

von denen nur zwei ihm den „verdadero sentido“ der Gesänge, Piktogramme und Bilder erläutern konnten.¹⁶ Alva Ixtlilxochitl kritisierte oftmals spanische Interpretationen der Geschichte und misstraute den unterschiedlichen, einander widersprechenden Meinungen zu meist spanischer Autoren.¹⁷ Dagegen sah er in den indigenen Weisen eine Quelle höchster Autorität, da sie Ereignisse so gründlich und intelligent untersuchten wie „los más graves y fidedignos autores y históricos del mundo“.¹⁸ Somit kam für den Acolhua-Historiker den Kodizes als Quellen zur vorkolonialen Geschichte eine weitaus höhere Glaubwürdigkeit zu als den Darstellungen kolonialer spanischer Autoren.

2 Acolhua-Kodizes als Hauptquellen der *Historia*

Aus Zentralmexiko sind keine zweifelsfrei vorkolonialen historischen Kodizes überliefert, im Gegensatz zu Oaxaca und Puebla.¹⁹ Auch Alva Ixtlilxochitls Hauptquellen stammen aus der frühen Kolonialzeit: Das für ihn wichtigste Werk war der Codex Xolotl, gefolgt von den Mapas Quinatzin und Tlotzin. Diese Kodizes liefern daher wichtige Vergleichsmaterialien für seine Darstellung vorkolonialer Geschichte. Laut Donald Robertson erhalten diese Hauptwerke der „Schule von Tezcoco“ mehr Elemente des prähispanischen bildlichen Stils als die meisten anderen Manuskripte aus dem Tal von Mexiko.²⁰ Zudem ist anzunehmen, dass sie auf vorkolonialen Werken basieren; so baut laut García Granados der Codex Xolotl auf einem verlorenen Original des Malers Quauhquechol auf.²¹ Die Acolhua-Kodizes verbinden kartographische Landdarstellungen mit einem *res gestae*-Narrativ, der Darstellung von Abfolgen von Ereignissen mit einem Ende.²² Sie scheinen allein auf den symbolischen und linguistischen Systemen der Nahuatl zu basieren; doch erscheint ihr formaler Aufbau zugleich als bewusste Entscheidung, um vor den kolonialen Autoritäten die „Antike“ der Acolhua hervorzuheben.²³ Ihre Auftraggeber und Künstler sind unbekannt, sehr wahrscheinlich stammten sie aber von

¹⁶ Obras históricas II.

¹⁷ Ebd., 15.

¹⁸ „wie die ernstesten und glaubwürdigsten Autoren und Historiker der Welt“, ebd., 17.

¹⁹ Hassig, *Time, History*, 113.

²⁰ Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. The Metropolitan Schools, Norman, OK 1994, 134–54.

²¹ Codice Xolotl, 1; Diese Interpretation würde mit einer von Alva Ixtlilxochitl angegebenen Hauptquelle übereinstimmen, die er als „los anales que hizo el infante Quauhltzacuilotzin, primer señor del pueblo de Chiauhltla“ angibt, *Historia chichimeca*, 133.

²² Boone, *Red and Black*, 162, 166.

²³ Douglas, *Palace*, 162.

den Acolhua-Herrschern ab. Besonders indigene adlige Patrone mussten dem Vorwurf der Idolatrie vorbeugen und konzentrierten sich auf die offenkundig eher säkularen Genres der Genealogien, Geschichten und Eigentumskarten.

Der Besitz einheimischer Quellen war riskant, wie die abschreckende Hinrichtung des Herrschers von Tezcoco, Don Carlos Ometochtzin, durch den Bischof Zumárraga gezeigt hat (siehe Kapitel III). Trotz dieser Gefahr veranlasste Don Carlos' Halbbruder Don Antonio Pimentel Tlahuilotzin die Erstellung der heute als *Oztoticpac Lands Map* bekannten Eigentumskarte von 1540. Die Karte sollte dazu dienen, von Bischof Zumárraga beschlagnahmte Ländereien zurückzugewinnen. Dafür hob sie die unauflösbare Verbindung zwischen königlicher Acolhua-Abstammung und Grundbesitz der Acolhua-*tlatoque* um Tezcoco hervor: der Besitz zahlreicher Ländereien in der Umgebung Tezcocos wird dargestellt, und jedes Grundstück entweder als übertragbarer Privatbesitz oder als unübertragbare Erbteile des Acolhua-Palasts und der Herrscherfamilie definiert. Nezahualcoyotls Nachfahren versuchten mithilfe der Karte zu beweisen, dass die konfiszierten Gebiete nicht Privateigentum, sondern vielmehr königliches Erbgut waren.²⁴

In diesem Kontext müssen laut Eduardo Douglas die beiden Mapas Quinatzin und Tlotzin sowie der Codex Xolotl ungefähr zwei Jahre später von Don Antonio oder einem anderen Mitglied der Herrscherfamilie in Auftrag gegeben worden sein. Während die *Oztoticpac Lands Map* das adlige Erbgut hochhielt, führten die späteren Kodizes vor allem dessen historischen Ursprung aus. Damit wurde versucht, Legitimität und Ansprüche der Familie des Kaziken von Tezcoco, Antonio Pimentel, sicherzustellen. Indigene Rechte sollten mithilfe eines indigenen Formats gestärkt werden, allerdings ohne – wie im Falle Don Carlos – spanische Bedenken der Apostasie und Aufwiegelung zu schüren. Dazu mussten offensichtliche Anzeichen indigener Autonomie und Religion ausgeklammert werden. Zugleich ging es darum, weiterhin ein indigenes Publikum mit den eigenen Begriffen anzusprechen und hierfür indigene Bezugssysteme und Symbole zu nutzen.²⁵

Die drei Quellen behandeln in unterschiedlichem Umfang die Herrscher der Chichimeken und Acolhua bis zur Regierungszeit Nezahualcoyotls und der seines Sohnes Nezahualpilli, also bis in die 1510er Jahre, im Falle der Mapa Tlotzin reicht die Zeitspanne sogar bis in die 1530er Jahre. Dabei ist der Codex Xolotl mit zehn *amatl*-Blättern das weitaus ausführlichste Werk, darauf folgen die aus drei zusammenhängenden *amatl*-Blättern bestehende Mapa Quinatzin und die Mapa Tlotzin, aus einem relativ dünnen, langgezogenen Haut-Streifen (*tira*) bestehend. Im Vergleich zu Manuskripten anderer Nahua-Gruppen fällt auf, dass die

²⁴ Douglas, *Figures of Speech*, 285–86. Die digitalisierte Karte ist hier einsehbar: <https://www.loc.gov/item/88690436/>, letzter Zugriff 28.03.2021.

²⁵ Douglas, *Figures of Speech*, 285–86.

Migration der Chichimeken nicht direkt thematisiert, sondern lediglich angedeutet wird. Zudem ist Zeit in diesen kartographischen Werken kaum je eindeutig: Trotz der gelegentlichen Angabe von Daten erstrecken sich manche Ereignisse über lange Zeiträume, während andere nur einen Moment ausmachen. Der Leser muss sich selbst zusammenreimen, zu welchem Zeitpunkt die oft mehrmals auf einem Blatt auftauchenden Personen wohl etwas unternahmen. Diese Darstellungsweise der Medien fördert zwangsläufig subjektive Lesarten der abgebildeten Ereignisse.²⁶

In Grundzügen lassen sich die in den drei Manuskripten dargestellten Geschehnisse wie folgt wiedergeben: Zu Beginn steht die Wanderung der Chichimeken in das Tal von Mexiko, wobei sie vorerst als nomadische Jäger-Sammler auftreten, mit Fellen, Pfeilen und Bögen ausgestattet und in Höhlen lebend. Die im Tal ansässigen Nachkommen der Tolteken erscheinen dagegen als zivilisiert, kleiden sich in Baumwolle, bauen Getreide an und leben in Städten. Das Piktogramm für die Stadt Culhuacan, die zu dieser Zeit in der Nachfolge Tollans gesehen wurde, stellt dabei eine Verbindung zum wichtigen toltekischen Erbe her.²⁷

Der Chichimeken-Herrscher Xolotl kam zuerst in das verfallene Tula und führte in der Folge eine Zeremonie durch, um das Reich der Tolteken in Besitz zu nehmen, wofür er vier Pfeile in Richtung der vier Himmelsrichtungen abschoss. Darauf folgt mit der Heirat von Xolotls Sohn Nopiltzin mit Azcaxocentl, Enkelin eines Tolteken-Herrschers, die Vereinigung von Chichimeken und toltekischen Nachkommen auf offizieller Ebene. Mit der militärischen Expansion der Chichimeken geht auch eine Übernahme kultureller Elemente toltekischer Tradition einher. Dies wird besonders unter Nopiltzins Sohn Quinatzin deutlich, der als erster Machthaber Nahuatl beherrschte sowie Völker toltekischer Herkunft in sein Territorium aufnahm und dadurch die Akkulturation vorantrieb. In seine Regierungszeit fallen zudem Maisanbau, in Mesoamerika ein untrügliches Anzeichen für Entwicklung, wie auch die Gründung Tezcocos und damit der Beginn des Acolhua-Staats.²⁸ Dies ist also der fließende Übergang von den Chichimeken zur ersten Herrscherdynastie der Acolhua, die in der Forschung zum besseren Verständnis teils als Volksgruppe der Acolhua-Chichimeken bezeichnet wird.

Die Regierungen der folgenden Acolhua-Herrscher werden besonders im Codex Xolotl nur kurz behandelt: Dort beschreiben die letzten Blätter die Verschwörung des Tepaneken-Herrschers Tezozomoc gegen den Acolhua-Herrscher Ometochtli Ixtlilxochitl (im Folgenden zum besseren Verständnis „Ixtlilxochitl I“), die dessen Ermordung zur Folge hatte. Der Codex en-

²⁶ Boone, Red and Black, 182, 186.

²⁷ Nigel Davies, *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlán*, Norman, OK 1980, 338.

²⁸ *Codice Xolotl*, Plancha I – Plancha IV; Douglas, *Figures of Speech*, 291–94.

det mit der Flucht von Ixtlilxochitls jungem Sohn Nezahualcoyotl, seinen beschwerlichen Reisen und dem Beginn des Tepaneken-Krieges von 1427.²⁹ Die Mapa Quinatzin setzt nach dem Sieg Nezahualcoyotls und seiner Verbündeten über die Tepaneken und seiner neuerlichen Machtergreifung wieder ein. Insbesondere der hohe Entwicklungsgrad der Acolhua-Kultur und die weise Herrschaft Nezahualcoyotls werden über die Schilderung der gerechten Gesetzgebung sowie der Dominanz von Tezcoco über dessen Partner im Dreibund hervorgehoben. Hinzu kommen detaillierte Beschreibungen der Nezahualcoyotl tributpflichtigen Völker nebst der an ihn zu entrichtenden Abgaben.³⁰

²⁹ Codice Xolotl, Plancha VII – Plancha X. Unter dem Tepaneken-Herrscher Tezozomoc 1414 begonnener Krieg, den er mithilfe Tenochtitlans und Tlatelolcos gewann. Er führte zum Tod Ixtlilxochitls I und zur Dominanz der Tepaneken im Dreibund. Nach Tezozomocs Tod besiegte Nezahualcoyotl dessen Sohn Maxtla nach langjähriger Flucht, vgl. Hanns J. Prem, *Geschichte Altamerikas*, München 2008, 40–42.

³⁰ Douglas, *Figures of Speech*, 294–95, 300.



Abbildung 6: Codex Xolotl, folio 1 r.

Darauf ist die Einwanderung der Chichimeken von Norden aus in das Tal von Mexiko (mit dem See Tezcoco) abgebildet, ihr Weg ist an den Fußabdrücken zu erkennen.

Quelle: Bibliothèque nationale de France (Paris), Mexicain 1

Die Mapa Tlotzin unterscheidet sich von den anderen beiden Quellen dadurch, dass sie weniger als Karte denn als Herrscherliste der Acolhua fungiert. Ihre Hauptfunktion besteht darin, hervorzuheben, dass Tezcoco als einziges *altepetl* eine ungebrochene Genealogie von Herrschern bis in die Zeit ihrer Abfassung und somit eine kontinuierliche und dauerhafte Geschichte vorweisen kann.³¹ Im Vergleich zu den anderen beiden Manuskripten, die nur

³¹ Boone, Red and Black, 190.

wenige Daten enthalten, ist die Struktur der Mapa Tlotzin an Jahres-Glyphen orientiert. Zu den Entwicklungen nach der Ansiedlung der Chichimeken bemerkt Elizabeth Hill Boone:

The Codex Xolotl proceeds to elaborate the genealogical ties that bound the Texcocan royal family to those of other *altepetl* and to support Nezahualcoyotl's right to rule. The Mapa Tlotzin affirms Tezcoco's unbroken ruler list, and the Mapa Quinatzin concentrates on Tezcoco's political and legal achievements. Together they provide a multifaceted picture of Tezcoco as a polity.³²

Zusammengenommen bilden die drei Dokumente also eine solide Basis für Alva Ixtlilxochitls Chroniken: der Codex Xolotl als Hauptquelle für die Zeit vor Nezahualcoyotls Herrschaft; die beiden *mapas* besonders für die Zeit von Nezahualcoyotl bis in die 1530er Jahre, und dazu ergänzend weitere uns nicht überlieferte indigene Quellen, die der Autor erwähnt.³³ In den besprochenen Kodizes lässt sich die Fortführung historiographischer Praktiken der Nahuatl beobachten, jedoch angepasst an die veränderten Bedingungen der frühen Kolonialzeit. Die Legitimierung von Nezahualcoyotls Herrschaft, nachdem dieser von den Tepaneken ins Exil geschickt wurde, erscheint als ursprüngliche Absicht des Codex Xolotl. Dafür spricht auch der wahrscheinliche Ursprung des Werks während der Regierung Nezahualcoyotls. Die Acolhua-Chichimeken treten als erste Ankömmlinge im Tal von Mexiko auf, die anderen Völkern die Ansiedlung erlaubten und als Erste das „zivilisatorische“ Erbe Tulas wiederaufnahmen.³⁴

Zudem zeigt sich eine gezielte Auswahl historischer Ereignisse zugunsten der Acolhua an der relativen Vernachlässigung der in der Folge dominanten Mexica: Im Codex Xolotl wird ihre Wanderung nach Zentralmexiko kaum gewürdigt, in der Mapa Quinatzin wird Tezcocos spätere untergeordnete Stellung gegenüber Tenochtitlan nicht erwähnt. In ähnlicher Weise werden in der Mapa Quinatzin negative Entwicklungen wie Ixtlilxochitls I tragischer Tod und das darauffolgende Exil Nezahualcoyotls übergangen, um stattdessen seine Errungenschaften hervorzuheben.³⁵ Zusammengenommen erzählen die drei Manuskripte von einer kulturellen und räumlichen Entwicklung: von der Wildnis und der „Barbarei“ der Chichimeken über das *altepetl* und die von den Tolteken geerbte städtische „Zivilisation“ bis hin zum hierarchischen, regionalen Staat der Acolhua, dem *tlahtocayotl*.³⁶

Die Perspektivwechsel innerhalb der Mapa Quinatzin hängen mit der Auswahl und Anpassung nicht nur von Ereignissen zusammen, sondern auch von Passagen aus verschiedenen

³² Ebd., 194.

³³ O'Gorman, Estudio introductorio, 78–86.

³⁴ Vgl. Boone, Red and Black, 184.

³⁵ Codice Xolotl, Plancha IV; Douglas, Figures of Speech, 295.

³⁶ Douglas, Palace, 43.

präkolumbischen Erzählungen und Manuskripten, nach Maßgabe der jeweiligen Auftraggeber.³⁷ Neben die Manipulation von Zeit und Geschichte durch Auswahl und Akzentuierung tritt die Nutzung indigener narrativer Techniken, insbesondere der Metapher. Der *difrasismo* der aristokratischen und rituellen Sprache der Nahuatl bringt – wie bereits zu Anfang erläutert – durch die Gegenüberstellung von gegensätzlichen oder sinnverwandten Wortpaaren ein drittes Wort oder auch eine neue Bedeutung hervor. Diese Technik gibt beispielsweise in der Mapa Quinatzin die Leserichtung vor, wo entgegen westlichen Konventionen zuerst das oberste und dann das unterste Feld gelesen werden. Diese sind durch mehrere Parallelen miteinander verbunden, um so weitere Bedeutungsebenen im mittleren Feld zu erschließen. Über die Nutzung indigener Erzählformen werden die Herrscher von Tezcoco, im Zentrum des Dokuments positioniert, mit Schöpfergottheiten in Verbindung gebracht. Die Stadt selber nimmt die dem *altepetl* typische zentrale Position als weltliche Manifestation der kosmischen Ordnung ein, ohne dass jedoch einheimische Glaubensvorstellungen explizit erwähnt würden.³⁸

Laut Eduardo Douglas sind die Kodizes zwar in ikonischer Schrift verfasst, sie sollten aber anhand der oralen und textlichen Traditionen, die sie geformt haben, verstanden werden. Piktographische Dokumente stellen letztlich eine eigene Form dar, um Sprache auszudrücken. Ganz zentral für deren Verständnis ist die aristokratische Sprache der Nahuatl, besonders Nahuatl-Poesie, die modernen Lesern nur partiell zugänglich ist. Ihre Autoren waren bestens vertraut mit Metaphern (darunter *difrasismos*), Parataxis, Parallelismen und Substitutionen.³⁹ Um sowohl die Selbstwahrnehmung der Acolhua als auch ihren Glauben aus dem Manuskript vollständig herauslesen zu können, mussten koloniale Leser also die narrativen Techniken der Nahuatl bekannt sein. Diese dienten den indigenen Auftraggebern als notwendige Schutzmechanismen vor der Verfolgung durch koloniale Obrigkeiten. Wie Douglas treffend feststellt: „the use of ‘picture writing’ and metaphor furthers at one and the same time the ‘Spanish’ expectations and ‘Indian’ economic and political calculation of the colonial-period Nahuatl aristocracy.“⁴⁰ Es liegt daher nahe, bei Alva Ixtlilxochitls Schriften die metaphorische, poetische Gedankenwelt seiner Hauptquellen mit zu berücksichtigen. Die anhand der Kodizes überblicksartig vorgestellte Geschichte wird im Folgenden in einen Dialog mit Alva Ixtlilxochitls Darstellungen gebracht, um Parallelen und Brüche zwischen seiner Arbeit und seinen Quellen aufzuspüren.

³⁷ Douglas, *Figures of Speech*, 290–91.

³⁸ Ebd., 294–95; 301–02.

³⁹ Douglas, *Palace*, 13–14.

⁴⁰ Ders., *Figures of Speech*, 289.

3 Vergleich zwischen der *Historia de la nación chichimeca* und Alva Ixtlilxochitls Quellen

Der Vergleich der *Historia* mit ihren Quellen erlaubt einen doppelten Blick auf Fernando de Alva Ixtlilxochitls politische Vorstellungen: zum einen über seine Einordnung in eine tiefe Genealogie der Acolhua-Geschichtsschreibung, und zum anderen über seine besonders aufschlussreichen Abweichungen von ebendieser. Beispielhaft erfolgt der Vergleich anhand der frühen Geschichte der Chichimeken und der Acolhua, sowie anhand der Geographie des vor-kolonialen Tals von Mexiko – beide von besonderer Bedeutung für die kolonialzeitlichen Acolhua-Autoren. Dabei folgt Alva Ixtlilxochitls Version der chichimekischen Ansiedlung in Anahuac im Großen und Ganzen den Erzählungen der kolonialen Acolhua-Manuskripte. Darüber hinaus übernimmt der Chronist aber auch legitimierende Darstellungen der Autoren dieser Quellen, erweitert sie in schriftlicher Form und schmückt sie teilweise aus. Der Vergleich läuft damit auf eine Positionierung Alva Ixtlilxochitls als eigenständigen Gelehrten hinaus, der sein Quellenmaterial geschickt seinen Interessen folgend an- und umordnete. Dies zeigt sich bereits an seiner Schilderung der chichimekischen Ansiedlung in Zentralmexiko.

3.1 Chichimeken und Acolhua

Laut der *Historia* kamen die Chichimeken unter Xolotl fünf Jahre nach dem Ende des Tolteken-Reichs in der vierten Sonne – im Jahr 963 u. Z. – zuerst in der ehemaligen totekischen Hauptstadt Tula an, die zu diesem Zeitpunkt in Ruinen lag und unbewohnt war. Deshalb gründete Xolotl seine Hauptstadt an anderer Stelle, „habiendo tomado la posesión quieta y pacífica sobre toda la tierra que contenía dentro de todos los términos del imperio de los toltecas.“⁴¹ Das ehemals totekische Gebiet besiedelte er mit „su ejército, que fue el mayor número que se halla en las historias ... en este nuevo mundo“,⁴² das demnach über eine Million⁴³ Soldaten umfasst haben soll. 52 Jahre nach der Zerstörung des Tolteken-Reichs kamen als erste Völker die Tepaneken, Otomí und Acolhua nach, letztere werden als Angehörige der

⁴¹ „... [nachdem] er auf ruhige und friedliche Weise sämtliche Gebiete, die zwischen den Grenzmarkierungen des Tolteken-Reichs lagen, in Besitz genommen hatte“, *Historia chichimeca*, 25.

⁴² „seinem Heer, das die größte Menge umfasste, die man in den Geschichten dieser neuen Welt findet“, ebd., 25.

⁴³ Zu dieser Zahl siehe die Diskussion weiter unten.

„chichimecas michchuaque“ aus Michoacan identifiziert.⁴⁴ Erfreut über diese noblen Ankömmlinge, übergab Xolotl ihren Herrschern Ländereien. Zudem wurde dem Chichimeken-Herrscher die Tochter eines Tolteken-Regenten zur Frau gegeben; zur gleichen Zeit heiratete Xolotls Sohn Nopaltzin Azcaxochitzin, die Enkelin des letzten Tolteken-Königs.⁴⁵

Über die Eltern des späteren Acolhua-Fürsten Huetzin wurden schließlich auch die Geschlechter der von Xolotl abstammenden Chichimeken und der Acolhua vereinigt – die Unterscheidung zwischen beiden ist seither „a fine one“.⁴⁶ Mithilfe der sehr ausführlichen genealogischen Beschreibungen verdeutlicht Alva Ixtlilxochitl, dass bereits die frühen Acolhua mit hochrangigen Herrschern der Chichimeken und Tolteken verwandt waren, obwohl diese Acolhua-Chichimeken-Verbindung nicht explizit in seinen Quellen auftaucht.⁴⁷ Darauf werden die Folgen dieses Kulturkontakts hervorgehoben: Xolotls Enkel und Nopaltzins Sohn Tlotzin begann die Chichimeken zu landwirtschaftlichem Anbau anzutreiben, unter anderem vom besonders hoch angesehenen Mais, und wurde als Erster nach toltekischem Brauch in der Erde begraben. Dessen Sohn Quinatzin wiederum verlegte den Herrschaftssitz in das von beiden gegründete Tezcoco und leitete den umfangreichen Bau von Dörfern und Städten ein, „sacándolos [die Chichimeken] de su rústica y silvestre vivienda, siguiendo el orden y estilo de los toltecas“.⁴⁸ Von Quinatzin wird über dessen Sohn Techotlalatzin, von dem der Herrscher Tezcocos Ixtlilxochitl I abstammte, eine dynastische Verbindung zu Alva Ixtlilxochitls direkten Vorfahren hergestellt.⁴⁹

Grundzüge der Erzählungen aus den Mapas Tlotzin, Quinatzin und dem Codex Xolotl finden sich hier wieder: die friedliche Errichtung eines Chichimeken-Reichs auf ehemals toltekischem Gebiet durch Xolotl; die imperiale Konsolidierung unter seinen Nachfolgern und die Zuteilung von Territorien an nachgezogene Völker sowie deren graduelle Annahme sesshafter toltekischer Kultur über Eheschließungen mit Nachkommen der Tolteken (Landwirtschaft, Städtebau, Beerdigungen). Wie glaubwürdig sind diese Elemente, und an welchen Stellen weicht Alva Ixtlilxochitls Version von seinen Quellen ab?

⁴⁴ Historia chichimeca, 27.

⁴⁵ Ebd., 27–28.

⁴⁶ Davies, Toltec Heritage, 95.

⁴⁷ Huetzins Vater war Tlacotzin, der Sohn des ersten Acolhua-Herrschers in Anahuac (Tzontecómal), seine Mutter Malinalxochitzin, Enkelin Nopaltzins, s. Historia chichimeca, 28–30. Laut Dibble findet sich diese Heirat nicht im Codex Xolotl wieder, s. Dibble, Codice Xolotl, 36–37.

⁴⁸ „indem er sie aus ihren rustikalen und wilden Behausungen herausnahm, der Ordnung und der Bauart der Tolteken folgend“, Historia chichimeca, 38.

⁴⁹ Ebd., 31–43.

Charles Dibble macht darauf aufmerksam, dass im Gegensatz zu der vom Chronisten geschilderten Zerstörung Tulas durch Bürgerkriege und Dürren eine kontinuierliche Zerstreung des Tolteken-Reichs inzwischen als wahrscheinlicher gilt.⁵⁰ Alva Ixtlilxochitls unbewohnten Ruinen Tulas stellt Dibble im Codex Xolotl abgebildete kleine Gruppen toltekischer Abstammung gegenüber, die sich immer noch unweit der ehemaligen Hauptstadt aufhalten. Die kartographische Darstellung des Codex zeigt von Tula ausgehende Fußspuren, die Dibble als mehrere Auswanderungswellen deutet. Fußspuren stehen in der Bildsprache der Nahuatl häufig für Migrationen, sie drücken generell symbolisch Bewegung aus. Demnach habe Alva Ixtlilxochitl wohl oftmals anstelle der Bilder des Kodizes die später dort hinzugefügten Kommentare in Nahuatl genutzt, um die Reichsübernahme durch Xolotl als rasch und friedlich darzustellen.⁵¹ Zudem erscheint die Größe von Xolotls Heer mit einer Million Soldaten aufgrund der geringen Größe des Einzugsgebiets als deutlich überzogen und stimmt nicht mit der im Codex geschilderten langwierigen Einwanderung kleinerer Chichimeken-Gruppen überein, die möglicherweise schon vor dem Fall Tulas einsetzte.⁵² Alva Ixtlilxochitls Intention ist es, damit die Macht des Chichimeken-Herrschers zu unterstreichen.

⁵⁰ Dibble, Codice Xolotl, 18–20.

⁵¹ Dibble, Codice Xolotl, 18–21; Torquemada deutet ebenfalls einen sich über Jahre hinziehenden Verfall des Reichs an, vgl. Torquemada, *Monarchia indiana* I, 44–45.

⁵² Dibble, Codice Xolotl, 28–29; Davies, *Toltec Heritage*, 50.



Abbildung 7: Mapa Quinatzin, oberes Feld.

Im oberen Bildteil sind die Chichimeken als Nomaden zu sehen, während sich im unteren Teil Quinatzin (unten links) als erster Herrscher mit Nachfahren der Tolteken auf Nahuatl unterhält.

Quelle: Bibliothèque nationale de France, Mexicain 11-12.

Darüber hinaus fällt auf, dass der Chronist vereinzelt juristische Formulierungen der Spanier aufgreift. In der oben zitierten Passage übernimmt Xolotl Gebiete im ehemaligen Tolteken-Reich durch „posesión quieta y pacífica...“⁵³ Wie José Rabasa nachgezeichnet hat, ersetzte ein solcher Diskurs des „peaceful conquest“ zum späten 16. Jahrhundert hin die eindeutigeren Bezeichnung von Eroberungen der Konquistadoren als „conquistas“. Unter dem Einfluss von Bartolomé de Las Casas formulierten die königlichen *Ordenanzas* von 1573 die fortdauernden militärischen Kampagnen zu Prozessen der „*pacificación*“ der Indigenen um. Die *Ordenanzas* hoben sich damit zumindest vordergründig vom *requerimiento* ab – dieses Dokument war 1513 eingeführt worden, als öffentliche Aufforderung, sich der spanischen Oberherrschaft und dem christlichen Glauben zu unterwerfen. Doch tatsächlich legitimierten die *Ordenanzas* genau wie zuvor das *requerimiento* den spanischen Gewalteinsetz zur Eroberung weiterer Gebiete.⁵⁴ Alva Ixtlilxochitl nimmt an dieser Stelle also Begriffe auf, die sich ganz ähnlich schon bei Konquistadoren wie Álvaro Núñez Cabeza de Vaca wiederfinden.

So auch in Alva Ixtlilxochitls *Compendio histórico*, wo Xolotl im Tal von Mexiko „reconocío muchos lugares“ – *reconocer* war ebenfalls eine typische Formulierung spanischer Entdeckungsberichte.⁵⁵ Die Sprache dient hier erneut dazu, die militärische Eroberung durch die Chichimeken entgegen historischer Tatsachen als rasch und friedfertig darzustellen. Zugleich nutzt der Autor die Übernahme spanischer Eroberungskonzepte dazu, die dargestellten Ereignisse im Sinne spanischer politischer Strukturen verständlich zu machen.⁵⁶ Während Konquistadoren zur gleichen Zeit von ihrer *pacificación* indigener Völker im Norden Neuspaniens sprachen, übertrug Alva Ixtlilxochitl den Begriff auf die Ansiedlung seiner ersten Vorfahren.

Eine Überschneidung zwischen *Historia* und Codex Xolotl fällt bei der Aufteilung von Gebieten durch Xolotl auf, die er an die neu angekommenen Acolhua, Tepaneken und Otomí abgab – laut beiden Werken 52 Jahre nach dem Ende des Tolteken-Reichs.⁵⁷ Diese Jahreszahl findet in der *Historia* häufig Erwähnung, so auch als übliche Regierungszeit der Tolteken-Herrscher,⁵⁸ und ist durch Anknüpfung an die 52-Jahres-Zyklen der Weissagungs-Kalender

⁵³ *Historia chichimeca*, 25.

⁵⁴ Rabasa, *Writing Violence*, 4–5, 88–90. Rabasa zeigt, dass die *Ordenanzas* zwar weniger explizit als das *requerimiento* Gewalt legitimieren, ihnen aber ebenfalls eine Allgemeingültigkeit des westlichen Verständnisses von privatem Eigentum zugrunde liegt. Zudem würde deren schwammiger Ausdruck „sin hacerles más daño que el que fuere menester“ umfassende Gewaltanwendung rechtfertigen, s. ebd., 89–90.

⁵⁵ *Obras históricas I*, 292.

⁵⁶ Rabasa, *Voice*, 196–98.

⁵⁷ Dibble, *Codice Xolotl*, 34; *Historia chichimeca*, 27.

⁵⁸ *Historia chichimeca*, 22.

– verbunden mit den vier Himmelsrichtungen – mit zusätzlicher Bedeutung aufgeladen. Die Regierungszeit Xolotls stimmt ebenfalls in beiden Werken nahezu überein, laut Codex Xolotl 113 und laut Alva Ixtlilxochitl 112 Jahre bis zu seinem Tod im Jahr 13 *tecpatl* oder 1075 u. Z. Dagegen regierte der spätere Nachkomme Xolotls, Quinatzin, laut dem Codex Xolotl 80, laut der *Historia* erneut fast 112 Jahre.⁵⁹ Neben der Wiederholung von Daten der Regierungszeiten bei Alva Ixtlilxochitl ist ihre übernatürliche Länge in beiden historischen Werken auffällig. Dibble wirft die Möglichkeit auf, dass sich die Jahres-Glyphen, die im Codex Xolotl neben den toten Herrschern dargestellt sind, auf Lebensalter und nicht auf Regierungszeiten beziehen. Zudem könnten Rechnungsfehler auf die zentrale Bedeutung der 52-Jahres-Zyklen zurückzuführen sein, an die abweichende Daten oftmals angepasst wurden.⁶⁰

Für die von Fernando Alva Ixtlilxochitl teils übermäßig lang angegebenen Regierungszeiten sind neben Schwierigkeiten in der Quelleninterpretation weitere Gründe auszumachen: „la confusion cronológica en que cae se debe en gran parte a su fe absoluta en datos y fechas de la *Historia Original* [Alva Ixtlilxochitls Bezeichnung für den Codex Xolotl]“.⁶¹ Demnach übernahm der Chronist teils chronologische Fehler aus seiner Hauptquelle, in der die Dauern einzelner Herrschaften nicht angegeben werden und andere Nahua-Völker vergleichsweise wenig Erwähnung finden.⁶² Hier zeigt sich erneut, dass die kolonialen Kodizes bereits eine Acolhua-Präferenz enthalten, die von Alva Ixtlilxochitl weitergeführt wurde. Zugleich ermöglichten sie ihm, chronologische Lücken nach eigenem Ermessen zu füllen.

Hinzu kommt Alva Ixtlilxochitls sehr frühe Datierung des Falls des Tolteken-Reichs auf 959. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit eines plötzlichen Endes setzt Nigel Davies einen sukzessiven Untergang Tulas über 200 Jahre später, um 1175, an; Dibble sogar erst um 1220, da er eine Gesamtdauer der Ereignisse des Codex Xolotl von nur knapp 200 Jahren berechnet. Ein Verrechnen um derart lange Zeiträume erscheint unwahrscheinlich. Vielmehr liegt nahe, dass Alva Ixtlilxochitl aufbauend auf den Kodizes für die Regierungen seiner Vorfahren eine größere zeitliche Tiefe herbeischreiben wollte – zumal in seiner eigenen Zeit schließlich die „antigüedad“ der Vorfahren in Gerichtsprozessen von zentraler Bedeutung war.⁶³ Die übermenschlich langen Herrschaftszeiten verschleiern die Rückdatierung des Falls

⁵⁹ Dibble, *Codice Xolotl*, 51, 71; *Historia chichimeca*, 32, 41.

⁶⁰ Dibble, *ebd.*, 122.

⁶¹ „die chronologische Verwirrung, in die er verfällt, ist größtenteils auf sein absolutes Vertrauen in die Angaben und Daten der *Historia Original* [Alva Ixtlilxochitls Bezeichnung für den Codex Xolotl] zurückzuführen“, *ebd.*, 119.

⁶² *Ebd.*

⁶³ Davies, *Toltec Heritage*, 42–43, 122–24. Mehrere Forscher, darunter Nigel Davies, haben chronologische Abweichungen Alva Ixtlilxochitls von den Kodizes an einer Verwendung unterschiedlicher Kalender der verschiedenen *altepetl* (u. a. von Tezcoco und Tenochtitlan) festgestellt. Diese Theorie

Tulas und der Ankunft der Chichimeken. Durch diese Kunstgriffe wird die relativ kurze Geschichte des vorkolonialen Tezcocos und seiner Erbauer erheblich ausgedehnt, um ihre vermeintliche Vormachtstellung im Tal von Mexiko hervorzuheben. Auch in seinen offiziellen Dokumenten und Briefen bezog sich der Autor regelmäßig auf diese Vorfahren und ihre vermeintliche Dominanz (siehe Kapitel V).

3.2 Geographische Ausbreitung: Anahuac als Neuspanien

Die Erhöhung der Acolhua erfolgt nicht nur mithilfe von chronologischen, sondern auch von geographischen Daten. So wird bereits Xolotl als „supremo y universal señor [...] de esta tierra Anahuac“⁶⁴ charakterisiert, dem die von ihm eingesetzten Fürsten Pflichten, Tribute und Vassallentum schuldig waren. Was das Chichimeken-Reich betrifft: Im Vergleich zu dessen Darstellung im Codex Xolotl fügt Fernando de Alva Ixtlilxochitl in der *Sumaria relación* dem Reich verschiedene Gebiete hinzu.⁶⁵ Während die geographische Darstellung in der *Historia* weniger übertrieben ausfällt, erstreckt sich darin das Chichimeken-Reich doch nach wie vor über ein ausgedehntes Gebiet in Mittelamerika: Es reicht von Tochpan im Westen über La Huasteca im Osten bis nach Nicaragua im Süden und damit von einem zum anderen Ozean. Wie Patrick Lesbre anmerkt, umfasst dieses riesige Gebiet verschiedene Staaten, die eigentlich unabhängig von den Chichimeken waren – was es eher wie das koloniale Neuspanien als das vorspanische Tal von Mexiko erscheinen lässt.⁶⁶ Die Ergänzungen in den Werken des Chronisten lassen also das Chichimeken- und das spätere Acolhua-Reich erneut mächtiger erscheinen. Sie vereinfachen auch die politischen Beziehungen der Indigenen und stellen eine jahrhundertelange Kontinuität von den Territorien seiner Vorfahren um das Jahr 1000 bis zum Vizekönigreich seiner eigenen Zeit her. Alva Ixtlilxochitl hatte sicherlich sein koloniales, spanisches Publikum im Blick, dem diese Parallelen zu Neuspanien nicht entgangen wären.

Eine politische Umdeutung findet sich zudem bei der Beerdigungszeremonie des späteren Herrschers von Tezcoco, Techotlalatzin, dem laut Alva Ixtlilxochitl „todos los del imperio que

bleibt umstritten, so hat Boone keine Belege für derartige voneinander abweichende Nahua-Kalender entdecken können, vgl. Davies, *Toltec Heritage*, 299–304; Dibble, *Codex Xolotl*, 123; Hill Boone, *Black and Red*, 63.

⁶⁴ „allerhöchster und universeller Herr [...] dieser Erde Anahuac“, *Historia chichimeca*, 26.

⁶⁵ Bereits bei Juan Pomar findet sich eine ähnliche Erweiterung dieser Gebiete, s. Lesbre, *Alva Ixtlilxochitl*, 41–43.

⁶⁶ *Historia chichimeca*, 25–26; Lesbre, *Alva Ixtlilxochitl*, 41–43.

a la sazón había en esta Nueva España que eran entre reyes y señores setenta y siete“⁶⁷ die letzte Ehre erwiesen. Diese Fürsten waren bei der darauffolgenden Krönung von Techotlaltzins Sohn Ixtlilxochitl I weiterhin anwesend, den sie als Herren anerkannten. Mit der Mobilisierung aller mächtigen Fürsten Anahuacs stellt der Chronist die Rituale als reichsweite Ereignisse dar, wodurch er seine beiden Vorfahren als oberste Herren dieses Gebiets inszeniert.⁶⁸ Der Kontrast zum Codex Xolotl könnte nicht auffälliger sein, wo anstelle der 77 Städte und weit entfernten Gemeinden nur fünf Städte und relativ nahegelegene Bezirke Repräsentanten entsenden. Patrick Lesbre merkt an, dass

[o]n retrouve une conception politique médiévale de la vassalité et de l'ost, greffées sur le passé préhispanique, qui permettent à l'auteur d'inclure à bon compte des provinces entières en réalité indépendantes dans l'empire chichimèque, sans aucune autre preuve documentaire. Ce qui n'est en somme qu'une superbe fiction historiographique.⁶⁹

Durch diese „rétroprojection coloniale intéressé“ wird eine Kontinuität vom Chichimeken-Reich zum Dreibund erstellt. Dadurch stellt der Chronist gleichzeitig den Sieg der Acolhua und Mexica im Tepaneken-Krieg als legitime Rückeroberung ihrer eigenen Gebiete dar.⁷⁰

Es ergibt sich ein ähnliches Muster wie schon bei der Ansiedlung der Chichimeken: Alva Ixtlilxochitl folgt grob seinen Quellen, weicht aber bei zentralen Ereignissen teils stark von ihnen ab. Hinzu kommt eine Annahme europäischer Konzepte: oben die Bezeichnung der Übernahme Tulas als „*pacificación*“, hier die Verteilung von Gebieten durch Xolotl als Vasallentum. Diese Konzepte werden wiederum auf bestehende Praktiken übertragen. So war es üblich für die Nahuatl, nach größeren militärischen Erfolgen die eroberten Gebiete zu verteilen, oftmals an die nun tributpflichtigen vormaligen Adligen und Herrscher.⁷¹ Durch die explizite Benennung von „obligaciones y reconocimientos de tributo y vasallaje“,⁷² welche die Adligen

⁶⁷ „alle [Herrscher] des Reiches, die es damals in Neuspanien gab, an Königen und Fürsten 77“, *Historia chichimeca*, 45.

⁶⁸ Patrick Lesbre, *Le Mexique central à travers le Codex Xolotl et Alva Ixtlilxochitl : entre l'espace préhispanique et l'écriture coloniale*. In: *e-Spania*, (2012) 14, <https://journals.openedition.org/e-spania/22033>, letzter Zugriff 17.7.2020, 44–46.

⁶⁹ Ebd., 72.

⁷⁰ Ebd., 77; Alva Ixtlilxochitl, 45; Alva Ixtlilxochitl macht diese Verbindung explizit, wenn der sterbende Ixtlilxochitl I seinem Sohn Nezahualcoyotl aufträgt „que no desampares a tus súbditos y vasallos, ni eches en olvido de que eres chichimeca, recobrando tu imperio.“ Mit dieser augenscheinlich legitimen Herrschaft werden die usurpierenden Tepaneken kontrastiert, vgl. ebd., 53.

⁷¹ Carrasco, *Tenochca Empire*, 53–55.

⁷² „... Pflichten und Anerkennung von Tribut und Vasallentum...“, *Historia chichimeca*, 29.

Xolotl schuldeten, macht Alva Ixtlilxochitl diese Vorgänge im Sinne des hispanischen Rechtssystems verständlich. Ebenso nutzt der Autor an dieser Stelle eine typische Formulierung der spanischen Belohnungsökonomie, direkt den *relaciones de méritos* entlehnt: der Chichimeken-Herrscher verteilte Herrschaftsrechte an indigene Adlige „conforme a la calidad y méritos de sus personas“.⁷³ Diese hier eindeutige Einbindung von Texten in das koloniale Verdienstsystem wird in der Folge weiter ausgeführt.

Ein Vergleich der Darstellung von Xolotls Inbesitznahme der Gebiete in der *Historia* mit der früher verfassten *Sumaria relación* und dem Codex Xolotl ist aufschlussreich. Schon im Codex wird ein Ritual beschrieben, über das Xolotl die Herrschaft über Teile des Tals von Mexiko für sich und seine Nachfahren in Anspruch nimmt. Xolotl selbst erklimmt zwei bedeutende Berge, von denen aus er und seine Begleiter Pfeile in die vier Himmelsrichtungen abschießen – sie stecken dadurch die Reichsgrenzen ab und nehmen das damit markierte Territorium rituell in Besitz. Fußspuren, die wie erwähnt für Bewegung stehen, zeigen außerdem, dass Xolotl das Gebiet gegen den Uhrzeigersinn umrundet, wie in späteren Grenzritualen der Nahua vorgeschrieben.⁷⁴ Alva Ixtlilxochitl beschreibt dieses Ritual sehr ähnlich in der *Sumaria relación*, lässt es jedoch bemerkenswerterweise in der *Historia* aus.

In der *Sumaria relación* wird das Abschießen von Pfeilen erwähnt, gefolgt von Freudenfeuern und anderen Riten der Besitznahme, die im Codex nicht auftauchen. Das Feuer erinnert an das sehr bedeutende Ritual des Neuen Feuers zum Wechsel der 52-Jahres Zyklen. Zugleich ist die Rolle von Bergen nicht unerheblich, da Bergen für die Nahua als Symbol für die *altepetl* (Staaten) große kosmologische Bedeutung zukam.⁷⁵ Laut Alva Ixtlilxochitl schickte Xolotl danach vier Untergebene aus, „por hacia los cuatro partes del mundo, conforme se tiraron las flechas, para que tomaron posesión de toda la tierra, ... de una mar a la otra...“⁷⁶ Gleich mehrere fällt hier auf: die erwähnte übertriebene Darstellung von Xolotls Reich, das von einem zum anderen Meer reichen soll, wie auch der Bezug auf die „vier Ecken der Welt.“ Walter Mignolo macht darauf aufmerksam, dass eine Einteilung in vier Ecken oder Teile nicht nur bei den Nahuas und Inkas vorkommt, sondern auch in der Bibel und in vielen anderen Kulturen der Welt. Er sieht darin aber keinen konkreten biblischen Einfluss auf Alva Ixtlilxochitls

⁷³ *Historia chichimeca*.

⁷⁴ *Codice Xolotl*, Plancha I; Douglas, Palace, 45. Zu den Nahua-Grenzritualen, die teils bis heute ähnlich weitergeführt werden, vgl. Kelly S. McDonough, Plotting Indigenous Stories, Land, and People: Primordial Titles and Narrative Mapping in Colonial Mexico. In: *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 17 (2017) 1, 1–30.

⁷⁵ Es handelt sich um die Berge Yocotl und Chiuhnauhtecat, beide nahe bei der ersten Hauptstadt der Chichimeken: Tenayuca, s. *Obras históricas* I, 295.

⁷⁶ „zu den vier Teilen der Erde hin, von wo aus sie die Pfeile abschossen, um den Besitz der ganzen Erde zu ergreifen, ... von einem zum anderen Meer...“, *Obras históricas* I, 295.

Wortwahl, sondern vielmehr eine weitverbreitete Art der Menschen, Territorien zu organisieren, die sich auf unterschiedliche Weise ausbildete. Wie zu zeigen ist, verwendete Chimalpahin eben diese Formulierung im damals in Europa typischen Sinne für die vier bekannten Kontinente. Während Mignolo die *altepetl* lediglich als ein weiteres Beispiel unter mehreren auflistet, ist deren Bedeutung in der Passage doch maßgeblich.⁷⁷ Xolotls Ritual zur Reichsgründung nimmt Bezug auf die immense kosmologische Bedeutung der vier Himmelsrichtungen für die Nahuatl. Diese lagen wiederum den Haupttempeln, Städten und zugleich dem gesamten *altepetl* zugrunde.⁷⁸

Der Autor übernimmt in der *Sumaria relación* also die Schilderung des Rituals aus dem Codex Xolotl, ergänzt um eigene Zusätze wie beispielsweise größere Territorien. Hingegen lässt er das im Codex abgebildete Umlaufen der Gebiete gegen den Uhrzeigersinn aus, dessen genaue Bedeutung ihm möglicherweise bereits nicht mehr bekannt war. Zugleich fehlen diese Ereignisse in der *Historia* komplett. Wie schon an anderer Stelle, finden sich hier in der früher geschriebenen *Sumaria relación* stärkere Anspielungen auf den prähispanischen Glauben, darunter Besitz-Rituale und die Rolle der vier Kardinalpunkte, die er aus seiner „offizielleren“ Version in der *Historia* ausließ. Dort erscheint die Besitznahme Zentralmexikos vielmehr durch den Filter rechtlicher Begriffe der Spanier.

Zuletzt werden in Acolhua-Quellen nicht alle Mitglieder des Dreibundes als gleichwertig dargestellt: Die späteren Einwanderungen anderer Völker, darunter auch die der Mexica, werden schon im Codex Xolotl nur kurz abgehandelt. Da ihre Migration aus Aztlan für die späteren Mexica-Anführer des Dreibundes den zentralen Gründungsmythos darstellte, versteht es sich, dass Acolhua-Schriftsteller auch diese herunterspielten. Alva Ixtlilxochitl weicht an späterer Stelle wieder vom Codex ab – er gibt eine von Ixtlilxochitl I gegen die Tepaneken höchstwahrscheinlich verlorene Schlacht als Acolhua-Sieg aus.⁷⁹ Hier zeigt sich bei Alva Ixtlilxochitl wie auch in den kolonialen Manuskripten eine Tendenz, die Acolhua gegenüber ihren vormaligen Verbündeten des Dreibundes als besonders mächtig darzustellen und jene zu marginalisieren. Der Chronist übernimmt aus der Acolhua-Geschichtsschreibung einen – zu seiner Zeit in Tezcoco gewiss weiterhin verbreiteten – animus gegenüber den vormaligen dominanten Mexica. Dies ist typisch für den Mikro-Patriotismus der Nahuatl, wobei die meisten Staaten koloniale Schriften zum Anlass nahmen, vorkoloniale Feindseligkeiten historiographisch weiterzutragen. Alva Ixtlilxochitls Darstellung von Tezcoco als kulturellem Zentrum ist im Folgenden ebenfalls vor diesem Hintergrund zu lesen.

⁷⁷ Mignolo, *Darker Side*, 301–303. Demnach bedeutet der Name der Inka für ihr Reich, Tahuantinsuyu, auf Quechua „the four comers of the world unified among themselves,“ s. ebd. 381, FN 54.

⁷⁸ Florescano, *Memory, Myth*, 44–49.

⁷⁹ *Historia chichimeca*, 46–47; Davies, *Toltec Heritage*, 298–99.

In seiner detaillierten Analyse der Tezcoca-Quellen hat Jongsoo Lee gezeigt, dass Tezcoco noch zu Beginn des 15. Jahrhunderts erst im Begriff war, ein stabiler und politisch einflussreicher Staat zu werden. Die laut Alva Ixtlilxochitl und seinen Quellen bereits im 13. und 14. Jahrhundert etablierte Hegemonie Tezcocos steht in offenem Widerspruch zu den historischen Realitäten, wie sie sich aus dem heutigen Forschungsstand ergeben: Tezcoco selbst war eines der verschiedenen Acolhua-*altepetl*, das erst unter der Herrschaft von Nezahualcoyotl in den 1430er Jahren Coatlican als Hauptstadt der Acolhua ablösen sollte.⁸⁰ Insgesamt überhöhen sowohl die früher verfassten Kodizes der Acolhua als auch Alva Ixtlilxochitls Werke auf unterschiedliche Weise die Verbindungen zwischen den Acolhua und dem Chichimeken-Reich sowie die politische Bedeutung Tezcocos. Dies hängt mit den überschneidenden Interessen der Autoren zusammen, Mitte des 16. Jahrhunderts (die Autoren der Kodizes) wie im frühen 17. Jahrhundert (Alva Ixtlilxochitl), Landrechte zu sichern und zugleich ihre Geschichte weiterzugeben.

Schließlich ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, dass der Medienwechsel zwischen Alva Ixtlilxochitls gemalten Quellen und seinen schriftlichen Chroniken zu einer veränderten Interpretation beitrug. In seiner Analyse des Codex Xolotl stellt Charles Dibble fest, dass Alva Ixtlilxochitl die später angefügten schriftlichen Kommentare der Kodizes auf Nahuatl genauer verfolgt hat als ihre Bilder.⁸¹ Eine solche Verwendung seiner Quellen mag aus Alva Ixtlilxochitls eigenen Schwierigkeiten bei der Interpretation der bildhaften Erzählungen resultieren. Sie legt darüber hinaus nahe, dass zu diesem Zeitpunkt für einheimische Gelehrte – aufgrund des Verlusts an Kenntnissen der Bilderschrift – das geschriebene Wort als Kommunikationsform zunehmend an Wert gewann.

In der *Historia* passt Alva Ixtlilxochitl die Besitzverhältnisse der Chichimeken und Acolhua an das mittelalterlich-europäische Konzept des Vasallentums an. Zugleich werden sie mithilfe von juristischer Terminologie im Sinne der spanischen Belohnungsökonomie dargestellt. Auf diese Weise überträgt der Chronist die kartographisch-piktographischen Darstellungen von Acolhua-Besitztümern des Codex Xolotl und der Mapa Quinatzin sowie die ungebrochene dynastische Linie der Mapa Tlotzin in abgewandelter Form in eine den Spaniern verständliche Schrift und Sprache. Vorkoloniale Ereignisse erscheinen vor allem in der *Historia* in kolonialzeitlichen Begriffen. Dagegen sind besonders in der früheren *Sumaria relación* verstärkt Verweise auf vorkoloniale rituelle Besitznahme enthalten, und damit auf die kosmologische Bedeutung der *altepetl*. Der Chronist nutzte die Kodizes, um Anahuac näher an das koloniale

⁸⁰ Lee, *Allure*, 93–95.

⁸¹ Dibble, *Codice Xolotl*, 19.

Mexiko heranzubringen, wobei er stets sowohl sein spanisches Publikum als auch seine Terminologie im Auge behielt. Diese Terminologie öffnet weitere Perspektiven auf seine politischen Ideen und Überzeugungen.

4 Politische Terminologie – altepetl als nación

Der folgende Fokus auf Alva Ixtlilxochitls Terminologie zielt darauf ab, eine Antwort auf die Frage zu geben, warum er bestimmte politische Begriffe und Konzepte benutzte und welche Absichten er damit verfolgte. Diese Intentionen stehen in engem Zusammenhang mit dem Selbstverständnis des Chronisten, wie es aus seiner Selbstdarstellung in offiziellen Dokumenten hervorgeht. Diese Analyse erlaubt mehr konzeptuelle Klarheit für die folgenden Unterkapitelkapitel und Kapitel, und trägt zugleich zur begriffsgeschichtlichen Untersuchung kolonialer Nahua dieser Arbeit bei. Alva Ixtlilxochitl schrieb auf Spanisch, um seine Schriften von den Kolonialbehörden anerkennen zu lassen. Das bedeutet, dass die vorkolonialen *tlatoque* als „*reyes y señores*“, die politischen Einheiten Mesoamerikas als „*ciudades*“ und „*provincias*“ bezeichnet werden.

Auf den ersten Blick enthält die *Historia* eine große Anzahl von Begriffen, die vermeintlich austauschbar für politische Einheiten verwendet werden. Zusätzlich zu dem bereits erwähnten „*provincia*“ finden wir „*pueblo*“, „*reino*“, „*república*“, „*imperio*“ sowie die prominenteren Begriffe „*nación*“ und „*patria*“. Bei näherem Hinsehen offenbarten sich dank begriffsgeschichtlicher Untersuchungen bestimmte Muster in ihrem Gebrauch. Bevor auf den konkreten Gebrauch eingegangen wird, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass der Begriff „*nación*“ im 16. und 17. Jahrhundert in der spanischen Literatur weit verbreitet war. Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde der territoriale Gebrauch des Begriffs immer häufiger. María Martínez zufolge bezog sich eine gemeinsame Bedeutung von *nación* im frühneuzeitlichen Europa auf eine Gruppe gleichen Ursprungs, die sowohl Geburtsort und Abstammung als auch Sprache und Kultur teilte.⁸² Es sei darauf hingewiesen, dass *nación* in Spanien nicht nur positive Konnotationen hatte, wobei auch religiöse Hintergründe berücksichtigt wurden: Zum Christentum konvertierte Juden oder „*conversos*“ wurden pejorativ als *gente de la nación hebrea* oder *nación manchada* bezeichnet, was sich auf das Vorurteil bezog, dass *conversos* durch ihre jüdische Herkunft „befleckt“ (*manchados*) seien.

In Spanischamerika wurde der Begriff *nación* oft auch zur Bezeichnung einer ethnolinguistischen Gruppe verwendet. Wie Patrick Lesbre jedoch hervorhebt, verwendet Alva Ixtlilxochitl Begriffe wie „*nación*“ und „*pueblo*“ eher im mittelalterlichen Sinne von „ein

⁸² Martínez, *Genealogical Fictions*, 153.

Volk.“⁸³ Ein solcher territorialer und ethnolinguistischer Schwerpunkt spiegelt sich in Alva Ixtlilxochitls austauschbarer Verwendung von „nación“ mit dem Namen der Herkunftsprovinz oder -stadt wider. Sie erklärt auch, warum der Schriftsteller den Begriff „nación“ auf verschiedene Bevölkerungsgruppen des präkolumbianischen Mesoamerikas anwendet, darunter die Mexica, Acolhua, Otomí und Zapoteken, aber auch auf die „spanische Nation“.⁸⁴

Lesbre hat die Verwendung des Begriffs „nación“ im Werk des Chronisten von Acolhua eingehend untersucht, und einige seiner Schlussfolgerungen liefern Einblicke in Alva Ixtlilxochitls Verwendung spanischer Begriffe für Nahuatl-Organisationseinheiten. Zunächst bemerkt Lesbre, dass der Titel der *Historia* zwar die „nación chichimeca“ an prominenter Stelle enthält, der vollständige Titel jedoch erst im späten 19. Jahrhundert unter der Herausgeberschaft von Alfredo Chavero entstand und eher den aufkeimenden mexikanischen Nationalismus jener Zeit widerspiegelt. Der Titel ist auch auf andere Weise irreführend: Die Chichimeken sind nicht die Gruppe, die am häufigsten als „nación“ bezeichnet wird. Stattdessen wird der Begriff „nación“ meist im Zusammenhang mit den Tolteken (*nación tolteca*) verwendet. Diese häufige Bezugnahme auf die *nación tolteca* weist einmal mehr auf die Bedeutung der toltekischen Kultur und Abstammung für den Chronisten hin.⁸⁵ Sie kann auch für den Nahuatl-Begriff *toltecatoytl* oder „Toltekenheit“ stehen, mit dem die Summe aller von den Tolteken geerbten Künste und Ideale bezeichnet wird.

In jedem Fall macht das Beispiel deutlich, dass für Alva Ixtlilxochitl *nación* nicht notwendigerweise an einen bestimmten Staat, sondern an eine gemeinsame ethnische Zugehörigkeit gebunden ist, denn er wendet es auf die Tolteken noch lange an, nachdem sie ihre Hauptstadt verlassen und sich mit verschiedenen Chichimeken-Stämmen durch Hochzeiten verbunden haben. Eine sehr ähnliche Verwendung des Begriffs findet sich bei Juan de Torquemada, der „naciones“ im Sinne von „Völkern“ sowohl für Spanien als auch für Mesoamerika benutzt. In Alva Ixtlilxochitls Frühwerk findet sich bereits diese Bedeutung von *nación*, demnach hat er sie nicht aus dem später verfassten Werk von Torquemada übernommen.⁸⁶ Vielmehr zeigt sich hier, dass verschiedene Gelehrte im frühen 17. Jahrhundert in Neuspanien *nación* mit einem Volk und dessen Herkunft gleichsetzten, und nicht mit einer genau definierten politischen Einheit.

In der *Historia* bezeichnet der Begriff „*patria*“ fast ausschließlich die Acolhua-Hauptstadt Tezcoco – sicherlich kein Zufall. In Einzelfällen wird er auch auf die Tolteken und die Tlaxcalteken angewandt, aber noch wichtiger für Alva Ixtlilxochitl ist, dass seine Acolhua-Heimat

⁸³ Lesbre, *Mexique central*, 40–44.

⁸⁴ Lesbre, *Alva Ixtlilxochitl*, 40–43.

⁸⁵ Lesbre, *Alva Ixtlilxochitl*, 40–43.

⁸⁶ Ebd., 43; Torquemada, *Monarchía indiana I*, 17–19.

(*patria*) lokal und keineswegs national ist.⁸⁷ Darüber hinaus werden „*patria*“ und „*nación*“ an ein und derselben Stelle nur im Zusammenhang mit den Acolhua verwendet, in einer Prophezeiung, die Alva Ixtlilxochitls direkten Vorfahren Ixlilxochilt II betrifft. Die *Historia* führt die Geburt von Ixlilxochilt II im Jahr 1500 mit verschiedenen Zeichen ein, was die Astrologen und Wahrsager dazu veranlasst, vorauszusagen, dass er ein Verbündeter von Cortés werden würde. Ixlilxochilt II werde zudem

recibir nueva ley y nuevas costumbres, y ser amigo de naciones extrañas y enemigo de su patria y nación, y que sería contra su propia sangre; [...] y sería total enemigo de sus dioses y de su religión, ritos y ceremonias.⁸⁸

Die Prophezeiung selbst wird in Kapitel V wieder aufgenommen. Hier interessiert besonders Alva Ixtlilxochitls Assoziation der Begriffe „*patria*“ und „*nación*“ mit den Acolhua. Diese weist nicht auf eine moderne Idee eines Nationalstaats hin, sondern auf das lokale „*patria chica*“ des Autors.⁸⁹ Im frühneuzeitlichen Sprachgebrauch konnte sich *patria chica* auf den Ort, das Dorf, die Stadt, die Provinz oder die Region beziehen, in der eine Person geboren wurde, und nicht auf einen größeren Begriff von Nation oder Vaterland. Alva Ixtlilxochitl wurde nicht in Tezcoco, sondern in Mexiko-Stadt geboren und wohnte dort sein Leben lang. Vor diesem Hintergrund dient die Zentralität der Acolhua, die in der *patria-nación*-Vereinigung deutlich wird, dazu, seine Verbindung mit den Acolhua, Tezcoco und Ixtlilxochitl II aufrechtzuerhalten. Mit anderen Worten: Alva Ixtlilxochitl war zwar nicht in Tezcoco geboren und hatte nur wenige Verbindungen zu Tezcoco, machte es aber über seine Schriften zu seinem *patria chica*.

Die Nahuas unterschieden nicht zwischen einem altepetl im weiteren Sinne und seiner Hauptstadt, beide tragen oftmals den identischen Namen. Dies verleiht dem vermeintlichen Chaos der spanischen Begriffe von Alva Ixtlilxochitl mehr Sinn.⁹⁰ Möglicherweise suchte er nach verschiedenen spanischen Begriffen, darunter für Städte, Provinzen und Imperien, um

⁸⁷ Lesbre, Alva Ixtlilxochitl, 43.

⁸⁸ „neue Gesetze und neue Bräuche erhalten und ein Freund fremder Menschen [naciones] und ein Feind seines Vaterlandes [*patria*] und seiner Nation sein, und dass er gegen sein eigenes Blut vorgehen würde; [...] und dass er ein wirklicher Feind seiner Götter und seiner Religion, seiner Riten und Zeremonien sein werde“, *Historia chichimeca*, 161.

⁸⁹ Lesbre, Alva Ixtlilxochitl, 41–43.

⁹⁰ Nach Lockhart konnte „altepetl“ manchmal die größte städtische Siedlung und manchmal den ganzen altepetl meinen – aber in den meisten Fällen sei es nahezu unmöglich, sicher zu sein, dass nur der städtische Teil gemeint sei, s. Lockhart, Nahuas, 19.

den komplexen *altepetl*-Begriff zu übersetzen, der im europäischen Denken keine genaue Entsprechung hatte. Auch Alva Ixtlilxochitls Gleichsetzung einer „*nación*“ teils mit ihrer Hauptstadt, teils mit ihrer Herkunftsprovinz weist auf einen solchen Versuch hin, die vielfältigen Bedeutungen des Begriffs „*altepetl*“ zu übersetzen. Dies würde zu Alonso de Molinas Übersetzung des *altepetl* als „*pueblo*“ passen, was die recht allgemeine spanische Bedeutung von *pueblo* als „ein Volk“ mit der Nahuatl-Einheit verbindet.⁹¹ Fernando de Alva Ixtlilxochitl hob zwar einen besonderen Lokalismus der Acolhua hervor, verstand aber gleichzeitig Tezcoco als das bedeutendste *altepetl* des Dreibundes. Dies spiegelt sich auch in den unterschiedlichen spanischen Begriffen wider, mit denen er Tezcoco bezeichnet, einschließlich *nación* und *patria*.

Insgesamt versuchte der Chronist das *altepetl*-Konzept durch eine Vielzahl europäischer politischer Begriffe zu übersetzen, die er teils austauschbar auf unterschiedliche Völker anwandte – darunter sind die Chichimeken, die Tolteken und ihre Nahuatl-Folgestaaten hervorzuheben. Zudem hob er auch anhand dieser Begriffe Tezcoco hervor, sein eigenes *patria chicha*, das von zentraler Bedeutung für seine Familie war. Alva Ixtlilxochitls starke Konzentration auf eine Hauptstadt und ihre vorspanische und frühkoloniale Elite erinnert an die mikroethnischen Identifikationen der Nahuatl, die infolge der kolonialen politischen Neuorganisation in Neuspanien vermehrt auftraten. In diesem Sinne veranschaulicht Alva Ixtlilxochitl die Art und Weise, in der spanische und Nahuatl-Traditionen der lokalen Zugehörigkeit in Neuspanien miteinander verschmolzen und eine klare Unterscheidung unmöglich machten. Er brachte eine einheimische Verbindung zum *patria* hervor und machte sich zugleich die spanische Instrumentalisierung dieser Verbindung zunutze.

Eine Analyse der politischen Schlüsselbegriffe in Alva Ixtlilxochitls Schriften hat einmal mehr seine Identifikation mit den Acolhua von Tezcoco und seine Verherrlichung derselben gezeigt. Weder seine lokale Identifikation noch seine Verwendung spanischer Begriffe für Nahuatl-Konzepte waren ihm eigen. Dieser lokale oder Mikropatriotismus, der mit den Acolhua verbunden ist, weist auf die anhaltende Bedeutung politischer Einheiten der Nahuatl wie besonders des *altepetl* hin, der durch die europäische Terminologie hindurchscheint. Wenn sie mit spanischen Beamten zu tun hatten, bezeichneten sich die indigenen Völker Neuspaniens oft selbst mit der spanischen Kategorie „Indio“. Aber sie benutzten auch bis weit in das 18. Jahrhundert hinein auf Gemeindeebene weiterhin sehr lokalisierte ethnische Beschreibungen, darunter vor allem die Namen der jeweiligen *altepetl*.⁹²

Über die dargestellten Übersetzungsprozesse hinaus ist dies auch auf konzeptueller Ebene aufschlussreich. Wenngleich Alva Ixtlilxochitl das *altepetl* wörtlich nicht erwähnt, so baut

⁹¹ de Molina/ de Espinosa, Vocabulario, f. 4r.

⁹² Cope, Racial Domination, 5.

doch sein Gebrauch von *patria* und von *nación* für die vorkoloniale Zeit zu einem großen Teil darauf auf. Zum einen zeigte sich dies in seiner sehr genauen Beschreibung des Umfangs des *altepetl* Tezcoco und der ihrer Herrscher unterstehenden Ländereien. Zum anderen lässt sich bei ihm die komplexe *altepetl*-Organisation eben nicht durch einen dieser spanischen Begriffe komplett erfassen. Vielmehr reflektiert Alva Ixtlilxochitls Nutzung der zahlreichen politischen Begriffe auf Spanisch zudem den Wandel von Zugehörigkeitsgefühlen, den die kolonialzeitlichen juristischen und administrativen Umwürfe bei den Nahuas auslösten. Dabei signalisiert gerade auch der Begriffswandel – auch wenn er noch das alte, überaus lokale *altepetl*-Verständnis tradiert – den Wandel der Sozialwelt und mithin die Veränderung der Zugehörigkeit, nunmehr gleichzeitig zu den Kategorien „*altepetl*“ und „*indios*“.

So ist der Mikropatriotismus selbst bei weitem nicht nur in Mesoamerika anzutreffen. In Kapitel II wurde dargestellt, wie im frühneuzeitlichen Spanien Stadt und Gemeinde ebenfalls die primären Identifikationseinheiten bildeten, die das *patria*- und Zugehörigkeitsgefühl der Menschen definierten. Diese lokale Identifizierung bildet eine klare Parallele zu mesoamerikanischen Zugehörigkeiten, und erleichterte damit die Übernahme spanischer Begriffe und Konzepte. Personen, die in manchen Kontexten als Angehörige der spanischen Nation identifiziert wurden, identifizierten sich untereinander eher als *vecinos* bestimmter Städte. Als Mitglied einer Gemeinschaft wahrgenommen zu werden, bedeutete für Spanier keinen festen Status, sondern war vielmehr ein Identifikationsprozess, der inhärent mit der Ausübung von Rechten verbunden war. Auch die indianischen Bevölkerungen in Zentralmexiko übernahmen allmählich solche Vorstellungen von *vecindad* (oder Staatsbürgerschaft), gerade mit dem zunehmenden Einfluss indigener städtischer Verwaltung in den *pueblos de indios*. Diese Zugehörigkeiten verbanden sich nunmehr mit der fortdauernden Bedeutung der soziopolitischen Strukturen der Nahuas. Alva Ixtlilxochitls Übernahme spanischer Begriffe ist also vor dem Hintergrund dieses Bedeutungswandels lokaler Zugehörigkeitsgefühle zu sehen.

An dieser Stelle ist hervorzuheben, dass sich frühneuzeitliche spanische Verständnisse als kompatibel zu politischen Vorstellungen der Nahuas, allen voran dem *altepetl*, erwiesen. Speziell der *patria chica*-Begriff, der sich auf eine lokale oder regionale Heimat beziehen konnte, weist Parallelen zum *altepetl* mit seinem teils sehr variablen Umfang auf. Gleichzeitig war für Nahuas wie auch für Spanier im 16. Jahrhundert lokaler Patriotismus grundlegend. Damit sollen beide Begriffe nicht miteinander gleichgesetzt werden – so sind Nahuas-Strukturen wie das zelluläre Prinzip und dessen kosmologische Bedeutung nicht direkt auf europäische Pendanten übertragbar. Vielmehr geht es um ihre Vergleichbarkeit. Diese verwundert auch aufgrund wesentlicher Parallelen in der sozialen Organisation beider Regionen nicht, die eine Hierarchie zwischen Herrschern, Adligen und Priestern sowie einer Unterschicht gemein hatten.

Zugleich hat sich gezeigt, dass die lokale Identifizierung der Nahuas teils durch das koloniale Rechtssystem noch bestärkt wurde. Als Teil dieses Systems rückte das lokale *patria* in den

Mittelpunkt der kreolischen und indigenen Bemühungen um Belohnungen und Privilegien. Für Kreolen prägte ihre spanische Abstammung das Gefühl der Zugehörigkeit zum *patria*, aber auch das Recht auf Herrschaft (*señorio*) in den Vizekönigreichen (siehe Kapitel II). Die einheimischen Eliten hatten eindeutig andere Zugehörigkeitsgefühle und hatten in der kolonialen Hierarchie zumeist eine niedrigere Position inne als die Kreolen. Nichtsdestotrotz waren beide Gruppen den Spaniern (*uropeos*) untergeordnet; beide nutzten ähnliche Argumente, an die jeweiligen Vorfahren und ihre Besitztümer und Rechte gebunden, um ähnliche Interessen zu verteidigen. Diese notwendige Einbindung in das Rechtssystem spiegelt sich in Alva Ixtlilxochitls Verwendung von Formulierungen der Belohnungsökonomie wider.

Allgemeiner liefern Biografie und Terminologie des Acolhua-Autors Aufschluss über umfassendere Bedeutungswandel in Neuspanien auf mehreren Ebenen, speziell mit Blick auf Zugehörigkeiten und Hierarchien. Alva Ixtlilxochitl lebte in Mexiko-Stadt, und doch geht aus seinen Schriften eine Identifikation als adliger „*indio*“ mit dem prähispanischen *altepetl* Tezcoco seiner Vorfahren hervor. Dies war für ihn erstens im Rahmen der spanischen Belohnungsökonomie notwendig, um die Position seiner Familie zu sichern und seine eigene Karriere zu fördern, also um Ansprüche formulieren zu können. Die Kaziken-Position war im *casta*-System Indigenen vorbehalten, was Alva Ixtlilxochitls Selbstdarstellung entscheiden beeinflusste.

Zweitens hob er die dafür ganz zentrale Sonderstellung Tezcocos über die Kombination zahlreicher spanischer Termini und über Formulierungen der *relaciones de méritos* hervor. Im damaligen Verständnis war der Chronist ein respektabler *vecino* von Mexiko-Stadt; er machte jedoch zugleich seine starke Verbindung zu seinem imaginären *patria chica* Tezcoco stark, in dem seine Familie bereits seit Generationen nicht mehr ansässig war. Alva Ixtlilxochitls Biografie ist damit bezeichnend für die unterschiedlichen Welten, die adlige Nahua dieser Zeit navigierten. Das *altepetl* blieb für individuelle und kollektive Selbstverständnisse tragend, in Tezcoco wie auch in der wiedererrichteten Mexiko-Stadt. Zugleich wurde diese lokale Grundlage zunehmend durch neue Identifikationen ergänzt und teils überlagert, wovon die physische und ideelle Mobilität Alva Ixtlilxochitls und seiner Familie zeugt. Die steigende Zerrüttung traditioneller Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse durch die spanische Einführung der *cabecera-sujeto* Unterteilung von Städten, der Kazikentümer, indigener *cabildos* in Städten und allgemein der *casta*-Kategorien verkomplizierte die Zugehörigkeit zu einem jeweiligen *altepetl* ungemain. Zugleich machte sie für Nahua aller Schichten neue Strategien der juristischen Anpassung unabdingbar.

Das Translokalitäts-Konzept bietet einen weiteren Zugriff auf diese konzeptuellen Überlagerungen. Zunächst ist mit Freitag und von Oppen die soziale Konstruktion des Lokalen hervorzuheben: in Zentralmexiko trafen unterschiedliche Vorstellungen von Lokalität aufeinander.

der, was zur Aushandlung neuer, konfliktueller Identifizierungsformen führte. Der translokale Fokus macht außerdem die grenzüberschreitenden Dimensionen dieser migratorischen und intellektuellen Prozesse deutlicher. Diese kolonialzeitlichen Neuformierungen wären ohne die „increased mobility of people and transfers of goods, values and discourses“⁹³ zwischen Spanien und Spanischamerika nicht denkbar. Translokalität betont die anhaltende Zentralität des Lokalen angesichts einer von Europa ausgehenden verstärkten Globalisierung, sowie die damit einhergehenden Widersprüche – was auch für andere Nahua-Gelehrte im Zusammenspiel mit transkulturellem Austausch bedeutsam war, wie das nächste Kapitel zeigen wird. Neben der Terminologie kam dabei der Acolhua-Kultur in Alva Ixtlilxochitls Werk eine tragende Rolle zu, verkörpert allen voran von Nezahualcoyotl.

⁹³ Freitag/von Oppen, *Translocality*, 9.



Abbildung 8: Codex Ixtlilxóchitl, fol. 106 r., ca. 1582.
Nezahualcoyotl, Herr von Tezcoco.
Quelle: Bibliothèque nationale de France, Mexicain 65-71.

5 Nezahualcoyotl als Hauptdarsteller der *Historia*

Nezahualcoyotl ist zweifelsfrei der Protagonist der *Historia*, dem der Großteil ihrer Kapitel gelten. Zugleich hat Alva Ixtlilxochitl den anhaltenden Mythos des Herrschers am maßgeblichsten mitgeprägt. So versteht es sich, dass Nezahualcoyotl als wohl *dem* Beispiel eines „zivilisierten“ vorkolonialen Herrschers in der Forschung bereits mehr Aufmerksamkeit zuteil wurde als anderen Aspekten der *Historia*. Hervorzuheben sind besonders Jongsoo Lees detaillierte Studie der Historiographie zum Acolhua-*tlatoque* und Patrick Lesbres zahlreiche

Werke zum vorkolonialen Tezcoco, die hier eine Basis liefern.⁹⁴ Aufgrund der Quellen- und Forschungslage erscheint es angeraten, anstelle eines allgemeinen Überblicks einzelne, besonders relevante Aspekte von Fernando de Alva Ixtlilxochitls Darstellung des Nezahualcoyotl herauszunehmen: zunächst werden indigene Einflüsse gerade anhand politischer Konzepte und Landformen thematisiert (5.1). Daraufhin geht es um die Stilisierung Nezahualcoyotls zum Urheber außergewöhnlicher politischer und juristischer Reformen bei den Acolhua (5.2), wie auch zum Proto-Christen und amerikanischen David (5.3).

Zum einen wird daran die Einbindung Alva Ixtlilxochitls in weitere Historiographie-Traditionen deutlich, besonders mit der Übernahme franziskanischer Narrative durch Acolhua-Gelehrte. Zum anderen formte er aus diesen Einflüssen eine eigene, singuläre Vision, in diesem Fall um nicht nur Nezahualcoyotl, sondern damit auch die Acolhua als außergewöhnliche Macht in der Geschichte Mesoamerikas zu positionieren. Hier zeigt sich auf eindrückliche Weise, wie Alva Ixtlilxochitls politische Vorstellungen – mit Tezcoco und dessen Herrschern im Mittelpunkt – auf vorkolonialen und kolonialen Werken der Acolhua aufbauten, wie auch auf spanischen Autoren.

Alva Ixtlilxochitl interessiert sich in der *Historia* besonders für Xolotl und Nezahualcoyotl, sodass die zwischen ihnen regierenden, bereits angesprochenen Herrscher bei ihm – wie schon im Codex Xolotl – nur kurz abgehandelt werden. Nezahualcoyotls Jugend lässt sich anhand des Codex Xolotl und der *Historia* folgendermaßen zusammenfassen: Als er erst 15 Jahre alt ist wird sein Vater Ixtlilxochitl I 1418 von den Tepaneken ermordet. Daraufhin verfolgen der Tepaneken-Herrscher Tezozomoc und dessen Nachfolger Maxtla Nezahualcoyotl, den rechtmäßigen Erben des Acolhua-Thrones. Alva Ixtlilxochitl schildert diese jahrelange Flucht ausführlich, wobei sein Vorfahre oft auf abenteuerliche Weise seinen Feinden entkommt. Nezahualcoyotl verbringt mehrere Jahre im Exil in Tlaxcala und daraufhin ungefähr zehn Jahre in Tenochtitlan, da er mütterlicherseits von den Mexica abstammte: Seine Mutter Matlalcihuatzin war eine Tochter des vormaligen Mexica-Herrschers Huitzihuitl und er selbst damit Neffe des damaligen Mexica-*tlatoani* Itzcoatl. Sein Aufenthalt in Tenochtitlan ist von Gewicht, legt er doch nahe, dass der junge Herrscher zumindest teils als Mexica aufwuchs und erzogen wurde. Schließlich wird Maxtla durch ein Bündnis aus den Mexica und Nezahualcoyotls Verbündeten besiegt.⁹⁵ Dieses Ende des Tepaneken-Krieges hat zum einen

⁹⁴ Lee, Allure. Vgl. als umfangreichen Überblick zu Tezcoco: Lesbre, *Pasado indígena*; speziell zum Herrscher vgl. ders., *Oublis et censures de l'historiographie acolhua coloniale : Nezahualcoyotl*. In: Caravelle, 72 (1999) 1, 11–30.

⁹⁵ Codice Xolotl, Plancha VII– Plancha X; *Historia chichimeca*, 53–90; Lee, Allure, 97–99.

zur Folge, dass Nezahualcoyotl die Herrschaft in Tezcoco übernimmt. Zum anderen folgt direkt darauf die bedeutsame Gründung des Dreibundes, in dem die unterlegenen Tepaneken hierarchisch unter den Mexica und den Acolhua stehen.

In Alva Ixtlilxochitls Version kommt Nezahualcoyotl die Hauptrolle bei dem militärischen Sieg zu, womit er die Mexica vor einer Vorherrschaft der Tepaneken bewahrte. Damit widerspricht der Chronist jedoch einzelnen seiner eigenen Aussagen. Wie Jongsoo Lee gezeigt hat, hätte Nezahualcoyotl höchstwahrscheinlich kein Heer befehligen können, da er zu der Zeit ein junger Exilant in Tenochtitlan ohne eigene Truppen war. Außerdem beschreibt Alva Ixtlilxochitl selbst, dass die Herrscher von Tezcoco sich zu dieser Zeit mit Maxtla gegen Nezahualcoyotl verschworen hatten – auch in seiner Heimatstadt bestand also kein Rückhalt für ihn.⁹⁶ Es erscheint weitaus wahrscheinlicher, dass die Mexica vielmehr den Tepaneken-Krieg für sich nutzten, um zur dominanten Macht im Tal von Mexiko aufzusteigen. Dafür bauten sie auf Feindschaften innerhalb des Tepaneken-Staates auf und überredeten unter anderem die Eliten von Tlacopan, Maxtla nicht zu unterstützen. Es waren also die Mexica, die – sicherlich mithilfe von Exilanten der Acolhua – über Maxtla siegten. Diese Version legt im Gegensatz zu Alva Ixtlilxochitl nahe, dass die Mexica in der darauffolgenden Umorganisation politischer Machtverhältnisse Nezahualcoyotl als hilfreichen Verbündeten und als Element ihrer Heiratspolitik in Tezcoco einsetzten. Schließlich war dieser als einziger Acolhua-Thronanwärter mütterlicherseits mit den Herrschern Tenochtitlans verwandt.⁹⁷

Für dieses Kapitel sind besonders zwei Punkte von Relevanz: erstens die Dominanz der Mexica gegenüber den Acolhua, die sich bereits mit der Gründung des Dreibundes im Anschluss an den Tepaneken-Krieg um 1430 abzeichnet. Zweitens im Zusammenhang damit der starke Mexica-Einfluss auf Nezahualcoyotl in unterschiedlichen Bereichen: so wurde er in seiner Jugend in Tenochtitlan ausgebildet und erhielt entscheidende militärische Hilfe für die Rückeroberung von Tezcoco durch die Mexica unter seinem Onkel Itzcoatl. Daher überrascht es nicht, dass der Acolhua-Herrscher auch nach seinem Amtsantritt weiter von den Mexica geprägt blieb.

Alva Ixtlilxochitl beschreibt unter anderem, wie Nezahualcoyotl die politischen und religiösen Systeme mit deren Hilfe wiederaufbaute, indem er Beamte, Priester und auch Handwerker aus Tenochtitlan anforderte. Daraus geht hervor, dass sich Nezahualcoyotls Tezcoco stark an Politik, Kunst und Glaubensvorstellungen von Tenochtitlan orientierte – was für den jungen Nezahualcoyotl wohl nahe lag und für die Mexica Teil ihrer größer angelegten Strategie

⁹⁶ Lee, *Allure*, 98–99; Davies, *Toltecs*, 35. Es handelte sich um seine Halbschwester Tozquentzin und seine zwei Halbbrüder Yancuiltzin und Tochpilli, die sich mit den Tepaneken verbündeten und versuchten, Nezahualcoyotl über eine List gefangen zu nehmen, s. *Historia chichimeca*, 66–69.

⁹⁷ Lee, *ebd.*, 99–102; *Historia chichimeca*, 46.

bildete, Kontrolle über Teile der nahegelegenen Acolhua-Gebiete beizubehalten.⁹⁸ Darüber hinaus liegt auf der Hand, dass dieser geschichtliche Hintergrund nicht in Alva Ixtlilxochitls Bild der Vormacht Tezcocos passte, auf die er sich auch vor kolonialen Behörden berief. Ein Hauptanliegen der Darstellung seines Vorfahren zieht sich durch die *Historia*: die tatsächlichen Machtverhältnisse zwischen Mexica und Acolhua mithilfe seiner Geschichtsschreibung zu verschleiern und umzukehren.

5.1 Landformen und Nezahualcoyotls Landverteilung

An dieser Stelle lohnt ein kurzer Blick auf Alva Ixtlilxochitls Bericht zur Landverteilung der Acolhua, um seine Kenntnisse politischer Strukturen zu verdeutlichen. Dies dient als Hintergrund für die Analyse von Nezahualcoyotls Regierung und Rechtsprechung im nächsten Abschnitt. In diesem Zusammenhang haben Forscher, darunter James Lockhart, das Wissen des Chronisten der Acolhua über die vorkolonialen politischen Einheiten als „lückenhaft“ bezeichnet.⁹⁹ Alva Ixtlilxochitls detaillierte Beschreibungen der verschiedenen Typen vorspanischer Land- und Arbeitsorganisation in der *Historia* widersprechen solchen Urteilen und zeugen von seinem Wissen über die prähispanische Zeit zusätzlich zu den spanischen Modellen. Zwar ist Landorganisation nicht eins zu eins mit politischer Organisation gleichzusetzen. Doch hängen beide sowohl in Mesoamerika als auch in Europa eng miteinander zusammen, sodass Alva Ixtlilxochitls detailliertes Wissen von Landverteilung und Tributen der Nahua ebensolche Kenntnisse der politischen Strukturen voraussetzt. Die vorliegende Arbeit argumentiert daher gegen die These Lockharts, aufgrund von Alva Ixtlilxochitls Beschreibungen der Landverteilung, aber auch der politischen Einheiten der Nahua, wie in Kapitel VII weiter auszuführen ist.

Darüber hinaus erörtert der Chronist, wie oben erwähnt, wie Nezahualcoyotl nach dem Tepaneken-Krieg um 1430 die vormaligen Herrscher und Adligen wiedereinsetzte. Die restlichen Gebiete der Acolhua teilte jener in acht Teile auf, unter der Leitung jeweils eines Verwalters („*mayordomo*“). Jeder der acht Teile hatte Tribute an die Herrscher der Acolhua zu entrichten. Die damit einhergehende Organisation und die Tribute werden minutiös aufgelistet.¹⁰⁰ Alva Ixtlilxochitl hatte sicherlich ein Interesse daran, die Untergebenen und Tribute seiner Vorfahren für die Kolonialbehörden festzuhalten – wichtige Informationen vor Gerichten. Statt eines Wissensmangels mag die eigentümliche Verwendung iberischer Begriffe

⁹⁸ Lee, ebd., 100–103.

⁹⁹ Lockhart, *Nahuas*, 25.

¹⁰⁰ *Historia chichimeca*, 90–91.

für politische Konzepte der Nahua durch den Autor eher auf die Notwendigkeit hinweisen, den spanischen Beamten, an die er sich wandte, die präkolumbische Vergangenheit verständlich zu machen.

Zum Vergleich bietet sich ein knapper Überblick über Landformen in der Nahua-Tradition an. Zunächst ist zu sagen, dass die komplexe Landorganisation der Nahua trotz guter Quellenlage bis heute nicht vollständig erklärt werden konnte; die unterschiedlichen Landkategorien sind weniger klar erfasst als etwa die soziopolitischen Kategorien. Zunächst sind wichtige Unterschiede zu europäischen Vorstellungen festzuhalten. So kannten die Nahua zwar Vererbung, individuelle und familiäre Landrechte und Landverkauf; auch die Rolle der Herrscher beim Festlegen von Tributen stellt eine Parallele zu europäischen Regelungen dar. Doch entsprach keine einzige der Landkategorien direkt einem europäischen Pendant.¹⁰¹

Außerdem ist das Verhältnis zwischen privatem und öffentlichem Besitz ein völlig anderes. Im Gegensatz zu einer klaren Unterscheidung zwischen beiden im heutigen Europa sind bisher keine Nahuatl-Wörter für „öffentlich“ oder „privat“ ausgemacht worden; vielmehr war Land in der Nahua-Tradition beides zugleich. Die Organisation folgte wiederum wie in anderen Bereichen dem zellulären Prinzip. Größere Einheiten bestanden aus untergeordneten kleineren Einheiten, die selbst wieder aufgeteilt waren und generell den soziopolitischen Einheiten folgten: *altepetl*-Ländereien waren in *calpolli*-Ländereien aufgegliedert, *calpolli*-Ländereien in Ländereien einzelner Haushalte und diese wiederum in Grundstücke, die einzelne Familienmitglieder bewirtschafteten und üblicherweise weitervererbten. Hierbei wird klar, dass in diesem System kein Platz für die Unterteilung in „öffentlich“ und „privat“ war.¹⁰²

Diese Aufteilung nach *altepetl*- und *calpolli*-Ländereien findet sich grob in Kapitel XXXV der *Historia* wieder, das schildert, wie Nezahualcoyotl nach seiner Rückkehr aus dem Exil und seiner Machtübernahme Grundstücke in und um Tezcoco an Untergebene verteilte. Dabei liegt Alva Ixtlilxochitls Fokus wie zu erwarten stärker auf den Herrschern von Tezcoco. Diesen kamen die oben genannten acht Gebiete mit ihren eigenen *tlatoque* zu, hier spanischen Konventionen folgend „*realengos*“ („königlicher Landbesitz“) genannt, die tributpflichtig waren. Hinzu kamen mehr als 160 „*aldeas y lugares*,“ die der Herrscher Nezahualcoyotl an seine Nachkommen, Untergebenen und andere verdienstvolle Personen („*personas beneméritas*“) verteilte. Der Verweis auf die *personas beneméritas* kommt erneut aus der Sprache der spanischen Belohnungsökonomie. Diese Gebiete waren nunmehr in drei Hauptkategorien unterteilt, die nur den Herrschern und Adligen zukamen: große Ländereien, die direkt den *tlatoque* von Tezcoco unterstanden (*tlatocatlali* oder *itónal intlácatl* genannt); andere, die den Palast

¹⁰¹ Lockhart, Nahuas, 161–63.

¹⁰² Ebd., 141–175, bes. 160–63.

und dessen Adligen zukamen (*tecpantlali*); und die wichtigsten Gebiete, in denen die Angehörigen unterer Schichten (*macehuales*) lebten, welche Tribute erwirtschafteten, und die nur den direkten Erben der *tlatoque* zukamen (*calpollali* oder *altepetlali*, jeweils gebunden an die *calpulli* oder *altepetl*).¹⁰³

Als weitere weniger wichtige Unterkategorien werden Ländereien der niederen Adligen erwähnt, der *pilli* (*pillali*), und spezielle Gebiete, die militärisch erobert worden waren und den drei Herrschern des Dreibundes zukamen (*yaotlalli*).¹⁰⁴ Tatsächlich hebt Pedro Carrasco Pizana hervor, dass die Herrscher von Tenochtitlan, Tezcoco und Tlacopan gemeinsam eroberte Gebiete im Herrschaftsbereich der jeweils anderen Staaten beherrschten, was den Zusammenhalt des Bundes stärken sollte.¹⁰⁵ Außerdem gibt der Acolhua-Chronist an, dass auch Tenochtitlan und Tlacopan dieser Landaufteilung der Acolhua folgten, da sie immer deren Gesetzen und Regierungsweise nachahmten, „por parecerles ser el mejor que hasta entonces se había tenido.“¹⁰⁶ Während Alva Ixtlilxochitl generell eine wichtige und vertrauenswürdige Quelle für die Landorganisation ist, so erscheint diese Aussage doch erneut wie eine Legitimierung seiner direkten Vorfahren. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass Tenochtitlan 1430 dem Vorbild von Tezcoco folgte, ungeachtet dessen kultureller Bedeutung. Zum einen, da das Acolhua-Reich zu der Zeit selbst noch im Entstehen begriffen war; zum anderen, da wie erwähnt nach dem Tepaneken-Krieg Tenochtitlan die anderen beiden Staaten bereits als untergeordnete regionale Zentren dominierte.¹⁰⁷

Lee zweifelt diese Vorbildstellung von Tezcoco aus mehreren Gründen an. So hatten Tezcoco zuvor, während der Vorherrschaft der Tepaneken, keine größeren Gebiete unterstanden, es bestand also keine Erfahrung in deren Verwaltung – im Gegensatz zu den Mexica, denen bereits zu dieser Zeit weitaus mehr tributpflichtige Gebiete zukamen als den Acolhua. Des Weiteren hat sich gezeigt, dass das politische und kulturelle Erstarken von Tezcoco vielmehr auf dem Vorbild Tenochtitlans aufbaute: Nezahualcoyotl hatte das Mexica-Bildungssystem durchlaufen, und sowohl die Rückeroberung von Tezcoco als auch dessen Wiederaufbau wurden primär von den Mexica getragen.¹⁰⁸

Die oben skizzierte Darstellung der Landkategorien durch Alva Ixtlilxochitl stimmt mit der dargestellten Version von Lockhart überein. Besonders wichtig sind bei beiden die *calpollali*

¹⁰³ Alva Ixtlilxochitl, *Historia chichimeca*, 90–92.

¹⁰⁴ Alva Ixtlilxochitl, *Historia chichimeca*, 91–92.

¹⁰⁵ Carrasco, *Tenochca Empire*, 39–40.

¹⁰⁶ „... da es ihnen als das beste erschien, das es bis dahin gab.“ Alva Ixtlilxochitl, *Historia chichimeca*, 93.

¹⁰⁷ Carrasco, *Tenochca Empire*, 43; Jongsoo Lee, *The Aztec Triple Alliance: A Colonial Transformation of the Prehispanic Political and Tributary System*. In: Lee/Brokaw (Hg.), *Texcoco*, 63–91, hier, 85–86.

¹⁰⁸ Lee, *Allure*, 112.

und *altepetlali* als zentrale Einheiten, wobei die Begriffe wohl austauschbar benutzt und die Ländereien vor allem lokal durch die *calpulli* organisiert wurden.¹⁰⁹ Lockhart beschreibt Alva Ixtlilxochitl als weitaus weniger informiert als Chimalpahin: für ihn zeigt der Acolhua-Chronist ein mangelndes Verständnis der zentralen Bedeutung der *altepetl* für die Herrschaft bei den Nahuas, was dadurch, dass er auf Spanisch schrieb noch verstärkt werde.¹¹⁰ Dem lässt sich gegenüberstellen, dass der Chronist einen stärkeren Fokus als Lockhart auf die Ländereien und tributpflichtigen Gebiete legt, die den *tlatoque* und deren Nachkommen zukamen. Deren Bedeutung für Alva Ixtlilxochitl hängt sicher mit seiner grundsätzlichen Konzentration auf die Acolhua-Herrscher zusammen. Interessanterweise verwendet er auch einzelne Kategorien, die von Lockhart nicht besprochen werden, die sich aber in anderen Quellen wie Motolinía wiederfinden (darunter *tlatocatlali* und *tecpantlali*).¹¹¹ Einerseits ist Lockhart zuzustimmen, dass Chimalpahin ein durchaus detaillierteres Verständnis der politischen Organisationen zeigt, wie im nächsten Kapitel dieser Arbeit offensichtlich wird. Andererseits wurde dessen generell negativem Urteil von Alva Ixtlilxochitls politischem Verständnis hier widersprochen, anhand seiner sehr detaillierten Kenntnisse der Verbindungen zwischen Herrschaft und Landverteilung bei den Acolhua.

Damit lässt sich Lockharts Urteil über Alva Ixtlilxochitls „lückenhaftes Wissen“ nicht halten.¹¹² Auch wenn der Chronist die politischen Einheiten nicht explizit auf Nahuatl definiert, so zeugen seine Kenntnisse der genauen Landeinheiten, die er auf Nahuatl benennt, doch von einem klaren Bewusstsein der Verhältnisse zwischen *calpolli*, *alteptl*, *pilli* und *tlatoque* bei den Acolhua. Hierbei handelt es sich um die einzige Verwendung von Nahuatl-Begriffen in der *Historia*, was auf die Bedeutung der Landkategorien für Alva Ixtlilxochitl und generell für die Nahuas hinweist. Zudem beschreibt er eine Unterteilung der Acolhua-Gebiete in acht Abschnitte, eine typische Anzahl für sub-*altepetl* eines *altepetl*. Alva Ixtlilxochitls minutiöse Auflistung der Landverteilung zugunsten von Nezahualcoyotl und seinen Nachfahren ist jedoch Teil der umfassenderen historischen Konstruktionen in der *Historia*. Einmal mehr stellt in diesem Abschnitt Alva Ixtlilxochitl die Acolhua als politisch und ideell einflussreichsten Staat in Zentralmexiko dar, um deren tatsächliche massive Beeinflussung durch die dominanten Mexica unter Nezahualcoyotl zu überspielen. Dieser Aspekt wird nun anhand von Alva Ixtlilxochitls Darstellung des Nezahualcoyotl weiter ausgearbeitet.

¹⁰⁹ Lockhart, Nahuas, 141–43.

¹¹⁰ Ebd., 25.

¹¹¹ Carrasco, Tenochca Empire, 53–58.

¹¹² Lockhart, Nahuas, 25.

5.2 Nezahualcoyotl als Herrscher und Richter

Dieser Teil behandelt Tezcocos Darstellung als kulturelles Zentrum, mit einem Hauptaugenmerk auf Nezahualcoyotls Bautätigkeit und Jurisdiktion. Zentrale Aspekte, die Nezahualcoyotl dank seiner Kenntnisse als vorbildlichen Herrscher auszeichnen, waren laut Fernando de Alva Ixtlilxochitl seine umfangreiche Bautätigkeit, die große Paläste, Tempelanlagen und Gärten umfasste, sowie die von ihm erlassenen Gesetze. Diese achtzig Gesetze galten Militär, Krieg und Hexerei, aber auch Bereichen des Alltags wie Ehebruch und Trunkenheit. Zudem fanden regelmäßig Zusammenkünfte mit seinen Untergebenen statt, in denen dem Herrscher Regierungsprobleme zur Beratung vorgetragen wurden. Nezahualcoyotl kümmerte sich sorgfältig um das Wohlergehen des Volkes und der Armen. So spendete er große Teile von Tezcocos Tributen an Veteranen, Witwen und Waisen, dies besonders zu Zeiten der Hungersnot.¹¹³

Dieses Herrscherbild knüpft sowohl an europäische als auch an Nahua-Vorbilder an. Alva Ixtlilxochitl hob gewollt die komplexen Rechts- und Tributsysteme der Acolhua als Zeichen ihrer hohen Entwicklung hervor, mit Blick auf seine spanischen Adressaten. Nezahualcoyotl erscheint im Sinne europäischer Herrscherspiegel als „idealtypische Herrscher“, der sich für das Wohlergehen seiner Untertanen verantwortlich zeigt – auf teils überzogene Weise, etwa wenn er verkleidet durch die Straßen Tezcocos zieht, um zu erkennen, woran es seinen Untertanen mangelt.¹¹⁴ Zugleich waren Palast und Tempel grundlegend für den Bestand prähispanischer *altepetl*, wie sich auch bei Domingo de Chimalpahin zeigen wird. Deren Aufbau durch Nezahualcoyotl machte für Nahua-Leser seine Wiederherstellung eines Acolhua-Staats deutlich, nach der vorherigen Acolhua-Niederlage gegen die Tepaneken. Alva Ixtlilxochitls komplexes Herrschaftsverständnis lässt sich besonders deutlich anhand seiner Beschreibung des Palastes von Tezcoco festmachen. Diese nimmt politische Konzepte aus den letzten Unterkapiteln auf. Der Palast kanalisiert beim Chronisten Tezcocos vermeintliche Stellung als kulturelles und politisches Zentrum Zentralmexikos, die durch Verweise auf die Nahua-Kosmologie symbolisch aufgeladen wird.

Die Palastdarstellung in der *Historia* baut vor allem auf dem zweiten Blatt (Bildtafeln 14 und 15) der Mapa Quinatzin auf, das Eduardo Douglas ausführlich analysiert hat. Laut Douglas wird der Palast darauf – typisch für die Nahua – als kosmisches Zentrum abgebildet: nach dem zellulären Prinzip orientierte sich die kosmische Energie an den vier Himmelsrichtungen und wurde von der höchsten bis zur niedersten Ebene weiter unterteilt. Konkreter gefasst war

¹¹³ *Historia chichimeca*, 93–103, 112–14.

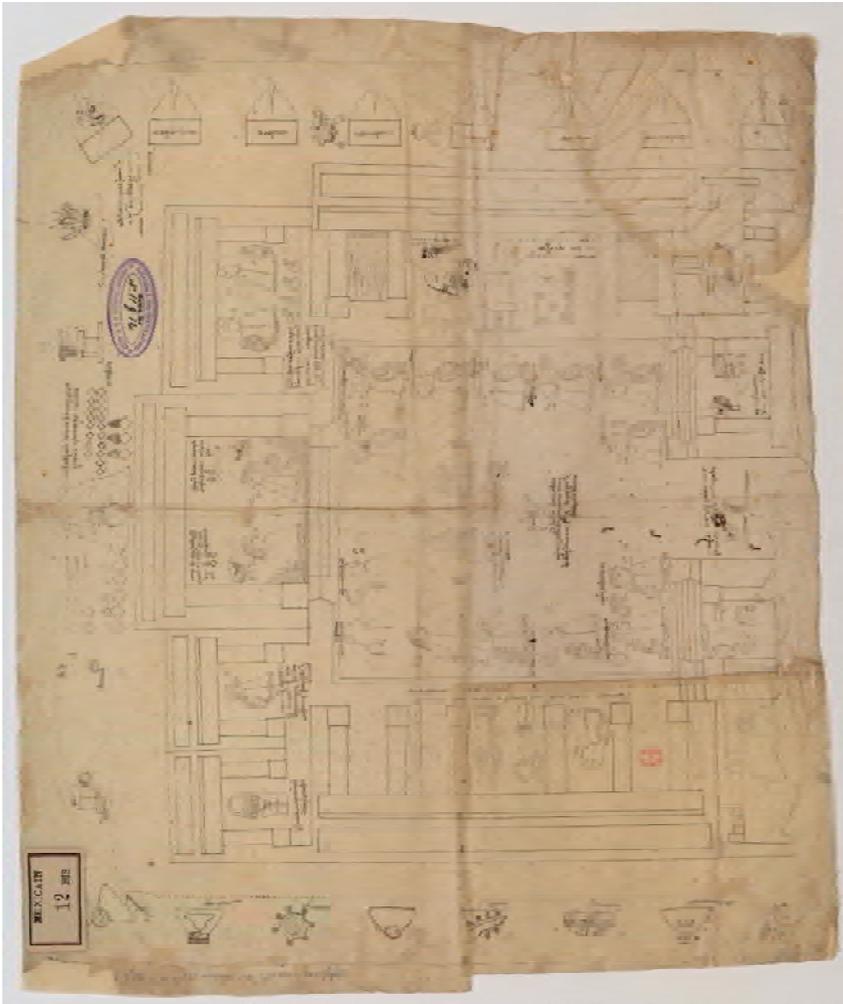
¹¹⁴ *Historia chichimeca*, 113.

das Universum in vier geteilt, und diese zelluläre Struktur lässt sich immer weiter hinunterbrechen, vom *altepetl* über dessen Hauptstadt bis hin zu deren Palast (*tecpatl*) als Zentrum (siehe Kapitel II).¹¹⁵ Für Douglas

[t]he map pictures the hierarchy and toponymy of the *altepetl*, but does so on the armature of cosmic creation, discernible in the architecture of the palace and the cyclical cartography of the tribute state. ... The second leaf ... approximates a boundary map, but a boundary map that rearranges the physical world in order to chart cosmic time and political hierarchy.¹¹⁶

¹¹⁵ Douglas, *Palace*, 80–94.

¹¹⁶ Ebd., 93.



*Abbildung 9: Litograph nach der Mapa Quinatzin, mittleres Feld.
Der Palast des Nezahualcoyotl in Tezcoco, mit Nezahualcoyotl und Nezahualpilli (hier mittig links), und den Herren der ihnen unterstehenden Völker (mittig).
Quelle: Bibliothèque nationale de France, Mexicain 11-12.*

Zugleich tritt Nezahualcoyotl auf der Mapa als Wiederhersteller des *tlahlocayotl* der Acolhua nach dem Tepaneken-Krieg auf. Diese wichtige Rolle wird durch zwei flammende Kohlebecken neben dem Jahreszeichen für 4 *acatl* (1431) symbolisiert, dem Jahr von Nezahualcoyotls Thronergreifung. Die Zeichen sind in der Mitte des Palastes abgebildet, der wiederum im Zentrum des Bildes liegt, was die Bedeutung verstärkt. Es ist das einzige Jahreszeichen auf dem Bild. *Acatl*- oder „Schilfrohr“-Jahre waren eng mit Wendepunkten verbunden, darunter mit der Zeremonie des Neuen Feuers zum Wechsel eines zeitlichen Zyklus alle 52 Jahre. Diese Verbindung wird durch die Nebeneinanderstellung mit Feuer verstärkt, das für die Nahua Erschaffung, Neuanfängen und der letzten „Sonne der Bewegung“ zugeordnet war.¹¹⁷

Zugleich knüpft der Aufbau an die Bildsprache anderer bekannter Werke an, wie dem präkolumbischen Codex Fejervary-Mayer und dem frühkolonialen Codex Mendoza aus der Mexica-Tradition. In beiden Kodizes befindet sich eine Gottheit im Zentrum: Xiuhtecuhtli¹¹⁸ im heiligen Kosmogramm des Fejervary-Mayer; eine Anspielung auf Huitzilopochtli im Mexica-*altepetl* des Mendoza. Zwar stellt die Mapa Quinatzin Bezüge auf einen Herrscher anstelle der Gottheiten in den Mittelpunkt. Dennoch stellt sie klar Verbindungen zu Glauben und Zeitvorstellungen der Nahua her – durch metaphorische Anklänge an den Aufbau typischer Darstellungen von Gottheiten, für die Nezahualcoyotl einsteht, sowie durch starke Symbolik wie die Feuerglyphen.¹¹⁹

Alva Ixtlilxochitl versucht die Mapa Quinatzin getreu in alphabetische Schrift zu übersetzen, indem er sich besonders an zahlreichen Glyphen orientiert, die für Ortsnamen stehen. Aus der Mapa übernimmt er die oben geschilderten Informationen zu Untertanen und Tributverhältnissen der Acolhua. Damit baut er erneut auf deren Überhöhung von Tezcocos Macht auf. Während Alva Ixtlilxochitl den Palast als Zeichen der besonderen politischen Entwicklung von Tezcoco ausmacht, findet sich eine sehr ähnliche bildliche Darstellung eines Palasts, des Palasts von Tenochtitlan, im etwa zeitgleich angefertigten Codex Mendoza. Tatsächlich hatte Tezcoco das komplexe politische System mit unterschiedlichen Räten von den Mexica übernommen; pioniert wurde es zuvor bereits von den Tepaneken unter Tezozomoc,

¹¹⁷ Douglas, Palace, 89–90. So fanden Neue-Feuer-Zeremonien immer in 2 *acatl*-Jahren statt; die Geburt von Quetzalcoatl fand in einem Jahr 1 *acatl* statt, und das Jahr wurde daher von den Spaniern mit Prophezeiungen von Cortés' Ankunft als Reinkarnation von Quetzalcoatl verknüpft (siehe auch Kapitel IV).

¹¹⁸ Xiuhtecuhtli war eine wichtige Gottheit: die Gottheit des Feuers, der Wärme und der Nahrung, galt er als Schutzpatron des Herrschertums. Im Codex Fejervary-Mayer ist er im Zentrum eines 260-Tage-Zyklus abgebildet und wird daher mit der Zeit assoziiert. Er galt auch als Stellvertreter Ometeotls auf Erden. Vgl. Karl Taube, *Aztekische und Maya-Mythen*, Stuttgart 1994, 18, 55.

¹¹⁹ Douglas, Palace, 80–89.

die im frühen 15. Jahrhundert ein ausgedehntes Tributsystem im Tal von Mexiko einführen.¹²⁰ Es geht für den Chronisten also auch darum, eine vermeintliche politische Vorbildfunktion für Nezahualcoyotls Tezcoco herauszuarbeiten.

Ein wichtiger Teil der Mapa und der *Historia* ist die Auflistung von Nezahualcoyotl untergebenen Staaten und ihren Herrschern. Alva Ixtlilxochitl orientiert sich an der Mapa und der dortigen Teilung des Acolhua-Staats in zwei geographische Hälften: nahe beim Palast und in der weiteren Umgebung gelegene *altepetl*. Sie sind nach Abgabepflichten und Entfernung zum Acolhua-Hof aufgeteilt, nicht nach politischen Funktionen. Die Staaten werden durch Toponyme und möglicherweise durch später hinzugefügte, alphabetische Schrift identifiziert. Die Mapa zeigt zwei Reihen von 13 Toponymen, also insgesamt 26 Orten. Die Nummern 13 und 26 erinnern an den rituellen Kalender mit 260 Tagen, nach Zyklen von 13 Tagen eingeteilt, und legen nahe, dass der Künstler geographische und politische Strukturen als heilige Zeit umdeutete. Dies mag auch die leichte Abweichung zu Alva Ixtlilxochitl erklären, der 28 Tezcoco untergeordnete Orte nennt.¹²¹ Diese Zweiteilung der Tribute findet sich auch bei den Franziskanern Motolinía und Torquemada wieder, und die Ortsnamen sind ebenfalls nahezu identisch. Die Parallelen gehen darauf zurück, dass Ersterer jahrelang in Tezcoco lebte und Letzterer die gleichen Quellen wie Alva Ixtlilxochitl nutzte.¹²²

Die außerhalb des Palasts abgebildeten Toponyme stimmen in der Mapa mit den Herrschern im Palasthof überein und sind in der gleichen Reihenfolge angeordnet. Es handelt sich um die *tlatoque* der 14 Tezcoco untergeordneten *altepetl*, die Nezahualcoyotl laut Alva Ixtlilxochitl 1431 wieder in ihren Positionen bestätigt hatte.¹²³ Die 14 Herrscher stellen politische

¹²⁰ Lee, *Allure*, 112–13.

¹²¹ Douglas, *Palace*, 70, 101; *Historia chichimeca*, 90–93. Die Anzahl tributpflichtiger Staaten unterscheidet sich bei den Chronisten geringfügig; bei Motolinía sind es 30, bei Torquemada 29. Für tabellarische Vergleiche aller Primärquellen hierzu, s. Douglas, ebd., 71–73; Carrasco, *Tenochca Empire*, 62–63.

¹²² Douglas, ebd., 70, 75; Torquemada, *Monarquía indiana I*, 232; Toribio Motolinía/José María de Agreda y Sánchez/Vicente de Paula Andrade et al. (Hrsg.), *Memoriales de fray Toribio de Motolinía*, Mexiko-Stadt 1903, 557–558.

¹²³ Die Herrscher finden sich alle in nahezu übereinstimmender Reihenfolge bereits auf dem Bild der Mapa wieder, mit einzelnen Ergänzungen durch Alva Ixtlilxochitl. Es sind bei Alva Ixtlilxochitl die *tlatoque* von teils mächtigen Acolhua-Staaten wie Teotihuacan, Huexotla, Coatlichan, Chimalhuacan, Tepetlaoztoc, Chiauhitla, Acolman, Tepechpan, Chiucauhitlan, Otompan, Tolanzinco, Xicotepec und Teyoyocan, s. *Historia chichimeca*, 95.

Organisation und Kernterritorien des Acolhua-Staates dar: sehr auffällig thronen Nezahualcoyotl und sein Nachfolger Nezahualpilli über ihnen, was ihre Herrschaft und Kontrolle über die *altepetl* symbolisiert.¹²⁴

Dabei fällt ins Auge, dass demnach der *tlatoani* von Teotihuacan direkt rechts neben den Herrschern saß, also auf der prestigeprächtigsten Position. Es ist anzunehmen, dass der Autor hier das Herrschaftsgebiet seiner Eltern, Teotihuacan, historisch aufzuwerten versuchte, wofür sich in Kapitel VII weitere Beispiele finden werden. In der Mapa spiegelt hier die politische die kosmische Ordnung wider – die Anordnung der 13 Herrscher und 26 Staaten folgt eindeutig dem Nahuatl-Kalender, wobei der Acolhua-Herrscher symbolisch den zentralen Platz einer Gottheit einnimmt, von der seine Herrschaft abgeleitet ist. Es hat sich bereits gezeigt, dass Alva Ixtlilxochitl die Vorherrschaft von Nezahualcoyotl wie auch seine tributpflichtigen Staaten ebenso genau katalogisiert wie die Mapa Quinatzin. Die zentrale Rolle des Palasts lässt sich an dessen detaillierter Darstellung festmachen: wie sonst kaum in der *Historia* übersetzt der Chronist hier nahezu alle Aspekte eines Kodex-Bildes. Dies reicht von den Herrschern zu verschiedenen Räten bis hin zu jedem einzelnen Raum des Palastes mit dessen jeweiliger Bedeutung.¹²⁵ Somit übernimmt Alva Ixtlilxochitl auch den Anspruch von Acolhua-Überlegenheit aus der Mapa.

Dem setzt Jongsoo Lee entgegen, dass die laut Alva Ixtlilxochitl von Nezahualcoyotl eroberten Orte tatsächlich von einer Allianz aus Mexica und Maxtla gegenüber feindlichen Tepaneken erobert worden waren. Der Vergleich mit dem Codex Mendoza und einzelnen *Relaciones geográficas* zeige, dass derlei *altepetl* wie Acolman, Cuauhchincano und Xicotepetl den Mexica Tribute zahlten, und nicht den Acolhua.¹²⁶ Alva Ixtlilxochitl selbst merkt an, dass Nezahualcoyotl die meisten Acolhua-*altepetl* zusammen mit seinem Onkel Itzcoatl und seinem Neffen Moctezuma Ilhuicamina bezwungen hatte – also mit dem damaligen und dem letzten vorkolonialen Mexica-*tlatoani*.¹²⁷ Damit befanden sich alle 14 Städte, die laut Alva Ixtlilxochitl und der Mapa allein der Herrschaft von Nezahualcoyotl unterstanden, zudem im politischen Zuständigkeitsgebiet von Tenochtitlan. Dies legt, wie Lee argumentiert, den Schluss nahe, dass Tezcoco zwar die Abgaben dieser 14 *altepetl* einsammelte, jedoch in einer Rolle als Zentrum der Tributsammlung für die Mexica im östlichen Becken des Dreibundes. Bereits von den Künstlern der Mapa wird dadurch Tezcocos Stellung auf subtile, aber maßgebliche Weise

¹²⁴ Douglas, Palace, 74–75.

¹²⁵ Historia chichimeca, 93–95.

¹²⁶ Lee, Allure, 114.

¹²⁷ Alva Ixtlilxochitl beschreibt, wie die drei Herrscher jeweils einem Teil der Truppen vorstanden und listet genau deren jeweilige Generäle auf, wie auch die Herkunftsstaaten ihre Truppen. Die genaue Darstellung verleiht der Passage – und damit der zentralen Rolle der Mexica-Eliten im Konflikt – zusätzliche Glaubwürdigkeit. Historia chichimeca, 81–83.

verschoben: „[they] depicted Texcoco as the most powerful city in the eastern Basin of Mexico by converting it from the administrative to the political center of the Aztec empire.“¹²⁸

Für diese Auslegung spricht zum einen, dass bereits im letzten Abschnitt deutlich wurde, wie sehr Nezahualcoyotls Tezcoco durch den Wiederaufbau von politischen, religiösen und administrativen Institutionen der Mexica geprägt wurde. Zum anderen widerspricht sich der Autor hier wieder selbst. In der *Historia* legt Alva Ixtlilxochitl dar, wie Nezahualcoyotl die eingeforderten Tribute der Acolhua-*altepetl* nach Tenochtitlan brachte. Hiermit möchte er klar zeigen, dass diese Gebiete Tezcoco unterstanden, „sin entrar en participación los otros dos reyes [de Tenochtitlan y Tlacopan].“¹²⁹ Diese Aussage untergräbt Alva Ixtlilxochitl sprachlich selbst. Demnach wurden die Abgaben in Tenochtitlan daraufhin aufgeteilt, und zwar „por mano de los señores mexicanos.“ Der Anteil, der Nezahualcoyotl zukam, wurde für ihn in der Mexica-Hauptstadt aufbewahrt.¹³⁰

Alva Ixtlilxochitl zeigt eindeutig, dass die Acolhua- und Tepaneken-Herrscher Tribute in ihren Gebieten sammelten, von denen ihnen dann ein Teil durch die Mexica ausgezahlt wurde. Es ist nur allzu wahrscheinlich, dass die Mexica als Anführer des Dreibundes einen recht kleinen Teil an die ihnen unterstellten Partner abtraten, und sicherlich weitaus weniger als die von Alva Ixtlilxochitl angegebenen zwei Fünftel aller Abgaben für die Acolhua.¹³¹ Neben dieser angestrebten Positionierung Tezcocos als politischem und rechtlichem Vorbild über Nezahualcoyotl, verkörpert der Herrscher beim Chronisten Tezcocos zudem außergewöhnliche Religiosität.

5.3 Nezahualcoyotl als „amerikanischer David“ und Proto-Christ

Wie schon auf anderen Gebieten, ist auch bei der Beschreibung von Nezahualcoyotl der Einfluss franziskanischer Autoren erheblich. Lee hat nachgewiesen, dass bereits die ersten neuspanischen Franziskaner, darunter Andrés de Olmos und Géronimo de Mendieta, in ihren Darstellungen den Acolhua-Herrscher gerade auf religiösem Gebiet an europäische Vorbilder annäherten. Die Existenz eines vermeintlich monotheistischen und „zivilisierten“ prähispanischen Herrschers diente ihnen als Rechtfertigung ihrer christlichen Bekehrungsversuche. Zudem wurde in den frühen Acolhua-Quellen (Codex Xolotl, Mapa Quinatzin) wie erwähnt

¹²⁸ Lee, *Allure*, 114.

¹²⁹ „ohne dass die beiden anderen Könige [von Tenochtitlan und Tlacopan] beteiligt waren.“ *Obras II*, 108.

¹³⁰ *Obras II*, 108.

¹³¹ Lee, *Allure*, 113–15; Carrasco, *Tenochca Empire*, 18.

Tezcoco unter Nezahualcoyotls Herrschaft als angeblich wichtigstes *altepetl* über Tenochtitlan gestellt.¹³² Diese Narrative führten Juan Pomar, Juan de Torquemada und Alva Ixtlilxochitl zusammen und erweiterten sie, wobei Letztere das über Jahrhunderte dominante Bild von Nezahualcoyotl entscheidend formten.¹³³

Erstens ist dies wichtig, um neben den einheimischen auch europäische Einflüsse auf Alva Ixtlilxochitl aufzuzeigen, und in diesem Fall die starken Verbindungen zwischen franziskanischen und indigenen Gelehrten, die in der Forschung lange Zeit getrennt voneinander betrachtet wurden. So tauschten sich Torquemada und Alva Ixtlilxochitl intensiv über Acolhua-Geschichte und -Quellen aus, zugleich bauten beide auf dem früheren Werk von Pomar auf. Zweitens ist diese Darstellung ein weiterer zentraler Bestandteil von Alva Ixtlilxochitls Heroisierung des Nezahualcoyotl; und damit in seiner Darstellung von Tezcoco unter Nezahualcoyotl als politischem und kulturellem Zentrum. Nezahualcoyotls Glauben wird zunächst anhand von Pomar und Torquemada untersucht, als Vergleichspunkte für Alva Ixtlilxochitl.

5.3.1 Bei Juan Pomar und Juan de Torquemada

Über Juan Bautista de Pomar sind nur wenige biographische Daten bekannt: Er stammte wie Alva Ixtlilxochitl von Adligen aus Tezcoco ab. Er war der Sohn eines Spaniers und einer Konkubine Nezahualpillis und damit auch ein Urenkel Nezahualcoyotls. Garibay nimmt aufgrund seines Schreibstils und seiner Kenntnisse franziskanischer Autoren an, dass er Student am Colegio de Tlatelolco war. Pomar baute seine *Relación de Tezcoco* von 1582 wahrscheinlich auf einer *Relación geográfica* auf, von ihm als Antwort auf Juan López de Velascos Fragebogen mit 21 Fragen zu geografischer Information und Erhebung von 1577 verfasst. Seiner *relación* war eine wichtige Sammlung seltener Nahuatl-Gedichte in gleicher Handschrift beigelegt, die *Romances de los Señores de la Nueva España*. Sie ähneln stark anderen Nahuatl-Gedichten, unter anderem der als *Cantares mexicanos* überlieferten Sammlung.¹³⁴

In seiner Einleitung geht Pomar auf den Fragebogen ein, und nennt als Anlass für sein Werk den Plan Philipps II., mehr über dessen Territorien zu erfahren. Dies schlägt sich in der Struktur nieder: das Werk ist klar nach Themen geordnet, von Geographie und Glaubensvorstellungen zur politischen Organisation des vorkolonialen und kolonialen Acolhuacan. Geschichtliche Ereignisse finden eher zwischen den Zeilen und wenig präzise Erwähnung, wenn

¹³² Lee, Allure, 12–17.

¹³³ Ebd., 17–18.

¹³⁴ Ángel Garibay Kintana, *Poesía náhuatl*, Band 1, Mexiko-Stadt 1964, Introducción, XI, XL; Cortés, *Colegio Imperial*, 101.

es zum jeweiligen Thema passt. Dadurch weist das Werk strukturelle Ähnlichkeiten zur nahezu zeitgleich verfassten Arbeit des tlaxkalktekischen Chronisten Diego Muñoz Camargo auf, der jedoch weitaus ausführlicher auf den Fragebogen antwortete. Pomar gibt zu seinen Quellen an, alte weise Männer befragt sowie Gesänge und Manuskripte ausgewertet zu haben. Wenn er etwas nicht ausgeführt habe, dann liege das zum einen daran, dass die Gelehrten nicht mehr alles wüssten, und dass die weisesten von ihnen bereits verstorben seien. Zum anderen hänge dies mit der spanischen Verbrennung des Archivs („*archivo general*“) von Nezahualpilli in Tezcoco wie auch mit der Zerstörung weiterer Quellen durch indigene Adligen aus Furcht vor Bischof Zumárraga zusammen.¹³⁵

Ebendiese Probleme der Acolhua-Geschichtsschreibung gibt wie bemerkt auch Alva Ixtlilxochitl an, er mag hier von Pomar zumindest einzelne Beispiele übernommen haben. Hierzu merkt Patrick Lesbre an, dass Pomar trotz seiner Hervorhebung der Nahua-Gesänge als ihm wichtigste Quelle diese bei der Beschreibung historischer Ereignisse nicht zitiert, sondern vielmehr die Nahua-Ältesten als eigentliche Hauptquelle heranzieht. Lesbre interpretiert diese Berufung auf die Autorität der Gesänge anstelle der weniger fassbaren mündlichen Aussagen als bewusste Manipulation der kolonialen Obrigkeiten.¹³⁶

Die auffallenden Übereinstimmungen in der positiven Darstellung des Nezahualcoyotl bei Torquemada und Pomar lassen sich einerseits auf die Zusammenarbeit zwischen dem Franziskaner und Alva Ixtlilxochitl sowie auf die Vertrautheit beider mit Pomars Chronik zurückführen. Andererseits waren beide gut mit ähnlichen, kürzeren Beschreibungen bei frühen Franziskanern wie zuerst Olmos und darauf Mendieta vertraut, die sie entscheidend erweiterten. Für jene Priester stellte der vorkoloniale Herrscher Nezahualcoyotl, der sich angeblich von den Nahua-Gottheiten lossagte, ein effektives Argument für die guten Erfolgsaussichten der Bekehrung dar.¹³⁷ Sowohl in der *Relación de Tezcoco* (Pomar) als auch in der *Monarquía indiana* (Torquemada) erscheint der Herrscher von Tezcoco ähnlich als weiser Richter, der

¹³⁵ Pomar, *Relación de Texcoco*, 149–53. Lesbre sieht in den wiederholten Erwähnungen der Zerstörung prähispanischer Manuskripte „une accusation voilée des pratiques de la Conquête et de l’Évangélisation“, vgl. Patrick Lesbre, *Chants traditionnels en nahuatl et Relation de Tezcoco* (Juan Bautista Pomar, 1582): la recherche d’une identité préhispanique. In: Jean-Paul Barbiche (Hg.), *Des amériques. Impressions et expressions*, Paris 2013, 32–39 hier 33.

¹³⁶ Lesbre, ebd., 34–35. Den einzigen Verweis auf Gesänge als historische Quellen stellt laut Lesbre eine sehr ungenaue Erwähnung in Verbindung mit diplomatischen Verhandlungen zwischen Tlaxcalla, Huexotzinco und Tezcoco dar, die sich aus den bisher bekannten Gesängen nicht herauslesen ließe, vgl. ebd., 34; Pomar, *Relación de Texcoco*, 46.

¹³⁷ Andrés de Olmos war einer der ersten Franziskaner in Neuspanien. Seine knappe Darstellung von Nezahualcoyotl als Monotheist wurde nahezu identisch von Mendieta und Torquemada übernommen, s. Lee, *Allure*, 187–90.

die staatlichen Gesetze auch auf sich selbst und auf seine Söhne anwandte, sowie als großer Dichter.¹³⁸ Pomar hebt das hohe Ansehen hervor, das Nezahualcoyotl und sein Sohn und Nachfolger Nezahualpilli bei ihren Untertanen genossen, besonders nachdem Ersterer nach dem Tapaneken-Krieg wie erwähnt seine vormaligen Gegner in ihren Positionen bestätigte.¹³⁹

Besonders auffällig ist die Beschreibung von Nezahualcoyotls für seine Zeit sehr ungewöhnlichen Glaubensvorstellungen: Laut Pomar setzte dieser zwar Abbilder der Hauptgottheiten Tezcatlipoca, Huitzilopochtli und Tlaloc in ihren Tempeln ein, aber nur, da sich ihm der „wahre Gott“ nicht offenbart habe. Die Errichtung eines Tempels für die Hauptgottheit der Mexica, Huitzilopochtli, findet sich interessanterweise nur bei Pomar sowie daraufhin auch bei Alva Ixtlilxochitl – die Stadtgottheit von Tezcoco war Tezcatlipoca. Tatsächlich sei Nezahualcoyotl einer von mehreren Fürsten gewesen, die zwar die Götzenbilder anbeteten, insgeheim aber bezweifelten, dass es sich bei ihnen tatsächlich um Götter handelte. So habe vor allem der Herrscher Tezcocos den „verdadero Dios y creador de todas las cosas“ gesucht. Dies gehe aus vielen seiner uns nicht überlieferten Gesänge hervor.¹⁴⁰

Pomars Definition der Hauptgottheit hat einen klaren christlichen Einschlag: Diese sei unsichtbar, und es gebe trotz der Vielzahl von Namen nur eine Gottheit, bei Adligen wie auch Angehörigen der Unterschicht als „In Tloque in Nahuaque“ bekannt. Zu dieser würden die unsterblichen Seelen der tugendhaften Menschen nach dem Tod aufsteigen, wohingegen die Seelen der Schlechten an einen Ort der Strafen und grausamen Arbeit kämen. Menschenopfer hätte Nezahualcoyotl zwar durchgeführt, sie seien ihm aber, wie den anderen Völkern des Dreibundes, von den Mexica aufgetragen worden, denen das Ritual vom Teufel befohlen worden sei.¹⁴¹ Dieser Einfluss des Teufels zeugt klar von einem franziskanischen Einschlag bereits bei Pomar, wahrscheinlich über das einflussreiche Werk Mendieta, dessen Sicht eben auch Torquemada übernahm.

So verwundert es nicht, dass auch Juan de Torquemadas Nezahualcoyotl in seinen Glaubensvorstellungen an Pomars Darstellung erinnert; besonders aufschlussreich ist der letzte Absatz zum Herrscher nach dessen Tod, von dem man sagte,

que fue mui Sabio en las cosas Morales, y que acerca de el conocimiento de los Dioses [...] Decía muchas veces, que no lo eran, sino Maderos, y Patos, y que era risa, adorarlos; pero que por no contradecir la Doctrina de sus Padres, sustentaba su adoración; pero mandaba, que no se sacrificasen Hombres, ni se derramase sangre Humana, sino que los sacrificios, que se hiciesen, fuesen de otras cosas irracionales, así como Animales del

¹³⁸ Torquemada, *Monarquía indiana I*, 164–65; Pomar, *Relación de Texcoco* 181–83, 190, 194.

¹³⁹ Pomar, *Relación de Texcoco.*, 157–58.

¹⁴⁰ Ebd., 181–84; *Historia chichimeca*, 174.

¹⁴¹ *Historia chichimeca*, 174–75.

Campo, Aves, y Yervas: Solo decía, que reconocía al Sol, por Padre y à la Tierra, por Madre; y [...] muchas veces solía amonestar a sus hijos, en secreto, que no idolatrasen, adorando aquellas figuras del Demonio, y que ya que hiciesen en público aquella Adoración, fuese por solo cumplimiento, porque era el Demonio, el que los engañaba en aquella figura.¹⁴²

Obwohl Nezahualcoyotl die Abschaffung der Menschenopfer nicht durchsetzen konnte, seien unter ihm „nur noch“ Sklaven und Gefangene und keine Angehörigen seines Volkes mehr geopfert worden.¹⁴³ Doch machen sich auch Unterschiede zu Pomars detaillierterer Charakterisierung bemerkbar: Einmal in der Anerkennung eines Götterpaares (Sonne und Erde) anstelle vom einen Gott „In Tlaque in Nahuac“, Herr von Himmel und Erde. Zudem im Versuch des Herrschers, Menschenopfer abzuschaffen, worin Torquemada weiter geht als Pomar, der Menschenopfer lediglich den Mexica zuschrieb. Dem Franziskaner war sicherlich mehr daran gelegen, Verweise auf dieses bei den Europäern verhasste Ritual abzuschwächen.

Darüber hinaus gibt die Passage Auskunft über Torquemadas Geschichtsbild, der Ähnlichkeiten in den Sitten der Völker auf den verschiedenen Kontinenten auf einen gemeinsamen göttlichen Ursprung zurückführte. Nachdem das religiöse Wissen lange Zeit verloren gewesen sei, sei es der Christenheit erneut verkündet worden. Dahingegen hielt in anderen Weltteilen, darunter Amerika, der Teufel Einzug und kopierte sakrale Rituale, worauf auch die Menschenopfer zurückzuführen seien (siehe Kapitel IV). Daher tauchen Verweise auf den Teufel und dessen Vertreibung durch die Spanier in Torquemadas Chronik häufig auf.¹⁴⁴ Schließlich gibt es Abweichungen zwischen Torquemadas und Pomars Nezahualcoyotl-Darstellungen, die sich auch bei Alva Ixtlilxochitl zeigen werden. Doch tragen alle drei Autoren eindeutig die Version der ersten Franziskaner von Nezahualcoyotl als Proto-Christen weiter, welche die beiden Acolhua-Autoren durch Elemente aus den Acolhua-Kodizes erweiterten.

¹⁴² „dass er in sittlichen Dingen sehr weise gewesen sei, [und] dass er bezüglich des Wissens der Götter oft sagte, dass sie dies [die Götzenbilder] nicht seien, sondern Holzbalken und Enten, und dass es ein Witz sei, sie anzubeten; aber um der Lehre seiner Väter nicht zu widersprechen, behielt er die Anbetung bei; allerdings befahl er, dass man keine Menschen opfern sollte, sondern Dinge ohne Verstand, darunter Nutztiere, Vögel und Kräuter: Er sagte nur, dass er die Sonne als Vater und die Erde als Mutter anerkannte; und ... oftmals ermahnte er seine Söhne insgeheim, die Figuren des Teufels nicht abgöttisch zu verehren, und wenn sie diese Anbetung öffentlich durchführten, geschähe dies nur zur Einhaltung [der Sitten], da es der Teufel sei, der sie mit dieser Figur hereinlegte“, Torquemada, *Monarchía indiana* I, 174.

¹⁴³ Ebd., 148.

¹⁴⁴ Léon-Portilla, *Introducción*, XXVII–XXIX.

5.3.2 Bei Alva Ixtlilxochitl

Nach dem Tod Nezahualcoyotls 1472 setzt in der *Historia* eine Elegie auf den Acolhua-Herrscher ein, in deren Verlauf Alva Ixtlilxochitl ihn als „el más poderoso, valeroso, sabio y venturoso príncipe y capitán que ha habido en este nuevo mundo“¹⁴⁵ rühmt. Er hebt durchgängig die umfangreichen Rechts- und Landreformen und Bauprojekte wie auch die Großherzigkeit, Milde und Gerechtigkeit seines Vorfahren hervor. Der Herrscher Tezcocos tritt als moralisches Vorbild auf:

[t]uvo por falsos a los dioses que adoraban los de esta tierra, diciendo que no eran sino estatuas de demonios enemigos del género humano, ... y el que más vaciló, buscando de donde tomar lumbre para certificarse del verdadero Dios y creador de todas las cosas.¹⁴⁶

Seinen Söhnen habe Nezahualcoyotl heimlich eingeschärft „que no adorasen aquellas figuras de los ídolos, y que aquello que hiciesen en público fuese sólo por cumplimiento, pues el demonio los traía engañados en aquellas figuras.“¹⁴⁷ Obwohl er Menschenopfer nach den Riten der Mexica nicht abschaffen konnte, habe er zumindest erreicht, dass „nur noch“ Kriegsgefangene, Sklaven und Häftlinge und nicht mehr Angehörige seines Volkes geopfert wurden. Darüber hinaus habe Nezahualcoyotl festgestellt, dass es nur einen Gott, Erschaffer von Himmel und Erde, gebe, der über den neun Himmeln sei und den man nie in menschlicher oder anderer Form gesehen habe. Zu ihm kämen die Seelen der Tugendhaften nach dem Tod, und die der Schlechten kämen in den minderwertigsten Ort der Erde, voller grausamer Arbeiten und Strafen.¹⁴⁸ Die Beschreibungen des Gottes und des Jenseits sind an dieser Stelle nahezu identisch mit denjenigen bei Juan de Pomar und daher mit großer Sicherheit von diesem übernommen.

Hier fällt eine Erweiterung der auch bei Alva Ixtlilxochitl als In Tloque in Nahuauque bezeichneten Gottheit im Vergleich zum Gott aus seiner Schöpfungserzählung um weitere indigene und christliche Elemente auf. Zum einen durch die Betonung des einen, unsichtbaren

¹⁴⁵ „den mächtigsten, mutigsten, weisesten und am meisten vom Glück begünstigten Fürsten und Anführer, den es in dieser neuen Welt gab“, *Historia chichimeca*, 131.

¹⁴⁶ „... die Götter, welche die Bewohner dieses Gebiets verehrten, als falsch ansah, und sagte, dass sie lediglich Statuen von teuflischen Feinden des menschlichen Geschlechts seien, ... er, der am meisten zweifelte, war auf der Suche, wie er Erleuchtung finden konnte, um sich des wahren Gottes und Schöpfers aller Dinge zu versichern“, ebd., 132.

¹⁴⁷ „... dass sie diese Götzenbilder nicht anbeten sollten, und was sie öffentlich taten, nur in Befolgung [der Sitten] geschehe, da der Teufel sie mit diesen Abbildern hintergehen würde“, ebd.

¹⁴⁸ *Historia chichimeca*, 132.

Gottes, zu dem die guten Seelen nach dem Tod aufsteigen, zum anderen durch den Fokus auf den teuflischen Gegenspieler, der die Menschen mit seinen Götzenbildern täuscht und darüber in den Opfertod treibt. Dabei ergibt sich insgesamt ein christianisiertes Bild der Gottheit, das stark Pomars Darstellung gleicht – sie ist allein als *In Tloque in Nahuaque* bekannt, was Alva Ixtlilxochitl als unsichtbaren „dios universal de todas las cosas, creador de ellas y a cuya voluntad viven todas las criaturas“¹⁴⁹ übersetzt, wobei sich beide Autoren auf nicht überlieferte Gesänge Nezahualcoyotls als Quellen berufen. Miguel León-Portilla übersetzt *In Tloque in Nahuaque* als „Lord of the Near and the Nigh“ und definiert ihn als Quelle allen Lebens.¹⁵⁰ Die Großschreibung des Namen Gottes macht die Identifizierung mit dem biblischen Gott eindeutig, eine Schreibweise, die sich durch die *Historia* zieht. Dies war eine Eigenheit bei Alva Ixtlilxochitl, im Gegensatz zur typischeren Schreibweise „in Tloque in Nahuaque“, die sich etwa bei Pomar findet.¹⁵¹

Ganz eindeutig ist Fernando de Alva Ixtlilxochitls Pantheon allerdings nicht: Laut ihm

[n]unca jamás (aunque había muchos ídolos que representaban diferentes dioses) cuando se ofrecía tratar de deidad, [Nezahualcoyotl] los nombraba ni en general ni en particular, sino que decía *Intloque y Nahuaque* ...; sólo decía que reconocía al Sol por padre y a la tierra por madre ...¹⁵²

Nezahualcoyotl wies hier also die Naha-Gottheiten als „Götzen“ (*ídolos*) zurück. Zugleich bestand für Alva Ixtlilxochitl kein Widerspruch darin, dass sein Vorfahre nur von der einen Hauptgottheit (*Intloque y Nahuaque*) sprach, sich aber auch zur Sonne als seinem Vater und zur Erde als seiner Mutter bekannte. Dieser vermeintliche Widerspruch mag auf die komplexen und teils bis heute nicht vollständig verstandenen Vorstellungen von Urgöttern in Mesoamerika zurückgehen. So hat Lesbre in Pomars Anrufung des einen Gottes als Herr über Himmel und Erde die Negation der chichimekischen Urgottheit der Dualität, *Ometeotl*, gesehen: einem Wesen, das männlich und weiblich zugleich ist und auf *Omeyocan* wohnt, dem Gipfel des höchsten Himmels und Ort des kosmischen Ursprungs. Die verschiedenen kosmischen

¹⁴⁹ „universeller Gott alle Dinge, deren Schöpfer nach dessen Willen alle Lebewesen leben“, *Historia chichimeca*, 19.

¹⁵⁰ León-Portilla, *Aztec Thought*, 31, 49.

¹⁵¹ Pomar, *Relación de Texcoco*, 182.

¹⁵² *Historia chichimeca*, 132.

Mächte, darunter In Tloque in Nahuacque, entstammen dieser universellen kosmischen Energie, für die sie metaphorisch stehen.¹⁵³ Diese Vorstellung der Götter als kosmische Abkömmlinge Ometeotls ist klar polytheistisch und nicht mit christlichen Traditionen vereinbar.

Alva Ixtlilxochitls Fokus liegt wie bei Pomar auf der einen Hauptgottheit In Tloque in Nahuacque. Dieser von ihm am häufigsten genutzte Begriff für die eine Hauptgottheit zieht sich an mehreren Stellen durch die *Historia* und suggeriert dadurch eine Nähe zu oder sogar Übereinstimmung mit dem christlichen Gott: durch ihre teils überlappenden Eigenschaften, wie auch durch die im Nahuatl eigentümliche Großschreibung des In Tloque in Nahuacque. Zudem erwähnt er aber wie Torquemada das Götterpaar aus Sonnenvater und Mutter Erde als Synonym für die Hauptgottheit, freilich nur in einem Satz.¹⁵⁴ Dies erscheint als Verweis auf Ometeotl, mit dessen männlichen und weiblichen Eigenschaften, und damit auf den Spaniern fremde Vorstellungen von Dualität, die Alva Ixtlilxochitl hier sehr unterschwellig weiterträgt.

Des Weiteren lässt insbesondere der göttliche Wohnort in den neun Himmeln an die Nahuac-Einteilung des Universums in „thirteen vertically superimposed divisions, or heavens, above the earth, and nine hells, or inferior levels“ denken, die auch als neun (oder teilweise zwölf) himmlische Ebenen überliefert sind.¹⁵⁵ Zwar ist Pomar mit seiner Beschreibung „unsterblicher“ Seelen expliziter als Alva Ixtlilxochitl, doch kommen bei beiden die Menschen nach dem Tod an Orte, die stark der christlichen Zweiteilung in Himmel und Hölle gleichen. Diese steht in krassem Gegensatz zu den verschiedenen Formen des Jenseits bei den Nahuac: es gab keine Entsprechung der christlichen Hölle für Sünder, weshalb die frühen Priester große Probleme hatten, die Konzepte von „Hölle“ und „Sünde“ zu übersetzen (siehe Kapitel III). Vielmehr bestimmte die Todesart, an welchen Ort im Jenseits die Toten kamen: entweder nach *Mictlan* (natürlicher Tod), *Tlalocan* (Tod durch Ertrinken) oder in den Himmel zur Sonne, der den ehrenvollsten Todesarten, nämlich im Krieg (*Yaomiquiliztli*) oder durch Opfer Gestorbenen (*Itzmiquliztli*, „Obsidian-Klinge-Tod“) vorbehalten war. Hinzu kam die der christlichen Gedankenwelt komplett fremde Vorstellung, dass im Kampf gefallene Krieger

¹⁵³ Lesbre, *Relation de Tezcoco*, 35. Laut León-Portilla „the only entity with a real self-foundation is Ometéotl, the dual deity, origin and foundation of the cosmic forces – his sons. For this reason, although Ometéotl dwells on the summit of the thirteenth heaven, to sustain and to give foundation to the world, he is also in its navel or center“. León-Portilla, *Aztec Thought*, 45. Siehe auch ebd., 30–31, sowie Velazco, *Visiones*, 5–6.

¹⁵⁴ *Historia chichimeca*, 132. León-Portilla merkt an, dass die Nahuac neben diesen noch weitere Namen für die Urgottheit kannten, die von europäischen Priestern teils als Übersetzung des christlichen Gottes oder auch von Jesus genutzt wurden, s. Miguel León-Portilla, *Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca „Dios principal“*. In: *Estudios de cultura Náhuatl*, (1999) 30, 148–50.

¹⁵⁵ León-Portilla, *Aztec Thought*, 31, 49.

nach vier Jahren an der Seite der Sonnengottheit als Kolibris wiedergeboren werden würden.¹⁵⁶

So findet sich zwar bei den Nahua ein Äquivalent zum christlichen Himmel; im Gegensatz zu christlichen Vorstellungen gab es jedoch verschiedene positiv und negativ konnotierte jenseitige Orte, deren Zuteilung von der Art des Todes und nicht vom moralisch richtigen Verhalten im Diesseits abhing. Zwar beziehen sich beide Autoren klar auf die christlichen Jenseits-Vorstellungen, doch behalten sie zumindest einen unauffälligeren Verweis auf die neun Unterwelten der Nahua bei. Ebenso erinnern diese an Dante Alighieris einflussreiche Sicht von neun Höllenkreisen in der „Divina Commedia“. Der genaue Ursprung von Alva Ixtlilxochitls Unterwelten ist wiederum nicht auszumachen – es mag sich erneut um einen transkulturellen Prozess handeln, wobei sich Konzepte mit Gegenstücken in sowohl spanischer als auch Nahua-Kultur einfacher durchsetzten, wie etwa der symbolträchtige Lebensbaum.¹⁵⁷ Genauer gab es trotz der Übersetzungsschwierigkeiten des christlichen Höllen-Begriffs genügend Anknüpfungspunkte zwischen beider Nachwelt-Vorstellungen mit jeweils mehreren Höllenkreisen, um Kenntnisse des Nahua-Jenseits am Leben zu halten.¹⁵⁸

Während Juan de Pomar Menschenopfer allein den Mexica zuschreibt, werden diese unter Nezahualcoyotl ausgeführten Opfer bei Alva Ixtlilxochitl als ungewollt heruntergespielt und – wie bei Juan de Torquemada – auf Gefangene und Sklaven beschränkt. Auch Torquemadas teuflische Urheberschaft dieser Praktik findet sich bei Alva Ixtlilxochitl wieder. Allerdings entwickelt der Franziskaner in seiner umfangreichen Chronik den Dualismus zwischen Gott in der „Alten“ und Teufel in der „Neuen Welt“, der durch Eroberung vertrieben werden muss, in sein umfassendes theologisches Denkmodell weiter.¹⁵⁹ Lässt sich die umfangreiche „neuweltliche“ Vorsehung eher dem Franziskaner zuordnen, so geht die Charakterisierung des Nezahualcoyotl als vermeintlichen Proto-Monotheisten eher auf Juan Pomar zurück. Schließlich hatte Pomar sein Werk vor Torquemada geschrieben; zudem findet sich Pomars religiöse Charakterisierung Nezahualcoyotls ebenfalls bei dem Franziskaner wieder, sehr ähnlich formuliert wenn auch in verkürzter Form.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Velazco, Visiones, 5; Lee, Nahua Poetics, 242; Lesbre, Relation de Tezcoco, 37.

¹⁵⁷ Kern, Transkulturelle Imaginationen, 102–07.

¹⁵⁸ Laut Burkhart bereitete die Übersetzung der christlichen Hölle den Priestern wie zu erwarten große Schwierigkeiten. Zunächst wurde das Nahuatl-Wort für eine der Unterwelten namens *mictlan* übernommen. Dem widersprach jedoch bereits der Franziskaner Olmos, der stattdessen „die Heimat des *tlatecolatl* [die franziskanische Übersetzung für den Teufel]“ vorschlug, s. Burkhart, Slippery Earth, 51–53.

¹⁵⁹ León-Portilla, Introducción, XXVII–XXIX.

¹⁶⁰ Torquemada, Monarchia indiana I, 241.

Wie wir gesehen haben, hatte zudem Alva Ixtlilxochitl schon vor Torquemada Chroniken zu den Acolhua verfasst und hatte ein stärkeres persönliches Interesse als dieser, sie vor spanischen Augen in ein positives Licht zu rücken. Zuletzt hat sich gezeigt, dass die drei Gelehrten in ihrem Geschichtsbild stark vom Franziskaner Mendieta beeinflusst waren. Demnach erweitern sie auf relativ ähnliche Weise, aber aus unterschiedlichen Beweggründen das von Olmos und Mendieta geprägte Bild des Proto-Christen Nezahualcoyotl „muy sabio en las cosas morales“¹⁶¹ als Gegenspieler zu den Mexica und ihrer Verehrung von Götzen „conforme a los ritos mexicanos.“¹⁶²

Hierbei handelt es sich eindeutig um eine koloniale Konstruktion. Schließlich gehörte Nezahualcoyotl ebenso wie die Mexica-Herrscher der Schicht von Nahua-Eliten an, die ein gemeinsames System mit sehr ähnlichen politischen und religiösen Vorstellungen wie auch ähnlichen Gottheiten teilten. Die Menschenopfer waren ein wichtiger Teil der ritualisierten Kriegsführung, den *xochiyaotl* oder „Blumenkriegen“.¹⁶³ Daran hatten alle *altepetl* im Tal von Mexiko bis ins 15. Jahrhundert hinein teil, und ganz zentral der Dreibund und damit auch die Acolhua. Opfer nicht auszuführen oder sie stark einzuschränken, hätte für Nezahualcoyotl bedeutet, sich aus diesem Machtgefüge seiner Bündnispartner auszuschließen, mit sicherlich gravierenden Folgen für die Stellung Tezcocos. Eine solche Ablehnung dieses Rituals stand zudem in krassem Gegensatz zum Glauben der Nahua. Der Opfertod war darin von großer Bedeutung, um die kosmische Energie aufrechtzuerhalten und das Ende der jeweils 4. beziehungsweise 5. Sonne zu verhindern (siehe Kapitel IV).¹⁶⁴ Die Beschränkung dieses Rituals war also aus soziopolitischen wie auch aus Glaubensgründen für die Nahua undenkbar. Gleichzeitig liegt es europäischen Auffassungen derart fern, dass beide Acolhua-Gelehrten versuchten, ihren Vorfahren soweit möglich von Opfern zu distanzieren.¹⁶⁵

¹⁶¹ „sehr weise in sittlichen Angelegenheiten“, *Historia chichimeca*, 132.

¹⁶² „gemäß den Riten der Mexica“, ebd.

¹⁶³ Die „Blumenkriege“ waren eine rituelle Kriegsführung, die hauptsächlich zum Austausch von Gefangenen für rituelle Opfer diente. Ihnen kam wichtige spirituelle und auch politische Bedeutung zu, um Bündnisse und Tributverhältnisse zu festigen – „conducted by mutual agreement of these nations for their mutual benefit.“ Diese „Blumenkriege“ scheinen sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu „richtigen“ Kriegen, weiterentwickelt zu haben, ohne jedoch die religiöse Komponente zu verlieren, s. Lee, *Nahua Poetics*, 244.

¹⁶⁴ Lee, *Nahua Poetics*, 242–45; Carrasco, *Aztecs*, 55–59.

¹⁶⁵ Maarten Jansen hat wichtige Beiträge zur Erforschung von Menschenopfern in Mesoamerika geleistet. Diese führt er vor allem auf Darstellungen von Europäern zurück, als spanische Propaganda und Rechtfertigung kolonialer Ausbeutung – und zweifelt daher gar die Existenz von Menschenopfern in prähispanischer Zeit an. S. etwa M.E.R.G.N. Jansen/G. A. Pérez Jiménez/K. C. Innemée, *Deconstructing the Aztec Human Sacrifice*. In: K. C. Innemée (Hg.), *Value Of a Human Life. Ritual Killing and Human Sacrifice in Antiquity*, Leiden 2022, S. 121–148.

Auf einer anderen Ebene erscheint Alva Ixtlilxochitls Nezahualcoyotl mit seiner Anbetung des einen Gottes und Inszenierung als kämpferischer Dichter-König zudem implizit als Nahuatl-Gegenstück zum biblischen König David. Flucht, letztendlicher Sieg und Zurückweisung von Götzen finden sich in den Biografien beider Regenten wieder. Alva Ixtlilxochitl wirkt als „el principal arquitecto, por no decir el inventor, de la imagen popularmente divulgada y aceptada de aquel monarca como el David de la historia antigua de México.“¹⁶⁶

Torquemada macht diese biblischen Parallelen explizit, indem er die Bestrafung von vier Söhnen Nezahualcoyotls für ihre Sünden mit dem Vorgehen Davids gegen seinen Sohn Absalom vergleicht.¹⁶⁷ Außerdem findet sich als weitere Parallele bei Alva Ixtlilxochitl eine unrechtmäßige Eheschließung Nezahualcoyotls, der Azcalxochitzin heiratete, die Frau seines Untertanen Cuaucahtzin, und diesen umbringen ließ. Daraufhin widerfuhr Nezahualcoyotl die Strafe Gottes, indem Gott ihm seinen Erstgeborenen nahm. Dies kommentiert Torquemada mit den Worten: „El que hubiere leído las sagradas escrituras, echará de ver, ser este caso el mismo ... que el que sucedió al rey David, en el adulterio, que tuvo con Betsabé, mujer de el fidelísimo, leal vasallo Urias.“¹⁶⁸ Bemerkenswerterweise handelt es sich bei diesen beiden Episoden um die einzigen negativen Darstellungen des Acolhua-Herrschers bei Alva Ixtlilxochitl, die von seiner generellen Charakterisierung als überaus weise und fromm abweichen.

Daraus lässt sich auf eine Inszenierung des Vergleichs zwischen dem biblischen und dem Nahuatl-Herrscher bei Alva Ixtlilxochitl schließen, von Torquemada und Pomar übernommen und weiter an christliche Denkmuster angepasst und popularisiert. Diese Konstruktion eines Nezahualcoyotl-Bildes durch dessen Nachfahren war derart erfolgreich, dass zahlreiche spätere neuspanische und mexikanische Autoren darauf aufbauten und der Herrscher bis heute in Mexiko wohl als *das* bekannteste Beispiel eines genialen vorkolonialen Dichters und Philosophen gilt.¹⁶⁹ Hier zeigt sich die taktische Verwendung von Bibelverweisen, die nicht nur

¹⁶⁶ „der wichtigste Architekt, um nicht zu sagen der Erfinder des in der Bevölkerung verbreiteten und akzeptierten Bildes von diesem Monarchen als David der antiken Geschichte Mexikos“, O’Gorman, *Estudio introductorio*, 217.

¹⁶⁷ Der Fokus liegt zwar auf der gerechten Anwendung der Gesetze auf die eigenen Familien der Herrscher. Doch dieser Vergleich beruht auf inzestuösem Verhalten: Sowohl Absalom als auch Nezahualcoyotls Söhne sollen mit ihren Stiefmüttern Ehebruch begangen haben, wofür Nezahualcoyotl die Todesstrafe auf seine eigenen Nachkommen anwendet, Torquemada, *Monarchía indiana I*, 165.

¹⁶⁸ „Der, der mit der Heiligen Schrift vertraut ist, wird sehen, dass dieser Fall der gleiche ist, wie der des Königs David, mit seinem Ehebruch, den er mit Betsabé beging, Frau seines sehr treuen und loyalen Vasallen Urias“, Torquemada, *Monarchía indiana II*, 155; *Historia chichimeca*, 115–17. Für den Vergleich zwischen Nezahualcoyotl und David bei Alva Ixtlilxochitl und Torquemada s. a. Velasco, *Visiones*, 4–5; Brading, *First America*, 281.

¹⁶⁹ Lee, *Allure*, 17–23.

ein Teil der Gedankenwelt von Alva Ixtlilxochitl waren, sondern auch von Chimalpahin, wie im nächsten Kapitel (VI) weiter ausgeführt werden soll; Ähnliches lässt sich auch schon für die ersten kolonialzeitlichen Nahua-Gelehrten feststellen. Der Bezug auf den alttestamentarischen Herrscher David trug zusammen mit der Ausblendung von indigenen Ritualen entscheidend zur Langlebigkeit von Alva Ixtlilxochitls Version des Nezahualcoyotl bei.

Sowohl bei Pomar und Torquemada als auch in ausführlicherer Form bei Alva Ixtlilxochitl werden die Acolhua, allen voran Nezahualcoyotl, als gerechte und kultivierte indigene Zivilgesellschaft dargestellt, die in ihrer anachronistischen Beschreibung vom Polytheismus abrückten – und demnach nicht allzu stark von den Spaniern abwichen. Die spanische Eroberung wird mithilfe von Nahua-Konzepten verständlich gemacht, „ya que el dios del cristianismo ha estado siempre presente en la historia de Anahuac bajo la forma de *in Tloque in Nahuaque*.“¹⁷⁰ Die drei Autoren stellen den Acolhua mithilfe von christlicher Symbolik – bei der Migrationserzählung der Mexica, wie auch bei Diskussionen von Menschenopfern – die Mexica als Götzendiener gegenüber, was in Alva Ixtlilxochitls generelles Muster von deren Abwertung passt.

Neben diesen kolonialen Konstruktionen lässt sich auch das Bild von Nezahualcoyotl als Dichter-König nicht aufrechterhalten. Schon Juan de Pomar hat die von ihm kopierte wichtige Gedichtsammlung, die *Romances de los Señores de la Nueva España*, in Teilen Nezahualcoyotl zugeschrieben. Alva Ixtlilxochitl hebt mehrfach Gesänge seines Vorfahren hervor und nennt ihn als Autor eines Gedichts, das er zitiert.¹⁷¹ Diese Darstellung, erneut am biblischen David orientiert, wurde von späteren Forschern inner- und außerhalb Mexikos enthusiastisch weitergetragen. Besonders einflussreich war dabei Miguel León-Portilla (1926–2019), der eminente mexikanische Historiker und Anthropologe. Für ihn war Nezahualcoyotl das archetypische Beispiel eines gebildeten indigenen Dichtersfürsten. Damit erscheint der Herrscher als Beweis für die hohe Entwicklung von Nahua-Philosophie, getragen durch die *tlamatamine* oder „weisen Männer“. Diesen stellt er die vermeintlich viel blutrünstigere und weniger philosophisch ausgerichtete Weltsicht der Mexica entgegen – er folgt damit der Art und Weise, in der schon die kolonialzeitlichen Acolhua-Autoren argumentiert hatten.¹⁷² Lee hat diese

¹⁷⁰ „sodass der christliche Gott schon immer in Form des *In Tloque in Nahuaque* in der Geschichte Anahuacs präsent gewesen ist“, Velasco, Visiones, 6; Ward betont hier Theorien (unter anderem von Alfonso Caso), die eine Entwicklung in Mittelamerika von polytheistischem Glauben hin zu einem vereinigenden göttlichen Prinzip nahelegen. Diese widersprächen allerdings nicht Alva Ixtlilxochitls Projizierung des Christentums auf seinen Acolhua-Vorfahren, vgl. Thomas Ward, Alva Ixtlilxochitl, Civilization, and the Quest for Coevalness. In: *Studies in American Indian Literatures*, 23 (2011) 1, 96–125, hier 117–18.

¹⁷¹ Historia chichimeca, 128–29.

¹⁷² León-Portilla, Aztec Thought, 73–78.

kolonialen Verbindungen aufgedeckt: einmal mehr lässt sich Nezahualcoyotl nicht als einzigartiger Herrscher isolieren, da er Mitglied der hohen Nahua-Elite und in deren Sitten eingebunden war. Zum einen hatten auch die Mexica-Herrscher an ebendieser Schicht teil, deren Weltsicht Dichtung aber eben auch rituelle Opfer umfassten. Zum anderen arbeiteten in der vorkolonialen Zeit Gelehrte anonym und kooperativ, die europäische Auffassung eines individuellen Dichters und Autors war ihnen fremd (siehe Kapitel III).¹⁷³

6 Zwischenfazit

So hat sich hier die Überhöhung von Nezahualcoyotl auf verschiedenen einander überlappenden Ebenen gezeigt: als Dichter, Proto-Christ, Feind von Menschenopfern und als „mesoamerikanischen David“. Diese Figur geht in Grundzügen auf die frühen Franziskaner zurück und wurde von Nezahualcoyotls Nachfahren auf raffinierte und strategische Weise ausgeschmückt. Alva Ixtlilxochitl vereint dabei die Positionen von Pomar und Torquemada und erreicht zugleich die Betonung eines vermeintlichen Ein-Gott-Glaubens. In diesen fließen allerdings dem augenscheinlich widersprechende mesoamerikanische Glaubenskonzepte, darunter die neun Jenseitsarten und Ometeotl, unterschwellig mit ein.

Diese Tendenzen haben sich auch bei Fernando de Alva Ixtlilxochitls Darstellung der früheren Geschichte der Chichimeken herauskristallisiert: zum einen eine Überhöhung der Acolhua und ihrer Chichimeken-Vorfahren, vor allem gegenüber den Mexica, zum anderen ein gewichtiger christlicher Einfluss bei paralleler Fortführung von zentralen politischen Konzepten und Glaubenselementen der Nahua. Davon zeugen unter anderem die Schilderung von Besitznahme-Ritualen der Chichimeken wie auch die spätere, kosmologisch bedeutsame Stilisierung des Palasts von Tezcoco. Diese Elemente mit ihrer untrennbaren Verbindung zwischen zeitlichen, politischen und kosmologischen Vorstellungen waren, konzentriert auf das *altepetl* und dessen *tlatoani*, für seine Weitergabe der Acolhua-Kultur an zukünftige Generationen unerlässlich. Daher ist es nur konsequent, sowohl Alva Ixtlilxochitls Landkategorien als auch seine spanischsprachige politische Terminologie in weiten Teilen auf Nahua-Vorbilder zurückzuführen, die er in spanische Konventionen einfügte. Diese Prozesse sprachlicher und kultureller Übersetzung gilt es in Kapitel VII anhand seiner Schriften zur frühen Kolonialzeit auszuführen.

¹⁷³ Lee, *Nahua Poetics*, 14–16.

VI Domingo de Chimalpahins Chalco

1 Ein Leben in einem Namen

Domingo de Chimalpahins Leben und Werk sind von starken Widersprüchen geprägt: Nachkomme niedriger indigener Adliger, der sich als Hochadliger darstellte. Verfechter seines Heimat-Staats Chalco-Amacemeca, der seit seiner Jugend in Mexiko-Stadt wohnte. Verfasser des bis heute größten namentlich überlieferten Korpus auf Nahuatl, das größtenteils bis ins späte 20. Jahrhundert unveröffentlicht blieb. Diese Widersprüche hängen mit den komplexen Machtverhältnissen der neuspanischen Kolonialgesellschaft zusammen. Sie zeugen aber auch von der singulären Position und Wissensfülle Chimalpahins, die uns neue Zugänge zur prä-hispanischen und kolonialen Geschichte und Gesellschaft Mexikos verschaffen können. Der nun folgende Überblick über sein Leben (VI.1) und seine Quellen (VI.1.2) dient als Basis für die angestrebte Untersuchung seiner politischen Konzepte in den darauffolgenden Unterkapiteln.

Bei Chimalpahin finden sich keine europäisierten Heldenfiguren wie Alva Ixtlilxochitls Nezahualcoyotl, sondern die ausführlichen Erzählungen der Migration, Ansiedlung und gesellschaftlichen Konsolidierung unterschiedlicher Gruppen im Seengebiet von Chalco. Es kam zum kulturellen Austausch zwischen verschiedenen Gruppen aus toltekischer und chichimekischer Tradition, die aus unterschiedlichen Regionen einwanderten. Eine Darstellung all dieser Ereignisse aus vier der acht *Relaciones* ist an dieser Stelle nicht zu leisten und wurde bereits anderweitig vorgenommen.¹⁷⁴ Für das Thema sind vielmehr soziopolitische Organisation und Rollen bei Chimalpahin von Interesse (VI.2 und VI.3); ergänzt durch die Ansiedlungsgeschichte seiner Vorfahren, der Tenanca (VI.4), sowie durch die Rolle von Herrscherinnen in Chalco, die der Autor besonders hervorhebt (VI.5). Das Kapitel liefert einen Vergleichspunkt zu Alva Ixtlilxochitls politischen Ideen sowie zu Chimalpahins weitgefasster Perspektive auf die Kolonialzeit und andere Weltteile in Kapitel VIII. Mit Blick auf Chimalpahins politische Vorstellungen sind diese Themen zentral, zeugen sie doch vom engen Zusammenhang zwischen Kosmologie, Geschichtsschreibung und soziopolitischer Organisation in Chalco wie auch allgemeiner bei den Nahua.

Chimalpahin taucht in offiziellen Dokumenten und Schriften einheimischer Zeitgenossen nicht auf, was bereits auf eine gewisse Unbekanntheit zu Lebzeiten hindeutet. Für die wenigen

¹⁷⁴ Besonders umfangreich in Schroeder, Chalco, 41–116; Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 343–408.

überlieferten Lebensdaten sind wir daher auf seine eigenen Angaben angewiesen.¹⁷⁵ Glücklicherweise gibt der Annalenschreiber an, dass er im Jahr 9 *acatl*, 1579, in der Nacht des Dienstags, 26. Mai zur Welt kam. Die Geburt habe auf bedeutungsvolle Weise unter dem „signo geminis“, dem Zeichen gegenseitiger Liebe (*netlacotlaliztli*) gestanden. Die Entschlüsselung von Chimalpahins vollem Namen ist aufschlussreich für seine gesellschaftliche Stellung und Selbst-Positionierung, sodass sich Eckdaten seiner Biographie im Folgenden daran nachvollziehen lassen. An dieser Stelle gibt er seinen Namen als Domingo Francisco de San Antón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin an.¹⁷⁶ Laut Rebecca Horn waren kolonialen Namenskonventionen folgend bei Indigenen zwei spanische Vornamen typisch für Angehörige unterer Schichten.¹⁷⁷ Auch seine Eltern führten laut Chimalpahin jeweils zwei spanische Vornamen ohne Adelstitel: Juan Agustín Yxpintzin und Maria Gerónima Xiuhtoztzin.¹⁷⁸

Die Nahuas nahmen nach den ersten Massenbekehrungen ab den 1550er Jahren besonders häufig Vornamen von katholischen Heiligen an, worin sie von den Ordensbrüdern bestärkt wurden.¹⁷⁹ Chimalpahins Vornamen Domingo und Francisco lassen sich daher wohl auch auf den Einfluss von Franziskanern und besonders von Dominikanern in Amacemeca zurückführen – nach Auszug der Franziskaner unterstand die Kirchengemeinde Amacemeca ab den 1550er Jahren den Dominikanern. Chimalpahins umfassende Schrift-, Spanisch- und Bibel-

¹⁷⁵ Townsend, *Annals*, 144.

¹⁷⁶ *Relaciones* II, 249; s. a. Lehmann & Kutscher, welche die Erwähnung dieses Vorzeichens als „charakteristisch“ für Chimalpahin bezeichnen, Gerd Kutscher/Walter Lehmann, Einleitung, In: Domingo Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Das Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* und weitere ausgewählte Teile aus den 'Diferentes historias originales', Stuttgart 1958, XI. Sicherlich erinnert diese Darstellung an die besondere Bedeutung der Geburtsdaten für die Nahuas, die mit bestimmten Gottheiten und dadurch mit positiven oder negativen Schicksalen verbunden waren. Ähnliche Passagen mit Vorzeichen finden sich auch bei Alva Ixtlilxochitl, so bei den Geburten seiner Vorfahren Nezahualcoyotl und Ixtlilxochitl II.

¹⁷⁷ Rebecca Horn, *Gender and Social Identity: Nahuas Naming Patterns in Postconquest Central Mexico*. In: Susan Schroeder (Hg.), *Indian women of early Mexico*, Norman, OK 1997, 105–122, hier 114, 120. Horne hat in ihrer Analyse kolonialer indigener Namensgebung eine Großzahl von Taufeinträgen des zentral-mexikanischen Coyoacán ausgewertet. Sie argumentiert überzeugend, dass sich diese Ergebnisse größtenteils auf weite Teile Zentralmexikos übertragen lassen.

¹⁷⁸ Domingo Chimalpahin Quauhtlehuanitzin/Günter Zimmermann (Hg.), *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's. Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista (1522–1615)*, Hamburg 1965, 28, 44. Diese Edition von Chimalpahin wird im Folgenden als „Zimmermann I“ (1963) und „Zimmermann II“ (1965) abgekürzt, um sie von anderen Ausgaben zu unterscheiden (besonders von Rafael Tenas Ausgabe, hier „*Relaciones*“).

¹⁷⁹ Horn, *Naming Patterns*, 108–12.

Kenntnisse gingen demnach sicherlich auf seine sehr frühe Ausbildung durch Dominikaner oder deren indigene Schüler zurück.¹⁸⁰

Chimalpahins erster Vorname geht zudem auf einen verehrten Großvater mütterlicherseits zurück, Don Domingo Hernández Ayopochtzin. Dieser war eine wichtige Quelle für seinen Nachkommen und konnte seine adlige Abstammung 369 Jahre zurückverfolgen – allerdings ohne jemals über die heimatische Gemeinde geherrscht zu haben.¹⁸¹ Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass der Autor zwar von höherem Adel abstammte, er und seine direkten Vorfahren aber inzwischen eher nicht der Führungsriege von Amecemecas Adelsgruppe angehörten.¹⁸² Der ethnische Stadt-Staat (*altepetl*) Chalco war in für die Nahuatl typischer Weise in vier kleinere oder sub-*altepetl* unterteilt, von denen Amecemeca laut Chimalpahin der zweithöchste Rang zukam. Diese vier Teile gliederten sich wiederum in jeweils vier bis fünf *altepetl tlayacatl*, wobei seine Familie aus dem *tlayacatl* Tzaqualtitlan Tenanco in Amecemeca stammte. Diese komplexen Unterteilungen Chalcos gilt es im nächsten Abschnitt genauer zu erörtern.

Weitere Namenskomponenten scheint Chimalpahin selbst im Lauf seines Lebens hinzugefügt zu haben, da sie sich verschiedenen Stationen seiner Familiengeschichte und Karriere zuordnen lassen: eine bewusst kuratierte Biographie in einem Namen. Seine indigenen Namen gehen auf zwei Brüder und Herrscher des vorkolonialen Amecemeca zurück. Sein direkter Vorfahre Chimalpahin wurde in der Thronfolge übergegangen, sodass die Herrschaft über ein Teilreich von Amecemeca, Tzaqualtitlan Tenanco, an dessen Bruder Quauhtlehuanitzin *tlailotlac teuhctli* ging. Quauhtlehuanitzins erfolgreicher Herrschaft (1418–65) wurde mit der Eroberung Chalcos durch die Mexica ein Ende bereitet.¹⁸³ Der Annalist Chimalpahin bezog sich also bewusst auf einen direkten adligen Vorfahren, wie auch auf einen indirekten Vorfahren, der als *tlatoani* herrschte. Lehman und Kutscher merken zudem an, dass die beiden durch die Söhne gegründeten Familienzweige, die sich auf die zwei Adelshäuser der *totolimpanecca* und der *teotenanca* bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, durch Chimalpahins Eltern wieder zusammengeführt wurden: „Es ist daher sehr verständlich, daß der aus dieser Verbindung hervorgegangene älteste Sohn die Namen der beiden Ahnen aus dem Anfang des XV. Jahrhunderts [in Erinnerung an sie] erhielt“.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Townsend, *Annals*, 146. Diesen Wechsel von Franziskanern zu Dominikanern in Amecemeca 1550 beschreibt Chimalpahin selbst, s. Chimalpahin, *Relaciones* II, 205.

¹⁸¹ *Relaciones* II, 296–97.

¹⁸² Schroeder, Chalco, 10.

¹⁸³ Ebd., 12; Zimmermann I, 46, 88. Lehmann und Kutscher übersetzen Chimalpahin als „der eilende Schild“, und Quauhtlehuanitzin als „Adler mit den feurigen Pfeilen“, von „*tletl*“ (Feuer) und „*mitl*“ (Pfeile), s. Lehmann/Kutscher, Einleitung, XI, FN 1.

¹⁸⁴ Lehmann/Kutscher, ebd., XII.

Auffällig ist dabei, dass der Autor selbst besonders die Verbindung zum *tlatoani* Chimalpahin hervorhebt, dessen Titel er genau auflistet: er stammte demnach als Enkel in 4. Generation von „diesem sehr mutigen und mächtigen Chichimeken-Herrscher, dem Cuahuitzatzin, *Tlayllótlac Teuhctli*“ ab.¹⁸⁵ Zugleich ist davon auszugehen, dass Chimalpahin als Nachkomme dieser Adelsfamilien eine ausführliche europäische Bildung zuteilwurde, höchstwahrscheinlich in einer Klosterschule. Hiervon zeugen auch die in seinen Schriften enthaltenen detaillierten Kenntnisse des Christentums und europäischer Wissenschaften, die er in Mexiko-Stadt ausbauen sollte.¹⁸⁶ Die Verbindung zu seinen Chalca-Vorfahren und generell die Geschichte Amecamecas bilden einen Schwerpunkt von Chimalpahins Geschichtsschreibung.

Zugleich fällt auf, dass Chimalpahin sich selbst den Ehrentitel „Don“ erst nach seinem Umzug nach Mexiko-Stadt zuschreibt – obwohl er in seinen Schriften darauf bedacht war, diesen Titel nur Personen zukommen zu lassen, denen er laut Tradition zustand. Wenige Indigene trugen Namen adliger Vorfahren noch zu Chimalpahins Lebzeiten; und auch der „Don“-Titel hatte zu dieser Zeit durch seine bei Indigenen häufige und sehr divergierende Verwendung stark an Prestige eingebüßt.¹⁸⁷ Sowohl bei den Namen seiner Vorfahren als auch beim Ehrennamen zeigt sich daher Chimalpahins Absicht, seine wenig prestigeträchtige Herkunft dem höheren einheimischen Adel anzunähern – zumindest einzelnen zeitgenössischen Namenskonventionen zum Trotz. Zugleich folgte die Benennung nach zwei angesehenen Vorfahren aber auch indigenen Traditionen, um an das Erbe seiner Chalca-Vorfahren zu erinnern.

Nach seiner Kindheit in Amacemeca wurde der junge Chimalpahin nach Mexiko-Stadt geschickt. Nach eigenen Worten kam er dort bereits mit 14 Jahren, am 5. Oktober 1593, in die kleine Kirche von San Antonio Abad im Bezirk Xoloco. Er blieb mindestens bis in die frühen 1620er Jahre dort, möglicherweise bis an sein Lebensende.¹⁸⁸ Camilla Townsend vermutet, dass die Anstellung auf seine große Gelehrtheit zurückzuführen ist; oder aber auf adlige Verwandte, da Chalcos Elite Familienbeziehungen mit der Hauptstadt aufrechterhielt. In jedem

¹⁸⁵ Nach spanischer Übersetzung aus Benoist, *Comunidad Nahua*, 210.

¹⁸⁶ Lehmann/Kutscher, *Einleitung*, XII–XIV.

¹⁸⁷ Schroeder, *Chalco*, 12; ebd., 224, FN 12; Horn, *Naming Patterns*, 118–19. Laut Horn waren indigene Zweitnamen, oft bekannte vorkoloniale Titel, bis ins späte 16. Jahrhundert in Zentralmexiko weit verbreitet. Ab dem frühen 17. Jahrhundert sind jedoch indigene Zweitnamen in der Region eine große Seltenheit, mit Ausnahme besonders einflussreicher dynastischer Namen wie Moctezuma. Die Don- und Doña-Titel wurden von Spaniern ursprünglich an indigene Herrscher als Anerkennung ihres Ranges vergeben. Während der Titel bei Spaniern auf Geburtsrecht beschränkt blieb, wurde er von den Nahua rasch auch beim Erlangen hoher Verwaltungsämter übernommen, und teils sogar nur, wenn sie bestimmte Positionen innehatten, s. Horn, *Naming Patterns*, 114, 118–19.

¹⁸⁸ *Annals*, 47; Schroeder, *Chalco*, 13.

Fall wurde der begabte Jugendliche kurz darauf zum Aufseher (*mayoral*) ernannt. Er war damit während seiner Zeit in San Antonio Abad für alle Angelegenheiten der indigenen Gemeindemitglieder verantwortlich und sah nach den Gebäuden.¹⁸⁹

Die Kirche selbst war erst 1591 im Auftrag der angesehenen Familie Muñón fertiggestellt worden. Das berühmte Familienmitglied Don Sancho Sánchez de Muñón, ehemaliger Bischof und nun hohes Mitglied des Domkapitels, wurde Schirmherr der Kirche.¹⁹⁰ San Antonio Abad wurde offiziell 1628 vom Klerus des Ordens von San Antonio übernommen, der sich der Pflege Leprakranker widmete. Wenige Jahre später wurde der Orden unterdrückt und die Kirche in eine Kleidernäherei umfunktioniert. Aufgrund des Quellenmangels zu Chimalpahin bleibt unklar, bis wann der Annalist genau dort lebte. Als wahrscheinlich gilt sein Aufenthalt bis mindestens 1620 – dem Datum der Fertigstellung seiner Werke, für das er zum letzten Mal den Begriff *axcan*, „jetzt“, benutzt, und nach dem er nichts mehr über sein eigenes Schicksal verlauten lässt.¹⁹¹

Kein Zweifel besteht dagegen an der zentralen Rolle, die sowohl dem Antoniter-Orden und seinem Arbeitsort als auch dessen bekanntem Schirmherrn für Chimalpahins Selbstverständnis zukamen: Seine Namensbestandteile „de San Antón“ und „Muñón“ gehen auf beide zurück. Zudem tauschte Chimalpahin nach seiner Ankunft in der Kirche den Vornamen „Francisco“, den er nur einmal bei der Darstellung seiner Geburt verwendet, gegen den spanischen Nachnamen „Muñón“ ein: ein Neuanfang für Don Domingo de San Antón *Muñón* Chimalpahin Quauhtlehuauhtzin. Damit verheimlichte er einerseits die Herkunft aus einer nur niederen indigenen Adelsfamilie – wie erwähnt, waren zwei spanische Vornamen typisch für Indigene aus niedrigeren Verhältnissen. Andererseits näherte er sich der Kirche bei Xoloco und dem Antoniter-Orden wie auch dem hohen spanischen Kleriker an, die allesamt seinem Selbstbild als christlichem indigenem Gelehrten viel eher entsprachen.¹⁹²

Chimalpahins genaue Position in der Kirche von San Antonio Abad ist uns nicht überliefert. Einzelne mexikanische Forscher, darunter Miguel León-Portilla, ordnen ihn als *donado* oder Laienbruder ein.¹⁹³ Schroeder stellt dem überzeugend entgegen, dass Chimalpahin diese wichtige Rolle sicher erwähnt hätte: zum einen aufgrund des damit zusammenhängenden Prestiges, zum anderen, da er die Titel anderer indigener *donados* (wie im allgemeinen offiziellen Titel) klar festhält. Der Annalist selbst erwähnt, dass er 26 Jahre lang nach der Kirche von

¹⁸⁹ Townsend, *Annals*, 146–47.

¹⁹⁰ Ebd.; Schroeder, *Chalco*, 11–12.

¹⁹¹ Zimmermann I, 151, 153; Schroeder, ebd., 11, 224–25, FN 17.

¹⁹² Schroeder, *Chalco*, 11; S. a. Miguel León-Portilla, *La Embajada de los japoneses en México, 1614: el testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin*. In: *Estudios de Asia y África*, 16 (1981) 2, S. 215–241, hier 216–18, FN 3.

¹⁹³ León-Portilla, *Embajada*, 216–18.

San Antonio Abad sah, was er als große Ehre auffasste: „Seine [Chimalpahin schreibt hier von sich in der 3. Person] Pflicht bestand darin, dass er [nach dem Rechten] sah, [dass] er Sorge trug für das genannte Gotteshaus, die ehrwürdige heilige Kirche“.¹⁹⁴ An anderer Stelle bezeichnet er sich mehrmals als *mayoral* der Kirche.¹⁹⁵ Diese wichtige Stellung bezeichnete noch im frühen 18. Jahrhundert „die erste und angesehenste Person einer Gemeinde oder anderen Einheit. Lat. *Praefectus. Major*“,¹⁹⁶ womit Chimalpahin wohl als höchste indigene Autorität von San Antonio Abad gelten kann. Neben seiner Beschäftigung als Verwalter, für die er wahrscheinlich neben den genannten Aufgaben auch den Priestern diene, wissen wir, dass er sich ausgiebig als Kopist und Geschichtsschreiber betätigte – ob er auch auf priesterliche Anweisungen hin Werke kopierte, lässt sich nicht feststellen. Damit war seine Stellung letztlich die eines *naboría*, eines Indigenen, der fern von seiner Heimat unter Spaniern lebte und für sie arbeitete.¹⁹⁷ Wo sich Chimalpahin nach der zeitweisen Schließung des Klosters von San Antonio Abad nach dem plötzlichen Tod von dessen Schirmherrn 1624 aufhielt, ist uns ebenso wenig bekannt wie sein Todesdatum. Zumindest geht aus seinen Schriften hervor, dass er noch mindestens bis 1631 an diesen arbeitete.¹⁹⁸

Chimalpahin scheint sich selbst erst ab 1613 oder kurz vorher als adlig angesehen zu haben: ab diesem Jahr bezeichnet er sich mit dem Don-Titel. Rodrigo Martínez Baracs führt dies auf die Zunahme seiner Zuständigkeiten im Kloster zurück, worauf auch die erwähnte Annahme der „de San Antón“- und „Muñón“-Namensteile zur gleichen Zeit hindeutet.¹⁹⁹ In der Kolonialzeit gingen Namensänderung wie auch Don-Titel bei den Nahuas häufig mit der Annahme höherer Ämter einher. Dieses Vorgehen baute auf prähispanischen Traditionen auf, wonach Herrscher zu besonders wichtigen Anlässen zusätzliche Namen annahmen: darunter Thronbesteigungen, siegreiche Schlachten oder Gefangennahmen von Feinden.²⁰⁰

Chimalpahins Umbenennungen unterscheiden sich von diesen typischen Mustern in zweierlei Hinsicht: Zum einen hatte er keine hohen Ämter inne, sodass sein Ehrentitel weder auf Adel oder Amt, sondern allein auf ihn selbst zurückgeht. Zum anderen fällt die für die Nahuas

¹⁹⁴ Übersetzung hier folgt Lehmann/Kutscher, Einleitung, XIV–XV.

¹⁹⁵ Den Begriff *mayoral* nutzt Chimalpahin mehrmals, unter anderem in der spanischen Einleitung seiner *Historia o chronica mexicana*, s. Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Codex Chimalpahin, 30, 32, 58.

¹⁹⁶ „El primero y más autorizado sugedo de alguna Comunidad, Cuerpo u otra cosa. Lat. *Praefectus. Major*“, aus Diccionario de la lengua castellana, en la Imprenta de la Real Academia Española, Madrid 1726–1739, 6 v., zit. nach Rodrigo Martínez Baracs, El Diario de Chimalpáhin. In: Estudios de Cultura Náhuatl, 38 (2007), 283–312, hier 289.

¹⁹⁷ Schroeder, Chalco, 12–13.

¹⁹⁸ Relaciones I, 162; Townsend, Annals, 173; 288, FN 107.

¹⁹⁹ Barracs, Diario, 289.

²⁰⁰ Horn, Naming Patterns, 119.

ungewöhnliche Namens-Länge auf. Wie dargestellt sind die verschiedenen Namensteile in unterschiedlichem Maße Konstruktionen, an Chimalpahins Vorfahren und der eigenen Karriere orientiert. Auch Fernando de Alva Ixtlilochitl bezog sich taktisch auf seinen Vorfahren Ixtlilchoxtil II sowie, mit der Annahme des Dons, auf seine Vorfahren des Acolhua-Hochadels. Chimalpahin ging einen Schritt weiter, indem er sich als Nachkomme niedriger Adliger dem Hochadel annäherte. Dabei ließ er bewusst seinen zweiten spanischen Vornamen wegfällen, der auf die tatsächliche Herkunft hindeutete, und umging mehrere indigene Namenskonventionen seiner Zeit. Diese Selbst-Stilisierung des Chronisten legt nahe, dass er seine Schriften weniger an ein zeitgenössisches als an ein avisiertes zukünftiges Publikum richtete. Wie dieses avisierte Publikum ausgesehen haben mag, gilt es in den folgenden Kapiteln genauer zu ermitteln.

Chimalpahins Namensfülle verdeutlicht darüber hinaus, wie sehr er sich verschiedenen Orten zu unterschiedlichen Zeiträumen zugehörig fühlte: Er stand zwischen dem prähispanischen Chalco-Amecemeca seiner Vorfahren, dem der Großteil seiner Werke galt, und der kolonialen Hauptstadt Neuspaniens, wo er den Großteil seines Lebens verbrachte. Sicher ist, dass der Umzug nach Mexiko-Stadt Chimalpahin ermöglichte, seine Perspektive über das heimische Chalco hinweg auszuweiten. Wie gestaltete sich nun seine Arbeit in Mexiko-Stadt? Wie erlangte er sein immenses Wissen über Amerika und Europa? Und inwiefern lässt sich Chimalpahins Selbstdarstellung zu seinen politischen Konzepten in Verbindung setzen?

1.1 Chimalpahins Quellen und Werke

Die immense Bandbreite von Domingo de Chimalpahins Geschichtsschreibung spiegelt sich in seiner Quellenauswahl wider: ähnlich wie Alva Ixtlilochitl griff er auf eine Vielzahl von Kodizes, Annalen und mündlichen Nahuatl-Quellen zurück, wie auch auf unterschiedliche Werke spanischer und europäischstämmiger Autoren. Für seine Entwicklung als Historiker war das Jahr 1606 in dieser Hinsicht entscheidend, als Chimalpahin 27 Jahre alt war. Einerseits starb in diesem Jahr sein Vater, Juan Agustín Yxpintzin, der ihm seine umfassende Sammlung historischer und genealogischer Manuskripte auf Nahuatl hinterließ. Diese waren von Chimalpahins Großvater Don Domingo Hernández Ayopochtzin zusammengestellt worden und bildeten die Grundlage von Chimalpahins Werk zum prähispanischen Chalco.²⁰¹ Im selben Jahr erschienen in Neuspanien zwei Bücher europäischer Autoren, das *Reportorio de los tiempos* des Deutschen Enrico Martínez (auch Henrico genannt, ursprünglich Heinrich Martin,

²⁰¹ Baracs, *Diario*, 290; Townsend, *Annals*, 151.

ca. 1555–1632),²⁰² und der *Sermorio en lengua mexicana* des Franziskaners Juan Baptista Viseo (1555–ca. 1613).²⁰³ Beide Werke sollten den Annalisten auf unterschiedliche Weise in seiner Auffassung einer Nahuatl-Geschichtsschreibung beeinflussen.

So verwundert es nicht, dass Chimalpahin wenig später, im Jahr 1608, damit begann, sein umfassendes Projekt der historischen Annalen auf Nahuatl aufzusetzen. An diesen heute als *Ocho relaciones* bekannten, in Kapitel IV vorgestellten Werken über prähispanische Geschichte, bestehend aus 272 Folios, in eigener Hand verfasst, arbeitete er über mehrere Jahrzehnte hinweg: die Jahre 1612, 1620, 1629 und 1631 hielt Chimalpahin als Zeitpunkte der Verschriftlichung fest. Parallel zu den *Relaciones* schrieb er die von späteren Schriftstellern irreführenderweise als sein *Diario* („Tagebuch“) bezeichneten Annalen über seine eigene Zeit, die bis ins Jahr 1615 reichen.²⁰⁴ Für den thematischen Fokus dieser Arbeit auf die Kolonialzeit und auf andere Weltteile sind besonders das *Diario* wie auch einzelne der *Relaciones* von Interesse, vor allem die *Primera, Segunda, Cuarta* und *Octava relación*.

Chimalpahin listet (erneut ähnlich wie Alva Ixtlilxochitl) detailliert viele seiner schriftlichen indigenen Quellen auf, da diese seine zukünftigen Leser interessieren könnten. Verschiedene seiner Formulierungen weisen darauf hin, dass Chimalpahin diverse Personen und Kodizes konsultierte, wobei nicht alle von ihm identifiziert werden.²⁰⁵ Darunter sind für Chalco die erwähnten Werke seines Großvaters Don Domingo hervorzuheben, der präkolumbianische Ereignisse in alphabetischer Schrift zusammengefasst hatte. Diese Schriften erlaubten Chimalpahin den adligen Status von Don Domingo und damit auch seinen eigenen Adelsstand nachzuweisen, wofür er in seiner *Octava relación* die matrilineale Herrschaftsvererbung bei seinen Vorfahren nachweisen musste.²⁰⁶

Don Domingo hatte seinen Söhnen zudem piktographische Manuskripte hinterlassen, auf die deren Neffe Chimalpahin ebenfalls Zugriff hatte. Weitere Quellen aus seiner Familie, die der Historiker leihen und kopieren durfte, kamen aus dem Besitz eines Cousins desselben Großvaters sowie aus der Familie des Bruders seines Urgroßvaters mütterlicherseits. Damit

²⁰² Enrico Martínez, *Reportorio de los tiempos, y historia natvral desta Nveva España*, Mexiko-Stadt 1609. Obwohl er teils lange Passagen aus Martínez übernimmt, erwähnt Chimalpahin diesen nur einmal, in der *Cuarta relación*, s. *Relaciones I*, 309.

²⁰³ Juan Baptista Viseo, *Sermorio en lengua mexicana*, en casa de Diego López Dávalos, Mexiko-Stadt 1606. Baptista Viseos Werk erwähnt er in Zimmermann II, 95, s. a. Schroeder, Chalco, 225, FN 20.

²⁰⁴ Townsend, *Annals*, 150–51.

²⁰⁵ *Relaciones II*, 305–309, 361. Darunter fallen Formulierungen wie „andere Gemeindeälteste äußern“ (*oc cequintin huehuetque quimachiyotia*), Übersetzung nach Schroeder, Chalco, 16; Für eine komplette Liste der von Chimalpahin genannten Nahuatl-Quellen und -Informanten, s. Schroeder, Chalco, 18–19.

²⁰⁶ Baracs, *Diario*, 290.

griff Chimalpahin auf Werke zurück, die von der ersten mit dem Alphabet vertrauten Nahua-Generation verfasst worden waren.²⁰⁷ Zudem befragte er eine Vielzahl von älteren Adligen aus Chalco und fand eine Transkription traditioneller Reden aus den 1540er Jahren.²⁰⁸ Über diese unterschiedlichen Quellenarten bestand eine direkte Verbindung „to the rich, swirling language and detailed stories“²⁰⁹ prähispanischer und früh-kolonialer oraler Traditionen – in diesem Fall zur letzten Generation von Chalca, die noch Erfahrungen mit der frühen Eroberungszeit gemacht hatte.²¹⁰ Diese Traditionen galt es für Chimalpahin fortzuführen und zu erweitern.

Bei diesem Korpus aus schriftlichen, piktographischen und oralen Überlieferungen liegt Chimalpahins Hauptfokus auf Chalco-Amecameca, und insbesondere auf seinem Heimatort *Tzaqualtitlan Tenanco*, dessen Geschichte er für die Nachwelt festhalten wollte. Über seine Arbeitsweise hält der Annalist fest, dass er zumeist Teile der Dokumente kopierte, diese Informationen neu ordnete und letztlich als Manuskript niederschrieb – ein Prozess, den er mehrmals wiederholte.²¹¹ Sicher orientierte sich Chimalpahin damit an Verfahrensweisen, die ihm aus den früh-kolonialen Annalen seiner Vorfahren bekannt waren. Diese waren laut Townsend „in a sense pastiches, collections of accounts giving multiple points of view to audiences who heard a performance through“.²¹² Orientiert am *cellular principle* politischer Organisation der Nahua, wurde durch das Zusammenbringen verschiedener Sichtweisen die Aussagekraft der jeweiligen Annalen verstärkt. In diesem Sinne agierte Chimalpahin neben seiner Anstellung als Verwalter einer Kirche auch als Kurator unterschiedlicher Nahua-Berichte, die zusammengenommen einen eigenen Standpunkt ausdrücken sollten.²¹³

Domingo de Chimalpahin baute auf den genannten Quellen auch für andere Werke auf, die sich neben der Geschichte Chalcos mit *altepetl* wie Colhuacan und vor allem Mexico Tenochtitlan beschäftigten. Diese reichten vom Beginn der christlichen Zeitrechnung bis in das frühe 17. Jahrhundert.²¹⁴ Die Faszination von Tenochtitlan erklärt sich zum einen geschichtlich: die Eroberung Chalcos durch die Mexica um 1465 stellte einen Einschnitt in Chalcos Entwicklung dar, der Chimalpahin folgenreicher erschien als dessen spätere Eroberung durch die Spanier. Zum anderen hatte er damals bereits längere Zeit in Mexiko-Stadt, dem früheren Tenochtitlan, als in seiner ursprünglichen Heimat verbracht. Auch in Mexiko-Stadt sammelte

²⁰⁷ Townsend, *Annals*, 151–52.

²⁰⁸ *Relaciones II*, 317, 347.

²⁰⁹ Townsend, *Annals*, 152.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Zimmermann I, 156–157; Schroeder, Chalco, 17–19.

²¹² Townsend, *Annals*, 152–153.

²¹³ Ebd., 153.

²¹⁴ Baracs, *Diario*, 292.

der Historiker Quellen zur Geschichte der Mexica, deren Ursprung er aber diesmal weniger genau angab als bei seinen Chalca-Dokumenten. Wahrscheinlich erschien es ihm in der ehemaligen Hauptstadt des Dreibundes unnötig, seine Darstellung der Mexica-Geschichte zu verteidigen, zumal als dortiger Außenseiter.²¹⁵

Günter Zimmermann geht dennoch davon aus, dass sich Chimalpahin mit einem engen Kreis indigener Adliger traf und mit ihnen Manuskripte austauschte. So wies Zimmermann unter anderem Verbindungen zwischen Chimalpahins Geschichten der Mexica und dem Werk Cristobal del Castillos, dem Codex Aubin und den Anales von Tlatelolco nach.²¹⁶ Interessanterweise erwähnt Chimalpahin selbst weibliche Bekannte in Mexiko-Stadt: Darunter Doña Bárbara, Frau von Don Antonio Valeriano d. J. (Sohn des bekannten Übersetzers und selbst Gouverneur in Mexico Tenochtitlan) und Tochter von Don Alonso Axayaca Ixhuetzcatotzin, eines *tlatoani* von Itzalpalapan, die vermutlich an ihrer eigenen, nicht überlieferten Geschichte der prähispanischen Zeit arbeitete; wie auch Doña Martina, Mutter eines der letzten Nachkommen von Tlacaoel, dem berühmten *cihuacoatl*²¹⁷ von Mexico Tenochtitlan.²¹⁸ Beide waren kontaktreich und entstammten im Gegensatz zu Chimalpahin hohen Adelskreisen des ehemaligen Dreibundes. Diesem widmete sich Chimalpahin besonders im *Memorial de Colhuacan*, als Teil der *Relaciones*, sowie in der *Historia o crónica mexicana*, die er in einer spanischen und einer Nahuatl-Version aufsetzte.²¹⁹

Seine wohl wichtigste uns bekannte Quelle zu den Mexica war jedoch Hernán Tezozomoc's *Crónica Mexicayotl*, die Chimalpahin auch kopierte und mit einer spanischen Einleitung versah.²²⁰ Als direkter Nachfahre von Moctezuma II und hochgestellter Adliger hatte Tezozomoc großes Interesse daran, eine detaillierte Geschichte der Mexica zu hinterlassen. Im Vergleich

²¹⁵ Townsend, *Annals*, 153; dies., *Cellular Principle*, 632.

²¹⁶ Günter Zimmermann, *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, Hamburg 1960, 50ff.

²¹⁷ Der *cihuacoatl* war der zweitmächtigste Mann im Dreibund. Dieser hohe Würdenträger war oberster Kriegs- und Zivilrichter, ihm oblag die Verwaltung des Kronschatzes. Er schlug dem Mexica-*tlatoani* Krieger zu Beförderungen und Auszeichnungen vor und stellte Feldzüge auf. Tlacaoel dominierte in dieser Position im 15. Jahrhundert die Politik verschiedener Mexica-Herrscher über Jahrzehnte.

²¹⁸ Zimmermann II 91, 95, 119.

²¹⁹ Codex Chimalpahin I; *Memorial de Culhuacan* in *Relaciones* I, 72–175.

²²⁰ Berthold Riese, *Crónica Mexicayotl. Die Chronik des Mexikanertums des Alonso Franco, des Hernando de Alvarado Tezozomoc und des Domingo Francisco de San Antón Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. Aztekischer Text ins Deutsche übersetzt und erläutert, Sankt Augustin 2004. Die Autorschaft der *Crónica mexicayotl* war lange Zeit umstritten, ich orientiere mich hier an Susan Schroeders Auslegung nach deren Auswertung neu wiedergefundener Manuskripte, s. Susan Schroeder, *The Truth about the Crónica Mexicayotl*. In: *Colonial Latin American Review*, 20 (2011) 2, 233–247.

dazu erscheint Chimalpahins Behandlung unterschiedlichster Nahua-Staaten umso erstaunlicher, trotz der genannten Verbindungen zu Mexico Tenochtitlan. Diese Sonderstellung wurde in der Forschung mehrfach festgestellt: so ist Chimalpahin laut Lockhart als einziger Nahua-Geschichtsschreiber nicht *allein* an der Weitergabe und Verherrlichung seines eigenen Heimat-*altepeltls* interessiert.²²¹ Wie sich diese weiter gefasste Perspektive auf Chimalpahins Schriften auswirkte, wird zu zeigen sein; sie hängt aber eindeutig mit seiner Biographie wie auch mit seiner ungewöhnlich breiten Quellenbasis zusammen.

So hatte Domingo de Chimalpahin auch Zugriff auf wichtige Werke europäischer und kreolischer Autoren, möglicherweise über die umfangreiche Bibliothek der Kirche von San Francisco in Mexiko-Stadt. Er war mit dem klassischen europäischen Kanon gut vertraut: das Alte Testament, Werke von Ovid, Platon und Sophokles sowie die großen Theologen Augustin und Thomas Aquin lassen sich als Quellen ausmachen.²²² Zudem kopierte er ein kurzes Werk des Franziskaners Bernardino de Sahagún, das *Ejercicio quotidiano*, sowie López de Gómaras *La Conquista de México*.²²³ Wie auch Alva Ixtlilxochitl nutzte Chimalpahin Gómaras verbotene Cortés-Biographie als Quelle für die spanischen Eroberungszüge in Zentralmexiko, ergänzte sie aber zugleich um eine längere Abhandlung zur Nahua-Kultur.²²⁴

Zudem erwähnt er die Werke weiterer neuspanischer Chronisten der religiösen Orden: das erste Nahuatl-Spanisch-Wörterbuch des Franziskaners Alonso Molina (1571 publiziert) sowie die Geschichten des Dominikaners Diego Durán (1579–81) und des mit diesem verwandten kreolischen Jesuiten Juan de Tovar (1583–87).²²⁵ Einerseits konnte sich der Chalca-Historiker über diese Werke mit Auslegungen christlicher Lehren der verschiedenen Orden auseinandersetzen: Besonders nah blieben ihm sicher die Dominikaner, welche die Gemeinde Acememeca seiner Kindheit geleitet hatten, sowie die Antoniter seines Klosters in Xoloco. Andererseits enthielten einzelne der Quellen weitere Darstellungen zur präkolumbianischen

²²¹ Lockhart, *Nahuas*, 388.

²²² Susan Schroeder, *Chimalpahin Rewrites*, 101–123, hier 105–106. Vgl. Besonders die *Segunda relación* für diese Quellen, *Relaciones I*, 29–49.

²²³ Townsend, *Annals*, 155; *Codex Chimalpahin I*. Eine aktuelle kommentierte Übersetzung seiner Gómara-Kopie liegt vor, s. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin/Francisco López de Gómara, *Chimalpahin's Conquest. A Nahua Historian's Rewriting of Francisco López de Gómara's La conquista de México* (Series Chimalpahin). Bearb. und hg. von Susan Schroeder, Stanford, CA 2010.

²²⁴ Für einen Überblick über diese Ergänzungen, s. David Eduardo Tavárez, *Reclaiming the Conquest: An Assessment of Chimalpahin's Modifications to La conquista de México*, In: Schroeder et al., *Chimalpahin's Conquest*, 17–34.

²²⁵ Zimmermann I 29; ders. II 28, 91–94, 173.

Geschichte (darunter besonders in Durán und Tovar) sowie zur Eroberungszeit (wiederum Durán und Gómara).

Wie eingangs erwähnt, sind uns zwei weitere Einflüsse europäischer Autoren auf Chimalpahin bekannt, die im Gegensatz zu den eben genannten nicht im 16. Jahrhundert, sondern zu Anfang des 17. Jahrhunderts publizierten: die Arbeiten von Enrico Martínez und Juan Baptista Viseo. Aus beiden übernahm der Annalist teils ganze Passagen und änderte diese ab. Der Deutsche Martínez (Heinrich Martin) hatte in Spanien als Drucker gearbeitet, in verschiedenen europäischen Ländern studiert und war schließlich bei Mexiko-Stadt für das massive Trockenlegungsprojekt von Huehuetoca verantwortlich – er war eindeutig in aktuelle wissenschaftliche Diskurse der Zeit eingebunden. Martínez' Buch stellte für Chimalpahin eine wichtige Quelle zur Geschichte und Geographie Europas und anderer Weltteile dar, worauf in Kapitel VIII genauer eingegangen wird. Aus Baptista Viseos Werk kopierte der Annalist eine detaillierte Darstellung der Sonnenfinsternis, die 1611 in Mexiko-Stadt auftrat und die er im *Diario* beschrieb.²²⁶

Außerdem schildert der spanische Prolog zu Baptista Viseos *Sermorio en lengua mexicana*, wie dieser und andere Franziskaner im Colegio in Tlatelolco oftmals für die Arbeit an ihren Manuskripten auf Nahuatl mit indigenen Übersetzern zusammenarbeiteten. Martínez Baracs vermutet, dass diese positive Beschreibung indigener Historiographie Chimalpahin zusätzlich von der Notwendigkeit überzeugt haben könnte, die von seinen Vorfahren erhaltenen Kodizes und überlieferten Informationen schriftlich zu kompilieren.²²⁷ Darüber hinaus stellt Schroeder fest, dass Chimalpahin in Mexiko-Stadt über seine Lektüren und Bekanntschaften an einer „kleinen Welt“ von indigenen und europäischen Gelehrten teilhatte, die sich untereinander austauschten.²²⁸ Dieses intellektuell anregende Umfeld – ältere Gelehrte aus Chalco, spanische Konquistadoren, indigene Adlige der kolonialen Hauptstadt, Chronisten der neuspanischen Orden – hat den Annalisten gewiss dazu angeregt, seine historische Perspektive auszuweiten: von Chalco-Amecemeca über Mexiko-Stadt bis hin zu allen damals bekannten Kontinenten. Grundlage und Hauptanliegen bildete für ihn die lange historiographische Tradition Chalcos, die er der Nachwelt weitervermitteln wollte.

²²⁶ Baptista Viseo, *Sermorio*, 198–99 („el segundo sermón sobre el Evangelio del primer domingo de Adviento“), Verweis aus Baracs, *Diario*, 301. Für die Sonnenfinsternis nutzt Chimalpahin zugleich eine Nahuatl-Formulierung, die sich als „Essen der Sonne“ übersetzen lässt, s. *Annals*, 177–85.

²²⁷ Baracs, *Diario*, 291–92; Der Prolog zum *Sermorio* wurde neu gedruckt, in Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (1886).

²²⁸ So war Juan de Tovar vor seiner Zeit als Rektor am Colegio de San Gregorio in Mexiko-Stadt ein Mitglied des Domkapitels unter Chimalpahins Patron Don Sancho. Tovar kannte auch den Priester des Klosters von San Antonio Abad, Agustín del Espíritu Santo, s. Schroeder, Chalco, 15.

2 *Altepetl*, *tlayacatl* und *calpulli* in Chalco

Domingo de Chimalpahins Werk liefert einen singulären Einblick in Kultur und Organisationsformen der Nahuua. Im Vergleich zu spanischsprachigen Chronisten wie Alva Ixtlilxochitl ist er stärker an der indigenen Schreibform und Weltsicht orientiert, wie das letzte Unterkapitel gezeigt hat (VI.1). Der Chalca-Historiker hat uns die wohl vollständigste und einheitlichste Darstellung eines Nahuua-Gemeinwesens hinterlassen, was eine umfassende Rekonstruktion der Organisation Chalcos ermöglicht. Diese bildet nahezu eine Modellstudie für das zelluläre Prinzip in der politischen Struktur der Nahuua. Chimalpahin scheint die von ihm verwendeten politischen Konzepte als allgemein bekannt vorausgesetzt zu haben, sodass er sie nicht explizit definiert. Derartige Definitionen sind auch von keinen anderen Nahuua-Autoren bekannt. Daraus lässt sich zugleich schließen, dass Chimalpahin die von ihm für Chalco beschriebenen soziopolitischen Organisationsformen als allgemeingültig verstand – was sie wohl zumindest für Nahuua in Zentralmexiko bis in die Kolonialzeit hinein auch waren.²²⁹

Dabei sind die zu untersuchenden Nahuua-Konzepte bis heute teils nicht komplett entschlüsselt. Weitere Unklarheiten in Chimalpahins Schriften sind sehr wahrscheinlich auf das mehrdeutige Wesen von Nahuua-Strukturen wie *altepetl* und *calpulli* zurückzuführen, die oftmals mehrere unterschiedliche Ebenen zugleich bezeichnen. Wie Schroeder bemerkt, erscheint Chimalpahins Geschichte deswegen und aufgrund der Informationsfülle „at first ... to be hardly more than a barrage of Nahuatl personal and place names.“²³⁰ Hauptreferenzpunkte bleiben dennoch die in Kapitel II erarbeiteten Nahuua-Konzepte (siehe auch das Glossar). Laut Schroeder erlauben Chimalpahins kohärente Konzepte zudem einen Zugang zu weitverbreiteten Organisationsprinzipien im zentralen Mexiko. Demnach sollte der *altepetl*-Ebene in Forschungsdiskussionen mehr Bedeutung zukommen als der laut ihr „exzessiv“ diskutierten unteren *calpulli*-Ebene.²³¹ Zugleich ist Chimalpahin der einzige uns namentlich bekannte Autor, der Chalcos Geschichte behandelt, was Chalcos relative Vernachlässigung in der Forschung im Vergleich zu anderen *altepetl* erklärt. Während einzelne andere Primärquellen herangezogen werden können, fällt hier der Quellenvergleich notgedrungen doch knapper aus als bei Alva Ixtlilxochitl.²³²

²²⁹ Schroeder, Chalco, 117–18, 202.

²³⁰ Ebd., 44.

²³¹ Ebd., 153, 202–203. Für einen Sammelband, der unterschiedliche Bedeutungen der *calpulli* diskutiert, s. Arij Ouweneel (Hg.), *The Indian community of colonial Mexico. Fifteen essays on land tenure, corporate organizations, ideology and village politics*, Band 58, Amsterdam 1990. Für einen aktuellen Überblick über Diskussionen zum *altepetl*, s. Lockhart, *Nahuas*, 14–58.

²³² Navarrete Linares, *Pueblos indígenas*, 345–46.

Die großflächige Chalco-Region im Osten des Tals von Mexiko umfasste in vorkolonialer Zeit ein (heutzutage trockengelegtes) Seengebiet, eingerahmt von Bergketten der Sierra Nevada und des Ajusco. Sie war ein wichtiger Knotenpunkt zwischen den Tälern von Cuernavaca Cuautla, Puebla Tlaxcala und Mexico Tenochtitlan. Dank dieser strategisch wichtigen Position kam Chalco in prähispanischer und kolonialer Zeit²³³ eine zentrale Rolle im regionalen Handel zu. Chalco war mindestens seit dem frühen 15. Jahrhundert eine starke lokale Macht, deren Einfluss durch dynastische Heiraten mit anderen Staaten ausgebaut wurde. Zudem änderte sich die interne Organisation seit dem 13. Jahrhundert teils drastisch, indem einzelne *altepetl* an Vormacht verloren und andere wichtiger wurden. Ein tiefer Einschnitt in der regionalen Geschichte kam 1465 mit der Eroberung durch die Mexica, die dank Chalcos erbittertem Widerstand erst nach zwei Jahrzehnten militärischer Auseinandersetzungen erfolgte. Damit wurde Chalco ein tributpflichtiger Staat, als Kornkammer und wichtiger Holzlieferant des Dreibundes. Der Fremdeinfluss der Mexica führte dazu, dass die Region zur Zeit der spanischen Eroberung in einer Phase politischer Instabilität steckte – recht ähnlich wie auch die Acolhua.²³⁴ All diese Entwicklungen wurden von Chimalpahin festgehalten und beeinflussten gleichzeitig seinen Blick auf die politischen Strukturen seiner Heimatregion.

Chimalpahins Auffassungen der Nahua-Welt sind klar vom Mikro-Patriotismus geprägt: für ihn steht im regionalen Kontext das *altepetl* Chalco an erster Stelle; auf unterer Ebene das *tlayacatl* Chalco-Amecameca und vor allem darin seine Heimat-Gemeinde Tzaqualtitlan Tenanco. Teils verbiegt oder unterschlägt er Informationen, um die zentrale Rolle seines Heimat-Staats in der Geschichte des Tals von Mexiko zu unterstreichen. Auch liegt sein Fokus klar auf den Herrschern und Adligen Chalcos, sodass untergeordneten Gruppen und politischen Einheiten weitaus weniger Gewicht zukommt. Bevor diese Perspektiven und Taktiken beleuchtet werden können, ist zuerst die dreigliedrige Organisation Chalcos darzustellen, die bereits angeklungen ist. Im Gegensatz zu Chimalpahins Darstellungen der Kolonialzeit gibt es mehrere Arbeiten zu seinen Werken über die prähispanische Organisation Chalcos, auf denen ich in diesem Teil aufbauen werde; hervorzuheben sind die bereits genannten Studien von Schroeder, Jalpa Flores und Navarrete Linares.²³⁵

Während seiner Blütezeit bestand Chalco laut Chimalpahin aus vier Hauptteilen, die grob nach den vier Himmelsrichtungen gegliedert waren: Talmanalco im Norden, Amecameca im Osten, Tenanco Tepopolla im Westen und Chimalhuacan im Süden. Deren Gesamtheit war das *altepetl* Chalco, dem – ungewöhnlich für Nahua-Staaten – kein oberster *tlatoani* oder

²³³ Jalpa Flores, Chalco, 17–18.

²³⁴ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 343.

²³⁵ Jalpa Flores, Chalco; Navarrete Linares, Pueblos indígenas; Schroeder, Chalco.

Herrscher zukam. Auch diese Bestandteile werden vom Chalca-Historiker als *altepetl* bezeichnet, jedes mit einem eigenen *tlatoani*. Um sie konzeptuell vom übergeordneten *altepetl* Chalco abzugrenzen, werden die vier Hauptteile im Folgenden als sub-*altepetl* bezeichnet, ein Begriff, der in der Forschung oft für die mittlere Organisationsebene von Nahuatl-Staaten verwendet wird.²³⁶ Ab dem 15. Jahrhundert bestand zwischen diesen eine Rangordnung, die sich an der Erstgründung des jeweiligen sub-*altepetl* orientierte und wohl mit rotierenden Aufgaben verbunden war, und zwar in der oben genannten Reihenfolge, mit Tlalmanalco an erster und Amecameca an zweiter Stelle.²³⁷

²³⁶ S. z. B. Lockhart, *Nahuas*, 31, 106. Für eine aktuellere Nutzung von „sub-*altepetl*“ unter anderem für Bezirke von Mexiko-Stadt und Tlaxcala, s. A. Durston/B. Mannheim (Hg.), *Indigenous Languages, Politics, and Authority in Latin America. Historical and Ethnographic Perspectives*, Notre Dame, IN 2018.

²³⁷ Schroeder, *Chalco*, 205–207.



Abbildung 10: Mapa de las aguas que por el círculo de 90 leguas vienen a la laguna de Tescuco y de la extensión que está y la de Chalco tenían, sacado del que en el siglo antecedente delineó Dn. Carlos de Sigüenza, Don Joseph Francisco de Cuevas Aguirre y Espinosa, 1748.

Chalco-Amecameca („meca meca“) ist oben rechts am Rand abgebildet; Teotihuacan ist mittig-links. Die Karte basiert auf Aufzeichnungen aus dem späten 17. Jahrhundert von Carlos de Sigüenza y Góngora und bietet einen guten Überblick über die Wasserwege der Region. Quelle: ESPAÑA. MINISTERIO DE CULTURA. Archivo General de Indias, MP-MEXICO,

Diese Teile waren wiederum auf einer untergeordneten, dritten Ebene in *tlayacatl* (öfters auch *altepetl tlayacatl* und selten nur *altepetl* genannt) gegliedert. Hier wäre eine erneute Aufspaltung in die für die Nahuatl typischen vier Teile zu erwarten, allerdings macht Chimalpahin nicht genügend Angaben über die einzelnen sub-*altepetl*, um deren genaue Anzahl ermitteln zu können. Nur von seinem Heimat-*altepetl* Amecameca sind uns alle *tlayacatl* bekannt, wo es wegen einer späteren Aufteilung fünf anstelle von vier *tlayacatl* gab. Auch hier bestand eine Rangordnung, die sich wie auf der höheren Ebene nach der Chronologie der *tlayacatl*-Gründung richtete. Anscheinend kam jedem der Bestandteile Chalcos ein *tlatoni* zu, der mit dem jeweils mächtigsten oder ranghöchsten *tlayacatl* verbunden war und als symbolisches Oberhaupt Chalcos auftreten konnte.²³⁸ Hier lässt sich also erneut die Struktur der nuklearen Organisation und des Rotationsprinzips klar erkennen. Im Folgenden werden diese drei aufeinander aufbauenden Organisationsebenen – *altepetl*, *sub-altepetl* und *tlayacatl* – näher dargestellt, wie auch die unterste *calpulli*-Ebene, zu der allerdings weniger Informationen vorliegen. Die jeweils dazugehörigen Herrschaftsformen werden im nächsten Kapitel thematisiert.

Dem *altepetl* kam für Domingo de Chimalpahin besondere Bedeutung zu. Er nutzte den Begriff generell für Staaten in ganz Zentralmexiko, sowohl für die Zeit seiner Vorfahren als auch für seine eigene. Chimalpahin verwendet *altepetl*-Namen wie Toponyme, wobei Ortsnamen von geographischen Merkmalen unterschieden werden. So wird aus Amaceme, dem größten Berg der Region Chalco, das *altepetl* Amecameca, „der Ort wo sich Amaceme befindet“. Chimalpahin gibt keine eindeutige Definition von *altepetl* als urbanem Zentrum, sein Konzept passt vielmehr zur Idee einer sehr diffusen, zusammengewürfelten Einheit.²³⁹

Dagegen nimmt die Verbindung von *altepetl*, Migration und Land einen zentralen Platz bei ihm ein. So scheint für Chimalpahin die Gründung eines *altepetl* auf die Ansiedlung wandernder Gruppen zurückzugehen. Normalerweise kam jeder Gründergruppe ein eigener *tlatoni* und eine eigene Gottheit zu. Die Gründung eines neuen *altepetl* hing laut dem Annalisten also eng mit der Ankunft einer bestimmten Gruppe zusammen, was typisch für die Nahuatl war – den Erzählungen von jeweils separaten Migrationen aus dem legendären Chicomoxtoc sollte für die verschiedenen Nahuatl-Völker eine große identitätsstiftende Rolle zukommen.²⁴⁰

²³⁸ Schroeder, Chalco, 205–07; Ruhnu, Politische Organisation, 32–34. Chimalpahin nennt eine Fülle an weiteren Begriffen, die im Folgenden besprochen werden; Ruhnu bringt daher den Begriff des „demographischen Segments“ für die mittlere Organisationsebene ein. Zur besseren Übersichtlichkeit folge ich Schroeders vereinheitlichter Unterscheidung nach *altepetl* auf erster Ebene, *altepetl* beziehungsweise *sub-altepetl* auf zweiter Ebene und *tlayacatl* auf dritter Ebene.

²³⁹ Schroeder, Chalco, 119, 126.

²⁴⁰ Boone, Red and Black, 162–63. Für die mythologische Gründungszeit der *altepetl* kamen bei den Nahuatl Staatsgründer, Hauptstadt und Migrationserzählung überragende Bedeutung zu, wobei der

Höchstwahrscheinlich waren auch Palast, Markt und Gefängnis Merkmale, die ein *altepetl* auszeichneten. Die drei Institutionen sind als totekische Kulturgüter mit einer zentralisierten Regierungsform assoziiert. Deren Bedeutung zeigt sich laut Chimalpahin bereits bei der Gründung des ersten *altepetl* Chalcos am östlichen Seeufer, Acxotlan, durch die Axcoteca: Diese errichteten zuerst Markt und Gefängnis und in der Folge einen Palast (*tecpan*) für den *tlatoani*.²⁴¹

Der grundlegende Akt war für Chimalpahin aber der Landerwerb, der meist durch Eroberung, teils aber auch durch Verhandlung erfolgte. Sowohl Verlust als auch Zunahme von Bevölkerung oder von soziopolitischen Untereinheiten scheint sich nicht auf den Fortbestand eines an ein bestimmtes Gebiet gebundenes *altepetl* ausgewirkt zu haben. Andererseits konnte ein *altepetl* zerstört werden, zum Beispiel durch weitere Auswanderung, Krieg und besonders durch den Verlust von Herrschern, die eine zentrale Rolle innehatten. Interessanterweise konnte eine derartige Zerstörung aber vorübergehend sein: Chimalpahin beschreibt, wie das Chalco-*altepetl* Jahrzehnte nach dessen Eroberung durch die Mexica um 1465 „auferstand“, als dessen Herrscherdynastie 1486 aus dem Exil zurückkehrte.²⁴² Die dargestellten zentralen Merkmale von *altepetl* für Chimalpahin – besonders die individuelle Einwanderung einer Gruppe, deren dynastische Herrscher (*tlatoque*) und eigenes Land – lassen sich auch bei seiner Beschreibung von Chalco und dessen Bestandteilen oder sub-*altepetl* dingfest machen.

Der Ortsname Chalco bedeutet auf Nahuatl „auf dem grünen Stein“ oder auch „Ort des grünen Steins“. Er soll auf ein smaragd- oder jadefarbenes Haus (*chalchiuhcalli*) zurückgehen, dessen Ruinen die ersten Nahua-Gruppen bei der Ankunft in dieser Region vorfanden.²⁴³ Chimalpahin stellt mehrere Interpretationen dieses Namens nebeneinander, ohne eine von ihnen zu bevorzugen. Durch diese relativ wertfreie Erzählweise entsteht wie allgemein in den *Relaciones* ein polyphones Ganzes, „donde cada [historia] conserva su autonomía e independencia a la vez que entre todas construyen una historia mayor que es la suma pero no la síntesis

Herrscher Quetzalcoatl, die mythische Stadt Tollan und die Wanderungen der Chichimeken Archetypen bildeten, die von allen Völkern aufgegriffen und abgewandelt wurden, s. ebd.; Florescano, Paradigmas, 324–31, 336–39.

²⁴¹ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 348–49; Relaciones I, 121–23.

²⁴² Schroeder, Chalco, 125–31. Susan Schroeder übersetzt Chimalpahins Verwendung des Nahuatl-Verbs *polihui* als „verschwinden“ oder „zerstört werden“. Da das Chalco-*altepetl* nach seinem Verschwinden, wenn auch in veränderter Form, weiterbestehen kann, schein *polihui* aber auch zumindest in manchen Fällen einfach „einen herben Rückschlag erleiden“ zu bedeuten.

²⁴³ Mary G. Hodge/Robbie L. Brewington (Hg.), Un lugar de jade. Sociedad y economía en el antiguo Chalco = Place of Jade. Society and Economy in Ancient Chalco, Mexiko-Stadt 2008, 51.

de sus componentes.²⁴⁴ Der Gesamtheit Chalcos – auch als *chalcayotl* bezeichnet – kam für Chimalpahin eine geringere Bedeutung zu als dessen unteren Organisationsebenen.

Die für ihn zentralen Herrschaftselemente werden jeweils für die vier Hauptteile beschrieben; darunter häufige dynastische Heiraten, der Austausch von Herrschaftsgebieten und Erbschaften in andere Staaten. Diese Vorgänge scheinen auf der höchsten *altepetl*-Ebene seltener aufgetreten zu sein. Dennoch gab es laut Chimalpahin verbindende Elemente in Chalco: Alle Chalca waren demnach ab 1064 aus dem mythischen Chicomoztoc als getrennte Gruppen über Jahrhunderte in die Chalco-Region eingewandert, sie bildeten eine ethnisch vielfältige Bevölkerung.²⁴⁵

Obwohl Chimalpahin viele (aber nicht alle) dieser Gruppen mit dem generellen Begriff „Chichimeca“ bezeichnet, gibt er auch an, dass manche vor der Einwanderung nicht miteinander in Kontakt gestanden hatten. Darüber hinaus waren alle Chalca auf verschiedene Weise mit den Axcoteca verbunden, der ersten Gruppe, die im Jahr 1176 ein *altepetl* (Chalco Atenco) aufbaute und die sich Chalca nannte. Spätere Neuankömmlinge mussten die Axcoteca um Erlaubnis für die Ansiedlung bitten und wurden dabei von jenen unterstützt. Atypischerweise scheint diese Sonderstellung der Axcoteca auf die als letzte Gruppe im Jahr 1299 migrierten Tlacochoalca mit ihrem Staat Tlalmanalco übergegangen zu sein. In der Folgezeit übergaben die Tlacochoalca manchen der späteren Herrscher der anderen sub-*altepetl* deren Titel – ihre nunmehr dominante Position scheint auf das Axcoteca-Erbe zurückzugehen. Dabei setzte sich Chalco aus einer einzigen, idealen symmetrischen Anordnung zusammen, deren Rangordnung bei den seltenen Treffen der Herrscher Chalcos rituell eingehalten wurde.

Die bereits genannte Reihenfolge der sub-*altepetl* folgt wiederum chronologisch der Ankunft der Gruppen im Tal von Mexiko, die Tlacochoalca ausgenommen: Tlalmanalco stand an erster Stelle, Amecameca an zweiter Stelle, Tenanco Tepopolla an dritter und Chimalhuacan an vierter Stelle. Auch erwähnt Chimalpahin einzelne Fälle von Einflussnahme auf

²⁴⁴ „... wo jede [Geschichte] ihre Autonomie und Unabhängigkeit beibehält und sich gleichzeitig zwischen allen [Versionen] eine größere Geschichte aufbaut – die Summe aber nicht die Synthese ihrer Einzelteile [ist].“ Navarrete Linares, *Pueblos indígenas*, 346–49.

²⁴⁵ Schroeder, *Chalco*, 205, 207–208. In der *Tercera relación* beschreibt Chimalpahin kurz die Reihenfolge der Auswanderungen der acht Gruppen, vgl. *Relaciones I*, 207–209. Im *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Colhuacan* beschreibt Chimalpahin besonders ausführlich diese Auswanderungen; für die erste Migration, laut ihm die der Mexica ab 1064, vgl. *Relaciones I*, 85–97. Mary G. Hodge merkt an, dass laut Diego Durán (wie für Chimalpahin) die Chalca die zweite der sieben Gruppen war, die von Chicomoztoc aus in das Tal von Mexiko einwanderte. Geographischer Ursprung und kulturelle Identität der prä-Nahua-Einwohner Chalcos sind laut ihr weiterhin unklar, s. Hodge, *Place of Jade*, 49; Diego Durán, *The History of the Indies of New Spain*. Bearb. und hg. von Doris Heyden (*Civilization of the American Indian series v. 210*), Norman, OK 1994, 13–14.

Erbfolgen zwischen den vier Teilen. Trotz dieser einenden Aspekte erscheint Chimalpahins Chalco jedoch eher als ein loses Bezugssystem für die Zusammenschlüsse aus ethnisch-dynastischen Staaten auf unterer Ebene zu fungieren, die *tlayacatl*.²⁴⁶

Dem *tlayacatl* kommt noch vor dem sub-*altepetl* Chimalpahins Hauptaugenmerk zu. Es scheint auf das Wort *yacatl*, Nase, zurückzugehen, das eine hervorstechende oder führende Position innerhalb des *altepetl* impliziert. Für Chimalpahin setzt sich ein *tlayacatl* aus einer ethnischen Gruppe mit eigenem Namen, dynastischer Herrschaft und Befehlsgewalt über ein Territorium zusammen, wobei die genau räumliche Lage und Ausrichtung nicht klar sind.²⁴⁷ Die Gruppe ist über eine Reihe von Einheiten auf der untersten *calpulli*-Ebene verteilt. Damit spiegelt die *tlayacatl*-Organisation die genannten Hauptelemente des *altepetl* wider, jedoch auf unterer Ebene. So wurden *tlayacatl* von Chimalpahin wohl als souveräne *altepetl* aufgefasst.

Zugleich ist jedes *tlayacatl* Teil einer größeren Einheit, getrennt und in gewissem Maße gleichwertig, aber wie die sub-*altepetl* nach einer klaren Rangfolge eingestuft, aus der sich das sub-*altepetl* zusammensetzt. Es scheint, dass der *tlatoani* von jedem der vier sub-*altepetl* mit dessen jeweils höchst gestelltem *tlayacatl* assoziiert wurde. Schroeder bemerkt, dass „*tlayacatl*“ trotz dessen Schlüsselrolle für Chimalpahin in keiner anderen Quelle ähnlich ausgeprägt verwendet wird – tatsächlich scheint es nur selten von anderen indigenen Autoren aufgegriffen worden zu sein.²⁴⁸ Chimalpahin selbst wendet den Begriff auch auf einzelne Staaten außerhalb Chalcos an: Er bezeichnet die drei Teile Xochimilcos wie auch die vier Teile Tlaxcalas als *tlayacatl*, jedoch nicht die vier Teile von Mexico Tenochtitlan.²⁴⁹

²⁴⁶ Schroeder, Chalco, 205, 207–208; Hodge, Place of Jade, 51. Chimalpahins Chronologie der Ansiedlungen widerspricht laut Hodge anderen kolonialen Annalen: In den *Anales de Cuauhtitlan* sind bereits Ende des 12. Jahrhunderts alle Chalca-Gruppen eingewandert. Diese zeitlichen Unterschiede führt Hodge auf eine divergierende Auslegung der Kodizes zurück, oder auch auf Unterschiede in kalendrischen Zyklen, s. Hodge, ebd.; Primo Feliciano Velázquez, *Código chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, Mexiko-Stadt 1992, 39, 44–45. Der Hauptteil der *Séptima relación* gilt der Migration der Tlacoachcalca, s. Relaciones II, 27 ff.

²⁴⁷ Für Schroeder ist die Verortung der sub-*altepetl* nach den vier Himmelsrichtungen eindeutig. Aber ob dieselbe Ausrichtung auch auf die *tlayacatl* zutrifft geht aus Chimalpahin nicht hervor. Dies könne auf eine geographisch diffuse Verteilung der *tlayacatl* hindeuten – ähnlich wie bei den *tecalli* in Cuauhtinchan, eine dort mit den *tlayacatl* vergleichbare Einheit, s. Schroeder, Chalco, 210; für Cuauhtinchan, s. Luis Reyes García, *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI*, Mexiko-Stadt 1988, 102–105, 121–22.

²⁴⁸ Schroeder, Chalco, 205, 209–210. Aus tlaxkalketischen Quellen ist keine Verwendung des *tlayacatl*-Begriffs bekannt; dagegen gibt es einzelne Verweise für die Verwendung von *tlayacatl* für Teile des *altepetl* Cuauhtinchan, s. Schroeder, Chalco, 135, 232 FN 2; Reyes García, Cuauhtinchan, 180, 201.

²⁴⁹ *Annals*, 19 (für Tenochtitlan); Relaciones II, 151 (für Tlaxcala); ebd., 159 (für Xochimilco).

Innerhalb Chalcos erwähnt Chimalpahin die vier *tlayacatl* des ranghöchsten Teils Tlalmalco; sein Hauptfokus liegt wiederum auf den fünf *tlayacatl* seines Heimatsstaats Amecameca. Zu den *tlayacatl* der anderen beiden sub-*altepetl* macht Chimalpahin keine Angaben, auch hier wäre eine Teilung in vier zu erwarten.²⁵⁰ Amecameca setzt sich aus den *tlayacatl* Itztlacocauhcan, Tlaitotlacan, Tzaqualtitlan Tenanco, Tequanipan und Panohuayan zusammen, in dieser Reihenfolge. Für das Abweichen von der typischen Aufteilung in vier Einheiten nennt Chimalpahin historische Gründe: Vier Gruppen waren getrennt in Amecameca angekommen, aber nach der Aufteilung der Herrschaft Itztlacocauhicans wurde dessen ursprünglicher Bestandteil Tlaitotlacan als eigenständiges *tlayacatl* anerkannt (siehe hierzu ausführlicher VI.3). Schließlich definieren sich Chimalpahins *tlayacatl* so deutlich als eine einzelne, größere Einheit, dass andere Autoren wie auch der Annalist selbst eher die Namen der größeren Einheiten wie Amecameca als die der kleineren *tlayacatl* verwenden.²⁵¹ Trotz dieser Vielzahl an *altepetl* und sub-*altepetl* konzentriert sich Chimalpahin auf Amecameca und darin besonders auf Tzaqualtitlan Tenanco, weshalb in der Folge der Hauptfokus auf diesen Einheiten liegt.

Weitaus weniger Interesse zeigt Domingo de Chimalpahin für die kleinste Organisationseinheit der Nahuatl, die *calpulli* – sicher auch, da sein Hauptinteresse den Herrschern und Eliten gilt. Im Allgemeinen bezeichnet er die Untereinheiten von wandernden ethnischen Gruppen als „*calpulli*“ und die Untereinheiten eines gegründeten *altepetl* als „*tlaxilacalli*“ oder in Einzelfällen als „*calpultlaxilacalli*“. *Tlaxilacalli* wird im Gegensatz zu *calpulli* besonders für politische oder juristische Einteilungen in der Kolonialzeit verwendet, sodass ersterer Begriff eindeutiger territorialer Organisation und letzterer eher wandernden Gruppen zugeordnet werden kann. Zugleich stellt Chimalpahin die Einheiten übersichtlich dar: Wie schon die *tlayacatl* auf höherer Ebene, haben die *calpulli* einen eigenen Namen, werden normalerweise in Gruppen aus vier oder sechs zusammengefasst und sind getrennt, gleichberechtigt, aber folgen dennoch einer bestimmten Reihenfolge, wodurch sie als jeweils eine Einheit aufgefasst werden.²⁵²

Alle angesiedelten wie auch viele wandernde *calpulli* haben darüber hinaus eine gemeinsame Zugehörigkeit zu einem *tlatoani* gemein. Gerade in der Anfangszeit fehlt bei manchen

²⁵⁰ Schroeder, Chalco, 209–210.

²⁵¹ Ebd., 131–36.

²⁵² Ebd., 146–51, 210–11; Namala, Chimalpahin, 32–35. Der Begriff *tlaxilacalli* ist auch aus kolonialen Quellen anderer Regionen bekannt, in denen man ursprünglich *calpulli* erwartet hätte, s. z. B. Reyes García, Cuauhtinchan; Carrasco, Tenochca Empire, 18. Den Begriff *chinamitl*, der besonders im Süden Mesoamerikas als Gegenstück zu *calpulli* genutzt wurde, verwendet Chimalpahin nur an einer Stelle für eine soziopolitische Einheit, und zwar für das frühe Tlacoachcalco, Relaciones II, 29.

noch dieses Element, und sie werden allein durch Ethnizität, Religion (mit einer eigenen Gottheit) und symmetrische Rangfolge zusammengehalten. Jedes *calpulli* eines *tlayacatl* konnte anscheinend einen eigenen *tlatoani* haben: Zur Gründung von Tzaquatlitan Tenanco (in Amecameca) stellt Chimalpahin fest, dass der ranghöchste *tlatoani* im höchsten *calpulli* saß, ein rangniederer Herrscher in einem anderen, und zwei weitere *calpulli* wurden von untergeordneten Herrschern oder *teuhctlatoque* regiert. Das *calpulli* setzte sich neben Herrschern und Priestern auch aus Angehörigen unterer Schichten (*macehualtin*) zusammen, wobei letztere von Chimalpahin nur selten erwähnt werden, bei den Mexica, Acxoteca und Tenanca, wie unten auszuführen ist.²⁵³

Ruhnau folgert aus ihrer Untersuchung der *Relaciones*, dass die vier Gemeinwesen Chalcos als Staaten definiert werden können, wie in Kapitel II erwähnt.²⁵⁴ Dabei fußt diese Staatsdefinition nicht auf indigenen Kategorien, sondern auf „westlicher“ anthropologische Forschung. Daher gilt es auch danach zu fragen, was für Chimalpahin selbst einen Staat ausgemacht haben könnte. Schroeders Auffassung von Chimalpahins Definition des „Nahua regional complex“ ist in diesem Sinne erhellend. Dies sei weder das ausgedehnte Reich der Mexica gewesen noch die rätselhaften lokalen *calpulli*, sondern „a corporate body of loosely federated states maintaining individual yet overall integrity through entrenched rulerships, formalized dynastic succession procedures, interdynastic marriages, and religious rituals.“²⁵⁵ Sowohl Ruhnau als auch Schroeder finden in Chimalpahins Darstellungen von Chalco somit bestimmte staatliche Elemente, die eine föderale Organisation von eigenständigen und zugleich miteinander verbundenen Gemeinwesen (den vier sub-*altepetl*) nahelegen.

Chalco ist also ein besonders genau beschriebenes Beispiel eines komplexen *altepetl*, ähnlich wie auch die Tlaxkalteken, Mexica und Acolhua. Es zeugt von der Entwicklung hin zur stärkeren Segmentierung der vormals einfachen *altepetl* – eine Entwicklung, die im 15. Jahrhundert in Zentralmexiko Fahrt aufnahm. Ganz ähnlich wie bei den Acolhua schuf bei den Chalca die gemeinsame Erfahrung der Ansiedlung bei der anfangs multiethnischen Gruppe soziale Zusammengehörigkeit.²⁵⁶ Deren Ablauf war jedoch bei beiden Gruppen gegenläufig: bei den Acolhua kam es zu einer „Toltekisierung“ der einwandernden Chichimeken durch Mischen, bei den Chalca dagegen größtenteils zu einer „Chichimekisierung“ der Tolteken. Wie auch bei den anderen genannten Volksgruppen war in jedem Fall eine Integration beider Traditionen zentral für Prestige und Herrschaftslegitimierung der Eliten. Navarrete Linares betont, dass die *altepetl* des Tals von Mexiko ein politisches, wirtschaftliches und kulturelles

²⁵³ Schroeder, 146–51, 210–11.

²⁵⁴ Ruhnau, Politische Organisation, 15–16, 32.

²⁵⁵ Schroeder, Chalco, 117.

²⁵⁶ Lockhart, Nahuas, 20–21.

System bildeten, das – wie die *altepetl* selbst – im frühen 16. Jahrhundert noch im Entstehen begriffen war. Daher bildeten die einzelnen Gruppen neue politischen Organisationen, Glaubenssysteme und Erzählformen aus, um sich an die wandelnden Machtverhältnisse zwischen ihnen anzupassen.²⁵⁷ Rivalitäten zwischen und innerhalb von komplexen *altepetl* waren Teil dieses Systems. Dies erklärt, dass die beständigste Identifizierung bis in die Kolonialzeit hinein auch in Chalco lokal war: auf *altepetl* und sub-*altepetl*-Ebene. Diese verschachtelten Prozesse lassen sich anschaulicher anhand des Beispiels von Chimalpahins Heimatstaat in den Unterkapiteln VI.4 und VI.5 fassen.

3 *Tlatoque* und *tlahlocayotl*

Die von Domingo de Chimalpahin beschriebenen soziopolitischen Rollen stimmen generell mit den Einheiten Chalcos überein. Wie sich gezeigt hat ist der *tlatoani* von grundlegender Bedeutung für das *altepetl*, während der *teuhctlatoani* eine ähnliche Rolle für das *calpulli* oder *tlaxilacalli* einnimmt. Auch hier ist für den Autor die höchste Hierarchie-Ebene am wichtigsten: Der *tlatoani* wird viel ausführlicher besprochen als der *teuhctlatoani*, untere Amtsinhaber werden kaum erwähnt. Damit folgt er dem Hauptaugenmerk der Nahuatl-Geschichtsschreibung auf die Taten von Herrschern. Aufgrund der Parallelen zu den politischen Einheiten genügt hier ein knapper Überblick über die Rollen, deren Bedeutung darauf anhand von Chimalpahins Heimat-Gemeinde veranschaulicht wird. Zugleich sind gerade die Nahuatl-Eliten von höchster Bedeutung für Chimalpahins Herrschaftsauffassungen, für vorkoloniale wie auch für koloniale Zeit.

Dem *tlatoani* kam eine übergeordnete Herrschaft zu, das *tlahlocayotl*, oft als *señorio* oder *reino* übersetzt.²⁵⁸ Diese Herrschaft war dynastisch und an ein bestimmtes *altepetl* gebunden. Vor der Gründung des *altepetl* konnte es mit der jeweiligen einwandernden Volksgruppe assoziiert sein. Des Weiteren konnten neue, unabhängige Zweige des *tlahlocayotl* über eine genealogische Verbindung zur etablierten Dynastie aufgebaut werden. So ging das *tlahlocayotl* zahlreicher Staaten, darunter das von Tenochtitlan, auf die Herrscher von Culhuacan zurück, einem bedeutenden spirituellen Zentrum.²⁵⁹ Neue waren nicht immer genealogisch mit älteren *tlahlocayotl* verbunden, sondern konnten auch symbolische Beziehungen über die mit

²⁵⁷ Navarrete Linares, 516–20.

²⁵⁸ Schroeder, Chalco, 163.

²⁵⁹ Große Teile von Chimalpahins *Memorial breve* gelten Culhuacan – zu dessen früher Organisation und Einflussnahme, s. bes. Relaciones I, 73–79.

etablierten *tlahtocayotl* assoziierte Gottheit aufbauen. Neben dieser Neugründung von *tlahtocayotl* war es möglich, dass sich einzelne Volksgruppen aufspalteten, wobei beide Gruppen dann die gleiche Genealogie teilten. Ein Beispiel hierfür in Chalco war Chimalpahins Heimat-Gemeinde Tzacualtitlan Tenanco. Diese trennte sich von der Gemeinde der Tenanca ab, und beide Gruppen behielten verschiedene Versionen derselben Herrschaft bei. Auch die höchstrangige von Amecamecas zunächst vier Untereinheiten, Itztlacocauhcan, wurde aufgeteilt und ein fünftes sub-*altepetl* als Ableger des ersten gegründet.²⁶⁰

Wie in Kapitel II dargestellt, herrschte der *tlatoani* zwar über ein ganzes *altepetl*, dessen gesamte Einwohner das *tlahtocayotl* miteinschloss, doch war das *tlahtocayotl* oftmals an ein bestimmtes sub-*altepetl* gebunden, so beispielsweise die erstrangige Herrschaft von Tzaqualtitlan Tenanco an eines seiner *calpultlaxilacalli*, Tecpan Tlailotlacan. Chimalpahin beschreibt diese Regelung nicht für alle Einheiten, scheint sie aber als standardmäßig vorausgesetzt zu haben. Zugleich war das *tlahtocayotl* weder auf einzelne Individuen noch auf eine Dynastie beschränkt. Zwar stellt Chimalpahin die Herrschaft als „Eigentum“ derjenigen dynastischen Eliten dar, denen es laut Erbfolge zukam.²⁶¹ Doch erhielt die Person, der das *tlahtocayotl* gehörte, dies nicht immer: es konnte ausgetauscht oder auch von einem Herrscher an einen anderen Herrscher übergeben werden, wenn auch offenbar nur innerhalb eines Gemeinwesens. Aus Amecameca ist bekannt, dass Herrscher ihren Söhnen die Herrschaft überließen, oder auch, dass Herrscher zwischen sub-*altepetl* wechselten, um einen erwachsenen und erfahrenen *tlatoani* im ranghöchsten sub-*altepetl* zu haben.²⁶²

Ein Verständnis der *tlahtocayotl* wird dadurch weiter erschwert, dass sie auch aufgegeben, usurpiert und aufgelöst werden konnten. Wenn ein Herrscher ins Exil geschickt wurde, konnte sein *tlahtocayotl* für einen bestimmten Zeitraum oder auch für immer enden. Dabei war eine Wiederaufnahme der Herrschaft möglich, wie sich erneut besonders klar an der Eroberung Chalcos durch die Mexica um 1465 zeigt, weshalb sich ein kurzer Exkurs zu diesem wichtigen Ereignis anbietet. Krieg war zwischen den beiden Staaten bereits 1446 ausgebrochen, und den Chalca gelang es nahezu 20 Jahre lang zu widerstehen. Nach der Eroberung wurde laut Chimalpahin ein *tlahtocayotl*, das von Atlauhtlan, zerstört und in der Folge nicht wieder aufgenommen. Die meisten *tlatoque* gingen ins Exil, vorwiegend nach Tlalmanalco,

²⁶⁰ Schroeder, Chalco, 163–65.

²⁶¹ Beispielsweise für den Herrscher Mactzin von Atlauhtlan (Chalco) und dessen Nachkommen, Relaciones II, 83–85.

²⁶² Schroeder, Chalco, 164–67. So trat der Herrscher von Tzaqualtitlan Tenanco 1290 zugunsten seines Sohnes ab. Ein Tausch von *tlahtocayotl* fand unter anderem zwischen Itztlacocauhcan und Tlailotlacan statt, s. Relaciones I, 335–37.

und die Mexica setzten Herrscher ein, die nicht aus Chalco stammten (*cuauhtlatoque* genannt).²⁶³ Dies bedeutete nicht, dass die Adelsfamilien und ihre Privilegien verschwanden: Viele der Nachfolger von *tlatoque* blieben zurück, und obwohl ihnen keine Herrschaft zukam, erkannten die Mexica doch ihre Rechte als Adlige an.

Das Trauma der Machtübernahme durch die Mexica hängt auch mit dieser Fremdherrschaft zusammen, einzigartig in der Geschichte Chalcos. Diese führte zu einer massiven Restrukturierung der lokalen Herrschaftsverhältnisse. Zum einen waren hierfür zahlreiche Heiraten zwischen Mexica- und Chalca-Eliten grundlegend, wodurch Mexica-Interessen an Einfluss gewannen. Zum anderen wurde das Machtvakuum durch einflussreiche Personen aus Chalco ausgeglichen, die teils zu *tlatoque* ernannt wurden. Daher erschien den Mexica ihre Vorherrschaft nach über 20 Jahren als gesichert, und sie ließen die vormaligen Herrscher beziehungsweise deren Nachkommen 1486 zurückkehren: Sie gaben deren *tlahtocayotl* zurück.²⁶⁴ Diese Entwicklung fällt mit der bereits erwähnten „Wiederaufnahme“ des gesamten *altepetl* Chalco in dieser Zeit zusammen.

Diese Rückführung der exilierten Eliten geht laut Tomás Jalpa Flores auf mehrere weitere Gründe zurück. Zunächst bestand in den 1480er Jahren weniger Druck von Seiten der Nachbarstaaten, eine unabhängige Herrschaft Chalcos anzuerkennen. Dabei wirkte die Wiederherstellung der traditionellen Herrscherlinien als politische Strategie der Mexica, um die Eroberung zu einem Zeitpunkt relativer Sicherheit zu rechtfertigen. Tatsächlich wurden aber die von den Mexica erst ab den 1460er Jahren eingesetzten Dynastien damit bestätigt – zumeist setzte Tenochtitlan *tlatoque* aus Familien ein, die Chalca-Mexica-Verbindungen entstammten, und nicht aus allein Chalco-stämmigen Familien. Diese Heiratspolitik wurde aktiv von Mexica-Eliten verfolgt: unter anderem heiratete Tlacaclé, einflussreicher Berater von Moctezuma, eine Tochter des Herrschers von Itzcahuacan. Ebenso wurde eine Tochter des Moctezuma II mit dem Herrscher von Opochohuacan verheiratet. Diese prestigeträchtigen Ehen zeugen von der hohen Stellung Chalcos für die Mexica.²⁶⁵

Zwar konnten die *tlahtocayotl* dadurch auferstehen; gleichzeitig setzte mit der zunehmenden Einflussnahme der Mexica eine graduelle Machtabnahme der Chalca-Eliten ein, mit dem Wegfall wichtiger Privilegien und Zuständigkeiten bis zum frühen 16. Jahrhundert.²⁶⁶ Dies führte zu einem Wechsel der Vorherrschaft zwischen einzelnen Orten innerhalb der sub-*altepetl*. Doch war dieser Machtübergang zur Zeit der Ankunft der Spanier relativ konsolidiert,

²⁶³ Manche *tlatoque* flüchteten nach Huexotzinco, andere in die Regionen von Yecapixtla und Cuernavaca Cuautla. Der Zielort hing davon ab, mit welchen Adelsfamilien die jeweiligen Herrscher besonders verbunden waren, s. Jalpa Flores, Chalco, 283–85; Hodge, Palace of Jade 57.

²⁶⁴ Schroeder, Chalco, 167–69; Jalpa Flores, Chalco, 283–85; Hodge, Palace of Jade 57.

²⁶⁵ Jalpa Flores, Chalco, 285–87; Hodge, City-States, 49–52.

²⁶⁶ Jalpa Flores, ebd., 287.

die neu eingesetzten Eliten wurden anerkannt.²⁶⁷ Aus wirtschaftlicher Perspektive kamen Tributzahlungen, Truppen und Arbeitsleistungen aus Chalco an die Mexica und die Acolhua hinzu, die ebenso bis zur Kolonialzeit fortgeführt wurden. Aufgrund von Chalcos ausgeprägter Landwirtschaft, getragen von den *chinampas*²⁶⁸ am See Chalco, waren dessen Tributabgaben wohl die höchsten aller dem Dreibund unterstehender Staaten. Diese wurden unter der Herrschaft Moctezumas II stark angehoben, was zu Unmut gegenüber den Mexica führte, ähnlich wie bei anderen tributpflichtigen Staaten.²⁶⁹ Einerseits zeigt sich anhand von Chalco die zugrundeliegende strategische Heiratspolitik der Mexica, die im Zusammenhang mit ihrer wachsenden Expansion zunahm. Andererseits stellen die frühen Mischehen zwischen Chalca- und Mexica-Eliten sicher einen weiteren Grund für Chimalpahins starkes Interesse an Mexica-Geschichte dar.

Ein weiterer wichtiger Bestandteil der politischen Organisation war ein Herrschertitel, genannt *teuhctocaitl*. Chimalpahin gibt diese Titel oder „Herrschernamen“ genauer für Chalco an, aber auch für einzelne andere Staaten wie Tenochtitlan. Die *teuhctocaitl* waren eindeutig bedeutsam, um die Hierarchien zwischen politischen Einheiten auszudrücken, da Chimalpahin nie einen Herrschernamen ohne Titel nennt. Sie waren nicht an einzelne Herrscher, sondern an das *tlahtocayotl* gebunden. Die meisten Titel enden im Wort *teuhctli* („Herr“), besonders prestigeträchtig waren die *Chichimeca teuhctli* („Chichimeken-Herr“) und die *teohua teuhctli* („Gottheit-Besitzer Herr“).²⁷⁰

Es gibt zahlreiche Überschneidungen zwischen Titeln in Chalco und in anderen *altepetl* – so bezeichneten sich auch die *tlatoque* von Tezcoco und von anderen Staaten als *Chichimeca teuhctli*. *Chichimecatl* wird oftmals mit „barbarisch“ gleichgesetzt, und mit den semi-nomadischen Völkern im Norden von Mesoamerika. Dagegen setzt es Chimalpahin vornehmlich mit den Gruppen in Verbindung, die in postklassischer Zeit in das Tal von Mexiko einwanderten. Die hohe Stellung des *Chichimeca teuhctli* zeugt vom großen anhaltenden Prestige der Chichimeken in Chalco im Vergleich zu anderen Regionen. Der *teohua teuhctli* geht sehr

²⁶⁷ Ebd., 287–88; Lockhart, Nahuas, 143–44; 158–61. So begann im sub-*altepetl* Tlalmanalco zu dieser Zeit der allmähliche Aufstieg der Herrscher von Itzcahuacan und Opochohuacan. In Amecameca büßten die Adelsfamilien der *totolimpaneca* gegenüber den *tecuanipa* schrittweise an Macht ein, s. Jalpa Flores, ebd., 193, 198.

²⁶⁸ Die Nahuas errichteten erhöhte Gartenbeete, *chinampas*, in den flachen Süßwasserseen des Tals von Mexiko. Die intensive Bewirtschaftung der fruchtbaren, gut bewässerten Gärten, die das ganze Jahr über bewirtschaftet werden konnten, erbrachte beträchtliche Ernten von Mais und anderen Nutzpflanzen.

²⁶⁹ Hodge, City-States, 49–52; dies., Palace of Jade, 57–61. Für eine ausführliche Liste der genauen Tributzahlungen der einzelnen sub-*altepetl* Chalcos, soweit sie uns bekannt sind, s. ebd., 57–59.

²⁷⁰ Schroeder, Chalco, 172–74.

wahrscheinlich auf den von Chimalpahin häufig erwähnten *teomama* oder „Gottheit-Träger“ zurück: eine Person, die in der frühen Migrationszeit ein Bündel trug, das die Gottheit der jeweiligen Volksgruppe symbolisierte. Damit würden die beiden höchsten Titel mit den für die Nahua so grundlegenden Einwanderungen zusammenhängen. Letztlich sind für den Chalca-Historiker alle Amtsträger souveräne Herrscher mit identischen Funktionen, die alle unabhängig vom Rang als „*tlatoani*“ bezeichnet werden. Ihr Rang hängt hauptsächlich von Größe und Gründungszeit des jeweiligen *altepetl* ab.²⁷¹

3.1 *Macehualtin* und *pipiltin*

Den anderen sozialen Rollen kommt bei Chimalpahin weitaus weniger Aufmerksamkeit als den Herrschern zu, sie spiegeln die bekannten Kategorien der Nahua wieder: *pipiltin* (Adel), die *tlatoque* als höhergestellter Teil der *pipiltin*, und *macehualtin* (Bevölkerung, Einwohner). Der Autor erwähnt die *macehualtin* kaum, und wenn, dann hauptsächlich im Vergleich mit den *pipiltin*. Des Weiteren findet sich bei ihm teils die kolonialzeitliche Verwendung von *macehualtin* (Singular *macehualli*) für „indigene Personen“ (*indios*) wieder, unabhängig vom Rang und in Abgrenzung von den Spaniern.²⁷² Dies etwa im Bericht über eine Gruppe von Gefangenen, die 1615 zur Zwangsarbeit aus Mexiko-Stadt auf die Philippinen ausgewiesen wurde. Sie bestand neben Spaniern auch aus „some blacks, some mulattoes, some mestizos, and five of us *macehualtin*, *indios*.“²⁷³ Dieser seltene Gebrauch bleibt bei ihm jedoch auf die Kolonialzeit beschränkt und folgt damit der im 17. Jahrhundert bereits typischen Verwendung des Begriffs durch die Nahua.

Ursprünglich bedeutete *macehualli* wohl „menschliches Wesen“ und wurde in diesem Sinn eine bis zwei Generationen vor der spanischen Eroberung verwendet. In der vorkolonialen Zeit stellten die nicht-adligen *macehualtin* den Großteil der Bevölkerung. Dagegen machten selbst in Mexiko-Stadt alle Nahua zusammengenommen den Großteil der kolonialen Bevölkerung aus, zumindest während der ersten 100 Jahre. Damit entwickelte sich die Bedeutung des Begriffs, der zum frühen 17. Jahrhundert zur wichtigsten ethnischen Selbstbeschreibung der Nahua für alle Indigenen wurde, ungeachtet ihrer soziopolitischen Stellung. Laut Doris Namala erforderten kolonialzeitliche Ereignisse wie die massiven Epidemien zudem eine Be-

²⁷¹ Ebd.; Hodge, *City-States*, 41.

²⁷² Namala, Chimalpahin, 32–34; Schroeder, *Chalco*, 154–55.

²⁷³ *Annals*, 297. Die Nahuatl-Übersetzung des *Diario* folgt im Folgenden der an dieser Stelle zitierten Ausgabe von Lockhart/Schroeder/Namala, weshalb diese Zitate auf Englisch sind.

zeichnung, um Indigene als eine eigene Gruppe von anderen ethnischen Gruppen zu unterscheiden. *Macehualtin* löste damit schrittweise die Formulierung *Nican titlaca* ab, „wir Menschen hier“, der ab den 1550er Jahren im gleichen Sinne genutzt worden war.²⁷⁴ Zudem zeigt sich erneut Chimalpahins eindeutige Zugehörigkeit zu den Nahua, da er standardmäßig *macehualtin* in der ersten Person Plural verwendet, also wie im obigen Zitat klar von Spaniern abgegrenzt. Interessanterweise nutzte der Autor diese Form von *macehualtin* sowohl für Chalca als auch für Mexica, was seine doppelte Identifizierung mit Geburts- und Wohnort verdeutlicht.²⁷⁵

Der Begriff „*pilli*“ taucht im Gegensatz dazu sehr häufig in Chimalpahins Werk auf und folgt dem typischen Nahuatl-Gebrauch für Mitglieder der Oberschicht. *Pilli* wird besonders für Personen verwendet, die zu dem Zeitpunkt kein Amt innehatten, oder für größere Gruppen von Adligen. Für andere Regionen spricht der Autor teils von *pilli*, wo man das spanische *hidalgo* erwarten würden, er erachtete beide Begriffe anscheinend als Synonym: als Ferdinand und Isabella Christoph Kolumbus den Titel des „Admirals der Indias“ und sein Wappen verleihen, wird dieser bemerkenswerterweise zum „*pilli*“.²⁷⁶

Wie sich in Kapitel II gezeigt hat, gab es tatsächlich zahlreiche Überschneidungen zwischen den Adelskonzepten von Spaniern und Nahua, was Chimalpahin eindeutig bewusst war. Zugehörigkeit zum Adel war für Frauen ebenso wichtig wie für Männer. Gängiger Praxis folgend, bezeichnet Chimalpahin adlige Frauen zumeist nicht als „*pilli*“, sondern als *cihuapilli*, mit dem Zusatz *cihua*- („Frau“, „weiblich“). Den *cihuapilli* kam eine eigene zentrale Einfluss-sphäre in der politischen Hierarchie und den dynastischen Heiraten der Nahua zu (siehe Kapitel VI.5). Sowohl „*pilli*“ als auch *cihuapilli* verwendet Chimalpahin auch für die Kolonialzeit. Dabei fügt er bei den meisten als *cihuapilli* bezeichneten Frauen dazu den spanischen Ehrentitel „Doña“ an.²⁷⁷ Deren Verwendung nimmt jedoch bei ihm nach der spanischen Eroberung ab, was mit der zunehmenden Bedeutung von Titeln des kolonialen Systems wie *gobernador* und *cacique* beziehungsweise *cacica* zusammenhängen mag.

Die grundlegende Flexibilität des im Entstehen begriffenen politischen Systems im Tal von Mexiko zeigt sich in Chalco besonders deutlich: sub-*altepetl* konnten neu gegründet werden und sich abspalten, deren *tlahtocayotl* verschwinden oder auch wiederhergestellt werden. Dies hängt auch mit der speziellen inneren Organisation zusammen, wobei keines der vier sub-

²⁷⁴ Namala, Chimalpahin, 32–36, 53; Annals, 17. Diese Bedeutung zeigt sich in Chimalpahins *Diario*, mit 28 Einträgen, die teils mehrfach *macehualtin* verwenden, s. hierzu Namala, ebd. 34.

²⁷⁵ Namala, ebd., 35.

²⁷⁶ Relaciones II, 119.

²⁷⁷ Schroeder, Chalco, 156–58.

altepetl die anderen dominierte. Die Flexibilität wurde zudem durch häufige dynastische Heiraten zwischen den Herrscherhäusern der einzelnen sub-*altepetl* gefördert. Als Einschnitt in dieses System ist die Eroberung durch die Mexica hervorzuheben, die gezwungenermaßen die Aufgabe einzelner Herrscherlinien und das Aufkommen neuer adliger Familien herbeiführte.

4 Die Ansiedlung der Tenanca

Chimalpahins Sicht auf politische Organisation und speziell auf die Herrschaftsausübung in Chalco wird nun anhand von zwei Fallbeispielen nachgegangen: die Ansiedlung der Tenanca im Tal von Chalco und die Bedeutung von Matrilinealität in Chalco-Amecameca. Beide sind für den Chalca-Historiker von besonderer Bedeutung und sollen daher dazu dienen, die beschriebenen Entwicklungen und politischen Strukturen konkreter nachzuvollziehen.

Die Ansiedlung einer Volksgruppe war der zentrale Moment in der Entstehung eines neuen *altepetl* und dessen *tlahtocayotl*, im Zusammenhang mit dem Fokus auf Ursprünge im Nahua-Glauben. Zu Amecameca liefert uns Chimalpahin dabei die meisten Informationen. Wie bei den anderen drei sub-*altepetl* Chalcos ging auch in Amecameca die Ranghöhe von dessen Bestandteilen zumeist auf den Zeitpunkt der Ansiedlung zurück, mit der Gruppe, die als erste in der Region ankam, hierarchisch an erster Stelle. Das sub-*altepetl* war zunächst in vier Bestandteile gegliedert, aus denen in der Folge aufgrund einer Teilung fünf wurden: wie oben erwähnt, waren dies Itztlacauhcan, Tlaitotlacan (aus Itztlacauhcan hervorgegangen), Tzaqualtitlan Tenanco, Tequanipan und Panohuayan.²⁷⁸ Bereits bei Alva Ixtlilxochitls Darstellung der Ankunft der Chichimeken hat sich gezeigt, wie dieses Ereignis rituell verfestigt wurde. Für Chimalpahin kommen Ritualen ebenfalls eine tragende Rolle in der frühen Geschichte seines Heimatsstaates zu, Tzacualtitlan Tenanco in Amecameca (davon abgeleitet die Volksgruppe „Tenanca“). Es gibt weitere Parallelen zur Darstellung des Acolhua-Chronisten. Bei beiden geht es um die Vermischung von chichimekischen und toltekischen Traditionen; bei beiden auch um das Hervorheben der eigenen Volksgruppe, jedoch auf sehr unterschiedliche Weise.

Seine Abstammung von den Tenanca hebt der Autor selbst hervor, in der ausnahmsweise spanischsprachigen Einleitung zur *Octava relación*. Diese sei

[c]ompuesta y ordenada por don Domingo de S[an] Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtluhanitzin, ... [na]tural en el dicho principal barrio y cabecera o se[ñoría] de

²⁷⁸ Schroeder, Chalco, 43–44.

Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac (que es de[cir] el lugar de las siete culebras) Amaquemecan, pro[vincia] de Chalco²⁷⁹

Diesem Heimatort kam der zweite Platz in der Ranghöhe vom sub-*altepetl* Amecameca zu, nach Tlailotlacan. Daher zieht sich eine Spannung durch Chimalpahins Werk zwischen seinem Mikro-Patriotismus gegenüber Tzacualtitlan Tenanco und dessen tatsächlicher politischer Stellung – ähnlich auch wie bei seiner Familie, die nicht dem Hochadel des Staates angehörte. Zwar erkennt er an, dass „la noble ciudad“ Tlailotlacan an erster Stelle stand, „a la cabeza, en el gobierno.“²⁸⁰ Dies bringt ihn aber nicht davon ab, die Bedeutung der Tenanca gegenüber den Totolimpaneca aus Tlailotlacan mithilfe zweier Argumente hervorzuheben. Zunächst hätten sich Letztere zwar zuerst im Ort Amecameca angesiedelt, doch seien die Tenanca als erste im Tal von Chalco angekommen, also in der Region. Dies erhöhte stark ihr Prestige, da sich eben die Ranghöhe der Völker zumeist nach ihrer Ankunftszeit richtete. Außerdem beschreibt Chimalpahin die Tenanca-Kultur als Verbindung von chichimekischen und toltekischen Einflüssen, im Gegensatz zu den rein chichimekischen Totolimpaneca. Damit nähert er seine Vorfahren an die ranghöchsten Gruppen Chalcos an, aus Acxotlan und Tolacochcalco, und lässt sie zugleich als Repräsentanten der „identidad mixta de la confederación chalca en su conjunto“²⁸¹ erscheinen. Die Migration der Tenanca nimmt einen weiteren wichtigen Platz in ihrer Darstellung ein.

Im *Memorial breve* vermerkt Chimalpahin, dass die Tenanca ursprünglich aus dem mythischen Chicomoztoc auswanderten; genauer aus Aztlan Chicomoztoc, von wo aus auch später die Mexica und die Totolimpaneca aufbrechen sollten. Bereits über deren chichimekischen Ursprung erfolgt also eine Annäherung der Tenanca an mächtigere Volksgruppen. Gleichzeitig wertet ihre zeitlich frühere Auswanderung sie im System der Staaten Chalcos auf.²⁸² Dabei fällt auf, dass der sonst so genaue Autor kein Datum parat hat, um die Auswanderung dokumentarisch zu legitimieren. Ihm erschien es daher notwendig, die fehlende Dokumentation zu rechtfertigen: „Y de todo el tiempo que estuvieron allá ... no se sabe bien qué tanto fue, ni

²⁷⁹ „... [v]erfasst und zusammengestellt von don Domingo de S[an] Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlhuantzin, ... Anwohner in genannten wichtigen Viertel und *cabecera* oder Herrschaftssitz von Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac (was der Ort der sieben Schlangen bedeutet) Amaquemecan, Chalco Provinz ...“, Octava relación, 73.

²⁸⁰ Ebd., 75.

²⁸¹ „der gemischten Identität des Bundes von Chalco in seiner Gesamtheit“, Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 370; Octava relación, 75–77.

²⁸² Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 370.

cuántas cuentas anuales, porque mucho dilataron.²⁸³ Die Erläuterung leuchtet ein, da auch andere Volksgruppen für die Zeit vor der Auswanderung, die vor dem Beginn einer organisierten Staatlichkeit und Geschichtsschreibung lag, generell nur sehr wenig berichten.²⁸⁴ Alva Ixtlilxochitl setzt in der *Historia* gar direkt mit der Einwanderung der Chichimeken in das Tal von Mexiko ein.

Die langwierige Einwanderung der Tenanca nach Chalco wird bei Chimalpahin relativ kurz abgehandelt und lässt sich wie folgt zusammenfassen: zunächst ließ sich die Gruppe an zwei Orten im Tal von Mexiko nieder, zuerst in Teotenanco (nahe bei Toluca) und in der Folge ab 1229 in Cuitlatetelco. Darauf zogen sie an das Ufer des Chalco-Sees, wo sie wieder mehrmals den Ort wechselten; hervorzuheben ist die über dreißigjährige Ansiedlung bei Chalchiuh-tepec. Die Totolimpaneca erreichten die Region zwei Jahren nach ihnen. Erst 1267 brach eine Gruppe von Tenanca nach Amecameca auf, wo sie 1269 Tzacualtitlan Tenanco gründeten.²⁸⁵ Derart häufige Umsiedlungen vor der Niederlassung waren typisch für die verschiedenen Gruppen Chalcos und für Nahuatl-Gruppen generell, darunter auch die Mexica. Neben der Suche nach einem geeigneten Ort ging sie vor allem auf die komplexen Machtverhältnisse zwischen den Staaten zurück, mit häufigen Konflikten zwischen den chichimekischen Neuankömmlingen untereinander und mit totekischen und anderen bereits angesiedelten Gruppen.²⁸⁶ Chimalpahin erwähnt derartige Konflikte der Tenanca kaum und spielt deren Bedeutung herunter. Laut ihm blieben sie in einem Krieg mit Tollan siegreich; wahrscheinlicher ist doch, dass die Migration der Tenanca nach Chalco kurz darauf auf ebendiesen Krieg zurückzuführen ist. Diese Darstellung der eigenen Vorfahren als durchweg siegreich war typisch für den Mikropatriotismus, wie sich bei Alva Ixtlilxochitls Acolhua gezeigt hat.

Zwei Grundzüge lassen sich in diesen Migrationserzählungen ausmachen. Einerseits betont Chimalpahin die hohe gesellschaftliche Entwicklung der Tenanca, die bereits zu dieser Zeit an unterschiedlichen Orten rituell Grenzverläufe markierten und bei Chalchiuh-tepec einen Tempel errichteten. Dies waren zentrale Merkmale eines eigenständigen *altepetl* einer Volksgruppe.²⁸⁷ Andererseits wird mehrfach ihre Verbindung zu den Tolteken unterstrichen. So stellt der Historiker dar, wie die Eliten der Tolteken-Hauptstadt Tollan die Tenanca um ihr

²⁸³ „Und von der ganzen Zeit, die sie dort waren [...] ist nicht klar, wie lange es dauerte, oder wie viele Jahreszählungen, weil sie vieles abänderten.“ Relaciones I, 102.

²⁸⁴ Boone, Red and Black, 162–63.

²⁸⁵ Relaciones I, 94–113.

²⁸⁶ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 166–70.

²⁸⁷ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 372–75.

überaus reich geschmücktes Heiligtum für ihre Gottheit Nauhyoteuhctli beneideten und erfolglos versuchten, dieses während des erwähnten Konfliktes zu stehlen.²⁸⁸ Leicht hyperbolisch werden die Glaubenspraktiken von Chimalpahins Vorfahren mit den totekischen Praktiken verglichen, denen als kulturellem Erbe besonderes Prestige für die Nahua zukam. Daher liegt es nahe, dass Chimalpahin den rituellen Aspekten der *altepetl*-Gründung ein besonderes Augenmerk schenkt. Ihm ging es dabei besonders darum, herauszustellen, dass die Tenanca eigene und legitime Herrschaftsansprüche in Amecameca hatten, unabhängig von denen der Totolimpaneca, und diesen daher nicht komplett untergeordnet waren.²⁸⁹

Wie schon die Migration war auch die Gründung von Tzacualtitlan Tenanco ein langfristiger Prozess, der sich ab 1267 über zehn Jahre hinweg hinzog. Zunächst kam es zu einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den beiden Volksgruppen, den Tenanca und den Totolimpaneca. Keine Seite konnte die andere besiegen, daher teilten sie das Gebiet um den Berg Ameceme untereinander auf. Während Chimalpahin bislang eher das totekische Erbe seiner Vorfahren hervorhob, finden sich hier einzelne, rare Verweise auf ihre chichimekische Abstammung – beide Gruppen erkennen sich als „chichimecas iguales“ an, also als Gleichgestellte. Diese Anerkennung geht darauf zurück, dass sowohl Tenanca als auch Totolimpaneca während der Kämpfe sehr treffsicher mit Pfeil und Bogen umgingen. Das Bogenschießen war eine typisch chichimekische Praktik und erleichterte daher den Friedensschluss zwischen beiden Gruppen; zudem wird zumindest an dieser Stelle Tzacualtitlan Tenanco als *altepetl* mit starkem chichimekischen Einschlag dargestellt, im Gegensatz zu anderen *altepetl* Chalcos wie Atenco.²⁹⁰ Wie schon bei Alva Ixtlilxochitl zeigt sich also hier erneut die immense Bedeutung der doppelten Abstammung von Tolteken und von Chichimeken für das Selbstverständnis des *altepetl*. Dabei konnte die Gewichtung des jeweiligen Einflusses variieren: während bei Alva Ixtlilxochitls Acolhua ein stärkerer Fokus auf dem chichimekische Erbe liegt, unterstreicht Chimalpahin besonders das totekische Erbe der Tenanca.

²⁸⁸ Relaciones I, 155–57.

²⁸⁹ Schroeder führt die große Bedeutung der Gründung von Tzacualtitlan Tenanco bei Chimalpahin darauf zurück, dass er sie gegenüber der Gründung eines anderen von Tenanca gegründeten *altepetl* hervorheben wollte. Dieses lag im ranghöheren sub-*altepetl* Tenanco-Tepollan. Dem stellt Navarrete Linares gegenüber, dass der Autor dieses *altepetl* gar nicht beschreibt, wohl aus Mangel an Informationen. Vgl. Schroeder, Chalco, 55–57; Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 375.

²⁹⁰ Codex Chimalpahin I, 201; Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 375–77.

4.1 Berg und See:

Das Gründungswunder von Tzacualtitlan Tenanco

Nach dieser Aufteilung der Gebiete folgt in der *Quinta relación* die Darstellung eines Wunders, um das heilige Zentrum des Tenanca-*altepetl* zu etablieren und zu legitimieren. Zudem war dies erneut im Vergleich zu den Totolimpaneca notwendig, deren *altepetl*-Gründung laut Chimalpahin wenige Jahre zuvor ebenso ein Wunder vorausgegangen war. Er beschreibt, wie die Totolimpaneca 1262 einen weißen Adler gesehen hatten, der ein Ozelot schlug und fraß. Dabei habe es sich um eine Erscheinungsform der chichimekischen Gottheit Totolin gehandelt. Die Gottheit hatte damit den Ort sakralisiert, worauf Besitznahmerituale der Herrscher folgten.²⁹¹ Diese Beschreibung des Adlers erinnert stark an die wohl bekannteste Nahuagründungsgeschichte, die von Mexico Tenochtitlan, in der ein Adler je nach Version einige Vögel oder auch eine Schlange fraß.²⁹² Das Bildnis von Adler mit Schlange auf einem Kaktus wurde gar für die mexikanische Flagge übernommen. Diese Anlehnung an den *nagualismo* findet sich auch bei den Tenanca wieder. Deren Gründungserzählung ist umso bedeutender, da es sich dabei um eine von nur vier überlieferten solcher Erzählungen bei den Nahuas handelt: Hinzu kommen die genannten von den Mexica und den Totolimpaneca, wie auch die Geschichte von Mexico-Tlatelolco.²⁹³

In Chimalpahins Darstellung der Tenanca zog sich zunächst ihr Herrscher Cuahuitatzin auf den Gipfel des Berges Chalchiuhmomozco zurück. Dort führte er Buße-Rituale durch, „... tal como lo han ido diciendo los antiguos.“²⁹⁴ Ziel eines solchen Rituals war es, ein göttliches Eingreifen zu bewirken, hier an Nauhyoteuhctli gerichtet, die Schutzgottheit der Tenanca. Nach vier Jahren wurden die Bußen endlich durch eine übernatürliche Erscheinung belohnt: Zuerst bemerkte Cuahuitatzin jeden Morgen Nebel, die vom Wasser aufstiegen, und einen Regenbogen inmitten des Waldes. Eines Tages ging er hinunter zum Wasser hinter dem Berg (gemeint ist das Ufer des Sees Chalco), wo sich ein pyramidenförmiger Tempel (*tzacualli*) der Tolteken befand. Nahe beim dortigen gewundenen Gras (*malinalli*) fand der *tlatoani* eine Schlange namens *chiconcohuatl*, genau dort, wo der Nebel und der Regenbogen auftauchten. Diese war sehr rund und hatte sieben Markierungen auf dem Rücken.²⁹⁵

Daraufhin legte Cuahuitatzin die Schlange in das gewundene Gras und bekräftigte damit die Bedeutung des Wunders:

²⁹¹ Relaciones I, 149–51.

²⁹² Douglas, Palace, 80–81.

²⁹³ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 364–67.

²⁹⁴ „... so wie es die Vorfahren gesagt hatten.“ Relaciones I, 323.

²⁹⁵ Ebd., 327–31.

enseguida [Cuahuitzatzin] toma a la serpiente que vio que estaba enroscada y, al mirar en ella siete [marcas] en su lomo como trazadas, en seguida la fue a colocar entre el *malinalli*, razón por la cual a ese lugar dio el nombre de Tzacualtitlan Tenanco y por lo que dio el nombre de Chiconcohuatl fue a causa de la serpiente que allí guardaba ... Y de su dios que se llama Nauhyoteuhctli, al que siempre andaba cargando, luego [dijo] Cuahuitzatzin el *chichimecatl*, *tlailotlacteuhctli*: 'Ya estará ahí, ya se erguirá ahí mi dios Nauhyoteuhctli'²⁹⁶

Mit diesem Satz bezeugt der Herrscher, dass durch das Wunder ein heiliger Ort entstanden ist, an dem sich die Schutzgottheit seines Volkes niederlassen kann und die als spirituelles Zentrum seines *altepetl* dient.²⁹⁷ Bevor dieser Gottheit ein Altar errichtet werden konnte, musste Cuahuitzatzin jedoch weitere Rituale auf dem Berg durchführen, bis zum Jahr 1279.²⁹⁸ Die Namensgebung des *altepetl* geht zum einen auf die Schlange zurück, die Chimalpahin als *chiconcohuatl* oder „Schlange sieben“ bezeichnet und deren Namen er als dritten Ortsnamen hinzufügt. Zum anderen wird der erste Teil des *altepetl*-Namens, *Tzacualtitlan Tenanco*, von der totekischen Pyramide *tzacualli* abgeleitet. Damit untermauert der Autor erneut die Verbindung der Tenanca zu den Tolteken, wie sich schon bei ihrer Auswanderung nach Tollan gezeigt hatte.²⁹⁹ In diesem Abschnitt wird also ihr doppeltes, chichimekisch-toltekisches Erbe unterstrichen, ähnlich wie es Alva Ixtlilxochitl den Acolhuha zuschreibt.

Zudem fällt in obiger Passage auf, dass der *tlatoani* Cuahuitzatzin mit gleich zwei Herrschertiteln (*teuhctocaitl*) bezeichnet wird, *chichimecatl* und *tlailotlacteuhctli*. Diese Kombination von Titeln ist einzigartig in Chimalpahins Werk.³⁰⁰ Laut Schroeder benennt er die Herrscher von Tzacualtitlan Tenanco üblicherweise mit zwei Titeln, die auf jeweils zwei Unterteilungen des *tlayacatl* zurückgehen: *tlailotlacteuhctli* (von *Tecpan Tlailotlacan*) und *atlauhctltheuhctli* (von *Tzompahuacan*). In diesem Fall wird also der typische Titel mit dem Titel *chichimecatl* kombiniert, der, wie sich oben gezeigt hat, einer der zwei prestigeträchtigsten Titel für die Chalca und zu dieser Zeit bereits nicht mehr mit einer bestimmten ethnischen

²⁹⁶ „... Daraufhin nahm [Cuahuitzatzin] die Schlange, die er sah und die geringelt war, und auf der er sieben Markierungen bemerkte, wie auf ihrem Rücken gezeichnet; danach legte er sie zwischen den *malinalli* ab, und aus diesem Grund gab er dem Ort den Namen Tzacualtitlan Tenanco, dazu gab er ihm den Namen Chiconcohuatl wegen der Schlange, die er dort hielt ... Und von seiner Gottheit, die Nauhyoteuhctli hieß, die er immer mit sich trug [gemeint ist wohl das Bündel, das die Gottheit symbolisierte], von ihr sagte Cuahuitzatzin der *chichimecatl*, *tlailotlacteuhctli*: „Schon bald wird er hier sein, schon bald wird sich mein Gott Nauhyoteuhctli hierhin stellen...“, Relaciones I, 329.

²⁹⁷ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 379.

²⁹⁸ Relaciones I, 331–33.

²⁹⁹ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 378.

³⁰⁰ Für eine Auflistung aller Herrschertitel Chalcos, vgl. Schroeder, Chalco, 170–71.

Gruppe verbunden war.³⁰¹ Daraus folgt, dass Chimalpahin an dieser Stelle den Gründer und ersten Herrscher seines *altepetl* durch die Titelwahl besonders hervorhob – der Titel *chichimeca teuhctli* findet sich bei ihm sonst vor allem für die Herrscher von Itztlacocauhcan, dem ranghöchsten *tlayacatl* von Amecameca. Cuahuitzatzins besondere Stellung wäre auch mit seinem *tlahtocayotl* verbunden gewesen, und damit zugleich verbunden, wenn auch nicht identisch mit Tzacualtitlan Tenanco.

Diese vielschichtige Passage greift auf zahlreiche Elemente des Nahua-Glaubens zurück, für deren Entschlüsselung erneut Navarrete Linares' Analyse besonders hilfreich ist. Zunächst erinnert gerade das Auftauchen der Schlange an die anderen uns bekannten Gründungswunder, bei denen wie erwähnt Tiere als Verkörperungen der Gottheiten zentral sind. Besonders ähnelt dies einer Version der Gründung Tenochtitlans, auf einer berühmten Darstellung des Codex Mendoza bildlich festgehalten, in der ebenfalls eine Schlange auftaucht. Im Mendoza erscheint das Mexica-*altepetl* und dessen Geschichte in Form eines Kosmogramms und letztlich als Triebkraft von Erschaffung. Dort wird die Anwesenheit der Mexica-Gottheit Huitzilopochtli durch die Darstellung eines Adlers beschworen, der eine Schlange fängt und auf einem Kaktus sitzt, der aus einem Felsen herauswächst. Diese Darstellung liegt im Zentrum des vierteiligen Stadtplans – sie stellt zum einen das Toponym von Tenochtitlan dar (der Stein und der Kaktus), wodurch die Stadt benannt und metaphorisch erschaffen wird. Zum anderen zeigt das Bild auch den Befehl der Gottheit an ihr Volk, die Wanderung fortzuführen und erst dann ihre Stadt zu gründen, wenn sie eben dieses Ereignis sahen.³⁰²

Die im Fall der Tenanca damit besonders bedeutsame Schlange erscheint bei Chimalpahin aufgrund ihrer Form und der sieben Markierungen als magisches Wesen. Laut Navarrete Linares setzen darüber hinaus Nebel, Regenbogen und Schlange den Ort mit dem femininen und unterirdischen Pol des Kosmos in Verbindung, und dadurch mit den Gottheiten des Wassers und des Regens.³⁰³ Das gewundene Gras oder *malinalli* wurde besonders zum Bau von Häusern und von Besen verwendet.³⁰⁴ Hier symbolisiert es die Öffnung einer *axis mundi*, also einen Kommunikationspunkt zwischen kosmischen Ebenen, und eine wichtige Eigenschaft des Heiligtums eines *altepetl*.

³⁰¹ Schroeder, Chalco, 170–73. Der Titel *tlailotlacteuhctli* wurde sowohl in *Tecpan* Tlailotlacan als auch in Tenanco Tepopolla geführt, da beide Staaten ihn nach einer Aufteilung des *altepetl* beibehielten. Der *chichimecatl*-Titel wurde ebenso von Herrschern in anderen Staaten geführt, darunter in Tezcoco. Daher lässt sich nicht feststellen, ob Chimalpahin diesen hier aus einer Chalca-Tradition entlehnt, oder aus einer allgemeineren Tradition der Nahua.

³⁰² Douglas, Palace, 80–81.

³⁰³ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 378–79.

³⁰⁴ Gran Diccionario Náhuatl, <https://gdn.iib.unam.mx/>, letzter Zugriff 31.06.2021.

Axis mundi hingen bei den Nahuatl oft mit Pflanzen zusammen, wie sich bereits bei dem von Alva Ixtlilxochitl beschriebenen kosmischen Baum gezeigt hat (siehe Kapitel V). Ebenso findet sich bei Alva Ixtlilxochitl die häufige Assoziierung von Nebeln mit Omen. Laut ihm waren der spanischen Eroberung besondere Nebel („Feuernebel“) und andere außergewöhnliche Wetterformationen vorausgegangen, wofür er wahrscheinlich auf ähnlichen Beschreibungen von Bernardino de Sahagún aufbaute.³⁰⁵

So greift hier Chimalpahin auf zahlreiche Elemente der Nahuatl-Kosmologie zurück, um der Gründung seines Heimatstaates zusätzliche Bedeutung zu verleihen, ohne dabei jedoch wie Alva Ixtlilxochitl christliche Elemente mit aufzunehmen. Zugleich fällt auf, dass in dieser Beschreibung – im Gegensatz zu den Erzählungen der Mexica und Totolimpaneca – kein Adler auftaucht. Bei letzteren stand der Adler für Himmel, Sonne und damit für den maskulinen Pol. Möglicherweise lässt dies auf eine symbolische Teilung zwischen den beiden Hälften von Amecameca schließen, wobei die Totolimpaneca mit dem maskulinen Pol und der Sonne gleichgesetzt wurden (Adler) und die Tenanca mit dem femininen Pol und der Erde (Schlange). Eine ähnliche Trennung ist zwischen Mexico Tenochtitlan und Mexico Tlatelolco bekannt, die zudem den einzigen Vergleichspunkt für Nahuatl-Gründungsmythen bilden.³⁰⁶

Mehrere Jahre nach diesem Wunder erfolgt schließlich die Gründung von Tzacualtitlan Tenanco. Erst 1279 wanderten weitere Gruppen der Tenanca vom Seeufer zum Berg Amecameca aus. Sie errichteten einen Tempel für Nauhyoteuhctli, ein wichtiges Merkmal für ein *altepetl*. Chimalpahin hebt hervor, dass der gesamte Ansiedlungsprozess 13 Jahre gedauert habe, eine weitere Erklärung für diesen langgezogenen Prozess.³⁰⁷ Schließlich kam der Nummer 13 in der mesoamerikanischen Kosmologie eine besondere Bedeutung zu – aufgrund der Viertelung des Kalender-Zyklus von 52 Jahren in jeweils 13 Jahre. Die Chronologie unterstreicht also den rituellen Charakter der Staatsgründung, zusammen mit den Buße-Ritualen des *tlatoani* und mit dem Wunder, dass der Gründung vorausging.³⁰⁸

Als letztes Element ist hervorzuheben, dass mindestens bis in das späte 13. Jahrhundert weitere Tenanca-Gruppen nach Amecameca nachzogen. Zudem ist davon auszugehen, dass einzelne Tenanca-Gruppen in Orten wie Atenco oder Cultahuac am Seeufer Chalcos zurückblieben. Die Verteilung der Tenanca auf verschiedene Territorien Chalcos trug dazu bei, Verbindungen zwischen den verschiedenen *altepetl* dieser komplexen Region zu verstärken. Chimalpahin berichtet in der *Quinta relación* vor allem, wie die Tenanca-Volksgruppe der Atlauhteca

³⁰⁵ Historia chichimeca, 167–68; Camilla Townsend, Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico, in American Historical Review, 108 (2003) 3, 15–18.

³⁰⁶ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 378–79.

³⁰⁷ Relaciones I, 331–33.

³⁰⁸ Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 380.

unter ihrem jungen Herrscher Itzcuahtzin 1290 ein eigenes *tlayacatl* gründete, Atlauhtan.³⁰⁹ Seine Darstellung ist zum einen erhellend für seine Sicht der Hierarchie zwischen den beiden *tlayacatl*. Zum anderen nutzt er hier bereits auf interessante Weise europäische politische Kategorien, um das Verhältnis zwischen den beiden Gruppen und ihren *tlatoque* zu umschreiben:

los dos eran *tlatoque* aquí en Tzacualtitlan Tenanco porque están encargados del *tlahtocayotl*; sin embargo, allí donde estaba el lugar grande, Tlalotlacan, era la sede de Cuahuitatzin, *tlailotlacteuhtli*, por lo cual se dice que la persona de Cuahuitatzin era rey, y los otros *tlatoque* que salieron de él, los *tlailotlaca teteuhctin*, los *tlailotlaca tlatoque*. Y Atlauhtan, que tan sólo lo seguía como lugar grande, era la sede de Itzcuahtzin *atlahuhtecatlteuhctli*, por lo que se dice que la persona de Itzcuahtzin sólo era como duque, y también los otros *tlatoque* que salieron de él, los *atlahuhteca teteuhctin*, los *atlahuhteca tlatoque*.³¹⁰

Der Verfasser nutzt hier zwei zentrale politische Rollen Europas, König (*rey*) und Herzog (*duque*), um das hierarchische Gefälle zwischen dem höhergestellten Tzacualtitlan Tenanco und den „Neuankömmlingen“ von Atlauhtan zu verdeutlichen. Auf den ersten Blick könnte dies dazu dienen, einem spanischen Publikum die einheimische politische Situation näherzubringen. Ebenso geht der Mexica-Chronist Hernán Tezozomoc vor (dessen *Crónica Mexicayotl* Chimalpahin kopierte), wenn er Nahuatl-Begriffe sowie Orte und Gegenstände der Nahua ausführlich erläuterte.³¹¹ Dagegen spricht zum einen, dass Chimalpahin auf Nahuatl schrieb und nicht wie Tezozomoc auf Spanisch. Zum anderen gehörte der Autor der folgenden Generation an – und im frühen 17. Jahrhundert hatten solch zentrale Begriffe wie *rey* bereits Eingang in das Vokabular der Nahua gefunden.³¹² Wie erwähnt, richtete sich Chimalpahin eindeutig an ein gebildetes indigenes Publikum (siehe Kapitel IV). Vielmehr zeigt sich hier, dass er bereits für die vorkoloniale Zeit besonders relevante europäische Konzepte als Analo-

³⁰⁹ Relaciones I, 335–37; Navarrete Linares, Pueblos indígenas, 381.

³¹⁰ „Die beiden waren *tlatoque* hier in Tzacualtitlan Tenanco, weil sie für das *tlahtocayotl* zuständig sind; dort jedoch, wo der große Ort war, Tlalotlacan, war der Sitz von Cuahuitatzin, *tlailotlacteuhtli*, deshalb sagt man, dass allein Cuahuitatzin *rey* war, und die anderen *tlatoque*, die von ihm abstammten, die *tlailotlaca teteuhctin*, die *tlailotlaca tlatoque*. Und Atlauhtan, das auf dieses [gemeint ist Tzacualtitlan Tenanco] nur als großer Ort folgte, war der Sitz von Itzcuahtzin *atlahuhtecatlteuhctli*, also heißt es, dass die Person Itzcuahtzin nur wie ein *duque* war, und auch die anderen *tlatoque*, die von ihm abstammten, die *atlahuhteca teteuhctin*, die *atlahuhteca tlatoque*.“ Relaciones I, 335–37.

³¹¹ Richter, Geschichte, 197, 216.

³¹² Lockhart, Nahuas, 300–10.

gien nutzte, um so seine Darstellungen auf Nahuatl zu erweitern. Deren systematische Anwendung und Kombination von Begriffen aus beiden Kulturkreisen, besonders für die Kolonialzeit, gilt es im nächsten Unterkapitel und vor allem in Kapitel VII zu erläutern.

Daran lässt sich schließlich die Kohärenz von Domingo de Chimalpahins Argumenten festmachen. Ihm gelingt hier der „Hochseilakt“, seine Vorfahren im Gefüge der Chalca-Volksgruppen hervorzuheben, ohne dabei deren Unterordnung unter die Totolimpaneca innerhalb von Amecameca zu negieren. Dafür hebt er wie so viele andere Nahua-Autoren auch die duale Identität seines Volkes hervor. Die Tenanca hatten demnach eine stolze urbane Kultur, laut Chimalpahin sogar weiter ausgebildet als die anderer, totekischer Gruppen. Zugleich betont er ihren kriegerischen, chichimekischen Ursprung, passenderweise im Kontext ihrer Ansiedlung in der wilden Gegend von Amecameca.³¹³ Die gemeinsame ethnische Identität von Chalco war untrennbar mit dessen Territorium und Umwelt verbunden – angefangen mit dem Namen Chalco und dessen Bezug zur fruchtbaren Seenlandschaft der Region. Die Gründungsrituale bauten ebenso auf einer Heiligen Landschaft und deren Naturmerkmalen auf.³¹⁴ Dies hat sich am Beispiel des Berges Chalchiuhmomozco in Amecameca gezeigt, verbunden mit dem Vulkan Popocatepetl, und mit der totekischen Tradition beim Gründungswunder der Tenanca. Das *altepetl* ist seit der Gründung nicht ohne die es umgebende Natur zu denken, wodurch das Politische wiederum eng mit dem Kosmologischen verknüpft ist.

Zwei wichtige Tendenzen sind hier bereits angeklungen: die starken dynastischen Verbindungen zwischen den einzelnen sub-*altepetl* und *tlayacatl* in Chalco, wobei sich allein die Tenanca auf mehrere Staaten und Orte verteilten, sowie Verweise auf und Vergleiche mit europäischer Geschichte, die sich eben nicht nur auf die Bibel-Darstellungen von Chimalpahins erster *relación* beschränken. Beide Tendenzen werden im Folgenden anhand einzelner Darstellungen Chimalpahins zu weiblichen Herrschern und Matrilinealität ausgearbeitet. Diese erweitern das Bild seiner politischen Vorstellungen um die wichtige Dimension der Rolle von (zumeist adligen) Frauen in der Nahua-Gesellschaft.

5 Matrilinealität in Chalco

Zwar gilt Chimalpahins Aufmerksamkeit überwiegend männlichen Herrschern, Adligen und anderen Würdenträgern, typisch für die Nahuatl-Annalen und für seine Zeit. Doch tauchen bei ihm immer wieder auch Frauen auf, sowohl adlige als auch nicht-adlige, die er generell äußerst positiv zeichnet. Chimalpahins komplexes Gender-Bild ist besonders von Susan

³¹³ Navarrete Linares, *Pueblos indígenas*, 381–82.

³¹⁴ Ebd., 408.

Schroeder behandelt worden, dessen Analyse *en détail* über den Rahmen des Kapitels hinausreichen würde.³¹⁵ Daher folgen zunächst allgemeinere Bemerkungen zu Frauen und Genderrollen in seinem Werk und darauf einzelne Beispiele von Herrscherinnen in Chalco, mit Blick auf das Thema dieses Kapitels.

Beim Chalca-Gelehrten lassen sich eindeutig Vorstellungen der matrilinealen Herrschaftsweitergabe ausmachen. Wie sich gezeigt hat, bestanden laut Susan Kellogg in vorkolonialer Zeit „parallele und komplementäre Geschlechterverhältnisse“, wobei Frauen Eigentumsrechte hatten und zentrale Positionen einnehmen konnten, aufbauend auf der genealogischen Gleichwertigkeit von Männern und Frauen. Auch gab es geschlechtsspezifische Aufgaben, die Männer und Frauen gemeinsam erfüllen konnten (siehe Kapitel II). Im politischen Gefüge der Nahua hatten die *tlatoque* mehrere Frauen, wobei die Herrschaft jeweils an die Söhne der höchstgestellten Frau überging. Die höchsten religiösen und politischen Ämter waren zwar größtenteils Männern vorbehalten, doch sind Einzelfälle von Herrscherinnen bekannt, wie noch auszuführen ist.³¹⁶

In Chalco selbst ging die Herrschaft generell auf männliche Nachkommen über, sodass Frauen nur dann herrschen konnten, wenn kein Sohn überlebte. Dabei waren in vorkolonialer Zeit nahezu alle Adelsfamilien Chalcos durch dynastische Heiraten miteinander verwandt. Dadurch bestand eine gewisse Kompromissbereitschaft zwischen den Herrscher-Familien der vier sub-*altepetl* Chalcos, um eine soziopolitische und kulturelle Einheit aufrechtzuerhalten.³¹⁷ Zwar waren auch die meisten anderen *altepetl* nicht mehr allein matrilineal – die Herrschaft wurde oft an Söhne weitergegeben, und teils an jüngere Brüder und Neffen des Herrschers. Doch war auch für die Mexica und andere Gruppen weiterhin von Bedeutung, aus welchem Staat die höchstgeborene Frau eines Herrschers stammte, deren Kinder eines Tages die Macht übernehmen würden. Die damit einhergehenden taktischen Heiraten führten zu einem Netzwerk von Geschlechterpolitiken, das auf unerschütterlichen Traditionen fußte und dadurch Allianzen und Bündnisse zwischen den Staaten festigte. So verwundert es nicht, dass dieses höchstkomplexe Zusammenspiel von Abstammung, Gender und Herrschaft einen zentralen Fokus in Chimalpahins Werk bildete. Durch seine konsequente Betonung von Rang, Status, Amt und Titel reichte er diese Traditionen an die Nachwelt weiter.³¹⁸ Camilla Townsend

³¹⁵ S. besonders Susan Schroeder, *Chimalpahin and Why Women Matter in History*. In: Ramos/Yannakakis (Hg.), *Indigenous Intellectuals*, 107–131.

³¹⁶ Schroeder, *Introduction*, 12–13; Kellogg, *Marina, Malinche*, 81–85; s. a. Susan Kellogg, *Aztec Inheritance in Sixteenth-Century Mexico City: Colonial Patterns, Prehispanic Influences*. In: *Ethnohistory*, 33 (1986) 3, 313.

³¹⁷ Jalpa Flores, *Chalco*, 272; Hodge, *City-States*, 44–45.

³¹⁸ Townsend, *Annals*, 171–72; Schroeder, *Why Women Matter*, 122.

bringt seine Haltung folgendermaßen auf den Punkt: „The land also matters, but the people matter more.“³¹⁹

Hinzu kam die Polygamie, die besonders den *tlatoque* und wohl auch dem unteren Adel vorbehalten war, während der Großteil der Gesellschaft monogam lebte. Polygamie und häufige strategische Mischehen führten dazu, dass die Eliten Zentralmexikos generell eng miteinander verwandt waren. Wie Ross Hassig gezeigt hat, weiteten die Mexica dieses System mit ihrem zunehmenden Einfluss aus – zum einen wurden Töchter des Herrschers, aber auch von dessen Brüdern und sogar von Halbbrüdern für Heiraten in tributpflichtige und verbündete Staaten entsandt; zum anderen wurde damit bewusst auf mehrere Generationen hinaus auf einen wachsenden Einfluss von Söhnen dieser adligen Frauen hin geplant.³²⁰ Interessanterweise benennt Hassig Chalco in diesem Kontext als Ausnahme. Wie sich hier gezeigt hat, setzten die Mexica nach ihrer Eroberung von Chalco dort zunächst eine eigene Mexica-Elite ein, anstelle der sonst so typischen dynastischen Verbindungen, was die Staaten Chalcos gegen ihre neuen Herren aufbrachte. Diese Sonderstellung ist eine Erklärung dafür, dass die Chalca sich besonders früh auf Seiten der Spanier stellten.³²¹

Chimalpahins Beschäftigung mit Genealogie und Geschlechterrollen beschränkt sich nicht auf die vorhispanische Zeit. Doris Namala hat in ihrer linguistischen Analyse für die Kolonialzeit festgestellt, dass sich beim Chalca-Autor hinter vertrauten europäischen Begriffen ein deutlich anderes Verständnis von Frauen und Gender verbirgt. Mithilfe seiner Ausdrucksweise und Wortwahl trennt Chimalpahin klar männliche und weibliche Personen, wodurch er die komplementären Geschlechterrollen der Nahuatl weiterträgt. Interessanterweise übernimmt er diese begriffliche Trennung auch für Männer und Frauen anderer ethnischer Gruppen. Besonders werden spanische Lehnwörter wie *español* und *señor* an die Bedürfnisse der Nahuatl angepasst – zum frühen 17. Jahrhundert wurden auf Nahuatl zunehmend spanische Männer als „*español*“ und spanische Frauen als „*señoras*“ bezeichnet.³²²

Das logische spanische Gegenstück zu *español*, *español*, findet bei ihm dagegen kaum Verwendung. Hier zeigt sich beim Autor also anhand seiner Begriffe die stärkere Unterscheidung nach Geschlechterrollen im Vergleich zu Spaniern, womit er vorkoloniale Verständnisse aufgreift, was von deren anhaltender Bedeutung zeugt. Diese Verwendung ging mit der relativ strikten Unterscheidung nach Geschlechtern anhand von Namen bei den kolonialen Nahuatl einher. Diese stimmten generell mit vorkolonialen Namenskonventionen überein, wobei

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Ross Hassig, *Polygamy and the Rise and Demise of the Aztec Empire*, Albuquerque, NM 2016, 62, 101–103; Villella, *Indigenous Elites*, 33.

³²¹ Hassig, *Polygamy*, 100–103

³²² Namala, *Chimalpahin*, 102–108. Während auf Spanisch *señora* einen gesellschaftlichen Rang vermittelt, wird das Wort auf Nahuatl allgemein für spanische Frauen verwendet, vgl. Namala, ebd.

Männer eine größere Auswahl an zweiten Namen zukam. Zudem waren Namen auf Nahuatl, religiöse Namen und vor allem spanische Nachnamen und Patronyme bei Frauen viel seltener als bei Männern.³²³ Ganz ähnlich wie die spanischen Lehnwörter bei Chimalpahin zeugen auch diese Unterschiede bei der Namensgebung von einer klaren indigenen Unterscheidung männlicher und weiblicher Rollen.

5.1 Adlige Frauen und Herrscherinnen aus Chalco-Amecameca

Neben Chimalpahins generellem Augenmerk auf Frauen hat sich bei ihm bereits die große Bedeutung von Frauen als Gründerinnen neuer Familien und Staaten gezeigt. So hebt er in seiner Version der christlichen Schöpfungsgeschichte mehrfach die Rolle von Eva als erster Mutter aller Menschen hervor (siehe Kapitel IV). Die Söhne Noahs und ihre Frauen werden ebenfalls detailliert aufgelistet, als Ahnherren der Menschheit und speziell der Spanier.³²⁴ Dies scheint für den Autor mit dem Nahuatl-Verständnis von Gründungspaaren übereinzustimmen. Bereits im mythischen Chicomoztoc gab es demnach einflussreiche Paare, von denen Volksgruppen abstammten, und die von dort auswandernden Gruppen wurden oftmals von Frauen begleitet. Besonders auffällig wird der matrilineale Einfluss schließlich bei den wichtigen Gründern eines *altepetl*, die ihr Prestige generell von ihren adligen Müttern bezogen. Dies fällt speziell bei den Mexica auf, die als „Spätankömmlinge“ in das Tal von Mexiko einwanderten. Daher begannen sie ihre Herrschaftslinien in zwei Fällen mit Männern aus unteren Schichten und hochrangigen Frauen, die aus zu der Zeit höhergestellten Staaten kamen. Der zweite Fall kam nach der Ansiedlung der Mexica in Tenochtitlan – die dortige Herrschaft begann mit dem *tlatoni* Acamapichtli II (1367–’87), der Atotoztli heiratete, eine hohe Adlige aus Colhuacan, dem damals wohl prestigeträchtigsten Staat in Zentralmexiko. Letztlich sollte auch Moctezuma II von diesem Paar abstammen, deren Herrschaftslinie 198 Jahre überdauern würde. Auch Nezahualcoyotl, der mütterlicherseits mit den Mexica-Herrschern verwandt war, hatte die gleiche Abstammung. Damit konnten die Herrscher der im frühen 16. Jahrhundert mächtigsten Nahuatl-Gruppen im Tal von Mexiko, der Mexica und Acolhua, ihre Herkunft auf eine Frau zurückführen: Atotoztli.³²⁵

³²³ Horn, Naming Patterns, 122.

³²⁴ Schroeder, Why Women Matter, 110–12. Tubal war ein Sohn von Jafet, einem der drei Söhne Noahs. Auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel wurde Tubal als biblischer Ahnherr ausgelegt, und er wird auch von Chimalpahin erwähnt.

³²⁵ Ebd.

Chimalpahins Erwähnung einzelner Chalca-Herrscherinnen ist also im Zusammenhang mit seinem generell positiv besetzten Frauenbild zu sehen, sowie speziell mit der Rolle von Frauen als Gründerinnen bei den Nahuas, insbesondere in Chalco. Tatsächlich gibt es nur wenige andere Berichte von Herrscherinnen der vorkolonialen Zeit bei den Nahuas. Daraus lässt sich schließen, dass adlige Frauen in Chalco außergewöhnlich großen Einfluss haben konnten, was wiederum zumindest in Teilen Chimalpahins besonderes Augenmerk auf Frauen erklären würde. Er erkennt die Herrschaft einzelner *cihuatlahtoque* oder „Frauen-Herrscher“ an – das Nahuatl-Wort für „Frau“ oder „weiblich“, *cihuatl*, wurde vielen Berufs- oder Ämterbezeichnungen vorangestellt, um das weibliche Pendant zu benennen.³²⁶

Die dynastischen Verbindungen zwischen den vier sub-*altepetl* Chalcos durch Mischehen haben sich bereits gezeigt. Dies gilt auch innerhalb der sub-*altepetl*: allein in Amecameca konnten durch eine Heirat im frühen 14. Jahrhundert die Herrscherfamilien von drei *tlayacatl* dynastisch vereinigt werden.³²⁷ Dass Herrscherinnen für die Geschichte Amecamecas zentral waren, zeigt sich in der Folge an Chimalpahins Ur-,Ur-,Ur-, Ur-,Ur-,Urgroßmutter Xiuhtotztzin. Sie herrschte von 1340–’48 als *tlailotlacteuctli* von Tzaqualtitlan Tenanco. Dies war möglich, da ihr Vater keinen männlichen Erben hatte; nach ihrem Tod folgte ihr Sohn als Herrscher. Nach Xiuhtotztzins Heirat herrschte ihr Mann zusammen mit ihr als *tlatoani*, wird aber vom Autor kaum erwähnt. Chimalpahin war stolz auf Xiuhtotztzins Herrschaft, die vom Einfluss adliger Frauen zeugte, wie auch von der sehr frühen Macht seiner Familie in seiner Heimatstadt.³²⁸ Daher hält er in der *Octava relación* mit Nachdruck Xiuhtotztzins Einfluss auf die späteren Generationen fest:

Asimismo, todos los principales que de ella nacieron, no obstante descender [de los señores] de Tzaqualtitlan Tenanco por línea femenina, fueron nobles y [algunos de ellos] llegaron a gobernar la ciudad (*altépetl*); y siendo ésa su condición, nadie [sin embargo] se atrevió a rechazar la nobleza transmitida por línea femenina con que nacieron esos principales, no por eso perdieron su dignidad, [...] y [algunos] llegaron a gobernar sobre los tzacualtitlantencas³²⁹

³²⁶ Namala, Chimalpahin, 89–99. Als ein weiteres Beispiel lässt sich bei Chimalpahin *cihuapilli* für adlige einheimische Frauen in vorkolonialer und kolonialer Zeit hervorheben, s. ebd., 94.

³²⁷ Tziuhtecatl, Herrscher von Tzompanhuacan Tequanipan, heiratete Cilcuetzin Matlaltzin, die Tochter des Herrschers von Tzaqualtitlan Tenanco, s. Schroeder, *Why Women Matter*, 116; dies., *Chalco*, 178–79.

³²⁸ *Relaciones II*, 251, 363–65; Schroeder, *Why Women Matter*, 120–21.

³²⁹ „Ebenso waren alle, die von ihr abstammten, Adlige, obwohl sie weibliche Nachkommen [der Herren] von Tzaqualtitlan Tenanco waren, und [einige von ihnen] sollten die Stadt (*altepetl*) regieren;

Schließlich sollten alle folgenden Herrscher von Tzaqualtitlan Tenanco ihre Abstammung und zugleich das *tlahotcayotl* auf diese *cihuatlahtoani* zurückführen.³³⁰

In einem anderen Teil von Amecameca, Tlailotlacan Teohuacan, wurde im frühen 15. Jahrhundert ein sehr junger Knabe als Herrscher eingesetzt, da sein Vater ins Exil gehen musste. Seine Mutter Tlacocihuatzin (Herrschaft 1411–'19) ging, um einen Herrschertitel zu erhalten, nach Tenochtitlan und herrschte als Regentin, bis ihr Sohn für die Übernahme der Herrschaft alt genug war.³³¹ Chimalpahin lässt es sich nicht nehmen, mit ganz ähnlichen Worten wie schon bei seiner Vorfahrin Xiuhottoztzin die dynastische Bedeutung von Tlacocihuatzin zu unterstreichen:

Y por haber gobernado en Tlailotlacan Teohuacan la dicha señora Tlacocihuatzin, pudo transmitir la nobleza y el señorío [*tlahotcayotl*] a todos los principales que de ella descendieron, aunque fueron descendientes [de los señores] de Tlailotlacan Teohuacan por línea femenina, pues ellos fueron allá nobles y [algunos] llegaron a gobernar la ciudad.³³²

In diesen beiden Sonderfällen stand den Herrscherinnen ein Titel und die gesamte Macht ihrer männlichen Pendanten zu, und beide erhielten die Erbfolge ihrer Herrscherfamilien aufrecht. Der Chalca-Gelehrte sagt ausdrücklich, dass beiden als gefürchteten Herrscherinnen sämtliche juristischen Vollmachten zukamen, darunter auch die grundlegende Vormacht, über Leben oder Tod ihrer Untertanen zu entscheiden.³³³

Auch in anderen Nahuatl-Staaten gab es vereinzelt Herrscherinnen, und der Gelehrte nennt drei weitere Beispiele außerhalb Chalcos. Die Tochter des Mexica-Herrschers Itzcoatl verließ Tenochtitlan, um einen Ehemann zu finden. Sie fand ihren Mann, der nicht dem Adel angehörte, in Atotonilco, wo beide zusammen als *tlatoque* herrschten (ähnlich wie bei Xiuhottoztzin und ihrem Mann) und eine Herrscherfamilie gründeten. Hier zeigt sich erneut die Bedeutung adliger Frauen aus höhergestellten *altepetl*, allen voran aus Tenochtitlan, für die Entstehung neuer Herrschaftslinien. Als weitere Herrscherin erwähnt Chimalpahin recht knapp

und da dies ihr Stand war, wagte es [jedoch] niemand, den Adel abzulehnen, der über die weibliche Abstammung dieser *principales* übertragen wurde, dadurch verloren sie nicht ihre Würde [...] und [einige von ihnen] regierten über die tzacuallitlantenancas.“, Relaciones II, 363.

³³⁰ Schroeder, Chalco, 183.

³³¹ Relaciones II, 365–67.

³³² „Und weil die besagte Dame Tlacocihuatzin in Tlailotlacan Teohuacan regiert hatte, konnte sie den Adel und die Herrschaft [*tlahotcayotl*] an alle *principales*, die von ihr abstammten, weitergeben, obwohl sie Nachkommen [der Herrscher] von Tlailotlacan Teohuacan in weiblicher Linie waren, denn sie waren dort Adlige und [einige von ihnen] sollten die Stadt (*altepetl*) regieren.“ Ebd., 365.

³³³ Ebd.; Schroeder, Why Women Matter, 121.

Ilancueitl von Acolhuacan Cohuatlichan. Zuletzt berichtet er von Tlapalizquixotzin, die ihren Bruder als *cihuatlatoani* von Ecatepec ablöste. Sie heiratete den mächtigen Herrscher Moteuczoma II und gab in der Folge ihren Thron auf, um diese wichtige Allianz mit Tenochtitlan zu schließen. Ihre Tochter Doña Francisca de Moteuczoma heiratete den ersten Gouverneur des kolonialzeitlichen Mexico Tenochtitlan, Don Diego de Alvarado Huanitzin; deren Sohn war wiederum der uns bereits bekannte Chronist Hernán Tezozomoc.³³⁴

Dabei ist anzumerken, dass das Interesse des Autors für Herrscherinnen selten explizit ist – sie werden sporadisch und auf ähnliche Weise wie männliche Herrscher erwähnt, aber nicht ausführlicher als jene beschrieben. Generell gehen dabei seine Familieninteressen vor: wenn matrilineale Vererbung in seinem Heimatstaat Tzaqualtitlan Tenanco oder bei dessen Verbündeten auftritt, verteidigt er normalerweise die Praktik. In anderen Fällen wie den eben genannten neigt er eher dazu, nicht weiter darauf einzugehen.³³⁵ Doch zusammengenommen entsteht ein Bild der zentralen Stellung von Frauen im System dynastischer Heiraten sowie in Einzelfällen als Herrscherinnen, besonders häufig erwähnt für Chalco.

Tatsächlich ist die Beschreibung der beiden Herrscherinnen aus Amecameca Teil einer längeren Diskussion über die dynastische Erbfolge in Chimalpahins Heimatstaat in der achten *relación*. Diese Passage, die in die frühe Kolonialzeit hineinreicht und spanische Geschichte behandelt, wird zwar noch in Kapitel VIII ausführlicher besprochen; aufgrund ihres Zusammenhangs mit weiblicher Herrschaft lohnt es sich, trotz des kolonialzeitlichen Hintergrunds an dieser Stelle bereits in Grundzügen darauf einzugehen. In den 1540er Jahren erkannte ein nach Chalco gesandter Richter (*juez*) die traditionelle Übertragung der Herrschaft durch weibliche Adlige in Panohuayan (einem der fünf *tlayacatl* Amecamecas) nicht an. Der Richter übergab zunächst den offensichtlichen Kandidaten auf das Gouverneursamt, José de Santa María Tlamaocatlteuctli, dessen Herrschaftsrecht auf Panohuayan durch die weibliche Linie kam. Er akzeptierte José de Santa María Tlamaocatlteuctli erst, nachdem zwei andere Kandidaten die Herrschaft abgelehnt hatten, da sie jenen als würdiger empfanden.³³⁶

Der Historiker von Chalco kritisiert diese Entscheidung: Sein erklärtes Ziel in der obigen Passage ist es auch in diesem Zusammenhang, die matrilineare Nahua-Nachfolge zu rechtfertigen, indem er zeigt, dass die Tradition in der Region seit Jahrhunderten bestand. Für Chimalpahin war daher eindeutig, dass sich der Richter nicht genügend mit den Sitten Chalcos auskannte. Die Geschichten der Herrscherinnen seien diesem sicher erzählt worden, doch ignorierte er sie:

³³⁴ Octava relación, 177–83; Schroeder, *Why Women Matter*, 121.

³³⁵ Schroeder, *Chalco*, 177–78.

³³⁶ Octava relación, 167–83.

tendiéndola en cuenta [la relación] no habría puesto en duda ni rechazado [la legitimidad d]el nacimiento y [de] la genealogía, [sólo] por ser descendiente [de los señores] por línea femenina, del dicho don José de Santa María Tlamaocatlteuctli, lo habría puesto [sin más] como *tlahtohuani* en Panohuayan, porque [seguramente] algo supo y vio, le habrán indicado y mostrado cómo en aquellos dos *tlayacatl* [Tecuanipan Pochtlan y Panohuayan] ... se enseñorearon y gobernaron antiguamente aquellas dos *cihuatlatoque*.³³⁷

Hier vermischt sich Chimalpahins Unmut über die „Einmischung“ eines auswärtigen Richters in Angelegenheiten seines *altepetl* – eine Praktik, die in der Kolonialzeit vielerorts zunahm – mit einer allgemeineren Kritik an der fehlenden Würdigung weiblicher Herrschaftsrechte. Dieser Fall in seinem Heimatstaat lag dem Gelehrten eindeutig am Herzen, sodass er seine Ausführungen um eine Darstellung von mittelalterlichen Königinnen ergänzt, die laut ihm in Kastilien in ähnlicher Weise Macht ausübten wie die zwei *cihuatlatoque*. Dort konnten Königinnen in Einzelfällen regieren, was der Autor eingangs mit den ähnlichen, wenn auch eher seltenen Beispielen von weiblichen Nahuatl-Herrscherinnen gleichsetzt:

Ésta es la historia de cómo en España también las mujeres han ejercido el poder, pues las hijas de los reyes se han convertido en reinas [*cihuatlatoque*] cuando no ha habido un varón que pueda gobernar; así es como sucedió.³³⁸

Chimalpahins Fokus liegt insbesondere auf Isabella von Kastilien und ihrer Tochter Johanna, die er interessanterweise entweder als *cihuatlatoani* oder über ein Lehnwort als *cihuatlatoani reyna* bezeichnet.³³⁹ Deren jeweilige Machtergreifung führt er recht detailliert aus. Seine Darstellung kastilischer und spanischer Herrscher und Herrscherinnen reicht von Isabella und Ferdinand bis zum Tod Karls V., der seine Mutter Johanna als König abgelöst hatte.³⁴⁰ Die

³³⁷ „unter Berücksichtigung [der Verwandtschaft] hätte er [die Legitimität der] Geburt und [der] Genealogie des besagten Don José de Santa María Tlamaocatlteuctli nicht in Frage gestellt oder abgelehnt, [nur] weil er ein Nachkomme [der Herren] in weiblicher Linie war, er hätte ihn [einfach] als einen *tlahtohuani* in Panohuayan eingesetzt, weil er [sicherlich] etwas wusste und sah, denn sie hatten ihm gezeigt und erklärt, wie in diesen beiden *tlayacatl* [Tecuanipan Pochtlan und Panohuayan] [...] diese beiden *cihuatlatoque* eingesetzt wurden und regiert hatten“, Relaciones II, 367.

³³⁸ „Dies ist die Geschichte davon, wie in Spanien auch Frauen Macht ausgeübt haben, denn die Töchter von Königen wurden zu Königinnen [*cihuatlatoque*], wenn es keinen Mann zum Herrschen gab; so geschah es.“ Ebd., 371.

³³⁹ Ebd., 376.

³⁴⁰ Ebd., 371–81.

genauen Informationen dazu wird der Gelehrte den bereits genannten Werken von Renaissance-Autoren entnommen haben.³⁴¹ Chimalpahin hebt hervor, dass der Ehemann einer jeweils gekrönten Prinzessin ebenfalls als König Spaniens herrschen solle. Wenn eine Prinzessin aus einer weiter entfernten Provinz (*provincia lejana*) heirate, würden beide in Spanien herrschen, und ihre Nachkommen könnten herrschen, damit die Königsfamilie weiter Bestand habe.³⁴²

Konkret erscheint dieser Hinweis als Erläuterung für die Heirat von Johanna mit Philipp dem Schönen und die Herrschaftsübernahme Karls V. – für Chimalpahins anvisiertes Nahua-Publikum wäre die Heirat der kastilischen Prinzessin mit dem Erzherzog aus Österreich sicher eine Erklärung wert gewesen. Darüber hinaus waren auch die Nahua daran gewöhnt, dass strategische Ehen zwischen Herrscherfamilien teils weit voneinander entfernter Staaten geschlossen wurden. Dabei fügen sich diese dynastischen Verbindungen Kastiliens fließend in den größeren Abschnitt der *relación* ein, der von vergleichbaren, wenngleich nicht identischen Heiratspraktiken zeugt – sowohl in Amecameca als auch in Kastilien konnten Frauen herrschen und wurden als „*cihuatlatoque*“ üblicherweise voll anerkannt.³⁴³

Für Susan Schroeder unterstreicht Chimalpahins Argument hier erneut die große Bedeutung des weiblichen Adels für die Nahua und zeigt, dass Frauen in Chimalpahins Sicht einen wichtigen Platz in der Gesellschaft einnahmen.³⁴⁴ Auf einer anderen Ebene wirkt die gesamte Passage in der *Octava relación* zur iberischen Geschichte wie eine Gegenüberstellung der Königshäuser von Amecameca und Kastilien: Abstammung und Heiratspolitik beider Regionen sind für ihn vergleichbar, und letztlich auch ihre Geschichtsschreibung. Kastilien wird hier in die Geschichte Mesoamerikas und speziell Chalcos integriert, nicht umgekehrt, wie in den Werken spanischer Autoren. Die Passage macht darüber hinaus deutlich, wie ausführlich sich der Historiker auf die spanische Geschichte stützte, um indigene Bräuche in seiner eigenen Zeit zu verteidigen, was in folgenden Kapiteln auszuführen ist.

³⁴¹ In der ersten *relación* nennt Chimalpahin die italienischen Renaissance-Schriftsteller Celio Rhodigino, Baptista Egnazio und Marcoantonio „Sabellico“, darunter mindestens eine Universalgeschichte, Relaciones I, 33–37.

³⁴² Chimalpahin spricht in der Passage für die Herrschaftszeit von Isabella und ihrer Vorfahren eher vom *reino de Castilla* und daraufhin vom *reino de España*, er unterscheidet also recht klar zwischen beiden Herrschertiteln, s. Relaciones II, 369.

³⁴³ Relaciones II, 371.

³⁴⁴ Schroeder, *Why Women Matter*, 120–125.

6 Zwischenfazit

Domingo de Chimalpahin hat uns ein einzigartiges Zeugnis der Nahua-Kultur und der politischen Entwicklung Chalcos hinterlassen. Nach seinen Worten ging es ihm dabei um das Überleben der Kultur seiner direkten Vorfahren, die von Vergessen und Zerstörung der Quellen bedroht war. Seine minutiöse Darstellung Chalcos, von dessen Organisation und Geschlechterrollen hängt also auch mit dieser Dringlichkeit seiner persönlichen Mission zusammen, ein möglichst komplettes Bild an die Nachwelt und speziell an die zukünftigen Generationen aus Chalco-Amecameca weiterzugeben. Sie ging zudem auf seine weit gefächerten Interessen zurück, die sich über das gesamte Tal von Mexiko und andere Weltteile erstreckten. So nutzte der Autor seine polyphone Geschichtsschreibung, um für die vorkoloniale Zeit besonders ausführlich die Chalca und die Mexica zu beschreiben; doch je nach Relevanz wird eine außergewöhnlich große Zahl anderer Gruppen wie die Tlaxkalteken, Acolhua oder auch die Cholulteken miteinbezogen. Im Sinne von José Rabasas Konzept schreibt Chimalpahin aus einem *elsewhere* heraus: anders als bei seinen Vorfahren oder seinen spanischen Zeitgenossen basiert sein Werk klar auf einer indigenen Weltsicht, die starke europäische Einflüsse integriert. Als Vergleichspunkte zu Nahua-Konzepten kommen bei ihm Isabella von Kastilien, die Bibel und *reyes* und *duques* hinzu. Diese Gegenstücke werden ganz natürlich in seine Weltsicht integriert. Dabei verliert man als lesende Person nie aus den Augen, dass der Hauptfokus in den *Relaciones* auf Chalco-Amecameca liegt, dessen Geschichte und Kosmologie der Autor vermittelt.

Zunächst hat sich das äußerst komplexe politische System in Chalco gezeigt. Die verschiedenen Segmente im übergeordneten *altepetl* reichen von der sub-*altepetl*- zur *tlayacatl*- bis hin zur untersten *calpulli*-Ebene. Dabei stimmen die soziopolitischen Rollen – *tlatoni*, *ta-cuilo* und *pilli* – generell mit diesen Einheiten überein. Die genaueste uns bekannte Darstellung dieses Systems der Nahua findet sich bei Chimalpahin.³⁴⁵ Darüber, inwiefern andere *altepetl* dem zellulären System folgend ähnlich kleinteilig entwickelt waren, lässt sich heute nur spekulieren, da für sie eben keine vergleichbar ausführlichen Quellen vorliegen. Zumindest wird in der Forschung eine Entwicklung der Staaten allgemein hin zu komplexen *altepetl* festgehalten, innerhalb des in Entwicklung begriffenen Systems der Nahua-Staaten.³⁴⁶ In jedem Fall hebt Chimalpahin Chalco durch seine starke Identifizierung auf der unteren *tlayacatl*-Ebene hervor (speziell mit Tzacualtitlan Tenanco), die von anderen Autoren nicht bekannt ist.³⁴⁷

³⁴⁵ Schroeder, Chalco, xv.

³⁴⁶ Lockhart, Nahuas, 20–21; Navarrete Linares, 516–20.

³⁴⁷ Schroeder, Chalco, 135, 205–210.

Zugleich erscheint Amecameca als Ort mit einer außergewöhnlich starken Tradition weiblicher Herrschaft, mit mindestens zwei namhaften vorkolonialen Herrscherinnen. Generell ist Chimalpahin selbst im Vergleich zu anderen Nahua-Autoren wie Alva Ixtlilxochitl sehr positiv gegenüber indigenen Frauen eingestellt. Sowohl die wichtige Rolle der matrilinealen Erbfolge als auch die komplementären Geschlechterrollen unterstreicht er anhand unterschiedlichster Beispiele. Hervorzuheben sind die Herrscherinnen oder *ciutlahtoque* und die begriffliche Unterscheidung zwischen Männern und Frauen bei Spaniern und Nahua.

Die Matrilinealität ist für ihn derart wichtig, dass er ihrer Bedeutung eine lange Passage der achten *relación* widmet. Es geht ihm darum, anhand eines Falls im kolonialzeitlichen Amecameca die hohe historische Bedeutung von Herrscherinnen herauszuarbeiten: Bemerkenswerterweise reichen seine Beispiele hierfür vom vorkolonialen Chalco bis zum mittelalterlichen Kastilien. Auch für Alva Ixtlilxochitl waren Herrschaftsrechte von Nahua-Frauen äußerst wichtig. Doch auch hier verteidigt er diese deutlich anders als sein Zeitgenosse aus Chalco – er konzentriert sich auf Rechtsdokumente zu kolonialzeitlichen Vorrechten von Kazikinnen (siehe Kapitel VII). Bei beiden zeigt sich eine Verteidigung der traditionellen politischen Einflussnahme von Frauen, die mit der Kolonialisierung abrupt endete.

Auch bei der Darstellung seiner eigenen Volksgruppe, den Tenanca, hebt Chimalpahin die Bedeutung von adligen Mischehen mit anderen Gruppen hervor. Letztlich betont er die Sonderstellung von Tzacualtitlan Tenanco auf unterschiedliche Weise: zunächst bei der Wanderung der Tenanca über ihr gemischtes totekisch-chichimekisches Erbe. Darauf liefert uns der Autor eine für die Nahua seltene Gründungserzählung. Dabei hat sich gezeigt, dass die Gründung von Tzacualtitlan Tenanco bei ihm Glaubensvorstellungen der Nahua widerspiegelt, darunter den Begriff vom *altepetl* als kosmischem Zentrum. Diese Erzählung liefert einen weiteren interessanten Kontrastpunkt zu Alva Ixtlilxochitl.

Besonders lässt sich dabei erneut die Verbindung zu einem Heiligen Berg festhalten, als eine Basis des *altepetl*. Schon der Begriff *altepetl* setzt sich aus den Nahuatl-Wörtern für Wasser und Berg zusammen, was in der Gründungserzählung von Tzacualtitlan Tenanco mit dem Bezug auf Seeufer und Berg reflektiert wird. Zugleich finden sich bei Chimalpahins Gründungswunder zahlreiche Anklänge zu ähnlichen Berichten anderer Volksgruppen, unter anderem von der Gründung Mexiko Tenochtitlans. Zwar ist von Alva Ixtlilxochitl keine Erzählungen eines Gründungswunders erhalten. Doch hat sich im letzten Kapitel gezeigt, dass bei ihm die Ansiedlung der Chichimeken von Grenzritualen begleitet war, bei denen Berge ebenfalls eine zentrale Stellung einnahmen. Bei beiden Gelehrten ist die auf dem *altepetl* basierende politische Ordnung nicht ohne die Natur zu verstehen, wobei Berge oftmals ein kosmologisches Zentrum symbolisierten. Diese Verbindungen macht Chimalpahin konkret, so durch das Gründungswunder, das die Schutzgottheit anzieht. Bei Alva Ixtlilxochitl finden sich weder

Verweise auf solch ein Wunder noch auf eine Gottheit, was seinen Ideen eines Proto-Montheismus der Acolhua allzu sehr widersprochen hätte. Die gesamte Darstellung der Ansiedlung der Tenanca folgt Historiographie-Konventionen der Nahuatl, wie der Vergleich mit anderen Gründungswundern gezeigt hat. Erneut ist Chimalpahin stärker als Alva Ixtlilxochitl in Nahuatl-Traditionen eingebunden, wobei sich auch in seiner fünften *relación* Verweise auf europäische politische Konzepte wie *rey* und *duque* finden.

Der Vergleich zwischen Darstellungen beider Gelehrter zeugt erneut von ihrer unterschiedlichen Gewichtung des doppelten europäischen und Nahuatl-Erbes, abhängig von ihren Intentionen und dem anvisierten Publikum. Dabei steht jedoch bei beiden die Weitergabe der Geschichte und Kultur ihres eigenen Staats im Vordergrund. Die bislang untersuchten konfliktreichen Verbindungen zwischen vorkolonialer Vergangenheit und deren kolonialer Umformungen gilt es im Folgenden anhand der Zeit der Autoren selbst nachzuverfolgen

Teil III

Politische Vorstellungen im frühen Neuspanien

VII Fernando de Alva Ixtlilxochitl und das *cacicazgo* von San Juan Teotihuacan

Im Kapitel V hat sich gezeigt, wie Fernando de Alva Ixtlilxochitl auf der Geschichte seiner Acolhua-Vorfahren aufbaute, um dadurch das *cacicazgo* von San Juan Teotihuacan als seinen Familienbesitz zu verteidigen. Dafür ließ er das Territorium der Acolhua weitaus größer erscheinen und hob ihr doppeltes totekisches und Chichimeken-Erbe hervor. Der Historiker erweiterte diese Argumentationsmuster in seiner Darstellung der Eroberungszeit und der frühen Kolonialzeit, die es nun zu untersuchen gilt. Dabei liegt der Fokus im ersten Abschnitt besonders auf Ixtlilxochitl II, danach vermehrt auf San Juan Teotihuacan, wofür Schriften von Alva Ixtlilxochitls Vorfahren einbezogen werden. Der Aufbau erfolgt hier nicht chronologisch, sondern vielmehr thematisch: von der heroisierenden Darstellung des Ixtlilxochitl II (VII.1) über Vergleiche mit europäischer Geschichte (VII.2) bis hin zur Kritik des Autors am Kolonialregime (VII.3). Dies dient zum einen dem vergleichenden Blick auf Alva Ixtlilxochitls Beschreibung der vorkolonialen Acolhua. Zum anderen finden sich gerade die Punkte VII.2 und VII.3 auch bei Chimalpahin wieder – ihre Gegenüberstellung bei beiden erlaubt daher eine umfassende Analyse europäischer Einflüsse und Kritiken an ebendiesen in der Nahuatl-Geschichtsschreibung.¹

1 Ixtlilxochitl II als beispielhafter Herrscher

1.1 Militärische und religiöse Unterstützung der Spanier

Während Nezahualcoyotl als Protagonist der *Historia chichimeca* zentral für die prähispanische Zeit ist, wird sein Enkel und Sohn Nezahualpillis, Ixtlilxochitl II, im Lauf der Eroberungskriege zum wichtigsten Acolhua-Herrscher. Dieses Bild Alva Ixtlilxochitls von Ixtlilxochitl II

¹ Für eine frühere Auseinandersetzung des Autors mit Themen dieses Kapitels, s. Richard Herzog, Acolhua Past and Novohispanic Merit: Self and Community in Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Struggles for a Cacicazgo. In: Nikolaus Böttcher/Stefan Rinke/Nino Vallen (Hg.), *Distributive Struggle and the Self in the Early Modern Iberian World*, Stuttgart 2019, 81–110.

ergibt sich aus dem letzten Teil der *Historia chichimeca* und vor allem aus seiner Hauptrolle im *Compendio histórico*,² findet sich aber auch in Gerichtsdokumenten wieder. Zum einen stellt der Historiker eine dynastische Kontinuität von Xolotl über Nezahualcoyotl zu Ixtlilxochitl II her. Zum anderen wurde Ixtlilxochitl II als erster Acolhua von den Spaniern zum Herrscher von sowohl Tezcoco als auch San Juan Teotihuacan erklärt, wodurch die Legitimität seiner direkten Nachfahren ganz zentral auf ihm ruhte. Mit welchen Argumenten stellte Alva Ixtlilxochitl diese Rolle seines Vorfahren heraus? In weitgefassterer Perspektive: Welche Perspektiven auf die spanische Kolonialisierung gehen aus diesen Schriften hervor? Lassen sich daraus weitere Intentionen und politische Vorstellungen des Autors ableiten?

Aus Sicht von Alva Ixtlilxochitl ist im direkten Vorfeld der Ankunft der Spanier eine Entwicklung von zentraler Bedeutung: die Erbstreitigkeit innerhalb der Acolhua-Elite nach dem Tod des letzten vorkolonialen Herrschers Nezahualpilli. Da Alva Ixtlilxochitl unsere Hauptquelle zu diesen Ereignissen ist, folgt zunächst eine Zusammenfassung von dessen Version aus der *Historia*, die an die Diskussion der Acolhua-Herrscher aus Kapitel IV anschließt; danach liegt der für das Thema relevantere Hauptfokus auf Ixtlilxochitl II.

Aufgrund der Vielzahl von Söhnen des Nezahualpilli, die bei diesen Ereignissen eine Rolle spielen, werden die wichtigsten hier kurz vorgestellt. Neben Ixtlilxochitl II sind dies dessen Brüder Cacama, Herrscher von Tezcoco, der 1520 vor Cortés floh, sowie Coanacoch und Fernando Tecocoltzin, die jeweils nach Cacama und vor Ixtlilxochitl II über Tezcoco herrschten. Die Ereignisse in diesem Abschnitt reichen vor allem von der verlustreichen Flucht der Spanier aus Tenochtitlan 1520 (*Noche triste*) zur Belagerung der Stadt 1521 hin zu frühen weiteren Eroberungszügen des Hernán Cortés bis 1526. In der *Historia* führt der Acolhua-Historiker aus, wie sich während der Herrschaft von Nezahualpilli im frühen 16. Jahrhundert das Machtgefüge innerhalb der Dreibundes zugunsten der Mexica verschob: Demnach lockte der Mexica-Herrscher Moctezuma II eine große Truppe von Soldaten und Adligen der Acolhua nach Tlaxcala, unter dem Vorwand, wie üblich zusammen mit den Mexica einen Blumenkrieg gegen Tlaxcala zu führen. Auf Moctezumas Anweisungen hin wurden die Acolhua hinterhältig während eines Festmahls eingesperrt und von den Tlaxkalteken massakriert.³

Kurz darauf ernannte sich der Mexica-Herrscher zum alleinigen Herrscher über den Dreibund und übernahm Tribute von Regionen, die traditionell den Acolhua unterstanden, welche ihm nunmehr wenig entgegenzusetzen hatten. Aus Trauer über diese tragischen Entwicklungen zog sich Nezahualpilli zurück und starb kurz darauf – wie Alva Ixtlilxochitl impliziert, an gebrochenem Herzen. Der Acolhua-Herrscher hatte nicht wie für die Nahuatl üblich einen

² Alva Ixtlilxochitl, *Historia chichimeca*; ders., *Native Conquistador*. Im Folgenden werden in den Fußnoten beide Werke als jeweils „*Historia chichimeca*“ und „*Compendio*“ abgekürzt.

³ *Historia chichimeca*, 170–73.

Nachfolger ernannt, sodass es zu Streitigkeiten unter seinen vielen Nachfahren und zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen kam. Letztlich versuchte Moctezuma II erneut Einfluss zu nehmen, indem er seinen Neffen Cacama zum *tlatoani* von Tezcoco ernannte, was im Rahmen der Nahuatl-Heiratspolitik einen stärkeren Einfluss der Mexica bedeutet hätte. Dieser Tenochtitlan zugeneigten Fraktion widersetzte sich nunmehr Ixtlilxochitl II. Laut Alva Ixtlilxochitl endete der Konflikt mit einer Art Patt-Situation, wobei Ixtlilxochitl II die Herrschaft über die Hauptstadt Tezcoco und über weitere wichtige Provinzen zufiel und Cacama über die Gebiete und Städte herrschte, die nicht Ixtlilxochitl II unterstanden.⁴ Dies sei die konfliktreiche Ausgangslage der Acolhua um 1516 gewesen, also kurz vor Ankunft der Spanier 1519, wobei sich eine Fraktion auf Seiten der Mexica und eine unter Ixtlilxochitl II auf Seiten der Spanier schlagen sollte.

Wie ist nun Alva Ixtlilxochitls Version dieser gewichtigen Ereignisse zu bewerten? Zunächst fällt auf, dass vor allem die Mexica unter Moctezuma II und die Tlaxkalteken als sehr negativ und verräterisch dargestellt werden. Hier kommt zum einen gewiss ein historisch gewachsener animus der Acolhua gegen diese Gruppen zum Ausdruck – schließlich verkörperten auch in der Kolonialzeit gerade die Mexica und Tlaxkalteken überlegene Hauptkonkurrenten der Acolhua bei der Verteilung spanischer Privilegien. Inwiefern dabei Alva Ixtlilxochitls Darstellung des Massakers ein narratives Mittel ist, um beide Gruppen schlecht dastehen zu lassen, lässt sich aufgrund der einseitigen Quellenlage zu diesem Ereignis nicht sagen. Zum anderen wird jedoch in aktueller Forschung wie erwähnt diese Machtverteilung stark angezweifelt. Laut Jongsoo Lee stand bereits Nezahualcoyotl in einer subalternen Position unter den Herrschern der Mexica. Demnach waren Tezcoco und Tlacopan keine gleichberechtigten Partner von Tenochtitlan, was die gesamte historische Existenz des Dreibundes infrage stellt.⁵

Hinzu kommt, dass die Rebellion von Ixtlilxochitl II gegen Cacama in keiner anderen Quelle erwähnt wird, weder von anderen Quellen der Acolhua noch von Chronisten aus der Mexica-Tradition. Auch in anderen Werken des Historikers wie dem *Compendio* taucht sie nicht auf. Da eine solche Rebellion erhebliche Auswirkungen sowohl auf die Acolhua als auch auf deren Tributzahlungen an die Mexica gehabt hätte, ist davon auszugehen, dass sie entweder nur in sehr kleinem Rahmen oder überhaupt nicht stattfand.⁶ Alva Ixtlilxochitls Versuch, darüber seinen Vorfahren schon in vorkolonialer Zeit als einen Herrscher von Tezcoco darzustellen, passt zu ähnlichen Versuchen im *Compendio*, die im Folgenden untersucht werden.

⁴ Historia chichimeca, 173–77.

⁵ Lee, Triple Alliance, 85–86.

⁶ Jongsoo Lee, Colonial Writings and Indigenous Politics in New Spain: Alva Ixtlilxochitl's Chronicles and the Cacicazgo of Teotihuacan. In: Brokaw/Lee (Hg.), Alva Ixtlilxochitl, 123–152, hier 136; für eine frühere Acolhua-Perspektive, s. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Codex Chimalpahin, 182–239; für die Mexica hat Lee unter anderem Tezozomoc und Durán verglichen.

Aus diesem recht kurzen Teil der *Historia* ergeben sich bereits miteinander zusammenhängende Intentionen des Chronisten: gleichzeitig die Konkurrenten aus Tenochtitlan und Tlaxcala vor kolonialen Autoritäten zu verunglimpfen und die tatsächliche Macht seiner Vorfahren zu überhöhen. Mit Beginn der Konquista wird für ihn dafür Ixtlilxochitl II als angeblich wichtigster Verbündeter von Cortés zur zentralen Figur.

Ein Vergleich von Alva Ixtlilxochitls Darstellung seines Vorfahren Ixtlilxochitl II in der *Historia* und dem *Compendio* ist für seine Sicht der Eroberungszeit und frühen Kolonialzeit besonders aufschlussreich. Während Ixtlilxochitl II im früher verfassten *Compendio* als Protagonist der Eroberung erscheint, weitaus wichtiger als Hernán Cortés, hat der Autor dieses Bild in der später geschriebenen *Historia* angepasst. Ixtlilxochitl II ist hier nunmehr der wichtigste Verbündete der Spanier, jedoch folgt die Handlung viel stärker spanischen Quellen Alva Ixtlilxochitls wie Gómara: ganz klar ist hier Cortés der militärische Anführer, wie auch zentral für die frühe Christianisierung. Bezeichnenderweise beginnt dort die Darstellung der Eroberungszeit mit einem kurzen biografischen Abriss des Konquistadors, während die Version des *Compendio* mit einheimischen Herrschern der Mexica und Acolhua einsetzt.⁷

In Amber Brians Analyse deuten die Unterschiede zwischen beiden Schriften auf Loyalitätskonflikte des Historikers hin. Laut ihr war er einerseits besonders stolz auf die Taten seiner Vorfahren, von denen er schließlich profitieren konnte; andererseits war er als kolonialer Untertan Kirche und Krone loyal gegeben. Zugleich sieht Brian hier die unterschiedlichen diskursiven Erfordernisse beider Schriften: mit dem *Compendio* wollte Alva Ixtlilxochitl vor allem seine Gemeinde politisch und rechtlich unterstützen. Dagegen sei der Rahmen der *Historia* weiter gefasst, um die Taten der Acolhua in einer umfangreichen Erzählung festzuhalten und so mit den Werken europäischer Autoren seiner Zeit zu konkurrieren.⁸ Brians Hinweise auf die mit beiden Werken verknüpften je unterschiedlichen Intentionen ist wesentlich. Wie zu zeigen ist, lassen sich aus diesen aber weitere Ideen und Perspektiven von Alva Ixtlilxochitl herauslesen: darunter seine Bezugnahmen auf altweltliche Geschichte wie auch Kritik am spanischen Kolonialregime.

Die zentrale Rolle von Ixtlilxochitl II im *Compendio* zeigt sich auch daran, dass sich dort die ausführlichsten Darstellungen seiner Leistungen auf Seiten der Spanier finden: Ein ums andere Mal betont Alva Ixtlilxochitl die großen Mengen an Acolhua-Truppen, die sein Vorfahre bereitstellte; dessen besonders frühe Bekehrung und seinen Einsatz für das Christentum sowie, nach der Eroberung Tenochtitlans, dessen Hilfe beim Wiederaufbau der Stadt. Dieser

⁷ Zum Beginn der Konquista, s. *Historia*, 177–79, *Compendio*, 19–21.

⁸ Amber Brian, Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Narratives of the Conquest of Mexico: Colonial Subjectivity and the Circulation of Native Knowledge. In: Schroeder (Hg.), *The Conquest*, 124–43, hier 136–37.

zentralen Rolle von Ixtlilxochitl II stellt der Historiker anklagend gegenüber, dass die Spanier ihre Versprechen dem Acolhua-Herrscher gegenüber nicht einhielten. Im Vorfeld der Belagerung von Tenochtitlan unterstreicht Alva Ixtlilxochitl den Einfluss von Ixtlilxochitl II durchgängig: mehrfach betont er, dass sein Vorfahre viele Herrscher innerhalb und außerhalb Tezcocos dazu überredete, zu den Spaniern überzulaufen; er hebt die laut ihm 400.000 Acolhua-Arbeiter hervor, die für die Vorbereitung der Belagerung und für den Bau der dabei zentralen Kanus zuständig waren, sowie die Zehntausenden von Verstärkungstruppen, die Ixtlilxochitl II mehrmals zur Hilfe nach Tenochtitlan entsandte.⁹

Vor und während der Schlacht um Tenochtitlan folgen zahlreiche Beispiele von Ixtlilxochitls II militärischem Bravour. Teils sind sie klar überzogen und an europäische Heldenepen angelehnt, so wenn Ixtlilxochitl II gleich mehrmals Cortés das Leben rettet.¹⁰ Als Gesamteindruck ergibt sich hier die zentrale Bedeutung der Acolhua für den spanischen Sieg wie auch von Ixtlilxochitl II als eigentlichem Anführer der Belagerung. Während in der *Historia* zwar eindeutig Cortés der Hauptanführer ist, werden dort auch sehr ähnlich Ixtlilxochitls II Truppenerhebungen betont, und der Acolhua-Herrscher wird selbst als „persona más temida y respetada en todo aquel reino“¹¹ beschrieben.

Die angeblich besonders frühe Konversion und eifrige Ausübung des Christentums von Ixtlilxochitl II werden in beiden Werken ebenfalls unterschiedlich dargestellt, unter anderem wegen deren verschiedener zeitlicher Rahmen. In der *Historia* erfolgt eine Bekehrung mehrerer einheimischer Herrscher während des ersten Aufenthalts der Spanier in Tenochtitlan, im Zusammenhang mit der Macht-Übergabe von Moctezuma II an Cortés. Laut Alva Ixtlilxochitl stellt sich der Mexica-Herrscher mit einem Schwur unter Karl V., was das faktische Ende des Dreibundes bedeutet. Danach lassen sich manche der anwesenden *tlatoque* taufen, jedoch nicht Moctezuma II, der nicht vertraut genug mit dem Christentum gewesen sei. Ixtlilxochitl II war zusammen mit Cacama und anderen ihrer Brüder zugegen – ob er sich taufen ließ, wird jedoch nicht erwähnt. Ganz zentral ist, dass direkt vor diesen Taufen Cortés den Anwesenden verspricht, „que siempre serían bien tradados y tan señores de todo el imperio y de lo que era

⁹ Compendio, 36–38, 44.

¹⁰ An einer Stelle rettet Ixtlilxochitl II Cortés vor dem Ertrinken in einem der Kanäle von Tenochtitlan, Compendio, 49–50.

¹¹ „gefürchtetste und respektierteste Person in diesem ganzen Reich [der Acolhua]“, *Historia chichimeca*, 207.

suyo como antes ... diciéndoles, que pues eran vasallos del rey de España“.¹² Die vermeintliche Beibehaltung der traditionellen Besitzregelungen steht im Kontrast zur tatsächlichen Unterordnung und Bekehrung der indigenen Eliten. Diese Bekehrung findet sich auffälligerweise in Cortés' Bericht im Gegensatz zum Vasalleneid nicht wieder.¹³

Der Kontrast bei Alva Ixtlilxochitl in einem einzigen Satz zwischen den vormaligen „Fürsten des ganzen Reiches“, die nunmehr „Vasallen des spanischen Königs“ werden, fällt besonders ins Auge. Die Anwesenheit des Acolhua-Fürsten Ixtlilxochitl II unterstreicht dennoch seine Ansprüche auf die vorkolonialen Territorien. Dabei wird ganz im Sinne des auch von Cortés genutzten *translatio imperii*-Diskurses die Machtübergabe mit dem Christentum verknüpft. Die stereotype Darstellung der angeblich freiwilligen „Kapitulation“ Moctezumas geht in Teilen auf frühe spanische Quellen wie Cortés und Gómara zurück. Tatsächlich hatte Moctezuma II während dieser Ereignisse kaum Spielraum, da er sich zu dem Zeitpunkt bereits in spanischer Gefangenschaft befand.¹⁴ Zugleich ist der Mikropatriotismus des Historikers erneut ersichtlich: Der feige Mexica-Herrscher, der ohne Kampf seine Herrschaft aufgibt und ungetauft sterben wird, steht im klaren Kontrast zum kriegerischen und bekehrten Ixtlilxochitl II.

Während diese Ereignisse im *Compendio* fehlen, wird an späterer Stelle die Bekehrung von Ixtlilxochitl II viel ausführlicher herausgekehrt. Die ersten größeren Konversionskampagnen erfolgten demnach zur Mitte des Jahres 1524 in Tezcoco. Sie wurden vom päpstlichen Vikar Martin de Valencia zusammen mit seiner legendären Gruppe der zwölf Franziskaner durchgeführt, die womöglich gerade auf dem Weg nach Mexiko-Stadt waren.¹⁵ Wiederholt hebt dabei Alva Ixtlilxochitl die Rolle Tezcocos als Pionier-Ort für das neuspanische Christentum hervor: Am 12. Juni wurden Vespers gefeiert, am Tag darauf eine gesungene Messe. Dabei wird jeweils betont, dass diese seit Ankunft der Mönche in Neuspanien das erste Mal in Tezcoco gelesen wurden. Ixtlilxochitl II und seine Verwandten hörten die Messe und weinten

¹² „Dass sie immer gut behandelt werden würden, und dass ihnen die Herrschaft über das Reich und von allem, was ihnen gehörte wie zuvor, zukommen würde, und er begann den Befehl für die Konversion der Einheimischen zu geben, und sagte, dass sie nun Vasallen des Königs von Spanien seien“, ebd., 209.

¹³ Hernán Cortés, Die Eroberung Mexikos. Eigenhändige Berichte an Kaiser Karl V. 1520–1524; mit 28 zeitgenössischen Darstellungen und einer Karte. Bearb. und hg. von Hermann Homann (Alte abenteuerliche Reiseberichte), Tübingen ²1978, 71–88.

¹⁴ Pagden, Lords, 32; Brendecke, Chronist Amerikas, 242–43.

¹⁵ Die auch als „Zwölf Apostel von Mexiko“ bekannte Gruppe traf am 17. oder 18. Juni auf Cortés' Anfrage hin in Mexiko-Stadt ein. Ihr gehörten neben Valencia einflussreiche Priester wie Francisco de Soto und Toribio de Benavente Motolinia an (Pedro de Gante war bereits als einer der ersten Mönche seit 1523 in Mexiko).

vor Freude, da sie alles aufgrund der früheren Lehren von Pedro de Gante verstanden, wobei sich Ixtlilxochitl II in seiner Andacht besonders hervortat. Daher begannen die Franziskaner wiederum in Tezcoco als erstem Ort damit, die adligen Nahua zu taufen: Ixtlilxochitl II wurde von Martin de Valencia selbst getauft, mit Cortés als Taufpaten, und nach ihm seine gesamte Familie.¹⁶

Dass es sich hierbei um die ersten Messen und Taufen in Neu-Spanien handelte, ist höchst unwahrscheinlich. Zum einen war Pedro de Gante bereits seit August 1523 in Zentralmexiko und hat daher sicher frühere Messen gelesen. Zum anderen widerspricht es der späteren Version von Alva Ixtlilxochitl selbst aus der *Historia* mit den dargestellten Taufen durch Cortés von 1520. Wohl aus diesen Gründen bemüht der Historiker zumindest an einer Stelle die umständliche Formulierung: „Es war die erste Messe, die diese Ordensleute in Neuspanien feierten“; da die zwölf Franziskaner erst vor Kurzem in Spanien angekommen waren, ist dies wahrscheinlicher, wenn auch schwer nachzuweisen. Bekannt ist, dass sowohl Pedro de Gante als auch die Zwölf ihre christlichen Lehren in Tezcoco begannen, was um 1523 im nahezu zerstörten Tenochtitlan kaum möglich gewesen wäre. Bereits 1524 wurde einer der ersten franziskanischen Konvente in Tezcoco errichtet, wie auch Alva Ixtlilxochitl anmerkt.¹⁷

In jedem Fall entsteht im *Compendio* der Eindruck von Tezcoco als besonderer Stadt für das neuspanische Christentum und von Ixtlilxochitl II als angeblich erstem und besonders eifrigem Konvertiten aus der Nahua-Elite. Dieses Bild wird dadurch verstärkt, dass es an frühere Darstellungen aus der *Historia* anknüpft: Tezcoco, das bereits in prähispanischer Zeit als kulturelles Zentrum im Tal von Mexiko erscheint, wird nun zu einer Hochburg des Christentums erhoben. Zugleich wird Ixtlilxochitls II religiöse Bedeutung bereits durch Prophezeiungen angekündigt, worauf im nächsten Teil zurückzukommen sein wird. Tatsächlich sollten die Franziskaner unter Pedro de Gante ihre Bemühungen um die Bildung indigener Eliten schon kurz darauf nach Tenochtitlan und dann nach Tlatelolco verschieben. Bereits 1527 wurde Tlaxcala für dessen militärischen Verdienste mit dem ersten mexikanischen Bistum belohnt, Mexiko-Stadt wurde in der Folge zum ersten Erzbistum.¹⁸ Vor diesem Hintergrund hebt also Alva Ixtlilxochitl ein kurzes Zeitfenster hervor, währenddem Tezcoco besondere Bedeutung für die Franziskaner und die Bekehrungen zukam.

¹⁶ *Compendio*, 75–77.

¹⁷ *Compendio*, 79; *Directorio franciscano enciclopedia franciscana*— Pedro de Gante (1490–1572) por Francisco Morales, o. f. m., <http://www.franciscanos.org/enciclopedia/pgante.html>, letzter Zugriff 14.06.2021. Die frühesten Konvente der Franziskaner waren 1524 im Tal von Mexiko in Tezcoco und Churubusco, im Tal von Puebla in Tlaxcala und Huejotzinco, s. MacLachlan/Rodríguez, *Cosmic Race*, 123.

¹⁸ Gibson, *Aztecs*, 98–100; MacLachlan/Rodríguez, *Cosmic Race*, 128; <http://www.franciscanos.org/enciclopedia/pgante.html>.

Die Rolle seines Vorfahren bei der Verbreitung des Christentums spielt auch im letzten Teil des *Compendio* eine zentrale Rolle. Dabei hebt Alva Ixtlilxochitl einerseits erneut die militärische Unterstützung von Ixtlilxochitl II bei Cortés' Kampagne nach Honduras von 1524 hervor.¹⁹ Andererseits liegt ein Schwerpunkt auf dessen Hilfe beim Wiederaufbau des zu diesem Zeitpunkt komplett zerstörten Tenochtitlan wie auch bei der Christianisierung. Ixtlilxochitl II und nicht Cortés erscheint bei diesen Ereignissen wiederum als Hauptfigur. Zu dieser Zeit lebte der Acolhua-Herrscher in Tlatelolco, von wo aus er „das ganze Land regierte, insbesondere die Acolhua-Gebiete.“²⁰ Ixtlilxochitl II und die anderen *tlatoque* beschlossen, dass Tenochtitlan wiederaufgebaut werden sollte,

denn es war die Stadt, in der die Christen am meisten Widerstand geleistet hatten, und die Acolhua hatten sie mit viel Mühe und Blutvergießen gewonnen. Die wiederaufgebaute Stadt würde für alle Zeiten an den glorreichen Sieg erinnern, den sie gegen Mexico [die Mexica] errungen hatten.²¹

Die Stadt wurde prächtiger als zuvor wieder errichtet, mit über 140.000 besseren Häusern. Für das Jahr 1522 hält Alva Ixtlilxochitl fest, dass sein Vorfahre nunmehr den Wiederaufbau der Stadt beendet hatte.²² Ixtlilxochitl II tritt wieder klar als wichtigster Herrscher auf, der den Wiederaufbau der Hauptstadt zusammen mit anderen ungenannten *tlatoque* beschließt. Dieser Wiederaufbau von Tenochtitlan wird als Erinnerung an den vermeintlichen Sieg der Acolhua gegen die Mexica dargestellt, was den Eindruck der Eroberung als Konflikt allein zwischen Nahuatl-Gruppen verstärkt. Hinzu kommt, dass Cortés und andere Spanier in diesem Kontext kaum erwähnt werden. Alva Ixtlilxochitls Acolhua-zentrische Darstellung ist erneut historisch sehr zweifelhaft. In ihrer Analyse der ersten Jahre des Wiederaufbaus von Tenochtitlan hebt Barbara Mundy einerseits den Einfluss spanischer Konquistadoren wie Alonso García Bravo für die Errichtung des hispanischen Stadtzentrums um 1524 hervor.²³

Andererseits folgte die Wiederherstellung vier indigener Stadtviertel gemäß den vier präkolonialen sub-*altepetl* der Mexica-Hauptstadt. Diesen Vierteln wurden wiederum einheimische Gouverneure vorgestellt, zumeist aus dem Mexica-Adel. Zudem geht Mundy von einer ge-

¹⁹ *Compendio*, 75.

²⁰ *Compendio*, 65.

²¹ *Compendio*, 65. Zitate aus dem *Compendio* folgen der englischen Übersetzung von Brian/Benton/García Loaeza, und sind daher ausnahmsweise nicht zusätzlich auf Spanisch angegeben.

²² *Ebd.*, 65–66.

²³ Mundy, Tenochtitlan, 72–73.

samtstädtischen Bevölkerung von ca. 100.000 Einwohnern für die Zeit direkt nach der Eroberung aus,²⁴ was Alva Ixtlilxochitls Behauptung von über 140.000 neu gebauten Häusern übertrieben erscheinen lässt – wie auch generell die bei ihm sehr frühe Fertigstellung der Stadt um 1522, deren langwieriger Aufbau tatsächlich Jahrzehnte dauern sollte. Hinzu kommt, dass laut Stefan Rinke tatsächlich hunderttausende Einheimische ab dem Sommer 1522 zu den Bauarbeiten gezwungen wurden, die große Menschenverluste zur Folge hatten. Dabei stammten viele dieser Zwangsarbeiter aus Chalco, damals für seine Baumeister bekannt.²⁵ Weder die massiven Todeszahlen noch der Einfluss der Chalca finden bei Alva Ixtlilxochitl Erwähnung. Wie schon bei den früheren Ereignissen findet sich hier also erneut eine Überhöhung seines Vorfahren und der Rolle der Acolhua im Allgemeinen, unter Ausklammerung des Einflusses anderer Nahua-Gruppen.

Ixtlilxochitls II Rollen als Bauherr sowie als Verbreiter des Christentums werden zum Ende des *Compendio* zusammengebracht. Alva Ixtlilxochitl beschreibt, wie der Acolhua-Herrscher gegen Ende von Cortés' Honduras-Kampagne 1525 nach Mexiko-Stadt zurückkehrt und dort den Bau der franziskanischen Kirche von San José wie auch der Kathedrale vorantreibt. In einer recht überzogenen Passage beschreibt Ixtlilxochitl II, wie andere indigene Adlige bei diesen Bauarbeiten selbst Hand anlegten, da „[e]s als Anführer ihre Pflicht war, die Ersten zu sein, die Gottes Tempel bauten.“²⁶ Diese Sicht widerspricht auf den ersten Blick komplett Nahua-Vorstellungen von Herrschaft, wonach ein *tlatoani* niemals physische Arbeit ausführen sollte, da dies den Verlust seiner Herrschaft zufolge gehabt hätte. Der einheimische Historiker geht hier vielmehr europäischen Herrschafts-Verständnissen nach: zwar hätten spanische Könige ebenso wenig selbst eine Kirche gebaut, doch verstanden sie sich als erste Diener Gottes, die mit ihrer Frömmigkeit „als Vorbild für [ihre] Vasallen“ dienten.²⁷ Diese Formulierung benutzt Alva Ixtlilxochitl hier gleich zweimal, wobei er wie häufig auch in der *Historia* Vasallentums-Konzepte auf die Acolhua überträgt. Aus weiter gefasster Perspektive kann die Passage aber auch von Nahua-Herrschaftskonzepten zeugen. Wie in Kapitel II ausgeführt, war in prähispanischer Zeit das Errichten eines Tempels durch einen *tlatoani* eines der zentralen Gründungsmerkmale des *altepetl*. Generell war der Ursprung eines *altepetl* für die Nahua von höchster Bedeutung. Daher erscheint es hier besonders auffällig, dass weder

²⁴ Ebd., 77–83. Mundy greift für ihre Analyse des Wiederaufbaus auf Bildquellen der Mexica sowie auf Chronisten wie Tezozomoc und Chimalpahin zurück, aber auch auf spanische Quellen. In dieser breiteren Quellenbasis werden die Acolhua kaum erwähnt.

²⁵ Stefan Rinke, *Conquistadoren und Azteken. Cortés und die Eroberung Mexikos*, München 2019, 295–98.

²⁶ *Compendio*, 110.

²⁷ Ebd.

Mönche noch Konquistadoren noch Mexica den Bau der ersten Kirchen (hier „Tempel“ genannt) und der Kathedrale beginnen, sondern Ixtlilxochitl II. Damit wird die frühere Darstellung von Ixtlilxochitl II nicht nur als Erbauer der kolonialen Hauptstadt bekräftigt, sondern auch von ihm als eigentlichem *tlatoani* von Tenochtitlan.

Neben der Darstellung der Leistungen von Alva Ixtlilxochitls Vorfahren ist die fehlende Belohnung für diese durch die Spanier ein weiteres Hauptthema, das sich durch seine Werke zieht. Wie beschrieben hatte laut der *Historia* Cortés bereits bei den ersten Bekehrungen von Nahua-Herrschern diesen zugesichert, dass sie ihre Herrschaften beibehalten würden. Im *Compendio* wird dies für die Acolhua expliziter gemacht. Demnach baten Ixtlilxochitl II und andere Herrscher Cortés 1524, in ihrem Namen Karl V. zu schreiben und ihm ihre Dienste, Reiche und Vasallen zu unterstellen – die Formulierungen hier sind klar den *relaciones de méritos* entnommen. Laut Cortés war der Kaiser bereits informiert und besonders erfreut über ihre Taufen. Doch Alva Ixtlilxochitl zweifelt an, dass sich der Konquistador für Ixtlilxochitl II eingesetzt habe, da dieser nie eine Antwort erhielt und da seine Nachfahren in der Gegenwart in Armut leben würden.²⁸

An anderer Stelle hebt er hervor, dass er die Geschichte der einheimischen Herrscher schreiben will, „insbesondere [von] Don Fernando Ixtlilxochitl und seiner Brüder und Angehörigen, deren Heldentaten fast vergessen sind. Niemand erinnert sich an sie und die Hilfe, die sie den Spaniern geleistet haben“.²⁹ Auf den letzten Seiten des *Compendio* gibt der Historiker gar resigniert an, dass sein Vorfahre „arm und unbelohnt“ blieb.³⁰ Diese Wiederholungen zeugen sicherlich von einer tatsächlichen Trauer des Chronisten. Zugleich ist deren Kontrastierung mit den übersteigerten Hilfeleistungen des Ixtlilxochitl II auch klar im Zusammenhang mit der hispanischen Belohnungsökonomie und deren Formulierungen zu sehen, wie in Teil 1.3 auszuführen ist.

1.2 Im Vergleich mit spanischen Quellen

Nun folgt ein Vergleich Alva von Ixtlilxochitls Darstellung des Ixtlilxochitl II mit spanischen Quellen, um näher an die historische Person zu kommen und zugleich um die Interessen des Chronisten genauer zu beleuchten. Zunächst einmal ist der Kontrast beider Beschreibungen frappierend. So stellte sich laut Alva Ixtlilxochitl sein Vorfahre unmittelbar während der ersten Begegnung mit Cortés auf Seiten der Spanier, wohingegen laut anderen Berichten wie

²⁸ *Compendio*, 78.

²⁹ Ebd., 83.

³⁰ Ebd., 109.

auch aktuellen archäologischen Funden die Acolhua und ihre Anführer zunächst gegen die Spanier kämpften.³¹

Diese strategische Auslassung ist nicht ungewöhnlich: Sie findet sich besonders auffällig auch beim tlaxkaltekischen Chronisten Diego Muñoz Camargo, laut dem sich die Tlaxkalteken nach einer ersten friedlichen Begegnung direkt mit Cortés verbündeten.³² Dem widersprechen wiederum sowohl die früher verfassten Darstellungen der spanischen Augenzeugen Cortés und Díaz de Castillo, die ausführlich mehrere große kriegerische Auseinandersetzungen mit Tlaxcala beschreiben.³³ Für mächtige Gruppen wie die Acolhua und die Tlaxkalteken erscheint es weitaus sinnvoller, zunächst die militärische Stärke der spanischen Gegner herauszufordern als sich ohne weiteres mit diesen zu verbünden – eine dichterische Freiheit bei Alva Ixtlilxochitl wie auch Diego Muñoz Camargo.

Der Vergleich mit Tlaxcala ist auch in einem weitergefassten Sinne aussagekräftig. Während die Tlaxkalteken bereits bei Cortés und Díaz del Castillo als ihre wichtigsten Verbündeten erscheinen, ist Tezcoco in ihren Darstellungen von vergleichsweise geringerer Bedeutung. Tatsächlich erwähnt Cortés selbst Ixtlilxochitl II nicht als Hauptverbündeten, wie schon Alva Ixtlilxochitl kritisch anmerkt.³⁴ Cortés beschreibt dagegen in seinen Briefen an Karl V. einen Halbbruder von Ixtlilxochitl II, Fernando Tecocoltzin, als große Hilfe, nachdem er ihn 1520 als Herrscher von Tezcoco einsetzte. Aus den Berichten beider Konquistadoren geht ein klares Verständnis davon hervor, dass die Eroberung ohne die Teilung des Dreibundes durch die Acolhua und ohne die militärische Hilfe einer Fraktion der Acolhua weitaus verlustreicher verlaufen wäre.³⁵ Die Versionen der Spanier und Alva Ixtlilxochitls decken sich also darin, dass Spannungen innerhalb der Herrscherfamilie von Tezcoco bestanden, die Cortés höchstwahrscheinlich ausnutzen konnte.

Doch wie lassen sich ihre unterschiedlichen Gewichtungen der Brüder Ixtlilxochitl II und Fernando Tecocoltzin erklären? Zunächst ist zu sagen, dass beide Konquistadoren generell

³¹ Brian, *Narratives*, 132. Funde in der archäologischen Stätte Zultepec-Tecoaque in Tlaxcala vom Oktober 2015 weisen auf die Ermordung und Opferung von Hunderten von Spaniern durch die Acolhua hin. Das Massaker fand wahrscheinlich 1520 statt, als Cortés auf dem Weg nach Tenochtitlan war, um seinen dortigen Truppen während der Noche Triste beizustehen, s. Bymark Stevenson, *Mexican Site Yields New Details of Sacrifice of Spaniards*. In: *Phys.org* vom 10.09.2015, <https://phys.org/news/2015-10-mexican-site-yields-sacrifice-spaniards.html>, letzter Zugriff 01.06.2021.

³² Muñoz Camargo, *Descripción*, 195–208.

³³ Cortés, *Eroberung*, 50–58; Bernal del Díaz Castillo, *Geschichte der Eroberung von Mexiko*. Bearb. und hg. von Georg A. Narciss (Insel-Taschenbuch 1067), Frankfurt am Main⁷ 2009, 127–67.

³⁴ Brian, *Narratives*, 142, FN 11.

³⁵ Brian, Benton et al., *Introduction*, 2–3; Cortés, *Eroberung*, 76; Díaz, *Eroberung*, 145.

ihre absolut zentralen indigenen Verbündeten kaum erwähnen. Doch für die besonders auffällige Abwesenheit speziell von Ixtlilxochitl II findet Lee eine überzeugende Erklärung. Demnach wurde Fernando Tecocoltzin von Cortés nach der *Noche Triste* 1520 zum Herrscher von Tezcoco ernannt, nachdem der vorige Herrscher Cacama vor den Spaniern nach Tenochtitlan geflüchtet war. Ixtlilxochitl II war zu dieser Zeit nur einer von mehreren militärischen Befehlshabern und wurde erst 5 Jahre nach dem Tod Tecocoltzins 1521 durch Cortés zum Herrscher Tezcocos gemacht. Tatsächlich hatte der Spanier nach dem Fall von Tenochtitlan vor Ixtlilxochitl II zwei andere Adlige eingesetzt, die aus unterschiedlichen Gründen wieder abgesetzt wurden.³⁶

Diese Darstellung der Thronfolge Tezcocos findet sich nicht nur bei Spaniern, sondern auch ganz ähnlich in früheren Acolhua-Berichten, die in Chimalpahins Werk gefunden wurden.³⁷ Dieses Ernennen ihm gegenüber loyaler Nahuatl-Anführer war eine typische Strategie für Cortés. Demgegenüber erwähnt Alva Ixtlilxochitl zwar Fernando Tecocoltzins Ernennung durch Cortés im *Compendio* sehr knapp, seine Rolle wird jedoch gegenüber der seines Vorfahren Ixtlilxochitls II durchgängig minimiert.³⁸ So war sich Alva Ixtlilxochitl der Abweichung seines Berichts wohl bewusst, und der Punkt war ihm wichtig genug, dass er ihm direkt widersprach. Laut ihm nahm Ixtlilxochitl II in eigenem Auftrag an der Belagerung von Tenochtitlan teil, während

[s]ome historians, especially Spaniards, write that Ixtlilxochitl came with his fifty-thousand-man army by order of his brother Tecocoltzin, which is completely wrong. Tecocoltzin had died by this time, as I have already written³⁹

An dieser Stelle listet der Historiker ausführlich seine einheimischen Schriften, Bilder und Zeugen auf, um seine Autorität gegenüber spanischen Autoren zu betonen: „These sources are the ones I follow in my history because they are the truest, and the ones who wrote or

³⁶ Lee, *Colonial Writings*, 141. Nach Tecocoltzin wurde zuerst der Adlige Carlos Ahuachpitzactzin eingesetzt, der jedoch nicht genügend mit Cortés zusammenarbeiten wollte; darauf folgte der Nicht-Adlige Itzcuincuani, über den sich jedoch der Adel von Tezcoco sehr beschwerte. S. a. *Codex Chimalpahin II*, 195–200.

³⁷ *Codex Chimalpahin II*, 189, 193–95.

³⁸ *Compendio*, 27–31; Lee, *Colonial Writings*, 138; s. a. Benton, *Lords of Tezcoco*, 31–32. So erwähnt Alva Ixtlilxochitl hauptsächlich, dass Fernando Tecocoltzin ein illegitimer Sohn von Nezahualpilli war und als Geisel seines Bruders Cacama für Cortés eingesetzt wurde; dagegen befiehlt laut ihm Ixtlilxochitl II die Truppen noch während der kurzen Herrschaft seines Bruders Tecocoltzin, s. *Compendio*, ebd.

³⁹ *Compendio*, 44.

painted them were personally present.⁴⁰ Um die genaue Stellung seines Vorfahren herauszustreichen, scheute Alva Ixtlilxochitl nicht vor Kritik an spanischen Autoren zurück. In der *Historia* schließlich wird Tecocoltzin kaum erwähnt⁴¹ und Ixtlilxochitl II wie beschrieben schon vor Ankunft der Spanier als ein Herrscher Tezcocos dargestellt. Zugleich erscheint bei Alva Ixtlilxochitl die Allianz zwischen Spaniern und Acolhua als freiwillig, während sie selbst laut den Konquistadoren-Berichten vielmehr auf Druck von Cortés hin zustande kam.

Letztlich geht aus den spanischen Berichten hervor, dass sie die Acolhua erst nach der *Noche Triste* 1520 zu ihren Verbündeten zählten und nicht, wie Alva Ixtlilxochitl es darstellt, schon 1519. Zu diesem frühen Zeitpunkt listen Cortés und Díaz del Castillo allein Tlaxcala, Huexotzinco und Cempoala als wichtige Verbündete auf; Cortés sah den früheren Herrscher Tezcocos, Cacama, vielmehr als sehr gefährlichen Feind an und ließ ihn im Gefängnis in Tenochtitlan hinrichten.⁴² Für die spanischen Konquistadoren spielte es kaum eine Rolle, welche indigene Gruppe genau zu welchem Zeitpunkt auf ihre Seite überlief – dies hatte auf ihre Bitten an den spanischen Herrscher keinerlei Auswirkung. Im Gegensatz dazu war für die kolonialen Gesuche indigener Adliger ganz zentral, ob ihre Vorfahren zu den frühesten und wichtigsten Partnern der Spanier zählten. Dafür war Alva Ixtlilxochitl bereit, historische Tatsachen zu verdrehen, wie sich schon beim angeblich „friedlichen“ ersten Treffen der Spanier und Acolhua gezeigt hat. Auch ein Bericht von Chimalpahin sowie archäologische Untersuchungen geben bei den genannten Beispielen den spanischen Versionen recht.

Aus diesen ersten Vergleichen zwischen spanischen und Nahuatl-Berichten ergibt sich folgendes Bild: Alva Ixtlilxochitls Hauptziele bei seiner Darstellung der Eroberungszeit waren zum einen, die prähispanischen Acolhua als mächtiger darzustellen, als ihre tatsächliche subalterne Position unter den Mexica nahelegt; und zum anderen, die Acolhua als besonders frühe Verbündete der Konquistadoren zu positionieren, entgegen den Tatsachen. Dafür baute er auf seinem Vorfahren Ixtlilxochitl II auf, obwohl dieser mindestens bis zum Fall von Tenochtitlan nicht der Hauptbefehlshaber der Acolhua war. Wir haben es also mit einem so raffinierten wie komplexen historischen Konstrukt seitens des Chronisten zu tun.

Alva Ixtlilxochitls Konstruktionen müssen zumindest teils im Zusammenhang mit dem kolonialen Rechtssystem gesehen werden. Dabei war gerade die frühe Eroberungszeit von ausschlaggebender Bedeutung für die Forderungen der Nachkommen indigener Herrscher. Schließlich war der beste Weg, um den Kaziken-Status rechtlich zu beweisen, Dokumente

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Tecocoltzin wird lediglich erneut als eine Geisel von Cacama erwähnt, *Historia chichimeca*, 206–207.

⁴² Lee, *Colonial Writings*, 137–38. Lee merkt hier an, dass die Spanier direkt nach dem Rückzug aus Tenochtitlan laut Cortés in Otumba schwer angegriffen wurden. Dies wirft weitere Zweifel an Alva Ixtlilxochitls Version auf, laut der Ixtlilxochitl II bereits vorher große Mengen an Truppen in der Region um Otumba gesammelt haben soll.

vorzulegen, die genealogische Informationen sowie Belege königlicher Schenkungen und für die Krone geleisteter Dienste beinhalteten.⁴³ Diese Dokumente stellten jedoch die höchst selektive und einseitige Sicht des Bittstellers dar, der normalerweise die Loyalität seiner Vorfahren den Spaniern gegenüber überhöhte und die Beiträge von Rivalen seiner Vorfahren unberücksichtigt ließ⁴⁴ – wie sich hier unter anderem bei den Tlaxkalteken und den Mexica gezeigt hat. Diese gezielte Informationsauswahl war nicht auf Einheimische beschränkt; vielmehr war der Einsatz taktischer Elemente und das Zusammenfügen unterschiedlicher Quellen typischer Bestandteil der *relaciones de méritos*. Rolena Adorno hat narrative Strategien von einheimischen Autoren aus dem kolonialen Mexiko und Peru für die Eroberungszeit folgendermaßen zusammengefasst:

they claimed their forebears' incorporation as allies at the highest levels into the Spanish military campaigns of conquest, and they claimed their ancestors' swift conversion to Christianity and subsequent leadership in evangelizing the rest of the native population.⁴⁵

Genau diese Punkte der wichtigen militärischen Unterstützung, frühen Bekehrung und zentralen Rolle bei der Christianisierung hat dieses Kapitel bisher für Alva Ixtlilxochitl nachgezeichnet. Darüber hinaus haben sich verschiedene Ebenen narrativer Umformung gezeigt: eine Überhöhung der prähispanischen Macht der Acolhua wie auch ihrer Rolle als angebliche Hauptverbündete der Spanier sowie die genannte Überhöhung des Ixtlilxochitl II, dessen Herrschaftsantritt in Tezcoco zudem vom Autor von 1525 bis in die prähispanische Zeit vorverlegt wird. Diese Ebenen und Argumente haben mit dem hispanischen Belohnungssystem zu tun, sind aber auch in der spezifischen Situation von Alva Ixtlilxochitls Familie und ihrem *cacicazgo* begründet, wie im Folgenden zu zeigen ist.

1.3 Exkurs:

Selbstdarstellung und iberische Genres (*relaciones de méritos*)

In den letzten Kapiteln ist die große Bedeutung der spanischen Belohnungsökonomie für die Übersee-Politik und -Geschichtsschreibung bereits mehrfach angeklungen (etwa in Kapitel III). Spanisches Wissensmonopol und Christentum bildeten auch für Nahua-Gelehrte einen

⁴³ Martínez, *Genealogical Fictions*, 110.

⁴⁴ Lee, *Colonial Writings*, 124.

⁴⁵ Adorno, *Indio ladino*, 382.

Rahmen, wobei explizite Schilderungen von indigener Kultur und traditionellem Glauben der Gefahr der Zäsur oder Bestrafung der Autoren ausgesetzt waren. Daher soll hier dieser Einfluss der *relaciones de méritos* in Grundzügen dargestellt werden, denen eine besondere Rolle gerade für Alva Ixtlilxochitls Arbeit und die Darstellung seiner Vorfahren zukommt. Dies bietet sich an dieser Stelle als Exkurs an, um im Folgenden (VII.1.4) genauer den Fokus auf Verdienste bei ihm herauszuarbeiten.

Die Argumentation mit territorialen Gewinnen wurde in Spanischamerika zur Aufwertung nicht nur der kaiserlichen Herrschaft, sondern auch der eigenen Stellung genutzt, indem Konquistadoren und frühe Chronisten ihre persönlichen Leistungen betonten. Besonders deutlich wird dies in den *relaciones de méritos y servicios*, vermeintlich autobiographischen Schriften, die vom obersten Verwaltungsorgan des Kolonialreichs, dem Indienrat (*Consejo de Indias*) zur Grundlage für die Verleihung von Gnaden (*mercedes*) und Ämtern gemacht wurden. In der Regel ging es um eine dauerhafte Privilegierung durch die Anerkennung als Konquistador, die Vergabe von *encomiendas* und Ämtern sowie die Vererbbarkeit dieser Vorrechte. Die *benméritos* und ihre Nachfahren sollten entlohnt werden, wobei jede an Eroberung, Mission oder Administration beteiligte Person prinzipiell Ansprüche erheben konnte. Diesem Prinzip wirkten die spanischen Herrscher durch die Ernennung von Männern ohne Verbindung zu den Amerikas in administrative und politische Positionen entgegen, um so den Aufstieg einer unabhängigen Kolonialelite zu verhindern. Dennoch kam der Verleihung von Privilegien durch den Indienrat eine zentrale Rolle in der Kolonialgesellschaft zu. Dieser Prozess wurde durch ein kompliziertes, in Form und Inhalt zu großen Teilen vorgegebenes Rechtsverfahren reguliert, sodass nur Wenige darüber Zugang zum Machtzentrum erhielten.⁴⁶ Formell gehen die *relaciones de méritos* auf die *información* zurück, ein gängiges rechtliches Verfahren der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen iberischen Bürokratie. Dabei fungierten die kolonialen Berichte nicht nur als ideologische Auslegung von Ereignissen im Dienst herrschaftlicher oder nationaler Interessen, sondern auch im Sinne der vormodernen absolutistischen Belohnungsökonomie mit Loyalitätsversicherungen, sodass auch der Hof zur Herrschaftsstabilisierung auf sie angewiesen war.⁴⁷

⁴⁶ Zuerst musste eine Petition (*petición*) bei den königlichen audiencias (koloniale Gerichtshöfe) eingereicht werden, in der eine Liste von Zeugen und von Fragen für die Zeugen enthalten war, um darüber die Ansprüche zu prüfen. Diese Beweise wurden den oidores vorgelegt, die ihre Urteile unterschrieben und an die Richter weitergaben, die sie kommentierten und wiederum an den Indienrat und, in letzter Instanz, an den König weiterleiteten, vgl., Robert Folger, Alonso Borregán Writes Himself: the Colonial Subject and the Writing of History in *relaciones de méritos y servicios*. In: Robert Folger/Wulf Oesterreicher (Hg.), *Talleres de la memoria-- reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII*, Münster 2006, 273.

⁴⁷ Folger, Alonso Borrégan., 267–73; Brendecke, Chronist Amerikas, 359–61.

Wie Robert Folger feststellt, erweckten die *relaciones de méritos* den Eindruck, dass die *audiencia* und alle beteiligten Beamten rechtmäßig handelten, während das tatsächliche Vorgehen auch taktische Elemente enthalten habe und das fertige Dokument selbst aus zahlreichen anderen Quellen zusammengesetzt worden sei, wobei Lücken ausgefüllt und Unklarheiten übergangen wurden. Dadurch wurden die Stimmen der kolonialen Untertanen – oft über ihren Grundbesitz selbst Kolonialherren – untergeordnet. Sie wurden aber nicht gänzlich ausgelöscht, da auch die Bittsteller oftmals Taktiken anwendeten, um das System zu ihrem Vorteil zu nutzen – wie etwa das Ausspielen von Kontakten, die Auswahl wohlgesinnter Zeugen oder auch Bestechung. Diese Praktiken untergruben den bürokratischen Apparat selbst nicht, sondern stellten zugleich einen Teil von ihm dar.⁴⁸

Über die *relaciones de méritos* und ähnliche juristische Texte änderten spanische und indigene Bittsteller Informationen, um ihre Ansprüche gegenüber der spanischen Krone, den Vizekönigen oder anderen Behörden zu untermauern. Das vizekönigliche Rechtssystem bestand aus verschiedenen Machtzentren, was dazu führte, dass die Prozessparteien oft vor verschiedenen einheimischen und königlichen Beamten plädierten. Dies ermöglichte es ihnen, die konkurrierenden Gerichtsbarkeiten zum eigenen Vorteil zu nutzen.⁴⁹ Darüber hinaus hatten mündliche Berichte der Ältesten einer Gemeinschaft in den Nahuatl-Traditionen bereits eine wichtige Rolle gespielt, um die eigene Version der Geschichte zu legitimieren. Da die einheimischen Rechtsdokumente offiziell anerkannt wurden, konnten sich Nahuatl-Prozessteilnehmer auf Argumente stützen, die entweder auf den spanischen Rechtsordnungen oder auf einheimischen Konzepten basierten, insbesondere während des 16., aber auch bis ins 17. Jahrhundert hinein.⁵⁰

Ein solcher Prozess des „gegenseitigen Entgegenkommens“ bedeutete, dass im Laufe des 17. Jahrhunderts spanische Rechtsverfahren die einheimischen Konzepte dominierten, während der vergleichsweise flexible Rechtsrahmen es den Einheimischen erlaubte, die Ergebnisse von Gerichtsverfahren strategisch zu beeinflussen.⁵¹ Diese rechtlichen Bedingungen sind jedoch vor dem Hintergrund der zunehmenden Marginalisierung einheimischer Eliten, der zwangsweisen Umsiedlung indigener Gemeinden und dem generell wachsenden Einfluss von Europäern und Mischgruppen zum späten 16. Jahrhundert hin zu sehen (siehe Kapitel II.3).

⁴⁸ Folger, ebd., 271, 276–81.

⁴⁹ Kellogg, Aztec Society, 5. Zu diesen Machtzentren: „Under colonial law, Indians could bring their disputes before the Real Audiencia, using it either as a court of first instance or as a court of appeal, or alongside lower-level indigenous authorities“, vgl. Kellogg, ebd., 7.

⁵⁰ Kellogg, ebd., 7–10; Boone, Red and Black, 22.

⁵¹ Kellogg, Aztec Society, 82.

Das Rechtssystem bedeutete für die Nahuatl also eine zumindest eingeschränkte Möglichkeit der Teilhabe. Dabei muss allerdings mitberücksichtigt werden, dass Gewalt und Macht integrale Bestandteile des Rechts sind und nicht lediglich externe Mittel für dessen Vollzug. Die kolonialen Untertanen haben keine andere Wahl als die Bedingungen ihrer Unterordnung und die Institutionen, die ihr Leben umorganisieren, zu akzeptieren. Damit einher geht symbolische Gewalt als Schreiben, verbunden mit der performativen Macht, Gesetze zu erlassen. Rabasa hat diese „Sprache der Gewalt“ in den sich wandelnden spanischen Gesetzbüchern unter anderem in der Darstellung der Eroberungen als „friedliche“ Kolonialisierung (*pacificación*) untersucht.⁵² In diesem Kontext ist Schreiben eng mit Machtstrukturen verbunden: „writing as the memory of subordination, as the record of theft, as the erasure of culture, as the process of territorialisation, and as the imposition of regimes of law, regardless of the type of script or form of representation.“⁵³

Die Machtstrukturen begrenzen also, worüber gesprochen und geschrieben werden kann. Jegliche koloniale Herrschaft ist jedoch auf die Heterogenität der subalternen Untertanen angewiesen. So hindern Machtstrukturen nicht daran, über Anderes, außerhalb der Herrschaftsdiskurse Befindliches zu schreiben. Bei Nahuatl-Gelehrten ist es daher hilfreich, zwischen unterschiedlichen „Gewaltregimen“ zu unterscheiden – darunter der Unterschied zwischen allein für die eigene Gemeinde bestimmten Quellen und solchen, die für die koloniale Obrigkeit intendiert waren.⁵⁴

1.4 Einfluss der *relaciones de méritos*

Während dieses Unterkapitel stärker auf Alva Ixtlilxochitls eigene Karriere fokussiert ist, steht im nächsten Teil das *cacicazgo* seiner Familie im Mittelpunkt. Wie im gesamten Kapitel wird dabei das Narrativ zu seinen Acolhua-Vorfahren nachverfolgt. Dies ermöglicht, einen Bogen von seiner Sicht der vorkolonialen (Kapitel V) zur kolonialen Periode zu schlagen, und damit seine politischen Ideen zu diesen Zeiträumen aufeinander zu beziehen. Genauer geht es an dieser Stelle darum, Alva Ixtlilxochitls Arbeitsprozess im Rahmen der spanischen Belohnungsökonomie einzuordnen.

⁵² Rabasa, *Writing Violence*, 6–8. Rabasa zeichnet diese offizielle Ummünzung der Konquista als *pacificación* unter anderem beim Konquistadoren Cabeza de Vaca und beim Historiker Oviedo nach, s. ebd., 31–83, 159–98.

⁵³ Ebd., 14.

⁵⁴ Rabasa, *Writing Violence*, 14–15.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl fand in seinen verschiedenen Chroniken und rechtlichen Dokumenten unterschiedliche Möglichkeiten, seine Vorfahren zu preisen. In einem weiteren wichtigen Schritt in diesem Prozess ließ Alva Ixtlilxochitl das Compendio von den Mitgliedern der *Cabildos de Indios* von Cuauhtlacinco, Otumba und Tezcoco – Provinzen, die in präkolonialer Zeit den Acolhua unterstanden – 1608 beglaubigen.⁵⁵ Gemeindeälteste und deren Weitergabe früherer Geschichte blieben während der Kolonialzeit von den Nahuas hochgeschätzt. Alva Ixtlilxochitl konnte durch die Einbeziehung maßgeblicher Genehmigungen von außerhalb Teotihuacans die positive Bewertung seiner Schriften durch die Ältesten nutzen, um seinem Werk und seinen Vorfahren mehr Legitimität zu verleihen. Um einige seiner narrativen Strategien zu verfolgen, die San Juan Teotihuacan und Tezcoco verbinden, ist ein Vergleich zwischen einem Auszug aus dieser Bescheinigung der einheimischen Ältesten mit späteren offiziellen Schriften von Alva Ixtlilxochitl hilfreich – die klare Querverweise zu den bisher untersuchten Chroniken aufweisen. Die folgende Passage stammt aus dem Zeugnis (*testimonio*), wie es in den Schriften des Chronisten zu finden ist, wo es direkt auf die 13. Erzählung des *Compendio* folgte.⁵⁶ Es konzentriert sich erneut vor allem auf seinen Vorfahren Ixtlilxochitl II:

y fueron muy grandes los servicios que [el dicho D. Fernando Cortés Ixtlilxuchitl (Ixtlilxochitl II)] hizo á Dios y á S.M. el Emperador N.S., siendo el primero que recibíó con todo amor la fe Católica y de paz al Capitán D. Hernando Cortés y demás Españoles que con él vinieron, y también se halló en la conquista contra los de la ciudad de México y de las demás provincias de esta Nueva España, [...] peleando contra sus propios tíos y hermanos y deudos, como lo eran los Reyes y Señores des los Mexicanos y Tepanecas, [...] Y por esta causa esta dicha aprobación la hacemos, y por ser Ixtlilxochitl hijo y descendiente de los Reyes y Señores de los Aculhuas⁵⁷

Die einheimischen Ältesten fassen in diesen Auszügen die wichtigsten Punkte aus Alva Ixtlilxochitls Chroniken. Dazu gehören Ixtlilxochitls II. frühe Bekehrung zum Christentum, der

⁵⁵ Brian, Narratives, 130.

⁵⁶ Obras históricas I, 459.

⁵⁷ „[D]ie Dienste, die [der besagte D. Fernando Cortés Ixtlilxuchitl (Ixtlilxochitl II)] für Gott und Seine Majestät, den Kaiser geleistet hat, waren sehr groß, erstens empfing er mit all seiner Liebe den katholischen Glauben und den Frieden des Kapitäns D. Hernando Cortés und der anderen Spanier, die mit ihm kamen, und er nahm auch an der Eroberung der Stadt Mexiko und der anderen Provinzen von Neuspanien teil, ... kämpfte gegen seine eigenen Onkel und Brüder und Angehörigen, unter ihnen die Könige und Herren der Mexica und der Tepaneca, ... und aus diesem Grund erteilen wir ihm [Fernando de Alva Ixtlilxochitl] diese Bestätigung, und weil Ixtlilxochitl ein Sohn und ein Nachkomme der Könige und Herren der Acolhua ist...“, Obras históricas I, 464–65.

Kampf gegen seine eigenen Acolhua-Verwandten und seine Bereitstellung einer großen Menge an Acolhua-Truppen für die Spanier. Wir haben gesehen, wie all diese Argumente bereits in der *Historia* und dem *Compendio* verwendet wurden, zumeist historischen Tatsachen und anderen Quellen zum Trotz. Die längeren Beschreibungen und Ausführungen vor allem aus dem *Compendio* werden hier auf wenigen Seiten verdichtet. Auf einer anderen Ebene unterstreicht die Verwendung dieser Erzählung durch Alva Ixtlilxochitl sowohl in seinen historischen Schriften als auch in dem offizielleren Zertifikat ein weiteres Mal die zentrale Rolle von Ixtlilxochitl II für seinen Nachkommen. Aus der Bescheinigung geht hervor, dass die Stadtratsmitglieder die Schriften von Alva Ixtlilxochitl mehrfach und überschwänglich als „muy bueno y verdadero, sin ningún defecto“⁵⁸ befürworteten, was sie auch mit seiner Abstammung von den Acolhua-Herrschern begründeten.

Zugleich geben die Adligen an, weshalb sie die Schriften bestätigen: Alva Ixtlilxochitl habe sie ihnen zum Überprüfen gegeben, was aufgrund der vielen anderen Chronisten, welche die Wahrheit verfälschten, nötig erscheine.⁵⁹ Dagegen hätten sie die Schriften eines jeden anderen Historikers nicht genehmigt.⁶⁰ Hier werden also die jeweiligen Intentionen recht klar dargestellt – Alva Ixtlilxochitl war sich des Prestiges der adligen Zeugen bewusst, sowie der Notwendigkeit, die Wahrheit seiner Werke zu bestätigen. Die Ältesten selbst wiederum erhofften sich davon die Verbreitung seiner Schriften,⁶¹ mit deren Fokus auf den Acolhua, wodurch auch vor kolonialen Beamten die Leistungen ihrer eigenen Vorfahren aus Otumba hervorgehoben werden würden. Das Zeugnis sollte nicht nur für Alva Ixtlilxochitl, sondern für beide Seiten Vorteile mit sich bringen.

Wie Bradley Benton gezeigt hat, waren in der frühen Kolonialzeit Nachkommen eines anderen Familienzweigs von Acolhua-Machthabern Kaziken von Tezcoco. Diese stammten von Coanach und nicht von Ixtlilxochitl II ab. Daher hatte der Familienzweig von Alva Ixtlilxochitl in Tezcoco wenig bis keinen Einfluss.⁶² Während seiner kurzen Amtszeit als Gouverneur in Tezcoco setzte sich die einheimische Elite der Stadt sogar erfolgreich dafür ein, dass Alva Ixtlilxochitl aus dem Amt entfernt wurde. In Briefen an den Vizekönig beschwerten sich der *Alcalde mayor* und das *cabildo de Indios* von Tezcoco über dessen Schwierigkeiten im Amt, sicher da er als illegitimer Konkurrent angesehen wurde.⁶³

Die tatsächliche Abstammung und soziale Stellung des Chronisten kollidierte somit mit dem Selbstbild, das er in seinen Schriften den spanischen Autoritäten gegenüber präsentierte.

⁵⁸ „sehr gut und wahr, ohne jeglichen Fehler“, *Obras históricas* I, 460; S. a. ebd., 466.

⁵⁹ Ebd., 461–63.

⁶⁰ Ebd., 466.

⁶¹ Ebd.

⁶² Benton, *Lords of Tezcoco*, 124–30; Lee, *Colonial Writings*, 128–29.

⁶³ AGN-IV 3066:8, f. 1–2v.

Hieraus gehen weitere Motivationen hervor: die narrative Aufwertung von Ixtlilxochitl II war auch nötig, da in der Kolonialzeit die Nachfahren von dessen Bruder Coanach in Tezcoco herrschten. Zudem war die Bestätigung durch indigene Älteste für Alva Ixtlilxochitls Familie besonders wichtig, um diesem Legitimitätsdefizit entgegenzuwirken. Während dies spanischen Beamten gegenüber möglich war, verhielt es sich mit anderen Nahua-Eliten, die ja weitaus besser mit der Acolhua-Geschichte vertraut waren, hingegen vollkommen anders.

Am Ende trug die Taktik Fernando de Alva Ixtlilxochitls Früchte: Der Chronist hatte die Aufmerksamkeit des neuspanischen Vizekönigs Diego Fernández de Córdoba y López de las Roelas mit einem seiner frühesten Manuskripte, dem besprochenen *Compendio* aus dem Jahr 1608, erregt, dem sicherlich das Zeugnis der Ältesten beigelegt war.⁶⁴ Er wurde vom Vizekönig ab 1616 zum Richter-Gouverneur (*juez-gobernador*) in verschiedenen einheimischen Gemeinden und schließlich zum Übersetzer am *Juzgado de Indios* in Mexiko-Stadt ernannt.⁶⁵ Alva Ixtlilxochitl wurde diese relativ angesehene Stellung nach einem Brief des spanischen Königs Philipp III. an Vizekönig Diego Fernández de Córdoba vom 20. Mai 1620 verliehen. Das königliche Schreiben war wiederum eine Antwort auf Alva Ixtlilxochitls Brief an den spanischen Monarchen aus dem Vorjahr.⁶⁶ Der Brief des einheimischen Chronisten greift ähnliche Argumente auf und ist etwas detaillierter als die frühere Bestätigung der einheimischen Ältesten, insbesondere in der Beschreibung der zentralen Bedeutung von Ixtlilxochitl II für die Anfänge der Kolonialisierung.

Laut Alva Ixtlilxochitl half sein Vorfahre „la dicha ciudad la torro a rredificar y poblar y la misma ayuda hizo en la [conquista y pacificación] de todas las demás provincias de la [Nueva España].“⁶⁷ Nach seiner sehr frühen Bekehrung und christlichen Heirat „hizo otros muy grandes servicios a Dios y a la mag[ejastad] el emperador en grande aumentaría santa fe católica y religión“⁶⁸ Spanische Militäreinsätze und frühe Bekehrungskampagnen stehen demnach in krassem Gegensatz zum gegenwärtigen Schicksal seiner adligen Nachkommen – in der Kolonialzeit „sus hijos y descendientes han quedado en suma miseria y desventura desposeydos de sus patrimonios rentas y señorios como lo están el día de hoy [Alva Ixtlilxochitl] y

⁶⁴ Villella, *Indigenous Elites*, 120.

⁶⁵ Alva Ixtlilxochitls Ernennung 1617 für ein Jahr zum *juez gobernador* von Chalco-Tlalmanalco ist uns erhalten, s. AGN-I 11, Exp. 72, f. 56.

⁶⁶ Für eine knappe Chronologie dieser Ereignisse, s. O’Gorman, *Estudio introductorio*, 23–27.

⁶⁷ „half beim Wiederaufbau und der Besiedlung [der späteren Mexiko-Stadt] und half auf die gleiche Weise bei der Eroberung und Befriedung aller anderen Provinzen von Neuspanien.“ Letra de D. Fernando de Alva y Yxtlilxochitl al rey, Consejo de Indias (Spanien), 1620. AGI-MX 138, r. 1, no. 28, f. 2r.

⁶⁸ „leistete [Ixtlilxochitl II] Gott und Seiner Majestät noch viele weitere große Dienste, um den heiligen katholischen Glauben und die Religion zu verbreiten.“ Ebd., f. 2v.

sus padres sin que de su parte [h]aya habido causa ni rrazon.“⁶⁹ Der vorige Teil hat gezeigt, dass Alva Ixtlilxochitl bereits im *Compendio* mehrmals die Notlage der Nachfahren von Ixtlilxochitl II betont.

Diese Berufung auf die gegenwärtige Zwangslage der Nahua beruhte auf den harten kolonialen Realitäten und wurde folglich zu einem Hauptargument in Rechtsstreitigkeiten der Indigenen. Deren Schriften kontrastierten oft die zeitgenössischen Schwierigkeiten einheimischer Eliten mit der relativen Harmonie und dem Reichtum unter den prähispanischen Herrschern.⁷⁰ Dies schließt auch an den spanischen Präzedenzfall an, wonach der König den Bedürftigen hilft, die noch nicht von früheren Belohnungen für erbrachte Leistungen profitiert haben; eine Formulierung, die häufig in Verdienstschriften zitiert wird.

Darüber hinaus erscheint der Text des Briefes insgesamt als gekürzte Fassung des früheren Berichts aus dem *Compendio*. Ersterer umgeht elegant die detaillierteren Beschreibungen von „heroischen“ militärischen Taten Ixtlilxochitls II, um sich dafür auf die zentralen Argumente zu konzentrieren, die für Alva Ixtlilxochitls königliches Publikum am überzeugendsten gewesen sein dürften. Darüber hinaus erwähnt der Brief als Ahnen des Historikers allein Ixtlilxochitl II und dessen Vater Nezahualpilli, also weder den sonst so zentralen Nezahualcoyotl noch die Chichimeca-Vorfahren.⁷¹ Der Text verliert also an historischer Tiefe und gewinnt zugleich an argumentativer Schärfe. Hier zeigt sich, wie sehr sich der Autor strategisch am jeweiligen Publikum orientierte: Der Vizekönig war im Gegensatz zum König sicherlich besser über Neuspanien informiert und erhielt daher einen ausführlicheren Bericht als jener in Form des *Compendio*.

Die Antwort des Monarchen greift wesentliche Argumente aus diesem Brief auf, die aus den Schriften des einheimischen Chronisten und der Bestätigung der Ältesten bekannt sind: Die Acolhua-Machthaber werden – entgegen der tatsächlichen Vormacht der Mexica – als älteste Anführer des Dreibundes bezeichnet, und Ixtlilxochitl II wird für seine Bekehrung zum Christentum sowie für seine Hauptbeteiligung an Cortés Kampagnen herausgestellt. Diese Schlüsselemente ebneten dem Chronisten den Weg, weitere „officios honorrosos y calificados conforme a su calidad y méritos“ in der kolonialen Verwaltung zu erhalten: „os mando le tengays por encomendado y que le probeays y ocupays en officios y cargos de mi servicio.“⁷² Diese

⁶⁹ „in größtem Elend und Unglück, ohne Grund ihrer Güter, ihres Einkommens und ihrer Herrschaft beraubt.“ AGI-MX 138, r. 1, no. 28., f. 2v.

⁷⁰ Dieses Narrativ wurde von Priestern der religiösen Orden wie Zorita, Motolinia and Durán aufgenommen, die für die Beibehaltung der traditionellen Hierarchien argumentierten, mit den indigenen *señores naturales* an der Spitze, s. Villella, *Indigenous Elites*, 102–106.

⁷¹ AGI-MX 138, r. 1, no. 28, f. 1r.

⁷² „ehrenvolle und qualifizierte Ämter entsprechend seiner Eigenschaft und Verdienste ... [I]ch befehle Ihnen, ihm Arbeit zuzuweisen und ihn in Ämtern und Positionen in meinem Dienst zu prüfen und

Formulierung im Brief des Königs kopiert nahezu wörtlich diejenige aus dem Brief von Alva Ixtlilxochitl, eine Formel, die *relaciones de méritos* gemein war. Die Annahme einer Acolhua-Voreingenommenheit durch die höchste spanische Autorität, wenn auch nur vorübergehend, zeigt, dass Alva Ixtlilxochitl erfolgreich auf iberische literarische und juristische Konventionen zurückgegriffen hatte. Dies gelang ihm zunächst durch die Legitimation seiner Schriften durch einheimische Älteste, die auf seiner Weiterentwicklung einer „Acolhua-zentrierten“ Erzählung aufbauen konnten – wobei solche Zeugnisse ein wesentlicher Bestandteil der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen iberischen Rechtsprechung waren.⁷³

Hinzu kommt, dass er auf Spanisch schrieb und zugleich Formulierungen des *relaciones de méritos*-Genres geschickt genug einsetzte, um königliche Gunstbeweise zu rechtfertigen. Gerade die Korrespondenz mit Philipp III. zeigt, wie Alva Ixtlilxochitl dabei die komplizierten narrativen Umformungen des *Compendio* in inoffiziellen Dokumenten und Briefen verkürzen und dadurch eingängiger gestalten konnte. Der Chronist war über seine verschiedenen Anstellungen in der kolonialen Verwaltung bestens mit dem rechtlichen Rahmen für einheimische Bittstellen und Prozesse vertraut, was sich in seinen Werken klar ersichtlich widerspiegelt.

2 Die Acolhua im Vergleich zur europäischen Antike

2.1 Aufwertung der Nahuatl anhand der Römer

Wie sich gezeigt hat, etablieren Alva Ixtlilxochitls Schriften zur Eroberungszeit Ixtlilxochitl II als wichtiges Bindeglied zwischen den prähispanischen Acolhua-Herrschern und der Herrschaft seiner Familie über Teotihuacan. Darüber hinaus liefern das *Compendio* und die *Historia* einzelne Einblicke in seine Kritik an der spanischen Kolonialherrschaft wie auch in seine Vergleiche von beziehungsweise Gleichstellung zwischen Mesoamerika und Europa. Die kritische Haltung des Chronisten gibt Aufschluss über seinen Sinn von Gerechtigkeit in der umgeformten Gesellschaft, und damit über seine Vorstellungen politischer Ordnung. Der Beginn

zu besetzen.“ Real Cedula al Marqués de Guadalcazar, virrey de la Nueva España, recomendándole a D. Fernando de Alva y Yxtlilxuchitl, 1621. AGI-IG 450, l. A6, f. 50r.

⁷³ Martínez, *Genealogical Fictions*, 61–90.

der Widmung des *Compendio* von 1608 an den Erzbischof von Mexiko-Stadt ist die wahrscheinlich meistzitierte Passage Fernando Alva Ixtlilxochitls in der Forschungsliteratur⁷⁴ und bietet zugleich einen hilfreichen ersten Zugriff auf diese Themen:

Desde mi adolescencia tuve siempre grande deseo de saber las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo, que no fueren menos que las de los Romanos, Griegos, Medos y otras Repúblicas gentílicas que tuvieron fama en el Universo.⁷⁵

Dabei fällt neben Alva Ixtlilxochitls Wissensdurst hinsichtlich altweltlicher Geschichte besonders die Gleichstellung des prähispanischen Mesoamerika mit antiken Staaten in Europa und dem Nahen Osten auf. Namentlich die antiken Griechen und Römer, ihre Schriften und Kunstformen, bildeten einen wichtigen Bezugsrahmen für Europäer in Neuspanien sowie, dank ihrer franziskanischen Bildung, auch für Nahua-Eliten. Zum einen ist es also nicht verwunderlich, dass Alva Ixtlilxochitl gerade mit Bezügen auf die Antike versucht, seine amerikanische Heimat aufzuwerten. Zum anderen knüpfte er dabei an Topoi europäischer Chronisten an, die, je nach Intention, seit Beginn der Konquista entweder die spanischen Konquistadoren oder die indigene Bevölkerung vor allem mit den Römern verglichen. Für den Acollhua-Historiker dürfte hier entscheidend gewesen sein, dass der Vergleich mit den ebenfalls heidnischen Staaten des Okzidents seine Vorfahren zivilisatorisch aufwertete. Wenn aus spanischer Sicht das Christentum das zentrale Anzeichen für „Zivilisation“ war, und wenn es selbst im antiken Europa berühmte nicht-christliche Völker gab, die ja wichtiger Bestandteil des kulturellen Erbes von Kastilien waren, dann konnte demnach das Heidentum der vorkolonialen Nahua letztlich nicht gegen sie gewertet werden. Alva Ixtlilxochitl integriert hier also mesoamerikanische Geschichte in eine europäische Universalgeschichte. Darüber hinaus wertet er aber auch die mesoamerikanischen Kulturen und Gesellschaften gegenüber dem Okzident auf. Inwieweit Alva Ixtlilxochitl mit diesem Bezug zur Antike auf zeitgenössischen europäischen Diskursen aufbaute, ist bisher in der Forschung kaum berücksichtigt worden, weshalb sich hier ein kurzer Vergleich zu einzelnen anderen Chronisten anbietet.

Wie in Kapitel III erläutert, stellten sowohl Spanier als auch vereinzelt einheimische Autoren im 16. und frühen 17. Jahrhundert auf verschiedenste Weise Bezüge besonders zwischen dem antiken Rom und den prähispanischen Nahua her. Damit einher ging für die Spanier eine Neubewertung der eigenen iberischen Vorfahren, für die Nahua eine Aufwertung ihrer

⁷⁴ Für knappe Diskussionen der Passage, s. z. B. Ward, Coevalness, 100–101.

⁷⁵ „Seit meiner Jugend hatte ich immer ein großes Begehren, über die Ereignisse zu lernen, die sich in dieser Neuen Welt zutrug und die nicht weniger [wichtig] waren als die der Römer, Griechen, Meder und anderer heidnischer Republiken, die im Universum Ruhm erlangten“, Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas* II, 15.

Vorfahren durch den Vergleich mit der nicht-christlichen europäischen Antike. Eine allgemeine Darstellung des Antike-Diskurses bei europäischen Gelehrten würde hier zu weit führen, weshalb drei als Vergleichspunkte besonders relevante Autoren aus Europa beispielhaft herangezogen werden: Alonso de Zorita, Enrico Martínez und Juan de Solórzano Pereira.⁷⁶

Dabei war konkret Alva Ixtlilxochitls Bezugnahme auf Römer, Griechen, Meder „y otras Repúblicas gentílicas“ noch im 17. Jahrhundert recht weit verbreitet. Zunächst findet sich eine sehr ähnliche Formulierung im nahezu zeitgleich verfassten *Reportorio de los tiempos* (1609) des Deutschen Enrico Martínez, auf den im nächsten Kapitel weiter eingegangen wird. Martínez entwickelt eine Theorie des natürlichen Untergangs aller Reiche der Menschheit, um damit seine Vorhersage eines baldigen Endes des osmanischen Reiches zu untermauern. Neben aktuelleren Reichen bezieht er sich dabei auf „las grandes Monarchías de los Assirios, Persas, Griegos y Romanos“.⁷⁷ Das Zitat zeigt, dass für gelehrte Europäer zu der Zeit auch bei nicht-europäischen Reichen wie den Osmanen der Vergleich mit antiken Reichen stets nahelegend war.

Näher an Alva Ixtlilxochitls Passage ist ein Auszug aus dem Werk des einflussreichen spanischen Juristen Juan de Solórzano Pereira aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Solórzanos Argumentation lautete hier in aller Kürze, dass die Römer zwar kein Vorbild für die spanischen Eroberungen seien, dass sie aber sehr wohl als legitimatorisches Vorbild für die spanische Überseeverwaltung dienen konnten.⁷⁸ Diese auf den ersten Blick widersprüchliche Meinung war nunmehr, nach zahlreichen Debatten über die „Eroberung“ und über hundert Jahre nach dem ersten Kontakt, vertretbar.⁷⁹ Demnach konnte auch ein nicht ganz legitimes erobertes Gebiet nach längerer Zeit und durch imperiale Herrschaft zu einer legitimen Monarchie werden, „as happened with that of the Romans and others of the main monarchies known in the world.“⁸⁰

Laut David Lupher zeugt Solórzanos Argument zum einen von einem Wandel des spanischen Diskurses über die Antike hin zu deren Legitimierung kolonialer Herrschaft. Zum anderen würde es fortwirken, auch dank Solórzanos massiven Einflusses auf Regierung und Verwaltung in den Amerikas über die nächsten 150 Jahre.⁸¹ Für unser Beispiel zeigen sowohl Martínez als auch Solórzano, dass Alva Ixtlilxochitl mit seinem Argument, aber auch mit der

⁷⁶ Für eine umfangreiche Diskussion dieser Debatten, s. Lupher, *Romans*, besonders 8–42.

⁷⁷ Martínez, *Reportorio*, 216.

⁷⁸ Juan de Solórzano Pereira, *De Indiarum iure*. Bearb. und hg. von Carlos Baciero (*Corpus Hispanorum de pace* Ser. 2, Band 8), Madrid 2001, 176–77.

⁷⁹ Lupher, *Romans*, 186–88.

⁸⁰ Juan de Solórzano Pereira, *Politica Indiana*, Madrid 1776, 111–12; zit. nach Lupher, *Romans*, 187.

⁸¹ Lupher, *Romans*, 186–88.

genauen Formulierung der „otras Repúblicas gentílicas“ auf etablierten Narrativen europäischer Autoren aufbaute. Durch den Bezug nicht nur auf *relaciones de méritos*, sondern auch auf diese Vergleiche mit der altweltlichen Antike verstärkte er seine Argumente, speziell für sein anvisiertes Publikum der kolonialen Obrigkeiten.

In weitgefasserem Blick findet sich zu Alva Ixtlilxochitls Gleichstellung von Mesoamerika und Europa ein überraschend frühes spanisches Gegenstück. Der königliche Beamte Alonso de Zorita verfasste seine *Sumaria relación* (1566–70) nach einem zehnjährigen Aufenthalt in Neuspanien. Der Bericht dieses sehr aufgeschlossenen Beobachters enthält Überlegungen über die spanische Sitte, Nahua oftmals als „Barbaren“ zu bezeichnen. Dem stellte Zorita entgegen, dass es gut ausgebildete Nahua gab (gemeint waren die Schüler des Colegio de Santa Cruz), und dass selbst die antiken Griechen und Römer die eindeutig hochentwickelten Ägypter als „Barbaren“ bezeichnet hätten. Seine Zeitgenossen hätten also einfach eine Unsitte von diesen übernommen.⁸²

Besonders aufschlussreich ist sein anschließender Vergleich der vorkolonialen Nahua mit den antiken Römern. Zorita stellt die Frage, ob die Indigenen „were at all inferior to the famous Romans and other ancient peoples in justice and government“⁸³ – der Bezug auf die „anderen antiken Völker“ fällt erneut ins Auge. Er hebt hervor, dass sich die Nahua strikt an ihre Gesetze hielten, und folgert schließlich: „that they were the equals of the ancients in all respects, or fell but little short of the ancients in their achievements“.⁸⁴ Das Hauptmanko der Nahua sieht er darin, dass der Großteil ihrer Kodizes beschädigt oder verloren ist, wohingegen antike Geschichte durch viele Historiker festgehalten wurde.⁸⁵ Dagegen macht der Beamte die Absetzung der einheimischen Herrscher für die sozialen und wirtschaftlichen Probleme des kolonialen Mexikos verantwortlich. Sein Lösungsansatz sah vor, die Autorität der einheimischen Herrscher wiederherzustellen und ihre Autonomie innerhalb des spanischen Reiches zu stärken.⁸⁶

Zoritas Anerkennung der hohen Entwicklung einheimischer Gesellschaften ist für seine Zeit beachtlich und erinnert an ähnliche Vergleiche mit der Antike durch Bartolomé de Las Casas. Beide Spanier unterstützten sich gegenseitig im Streit gegen die *encomiendas*, als sie in Neuspanien lebten.⁸⁷ Zugleich macht der Vergleich mit Zorita deutlich, dass Alva Ixtlilxochitl

⁸² Alonso Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, Segunda edición. Mexiko-Stadt 1963, 68.

⁸³ Zorita, *Relación*, 68. Übersetzung und zitiert nach Lupher, *Romans*, 297.

⁸⁴ Ebd., 68–69. Übersetzung und zitiert nach Lupher, ebd.

⁸⁵ Ebd., 69–70.

⁸⁶ Villella, *Indigenous Elites*, 102–103; Zorita, *Relación*, 54–56.

⁸⁷ Gabriela Vallejo Cervantes, Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, Mexiko-Stadt, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, 2 vols. (Colección Cien de México). In: *Nuevo Mundo*

zwar sicherlich eine Randposition vertrat, dass es dafür aber zumindest einzelne Vorreiter gab, wie im Folgenden weiter auszuführen ist. Alva Ixtlilxochitl zitiert die Werke von Zorita nicht, die in Spanien verfasst und zu seinen Lebzeiten nicht publiziert wurden, weshalb auch eine direkte Verbindung zwischen beiden unwahrscheinlich ist. Dennoch ist festzuhalten, dass beide mit ihren zahlreichen Verbindungen zu den Franziskanern einem ähnlichen, intellektuell offenen Milieu angehörten. So baute der spanische Beamte auf dem verlorenen Werk des Franziskaners Olmos auf und hob in seinem Angriff auf das *encomienda*-System die Rolle dieses Ordens für den Umgang mit den Indigenen hervor.⁸⁸ Eine Aufwertung der indigenen Gesellschaften findet sich in diesem Zeitraum also bei einzelnen einheimischen, aber auch spanischen Autoren, wobei interessanterweise Zorita im Gegensatz zu Alva Ixtlilxochitl Mesoamerika noch leicht dem antiken Rom unterordnet („they ... fell but little short of the ancients“).⁸⁹

Diese unterschiedlichen Urteile gehen zum Teil auf die verschiedene Bewertung vorkolonialer Geschichtsschreibung durch beide Autoren zurück, wie im weiteren Verlauf von Alva Ixtlilxochitls Widmung besonders deutlich hervortritt. Im Anschluss an den oben zitierten Vergleich seiner Vorfahren mit „altweltlichen“ Reichen bedauert er, dass „con la mudanza de los tiempos y caída de los Señoríos y Estados de mis pasados, quedaron sepultadas sus historias“.⁹⁰ Die Passage zeigt, wie er zentrale politische Konzepte der Nahuatl mit ihren zeitgenössischen spanischen Gegenstücken übersetzte: *tlahtocaytōl* als „Señorío“ und *altepetl* als „Estado“. Die Verwendung beider Begriffe zeugt erneut von Alva Ixtlilxochitls Fortführung prähispanischer Strukturen mittels der Übersetzung. Für sein eigenes Werk musste der Historiker aufgrund der Quellen-Verluste in aufwendiger Arbeit Informationen aus Nahuatl-Geschichten („*historias*“), -Annalen („*anales*“) und -Gesängen zusammensuchen sowie ältere Nahuatl-Adlige dazu befragen. Aufgrund der zahlreichen Allegorien und Metaphern sei deren Sinn sehr schwer zu entschlüsseln gewesen,⁹¹ was ihm jedoch letztlich gelungen sei.⁹²

Seinem eigenen privilegierten Zugang zu Wissen und zum Nahuatl stellt Alva Ixtlilxochitl die Werke von Spaniern gegenüber, die er nicht einbauen wollte „por la diversidad y confusión que tienen entre sí los autores que tratan de ellas, por las falsas relaciones y contrarias

Mundos Nuevos (2005), <https://journals.openedition.org/nuevomundo/333>, letzter Zugriff 01.06.2021.

⁸⁸ Elsa Cecilia Frost, Fray Andrés de Olmos en la Relación de Alonso de Zorita. In: Revista de Indias, 51 (1991) 191, 169–178; Vallejo Cervantes, Zorita.

⁸⁹ Zorita, Relación, 69., zit. nach Lupher, Romans, 297.

⁹⁰ „im Lauf der Zeit und mit dem Fall der Herrschaften und Staaten meiner Vorfahren auch ihre Geschichten begraben blieben“, Obras históricas II, 15.

⁹¹ Mit Metaphern hat Alva Ixtlilxochitl unter anderem sicher die *difrasismos* gemeint.

⁹² Obras históricas II, 15.

interpretaciones que se les dieron.“⁹³ Für Alva Ixtlilxochitl hebt sich seine einzigartige Stellung von der spanischer Chronisten ab – er beansprucht für sich damit eine höhere Autorität. Indem er mehrfach die besondere Rolle der einheimischen Ältesten für die Weitergabe vorspanischen Wissens an ihre Gemeinschaften und an ihn betont, fügt sich der Historiker in eine längere Tradition der indigenen Geschichtsschreibung ein.⁹⁴

Die Unterschiede zu Zorita liegen auf der Hand. Der Spanier bedauert zwar ebenso den Verlust einheimischer Quellen, doch ist für ihn zudem das angebliche Fehlen bedeutender Historiker ein Nachteil der Nahua gegenüber der europäischen Antike. Alva Ixtlilxochitl ist dagegen Nachfahre ebensolcher Historiker, was seine Sichtweise entscheidend beeinflusst. Zwar stellen der Fall der Reiche und der Verlust der Schriften seiner Vorfahren für ihn immense Tragödien dar. Doch folgt für Alva Ixtlilxochitl daraus keine niedrigere Entwicklung der Nahua, ganz im Gegenteil: Ihre reiche Kultur und Geschichte lassen sich noch entschlüsseln, wenngleich nicht durch die Europäer. Während Zorita den Mangel indigener Historiker hervorhebt, die keinen Homer verzeichnen könnten, zeigt Alva Ixtlilxochitl vielmehr den Quellen-Reichtum seiner Acolhua-Vorfahren.

Abschließend ist hier festzuhalten, dass der Acolhua-Historiker auf einer etablierten europäischen Tradition der Vergleiche zwischen Amerika und antikem Europa aufbauen konnte, dass er aufgrund seiner Kenntnisse und seiner Abstammung jedoch daraus andere Schlüsse zog als europäische Zeitgenossen. Dieses „Alleinstellungsmerkmal“ seines Zugangs zu Acolhua-Quellen und -Gelehrten hob er kolonialen Behörden gegenüber besonders hervor. Tatsächlich sollten spätere neuspanische Gelehrte wie Carlos de Sigüenza y Góngora – auf diesen Diskursen aufbauend – ihn als „mexikanischen Cicero“ loben. Bezüge zu europäischer Geschichte ziehen sich neben der zitierten Widmung auf verschiedenen Ebenen auch durch Alva Ixtlilxochitls Chroniken.

2.2 Nebeneinanderstellungen von Ereignissen, Personen und Daten

Die in Kapitel IV festgestellte Verbindung von Quetzalcoatl, Nezahualcoyotl und Cortés ist durchaus nicht der einzige Vergleich zwischen europäischer und mesoamerikanischer Geschichte in der *Historia*. Hierbei sind zwei Praktiken zu unterscheiden: Vergleiche von Ereignissen und Personen aus beiden Kulturkreisen, sowie ihre Nebeneinanderstellung mithilfe

⁹³ „... aufgrund der großen Unterschiede und Verwirrungen, die sich bei den Autoren zeigen ..., und aufgrund der falschen Berichte und widersprüchlichen Interpretationen, die sie anfertigten.“ Ebd.

⁹⁴ Mignolo, *Darker Side*, 93–96.

von Daten aus dem mesoamerikanischen und dem christlichen Kalender. Im zweiten Fall werden auch zeitgenössische Gegenstücke ausgewählt, wohingegen im ersten Fall die Vergleiche zumeist auf antike und biblische europäische Pendants beschränkt bleiben. Erneut liegt wie schon in den letzten Abschnitten ein Hauptfokus von Alva Ixtlilxochitl auf Ixtlilxochitl II, der unter anderem mit Cortés und Karl V. verglichen wird. Obwohl Alva Ixtlilxochitl die Bibel nicht als Quelle angibt, ist ihre Vorbildfunktion in Konstruktionen wie dem „mexikanischen Apostel Thomas“ unverkennbar.⁹⁵ Auch die erwähnte Zuordnung der Zerstörung des Turms von Cholula zu Babel sowie die Erklärung des Untergangs Tulas mit der dortigen Idolatrie,⁹⁶ der implizit Sodom und Gomorra in Erinnerung ruft, passen in dieses Muster.

Der antike Einschlag wird dagegen an späterer Stelle deutlich, wenn direkt vor Cortés' Landung in Mesoamerika dessen Kriegszug hyperbolisch als „la más dificultosa conquista que se vio en el mundo“ gehuldigt wird, „y no lo hicieron ventaja Alejandro y Julio César“.⁹⁷ Erneut baute Alva Ixtlilxochitl hierbei auf europäischen Autoren auf: Während die Konquistadoren sich in ihren Berichten bereits auf antike Feldherren beriefen, initiierten frühere Chronisten wie Gómara einen Topos, wonach die Taten dieser Konquistadoren die der Römer noch übertreffen würden. Diese Idee wurde unter anderem vom einflussreichen Autor Fernández de Oviedo aufgenommen.⁹⁸ In der Folge sollten die von Hernán Cortés nach Neuspanien berufenen Franziskaner diesen sogar mit Moses gleichsetzen.⁹⁹ Da Alva Ixtlilxochitl sowohl Gómara als auch einzelne Franziskaner wie Juan de Torquemada zitiert, ist es nicht verwunderlich, dass er diesen Topos der „schwierigsten Eroberung aller Zeiten“ verwendete.

Derartige Vergleiche sind also im Zusammenhang mit Alva Ixtlilxochitls Kenntnissen antiker und mittelalterlicher sowie franziskanischer Autoren aus dem Colegio de Santa Cruz zu sehen. Schließlich war es auf der einen Seite typisch für mittelalterliche Scholastiker, in ihren Schriften auf den antiken und biblischen Kanon, der laut damaligem Verständnis alles notwendige Wissen enthielt, Bezug zu nehmen und ihn zu kommentieren.¹⁰⁰ Auf der anderen Seite wurde diese Tendenz von Alva Ixtlilxochitls Zeitgenossen wie dem ihm persönlich be-

⁹⁵ Richter, *Estrategias transculturales*, 276.

⁹⁶ Alva Ixtlilxochitl, *Historia*, 23–24.

⁹⁷ „die beschwerlichste Eroberung, die man auf der Welt gesehen hat, und weder Alexander noch Julius Caesar hatten einen Vorsprung“, *Historia chichimeca*, 179. Die Formulierung wird von Alva Ixtlilxochitl an späterer Stelle nahezu wortwörtlich wiederholt, *Historia chichimeca*, 187.

⁹⁸ Lupher, *Romans*, 8–30.

⁹⁹ Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors*, 104–10. Der Moses-Vergleich geht mindestens auf Mendieta zurück, der Cortés als alttestamentarischen Herrscher darstellte und vor Kolumbus zur zentralen Figur der „neuweltlichen“ Geschichte machte, s. Phelan, *Millennial Kingdom*, 29–38.

¹⁰⁰ Grafton, *New Worlds*, 13–58.

kannten Torquema in seinen zahlreichen Übertragungen biblischer Passagen auf Nahua-Geschichte fortgeführt, aber auch erweitert,¹⁰¹ wie noch genauer zu zeigen sein wird. Um die unvorstellbare „Entdeckung“ eines weder von antiken Philosophen noch in der Bibel vorgesehenen Kontinents erklärbar zu machen, musste an bekannte Vorbilder angeknüpft werden.¹⁰² Alva Ixtlilxochitl nutzte dieselbe Technik, um Personen und Ereignisse beider Regionen einander anzunähern, wobei bei ihm naturgemäß ein viel stärkerer Fokus auf mesoamerikanischer Geschichte liegt als bei spanischen Chronisten.

Für die zweite, häufig angewandte Praktik der Gegenüberstellung von europäischen und mesoamerikanischen Orten und Daten sind in der *Historia* zwei Beispiele besonders aussagekräftig. An erster Stelle erwähnt Alva Ixtlilxochitl, dass zur Zeit des Untergangs des Tolteken-Reichs „en el año de 959 de la incarnación de Cristo nuestro señor, que llaman *ce tecpatl*“¹⁰³ Johannes XII Papst war, sowie Otto I. Kaiser Deutschlands und García König Kastiliens. In einem späteren Abschnitt, der knapp 500 Jahre später ansetzt, hebt der Chronist die wunderbaren Werke Gottes hervor, voller Ordnung und Geheimnisse,

entre los cuales son muy de notar los nacimientos tan extraños de algunos príncipes como fue el de este infante Ixtlilxóchitl [II], que fue casi a los dos primeros meses del año de 1500, al tiempo y cuando en la ciudad de Gante nació el felicísimo y poderosísimo emperador don Carlos [...], pues ambos fueron instrumento principal para ampliar y dilatar la santa fé católica.¹⁰⁴

Anschließend findet erneut Hernán Cortés Erwähnung, dessen Geburt 1485 mit der des „perversen“ Martin Luther zur gleichen Zeit verglichen wird: Während jener dazu geboren wurde „para contaminar y deshacer nuestra santa fe católica y sagrada religión“¹⁰⁵, sollte Cortés den Glauben vielmehr verbreiten. Zunächst fällt hier Alva Ixtlilxochitls Vertrautheit mit europäischer Geschichte auf. Zudem war die Angabe von anderen europäischen Herrschern und dem Papst zur Zeit eines königlichen Regierungsantritts wie in Alva Ixtlilxochitls erstem Beispiel

¹⁰¹ Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors*, 104–10.

¹⁰² Pagden, *European Encounters*, 36–38.

¹⁰³ „im Jahr 959 der Inkarnation unseres Herrn Christus, das sie *ce tecpatl* nennen“, *Historia chichimeca*, 24.

¹⁰⁴ „[...] darunter sind besonders die so merkwürdigen Geburten von manchen Fürsten hervorzuheben, wie die von jenem Infanten Ixtlilxóchitl [II], die ungefähr in den ersten beiden Monaten des Jahres 1500 stattfand, zur selben Zeit und als in der Stadt Gent der überaus glückselige und mächtige Kaiser Don Carlos geboren wurde [...], denn beide waren Hauptwerkzeuge, um den heiligen katholischen Glauben zu verbreiten und zu erweitern.“, ebd., 161.

¹⁰⁵ „um unseren heiligen katholischen Glauben und unsere heilige Religion zu verunreinigen und zu vernichten“, *Historia chichimeca*, 161.

typisch für europäische Universalchroniken. Eine besonders frühe und einflussreiche mittelalterliche iberische Chronik stellt zum Beispiel die unter dem kastilischen König Alfons X. verfasste *Primera crónica* (erste Version 1270–74) dar, in der bereits die Antritte verschiedener Herrscher stets hervorgehoben werden.¹⁰⁶

Für ein zeitgenössisches Gegenstück aus dem frühen 17. Jahrhundert bietet sich erneut Enrico Martínez an. Im *Reportorio* hält dieser die Geburt Mohammeds nahe bei Mekka im Jahr 592 fest, in dem laut ihm Maurikios der Kaiser Konstantinopels und Gregor der Große Papst waren.¹⁰⁷ Da Martínez' Hauptaugenmerk auf dem osmanischen Reich lag, ist es verständlich, dass er auf islamische Geschichte eingeht und diese zugleich in der Tradition von Universalchroniken durch die Angabe europäischer Würdenträger seinem Publikum näherbrachte. Ein ganz ähnlicher Prozess findet sich bei Alva Ixtlilxochitl – doch während Martínez auf die in Europa weitaus bekanntere islamische Geschichte eingeht, fügt der Acolhua-Chronist die fremdere Geschichte Mesoamerikas in die Universalgeschichte ein, hier mit dem Untergang des Tolteken-Reiches. Ebenso entspricht der Universalchronistik, dass beide zitierten Beispiele aus der *Historia* zudem voller christlicher Symbolik sind: von der Darstellung einzelner Personen als Förderer der Religion über die notwendige Verteufelung Luthers als Zerstörer des Glaubens bis hin zur Anrufung des „*Dios nuestro señor*“.¹⁰⁸

Konkreter wurden Vergleiche zwischen Cortés und Luther aber schon länger verbreitet und finden sich besonders ausgeprägt beim Franziskaner Jerónimo de Mendieta. Alva Ixtlilxochitl übernimmt in gekürzter Form dessen Argument, bis hin zur Fehlдатierung von Luthers Geburt (1483):¹⁰⁹ Laut Mendieta war die wichtigste Konsequenz aus Cortés' Eroberung die Entstehung einer neuen Christenheit in Übersee. Damit baute Cortés als neuer Moses etwas in der „Neuen Welt“ auf, während Luther zur gleichen Zeit als „Antichrist“ vieles zerstörte.¹¹⁰

¹⁰⁶ Alfonso X./Menéndez Pidal (Hg.), *Primera crónica*. Weckman hebt den Einfluss der *Primera crónica* auf Alva Ixtlilxochitls Werk und speziell auf die *Historia chichimeca* hervor, allerdings ohne diesem genauer nachzugehen. Kauffmann hebt genereller den formellen Einfluss von Universalchroniken auf de Alvas Werk hervor, s. Kauffmann, *Figures of Time*, 38; Luis Weckmann, *The Medieval Heritage of Mexico*, New York, NY 1992, 509.

¹⁰⁷ Direkt im Anschluss erwähnt er die Namen von Papst und römischem Kaiser für 623, das Jahr der Publikation des Korans, Martínez, *Reportorio*, 215.

¹⁰⁸ *Historia chichimeca*, 161.

¹⁰⁹ Mendieta kann diesen chronologischen Fehler von López de Gómara übernommen haben, laut dem Cortés im Jahr seines Todes, 1547, 63 Jahre alt war, s. Phelan, *Millennial Kingdom*, 32.

¹¹⁰ Genauer vergleicht Mendieta neben 1485 auch das Jahr 1519: im gleichen Jahr als Cortés Eroberung begann argumentierte demnach Luther in der Leipziger Disputation, dass nicht nur der Papst, sondern auch Konzilien irren konnten, s. Phelan, *Millennial Kingdom*, 30–32.

Während Alva Ixtlilxochitl zwar nur in groben Zügen diese Ideen wiedergibt, ohne zum Beispiel Cortés als Moses darzustellen, so wird doch klar, dass er das Argument von seinen franziskanischen Quellen übernommen hat. Er belässt es jedoch nicht bei einer einfachen Übernahme. So wird neben der Preisung Karls V. auch der Nahua-Herrscher Ixtlilxochitl II zumindest in seiner Eigenschaft als früher Verbreiter des Christentums in Mexiko auf eine Stufe mit dem Kaiser gestellt. In diesem Sinne erinnert der Vergleich stark an Alva Ixtlilxochitls Gleichsetzung von „Alter“ und „Neuer“ Welt im besprochenen Vorwort. Der allgemeinere Effekt der Passage, die letztlich ja Cortés und Ixtlilxochitl II als große Bekehrer Mexikos gegenüberstellt, findet sich natürlich nicht bei spanischen Autoren wieder – wir haben es mit einer Anpassung des universalgeschichtlichen Cortés-Diskurses der Franziskaner durch den Acolhua-Historiker zu tun.¹¹¹

Zugleich erinnert dieses Stilmittel stark an die Bedeutsamkeit von Tages- und Jahreszahlen bei den Nahua, deren Verortung im Weissagungs-Almanach bestimmte positive oder negative kosmologische Auswirkungen hatte¹¹² – demnach könnte die Geburt im Jahr 1500 als glückliches Omen für sowohl Karl V. als auch Ixtlilxochitl II ausgelegt werden. Für die Einordnung der Daten war jedoch genaue Kenntnis der Nahua-Chronologie unerlässlich. Mit diesem Wissen hatte Alva Ixtlilxochitl den Vorteil, Daten manipulieren zu können, um so Verbindungen zwischen den Herrschern herzustellen; da er bis heute die Hauptquelle für Ixtlilxochitl II ist, fällt eine anderweitige Überprüfung von dessen Geburt im Jahr 1500 schwer.

Des Weiteren kann die paarweise Untersuchung dieser Personen im Zusammenhang mit dem zentralen mesoamerikanischen Prinzip der Dualität gesehen werden, das hier durch die erneute Anhäufung von *difrasismos* („ampliar y dilatar“, „nuestra santa fe católica y sagrada religión“) verstärkt wird. Letztlich wird in den untersuchten Passagen wie so oft die Bedeutung von Ixtlilxochitl II hervorgehoben, auch indem er mehrfach Cortés gegenübergestellt wird: Beide waren laut dem Historiker ungemein wichtig für die Christianisierung ihrer Heimatregion, was durch die Nebeneinanderstellung ihrer Geburtsjahre noch prophetisch verstärkt wird. Dieses gemeinsame Schicksal der beiden hob Alva Ixtlilxochitl wie bereits dargestellt sowohl in der *Historia* als auch im *Compendio* ebenfalls für die Eroberungszeit hervor.

¹¹¹ Laut Rabasa teilt Alva Ixtlilxochitl mit den Franziskanern eine Affinität für Johannes Duns Scotus Theorie der Entwicklung von Offenbarung und göttlichem Gesetz, wonach Gott die Menschheit affektiv auf die Aufnahme offenbarter Wahrheiten vorbereitete: „Duns Scotus’ principle of moral evolution would seem to inform Alva Ixtlilxochitl’s *preparatio evangelica*, at least indirectly, through the influential millenarian Franciscans [Motolinía] and Jerónimo Mendieta.“ Rabasa, *Voice*, 194–95.

¹¹² Hassig, *Time, History*, 36–37; Kauffmann, *Figures of Time*, 38–39.

Die zahlreichen Anknüpfungen an antike und zeitgenössische europäische Personen und Ereignisse, auf christlicher und Nahuatl-Geschichtsschreibung aufbauend, erzeugen ein dichtes Netz an Querverbindungen, mit Acolhua und Ixtlilxochitl II im Zentrum.

Die Vergleichspunkte in diesem Abschnitt bildeten europäische Werke und Autoren, um nachzuzeichnen, inwiefern Alva Ixtlilxochitls Vergleiche von Amerika und Okzident auf bereits bestehenden Diskursen aufbauten. Doch stellten auch für andere einheimische Historiker klassische Antike und Bibel ganz zentrale Bezugsrahmen dar, wie die Kapitel III und IV gezeigt haben. Dieser Bezug blieb nicht auf Neuspanien beschränkt: So konnte der Inka-Nachfahre Garcilaso de la Vega auf ähnliche Weise die Hauptstadt der Inkas, Cuzco, als „anderes Rom“ in Peru charakterisieren, die jener Stadt in nichts nachstände.¹¹³ Sein Erfolg in Europa ging vor allem auf seine Fähigkeit zurück, die Inka-Vergangenheit auf eine den Europäern bekannte Weise darzustellen.¹¹⁴

Einen ungewöhnlich frühen Hinweis auf derlei Verbindungen in Mexiko-Stadt findet sich in einem Brief des *encomenderos* Jerónimo López an die spanische Krone von 1545. López beschwert sich darin über die Bettelorden und besonders über die franziskanische Ausbildung von Indigenen im Colegio de Santa Cruz: Jene lernten demnach von den Franziskanern weniger über das Christentum und mehr über die verlustreichen Kriege der Spanier mit Frankreich und den Osmanen. Als ähnlich subversiv bewertete López, dass die Mönche lehrten, wie die Iberer selbst von den antiken Römern unterworfen und bekehrt worden seien. Schließlich folgerten die Nahuatl-Studenten daraus, dass die Spanier selbst Heiden gewesen und immer noch keine guten Christen seien, aber dennoch von ihnen verlangten, schnell zu konvertieren.¹¹⁵

López' Brief ist klar von seiner kritischen Sicht auf die Franziskaner geprägt, die den Interessen der *encomenderos* zuwiderhandelten. Dennoch eröffnet er einen seltenen Blick auf die erste Generation von Studenten des Colegios, von denen selbst uns keine Schriften erhalten sind und von denen Alva Ixtlilxochitl mehrere für seine Werke befragte. So liegt es nahe, dass der Historiker zumindest in Teilen ähnliche Schlüsse aus der europäischen Geschichte zog wie seine Vorgänger am Colegio. Das eingangs zitierte Vorwort Alva Ixtlilxochitls enthält zwar keine ähnliche Hinterfragung der Christianisierung, was zu seiner Zeit schlichtweg nicht möglich gewesen wäre. Doch zeugt der Verweis auf die heidnischen („*gentílicas*“) Reiche der alten Welt ebenso von einer impliziten Kritik. Die antiken Griechen, Römer und – wie ihm sicher bewusst war – letztlich auch die Iberer waren einst heidnisch gewesen, weshalb also

¹¹³ Garcilaso de La Vega, *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru*, Austin, TX 1987, 172; Lupher, *Romans*, 293–95.

¹¹⁴ Cañizares-Esguerra, *New World*, 82.

¹¹⁵ Lupher, *Romans*, 229–31.

sollten deren Nachkommen dann seinen vormals heidnischen Vorfahren überlegen sein? Ganz ähnliche Argumente konnten bereits bei Chimalpahin ausgemacht werden. Er hob das Heidentum der Vorfahren von Spaniern und Nahuatl und den gemeinsamen Ursprung aller Menschen hervor, um letztlich eine religiöse Gleichberechtigung beider Gruppen als Christen einzufordern. Sicher ist, dass sowohl für die Schüler des Colegio als auch zwei Generationen später für Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl Kenntnisse europäischer Geschichte und Religion ihren kritischen Blick auf ebendiese schärfte. So ist es nicht überraschend, dass der Acolhua-Chronist auch vereinzelt explizitere Kritik an der spanischen Kolonialisierung formulierte.

3 Prophezeiung als Kolonialismus-Kritik

3.1 In der *Historia*

Bisher hat sich gezeigt, wie Alva Ixtlilxochitl seinen Vorfahren Ixtlilxochitl II auf verschiedene Weise überhöhte, darunter durch den Rückgriff auf Techniken der *relaciones de méritos* und durch Bezüge auf europäische Geschichte. Doch neben seinem Hauptaugenmerk auf den eigenen Vorfahren lässt sich auch Kritik an der spanischen Kolonialherrschaft aus Alva Ixtlilxochitls Werk herauslesen. Da die *Historia* mit der Belagerung von Tenochtitlan und das *Compendio* in den späten 1520er Jahren endet, lassen sich einzelne Beispiele allein zwischen den Zeilen herauslesen. Der Acolhua-Historiker kritisiert zum einen Cortés' Vorgehen und zum anderen einzelne koloniale Politiken – über den Umweg von Prophezeiungen besonders der Acolhua-Herrscher Nezahualcoyotl und Ixtlilxochitl II, vereinzelt auch durch die direkte Anprangerung von Ungerechtigkeiten. Ausführlichere Vorwürfe wären zu dieser Zeit vor dem Hintergrund der spanischen Zensur sehr gefährlich gewesen. Dennoch zeigt sich hier eine konsequente, kritische Perspektive des Historikers, die bislang in der kaum Forschung Beachtung fand.¹¹⁶ Sie steht im Gegensatz zur verbreiteten Meinung, dass in den Schriften neuspanischer Einheimischer wenig bis gar keine kritischen Stimmen aufkamen.¹¹⁷

¹¹⁶ Eine seltene, kurze Analyse dieser Teile des *Compendio* findet sich bei José Rabasa, dessen Hauptfokus jedoch auf Alva Ixtlilxochitls Stimme und Zeitverständnissen liegt, und weniger auf seiner kritischen Perspektive. V.a. Rabasa, *Voice*, 196.

¹¹⁷ Vgl. Adorno, *Indio ladino*, 376.

Die wichtigste Rolle als Prophet fällt in der *Historia* Nezahualcoyotl zu. In Kapitel IV wurde dessen dortige Einbindung in eine umfangreiche Prophezeiung, die vom mythischen Herrscher Quetzalcoatl bis zur Ankunft der Spanier im Jahr *ce acatl* reicht, bereits angesprochen. Omen eines außergewöhnlichen Schicksals treten schon zu dessen Geburt auf, am 28. April 1402, beziehungsweise im Jahr *ce tochtli*, am Tag *ce mazatl* und im Monat *tocoztintlan*: Sie war „muy notada [...] de los astrólogos y adivinos de aquel tiempo, y fue por la mañana al salir el sol“.¹¹⁸ Alva Ixtlilxochitl beschreibt zwar die Freude des Vaters Ixtlilxochitl I über das gute Omen der Geburt seines Sohnes bei Sonnenaufgang, erklärt aber nicht die traditionelle Assoziierung von Herrschern mit der Sonne in der Nahua-Gesellschaft: Besonders seit den Mexica wurde die Herrscherwürde auf den Sonnengott (und Hauptgottheit von Mexico Tenochtitlan) Huitzilopochtli zurückgeführt. In diesem Zusammenhang wird über Nezahualcoyotls Identifizierung mit der Morgenröte seine Zukunft als Herrscher eines Reiches legitimiert.¹¹⁹ Nezahualcoyotls eigene prophetische Gabe wird kurz nach Nezahualpillis Geburt weiter ausgeführt. Aus den Gesängen des Dichter-Herrschers zitiert Alva Ixtlilxochitl den „*Xompancuícatl*“, als Frühlings-Gesang übersetzt. Darin wird Nezahualcoyotl mit dem Namen Yoyontzin angesprochen:

Ido que seas de esta presente vida a la otra, o rey Yoyontzin, vendrá tiempo que serán deshechos y destrozados tus vasallos, quedando todas tus cosas en las tinieblas del olvido; entonces de verdad, no estará en tu mano el señorío y mando, sino en la de Dios. [...] [E]n esto vienen a parar los mandos, imperios y señoríos, que duran poco y son de poca estabilidad. Lo de esta vida es prestado, que en un instante lo hemos de dejar como otros lo han dejado¹²⁰

Daraufhin wird laut Alva Ixtlilxochitl im Jahr 1467 oder *ce acatl* der von Nezahualcoyotl in Auftrag gegebene Tempel für Huitzilopochtli fertiggestellt. Zu diesem Anlass sagt der Herrscher voraus, dass in einem Jahr wie diesem der Tempel zerstört werde, die Regenschaften

¹¹⁸ „von den Astrologen und Weissagern dieser Zeit [...] sehr [auffällig] festgestellt, und fand morgens zum Sonnenaufgang statt“, *Historia chichimeca*, 46.

¹¹⁹ Leisa Kauffmann, Alva Ixtlilxochitl's Colonial Mexican Trickster Tale: Nezahualcoyotl and Tezcatlipoca in the *Historia de la nación chichimeca*. In: *Colonial Latin American Review*, 23 (2014) 1, 70–83, hier 71.

¹²⁰ „Wenn du von diesem in das andere Leben übertrittst, o König Yoyontzin, wird eine Zeit kommen, in der deine Vasallen zerstört und vernichtet sein werden, all dein Besitz in den Nebeln des Vergessens; und wahrlich werden Herrschaft und Macht nicht in deiner Hand sein, sondern in der Gottes. [...] [In] dieser [Zeit] hören die Befehlsgewalten, Reiche und Herrschaften auf, die kurzlebig und instabil sind. Dieses Leben ist eine Leihgabe, in einem Augenblick müssen wir es zurücklassen, wie andere es zurückgelassen haben“, *Historia chichimeca*, 128.

enden und Pflanzen und Erde weniger fruchtbar sein würden. Des Weiteren „la malicia, deleites y sensualidad, estarán en su punto, dándose a ellos desde su tierna edad los hombres y mujeres; y unos a otros se robarán las haciendas. [E]n este tiempo llegará el árbol de la luz, y de la salud y sustento.“¹²¹ Die zweite Prophezeiung fällt zeitlich konkreter aus und knüpft an das erste Kapitel der *Historia* an, in Kapitel V besprochen: Ende des Dreibundes und Zerstörung des Tempels werden über das Datum *ce acatl* mit dem weisen Herrscher Quetzalcoatl in Verbindung gesetzt. Dies wird durch die erneute Erwähnung des kosmischen Baums verstärkt, der allerdings hier nicht mehr als Kreuz bezeichnet, sondern lediglich mit den traditionellen Tributen des Baumes der Gesundheit und der Nahrung verbunden wird.

Beiden Vorhersagen ist die Betonung des Endes der traditionellen *altepetl*-Dynastien zugunsten der Herrschaft Gottes gemein, wobei das erste Gedicht zudem die Vergänglichkeit von Leben und Herrschaft besingt. Hierbei handelt es sich um einen zentralen Aspekt der Nahua-Gedankenwelt, laut der den Nahua bewusst war, dass die aktuelle Epoche (oder „Sonne“) ebenso wie die vorangegangenen Epochen zerstört werden würde, weshalb das Leben auf Erden unsicher und vergänglich sei. Daher verkündete der Herrscher der Mexica bei seinem Amtsantritt, dass er seine Würde nur für eine kurze Zeit von der Gottheit lieh und sie nach seinem Tod wieder zu dieser zurückkehren würde.¹²² Dieser repetitive Charakter von Herrschaft und Reichen wird durch das zyklische Geschichtsbild der ersten Prophezeiung („en esto vienen a parar los mandos, imperios y señorios, que duran poco y son de poca estabilidad“), sowie durch die Verbindung von Nezahualcoyotl mit Vergangenheit (Quetzalcoatl) und Zukunft (Eroberung des Dreibundes) über das Datum *ce acatl* und das Kreuz-als-kosmischer-Baum in der zweiten Prophezeiung unterstrichen (siehe Kapitel IV).¹²³

Die politischen Begriffe hier zeugen erneut von der fortwährenden Bedeutung politischer Einheiten für die Nahua. Wie für Alva Ixtlilxochitl typisch, übersetzt er die Konzepte des *altepetl* und *tlahtocayotl* mit ihren iberischen Gegenstücken. Zugleich werden die Untertanen der Acolhua-Herrscher wieder als Vasallen europäisiert. Dabei relativiert er diese Übernahme der Reiche aber auch: wie Alva Ixtlilxochitl weiß, sind sie von kurzer Dauer und Stabilität. Die spanische Eroberung erscheint damit, wie auch für andere Nahua-Historiker (darunter auch

¹²¹ „die Bosheit, Wollust und Sinnlichkeit werden ihren Höchstpunkt erreichen, denen sich die Männer und Frauen seit ihrem zartesten Alter hingeben werden; und die einen werden den anderen das Hab und Gut stehlen. [...] [I]n dieser Zeit wird der Baum des Lichts, der Gesundheit und der Nahrung ankommen“, *Historia chichimeca*, 128–29.

¹²² Vgl. León-Portilla, *Aztec Thought*, passim; Lee, *Nahuatl Poetics*, 241–42.

¹²³ Kauffmann, *Trickster Tale*, 78–79. Kauffmann sieht (unter anderem) in Nezahualcoyotls prophetischen Eigenschaften eine Identifizierung mit dem Hauptgott Tezcocos, Tezcatlipoca, der ähnlich wie der Herrscher für seine Prophezeiungen und Finten bekannt war. S. ebd., passim.

Chimalpahin) typisch, als lediglich eine in einer langen Reihe von Machtübernahmen in Mesoamerika.¹²⁴

Interessanterweise folgt auf diese Stelle direkt ein seltener Kommentar Fernando de Alva Ixtlilxochitls aus seiner eigenen Sicht, der die Prophezeiung seines Vorfahren in die koloniale Gegenwart transportiert. Er stellt heraus, dass alle beschriebenen Wandlungen und der Sittenverfall zu seinen Lebzeiten eingetreten seien „porque las que en aquellos tiempos se tenían por cosas sobrenaturales y prodigiosas, son en éste muy patentes y ordinarias“.¹²⁵ Darunter fielen die harte Bestrafung von Betrunkenen und der Auszug von Mädchen aus dem Haus ihrer Eltern mit zwölf Jahren, die in präkolumbischer Zeit mit 25 oder 30 Jahren noch Zuhause gewohnt hätten. Diese eindeutige Kritik an den Zuständen im kolonialen Mexiko aus Sicht des Autors schlägt einen Bogen zu den nunmehr erfüllten Vorhersagen des als großen Propheten dargestellten Nezahualcoyotl. Schließlich hatte auch dieser prophezeit, dass mit den neuen Herrschern Bosheit, Wollust, Sinnlichkeit und Diebstähle bereits seit Kindesalter auftreten sollten. Durch diese Rückbeziehung läßt Alva Ixtlilxochitl seine eigene Position autoritativ auf: „y así de lo demás se echará de ver la diferencia que hay de este tiempo a aquel, y la mudanza tan grande.“¹²⁶

Eine umfassende Kritik der Christianisierung oder Kolonialherrschaft findet sich hier nicht. Doch wird ein allgemeiner Sittenverfall in der Gegenüberstellung mit einem geregelteren Leben in vorkolonialer Zeit unmissverständlich festgestellt. Mittels der Nahuatl-Gedichte hält der Chronist der indigenen kolonialen Realität einen Spiegel vor, um die Zerstörung der vorkolonialen relativen Harmonie durch die Spanier aufzuzeigen.

Ganz ähnlich wie bei Nezahualcoyotl wird auch die Geburt von dessen Enkel Ixtlilxochitl II in der *Historia* von Vorzeichen begleitet, die von der spanischen Eroberung kündigen. Von den königlichen Wahrsagern wurde dem Vater Nezahualpilli bis ins Detail vorausgesagt: Ixtlilxochitl II würde ein neues Gesetz und neue Gebräuche empfangen, Freund fremder Nationen und Feind seiner Heimat („su patria y nación“) werden und gegen seine eigene Familie („su propia sangre“) vorgehen. Zugleich würde er sich gegen seine Götter, Religion und Riten richten.¹²⁷ Diese Darstellung des Ixtlilxochitl II ist bereits gut aus dem *Compendio* sowie aus Alva Ixtlilxochitls Briefen bekannt, wo schließlich ebenso vorgehoben wird, wie der Herrscher gegen andere Acolhua kämpfte und sich besonders früh zum Christentum bekehrte. Die königlichen Berater meinten darauf, dass der Säugling und zukünftige Verräter umgebracht werden

¹²⁴ Brian/Benton/García Loaeza, Introduction, In: dies. (Hg.), Chichimeca Nation, 10–11.

¹²⁵ „... denn die Dinge, die man in jenen Zeiten als übernatürlich und wunderbar angesehen hätte, sind in dieser [Zeit] sehr eindeutig und normal“, *Historia chichimeca*, 128.

¹²⁶ „und so kann man aus dem Vorangegangenen den Unterschied zwischen dieser und jener Zeit erkennen, und den so großen Wandel“, ebd., 129.

¹²⁷ *Historia chichimeca*, 161.

sollte. Dem widerspricht Nezahualpilli: Dies würde sich gegen den Willen Gottes richten, der ihm diesen Sohn in dem Moment gegeben habe, als die Prophezeiungen seiner Vorfahren von der Wiederkehr der Söhne des Quetzalcoatl näherrückten.¹²⁸

Die Ankunft der Spanier wird hier also auf zwei Ebenen vorhergesagt: zum einen mit Bezug auf den göttlichen Willen, was stark an Alva Ixtlilxochitls Darstellung von Nezahualcoyotl als Proto-Christ erinnert. Hier baut der Autor erneut auf providentiellen Vorstellungen der Franziskaner auf. Zum anderen wird damit ein prophetischer Bogen vom ersten Kapitel der *Historia* über die Acolhua-Herrscher bis zur Ankunft der Spanier geschlagen. Das Jahr *ce acátl* wird mit 1519 identifiziert – und darüber auch Quetzalcoatl mit Nezahualcoyotl und Nezahualpilli, die sich auf ihn rückbeziehen, sowie mit Cortés, der ja in diesem Jahr ebenfalls aus dem Orient wiederkehrt. Während auf den ersten Blick der christliche Gott genannt wird, findet daneben auf den zweiten Blick ein komplexerer Prozess statt. Dabei erscheint durch unterschiedliche Prophezeiungen die spanische Eroberung als Teil der längeren Acolhua-Geschichte. Dies wird durch die Terminologie noch verstärkt: wie Patrick Lesbre bemerkt, werden in dieser Passage an einziger Stelle in der gesamten *Historia* „*patria*“ und „*nación*“ zusammen verwendet, in Bezug auf Tezcoco. In der *Historia* wird der Begriff „*patria*“ fast ausschließlich auf die Hauptstadt Tezcoco angewandt – sicherlich kein Zufall. Vereinzelt wird er auch auf die Tolteken und die Tlaxkalteken ausgeweitet, aber noch wichtiger ist, dass für Alva Ixtlilxochitl seine Acolhua-Heimat (*patria*) lokal und keineswegs national ist, wie Kapitel V gezeigt hat.¹²⁹ Sowohl die Prophezeiungen als auch die politischen Begriffe lassen Tezcoco als „auserwählten“ Ort erscheinen.

Omen waren in der Nahuatl-Tradition als *tetzahuítl* bekannt und vor wichtigen präkolonialen Ereignissen wie Gründungen und Eroberungen von Städten in Gebrauch. Da sie uns durch koloniale Chronisten überliefert sind, sind kolonialzeitliche christliche Abwandlungen sehr wahrscheinlich. Dennoch ist ein Kern von Nahuatl-Traditionen darin erhalten geblieben.¹³⁰ Allerdings geht laut James Lockhart die große Bedeutung, die Vorhersagen, Omen und Zeichen *der Eroberung* in Nahuatl-Traditionen zugeschrieben wird, allein auf einen Teil des zwölften Buchs von Sahagúns *Codex Florentinus* zurück, da sie nicht in anderen Nahuatl-Quellen erwähnt werden. Diese Beschreibungen wurden demnach von bereits akkulturierten Schülern Sahagúns der zweiten Generation verfasst und weisen große Übereinstimmungen mit ihnen bekannten griechischen und lateinischen Texten auf.¹³¹ Camilla Townsend findet einen einleuchtenden Antrieb für diese größtenteils aus Tlatelolco stammenden indigenen

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Lesbre, Alva Ixtlilxochitl, 42–45.

¹³⁰ Pastrana Flores, *Historias*, 27–28, 53.

¹³¹ Lockhart, *Sightings*, 244–45; Townsend, *White Gods*, 14–15.

Gelehrten: „It was their own class, even their own family members, who might have been thought to be at fault if it were true that they had no idea that the Spaniards existed prior to their arrival“.¹³² Diese Argumentation lässt sich auch auf Alva Ixtlilxochitls Anpassung von Omen an seine Absichten übertragen.

Von spanischen Autoren wurden derartige Nahua-Prophezeiungen ebenso gezielt übernommen, da sie zur Vorstellung eines direkten göttlichen Eingreifens passten und zugleich die Eroberung religiös legitimierten.¹³³ In der *Historia* wird Cortés nicht als Inkarnation einer Gottheit interpretiert, sondern über die Anknüpfung an Quetzalcoatl in die Nahua-Vorstellungswelt eingebunden, um damit Eroberung und Bruch mit Traditionen den Nahua erklärbar zu machen. Wenn diese Hauptthemen Alva Ixtlilxochitls auch im *Compendio* weniger ausführlich behandelt werden als in der *Historia*, so enthält es doch eine gute Zusammenfassung davon in der fiktionalen Rede eines Mexica-Generals (Temilotzin) nach der Eroberung. Daraus gehen hervor: Tezcocos Vorrangstellung als Hauptstadt des alten Chichimeken-Reichs; Nezahualcoyotls monotheistische Intuition; Ixtlilxochitls II außergewöhnliches Christentum; sowie Prophezeiungen als Antrieb der Geschichte.¹³⁴

3.2 Im *Compendio*

Darüber hinaus enthält das *Compendio* die kritischsten Bemerkungen des Autors zur Eroberungs- wie auch zur Kolonialzeit, und bildet daher einen spannenden Vergleichspunkt. Diese Kritiken werden nicht wie in der *Historia* hauptsächlich indirekt über Prophezeiungen geäußert, sondern sehr direkt aus Alva Ixtlilxochitls eigener Perspektive. Sie erfolgen im Kontext von Cortés' Honduras-Expedition. Diese fand nach dem Fall von Tenochtitlan zwischen 1525–'26 statt, in Begleitung der damals wichtigsten Nahua-Herrscher.

Alva Ixtlilxochitl hält zunächst an mehreren Stellen fest, dass der letzte Mexica-*tlatoani* Cuauhtemoc zusammen mit den *tlatoque* Coanacoch (Tezcoco) und Tetelepanquetzal (Tacuba) auf ungerechte Weise umgebracht und fälschlich beschuldigt wurde. In der Forschung gilt inzwischen als gesichert, dass Cortes diese Herrscher im Lauf der Expedition umbringen ließ,

¹³² Townsend, ebd., 15.

¹³³ Pastrana Flores, *Historias*, 16.

¹³⁴ *Compendio*, 89–91, 91 FN 96; S. a. Rabasa, *Voice*, 193.

um seine um 1526 noch sehr prekäre Vormacht zu sichern.¹³⁵ Laut Alva Ixtlilxochitl gäben spanische Autoren vor, dass diese Herrscher nur getötet wurden, da sie selbst die Spanier umbringen wollten. Dem stellt er unter anderem gegenüber, dass die Nahua zu jedem Zeitpunkt während und vor der Expedition die ihnen an Truppen weit unterlegen Spanier leicht hätten überwältigen können. Dies taten sie nicht, auf Befehl ihrer den Spaniern treuen *tlatoque* hin. Alva Ixtlilxochitl wirft dabei nicht namentlich genannten spanischen Autoren vor, über diese Hinrichtung zu lügen, um ihre eigenen Missetaten und ihren Verrat zu verschleiern.¹³⁶ Dagegen stimmten alle einheimischen Berichte darin überein,

dass [die Hinrichtung der Herrscher] eine falsche Anschuldigung und ein Akt großer Tyrannei war. Ich sage dies in Antwort darauf, was die spanischen Historiker geschrieben haben, und bin nicht überrascht, weil ihre Schriften auf den Berichten von Cortés und den anderen beruhen, die so brutal waren. Diejenigen, die danach geschrieben haben, folgten diesen Quellen, ohne sie auszuführen oder die Wahrheit herauszufinden.¹³⁷

Als Erstes fällt an dieser Passage die im Vergleich zur *Historia* recht drastische Sprache auf: die Hinrichtung der Herrscher, deren Begründung wie auch letztlich das weitere Vorgehen der Spanier werden verschiedentlich als „Missetaten“, „Verrat“, „Lügen“ und „Tyrannei“ bezeichnet. Dass gerade dieses Ereignis Alva Ixtlilxochitl derartig aufwühlte, liegt auch in seinem politischen Verständnis begründet. Schließlich waren die *tlatoque* als Herren ihrer *altepetl* grundlegend für das soziopolitische Gefüge im Tal von Mexiko. Ihr Tod muss als großer Schock für die Nahua gekommen sein, wovon weitere ihrer kolonialen Historiker zeugen,¹³⁸ wie auch das *Compendio*. Dort wird mehrfach berichtet, wie sich auf dem Rückweg der spanischen und Nahua-Truppen von Honduras nach Mexiko-Stadt viele indigene Gemeinden und Herrscher vor den anrückenden Spaniern versteckten oder auch trauerten, nachdem sie von der Hinrichtung gehört hatten.¹³⁹ Zwar überlebte Alva Ixtlilxochitls direkter Vorfahre

¹³⁵ Restall sieht die Hinrichtungen im Rahmen des Standard-Vorgehens von Konquistadoren, mit der Gefangennahme hoher indigener Herrscher – deren Überlebenschancen, je höher der Rang war, weiter abnahmen. Er analysiert dafür spanische, Maya- und Nahua-Quellen, s. Restall, *Seven Myths*, 147–57.

¹³⁶ *Compendio*, 84. An anderer Stelle gibt er als widersprüchlichen Beweis dafür an, dass die Nahua-Herrscher die Spanier nicht angreifen wollten, da sie dafür zu dieser Zeit gar nicht die Macht besessen hätten – schließlich herrschten nunmehr andere Adlige an ihrer Stelle, *Compendio*, 112.

¹³⁷ *Compendio*, 84.

¹³⁸ S. a. Chimalpahin zum Ende der Mexica-Herrschaft in Kapitel VI dieser Arbeit.

¹³⁹ Für Trauer und Misstrauen gegenüber den Spaniern vgl. u. a. *Compendio*, 94–95, 98–99, 105–107.

diese Ereignisse, im Gegensatz zu dessen Bruder Coanacach. Doch der gleichzeitige wohl gewaltsame Tod von drei Herrschern fällt eklatant aus den Kriegsbräuchen und aus dem politischen Gefüge der Nahua heraus und wird auch deshalb hier als Verrat aufgefasst.

An späterer Stelle nimmt der Historiker diese Hinrichtungen der *tlatoque* zum Ausgangspunkt für umfassendere kritische Überlegungen. Laut ihm hatte Cortés die unschuldigen Herrscher umgebracht, um das Land seiner natürlichen Herren („*señores naturales*“) zu berauben. Die Nahua hätten traditionell die Stärke des Besiegten angepriesen, um so den eigenen Triumph noch zu steigern. Der „konventionellen Weisheit“ folgend, hätte der Konquistador die Herrscher wertschätzen sollen, auch als Beweis für das Ausmaß seiner Leistungen. Stattdessen wollte Cortés allen Ruhm für sich allein behalten. Laut Alva Ixtlilxochitl verdienen die Spanier so viel Anerkennung nicht, da sie allein niemals all diese Gebiete hätten erobern können und da sie weitaus mehr einheimische Verbündete als Feinde gehabt hätten.¹⁴⁰ Doch die Spanier

minimieren die Hilfe, die sie von Tezcoco, Tlaxcala und anderen Regionen erhalten haben, [und] sie setzen auf schamvolle Weise die Eroberten herab, ohne Wahrheit und Grund. ... Es war wirklich eine große Tat von Cortés und denjenigen, die Konquistadoren genannt werden, als sie das Gesetz des Evangeliums in diese Neue Welt brachten. Wenn sie nur nicht so grausam gewesen wären und die Taten, die in dieser und anderen Geschichten beschrieben werden, vollbracht hätten, wie auch die darauffolgenden Taten.¹⁴¹

Alva Ixtlilxochitl argumentiert hier, wie im obigen Zitat angedeutet, dass die Hinrichtung traditioneller Kriegsführung zuwiderlief – die Nahua hätten vielmehr die Macht von besiegten Feinden hervorgehoben. Diese Aussage erinnert an die sogenannten „Blumenkriege“ (*xochiyaotl*), die rituelle Kriegsführung des Dreibundes, die zur Stärkung von Bündnissen zwischen den Staaten diente. Einzelne Gefangene wurden zu wichtigen religiösen Festtagen geopfert, wobei ihnen höchste Ehren zukamen; Gefangennahme oder gar Hinrichtung von *tlatoque* sind dagegen zumindest in diesem Rahmen nicht bekannt.¹⁴²

¹⁴⁰ Compendio, 96.

¹⁴¹ Compendio, 96.

¹⁴² Die „Blumenkriege“ zwischen den Dreibund und anderen Staaten waren abgesprochen und fanden zum gegenseitigen Vorteil statt. Ort und Zeit wurden vorher abgesprochen, und jede Seite nahmen Gefangene als Opfergaben für ihre jeweilige Gottheit. Ab dem späten 15. Jahrhundert scheinen aus diesen „Blumenkriegen“ auf Absprache richtige Kriege geworden zu sein, s. Lee, *Nahua Poetics*, 244–45.

Interessanterweise finden sich zudem Punkte wieder, die in den letzten 20 Jahren in der auf indigenen Quellen aufbauenden „New Conquest History“ besondere Beachtung fanden. Darunter vor allem die zentrale Stellung von einheimischen Verbündeten für die Eroberungskriege, ohne die spanische Siege unmöglich gewesen wären.¹⁴³ Unerlässlich ist für Alva Ixtlilxochitls Argumentation erneut, die wichtige Rolle der Christianisierung hervorzuheben. Dies wirkt hier nahezu wie ein rhetorisches Mittel, um seine tiefgreifende Kritik formulieren zu können: Die Spanier verhielten sich ungerecht und grausam gegenüber den Nahua – Verbündeten wie Feinden –, und zwar während der Eroberungskriege, aber auch in der frühen Kolonialzeit (den „darauffolgenden Taten“). Die Legitimität der spanischen Herrschaft liegt hier in der Bekehrung begründet; zugleich wird aber ihr brutales Vorgehen gegenüber den Indigenen angeprangert.

Die Passage stellt eine Verbindung dieser Entwicklungen bis hin zu Lebzeiten des Autors her. Alva Ixtlilxochitl mutmaßt, dass Cuauhtemoc und die anderen Herrscher vor ihrem Tod getauft wurden und daher in das himmlische Reich einziehen konnten. Demnach möge Gott viele der für die ersten Konquistadoren im Himmel reservierten Plätze diesen weggenommen und sie stattdessen deren indigenen Opfern und noch seinerzeit lebenden Indigenen übergeben haben – wegen derer großen Not. Mit dieser komplizierten Konstruktion argumentiert der Historiker also, dass die frühen Spanier aufgrund ihrer Missetaten in die Hölle gekommen sein sollten und die unter ihnen leidenden Einheimischen statt ihrer in den Himmel.¹⁴⁴ Daraufhin wird der Blick mit klaren Worten ausgeweitet:

I have read many authors who write about the tyrannies and cruelties of other nations. All of them together do not compare with the great hardships and servitude of these natives. They themselves say they would rather be branded as slaves than live the way they now do. In this way the Spaniards who mistreat them would at least take pity on them to avoid damaging their property and lose their investments.¹⁴⁵

Die spanischen Vergehen werden weiter ausgeführt: Laut dem Autor freuen sich die Spanier darüber, wenn ein Einheimischer fällt und sich wehtut; beleidigen diesen; und wenn der Einheimische stirbt, sagen die Spanier: „der Teufel soll sie alle holen.“ Dies würde ständig passieren, „aber wenn Gott es zulässt, dann weiß er warum, und lasset uns tausendmal dankbar

¹⁴³ Restall, *Seven Myths*, 44–63; für Beiträge zu einzelnen Regionen, s. Matthew/Oudijk, *Indian Conquistadors*. Für einen Überblick zur *New Conquest History* s. a. Restall, *New Conquest History*, 151–160.

¹⁴⁴ *Compendio*, 96.

¹⁴⁵ *Ebd.*, 96–97.

sein.¹⁴⁶ Wie schon in der letzten Passage erscheint dieser kurze Bezug auf Gott hier wie eine angefügte Rechtfertigung der Beschwerden. Zum einen finden sich ähnliche, wenn auch weniger drastische Anprangerung eines Sittenverfalls auch in der *Historia*, wie im letzten Abschnitt bemerkt. Zum anderen fällt hier erneut der Vergleich zu anderen Nationen auf. Dieser wird hier genutzt, um die Leiden der amerikanischen Einheimischen über alle anderen zu stellen – ähnlich wie Alva Ixtlilxochitl und spanische Autoren die Eroberungen des Cortés über die aller früheren Eroberer stellten. Doch würde eine Beschreibung als rhetorisches Mittel und Vergleich hier zu kurz greifen.

Gerade diese Passage vermittelt darüber hinaus wie keine andere im Werk des Historikers seine Empathie mit und Trauer um das Leiden seiner Vorfahren wie auch seiner indigenen Zeitgenossen. Der Vergleich ist weitaus weniger hyperbolisch, als er zunächst erscheinen mag, denkt man an die massive demografische Katastrophe der Indigenen im kolonialen Mexiko und in weiten Teilen Spanischamerikas. Auch wenn das genaue Ausmaß zu jener Zeit zumindest nicht allgemein bekannt war, so waren doch bis zum frühen 17. Jahrhundert bereits die tödlichsten Epidemien in Zentralmexiko umgegangen. Zu dieser Zeit war der Nadir der Nahuatl-Bevölkerung erreicht.¹⁴⁷ Diese Heimsuchungen müssen Alva Ixtlilxochitl teils durch Berichte älterer Adliger, teils aus eigener Erfahrung genau bekannt gewesen sein. So hatten bereits kurz nach der verheerenden *cocoliztli*-Plage von 1576 verfasste indigene *relaciones* diese zeitgenössischen Leiden auf ähnliche Weise mit einer vermeintlich gesünderen vorkolonialen Zeit kontrastiert.¹⁴⁸ Der mehrere Jahrzehnte später schreibende Alva Ixtlilxochitl bezieht sich also auf Misshandlungen der Indigenen, wie auch weniger direkt auf die vor und während seiner Zeit wütenden Epidemien.

Peter Villella hat bei einheimischen Adligen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts einen „declinism“ ausgemacht, der oft die gegenwärtigen Schwierigkeiten der einheimischen Bevölkerung in Kontrast zu relativer Harmonie und Reichtum unter den vorspanischen Herrschern stellte. Dieses Narrativ wurde von spanischen Autoren aufgegriffen, wie dargestellt bei Zorita, aber auch von den Priestern Motolinia und Durán, die ebenso für die Erhaltung der traditionellen Hierarchien unter den „natürlichen Herren“ plädierten.¹⁴⁹ Es ist also ein beiderseitiger Austausch zwischen franziskanischen und einheimischen Gelehrten auszumachen, der den

¹⁴⁶ Ebd., 97.

¹⁴⁷ Die am weitesten verbreiteten und tödlichsten Epidemien kamen in den Jahren 1545–‘48, 1576–‘81 und 1736–‘39 auf. Dabei waren auch kleinere Epidemien lokal verheerend und gingen mit einem Bevölkerungseinbruch bis zum frühen 17. Jahrhundert einher. Es wird von Todesraten von 90 % innerhalb von den ersten 100 Jahre ausgegangen, nach Regionen jeweils stark variierend, s. Gibson, *Aztecs*, 136–44.

¹⁴⁸ Villella, *Indigenous Elites*, 105.

¹⁴⁹ Ebd., 98–111.

Acolhua-Historiker eindeutig beeinflusste. Wenngleich viel kürzer gefasst, so erinnert Alva Ixtlilxochitls Gedankengang in den zitierten Passagen doch an bekanntere Kritiken wie die des Dominikaners Bartolomé de Las Casas, wobei keine direkte Verbindung zwischen Alva Ixtlilxochitl und dessen Schriften nachgewiesen werden konnte.¹⁵⁰

Herbe Kritiken der spanischen Gewaltanwendung finden sich auch beim Franziskaner Mendieta, mit dessen Werk der Historiker schließlich zumindest über Umwege vertraut war.¹⁵¹ Recht ähnlich wie Alva Ixtlilxochitl hebt dieser den „Missbrauch durch Laster, schlechte Sitten und perverse Werke“ der Spanier hervor,¹⁵² darunter deren Raub von Besitztümern und von Frauen und Töchtern der Indigenen.¹⁵³ Doch sind auch einzelne Argumente von Alva Ixtlilxochitl ihm spezifisch: so prangert er nicht nur das Leiden der Eliten, sondern auch ganz allgemein die Misshandlung der Indigenen an. Zudem erscheint sein Wunsch, dass die Konquistadoren in die Hölle kommen sollten, als besonders heftige Verdammung, die sich so nicht bei spanischen Autoren wiederfindet. Letztlich formuliert der Autor hier keine explizite Kritik am gesamten kolonialen System, dessen positive Aspekte er vor allem mit der Bekehrung immer wieder hervorhebt.

Dies steht im Gegensatz zu andinen Autoren, die sich gar für die Abschaffung der Kolonialherrschaft (Felipe Guaman Poma de Ayala) oder auch für deren Ergänzung durch eine Wiederherstellung der Inka-Herrscher (Inca Garcilaso de la Vega) einsetzten.¹⁵⁴ Vielmehr geht es Alva Ixtlilxochitl um den ungerechten Umgang mit den Herrschern wie auch um den Sittenverfall unter spanischer Herrschaft. Dabei greift er, um seine Botschaft zu verstärken, erneut auf einen universalgeschichtlichen Vergleich zurück, wenn er das Leiden der amerikanischen Einheimischen als größtes aller Nationen bezeichnet. Seine kritischen Bemerkungen in diesen Abschnitten müssen also in Zusammenhang mit größeren Diskussionen von Nahua-Adligen und von den religiösen Orden, vor allem den Franziskanern, gesehen werden; aber auch vor dem Hintergrund der demographischen Katastrophe und politischen Umbrüche der Nahua-Staaten.

¹⁵⁰ Dagegen ist allein bekannt, dass sich Las Casas mit Zorita austauschte, während beide während der 1560er Jahre in Neuspanien wohnten. Für einen Vergleich einzelner Ideen von Las Casas und Alva Ixtlilxochitl, s. Ward, *Coevalness*, passim.

¹⁵¹ Mendieta's Position wandelte sich wie beschrieben von einem frühen Optimismus hin zu einer Desillusionierung über die koloniale Verwaltung und den Erfolg der Christianisierung. Für eine Auswahl seiner Briefe zu diesen Themen, wie auch für einen knappen Vergleich mit Las Casas, s. Bey, *Auch wir*, 372–84.

¹⁵² Ebd., 372.

¹⁵³ Ebd., 375.

¹⁵⁴ Adorno, *Indio ladino*, 375–77.

4 Zwischenfazit

Der Vergleich zwischen dem *Compendio* und der *Historia* hat einige Parallelen, aber auch Unterschiede aufgezeigt. Gerade die *Historia* nutzt die Prophezeiungen von Vorfahren des Autors, um die relative Harmonie unter den Acolhua-Herrschern mit einem moralischen Niedergang unter spanischer Herrschaft zu kontrastieren und dabei unterschwellig Kritik auszuüben. Dagegen nimmt der Historiker im *Compendio* Cortés' Hinrichtung der letzten vorkolonialen Herrscher zum Anlass für eine klare Verurteilung von Misshandlungen der Indigenen. Ähnliche Unterschiede zwischen beiden Werken haben sich auch in der Darstellung des Ixtlilxochitl II gezeigt – in der *Historia* tritt er den Tatsachen zum Trotz als wichtigster und treuester Verbündeter des Cortés auf, im *Compendio* dagegen sogar als eigentlicher Protagonist der Eroberungskriege.

Diese Unterschiede zeugen von den verschiedenen mit den beiden Werken verbundenen Intentionen des Autors. Wie Amber Brian festhält, lässt sich aus dem früher verfassten *Compendio* dessen eigene Meinung direkter herauslesen. Dagegen war die *Historia* – Alva Ixtlilxochitls Magnum Opus – als Destillierung seiner diversen früheren Werke gedacht, aus der die früheren kritischeren Bemerkungen entweder entfernt oder subtiler umgeschrieben wurden.¹⁵⁵ Wie bei den besprochenen Vorworten und Briefen orientierte sich Alva Ixtlilxochitl damit stärker an kolonialen Beamten als anvisiertem Publikum. Im Gegensatz zu diesen Werken fiel zudem die kritischere Botschaft des *Compendio* auf taube Ohren – wir haben keine Aufzeichnungen darüber, dass es je von Autoritäten gelesen wurde.¹⁵⁶

Abseits dieser Unterschiede haben sich aus diesen Werken verschiedene Hauptthemen Alva Ixtlilxochitls ergeben. Seine Vorfahren, allen voran Ixtlilxochitl II für die frühe Kolonialzeit, werden auf unterschiedliche Weise aufgewertet: in der Gegenüberstellung zu antiken Reichen sowie zu Hernán Cortés; über Prophezeiungen, die eine Verbindung von den Tolteken über die Acolhua bis hin zu den Konquistadoren herstellen; sowie konkret durch die Übernahme von Formulierungen der *relaciones de méritos*. Dabei erscheint Mesoamerika wiederholt in weiterem, universalgeschichtlichen Blick als dem Okzident ebenbürtig. Zumindest implizit ist diese Sicht politisch: der Fokus auf die im Vergleich zu den Spaniern gerechtere Herrschaft der vorkolonialen *tlatoque* legt eine Forderung nach deren Wiederherstellung nahe.¹⁵⁷

Schließlich hat sich gezeigt, wie der Autor generell auf verschiedenen europäischen Diskursen aufbaute, aber diese auch um seine eigenen Anliegen und kritischen Botschaften erweiterte. Im Sinne José Rabasas hatte Alva Ixtlilxochitl an einem „*elsewhere*“ teil: „a (nonmodern)

¹⁵⁵ Brian, *Narratives*, 136–37.

¹⁵⁶ Rabasa, *Voice*, 193.

¹⁵⁷ Rabasa, *Voice*, 191.

Mesoamerican subjectivity that captures the colonial world from a habitus or background that is not that of the missionaries, nor that of us modern scholars for that matter.¹⁵⁸ Diese Differenz des Autors führte zu einer anderen Art der Geschichtsschreibung, über die Alva Ixtlixochitl Kultur und Geschichte seiner Vorfahren weitergab. Mesoamerika und besonders Tezcoco werden dabei auf eine Ebene mit altweltlicher Geschichte gestellt, im Gegensatz zu den meisten damaligen europäischen Autoren. Das Bestehen auf dieser Vergleichbarkeit nimmt dagegen bei Domingo de Chimalpahin ebenfalls einen wesentlichen Platz ein, zusammen mit Kritiken am kolonialzeitlichen Status quo.

¹⁵⁸ Rabasa, Elsewheres, 7.

VIII Domingo de Chimalpahin und die vier Weltteile

Als Bewohner von Mexiko-Stadt lebte Chimalpahin in einer der ersten regelrecht globalen Städte. Die Hauptstadt Neuspaniens wirkte durch den Handel von Waren und Sklaven als Umschlagplatz und Knotenpunkt zwischen Asien, Lateinamerika, Europa und Afrika. Bereits seit Beginn der spanischen Invasionen waren afrikanische Sklaven zwangsweise nach Zentralamerika gebracht worden, und durch den Silberhandel über die spanischen Philippinen kamen ab dem späten 16. Jahrhundert asiatische Sklaven hinzu.¹⁵⁹ Die Multiethnizität seines Wohnorts und das damit einhergehende Konfliktpotenzial werden von Chimalpahin in seinem *Diario* beschrieben, besonders eindrucksvoll der angeblich geplante Sklavenaufstand von 1612 und die ersten diplomatischen Gesandtschaften von Japanern von 1610 und 1614.¹⁶⁰ Zugleich haben sein Wohnort wie auch die Lektüre europäischer Werke sicherlich seine Faszination für andere Weltteile angeregt.

In diesem Kapitel wird Chimalpahins Anwendung indigener Kategorien auf das koloniale Mexiko sowie auf Übersee-Regionen nachgegangen. Dafür wird auf der erfolgten Analyse von Chimalpahins detaillierter Darstellung des prähispanischen Chalco aufgebaut: dessen Einteilung auf drei *altepetl*-Ebenen – *altepetl*, *sub-altepetl* und *tlayacatl* – und der lokalen *calpulli*-Ebene sowie sein ausgeprägter Fokus auf die Herrscherdynastien (*tlatoani*) generell und seinen Heimatstaat Amecameca speziell. Im Vergleich mit Kapitel VI hat sich gezeigt, dass Chimalpahin typische Aspekte von Nahua-Staaten wie Rotationsprinzip und nukleare Organisation widerspiegelt, wenngleich der Umfang seines Werks sowie seine Berücksichtigung verschiedener Staaten untypisch für Nahua-Annalen sind.

In einem ersten Schritt soll dabei analysiert werden, inwieweit sich Chimalpahins präkoloniale Kategorien in Beschreibungen seiner Zeitgenossen wiederfinden. In einem zweiten Schritt gilt es zu verfolgen, inwieweit der Historiker diese größtenteils weit verbreiteten Nahua-Einheiten angepasst hat. Werden die kolonialen Veränderungen von Herrschaft und Staat von Chimalpahin reflektiert, wie auch die sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Gegebenheiten in anderen Weltteilen, und wenn ja, wie? Damit soll anhand von Chimalpahins

¹⁵⁹ Charles C. Mann/Hainer Kober (Übers.), *Kolumbus' Erbe. Wie Menschen, Tiere, Pflanzen die Ozeane überquerten und die Welt von heute schufen*, Reinbek bei Hamburg 2013, Kap. 8.

¹⁶⁰ *Annals*, 217–27 (Sklavenaufstand); ebd. 169–73, 273–79 (japanische Gesandtschaften).

eingangs angesprochenen Intentionen ein breiter Überblick über sein politisches Denken gewährleistet werden.¹⁶¹

Ein spanischer Einfluss fällt bereits bei Chimalpahins Übernahme spanischer Termini auf, was für die Kolonialzeit eine größere Bandbreite politischer Begriffe zur Folge hat. Die häufige Übernahme spanischer Nomen war typisch für Nahuatl im frühen 17. Jahrhundert, wobei die Sprache davon abgesehen nahezu unverändert blieb. Diese linguistische Entwicklung bezeichnet Lockhart für die Zeit von ungefähr der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts als Nahuatl 2. Stufe, innerhalb seines einflussreichen 3-Phasen-Modells von Nahuatl.¹⁶² Namala stellt mit Blick auf Chimalpahin fest, dass „[b]y the early seventeenth century, Nahuatl was borrowing Spanish terms for any category of words describing new items, ideas, or concepts; non-indigenous people were one such category in need of names.“¹⁶³ Somit folgte der Annalist einem typischen Muster seiner Zeit, für zuvor Unbekanntes spanische Begriffe zu übernehmen. Aufgrund seiner überdurchschnittlichen Bildung prägte er dadurch aber auch für seine Zeit untypische Begriffe und Konzepte. Die angesprochene Arbeit des Chronisten Enrico Martínez dient dabei als Hauptvergleichspunkt für Chimalpahins Begriffe und geographische Kenntnisse.

Wie in Kapitel VI dargelegt, bestand für die prähispanischen Nahua eine grundlegende Verbindung zwischen Staat (*altepetl*) und Herrschaft (*tlahtocayotl*). Beide waren aber nicht völlig identisch, sondern konnten auch unabhängig voneinander und von existierenden Herrscherfamilien bestehen. Daher ließe sich bei Chimalpahin eine zumindest ähnliche Anwendung von *altepetl* und *tlahtocayotl* auf andere Kontinente erwarten. Zugleich wird der Frage nachgegangen, inwiefern sich sowohl die politischen Umwälzungen in Neuspanien als auch das Wissen über andere Weltteile auf die Konzepte des Chalca-Annalisten auswirkten. Bei den

¹⁶¹ In zusammenfassender Form habe ich mich mit Chimalpahins politischen Ideen hier auseinandergesetzt: Richard Herzog, *Conferring a Universal Scope to Nahua Political Concepts: An Aim in the Works of Domingo de Chimalpahin (Early 17th Century)*. In: Laura Dierksmeier/Fabian Fechner/Kazuhsa Takeda (Hg.), *Indigenous Knowledge as a Resource? Transmission, Reception, and Interaction of Global and Local Knowledge between Europe and the Americas, 1492–1800*, Tübingen 2021, 125–143.

¹⁶² Lockharts detailliertes 3-Phasen-Modell für Neuspanien umfasst zudem eine erste Phase vom Beginn der Konquista bis circa 1550, in der das klassische Nahuatl praktisch unverändert blieb; sowie eine dritte Phase von circa 1640–50 bis heute, mit stärkerem und tiefgreifenderem spanischen Einfluss, der auf weit verbreiteter Zweisprachigkeit aufbaut, s. Lockhart, *Nahuas*, 261 für einen Überblick, beziehungsweise 261–325 für die detaillierte Analyse. Chimalpahins Verwendung von Lohnwörtern beschränkt sich auf Nomen, welche die Struktur seiner Nahuatl-Schriften nicht weiter beeinflussen, so dass er sich als wichtigster Nahuatl-Annalist klar der 2. Phase zuordnen lässt.

¹⁶³ Namala, *Chimalpahin*, 85, 13–14.

zentralen Herrschaftsformen des *tlahtocayotl* und der *tlatoque* wie auch bei der Organisationseinheit des *altepetl* lassen sich Abwandlungen für die Kolonialzeit ausmachen.

In den folgenden Abschnitten werden nacheinander einzelne Konzepte vorgestellt, die erneut nach soziopolitischen *Rollen* und *Einheiten* aufgeteilt sind. Diese Einteilung gilt allein der besseren Übersichtlichkeit und soll wiederum keine Trennung zwischen Herrschern und politischen Einheiten suggerieren, welche ja für die Nahuatl eng miteinander verbunden waren. Der Vergleich von Rollen und Einheiten im Zwischenfazit ermöglicht schließlich eine weitgefasste Sicht auf den Wandel von Nahuatl-Konzepten in der Frühen Neuzeit.

Chimalpahins Wortwahl aufgreifend, verläuft die Struktur dieses Kapitels von einer unteren (Verwaltung, Adel und Klerus, 1.1–1.3) über eine mittlere (Herrscher, 1.4) hin zu einer höchsten Ebene (Kaiser, Papst, 1.5). Dabei liefert der Autor die detailliertesten Informationen zur neuspanischen Verwaltung eindeutig über Mexiko-Stadt, sowohl in den *Relaciones* als auch im *Diario*. Daher erscheint ein Unterkapitel speziell zu Mexiko-Stadt hier angebracht (2.1). Zum einen war die Stadt sein Wohnsitz, zu der er qua Umfeld und Alltagsleben ausgezeichnet unterrichtet war. Zum anderen hängt diese Informationsfülle auch mit den diversen, teils über Neuspanien hinaus äußerst einflussreichen Institutionen und Amtsträgern zusammen, die in der Hauptstadt angesiedelt waren: darunter *Real Audiencia*, Erzbischof und Vizekönig. Zugleich liegt gerade bei den höheren Würdenträgern ein weiterer Hauptfokus auf Spanien, was eine erneute Gegenüberstellung beider Regionen nahelegt. Bei Chimalpahins politischen Einheiten werden zunächst Städte und Paläste (2.2), daraufhin kirchliche Organisationsformen (2.3) und schließlich Reiche vorgestellt (2.4), grob analog zu den Rollen.

1 Soziopolitische Rollen

1.1 Beamte und *tlatoque*

Der *tlatoani* bleibt Domingo de Chimalpahins zentraler Begriff für Würdenträger über die prähispanische Epoche hinaus. Dies reflektiert das Fortbestehen dynastischer Herrscher in vielen Gemeinden im 16. Jahrhundert. Chimalpahin bezeichnet *tlatoque* weiterhin mit ihren genauen Herrschertiteln und berichtet wie für Annalen typisch ausführlich über die Erbfolge von Chalca-Herrschern. Gleichzeitig macht Susan Schroeder jedoch mehrere Änderungen aus: So werden die Thronfolgen indigener Herrscher in den *Relaciones* zum Ende des 16. Jahrhunderts hin seltener; im *Diario* spielen sie im frühen 17. Jahrhundert so gut wie keine Rolle

mehr.¹⁶⁴ Diese Tendenz hängt mit dem starken Fokus des *Diario* auf Mexiko-Stadt und die weitere Welt zusammen. Sicher reflektiert sie aber auch die tiefen politischen Umwälzungen inklusive gehäuftem Machtverlust indigener Herrscher im zentralen Mexiko: Vermehrt berichtet Chimalpahin über Ämter, die nach hispanischem Vorbild eingerichtet wurden, teils von Europäern und teils von Indigenen besetzt.

Der Annalist reflektiert klar den immer größeren Einfluss der *gobernadores* in indigenen Gemeinden, die schließlich ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in weiten Teilen Zentralmexikos nicht mehr allein aus Reihen der *tlatoque* gestellt wurden. Seine häufige Erwähnung des Gouverneursamts deutet darauf hin, dass er ihm einen hohen Stellwert beimisst und es gewissermaßen als Gegenstück zum *tatocayotl* ansieht. Chimalpahin setzt jedoch beide nicht genau miteinander gleich: Er zieht es vor, wenn dynastische Herrscher weiter als *gobernadores* wirken, und steht sowohl der Amts-Rotation unter Indigenen niedrigeren Standes als auch dem Wechsel von *gobernadores* zwischen verschiedenen Orten kritisch gegenüber.¹⁶⁵ Dieser Umzug von *gobernadores* war für das spätere 16. Jahrhundert als Politik der Vizekönige typisch, die anstelle der traditionellen Eliten einer Gemeinde oft auswärtige Adlige als *gobernadores* einsetzten. Diese neuen, vermeintlich unbefangeneren *gobernadores* sollten aus offizieller Sicht effizienter Tribute eintreiben und indigene Folgsamkeit einfordern.¹⁶⁶

Chimalpahins Unbehagen derartigem Wandel gegenüber zeigt sich am eindeutigsten am Beispiel von Mexiko-Stadt. Dort waren sowohl *tlatoque* als auch in der Folgezeit *gobernadores* größtenteils mit dem Herrschergeschlecht der Mexica verbunden gewesen. Dessen zentrale Bedeutung für Chimalpahin geht klar aus seinen Darstellungen zur Mexica-Geschichte wie dem *Memorial de Colhuacan* hervor, wie auch aus in seiner genauen Auflistung der neun Amtsträger in Mexico Tenochtitlan seit Ankunft der Spanier. In Letzterer betont er jeweils ihre Abstammung von prähispanischen *huey tlatoque* der Mexica sowie bei den einzigen zwei nicht-adligen *gobernadores* ihre Herkunft aus Mexico Tenochtitlan.¹⁶⁷ Diese relativ unveränderte traditionelle Sukzession von Mexica-*gobernadores* sollte sich ab 1565 stark wandeln:

¹⁶⁴ Schroeder, Chalco, 185.

¹⁶⁵ Schroeder, Chalco, 186, 188.

¹⁶⁶ Benton, Lords of Tetzcoco, 130–31.

¹⁶⁷ Relaciones II, 223–25. Über den fünften Gouverneur, Pablo Xochiquentzin, sagt Chimalpahin: „dieser war auch kein Adliger, sondern ein einfacher Angehöriger unterer Schichten [*macehual*], aber er stammte aus Mexico [Tenochtitlan], wie der vorige [Gouverneur]“. Beide nicht-adligen Gouverneure bezeichnet er als *cuauhtlato*, womit er in präkolonialer Zeit die seltenen nicht-adligen Interimsherrscher auf *altepetl*-Ebene bezeichnet (dort auch *quauhtlatoani*), s. Relaciones II, 225; Schroeder, Chalco, 188–93.

When [don Luis de Santa María Nanacacipactzin] died [in 1565], then it began that those whose homes were not here in Mexico City came to be *juez-gobernadores* and rule the *altepetl* of Mexico Tenochtitlan. They were no longer of the blood line of the above-mentioned great *tlatoque* and precious kingly nobles of the Tenochca. They were citizens just anywhere, some *pipiltin*, some not, and some were even *mestizos*.¹⁶⁸

Derartige Bedenken über den zunehmenden Einfluss nicht-Adliger und *castas* ist zu dieser Zeit typisch für indigene Eliten. Sie brachten ihre Ängste und Sorgen, wie in III.II dargestellt, in einem Untergangsgefühl zum Ausdruck, auch in Petitionen um Privilegien an die spanische Krone.¹⁶⁹ Der hier vorgebrachter Unmut gegenüber Mestizen zeigte sich bereits bei den Streitigkeiten um Fernando de Alva Ixtlilxochitls Gouverneursstelle in Tezcoco und an seiner letzten Versetzung aus Tezcoco durch dessen *tlatoque*. Als weiteres Beispiel lassen sich ähnliche Äußerungen des tlaxkaltekischen adligen *cabildo*-Mitgliedes Juan de Zapata de Mendoza anführen. Dieser beklagte noch im späten 17. Jahrhundert den zunehmenden Einfluss einzelner Mestizen im *cabildo* Tlaxcalas, die zu dieser Zeit auch erstmals als *gobernadores* ernannt wurden. Zapata de Mendoza stand dabei Mestizen und anderen *casta*-Angehörigen nicht generell negativ gegenüber, sondern wandte sich speziell gegen ihren zunehmenden politischen Einfluss zuungunsten Indigener¹⁷⁰ – ganz ähnlich wie Chimalpahin, bei dem sich kaum wertende Äußerungen zu Mestizen finden.¹⁷¹

Zum einen bringt das Zitat also Sorgen des Machtverlusts zum Ausdruck, die von indigenen Eliten in weiten Teilen Zentralmexikos (darunter in Tezcoco und Tlaxcala) über die frühe Kolonialzeit hinaus geteilt wurden. Zum anderen spielten für Chimalpahin persönlich als

¹⁶⁸ Relaciones II, 229; Übers. nach Schroeder, Chalco, 187.

¹⁶⁹ Villella, Indigenous Elites, 113; Derartige Petitionen aus unterschiedlichen Gemeinden und Städten an die Krone ziehen sich durch die Kolonialzeit. In einem frühen Brief von 1532 an Karl V. beklagen sich Adlige aus Mexiko-Stadt über ihre Armut, s. Pérez-Rocha/Tena, Nobleza indígena, 99–102. Eine ähnliche Petition von 1562 an Philipp II. drückt zunehmenden indigenen Machtverfall in der Hauptstadt aus, s. ebd. 253–56.

¹⁷⁰ Juan Buenaventura Zapata Y Mendoza, Historia cronológica de la noble Ciudad de Tlaxcala. Transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas, Band 4, Tlaxcala 1995, bes. 330–49, 353–67. Zapatas Unmut richtet sich unter anderem gegen den ersten Mestizen im *cabildo* Tlaxcalas, Nicolás Méndez de Luna, in den 1660er Jahren vom Vizekönig ernannt. Dabei missfällt ihm laut Townsend besonders diese Ernennung von außerhalb, die von da an häufiger werden, und gegen die das *cabildo* wenig ausrichten kann, s. a. Reyes García/Martínez Baracs, Introducción, In: ebd.; Camilla Townsend, The Concept of the Nahuatl Historian. Don Juan Zapata's Scholarly Tradition. In: Ramos/Yannakakis (Hg.), Indigenous Intellectuals, 132–150, hier 168–71.

¹⁷¹ Vgl. Relaciones II, 229–231, wo Chimalpahin verschiedene Abstammungen von Mestizen recht neutral nebeneinanderstellt.

niedrigen Adligen solche Ängste kaum eine Rolle; vielmehr stand er dem schwindenden Einfluss der für sein Geschichtsverständnis zentralen *tlatoque* und deren Herrscherfamilien äußerst skeptisch gegenüber.

Hieraus erklärt sich auch, dass Chimalpahin bei diesen Ämtern – wie auch schon für die vorkoloniale Zeit – streng die genauen Abstufungen von Hierarchien beachtet. Generell wurden auf Nahuatl ab Mitte des 16. Jahrhunderts Gouverneure häufig als *tlatoque* bezeichnet.¹⁷² Dies bedeutete nicht notwendig, dass der Gouverneur zugleich ein dynastischer Herrscher war, sondern wirkte vielmehr als Höflichkeitsformel, um die hohe Stellung des Amts auszudrücken. Chimalpahin trifft jedoch mit wenigen Ausnahmen eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen indigenen Herrschern, die gleichzeitig Gouverneure waren (immer als *tlatoque* bezeichnet), und anderen Personen im Gouverneursamt (ohne *tlatoani*-Titel).¹⁷³

Chimalpahins Schwerpunkt liegt zwar für Neuspanien auf hohen Amtsträgern wie Gouverneuren und dynastischen Herrschern, er zeigt aber auch gute Kenntnisse anderer Institutionen und Beamter. Seine Kenntnisse der unterschiedlichen Verwaltungsebenen von Mexiko-Stadt gehen aus dem *Diario* hervor, so in seiner Darstellung der feierlichen Einweihung der neuen franziskanischen Kirche im März 1601. Zu diesem wichtigen städtischen Anlass nennt Chimalpahin die obersten Autoritäten einzelner Verwaltungsbereiche namentlich. Neben dem Vizekönig erscheinen alle Strafrichter (*oidores*) der *Real Audiencia* mit ihrem Präsidenten. Ersterer stand auf der obersten und letztere auf der untersten Rangstufe der eigenständigen Verwaltungsautoritäten. Hinzu kommen die drei indigenen Gouverneure (und *tlatoque*) von Mexiko-Stadt und Tlatelolco, die fünf indigenen *alcaldes* der Stadt sowie jeweils der *fiscal*, ein kirchlicher Notar, der die Interessen der Krone wahrnehmen sollte, und ein *corregidor*, zusammen mit einer Mehrzahl an Würdenträgern von Kirche und Orden. Diese stehen unter den obersten Beamten, mit dem Distriktbeamten (*corregidor*) auf unterster Ebene.¹⁷⁴ Hier zeigt sich Chimalpahins Vertrautheit mit dem komplexen Zusammenspiel unterschiedlicher,

¹⁷² Lockhart, Nahuas, 117. Ab Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die traditionelle Adels-Terminologie kaum noch verwendet, s. ebd.

¹⁷³ Schroeder, Chalco, 188. Eine Ausnahme ist Juan Babtista, im frühen 17. Jahrhundert indigener Gouverneur einer Gemeinde nahe bei Mexiko-Stadt und kein *tlatoani*. Chimalpahin nennt ihn einmal „*tlahtohuani gobernador*“ von Tlatelolco, in einer Passage, in der er auch mehrere Gouverneure erwähnt, die dynastische Herrscher waren; allerdings bezeichnet er Juan Babtista an mehreren anderen Stellen dem Muster folgend nur als *tlatoani*, s. Annals, 73; Schroeder, ebd.

¹⁷⁴ Annals, 71–73; Pietschmann, Staatliche Organisation, 116–30. Zur Verwaltung merkt Pietschmann an, dass Neuspanien mit der Einrichtung getrennter Distrikts- und Munizipaleinteilung eine Ausnahme in Spanischamerika bildete. Deren Abgrenzungen zueinander wurden allerdings im Lauf des 17. und 18. Jahrhunderts zunehmend aufgelöst.

teils sich überschneidender kolonialer Administrationsebenen: Schließlich listet er alle Anwesenden korrekt ihrer Ranghöhe folgend auf, wobei hier kirchliche den weltlichen Amtsträgern folgen.

Auch an anderer Stelle unterscheidet er zwischen „[a]ll the lords of the *Royal Audiencia*, the civil judges and the court *alcaldes*, and all the members of the [Spanish] *cabildo*,“¹⁷⁵ also zwischen zwei zentralen kolonialen Institutionen in Mexiko-Stadt. Auch niedrigere Beamte werden von Chimalpahin an anderen Stellen erwähnt: Darunter mehrmals der Dolmetscher (*interprete*) der *Real Audiencia* Juan Grande, Vater des späteren Übersetzers Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Sein überaus positiver Nachruf zu Grande, den er als gute Person und gerecht gegenüber armen Indigenen unterer Schichten (*macehuales*) bezeichnet, legt nahe, dass Chimalpahin ihn persönlich kannte¹⁷⁶ – eine seltene und überraschende, indirekte Verbindung zwischen beiden Protagonisten dieser Arbeit. Hinzu kommen Erwähnungen von *regidores* und *regidores mayores* als weitere niedrigere Beamte der *Real Audiencia*.¹⁷⁷

Zum einen muss Chimalpahin für die oben erwähnte genaue Darstellung der Kirchen-Einweihung selbst anwesend gewesen sein oder sich mit jemandem, der anwesend war, ausgetauscht haben. Zum anderen zeigt diese im *Diario* für andere Ereignisse in diesem Umfang seltene Personen-Auflistung, dass sowohl die Einweihung einer neuen franziskanischen Kirche als auch die dort erkennbaren Machtgefüge der Hauptstadt für ihn von hoher Bedeutung waren. Dies als Christ, der täglich mit Ordensbrüdern verkehrte; aber auch als gebildeter Anwohner von Mexiko-Stadt, der deren politische Entwicklung für die Nachwelt festhielt.

Letztlich liegt der Hauptfokus des Annalisten zwar auf hohen Amtsträgern. Aber auch niedrigere Beamte werden erwähnt, vor allem wenn sie wie Juan Grande von besonderem Interesse für Chimalpahin oder indigene Gemeinden, beziehungsweise mit ihm bekannt waren. Hier lassen sich Parallelen zu Chimalpahins Werken über die prähispanische Geschichte ziehen. Auch dort werden neben dem Schwerpunkt auf Taten und Sukzession der *tlatoque* häufig die Adligen (*pilli*) besprochen. Der Begriff *pilli* taucht zwar für die Kolonialzeit weiter auf, wird aber weitaus seltener, sodass die genauen Ämter der indigenen Eliten als Entsprechung dafür

¹⁷⁵ Annals, 187. Diese Beamten begrüßten zusammen mit der spanischen und indigenen Bevölkerung der Stadt den Einzug des neuen Vizekönigs García Guerra 1611.

¹⁷⁶ Annals., 193, 305 (Nachruf). Laut Cunill wurde Juan Grande ab 1564 mehrmals zum Dolmetscher der *Real Audiencia* ernannt, sowie 1591 zum Übersetzer der *Real Hacienda*, s. Caroline Cunill, Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la Audiencia de México en el siglo XVI. In: *Historia Mexicana*, 68 (2018) 1, 25.

¹⁷⁷ U. a. in *Relaciones* II, 269; S. a. Annals, 263.

angesehen werden können.¹⁷⁸ Generell bleibt Chimalpahins Fokus also eindeutig auf indigene Eliten ausgerichtet – ob Herrscher, Adlige oder Beamte –, deren Machtverlust während der Kolonialzeit er kritisch reflektiert, während *macehuales* eher am Rand erscheinen. Diese Perspektive hat Chimalpahin mit anderen einheimischen Chronisten wie Alva Ixtlilxochitl gemein, für welche die Interessen der indigenen Bevölkerung ihrer Zeit weniger zählten als das Festhalten der Geschichte ihrer adligen Vorfahren für die Nachwelt.¹⁷⁹

In diesen Zusammenhang lässt sich auch Chimalpahins Darstellung der Mexica-Herrscher und -Eliten bis zu seinen eigenen Lebzeiten stellen, die sich durch seine Schriften zieht und die zugleich die zunehmende Bedeutung von Mexiko-Stadt als kolonialem Verwaltungszentrum reflektiert. Gleichzeitig ist neben Chimalpahins sorgfältiger Trennung zwischen dynastischen Herrschern und nicht-dynastischen *tlatoque* umso auffälliger, dass er den *tlatoani*-Begriff bei spanischen Amtsträgern weitaus großzügiger einsetzt. Nahezu auf alle Bereiche wendet er den Begriff an, sodass er als kaum mehr denn eine Übersetzung des spanischen *señor* erscheint.¹⁸⁰ Einzelne dieser *tlatoani*-Bezeichnungen von nicht-Indigenen werden im Folgenden näher untersucht, wobei Chimalpahins Augenmerk auch dort zumeist höheren Würdenträgern gilt. Dies dient dem Vergleich mit seinen Darstellungen der indigenen Amtsinhaber, wie auch anschließend mit den politischen Einheiten.

1.2 Vizekönige

Domingo de Chimalpahin hebt die Vizekönige als höchste Vertreter der spanischen Krone schon durch ihre Bezeichnung als *tlatoque* hervor. Dieser Titel passt auch zu ihrer offiziellen Stellung: für das 16. und 17. Jahrhundert ist nicht von einem Vizekönigs-Amt zu sprechen, sondern eher von einer Würde, die auf der außergewöhnlichen Übergabe königlicher Vorrechte beruhte. Schließlich besaßen die Vizekönige kein klar definiertes Jurisdiktionsgebiet, sondern vielmehr allgemeine politische Autorität aufgrund ihrer Sonderstellung. Diese beinhaltete auch konkrete Verwaltungsbefugnisse über ihre Ämter als Generalkapitän, Präsident der *audiencia* und Gouverneur. Vor allem konnte nur der Vizekönig im Namen des Königs verfügen, als sein „lebendiges Abbild“, was ihn weit über andere oberste Beamte stellte.¹⁸¹ Der

¹⁷⁸ Schroeder, Chalco, 156–59. Zudem nennt Chimalpahin schon für präkolumbische Zeiten oft Adlige bei ihrem Titel, und behält „*pilli*“ für Adlige vor, die zwischenzeitlich keinen Titel führten, s. ebd., 156.

¹⁷⁹ Florescano, Memory, Myth, 120–31.

¹⁸⁰ Schroeder, Chalco, 188.

¹⁸¹ Pietschmann, Staatliche Organisation, 120–121.

direkten Verbindung zwischen König und Vizekönig ist sich Chimalpahin wohl bewusst, da er die Ernennungen durch königliches Dekret zu seinen Lebzeiten stets festhält.¹⁸²

Insbesondere geht Chimalpahin wiederum auf die neuspanischen Vizekönige ein; Vizekönige Perus werden vorrangig erwähnt, wenn ein Vizekönig von Neuspanien aus nach Peru berufen wurde.¹⁸³ Ihre zentrale Stellung in Mexiko-Stadt wird durch ihre Anwesenheit bei offiziellen Anlässen unterstrichen, darunter Feiertage, Einweihungen, aber auch Trauerfälle. Oft sind dort auch Erz-Bischöfe als höchste kirchliche Würdenträger zugegen, wobei die Vizekönige erneut als weltliche Würdenträger an erster Stelle genannt werden. Auch bei dieser Unterscheidung folgt Chimalpahin offiziellen Sichtweisen. Dies zeigt sich bei der Begrüßung neuer Vizekönige und Erzbischöfe aus Spanien: Laut Chimalpahin durften seit September 1613 auf Befehl Philipps III. hin nur noch Vizekönige durch *cabildo*-Mitglieder mit Baldachinen begrüßt werden, und Erzbischöfe allein durch Mitglieder des Kathedralenkapitels.¹⁸⁴ Seine ausführliche Schilderung macht deutlich, dass ihm sowohl die hohe rituelle Bedeutung der Begrüßung mit Baldachinen als auch Machtunterschiede zwischen beiden Würdenträgern bewusst waren. Bei dem Begrüßungszug für neue Vizekönige symbolisierte der Einzug in Mexiko-Stadt durch ein eigens angefertigtes Tor deren königliche Macht wie auch deren Pflichten gegenüber der neuspanischen Bevölkerung.¹⁸⁵

Damit folgte Chimalpahin zumindest der Sicht der spanischen Krone, wohingegen das tatsächliche Machtgefälle zwischen den höchsten Würdenträgern in Neuspanien oftmals nicht eindeutig war. Tatsächlich zogen sich Machtkämpfe zwischen Vizekönig, Erzbischof und *Real Audiencia* durch die Kolonialzeit, wobei deren teils überlappende Zuständigkeitsbereiche auch als Form der Machtkontrolle wirkten.¹⁸⁶ Zugleich bezeichnet Chimalpahin hier die Vizekönige als „*tlahtoque yn Visurreyes*“. Diese seltene Verwendung von Plural für die Vizekönige macht klar, dass die Verbindung beider Titel sein Standardbegriff für sie war. Eine Übersetzung oder mögliche Gleichsetzung der *tlahtoque* mit den höchsten kolonialen Würdenträgern geht beim Historiker auch aus einer anderen Auflistung im *Diario* hervor.

¹⁸² Vgl. z. B. bei der Ernennung von García Guerra zum Vizekönig, *Annals*, 185.

¹⁸³ Unter anderem wird erwähnt, dass Martín Enríquez de Almanza und Luis Velasco d. J. auch nach Peru berufen wurden, s. *Annals*, 150–51.

¹⁸⁴ *Annals*, 263.

¹⁸⁵ Für ein Beispiel aus dem späten 17. Jahrhundert, vgl. Pablo García Loeza, *Saldos del criollismo: el Teatro de virtudes políticas de Carlos de Sigüenza y Góngora a la luz de la historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. In: *Colonial Latin American Review*, 18 (2009) 2, 219–235.

¹⁸⁶ Alejandro Cañeque, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, New York, NY 2004, 237–45.

Dort folgt auf eine Liste mit Namen aller Mexica-Herrscher bis 1609 eine ausführlichere Liste der neuspanischen Vizekönige. Beide finden sich auch bei Enrico Martínez, und besonders die Vizekönigs-Auflistung übernimmt Chimalpahin nahezu deckungsgleich von diesem, wie auch diese einleitende Passage:¹⁸⁷

The rulers and kings of Mexico were already spoken of and mentioned [...]. It seems that we might likewise put in some separate place a total list and memorandum [...] of the governors and viceroys [*Governadoresme yhuau visurreyesme*] who have governed in New Spain ever since it has belonged to the Christians.¹⁸⁸

Nach Hernán Cortés, drei Gouverneuren und der ersten *audiencia* von Mexiko-Stadt werden die Vizekönige von Antonio de Mendoza bis hin zu Luis de Velasco d. J. – der zu Chimalpahins Lebzeiten amtierte – knapp dargestellt. Daran schließen sich Auflistungen aller Erzbischöfe und Inquisitoren von Neuspanien an, erneut der dargestellten Hierarchie folgend. An dieser Struktur fällt der nahezu fließende Übergang von Mexica-*tlatoque* zu Vizekönigen auf, der eine „Ablösung“ der Herrscher von Mexiko Tenochtitlan seit Cortés nahelegt. Zwar findet sich diese Struktur auch bei Martínez, doch gibt es wichtige Abweichungen: Bei dem deutschen Autor werden nur die Herrscher von Mexiko nach der Migration aufgelistet; die Inquisitoren folgen in dessen Buch an viel späterer Stelle.¹⁸⁹ Durch die größere historische Tiefe bei Chimalpahin wird eine Kontinuität von den ersten Herrschern über die Vizekönige zu religiösen Würdenträgern hergestellt.

Besonders obiges Zitat bestärkt diesen Eindruck. Chimalpahin stellt dort nüchtern fest, dass es sinnvoll erscheine, nach den *tlatoque* die Gouverneure und Vizekönige aufzulisten. Dieses Fortdauern von Herrschern bevor und nachdem „Neuspanien ... den Christen gehörte“ ist aus einer Vielzahl indigener Darstellungen von Eroberung und früher Kolonialzeit bekannt, sowohl aus schriftlichen als auch bildlichen Quellen. Dort erscheint die Eroberung nicht als der von den Spaniern geschilderte radikale Umbruch und Neuanfang nach dem katastrophalen Untergang der Mexica, sondern vielmehr als nur eine mehr in einer langen Reihe von Machtübernahmen in der Geschichte Mesoamerikas.¹⁹⁰ Auch für Chimalpahin stellte die Eroberung von Chalco durch die Mexica im Jahr 1465 einen traumatischeren Umbruch in der Chalca-Herrschaftsstruktur dar als die spätere Eroberung seiner Heimat durch die Spanier. In der von ihm kopierten *Crónica Mexicayotl* des Hernán Tezozomoc schließlich wird Cortés'

¹⁸⁷ Martínez, Reportorio, 152–55.

¹⁸⁸ Annals, 147–51. Für dieses und die folgenden Zitate aus dem *Diario* wird der Übersetzung von James Lockhart, Susan Schroeder und Doris Namala (2006) gefolgt.

¹⁸⁹ Martínez, Reportorio, 152–53 (Mexica-Herrscher); 269 (Inquisitoren).

¹⁹⁰ Wood, *Transcending Conquest*, 136–50.

Ankunft nur knapp abgehandelt und erscheint weitaus weniger bedeutend als die Taten der Mexica-Herrscher.¹⁹¹

Das Zitat zeigt also weder eine exakte Gleichsetzung von Mexica-Herrschern mit Vizekönigen noch eine Übernahme des spanischen *translatio imperii*-Narrativs. Eine frühe Verwendung der *translatio imperii* in Amerika findet sich bei Cortés, der Moctezuma II die „Schenkung“ von dessen Herrschermacht an Karl V. in den Mund legte.¹⁹² Vielmehr entsteht hier der Eindruck einer Kontinuität von Herrschern der Mexica-Hauptstadt beziehungsweise der kolonialen Hauptstadt nach einer von vielen Eroberungen in Zentralmexiko – strukturell und begrifflich verdeutlicht durch die Nebeneinanderstellung von „*tlahtoque yn Visurreyes*“.

Wie versteht nun Chimalpahin die Herrschaftsausübung der Vizekönige? Seine soziale Stellung erlaubte ihm keinen Zugang zu höheren kolonialen Institutionen, sodass sich bei ihm kaum Hinweise auf die genauen Kompetenzen spanischer Würdenträger finden. Dafür sind ihm ihre repräsentativen Aufgaben bekannt, die er ausführlich beschreibt. Auch ihre Titel als oberste Beamte einzelner Institutionen kann er auflisten, so beim Amtsantritt von García Guerra im Juni 1611: Dieser war seitdem „archbishop in Mexico, [...] viceroy, governor and captain general here in New Spain, and president of the *Royal Audiencia* which resides here“, womit alle vizeköniglichen Ämter erfasst sind.¹⁹³ Des Weiteren versucht Chimalpahin, Ideale der spanischen Adligen nachzuvollziehen, besonders bei Luis de Velasco d. Ä. (Vizekönig 1550–’64). Dieser sei „a gentleman [*caballero*] coming from the nobles who shared his lineage and whose task was warfare, citizen of the high constable of Castile [*condestable de castilla*]“.¹⁹⁴ Diese Ausführung ist die einzige Abweichung von Martínez’ Liste der Vizekönige, der den für ihn selbstverständlichen *caballero*-Begriff nicht weiter erläutert.¹⁹⁵ Hier versucht Chimalpahin also soweit ihm möglich das kastilische Ritterideal des *caballero* der Militärorden seinem

¹⁹¹ Die Ankuft des Cortés wird in einem knappen Absatz abgehandelt, gefolgt von einer langen Herrscher-Liste der Mexica, vgl. Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, 297.

¹⁹² Dabei knüpfte Cortés zum einen an die spanische Kaisertradition an; zum anderen ist die von ihm fikionalisierte „Schenkung“ des Dreibundes durch Moctezuma im Zusammenhang mit biblischer und mittelalterlich-kastilisch gerichtlicher Rhetorik zu sehen. Dort nimmt die rhetorische Weiterführung des älteren Reichs auf dem „neuen“ Kontinent (durch das Heilige Römische Reich) ebenfalls eine zentrale Rolle ein, s. Pagden, *Lords*, 32; Brendecke, *Chronist Amerikas*, 242–43.

¹⁹³ *Annals*, 185. Für die Ämter der Vizekönige, vgl. Pietschmann, *Staatliche Organisation*, 120–28.

¹⁹⁴ *Annals*, 149. Für eine Übersicht über die komplexe Velasco-Dynastie und ihre Verbindung zu den Mendozas bis Luis de Velasco d. J., mit Stammbäumen, s. John F. Schwaller, *The Early Life of Luis de Velasco, the Younger: The Future Viceroy as Boy and Young Man*. In: *Estudios de Historia Novohispana*, 29 (2009), 17–47, hier 18–23.

¹⁹⁵ Martínez, *Reportorio*, 154.

indigenen Publikum nahezubringen, das er recht knapp, aber korrekt mit zentralen Aspekten der Abstammung und dem Ableisten von Kriegsdiensten erklärt.¹⁹⁶

Zudem hält er die genauen Adelstitel von jedem Vizekönig fest, darunter vor allem Grafen und Marquise (*marqueses*), sowie bei Luis de Velasco d. J. seine Zugehörigkeit zum Santiago-Orden.¹⁹⁷ Die Krone ernannte im 16. und 17. Jahrhundert allein hohe Adelsangehörige zu Vizekönigen – zweit- oder drittgeborene Söhne aus Adelsfamilien, die hohe Hof- oder Staatsämter innehatten.¹⁹⁸ Demnach verband Chimalpahin neben den ihm bekannten offiziellen Aufgaben auch Ritterideale und adlige Abstammung mit den Vizekönigen. Wie erwähnt war dem Annalisten zudem die Unterscheidung zwischen indigenen dynastischen Herrschern und indigenen Gouverneuren wohlbekannt. Ebenso kannte er das Machtgefälle zwischen indigenen *tlatoque* und Vizekönigen – letztere nennt er bei offiziellen Anlässen immer an erster Stelle. So ist Chimalpahins Bezeichnung der *tlatoque yn Visurreyes* auch eine Anerkennung der höchsten weltlichen Machtposition in Neuspanien, unter der weiterhin hochrangige indigene *tlatoque* fortbestanden. Die Verbindung im Titel von *tlatoque* und *Visurreyes* unterscheidet Erstere auch begrifflich von Letzteren. Somit ergibt sich beim indigenen Annalisten ein wenn auch nicht komplettes, so doch vielschichtiges und komplexes Bild der Vizekönige, ihrer Aufgaben, Pflichten und Ideale, in das sowohl indigene als auch spanische Paradigmen einfließen.

1.3 Herzöge und Hochadel

Adelstitel werden bei Chimalpahin relativ selten erwähnt, und wenn, dann vor allem im Zusammenhang mit Europa. Dies hängt sicher mit der kolonialen Realität zusammen, da in Spanischamerika besonders hohe Adelstitel, aber auch niedrigere Titel und *hidalgos* nur selten von der Krone verliehen wurden. Offiziell wurden auswandernden Spaniern Adelstitel in Aussicht gestellt, doch de facto war die königliche Politik gegen die Erschaffung einer als Bedrohung gesehenen amerikanischen Adelsklasse gerichtet. So wurden bis ins frühe 16. Jahrhundert nahezu keine Titel vergeben; selbst Don-Titel waren rar. Zwar wurden Adelstitel teils im

¹⁹⁶ Annals, 148, FN 1. Die Übersetzer*innen merken auch an, dass Chimalpahin „*condestable de castilla*“ anscheinend als Ortsnamen oder politische Einheit versteht, s. ebd., FN 2.

¹⁹⁷ Ebd., 149–51. Bei Antonio de Mendoza hält Chimalpahin sogar besonders genau fest, dass er „a full brother of the Marqués of Mondéjar“ war, ebd., 149.

¹⁹⁸ Dagegen wurden im 18. Jahrhundert vermehrt Angehörige des mittleren und sogar niederen Adels berufen, die durch die Militärlaufbahn aufgestiegen waren, s. Pietschmann, Staatliche Organisation, 124.

Lauf der Eroberungszüge über Verträge (*capitulaciones*) versprochen, diese dann aber entweder nicht erfüllt oder juristisch eingeschränkt.¹⁹⁹ Erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts nahm der Ämterkauf von Don-Titeln und anderen Ehrungen in Spanischamerika stark zu.²⁰⁰ Vor diesem Hintergrund erscheint es sinnvoll, dass Chimalpahin den *tlatoque*-Begriff nicht wie bei Königen und Gouverneuren auch auf spanischen Adel überträgt – dieser war in Neuspanien weitaus seltener und dem indigenen Gelehrten dadurch fremder und entsprach zudem eher dem *pilli*-Konzept der Nahuatl als Unterscheidung von den *tlatoque*.

Chimalpahin bespricht hohe Adlige besonders in zwei Kontexten: den Titeln von Adligen in Spanien und von neuspanischen Vizekönigen sowie den zwei einzigen Titeln Zentralmexikos seiner Zeit, den Hernán Cortés und Luis de Velasco d. J. zugesprochenen Marquisaten, denen wir uns zuerst zuwenden. Neben Cortés hatte in Neuspanien im 16. Jahrhundert nur Miguel Lopez de Legaspi, Eroberer der spanischen Philippinen, einen adelsgemäßen Titel erhalten (*Adelentado de Filipinas*); vereinzelt Adelstitel wurden danach erst zwischen 1616 und 1627 wie auch im späten 17. Jahrhundert vergeben.²⁰¹

Ersterer wird von Chimalpahin nicht erwähnt, da er die Philippinen vor allem im Zusammenhang mit Neuspanien thematisiert, Letztere fallen aus seinem Zeitrahmen. Das riesige *Marquesado del Valle de Oaxaca* wurde Cortés und seinen Nachkommen nach dessen persönlichem Vorsprechen am Königshof von Karl V. verliehen, besonders für seine Verdienste bei „der Entdeckung und Bevölkerung von Neuspanien.“²⁰² Chimalpahin erwähnt bei Cortés zwar zumeist den Marquisat-Titel, geht aber nicht näher darauf ein, was dieser umfasste.

¹⁹⁹ Stuart B. Schwartz, *Nobility in Early Spanish America*. In: Miriam Usher Chrisman (Hg.), *Social Groups and Religious Ideas in the Sixteenth Century*, Kalamazoo, MI 1978, 23–37, hier 23–28. Die hohe Zahl von *hidalgos* der frühen Kolonialzeit geht darauf zurück, dass sich viele in Übersee selbst als Adlige darstellten, auch ohne dafür nötige Nachweise und Waffen. Laut Schwartz machten Einwanderer mit Titel ungefähr 5 % der gesamten Einwanderung in die Amerikas im 16. Jahrhundert aus. s. ebd., 25–26.

²⁰⁰ Ebd., 36–37. Für eine vergleichende Tabelle der von 1556 bis 1700 verliehenen Adelstitel in Spanien und Peru (Herzöge, Marquise und Grafen), s. ebd., 30.

²⁰¹ Auch in Neuspanien stiegen die vergebenen Adelstitel im 18. Jahrhundert an, auf 18 im Vergleich zu zehn im 17. Jahrhundert, was unter anderem wie in Peru auf einen stärkeren Ämterkauf zurückzuführen ist, s. Schwartz, *Nobility*, 29.

²⁰² „[Carlos V] habemos hecho merced á vos D. Hernando Cortés [...] y especialmente en el descubrimiento y población de la Nueva España“, Cédula del Emperador Carlos V, concediendo título de Marqués del Valle a Hernán Cortés, 20 de julio de 1529, In: Martín Fernández de Navarrete (Hg.), *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Band I, Madrid 1834, 106. Das Marquisat erstreckte sich über weite Teile der heutigen mexikanischen Staaten von Oaxaca, Morelos, Veracruz, Michoacán, Estado de México (Bundesstaat) und Mexiko-Stadt.

Dagegen bespricht er das von Velasco d. J. begründete *Marquesado de Salinas del Río Pisuerga* weitaus ausführlicher: Dessen Verleihung geschah zu Chimalpahins Lebzeiten und war daher eindeutig von größerem Interesse für ihn. Er erzählt scheinbar aus nächster Nähe, dass am 2. September 1609 ein Kurier in Mexiko-Stadt ankam,

[who] came to announce that our great ruler the King, don Felipe III who resides in Spain had given and assigned to don Luis de Velasco the rulership and *marquesado* [*tlahtocayotl yn Marquesyotl*] in the *altepetl* of Salinas, that he had been made Marqués there.²⁰³

Chimalpahins Freude ist bei der Beschreibung dieser Neuigkeit wie auch der Feierlichkeiten am nächsten Tag spürbar. Zu Ehren von Velasco werden Paraden abgehalten, Freudenfeuer errichtet, Kerzen und Raketen gezündet, „and the bells were rung everywhere, in all the churches and monasteries of Mexico.“²⁰⁴ Der Anlass wird auch durch den Begriff *marquesyotl* hervorgehoben, der hier zum einzigen Mal in Chimalpahins Werken auftaucht. Diese Sonderstellung hängt sicher auch damit zusammen, dass dies zu der Zeit nur eins von zwei Marquisaten auf neuspanischem Boden war, weshalb Chimalpahin es mit dem indigenen *tlahtocayotl*-Konzept verbindet. Nach der Verleihung gibt er bei jeder Erwähnung von Luis de Velasco d. J. dessen genauen Marquisats-Titel an, ähnlich wie schon bei den prähispanischen Eliten. Chimalpahin informiert für die Folgezeit weiterhin sehr genau über das Marquisat: darunter im Jahr 1610 über die spätere Verleihung einer *encomienda* an den Enkel Velascos und Marquis, Don Hernando Altamirano, durch Philipp III.²⁰⁵ sowie über die zu erwartende Weitervererbung des Titels an Velascos weitere Nachfahren.²⁰⁶ Wie schon bei den Vizekönigen zeigt sich hier auch des Historikers recht gutes Verständnis von hispanischen patrilinealen Abstammungs- und Erbregelungen.

Letztlich geht Chimalpahins besondere Aufmerksamkeit für das Marquisat von Salinas sicherlich auch auf einen persönlichen Bezug zurück, da er Luis de Velascos d. J. Amtszeiten größtenteils selbst miterlebt hat – Chimalpahin zog 1593 nach Mexiko-Stadt und war damit während Velascos erster Amtszeit (1590–95) teilweise und während seiner gesamten zweiten Amtszeit (1607–11) vor Ort, sodass der Vizekönig häufig bei wichtigen Anlässen im *Diario* auftaucht. Für diese zentrale Stellung Velascos in Chimalpahins Werk lassen sich in diesem Zusammenhang weitere Gründe ausmachen: Einerseits war der Vizekönig einzigartig in Neuspaniens Geschichte, da er als Sohn eines früheren Vizekönigs (Luis de Velasco d. Ä.) in

²⁰³ Annals, 161.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Annals, 165.

²⁰⁶ Ebd., 177.

dessen Fußstapfen trat, und da er zwei nicht aufeinander folgende Amtszeiten in Neuspanien ablegte (sowie dazwischen eine Amtszeit als Vizekönig Perus).²⁰⁷ Zudem setzte sich Luis de Velasco d. J. stark dafür ein, neuspanische Ämter mit Kreolen zu besetzen, wie auch für die von religiösen Orden geforderten Reformen indigener Arbeitssysteme und für weitere Schutzmaßnahmen für Indigene.²⁰⁸ Es liegt nahe, dass Chimalpahin Velascos Verbundenheit mit Neuspanien, wo er lange Zeit lebte, und besonders seinen Einsatz für indigene Rechte äußerst positiv bewertete und dies hier zum Ausdruck bringt.

Nun zum zweiten Kontext, Adelstitel in Europa, vor allem Spanien. Wie bereits erwähnt, werden diese an einer Stelle bei allen Vizekönigen Neuspaniens aufgelistet. Allgemein stammten die Vizekönige aus hohen Adelsfamilien, waren aber zumeist nicht die Familienoberhäupter oder Erben, sondern jüngere Söhne. So hebt auch Chimalpahin bei mehreren Vizekönigen hervor, dass sie „Vollbrüder“ von Marquisen seien – darunter bei Antonio de Mendoza aus Mondéjar und bei Martín Enríquez de Almanza aus Alcañices. Hinzu kommen einzelne Adlige, wie Lorenzo Suárez de Mendoza, Graf von Coruña, und Alvaro Manrique de Zúñiga, Marqués von Villamanrique.²⁰⁹

Interessanterweise scheint der Chalca-Historiker Herzöge korrekt als höherstehend einzuordnen: Der nach Cortés zweite Gouverneur von Neuspanien, Luis Ponce, stammte als einziger aus einer Dynastie von Herzögen. Chimalpahin spricht hier von den „*tlahtoque Duques*“ von Arcos, die er durch die Verbindung mit *tlahtoque* aufwertet, abweichend vom alleinigen „*Duque*“ bei Enrico Martínez.²¹⁰ Dagegen orientiert Chimalpahin sich in der *Octava relación* wieder stärker an europäischen Titeln. Dort erwähnt er im frühneuzeitlichen Spanien Hernando Henríquez de Rivera, „Herzog [*duque*] von Alcála“.²¹¹ Wie schon bei Bischöfen ist ihm hier der Unterschied zwischen Herzögen und Erzherzögen bewusst: so bezeichnet er den Ehemann der kastilischen Königin Johanna, Philipp I. von Österreich, zu deren Hochzeit mit seinem damaligen Titel als „Erzherzog [*archiduque*] von Österreich.“²¹² In jedem Fall sind alle europäischen Adelstitel entweder direkt Spanien zuzuordnen oder stehen – wie bei Erzherzog Philipp – in dynastischer Verbindung zu Spanien.

²⁰⁷ Schwaller, Vice-Regency, 153–54. Zu Velascos Jugend und Laufbahn vor der Ernennung zum Vizekönig, s. Schwaller, Future Viceroy.

²⁰⁸ Schwaller, Vice-Regency, 155, 159. Velascos Einsatz für Kreolen hatte auch eigennützige Gründe: schließlich sollten seine eigenen Kinder, in Neuspanien geboren, davon profitieren, s. ebd., 155.

²⁰⁹ Annals, 149–51.

²¹⁰ Martínez, Reportorio, 154.

²¹¹ Octava relación, 199. Rivera wurde von Philipp II. damit beauftragt, die sterblichen Überreste Karls V. nach El Escorial zu überführen.

²¹² Ebd., 189.

Zum einen spielen aufgrund Chimalpahins besserer Kenntnisse spanischer Geschichte Adlige anderer Länder für ihn keine Rolle oder sind ihm – im Gegensatz zu deren Königen, wie noch zu zeigen sein wird – unbekannt. Zum anderen widmet er als Einwohner Neuspaniens den Titeln neuspanischer Vizekönige und allen voran neuspanischen Adelstiteln weitaus mehr Aufmerksamkeit als spanischem Adel. Gerade die ausführliche Darstellung von Luis de Velasco d. J. hat gezeigt, dass Chimalpahin dessen zu seiner eigenen Zeit verliehene Titel besonders wichtig erschienen – auch im Zusammenhang mit Velascos Sonderstellung unter neuspanischen Vizekönigen und dessen Verfechten indigener Rechte. Dieser Fokus erinnert zugleich an den Stolz, den der Annalist an anderen Stellen im *Diario* bei der Berufung des ersten kreolischen Bischofs Pedro de Agurto nach Japan anklingen lässt, sowie beim ersten kreolischen Ordensprovinzial der Franziskaner, Hernando Durán, ebenfalls 1611 berufen. In beiden Fällen hebt Chimalpahin die damit einhergehende Neuausrichtung hervor, ähnlich wie schon bei Velascos Adelstitel und Patronage von Kreolen: „[Bischof Pedro de Agurto] started it that children of people here are ascending and ruling.“²¹³ Letztlich spiegelt der dargelegte Fokus auf Adlige in Neuspanien nicht nur eine geographische Ausrichtung des *Diario* wieder. Dieser zeugt auch von Chimalpahins Bewusstsein der zunehmenden politischen Bedeutung seiner neuspanischen Heimat und deren kreolischer Eliten im 17. Jahrhundert.

1.4 *Tlatoque, reyes und tlahtocayotl*

Bisher haben wir uns verschiedenen Beamten und Würdenträgern gewidmet. Die zentrale politische Rolle in prähispanischer Zeit kommt für Chimalpahin den dynastischen Herrschern und ihren Herrscherwürden zu, den *tlatoque* und dem *tlahtocayotl*. Daher ist ihre Bedeutung für ihn in kolonialer Zeit sowie auf anderen Weltteilen von besonders hohem Interesse. Wie in IV.III dargestellt, bestand laut Chimalpahin für die Nahuatl ein feiner Unterschied zwischen *tlahtocayotl* oder Herrschaft, der dynastischen Abstammung, und dem *altepetl*. Dabei war zugleich das *tlahtocayotl* der wesentliche Bestandteil eines *altepetl* – Herrscher starben, Dynastien und Standorte konnten sich wandeln, doch der Staat blieb bestehen, solange das *tlahtocayotl* intakt blieb.²¹⁴

Dabei bezeichnet Chimalpahin im präkolonialen Tal von Mexiko alle Herrscher und Würdenträger als *tlatoani*, ungeachtet ihrer an Macht, Ressourcen und Prestige ausgerichteter, genau festgelegter Reihenfolge. In seiner Darstellung anderer Kontinente wird der *tlatoani*-Be-

²¹³ Annals, 163.

²¹⁴ S. a. Schroeder, Chalco, 118, 212.

griff noch häufiger benutzt; Chimalpahins auf den ersten Blick eklektisch erscheinende Übertragung von *tlahtocayotl* auf den spanischen Kontext bewertet Susan Schroeder gar als „infrequent, broad, and not too instructive.“²¹⁵ Im Folgenden soll untersucht werden, ob entgegen dieser Einschätzung – und ähnlich wie bei den politischen Kategorien – gewisse Muster in der Verwendung dieser Rollen-Begriffe erkennbar sind. Damit soll nicht vorgegeben werden, an Chimalpahins Denkprozess teilhaben zu können, sondern vielmehr ein weiterer Einblick in seine Verwendung politischer Konzepte gewährt werden.

Domingo de Chimalpahins Werke sind voller Bezüge auf die „Alte Welt“, seien es Bibelpassagen oder Verweise auf mittelalterliche Geschichte. Den prägnantesten Überblick über seine Weltansicht bietet eine Passage in der *Segunda relación* über die Geographie der vier bekannten Kontinente – wie in der Forschung mehrfach festgestellt, ist diese von Enrico Martínez kopiert.²¹⁶ Dabei übernimmt Chimalpahin zum einen Martínez’ Perspektive, zum anderen überträgt er aber wieder Nahua-Konzepte auf dessen spanische Begriffe. Martínez’ wissenschaftlichen Interessen folgend, steht seinem Kapitel über die Aufteilung der Welt eine über deren mathematische Vermessung voran.²¹⁷ Dieses findet sich bei Chimalpahin nicht wieder, der schließlich eine andere Bildung durchlief und andere Forschungsinteressen hatte als der deutsche Gelehrte. Bei Chimalpahin macht die ganze Passage knapp die Hälfte der recht kurzen *Segunda relación* aus, die vor allem von biblischen Ereignissen bis zum Tod Jesu berichtet und diese der Wanderung der Chichimeken nach Aztlan gegenüberstellt. Dabei übernimmt Chimalpahin genau Martínez’ Reihenfolge der Kontinente: Zuerst wird Europa als „wichtigster [*principal*]“ Weltteil knapp besprochen; darauf folgt Asien, dem kulturelle und historische Bedeutung beigemessen wird; Afrika, das nicht weiter bewertet wird, und schließlich die „Neue Welt“: „Esta tierra del mundo excede y aventaja a cualquiera de las otras tres tierras [en grandeza y en riqueza].“²¹⁸ Zur Analyse von Chimalpahins Herrschaftskonzepten auf den vier Kontinenten ist der Vergleich sowohl mit Martínez als auch mit anderen von Chimalpahins Werken hilfreich. Die Ordnung weicht dabei von den Quellen ab und ist an der Bedeutung der Weltteile ausgerichtet.

Die wichtige Position Asiens geht für Martínez aus dessen Altertum hervor, als Wiege von Europas kulturellem Erbe. Chimalpahin übernimmt diese Begründung: Asien „ha sido siempre muy nombrada por los escritores, porque en ella estuvieron y comenzaron los primeros

²¹⁵ Schroeder, Chalco, 169, 174.

²¹⁶ Relaciones I, 65–71; Martínez, Reportorio, 100–102. Martínez Baracs hält fest, dass Chimalpahin trotz mehrerer von Enrico Martínez übernommenen Passagen diesen kaum namentlich nennt, s. Martínez Baracs, Diario, 290–91; S. a. Townsend, Annals, 150–51.

²¹⁷ Martínez, Reportorio, 100.

²¹⁸ „Dieser Weltteil, der jeden der anderen drei Weltteile [in Größe und Reichtum] übersteigt und übertrifft.“ Relaciones I, 71.

grandes reinos y señorios que hubo en el mundo [*huehuey teuhcyotl yn tlahtocayotl ynic ce-manahuac*], donde reinaron y señorearon los asirios, los persas y los medos.²¹⁹ Beide Autoren beziehen dann den Ruhm Asiens auf die Heilige Schrift, wonach dort Adam erschaffen wurde, Jesus auf die Welt kam und starb, sowie Altes und Neues Testament verfasst wurden. Hierbei fällt auf, dass Chimalpahin Martínez' „Monarchien [*monarchías*]“ des Nahen Ostens mit *huehuey teuhcyotl yn tlahtocayotl* übersetzt.²²⁰ Er setzt also das Nahuatl-Herrschaftskonzept *tlahtocayotl* mit der spanischen *monarchia* gleich; dabei wertet er diese antiken Reiche durch den bei ihm seltenen Zusatz *huehuey* („alt“) als Ausdruck ihres Alters und ihrer Macht zusätzlich auf. Das *huey tlahtocayotl* bleibt bei Chimalpahin sonst vor allem den Mexica-Herrschern und den spanischen Königen vorbehalten, worauf wir zurückkommen werden.

Für den Annalisten geht (wie für Martínez) die besondere Bedeutung Asiens und der genannten Reiche sicherlich einerseits auf ihre biblische Rolle zurück. Dies bleibt nicht auf das *tlahtocayotl* beschränkt: So benennt Chimalpahin in der *Septima relación* den biblischen Herrscher Nimrod – in jüdischer Tradition Gründer des assyrischen und babylonischen Reichs – mit dem bei ihm seltenen Titel *tlahtohuani rey*.²²¹ Andererseits scheint diese Bedeutung Asiens auch mit der zentralen Stellung von Ursprungsmythen für die Nahuatl zusammenzuhängen: Bereits bei den *altepetl* hat Chimalpahin wie oben besprochen sowohl Babylon als auch Aztlan als Ausgangsorte mythischer Wanderungen mit deren Bezeichnung als *altepetl ciudades* hervorgehoben.

Des Weiteren fällt an dem Zitat eine leichte Abweichung von Enrico Martínez in der Wortwahl auf: Sowohl für spanische Nomen (*monarchias*) als auch für Verben (*haber*) verwendet Chimalpahin jeweils zwei nahezu gleichbedeutende Nahuatl-Wörter. Dies erinnert stark an das für die literarische Sprache der Nahuatl typische *difrasismo*-Stilmittel (auch: Beugung oder Parallelismus, s. Kapitel II.1), das sich oft in Chimalpahins Werken findet.²²² So zeigt sich hier

²¹⁹ „ist immer von den Schriftstellern sehr gelobt worden, denn dort waren und begannen die ersten großen Reiche und Herrschaften, die es auf der Welt gab [*huehuey teuhcyotl yn tlahtocayotl ynic ce-manahuac*], wo die Syrer, die Perser und die Meder regierten und herrschten“, Relaciones I, 67.

²²⁰ Ebd.; Martínez, Reportorio, 101.

²²¹ Relaciones II, 17.

²²² León-Portilla führt den *difrasismo* auf die Zentralität des dualen Prinzips in der Nahuatl-Kosmologie zurück, wonach das Universum und alle Gottheiten aus dem dualen Schöpfungsprinzip Ometeotl entspringen. Als Beispiel für das Stilmittel nennt er die Gottheit Yohualli-ehecatl, deren Name wörtlich „Nacht und Wind“ bedeutet, woraus aber die symbolische Bedeutung „unsichtbar (wie die Nacht) und ungreifbar (wie der Wind)“ hervorgeht, s. León-Portilla, Aztec Thought, 75–79, 91–93; zu Übersetzungsproblemen beim *difrasismo*, s. a. Montes de Oca Vega, Mercedes, Los difrasismos en náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización. In: Améindia 22, (1997), 31–46.

– wie in der gesamten Passage zur Geographie – eine inhaltliche Orientierung an Martínez bei gleichzeitigem subtilem Einfügen von Nahua-Konzepten und -Stilmitteln.

Nach diesen biblischen Bezügen stellt Chimalpahin für seine Zeit Asiens fünf Teile mit ihren Herrschern vor, die er deckungsgleich von Enrico Martínez übernimmt.²²³ Er listet die Reiche zweier *huey tlahtoque* auf, des „*Gran Duque*“ von Moscovia und des „*Gran Chan, emperador*“ der Tartaren.²²⁴ Das Großfürstentum Moskau wurde ab 1547 vom russischen Zarenreich abgelöst, sodass Martínez sich hier wohl auf ältere Quellen gestützt hatte. Dagegen wurde das Mongolenreich in Europa häufig im Mittelalter fälschlicherweise als Tartarenreich bezeichnet; der Titel des „Großen Khans der Tartaren“ war einer von mehreren romantisierten Titeln, die Europäer für asiatische Herrscher einsetzten.²²⁵ Es folgen das Osmanische Reich des „*huey tlahtohuani ... Turco*“, also des Sultans, sowie das persische Reich, geführt vom „*huey tlahtohuani ... Sophy ... rey*“, dem Sufi-Herrscher beziehungsweise Schah.²²⁶ Der fünfte Teil besteht laut beiden Autoren aus dem portugiesischen Indien und dem Großen China, für die keine Herrscher angegeben werden.

Auf den ersten Blick überrascht, dass Chimalpahin die sonst so seltene Formulierung *huey tlahtohuani* an dieser Stelle auf alle vier Herrscher anwendet. Der Vergleich mit Martínez ist hier erneut aufschlussreich. Dieser bezeichnet die Herrscher als „*gran Duque de Moscovia*“, „*gran Chan Emperador de los tartaros*“, „*[el] Turco*“ und „*[el] Sophy rey de Persia*.“²²⁷ Diese Bezeichnungen legen nahe, dass er zumindest bei den ersten beiden Herrschern Martínez’ „*gran*“ als „*huey*“ übersetzt und dies dann auf die anderen beiden Herrscher übertragen hat, die bei Martínez nicht den Zusatz „*gran*“ erhalten. Zudem hat Martínez gleich mehrere Kapitel seines *Reportorio* osmanischer Geschichte gewidmet. Dort stellt er ausführlich anhand von meteorologischen Phänomenen, Prophezeiungen und politischen Entwicklungen dar, weshalb der Niedergang des im späteren 16. Jahrhundert wichtigsten muslimischen Gegenspielers der Spanier vermeintlich bevorstehe.²²⁸

Martínez’ besondere Berücksichtigung der Osmanen spiegelt sich auch in seinen Bezeichnungen für Reich und Sultane wider: durch sein Werk zieht sich der Begriff „*Imperio Turquesco*“; während osmanische Sultane normalerweise als „*El Turco*“ erscheinen, nennt er

²²³ Martínez, *Reportorio*, 101.

²²⁴ *Relaciones I*, 67.

²²⁵ Keagan Brewer stellt den Khan-Titel in eine Reihe mit dem mythischen Priesterkönig Johannes und dem „Kalif von Babylon“, s. Brewer, *Prester John*, 23.

²²⁶ *Relaciones I*, 67.

²²⁷ Martínez, *Reportorio*, 101.

²²⁸ S. v.a. die Kapitel VII und VIII in Martínez, *Reportorio*, 212–24; S. a. Serge Gruzinski, *What Time Is it There? America and Islam at the Dawn of Modern Times*, Cambridge 2010, 96–99.

Selim II. mehrmals „*Selin Emperador de turcos*.“²²⁹ Diese starke Verbindung von Imperium und Kaisertum mit einem nicht-europäischen Reich ist bei Martínez einzigartig und reflektiert die zentrale Position der Osmanen in seinem *Reportorio* wie auch in der frühneuzeitlichen spanischen Geschichte. Daraus erklärt sich zugleich Chimalpahins besonders häufige Verwendung von *huey tlahtohuani* für asiatische Herrscher als direkte Übersetzung von Martínez' Begriffen sowie als Übernahme von dessen Fokus auf das Osmanische Reich, ein Fokus, der für Chimalpahin als Kenner des *Reportorio* unübersehbar gewesen sein muss. In diesem Zusammenhang ist auch die Verwendung des *Duque*-Titels für den russischen Zaren zu sehen, welchen Chimalpahin sonst wie dargestellt nahezu vollständig auf spanische Adlige beschränkte, sowie der *Emperador*-Titel des mongolischen Khans, ebenso bei ihm sonst spanischen Herrschern vorbehalten. Diese erscheinen weniger als Beurteilung der Herrscher, sondern vielmehr als Übernahme vom deutschen Gelehrten.

Während Domingo de Chimalpahin in der *Segunda relación* Martínez eng folgt, finden sich im *Diario* darüber hinausgehende Beschreibungen Asiens. Besonders interessiert sich Chimalpahin für die Philippinen als Teil des spanischen Reichs sowie für Japan und dessen frühe Kontakte mit Neuspanien. Beide Regionen werden relativ kurz im *Diario* aufgegriffen. Gruzinskis Bemerkung zu Enrico Martínez trifft dabei ebenso auf Chimalpahin zu:

[H]is interest in Japan was far from random. Ever since the Jesuits had set foot in the archipelago, Japan had attracted numerous Iberian missionaries and merchants. The establishment of the Spanish in the Philippines had brought Asia closer to Mexico, and made Japan a focal point for royal officials, merchants and monks, all of whom saw it as a providential springboard for the fabulous land of China.²³⁰

Es verwundert nicht, dass diese iberischen Unternehmungen in Kolonien außerhalb Amerikas für Chimalpahin von Interesse sind. So hält er für das Jahr 1606 fest: „the Spaniards had gained the *altepētł* called Malucca, which already belongs to our great ruler the King don Felipe III“,²³¹ nachdem sie den dortigen Herrscher gefangen genommen hatten. Auch Reisen von Würdenträgern werden vermerkt, so als der Bischof von Yucatán 1609 als Erzbischof zum „*altepētł* of Manila“ berufen wurde.²³² Dort bezeichnet „China“ bei Chimalpahin teils die Philippinen, teils den gesamten Orient inklusive Japan, wie der Begriff in Europa traditionell eher ungenau eingesetzt wurde.²³³ Japan wird wiederum im Kontext der dortigen Hinrichtung von

²²⁹ S. u. a. Martínez, *Reportorio*, 213, 270.

²³⁰ Gruzinski, *What Time*, 103.

²³¹ *Annals*, 93.

²³² *Annals*.

²³³ S. ebd., 320, Kommentar der Herausgeber zu „China“.

sechs Franziskanern 1597 erwähnt, sowie anlässlich der beiden diplomatischen Missionen aus Japan in Mexiko-Stadt 1610 und 1614. Zwar findet sich das Martyrium von 1597 auch bei Martínez, doch steht es bei ihm erneut in Verbindung zu astrologischen Vorhersagen des Ereignisses.²³⁴

Wie wir gesehen haben, erscheint Japan bei Chimalpahin an diesen Stellen als „*altepētł* Japan“²³⁵ und auch „great royal *altepētł* of Japan [*huey tlahtaaltepētł Jabon*]“.²³⁶ Mindestens ebenso ungewöhnlich ist Chimalpahins Titel für den japanischen Shogun seiner Zeit, Tokugawa Ieyasu: „*huey tlahtoahuani emperador jabon*“.²³⁷ Diese Verbindung von *huey tlahtoahuani* und *emperador* findet sich bei ihm sonst nur bei den spanischen Herrschern und dem mongolischen Khan, was auf seine besonders hohe Stellung hindeutet. Dabei ist der Umfang von Chimalpahins Kenntnissen beider Regionen nicht klar, doch besonders detailliert können sie nicht gewesen sein: Ausführlichere Beschreibungen von Enrico Martínez zur Kolonialisierung der Philippinen nimmt Chimalpahin nicht ins *Diario* auf.²³⁸

Zudem hatte laut Gruzinski schon Martínez, ähnlich wie seine europäischen Quellen, Schwierigkeiten, das komplexe politische System Japans mit der Unterscheidung zwischen *shogun* und *daimyo* zu verstehen.²³⁹ Ungleich schwerer dürfte dies Chimalpahin gefallen sein. Vielmehr gilt sein Hauptinteresse den asiatischen Regionen im Zusammenhang mit Neuspanien – bei spanischen Eroberungszügen, sowie vor allem bei den eben genannten Reisen von Würdenträgern, Ordensbrüdern und Diplomaten. Der Vordere und Ferne Orient scheinen Chimalpahin zu faszinieren, sein Fokus bleibt aber Zentralmexiko. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die häufige Nennung von *tlahtocayotl* in der *Segunda relación* für andere Weltgegenden als Übersetzung von Martínez’ „*monarchía*“-Begriff sehen. Im Gegensatz dazu wird im *Diario* das *tlahtocayotl* kaum auf Asien angewandt. Hier zeigt sich, inwieweit Chimalpahins Übertragung von Nahuatl-Konzepten auch an seiner jeweiligen Quelle ausgerichtet war.

Bei Martínez, und über ihn auch bei Chimalpahin, findet sich demnach eine große Wertschätzung Asiens als Ursprung der ältesten Reiche und der judeo-christlichen Kultur. Zugleich werden bei beiden die vier genannten frühneuzeitlichen Reiche – allen voran bei

²³⁴ Martínez, 134–39; Gruzinski, *What Time*, 104.

²³⁵ *Annals*, 63.

²³⁶ *Ebd.*, 171.

²³⁷ *Ebd.*

²³⁸ Unter anderem beschreibt Martínez die ersten Eroberungen durch Legazpi, wie auch manche der Konflikte zwischen Spaniern, Indigenen und Chinesen in Manila gegen Übergang zum 17. Jahrhundert. Hinzu kommt eine Liste der Gouverneure der spanischen Philippinen, s. Martínez, *Reportorio*, 252–55.

²³⁹ Gruzinski, *What Time*, 104.

Martínez die Osmanen – anhand ihrer Titel höher gewertet als andere außereuropäische Staaten, während Indien und China ihnen anscheinend weniger bekannt sind. Außerdem passt aber auch Chimalpahin einzelne von Martínez' Konzepten und Ausdrücken an seinen eigenen Nahua-Wissenshorizont an. Der Nahua-Annalist übernimmt von diesem seinen Interessen entsprechend einzelne Passagen. Anderes aus dem *Reportorio* – etwa detaillierte Beschreibungen der Osmanen und der spanischen Philippinen – interessiert ihn weniger, da in Chimalpahins Weltsicht der Bezug zu Neuspanien entscheidend bleibt.

Afrika kommt bei Enrico Martínez am wenigsten Aufmerksamkeit zu. Analog beschränkt sich Chimalpahin darauf, dessen Beschreibung zu kopieren, und erwähnt afrikanische Regionen im *Diario* ebenfalls nur höchst sporadisch. Die Aufteilung des Kontinents in fünf Teile folgt bei beiden laut Martínez den Geographen ihrer Zeit: Die Barbareskenstaaten (*Berbería*), bestehend aus Fez, Marokko, Tunis und Tlemcen; Numidien (*Numidia*), eine kaum bewohnte und wenig fruchtbare Region; Lybien (*Libia*), hauptsächlich aus menschenleerem Land und Wüsten bestehend, sowie das „Land der Schwarzen [*tierra de los negros*]“, die nahezu tausend Meilen lange Küste von Cabo Verde bis zum Kap der Guten Hoffnung. Der fünfte Teil, Ägypten, erscheint Martínez dank der Fruchtbarkeit des Nils als bester von allen.²⁴⁰ Im Vergleich zu den anderen Kontinenten fallen bei Chimalpahin zu Afrika zudem kaum zentrale Nahua-Herrschaftsbegriffe wie *tlahtocayotl* und *tlaoque*. Als *tlahtocayotl* bezeichnet er allein die genannten Barbareskenstaaten, womit er hier Martínez „*reynos*“ übersetzt. Zugleich waren diese besonders in Spanien sicher die bekanntesten afrikanischen Staaten, mit denen iberische Reiche seit dem Mittelalter über Konflikte und Piratentum verbunden waren, aber auch über die kastilisch-spanischen Kolonien in Nordafrika seit dem 15. Jahrhundert. Daher leuchtet es ein, dass Martínez diese besonders hervorhob.

Des Weiteren wird Kairo als eine der größten und wichtigsten Städte der Welt gepriesen. Auf Kairos Stellung bei Chimalpahin wird im nächsten Teil näher eingegangen; Martínez' Lob Ägyptens hängt aber sicherlich auch mit der antiken ägyptischen Kultur zusammen, ähnlich wie bei seiner Wertschätzung der mesopotamischen Reiche. Eine weitere Erwähnung Ägyptens findet sich im *Diario*: Chimalpahin berichtet dort von der Gründung der Antoniter sowie von deren Namensvater, dem ersten christlichen Mönch Antonius dem Großen. Der Ägypter Antonius soll laut dem Nahua-Annalisten in Theben [*Thebas Egipto*] gestorben sein, wobei sein Todesort laut Überlieferung in der arabischen Wüste nahe beim heutigen Ort Zafarana gewesen sein soll.²⁴¹ In jedem Fall erwähnt Chimalpahin Theben nur am Rande, sein Interesse gilt vielmehr der Geschichte der Antoniter, seiner Arbeitgeber in Mexiko-Stadt.

²⁴⁰ Martínez, *Reportorio*, 101–102; *Relaciones I*, 67–69.

²⁴¹ *Annals*, 281. Chimalpahin mag sich dabei auch an Thebens Bedeutung für die westliche Nilseite orientiert haben. Möglicherweise hat er hier auch die Überlieferung einfließen lassen, nach der Antonius

Als einziger afrikanischer Herrscher wird bei Martínez und Chimalpahin allein der mythische Priesterkönig Johannes namentlich erwähnt. Legenden um diesen König und sein sagenhaftes Land gehen in Europa auf das 12. Jahrhundert zurück, im Zusammenhang mit wachsenden Kenntnissen des Nahen Ostens und weiteren Teilen Asiens. Sie waren auch mit der Christianisierung und der Hoffnung auf Christen in außereuropäischen Gegenden verbunden. Im Zuge von Kontakten in das christliche Äthiopien wurde der König ab dem späten 15. Jahrhundert statt in Asien verstärkt in Afrika angesiedelt. Bereits im Spätmittelalter wurde der Priesterkönig Johannes weniger als eine bestimmte Person, sondern vielmehr als Titel verstanden, besonders seit seiner Gleichsetzung mit dem äthiopischen Kaiser. Dieser Bezug wurde erst im späteren 17. Jahrhundert ernsthaft hinterfragt, sodass Martínez' Erwähnung des Königs nicht verwundert.²⁴² Dabei war Äthiopien zugleich im Mittelalter generell eher ein Begriff für Teile Nordafrikas als für das zu der Zeit bereits bekannte gleichnamige Land. Johannes' Reich, das „*reyno de Nubia*“ bei Martínez, übersetzt Chimalpahin in der *Segunda relación* als „*huey teuhcyotl tlahtocaytol ... Nubia*“, dessen „*Rey de los Abbassinos*“ namens Johannes (bei Martínez) als „*huey tlahtohuani*.“²⁴³

Auch im *Diario* erwähnt Chimalpahin den Priesterkönig Johannes. Dort berichtet er vom Mönchsorden der Basilianer und dessen Verbreitung in europäischen Ländern, aber auch in Armenien, im Großfürstentum Moskau sowie in Äthiopien, genauer „in the royal jurisdiction of the great ruler Prester John [*Ethiopia yn itlahtocatlapacholpan huey tlahtohuani yn tocayotillo Preste Juan*].“²⁴⁴ Die Verortung im *Diario* von Johannes in Äthiopien anstelle von Nubien kann Chimalpahin aus Francisco López de Gómaras *Historia General* übernommen haben, dessen *Conquista de México* er kopierte²⁴⁵ – sie war aber generell weit verbreitet in europäischen Quellen.²⁴⁶

durch einen Traum dazu bewegt wurde, den Einsiedler Paulus von Theben aufzusuchen, s. Antonius „der Große“ – Ökumenisches Heiligenlexikon, https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Antonius_der_Grosse.htm, letzter Zugriff 02.06.2021.

²⁴² Die Verbindung des Priesterkönigs Johannes mit Äthiopien geht bereits auf Schriften des 14. Jahrhunderts zurück und wurde durch eine äthiopische diplomatische Mission in Europa im späten 15. Jahrhundert verstärkt. Die Verbindung von Johannes mit den äthiopischen Kaisern verlängerte die Legende um mehrere Jahrhunderte, s. Brewer, Prester John, 21–24, 213.

²⁴³ Martínez, Reportorio, 102; Relaciones I, 69.

²⁴⁴ Annals, 293.

²⁴⁵ Laut Gómara befand sich Johannes in seiner Zeit in Äthiopien, das laut ihm zwischen dem Meer von Bermeja („*mar Bermeja*“) und dem Nil liege, s. Gómara, *Historia general*, 105.

²⁴⁶ Für eine Auswahl solcher Quellen des 15. bis frühen 17. Jahrhunderts zum Priesterkönig, mit Einleitung, s. Brewer, Prester John, 213–27.

An beiden Stellen fällt die außergewöhnliche Bezeichnung des Priesterkönigs Johannes als *huey tlahtohuani* auf, sowie seines Reichs im *Diario* als „königlichem Zuständigkeitsbereich“ oder *itlahtocatlapacholpan*, die einzige Erwähnung dieses Begriffs bei Chimalpahin. Diese Würdigung geht über Martínez' Bezeichnungen des „Königs“ und seines „Reichs“ hinaus. Sie hängt sicher mit der zentralen Rolle des Priesterkönigs in europäischer Geschichtsschreibung zusammen, die Chimalpahin zumindest über einzelne ihm vertraute Werke – Martínez, aber womöglich auch Gómara und frühere Kirchengeschichten – bekannt gewesen sein muss. Hinzu kommt, dass zu dieser Zeit der Priesterkönig zu einem stereotypischen Titel für asiatische Herrscher in Europa geworden war, ähnlich wie der „Große Khan der Tartaren“.²⁴⁷ Es erscheint daher sinnvoll, dass Chimalpahin den Priesterkönig wie schon den Khan als *huey tlahtohuani* benennt.

Generell zeigt die Analyse politischer Rollen in Afrika jedoch, dass Chimalpahin dem Kontinent in seinen Werken von allen Weltteilen am wenigsten Beachtung schenkt: auf Martínez aufbauend, und wie in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung Europas gang und gäbe. Sowohl der deutsche als auch der Nahua-Gelehrte heben afrikanische politische Einheiten nur in bestimmten Kontexten mit Europa-Bezug hervor: wegen ihrer Antike und kulturellen Bedeutung (Ägypten und Kairo), wie schon bei den asiatischen Staaten; wegen geographischer und politischer Nähe zu Spanien (die Barbarenstaaten); sowie als mythischer Anknüpfungspunkt zum Christentum (Priesterkönig Johannes). Der einzige Unterschied zu Martínez ist, dass Chimalpahin den Priesterkönig geradezu mit Würdentiteln überhäuft. Dazu lässt sich neben den genannten Gründen vermuten, dass sich der neuspanische Christ Chimalpahin auf gewisse Weise mit dem mythischen christlichen Herrscher fern von Europa identifizieren konnte.

Im Vergleich zu Asien und besonders Afrika kommt Europa und dessen politischer Organisation bei Domingo de Chimalpahin höchste Bedeutung zu. Diese zeigt sich ausgeprägt in seinen Darstellungen von Europas Herrschern (*tlatoque*) und Herrschaftskonzepten (*tlahtocayotl*), wobei wir zur besseren Übersicht mit Letzteren anfangen werden. Erneut finden sich hier in Chimalpahins verschiedenen Werken Übernahmen, aber auch Abweichungen von Enrico Martínez. Dessen Einleitung übersetzt Chimalpahin in der *Segunda relación* auf Nahuatl: „Der wichtigste dieser vier Erdteile ist Europa, auf dem sich die größten Reiche und Herrschaftstümer [*huehuey yn tlahtocayotl yn teuhcyotl*] befinden, und die großen Städte [*huehuey altepetl*], genannt Provinzen.“²⁴⁸ Unter diese fallen Spanien, Frankreich, Italien, Deutschland,

²⁴⁷ Ebd., 221–27.

²⁴⁸ „La principal de estas cuatro tierras es Europa, en la cual se hallan los más grandes reinos y señorios [*huehuey yn tlahtocayotl yn teuhcyotl*], y las grandes ciudades llamadas provincias“, *Relaciones I*, 65–67.

England, Flandern, Griechenland, Ungarn, Polen sowie skandinavische Länder. Wie bisher übersetzt Chimalpahin Martínez' „*reinos*“ als „*tlahtocayotl*“. Dabei fällt auf, dass er zum Original-Text wie so oft *difrasismos* hinzufügt – aus Martínez' „*grandos reynos y provincias*“²⁴⁹ werden bei Chimalpahin „Reiche und Herrschaftstümer“ sowie „die großen Städte, genannt Provinzen“. Dies ist Stilmittel, erlaubt aber zugleich dem Chalca-Historiker, europäische Gemeinwesen mit gleich mehreren Nahua-Konzepten zu verknüpfen.

Chimalpahin übersetzte generell „*ciudades*“ als „*altepetl*“ und übernahm oft das spanische „*provincias*.“ Dagegen taucht bei ihm der Begriff *teuhcyotl* (auch *teuhctocaitl*) eher für die prähispanische als für die Kolonialzeit auf. *Teuhcyotl* bezeichnet Herrschaftstitel, die er zusammen mit den Namen einzelner Herrscher auflistet. Diese Titel waren jeweils mit dem *tlahtocayotl* und nicht mit individuellen Herrschern verbunden und wurden mit Antritt des Amtes angenommen.²⁵⁰ An dieser Stelle wird also die Verbundenheit mit Europa bei ihm weiter durch die ungewöhnliche Vielzahl politischer Rollen unterstrichen, wie auch durch die Identifizierung europäischer Herrscher mit Nahua-Titeln.

Zugleich fällt auf, dass der *tlahtocayotl*-Begriff für die Kolonialzeit besonders häufig in der Beschreibung der Kontinente der *Segunda relación* vorkommt, wie ein Vergleich mit dem *Diario* verdeutlicht. Im *Diario* verwendet Chimalpahin stattdessen zumeist die generellere Bezeichnung *ipan tlalli* („dieses Land“), ohne Herrschaftsbezug, für mehrere der genannten Regionen: so bei der Auflistung von Bistümern in England, Frankreich und Deutschland.²⁵¹ Noch häufiger werden Länder ohne Zusatzwort erwähnt, wie zum Beispiel bei der Darstellung der Aufgaben von Kommenturen (*comendadores*) der Antoniter in Frankreich, Italien und Spanien.²⁵² Zumindest teilweise ist die Verwendung von *tlahtocayotl* bei Chimalpahin also auch als Übersetzung von Herrschaftskonzepten aus Martínez' geographischer Beschreibung zu sehen. Es mag auch damit zusammenhängen, dass er für die Annalen seiner eigenen Zeit sicherlich auf andere Quellen mit anderen Formulierungen zurückgriff, die er wiederum übernahm oder übersetzte.

Darüber hinaus treten die Grenzen von Domingo de Chimalpahins Wissen über europäische politische Organisation zutage. Deutlich zeigt sich dies am Beispiel Deutschlands, das

²⁴⁹ Martínez, Reportorio, 100.

²⁵⁰ Generell führten *tlatoque* die *teuhcyotl*-Titel – Obwohl der Begriff von *teuchтли* („Herr“) abgeleitet ist, die in der Herrschafts-Hierarchie unter *tlatoque* standen. Als Beispiele für das *teuhcyotl* nennt Schroeder *Chichimeca teuhctli* („Chichimeken-Herrscher“) und *teotuah teuhctli* („Göttlichkeit besitzender Herrscher“). Für eine Liste der *teuhcyotl* im präkolumbianischen Chalco, s. Schroeder, Chalco, 170–71.

²⁵¹ Annals, 269.

²⁵² Ebd., 279. Unter anderem wird auch Portugal ohne zusätzlichen Titel erwähnt, s. 251.

nicht nur wie erwähnt als *tlahtocayotl* und im *Diario* als *ipan tlalli* erscheint, sondern im selben Werk auch als „*ciudad Alemaña*,“²⁵³ aus der die neuspanische Vizekönigin Maria Reiderer stamme. Laut den Herausgebern des *Diario* könnte hiermit auch eine Stadt in Deutschland gemeint sein. Doch da Chimalpahin generell *ciudad* und *altepetl* gleichsetzt und zudem Einheiten wie Japan vielmehr als *altepetl* versteht, scheint es wahrscheinlicher, dass er hier Deutschland als Stadt bezeichne.²⁵⁴ Die sehr diffusen Bezeichnungen für Deutschland beziehungsweise für das Heilige Römische Reich (im Folgenden HRR) zeigen Wissenslücken des Annalisten über Europa auf. Dabei konnte er überraschenderweise nicht auf Enrico Martínez' Wissen über dessen Heimatregion zurückgreifen – diese spielt im Vergleich zu Spanien im *Reportorio* nur eine verschwindend geringe Rolle.²⁵⁵

Des Weiteren wird das *tlahtocayotl*-Konzept auf sehr unterschiedliche Weise angewandt, besonders mit Blick auf das spanische Reich. In der *Octava relación* erwähnt Chimalpahin, dass Königin Johanna von Kastilien nach der Hochzeit mit ihrem Mann König Philipp dem Schönen „en el *tlahtocayotl*, en el contado de Flandres“ wohnte.²⁵⁶ Dies verließen sie dann, um in den iberischen Reichen zu regieren:

tan luego como don Fernando les cedó el gobierno, el *tlahtocayotl*, allá en el mencionado *tlahtocayotl* de España; enseguida don Fernando y su segunda esposa doña Germana fueron a gobernar, gobernaron allá en su *tlahtocayotl* de Aragón.²⁵⁷

Das *tlahtocayotl* steht in dieser kurzen Passage also für verschiedene Bedeutungsebenen: Die Grafschaft Flandern, die Region Aragon und das damals noch im Entstehen begriffene spanische Reich, wie auch die Herrschaft über dieses im abstrakteren Sinne. Augenscheinlich fällt es Chimalpahin als Außenstehendem schwer, die komplexen politischen Einheiten in Spanien und Europa mit den ihm bekannten Kategorien zu vereinbaren. Hier wendet er das zentrale Herrschaftskonzept der Nahuatl, *tlahtocayotl*, für gleich mehrere europäische Konzepte auf regionaler und nationaler Ebene an. Diese Beispiele sind auch, aber nicht nur als Wissenslücken zu erklären. Wie die Passage zum spanischen Reich zeigt, spielten für ihn zudem linguistische

²⁵³ Annals, 231.

²⁵⁴ Ebd., 230, FN 3.

²⁵⁵ Eine der wenigen Erwähnungen gilt Magdeburg und einer dortigen Prophezeiung von 1430, s. Martínez, *Reportorio*, 213.

²⁵⁶ „*tlahtocayotl*, Grafschaft (*contado*) von Flandern“, *Octava relación*, 191.

²⁵⁷ „als [König] Don Ferdinand ihnen die Regierung übergab, das *tlahtocayotl*, dort im genannten *tlahtocayotl* von Spanien; daraufhin gingen Ferdinand und seine zweite Gattin Doña Germaine um zu regieren, sie regierten dort in seinem *tlahtocayotl* von Aragon.“ *Octava relación*, 191.

und vor allem kulturelle Übersetzung zentrale Rollen in der Begriffs-Auswahl. Dabei überträgt Chimalpahin den *tlahcayotl*-Titel vor allem in der *Segunda* und der *Octava relación* auf Europa, wofür er sich zweifellos an Martínez und anderen europäischen Quellen orientierte. In Darstellungen zu seiner Zeit im *Diario* werden dieselben Staaten dagegen mit generellen Formulierungen (*ipan tllali*) oder ohne Zusätze bezeichnet. Chimalpahins Nutzung bestimmter Begriffe hängt also nicht nur von der jeweiligen Region, sondern auch von seinen Quellen ab.

Zugleich zeigt sich an obigem Zitat die Sonderstellung spanischer Herrschaft, die es im nächsten Abschnitt weiter zu untersuchen gilt. Findet sich diese privilegierte Stellung ebenfalls bei den kolonialzeitlichen spanischen Herrschern wieder? Und wie fügen sich in Chimalpahins Verständnis *tlatoque* und *tlahcayotl* in den vollkommen fremden europäischen Kontext ein?

Tatsächlich verläuft die Verwendung beider Begriffe in Europa parallel, da Chimalpahin mehrere der genannten Staaten auch als *tlahcayotl* darstellt. Im Gegensatz zu seinen Darstellungen anderer Kontinente, stimmen bei ihm bei Europa meist die *tlatoque* und *tlahcayotl* miteinander überein. Der Historiker verwendet dabei besonders in Verbindung mit Spanien Nahuatl-Begriffe in Kombination mit spanischen Begriffen. In der *Octava relación* berichtet Chimalpahin, wie Katharina, die vierte Tochter der Katholischen Könige, nacheinander zwei englische Könige heiratete – zuerst Arthur Tudor und nach dessen Tod Heinrich VIII., beide waren „*tlahtoani rey*“.²⁵⁸ In der *Cuarta relación* zitiert Chimalpahin ein weiteres Mal Enrico Martínez, hier dessen Beschreibung der Menschen aus Kurland (*Curlandia*) im heutigen Lettland, die laut Martínez den Nahua äußerlich sehr ähneln würden.²⁵⁹ Chimalpahin greift dieses Argument auf, um zu zeigen, dass die Nahua wahrscheinlich nicht jüdischer Abstammung seien – was häufig von frühneuzeitlichen europäischen Autoren behauptet wurde. Demnach lebten jene Menschen in „einer europäischen Provinz namens Kurland, im Reich der Könige von Polen [*reyesme yn tlahtoque*]“.²⁶⁰ Sowohl das kastilische als auch das polnische Beispiel hängen mit Hauptinteressen des Annalisten zusammen: im ersten Fall mit dem kastilisch-spanischen Königshaus, im zweiten Fall mit den Nahua. Zugleich hat sich bereits in Kapitel VI gezeigt, dass er an anderer Stelle eine lange Abhandlung gegen eine mögliche jüdische Abstammung der Nahua verfasste. Dem zellulären Prinzip folgend kehren ihm am Herzen liegende Themen oftmals wieder.

²⁵⁸ *Octava relación*, 189.

²⁵⁹ Martínez, 121; *Relaciones I*, 309–11.

²⁶⁰ „... una provincia de Europa llamada Curlandia, en el dominio de los reyes de Polonia [*reyesme yn tlahtoque*]“, *Relaciones I*, 309.

Ein weiteres Mal wird ein europäischer Herrscher im *Diario* genannt, als die Nachricht der Ermordung des „*tlahtohuani Rey*“ Heinrichs IV. von Frankreich 1610 Mexiko-Stadt erreicht.²⁶¹ Hier ist weniger eindeutig, wieso der französische König erwähnt wird, die recht ausführliche Darstellung seiner Ermordung lässt aber darauf schließen, dass dies mit Chimalpahins Schock über das Ereignis zusammenhängt. Sowohl Spanien und Frankreich als auch Polen werden als *tlahtocayotl* bezeichnet, sodass ihre Verbindung mit *tlahtoque* klar Nahua-Traditionen folgt. Diese Übereinstimmung beider Begriffe findet sich in der Kolonialzeit bei Chimalpahin besonders für Europa – im Gegensatz zu Asien und Afrika, wo öfters entweder ein Reich oder ein Herrscher mit einem Nahua-Herrschaftstitel benannt werden. Dies fällt umso mehr auf, da sich der europäische Bezug durch all seine Werke zieht. Das mag zwar mit der Übersetzung aus seinen Quellen aus dem Spanischen zusammenhängen, geht aber sicherlich auch auf die mehrfach erwähnte Zentralität des Kontinents in Chimalpahins Werk und Weltansicht zurück, über den er zudem dank seiner Quellen offenkundig besser unterrichtet war. Auch bei der Untersuchung von Herrschaftsformen in der „Neuen Welt“ kommen Europa und vor allem den spanischen Herrschern der zentrale Platz zu.

1.5 *Huey tlatoni* und *emperador*

Im prähispanischen Anahuac bleibt der höchste Herrschertitel des „*huey tlatoni*“ bei Chimalpahin nur Wenigen vorbehalten. Allgemein werden damit die Anführer des Dreibundes, die Mexica-Herrscher, titulierte, womit der Annalist der traditionellen Mexica-Bezeichnung folgt. Besonders deutlich wird dies bei der Auflistung der neun *huey tlahtoque* der Mexica in den *Relaciones*, gefolgt von deren neun *gobernadores* in der Kolonialzeit.²⁶² Nur ein anderer Herrscher erhält einmalig den höchsten Titel: Topiltzin Acxitzil Quetzalcoatl von Tula.²⁶³ Dieser bekannte Tolteken-Herrscher prophezeite laut indigenen Legenden seine eigene Wiederkehr in ferner Zukunft. Daher wurde er von Autoren wie Alva Ixtlilxochitl mit dem von Hernán Cortés begonnenen Narrativ verbunden, wonach die Nahua Cortés für die rückgekehrte

²⁶¹ Annals, 167.

²⁶² Relaciones II, 223–29.

²⁶³ Relaciones I, 175. An anderen Stellen wird Topiltzin immer nur als *tlatoni* bezeichnet, s. u. a. ebd., 79–83, 97.

Gottheit Quetzalcoatl hielten. Bei diesen Verbindungen sind präkoloniale und koloniale Einflüsse schwer zu unterscheiden, es gilt aber inzwischen als sicher, dass die Gleichsetzung von Cortés mit Quetzalcoatl ab den 1560er Jahren in Sahagúns Werk konsolidiert wurde.²⁶⁴

Für uns ist hier die Benennung des legendären Herrschers Topiltzin Acxítl Quetzalcoatl als *huey tlatoani* von Interesse, die an ebendiese Bezeichnung für den Priesterkönig Johannes erinnert. Demnach scheint Chimalpahin den Titel auch auf von ihm als mythologisch oder spirituell bedeutend eingestufte Personen angewandt zu haben. In jedem Fall hat sich gezeigt, dass Chimalpahin den *huey tlatoani*-Titel für andere Weltteile häufiger einsetzt, besonders für die (wiederum teils legendären) asiatischen Herrscher.²⁶⁵ Dies passt zu seiner generellen Ausweitung des *tlatoani*-Titels – von der sehr spezifischen Verwendung im prähispanischen Anahuac zur allgemeineren Anwendung auf unterschiedlichste Würdenträger in der Kolonialzeit.

Dennoch bleibt die Zentralität der Mexica-Herrscher auch nach dem Fall ihres Reichs für den Chalca-Historiker erhalten: Direkt über die von ihnen abstammenden *gobernadores* von Mexiko-Stadt, indirekt über die Übernahme ihres *tlahlocayotl* durch die spanischen Könige. Diesen Übergang schildert er besonders eindrücklich in seiner *Octava relación* zu Folgen der Ankunft der Spanier in Tenochtitlan 1519:

Entones se perdió el *hueitlatocayotl* de Mexico Tenochtitlan, y asimismo todos los *tlahlocáyotl* que había en la Nueva España. En verdad se perdieron todos los *tlahlocayotl* y los *xiuhhuitzollí* o *copilli*, que eran como coronas, de los *tlahtoque* mexicas y de los [demas] señores de Nueva España; se les quitaron los españoles, y enseguida [aquellos] se sometieron y pagaron tributo al reino y a la corona de los reyes de España [*huehueyntin tlahtoque reyes España*].²⁶⁶

Erstens tut hier Chimalpahin in klaren Worten seine Sicht kund, wonach die Spanier den indigenen Machthabern ihre Herrschaft raubten. Damit geht für ihn ein Verlust traditioneller

²⁶⁴ Für einen guten aktuellen Überblick über die Forschungspositionen zum Cortés-Quetzalcoatl-Narrativ, s. Townsend, *White Gods*. S. a. hierzu Kapitel VII.3.1.

²⁶⁵ Schroeder, *Chalco*, 175.

²⁶⁶ „Also ging das *hueitlatocayotl* von Mexico Tenochtitlan verloren, und ebenso alle *tlahlocáyotl*, die es in Neuspanien gab. Tatsächlich gingen alle *tlahlocayotl* und die *xiuhhuitzollí* oder *copilli* verloren, die wie Kronen [*coronas*] waren, von den Herrschern [*tlahtoque*] der Mexica und den anderen Herren [*señores*] von Neuspanien; die Spanier nahmen sie ihnen weg, und jene [Herrscher und Herren] unterwarfen sich und zahlten dem Reich und der Krone der spanischen Könige [*huehueyntin tlahtoque reyes España*] Tribut.“ *Relaciones II*, 329.

Herrschaftsformen einher, was mit seinem oft geäußerten Bedauern über den Verlust prähispanischer Geschichte durch die Eroberung Hand in Hand geht. Diese bodenständige Nahua-Perspektive unterscheidet sich stark von derzeit gängigen spanischen Sichtweisen. Unter diesen lassen sich besonders die von Cortés erfundene *translatio imperii* hervorheben, wonach Moctezuma sein Reich freiwillig Karl V. überlassen hätte,²⁶⁷ oder auch die providenzielle Sicht von Orden wie den Franziskanern, die Cortés' Eroberungen als Mittel zur Bekehrung möglichst vieler Heiden ansahen.²⁶⁸ Der Akt der Unterwerfung unter die spanische Krone wird in obigem Zitat auch terminologisch verdeutlicht: Während das *hueitlatocayotl* der Mexica und die anderen *tlahtocayotl* an Macht einbüßen, weiten die spanischen *huehueyntin tlatoque reyes* dadurch ihre Macht auf Amerika aus. Eine Kombination dieser drei Titel verwendet Chimalpahin durchgehend in seinen Werken für die spanischen Herrscher, wobei die Kombination oder Übersetzung von „*tlatoque reyes*“ sie wiederum von anderen *huey tlatoque* abhebt.

In der *Octava relación* wird die Übernahme der spanischen Herrschaft in Zentralmexiko aus einer späteren Perspektive dargestellt. Laut Chimalpahin ist Spanien in seiner Zeit „nos es cercano a nosotros los macehuales habitantes de esta Nueva España; de manera que también acertaremos al seguir la esencia de su *tlahtocayotl*, el pacto de su *tlahtocayotl*; será un acierto seguirlo.“²⁶⁹ Dort werden die spanischen Herrscher auch als „los en verdad más importantes en la fe [cristiana], y los en verdad más grandes“ Herrscher beschrieben.²⁷⁰ An anderen Stellen bezeichnet Chimalpahin zudem Karl den V. als „unser[en] *huey tlahtoani*“²⁷¹ und berichtet für 1599 von der Ernennung Philipps III. zum „König [rey] in Spanien und hier in Neuspanien.“²⁷² Hier zeigt sich, dass der Annalist zum einen das Ende beziehungsweise die Transformation der traditionellen Herrschaftsformen bedauert. Zum anderen erkennt er aber für seine Zeit knapp hundert Jahre nach der Eroberung sowohl die spanische Herrschaft an, als

²⁶⁷ Brendecke, Chronist Amerikas, 242–43.

²⁶⁸ Spätere Franziskaner wie Torquemada argumentierten dieser Sicht folgend, dass Satan vor Gott in die „Neue Welt“ geflüchtet sei und dort jüdische Geschichte mit den Mexica nachspiele. Als Argumente dafür wurden Parallelen zwischen den Geschichten beider Völker gezogen, darunter Exodus, Neuansiedlung, Tempelbau und Prophezeiungen vom Reichsende, s. Cañizares-Esguerra, Puritan Conquistadors, 19–20.

²⁶⁹ „uns, den *macehuales*, Bewohnern von Neuspanien, sehr nah; sodass wir auch zustimmen werden, der Essenz oder dem Pakt ihres *tlahtocayotl* zu folgen; es wird richtig [oder notwendig] sein, ihm zu folgen.“ *Octava relación*, 183.

²⁷⁰ „die wichtigsten für den christlichen Glauben, und tatsächlich die größten“, *Octava relación*, 183.

²⁷¹ Ebd., 185.

²⁷² *Annals*, 65.

auch für seine indigenen Zeitgenossen („wir, die *macehuales*“) die Notwendigkeit, in Zukunft weiterhin unter spanischer Herrschaft („ihr *tlahtocayotl*“) zu stehen.

Auf den ersten Blick erscheinen beide Positionen widersprüchlich, doch schließen sie sich nicht notwendig gegenseitig aus, wie die Passage zeigt. So war es für den Christen Chimalpahin wichtig hervorzuheben, dass laut ihm die spanischen Könige die „christlichsten“ seien. Schließlich war auch für ihn die Verbreitung des Christentums eine wesentliche Folge der spanischen Kolonialisierung. Vor allem macht er hier auf den „kolonialen Vasallenpakt“ zwischen spanischer Krone und ihren indigenen Untertanen aufmerksam. Demnach konnten sich die Indigenen im Gegenzug für ihre Bekehrung für ihren rechtlichen Schutz direkt an die Krone – und an deren Vertreter, darunter die Vizekönige – wenden. Dieser Pakt war für beide Seiten von großer Bedeutung, da ja auch die spanische Übersee-Herrschaft anhand päpstlicher Verträge wie dem von Tordesillas²⁷³ auf der Evangelisierung der indigenen Bevölkerungen fußte. Hieraus erklärt sich Chimalpahins duale Sichtweise von Herrschaft in Neuspanien. Er respektierte weiterhin aufs Höchste die Nachkommen der Nahua-Herrscher, die *tlatoque* und *gobernadores*, und erkannte zugleich die koloniale Realität an, wobei Erstere der spanischen Krone unterstanden und die Krone wiederum für die indigene Bevölkerung (und damit ihn selbst) rechtlich verantwortlich war.

Was machte für Domingo de Chimalpahin nun das spanische *tlahtocayotl* aus, in Spanien und Neuspanien? Erstens verband er es mit dem mittelalterlichen Kastilien. So hebt Chimalpahin hervor, dass die spanischen Herrscher von den gotisch-iberischen Königen abstammen, wovon er zumindest teilweise die Legitimität ihrer Herrschaft und des Herrschergeschlechts ableitet.²⁷⁴ Die kastilischen Könige hoben tatsächlich bereits im Mittelalter ihre Abstammung von den iberischen Goten-Staaten hervor. Dies diente zur Begründung der sogenannten *reconquista*, wonach die Kriege christlich-iberischer Staaten gegen muslimisch-iberische Staaten eine „Rückeroberung“ der früheren christlichen, gotischen Gebiete darstellten.²⁷⁵ Zwar unterscheidet der Annalist nicht zwischen Kastilien und anderen iberischen Staaten und spricht nur allgemein von *España*. Auch fällt es ihm verständlicherweise schwer, die komplexe

²⁷³ María Martínez hebt hervor, dass für einheimische Gemeinden und Eliten durch den „colonial vassalage pact“ die traditionelle Bedeutung von Genealogien und politischen Heiraten in kolonialer Zeit noch zunahm, s. Martínez, *Indigenous Genealogies*, 174–75. s. a. Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500–1700*, Norman, OK 2005, 7. Die Verbindung von iberischer Herrschaft und Übersee-Christianisierung, legitimiert durch die Päpste, begann mit dem Vertrag von Tordesillas 1493 und wurde mit späteren Verträgen weitergeführt.

²⁷⁴ Octava relación, 185.

²⁷⁵ Sabine MacCormack, *History, Memory and Time in Golden Age Spain*. In: *History and Memory*, 4 (1992) 2, 38–68; Joseph F. O’Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, PA 2003, 1–22.

politische Situation in den mittelalterlichen iberischen Reichen nachzuvollziehen, die er generell nach den zwei *tlahtocayotl* der Christen und Muslime unterscheidet. Andererseits folgt er aber klar offiziellen Darstellungen kastilischer Herrschaft mit deren Rückbezug auf gotische Herrscher wie den mythischen Pelayo.²⁷⁶

Des Weiteren war Chimalpahin die Unterscheidung zwischen Karl V. als Kaiser des HRR und seinen Nachfolgern, nunmehr spanische Könige ohne den Kaisertitel, durchaus bewusst. In der *Octava relación* legt er dar, wie Karl V. nach dem Tod seines Großvaters, des *huey tlatoni emperador* Maximilian I., zum Kaiser gewählt wurde. Die Kaiserwürde erscheint bei Chimalpahin als „*huey tlahtocayotl e imperio [Emperadoryotl]* en el que está incluido Roma,²⁷⁷ eine recht klare Umschreibung des HRR. Durch die Wortneuschöpfung *Emperadoryotl* aus *emperador* („Kaiser“) und *tlahtocayotl* hebt der Annalist das HRR und besonders Karl V. von anderen Reichen und Herrschern ab. So taucht das *Emperadoryotl* äußerst selten und nur für das HRR auf, während Karl V. häufig als *emperador* benannt wird, im Gegensatz zu seinen spanischen Nachfolgern.²⁷⁸ Diese Unterscheidung kann Chimalpahin auch aus Enrico Martínez *Reportorio* bekannt gewesen sein, wo Karl V. als „Emperador y ... Rey de España²⁷⁹“ auftaucht.

Bei Chimalpahin findet sich daneben die wichtige Tradition der Kaiserwahl im HRR. Diese mag ihm vertraut erschienen sein, da auch die Mexica die Tradition der Herrscherwahl für ihre *huey tlatoque* kannten. Die einzelnen *tlatoque* wurden jeweils in ihren *altepetl* gewählt, wobei die Mexica anscheinend erwarteten, dass die anderen beiden Mitglieder des Dreibundes der Wahl ihres *huey tlatoque* zustimmten.²⁸⁰ Die europäische lässt sich nicht direkt mit der mesoamerikanischen Wahl vergleichen – doch wissen wir, dass die *tlatoque*-Wahlen noch in früh-kolonialer Zeit von Spaniern als äußerst komplex wahrgenommen wurden.²⁸¹

²⁷⁶ Octava relación, 185–87.

²⁷⁷ „*huey tlahtocayotl* und Imperium (*Emperadoryotl*), in dem auch Rom enthalten ist,“ Octava relación, 195.

²⁷⁸ Eine andere Erwähnung vom „*Emperadoryotl*“ Karls V. findet sich in der Septima relación. Dort gibt er zusätzlich an, wie Karl V. in Bologna zum Kaiser gekrönt wurde und danach nach Deutschland zog (das Krönungsdatum gibt er als 1528 statt 1530 an), s. Relaciones II, 171–73.

²⁷⁹ Martínez, *Reportorio*, 214.

²⁸⁰ Michael Werner, *Concise Encyclopedia of Mexico*, New York, NY 2015, 760.

²⁸¹ Laut Gibson „Spaniards were reportedly astonished, in the early period, at the regulated electoral procedures of the native communities.“ Daher lag für ihn die Hauptanpassung der Spanier weniger in neuen Wahlregulierungen der *cabildos*, als in dem Versuch, Ämter nicht mehr auf Lebenszeit zu wählen, sondern jährlich zu wechseln, s. Gibson, *Aztecs*, 175.

Sicher war das hoch entwickelte politische System der Nahua ein weiterer Grund für Chimalpahins Faszination für politische Organisation in Übersee. Darüber hinaus setzt die alleinige Verwendung des *Emperatoryotl*-Begriffs für das HRR dieses über alle anderen Reiche. Zwar haben wir gesehen, dass der mythische Khan der Tartaren und der japanische Herrscher ebenfalls als *huey tlatoque emperadores* bezeichnet werden. Die Sonderstellung Japans für Chimalpahin mag auch darauf zurückgehen, dass die japanischen diplomatischen Missionen in Mexiko-Stadt im frühen 17. Jahrhundert höchstwahrscheinlich die einzigen nicht-europäischen Gesandtschaften waren, die er selbst miterleben konnte.²⁸² Doch in beiden Fällen werden die Herrscherwürden nicht zum *Emperatoryotl* erhöht – so erhält das angebliche Tartaren-Reich keinen Titel, Japan heißt dagegen *huey tlahtaaltepetl*. Wie dargestellt, liegt das japanische Reich (beziehungsweise dessen Herrscherwürde) damit bei Chimalpahin auf einer Ebene mit den spanischen Vizekönigreichen, nicht etwa mit dem gesamten Reich. Eine letzte Ebene findet sich über dem Kaiser oder *emperador*, wiederum eng mit Spanien verbunden.

Aus globaler Sicht unterscheidet Domingo de Chimalpahin zwei höchste Herrscher, die über allen vorher genannten stehen: den König von Spanien und den Papst. Diese Unterscheidung der Welt (*cemanahuac*) in politische und religiöse Ebenen findet sich bei seinen politischen Einheiten wieder, wie im nächsten Teil eingehender zu zeigen ist. Allein Philipp II. erscheint als universeller Herrscher (*cemanahuac tlahtohuani*).²⁸³ Ob diese Bezeichnung für Chimalpahin höherrangig war als der Titel *huey tlatoani rey emperador* Karls V., ist schwer einzuschätzen. Die Unterscheidung mag schlicht mit der weiteren Ausdehnung des spanischen Reichs unter Karls Nachfolger zusammenhängen. Zum anderen erscheint Papst Paul V. mit dem umfangreichen Beinamen „great universal spiritual shepherd [*cemanahuac teoyotica huey cemichcapixqui*] the holy Father, our universal governor and caretaker.“²⁸⁴ Als weltlicher Vertreter Gottes auf Erden herrscht der Papst über alle Christen, wie Chimalpahin hier anerkennt.

Damit ist *cemanahuac* bei ihm die einzige Kategorie, bei der politische Rolle und Einheit genau miteinander übereinstimmen: in beiden Fällen bezieht sich der Begriff auf ein Reich und seinen Herrscher; einmal das spanische Reich und dessen Herrscher (hier Philipp II.),

²⁸² Zwar waren dies die einzigen offiziellen Gesandtschaften eines asiatischen Herrschers zu dieser Zeit. Doch gab es bereits seit dem späten 16. Jahrhundert wachsende asiatische Gemeinden in West- und Zentralmexiko, zumeist von den Philippinen stammend. Die Gemeinde in Mexiko-Stadt, wahrscheinlich im indigenen San Juan-Viertel gelegen, sowie die asiatischen Händler im zentral gelegenen Parían-Markt, wären Chimalpahin sicher bekannt gewesen, vgl. Edward R. Slack, *The Chinos in New Spain: A Corrective Lens for a Distorted Image*. In: *Journal of World History*, 20 (2009) 1, 35–67, hier 36–43.

²⁸³ *Annals*, 65.

²⁸⁴ *Ebd.*, 275.

dann Rom als Hauptstadt der Christenheit und deren Oberhaupt (hier Paul V.). Im Weltbild Chimalpahins als Christ und Bewohner Neuspaniens nehmen beide den höchsten Rang ein, über allen anderen *tlatoque*. Erneut fällt beim Papst die Kombination von Nahua-Begriffen (*cemanahuac teoyotica*) mit einem europäischen Titel (*Sancto Padre*) auf. Diese spiegelt Chimalpahins generelle Verbindung von Konzepten aus beiden Weltgegenden wider, wobei der Papst und der Kaiser des HRR als Herrscher über ihr jeweiliges *cemanahuac* erscheinen. Der Annalist macht dadurch die zwar inzwischen in Neuspanien durchaus bekannten, aber doch der Nahua-Weltsicht fremden Titel und Herrscher seinem anvisierten indigenen Publikum verständlicher.

Darüber hinaus fügt er die dargestellten Herrscher der vier Kontinente in seine indigene Perspektive ein: König und Khan, Vizekönig und Kaiser sind allesamt *tlatoque*. Diese werden terminologisch, durch Beifügungen von weiteren spanischen und Nahuatl-Begriffen (*duque, visurrey, rey, huey*) recht differenziert voneinander unterschieden. Letztlich hat jedoch Chimalpahin über seine verschiedenen Werke die zentralen Herrschaftskonzepte der Nahua – *tlatoque* und *tlahtocayotl* – auf die ihm bekannte Welt ausgeweitet und jene damit Mesoamerika angenähert.

2 Soziopolitische Einheiten

Wie schon in seinen Schriften zur präkolumbianischen Geschichte bleibt das *altepetl* auch für die Kolonialzeit Chimalpahins zentrale politische Einheit. Dies überrascht zumindest für Neuspanien nicht weiter, da über die koloniale Epoche hinweg das *altepetl* das politische und identitätsstiftende Gebilde der Nahua schlechthin blieb. So kann für Chimalpahin *altepetl* jegliche alleinstehende soziopolitische Einheit bezeichnen, die indigenen Traditionen weiterhin folgt. Im Plural bezeichnet *altepetl* bei Chimalpahin üblicherweise die verschiedenen Staaten im Tal von Mexiko, in manchen Fällen auch weiter entfernt gelegene Staaten in Neuspanien.²⁸⁵ Ungewöhnlicher ist dagegen seine Anwendung von unterschiedlichen *altepetl*-Variationen für Staaten und Städte auf anderen Kontinenten – allein schon deshalb, da von ihm die umfangreichsten Nahua-Annalen, die Übersee thematisieren, überliefert sind. In der Einleitung zu Chimalpahins *Diario* stellen die Herausgeber fest, dass bei ihm *altepeme* auf anderen Weltteilen „sometimes [seem] to refer to vast realms and sometimes to individual cities; such

²⁸⁵ Lockhart/Schroeder/Namala, Introduction, in: Annals, 18. Die Herausgeber des *Diarios* merken an, dass die Unterscheidung zwischen Singular und Plural von *altepetl* dadurch erschwert wird, dass er wie die meisten Nahua nicht zwischen diesen unterscheidet. Zum besseren Verständnis wird an dieser Stelle *altepeme* als Plural-Form verwendet.

instances are hard to assess because it is not always certain that Chimalpahin himself understood the nature of the foreign entity“.²⁸⁶ Lockhart hat bereits früher angemerkt, dass der Annalist unter anderem Japan, Peru und die Molukken als *altepetl* bezeichnet. Er führt dies darauf zurück, dass eine souveräne oder potenziell souveräne Einheit jeglicher Größe als *altepetl* gelten konnte, ohne der Frage weiter nachzugehen.²⁸⁷

Schroeder hat in ihrer Studie soziopolitischer Einheiten bei Chimalpahin viele Fälle von *altepeme* in anderen Regionen aufgelistet, ohne diese näher zu analysieren, da ihr Hauptfokus in dem Fall auf prähispanischen Staaten liegt. Wie zu zeigen ist, bieten hier Chimalpahins teils lückenhaftes Wissen über bestimmte Weltteile, aber auch die Flexibilität des *altepetl*-Konzeptes wichtige Anhaltspunkte. Diese Abwandlungen von *altepetl* durch Attribute dienten unter anderem dem Zweck, die umfangreiche Bildung des Autors hervorzuheben.²⁸⁸ So finden sich darunter einzelne Wortneuschöpfungen, die von keinen anderen Annalisten überliefert sind. Darüber hinaus ist aber zu zeigen, dass gerade Chimalpahins sehr differenzierte Kombinationen von Begriffen aufschlussreiche Muster offenbaren können: eine Rangordnung politischer Einheiten in globalem Maßstab.

Anstatt jeder Verwendung bestimmter Begriffe einzeln nachzugehen, wird im Folgenden vor allem das *altepetl* aus breiterer Perspektive auf lokaler, regionaler, kirchlicher und internationaler Ebene untersucht. Anders als im letzten Abschnitt werden die Kontinente hier nicht erneut nacheinander behandelt, um Wiederholungen zu vermeiden. Die Reihenfolge verläuft aufsteigend von der unteren, lokalen bis zur höchsten, transnationalen Ebene. Da bei Chimalpahin Mexiko-Stadt als zentralem Handlungsort des *Diario* besondere Aufmerksamkeit zukommt, wird zuerst wie schon bei den politischen Rollen seine Sicht auf die neuspanische Hauptstadt knapp untersucht. Diese bildet eine wichtige Basis für die darauffolgende Diskussion politischer Einheiten auf den damals bekannten vier Weltteilen.

2.1 Mexiko-Stadt

Generell benutzt Chimalpahin eine Vielzahl von Begriffen für Mexiko-Stadt, zu dem Zeitpunkt noch eher als Mexico Tenochtitlan bekannt, auf der schließlich der Hauptfokus des *Diario* liegt: Darunter *altepetl*, *huey altepetl* und *huey altepetl ciudad* sowie *tecpilaltepetl hueycan ciudad*. „Mexico“ bezeichnet bei ihm grob das Gebiet der heutigen Mexiko-Stadt –

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Lockhart, Nahuas, 82.

²⁸⁸ Schroeder, Chalco, 120.

weder der spätere Gebrauch von „Mexico“ für das Tal von Mexiko, noch die neuzeitliche Bezeichnung für das gesamte Land finden sich bei Chimalpahin wieder.²⁸⁹ Die Verbindung von „*ciudad*“ und „Mexico Tenochtitlan“ taucht dagegen häufiger bei ihm auf und ist auch aus anderen indigenen Dokumenten aus Mexiko-Stadt bekannt.

In ihrer Studie der Stadt vom späten 15. bis ins späte 16. Jahrhundert zeichnet Barbara Mundy eine komplexe etymologische Entwicklung nach: Einerseits wurde die spätere Mexiko-Stadt bereits von Cortés als *ciudad* bezeichnet. Sie erhielt ein eigenes Wappen sowie 1548 den offiziellen und prestigeträchtigen Titel einer „*Muy noble, insigne y muy leal Ciudad*“ („Sehr noble, herausragende und sehr loyale Stadt“) von der spanischen Krone verliehen und wurde vom spanischen *cabildo* ab 1545 ausschließlich als „*Ciudad de México*“ bezeichnet.²⁹⁰ Andererseits wurde sowohl in offiziellen Briefen aus Spanien als auch in Dokumenten des indigenen *cabildos* weiterhin mindestens über das 16. Jahrhundert hinweg „Mexico Tenochtitlan“ verwendet. Indigene Adlige nutzten besonders „Ciudad de Mexico Tenochtitlan“ – um diese von der Schwesterstadt Tlatelolco zu unterscheiden, aber auch um den limitierten Machtbereich des *cabildo de Indios* anzuerkennen, der sich im Gegensatz zum *cabildo de españoles* nicht über die gesamte Stadt erstreckte.²⁹¹

Chimalpahin bezeichnet im *Diario* die Stadt sowohl in prähispanischer als auch in kolonialer Zeit häufig als „Mexico“ oder als „Mexico Tenochtitlan“, folgt damit also indigenen und spanischen Konventionen des 16. Jahrhunderts.²⁹² Zugleich hebt er in seinen Nahuatl-Schriften durch die Verknüpfung des Stadtnamens mit *altepetl* die anhaltende Bedeutung indigener politischer Strukturen in Mexiko-Stadt hervor. Des Weiteren wird bei ihm die generelle indigene Weiterverwendung von „Mexico Tenochtitlan“ über das 16. Jahrhundert hinaus deutlich, die laut Mundy bei bestimmten Nahua-Eliten bis ins 17. Jahrhundert hinein anhielt.²⁹³ In jedem Fall reflektiert die Vielzahl von Begriffen für die Stadt deren zentrale Position in Neuspanien, wie auch speziell für Chimalpahin. Sie stellt damit einen Vergleichspunkt für die Stellung anderer Städte außerhalb Neuspaniens dar.

²⁸⁹ Annals, 18.

²⁹⁰ Mundy, Tenochtitlan, 129–32.

²⁹¹ Mundy, Tenochtitlan, 131–35; Für eine detaillierte Tabelle der Nutzung der verschiedenen Begriffe für die Stadt durch unter anderem beide *cabildos*, Cortés, die spanische Krone, neuspanische Bischöfe und indigene Adlige für das 16. Jahrhundert, s. ebd., 132–33.

²⁹² Auch in den Relaciones wird „*huey altepel Mexico Tenochtitlan*“ verwendet, z. B. in Relaciones II, 167.

²⁹³ Mundy, Tenochtitlan, 135.

2.2 Städte und Paläste: *Altepetl*, *ciudad* und *tecpilaltepetl*

Städte werden vom Annalisten am häufigsten allein als *altepetl* bezeichnet, es finden sich aber auch mehrere Umwandlungen des Begriffs wie auch Alternativen: Besonders fällt das Lehnwort *ciudad* als Übersetzung von *altepetl* auf sowie die Verbindungen von *huey altepetl* und *huey altepetl ciudad* als begriffliche Aufwertung wichtiger Städte durch *huey* („groß“). Ähnlich wird auch *tecpilaltepetl* verwendet, als Kombination aus Palast (*tecpan*) und *altepetl*. Diese verschiedenen Begriffe werden im Folgenden auf ihre generelle Bedeutung wie auch auf eine ihnen möglicherweise unterliegende Systematik hin untersucht.

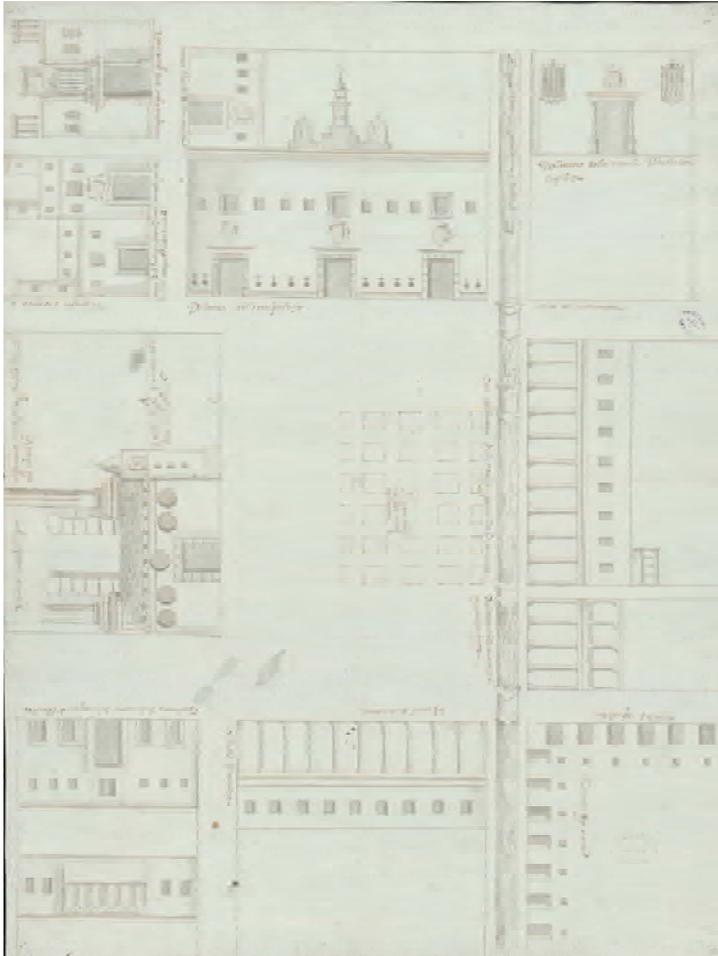


Abbildung 12: Plaza Mayor de la ciudad de México y de los edificios y calles adyacentes, circa 1596.

Plaza Mayor von Mexiko-Stadt mit der Kathedrale (hier links) und dem vizeköniglichen Palast (hier oben).

Quelle: ESPAÑA. MINISTERIO DE CULTURA. Archivo General de Indias, MP-MEXICO, 47

Chimalpahin verwendet „*altepetl*“ und „*ciudad*“ in Kombination relativ oft, sie funktionieren für ihn als Übersetzung und Äquivalente: neben Mexiko-Stadt bezeichnet er damit unter anderem Aztlan, Chiapas, Babylon, Lima und Amecameca.²⁹⁴ Hinzu kommen die spanischen Städte Burgos, Plasencia und Granada.²⁹⁵ Schroeder sieht hier die Beschreibung von laut Chimalpahin großen und wichtigen Einheiten, und generell lediglich eine Übernahme spanischer Namenskonventionen.²⁹⁶ Eine solche Übernahme erklärt jedoch weder Chimalpahins Wortneuschöpfungen noch seine Übertragung des *altepetl* auf verschiedene politische Ebenen. Eine Stadt konnte nur von der spanischen Krone zur „*ciudad*“ ernannt werden, wodurch deren urbaner Status bestätigt wurde und die Gemeinde gleichzeitig einen Platz im exklusiven, globalen Netzwerk von *ciudades* des spanischen Reichs einnahm. Die *ciudad* stand über der *villa* und dem weniger hoch angesehenen *pueblo*, dem jedoch im 16. Jahrhundert in Spanischamerika wohl noch nicht die spätere Bedeutung von „Dorf“ zukam.²⁹⁷

In Neuspanien wurden indigene Städte größtenteils als *pueblos* bezeichnet, sodass die Verleihung des *ciudad*-Titels, oftmals mit Wappen und teils mit Sonderrechten einhergehend, für Städte mit vorwiegend indigener Bevölkerung als besonderes Privileg galt. Darunter fielen traditionell bedeutende indigene Zentren wie Cholula und Tlaxcala sowie das im Entstehen begriffene Netzwerk aus „*ciudades de españoles*“ wie Mexiko-Stadt und Puebla. Die meisten der neun „*ciudades*“, die der spanische Kosmograph und Chronist Amerikas Juan López de Velasco im Erzbistum Mexiko ausmachte, hatten eine generell nur relativ kleine spanische Bevölkerung, wohingegen oft größere und bevölkerungsreichere indigene Gemeinden trotzdem als *pueblos* bezeichnet wurden und spanischen Städten teilweise untergeordnet waren.²⁹⁸ Damit folgten die Spanier bei indigenen Städten nicht ihrer Standard-Terminologie, wonach in Spanien *ciudad* eine Stadt höchsten Ranges bezeichnete, *villa* eine zweiten Ranges und *aldea* oder „Dorf“ diesen untergeordnete Gemeinwesen. Vielmehr wurde *altepetl* als *pueblo* übersetzt, dem für Spanier in der Frühen Neuzeit die sehr ähnliche Bedeutung eines „Volks“ zukam (siehe Kapitel II.3.2).²⁹⁹

Zum einen folgt Domingo de Chimalpahin klar spanischer Terminologie bei den von den Spaniern gegründeten „*ciudades*“ Chiapas, Lima und, wie dargestellt, bei Mexiko-Stadt. Zum anderen weicht er aber auch von diesem Muster ab, besonders auffällig bei Amecameca, das

²⁹⁴ Annals, 115 (Mexiko-Stadt), 155 (Lima), 291, 295 (Chiapas); Relaciones I, 179–183 (Aztlan), Relaciones II, 11–23 (Babylon).

²⁹⁵ Octava relación, 191–93.

²⁹⁶ Schroeder, Chalco, 131.

²⁹⁷ Mundy, Tenochtitlan, 129, Lockhart, Nahuas, 15.

²⁹⁸ Mundy, Tenochtitlan, 129, 221, FN 5; Lockhart, Nahuas, 478, FN 6. Zudem gab Velasco Cholula und Tlaxcala den zusätzlichen Titel „*pueblo de indios*“, s. Mundy, ebd., 221, FN 5; Velasco, Geografía, 186.

²⁹⁹ Lockhart, Nahuas, 15; Molina, Vocabulario.

wie die meisten indigenen Städte in der Kolonialzeit lediglich ein *pueblo* war. Hier zeigt sich seine Überhöhung seines Heimat-Staats in Chalco, der mit illustren Städten des spanischen Reichs gleichgesetzt wird.³⁰⁰

Hinzu kommen bei Chimalpahin die *ciudades* Babylon sowie Aztlan, die mythische Heimat der Mexica, von wo aus sie ihre Migrationen zum Tal von Mexiko begannen. Während Babylon auch von spanischen Autoren als *ciudad* bezeichnet wurde,³⁰¹ erscheint dies beim prähispanischen Aztlan unwahrscheinlicher, das zudem ursprünglich in einheimischen Quellen überliefert wurde – darunter neben Chimalpahin in Schriften von Ixtlilxochitl, Tezozomoc, Cristobal de Castillo und dem Codex Aubin.³⁰² Als Chronist der präkolonialen Geschichte der Mexica und der ehemaligen Mexica-Hauptstadt in seiner Zeit maß Chimalpahin Aztlan eine spezielle Bedeutung zu: So bezeichnet er die Stadt nur in der *Tercera relación*, wo er die Mexica-Wanderung ausführlich schildert, mit dem bei ihm außergewöhnlichen Titel „*huey altepetl ciudad*“.³⁰³ In anderen seiner Werke nennt er Aztlan ohne Titel, sodass ihre Sonderstellung auch mit der von dort ausgehenden Migration zusammenzuhängen scheint.

Es liegt hier eine Gleichsetzung Chimalpahins von zwei antiken kulturellen Zentren nahe, Babylon und Aztlan: eines zentral für die Mexica und das andere für die abendländische Kultur. In jedem Fall „it confuses a basic distinction of the postconquest world to call an *altepetl* a *ciudad*“³⁰⁴, da ja nur sehr wenige koloniale *altepetl* den Stadt-Titel erhielten. Dieser wurde auch von Spaniern im Alltag und in offiziellen Dokumenten kaum je übernommen. Genau dies aber tut Chimalpahin mit seiner Bezeichnung von *altepeme* aus prähispanischer (Aztlan) und kolonialer (Amecameca) Zeit als *ciudades*, die aus offizieller Sicht als *pueblos* beziehungsweise *provincias* galten. Ähnlich geht er bei der ungewöhnlichen Verbindung von „*tecpilaltepetl hueycan*“ mit „*ciudad Mexico Tenochtitlan*“ für Mexiko-Stadt vor.

Ein Vergleich von Chimalpahins Darstellungen von Babylon und Kairo, beide aufwertend als *huey ciudad altepetl* bezeichnet, macht Babylons Sonderstellung für ihn deutlicher. Kairo wird in der *Segunda relación* erwähnt, im Rahmen von Chimalpahins kurzer Darstellung der

³⁰⁰ Schroeder, Chalco, 131.

³⁰¹ Martínez, Reportorio, 101.

³⁰² Relaciones II, 179–83. Aztlan wurde auch vereinzelt von spanischen Autoren erwähnt, so von Diego Durán, der Darstellungen von Aztlan wahrscheinlich aus Tezozomoc übernommen hat oder auch aus ihrer gemeinsamen Quelle, der Crónica X. Diego bezeichnet Aztlan nicht als *ciudad*, sondern als „Tierra de Aztlan y Teoculuacan [Culhuacan]“ sowie als „lugar que llamaron Aztlan“, Durán, Historia I, 16, 219. Für einen aktuellen Überblick zu Durán, Tezozomoc und die Crónica X, s. Sylvie Peperstraete, Nouvelles hypothèses sur la Crónica mexicáyotl. In: Journal de la société des américanistes, 96 (2010) 96–1, 7–37.

³⁰³ Relaciones I, 179–83.

³⁰⁴ Lockhart, Nahuas, 478, FN 6.

damals bekannten vier Kontinente oder „Weltteile“ (1. Europa, 2. Asien, 3. Afrika, 4. die „Neue Welt“). In der Forschung wurde festgestellt, dass Chimalpahin wie erwähnt diesen geographischen Überblick aus Martínez' Reportorio übernommen hat,³⁰⁵ weshalb sich hier der genauere Vergleich damit anbietet. Afrika ist bei beiden Autoren wiederum in fünf Teile unterteilt, von denen der dritte Teil, Ägypten, aufgrund seiner Fruchtbarkeit der wichtigste sei:

en ella se halla la gran ciudad del Cayro, [*huey altepetl yn motenehua* gran ciudad del Cayro] llamada por los antiguos Babilonia, que es de las más grandes y principales de todo el mundo.³⁰⁶

Die direkte Übersetzung von *huey altepetl* als *gran ciudad* ist bei Chimalpahin einmalig; zugleich erhält Kairo als einzige Stadt in der geographischen Darstellung der *Segunda relación* einen solchen Titel. Diese Bezeichnung ist eine nahezu wortgleiche Übersetzung von Martínez ins Nahuatl, und so auch diese Passage. Chimalpahin hat hier also Martínez' Formulierung der „gran Ciudad del Cayro“ wie auch dessen Wertschätzung der Stadt übernommen.³⁰⁷ Martínez bezieht sich auf die antike römische Militäranlage „Festung Babylon“, die heute im koptischen Viertel von Alt-Kairo liegt. Ob ihm der Unterschied zwischen der römischen Anlage und dem antiken mesopotamischen Babylon bewusst war, geht aus der kurzen Passage nicht hervor. Es verwundert zumindest, dass er Kairo im frühen 17. Jahrhundert solche Bedeutung beigemessen haben sollte, da es seit Ägyptens Eroberung 1517 durch die Osmanen und die Integrierung in ihr Reich politisch stark an Bedeutung eingebüßt hatte. Es kann also sein, dass bereits der Deutsche Martínez beide Babylons in einen Topf warf; mit Sicherheit tat dies der Nahua Chimalpahin, der seine Darstellungen anderer Kontinente hier jedenfalls von Martínez übernahm.

Aus dieser Zusammenführung heraus erklärt sich auch Chimalpahins Bezeichnung von Babylon als *huey altepetl* in der *Séptima relación*. Darin behandelt er unter Berufung auf biblische Quellen den Turmbau zu Babel und die Babylonische Sprachverwirrung, wofür er sich auf

³⁰⁵ Townsend, *Annals*, 150–51.

³⁰⁶ „in diesem [Teil] befindet sich die große Stadt Kairo [*huey altepetl yn motenehua gran ciudad del Cayro*], von den Alten Babylon genannt, die eine der größten und wichtigsten [Städte] der ganzen Welt ist.“ *Relaciones I*, 69.

³⁰⁷ Die Passage bei Martínez lautet: „En està parte esta la gran Ciudad del Cayro, antiguamente llamada Babilonia, que es de las mayores del Mundo.“ Martínez, *Reportorio*, 101.

biblische Quellen beruft.³⁰⁸ Dies ist in Chimalpahins längerer Beschreibung des Migrationsmythos der Vorfahren der Chalca, später *tlalmanalcas chalcas* genannt, eingefügt – da auch die *tlalmanalcas* aus einem Ort stammten, wo sich die Sprachen verwirrten, erwägt er deren Abstammung aus Babylon, lehnt sie aber schließlich aus chronologischen Gründen ab.³⁰⁹ In diesem Kontext erzählt er vom Turm Babel, und dass „y la gran ciudad [huey altepetl yn ciudad] que allí fundaron [ahora] por eso se le llama Babilonia.“³¹⁰

Einerseits scheint es sinnvoll, dass Chimalpahin hier die gleiche Formulierung wie bei Kairo nutzt, wobei er möglicherweise das römische und mesopotamische Babylon miteinander verwechselt hat. Zudem wird der biblische Bezug die Stadt für ihn zusätzlich mit Bedeutung aufgeladen haben. Andererseits zeugen hier nicht nur die Begriffe, sondern auch die Struktur von einer Integrierung von mesoamerikanischen und jüdisch-christlichen Geschichtstraditionen. So wird erneut *huey altepetl (ciudad)* auf unterschiedliche Weltteile übertragen, hier Mesopotamien, Ägypten, aber auch Mesomamerika. Diese nur bei diesen Städten auftretende Formulierung bezieht sich auf Ursprungs-Orte: den Ursprung der menschlichen Sprachen mit folgenden Auswanderungen bei Babel/Babylonien; den Ursprung der Mexica-Migration bei Aztlan. Hiermit baut der Annalist auf einem prähispanischen Verständnis auf, in dem Ursprünge, darunter Migrationserzählungen, mythisch überaus aufgeladen sind.³¹¹ Strukturell wird diese Nebeneinanderstellung verstärkt, indem Chimalpahin wie selbstverständlich zur Verdeutlichung einer Migrationsgeschichte der prähispanischen Chalca eine Bibelpassage heranzieht. Dieser Vergleichbarkeit mehrerer Weltteile gilt es in den folgenden Abschnitten weiter nachzugehen.

³⁰⁸ Relaciones II, 11–23. Chimalpahin berichtet (ohne hierfür Quellen zu nennen), dass die alten *tlacochcalcas* berichteten, sie seien nicht fern von Babylon ausgewandert, wo sich die Völker und Sprachen aufteilten. Ihre Abstammung dorthin macht für ihn aber keinen Sinn, da sie „nicht mit der christlichen Chronologie übereinstimmt“: schließlich gehe die Auswanderung der *tlacochcalcas* erst auf das Jahr 1272 zurück, während der Turmbau zu Babel viel länger her sei, s. ebd., 21.

³⁰⁹ Chimalpahin zitiert für seine Version das Buch Genesis, 11. Kapitel, und ungenannte Scholastiker. Relaciones II, 17.

³¹⁰ „die große Stadt [huey altepetl yn ciudad] welche [die Babylonier] dort gründeten, daher [heute] Babylon heißt.“ Chimalpahin, Ocho relaciones II, 21. Dieselbe Formulierung in Bezug auf Babylon nutzt Chimalpahin auch an anderer Stelle, s. ebd., 17. Wenn er sich in anderen *Relaciones* auf den Turmbau zu Babel bezieht fallen die zusätzlichen Titel weg, s. ebd., Ocho relaciones I, 35, 151.

³¹¹ Florescano, Paradigmas, 324–31, 336–39. Der Ausgangspunkt der Wanderungen der unterschiedlichen Nahua-Völker, die als jeweils eigenständig dargestellt wurden, war ursprünglich das legendäre Chicomoztoc („Sieben Höhlen“), eine große Öffnung in der Erde. Zugleich kam für die Mexica und andere Völker Aztlan, einer Insel in einem See, eine besondere Bedeutung als Heimatregion zu. Diese Berichte (wie auch Chimalpahin am Beginn der *Tercera relación*) beginnen mit Aztlan und erwähnen Chicomoztoc als späteres Ziel der Wanderung, s. Hill Boone: Red and Black, 162–63.

Inwiefern lassen sich Chimalpahins *altepetl ciudades* im Nahen Osten nun mit denen in anderen Weltengegenden vergleichen, in Neuspanien und Spanien? Chiapas beschreibt Chimalpahin im *Diario* ebenfalls nicht nur als *ciudad*, sondern auch als „*altepetl ciudad chiapa*“.³¹² Kurz darauf schildert er, wie der Bischof Juan de Zapata y Sandoval 1615 aus Mexiko-Stadt auszog „to go to the city of Chiapas, where he will be in charge of the *altepetl*“.³¹³ Diese genauere Differenzierung legt nahe, dass Chimalpahin zumindest hier, aber wahrscheinlich auch beim ersten Beispiel zwischen der Stadt Villa Real de Chiapa (heute San Cristobál de Las Casas) und der *provincia* Chiapas unterscheidet. Villa Real de Chiapa hatte 1536 das Stadtrecht erhalten und war 1577 zur *Alcaldía Mayor* erklärt worden, wodurch ihr Autorität über große Teile von Chiapas nördlich von ihr zukam, abgesehen von der damals getrennten *provincia* Soconusco. Der Vergleich mit dem *Diario* zeigt hier also Chimalpahins Übernahme spanischer Organisationsmuster von Stadt- und Provinzebene, indem er hier *altepetl* mit *provincia* gleichsetzt und diese zugleich von der *ciudad* unterscheidet.

Hinzu kommen Burgos, Plasencia und Granada als weitere *altepetl ciudades* bei Chimalpahin. Diese drei werden in der *Octava relación* in Chimalpahins Beschreibung kastilischer Könige genannt: Burgos und Granada im Zusammenhang mit den Bestattungen von sowohl Philipp I. als auch Ferdinand von Aragon im frühen 16. Jahrhundert.³¹⁴ Dies legt zum einen nahe, dass schon ihre Erwähnung im selben Werk die Nutzung desselben Begriffs wahrscheinlicher macht; zum anderen und vor allem, dass er auch mit dem Bezug auf Spanien zusammenhängt. Schließlich erscheint es sinnvoll, speziell wichtige spanische Städte mit dem spanischen Wort *ciudad* zu bezeichnen. Zugleich ist den drei Städten ihre damalige hohe Stellung gemein, unter anderem als Sitze von Diözesen. Doch werden andere spanische Städte ohne einen Zusatz wie *ciudad* oder *altepetl* genannt: so auch Granada mehrmals an anderer Stelle, wenn Chimalpahin deren Einnahme durch die Katholischen Könige 1491 erwähnt.³¹⁵ Da spanische Städte nur in dieser Passage als *altepetl ciudad* bezeichnet werden, bietet sich die Erklärung an, dass sie für den Annalisten durch ihre Assoziation zu den zwei Königen an Bedeutung gewannen.

In diese Richtung weist auch die Übernahme eines anderen spanischen Begriffs, der *villa*. Die *villa* stand in der iberischen Verwaltung zwar generell unter der *ciudad*, wurde aber zugleich als Begriff für Madrid verwendet, die Hauptstadt Kastiliens und später Spaniens.³¹⁶ In diesem Sinne bezeichnet Chimalpahin nur zwei Städte als *altepetl villas*: Valladolid, Haupt-

³¹² Annals, 289–291.

³¹³ Annals, 295.

³¹⁴ Octava relación, 191–93.

³¹⁵ Ebd., 277–79, 289.

³¹⁶ Schroeder, Chalco, 120.

stadt Kastiliens und kurzzeitig von 1600/01 bis 1606 Spaniens, sowie Madrid, wohin Philipp II. 1561 den spanischen Hof aus Valladolid verlegte, wodurch sie faktisch zur spanischen Hauptstadt aufstieg. Wie zu erwarten wäre, beschreibt Chimalpahin, wie Juana und Philipp I. 1506 ihren Hof im „villa de Valladolid“ aufbauten,³¹⁷ und erwähnt „la villa de Madrid, España [*altepetl villa Madrid España*], donde reside nuestro señor el rey don Felipe Cuarto“ zu Chimalpahins Lebzeiten.³¹⁸ Der Autor übernimmt hier also klar den weiteren spanischen Begriff der *villa* und erkennt gleichzeitig implizit den Umzug des spanischen Hofes von Valladolid nach Madrid an. Die gängige Bezeichnung von Madrid als *villa* kann ihm unter anderem aus Martínez bekannt gewesen sein, der diese Formulierung für das Jahr 1578 benutzt.³¹⁹ Außerdem findet sich in der Formulierung „*altepetl villa Madrid*“ ein weiteres Mal Chimalpahins Verbindung von Herrschaft und Stadt über das *altepetl*-Konzept, hier bei der spanischen Hauptstadt.

Granada wird an anderer Stelle auch als „*huey* (große) *altepetl ciudad*“ bezeichnet. Die zentrale Rolle der Stadt zeigt sich bei Chimalpahin in der Eroberung durch die Katholischen Könige 1491, welche die Entstehung des späteren geeinten Spaniens mit ermöglichte. Wie erwähnt, hebt Chimalpahin die Beisetzung Ferdinands neben seiner Frau Isabella in Granadas Königskapelle hervor, in der weitere Monarchen wie ihre Tochter Johanna und deren Mann Philipp I. ruhen sollten. Dabei kommt zu *altepetl ciudades* das Präfix „*huey*“ oder „groß“, sicherlich um ihre Bedeutung noch zu verstärken. Den längeren Beinamen *huey altepetl ciudad* erhalten erneut die oben besprochenen Aztlán, Amecameca und Mexico Tenochtitlán. Wie weiter unten beim *tecpilaltepetl* zu zeigen ist, tritt die Nebeneinanderstellung letzterer beider Städte – Chimalpahins Herkunfts- und Wohnort – in unterschiedlichen Kategorien auf. Bis in die Kolonialzeit gründete sich das *tlahtocayotl* der Mexica auf ihre Auswanderung aus dem mythischen Aztlán, das *tlahtocayotl* der Chalca aus Amecameca auf ihre gleichnamige Hauptstadt. Somit zeigt sich also bei den drei mesoamerikanischen Städten wie auch bei Granada eine direkte Verbindung zu königlicher Herrschaft, und zwar zu den Herrschern der Mexica, der Chalca-Amecameca und Kastiliens.

Eine ähnliche Formulierung in Chimalpahins Werk ist die des *huey altepetl*, die auf den ersten Blick schlicht als Synonym zu oder Übersetzung von (*huey*) *altepetl ciudad* erscheint. Schließlich verwendet Chimalpahin *altepetl* und *ciudad* teils austauschbar. Richtig ist sicher, dass sowohl *huey altepetl* als auch (*huey*) *altepetl ciudad* besonders historische oder einflussreiche Städte bezeichnen. Ein leichter Unterschied fällt darin auf, auf welche Regionen

³¹⁷ Octava relación, 191.

³¹⁸ „*altepetl villa Madrid* in Spanien [*altepetl villa Madrid España*], wo unser Herr der König Philipp IV. Residiert.“ Relaciones II, 201.

³¹⁹ Martínez, Repertorio, 271.

beide angewendet werden: Während letzterer Begriff Städte in Mesoamerika, dem Nahen Osten, Spanischamerika und Spanien bezeichnet, liegen *huey altepetl* bei Chimalpahin allein in Europa. Hervorzuheben sind wichtige Orte in Frankreich (Vienne), Spanien (Salamanca, Alcalá und Granada) und Italien (Genua und Rom). Die Bedeutung des Begriffs für den Annalisten zeigt sich in dessen langfristiger Anwendung: Er zieht sich durch verschiedene der ja zu unterschiedlichen Zeitpunkten verfassten *Relaciones* sowie durch das *Diario*. Eine knappe Diskussion der Verwendungen von *huey altepetl* gibt zusätzlichen Aufschluss zu Chimalpahins Kenntnissen Europas und zu seinem *altepetl*-Begriff.

Vienne und Salamanca werden jeweils in ähnlichen Zusammenhängen erwähnt: bei Ausführungen zur Entstehung europäischer religiöser Orden, der Antoniter respektive der Unbeschuhten Karmeliten. Wie bei Chimalpahin üblich, schließen diese Erläuterungen im *Diario* an Erwähnungen jener Orden in seiner Zeit an. Beim ersten Beispiel berichtet der Annalist für den April 1614 von einem vom König ernannten *comendador*,³²⁰ der den Antonitern angehörte und in Peru Krankenhäuser zur Behandlung des Antoniusfeuers errichtete und neue Ordensbrüder aufnehmen sollte. Chimalpahins Begeisterung über diese Neuigkeit für den Orden des „precious father San Antonio Abad“ – für den er selbst arbeitete – wird in der längeren Passage offenkundig. Hier erscheint es ihm passend, die Gründung des Ordens zu schildern: 1095 sei dem französischen „great high noble“ Gastón der Heilige Antonius erschienen, der ihn zur Gründung der Antoniter aufforderte, „in a particular altepetl called Mota that belongs to the jurisdiction and dependent area of the great altepetl and archbishopric of Vienne [*huey altepetl* Arcobispado Viena].“³²¹

Das zweite Beispiel folgt wenige Monate später, als im September 1614 in Mexiko-Stadt die Seligsprechung der Teresa von Ávila gefeiert wird. Auf ähnliche Weise wie bei den Antonitern zeichnet Chimalpahin hier die Gründung der Unbeschuhten Karmeliten 1568 nach, die er von den früher gegründeten Karmeliten unterscheidet. Erstere „were really founded and first established in the altepetl of Mancera, Spain, in the jurisdiction of the great altepetl of Salamanca [*huey altepetl* Salamanca]“.³²² Die ähnliche Formulierung in beiden Fällen weist darauf hin, dass die darin ausgedrückte große Bedeutung von Vienne und Salamanca auch auf die jeweiligen Ordensgründungen zurückgeht. Dies ist besonders eindeutig bei den für Chimalpahin überaus wichtigen Antonitern; aber auch für die Unbeschuhten Karmeliten, da er

³²⁰ Ein *comendero* war gemeinhin ein Ritter (*caballero*), dem eine Auszeichnung in einem der militärischen oder ritterlichen Orden zukam.

³²¹ Annals, 281.

³²² Ebd., 289.

im Diario öfters und ausführlich über verschiedene Unbeschuhete und andere Orden berichtet.³²³

Huey altepetl wird in einem weiteren Fall erwähnt, in der *Septima relación*: Es geht um Christoph Kolumbus' Herkunft, laut Chimalpahin aus dem Dorf [*altepetl*] Nervi, im Hoheitsbereich des *huey altepetl* Genua. Letzterer Begriff könnte hier für die Stadt oder auch für die Republik Genua stehen, die über Nervi steht. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Chimalpahin die Formulierung hier aus López de Gómaras *Historia General de las Indias* übernommen hat, dessen *Conquista de México* er kopiert hatte und dessen Wortwahl er hier genau übersetzt: Während Kolumbus' genaue Herkunft weiterhin umstritten ist, kam er laut Gómara wohl aus Cugureo oder aus „Nervi, aldea de Génova, ciudad de Italia muy nombrada.“³²⁴ Der direkte Vergleich mit Gómara zeigt, wie Chimalpahin die spanische Unterscheidung zwischen *aldea* und der ihr übergeordneten *ciudad* ins Nahuatl überträgt – und legt nahe, dass er dies bei den beiden anderen *huey altepetl* Vienne und Salamanca auch beabsichtigte. Die beiden Ordensgründungen werden bei Martínez und Gómara wiederum nicht erwähnt, für diese muss sich Chimalpahin auf eine der von ihm hier nicht direkt zitierten Universalchroniken oder Kirchengeschichten als Quellen bezogen haben.

In den drei Fällen wird, zusätzlich zur kirchlichen Hierarchie, eine Rangordnung zwischen jeweils einer übergeordneten (Vienne, Salamanca, Genua) und einer untergeordneten Stadt (Mota, Mancera, Nervi) ausgedrückt. Dies erscheint als Ausdruck des spanischen *cabecera-sujeto*-Systems, das uns bei Chimalpahins *tzontecoaltepetl*-Konzept wiederbegegnen wird, und speziell der spanischen Hierarchie zwischen *aldea*, *villa* und *ciudad*. Da diese bei der Übertragung nach Spanischamerika abgewandelt wurde, nutzt Chimalpahin keine spanischen, sondern Nahuatl-Wörter, um die ihm teils aus Neuspanien unbekanntenen Konzepte in seinen Wissenshorizont zu übersetzen. Besonders eindeutig ist dies bei Genua.

Im Falle Viennes könnte Chimalpahin ebenfalls dieses System auf die französische Stadt übertragen haben; die höhere Stellung Viennes geht bei ihm aber auch auf ihren Rang als Erzbistum zurück. Diese Ranghöhe zweier Städte legt aber auch einen Vergleich mit den verschiedenen *altepetl*-Ebenen nahe, die der Historiker für das prähispanische Chalco so ausführlich beschreibt. Demnach erinnert die Unterscheidung hier an die zwischen höherer und

³²³ Diese Verweise ziehen sich insbesondere durch das Diario. S. z. B. die Hinrichtung der sechs frankiskanischen Märtyrer in Japan 1597, *Annals*, 63.

³²⁴ „Nervia, Dorf [*aldea*] zugehörig zu Genua, der sehr berühmten italienischen Stadt [*ciudad*].“ Gómara, *Historia general*, 28. Während Kolumbus seine Herkunft aus Genua selbst erwähnt, wird Nervi erstmalig von seinem Sohn Ferdinand als möglicher Geburtsort benannt. Wenngleich seine genaue Herkunft lange Zeit umstritten war, ist doch seine Geburt im Umfeld der Stadt Genua heute generell akzeptiert.

mittlerer *altepetl*-Ebene, wobei die untere *tlayacatl*-Ebene fehlt. Beide Interpretationen schließen sich nicht gegenseitig aus: Chimalpahin war mit den spanischen und Nahuja-Systemen bestens vertraut. Seine Darstellung lässt sich als transkultureller Übersetzungsprozess verstehen, wobei Elemente, die in zwei unterschiedlichen Kulturen vorhanden sind, mit größerer Wahrscheinlichkeit weitergegeben werden.³²⁵

Eine Wortneuschöpfung Chimalpahins scheint wiederum *tecpilaltepetl* zu sein, als „herrschaftliche“ oder „edle Stadt“ zu übersetzen. „*Tecipil*-“ geht auf *tecpilli* zurück, Herrscher, Adliger oder Prinz, das aus *tecpan* (Palast) und *pilli* (Adliger) zusammengesetzt ist.³²⁶ *Tecpan* wiederum wird von Molina genauer als „Haus oder Palast des Herrschers“ übersetzt. Von Chimalpahin wird *tecpan* teils verwendet, um in weiterem Sinne die Stellung einer Einheit gegenüber anderen hervorzuheben: So merkt er an, dass innerhalb Chalcos das ranghöchste *tlayacatl* eines *altepetl* jeweils einen Herrscher und einen Palast aufweist. Diese wertende Funktion von *tecpil*- scheint er auch hier anzuwenden.³²⁷ Der Begriff bezeichnet drei Städte auf drei Kontinenten: Mexiko-Stadt, Sevilla und Chalco-Amecameca.³²⁸

Direkt fällt auf, dass Chimalpahins Heimat-Staat hier erneut klar aus der Reihe fällt. Der relativ kleine regionale Teilstaat Chalcos, der über die Kolonialzeit hinweg zudem an Einfluss und Bevölkerung einbüßte, lässt sich schwerlich mit der neuspanischen Hauptstadt oder dem Handelszentrum des spanischen Reichs vergleichen. Zwar differenziert Chimalpahin den Begriff weiter, indem er vom „*huey tecpilaltepetl* Sevilla“ und der „*tecpilaltepetl hueycan ciudad Mexico Tenochtitlan*“ spricht, also den großen *tecpilaltepetl*, während beim „*tecpilaltepetl* [...] Amecamecan Chalco“ das „*huey*“ fehlt.³²⁹ Dennoch entsteht insgesamt der Eindruck, dass Chimalpahin durch die sehr seltene Verwendung des *tecpilaltepetl*-Begriffs seinen Heimat-*altepetl* Amecameca auf eine Stufe mit seiner „zweiten Heimat“ Mexiko-Stadt wie auch mit der einflussreichen spanischen Stadt Sevilla stellen möchte. Wie oben erwähnt, folgt Chimalpahin mit der Verwendung von „Mexico Tenochtitlan“ Konventionen indigener Adliger. Zugleich war der sehr lange Name „*tecpilaltepetl hueycan ciudad Mexico Tenochtitlan*“ möglicherweise seine Übersetzung des offiziellen spanischen Titels „*muy noble, insigne y muy leal Ciudad*“. In jedem Fall handelt es sich hier um die für Chimalpahin fast schon typische Vermischung spanischer und Nahuatl-Begriffe und -Titel.

³²⁵ Zu solchen transkulturellen Prozessen in neuspanischer Kunst, vgl. Kern, *Transkulturelle Imaginationen*, 108–116, 130–32.

³²⁶ Eduard Buschmann/Wilhelm von Humboldt/Manfred Ringmacher (Hg.), *Wörterbuch der mexicanischen Sprache*, Band 3, Paderborn 2000, 396.

³²⁷ Molina, *Vocabulario*, 187r.; Zimmermann I, 146.

³²⁸ *Octava relación*, 195 (Sevilla).

³²⁹ Zimmermann I 146, 153, 178; s. a. Schroeder, *Chalco*, 120.

Während sich der Vergleich mit Mexiko-Stadt allein schon aus deren zentraler Stellung im *Diario* heraus anbietet, ist der Bezug zu Sevilla auf den ersten Blick weniger eindeutig. Chimalpahin bezeichnet die Stadt in der *Octava relación* als *tecpilaltepetl* im Rahmen von Karls V. dortiger Hochzeit 1522.³³⁰ Möglicherweise folgt Chimalpahin hier seiner wichtigen Quelle Enrico Martínez: Sevilla wurde von Martínez, der als Kind und Jugendlicher zehn Jahre dort verbrachte hatte, als „*ciudad principal de España*“ bezeichnet.³³¹ Gleichzeitig strahlte die Stadt als reiches Zentrum des spanischen Überseehandels besonders für Bewohner von Mexiko-Stadt unfraglich einen besonderen Glanz aus. Auch der Blick auf zeitgenössische spanische Autoren zeigt, dass Sevilla häufig in Bezug auf ihre Position unter den antiken Römern als „*ciudad principal de Andalucía*“, also Provinzhauptstadt Andalusiens, bezeichnet wird.³³²

Wie schon bei Granada mag auch die sevillanische Königskapelle sein Bild von der Stadt geprägt haben, wenngleich die dort beerdigten kastilischen Könige außer den Zeitrahmen seiner Werke fallen.³³³ Eine weitere mögliche Erklärung wäre, der wörtlichen Bedeutung von *tecpilaltepetl* folgend, dass die drei Städte einen Palast aufzuweisen haben oder hatten: der vizekönigliche Palast in Mexiko-Stadt, der *alcázar* von Sevilla und der *tecpan* des *tlatoani* von Amecameca. Aber Paläste gibt es in vielen Städten. Wahrscheinlicher ist, dass der Annalist wie bei seiner Verwendung von *tecpan* im weiteren Sinne die höhere Stellung einer politischen Einheit gegenüber anderen benachbarten Einheiten hervorheben wollte. Hier wären dies Sevilla als Hauptstadt oder *ciudad principal* der Provinz Andalusien und Mexiko-Stadt als neuspanische Hauptstadt. Zugleich sind beide wiederum mit Herrschaft verbunden: Sevilla durch die Königskapelle und Mexiko-Stadt durch den Palast und Sitz des Vizekönigs. Die

³³⁰ *Octava relación*, 195.

³³¹ Martínez, *Reportorio*, 168; Gruzinski, *What Time*, 10–13.

³³² Caros Loblied auf Sevilla beschreibt auch, wie Kaiser Antonius Sevilla zur Hauptstadt der spanischen Provinzen machte, s. Rodrigo Caro: *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla y corografía de su convento juridico ó antigua cancellería*, Sevilla 1634, 53, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/antiguedades-y-principado-de-la-ilustrissima-ciudad-de-sevilla--y-chorographia-de-su-convento-iuridico-o-antigua-chancilleria->. Für eine ähnliche Formulierung aus den 1570er Jahren, s. Florián de Ocampo, Ambrosio de Morales: *Las antigüedades de las ciudades de España, que van nombradas en la Coronica, con la aueriguacion de sus sitios y nõbres antiguos / que escreuia Ambrosio de Morales...*; [prossiguiendo adelante de los cinco libros, que el Maestro Florian de Ocampo ... dexo escritos...], Madrid 1791 [1577], 98, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-antiguedades-de-las-ciudades-de-espana-que-van-nombradas-en-la-coronica-con-la-aueriguacion-de-sus-sitios-y-nombres-antiguos/>, beide letzter Zugriff 03.06.2021.

³³³ Unter anderem liegen dort die berühmten Könige Ferdinand III., Alfons X und Pedro I von Kastilien aus dem 13. und 14. Jahrhundert begraben, s. Morales Martínez/Martínez Montiel, *The Cathedral of Seville*, London 1999, 120.

Analyse eines Bausteins von *tecpilalpetl* bei Chimalpahin, des *tecpan*-Begriffs, gibt weitere Anhaltspunkte für diese Interpretation.

Chimalpahin berichtet wenig über die Bedeutung des *tecpan* für die Chalca. Er deutet an, dass die Adligen eines Gemeinwesens regelmäßig dessen Palast besuchten und dass Angehörige niederer Schichten dort Dienste ausübten. Demnach scheint die Norm gewesen zu sein, dass Adel und Unterschicht der Unterteilung eines *sub-altepetl* beim *tecpan* vorsprachen. *Tecpan* konnte auch das Palast-Gebäude meinen, die Haupt-Bedeutung aber betraf den gesamten Hof eines Herrschers. Zugleich kam dem *tecpan* für Chimalpahin nicht nur eine hohe religiöse Signifikanz zu, sondern auch eine wichtige Rolle als Aufbewahrungsort für die Annalen und dynastischen Geschichten eines Staates.³³⁴ Für die prähispanische Zeit erwähnt Chimalpahin *tecpan* in Bezug auf jedes der fünf *sub-altepetl* Chalcos; in der Kolonialzeit setzt er den *tecpan* der Nahuatl interessanterweise mit europäischen königlichen, vizeköniglichen und erzbischöflichen Palästen gleich. In diesem Auszug aus der *Octava relación* geht es um den Hof der Katholischen Könige, der sich zu dieser Zeit in Córdoba befand:

And also at this time, in the year 5 Flint, 1484 [sic], don Cristóbal Colón entered the royal palace-home [*tocatecpanchantzinco*] of the king and queen, don Fernando and doña Isabel, the rulers of Castile.³³⁵

Zur Ernennung des Erzbischofs Don Francisco García Guerra 1611 zum Erzbischof-Vizekönig durch Philipp III. schreibt Chimalpahin:

Each and all of the citizens of the royal *altepetl* here [*nican tlahuacaltepehuaque*, gemeint ist Mexiko-Stadt] greatly rejoiced and were content about it, and the priestly ruler was going to come immediately, right away he was going to leave his [archiepiscopal] palace [*tecpanchan*] and move to the great [governmental] palace [*hueytecpa palacio*]³³⁶

Die Nebeneinanderstellung von *tecpan* und *palacio* tritt bei Chimalpahin für Mexiko-Stadt häufiger auf, so bezeichnet er den oben genannten vizeköniglichen Palast in einem Eintrag

³³⁴ Schroeder, Chalco, 141–43; Lockhart, Nahuas, 506, FN 60. Auffälligerweise verwendet Chimalpahin den Begriff *teccalli* oder „herrschaftliches Haus“ nie, der in Dokumenten aus Tlaxcala und Cuauhtinchan von großer Bedeutung ist. *Teccalli* bezeichnet dort das Grundelement eines Netzwerks von organisierten Adelshäusern oder -dynastien, jedes mit eigenen Ländereien und Untergebenen außerhalb des *calpulli*-Systems. Lockhart vermutet, dass *tecpal* zumindest bei Chimalpahin die gleiche Funktion wie den *teccalli* zukam, s. Schroeder, ebd.; Lockhart, Nahuas, 104–105.

³³⁵ Zimmermann I, 119.

³³⁶ Annals, 184.

des *Diario* von 1611 einmal als *tecpan palacio* und einmal nur als *palacio*.³³⁷ Wie schon bei der Zusammenführung von *altepetl* und *ciudad* sollte diese Verbindung sicherlich Chimalpahins anvisiertem Nahuatl-Publikum beim Verständnis zentraler Begriffe helfen. Zugleich ist die häufige Übernahme spanischer Nomen typisch für Nahuatl im frühen 17. Jahrhundert, wobei die Sprache ansonsten nahezu unverändert blieb, wie eingangs erwähnt. Letztlich zeigt sich hier wie schon bei Domingo de Chimalpahins Gegenüberstellung der Herrscherhäuser von Spanien und Amecameca in seiner *Octava relación* eine Annäherung und Gleichsetzung iberischer Geschichte mit der Geschichte des prähispanischen und kolonialen Mesoamerikas. Letzteres wird bei Chimalpahin durch die für ihn wichtigsten Städte vertreten, Chalco-Amecameca und Mexiko-Stadt. Für Erstere stehen bei den hier untersuchten Konzepten des *tecpan* und *tecpilaltepetl* jeweils das spätmittelalterliche Córdoba und das frühneuzeitliche Sevilla. Damit werden durch die parallele Verwendung von Konzepten nicht nur verschiedene Kontinente, sondern auch unterschiedliche Epochen – Spätmittelalter in Europa, prähispanisches Mesoamerika, kolonialzeitliches Tal von Mexiko – vergleichbar gemacht. Die Bedeutung dieses temporalen Aspekts hat sich in Kapitel IV herauskristallisiert. Eine derartige Gegenüberstellung mit gleichzeitiger Aufwertung Amecamecas findet sich zudem schon bei Chimalpahins anderen Städtebezeichnungen wieder, darunter der *huey ciudad altepetl*.

Wie sich gezeigt hat, sind für Chimalpahin Herrschaft und die Stellung eines Ortes eng miteinander verknüpft, in Mesoamerika wie auch in Europa. Vereint werden diese disparaten Auffassungen in Chimalpahins geradezu universellem *altepetl*-Konzept. Über dieses werden unterschiedliche Zeitebenen und Kontinente – die antike Geschichte der „Alten“ und „Neuen Welt“, das frühneuzeitliche Spanien und Neuspanien – nicht gleich, aber vergleichbar gemacht.

Die untersuchten Begriffe zeigen zudem, wie Chimalpahin der typischen Nutzung spanischer Konzepte folgt, diese aber teils auch durch ihre Übertragung auf Nahuatl-Einheiten umkehrt. Dadurch kommt es mehrmals zu Variationen von Begriffen für denselben Ort – so nennt er den Vizekönigspalast von Mexiko-Stadt an verschiedenen Stellen *tecpan*, *palacio*, oder *tecpan palacio* –, die aber generell dazu dienen, eine Reihenfolge oder Hierarchie auszudrücken. Über die Anwendung von *ciudad* auf mesoamerikanische Orte und umgekehrt durch die Gleichsetzung von *tecpan* mit europäischen Palästen wertet er bewusst bestimmte Orte konzeptuell auf: allen voran Amecameca und Mexiko-Stadt. Die Bezeichnungen für Mexiko-Stadt sind besonders vielfältig – um ihre unterschiedlichen Titulierungen zu übersetzen, aber auch um ihre besondere Bedeutung für den Historiker in prähispanischer und kolonialer Zeit hervorzuheben.

³³⁷ Ebd., 177.

2.3 Kirchliche Organisation: Bistümer und *metropolí*

Im Unterkapitel VIII wurde die wichtige Rolle nicht nur weltlicher, sondern auch kirchlicher Würdenträger in Domingo de Chimalpahins Schriften nachgezeichnet. Die Bedeutung kirchlicher Geschichte und Organisation findet sich auch bei seinen politischen Einheiten wieder, mit der Darstellung von Einflussbereichen der Kirche und verschiedener Orden: Sein Wissen zeigt sich besonders deutlich hinsichtlich der Bistümer und Metropolen. Generell überträgt Chimalpahin oft Nahuatl-Begriffe auf europäische Einheiten oder kombiniert beides miteinander, seltener übernimmt er auch direkt spanische Lehnwörter wie im Fall der *metropolí*.

Er erwähnt die *metropolí* (oder Metropole) der römisch-katholischen Kirche im Diario im Rahmen einer längeren Beschreibung des Palliums. Zudem hält der Historiker fest, dass nur Patriarchen, Primate und Erzbischöfe das Pallium tragen dürfen und dass in Neuspanien die Erzbistümer von Mexiko-Stadt, Santo Domingo de la Isla und auch Manila jeweils ihr eigenes Pallium führen.³³⁸ Ohne ein Pallium „the [...] *altepetl* cannot become [the archbishop’s] jurisdiction, that is, a great head *altepetl* [*huey tzontecoaltepetl*] where an archbishop is, called a metropolis [*metropolí*].“³³⁹ Bei der Versetzung an einen weit entfernten Ort müsse der Erzbischof ein neues Pallium beantragen – daher Chimalpahins Konzentration auf die neuspanischen Erzbistümer von Mexiko-Stadt, Hispaniola und den Philippinen.³⁴⁰ Sein Hauptfokus liegt auf Neuspanien, wobei er an anderer Stelle auch das erst 1609 zum Erzbistum ernannte Bistum von La Plata o Charcas, in Peru erwähnt.³⁴¹

Chimalpahin nutzt den Begriff *ytzonteconpa*, von Nahuatl *tzontecomatl* („Kopf“), mehrmals ohne den Zusatz von *huey* für höher gestellte *altepetl* im prähispanischen Mexiko, sowie als Gegenstück zur spanischen *cabecera*, dem Verwaltungszentrum eines politischen Zuständigkeitsbereichs. Doch in diesem Fall sieht Schroeder Chimalpahins Nutzung von *tzontecoaltepetl* als seinen Versuch an, den nicht-indigenen *metropolí*-Begriff zu übersetzen.³⁴² Schließlich war dieses christliche Konzept der Metropole den Nahuatl zumindes in der Anfangszeit völlig fremd. Diese Bedeutung einer übergeordneten Stadt (*tzontecoaltepetl*) überträgt er also passenderweise auf die Provinzhauptstadt und den Sitz eines Oberbischofs, die einem Bund

³³⁸ Annals, 267.

³³⁹ Ebd., 269.

³⁴⁰ Für eine Karte der Diozesen des kontinentalen Neuspaniens im 16. Jahrhundert s. Gerhard, Historical Geography, 18.

³⁴¹ Annals, 161, s. a. 163.

³⁴² Schroeder, Chalco, 137–39.

von Bistümern vorsteht.³⁴³ Zudem beschreibt der Annalist an dieser Stelle im Detail das Aussehen des Palliums, für welche Vorrechte Erzbischöfe es benötigen und welche Pflichten es umfasst.³⁴⁴ In der Passage wie auch an seiner Darstellung weiterer Bistümer in Europa zeigt sich Chimalpahin recht gutes Verständnis von kirchlichen Jurisdiktionen:

There are just a few bishops who wear and display the pallium by special privilege, like the bishop at the place called Lucca in the land of Italy [*ytocayocan luca ypan tlalli Italia*], and the bishop of Pavia in the land of Lombardy, and in the land of Germany [...] [in] the place called Bamberg, and [...] [in Italy, in] the place called Ostia, and in France [...] at the place called Autun.³⁴⁵

Zum einen sind Chimalpahin mehrere europäische Bistümer bekannt, deren Bischöfe ein Pallium tragen dürfen. Er bezeichnet sie korrekterweise nicht als Metropolen – nur Bamberg ist von diesen bis heute zur Metropole ernannt worden. Für diese Kenntnisse muss er eine Kirchengeschichte genutzt haben, die er uns in seinen Quellenangaben nicht nennt. Zum anderen weist dieses für einen Nahuatl im frühen 16. Jahrhundert recht beeindruckende Wissen auch Lücken auf. So nennt Chimalpahin andere Bischofssitze mit Recht auf ein Pallium nicht (wie etwa Besançon), wobei er möglicherweise nur eine Auswahl vorstellen wollte. Diese Passage gibt demnach zwar nur bedingt weiteren Aufschluss über Metropolen, ist aber dennoch ein erhellender Einblick in die Darstellung europäischer kirchlicher Organisation bei Chimalpahin.

Der Chalca-Historiker bezeichnet all diese Städte gleich recht diffus als „Ort [...] im Land“ (*ytocayocan [...] ypan tlalli...*), was auf mangelnde Kenntnisse europäischer Geographie schließen lässt. Es bietet sich wiederum ein knapper Vergleich mit Enrico Martínez' Erwähnungen europäischer Orte an. Die einzige dieser Städte, die sich bei Martínez wiederfindet, ist

³⁴³ Für eine Analyse des Palliums im mittelalterlichen Europa, s. Schoenig, Steven A., SJ, *Bonds of wool. The Pallium and papal power in the Middle Ages*, Washington, D.C. 2016.

³⁴⁴ Unter anderem bemerkt er, dass sowohl die Titel der Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe auf das Pallium zurückgehen, als auch das Recht, seine spirituellen Verpflichtungen auszuüben. Hinzu kommen die Rechte, Synoden zu berufen und Priester zu ernennen, s. *Annals*, 267–69. Einzelne dieser Punkte finden sich im aktuellen kanonischen Recht wieder: darunter die Pflicht eines Metropoliten, zum Amtsantritt (Kan. 437 §1) wie auch beim Wechsel seines Metropolisansitzes (Can. 437 §3) ein Pallium beim Papst zu beantragen, s. *Segreteria per la Comunicazione, Code of Canon Law: Table of Contents*, http://www.vatican.va/archive/ENG1104/___PIJ.HTM, letzter Zugriff 03.04.2021. Seit den Vorschriften kanonischen Rechts von 1983 müssen Metropoliten nicht mehr auf ein Pallium warten, um das Amt in ihrer Kirchenprovinz ausüben zu dürfen.

³⁴⁵ *Annals*, 269.

„la ciudad de Pauia en Italia“,³⁴⁶ wobei er die gleiche Formulierung bei Bologna verwendet.³⁴⁷ Martínez stammte zwar selbst aus Hamburg, erwähnt eine deutsche Stadt aber nur an einer Stelle im *Reportorio*: „la ciudad de Margdeburch en Alemaña“, wo es 1430 eine Prophezeiung zu Karl V. gegeben haben soll.³⁴⁸ Letztlich folgt Chimalpahin in diesem Abschnitt also gängigen Spanisch-Formulierungen, die er auch bei Martínez gelesen haben kann, wenn er „Stadt“ als *tocayocan* und „Land“ als *tlalli* übersetzt. Allein bei Pavia weicht er von Martínez ab, indem er konkreter angibt, dass es in der Region Lombardei liegt – umso wahrscheinlicher, dass er hierfür eine weitere Quelle heranzog. Zusätzlich zu dieser Stelle zum Pallium finden sich im *Diario* Verweise auf einzelne europäische Bistümer im Mittelalter: darunter wie erwähnt Vienne zur Gründung der Antonitern, aber auch der Heilige Ildefonso erscheint als Erzbischof Toledos.

In den genannten Beispielen stellt Chimalpahin kenntnisreich einzelne Bistümer und Erzbistümer in Europa, wie auch Erzbistümer (mit deren Metropolen) in Neuspanien vor. Sie werden besonders in Ausführungen zu mittelalterlicher Kirche und Orden im *Diario* besprochen, wohingegen diese in den *Relaciones* kaum thematisiert werden. Die europäischen Städte werden dabei recht generell benannt, nur von einer erfahren wir ihre Region. Dabei baute der Chalca-Annalist nach besten Kenntnissen auf seinen Quellen auf. Schließlich sind auch Martínez' Darstellungen europäischer Geographie außerhalb Spaniens, das diesem am besten bekannt war, eher vage. So fallen Chimalpahins Spanien-Beschreibungen ebenfalls genauer aus als die anderer europäischer Regionen. Dies passt zu seiner ausführlicheren Darstellung spanischer Städte und Herrscher. Die Zentralität Spaniens einerseits und der katholischen Kirche andererseits für Chimalpahins Weltanschauung begegnet uns auf seiner höchsten, transnationalen Ebene politischer Einheiten wieder.

2.4 Reiche: *tlahtocaaltepetl* und *cemanahuac*

Bisher hat sich gezeigt, dass Domingo de Chimalpahin für die vier Kontinente eine Vielzahl von Begriffen auf lokaler Ebene nutzte, insbesondere Abwandlungen von *altepetl* und *ciudad*. Sie zeugen von seinem Verständnis einer Hierarchie im globalen hispanischen Netzwerk von Städten. Hinzu kommt die Darstellung überregionaler kirchlicher Organisation mit den Bistümern und Metropolen. Doch die Kolonialzeit brachte nicht nur Umwandlungen der *Nahua-altepetl* mit sich, sondern auch die Errichtung von Vizekönigreichen und Kenntnisse

³⁴⁶ „die Stadt Pavia in Italien“, Martínez, *Reportorio*, 241.

³⁴⁷ Ebd., 243.

³⁴⁸ „die Stadt Magdeburg [Magdeburch] in Deutschland“, Ebd., 213.

fremder Reiche außerhalb Neuspaniens. Auf dieser höheren, supranationalen Ebene sind für Chimalpahin zwei Begriffe von großer Bedeutung, eine Neuschöpfung und eine Anpassung: *tlahtocaahtepetl* und *cemanahuac*.

Der Aufbau der zunächst zwei amerikanischen Vizekönigreiche von Neuspanien und Peru scheint von Chimalpahin im *Diario* recht klar als *tlahtocaahtepetl* reflektiert worden zu sein. Eine der wenigen Erwähnungen findet sich beim Antritt von Luis de Velasco d. J. zur zweiten Amtszeit als neuspanischer Vizekönig. Dieser wird laut Chimalpahin von der Bevölkerung von Mexiko-Stadt positiv aufgenommen, wobei er sich in seiner Darstellung davon stark an typischen spanischen Formulierungen zum Amtsantritt orientiert:³⁴⁹

Today the lord don Luis de Velasco is governing, ruling for the second time in New Spain. He entered Mexico in the year of 1607, on the 15th of the month of July; [...] May our lord God see fit to send him in the right direction and give him health for many years in his entire service and in the governance of this royal altepetl [*ynin tlahtocaahtepetl*], as all its citizens desire.³⁵⁰

Die Nebeneinanderstellung von Neuspanien (*nueva España*) und dessen Hauptstadt Mexiko-Stadt (Mexico) mit *tlahtocaahtepetl* in diesem Absatz legt ihre Gleichbedeutung nahe. Zudem spricht Chimalpahin weitaus häufiger von „Neuspanien“ als von *tlahtocaahtepetl* – allein in seiner Auflistung aller neuspanischen Vizekönige fällt der spanische Begriff fünf Mal. Allerdings zieht sich der in offiziellen Dokumenten gebräuchliche Titel „Vizekönigreich Neuspanien“ als Standardbegriff ebenso durch Chimalpahins Werk.³⁵¹

Des Weiteren nutzt der Annalist in seltenen Fällen den abgeleiteten Begriff *tlahtocaahtepetl* nicht nur, wie Schroeder meint, für Bewohner Neuspaniens, sondern auch für Einwohner von Mexiko-Stadt: In der oben zitierten Ernennung García Guerras zum Vizekönig-Erzbischof freuen sich „all of the people of the royal altepetl here [*nican tlahtocaahtepetl*].“³⁵² Der Zusatz „*nican*“ oder „hier“ bezieht sich im *Diario* häufig auf Chimalpahins Wohnort, Mexiko-Stadt, wie in der Formulierung „all of the people of the altepetl here“ [*nican altepetl*] an anderer Stelle.³⁵³ In dem oben angeführten Abschnitt könnte also

³⁴⁹ Annals, 151, FN 2.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Für andere Verwendungen von „Nueva España“ siehe u. a. Annals, 149, 177.

³⁵² Annals, 185.

³⁵³ Ebd., 265; Namala, Chimalpahin, 48. Laut Namala ist Chimalpahins Verwendung von *altepetl* überaus mehrdeutig. Ursprünglich bezog sich der Begriff nur auf die indigene Bevölkerung eines *altepetl*. In der Kolonialzeit dagegen kann er dazu auch die nicht-indigene Bevölkerung umfassen, in

ebenfalls Mexiko-Stadt mit *tlahtocaahtepetl* gemeint sein – obwohl der Vizekönig wie dort angesprochen als Vertreter der Krone über Neuspanien herrschte, residierte er in der Hauptstadt. In jedem Fall fällt auf, dass *tlahtocaahtepetl* hier wie auch beim Regierungsantritt García Guerras mit vizeköniglicher Autorität verbunden wird, wenn auch „Neuspanien“ Chimalpahins Standard-Begriff für das ganze Vizekönigreich ist.

Eindeutiger wird *tlahtocaahtepetl* für das Vizekönigreich Peru verwendet. Hier geht es wieder um eine Ernennung, diesmal von Alonso Fernández de Bonilla zum Erzbischof:

Then [Fernández Bonilla] was chosen and was going to be made bishop in the new [region] called the New Kingdom of Galicia [*nuevo Reino de Galicia*], but later he went appointed as inspector to the royal *altepetl* of Peru [*tlahtocaahtepetl* Peru], and he was there at his task of carrying out the inspection when they named him to be made archbishop of Mexico.³⁵⁴

Chimalpahin unterscheidet anlässlich Fernández Bonillas' Karriere drei Ebenen: Die autonome Provinz Nueva Galicia, das Erzbistum Mexiko und das Vizekönigreich Peru. Nueva Galicia war einer von nur zwei autonomen Staaten innerhalb Neuspaniens, ab 1548 mit eigener *Real Audiencia*, wofür der Historiker dank seiner Kenntnisse des Vizekönigreichs mit „Nuevo Reino de Galicia“ den offiziellen Titel nutzt. Peru war als eines von zwei Vizekönigreichen auf einer höheren Verwaltungsebene als Nueva Galicia und wird von diesem *Reino* mit eigenem Titel abgehoben. Die Unterscheidung erhält Chimalpahin auch für das „nuevo Reyno de Granada“ aufrecht, das wiederum ab 1549 als *audiencia* dem Vizekönigreich Peru untergeordnet war.³⁵⁵ In diesem Kontext verwendet Chimalpahin *tlahtocaahtepetl* nur dreimal und spricht sonst einfach von „Peru“ oder mit der generellen Bezeichnung vom „Land Peru [*tlalli* Peru].“³⁵⁶

Die Gleichsetzung vom Vizekönigreich Peru mit *tlahtocaahtepetl* wird deutlicher, wenn der Annalist dessen Hauptstadt Lima erwähnt: Sie heißt bei ihm vereinzelt „*altepetl* and city of Lima“ (*altepetl ciudad de lima*).³⁵⁷ Wie bereits dargestellt, verband Chimalpahin *altepetl* und *ciudad* nur in seltenen Fällen, neben Lima bei Chiapas und Mexiko-Stadt. Während bei

Verbindung mit bestimmten Adverbien in Mexiko-Stadt aber auch in anderen *altepeme*, s. ebd., 45–49.

³⁵⁴ Annals, 153.

³⁵⁵ Ebd., 155. Für eine Tabelle der territorialen Organisation Iberoamerikas bis ca. 1770, s. Pietschmann, Staatliche Organisation, 182–85.

³⁵⁶ Die beiden anderen Erwähnungen vom *tlahtocaahtepetl* Peru stehen auffälligerweise wieder im Zusammenhang mit Fernández Bonilla, s. Annals, 155, 283. Für das *tlalli* Peru siehe z. B. ebd., 161, 163.

³⁵⁷ Siehe z. B. ebd., 155.

Chiapas dabei eine Unterscheidung zwischen der gleichnamigen Stadt (Villa Real de Chiapa) und Provinz gemeint sein konnte, ist dies bei den anderen beiden Städten nicht der Fall. Die spezielle Bezeichnung der „*altepetl ciudades*“ Lima und Mexiko-Stadt legt also nahe, dass Chimalpahin die Sonderstellung der zwei Vizekönigreiche zusammen mit derjenigen ihrer Hauptstädte anerkannte, eine Position, die durch seine Wortneuschöpfung *tlahtoacaaltepetl* noch verstärkt wird.

Darüber hinaus erwähnt der Chalca-Annalist zwar sehr häufig verschiedene Vizekönige (*virreyes*) in Neuspanien und Peru, benutzt aber nie das entsprechende Wort „Vizekönigreich“ (*virreinato*).³⁵⁸ Auch in seiner Überarbeitung von Gómaras „*Conquista*“ spricht Chimalpahin von Peru und Neuspanien, aber nicht von Vizekönigreichen, wobei er sich hierbei möglicherweise an Gómara orientierte. Da er sich an anderer Stelle, besonders bei den „Neuen Königreichen“ Galicia und Granada, klar an die offizielle Wortwahl hielt, ist davon auszugehen, dass ihm zumindest in Einzelfällen *tlahtoacaaltepetl* angebrachter erschien als das spanische Äquivalent.

Die einzige andere Erwähnung von *tlahtoacaaltepetl* hängt nicht mit Vizekönigreichen zusammen: Diesmal geht es um Japan. Der Kontext ist die erste japanische diplomatische Gesandtschaft, die am 16. Dezember 1610 in Mexiko-Stadt eintraf. Wahrscheinlich hat Chimalpahin diese und die spätere japanische Mission 1614 selbst erlebt oder zumindest Augenzeugen befragt, denn seine Beschreibungen der Abläufe und des Aussehens der Japaner sind sehr detailliert.³⁵⁹ Hier erzählt er die Hintergrundgeschichte: Rodrigo de Vivero, Neffe des Vizekönigs Luis de Velasco, hatte während der Überfahrt von den Philippinen nach Neuspanien wegen eines Sturms eine Notlandung in Japan gemacht:

³⁵⁸ Die Nebeneinanderstellung der Vizekönige Neuspaniens und Perus wird in Chimalpahins Liste der Vizekönige bei Luis de Velasco d. J. und Juan de Mendoza y Luna besonders deutlich – beide waren zu unterschiedlichen Zeiten „*visurreyes*“ von Neuspanien und von Peru, s. ebd., 151.

³⁵⁹ Während die erste Gesandtschaft wohl keinen offiziellen Auftrag verfolgte, galt das Ziel der zweiten Gesandtschaft auf Geheiß des japanischen *daimo*, Date Masamune Madrid und Rom. In Madrid sollte der Diplomat Jasekura (zusammen mit dem Franziskaner Luis Sotelo und einer Gefolgschaft von 150 Japanern) für ein permanentes Handelsabkommen mit Spanien werben, in Rom für die Entsendung weiterer Franziskaner nach Japan – beides jedoch ohne durchschlagenden Erfolg. Wenige Jahre später riegelte sich Japan für Jahrhunderte von der Außenwelt ab, was weitere diplomatische Missionen verhinderte. Für den historischen Kontext der zwei Gesandtschaften, s. León-Portilla, *Embajada*.

where they landed in the great royal *altepetl* of Japan [*huey tlahtocaaaltepetl Jabon*], where the people of Japan met them in peace; the ruler, the emperor in Japan [*tlahtohuani Emperador Jabon*] [and don Rodrigo] met together. It became known that he went to reside at his palace [*ytecpanchan ypalacio*]³⁶⁰

Laut Chimalpahin hatte der japanische Herrscher dem Spanier Rodrigo de Vivero mehrere tausend Pesos geliehen, und Vivero war nun mit der japanischen Gesandtschaft nach Mexiko-Stadt zurückgekommen, um die Beziehungen zwischen Japan und der spanischen Krone zu vertiefen – aber auch, um seine Schulden zu begleichen.³⁶¹ Wie passt Japan zu den anderen beiden *tlahtocaaaltepetl*, den Vizekönigreichen Peru und Neuspanien? Mangelndes Wissen des Annalisten zu Japan mag eine Rolle spielen. Seine einzige uns bekannte Quelle für diesen Zeitraum, Enrico Martínez, erwähnt zwar die Philippinen als spanische Besetzung recht ausführlich, geht aber auf Japan so gut wie gar nicht ein.³⁶² Während Chimalpahin über die japanische Gesandtschaft in Mexiko-Stadt als Bewohner dieser Stadt sehr gut informiert war, war er für Kenntnisse über Japan selbst auf vereinzelte Berichte angewiesen. Das große neuspanische Interesse an Japan durch Jesuiten-Berichte und über Berichte aus den spanischen Philippinen wurde im vorigen Unterkapitel bereits behandelt. Von seinem Wissensstand abgesehen, wird jedoch klar, dass Chimalpahin Japan als wichtiges Reich betrachtet, mindestens auf einer Stufe mit den amerikanischen Vizekönigreichen.

Zum einen wird hier bei Japan der *tlahtocaaaltepetl*-Begriff durch den Zusatz von *huey* gegenüber den Vizekönigreichen aufgewertet. Damit könnte Japan auf einer höheren Ebene stehen, mit dem spanischen Reich vergleichbar. Darauf deutet auch der Titel des japanischen Herrschers als *tlahtohuani Emperador* hin, der sonst spanischen Königen und Kaisern vorbehalten bleibt, wie wir unten sehen werden. Zum anderen nennt Chimalpahin an dieser Stelle den japanischen Kaiserhof in Edo (heute Tokio) *tecpan* und *palacio*. Wie dargestellt, findet sich diese Kombination sonst nur bei Mexiko-Stadt, der für Chimalpahin in seinem *Diario* bedeutendsten Stadt. Der Vergleich zeigt, dass er *tlahtocaaaltepetl* mit den Vizekönigreichen Neuspanien und Peru sowie mit dem japanischen Reich verband, das als diesen mindestens ebenbürtig auftritt. Begrifflich bleiben diese Einheiten aber getrennt vom spanischen Reich, dessen Alleinstellung für Chimalpahin mit dem Titel *cemanahuac* unterstrichen wird.

³⁶⁰ Annals, 171.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² Martínez merkt kurz an, dass auf den Philippinen Anfang des 17. Jahrhunderts neben Spaniern, Einheimischen und Chinesen auch Japaner wohnten, Martínez, Reportorio, 255. Dagegen erwähnt er in seiner Beschreibung Süd- und Ostasiens nur das portugiesische Indien und China, wobei Japan zu der Zeit zumeist als Teil des „großen Chinas“ galt, ebd., 101.



Abbildung 13: *Americæ nova Tabula*; *Nieuwe kaart van Amerika*, Willem Janszoon Blaeu, 1617.

Die Karte des niederländischen Künstlers gibt einen Einblick in europäische Kenntnisse und Stereotypen der Americas im frühen 17. Jahrhundert, mit einer kleinen Abbildung von Mexiko-Stadt (obere Reihe, 4. Bild von links).

Quelle: https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:1621_Americ%C3%A6_Blaeu.jpg, letzter Zugriff, 19.09.2023.

2.4.1 *Cemanahuac* als globale Kategorie

Die bisherigen Begriffe zeigen Chimalpahins direkte Übernahme spanischer Begriffe und Nahuatl-Konzepte sowie besonders seine Übertragung von Nahuatl-Termini auf kolonialzeitliche politische Einheiten. Letzterer Prozess wird auch bei seinen Beschreibungen der gesamten bekannten Welt deutlich. Für diese nutzt Chimalpahin den prähispanischen Begriff *cemanahuac*, wobei sich drei Anwendungen unterscheiden lassen: im engeren geographischen Sinn auf die Amerikas, als Übersetzung des europäischen „Neue Welt“-Begriffs; darüber hinaus gehend auf das spanische Reich; sowie im weiteren Sinn auf die Welt in einem religiösen, jüde-christlichen Kontext. Das spanische Reich war das damals größte bekannte Reich, „in dem die Sonne nie unterging“, und dessen Herrscher Chimalpahin als Bewohner Neuspaniens offiziell unterstand. Rom kam für den Christen Chimalpahin als weltlicher Hauptstadt des Christentums ebenfalls besondere Bedeutung zu. Den drei *cemahahuac*-Ebenen widmen wir uns nun, um Chimalpahins globale Perspektive nachzuvollziehen. Zuerst ist es hilfreich, der Bedeutung des Begriffs nachzugehen.

Das Nahuatl-Wort *Anahuac* wird allgemein als „neben oder in der Nähe von Wasser“ übersetzt und mit dem Tal von Mexiko gleichgesetzt. Der Wasser-Bezug erklärt sich aus der zentralen Position des Tezcoco-Sees im prähispanischen Tal. Im Vergleich zu *Anahuac* wird *cemanahuac* in kolonialen indigenen Quellen seltener verwendet. Es ist unter anderem aus den von Sahagún im 16. Jahrhundert zusammengetragenen *cantares mexicanos* bekannt, der wichtigsten Sammlung von Nahuatl-Poesie, die auf prähispanischen Traditionen aufbaut.³⁶³ Das Wort ist eine Kombination aus „*cē*“ („eins, das Ganze“) und „*Ānāhuac*“ und kann als „Land das komplett von Wasser umgeben ist“ übersetzt werden. John Bierhorst gibt folgende Definitionen für *cemanahuac* an, wofür er sich unter anderem auf die *cantares mexicanos* und auf Motolinías *Memoriales* bezieht:

The world, the earth[...], the whole world, in the world, throughout the world, throughout Anahuac (the known world before Cortés); the Aztec empire (?[...])

The eternal shore, paradise

Island, the city of Mexico (? , usage expressly forbidden by Motolinía[...])³⁶⁴

³⁶³ John Bierhorst, *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford, CA 1985, 67.

³⁶⁴ Ebd.

In dieser Vielzahl von Definitionen ist auch kolonialer Einfluss auszumachen. Das unter 2. erwähnte „Paradies“ geht mit Sicherheit zumindest partiell auf franziskanischen Einfluss zurück, so über Motolinía oder Sahagún. Franziskaner sahen die Gleichsetzung und teilweise Übernahme von Glaubensbegriffen der Nahuatl mit christlichen Gegenstücken in Wörterbüchern und Predigten als wichtige Bekehrungshilfe an.³⁶⁵ Wenngleich eine prähispanische spirituelle Bedeutung von *cemanahuac* nicht auszuschließen ist, muss man hier doch bedenken, dass sich Nahuatl-Vorstellungen vom Nachleben drastisch von christlichen Ideen eines himmlischen Paradieses unterschieden.³⁶⁶

Ein weiterer kolonialer Einfluss ist auf die Tlatelolca-Schreiber zurückzuführen, mit denen Sahagún für die *Cantares mexicanos* und seine anderen Werke im Colegio de Santa Cruz Tlatelolco zusammenarbeitete. Die Definition 3. als Mexiko-Stadt/Tenochtitlan, sowie die unter 1. als Dreibund passt zumindest zur Perspektive der Tlatelolca, die generell die Bedeutung des Dreibundes und der Mexica hervorzuheben versuchten. So scheint letztlich die Gleichsetzung von *cemanahuac* mit der gesamten den Nahuatl bekannten Welt am wahrscheinlichsten, worauf auch der Wasser-Bezug der drei Definitionen hindeutet (von Nahuatl „atl“=„Wasser“): eine vom Pazifik und Atlantik umschlossene Landmasse in Zentralamerika. Diese Definition ist auch in der Forschungsliteratur verbreitet.³⁶⁷ Sie folgt zudem Motolinía, der sich für seine bereits 1541 verfassten *Memoriales* mit Indigenen austauschen konnte, die noch gut mit prähispanischen Traditionen vertraut waren: „porque toda la tierra, que es el mundo, está entre agua ó cercada de agua, dícese Cemanauac, que es todo lo criado debajo del cielo, sin hacer

³⁶⁵ Burkhart beschreibt diesen Prozess für Sünde-Konzepte folgendermaßen: „If the Nahuatl had a concept of sin, it meant that their ideology contained at least this element of God-given truth, even if in its details it differed somewhat from their corresponding Christian concept. The friars could use the native term in their teaching without being overly concerned about how well it meshed with their own concept. [This approach] permitted the friars to adopt the native categories while satisfying themselves that orthodoxy was being adequately upheld.“ Burkhart, *Slippery Earth*, 26–27. Für die Übersetzung und teilweise Übernahme von religiösen Kategorien der Nahuatl durch die Franziskaner, s. ebd., 25–45.

³⁶⁶ In der Kosmogonie der Nahuatl sind „thirteen vertically superimposed divisions, or heavens, above the earth, and nine hells, or inferior levels“ vorgesehen, manchmal auch als neun (oder zwölf) himmlische Ebenen überliefert. Welche dieser Ebenen man erreichte, hing von der Art des Todes ab. So waren unter anderem für den Tod im Krieg, durch Ertrinken und Kindstod unterschiedliche Ebenen vorgesehen, s. León-Portilla, *Aztec Thought*, 31, 49; s. a. Kapitel IV dieser Arbeit.

³⁶⁷ Frances Karttunen, *Rethinking Malinche*. In: Schroeder (Hg.), *Indian Women*, 291–312, hier 294.

division alguna“.³⁶⁸ Domingo de Chimalpahin folgt darüber hinaus generell der traditionellen Bedeutung von Anahuac als Teil Mesoamerikas – mit einer Ausnahme wendet er den Begriff allein bei Darstellungen der prähispanischen Epoche an.³⁶⁹

Nach dieser begrifflichen Einordnung wird Chimalpahins Anwendung von *cemanahuac* auf die „Neue Welt“ nachgegangen. Grob folgt er dabei in der *Segunda relación* Enrico Martínez, der den „vierten Weltteil“ als „*Nuevo Mundo*“ bezeichnet.³⁷⁰ Damit bedient Martínez Konventionen seiner Zeit, da *Nuevo Mundo* in spanischen Schriften oft als Bezeichnung für die Amerikas verwendet wurde. Erst ab Mitte des 16. Jahrhunderts waren Kenntnisse der Aufteilung in vier Kontinente in Spanien allgemein verbreitet.³⁷¹ In seiner erwähnten Übernahme von Martínez’ geographischer Darstellung übersetzt Chimalpahin dessen Begriff wörtlich als *Yancuic* („neue“) *Cemanahuac*. Auch in der *Tercera relación* verwendet er die gleiche Bezeichnung im Zusammenhang mit Christoph Kolumbus’ Fahrten, erneut typischen spanischen Formulierungen für dessen „Entdeckung“ folgend.³⁷² Doch dieses Gebiet umfasst für den Annalisten nicht immer die Amerikas – teils passt er es eher seiner regionalen Identifizierung mit Mesoamerika an. So erläutert Chimalpahin am Beginn der *Cuarta relación* die vermeintliche Herkunft der Chichimeken aus einem der drei anderen Kontinente, von wo aus sie nach Aztlán gereist seien. Dies befinde sich im vierten Weltteil,

³⁶⁸ „denn die ganze Erde, welche die Welt darstellt, und die zwischen Wasser und umgeben von Wasser ist, nennt man *Cemanahuac*, und sie umfasst alle Geschöpfe unter dem Himmel, ohne jegliche Unterscheidung“, Motolinía, *Memoriales*, 16.

³⁶⁹ Für Anahuac zur prähispanischen Geschichte in den *Relaciones*, s. u. a. Chimalpahin, *Relaciones II*, 107, 139. Die einzige Nennung Anahuacs in der frühen Kolonialzeit erfolgt im Kontext des Mixtón-Kriegs, als laut Chimalpahin „alle Völker Anahuacs“ dem Vizekönig Antonio de Mendoza im Krieg gegen indigene Gruppen Neu-Galiziens halfen. Zum einen folgt diese Wortwahl prähispanischen Formulierungen, zum anderen wendet er generell oft Anahuac auf nördliche Regionen Mexikos an, sodass auch bei dieser vermeintlichen Ausnahme Chimalpahin doch recht eindeutig traditionellen Mustern folgt, s. *Relaciones II.*, 201.

³⁷⁰ Martínez, *Reportorio*, 102.

³⁷¹ Neben *Nuevo Mundo* wurden auch „*America*“ und „*el cuarto parte del mundo*“ für die Amerikas verwendet, der offizielle Begriff für die Übersee-Besitztümer blieb jedoch bis ins frühe 19. Jahrhundert „*Las Indias*“. Vgl. Sebastian Sobocki, *New World Discovery*. In: *Oxford Handbooks Online*, 2015, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935338.001.0001/oxfordhb-9780199935338-e-141>, letzter Zugriff 28.05.2021; Mignolo, *Darker Side*, 270.

³⁷² *Relaciones I*, 277.

en el llamado Nuevo Mundo [*Yancuic Cemanahuatl Nuevo Mundo*], el cual es cómo las otras [tres tierras] y en el cual quedan comprendidas tanto la tierra de Aztlan como esta tierra de Mexico Tenochtitlan donde estamos poblados los naturales.³⁷³

Im Gegensatz zu Martínez' recht umfangreicher Beschreibung der Amerikas liegt Chimalpahin Fokus klar auf Neuspanien: Aztlan, das er teils mit Neu-Mexiko gleichsetzt, und Mexiko-Stadt, also im weiteren Sinne Zentralmexiko. In dieser Abweichung zeigt sich, dass für den Annalisten die „Neue Welt“ vor allem die Heimat seiner Vorfahren ausmacht, das prähispanische *cemanahuac* der Nahuatl. Er übersetzt den spanischen Begriff, behält aber die ursprüngliche Bedeutung von *cemanahuac* bei. In zwei anderen Kontexten passt er ihn stärker europäischen Konzepten an.

Das spanische Reich wird auch im *Diario* vereinzelt als *cemanahuac* bezeichnet. Ein Anlass ist die Kundgabe des Todes von Philipp II. in Mexiko-Stadt im Februar 1599:

When [Philipp II.] knew he was about to die, he appointed and notified his legitimate child, likewise named don Felipe [III], and gave him his rulership and crown [*itlahtocayo yn icoronatzin*] so that he would govern the universal altepetl [*cemanahuac altepetl*]. And the king ruled for forty-three years that he governed the universal altepetl [*altepetl cemanahuac*]. And when the news had come, pealing of the bells began everywhere, and the Spaniards were all notified to fast and wear mourning clothes.³⁷⁴

Für Chimalpahin hängt wie schon bei anderen Begriffen *cemanahuac* direkt mit Herrschaft und Krone des spanischen Königs zusammen, verdeutlicht durch deren Übergabe von Philipp II. an seinen Sohn Philipp III. Die bekannte Welt ist für Chimalpahin in seiner Zeit also das spanische Reich, mit seiner gewaltigen geographischen Ausbreitung, beherrscht durch die spanische Krone. Spanien und den spanischen Übersee-Besitztümern in Lateinamerika und Asien gilt ja auch das Hauptaugenmerk seines *Diario*. Die spanische Herrschaft wird im Zitat mit einem Nahuatl-Wort (*tlahtocayotl*) und einem spanischen Lehnwort (*corona*) assoziiert.

³⁷³ „in der sogenannten Neuen Welt [*Yancuic Cemanahuatl Nuevo Mundo*], die wie die anderen drei Weltteile ist und die sowohl das Land [*tlalli*] von Aztlan als auch dieses Land von Mexico Tenochtitlan umfasst, wo wir *naturales* [Indigene] angesiedelt sind.“ Ebd., 309.

³⁷⁴ Annals, 65.

Tlahtocayotl ist Chimalpahins Standard-Begriff für Herrschaft bei den prähispanischen Nahuatl und wird auch vereinzelt auf europäische Herrscher angewandt;³⁷⁵ *corona* setzt er dagegen generell mit königlichen Stirnbändern der Nahuatl wie *copilli* und *xihuitzollli* gleich.³⁷⁶ Einerseits stellt das spanische Reich also für die Kolonialzeit Chimalpahins Wissenshorizont dar. Andererseits fügt er es über seine Wortwahl in indigene Konzepte von Herrschaft und sozialer Organisation ein.

In diese Richtung deutet auch die Verbindung von *cemanahuac* und *altepetl* in der zitierten Passage, die aus anderen Quellen nicht bekannt ist: weder aus Motolinías spanischsprachiger Definition noch aus früheren Nahuatl-Texten wie den *Cantares mexicanos*, wo *cemanahuac* jeweils für sich steht.³⁷⁷ Diese wohl einzigartige Verbindung zweier klar definierter Nahuatl-Begriffe deutet erneut auf Chimalpahins eigenes System politischer Termini hin – in dem wie beschrieben dem *altepetl* die zentrale Rolle zukommt. Somit verwundert es nicht, dass für Chimalpahin selbst „die gesamte bekannte Welt“ eine weitere – wenn auch die höchste – Ebene in seiner gesellschaftlichen Ordnung einnimmt. Diese Reihenfolge verschiedener *altepetl*-Ebenen, von lokal bis universell, wird durch das traditionell flexible *altepetl*-Konzept erst ermöglicht.

Weitere Erwähnungen von *cemanahuac* beziehen sich auf Rom. Sie fällt einmal im Kontext des Festtags des Ignacio de Loyola, Gründer der Jesuiten, der in Mexiko-Stadt erstmalig am 31. Juli 1610 gefeiert wird. Chimalpahin hält zu diesem Tag fest „... it had been 55 years since [San Ignacio de Loyola] passed away in Rome, capital of the world [*Roma ytzontecompa yn cemanahuatl*]“.³⁷⁸ Schroeder übersetzt eine andere Erwähnung Roms in den *Relaciones* als „the great altepetl Rome, the head of the world [*huey altepetl Roma, ytzonteco yn cemanahuatl*]“.³⁷⁹ Dort wird also die oben erwähnte Formulierung der „großen Stadt“ (*huey altepetl*) um zwei weitere Begriffe ergänzt. Chimalpahin nutzt den Begriff *ytzontecompa*, von Nahuatl *tzontecomatl* („Kopf“), mehrmals als Gegenstück zur spanischen *cabecera*, dem Verwaltungszentrum eines politischen Zuständigkeitsbereichs. Zum einen hielt der Annalist fest, dass Rom eine Metropole war. Doch dass die Verbindung von *ytzontecompa* mit *cemanahuatl* sich nur in diesen zwei Passagen findet, weist darauf hin, dass Rom darüber hinaus eine außergewöhnliche Position zukommt. In Chimalpahins Reihenfolge scheint sie sogar noch über dem als *cemanahuac altepetl* bezeichneten spanischen Reich zu stehen – dagegen ist „*huey altepetl*

³⁷⁵ Schroeder, Chalco, 163–69.

³⁷⁶ Ebd., 181.

³⁷⁷ Bierhorst, *Cantares*, 476, 547, 565.

³⁷⁸ *Annals*, 165–167.

³⁷⁹ Schroeder, Chalco, 139.

*Roma, ytzonteco yn cemanahuatl*³⁸⁰ eine Kombination aus gleich drei superlativen Nahuatl-Konzepten.

Diese Ausnahmestellung der „ewigen Stadt“ reflektiert zum einen ihren Status in der katholischen Kirche als Sitz des Heiligen Stuhls, wie auch dessen universellen Herrschaftsanspruch über alle Christen; zum anderen geht sie auf Chimalpahins eigenen Glauben zurück. Sein christlicher Glaube zeigt sich unter anderem in seiner Arbeit in der Kirche San Abad, in den religiösen Formulierungen und Zitaten christlicher Autoritäten, die sich durch seine Arbeiten ziehen, sowie in seinem großen Interesse für Kirchengeschichte wie auch für Kirchen- und Ordensbeamte in seiner Zeit, besonders im *Diario*. Laut Camilla Townsend sah sich Chimalpahin als Teil einer größeren Gruppe gebildeter und christlicher Nahuatl, die auch sein anvisiertes zukünftiges Publikum stellte. Dieses Christentum bedeutete, wie auch bei Alva Ixtlixochitl, keinen Widerspruch mit einer Selbst-Identifizierung als indigener Adliger.³⁸⁰ Selbst ungeachtet Chimalpahins Glauben steht allein schon begrifflich Rom in seiner Weltordnung an erster Stelle.

Zu dieser Sonderstellung Roms passt auch, dass Chimalpahin besonders im Zusammenhang mit christlichen Lehren die Welt als *cemanahuac* bezeichnet. Zumeist geschieht das in der *Primera relación*, in der er die Bibel und kirchliche Autoritäten zitiert. Anhand dieser erläutert er, weshalb am Anfang seiner *Relaciones* eine Darstellung des christlichen Gottes steht. Mit Bezug auf den italienischen Humanisten Marcantonio Sabellico berichtet Chimalpahin, dass Gott Moses aufgetragen habe, die Welt zu beschreiben: „Dios [...] ordenó que [se] escribiera cómo el mundo [*cemanahuatl*], su creatura, era [también] su libro escrito.“³⁸¹ In derselben Passage zitiert er vereinfachend die dialektischen Lehren des Heiligen Augustinus, mit der Einteilung in irdischen Staat (*civitas terrena*) und Gottesstaat (*civitas dei*). Ersteren übersetzt der Annalist wiederum als *cemanahuac*.³⁸² Es scheint also, dass *cemanahuac* im weitesten Sinne für den Annalisten christlich-religiös geprägt war. Dies zeigt dessen Verbindung in der *Primera relación* mit Lehren von Kirchenvätern und Humanisten, sowie im *Diario* mit Rom, dem Zentrum des Christentums.

Dabei stimmen, wie das letzte Kapitel zeigte, auf dieser höchsten Ebene die politischen Einheiten und politischen Rollen überein: Sowohl spanischer König als auch Papst sind Herrscher

³⁸⁰ Vielmehr „[Chimalpahin] felt himself to be part of a great project, a farflung network of Christian men leaving their homes and traveling great distances to work on behalf of the souls of all earth’s people.“ Townsend, *Annals*, 148, s. a. ebd., 160.

³⁸¹ „Gott [...] trug auf, dass man festhalten solle wie die Welt [*cemanahuatl*], seine Schöpfung, auch sein geschriebenes Buch sei.“ *Relaciones* I, 35–37. Neben Sabellico (1436–1506) bezieht sich Chimalpahin hierbei auf Bautista Ignatius’ „Ejemplos“, womit wohl dessen „*Libri novem de Exemplis illustrium virorum Venetae civitatis atque aliarum gentium*“ gemeint sind.

³⁸² Ebd., 35.

über ihr jeweiliges *cemanahuac*. Letztlich unterscheidet Chimalpahin mit den drei begrifflich voneinander abgegrenzten *cemanahuac*-Bedeutungen auch drei überlappende Identifikationsebenen. Sie umfassten für ihn Zugehörigkeit zum spanischen Reich und damit Schutz durch die Krone, Christentum sowie die „Neue Welt“ seiner Vorfahren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Untersuchung soziopolitischer Kategorien bei Chimalpahin ein ihm eigenes System erkennen lässt: von verschiedensten Größenordnungen von Städten (*altepetl, ciudad, huey altepetl, huey ciudad altepetl, tecpilatepetl, tzontecoaltepetl/metropolí*) – zu Provinzen und Ländern (*provincia, tlalli*) – bis hin zu supranationalen Einheiten, darunter Vizekönigreiche und Reiche (*tlahtocaaaltepetl, cemanahuac [altepetl]*). Dabei folgt der Annalist einerseits klar den offiziellen Verwaltungsebenen für die spanischen Überseebesitztümer: er unterscheidet die zwei Vizekönigreiche, erwähnt (*real*) *audiencias*, sowie (Erz)bistümer in Neuspanien und Peru wie auch Metropolen (*metropolí*) in verschiedenen Gebieten Neuspaniens. Besonders seine Kenntnisse der kolonialen und kirchlichen Verwaltung in Neuspanien werden hier deutlich. Chimalpahins Wissen europäischer Geographie und Geschichte hilft zugleich dabei, für sein Publikum hilfreiche Vergleiche mit dortigen politischen Einheiten und Vorstellungen vorzunehmen.

Andererseits verwendet Chimalpahin dabei aber oftmals Wortneuschöpfungen aus Nahuatl-Begriffen, teils gemischt mit spanischen Wörtern, für Einheiten, die zumindest in den Amerikas erst in der Kolonialzeit entstanden (wie bei der Bezeichnung der Vizekönigreiche als *tlahtocaaaltepetl*). Zwar könnte dies einfach als Versuch der Übersetzung neuer Begriffe ins Nahuatl verstanden werden. Doch lässt sich hier auch eine bewusste Wahl des Annalisten vermuten, der ja andere Begriffe wie den des Vizekönigs (*visurrey*) nicht übersetzte. Vielmehr ist hier ein Versuch auszumachen, traditionelle Nahua-Konzepte auf neue oder vorher unbekannte Strukturen zu übertragen. Ähnlich funktioniert auch die Umdeutung von Nahuatl-Wörtern, so bei der Bezeichnung des spanischen Reichs als *cemanahuac*. In diese Richtung deutet ebenfalls der für Chimalpahin – und allgemein für die Nahua – zentrale *atlepetl*-Begriff, den er auf jede Ebene anwendet, ob lokal, regional oder transnational. Die höchste *cemanahuac*-Ebene ist auf das spanische Reich und auf Rom bezogen, und damit klar iberisch und christlich-katholisch geprägt. Doch selbst diese Gemeinwesen werden über Nahuatl-Begriffe in Chimalpahins System politischer Ordnung integriert. Sie spiegeln die ambivalente Selbstsicht eines indigenen Christen wider, der sich als Untertan der spanischen Krone und des Papstes verstand und zugleich die zentrale Bedeutung seiner mesoamerikanischen Heimat hochhalten wollte.

3 Zwischenfazit

Was bedeutete es für einen Nahua-Gelehrten im 17. Jahrhundert, über andere Weltteile zu schreiben? Wie ließen sich diese mit politischen und historiographischen Traditionen der Nahua vereinbaren? In den vorangegangenen Abschnitten wurde diesen Fragen anhand sozialpolitischer Rollen und Einheiten bei Domingo de Chimalpahin nachgegangen. Das Ziel konnte nicht sein, einen genauen Einblick in dessen Vorgehen oder in eine ihm eigene Systematik zu liefern – sowohl wegen der zeitlichen als auch kulturellen Distanz ein unmögliches Unterfangen, wie José Rabasa für Nahua-Annalenschreiber feststellt.³⁸³ Vielmehr ließen sich einzelne aufschlussreiche Tendenzen in den Werken des Annalisten ausmachen. Allen voran zum einen die klare Unterscheidung zwischen verschiedenen Ebenen politischer Organisation, über die zentralen Konzepte des *altepetl* und des *tlatoani*; zum anderen die Fortführung und gleichzeitige Anpassung von Nahua-Konzepten durch Chimalpahin.

Bei den politischen Rollen und Einheiten hat sich eine Reihenfolge von lokalen über regionale hin zu transnationalen Ebenen ergeben. Eine Hierarchie zwischen Konzepten ist generell an unterschiedlichen spanischen und Nahuatl-Begriffskombinationen zu erkennen. Speziell nutzte der Historiker zudem Zusätze wie *huey* („groß“) sowie Wortneuschöpfungen (*tlahcoaltepetl*), um einzelne Orte hervorzuheben. Dabei wird hier weder das komplexe politische System der Chalca eins zu eins übertragen (in Kapitel VI vorgestellt), noch eine Zusammenführung indigener und spanischer Gesellschaftsmodelle vorgeschlagen, wie sie etwa einheimische Gelehrte im kolonialen Peru ausarbeiteten. Stattdessen scheint es Chimalpahin eher darum gegangen zu sein, seinen Nahua-Mitmenschen die komplizierte Geschichte und Politik ferner Erdteile näherzubringen. Zweifellos wollte er dabei auch sein beeindruckendes Wissen vorführen, doch an erster Stelle stand dessen Anpassung und Weitergabe.

Die Übertragung von Nahua-Kategorien auf Neuspanien und auf die drei anderen damals bekannten Kontinente umfasst zwar nicht im Detail die dreiteilige politische Organisation der Chalca (mit *altepetl*, *tlayacatl* und *calpulli*), das wichtige Rotationsprinzip oder die Unterscheidung nach Nahua-Herrschern (*tlatoani*) und -Adligen (*pilli*). Dies würde auch angesichts der sehr anderen Gegebenheiten in Übersee wenig Sinn ergeben. Vielmehr wendet Chimalpahin die zentralen politischen Konzepte an, indem er sich das anpassungsfähige Nahua-System zunutze macht. Demnach konnte *altepetl* in präkolonialer Zeit eine Stadt, deren Umgebung wie auch regionale Gemeinwesen umfassen. Auf ähnliche Weise bezeichnet das *altepetl* bei ihm zur Kolonialzeit Städte, Vizekönigreiche wie auch das spanische Reich und Zuständigkeitsbereiche der katholischen Kirche. Teils werden über das *altepetl* sogar iberische politische Konzepte übersetzt, die im kolonialen Mexiko von den Spaniern verbreitet wurden

³⁸³ Rabasa, Elsewheres, 10–15.

– darunter die Unterteilungen auf lokaler Ebene in *aldea/villa/ciudad* wie auch die Zuordnung von Städten als *cabecera* oder *sujeto*.

Zentral bleibt dabei für Chimalpahin der *tlatoque*-Titel, der auf indigene und spanische Beamte wie auch auf kirchliche und weltliche Würdenträger (darunter Adlige, Vizekönige, Kaiser und Päpste) angewandt wird. Zusammengehalten werden diese sehr unterschiedlichen Einheiten und Rollen auf mehreren Kontinenten durch die Herrscherwürde des *tlahtocayotl*. Beim Historiker richtet sich, wie für die Nahuatl typisch, die Stellung einer Stadt nach deren Verbindung zur Herrscherdynastie: sowohl bei den Mexica (Mexiko-Stadt), den Chalca-Amecameca (Amecameca) als auch den spanischen Herrschern (verbunden mit Sevilla, Granada und Madrid). Während somit Heimat- und Wohnort Chimalpahins besonders herausgestellt werden, wird die Sonderstellung Spaniens an einer Vielzahl von der Region vorbehaltenen Begriffen deutlich (darunter *reyes* und *huey altepetl*). Hierbei hat sich auch seine Sicht der Übertragung der Herrschaft Neuspaniens von den Mexica auf die Spanier gezeigt, die mit spanischen Pflichten der indigenen Bevölkerung gegenüber verbunden war. Insgesamt werden fremde Gemeinwesen über die Allgemeingültigkeit von *tlahtocayotl* und *altepetl* in eine persönliche Nahuatl-Weltsicht des Historikers eingebunden.

Im Sinne von van Deusen's *indioscape*-Konzept ist hier hervorzuheben, dass Chimalpahins Identifizierung und Weltbild transimperial produziert wurden: dies umfasste zugleich eine „rootedness“ in Chalco-Amecameca und eine „routedness“, also bei ihm eine Wissbegierde über die gesamte ihm bekannte Welt. Van Deusen betont, dass diese Mobilität in kontextgebundenen Erfahrungen von Entwurzelung begründet war.³⁸⁴ Dies hatte Chimalpahin trotz der sehr anderen Lebensumstände mit indigenen Sklaven gemein: er – ganz ähnlich wie Alva Ixtlilxochitl – war zwangsläufig zumindest in Teilen von der Kultur seiner Vorfahren entwurzelt, von der oralen, poetischen Tradition und von der Zeichensprache der Kodizes, dem „schwarz und rot“. Das *indioscape*-Konzept hat Überschneidungen mit Translokalität, geht jedoch einen Schritt weiter mit der Aussage, dass Indigene an Wissensproduktion über die Welt in einem europäischen Kontext aktiv teilhatten – eine These, die auch die vorliegende Arbeit klar bekräftigt.

Des Weiteren lässt sich in diesem Zusammenhang eine Weitergabe von Nahuatl-Geschichte und Kultur an zukünftige, gelehrte Indigene bei Chimalpahin an mehreren Punkten festmachen. So führt er traditionelle Geschichtsschreibung mit seiner Übernahme des *cellular principle* fort: Wie für Nahuatl-Annalen typisch, stellt er mit den *Relaciones* teils unterschiedliche Versionen der gleichen Geschichte nebeneinander, um verschiedene Quellen zu berücksichtigen und dadurch seine Position zu stärken. Gleichzeitig wird die Tradition abgewandelt:

³⁸⁴ Van Deusen, *Global Indios*, 12–13.

Dank seiner globalen Perspektive treten europäische Werke neben Nahua-Annalen als Quellen, wie das Beispiel Enrico Martínez gezeigt hat. Zugleich basiert das *cellular principle* auf der politischen Organisation nach eigenständigen Einheiten oder *altepetl*. Somit kommt Chimalpahins Augenmerk auf die *altepetl* nicht nur politische, sondern auch narrative Bedeutung zu. Konkreter wird gerade die Geschichte der Mexica im *Diario* bis zur Lebenszeit des Autors fortgeführt zum einen mit dem Fokus auf Mexiko-Stadt und dessen indigenen Herrschern und Beamten, zum anderen werden die prähispanischen Mexica-Herrscher zusammen mit den kolonialen indigenen Gouverneuren und Vizekönigen aufgelistet, was wiederum eine Kontinuität von Mexica zu Spaniern suggeriert. Chimalpahin war es ein zentrales Anliegen, die Geschichte der Chalca und anderer Nahua-Völker aufzuzeichnen und zugleich den zeitgenössischen und zukünftigen Nahua ferne Regionen mithilfe ihnen verständlicher Ideen näher zu bringen.

Schließlich machte Domingo de Chimalpahin durch die Anwendung indigener Konzepte auf unterschiedliche Weltteile und Epochen diese miteinander vergleichbar. Dabei sind Übereinstimmungen mit seiner Quelle Enrico Martínez nicht von der Hand zu weisen, bei dem Serge Gruzinski „the beginnings of a global history“ ausmacht; allerdings ohne dass Chimalpahin dessen astrologische Interpretation von Geschichte übernehmen würde.³⁸⁵ Als *tlatoque* treten bei Chimalpahin biblische und prähispanische Herrscher nebeneinander, als *altepetl* erscheinen mesoamerikanische und mittelalterliche europäische Staaten auf einer Ebene. Dabei kommen auch persönliche Interessen zum Vorschein: die Herrscher seines Heimat-*altepetl* Chalco-Amecameca werden in der *Octava relación* über den Vergleich mit spanischen Herrscherdynastien aufgewertet. Dahinter lässt sich zugleich ein höheres Interesse ausmachen – über die kontinuierliche Nebeneinanderstellung mit anderen Weltteilen soll Mesoamerika in die christliche universelle Geschichte eingeschrieben werden. Dies lässt sich auch an Chimalpahins temporalen Vorstellungen festmachen und findet sich auf ähnliche Weise bei Fernando de Alva Ixtlilxochitl wieder, wie im Folgenden auszuarbeiten sein wird.

³⁸⁵ Gruzinski, *What Time*, 108.

IX Anahuac in der Welt, die Welt in Anahuac

Der Fokus dieser Arbeit hat gleichzeitig Perspektiven gen Vergangenheit und gen Zukunft eröffnet. Zwei Autoren des frühen 17. Jahrhunderts waren tief in alten Traditionen verwurzelt, die von ihren Nahua-Vorfahren bis hin zur europäischen Antike zurückreichen. Daraus erschufen sie Werke, die notwendigerweise vorwärtsgewandt ausfielen. Angesichts der Zerstörung großer Teile der Kultur ihrer Heimatstaaten war für Domingo de Chimalpahin und Fernando de Alva Ixtlilxochitl von höchster Bedeutung, deren Geschichten festzuhalten und an zukünftige Generationen weiterzugeben. Zugleich zeugen ihre immensen Arbeiten von der Notwendigkeit, Mesoamerika als zentrale Region in die zu dem Zeitpunkt bereits stark europäisch geprägte Geschichte der Menschheit einzuschreiben – für die Nahua war dies Anahuac, das Gebiet zwischen den beiden Ozeanen. Wie sich gezeigt hat, zieht sich durch die Schriften beider Autoren eine eindeutig mesoamerikanische Subjektivität, teils auf subtile Weise und für europäisches Publikum schwer bis kaum fassbar.

Es ist ein Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit, die Geschichtsschreibung kolonialer Nahua-Autoren als außergewöhnliche und ungemein wertvolle Form der Geschichtsschreibung zu positionieren. Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin folgend, stellt diese nicht nur einen wichtigen Teil der nationalen mexikanischen Geschichte dar, als die sie anerkannt ist; vielmehr ist sie als Teil der Weltgeschichte zu verstehen, und zwar in weit größerem Umfang als bislang in der Forschung anerkannt. Wie sich hier gezeigt hat, stellen die Nahua essenzielle Gegenperspektiven zu spanischen und anderen europäischen Schriftstellern bereit, die über Jahrhunderte Darstellungen zum kolonialen Mexiko dominierten. Diese waren zudem fest in globale Austauschbeziehungen eingebunden: ob über Korrespondenzen, eigene Reisen, Berichte aus Übersee oder den europäischen Kanon. Nahua-Historiographie liefert darüber hinaus erhellende Indizien dafür, dass in einer seit dem späten 15. Jahrhundert zunehmend global vernetzten Welt neben Europäern, Afrikanern und Asiaten auch indigene Personen aus den Amerikas Akteure waren, wenngleich subalterne Akteure aufgrund ihrer Stellung im spanischen Reich.

Die Untersuchungen wurden methodisch auf zwei Ebenen unterstützt: zum einen die konzeptuelle Ebene (1.) zum soziopolitischen, religiösen und begrifflichen Wandel. Hier wurden transnationale Ansätze verfolgt, besonders Translokalität und *indioscapes*, um die sich überlagernden, lokalen Identifizierungen aus Europa und Mesoamerika zu fassen. Zum anderen ging es um die damit verbundene ideelle Ebene zur Geschichtsschreibung (2.), und damit um

die Intentionen und Vorstellungen der Nahua-Gelehrten. Besonders bedeutsam waren hierbei Konzepte aus den Literaturwissenschaften, die Gewaltregimes und *elsewheres*; wie auch anthropologische Zugänge, darunter zum zellulären Prinzip.

Im Vergleich zwischen beiden Ebenen zogen sich speziell Theorien der 2. Ebene durch die Arbeit. Bedeutsam waren zudem für beide Ebenen transkulturelle Übersetzungsprozesse, mit der effektiveren Übertragung von denjenigen religiösen und gesellschaftlichen Elementen, die Spanier und Nahua gemein hatten. Daraus lässt sich schließen, dass zwar einerseits die konzeptuelle Ebene für das Thema grundlegend und nicht zu vernachlässigen war. Andererseits hat sich aber ein interdisziplinäres Vorgehen mithilfe der genannten literaturwissenschaftlichen, anthropologischen und transkulturellen Ansätze als essenziell herausgestellt, um tiefer in die komplexe und multipolare Gedankenwelt der Nahua-Gelehrten einzutauchen. Gleichzeitig sind kritische und dekoloniale Theorien äußerst hilfreich, um die von den Nahua vorgebrachten Kritiken am Kolonialsystem und Annäherungen zwischen Mesoamerika und Europa zu würdigen.

Im Folgenden werden Hauptaspekte und Forschungslinien, die sich durch die Arbeit ziehen, zusammenfassend wiederaufgegriffen. Inhaltliche Zusammenfassungen finden sich bereits in den Zwischenfaziten; hier geht es vielmehr um eine kapitelübergreifende und konzeptuelle Perspektive. Genauer werden in einem ersten Schritt Chimalpahins und Alva Ixtlilxochitls Ansichten und Intentionen transversal mit denen einzelner besonders einflussreicher und hier relevanter indigener und spanischer beziehungsweise kreolischer Autoren verglichen (X.1). Durch diesen zeitlich breiten Ausblick werden die Ergebnisse der Arbeit in ein breiter gefächertes Panorama der Historiographie Spanischamerikas eingebettet. Der Fokus liegt hier stärker regional auf europäischen Einflüssen im Tal von Mexiko. In einem zweiten Schritt wird nachverfolgt, welchen Stellenwert europäische Einflüsse wie auch die frühneuzeitliche Globalisierung in der Geschichtsschreibung der beiden Nahua-Gelehrten einnahmen (X.2). Schließlich rücken nach diesen historiographischen Fragen im Teil (X.3) ihre politischen Vorstellungen und Konzepte in den Fokus. Während Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin in der Arbeit größtenteils nacheinander untersucht wurden, geht es nun um eine vergleichende Sichtweise, um Parallelen und Unterschiede klarer herauszuarbeiten. Damit ist weiter zu verdeutlichen, dass beide Autoren einerseits einzigartig in Umfang und Vision ihrer jeweiligen Werke waren; andererseits aber in eine mannigfaltige literarische Aktivität von indigenen und Europäern eingebunden, von Schriftstellern der vormoderne und ihrer eigenen Zeit.

1 Europa in Anahuac

In Kapitel III wurde die frühe Entwicklung der einheimischen Geschichtsschreibung im Tal von Mexiko in mehreren Phasen dargestellt: angefangen bei den ersten, teils anonymen Nahu-Gelehrten, zumeist von den religiösen Orden ausgebildet, die mit Ordenspriestern zusammenarbeiteten oder auch eigene Kodizes verfassten. Zum Ende des 16. Jahrhunderts ging aus dem Umfeld des Colegio de Santa Cruz Tlatelolco die erste „post-Colegio-Generation“ von Autoren hervor, die perfekt Nahuatl und Spanisch beherrschten und alphabetische Werke verfassten. Der Höhepunkt dieser Entwicklung lässt sich zumindest für die Region um Mexiko-Stadt im frühen 17. Jahrhundert festmachen, mit den zwei hier thematisierten Gelehrten. Daraufhin verlagerte sich die Nahu-Historiographie und -Malerei größtenteils in andere, zum Teil ländlichere Regionen und Gemeinden. Im Folgenden wird ein knapper Vergleich zwischen Chimalpahin, Alva Ixtlilxochitl und ihrer Vorgänger-Generation angestellt: speziell mit Juan Pomar und Hernán Tezozomoc. Diese Kontextualisierung bringt Einflüsse, Parallelen und Abweichungen zwischen diesen Gelehrten in einen schärferen Fokus, und verleiht damit ihrem jeweiligen Lebenswerk größere historische Tiefe.

Pomar und Tezozomoc sind im Lauf der Arbeit bereits vorgestellt und mehrfach besprochen worden (Pomar vor allem in Kapitel V, Tezozomoc in Kapitel IV). Dabei ließen sich klare Unterschiede ausmachen – vor allem fiel im Vergleich mit Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin ihr Werk weitaus kürzer aus. Von Ersterem ist eine knappe spanischsprachige *relación* zu den Acolhua erhalten (die *Relación de Tezcoco* von 1582), wohl in Antwort auf den unter Philipp II. ausgeteilten Fragebogen der 1570er Jahre. Tezozomoc verfasste zwei uns bekannte Werke auf Nahuatl, mit einem starken Fokus auf seinen Mexica-Vorfahren. Zudem gehörten beide dem hohen Adel an, Tezozomoc als direkter Nachfahre von Moctezuma II, Pomar als Nachkomme Nezahualcoyotls mit eigenem Anwesen nahe bei Tezcoco.³⁸⁶ Ihre soziale Stellung unterschied sich also klar von Chimalpahin, der aus niedrigem Adel stammte, wie auch von Alva Ixtlilxochitl, der zwar hohem Adel war, dem aber kein eigenes *cacicazgo* zukam (dasjenige seiner Familie von San Jaun Teotihuacan war zudem deutlich weniger prestigeträchtig als Pomars). Doch finden sich davon abgesehen aufschlussreiche Parallelen zwischen den vier Historikern aus zwei Generationen.

Chimalpahin, der eine Chronik von Tezozomoc kopiert hatte, ließ sich eindeutig von ihm inspirieren. Er übernahm eine bedeutsame Passage, Tezozomocs Darstellung der Wanderungen der Mexica, und stellte sie neben andere Versionen des Ereignisses von verschiedenen Nahu-Autoren.³⁸⁷ Dabei folgte er dem zellulären Prinzip mit der Nebeneinanderstellung

³⁸⁶ Für einen biografischen Abriss zu Pomar, s. Benton, *Lords of Tezcoco*, 114–24.

³⁸⁷ Navarrete, *Traducción cultural*, 105–108.

mehrerer gleichberechtigter Teile. Klare Verbindungen finden sich auch zwischen Chimalpahins und Tezozomocs Zeitvorstellungen, mit ihrer parallelen Datierung von Ereignissen über mesoamerikanische und europäische Kalender. Hier zeigt sich, dass mesoamerikanische Temporalitäten trotz Verboten und der Zerstörung einheimischer Kalender auf anderen Wegen fortgeführt wurden. Tezozomoc fügte die europäische Zeitrechnung in die Geschichte seiner Vorfahren ein, ebenso wie Chimalpahin sie in seine Geschichte der bekannten Welt integrierte – ohne dabei den zyklischen Kalender der Nahuatl aufzugeben.

Des Weiteren übernimmt und erweitert Chimalpahin eine Passage von Tezozomoc, in der beide die Notwendigkeit der Geschichtsweitergabe an zukünftige Generationen ihres jeweiligen Heimatstaats eindrücklich herausarbeiten. Diese fußt für sie auf der oralen Überlieferung ihrer Vorfahren, die sie schriftlich weiterführen, was Alva Ixtlilxochitl und Juan Pomar für sich auf sehr ähnliche Weise reklamierten. Auf den vier Gelehrten ruht die schwerwiegende Verantwortung, jeweils die Geschichte der Acolhua, Mexica und Chalca vor der Zerstörung zu bewahren.

Dies war keine einfache Dramatisierung, um den Wert der eigenen Arbeiten zu unterstreichen – denn tatsächlich handelt es sich bei Alva Ixtlilxochitl um die bei weitem ausführlichste Quelle zu Tezcoco, bei Chimalpahin gar um die einzige uns namentlich bekannte Quelle zum vorkolonialen Chalco. Ohne sie wäre unser Verständnis dieser beiden wichtigen Staaten, und damit zugleich der Machtverhältnisse im prähispanischen Tal von Mexiko, um eine entscheidende Dimension ärmer. Ohne sie ließe sich einer Mexica-zentrischen Sicht der Region, die nahezu alle anderen indigenen Volksgruppen Zentralmexikos ausblendet, wenig entgegensetzen. Diese Perspektive wurde von Konquistadoren, Priestern wie auch Nachkommen der Mexica-Herrscher (darunter Tezozomoc) angestoßen, mit der Unabhängigkeit weiterentwickelt, und bleibt daher bis heute in Forschung und Populärkultur weit verbreitet.³⁸⁸

Zugleich lassen sich einzelne Unterschiede zwischen Tezozomocs und Chimalpahins Arbeitsweisen auf äußere Umstände zurückführen. Ersterer erklärte noch ausführlich Nahuatl-Begriffe, um sie seinem spanischen Publikum verständlich zu machen.³⁸⁹ Derlei Erläuterungen finden sich bei Chimalpahin höchst selten. Zum einen, da sich Chimalpahin an ein gebildetes Nahuatl-Publikum richtete, bei dem er ein gewisses Verständnis voraussetzen konnte. Zum anderen aber auch, da er der Folgegeneration von Tezozomoc angehörte, zu deren Zeit sprachlicher Austausch (mit Lehnwörtern) zwischen Spanisch und Nahuatl bereits weitaus fortgeschrittener war.

³⁸⁸ Offner, *Western Historiography*, 25–27.

³⁸⁹ Richter, *Translation*, 197, 216.

Hinzu kommen Unterschiede in ihrer Bildung: Die messianische Perspektive bei Tezozomoc lässt bei ihm auf einen franziskanischen Einfluss deuten. Bei Chimalpahin liegt dagegen eine Ausbildung durch die Dominikaner oder deren einheimische Schüler nahe, die in Chalco-Amecameca wirkten. Zwar finden sich Einschläge eines Messianismus ebenfalls bei Chimalpahin, unter anderem in den Beschreibungen göttlicher Eingriffe in die Wanderung der Mexica, welche die Anwesenheit des christlichen Gottes in den vorkolonialen Amerikas nahelegt. Derlei Verweise finden sich auch bei den beiden Acolhua-Autoren – höchstwahrscheinlich über ihre direkten und indirekten Kontakte zu den Franziskanern Mendieta und Torquemada. Doch verfolgt der Chalca-Gelehrte allgemein, und besonders im *Diario*, eine ihm eigene, stärker rational ausgerichtete Schreib- und Denkweise.

Wie José Rabasa offengelegt hat, sind hier klar Parallelen zu dominikanischen Sichtweisen vor allem von Bartolomé de Las Casas zu ziehen, die Chimalpahin besonders prägten. Demnach bindet jener die Erfahrung christlicher Offenbarung nicht an ein bestimmtes historisches Zeitalter, wie etwa Gerónimo de Mendieta und Tezozomoc. Von Dominikanern wie Las Casas lässt sich vielmehr das Verständnis ableiten, dass das Wesen des Christentums und des messianischen Jetzt weder von einer historischen Erzählung noch von Dogmen abhängen. Zugleich deutet für Rabasa die polyphone Form von Chimalpahins Schriften auf eine dialogische Methode der Evangelisierung, die – im klaren Gegensatz etwa zu den Massenbekehrungen der Franziskaner – von den Dominikanern bevorzugt wurde.³⁹⁰ Letztlich war also die divergierende Auslegungen christlicher Lehren zwischen Tezozomoc und Chimalpahin an ihre Ausbildung durch unterschiedliche Orden gebunden, welche sich auf die Strukturen ihrer Geschichtsschreibung auswirkte.

Dabei ist hier wichtig festzuhalten, dass derlei christliche Einflüsse die vier Nahua-Autoren prägten; dass diese aber die Einflüsse in eine dezidiert mesoamerikanische Weltansicht integrierten, und nicht umgekehrt. Ein dominikanischer Einschlag liegt bei Chimalpahins Polyphonie nahe. Wie sich gezeigt hat, gründete die polyphone Struktur bei Chimalpahin allerdings vor allem in Geschichtskonventionen der Nahua – im Gegensatz etwa zu Alva Ixtlilxochitls monophoner und damit europäisierter Erzählweise, die vielfältige Stimmen der einen Autorenstimme unterordnet. Das zelluläre Prinzip lag der Nahua-Gesellschaft auf allen Ebenen zugrunde, von Kosmologie über Geschlechterrollen bis hin zur Politik. Darauf basierend, stellt Chimalpahin häufig die Beschreibung eines identischen Ereignisses aus mehreren indigenen

³⁹⁰ Rabasa, Mesoamerican Archive, 221–24, 229. Wenngleich Chimalpahin diese nicht selbst zitiert, argumentiert Rabasa doch schlüssig für Parallelen zu Las Casas theoretischer Abhandlung *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1537) und zu Domingo de la Anunciación *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía del diálogo entre un maestro y un discípulo sacada en lengua mexicana y castellana* (1565). Für Chimalpahins Darstellung von Dominikanern in Chalco, s. a. Relaciones II, 205.

Quellen beziehungsweise von mehreren Stimmen nebeneinander, ohne sie zu bewerten. Tezozomoc, eine seiner Hauptquellen zu den Mexica, kombinierte höchstwahrscheinlich auf ähnliche Weise seine teils oralen und teils schriftlichen Quellen.

Im Gegensatz zu Chimalpahins breiter Darstellung unterschiedlicher Nahua-Staaten und Kontinente lag Tezozomocs Hauptschwerpunkt in der spanischsprachigen *Crónica Mexicana* (1598) fast durchgehend auf seinen Mexica-Vorfahren. Zudem ließ sich zwar eine deutliche Weitergabe mündlicher Reden bei Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl ausmachen, unter anderem in den Reden vorkolonialer Herrscher und Eliten. Doch sind orale Traditionen in der vor ihren Werken verfassten *Crónica Mexicana* noch präsenter: Reden der adligen Protagonisten ziehen sich als direkte oder indirekte Zitate nahezu durch Tezozomocs gesamtes Werk.³⁹¹ Die hier festgestellten Unterschiede zwischen Chimalpahin und Tezozomoc gehen größtenteils auf beider abweichende gesellschaftliche Stellungen, ihre unterschiedlichen Generationen und Schreibsprachen zurück. Dabei teilten sie grundlegend eine Selbstpositionierung als gelehrte Nahua, die das immense Wissen, die Erzählpraktiken und religiösen Riten ihrer Vorfahren am Leben hielten.

Genau in dieser Umwandlung europäischer Wissensformen hatten die Nahua-Historiker an *elsewheres* teil, die nach Rabasa nicht mehr allein mesoamerikanisch waren, aber zugleich für Europäer nie ganz zugänglich waren und sein würden. Bei deren Darstellung ging es in dieser Arbeit daher nicht um eine akribische Zuteilung jeweils europäischer und mesoamerikanischer Elemente in ihren Schriften, die kaum möglich und wenig sinnvoll ist. Vielmehr bestand die Intention darin, durch eine genaue Gegenüberstellung mehrerer einheimischer Schriftsteller ihren Motivationen und Denkweisen weitestmöglich auf den Grund zu gehen. Beide Nahua-Historiker schrieben mit der Gewissheit, dass ihre zukünftigen indigenen Leser aus ihren Werken Inhalte ableiten würden, die außerhalb der Deutungshoheit christlicher historiographischer Institutionen liegen.³⁹² Im Vergleich zu ihnen folgten Pomar und Alva Ixtlilxochitl weniger offensichtlich indigenen Narrationsformen; doch schrieben sie ebenfalls aus einem *elsewhere* heraus, das unter anderem franziskanische Strategien, die *relaciones de méritos* und Acolhua-Kodizes auf einzigartige Weise miteinander verknüpfte.

Juan Pomars Werk war eine von Alva Ixtlilxochitls zahlreichen Quellen zu Tezcoco, zumal beide höchstwahrscheinlich teils auf dieselben Acolhua-Kodizes Zugriff hatten. Pomars Einfluss hat sich bei der Darstellung von Nezahualcoyotl gezeigt, vor allem bei dessen vermeintlichem Monotheismus und seiner Ablehnung von Menschenopfern. Für beide Acolhua-Schriftsteller war es zentral, Menschenopfer bei ihren Vorfahren herunterzuspielen, die schließlich einen Hauptkritikpunkt der Spanier an Glauben und Kultur der Nahua darstellten.

³⁹¹ Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, passim, z. B. 57–60, 64–67.

³⁹² Rabasa, Mesoamerican Archive, 229.

Sie konnten die Existenz dieser Opferrituale nicht abstreiten, traten die Hauptverantwortung für ihre Durchführung jedoch an die Mexica ab. Alva Ixtlilxochitl und Pomar teilten zudem das Bewusstsein dafür, wie gefährlich explizite Beschreibungen von Glaubenspraktiken sein konnten, nicht zuletzt aufgrund der Hinrichtung ihres gemeinsamen Vorfahren Don Carlos Ometochtzin auf Anweisung des ersten Erzbischofs von Mexiko-Stadt, Juan de Zumárraga. Zugleich bauten beide in unterschiedlicher Weise auf einem Narrativ des Proto-Christentums der Franziskaner auf. Priestern wie Mendieta und in der Folge Juan de Torquemada kam die Figur des vermeintlich monotheistischen Fürsten Nezahualcoyotl zugute, um für die Erfolgsaussichten ihrer Bekehrungsbestrebungen bei der spanischen Krone zu werben. Dieses Nezahualcoyotl-Bild wurde durch seine Darstellung als weiser Richter und außergewöhnlicher Dichter weiter europäisiert, was sich ähnlich bei den Acolhua-Chronisten wiederfindet.

Pomar und Alva Ixtlilxochitl kamen letztlich aus ein und derselben Tradition der Acolhua-Geschichtsschreibung und hatten sehr ähnlich gelagerte Interessen: die Rechtmäßigkeit ihrer Familienbesitztümer auf vorkoloniale Herrscher wie Nezahualcoyotl und Nezahualpilli zurückzuführen, letztendlich bis in „*tiempo immemorial*“ hinein. Dieses Argument war für sie – wie für alle adligen Nahua-Autoren – im Rahmen des spanischen Rechtssystems absolut unerlässlich. Beide beschrieben den Schock der Zerstörung des Archivs von Tezcoco durch die Spanier sowie die Zerstörung weiterer Kodizes durch adlige Nahua, um religiöser Verfolgung zu entgehen. Geschichtsschreibung war für sie ein strategischer Prozess gegenüber den Behörden; aber auch – ganz ähnlich wie für Chimalpahin – ein Wettlauf mit der Zeit um den Erhalt ihres kulturellen Erbes.

Dagegen ist Pomars *Relación de Tezcoco* im Vergleich zu Alva Ixtlilxochitls Chroniken nicht nur weit weniger umfangreich, sie legt zudem andere Schwerpunkte. Dies hängt mit dem Genre zusammen: verfasst als Antwort auf den vom Obersten Chronisten Juan López de Velasco versandten Fragebogen, spiegelt das Werk diese offizielle, nach Themen eingeteilte Struktur wider. Die Geschichte der Acolhua ist dabei zwar ein wichtiges Feld, aber nur eines unter vielen, darunter Natur und Geographie der Region. Die *Relación* stellt eine aufschlussreiche Quelle für die Acolhua dar, wie auch für frühneuzeitliche Verständnisse von Wissenschaft und Informationssammlung. Allerdings sind Alva Ixtlilxochitls Schriften viel freier in ihrer Erzählform. Sie bieten seine Version von Jahrhunderten einer Herrscherfolge der Acolhua, wo Pomar eher einzelne ihm wichtige Ereignisse und Personen in die thematischen Abschnitte einfließen lässt. Dies ist nicht als qualitative Wertung ihrer jeweiligen Arbeiten zu verstehen. Vielmehr zeugen die Unterschiede zwischen den zwei Gelehrten mit einem sehr ähnlichen Hintergrund und ähnlicher Abstammung einmal mehr von den gewaltigen gesellschaftlichen Umwälzungen im Zentralmexiko jener Zeit sowie von deren Auswirkungen auf einheimische Wissensproduktion.

Die unterschiedlichen Lebenswege beider Schriftsteller sind zudem angesichts dieser Entwicklungen aussagekräftig. Alva Ixtlilxochitl und Pomar waren innerhalb des *casta*-Systems Mestizen, also nominell benachteiligt, da Kazikentümer offiziell Indigenen vorbehalten waren. Dennoch gelang es beiden, einflussreiche Positionen in ihren jeweiligen Gemeinden zu erlangen. Doch wirkte sich ihr Wohnort entscheidend auf ihren Status aus. Alva Ixtlilxochitls Familie lebte seit Generationen nicht mehr in der Acolhua-Hauptstadt Tezcoco, sondern zunächst in San Juan Teotihuacan, Sitz ihres *cacicazgos*, und darauf in Mexiko-Stadt. Dort absolvierte er selbst größtenteils seine Beamtenkarriere. Der Familie war es trotz mehrerer Versuche vor lokalen Gerichten und trotz ihrer hohen Abstammung nicht möglich, Besitztümer in Tezcoco zu erhalten.

Im Gegensatz dazu kam Pomar in den Besitz mehrerer Anwesen in und um Tezcoco, zu meist als Gaben von hohen indigenen Adligen, die er juristisch beriet. Für Pomar war sein lebenslanger Wohnsitz in Tezcoco entscheidend für seinen Status und professionellen Erfolg, wohingegen der Alva Cortés-Familie als Außenseitern eben dieser Erfolg zumindest in Tezcoco aufgrund ihres frühen Wegzugs verwehrt blieb. Der Vergleich zeugt davon, dass in Zentralmexiko Wohnort und damit *natividad* weitaus wichtiger sein konnten als Zugehörigkeit zu einer bestimmten *casta*-Gruppen.³⁹³ Diese iberischen Kategorien lokaler Zugehörigkeit gewannen zunehmend an Bedeutung, zumal in einer Zeit der erzwungenen Umsiedlungen indigener Gemeinden (*congregaciones*) und der kolonialen Aufspaltung traditioneller *altepetl*-Einteilungen. Dies unterstreicht auch die jahrhundertelange Verteidigung der Alva Cortés-Familie ihres *cacicazgos* gegen Anfeindungen, laut denen sie nicht indigen genug sei. In diesem Zusammenhang hat sich die zentrale Bedeutung des lokalen *patria chica* für Alva Ixtlilxochitl gezeigt: um sich vor Gerichten durchzusetzen, musste er seine „Wahlheimat“ Tezcoco in seinen zahlreichen Werken hervorheben, und nicht seinen tatsächlichen Wohnsitz, Mexiko-Stadt. Hieran wird deutlich, wie der Einfluss von *altepetl* wie Tezcoco fortwirkte und sie zugleich über neue, spanische Zugehörigkeiten und Institutionen – darunter *natividad*, *relaciones de méritos* und *patria chica* – einem Bedeutungswandel unterlagen.

Der unterschiedliche Umfang und Fokus der Werke der vier einheimischen Gelehrten reflektiert den beschriebenen soziopolitischen Wandel am Übergang zum 17. Jahrhundert. Pomar und Tezozomoc waren Teil der letzten Nahuatl-Generation mit einer relativ gesicherten Stellung in der kolonialen Gesellschaft. Dagegen wirkten zum späten 16. Jahrhundert in Kapitel II dargestellte Faktoren wie Epidemien, indigene Zwangsarbeit, spanische Reformen und europäische Einwanderung zusammen, um den Einfluss des einheimischen Adels entscheidend zu schwächen. Zum einen ist Alva Ixtlilxochitls Werk gerade aufgrund der recht unsi-

³⁹³ Benton, *Lords of Tezcoco*, 120–24.

chere und oft angefochtenen Position seine Familie so umfangreich – es fungierte gleichzeitig als detaillierte Darstellung der Familiengenealogie und als Verteidigung gegenüber juristischen Anfeindungen. Zum anderen war für Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin die Furcht vor der kompletten Ausmerzung der Kultur ihrer Heimatstaaten im Vergleich mit ihren Vorgängern dadurch umso akuter, auch angesichts der massiven *cocoliztli*-Krankheitswelle im späten 16. Jahrhundert, deren traumatische Auswirkungen sie miterlebt hatten. Die äußeren Umstände juristischer Übergriffe und der Zerstörung von Gemeinden und ihrem jeweiligen kulturellen Erbe förderten also überraschenderweise eine immense Kreativität in diesen Phasen der Nahuatl-Geschichtsschreibung.

Wie in der Forschung festgestellt wurde, war für die Autoren selbst die Fremdzuschreibung durch soziale Kategorien (besonders aus dem *casta*-System) zumeist nicht erheblich.³⁹⁴ Sie nutzten diese Kategorien selbst flexibel – so war Alva Ixtlilxochitl offiziell „*castizo*“, identifizierte sich jedoch über seine Schriften und seinen Namen mit dem hohen Nahuatl-Adel von Tezcoco, um an dem Recht seiner Familie auf ihr *cacicazgo* festzuhalten. Stattdessen hat sich lokale Identifizierung als weitaus bedeutungsvoller für Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl herausgestellt. Der große Annalist Chalcos, Chimalpahin, verbrachte vermutlich sein gesamtes Erwachsenenleben bei Mexiko-Stadt. Alva Ixtlilxochitl war gar in der kolonialen Hauptstadt geboren, wo er, ausgenommen einzelne Posten als *gobernador*, seine Werke zu den *Acolhua* verfasste.

Es mag angesichts dieser komplexen Verflechtungen hilfreich sein, für die Selbstpositionierung von Nahuatl mehrere Ebenen zu unterscheiden – anstelle teils weiterhin genutzter Zuschreibungen jeweils als „indigene“ oder „mestizische Autoren“. Zunächst ist der Einfluss spanischer soziopolitischer Organisation hervorzuheben. Die *natividad* von Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin war an ihren Wohnort gebunden sowie mit der Ausübung bestimmter Rechte und Pflichten verbunden und damit für ihren Status in der kolonialen Gesellschaft zentral. Dagegen widmen sich Chimalpahins historische Schriften stärker seinem Geburtsort Chalco-Amecameca, also nach spanischem Verständnis seinem *patria chica*. Alva Ixtlilxochitl machte in meiner Analyse in seinen Chroniken Tezcoco zu seinem *patria chica*, seiner Biografie und dem eigentlichen Geburtsort zum Trotz. Wie schon bei den *casta*-Kategorien handelte es sich hier demnach oftmals um gezielte Heimat-Konstruktionen, die an den eigenen Interessen und Identifikationen ausgerichtet waren.

In einer weiteren Ebene ist dabei erneut die Bedeutung mesoamerikanischer Organisationsformen ganz zentral, besonders des Mikro-Patriotismus der Nahuatl. Bereits in vorkolonialer Zeit hat das Beispiel Chalcos veranschaulicht, dass *altepetl* auch nach der Auswanderung einer

³⁹⁴ Siehe etwa Ramos/Yannakakis, Introduction, In: dies. (Hg.), *Indigenous Intellectuals*, 1, 7–14; Velasco, *Visiones*, 16–17.

Volksgruppe bestehen bleiben und dass *tlahtocayotl* eine militärische Eroberung überdauern konnten. Des Weiteren wurde diese Zentralität mikro-patriotischer Zugehörigkeit oftmals durch die kolonialzeitlichen Umwürfe noch verstärkt, sodass sub-*altepetl* gegenüber den *altepetl* an Bedeutung gewannen. Vor diesem Hintergrund leuchtet ein, dass sich die hier behandelten Adligen weiterhin vollkommen mit ihren jeweiligen Heimatstaaten identifizierten und sie verewigen wollten, obwohl sich beide in der kolonialen Metropole aufhielten. Dies schloss eine Bindung an den Wohnort nicht aus, wovon Chimalpahins umfangreiche Arbeiten zu den Mexica und zur kolonialen Mexiko-Stadt zeugen. Vielmehr überlagerten sich mehrere tiefere Ebenen der lokalen Identifizierung, mit Chalco-Amecameca und Tezcoco als *primus inter pares*. Schließlich sollten die Gelehrten an erster Stelle anhand ihres eigenen Selbstverständnisses gelesen werden, soweit es auszumachen ist. Doch auch globale Zusammenhänge gewannen für sie zunehmend an Bedeutung.

2 Anahuac in der Welt

Das koloniale Mexiko fungierte als ein bedeutender Knotenpunkt zwischen Asien, Lateinamerika und Europa, vor allem über den Handel mit Gütern und Menschen an Spanien und andere europäische Reiche. Mexiko-Stadt bildete das kosmopolitische Schaltzentrum dieser Region. Für Eliten der Stadt, ob Europäer, Kreolen oder Nahua, nahm Europa einen zentralen Platz in Geschichtsschreibung und Weltsicht ein. Freilich war diese Globalität besonders für die einheimischen Eliten kein neutraler, natürlicher Zustand. Aufgrund ihrer oft prekären Stellung in der Kolonialgesellschaft ging für die Nahua (und andere indigene Gruppen) transnationaler Austausch mit epistemologischer Gewalt einher; zugleich wurden sie Zeugen und teils auch Opfer der Folgen des transatlantischen Sklavenhandels. Sie hatten an unterschiedlichen Gewaltregimen teil. Die hier untersuchten Chronisten reflektierten diese Prozesse, was nicht nur zur Kritik am kolonialen Regime führte, sondern auch die Tradierung indigener Wissensformen ermöglichte. In ihren Schriften finden sich zerstörerische Aspekte der „ersten modernen Globalisierung“, die von europäischen Zeitgenossen zumeist ausgeklammert wurden.

Dieser Aspekt der Dissertation trägt zu wachsenden Forschungszweigen bei, die dem Platz von Indigenen in globalen Vernetzungen nachgehen: darunter vor allem freiwilliger und zwangsweiser Migration sowie seit neuerem der Aufnahme des antiken Kanons in einheimischen Schriften. An dieser Stelle ging es nicht speziell um einen dieser Themenkomplexe, sondern vielmehr um eine breitgefächerte Sicht auf sie anhand der Protagonisten Alva Ixtlixochitl und Chimalpahin. Zugleich lieferte die Nebeneinanderstellung von Chimalpahin und

Enrico Martínez einen konkreten Vergleichspunkt für Einflüsse und Kontraste zwischen europäischen und Nahua-Autoren, der bislang vernachlässigt wurde.

Die einheimischen Gelehrten nutzten und modifizierten den europäischen Kanon auf mannigfaltige Weise. Dabei kam der griechisch-römischen Antike und christlichen Werken, allen voran der Bibel, besondere Bedeutung zu, was wiederum in Unterweisungen durch die Ordenspriester gründete. Durch den Philosophieunterricht und durch Kunstwerke in Konventen und Kirchen wurde die klassische Mythologie Teil des Wissenshorizonts gebildeter Nahua. Sie bauten auf dieser mit zwei narrativen Strategien auf: Zum einen dienten den Nahua vor allem antike griechische Gottheiten und mythologische Figuren – ihnen etwa aus Ovid bekannt – dazu, Elemente ihres eigenen Glaubens klandestin weiterzugeben, ohne dadurch die Aufmerksamkeit von Kirche oder Inquisition zu wecken.

Zum anderen diente die europäische Antike der eigenen religiösen Aufwertung. Schließlich hatten die Griechen und Römer trotz ihres Heidentums hochentwickelte Kulturen erschaffen und hatten demnach laut Chimalpahin und den Franziskanern bereits Kenntnisse des christlichen Gottes – wieso also nicht auch die prähispanischen Nahua? Dieses Argument war keine einfache Formsache, wie Kapitel IV gezeigt hat. So schloss Chimalpahin in letzter Konsequenz daraus, dass Mesoamerikaner ebenfalls von dem Einen Gott abstammten und ihnen daher göttliche Gnade zukam. Dies in radikalem Kontrast zu christlichen Lehren, darunter zu der Notwendigkeit der Bekehrung der Indigenen bei den Bettelorden. Zwar finden sich bei Dominikanern wie Las Casas oder auch beim spanischen Beamten Alonso de Zorita vereinzelt ähnlich kritische Ansätze; ohne dass direkte Verbindungen zu den Nahua-Autoren nachgewiesen werden konnten. Doch war es Chimalpahin, der das Argument am konsequentesten zu Ende dachte: Aus einer vorkolonialen Erfahrung des einen Gottes durch die Nahua folgte für ihn erstens ihre spirituelle Gleichstellung mit den Europäern in Antike und Moderne. Zweitens zeugten die Parallelen zwischen vormodernen Griechen, Römern und Mesoamerikanern von deren ähnlich weit entwickeltem intellektuellen und zivilisatorischen Erbe.

Laut den zwei Nahua-Gelehrten sind die Geschichten beider Weltregionen miteinander vergleichbar und daher von ebenbürtiger Bedeutung. Dies ist ein Kern ihres Denkens, der ihre gesamten Werke prägt. Dieser Logik folgend, ist auch die subalterne Stellung der ursprünglichen Einwohner der Amerikas nicht aufrechtzuerhalten. Schließlich gründete diese Stellung laut Heiligem Stuhl und spanischer Krone im Heidentum der Indigenen, die erst durch die Bekehrung Menschlichkeit erlangten und deren Sonderstatus demnach die Herrschaft der spanischen Könige in den Amerikas überhaupt erst rechtfertigte. Tatsächlich widersprach Chimalpahins Argument Jahrhunderten von kirchlicher und spanischer Politik gegenüber den Einheimischen. Damit ging er einen Schritt weiter als etwa Bartolomé de Las Casas, dessen Kritik die Bekehrung zum Christentum voraussetzte. Chimalpahins These war also sowohl historiographisch als auch theologisch überaus radikal für seine Zeit.

Ebendiese dargestellte Vergleichbarkeit zwischen Weltteilen machte Alva Ixtlilxochitl in seiner in Kapitel VII besprochenen, heute wohl berühmtesten Passage stark. Laut ihm waren die Taten der „neuweltlichen“ Völker nicht weniger bedeutsam als die der heidnischen Griechen, Römer und Meder. Während Alva Ixtlilxochitl sich von theologischen Begründungen fernhielt, setzte er sich doch dafür ein, die historische Bedeutsamkeit Anahuacs gegenüber der „Alten Welt“ herauszuarbeiten. Diese war ihm derart wichtig, dass er in der angeführten Passage einen für ihn seltenen biographischen Bezug herstellte – fasziniert von der Geschichte seiner Heimatregion, habe er sie seit frühester Jugend studiert.³⁹⁵ Sein Selbstverständnis als Historiker war eindeutig im Studium seiner Vorfahren und deren Quellen und oralen Traditionen begründet.

Dabei bauten beide Gelehrte auf den franziskanischen Ideen eines vorkolonialen Monotheismus auf. Diesen erweiterte Alva Ixtlilxochitl noch, indem er seinen Vorfahren Nezahualcoyotl ausführlich als gerechten Dichterkönig darstellt, mit starken Parallelen zum biblischen König David und zu mittelalterlichen Fürstenspiegeln. Doch führte ihr sehr unterschiedlicher sozialer Hintergrund zu anderen Schlussfolgerungen aus der vermeintlichen amerikanischen Vorsehung. Für Franziskaner wie Mendieta und Torquemada diente dieses Narrativ vor allem der Rechtfertigung ihrer Bekehrungsbestrebungen zu einer Zeit, in der ihr Orden stark an Einfluss einbüßte. Demgegenüber ging es den Nahua-Autoren um die fundamentale Gleichstellung ihrer Region, und für Chimalpahin zudem um eine theologisch fundierte Gleichstellung ihrer Einwohner. Anhand ihrer verschiedenen Positionalitäten werden hier ein weiteres Mal die Auswirkungen der sehr unterschiedlichen *elsewheres* deutlich, an denen Nahua und Priester teilhatten. Eine Ironie der Geschichte: Die Ordensbrüder, welche die Nahua im Lauf ihrer Bekehrung in Lehren der europäischen Antike unterwiesen, lieferten ihnen unwissentlich eine mächtige argumentative Waffe. Ebenso verhielt es sich mit dem Alphabet als *dem* Mittel zur Bewahrung indigenen Wissens.³⁹⁶

Die Einfügung von Werken des europäischen Kanons in eine mesoamerikanische Weltsicht führte auch zu deren Abänderung. Besonders deutlich wurde dies in den Kapiteln IV. und VI. an Chimalpahins teils sehr freier Wiedergabe und Übersetzung von Bibelpassagen. Für ihn war die Bibel nicht wie in Europa „das Buch der Bücher“, sondern eine weitere unter einer Vielzahl von Quellen aus unterschiedlichen Regionen, die er dem zellulären Prinzip folgend als Pastiche nebeneinanderstellte. In diesem Sinne lässt sich bei Chimalpahin die biblische Schöpfungserzählung mit zahlreichen Ausschmückungen verstehen: darunter eine ausführliche Diskussion zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Aber auch sein Kommentar zur göttlichen Erschaffung des Menschen, wonach diese zwar keine Federn und Fangzähne hätte,

³⁹⁵ Obras históricas II, 15.

³⁹⁶ Rabasa, Elsewheres, 13–15.

aber dafür umso wichtiger eine vernunftbegabte Seele. Für den Chalca stellte die Bibel Quellenmaterial dar, dem er kreativ orale Traditionen und literarische Mittel der Nahua hinzufügte, darunter deren spirituelle Deutung von Tieren.

Sowohl in Geschichtsschreibung als auch in Politik erlaubte die duale und zelluläre Logik der Nahua keine Hierarchien – ein ganz grundlegender Unterschied zu europäischen Auffassungen des einen Buches, einen Philosophen (Aristoteles) und einen Gottes, von dem ebenfalls ein geistlicher und ein weltlicher Herrscher abgeleitet wurden. Diese Prinzipien sind für das Verständnis ihrer Arbeiten unerlässlich. Für Chimalpahin und andere Nahua-Autoren wie Tezozomoc ging es daher nicht um eine Wertung ihrer Quellen, vielmehr wurde durch deren Gegenüberstellung die Aussagekraft ihrer Arbeiten aufgewertet. Dies ist neben ihrer hohen Bildung und ihren Sprachkenntnissen ein weiterer wichtiger Grund für die Leichtigkeit, mit der Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl zwischen Nahua-Kodizes, Gesängen und oralen Traditionen der Nahua einerseits, europäischen *relaciones* und Universalchroniken andererseits wechseln konnten.

Zwar arbeiteten auch viele der hier besprochenen spanischen Autoren mit Nahua-Quellen. Doch führten unzureichende Nahuatl-Kenntnisse oftmals zu Missverständnissen, sodass gerade im 16. Jahrhundert Gelehrte wie Bernardino de Sahagún auf einheimische Übersetzer angewiesen blieben. Ebendieser Wissenskluft war sich etwa Alva Ixtlilxochitl nur allzu bewusst: Für ihn war die Korrektur von Fehldarstellungen, die laut ihm allen europäischen Schriftstellern aufgrund fehlender Sprachkenntnisse unterlaufen waren, ein wichtiger Antriebsgrund. Selbstbewusst formulierten beide Gelehrte ihre außergewöhnliche Stellung als Teil der ersten wirklich bilingualen Generation gebildeter Nahua. Zugleich ging es ihnen eben nicht „nur“ um Geschichtsweitergabe, sondern auch darum, Verzerrungen ihrer Traditionen entgegenzuwirken – ein Glücksfall für Forscher, wie auch für die Nahua bis heute.

Dieses flexible Verständnis von Geschichtsschreibung erklärt zudem die Nutzung unterschiedlichsten europäischen Quellenmaterials als Basis eigener Erörterungen. Chimalpahin widmete einen Großteil seiner siebten *relación* der Wanderung der Tlacoachcalca, Vorfahren der Chalca, die laut ihm bereits nach der biblischen Sprachverwirrung aus Eurasien nach Mesoamerika übersiedelten. Diese Ausführung war ihm besonders wichtig, um die unter Europäern wie Gregoro García weit verbreitete Theorie zu widerlegen, wonach amerikanische Völker von Juden abstammten. Diese stellt nur eine der jahrhundertelangen Debatten zwischen europäischen Gelehrten dar, die zumeist versuchten, die Ursprünge der Indigenen auf Europa oder den Nahen Osten zurückzuführen.³⁹⁷ Erneut widersetzte Chimalpahin sich hier mithilfe

³⁹⁷ Für ausführliche Studien dieser Debatten, vgl. Cañizares-Esguerra, *New World*; Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750–1900*, Pittsburgh, PA 1973.

von Bibelbezügen Darstellungen, die eine Bindung an Europa wie auch eine Abwertung innerhalb spanischer rassistischer Klassifizierungen bedeuteten. Wenngleich von seinen Zeitgenossen nicht wahrgenommen, erarbeitete der Autor doch wertvolle Beiträge zu transnationalen Debatten, an denen Indigene zu seiner Zeit schwerlich teilhaben konnten.

Der klassische Kanon stellte für Europäer und Indigene einen zentralen Bezugsrahmen dar. Aber auch mittelalterliche und frühneuzeitliche Modelle waren von Bedeutung, darunter Konzepte der iberischen *romanzas fronterizas*, der Universal- wie auch der Indienchroniken. Dies zeigt sich am Beispiel Alva Ixtlilxochitls: etwa in seiner Beschreibung vermeintlicher Vassalitäts-Beziehungen unter Xolotl, um die Macht des Chichimeken-Herrschers seinem spanischen Publikum verständlicher zu machen. Derlei europäische Konzepte halfen ihm in seiner Konstruktion des Chichimeken-Reichs als Neuspanien *avant la lettre*, um die Einflüsse dieser Acolhua-Vorfahren entgegen historischer Tatsachen als besonders beeindruckend darzustellen. Auf sehr ähnliche Weise nutzte Alva Ixtlilxochitl bei spanischen Konquistadoren und Chronisten gängige Begriffe, die der Legitimierung von Konquista und Kolonialisierung dienten. Xolotls Eroberungen im Tal von Mexiko knüpfen über Wörter wie *reconocimiento* und *vasallaje* an die spanische Logik imperialer Expansion an.³⁹⁸ Gleichzeitig änderte der Chronist seine Acolhua-Quellen teils subtil ab, um die Herrschaftszeiten und -gebiete der Chichimeken aus eigenem Interesse heraus beeindruckender erscheinen zu lassen. Dieses Nebeneinander verschiedener Bedeutungsebenen aus mehreren Kulturkreisen, begründet in humanistischen Arbeitsweisen und zellulärem Prinzip, zeichnet die Nahua-Geschichtsschreibung aus und hebt sie ab. Eine Weltgeschichte, die Xolotl, Ovid und König David oder auch die babylonische Sprachverwirrung und die Tlacoachcalca gleichberechtigt umfassen kann, entsprungen aus Genesis und den vier Sonnen.

Es konnten also unterschiedlichste historiografische und konzeptionelle Einflüsse aus Europa nachgewiesen werden, die Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl nutzten und an ihre Interessen und Subjektivitäten anpassten. Doch welchen Stellenwert nahmen die frühneuzeitliche Globalisierung und besonders deren Ausläufer gen Mexiko-Stadt für sie ein? Zunächst sind ihre Werke nicht ohne Bezüge gen Okzident vorstellbar. Zugleich nahmen beide Bewohner der kolonialen Hauptstadt die „vier Teile der Welt“ in sehr unterschiedlichem Umfang wahr. Alva Ixtlilxochitl folgte größtenteils dem Standardvorgehen einheimischer Historiker der Region, sich auf die prähispanische Epoche zu konzentrieren, um so potentiell riskante Themen seiner eigenen Zeit zu umgehen. Als Adliger hätte ein Fehltritt seinerseits das Kazikentum seiner Familie leicht aufs Spiel setzen können. In dem Zusammenhang war Alva Ixtlilxochitl zweifelsohne in die transnationalen spanische Belohnungsökonomie eingebundenen, wovon sein Vorwort an den Vizekönig und sein Brief an den spanischen König Philipp III. zeugen.

³⁹⁸ Rabasa, Voice, 195–99.

Allein im recht früh verfassten und vergleichsweise kritischen *Compendio histórico* ging er bis in die frühe Kolonialzeit voran.

Dagegen zieht sich durch mehrere Arbeiten Chimalpahins eine dezidiert globale Sicht. In den *Relaciones* finden sich teils ausführliche Darstellungen biblischer und mittelalterlich-kastilischer Geschichte, wie auch eine geographische Beschreibung der damals bekannten Kontinente. Hinzu kommt im *Diario* der stetige Wechsel zwischen Ereignissen vor allem in Mexiko-Stadt, Europa und den spanischen Besitztümern in Lateinamerika und Asien. Diese kosmopolitische Weltsicht war für Chimalpahin gangbar, da seine Arbeit auf Nahuatl dank seiner sozialen Stellung im Vergleich zu Alva Ixtlilxochitl oder etwa zu Tezozomoc weniger Gefahr lief, zensiert zu werden. Sie hing jedoch auch mit seiner ungewöhnlich breiten Quellenbasis und mit seiner deutlichen Faszination für die Geschichte von und Neuigkeiten aus anderen Weltteilen zusammen.

Trotz des unterschiedlichen Stellenwerts globaler Zusammenhänge nahmen beide Gelehrte diese auf relativ ähnliche Weise auf: neben die Faszination am „Neuen“ traten Übersetzungsprozesse und Kritiken am Kolonialregime. Zentrale Kritikpunkte betrafen zunächst die spanische Eroberung und den Übergang zur Kolonialherrschaft, und speziell den spanischen Umgang mit den dynastischen Herrschern der Nahua. Besonders deutlich fällt dies in Alva Ixtlilxochitls *Compendio histórico* aus. In dessen hyperbolischer Darstellung war sein Vorfahre Ixtlilxochitl II der eigentliche Konquistador, der Hernán Cortés maßgeblich aushalf. Gravierender sind seine zahlreichen Vorwürfe gegen Cortés: dieser habe die drei letzten vor-kolonialen *tlatoque* des Dreibundes auf einen Vorwand hin hinrichten lassen. Damit habe der Konquistador Angst unter den Nahua säen und letztlich seine eigene Vormacht im Tal von Mexiko legitimieren und stärken wollen. Alva Ixtlilxochitl wirft Cortés des Weiteren vor, seine Versprechen, seine indigenen Verbündeten nach Kriegsende zu belohnen, nicht eingehalten zu haben – worauf der Acolhua-Chronist den relativen Machtverlust von Ixtlilxochitl II und letztlich seiner eigenen Vorfahren zurückführt.

Der Autor knüpft hier an zentrale Argumente der *relaciones de méritos* an; darüber hinaus drückt das *Compendio histórico* aber Unzufriedenheit und Missfallen gegenüber Cortés und dem Umgang der Spanier mit indigenen Verbündeten im Allgemeinen aus. Hier kommen tiefe Enttäuschungen über den relativen Bedeutungsverlust der Acolhua zum Ausdruck. Schließlich erkannten die Spanier mit Ausnahme einzelner Gruppen, darunter die Mexica und Tlaxkalteken, kaum an, dass sie ohne die massive Unterstützung von vielen Nahua-Staaten unmöglich Kontrolle über das Tal von Mexiko hätten erlangen können.

In einer Passage der *Historia* wird diese Kritik verschärft. Alva Ixtlilxochitl nutzt dort eine Prophezeiung, um Sittenverfälle unter der spanischen Herrschaft harsch zu beanstanden: darunter die Herabsetzung des Heiratsalters für junge Frauen, im Zusammenhang mit spanischen patriarchalischen Rechten; und weit verbreitete Trunksucht unter Indigenen, die auf

die schwierigen Arbeitsbedingungen und allgemeine Unsicherheit zurückzuführen sei. Der Chronist formuliert keine – für ihn überaus riskante – allumfassende Kritik an der Kolonialherrschaft. Doch erlaubte die Nebeneinanderstellung beider genannter Schriften von ihm, zwischen den Zeilen eine überaus scharfe und angebrachte Kritik an einzelnen Aspekten und gravierenden Folgen des Spanier-Mexica Krieges herauszulesen, in Kontrast zu seinen spanischen Quellen. Diese Lesart von Alva Ixtlilxochitl ist in der Forschung bislang zu kurz gekommen.³⁹⁹

Auf ähnliche Weise ziehen sich kritische Bemerkungen durch Chimalpahins Schriften, deren vergleichende Analyse wie schon bei Alva Ixtlilxochitl erhellend war. Da für ihn, den *xiuhpohualli* folgend, die Nahua-Herrscher einen ganz zentralen Stellenwert einnahmen, ist es nicht verwunderlich, dass deren fortschreitender Machtverlust und oftmalige Absetzungen ihn sehr beschäftigten. Einerseits stellte der Gelehrte eine rhetorische Kontinuität von den Mexica-*tlatoque* zu den neuspanischen Vizekönigen her. Dies war angesichts seiner juristischen Stellung als Einwohner Neuspaniens und letztlich als indigener Untertan der spanischen Krone durchaus angebracht. Andererseits war ihm die zunehmende Ablösung der traditionellen *tlatoque*-Dynastien durch außenstehende Nahua und durch Spanier ein Dorn im Auge. Besonders deutlich wird dies, wenn Chimalpahin im *Diario* anprangert, dass ab den 1560er Jahren der indigene Gouverneursposten von Mexiko-Stadt nicht mehr an Nachkommen von Moctezuma II verliehen wurde. Von da an ging der Posten an Außenstehende über, zu der Zeit eine verbreitete Politik der Kolonialbehörden, um die dynastischen Verbindungen der Nahua zu schwächen. Dieses Vorgehen widersprach gänzlich seiner Selbstsicht als Einwohner von Mexiko-Stadt und Historiker der Mexica, sowie vor allem als adliger Indigener. Chimalpahin zweifelte nicht die Legitimität des spanischen Regimes an, störte sich aber sehr wohl an dessen Untergrabung der vorkolonialen Machtbeziehungen und damit der Basis der Nahua-Staaten.

Hier wird zudem klar, wie der Chalca-Historiker ausführlich auf die spanische Geschichte zurückgreifen konnte, um indigene Bräuche in seiner Zeit zu verteidigen. Schließlich vergleicht die achte *relación* die spanische Herrschaft – oder auch das *tlahtocayotl* in einem abstrakten Sinn – nicht nur mit den Mexica-Herrschern und -Gouverneuren, sondern auch mit den Herrschern von Chalco-Amecameca. Chimalpahins zwei Heimatstaaten, Amecameca und Mexiko-Stadt, werden somit auf eine Stufe mit der spanischen Herrschaft gestellt: erstens mit der „Übernahme“ des *tlahtocayotl* der Mexica-Herrscher in Mexico Tenochtitlan durch Cortés und in der Folge durch die spanischen Könige. Zweitens, wenn Chimalpahin die iberischen Königinnen als Vergleichspunkt für die Nachfolge Amecamecas in der Kolonialzeit

³⁹⁹ Für eine erhellende Studie kritischer Perspektiven bei Alva Ixtlilxochitl in der *Historia* (jedoch nicht in der *Sumaria relación*), s. Kauffmann, *Figures of Time*.

anführt. Europa und Mesoamerika werden hier einmal mehr als gleichwertig nebeneinander gestellt, was die Nahua in eine globalere Geschichte einwebt, als ihnen von europäischen Zeitgenossen zugestanden wurde.

Gleichzeitig war Chimalpahin, genau wie Alva Ixtlilxochitl, das oftmals brutale Vorgehen gegenüber den Nahua und anderen subalternen Gruppen zuwider. Mexiko-Stadt war in verschiedene Netzwerke des Sklavenhandels eingebunden, darunter mit Asiaten über den Pazifik und besonders umfangreich mit Afrikanern über den Atlantik.⁴⁰⁰ Spanische Ängste eines Sklavenaufstands bestanden von Anfang an. Chimalpahins Darstellung der gewalttätigen Niederschlagung einer vermeintlichen Rebellion afrikanischer Sklaven 1612 in der kolonialen Hauptstadt ist vor diesem Hintergrund erhellend: Detailliert beschreibt er die abschreckende Wirkung der öffentlichen Hinrichtung von Afrikanern. Letztlich scheint er die übermäßigen Befürchtungen der Europäer zu verhöhnen, ohne sie direkt anzuprangern.⁴⁰¹

Chimalpahins großes Interesse an anderen subalternen Gruppen wirft die Frage auf, inwieweit er sich mit ihnen identifizierte. Hierfür sind wir auf bruchstückhafte Indizien angewiesen. So hat sich mehrfach seine außergewöhnliche Aufmerksamkeit für Japan und dessen Bewohner herausgestellt, etwa bei den zwei diplomatischen Missionen, deren Aufenthalte in Mexiko-Stadt er sehr wahrscheinlich miterlebte. Diese Faszination hing sicherlich mit den europäischen Berichten eines hochentwickelten Reichs im Westen zusammen. Sie legt aber auch eine gewisse Identifizierung mit einer Volksgruppe nahe, die, ähnlich wie die Nahua, trotz ihrer Entfernung von Europa – zumindest in Teilen – zum Katholizismus konvertiert wurde. Schließlich legt der Chalca-Autor ein besonderes Augenmerk auf die Bekehrungen verschiedener japanischer Delegationsteilnehmer in Mexiko-Stadt.⁴⁰²

Eine weitere Andeutung findet sich in Chimalpahins Darstellung der spanischen Philippinen, die im Vergleich zu Japan bei ihm weniger detailliert auftauchen. Allgemein stellt er sich über die damals standardmäßige Nahuatl-Formulierung „*macehualli*“ als den Nahua zugehörig dar. Dieses indigene Selbstverständnis wird in seinen Werken nur an einer Stelle auf eine andere Gruppe ausgeweitet: Chimalpahin nennt Bewohner der Philippinen ebenfalls *macehualli*.⁴⁰³ Eine gewisse Identifizierung mag bei ihnen nahe gelegen haben, da es sich hier ebenfalls um eine indigene Bevölkerung handelte, die Untertanen der spanischen Krone war

⁴⁰⁰ Vgl. z. B. Seijas, *Asian Slaves*.

⁴⁰¹ *Annals*, 214–25.

⁴⁰² *Annals*, 170–73; 272–77.

⁴⁰³ Chimalpahin bezeichnet die ethnische chinesische Bevölkerung der Philippinen, die *Sangleyes*, im Kontext eines Aufstands in Manila 1605 als *macehuallin*; wobei nicht sicher ist, ob ihm die genaue Bedeutung von *Sangleyes* bekannt war, *Annals*, 89, s. a. ebd., 17. Mit dem Begriff *chinos* bezeichneten die Spanier generell Asiaten – die meisten Asiaten im kolonialen Mexiko kamen jedoch von den Philippinen, teils als Sklaven, vgl. van Deusen, *Global Indios*, 224.

und – zumindest in und um Manila – mehrheitlich zum Christentum bekehrt wurde. Aus diesen vereinzelt Verweisen lässt sich keine umfassendere Solidaritätsbekundung gegenüber Afrikanern oder Asiaten ablesen. Doch zeigt der Gelehrte ein klares Bewusstsein der Diskriminierung beider Gruppen, die jeweils in Neuspanien, aber auch auf den Philippinen in der sozialen Hierarchie untergeordnet waren – gleichsam frühneuzeitliche Subalterne in oder aus Asien, Afrika und dem kolonialen Mexiko.

Für Chimalpahin und für Alva Ixtlilxochitl bildete Gewalt eine Grundlage der spanischen Herrschaft. Dabei wirkten mehrere Gewaltregimes zusammen, sowohl körperliche als auch epistemologische – offenkundig in der Hinrichtung der letzten vorkolonialen *tlatoque* des Dreibundes und der vermeintlichen afrikanischen Rebellen, aber auch in der Zerstörung der gesammelten Dokumente ihrer Vorfahren durch Europäer. Deren Ungerechtigkeit hielten beide Gelehrte fest, dagegen schrieben sie an. Zudem lässt sich gerade bei Chimalpahin eine sehr komplexe, ihm eigene Systematik politischer Organisation ausmachen. Daraus ging keine größere Systemkritik hervor, wie sie uns in dieser Zeit in den Amerikas vor allem andine Autoren hinterlassen haben: etwa die radikale Ablehnung spanischer Ausbeutung bei Poma de Ayala, oder auch deren Ablösung durch einen neues politisches System, das Elemente der Inka und Römer vereinte, beim Inka Garcilaso de la Vega.⁴⁰⁴ Jedoch unterstreicht die vorliegende Arbeit eine durchaus zukunftsgerichtete und kritische Sensibilität bei den Nahuaschriftstellern, die in der Forschung bislang eher Peru vorbehalten blieb. Hier besonders zeigt sich das Potenzial für weitere vergleichende Arbeiten zur einheimischen Geschichtsschreibung der beiden kolonialen Zentren, Peru und Zentralmexiko.⁴⁰⁵

3 Die Welt in Anahuac

Durch die Arbeit spannt sich ein doppelter Faden: Erstens zeugt der Fokus auf Geschichtsschreibung und politische Vorstellungen von der Langlebigkeit und Kontinuität mesoamerikanischer Vorbilder. Zweitens wurden diese ein ums andere Mal durch transkulturellen Austausch vor allem mit Europa, aber auch mit anderen Weltteilen, freiwillig oder erzwungen, zu

⁴⁰⁴ Die Literatur zu beiden Gelehrten ist umfangreich, für klassische Studien, s. Rolena Adorno, Guaman Poma. *Literatura de resistencia en el Perú colonial*, Band 36: *América colonizada*, Mexiko-Stadt 1991; D. A. Brading, *The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega*. In: *Journal of Latin American Studies*, 18 (1986) 1, 1–23. Zum historischen Kontext für die Anden, s. Kenneth J. Andrien, *Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness Under Spanish Rule, 1532–1825*, Albuquerque, NM 2001.

⁴⁰⁵ Für aktuelle Sammelbände, die indigene Geschichtsschreibung aus beiden Regionen nebeneinanderstellen, s. Ramos/Yannakakis, *Indigenous Intellectuals*; Díaz, *Indio*.

neuen Formen abgewandelt. Ähnliches wurde für die mit beiden Feldern eng zusammenhängenden Bereiche erkannt, darunter Zeitvorstellung und Geschlechterrollen. Nachdem dieses Kapitel bislang eher der Geschichtsweitergabe und deren soziopolitischem Kontext galt, soll nun die eingangs aufgeworfene Frage nach dem damit zusammenhängenden Wandel politischer Ideen und Konzepte wiederaufgenommen werden. Der begriffsgeschichtliche Ansatz hat hier die zentrale Bedeutung von sprachlicher und kultureller Übersetzung für die Nahua-Gelehrten unterstrichen. Sie fügten nicht nur Mesoamerika in eine europäisch geprägte Weltgeschichte ein, sondern mussten dafür umgekehrt auch europäische politische Konzepte innerhalb einer mesoamerikanisch geprägten Weltsicht verständlich machen.

Der etwa von Anthony Pagden für europäische Reisende und Kolonialisten dargelegte Prozess kognitiver Desorientierung und Entwurzelung angesichts der Erfahrung eines vormals unbekanntes Weltteils galt umgekehrt auch für Indigene –⁴⁰⁶ und zwar sowohl für amerikanische Sklaven in Europa als auch für indigene Eliten in den Amerikas, für die Europa oftmals ein zentraler Referenzrahmen war. Dieses „Umdenken“ globaler Zusammenhänge nahm für Nahua eine andere Form als für Spanier an, aufgrund ihrer Position im Kolonialsystem, die zwar – zumindest für Eliten – relativ flexibel und teils aushandelbar war, aber dennoch subaltern blieb. Gleichzeitig macht dies ein Umdenken in der Forschung nötig: von einer einseitigen Untersuchung von Folgen des Kontakts mit den Amerikas für Europa hin zu einer Zirkulation von Einflüssen, die gerade auch die Gedankenwelten von indigenen Amerikanern umfasste. Inwieweit ließen sich speziell politische Vorstellungen beider Gelehrter vor diesem Hintergrund fassen und nachzeichnen?

Chimalpahin entwickelte eine ihm eigene Form globaler Geschichtsschreibung, mit Hauptschwerpunkt im Tal von Mexiko, und einer collagenartigen Nebeneinanderstellung von Ereignissen, die sich teils im gleichen Zeitraum auf unterschiedlichen Kontinenten abspielten. In Kapitel VIII wurde seine durchgängige Konzentration auf politische Rollen und Organisationsformen der Nahua über die Ankunft der Spanier hinaus analysiert. So legte die Gattung der Annalen sowohl in Mesoamerika als auch in Europa traditionell einen starken Fokus auf die Taten sozialer Eliten. Der Historiker von Chalco weitete dieses Interesse sowohl auf eine Vielzahl prähispanischer Staaten als auch auf die koloniale Zeit aus.

Seine Betonung europäischer Beamter der Orden, Kirche und Kolonialverwaltung wurde insbesondere im *Diario* deutlich. Dort notierte Chimalpahin detailliert die mittelalterlichen Ursprünge von Orden wie den Antonitern und den Unbeschuhten Karmeliten, sowie die Ernennungen und Todesfälle von Bischöfen, lokalen Statthaltern, Vizekönigen und Königen im

⁴⁰⁶ Pagden macht zwar umgekehrt einen ähnlichen Prozess für Indigene in Europa aus, untersucht ihn aber nicht für Indigene in den Amerikas, Pagden, *European Encounters*, 31–47.

frühneuzeitlichen spanischen Reich, von Europa über Südamerika bis nach Ost- und Südostasien. Dies kann zumindest teilweise mit seiner Faszination für religiöse Orden und seiner langjährigen Arbeit für die Antoniter in Verbindung gebracht werden. Gleichzeitig machte die Aufnahme von derlei unterschiedlichen Traditionen, Epochen und Regionen konzeptionelle Anpassungen an Chimalpahins Geschichtsschreibung notwendig: die Protagonisten in seinen Werken sind Herrscher der Chalca und der Spanier, Mexica-Beamte oder auch europäische Ordensbrüder. Er war an politischen Strukturen überaus interessiert, doch galt sein Hauptfokus als Historiker nahezu durchgehend den Taten von indigenen und zunehmend auch von europäischen Eliten.

Auf ähnliche Weise wirken Chimalpahins außergewöhnlich umfassende Kenntnisse politischer Organisation der Nahua, in Kapitel VI vorgestellt, in seinen Darstellungen der Kolonialzeit fort. Genauer gesagt, bedeutete dies auch eine Erneuerung der Nahuatl-Sprache. Wie Federico Navarrete Linares argumentiert, wurden die historiographischen Traditionen der Nahua parallel zur kolonialen Transformation ihrer politischen Einheiten abgewandelt.⁴⁰⁷ Zugleich erfolgte bis zum frühen 17. Jahrhundert eine zunehmende Hispanisierung des Nahuatl. Dementsprechend übernahm und schuf Chimalpahin eine Reihe von Neologismen, um spanische politische Begriffe – darunter *imperios*, *reinos*, *coronas* und *señoríos* – ins Nahuatl zu übernehmen. Der Chalca-Autor hielt deren hierarchische Struktur für das koloniale Mexiko fest, wobei die spanischen Könige (*huehueintin tlatohque reyes*) an der Spitze standen, hinzu kamen andere Herrscher (*tlatoque*) und Adlige (*pilli*). Insbesondere *altepetl* und *tlatoque* tauchen in verschiedensten Kombinationen auf, welche die je nach Ämtern und Regionen teils sehr unterschiedlichen Grade politischer Macht verdeutlichen. Das komplexe politische Vokabular Chimalpahins bietet eine weitreichende indigene Perspektive auf die Organisation des spanischen Reichs. Darüber hinaus gilt sein Interesse aber auch anderen Regionen mit wenigen bis keinen Verbindungen nach Spanien, darunter Japan und dem Nahen Osten. Daraus geht hervor, dass seine Ausgangspunkte Nahua-Gesellschaft und -Sprache bleiben, in die er fremde Konzepte und Quellen einarbeitete.

Alva Ixtlilxochitls Horizont bleibt im Vergleich lokaler, er entwickelte kein eigenes politisches Vokabular. Dies hängt sicherlich damit zusammen, dass er in einem umgekehrten Prozess Konzepte und Vorstellungen der Nahua ins Spanische übertrug; wie auch mit seiner im Vergleich zu Chimalpahin stärkeren Einbindung in die spanische Belohnungswirtschaft. Alva Ixtlilxochitl nutzte unterschiedlichste spanische Wörter, um den flexiblen *altepetl*-Begriff zu übersetzen, ohne Konterpart in spanischer Organisation.

Dabei zeigte eine Analyse seiner Verwendung zentraler Begriffe wie *nación* und *patria* bei ihm die kontinuierliche Aufwertung und Überhöhung seiner Acolhua-Vorfahren sowie von

⁴⁰⁷ Navarrete Linares, *Pueblos indígenas*, 522.

deren chichimekischen Vorfahren. Für Alva Ixtlilxochitl war sein lokales *patria chica* von grundlegender Bedeutung, um das *cacicazgo* seiner Familie in zahlreichen Gerichtsprozessen erfolgreich zu verteidigen. Auf einer höheren Ebene zeigte sich hier beispielhaft der anhaltende Einfluss von *altepetl* wie Tezcoco, deren inhaltliche und reelle Bedeutung über neue, spanische Kategorien und Institutionen langfristig verändert wurde. Aus lokalen Identifizierungen, die sowohl in Europa als auch in Mesoamerika zentral waren, gingen neue Formen hervor.

Zudem wurde die grundlegende Differenz der kolonialen Geschichtsschreibung im Vergleich mit Europa deutlicher. Dem diente ein Abgleich zwischen Chimalpahin und seiner Hauptquelle für globale Geographie, dem Deutschen Enrico Martínez, eine Verbindung, die in der Forschung zwar festgestellt, aber bislang nicht ausführlich analysiert worden ist.⁴⁰⁸ Zunächst übernahm Chimalpahin große Teile von Martínez' Welt Darstellung. Der Übersetzungsprozess machte Anpassungen nötig, darunter die Einfügung von Neologismen und *difrasismos*. Zudem kürzte der Chalca-Autor teils Schilderungen seiner Quelle ab, etwa zu Südamerika oder den Philippinen, wohl um nicht von seinem Hauptfokus auf Zentralmexiko abzuweichen. Dies passt zu seinem allgemein flexiblen Umgang mit Quellen. Trotz der generellen Übereinstimmungen wird ein scharfer Kontrast in den Strukturen beider Werke deutlich. Martínez schrieb als deutscher Bürger des spanischen Reichs, der lange Zeit in Mexiko-Stadt gelebt hatte – mit dem Hauptanliegen, mithilfe seines *Reportorio* die Gunst des spanischen Königs zu erlangen. Dafür zieht sich ein hartnäckiges Argument durch seine Schrift, wonach es den Spaniern göttlich vorbestimmt sei, über ihren damaligen Hauptfeind zu siegen, die Osmanen. Auch seine eingehenden Schilderungen der Mexica-Geschichte unterliegen dieser ihm eigenen Logik christlicher Vorsehung.⁴⁰⁹ Der Kontrast zu Chimalpahins Weltsicht könnte kaum deutlicher sein.

Sehr ähnliche Unterschiede in Konzeption und Intentionen wurden auch zu den untersuchten Franziskanern und Konquistadoren nachgewiesen. Einzelne providentielle Ideen des einflussreichen Chronisten Juan de Torquemada wurden von den Acolhua-Autoren Alva Ixtlilxochitl und Juan Pomar und in geringerem Umfang auch von Chimalpahin aufgegriffen. Der Franziskaner übernahm zudem in weiten Teilen deren Bild Tezcocos als kulturelles Zentrum und baute dadurch dessen Einfluss aus. Doch waren diese Ideen für Torquemada Teil seines weitergefassten Geschichtsverständnisses, wonach der Teufel in die Amerikas geflüchtet wäre und die Geschichte der Mexica gelenkt hätte. Zugleich gilt der Großteil seiner *Monarchia Indiana* historischen Entwicklungen vor und nach der Ankunft der Spanier im Tal von Mexiko; die letzten beiden Bände aber beschreiben die Ausbreitung der Bettelorden in Neuspanien,

⁴⁰⁸ Gruzinski, *What Time*, 89–90.

⁴⁰⁹ Ebd., 91–110.

und vor allem der Franziskaner.⁴¹⁰ Damit entsteht der sicherlich beabsichtigte Eindruck, die Geschichte der Nahua würde letztlich providentiell auf deren Bekehrung und Ausbildung durch die Franziskaner zusteuern.⁴¹¹ Für Torquemada war es absolut zentral, in seinem *Magnum Opus* dem spanischen Herrscher die historische und fortwährende Bedeutung seines Ordens für den Erhalt kolonialer Ordnung zu vermitteln.

Ebenso versuchten Konquistadoren wie Cortés und Díaz in ihren Chroniken die eigenen Taten gegenüber der Krone herauszustellen, unter Vernachlässigung ihrer einheimischen und afrikanischen Mitstreiter. Die beiden Nahua-Gelehrten wirkten diesen Schilderungen der Eroberungszeit auf unterschiedliche Weise entgegen: Besonders deutlich fällt dies in der erwähnten hyperbolischen Darstellung Alva Ixtlilxochitls seines Vorfahren Ixtlilxochitl II auf, und dessen Aufwertung gegenüber Cortés. Für Chimalpahins Übersetzung von Bernal Díaz del Castillos *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* wurde von David Tavárez ein komplexer Anpassungsprozess nachgewiesen. Dessen Schilderungen spanischer Taten fügte der Chalca-Autor zahlreiche Korrekturen und Verweise auf die wichtige Teilhabe von Nahua-Kriegern an. Den Originaltext ergänzte er gar um lange Ausführungen über einheimische Sitten und Praktiken, wie um zu zeigen, dass die spanische Konzentration auf die Eroberungskriege historisch zu kurz greife.⁴¹² Wie schon im Vergleich zu europäischen Priestern und Chronisten zeigte sich auch hier gleichwohl ein Prozess kultureller Übersetzung und Erweiterung durch die Nahua-Historiker, um laut ihnen „fehlerhaften“ Versionen ihre Geschichte entgegenzuwirken.

Dabei hat der vergleichende Ansatz dieser Arbeit sowohl die Andersartigkeit als auch die Originalität der Nahua-Schriften und -Perspektiven offenbart. Trotz ihrer zahlreichen europäischen Einflüsse schrieben Alva Ixtlilxochitl und Chimalpahin aus einer fundamental anderen Subjektivität als ihre europäischen Quellen. Eine Subjektivität, die zum einen aus den tief verwurzelten oralen, dichterischen und bildlichen Praktiken ihrer jeweiligen Vorbilder der Chalca- und Acolhua-Traditionen erwuchs. Zum anderen war für sie – in krassem Gegensatz zu spanischen Autoren – die Stellung als Subalterne in der hierarchischen Kolonialgesellschaft wie auch die Erinnerung an die anhaltende Dezimierung indigener Quellen und Personen elementar.

Aus diesem Bewusstsein von Unterdrückung und Gewalt erwuchs letztlich eine originelle und kreative Geschichtsweitergabe: Die Zerstörung der präkolonialen Kodizes ging mit der

⁴¹⁰ Es handelt sich in der aktuellsten Ausgabe um die Bände V und VI mit den Büchern XV–XXI, s. Torquemada, *Monarchía indiana* I, 230–66.

⁴¹¹ León-Portilla, *Introducción*, XXVII–XXIX.

⁴¹² Tavárez, *Reclaiming the Conquest*, *passim*. Eine Analyse von Chimalpahins facettenreicher Übersetzung hätte den Rahmen dieser Arbeit gesprengt.

Weitergabe von Nahua-Wissen über das neugelernte Alphabet einher; die massiven Epidemien, Umsiedlungen und Katastrophen machten die selbstauferlegte Aufgabe der Bewahrung umso dringlicher und notwendiger. Diese kulturellen Effekte minderten jedoch in keiner Weise das Ausmaß der hier skizzierten Grausamkeiten. Chimalpahin und Alva Ixtlilxochitl gehörten der ersten wirklich bilingualen Generation ihrer Volksgruppe an, und gleichzeitig der letzten Generation mit direkter Verbindung zu den oralen Traditionen der prähispanischen Zeit. Auch aus diesem Grund endete mit ihnen als wohl wichtigsten Vertretern das „Goldene Zeitalter“ des Nahua-Schrifttums, zumindest um Mexiko-Stadt.

Doch obwohl die beiden Autoren erst ab dem 19. Jahrhundert publiziert wurden, warfen ihre Ideen und Überzeugungen mithilfe der Zirkulation von Manuskripten bereits vorher lange Schatten. Eine tragende Rolle kam dabei, auf Torquemadas Werk aufbauend, weiterem Einfluss auf und Austausch mit kreolischen Gelehrten zu, der hier abschließend zumindest knapp umrissen werden soll. Speziell ging das umfassende Archiv von Alva Ixtlilxochitl, das neben seinen und Chimalpahins Werken auch wichtige Kodizes umfasste, Ende des 17. Jahrhunderts auf den Kreolen Carlos de Sigüenza y Góngora (1645–1700) über. Über diesen sollten vor allem Alva Ixtlilxochitls Positionen – mit seiner Heroisierung der Acolhua – großen Einfluss auf spätere neuspanische und mexikanische Autoren in den folgenden Jahrhunderten ausüben.⁴¹³ Neuere Ansätze heben des Weiteren eine selektive Übernahme und Abwandlung der Nahua-Geschichte durch Kreolen auf gleicher Augenhöhe hervor. Dabei wird die hier dargestellte, frühe Entstehung eines Narrativs einheimischer Autoren hervorgehoben, das die hohe Entwicklung vorkolonialer Gesellschaften wie auch deren frühe Christlichkeit hochhielt, und zunehmend von Kreolen aufgegriffen wurde.⁴¹⁴

Besonders jesuitische Kreolen wie Sigüenza y Góngora und Francisco Javier Clavijero (1731–1787) entwickelten darauf aufbauend eine Positionierung Neuspaniens als eigenständigem Akteur in der Weltgeschichte. Nach der Ausweisung der Jesuiten aus Mexiko im späten 18. Jahrhundert setzten sich Clavijero und dessen jesuitische Mitstreiter – nunmehr in Italien – zunehmend in europäischen Debatten für eine Gleichstellung der Amerikas ein. Ihre umfassenden Argumente bilden ein wichtiges Fundament für das Selbstverständnis und für politische Ideen von Eliten in Neuspanien wie auch in der Folge im unabhängigen Mexiko.⁴¹⁵

⁴¹³ Brian, *Native Archive*, Kapitel 2.

⁴¹⁴ Villella, *Indigenous Elites*, 112–48. Für eine seltene, literaturwissenschaftliche Studie zu Alva Ixtlilxochitls Einfluss auf Sigüenza y Góngora, Clavijero und andere kreolische Autoren, vgl. Pablo García Loaeza, *Estrategías para (des) aparecer. La historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxochitl y la colonización criolla del pasado prehispánico*. Dissertation, Bloomington, IN 2006.

⁴¹⁵ Cañizares-Esguerra, *New World*, 60ff., bes. 60–113.

Damit wird die Bedeutung von Nahuatl-Wissen nicht nur für Kreolen, sondern auch innerhalb europäischer und letztlich transatlantischer Debatten in der Forschung zunehmend anerkannt. Diese wurde bislang nicht ausreichend gewürdigt und birgt wichtiges Forschungspotenzial.⁴¹⁶ Schließlich hatten beide indigene Autoren an einem transnationalen Informationsnetzwerk des spanischen Reichs teil, was sich in ihren grenzüberschreitenden politischen Ideen, narrativen Strategien und Innovationen niederschlug.

⁴¹⁶ Literatur speziell zu kreolischer Geschichtsschreibung ist dagegen umfangreich, auszugsweise ist hier besonders relevant: Anna Herron More, *Baroque Sovereignty. Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*, Philadelphia, PA 2013.

X Perspektiven

Eingangs wurden Leitfragen nach den Auswirkungen kolonialer Umbrüche auf die Nahua-Gesellschaft und -Ideenwelten aufgeworfen. Im nächsten Schritt ging es um die Eingliederung Zentralmexikos in globale Netzwerke und Formen der Geschichtsschreibung. Dabei wurde nachverfolgt, wie Nahua diese Prozesse wahrnahmen: ihre Sicht anderer Weltteile und von Mesoamerikas Stellung in der Weltgeschichte. Dafür war eine transversale Analyse der für die Nahua eng zusammenhängenden politischen Vorstellungen und Geschichtsweitergaben grundlegend.

Die Beschäftigung mit diesen Themen anhand von Domingo de Chimalpahin und Fernando de Alva Ixtlilxochitl bereichert die Forschung auf mehreren Ebenen. Zunächst durch die komparative Nebeneinanderstellung von beiden, die bislang größtenteils getrennt jeweils von Anthropologen, Ethno-Historikern beziehungsweise Hispanisten untersucht wurden. In diesem Zusammenhang überschreitet die Analyse von prähispanischen und kolonialzeitlichen Entwicklungen disziplinäre Grenzen. Zuletzt werden mit dem Fokus auf globale Perspektiven der Nahua neue Wege beschritten, die etwa an Studien der Antike-Rezeption in Lateinamerika und zu Indigenen in Übersee anknüpfen.

Dabei konnten Methoden aus unterschiedlichen Feldern neue Sichtweisen auf die indigene Geschichtsschreibung eröffnen: zunächst aus dem Spatial Turn und den transkulturellen Studien hervorgegangene Ansätze, besonders für die politischen Konzepte und globalen Verbindungen. Das Zusammenwirken von spanischen und mesoamerikanischen Formen lokaler Zugehörigkeit wurde als translokal verstanden: als Folge einer Zirkulation von Menschen und Ideen, von kultureller und politischer Grenzüberschreitung gezeichnet, und weiterhin im lokalen Kontext verankert. Zugleich bleiben dabei die zumeist aus der angloamerikanischen und westeuropäischen Forschung hervorgegangenen Methoden eher wertneutral gegenüber den spezifischen Gewaltformen und Ausformungen kolonialer Kontrolle in außereuropäischen Regionen, die mit ebendiesen Zirkulationen intrinsisch verbunden waren. Zu oft bevorzugte etwa die Globalgeschichte „motion over place, *histoires qui bougent* (stories that move) over tales of those who got left behind.“⁴¹⁷ Dabei ist allein die Feststellung transnationaler Mobilität analytisch wenig aussagekräftig. Wie Sebastian Conrad festgestellt hat, läuft die Konzentrierung auf allgegenwärtige Verbindungen und *flows* Gefahr, die historische Bedeutung von deren negativen Folgen wie auch von Brüchen (*non-transfers*) zu verschleiern. Das Konzept des „Globalen“ könne darüber hinaus – als quasi-natürlicher Prozess verstanden

⁴¹⁷ Adelman, Global History.

– die sozialen Hierarchien und Machtsymmetrien verdecken, welche die moderne Welt mitgestaltet haben.⁴¹⁸

Zum einen war in diesem Sinne Nancy van Deusens *indioscape*-Konzept äußerst hilfreich bei der Konzeptualisierung einer gleichzeitig lokalen und globalen, dezidiert indigenen Zugehörigkeit, geformt durch Erfahrungen der Unterordnung und Entwurzelung. Darüber konnten zudem Gemeinsamkeiten zwischen mehreren der untersuchten Nahua-Gelehrten und ihrer globalen Vernetzungen gefasst werden. Zum anderen wurden Herangehensweisen der Mesoamerikanistik und der Literaturwissenschaften herangezogen, die speziell aus der Forschung zu den Nahua stammen. Diese waren insbesondere für die Untersuchung von Geschichtsformen, Religiosität und von individuellen sowie kollektiven Identitäten zentral. Genauer waren Konzepte aus der Anthropologie dafür unerlässlich, das Fortwirken präkolonialer Strukturen bei den Nahua nachzuverfolgen – speziell die zentrale Bedeutung von Dualität wie auch des zellulären Prinzips hat sich ein ums andere Mal wieder bei der Untersuchung politischer, historischer und religiöser Vorstellungen bestätigt, aber auch hinsichtlich Temporalitäten und Geschlechterrollen. Dies zeugt letztlich vom langen Fortwirken vorkolonialer Bräuche und der Nahua-Ideenwelt.

Zuletzt waren Ansätze von José Rabasa für die Arbeit besonders fruchtbar. Dessen *elsewheres*- und Gewaltregime-Konzepte erlaubten gebündelt einen übergreifenden und kritischen Blick auf das Zusammenwirken unterschiedlicher Wissenssysteme und Formen des *Othering* im Tal von Mexiko. Dabei konnte eine grundlegende Andersartigkeit der Nahua-Geschichtsschreibung festgestellt werden, die von den Autoren selbst reklamiert wurde. Die komplexen Interaktionen der Nahua-Gelehrten ließen sich nicht unter einer allgemeingültigen Theorie zusammenfassen; vielmehr wurde eine interdisziplinäre Analyse verfolgt, um eindimensionale Positionierungen der zwei Protagonisten und allgemeiner der Nahua zu überwinden.

Vor allem ging es in dieser Arbeit um einen Perspektivwechsel: Allgemeiner gefasst, bereichern die beiden Gelehrten und letztlich die Nahua-Literatur als solche nicht nur – wie sie selbst feststellten – die Geschichtsschreibung der Welt. Vielmehr stellen sie auch einen essenziellen Teil deren kulturellen Erbes dar, der bis weit in die vorkoloniale Geschichte Mesoamerikas zurückreicht. Anders gesagt, können die kolonialzeitlichen Nahua-Autoren als ein Teil

⁴¹⁸ Conrad warnt zudem vor Übertreibungen und Verzerrungen über diese Mobilitäts-Besessenheit: oftmals würden dadurch etwa die Massen von Bauern zugunsten von Schiffsmannschaften vernachlässigt. Gleichzeitig führte dies zu einer verstärkten Sicht auf Eliten in globalgeschichtlichen Arbeiten, denen zum Beispiel Reiseberichte vorbehalten blieben, s. Conrad, *Global History*, 226–29. Für einen kritischen Blick auf das Zirkulations-Konzept und dessen vermeintliche Neutralität, vgl. Stefanie Gänger, *Circulation: Reflections on Circularity, Entity, and Liquidity in the Language of Global History*. In: *Journal of Global History*, 12 (2017) 3, 303–318.

eines größeren außereuropäischen Kanons verstanden werden, dessen Bestandteile weiterhin ausgehandelt werden.

Walter Mignolo folgend, umfassen dekoloniale Sichtweisen indigene Denkformen – etwa aus Lateinamerika, Afrika oder Asien – und lehnen jene westlichen Ausprägungen der Moderne ab, die einem Großteil der Welt durch Kolonialismus und Imperien aufgezwängt wurden.⁴¹⁹ Es kann dabei jedoch aus meiner Sicht nicht darum gehen, europäische Einflüsse zu leugnen, die ab dem 16. Jahrhundert exponentiell zunahmen, oder den klassischen westlichen Karton komplett abzulösen.⁴²⁰ Vielmehr soll laut Mignolo dessen über Jahrhunderte unanfechtbare Stellung hinterfragt und durch eine offenere Auswahl von allen Kontinenten und mit anderen Subjektivitäten ergänzt werden.⁴²¹ Die Bedeutung des Unterfangens konnte hier beispielhaft aufgezeigt werden: darunter mit dem Fokus auf in spanischen Chroniken größtenteils ignorierten Volksgruppen wie den Acolhua und Chalca mit deren bei Spaniern kaum erwähnter Beteiligung an den Eroberungskriegen, wie auch mit dem eindeutig kritischen Potenzial der Nahuatl-Geschichtsschreibung.

Dabei zeugt diese Untersuchung von den Möglichkeiten, die aktueller Globalgeschichte durch Ansätze der dekolonialen Studien und der Begriffsgeschichte eröffnet werden. In der Einleitung dieser Arbeit wurden Kritikpunkte an der Globalgeschichte skizziert: darunter deren starker Fokus auf europäische Kolonialreiche der Moderne, unter häufiger Vernachlässigung etwa der Frühen Neuzeit. Diese Orientierung an Vorgehensweisen der traditionellen Welt- und Kolonialgeschichte erschwert das Überkommen eurozentrischer Sichtweisen, ein zentrales selbstgesetztes Ziel von Vertretern der Globalgeschichte.⁴²²

Hinzu kommt für dieses Thema eine noch zu weit verbreitete Ausblendung wichtiger Forschungsergebnisse aus der Lateinamerikanistik. Laut Matthew Brown haben sich die Lateinamerikanistik und die Globalgeschichte bis vor kurzem relativ getrennt voneinander entwickelt, wobei beide Felder von einem stärkeren Austausch profitieren würden. Gabriela De Lima Grecco and Sven Schuster haben kürzlich gar eine Zurückweisung der Globalgeschichte

⁴¹⁹ Mignolo hat ausführlich zu diesem Thema publiziert, für eine Hinführung, s. etwa ders., *Paradigma otro*.

⁴²⁰ Achille Mbembe formuliert eine ähnliche Kritik an besonders „strikten“ Ausformungen von dekolonialen Studien: beispielsweise hebt er hervor, dass für die Lektüre Frantz Fanons Kenntnisse europäischer Philosophen nötig seien, auf denen Fanon aufbaute, s. z. B. im Vortrag „Frantz Fanon and the Politics of Viscerality“ (2016), https://www.youtube.com/watch?v=lg_BEodNaEA, letzter Zugriff 03.05.2021.

⁴²¹ Walter Mignolo, *Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto*. In: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (2011) 2, 44–66, hier 47–53.

⁴²² Adelman, *Global History*; Conrad, *Global History*, 213–19.

in der Lateinamerikanistik bemerkt, begründet in deren konzeptuellen Schwächen und anglophonem Fokus. Sie sprechen sich für eine Aufnahmen dekolonialer Perspektiven aus Lateinamerika in globalgeschichtlichen Studien aus.⁴²³ Im Einklang mit derlei Forderungen wurden hier zusätzlich zu regionalen und zeitlichen Unterscheidungen Möglichkeiten einer Erweiterung transnationaler Geschichtsschreibung mithilfe der Begriffsgeschichte aufgezeigt. Die vergleichende Analyse von Begriffen und Konzepten aus Mesoamerika und Spanien erlaubte eine politische Genealogie, die über westeuropäische Sprachen und Staatsverständnisse hinausweist – und konkreter über die Anglisierung aktueller Geschichtsschreibung. Für derlei ideelle Darstellungen hat sich die Untersuchung der Entwicklung soziopolitischer und diese tragender juristischer Strukturen in Teil I der Arbeit als grundlegend erwiesen.

Über disziplinäre Grenzen hinweg wurde damit soweit möglich versucht, den Ansprüchen der beiden historischen Protagonisten zu folgen: ihre Heimatregionen und deren Geschichtsschreibung in die Weltgeschichte einzuschreiben und sie als anderen Regionen ebenbürtig zu verstehen. Damals wie heute kein selbstverständliches Unterfangen. Nicht von ungefähr kann eine vermeintliche Hierarchie zwischen Wissenskulturen unter anderem bis zum einflussreichen Jesuiten José de Acosta zurückverfolgt werden. Im späten 16. Jahrhundert in Peru unterschied er in seiner systematischen Einteilung der Schriftsysteme zuerst die alphabetische Schrift, danach Symbole wie die chinesischen und arabischen Schriftsysteme, und an letzter Stelle Malereien, darunter mesoamerikanische Glyphen.⁴²⁴ Ähnliche Positionen sind bei Juan de Torquemada, aber auch bei europäischen Autoren des 18. Jahrhunderts wie dem Comte de Buffon und Cornelius de Pauw ausgemacht worden.⁴²⁵

Diese strikte und hierarchisierende epistemologische Unterscheidung zwischen oralen, bildlichen und alphabetischen Wissensformen wirkt hartnäckig bis in die Gegenwart fort, verstärkt durch eine westliche Abgrenzung zwischen Mythos und Geschichte, wie in Kapitel III.1.1 genauer dargelegt wurde. Sie negiert die – in Zentralmexiko wie auch in anderen Regionen – tatsächlich zwischen diesen Wissensformen konstant erfolgten, kreativen Austausch- und Übersetzungsprozesse.

Forschung von Gordon Whittaker lieferte erst kürzlich weitere Argumente für ein Überkommen dieser althergebrachten Rangordnungen. Ihm zufolge konnte das Schriftsystem der Nahuatl nicht nur – wie lange Zeit angenommen – dazu verwendet werden, eine begrenzte

⁴²³ Brown, *Global History*; Lima Grecco/Schuster, *Decolonizing Global History*.

⁴²⁴ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid 1590, Kap. IV–XI, bes. Kap. IV, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-natural-y-moral-de-las-indias--0/html/>, letzter Zugriff, 01.04.2021. Im Lauf des 18. Jahrhundert kam es zudem zu einem generellen, stärkeren Meinungsumschwung gegen einheimische Schriftsysteme in Europa, vgl. Cañizares-Esguerra, *New World*, 60–72.

⁴²⁵ Boone, *Red and Black*, 3–5; Cañizares-Esguerra, *New World*, *passim*.

Anzahl von Wörtern und Silben zu übermitteln, sondern auch, um den Klang jeder einzelnen Nahuatl-Silbe zu vermitteln. Demnach konnte das Schriftsystem neben der hier gezeigten Darstellung von Objekten, Orten, Personen oder Handlungen auch zur Wiedergabe jedes gesprochenen Lautes verwendet werden, wobei etwa Farben und Formen phonetische Nuancen ausdrückten. Dies ermöglichte es den Nahua-Künstlern, das gesamte Nahuatl-Lexikon mit Zehntausenden von Wörtern abzubilden. Whittaker argumentiert, dass das Schreibsystem der Nahua wohl das fortschrittlichste war, das in den Amerikas entwickelt wurde.⁴²⁶ Diese These gilt es genauer zu prüfen; in jedem Fall ist es an der Zeit, die so lange untergeordneten intellektuellen und kulturellen Errungenschaften der Nahua als Teil der Weltliteratur neu zu bewerten.

Dabei kann es nicht um ein essentialisierendes Bild einer vermeintlich kontinuierlichen Weitergabe von Nahua-Kultur gehen. Schließlich ist nur eine Handvoll von vorkolonialen Kodizes aus Mesoamerika überliefert, die der umfangreichen Zerstörung durch Europäer und späterem Verlust standhielten – darunter keine einzige der Nahua. Es handelte sich hier – wie in vielen anderen Regionen der Amerikas – um eine Auslöschung von Kulturgütern und Wissensformen in unermesslichem Maßstab. Weder die kolonialzeitlichen Kodizes noch die schriftlichen Werke der Nahua können daher als genaues Abbild prähispanischer Lebenswelten verstanden werden. Zugleich müssen sie immer auch unter Berücksichtigung der eigenen Interessen der Autoren sowie der teils spanischen Auftraggeber untersucht werden.

Andererseits würde jedoch eine allein interessengeleitete Analyse von Nahua-Geschichtsschreibung viel zu kurz greifen. Diese kann weder den massiven Umfang der von indigenen Künstlern gemalten Bilder des Codex Florentinus erklären noch das Ausmaß der akribischen Informationen in Chimalpahins *Relaciones*. Zudem lassen sich beispielshalber aus anderen Regionen die bebilderte *Nueva corónica y buen gobierno* des andinen Autors Felipe Guaman Poma de Ayala anführen, mit 1.180 Seiten; oder auch die umfangreichen, von mehreren Maya-Autoren zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert verfassten Chilam Balam-Bücher. Diesen und vielen anderen Gelehrten und Künstlern ging es nicht oder nicht allein um den Erhalt ihrer sozialen Stellung. Vielmehr versuchten sie, Vergessen und Aneignung der eigenen Wissenskultur mithilfe von Bildern, Glyphen und Buchstaben entgegenzuwirken.

In diesem Kontext sind Ideen des Philosophen und Historikers Achille Mbembe erhellend, die er besonders zum frankophonen Afrika des 19. Jahrhunderts entwickelt hat. Arjun Appadurais Auslegung folgend, beschrieb Mbembe kürzlich, dass

[the] politics of extremity that colonial projects and subjects find themselves in, however, has created new sites for invention and imagination, producing zones of *créolité*, in which the civilizing projects of the colonial master inadvertently produce new spaces of

⁴²⁶ Gordon Whittaker, *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing*, Oakland, CA 2021.

dialogue and creativity. ... The emergence of a vast world of rich ideas, thought forms, linguistic styles, and technologies of the self in Francophone Africa is ... thus a paradoxical fruit of colonialism and the zones of *créolité* it produced.⁴²⁷

Im Gegensatz zu bestimmten dekolonialen Ansätzen sind für Mbembe aus dem konflikt- und gewaltreichen Erbe der Kolonialherrschaft paradoxerweise ebensolche afrikanischen Denkformen und Innovationen hervorgegangen, die für die Zukunft einer alternativen Form der globalen Moderne wegweisend seien.⁴²⁸ Wenngleich in einem sehr anderen kolonialen Kontext geformt, so können und sollten doch parallel zu dieser *creolité* auch die hier vorgestellten neuen indigenen Wissensformen aus Mesoamerika Vorbildfunktion haben. Mbembe folgend gilt es eine weit verbreitete pessimistische Sicht auf Lateinamerika, ganz ähnlich wie für Afrika, dank dessen zukunftsweisenden Potenzials zu überkommen.

Eine vermeintlich multikulturelle, kosmopolitische Gesellschaft; ein Wandel der Wissensformen, mit paralleler Nutzung und unterschiedlich gewichteter Bedeutung von Bild, Oralität und Schrift; zunehmende Migration und damit einhergehende konfliktuelle Aushandlungen der Zugehörigkeit zu Volksgruppen, Religionen und Staaten; vormals unbekannte Epidemien, deren Ausmaß durch ausbeuterische Arbeitsverhältnisse und Wirtschaftskrisen verstärkt wird; drastische Umbrüche in Flora und Fauna durch menschliches Einwirken – all diese auf das koloniale Mexiko zutreffenden Entwicklungen erzeugen in unserer Zeit der multiplen und sich gegenseitig verstärkenden Krisen besonderen Widerhall.

Um wie viel reicher wird unser Verständnis der Vergangenheit und damit der Gegenwart, wenn Geschichte nicht allein aus Chroniken, sondern zugleich in *xiohuapulli* gelesen wird; wenn Gesellschaften sich nicht nur aus Reichen und Nationen zusammensetzten, sondern auch aus *altepetl* und *calpulli*.⁴²⁹ Wenn lineare und zyklische Zeit sich gegenseitig ergänzen.

⁴²⁷ Arjun Appadurai, *Beyond Domination. The Future and Past of Decolonization*, <https://www.thenation.com/article/world/achille-mbembe-walter-mignolo-catherine-walsh-decolonization/>, letzter Zugriff 03.03.2021; Achille Mbembe, *Out of the Dark Night. Essays on Decolonization*, New York, NY 2019, 214–22.

⁴²⁸ Mbembe, ebd., 210–13.

⁴²⁹ Miriam Melton-Villanueva hebt mit Blick auf indigene politische Organisation das Konzept des Caucus hervor, das den Europäern fremd war, und ermögliche, sich gleichberechtigt zusammenzusetzen und gemeinsam zu führen. Als Beispiele sind hier für Nordamerika Diskussionen zum Caucus der Algonkier, dem Langhaus der Irokesen (Haudenosaunee), dem Zuñi-Rat und Wahlen bei den Yaqui zu nennen. Miriam Melton-Villanueva, *The Aztecs at Independence. Nahua Culture Makers in Central Mexico, 1799–1832*, Tucson, AZ 2016, 158 FN 2. Für eine aktuelle, ausführliche Darstellung von Formen von Gerechtigkeit und Rechtsprechung bei den Haudenosaunee im 18. Jahrhundert, vgl. Nicole Eustace, *Covered with Night. A Story of Murder and Indigenous Justice in Early America*, New York, NY 2021.

Anders gesagt: wenn Dualität und Komplementarität der Nahua anstelle von Binarität und Hierarchien stehen. Ihre polyphonen Geschichten stellen diverse Stimmen nebeneinander, ohne zu werten. Eine zutiefst offene, tolerante und facettenreiche Lebenseinstellung.

Vor 400 Jahren erheben sich zwei Stimmen, die bis heute forthallen. Sie berichten von Übersetzung von und Anpassung an vormalig gänzlich Unbekanntes. Sie legen Zeugnis ab von der andauernden, beeindruckenden Resilienz eines Volks im Angesicht von unaussprechlichen Fährnissen. Es gibt auch heute noch vieles von den Nahua zu lernen. Wie schon Domingo de Chimalpahin wusste:

Such is the relation that they made, that they left for us.

This relation of the *altepetl* and of the *altepetl's* kingly lines, painted and written on paper in red and black, will never be lost, never be forgotten. It will be preserved forever.

[It is] necessary that this [account] is well known and so it is left behind, because the children and the grandchildren who are now growing up and being raised, and those who will be born do not know it.⁴³⁰

⁴³⁰ Relaciones II, 295, Übers. nach Townsend, Annals, 159.

Abkürzungen

AGI	Archivo General de Indias (Sevilla) IG: Indiferente General MX: México MP-MEXICO: Mapas, planos – México
AGN	Archivo General de la Nación (Mexiko-Stadt) I: Indios IV: Indiferente Virreinal VM: Vínculos y Mayorazgos
Annals	Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, <i>Annals of his time</i> . Bearb. und hg. von James Lockhart/Susan Schroeder/Doris Namala (Series Chimalpahin), Stanford, CA 2006.
Compendio	Fernando de Alva Ixtlilxochitl, <i>The native conquistador</i> . Alva Ixtlilxochitl's account of the conquest of New Spain. Bearb. und hg. von Amber Brian/Bradley Benton/Pablo García Loaeza (Latin American originals 10), University Park, PA 2015.
Historia	Fernando de Alva Ixtlilxochitl, <i>Historia de la nación Chichimeca</i> , Barcelona 2011.
Obras históricas	Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, <i>Octava relación</i> . <i>Obra histórica de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin</i> (Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes 8), Bearb. und hg. von Romero Galván, Mexiko-Stadt 1983.
Octava relación	Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, <i>Octava relación</i> . <i>Obra histórica de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin</i>

(Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes 8), Bearb. und hg. von Romero Galván, Mexiko-Stadt 1983.

- Relaciones Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin
Cauhtlehuanitzin, Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan I (Cien de México). 2 Bände. Bearb. und hg. von Rafael Tena, Mexiko-Stadt 2003.
- Zimmermann Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin
Cauhtlehuanitzin, Die Relationen Chimalpahins. 2 Bände, Hamburg 1963.

Bibliographie

Publizierte Primärquellen

José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid 1590.

Alfonso X., *Primera crónica general: estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho 4 en 1289*. Bearb. und hg. von Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1906.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Bearb. und hg. von Alfredo Chavero, 2 Bände, Mexiko-Stadt 1891.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Historia de la nación chichimeca*. Bearb. und hg. von Germán Vázquez Chamorro (*Crónicas de América* 9), Madrid 2000.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Historia de la nación Chichimeca*, Barcelona 2011.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *The Native Conquistador. Alva Ixtlilxochitl's Account of the Conquest of New Spain*. Bearb. und hg. von Amber Brian/Bradley Benton/Pablo García Loaeza (*Latin American originals* 10), University Park, PA 2015.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *History of the Chichimeca Nation. Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*. Bearb. und hg. von Amber Brian/Bradley Benton/Peter B. Villeda/Pablo García Loaeza, Norman, OK 2019.

Fernando Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas. incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos*. Bearb. und hg. von Edmundo O'Gorman. 2 Bände, Mexiko-Stadt ³1975–1977.

Samuel Beckett, *Endgame. A play in One Act*, London 2006.

Horst von der Bey/Regina Kaufmann (Hg.), „Auch wir sind Menschen so wie ihr!“ *Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos*, Paderborn 1995.

John Bierhorst (Hg.), *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford, CA 1985.

Keagan Brewer (Hg.), *Prester John. The Legend and its Sources*, Farnham 2015.

Rodrigo Caro, *Antigüedades y Principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla y Chorographia de su convento juridico o antigua chancilleria*, Sevilla 1634.

Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Codex Chimalpahin. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahuatl altepetl in Central Mexico*. Bearb. und hg. von Arthur James Outram Anderson/Susan Schroeder (*Civilization of the American Indian series*), 2 Bände, Norman, OK/London 1997.

- Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Octava relación. Obra histórica de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes 8), Bearb. und hg. von Romero Galván, Mexiko-Stadt 1983.
- Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Annals of his Time. Bearb. und hg. von James Lockhart/Susan Schroeder/Doris Namala (Series Chimalpahin), Stanford, CA 2006.
- Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Diferentes historias originales. Bearb. und hg. von Elke Ruhnau (Fuentes mesoamericanas 3), Markt Schwaben 2001.
- Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin/Francisco López de Gómara, Chimalpahin's Conquest. A Nahuatl Historian's Rewriting of Francisco López de Gómara's La conquista de México (Series Chimalpahin). Bearb. und hg. von Susan Schroeder, Stanford, CA 2010.
- Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan I (Cien de México). 2 Bände. Bearb. und hg. von Rafael Tena, Mexiko-Stadt 2003.
- Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Die Relationen Chimalpahins. Die Zeit bis zur Conquista 1521. Band 1. Bearb. und hg. von Günter Zimmermann, Hamburg 1963.
- Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's. Das Jahrhundert nach der Conquista (1522–1615). Band 2. Bearb. und hg. von Günter Zimmermann, Hamburg 1965.
- Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Das Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den 'Diferentes historias originales' [Ausz., nahuatlisch u. deutsch]., Bearb. und hg. von Günter Zimmermann, Stuttgart 1958.
- Hernán Cortés, Die Eroberung Mexikos. Eigenhändige Berichte an Kaiser Karl V. 1520–1524; mit 28 zeitgenössischen Darstellungen und einer Karte. Bearb. und hg. von Hermann Homann (Alte abenteuerliche Reiseberichte), Tübingen 1978.
- Sebastián de Covarrubias Orozco, Tesoro de la lengua castellana, o española, Madrid 1611.
- Bernal del Díaz Castillo, Geschichte der Eroberung von Mexiko. Bearb. und hg. von Georg A. Narciss (Insel-Taschenbuch 1067), Frankfurt am Main 2009.
- Diego Durán, Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme, Band 1, Madrid 1867.
- Diego Durán, The History of the Indies of New Spain. Bearb. und hg. von Doris Heyden (Civilization of the American Indian series v. 210), Norman, OK 1994.
- Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem. Bearb. und hg. von Bonifatius Fischer/Robert Weber/Roger Gryson, Stuttgart 2007.
- Antonio de Herrera y Tordesillas, Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra-firme del Mar Oceano. O "Décadas". Bearb. und hg. von Mariano Cuesta-Domingo, Madrid 2016.

- Garcilaso de La Vega, *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru*, Austin, TX 1987.
- Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Bearb. und hg. von Jorge Gurría Lacroix (Biblioteca Ayacucho 64), Caracas 1979.
- Enrico Martínez, *Reportorio de los tiempos, y historia natvral desta Nveva España*, Mexiko-Stadt 1609.
- Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana. compuesta por el muy reuerendo Padre Fray Alonso de Molina de la orden del señor Sant Francisco*. Bearb. und hg. von Ascensión Hernández de León-Portilla (Facsimiles de lingüística y filología nahuas 10), Mexiko-Stadt 2014.
- Alonso de Molina/Antonio de Espinosa, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Mexiko-Stadt 1571.
- Toribio Motolinía, *Memoriales de fray Toribio de Motolinia*. Bearb. und hg. von José María de Agreda y Sánchez/Vicente de Paula Andrade/Francisco Del Paso y Troncoso/Luis García Pimentel, Mexiko-Stadt 1903.
- Diego Muñoz Camargo, *Diego Muñoz Camargos Chronik: Descripción de la provincia y ciudad de Tlaxcala (ca. 1562–1592): Transkription, kommentierte Übersetzung und sprachwissenschaftliche Auswertung*. Bearb. und hg. von Christine Wantoch Rekowski-Santos, Göttingen 2003.
- Martín Fernández de Navarrete, *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid 1834.
- Florián de Ocampo, *Las antigüedades de las ciudades de España, que van nombradas en la Coronica, con la aueriguacion de sus sitios y nõbres antiguos / que escreuia Ambrosio de Morales...; [prossiguendo adelante de los cinco libros, que el Maestro Florian de Ocampo ... dexo escritos...]*. Bearb. und hg. von Ambrosio de Morales, Madrid 1791 [1577].
- Emma Pérez-Rocha/Rafael Tena (Hg.), *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*, Mexiko-Stadt 2000.
- Juan Bautista Pomar, *Relación de Tezcoco: siglo XVI*. Bearb. und hg. von Joaquín G. Icazbalceta (Biblioteca enciclopédica del Estado de México), Mexiko-Stadt 1975.
- Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Mexiko-Stadt 1577.
- Juan de Solórzano Pereira, *Politica Indiana*, Madrid 1776.
- Juan de Solórzano Pereira, *De Indiarum iure*. Bearb. und hg. von Carlos Baciero (Corpus Hispanorum de pace Ser. 2, Band 8), Madrid 2001.
- Hernán Tezozomoc, *Crónica Mexicana*. Bearb. und hg. von Gozalo Díaz Migoyo/Germán Vázquez (Dastin historia 25). Las Rozas (Madrid) 2001.
- Hernán Tezozomoc/Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Crónica Mexicayotl. Die Chronik des Mexikanertums des Alonso Franco, des Hernando de Alvarado Tezozomoc und des Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin ; Aztekischer Text ins Deutsche übersetzt und erläutert*. Bearb. und hg. von Berthold Riese (Collectanea Instituti Anthropos 44), Sankt Augustin 2004.

- Juan de Torquemada, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Bearb. und hg. von Miguel León Portilla (Serie de historiadores y cronistas de Indias 5), Mexiko-Stadt 1975.
- Camilla Townsend (Hg.), *Here in this Year. Seventeenth-Century Nahuatl Annals of the Tlaxcala-Puebla Valley*, Stanford, CA 2010.
- Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*. Bearb. und hg. von Justo Zaragoza (Geografía y descripción universal de las Indias), Madrid 1894.
- Primo Feliciano Velázquez (Hg.), *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, Mexiko-Stadt ³1992.
- Juan Baptista Viseo, *Sermorio en lengua mexicana*, Mexiko-Stadt 1606.
- Max Weber, *Die Stadt*. Bearb. und hg. von Wilfried Nippel/Horst Baier (Gesamtausgabe Schriften und Reden. Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlaß; Teilbd. 5), Tübingen 1999.
- Juan Buenaventura Zapata Y Mendoza, *Historia cronológica de la noble Ciudad de Tlaxcala*. Transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas, Band 4, Tlaxcala 1995.
- Alonso Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, Mexiko-Stadt 1963.

Sekundärquellen

- Rolena Adorno, Guaman Poma. *Literatura de resistencia en el Perú colonial*, Band 36: América colonizada, Mexiko-Stadt 1991.
- Rolena Adorno, *The Indigenous Ethnographer: the „indio ladino“ as Historian and Cultural Mediator*. In: Stuart B. Schwartz (Hg.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge 1994, S. 378–402.
- Sarah Albiez-Wieck, *Translocal Agency in Colonial Societies*. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 44 (2018) 2, S. 196–222.
- Edmundo O’Gorman, *Estudio introductorio*. In: Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, Band 1, Edmundo O’Gorman (Hg.), Mexiko-Stadt 1975.
- Jonathan D. Amith, *The Mobius Strip. A Spatial History of Colonial Society in Guerrero, Mexico*, Stanford, CA 2005.
- Kenneth J. Andrien, *Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness Under Spanish Rule, 1532–1825*, Albuquerque, NM 2001.

- Arjun Appadurai, How Histories Make Geographies. In: *The Journal of Transcultural Studies*, 1 (2010) 1, S. 4–13.
- Mikhail Bakhtin/Caryl Emerson (Übers.), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis, MN 2013.
- Georges Baudot, *Utopía e historia en Mexiko-Stadt. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520–1569)*, Madrid 1983.
- Valérie Benoist, La construcción de una comunidad nahua / española en las „Relaciones" de Chimalpahin. In: *Estudios de cultura Náhuatl*, (2003) 34, S. 679.
- Bradley Benton, The Outsider: Alva Ixtlilxochitl's Tenuous Ties to the City of Tetzaco. In: *Colonial Latin American Review*, 23 (2014) 1, S. 37–52.
- Bradley Benton, *The Lords of Tetzaco. The Transformation of Indigenous Rule in Postconquest Central Mexico*, Cambridge 2017.
- Lauren A. Benton, *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400–1900*, Cambridge 2002.
- Walther L. Bernecker/Horst Pietschmann/Hans Werner Tobler, *Eine kleine Geschichte Mexikos*, Frankfurt am Main 2007.
- Richard J. Blakemore, The Changing Fortunes of Atlantic History. In: *The English Historical Review*, 131 (2016) 551, S. 851–868.
- Elizabeth Hill Boone, *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*, Austin, TX 2000.
- Elizabeth Hill Boone, Seeking Indianness: Christoph Weiditz, the Aztecs, and Feathered Amerindians. In: *Colonial Latin American Review*, 26 (2017) 1, S. 39–61.
- Nikolaus Böttcher, *Kontinuität und Brüche in Hispanoamerika*, Wiesbaden 2013.
- Nikolaus Böttcher/Bernd Hausberger/Max Sebastián Hering Torres (Hg.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Mexiko-Stadt 2011.
- D. A. Brading, The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega. In: *Journal of Latin American Studies*, 18 (1986) 1, S. 1–23.
- D. A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492–1867*, Cambridge 1991.
- Petra M. E. Braselmann, *Humanistische Grammatik und Volkssprache. Zur „Gramática de la lengua castellana" von Antonio de Nebrija. Habilitations-Schrift*, Düsseldorf 1991.
- Arndt Brendecke, Non sufficit orbis. Konzeptionen spanischer Weltherrschaft im 16. Jahrhundert. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht : GWU : Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands*, 58 (2007), S. 236–251.
- Arndt Brendecke, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln 2009.

- Arndt Brendecke, *Der ‚oberste Kosmograph und Chronist Amerikas‘. Über einen Versuch der Monopolisierung von historischer Information*. In: Frank Bezner/Kirsten Mahlke/Bezner-Mahlke (Hg.), *Zwischen Wissen und Politik. Archäologie und Genealogie frühneuzeitlicher Vergangenheitskonstruktionen*, Heidelberg 2011, S. 353–374.
- Keagan Brewer (Hg.), *Prester John. The Legend and its Sources*, Farnham 2015.
- Amber Brian, *Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl’s Narratives of the Conquest of Mexico: Colonial Subjectivity and the Circulation of Native Knowledge*. In: Susan Schroeder (Hg.), *The Conquest All Over Again. Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing, and Painting Spanish Colonialism*, Brighton 2010, S. 124–143.
- Amber Brian, *The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University*. In: *Colonial Latin American Review*, 23 (2014) 1, S. 84–101.
- Amber Brian, *Alva Ixtlilxochitl’s Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico*, Nashville, TN 2016.
- Galen Brokaw/Jongsoo Lee (Hg.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Tucson, AZ 2016.
- Matthew Brown, *The Global History of Latin America*. In: *Journal of Global History*, 10 (2015) 3, S. 365–386.
- Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, AZ 1989.
- Christian Büschges, *La corte virreinal como espacio político. El gobierno de los virreyes de la América hispánica entre monarquía, élites locales y casa nobiliaria*. In: Pedro Cardim/Joan Lluís Palos (Hg.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Frankfurt am Main 2012, S. 319–344.
- Eduard Buschmann/Wilhelm von Humboldt/Manfred Ringmacher (Hg.), *Wörterbuch der mexicanischen Sprache*, Bd. 3, Paderborn 2000.
- Rainer F. Buschmann, *Navigating the Spanish Lake. The Pacific in the Iberian world, 1521–1898*, Honolulu, HI 2014.
- Alejandro Cañeque, *The King’s Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, New York, NY 2004.
- Alejandro Cañeque, *Governance*. In: Evonne Levy/Kenneth Mills (Hg.), *Lexikon of the Hispanic Baroque*, 2013, S. 145–149.
- Jorge Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550–1700*, Stanford, CA 2006.
- Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, CA 2001.
- Pedro Cardim/Tamar Herzog/José Javier Ruiz Ibáñez (Hg.), *Polycentric Monarchies. How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Eastbourne 2012.

- David Carrasco (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*, Oxford [u. a.] 2001.
- David Carrasco, *The Aztecs. A Very Short Introduction*, Oxford 2012.
- Pedro Carrasco Pizana, *The Tenochca Empire of Ancient Mexico. The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzcoco, and Tlacopan*, Norman, OK 2011.
- Sara Castro-Klarén, *Historiography on the Ground*. In: Ileana Rodríguez (Hg.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, NC 2001, S. 143–171.
- Sara Castro-Klarén (Hg.), *A Companion to Latin American Literature and Culture*, Malden, MA 2008.
- Donald E. Chipman, *Moctezuma's Children. Aztec Royalty Under Spanish Rule, 1520–1700*, Austin, TX 2005.
- Miriam Usher Chrisman (Hg.), *Social Groups and Religious Ideas in the Sixteenth Century*, Kalamazoo, MI 1978.
- Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570*, Cambridge 2003.
- W. F. Connell, *After Moctezuma. Indigenous Politics and Self-Government in Mexico City, 1524–1730*, Norman, OK 2012.
- William J. Connell, *Italian Renaissance Historical Narrative*. In: José Rabasa/Masayuki Sao/Edoardo Tortarolo (Hg.), *The Oxford History of Historical Writing. Volume 3: 1400–1800*, Oxford 2012, S. 347–363.
- Sebastian Conrad, *What Is Global history?*, Princeton, NJ 2016.
- Karoline P. Cook, *Forbidden Passages. Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*, Philadelphia, PA 2016.
- R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720*, Madison, WI 1994.
- Rocío Cortés, *The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and its Aftermath: Nahua Intellectuals and the Spiritual Conquest of Mexico*. In: Sara Castro-Klarén (Hg.), *A Companion to Latin American Literature and Culture*, Malden, MA 2008, S. 86–105.
- Rocío Cortés/Margarita Zamora (Hg.), *Narradores indígenas y mestizos de la época colonial (siglos XVI–XVII). Zonas andina y mesoamericana*, Lima 2016.
- Héctor Costilla Martínez/Francisco Ramírez Santacruz, *Historia adoptada, historia adaptada*, Frankfurt am Main/Madrid 2019.
- Héctor Costilla Martínez, *Literariedad y dimensión poético-expresiva en las crónicas indígenas de Tezozomoc, Chimalpáhin e Ixtlilxóchitl, Band 7*, Monterrey 2011.
- Nicolás Cruz/María Gabriela Huidobro Salazar (Hg.), *América Latina y lo clásico. Lo clásico y América Latina*, Santiago de Chile 2018.

- Caroline Cunill, *Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la Audiencia de México en el siglo XVI*. In: *Historia Mexicana*, 68 (2018) 1, S. 7.
- Nigel Davies, *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlán*, Norman, OK 1980.
- Mónica Díaz (Hg.), *To Be Indio in Colonial Spanish America*, Albuquerque, NM 2017.
- Charles E. Dibble, *The Nahuatlization of Christianity*. In: M. S. Edmonson (Hg.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, Albuquerque, NM 1974, S. 225–233.
- Eduardo de J. Douglas, *In the Palace of Nezahualcoyotl. Painting Manuscripts, Writing the pre-Hispanic Past in Early Colonial Period Tetzaco, Mexico*, Austin, TX 2010.
- A. Durston/B. Mannheim (Hg.), *Indigenous Languages, Politics, and Authority in Latin America. Historical and Ethnographic Perspectives*, Notre Dame, IN 2018.
- Enrique Dussel, *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*, Wien 2018.
- Rebecca Earle, *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810–1930*, Durham, NC 2007.
- Rebecca Earle, *The Body of the Conquistador*, Cambridge 2014.
- Rebecca Earle, *Race, Clothing and Identity: Sumptuary Laws in Colonial Spanish America*. In: Giorgio Riello/Ulinka Rublack (Hg.), *The Right to Dress. Sumptuary Laws in a Global Perspective, c. 1200–1800*, Cambridge 2019, S. 325–345.
- John Huxtable Elliott, *Imperial Spain, 1469–1716*, London 2002.
- John Huxtable Elliott, *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492–1830*, New Haven, CT 2007.
- Nicole Eustace, *Covered with Night. A Story of Murder and Indigenous Justice in Early America*, New York, NY 2021.
- Federico Fernández Christlieb, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, Mexiko-Stadt 2006.
- Antonio Feros, *Speaking of Spain. The Evolution of Race and Nation in the Hispanic World*, Cumberland 2017.
- Enrique Florescano, *Memory, Myth, and Time in Mexico. From the Aztecs to Independence*, Austin, TX 1994.
- Enrique Florescano, *Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: el mito de la creación del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán), y Quetzalcóatl, el creador de estados y dinastías*. In: *Historia Mexicana*, 52 (2002) 2, S. 309–359.
- Robert Folger, *Alonso Borregán Writes Himself: the Colonial Subject and the Writing of History in relaciones de méritos y servicios*. In: ders./Wulf Oesterreicher (Hg.), *Talleres de la memoria – reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII*, Münster 2006, S. 267–294.
- Robert Folger, *Writing as Poaching: Interpellation and Self-Fashioning in Colonial Relaciones de Méritos Y Servicios*, Leiden 2011.

- Ulrike Freitag/Achim von Oppen, Introduction. "Translocality": An Approach to Connection And Transfer in Area Studies. In: Ulrike Freitag/Achim von Oppen (Hg.), *Translocality. The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective*, Leiden 2014, S. 1–21.
- Elsa Cecilia Frost, Fray Andrés de Olmos en la Relación de Alonso de Zorita. In: *Revista de Indias*, 51 (1991) 191, S. 169–178.
- Stefanie Gänger, Circulation: Reflections on Circularity, Entity, and Liquidity in the Language of Global History. In: *Journal of Global History*, 12 (2017) 3, S. 303–318.
- Pablo García Loaeza, *Estrategías para (des) aparecer: La historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxochitl y la colonización criolla del pasado prehispánico*. Dissertation, Bloomington, IN 2006.
- Pablo García Loaeza, Saldos del criollismo: el Teatro de virtudes políticas de Carlos de Sigüenza y Góngora a la luz de la historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. In: *Colonial Latin American Review*, 18 (2009) 2, S. 219–235.
- Ángel Garibay Kintana, *Poesía náhuatl*, Mexiko-Stadt 1964.
- Ángel Garibay Kintana, *La literatura de los aztecas*, Mexiko-Stadt 1990.
- Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750–1900*, Pittsburgh, PA 1973.
- Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Norman, OK 1993.
- Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519–1810*, Stanford, CA 1991.
- Anthony Grafton/April Shelford/Nancy Siraisi, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge [u. a.] 1995.
- Giuseppina Grammatico/Antonio Arbea, *América Latina y lo clásico*, Santiago 2003.
- Daniel Graña-Behrens, Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present. How Sites, Toponyms and Landscapes Shape History and Remembrance, in: ders. (Hg.), *Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present. How Sites, Toponyms and Landscapes Shape History and Remembrance*, Berlin 2016, S. 7–31.
- Serge Gruzinski, *Painting the Conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance*, Paris 1992.
- Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th–18th centuries*, Oxford 1993.
- Serge Gruzinski, *The Mestizo Mind. The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization = La pensée métisse*, New York, NY 2002.
- Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris 2004.
- Serge Gruzinski, *What Time Is it There? America and Islam at the Dawn of Modern Times*, Cambridge 2010.

- John G. Gunnell, Political Concepts and the Concept of the Political. In: *Teoria Polityki*, (2017) 1, S. 187–201.
- William F. Hanks, *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*, Berkeley, CA 2010.
- Robert Stephen Haskett, *Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, NM 1991.
- Robert Stephen Haskett, *Visions of Paradise: Primordial Titles and Mesoamerican History in Cuernavaca*, Norman, OK 2005.
- Ross Hassig, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman, OK 1995.
- Ross Hassig, *Time, History, and Belief in Aztec and Colonial Mexico*, Austin, TX 2001.
- Ross Hassig, *Polygamy and the Rise and Demise of the Aztec Empire*, Albuquerque, NM 2016.
- Stephen Hawking, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, Bronx, NY 1988.
- Manuel Herrero, Spanish Theories of Empire: A Catholic and Polycentric Monarchy. In: Jörg Tellkamp (Hg.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden 2020, S. 17–52.
- Richard Herzog, Acolhua Past and Novohispanic Merit: Self and Community in Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Struggles for a Cacicazgo. In: Nikolaus Böttcher/Stefan Rinke/Nino Vallen (Hg.), *Distributive Struggle and the Self in the Early Modern Iberian World*, Stuttgart 2019, S. 81–110.
- Richard Herzog, Conferring a Universal Scope to Nahua Political Concepts: An Aim in the Works of Domingo de Chimalpahin (early 17th Century). In: Laura Dierksmeier/Fabian Fechner/Kazuhisa Takeda (Hg.), *Indigenous Knowledge as a Resource? Transmission, Reception, and Interaction of Global and Local Knowledge between Europe and the Americas, 1492–1800*, Tübingen 2021, S. 125–143.
- Richard Herzog, Temporality, Narrative Structure and Strategy in the Works of Two Nahua Scholars, Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Domingo de Chimalpahin. In: Noémie Duhaut/Johannes Paulmann (Hg.), *Europe Across Boundaries*, Berlin 2022, S. 9–36.
- Tamar Herzog, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven, CT 2003.
- Tamar Herzog, *Frontiers of Possession*, Cambridge, MA 2015.
- Antony Higgins, *Constructing the Criollo Archive. Subjects of Knowledge in the Bibliotheca mexicana and the Rusticatio mexicana*, West Lafayette, IN 2000.
- Elizabeth Hill Boone, Ruptures and Unions: Graphic Complexity and Hybridity in Sixteenth-Century Mexico. In: dies./Gary Urton (Hg.), *Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*, Washington, D.C 2011, S. 197–225.
- Felix Hinz, „Hispanisierung“ in Neu-Spanien 1519–1568. Transformation kollektiver Identitäten von Mexica, Tlaxkalteken und Spaniern, Hamburg 2005.

- Caspar Hirschi, *The Origins of Nationalism. An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*, Cambridge 2011.
- Mary G. Hodge, *Aztec City-States*, Band 3, Ann Arbor, MI 1984.
- Mary G. Hodge/Robbie L. Brewington (Hg.), *Un lugar de jade. Sociedad y economía en el antiguo Chalco = Place of Jade. Society and Economy in Ancient Chalco*, Mexiko-Stadt 2008.
- Rebecca Horn, *Gender and Social Identity. Nahua Naming Patterns in Postconquest Central Mexico*. In: Susan Schroeder (Hg.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, OK 1997, S. 105–122.
- Laura Ibarra García, *Das Weltbild der Azteken. Entstehung und Begründung*, Berlin 2016.
- Kevin Ingram, *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Vol. 1: Departures and Change*, Leiden 2009.
- Tomás Jalpa Flores, *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII*, Mexiko-Stadt 2009.
- M.E.R.G.N. Jansen/G. A. Pérez Jiménez/K. C. Innemée, *Deconstructing the Aztec Human Sacrifice*. In: K. C. Innemée (Hg.), *Value of a Human Life. Ritual Killing and Human Sacrifice in Antiquity*, Leiden 2022, S. 121–148.
- James Lockhart, *Sightings: Initial Nahua Reactions to Spanish Culture*. In: Stuart B. Schwartz (Hg.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge 1994, S. 218–248.
- Carlos A. Jáuregui/Enrique D. Dussel/Mabel Moraña (Hg.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, NC 2008.
- Richard L. Kagan/Fernando Marias, *Urban Images of the Hispanic world. 1493–1793*, New Haven, CT 2000.
- Frances Karttunen, *Rethinking Malinche*. In: Susan Schroeder (Hg.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, OK 1997, S. 291–312.
- Leisa Kauffmann, *Figures of Time and Tribute: The Trace of the Colonial Subaltern in Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Historia de la nación chichimeca*. In: *The Global South*, 4 (2010) 1, S. 31–47.
- Leisa Kauffmann, *Alva Ixtlilxochitl's Colonial Mexican Trickster Tale: Nezahualcoyotl and Tezcatlipoca in the Historia de la nación chichimeca*. In: *Colonial Latin American Review*, 23 (2014) 1, S. 70–83.
- Thomas Kaufmann, *Apokalyptische Deutung und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts*. In: Arndt Brendecke/Ralf-Peter Fuchs/Edith Koller (Hg.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Berlin [u. a.] 2007, S. 411–454.
- Susan Kellogg, *Aztec Inheritance in Sixteenth-Century Mexico City: Colonial Patterns, Prehispanic Influences*. In: *Ethnohistory*, 33 (1986) 3, S. 313.
- Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500–1700*, Norman, OK 2005.
- Susan Kellogg, *Marina, Malinche, Malintzin: Nahua Women and the Spanish Conquest*. In: Patricia Seed (Hg.), *José Limón and La Malinche. The Dancer and the Dance*, Austin, TX 2008, S. 92–107.

- Margit Kern, *Transkulturelle Imaginationen des Opfers in der Frühen Neuzeit. Übersetzungsprozesse zwischen Mexiko und Europa*, Berlin 2013.
- Eckhard Kessler, *Zeitverständnisse in der Philosophie der Renaissance*. In: Arndt Brendecke/Ralf-Peter Fuchs/Edith Koller (Hg.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Berlin [u. a.] 2007, S. 23–48.
- Carlo Klauth, *Geschichtskonstruktion bei der Eroberung Mexikos. Am Beispiel der Chronisten Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de Las Casas und Gonzalo Fernández de Oviedo*, Hildesheim 2012.
- Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979.
- Reinhart Koselleck/Todd Samuel Presner (Übers.), *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Redwood City, CA 2002.
- María La Castañeda de Paz, *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio. Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII–XVI)*, Mexiko-Stadt 2013.
- Andrew Laird, [The Classical Tradition in] Latin America. In: Craig Kallendorf (Hg.), *A Companion to the Classical Tradition*, Oxford 2007, S. 222–236.
- Andrew Laird, *The Cosmic Race and a Heap of Broken Images: Mexico's Classical Past and the Modern Creole Imagination*. In: Susan A. Stephens/Phiroze Vasunia (Hg.), *Classics and National Cultures*, Oxford 2010, S. 163–181.
- Andrew Laird, *Introduction: Classical Traditions and Controversies in Latin American History*. In: Andrew Laird/Nicola Miller (Hg.), *Antiquities and Classical Traditions in Latin America*, Cichester 2018, S. 1–25.
- Andrew Laird, *Universal History and New Spain's Indian Past: Classical Knowledge in Nahua Chronicles*. In: *Bulletin of Latin American Research*, 37 (2018), S. 86–103.
- Jaime Lara, *City, Temple, Stage. Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*, Notre Dame, IN 2004.
- Jongsoo Lee, *A Reinterpretation of Nahuatl Poetics: Rejecting the Image of Nezahualcoyotl as a Peaceful Poet*. In: *Colonial Latin American Review*, 12 (2003) 2, S. 233–249.
- Jongsoo Lee, *The Allure of Nezahualcoyotl. Pre-Hispanic History, Religion, and Nahua Poetics*, Albuquerque, NM 2010.
- Jongsoo Lee, *The Aztec Triple Alliance: A Colonial Transformation of the Prehispanic Political and Tributary System*. In: ders./Galen Brokaw (Hg.), *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*, Boulder, CO 2014, S. 63–91.
- Jongsoo Lee/Galen Brokaw (Hg.), *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*, Boulder, CO 2014.
- Jongsoo Lee, *Colonial Writings and Indigenous Politics in New Spain. Alva Ixtlilxochitl's Chronicles and the Cacicazgo of Teotihuacan*. In: Galen Brokaw/Jongsoo Lee (Hg.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Tucson, AZ 2016, S. 123–152.

- Miguel León-Portilla, *La Embajada de los japoneses en México, 1614 : el testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin*. In: *Estudios de Asia y África*, 16 (1981) 2, S. 215–241.
- Miguel León-Portilla, *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, Norman, OK 1990.
- Miguel León-Portilla, *Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca “Dios principal”*. In: *Estudios de cultura Náhuatl*, (1999) 30, S. 588.
- Patrick Lesbre, *Oublis et censures de l’historiographie acolhua coloniale : Nezahualcoyotl*. In: *Caravelle*, 72 (1999) 1, S. 11–30.
- Patrick Lesbre, *Chants traditionnels en nahuatl et Relation de Tezcoco (Juan Bautista Pomar, 1582): la recherche d’une identité préhispanique*. In: Jean-Paul Barbiche (Hg.), *Des amériques. Impressions et expressions*, Paris 2013, S. 32–39.
- Patrick Lesbre, *La construcción del pasado indígena de Tezcoco. De Nezahualcōyotl a Alva Ixtlilxóchitl*, Zamora 2016.
- Laura A. Lewis, *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Durham, NC 2003.
- Gabriela de Lima Grecco/Sven Schuster, *Decolonizing Global History? A Latin American Perspective*. In: *Journal of World History*, 31 (2020) 2, S. 425–446.
- James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, CA 1992.
- James Lockhart, *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*, Stanford, CA 2001.
- María Lugones, *Toward a Decolonial Feminism*. In: *Hypatia*, 25 (2010) 4, S. 742–759.
- David A. Lupher, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, MI 2006.
- Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, NJ 1991.
- Sabine MacCormack, *History, Memory and Time in Golden Age Spain*. In: *History and Memory*, 4 (1992) 2, S. 38–68.
- Sabine MacCormack, *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton, NJ 2009.
- Colin M. MacLachlan/Jaime E. Rodríguez O., *The Forging of the Cosmic Race. A Reinterpretation of Colonial Mexico*, Berkeley [u. a.] 1980.
- Murdo J. Macleod/Woodrow Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. In: *The American Historical Review*, 89 (1984) 5, S. 1418.
- Charles C. Mann/Hainer Kober (Übers.), *Kolumbus’ Erbe. Wie Menschen, Tiere, Pflanzen die Ozeane überquerten und die Welt von heute schufen*, Reinbek bei Hamburg 2013.

- María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, Palo Alto, CA 2008.
- Rodrigo Martínez Baracs, *El Diario de Chimalpáhin*. In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 38 (2007), S. 284–312.
- Laura E. Matthew/Michel R. Oudijk (Hg.), *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Norman, OK 2007.
- José Antonio Mazzotti, *Creole Agencies and the (Post)Colonial Debate in Spanish America*. In: Carlos A. Jáuregui/Enrique D. Dussel/Mabel Moraña (Hg.), *Coloniality at Large. Latin America and the Post-colonial Debate*, Durham, NC 2008, S. 77–110.
- Achille Mbembe, *Out of the Dark Night. Essays on Decolonization*, New York, NY 2019.
- Kelly S. McDonough, *Plotting Indigenous Stories, Land, and People: Primordial Titles and Narrative Mapping in Colonial Mexico*. In: *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 17 (2017) 1, S. 1–30.
- Amos Megged, *Exporting the Catholic Reformation. Local Religion in Early-Colonial Mexico*, Leiden [u. a.] 1996.
- Miriam Melton-Villanueva, *The Aztecs at Independence. Nahua Culture Makers in Central Mexico, 1799–1832*, Tucson, AZ 2016.
- Margarita Menegus Bornemann, *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, Mexiko-Stadt 2005.
- Stephanie Merrim, *The Spectacular City, Mexico, and Colonial Hispanic Literary Culture*, Austin, TX 2010.
- Matthias Middell/Katja Naumann, *Global History and the Spatial Turn: From the Impact of Area Studies to the Study of Critical Junctures of Globalization*. In: *Journal of Global History*, 5 (2010) 1, S. 149–170.
- Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, MI 2003.
- Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham, NC 2011.
- Walter D. Mignolo, *Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto*. In: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (2011) 2, S. 44–66.
- Walter D. Mignolo, „Un paradigma otro“: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico. In: *Dispositio*, 25 (2005) 52, S. 127–146.
- Miguel León-Portilla, *Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca "Dios principal"*. In: *Estudios de cultura Náhuatl*, (1999) 30, S. 588.
- Esteban Mira Caballos, *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*, Frankfurt am Main 2000.

- Elizabeth P. Monasterios, *Uncertain Modernities: Amerindian Epistemologies and the Reorienting of Culture*. In: Sara Castro-Klarén (Hg.), *A Companion to Latin American Literature and Culture*, Malden, MA 2008, S. 553–558.
- Joaquín Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI : iconología en la provincia del Santo Evangelio*, Jaén 2001.
- Montes de Oca Vega, Mercedes, *Los disfrasismos en náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización*. In: *Amérindia*, 22 (1997), S. 31–46.
- Luis Martínez Montiel/Alfredo J. Morales, *The Cathedral of Seville*, London 1999.
- Anna Herron More, *Baroque Sovereignty. Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*, Philadelphia, PA 2013.
- Munch Guido, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacán durante la colonia (1521–1821)*, Mexiko-Stadt 1976.
- Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the relaciones geográficas*, Chicago, IL 1996.
- Barbara E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, Austin, TX 2015.
- Doris Namala, *Chimalpahin in his Time. An Analysis of the Writings of a Nahua Annalist of Seventeenth-Century Mexico Concerning his own Lifetime*. Dissertation, Los Angeles, CA 2002.
- Federico Navarrete Linares, *Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural*. In: Danna Alexandra Levin Rojo/Federico Navarrete Linares (Hg.), *Indios, mestizos, y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Azcapotzalco 2007.
- Federico Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, Mexiko-Stadt 2011.
- Nino Vallen, *Being the “Heart of the World”. The Pacific, Distributive Justice, and the Fashioning of the Self in New Spain, 1513–1641*. Dissertation, Berlin 2016.
- Jakob Norberg, *Concepts, Political*. In: Michael T. Gibbons/Diana Coole (Hg.), *The Encyclopedia of Political Thought*, 8 volume set, Chichester 2014, S. 647–658.
- Joseph F. O’Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, PA 2003.
- Jerome A. Offner, *Improving Western Historiography of Texcoco*. In: Jongsoo Lee/Galen Brokaw (Hg.), *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*, Boulder, CO 2014, S. 25–61.
- Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, Mexiko-Stadt 2010.
- Matthew D. O’Hara, *The History of the Future in Colonial Mexico*, New Haven, CT 2018.
- Adi Ophir, *Concept*. In: Adi Ophir/Ann Laura Stoler/Stathis Gourgouris/Gil Anidjar/Gayatri Chakravorty Spivak/Átienne Balibar/Joan Copjec/Jacques Lezra/Andreas Kalyvas/J. M. Bernstein (Hg.), *Political Concepts. A Critical Lexicon*, New York, NY 2017, S. 59–86.

- Arij Ouweneel (Hg.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, Amsterdam 1990.
- Arij Ouweneel, *From tlahtocayotl to gobernadoriyotl: a Critical Examination of Indigenous Rule in 18th-Century Central Mexico*. In: *American Ethnologist*, 22 (1995) 4, S. 756–785.
- Brian Philip Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford, CA 2008.
- Anthony Pagden, *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, New Haven, CT 1993.
- Anthony Pagden, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500–c.1800*, New Haven, CT 1995.
- Anthony Pagden, *Das erfundene Amerika. Der Aufbruch des europäischen Denkens in die Neue Welt*, München 1996.
- Gabriel Miguel Pastrana Flores, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, Band 2, Mexiko-Stadt 2004.
- Caroline Dodds Pennock, *Aztecs Abroad? Uncovering the Early Indigenous Atlantic*. In: *The American Historical Review*, 125 (2020) 3, S. 787–814.
- Caroline Dodds Pennock, *On Savage Shores. How Indigenous Americans discovered Europe*, London 2023.
- Sylvie Peperstraete, *Nouvelles hypothèses sur la Crónica mexicáyotl*. In: *Journal de la société des américanistes*, 96 (2010) 1, S. 7–37.
- Margrit Pernau/Dominic Sachsenmaier (Hg.), *Global Conceptual History. A Reader*, London 2016.
- John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, CA 1970.
- Horst Pietschmann, *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika*, Stuttgart 1980.
- Hanns J. Prem, *Geschichte Altamerikas*, München 2008.
- Juan Ignacio Pulido Serrano/Kevin Ingram (Hg.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume 3: Displaced Persons*, Leiden 2016.
- José Rabasa, *Tell Me the Story of How I Conquered You. Elsewheres and Ethnosuicide in the Colonial Mesoamerican World*, Austin, TX 2014.
- José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Norman, OK 1993.
- José Rabasa, *Writing Violence on the Northern Frontier. The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham, NC 2000.
- José Rabasa, *In the Mesoamerican Archive. Speech, Script, and Time in Tezozomoc and Chimalpahin*. In: José Rabasa (Hg.), *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*, Pittsburgh, PA 2010, S. 205–229.

- José Rabasa (Hg.), *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*, Pittsburgh, PA 2010.
- José Rabasa, *Voice in Alva Ixtlilxochitl's Historical Writings*. In: Galen Brokaw/Jongsoo Lee (Hg.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Tucson, AZ 2016, S. 179–208.
- Gabriela Ramos/Yanna Yannakakis (Hg.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham, NC 2014.
- Matthew Restall (Hg.), *Mesoamerican Voices. Native-Language Writings from Colonial Mexico, Oaxaca, Yucatan, and Guatemala*, Cambridge 2005.
- Matthew Restall, *The New Conquest History*. In: *History Compass*, 10 (2012) 2, S. 151–160.
- Matthew Restall, *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford 2021.
- Luis Reyes García, *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI*, Mexiko-Stadt 1988.
- Annegret Richter, *¿Historia universal vs. Historia local? Estrategias transculturales en la obra historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. In: René Ceballos (Hg.), *Passagen. Hybridity, transmedialité, transculturalidad*, Hildesheim/Zürich 2010, S. 271–278.
- Annegret Richter, *Geschichte und Translation im kolonialen Mexiko. Eine Untersuchung ausgewählter historischer Schriften von Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Diego Muñoz Camargo und Hernando Alvarado Tezozomoc*, Berlin 2015.
- G. Michael Riley, *Fernando Cortés and the Cuernavaca Encomiendas, 1522–1547*. In: *The Americas*, 25 (1968) 1, S. 3–24.
- Stefan Rinke, *Geschichte Lateinamerikas. Von den frühesten Kulturen bis zur Gegenwart*, München 2014.
- Stefan Rinke, *Conquistadoren und Azteken. Cortés und die Eroberung Mexikos*, München 2019.
- Victoria Ríos Castaño, *Translation as Conquest*, Madrid 2014.
- Martín F. Ríos Saloma, *De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI–XIX)*. In: *En la España Medieval*, 28, (2005), S. 379–414.
- Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. The Metropolitan Schools, Norman, OK 1994.
- Elke Ruhnau, *Die politische Organisation im vorspanischen Chalco. Eine Untersuchung anhand von Werken des Domingo Munõn de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. Dissertation, Hamburg 1988.
- Elke Ruhnau, *Consolidating the Indians' Christian Faith: an Indian Author's Objectives in Writing a Universal History*. In: *Journal de la société des américanistes*, 84 (1998) 2, S. 197–208.
- Elke Ruhnau, *The First Relation of Chimalpahin's Diferentes Historias Originales. Its Sources and the Author's Intention*. In: *Indiana* (2002) 19–20, S. 277–287.

- Ethelia Ruiz Medrano, Don Carlos de Tezcoco and the Universal Rights of Emperor Carlos V. In: Jongsoo Lee/Galen Brokaw (Hg.), *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives*, Boulder, CO 2014, S. 165–182.
- Sofía Sanabrais, “The Spaniards of Asia”: The Japanese Presence in Colonial Mexico. In: *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies*, 18–19 (2009), S. 223–251.
- Enrico Mario Santi/Fernando Ortiz (Hg.), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, Madrid 2002.
- Birgit Scharlau, *Tradición y traducción. Momentos de una historiografía híbrida en la América Colonial*. In: Robert Folger/Wulf Oesterreicher (Hg.), *Talleres de la memoria – reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII*, Münster 2006, S. 201–224.
- Steven A. Schoenig, *Bonds of Wool. The Pallium and Papal Power in the Middle Ages*, Baltimore, MD 2016.
- Ronald Spores, *The Mixtecs of Oaxaca. Ancient Times to the Present*, Norman, OK 2013.
- Susan Schroeder, *Chimalpahin & the Kingdoms of Chalco*, Tucson, AZ 1991.
- Susan Schroeder (Hg.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, OK 1997.
- Susan Schroeder, *Chimalpahin Rewrites the Conquest: Yet Another Epic History*. In: Susan Schroeder (Hg.), *The Conquest All Over Again. Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing, and Painting Spanish Colonialism*, Brighton 2010, S. 101–123.
- Susan Schroeder, *The Truth about the Crónica Mexicayotl*. In: *Colonial Latin American Review*, 20 (2011) 2, S. 233–247.
- Susan Schroeder, *Chimalpahin and Why Women Matter in History*. In: Gabriela Ramos/Yanna Yannakakis (Hg.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham, NC 2014, S. 107–131.
- John F. Schwaller, *The Early Life of Luis de Velasco, the Younger: The Future Viceroy as Boy and Young Man*. In: *Estudios de Historia Novohispana*, 29 (2009), S. 17–47.
- John F. Schwaller, *The Brothers Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Bartolomé de Alva: Two “Native” Intellectuals of Seventeenth-Century Mexico*. In: Gabriela Ramos/Yanna Yannakakis (Hg.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham, NC 2014, S. 39–59.
- Robert C. Schwaller, *Géneros de Gente in Early Colonial Mexico. Defining Racial Difference*, Norman, OK 2016.
- Stuart B. Schwartz, *Nobility in Early Spanish America*. In: Miriam Usher Chrisman (Hg.), *Social Groups and Religious Ideas in the Sixteenth Century*, Kalamazoo, MI 1978, S. 23–37.
- Stuart B. Schwartz (Hg.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge 1994.

- Patricia Seed (Hg.), José Limón and La Malinche. *The Dancer and the Dance*, Austin, TX 2008.
- Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico. From Chinos to Indians*, Cambridge 2014.
- Edward R. Slack, *The Chinos in New Spain: A Corrective Lens for a Distorted Image*. In: *Journal of World History*, 20 (2009) 1, S. 35–67.
- Edward R. Slack, *Orientalizing New Spain: Perspectives on Asian Influence in Colonial Mexico*. In: *México y la Cuenca del Pacífico*, (2012) 43, S. 97–127.
- Mary Elizabeth Smith, *The Relationship between Mixtec Manuscript Painting and the Mixtec Language: A Study of Some Personal Names in Codices Muro and Sánchez Solís*. In: Elizabeth P. Benson (Hg.), *Mesoamerican Writing Systems. A Conference at Dumbarton Oaks, October 30th and 31st, 1971*, Cambridge, MA 1973, S. 47–98.
- Lisa Sousa, *The Woman Who Turned into a Jaguar, and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*, Redwood City, CA 2017.
- Willibald Steinmetz/Michael Freeden, Introduction. In: Willibald Steinmetz/Michael Freeden/Javier Fernández-Sebastián (Hg.), *Conceptual History in the European Space*, New York, NY 2017, S. 1–46.
- Alan Strathern, *Global Early Modernity and the Problem of What Came Before*. In: *Past & Present*, 238 (2018) suppl_13, S. 317–344.
- Karl Taube, *Aztekische und Maya-Mythen*, Stuttgart 1994.
- David Eduardo Tavárez, *Reclaiming the Conquest: An Assessment of Chimalpahin's Modifications to La conquista de México*. In: Susan Schroeder et al. (Hg.), *Chimalpahin's Conquest. A Nahuatl Historian's Rewriting of Francisco Lopez de Gomara's La conquista de Mexico*, Stanford, CA 2010, S. 17–34.
- William B. Taylor, *Marvels & Miracles in Late Colonial Mexico. Three Texts in Context*, Albuquerque, NM 2011.
- Tzvetan Todorov, *The Conquest of America. The Question of the Other*, Norman, OK 1999.
- Camilla Townsend, *Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico*. In: *The American Historical Review*, 108 (2003) 3, S. 659–687.
- Camilla Townsend, *Glimpsing Native American Historiography: The Cellular Principle in Sixteenth-Century Nahuatl Annals*. In: *Ethnohistory*, 56 (2009) 4, S. 625–650.
- Camilla Townsend, *The Concept of the Nahuatl Historian: Don Juan Zapata's Scholarly Tradition*. In: Gabriela Ramos/Yanna Yannakakis (Hg.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham, NC 2014, S. 132–150.
- Camilla Townsend, *Annals of Native America. How the Nahuatl of Colonial Mexico Kept their History Alive*, New York, NY 2017.
- Birgit Tremml-Werner, *Spain, China, and Japan in Manila, 1571–1644*, Amsterdam 2014.
- Nancy E. van Deusen, *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*, Durham, NC 2015.

- Salvador Velazco, *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiografías y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchtil, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozónoc*, Guadalajara 2003.
- Peter B. Villella, *Indian Lords, Hispanic Gentlemen: The Salazars of Colonial Tlaxcala*. In: *The Americas*, 69 (2012) 1, S. 1–36.
- Peter B. Villella, *Indigenous Elites and Creole Identity in Colonial Mexico, 1500–1800*, New York, NY 2016.
- Ben Vinson, *Before mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*, New York, NY 2018.
- Thomas Ward, *Alva Ixtlilxochitl, Civilization, and the Quest for Coevalness*. In: *Studies in American Indian Literatures*, 23 (2011) 1, S. 96–125.
- Christina Warinner/Nelly Robles García/Ronald Spores/Noreen Tuross, *Disease, Demography, and Diet in Early Colonial New Spain: Investigation of a Sixteenth-Century Mixtec Cemetery at Teposcolula Yucundaa*. In: *Latin American Antiquity*, 23 (2012) 4, S. 467–489.
- Luis Weckmann, *The Medieval Heritage of Mexico*, New York, NY 1992.
- Michael Werner, *Concise Encyclopedia of Mexico*, New York, NY 2015.
- Hayden V. White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, Baltimore, MD 1987.
- Gordon Whittaker, *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing*, Oakland, CA 2021.
- Michael V. Wilcox, *The Pueblo Revolt and the Mythology of Conquest: An Indigenous Archaeology of Contact*, Berkeley, CA 2009.
- Walter Robert Thurmond Witschey/Clifford T. Brown, *Historical Dictionary of Mesoamerica*, Lanham, MD 2012.
- Stephanie Wood, *Transcending Conquest. Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*, Norman, OK 2003.
- Günter Zimmermann, *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuantzin*, Hamburg 1960.

Internetdokumente

- Jeremy Adelman, *What is Global History Now?* In: *Aeon vom 03.02.2017* (<https://aeon.co/essays/is-global-history-still-possible-or-has-it-had-its-moment>: 18.05.2021).
- Frances Berdan, *Circulation of Feathers in Mesoamerica*. In: *Nuevo mundo mundos nuevos* (2005), (<http://journals.openedition.org/nuevomundo/1387>: 17.06.2021).
- Directorio franciscano *enciclopedia franciscana – Pedro de Gante (1490–1572) por Francisco Morales, o. f. m.* (<http://www.franciscanos.org/enciclopedia/pgante.html>: 14.06.2021).

- Real cédula prohibiendo la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún (<http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/sahagun.htm>: 16.05.2021).
- Gran Diccionario Náhuatl (<https://gdn.iib.unam.mx/>: 31.06.2021).
- Antonius „der Große“ – Ökumenisches Heiligenlexikon (https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Antonius_der_Grosse.htm: 02.06.2021).
- Códice Chimalpahin (<http://www.codicechimalpahin.inah.gob.mx/introduccion.php>: 16.03.2021).
- Recuperan e investigan el Códice Chimalpahin. In: El Universal vom 28.08.2017 (<https://www.eluniversal.com.mx/ciencia-y-salud/ciencia/recuperan-e-investigand-el-codice-chimalpahin>: 04.01.2021)
- Andrew Laird, Responding to the Requerimiento: Imagined first encounters between natives and Spaniards in 16th-century Mexico, in: Republics of Letters, Bd. 5 Nr. 3 (2018) (<https://arcade.stanford.edu/rofl/responding-requerimiento-imagined-first-encounters-between-natives-and-spaniards-sixteenth>: 17.05.2021).
- Dana Leibsohn, Barbara E. Mundy, Vistas: Visual Culture in Spanish America, 1520–1820 (<https://vistas.ace.fordham.edu/>: 07.10.2022).
- Patrick Lesbre, Fernando de Alva Ixtlilxochitl et son Histoire [de la nation] chichimèque. In: Nuevo Mundo Mundos Nuevos, (2009) (<https://journals.openedition.org/nuevomundo/59357>: 17.07.2023).
- Patrick Lesbre, Le Mexique central à travers le Codex Xolotl et Alva Ixtlilxochitl: entre l'espace préhispanique et l'écriture coloniale. In: e-Spania, (2012) 14 (<https://journals.openedition.org/e-spania/22033>: 17.07.2023).
- Achille Mbembe – Frantz Fanon and the Politics of Viscerality (https://www.youtube.com/watch?v=lg_BEodNaEA: 03.05.2021).
- Philipp Gassert/Zentrum Für Zeithistorische Forschung Potsdam, Transnationale Geschichte, 2012 (https://docupedia.de/zg/Transnationale_Geschichte_Version_2.0_Philipp_Gassert: 02.03.2023).
- Difrasismo – Origen, características y ejemplos (<https://de.thpanorama.com/blog/literatura/difrasismo-origen-caractersticas-y-ejemplos.html>: 10.05.2021).
- Segreteria per la Comunicazione, Code of Canon Law: Table of Contents (https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html#_blank: 03.04.2021).
- Sebastian Sobecki, New World Discovery, In: Oxford Handbooks Online, 2015, (<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935338.001.0001/oxfordhb-9780199935338-e-141>: 28.05.2021).
- Bymark Stevenson, Mexican Site Yields New Details of Sacrifice of Spaniards. In: Phys.org vom 10.9.2015. (<https://phys.org/news/2015-10-mexican-site-yields-sacrifice-spaniards.html>: 01.06.2021).
- Leyenda de los Soles (<http://mexica.ohui.net/textos/1/>: 22.05.2021).

Gabriela Vallejo Cervantes, Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, Mexiko-Stadt, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, 2 vols. (Colección Cien de México). In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2005) (<http://journals.openedition.org/nuevomundo/pdf/333>: 01.06.2021).

The Library of Congress, *The Oztoticpac Lands Map* (<https://www.loc.gov/item/88690436/>: 28.03.2022).

Arjun Appadurai, *Beyond Domination. The Future and Past of Decolonization*, in: *The Nation* (<https://www.thenation.com/article/world/achille-mbembe-walter-mignolo-catherine-walsh-decolonization/>: 03.03.2021).

Namensregister

Acosta, José de, 102, 110, 158, 423

Adorno, Rolena, 32, 296

Appadurai, Arjun, 47, 424

Ayopochtzin, Don Domingo Hernández, 234, 238

Baptista Viseo, Juan, 239, 243

Baudot, Georges, 141

Boone, Elizabeth Hill, 60, 98, 102–03, 133, 186, 194

Brian, Amber, 286, 326

Brown, Matthew, 422

Burkhart, Louise M., 108, 110–11, 227, 387

Benton, Bradley, 37, 176, 178, 301

Cacama, 178, 284–85, 287, 294–95

Cañizares-Esguerra, Jorge, 103, 109

Carrasco Pizana, Pedro, 211

Casteñada de la Paz, Maria, 62–64

Castillo, Cristobal del, 169, 241, 367

Chavero, Alfredo, 38, 200,

Clavijero, Francisco Javier, 418

Conrad, Sebastian, 420–21

Cortés, Doña Ana, 175, 178–79

Cortés, Hernán (Marqués del Valle de Oaxaca), 41, 79–80, 86, 91, 105, 117, 138, 140–41, 176, 179, 201, 284, 286–95, 300, 309–13, 315, 319–22, 324, 326, 337–38, 340, 355–57, 363, 410–11, 417

Covarrubias Orozco, Sebastián de, 71

Davies, Nigel, 193

Díaz del Castillo, Bernal, 110, 117, 293, 295, 417

Dibble, Charles, 108, 189–90, 193, 198

Douglas, Eduardo, 182, 187, 213-14
Durán, Diego, 110, 114, 123, 147, 149, 169, 242-43, 250, 324, 367
Enríquez de Almansa y Ulloa, Martin (Vizekönig), 112-13, 336, 342
Ferdinand II. von Aragón, 69, 259, 277, 370-71
Fernández de Córdoba, Diego (Marqués de Guadalcazár, Vizekönig), 302
Fiore, Joachim von, 139-41, 149
Flores, Tomás Jalpa, 39, 245, 256
Florescano, Enrique, 59, 130, 149-50
Folger, Robert, 298
Freitag, Ulrike, 10, 46, 204
Galván, José Romero, 151
Gante, Pedro de, 105-06, 288-89,
García, Gregorio, 110, 159, 408
García Guerra, Francisco (Vizekönig & Erzbischof), 311, 334, 336, 338, 376, 381-82
Garcilaso de la Vega, Inca, 124, 314, 325, 413
Garibay Kintana, Ángel, 28, 220
Gattinara, Mercurino, 69, 137
Gruzinski, Serge, 10, 31, 40, 48, 94, 119, 347-48, 395
Gunnel, John G., 43-44
Hassig, Ross, 131, 134, 136, 272
Isabel I. von Kastilien, 69, 259, 277-79, 371, 376
Ixtililxochitl I. (Ometochtli), 180, 183, 189, 195, 197, 207, 316
Karl III. (Spanien), 73
Karl V. (HRR), 69, 72, 93, 105, 118, 137-38, 140-41, 163, 277-78, 287, 292-93, 310, 313, 338, 340, 357, 359-360, 375, 380
Kaufmann, Thomas, 139
Kellogg, Susan, 66, 271
Klauth, Carlo, 101

Kolumbus, Christoph, 140, 259, 373, 388
Koselleck, Reinhart, 44, 140

Laird, Andrew, 41–42, 116
Las Casas, Bartolomé de, 96, 112, 117, 154, 192, 307, 325, 400, 406
Lee, Jongsoo, 28, 206, 208, 211, 218–19, 230, 285, 294–95
León-Portilla, Miguel, 28, 143, 145, 225–26, 230, 236, 345
Lesbre, Patrick, 37, 194–95, 199–200, 206, 221, 225, 319
Lewis, Laura A., 87
Lima Grecco, Gabriela de, 422
Lockhart, James, 26, 29, 61–62, 64, 85, 209, 211–12, 242, 319, 329, 362, 376
López, Jerónimo, 314
López de Gómara, Francisco, 117, 138, 242, 312, 350, 373
López de Velasco, Juan, 83, 121, 220, 366, 402
Lupher, David A., 41, 117, 306
Luther, Martin, 105, 140, 311–12

MacCormack, Sabine, 41, 116
Martínez, María, 199
Martínez Baracs, Rodrigo, 237, 243
Martyr, Peter, 117, 120
Mbembe, Achille, 422, 424–25
Mendieta, Jerónimo de, 109, 111, 140–41, 149, 171, 219, 221–22, 228, 312, 325, 400, 402, 407
Mendoza y Pacheco, Antonio de (Vizekönig), 91, 106, 337, 342, 388
Middell, Matthias, 46
Mignolo, Walter, 10, 29–30, 103, 196–97, 422
Moctezuma II, 40, 80, 91, 218, 241, 256–57, 273, 284–85, 287–88, 338, 357, 398, 411
Molina, Alonso de, 202, 242, 374
Mundy, Barbara, 61, 99, 122, 290–91, 363
Muñoz Camargo, Diego, 35, 113, 123, 126–27, 221, 293

Namala, Doris, 26, 258, 272, 329, 381

Naumann, Katja, 46

Navarrete Linares, Federico, 168–69, 245, 253, 266, 415

Nazareo, Don Pablo, 117

Nebrija, Antonio de, 70-71

Nezahualcoyotl, 175, 180, 182, 184, 186, 198, 205–13, 215–225, 227–232, 273, 283–85, 303, 309, 315–20, 398, 401–02, 407

Nezahualpilli, 124, 175, 180, 182, 215, 218, 220–222, 283–84, 294, 303, 316, 318–19, 402

O’Gorman, Edmundo, 38, 73, 157

O’Hara, Matthew D., 131

Olmos, Andrés de, 109, 219, 221, 227–28, 308

Ometochtzin Chichimectcatl, Don Carlos 124, 182, 402

Ovid, 117–18, 167, 242, 406, 409

Owensby, Brian Philip, 82

Pérez de Peraleda, Juan, 175

Philipp II. (Spanien), 69, 71, 111–13, 117, 123, 127, 220, 360, 371, 389, 398

Philipp III. (Spanien), 302, 304, 336, 341, 357, 376, 389, 409

Poma de Ayala, Felipe Guaman, 325, 413, 424

Pomar, Juan Bautista, 123–24, 220–27, 229–301, 398–99, 401–03, 416

Rabasa, José, 27, 30, 48, 104, 127, 152, 163, 167–170, 173, 192, 279, 299, 326, 393, 400–01, 421

Ramos, Gabriela, 35

Richter, Annegret, 148–49

Rinke, Stefan, 291

Ruhnau, Elke, 38, 58, 60, 152, 155, 164–65, 253

Sabellico, Marcantonio, 165, 278, 391

Sahagún, Bernardino de, 109, 112, 118, 146, 154, 242, 268, 386–87, 408

Schroeder, Susan, 26, 34, 38, 53, 236, 243–45, 251, 253, 263, 265, 271, 278, 330, 344, 362, 366, 378, 381, 390,

Schuster, Sven, 422

Seneca, 116–17

Sepúlveda, Juan Ginés de, 96, 117

Sigüenza y Góngora, Carlos de, 33, 180, 247, 309, 418

Solórzano, Juan de, 306

Tena, Rafael, 151

Tezozomoc, Hernán de Alvarado, 30, 35, 114, 131, 151, 159, 169–71, 183–84, 207, 216, 241, 269, 276, 291, 337, 367, 398–401, 403, 408, 410

Thomas (Apostel), 147–48, 310

Torquemada, Juan de, 34, 49, 109–10, 141, 156–59, 180, 200, 217, 220–223, 226–231, 310, 357, 400, 402, 407, 416–18, 423

Tovar, Juan de, 110, 114, 242–43

Townsend, Camilla, 104, 155, 164, 167, 235, 240, 271–72, 319, 332, 391

Valeriano, Antonio, 118, 241

Velasco y Ruiz de Alarcón, Luis de (d. Ä., Vizekönig), 91, 141, 338, 341

Velasco y Castilla, Luis de (d. J., Marqués de Salinas, Vizekönig), 336–43, 381, 383

Velasco, Juan López de, 83–84, 121, 220, 366, 402

Verdugo, Doña Francisca, 175, 178

Villella, Peter B., 33, 324

Vivero, Rodrigo de, 383–84

van Deusen, Nancy, 47, 394, 421

von Oppen, Achim, 46, 204

White, Hayden V., 102–03

Whittaker, Gordon, 423–24

Xolotl, 54, 169, 179, 183, 186, 188–90, 192–97, 207, 284, 409

Yannakakis, Yanna, 35

Zimmermann, Günter, 104, 241

Zorita, Alonso de, 306–09, 324–25, 406

Zumárraga, Juan de, 106, 124, 154, 182, 221, 402

Das Buch liefert Einblicke in die faszinierende Geschichtsschreibung der Nahuatl im heutigen Mexiko. Nahuatl-Gelehrte reflektierten in der Frühen Neuzeit massive gesellschaftliche Umbrüche infolge der spanischen Kolonialherrschaft. Richard Herzog widmet sich globalen Perspektiven indigener Akteure, für die Europa ein zentraler Bezugspunkt war. Sie schrieben ihre Heimatregion in die Weltgeschichte ein und zeichnen damit prägnante Gegenentwürfe zu eurozentristischen Weltansichten.

Richard Herzog (Jahrgang 1988) hat Geschichte in Kiel, Salamanca und Heidelberg studiert. Er promovierte 2021 in Gießen und hat mehrere Forschungsreisen nach Spanien und Mexiko durchgeführt. Derzeit arbeitet er an der Philipps-Universität Marburg.

ISBN 978-3-534-64008-9



www.herder.de