



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Die gefiederte Schlange und Christus : eine religionshistorische Studie zum mixtekisch-christliche Synkretismus

Witter, H.J.

Citation

Witter, H. J. (2011, September 21). *Die gefiederte Schlange und Christus : eine religionshistorische Studie zum mixtekisch-christliche Synkretismus*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/17848>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/17848>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

DIE GEFIEDERTE SCHLANGE UND CHRISTUS

***Eine religionshistorische Studie zum
mixtekisch-christlichen Synkretismus***

Proefschrift

ter verkrijging van

de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,

op gezag van Rector Magnificus prof.mr. P.F. van der Heijden,

volgens besluit van het College voor Promoties

te verdedigen op woensdag 21 september 2011

klokke 13.45 uur

door

Hans-Jörg Witter

geboren te Oberhausen

in 1964

Promotiecommissie

Promotor: Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen
Co-promotor Prof. Dr. Ferdinand Anders (emeritus, Universität Wien)
Overige leden: Prof. Dr. Nikolai Grube (Universität Bonn)
Prof. Dr. Willem F.H. Adelaar
Prof. Dr. Heleen (H.L.) Murre – van den Berg
Prof. Dr. Natascha Sojc
Dr. Gilda Hernández Sánchez
Dr. Søren Wichmann

INHALT

| | |
|---|-----|
| 0. Einleitung | 7 |
| I. Teil: Religionshistorische Analyse und Interpretation | 9 |
| 1. Hermeneutische Vorbemerkungen | 10 |
| 1.1 ZUR HISTORIOGRAFIE LATEINAMERIKANISCHER RELIGIONSGESCHICHTE | 10 |
| 1.2 ZUR INTERPRETATION MYTHISCHER TEXTE UND ERZÄHLUNGEN | 13 |
| 2. Der Festkalender und seine rituellen Zyklen | 15 |
| 2.1 Der Liturgische Kalender | 15 |
| 2.1.1 DER MESOAMERIKANISCHE KALENDER | 15 |
| 2.1.2 DER AKTUELLE MIXTEKISCHE FESTZYKLUS: MAI - NOVEMBER | 24 |
| 2.1.3 DAS „TOTENFEST“: DÍA DE LOS MUERTOS | 25 |
| 2.1.4 FESTE BIS ZUM REGENFESTZYKLUS | 28 |
| 2.2 Jesus/Chuchi oder der Zyklus des Maisgottes | 34 |
| 2.2.1 MARIA ALS MUTTERGOTTHEIT UND MUTTER DES MAISGOTTES | 35 |
| 2.2.2 OSTERN ODER XIPE REDIVIVUS | 38 |
| 2.2.2.1 <i>Xipe Totec als Gott der Verwandlung, der Fruchtbarkeit und des Opfers</i> | 41 |
| 2.2.2.2 <i>Jesus/Chuchi: Der Maisgott und der Vollzug des Xipe-Opfers</i> | 47 |
| 2.3 Der Regenfestzyklus | 50 |
| 2.3.1 DAS FEST SANTA CRUZ | 51 |
| 2.3.1.1 <i>Das Kreuz im Christentum</i> | 52 |
| 2.3.1.2 <i>Das Kreuz in der Tradition Quetzalcoatl's</i> | 53 |
| 2.3.2 HEILIGENFESTE: RELIGIÖSER SYNKRETISMUS IN SYMBOL UND MYTHOS | 56 |
| 2.3.2.1 <i>San Felipe</i> | 56 |
| 2.3.2.2 <i>San Miguel – Aparición</i> | 58 |
| 2.3.2.3 <i>San Isidro Labrador</i> | 61 |
| 2.3.3 DAS REGENFEST IN SAN FELIPE TINDACO | 67 |
| 2.3.3.1 <i>Darstellung und Beschreibung des Regenfestes in San Felipe Tindaco</i> | 68 |
| 2.3.3.2 <i>Kommentar und Interpretation</i> | 71 |
| 3. Quetzalcoatl – Koo Sau: Das Realsymbol der Gefiederten Schlange | 76 |
| 3.1 DIE ÜBERLIEFERUNG DER KODIZES | 76 |
| 3.1.1 <i>Mixtekische Kosmogonie im Kodex Yuta Tnoho: Inhalt und Text</i> | 77 |
| 3.1.2 <i>Kommentar und Interpretation: Deutung von zentralen Elementen des Textes</i> | 79 |
| 3.1.3 <i>Nagual und Tonal als zentrale Aspekte des mixtekischen Menschenbildes</i> | 83 |
| 3.2 GRUNDLINIEN EINES RELIGIÖSEN SYNKRETISMUS | 91 |
| 3.2.1 <i>Quetzalcoatl und Christus</i> | 91 |
| 3.2.2 <i>Die strukturelle Dualität des Transzendenten</i> | 99 |
| 3.3 ORALE TRADITION UND KONTINUITÄT DES SYMBOLISCHEN UNIVERSUMS | 103 |
| 3.3.1 <i>Hermeneutische Aspekte</i> | 103 |
| 3.3.1.1 <i>Schrift und mündliche Überlieferung in der Kolonialzeit</i> | 103 |
| 3.3.1.2 <i>Die Kontinuität des symbolischen Universums</i> | 105 |
| 3.3.2 <i>Die orale Tradition über die gefiederte Regenschlange (koo sau)</i> | 108 |
| 3.3.2.1 <i>Die mündliche Überlieferung: ein zusammenfassender Text</i> | 108 |
| 3.3.2.3 <i>Kommentar zum Text</i> | 110 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 3.3.2.4 | <i>Der Nagual “Gefiederte Schlange”</i> | 112 |
| 3.3.3 | <i>Zwei Erzählungen über die “Gefiederte Schlange”</i> | 114 |
| 3.3.3.1 | <i>Die gefiederte Schlange hilft einem armen Mann</i> | 114 |
| 3.3.3.2 | <i>Kommentar und Interpretation</i> | 115 |
| 3.3.3.3 | <i>Die gefiederte Schlange rettet ein verlassenes Kind</i> | 116 |
| 3.3.3.4 | <i>Kommentar und Interpretation</i> | 117 |
| 3.3.4 | <i>Der Mais und der Maisgott</i> | 120 |
| 3.3.4.1 | <i>Der Mais und das göttliche Kind</i> | 121 |
| 3.3.4.2 | <i>Kommentar und Interpretation</i> | 122 |
| 4. | Die „Ñuhu“ im mixtekisch-christlichen Synkretismus | 123 |
| 4.1 | DAS MIXTEKISCHE KONZEPT DES ÑUHU | 123 |
| 4.1.1 | <i>Eine kurze Analyse des Sprachgebrauchs</i> | 123 |
| 4.1.2 | <i>Der Ñuhu im Kodex Yuta Tnoho und die aktuelle orale Tradition</i> | 125 |
| 4.2 | SAN CRISTOBAL UND SANTA CRISTINA..... | 130 |
| 4.2.1 | <i>„Christliche Ñuhu“: Tina y Toba</i> | 130 |
| 4.2.2 | <i>Mythische Symbolkraft der Heiligen: San Cristobal und Santa Cristina</i> | 132 |
| 5. | Abschließende Bemerkungen..... | 143 |
| II. | Teil: Texte der oralen Tradition..... | 148 |
| 6. | Texte der oralen Tradition..... | 149 |
| 6.1 | ÜBER DIE GEFIEDERTE REGENSCHLANGE: KOO SAU | 151 |
| 6.1.1 | <i>Wo die gefiederte Regenschlange lebt – geografische Bezüge</i> | 151 |
| 6.1.2 | <i>Die gefiederte Regenschlange und ihr Nagual</i> | 151 |
| 6.1.3 | <i>Erzählungen über die gefiederte Regenschlange</i> | 152 |
| 6.1.3.1 | <i>Ein Traum</i> | 152 |
| 6.1.3.2 | <i>Über den Regen und den Blitz</i> | 152 |
| 6.1.3.3 | <i>Die Schlange rettet einen Mann</i> | 153 |
| 6.1.3.4 | <i>Über einen Curandero von Chalcatongo</i> | 153 |
| 6.1.3.6 | <i>Eine Geschichte, die eine Großmutter erzählt hat</i> | 154 |
| 6.1.3.6 | <i>Die Erzählung eines Onkels</i> | 154 |
| 6.1.3.7 | <i>Über den Teich in Victoria/San Miguel el Grande</i> | 155 |
| 6.1.3.8 | <i>Über die Träume des Vaters einer Katechetin</i> | 155 |
| 6.1.3.9 | <i>Die gefiederte Regenschlange und das verlassene Kind</i> | 156 |
| 6.1.3.10 | <i>Wie die gefiederte Schlange einem armen Mann half</i> | 157 |
| 6.1.3.11 | <i>Die Regenschlange von Sta. Maria Olotepec</i> | 158 |
| 6.1.3.12 | <i>Über eine gefiederte Schlange in Yosondúa</i> | 158 |
| 6.1.3.13 | <i>Zwei kurze Erzählungen</i> | 159 |
| 6.1.3.14 | <i>Die gefiederte Regenschlange als Nagual</i> | 159 |
| 6.1.3.15 | <i>Über die Klapperschlange</i> | 160 |
| 6.1.3.16 | <i>Eigenschaften der gefiederten Regenschlange</i> | 160 |
| 6.1.3.17 | <i>Die Sprache der Tiere</i> | 161 |
| 6.1.4 | <i>Über den Regen/den Regengott (iya sau)</i> | 162 |
| 6.1.4.1 | <i>Riten in Bezug auf den Regen</i> | 162 |
| 6.1.4.2 | <i>Über einen alten Mann, der früher in Yujia um Regen bat</i> | 162 |
| 6.2 | DIE ÑUHU DES FEUERS, DES SCHWITZBADES UND DER ERDE..... | 163 |
| 6.2.1 | <i>Der “abuelito” (Großvater) im Feuer</i> | 163 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 6.2.2 | <i>Die „abuelita“ im Dampfbad (temazcal)</i> | 164 |
| 6.2.2.1 | <i>Riten für das Dampfbad und Rücksichtnahme auf den Ort</i> | 164 |
| 6.2.2.2 | <i>Wer, wozu und wie man ein Dampfbad nimmt</i> | 164 |
| 6.2.2.3 | <i>Respekt und Ehrfurcht gegenüber dem Dampfbad</i> | 166 |
| 6.2.2.4 | <i>Drei kurze Erzählungen</i> | 166 |
| 6.2.3 | <i>Die “Ñuhu” des Erdbodens: La Tina y la Toba</i> | 167 |
| 6.2.3.1 | <i>Glaube und Ritus</i> | 167 |
| 6.2.3.2 | <i>Über die letzte Geburt bei der Frau eines Katechisten</i> | 168 |
| 6.2.3.3 | <i>Als derselbe Katechist Beauftragter für das Trinkwasser war</i> | 169 |
| 6.2.3.4 | <i>Ein Traum</i> | 169 |
| 6.2.3.5 | <i>Das Kaninchen und andere Repräsentanten des Ñuhu</i> | 170 |
| 6.3 | DER MAIS UND DER MAISGOTT | 170 |
| 6.3.1 | <i>Der Mais und das göttliche Kind</i> | 170 |
| 6.3.2 | <i>Maiskolben werden zu Heuschrecken und bestrafen einen Mann</i> | 171 |
| | Bibliographie | 173 |
| | Nederlandse samenvatting | 192 |
| | Stellingen/Propositions (Englisch) | 195 |
| | Curriculum vitae des Autors (Englisch) | 197 |

0. Einleitung

Der vorliegenden Arbeit liegt eine spirituelle und dialogische Erfahrung mit der Religion und Kultur der heutigen Mixteken zu Grunde, die ich im Zuge des pastoralen Dienstes als katholischer Priester in der Pfarrei Nuestra Señora de la Natividad in Chalcatongo, Distrikt Tlaxiaco im mexikanischen Bundesstaat Oaxaca in den Jahren 1990 – 1993 machen durfte.

Diese Erfahrung verlangt nach einer Deutung, die grundlegende und wichtige Erkenntnisse für die wissenschaftliche Kulturanthropologie und Religionsgeschichte verarbeitet und transparent macht. Deshalb wird diese Interpretation als wissenschaftliche These dargestellt.

Mein persönliches Anliegen ist es jedoch mit dieser Arbeit nicht nur zu einem vertieften Verständnis mixtekischer Religion und der Rolle von Religion in anthropologischen Studien beizutragen, sondern insbesondere auch den Mixteken selbst aus der Sicht und der Einsicht eines Europäers die Kostbarkeit und den Reichtum ihrer Tradition vorzustellen. Ich möchte mit dieser Arbeit an die junge Generation der Mixteken appellieren, die „Tradition der Ahnen“ im Umfeld aggressiver und allzu plausibler Modernität nicht achtlos beiseite zu stellen.

Wenn auch jede Deutung einen subjektiven Eingriff darstellt, so habe ich mich dennoch stets bemüht alle Inhalte, Fakten und Überlieferungen mit größtmöglichem Respekt zu behandeln und die Dinge im Horizont mixtekischer Tradition und Kultur zuzuordnen. Daher distanzieren mich ausdrücklich von Versuchen, mixtekische Tradition und Religion im Horizont christlicher Theologie zu bewerten. Natürlich war es mir - im Gegensatz zu vielen Anthropologen oder Kulturwissenschaftlern - hilfreich, selbst fest in einer religiösen Tradition – nämlich der Christlichen – beheimatet zu sein. Diese Tatsache hat es mir erst ermöglicht, ein grundlegendes, begriffliches Verständnis für die symbolisch-mystische Ebene mixtekischer Religion im Allgemeinen wie im Besonderen zu gewinnen.

Die Arbeit gliedert sich in eine größere Zahl von Kapiteln und Unterkapiteln, die zusammen eine beschreibende Collage der mixtekischen Religion mit ihrem Gottes-, Welt- und Menschenbild in seinen verschiedenen Aspekten und Kontexten geben. Leitend ist dabei eine religionsanthropologische Perspektive, die vom Religiösen als dem gestaltenden Zentrum menschlicher Existenz ausgeht, wie es auch die Mixteken selbst in ihrem konkreten Denken und Handeln tun. Sachliche Grundlage sind dabei die von mir gemachten, zum Teil schriftlich festgehaltenen Erfahrungen und die Texte der oralen, mixtekischen Tradition die in zwei

einwöchigen Workshops mit Mixteken aufgenommen und besprochen werden konnten.¹ Die ganze Arbeit wird zentriert in der Frage nach der Bedeutung der gefiederten Schlange für Leben, Kultur und Tradition der Mixteken. Ich möchte versuchen den Leser an die Lebendigkeit und spirituelle Kraft der gegenwärtigen mixtekischen Kultur heranzuführen. Es wird sich zeigen, dass sich hinter einem „christlichen Vorhang“ die Welt mixtekischer Identität auftut.

In der Beschreibung der Gegenwart, wird immer wieder die Frage nach Herkunft und Ursprung mixtekischer Kultur und Überlieferung auftauchen. Diese Fragestellung ist deshalb so wichtig, weil sich mixtekische Identität über fünf Jahrhunderte nur unter der Bedingung christlich-spiritueller und politisch-kolonialer Vorherrschaft durchhalten konnte. Der Weg zurück zu den Quellen mesoamerikanischer und mixtekischer Tradition über Quetzalcoatl (mixtekisch „Koo Sau“), soweit sie in Erzählungen und Kodizes noch greifbar sind, wird den Blick auf zentrale Aspekte des authentisch-mixtekischen Gottes-, Welt- und Menschenbildes freilegen. Dabei kommt es mir darauf an, die ursprüngliche, indigene Theologie um die Gestalt der „gefiederten Schlange“ in ihren Grundzügen darzustellen.

Zum Abschluss werde ich dann einige Schlussfolgerungen und eine zusammenfassende Bewertung des fortdauernden synkretistischen Prozesses zwischen ursprünglich mixtekischer Religion und Christentum erörtern. Dabei möchte ich den Blick auf die Zukunft kultureller Identität und religiöser Tradition richten und die aus meiner Sicht möglichen Perspektiven erläutern.

In der gesamten Darstellung soll klar herausgearbeitet werden, dass einerseits der Fortbestand mixtekischer Identität nur mittels einer authentisch gelebten und in der Geschichte verwurzelten mixtekischen Tradition durchgehalten werden kann. Andererseits hat die von den Mixteken selber im Lauf von 5 Jahrhunderten in passivem Widerstand durchgesetzte Rollenverteilung zwischen eigener quetzalcoatlischer und christlich-katholischer Tradition ein Faktum geschaffen, dass als Grundlage für die Neubestimmung mixtekischer Religiosität und Identität unter den Bedingungen der Moderne akzeptiert werden sollte. Zur Orientierung in diesem Fragenkomplex möchte ich den Leser auf die vorliegende Arbeit selbst verweisen.

¹ Ich kann an dieser Stelle nicht alle „talleres“ mit den pastoralen Mitarbeitern der verschiedensten Dörfer im Verlauf der drei Jahre auflisten, in denen stichpunktartig immer wieder Fragen der eigenen mixtekischen Tradition und Kultur zur Sprache kamen. Daneben spielten auch Elemente eines interreligiösen Dialoges in der christlich-katechetischen Arbeit immer wieder eine wichtige Rolle. Davon ausgehend, ist diese Dissertation ein Beitrag zum Forschungsprojekt über die kulturelle Kontinuität und Identität in Mesoamerika (mit besonderem Interesse für die Mixtekische Sprache, Kultur und Geschichte), durchgeführt und koordiniert von Maarten Jansen an der Fakultät für Archäologie der Universität Leiden mit Unterstützung der *Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek* (NWO).

I. Teil: Religionshistorische Analyse und Interpretation

1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Da bereits diverse Studien und Arbeiten zur Religionsgeschichte Lateinamerikas existieren, insbesondere zur Geschichte des Christentums und seinem Verhältnis zu den indigenen Religionen, möchte ich zunächst kurz eine Ortsbestimmung meines eigenen hermeneutischen Vorverständnisses zur lateinamerikanischen und speziell mexikanischen Geschichte des Verhältnisses von Christentum und indigenen Religionen vornehmen.

1.1 Zur Historiografie lateinamerikanischer Religionsgeschichte

Wenn man sich in einer Studie nicht der eigenen Religionsgeschichte widmet, sondern der der „Anderen“, erscheint es mir notwendig sich zumindest in Grundzügen darüber klar zu werden, was die Beschreibung der „Anderen“, insbesondere der indigenen Völker Lateinamerikas, als „Andere“ bedeutet. Eine Bestimmung der Kategorie der Alterität im Sinn eines hermeneutischen Vorverständnisses ist grundlegend für das Verstehen der Anderen. Für Lateinamerika kommt noch hinzu, dass die „Anderen“, d.h. die indigenen Völker, seit der Conquista unter sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten auch die „Armen“ Lateinamerikas repräsentieren. So möchte ich ihre „Alterität“ mit Paulo Suess wie folgt kennzeichnen:

„Alteridade - diferença e diversidade constitutivas de identidade - é a arma de resistencia mais eficaz do pobre. A alteridade é o muro que separa o colonizador do santissimo dos povos colonizados. Com a multiplicidade de suas culturas, os Outros resistem contra as tentativas integracionistas e reducionistas. Conquistadores e missionários experimentaram essa resistência. Enquanto os povos indígenas são múltiplos, são invencíveis. Não cabem dentro da “grande narrativa” da história oficial, nem no interior de uma “mitologia geral” ou nas normas únicas de um cristianismo monocultural.”²

Die Alterität einer Gruppe oder eines Volkes manifestiert sich in ihrer kulturellen Identität, d.h. in ihrer Kultur und deren jeweiligen materiellen, sozialen und symbolischen Realisierungen. Die zumeist inhaltlich dichteste Manifestation kultureller Identität ist die Religion einer Gruppe oder eines Volkes als symbolisches Universum, in dem der Einzelne und die Gesellschaft sich durch Mythos und Ritus dieser Identität vergewissern. Es ist darum

² Suess, Paulo. A história dos outros escrita por nós. Apontamentos para uma autocritica da historiografia do cristianismo na América Latina. In: Ders. Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros. Ensaio de missiologia, Paulus Editora, São Paulo, 1995, S. 61-90, hier S. 71

nicht verwunderlich, dass im Zuge der Eroberung und Zwangsmissionierung Lateinamerikas, die die kulturelle Identität der indigenen Völker in eine von außen aufgezwungene Krise brachten, immer wieder zutiefst religiös motivierter Widerstand aufloderte, als Kampf gegen den Verlust eigener Identität. Für Oaxaca möchte ich hier an die Aufstände der Mixteken, Zapoteken, Mixe und Chontales in den Jahren 1547, 1550 und 1660 erinnern. Unter den Mayavölkern zogen sich diese Aufstände bis in die späte Kolonialzeit hin.³ Für den andinen Raum sind hier der frühe Aufstand von Manco Inca (1531/32) und die Erhebung des Taki-Onqoy (1560 – 1572) zu nennen, die auch als „Aufstand der Huacas“ bezeichnet wird und dezidiert die christliche Religion bekämpfte.⁴ Umso weniger erscheint es mir nachvollziehbar, wenn Kenneth Mills in einem modernen Geschichtswerk wie der „Cambridge History of Christianity“ folgende Ansicht zur Entwicklung der Beziehung zwischen indigenen Religionen und dem Christentum (hier bei den andinen Völkern) vertritt:

„This multi-ethnic array included thinkers, promoters, and mobilizers on different planes, in different ways, many of them unintended. Some of clergy feared and persecuted as ‘error’ the very fusions they and their fellows helped bring to life, and of which they partook. But all participated in a vibrant circulation of religious ideas, forms and practices around the images of Christ and the saints, and, together, brought about an emerging Andean interculture.”⁵

Ob man mit Bezug auf die durch die geschichtlich durchgängige religiöse Unterdrückung bis heute erzwungene Heimlichkeit vieler authentischer, indigener religiöser Riten und Vollzüge⁶ noch von einer „vibrant circulation of religious ideas“ sprechen darf, halte ich zumindest für

³ Vgl. Barabas, Alicia M. Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México. Editorial Grijalbo, México D.F., 1989

⁴ Vgl. hierzu auch: González, Ondina E. und González Justo L. Christianity in Latin America. S. 60. Mit Recht bezeichnen González/González den Aufstand als „a dramatic example of indigenous efforts to maintain ancient ways“, ebd. S. 60.

⁵ Mills, Kenneth. The Naturalization of Andean Christianities. In: Po-Chia Hsia, R (Hrsg.). The Cambridge History of Christianity, Volume 6. Reform and Expansion 1500 – 1660, S. 504 – 534, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, S. 506

⁶ Ein Beispiel dafür aus einer nichtandinen Region sind die Riten und die Verehrung der alten Gottheiten, die in den 1531/32 Gegenstand des Prozesses gegen den Kaziken Don Francisco von Yanhuitlan in der Mixteca alta waren. Einen ähnlich gelagerten Fall aus spätkolonialer Zeit um das Jahr 1780 finden wir in der Region Mixe (Oaxaca, Mexiko) in den Pfarrarchiven der heutigen Pfarrei von Tlahuitoltepec (persönliche Information von P. Leopoldo Ballesteros SDB, ehemaliger Pfarrer von Tlahuitoltepec): Es handelte sich um einen „Idolatrieprozess“ gegen einheimische lokale Amtsträger und Frauen. In diesem Fall wurde die Beichte missbraucht um Aussagen über die „idolatrischen Vergehen“ zu erhalten. Die „schuldigen“ Männer wurden mit Auspeitschung bestraft und es wurde ihnen die Übernahme jedweden Amtes für die Zukunft untersagt. Die Frauen wurden zur Hausarbeit in Klöstern verurteilt.

fragwürdig. Andere Fachleute sprechen mit Bezugnahme auf die andine Gotteserfahrung auch nicht wie K. Mills von einer „interculture“. Vielmehr gilt z.B. für die Aymara:

„Hasta hoy podemos seguir hablando de una auténtica religión aymara, en parte expresada públicamente y en parte cultivada en forma clandestina.”⁷

Das gleiche könnte ich für die auf den Dörfern der Mixteca gelebten religiösen Vollzüge sagen. Ein Beispiel dafür ist das in dieser Arbeit im Unterkapitel 2.3.3 dargestellte Regenfest in San Felipe Tindaco. Der von K. Mills suggerierte durchgreifende Umschwung in der Akzeptanz des Christentums durch die indigenen Völker Lateinamerikas zur Mitte des 17. Jahrhunderts will mir nicht recht einleuchten. Insofern gebe ich D. Tavárez recht, wenn er mit Bezug auf Mexiko schreibt:

„However, the timing and substance of such a change of heart in colonial indigenous devotions remains open to debate. With regard to Peru, Mills argued that the changes in terminology and rhetoric in the 1660s did not correspond to a shift in actual extirpation policies; he also contended that the archival record suggests an uneven adoption and understanding of Christian practices in many Quechua communities in the archbishopric of Lima. For Central Mexico, the pioneering work of Aguirre Beltrán on unorthodox colonial healing practices, Alberro’s concise assessment of clandestine native healers, and Gruzinski’s inquiries into multiple, hybrid Christianities have illustrated the difficulty of enshrining a particular period in the seventeenth century as an absolute turning point in the native reception of Christianity.”⁸

Ohne die Kenntnis des religiösen Untergrundes und seine geschichtliche Aufarbeitung (sofern sie denn möglich ist) oder zumindest Berücksichtigung erhält man kein korrektes Bild der Religionsgeschichte der von der spanischen Kolonisierung und christlichen Mission betroffenen indigenen Völker Lateinamerikas.

Sicherlich kann man bei einer Jahrhunderte währenden Kolonisierung nicht nur von einem direkten kulturellen Dauerwiderstand ausgehen. Es gibt den Moment, in dem die Kolonisierten „das Fremde“ als das Eigene annehmen und akzeptieren, dies jedoch im Sinne

⁷ Albó, Xavier. La experiencia religiosa aymara. In: Marzal, Manuel. Robles, Ricardo. Maurer, Eugenio. Albó, Xavier. Meliá, Bartomeu. Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos. Edición Abya-Yala, Quito, 1991, S. 204

⁸ Tavárez, David. The invisible war. Indigenous devotions, discipline, and dissent in colonial Mexico. Stanford University Press, Stanford, 2011, S. 159

einer Assimilierung und Integration in das ureigene religiöse Universum. So werden auch der Rosenkranz und das ständig wiederholte Ave Maria zu einer Anrufung der eigenen Gottheiten, die sich in der Darstellung christlicher Heiligenfiguren materialisieren. Dieser Vorgang soll sich deutlich im Laufe dieser religionsgeschichtlichen Studie herauschälen. In diesem Sinne kann ich K. Mills zustimmen, wenn er von „shared territories“ und „new understandings“ im religiösen Universum der christlichen und insbesondere der indigenen Religionen spricht⁹, jedoch ohne, dass sich daraus das Gebilde einer „interculture“ ergibt, die die Eigenständigkeit der religiösen Systeme verwischt. Um es mit einem mixtekischen Beispiel vorwegzunehmen: Mixteken können „Ñuhu“ mit „San Cristobal y Santa Cristina“ übersetzen, ein Christ jedoch kann das Umgekehrte nicht tun. Er hätte die religiöse Bedeutung der Heiligen für sich als Christ verfehlt. Der gemeinsame religiöse Sprach- und Symbolraum ist hier äquivok. Oft ist er auch analog - und dann ergeben sich semantische und symbolische Überschneidungen und Gemeinsamkeiten - aber niemals univok. Die vorgelegte religionsgeschichtliche Studie möchte in diesem Sinn bewusst die Eigenständigkeit und Autonomie mixtekischer Religion darstellen.

1.2 Zur Interpretation mythischer Texte und Erzählungen

Da diese Arbeit in großem Umfang auf mythische Texte und Erzählungen mixtekischen und christlichen Ursprungs Bezug nimmt, möchte ich hier kurz zu den Leitlinien Stellung nehmen, die meine Interpretation solcher Texte bestimmen. Sie lassen sich wie folgt charakterisieren: Sinn und Bedeutung mythischer Texte und Erzählungen erschließen sich durch eine theologische, archetypische¹⁰ und allegorisch-symbolische Interpretation der Vorgänge, handelnden Personen, sonstiger Lebewesen (Tiere und Pflanzen), Darstellung von Naturkräften und geografischer Bezüge. Dabei sind folgende Dimensionen zu berücksichtigen, in denen sich die Texte und Erzählungen verorten:

Die theologische Dimension des Mythos: Mythen oder mythische Erzählungen machen sowohl implizite als auch explizite theologische Aussagen, d.h. sie verdeutlichen das Verhältnis des Menschen zu Gott und der Gottheiten untereinander. Ob die Struktur des Absoluten geprägt ist von einem Machtgefüge („balance of power“ wie z.B. in der

⁹ Vgl. Mills, Kenneth. A.a.O., S. 507

¹⁰ Vgl. hierzu Campbell, Joseph. *Masks of God: Primitive Mythology*. Penguin Books, New York, 1991, S. 30-32 und 123-125; ders. *O poder do mito*. Associação Palas Athena, São Paulo, 1990, S. 53-55

mesopotamischen Mythologie) oder von der Vorstellung reziproker Relationalität oder anderen Modellen prägt auch das Verständnis seines Wirkens in und unter den Menschen und innerhalb der Natur. Damit kommt man schon zu den folgenden Aspekten.

Die kosmologische Dimension des Mythos: Mythische Erzählungen können einen Verständnisschlüssel für Landschaften, Naturphänomene oder die Entstehung der Welt liefern. In der aztekischen Leyenda de los Soles z.B. ist es ein Gemeinschaftswerk der Götter, die Sonne wiedererstehen zu lassen und in Bewegung zu setzen. Die Natur und die Welt haben eine „sakramentale“ Struktur, d.h. das Immanente ist transparent auf Transzendenz hin.

Immanente Erscheinungen manifestieren das Wirken oder gar die Gegenwart des Göttlichen. Die soziale und politische Dimension des Mythos: Mythische Erzählungen begründen Herrschaftsansprüche, wie z.B. die Darstellung der Gründung der mixtekischen Städte und Dynastien durch 9 Wind Quetzalcoatl im Kodex Yuta Tnoho (Vindobonensis). Sie beziehen auch Stellung zu Fragen der Zugehörigkeit zu Volk, Stamm und staatlicher Organisation und festigen so das gesellschaftliche Miteinander. Hier eröffnet sich auch ein Zugang zu den historischen Bezügen von mythischen Erzählungen.

Die existentielle Dimension des Mythos: die archetypischen Personen, Bilder und Symbole mythischer Erzählungen geben Orientierung in der individuellen, psychischen und religiösen Entwicklung des Menschen. Die Individuation des Menschen hin zum personalen Selbst vollzieht sich in universellen Erfahrungsmustern, die sich auch in der mesoamerikanischen Mythologie und ihrer Symbolik widerspiegeln.

2. Der Festkalender und seine rituellen Zyklen

2.1 Der Liturgische Kalender

Die Grundlage für das Verständnis der gegenwärtigen liturgischen Ordnung der verschiedenen Feste in der Mixteca alta liefert sowohl der liturgische Kalender der katholischen Kirche bzw. der diversen Ordensgemeinschaften im Hochmittelalter¹¹ als auch der recht komplexe Aufbau des aztekischen bzw. mixtekischen Kalenders vor der spanischen Eroberung.

2.1.1 Der mesoamerikanische Kalender

Während die Verbindung des katholisch-kirchlichen liturgischen Kalenders mit dem römisch-christlichen Sonnenkalender grundsätzlich keine Schwierigkeiten bereitet und in ihrer Entstehung und ihren Reformen von der julianischen über die gregorianische gut bekannt ist, gibt es erhebliche Probleme, die von den spanischen Chronisten und den indigenen Quellen (Kodizes) gemachten kalendarischen Angaben in Übereinstimmung zu bringen. Eine Synchronisierung des julianischen (seit 1582 gregorianischen) Kalenders mit den Daten und Tagesangaben des aztekischen solaren Kalenders (*cempoallapoalli*) mit seinen 18 Monaten a 20 Tagen plus den 5 *nemontemi*, des mantischen Kalenders (*tonalpoalli*) und der liturgischen Festabfolge (*xiuitl*; *fiesta de las veintenas*)¹² wie sie z.B. meisterhaft von Sahagún beschrieben wird, will nicht recht gelingen; insbesondere dann nicht, wenn man die sogenannte Zählung der 52 Jahre zur Grundlage nimmt, den *xiutlpoalli*, der eine Verbindung von *tonalpoalli* und *cempoallapoalli* darstellt. Die Versuche von A. Caso¹³ und M. Graulich¹⁴ müssen

1. eine kalendarische Wanderbewegung der liturgischen Feste annehmen, was ihrer Zuordnung zum agrarischen Zyklus (Regenzeit/Trockenzeit) widerspricht

¹¹ Vgl. Hierzu Grotefend, Hermann. *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Bde 1 und 2, Hannover 1891 – 1898

¹² Da uns für die Mixteca keine ausreichenden mixtekischen Originalangaben zu Handhabung und Gebrauch des Kalenders in vorspanischer Zeit vorliegen, müssen wir uns notwendigerweise auf die aztekischen Angaben stützen und ehemals sicherlich existente regionale Unterschiede weitgehend außer Acht lassen.

¹³ Vgl. Caso, Alfonso. *Los calendarios prehispánicos*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, México 1967, S. 41-99

¹⁴ Vgl. Graulich, Michel. *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista, 1999. Dort kommt Graulich bei seiner Angabe der originalen Position (Rückrechnung auf das Jahr 682) der Monatsfeste auf Seite 77 zu so absurden Ergebnissen, wie dem, dass das Fest *Etzalcualiztli*, das Fest des Regengottes und der Fruchtbarkeit in die absolute Trockenzeit von Dezember und Januar (19.12. bis 07.01.) fällt.

2. die unbezweifelbare Bedeutung der Äquinoktien und Solstitien (vgl. die in Quellen belegten bzw. noch heute sichtbare Ausrichtung der Tempel von Teotihuacan, Tenochtitlan, Chichen Itza etc.) für den liturgischen Jahresablauf außer Acht lassen bzw. sie verlieren ihren Sinn.

Wenn man die liturgischen Feste direkt mit dem indigenen Solarkalender verbindet, kommt die zeitliche Rückwärtsbewegung der Feste dadurch zustande, dass dieser Kalender eine exakte Dauer von 365 Tagen hatte. Diese Tagesanzahl entsprach jedoch nicht dem tatsächlichen Sonnenjahr von $365 \frac{1}{4}$ Tagen, war aber aufgrund seiner Verbindung mit dem mantischen Kalender, dem tonalpoalli, für die Azteken, Mixteken und anderen indigenen Völker notwendig, da nur so die Wiederholung der Jahresträger (Casa, Conejo, Cana, Pedernal) und die sakralen Zyklen von 52 Jahren gesichert waren. Die Verbindung von tonalpoalli und Solarkalender ließ keine Bildung eines Schaltjahres zu. Die Folge war eine Verschiebung des Jahresablaufes in jedem vierten Jahr um einen Tag.

Da es beim xiupoalli jedoch zunächst nicht um Jahreszeiten sondern um Kalenderzyklen und historische Zählung ging, war das auch nicht weiter problematisch. Man konnte nur damit nicht mehr direkt den liturgischen Zyklus der Feste im Verlauf des Jahres verbinden, da diese einen unmittelbaren Bezug zu den Jahreszeiten (Regenzeit/Trockenzeit) und zum agrarischen Zyklus hatten, die wiederum vom tatsächlichen Verlauf der Erde um die Sonne abhängen und ihre klimatischen Wendepunkte an den Äquinoktien und Solstitien haben. Man musste also außer einem historischen Solarkalender zur Jahreszählung und einem mantischen Kalender zur Bestimmung der großen sakralen Zyklen noch einen liturgischen Kalender bilden, der dem jahreszeitlichen Verlauf entsprach bzw. den agrarischen Bezug des Cempoallapoalli in irgendeiner Form berücksichtigen.¹⁵ Diese hier vertretene Ansicht wird durch eine sehr klare Bemerkung in der *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (HMP) gestützt:

¹⁵ Vgl. Loures de Oliveira, Ana Paula. Xipe Totec und das Tlaxacipehualiztli-Fest bei den Azteken, Freiburg 1999, SS. 135ff und S. 232f. Loures de Oliveira schreibt in Bezug auf den liturgischen Festkalender: "Der Zyklus anfang des mantischen Kalenders und Solarkalenders von 52 Jahren musste nicht mit diesem dritten Festkalender übereinstimmen. Ein Beleg dafür findet sich Kodex Borbonicus Seite 34, wo die Feuerbohrungszeremonie, die an jedem Anfang des 52 jährigen Zyklus stand, während Panquetzaliztli, dem fünfzehnten Jahresfest, stattfand..."

Doesburg, Geert Bastiaan van. Códice Ixtlilxochitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador, Mexiko, 1996, S. 102: "Es innegable la relación estrecha entre el cempoallapoalli y la agricultura, la empresa pública más importante. Varias de sus fiestas estaban dirigidas hacia los tlaloque, los dioses agrícolas principales (dioses de los Montes, del Maíz y de la Lluvia). En otras veintenas se celebraban fiestas para la siembra, las flores, el toctli (las primeras hojas del maíz), los jilotes, la cosecha, etcétera."

„Contaban el año de equinoccio por Marzo cuando el sol hacía derecha la sombra, y luego como se sintía que el sol subía, contaban el primer día, y de veinte en veinte días que hacían sus meses contaban el año y dejaban cinco días; así que en uno no tenía trescientos sesenta días; y del día que era el equinoccio contaban los días para sus fiestas....”¹⁶

Hiernach begannen das liturgische Jahr und die Zählung der Feste durch Relation zum Frühjahrsäquinoktium. Damit waren die Feste und das liturgische Jahr klar fixiert. Denn es handelt sich um ein jährlich in der ganzen Nordhalbkugel immer wieder zum selben Zeitpunkt beobachtbares Ereignis in der Himmelsmechanik.

Da die meisten Primärquellen das Fest Tlacaxipehualiztli als das dem Monat März und dem Frühjahrsäquinoktium zugeordnete Fest angeben,¹⁷ war dieses sehr wahrscheinlich das erste Fest des liturgischen Jahres. Damit stimmt auch mehr oder weniger die Rekonstruktion der Synchronisierung des aztekischen Solarkalenders und der zeitlichen Abfolge der aztekischen Feste mit dem christlich *julianischen* Kalender für das Jahr 1519 überein.¹⁸ Hier fällt der Festmonat Tlacaxipehualiztli auf den 05. – 24. März und das Frühjahrsäquinoktium nach julianischem Kalender auf den 09.-11. März. Wenn wir die eben genannte Rekonstruktion mit dem Tlacaxipehualiztli-Fest beginnen lassen sieht das wie folgt aus:

| Monat | Bezeichnung | Datum (julianischer Kalender) |
|-------|--------------------|-------------------------------|
| 1 | Tlacaxipehualiztli | 05.03. – 24.03. |
| 2 | Tozoztontli | 25.03. – 13.04. |
| 3 | Huey Tozoztli | 14.04. – 03.05. |
| 4 | Toxcatl | 04.05. – 23.05. |
| 5 | Etzalcualiztli | 24.05. – 12.06. |
| 6 | Tecuilhuitontli | 13.06. – 02.07. |
| 7 | Huey Tecuihuatl | 03.07. – 22.07. |
| 8 | Tlaxochimaco | 23.07. – 11.08. |

¹⁶ Historia de los Mexicanos por sus pinturas, S. 234, in: Pomar y Zurita. Relaciones de Texcoco y de la Nueva España, S. 209-240. Die “Historia des los Mexicanos por sus pinturas” kürzen wir als HMP ab.

¹⁷ Vgl. Loures de Oliveira, a.a.O., S. 137; auch Sahagún setzt in den Primeros Memoriales das Fest Tlacaxipehualiztli als erstes im liturgischen Jahr an, denn er setzt die von 5 zusätzlichen, unheilvollen Tage vor diesem Fest an. Vgl. ibd. S. 136. Vgl. Sahagún, Fray Bernardino de. Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997, S. 55.

¹⁸ Vgl. Graulich, a.a.O., S.65

| Monat | Bezeichnung | Datum (julianischer Kalender) |
|-------|-----------------|-------------------------------|
| 9 | Xocotl Huetzi | 12.08. – 31.08. |
| 10 | Ochpanitzli | 01.09. – 20.09. |
| 11 | Teotleco | 21.09. – 10.10. |
| 12 | Tepeihuitl | 11.10. – 30.10. |
| 13 | Quecholli | 31.10. – 19.11. |
| 14 | Panquetzalitzli | 20.11. – 09.12. |
| 15 | Atemoztli | 10.12. – 29.12. |
| 16 | Tititl | 30.12. – 18.01. |
| 17 | Izcalli | 19.01. – 07.02. |
| 18 | Atlcahualo | 08.02. – 27.02. |
| | Nemontemi | 27.02. – 04.03. |

Mit dieser kalendarischen Zuordnung der Feste stimmt ebenfalls weitgehend überein, dass nach Quellenlage Etzalcualitzli mit dem Sommersolstitium zusammenfiel, dem 11./12. Juni.¹⁹ Ebenso richtig ist, dass Ochpanitzli in Bezug zum Herbstäquinoktium steht (12./13. September) und der letzte Tag des Festes Panquetzalitzli praktisch auf das Wintersolstitium (11./12. Dezember) fällt.²⁰

Nichtsdestoweniger hätte die bisher erwähnte Rekonstruktion bzw. Synchronisierung eine Beweglichkeit der Kalenderfeste zur Folge. Die damit verbundenen Probleme wurden bereits weiter oben erwähnt. Ich möchte meiner ersten Intuition folgen und mit dem Zitat aus der HMP davon ausgehen, dass das liturgische Jahr durch ein eindeutig beobachtbares astronomisches Faktum festgelegt wird: das Frühjahrsäquinoktium oder wie HMP sagt: „**y del día que era el equinoccio contaban los días para sus fiestas**“.

D.h. der liturgische Festzyklus beginnt explizit mit dem Frühjahrsäquinoktium. Wenn nun der erste Monat des liturgischen Festzyklus der Tlacaxipehualitzli-Festmonat war, dann war das erste Fest des liturgischen Zyklus das von Xipe Totec. Es liegt nach Sahagún auf dem ersten Tag des Festmonats.²¹ Und es fällt damit genau mit dem Frühjahrs-

¹⁹ Alle Angaben beziehen sich auf Daten des julianischen Kalenders in der Zeit von 1519 bis zur gregorianischen Reform im Jahre 1582,

²⁰ Vgl. Lourdes de Oliveira. A.a.O., S 137f. Auch: Jansen, Maarten. Una mirada al interior del templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica, in: Arellano, Carmen. Schmidt, Peer. Noguez, Xavier. Coordinadores. Libros y escritura de la tradición indígena, El Colégio Mexiquense – La Universidad Católica de Eichstätt, México 1991, S. 296f.

²¹ Vgl. Sahagún, Fray Bernardino de. Historia General de las Cosas de Nueva España, I, Libro II, cap. II

äquinoktium zusammen. Dies wird von Motolinia direkt bestätigt.²² Eine weitere Bestätigung dafür sehe ich in den Datumsangaben zum Tlacaxipehualiztli-Fest in den Kodizes Magliabechiano und Tudela sowie bei Diego Durán. Alle drei Quellen geben den 20. oder 21. März als den Tag des Festbeginns an.²³ Dabei handelt es sich offensichtlich um eine Angabe nach dem gregorianischen Kalender. Denn die beiden Kodizes, wie sie uns heute vorliegen, sind späte Abschriften von Originalen aus der Zeit vor der gregorianischen Kalenderreform, in denen die Kopisten sehr wahrscheinlich die abendländischen Kalenderangaben dem seit 1582 bestehenden gregorianischen Kalender angepasst haben. Diego Duran seinerseits lebte bis 1588, also bis nach der gregorianischen Kalenderreform. Er selbst dürfte sein wichtigstes Werk „*Historia de las Indias de Nueva-España y islas de Tierra Firme*“ zumindest teilweise nach den Datumsangaben des gregorianischen Kalenders korrigiert haben. Der 19. - 21. März ist im gregorianischen Kalender das Datum des Frühjahrsäquinoktiums.²⁴

Dementsprechend ergibt sich für eine Zuordnung der Feste zum gregorianischen Kalender nach 1582 bzw. für 1519 zum julianischen Kalender mit möglicher Verschiebung um bis zu einem Tag folgende Abfolge:²⁵

²² Motolinia (Fray Toribio de Benavente). *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, Mexico, 1971, S. 61

²³ Vgl. Loures de Oliveira. A.a.O., S. 136f; vgl. Anders, Ferdinand. Maarten, Jansen. *Libro de la Vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, S. 167

²⁴ Der Sinn der gregorianischen Schaltjahr- und Kalenderreform war unter anderem eine Fixierung und Stabilisierung des Datums für das Frühjahrsäquinoktium, da der christliche liturgische Festzyklus an diesem ausgerichtet ist. Denn Ostern liegt auf dem Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond, d.h. dem ersten Vollmond nach dem Frühjahrsäquinoktium. Ebenso soll Weihnachten, obwohl es ja auf den 25. Dezember fixiert ist, symbolisch an die Sonnenwende, d.h. dem Wintersolstitium anschließen. Vor der Kalenderreform lag aufgrund der Unzulänglichkeiten des julianischen Kalenders das Frühjahrsäquinoktium wie bereits erwähnt auf dem 11. März und das Wintersolstitium auf dem 11. Dezember. Ostern verschob sich damit vom Datum her immer mehr zurück und Weihnachten entfernte sich von der Wintersonnenwende.

²⁵ Vgl. auch den Beginn des Tozoztontli-Festes am 10.04., wie es auch im Kodex Magliabechiano angegeben wird.: *Libro de la Vida*, S. 168

| Monat | Bezeichnung | Datum julianischer Kalender | Datum gregorianischer Kalender |
|-------|--------------------|-----------------------------|--------------------------------|
| 1 | Tlacaxipehualiztli | 11.03. - 30.03. | 21.03. - 09.04. |
| 2 | Tozoztontli | 31.03. - 19.04. | 10.04. - 29.04. |
| 3 | Huey Tozoztli | 20.04. - 09.05. | 30.04. - 19.05. |
| 4 | Toxcatl | 10.05. - 29.05. | 20.05. - 08.06. |
| 5 | Etzalcualiztli | 30.05. - 18.06 | 09.06. - 28.06 |
| 6 | Tecuilhuitontli | 19.06. - 08.07. | 29.06. - 18.07. |
| 7 | Huey Tecuilhuitl | 09.07. - 28.07. | 19.07. - 07.08. |
| 8 | Tlaxochimaco | 29.07. - 17.08. | 08.08. - 27.08. |
| 9 | Xocotl Huetzi | 18.08. - 06.09. | 28.08. - 16.09. |
| 10 | Ochpaniztli | 07.09. - 26.09. | 17.09. - 06.10. |
| 11 | Teotleco | 27.09. - 16.10. | 07.10. - 26.10. |
| 12 | Tepeihuitl | 17.10. - 05.11. | 27.10. - 15.11. |
| 13 | Quecholli | 06.11. - 25.11. | 16.11. - 05.12. |
| 14 | Panquetzaliztli | 25.11. - 15.12. | 06.12. - 25.12. |
| 15 | Atemoztli | 16.12. - 04.01. | 26.12. - 14.01. |
| 16 | Títitl | 05.01. - 24.01. | 15.01. - 03.02. |
| 17 | Izcalli | 25.01. - 13.02. | 04.02. - 23.02. |
| 18 | Atlcahualo | 14.02. - 05.03. | 24.02. - 15.03. |
| | Nemontemi | 06.03. - 10.03. | 16.03. - 20.03. |

Die vorliegende Synchronisierung des indigenen liturgischen Kalenders mit dem gregorianischen Kalender wird äußerst augenfällig durch den bekannten Brief der zwei Cuahtiteken J. Pedro González und Pedro de San Buenaventura an Fray Bernardino de Sahagún bestätigt. In spanischer Übersetzung lautet er wie folgt:

„Muy Reverendo Padre:

Pues vi y estimé su aliento [de Usted] acerca de dónde y cómo los viejos empezaban y principiaban un año. Pregunté y vi su libro [de los viejos]. Pues allí dice [que] entonces allí comienza y principia [la cuenta], en cuanto al *cempoallapoalli*, *cuauitleua*. A este cuauitleua pues veinte días le pertenecen. El primer día se nombra: “uno tomamos del

cuauitleua”, [el segundo día] “dos tomamos, etc....”. Luego se dice: “hizo cinco días *cuauitleua*”, “hizo diez días”, “hizo quince días”. “La terminación de *cuauitleua*” se llama cuando acaban la veintena. Y cuando [es] su terminación, pues se hacía fiesta. Toda así va el *cmempoallapoalli* con lo que da vuelta un año: los 360 días, más también 6 días.

Y el *cuauitleua*, según lo deliberamos y vimos, entonces empieza cuando hace veintisiete días el mes de febrero.

El que está en segundo lugar del *cmempoallapoalli*, de nombre *tlacaxipeualiztli* hace 19 [días el mes de] marzo cuando principia.

El tercero, de nombre *tozoztontli*, hace 8 abril cuando empieza.

El cuarto, de nombre *uey-tozoztli*, hace 28 de abril cuando empieza.

El quinto, *toxcatl*, hace 17 mayo cuando empieza.

El sexto, *etzalcualiztli*, hace 7 de junio cuando empieza.

El séptimo, *tecuilhuitontli*, hace 27 junio cuando empieza.

El octavo, *uey-tecuilhuitl*, hace 17 de julio cuando empieza.

El noveno, *tlaxochimaco*, hace 6 agosto cuando empieza.

El décimo, *xocotl-uetzi*, hace 26 agosto cuando empieza.

El onceavo, *ochpaniztli*, hace 15 de septiembre cuando empieza.

El doceavo, *teotl-eco*, hace 5 octubre cuando empieza.

El treceavo, *tepeilhuitl*, hace 25 octubre cuando empieza.

El catorceavo, *quecholli*, hace 14 noviembre cuando empieza.

El quinceavo, *panquetzaliztli*, hace 3 [debe ser 4] días de diciembre cuando empieza.

El dieciseisavo, *atemoztli*, hace 24 diciembre cuando empieza.

El diecisieteavo, *títitl*, hace 13 enero cuando empieza.

El dieciochoavo, *izcalli*, hace 2 días febrero cuando empieza.

Entonces termina este *cmempoallapoalli*. Y entonces se asientan los cinco días [que] se llaman “*nemontemi*”. Este “*nemon*” no se deriva de “*nemontli*”; solamente se deriva de “*nem*”. “*Nemontemi*” quiere decir [que] a ninguna parte pertenecen estos cinco días. Y cuando también entonces terminaron estos cinco días, luego, por eso, empieza su primer día del *cmempoallapoalli* el *cuauitleua*. Y dicen [que] meramente entonces empieza el año cuando hacia acá sale el sol. Por eso toda persona de Atempan (“a la orilla del agua”) se asienta cuando todavía es de noche; está esperando a qué hora saldrá el sol. Hierbas llenan las manos de las gentes. Y cuando se mostró el sol, toda personal levanta la hierba hacia el sol. Luego ya por eso la gente se baña.

Nuestro amado padrecito; así [es] lo que dicen los viejos que todavía viven, pues en Mexico, donde usted está, nunca allí bien verdaderamente se sabe. Pues nom's toda vuelva su palabra. Nuestro señor dios guarde su alma y ruegue usted por nosotros a nuestro señor.

J. Pedro González (yo, vuestro "huérfano") Pedro de San Buenaventura."²⁶

Doesburg weist den Brief dem Zeitraum zwischen 1566 und 1569 zu. Díaz Rubio und Bustamante García in ihrer Analyse des Textes stimmen mit Doesburg ungefähr überein. Sie datieren den Brief zwischen 1566 und 1572. Sie begründen ihre Datierung mit dem Platz, den dieser Brief in den „Memoriales de Sahagún“ einnimmt.²⁷ Diese Argumentation kann insofern nicht überzeugen, als dass aus dem Einkleben oder Hinzufügen von Seiten an einer bestimmten Stelle in einem Buch oder Manuskript nicht ihre Datierung geschlossen werden kann, es sei denn man wüsste exakt, wann das Buch, in das sie eingeklebt wurden, sich zuletzt in der Hand des Autors (Sahagún) befand. Richtig ist wohl, dass der Brief sich an Sahagún richtet, während er sich in der Stadt Mexiko (Tenochtitlan) befindet (s.o.: laut Schluss des Briefes befindet sich Sahagún in Mexiko). Das war dreimal der Fall, einmal zwischen 1560 und 1566 in Santiago Tlatelolco, ein weiteres Mal zwischen 1566 und 1571 im Konvent San Francisco de México und dann vor seinem Tod zwischen 1586 und 1590 zeitweise in Santiago Tlatelolco und zeitweise in San Francisco de México.²⁸ Die allgemeine Erwähnung von „México“ in Brief lässt nun, anders als Diaz Rubio und Bustamante Garcia vorgeben, keine klare Entscheidung darüber zu, dass sich Sahagún im Konvent San Francisco de México aufhielt, als er den Brief erhielt.²⁹ Denn ohne Zweifel gehörte auch Tlatelolco bereits seit 1473 als Stadtteil zu Mexiko Tenochtitlan. Welchem der genannten Zeiträume ist der Brief nun zuzuordnen?

²⁶ Doesburg, Geert Bastiaan van. *Códice Ixtlilxochitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador*, Mexiko, 1996, S. 103-105

²⁷ Vgl. Díaz Rubio, Elena u. Bustamante García, Jesús. *Carta de Pedro de San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano*, in: *Revista española de antropología americana*, vol. XIII. Universidad Complutense Madrid, 1983, S. 117

²⁸ Bezüglich des letztgenannten Zeitabschnitts ist auf das Amt Sahagúns als 1. Definitor und die damit verbundenen administrativen Aufgaben hinzuweisen, die er wohl kaum ausschließlich von Tlatelolco aus ausüben konnte. Die bekannten Querelen in der mexikanischen Franziskanerprovinz zwischen 1584 und 1586 dürften im übrigen zusätzlich seine Anwesenheit im Provinzialat der Franziskanerprovinz verlangt haben. Sein Tod im Jahre 1590 im Konvent San Francisco de Mexico spricht meiner Ansicht auch eher für wiederholte längere Aufenthalte dort in den Jahren zwischen 1586 und 1590.

²⁹ Auch Miguel León-Portilla vertritt in seiner Sahagún Biografie diese Meinung, der ich jedoch aus oben genanntem Grund nicht folgen kann. Vgl. León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún. First Anthropologist*. University of Oklahoma Press, Norman, 2002, S. 182f

Ausgehend von der Datierung der Feste im aztekischen, rituellen Jahr in diesem Brief, kann man mit Díaz Rubio und Bustamante García zunächst feststellen, dass die hier angegebene Datierung in ihrer Gesamtheit gegenüber den bekannten Datierungen ungewöhnlich ist. Es kann sich aber auf gar keinen Fall um eine Datierung nach dem julianischen Kalender handeln, von der beide Autoren ausgehen. Denn dann fiel das Fest Tlacaxipehualiztli, hier datiert mit seinem Beginn auf den 19. März, völlig außerhalb des Frühjahrsäquinoktiums (nach julianischen Kalender 10./11. März). Wie bereits erwähnt, ist nach Motolinia aber dies genau das exakte Datum des Festes.³⁰ Gehen wir jedoch vom gregorianischen Kalender aus, so fällt der Festbeginn mit dem Frühjahrsäquinoktium (zwischen dem 19. und 21. März) zusammen.

Diese Auffassung passt mit dem Aufenthalt Sahagúns in Mexiko nach 1586 zusammen. Denn zu diesem Zeitpunkt war der gregorianische Kalender in Nueva España bereits eingeführt (seit 1584) und eine Synchronisierung der Datierung von aztekischen und christlichen Festen musste diesen zur Grundlage nehmen. Es erklärt fernerhin, warum die von Pedro de San Buenaventura angegebene Datierung/Synchronisierung des *Cempoallapoalli* keinen Einfluss mehr auf Sahagúns Hauptwerk den *Kodex Florentinus* - besser bekannt als *Historia general de las cosas de la Nueva España* – haben konnte. Denn dieses befand sich bereits nicht mehr in seinen Händen.³¹

Die hier vorgestellte und historisch begründete Abfolge des rituellen agrarischen Jahreskalenders mit seinen 18 Festen, wird uns im Folgenden bei der Bestimmung von aktuellen Festzyklen und der Bedeutung und Zuordnung christlicher Heiligenfeste innerhalb des heutigen indigenen, in unserem Fall mixtekischen liturgischen Jahres als Orientierung dienen. Sie wird uns helfen Brüche und Kontinuitäten in der Entstehung einer christlich-mixtekischen synkretistischen Liturgie zu verstehen.

³⁰ s.o. Anmerkung 13

³¹ Die von Sahagún in seinem Werk angegebene Datierung des Jahresbeginns im aztekischen Kalender auf den 2. Februar war offensichtlich das Ergebnis eines Konsenses zwischen seinen indianischen Schülern in Tlatelolco und erfahrenen „alten Azteken“ (vgl. Doesburg, S. 106). Hier wurde offensichtlich eine missionarische und kulturvermittelnde Entscheidung getroffen.

2.1.2 Der aktuelle mixtekische Festzyklus: MAI - NOVEMBER

Grundsätzlich kann man in der Pfarrei Chalcatongo in der Mixteca Alta zwischen den für alle Dörfer allgemein gültigen Festtagen des liturgischen Kalenders und den auf das einzelne Dorf bezogenen Patronatsfesten unterscheiden. Dabei kann es natürlich Überschneidungen geben, wenn z.B. der Festtag eines Patronatsfestes mit einem für alle Mixteken wichtigen liturgischen Tag zusammenfällt. Als Beispiel sei hier der 15. Mai „San Isidro Labrador“ genannt, ein Fest, das in vielen Dörfern ein Patronatsfest ist, aber gleichzeitig das Ende des Regenfestzyklus markiert.³² Wie lässt sich nun die gegenwärtige Abfolge von allgemeinen Festen und Patronatsfesten liturgisch zuordnen?

Sowohl die für die gesamte mixtekische Bevölkerung relevanten liturgischen Festtage als auch die Patronatsfeste sind rein äußerlich betrachtet zunächst einmal Teil des liturgischen Kalenders der römischen-katholischen Kirche. Dieser liturgische Kalender hat zwar mit dem zweiten Vatikanischen Konzil einige markante Änderungen erfahren, ist aber dennoch in seiner Grundstruktur seit 1500 Jahren fest geprägt. Er beginnt mit dem 1. Advent und hat als seine 1. Hauptachse das Weihnachtsfest bzw. den Weihnachtsfestzyklus (Ende November bis Mitte Januar: Advent, Weihnachten, Neujahr, Erscheinung des Herrn, Taufe). Er erreicht seinen Höhepunkt mit dem Osterfestzyklus (etwa März bis Juni: Fastenzeit, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam), das seine 2. Hauptachse ist. An seinem Ende steht der eschatologische Ausblick auf die Endzeit, konkretisiert in den Festen Allerheiligen („Totenfest“) und Christkönig (Endzeit und Gericht). Dabei stehen die Daten des Weihnachtsfestzyklus fest, während sich die Daten des Osterfestzyklus dynamisch nach dem Ostertermin, d.h. dem ersten Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond berechnen. Mit Blick auf den vor dem 2. Vatikanischen Konzil gültigen liturgischen Kalender ist noch anzumerken, dass sich bis dahin der Weihnachtsfestzyklus bis zum 2. Februar erstreckte, dem Fest der Darstellung des Herrn, im deutschen Volksmund „Maria Lichtmess“, in Mexiko „Candelaria“ genannt.

Wenn ich zuvor davon sprach, dass es sich bei der Verbindung zwischen dem liturgischen Kalender der Mixteken und dem der römisch-katholischen Kirche eher um eine äußere Verbindung handelt, so kommt man zu dieser Überzeugung in dem Moment, in dem man aktiv und, wie in meinem Fall, in verantwortlicher Stellung an den Festen beteiligt ist.

³² Ich nehme hier mit der Bezeichnung „Regenfestzyklus“ bereits etwas vorweg, was im Folgenden eingehender erklärt wird.

2.1.3 Das „Totenfest“: *Día de los muertos*

Jedem Mitteleuropäer muss in der Mixteca Alta sofort auffallen, dass um das Weihnachtsfest nur halb so viel oder noch weniger Umtrieb herrscht, wie im Falle der Vorbereitung auf den 1. November, dem Fest der Toten. Der Wochenmarkt in Chalcatongo ist in der Woche vor dem 1. November so besucht und geschäftig wie zu keinem anderem Zeitpunkt im Jahr. Man kauft gute und erlesene Speisen ein und bereitet sich damit auf das Fest vor. Geht der Besuch der Gräber noch mit eigenen bekannten Traditionen konform und kann man den dort stattfindenden „Leichenschmaus“ auch noch irgendwie zuordnen, so endet das unmittelbare Verständnis spätestens dann, wenn man erfährt, dass es sich eigentlich um mehrere Tage handelt und mit der Vorbereitung des Hausaltars mit allerlei Speisen zu Ehren der *Rückkehr* der Toten vom verstorbenen Kleinkind bis zum verstorbenen Urgroßvater (bzw. soweit die Erinnerung reicht) verbunden ist, d.h. der Kommunikation mit den Ahnen.

Der 1. November ist jedoch nicht das ursprüngliche Datum des Festes. Es ist aufgrund des aufgezwungenen christlichen liturgischen Kalenders auf dieses Datum verlegt worden. Am 1. November „Allerheiligen“ bzw. am 2. November „Allerseelen“ gedenken Christen ihrer Verstorbenen. Es finden der Besuch und die Segnung der Gräber statt. Die beiden mesoamerikanischen (aztekisch, mixtekisch etc.) Totenfeste waren Tlaxochimaco (kleines Totenfest) und Xoctol Uetzi (großes Totenfest). Nach dem von uns vorgegebenen Ablauf des rituellen Jahreskalenders fielen diese Feste in die Monate August bis Mitte September. Während sie in diesem Falle vor der Ernte lagen, liegt der 1. November zum Ende der Erntezeit. Wie sich im Folgenden zeigen wird, sind wichtige Inhalte und Riten in das verchristlichte Totenfest am 1. November übergegangen.

In der Nacht des 31. Oktober kehren die toten Kleinkinder (angelitos) zurück, insbesondere die noch nicht Getauften. Dies bezieht sich ursprünglich auf das kleine Totenfest:

„Esta festa se llamaba micahilguiltl [miccailuitl] que quiere desir fiesta de muertos porque en ella se celebraba la fiesta de los niños difuntos y baylaban con grande tristesa y [s]acrificaban niños.”³³

Die toten Kleinkinder gehen wieder am 1. November, während die erwachsenen Toten (difuntos, muertos grandes) ankommen. Mit diesen feiert die Familie nicht nur im Haus,

³³ Van Doesburg, Gert Bastiaan y Carrera González, Florencio. Códice Ixtilxochitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua, S. 61

sondern auch auf dem Friedhof ein gemeinsames Festessen, das hauptsächlich aus Tamales (Maiskuchen) besteht. Hierzu lesen wir bei Sahagún:

„Aquella misma tarde, la vigilia de la fiesta, todos los populares hacían tamales y mataban gallinas y perrillos, y pelaban las gallinas, chamuscaban los perrillos, y todo lo demás que era menester para el día siguiente. Toda esta noche, sin dormir, se ocupaban en aparejar estas cosas.“³⁴

Und im Kodex Telleriano-Remensis kann man über das gemeinsame Mahl auf den Gräbern ausdrücklich lesen:

„En esta fiesta hazian ofrendas a los muertos poniendoles comida y bebida sobre sus sepulturas lo qual hazian por espacio de quatro años porq[ue] tenían q[ue] en todo este tiempo no yban las animas al lugar de su descanso segun su modo.“³⁵

Der Hausaltar ist ebenfalls reich mit den Lieblingsspeisen gedeckt, die die Verstorbenen auf Erden bevorzugten. Dazu gehören insbesondere Tamales, Mole, Pulque, süßes Brot, Früchte (z.B. Orangen) und spezielle Lieblingsspeisen. Gemäß dem Brauch werden den toten Ahnen neben ihren Lieblingsspeisen Tortillas aus blauem Mais angeboten. Denn das ist die Tortilla, die sie auch im „Himmel“ bzw. in ihrem „Totenreich“ zu sich nehmen.

Ein besonderes Augenmerk gilt dem Blumenschmuck des Hausaltars mit seinen Heiligenbildern und -figuren (nichos de los santos) an diesem Tag. So reich ist das Haus sonst niemals mit Blumen geschmückt. Dies war auch das herausstechende Merkmal beim Fest Tlaxochimaco, das seinen Namen „Blumenopfer“ (spanisch: „ofrenda de flores“) danach trägt:

„Dos días antes que llegase esta fiesta, toda la gente se derramaba por los campos y maizales a buscar flores, de todas maneras de flores, así silvestres como campesinas Y luego en todas las casas de los señores y principales aderezaban con flores a los ídolos que cada uno tenía, y les presentaban otras flores poniéndoselas delante. Y toda la otra gente popular hacía lo mismo en sus casas.“³⁶

³⁴ Sahagún, Libro II, cap. XXVIII

³⁵ Codex Telleriano-Remensis, 1899

³⁶ Sahagún, Libro II, Capítulo XXVIII, S. 140f

Am 2. November besuchen sich Familien und Verwandte gegenseitig, um gemeinsam die Rückkehr der Toten zu feiern. Das Totenfest ist ein großes Familienfest. Es ist ein Fest der Freude und der Kommunion mit den verstorbenen Ahnen. Es ist ein Fest des Dankes für das Leben, das die Verstorbenen den Ihren und allen Lebenden mit Ihrem Tod geschenkt haben. Wie der Tod der Ahnen Übergang zu einem neuen Leben in Fülle ist, ist die mit dem 1. November beginnende „tote“ Zeit – die Trockenzeit – ein Übergang zu neuer Fülle. Das verschenkte Leben der Verstorbenen ist Unterpfand des Lebens, das aus dem Tod der Trockenzeit die Erde neu erblühen lässt.

Der positive „Beitrag“ der Ahnen zur Fruchtbarkeit von Mais, Bohnen, Chili und allen weiteren Pflanzen und Tieren wird rituell durch das Gesetz von Gabe und Gegengabe („do ut des“) aktiviert. Die Gaben auf dem Hausaltar und das gemeinsame Mahl am Grab verpflichten die Toten aus der Fülle des Lebens in ihrer Welt, etwas weiterzugeben an die Menschen dieser Welt. Dieses Gesetz des Austausches der Menschen untereinander, der Menschen mit der „Gottheit“ (z.B. Mayordomia) und der Menschen mit den toten Ahnen (Gaben für die Toten) garantiert mit seiner Grundstruktur: Verpflichtung zur Gabe, Verpflichtung zur Annahme der Gabe und Verpflichtung zur Erwidierung der Gabe, den Kreislauf des Lebens.³⁷

Der 1. November markiert einerseits das Ende der Erntezeit und des Agrarzyklus. Andererseits beginnt hier die Trockenzeit und ein neuer liturgischer Jahreszyklus, dessen Höhepunkt der Regenfestzyklus darstellt, beginnend mit dem Fest San Marcos am 25. April, dem Hauptfest Santa Cruz am 1./3. Mai und dem Abschluss mit dem Fest San Isidro Labrador am 15. Mai. Danach beginnt die Regenzeit, in deren Verlauf eine geringere Anzahl von Festen, insbesondere Patronatsfesten liegen.³⁸

³⁷ Hier verdient unbedingt der berühmte Essay von Marcel Mauss über die Gabe Erwähnung, zuerst erschienen in *L'Année Sociologique*, Bd. 1, 1923-1924. Für die deutsche Fassung: vgl. Mauss, Marcel. *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*. In: Mauss, Marcel. *Soziologie und Anthropologie*. Band II., hrsg. von Wolf Lepenies und Henning Ritter. München 1978, S. 27-35.

³⁸ Vgl. Marroquin, Enrique. *La cruz mesiánica*. Palabra Ediciones. México D.F., 1989, S. 164 schreibt: „El ciclo litúrgico sigue determinado por las actividades agrarias fundamentales. Un eje indiscutible es la Semana Santa, prioritaria en el catolicismo. En cambio, el otro eje no es la Navidad, como prescribiría la liturgia oficial, sino, con frecuencia, lo constituye la fiesta de Todos Santos.“ Marroquin hat ganz richtig erkannt, dass der 1. November eine Hauptachse des indianisch-liturgischen Festzyklus in Oaxaca und anderen Teilen Mexikos ist. Die „Heilige Woche“ jedoch ist wichtig mit Blick auf den 1./3. Mai, das Fest Santa Cruz. Sicher könnte man mit Blick auf die vielen vorangehenden „Freitagsfeste“ der Fastenzeit und die Größe der Passions- bzw. Osterfeierlichkeiten in einigen Hauptorten von Munizipien sich dazu verleiten lassen, im Osterfest eine liturgische Achse für den indigenen liturgischen Kalender zu sehen. Aber mit Bezug auf die Bestimmung des liturgischen Jahres durch die „actividades agrarias fundamentales“ wird man doch klar erkennen, dass Santa Cruz und die um dieses Datum herumliegenden häufigen Patronatsfeste die zweite Achse des indigenen liturgischen Jahres darstellen.

2.1.4 Feste bis zum Regenfestzyklus

In den Dörfern und Municipios der Region Mixteca in Oaxaca werden bis Ende Mai häufig Patronatsfeste und zusätzliche Feste in einzelnen Dörfern gefeiert. Die von den Dörfern gefeierten Feste haben oftmals eine alte Tradition. Sie sind aber alle auch davon abhängig, wie das Dorf religiös geprägt ist und welchen besonderen Bezug es zum liturgischen Festkalender hat. Obwohl beim Patronatsfest eher die Größe und Bedeutung des Dorfes für alle anderen sichtbar werden soll, erkennt man auch am „Santo Patrón“ welche „Rolle“ das Dorf im auf das „Municipio“ bezogenen jährlichen Festzyklus inne hat, sofern man in der Lage ist die religiöse Bedeutung eines Festdatums in den indigenen liturgischen Kalender einzuordnen. Das ist in mancher Hinsicht nicht leicht und ich möchte daher in einem ersten Schritt aufzeigen, welche Kulminationspunkte im liturgischen Kalender erkennbar werden. Wie bereits mehrfach gesagt, sind alle Feste in den liturgischen Kalender der römisch-katholischen Kirche eingebettet. Da die Mixteken eigentlich am Sonntag nicht zur Kirche gehen, stehen für sie unter rituell-liturgischen Gesichtspunkten kalendarisch das jeweilige Patronatsfest des Dorfes bzw. „Heiligenfeste“ mit umfassenderer Bedeutung im Vordergrund, während für den Christen der Sonntag als „Tag des Herrn“ und erster Tag der Woche (Auferstehung) den wöchentliche, rituell-liturgische Höhepunkt darstellt. Eine für die Pfarrei Chalcatongo mit ihren 4 Kreisen (municipios) vorgenommene Aufstellung des liturgischen Festkalenders lässt relativ klar die liturgischen Schwerpunkte im Jahresverlauf erkennen:

| Verteilung der Feste in der Pfarrei Chalcatongo - Liturgisches Jahr in der Mixteca Nov. - Nov. | | | | | | | | | | |
|--|--|--|--|---|---|--|---|---|---|---|
| November | Dezember | Januar | Februar | März/April | Mai | Juni | Juli | August | September | Oktober |
| Todos los Santos (Regreso de los muertos) 1 de noviembre | Chapultepec (Chalcatongo) Virgen de Juquila, 8 de diciembre | Atatlahuca (Centro) San Esteban 1 de enero | Chapultepec (Chalcatongo) Virgen de la Candelaria 2 de febrero | La Reforma (Chalcatongo) Miércoles de Ceniza | Fiestas en las cuevas 1 de mayo | Cañada Morelos (Chalcatongo) S. Antonio de Padua 13 de junio | Victoria (San Miguel) Santa Ana 26 de julio | Atatlahuca (Centro) Transfiguración 3 de agosto | Abasolo (Chalcatongo) 1 de septiembre | Iturbide (Chalcatongo) San Francisco 4 de octubre |
| La Providencia (Chalcatongo) Divina Providencia 19 de noviembre | Guerrero Chico (Atatlahuca) Virgen de Juquila 8 de diciembre | Allende (Chalcatongo) Señor del perdón, 1 de enero | Victoria (San Miguel) Virgen de la Candelaria 2 de febrero | Ndonoyoyuji (Atatlahuca) Señor de Trabajo 1º. Viernes | Progreso (Chalcatongo) Santa Cruz 3 de mayo | La Union (Chalcatongo) S. Antonio de Padua 13 de junio | | San Miguel (Centro) Transfiguración 6 de agosto | Chapultepec (Chalcatongo) 1 de septiembre | |
| Yosonotu Santa Catarina 22 de noviembre | Lagunilla (Yosonotu) Virgen de Juquila 8 de diciembre | San Felipe Tindaco/Barrio de la Misericordia, 1 de enero | La Paz (Chalcatongo) Virgen de la Candelaria 6 de febrero | Yosonotu Señor de la Columna 2º. Viernes | Guerrero (San Miguel) Santa Cruz 3 de mayo | Madero (San Miguel) S. Antonio de Padua 13 de junio | | | Chalcatongo (Centro) Virgen de la Natividad 8 de septiembre | |
| San Felipe Tindaco Santa Cecilia, 22 de noviembre | Hidalgo (Chalcatongo) Virgen de Guadalupe 12 de diciembre | Mier y Teran (Atatlahuca) Santo niño Dios 6 de enero | | Vista hermosa (Yosonotu) Señor de las tres Caídas 2º. Viernes | Independencia (Atatlahuca) Santa Cruz 3 de mayo | Progreso (Atatlahuca) San Pedro 29 de junio | | | Hidalgo (San Miguel) Santa Cruz 14 de septiembre | |
| Independencia (Chalcatongo) Cristo Rey Fin de noviembre | Morelos (Yosonotu) Virgen de Guadalupe 12 de diciembre | Abasolo (Chalcatongo) Virgen de los Remedios 12 de enero | | San Felipe Tindaco Señor de las tres Caídas 2º. Viernes | San Felipe Tindaco San Felipe 4 de mayo | | | | | |
| Morelos (Atatlahuca) San Andrés 29 de noviembre | Progreso (Chalcatongo) Virgen de Guadalupe 12 de diciembre | San Miguel (Centro) San Sebastián 20 de enero | | Independencia (Chalcatongo) Jesús, buen Pastor 3er viernes | Zaragoza (San Miguel) S. Miguel Aparicion 6 de mayo | | | | | |

| Verteilung der Feste in der Pfarrei Chalcatongo - Liturgisches Jahr in der Mixteca Nov. - Nov. | | | | | | | | | | |
|--|--|--------|---------|--|---|------|------|--------|-----------|---------|
| November | Dezember | Januar | Februar | März/April | Mai | Juni | Juli | August | September | Oktober |
| Guerrero Grande (Atlatlahuca) San Andrés 30 de noviembre | Iturbide (San Miguel) Virgen de Guadalupe 12 de diciembre | | | Chapultepec (Chalcatongo) Jesús, buen Pastor 3er viernes | Iturbide (San Miguel) S. Miguel Aparición 8 de mayo | | | | | |
| | Laguna de Guad. Virgen de Guadalupe 13 de diciembre | | | Aldama (Chalcatongo) Señor de la Misericordia 4° Viernes | La Reforma (Chalcatongo) San Isidro 16 de mayo | | | | | |
| | Plan de Ayala (Chalcatongo) Virgen de la Soledad 18 de diciembre | | | Zaragoza (Chalcatongo) Virgen de los Dolores 6° Viernes | San Felipe Tindaco San Isidro (Barrio) 16 de mayo | | | | | |
| | Yucuiji (Atlatlahuca) Virgen de la Soledad 18 de diciembre | | | Atlatlahuca (Centro) Virgen de los Dolores 6° Viernes | Benito Juárez (San Miguel) San Isidro 16 de mayo | | | | | |
| | Chalcatongo (Centro) Niño Dios 24 de Diciem. | | | Chalcatongo (Centro) Fiesta da Pascua | Zaragoza (Yosonotu) San Isidro 16 de mayo | | | | | |
| | Cañada Morelos (Chalcatongo) Navidad 26 de Diciembre | | | San Miguel (Centro) Fiesta de la Pascua | Yucunicuca (Yosonotu) San Isidro 17 de mayo | | | | | |
| | Zaragoza (San Miguel) Navidad 26 de diciembre | | | Benito Juárez (Chalca-tongo) San José 19 de marzo | Ndoyocoyo (Atlatlahuca) San Isidro 16 de mayo | | | | | |

| Verteilung der Feste in der Pfarrei Chalcatongo - Liturgisches Jahr in der Mixteca Nov. - Nov. | | | | | | | | | | |
|--|----------|--------|---------|--|-----|------|------|--------|-----------|---------|
| November | Dezember | Januar | Februar | März/April | Mai | Juni | Juli | August | September | Oktober |
| | | | | San Felipe Tindaco San José (Barrio) 19 de marzo | | | | | | |
| | | | | Benito Juárez (Atatlahuca) San Marcos 26 de abril | | | | | | |
| | | | | S. Catarina Yuxia (Chalca- tongo) Santa Catalina 29 de abril | | | | | | |
| | | | | San Felipe Tindaco Fiesta de la Lluvia Fin de abril | | | | | | |

Die liturgischen Schwerpunkte/Teilzyklen dieses Festkalenders machen deutlich, dass sich zum Teil Patronatsfeste mit den nach mesoamerikanischer/mixtekischer Tradition bedeutsamen Festtagen des liturgischen Kalenders überschneiden. Dies wird daran erkennbar, dass Feste bestimmter „Patrones“ sehr gehäuft in verschiedenen Dörfern gefeiert werden. Um die Feste aus der fortbestehenden mixtekisch-mesoamerikanischen Tradition verstehen zu können, müssen meiner Ansicht folgende Gesichtspunkte grundsätzlich berücksichtigt werden:

- Durch die erzwungene Übernahme des christlich-liturgischen Kalenders der römisch-katholischen Kirche wurde der alte liturgische, am *cempoallapoalli* orientierte agrarische Festkalender mit seinen 18 Monaten zu je 20 Tagen aufgelöst.
- Die christliche, liturgische Tradition wurde mit ihrem Symbolgehalt bzw. dem Symbolgehalt der Heiligenfeste (Santos) von den Mixteken und anderen Völkern Mexikos in die alte mixtekische bzw. mesoamerikanische Tradition hinein umgedeutet.
- Dies konnte nur im kreativen Prozess mittels einer Verbindung und Rekombination christlicher und mixtekisch/ mesoamerikanischer Symbolgehalte geschehen. Dies bedeutete zum Teil auch den Wegfall von symbolischen Gehalten und Bezügen zugunsten neuer Inhalte und Bedeutungen.

So lassen sich heute, trotz Auflösung der 20tägigen Monate, deutlich zeitliche Bezüge zwischen den Festen ausmachen, bei denen sich die symbolischen Zahlen von 13 (trecena) und 20 (veintena) der alten mesoamerikanischen Tradition und ihre Multiplikatoren (26, 40, 52 etc.) wiederfinden. Nachfolgend möchte ich versuchen verschiedene dieser Bezüge und Festzyklen für die Pfarrei von Chalcatongo und den oben aufgestellten Festkalender zu erschließen, ohne jedoch in Zahlenspielereien zu verfallen.³⁹

Ein erster Monatszyklus von 20 Tagen beginnt nach dem Totenfest am 2. November und endet um den 22. November mit dem katholischen Fest Sta. Cecilia. Dazu gehören auch die Feste von Sta. Catalina und der „Divina Providencia“ (göttliche Vorsehung). Gabina Aurora Pérez

³⁹ Ich stütze mich hierbei auf die Verteilung der Feste, wie sie sich aus der oben für die Municipios von Chalcatongo, San Miguel el Grande, Atatlahuca und Yosonotú zusammengestellten Kalenderübersicht der Feste ergibt.

Jiménez und Maarten Jansen zitieren ein Gebet zur „Abuela“, auf mixtekisch „Nanañuu“, der Patronin des Schwitzbades.⁴⁰ Ich zitiere den hier relevanten Ausschnitt:

**„Abuela, no se enoje Usted,
Abuela Santa Cecilia,
Abuela Santa Maria de la Luz.
No me pegue usted, no me agarre Usted.
(Perdóneme que) mucho le molesto.“⁴¹**

Offensichtlich wird die mixtekische bzw. mesoamerikanische Patronin des Schwitzbades mit der Heiligen Cäcilia identifiziert:

“La “abuelita” es la dueña del baño de vapor. Ella vive allí. En Mixteco ella se llama “nahnu jahnu” (= abuelita más grande). Se pide permiso antes de juntar la lumbre para preparar el baño. Después se junta la lumbre y se le dice: “Que dé un vapor bueno. Que no queme y que no los castigue.” Cuando una persona se baña en el baño de vapor y termina el baño debe dejar la cubeta con agua, las hojas de hierba y un petate porque después se baña la “abuelita”.”⁴²

Ihren Ursprung hat die symbolische Assoziation mit der Hl. Cäcilia sehr wahrscheinlich in der Legende, nach der diese den Märtyrertod dadurch erleiden sollte, dass sie in ein Becken mit siedendem Wasser getaucht wurde. Dieses konnte ihr jedoch nichts anhaben. Damit erwies sie sich als „mächtig“ in Bezug auf Kälte und Hitze. Und hier ist der Vergleichspunkt, mit dem vom heißen Wasserdampf erfüllten Schwitzbad, dessen göttliches Numen (Ñuhu) die „Abuela“ bzw. bei den Azteken „Toçi“ ist.

Die kalendarischen Zusammenhänge aber reichen meiner Ansicht nach noch weiter. Der folgende 20tägige Zyklus vom 23. November an, in den auch die Feste des Hl. Andreas (San Andrés, 30. November) und die Unbefleckte Empfängnis (Imaculada Concepción, 8. Dezember) fallen, endet am 12. Dezember, d.h. am Fest der Jungfrau von Guadalupe (Virgen de Guadalupe). Diese ihrerseits ist niemand anderes als die aztekische Tonantzin bzw. Coatlicue/Cihuacoatl, die „Mutter der Götter“, auch „Großmutter“ „Tateo innan“ genannt, die

⁴⁰ Zur „Abuela“ oder Großmutter als Patronin des Schwitzbades vgl. die weiter unten unter Punkt 6.2.2 ff gesammelten Texte der gewärtigen mündlichen Tradition.

⁴¹ Jansen, Maarten E.R.G.N. und Pérez Jiménez, Aurora. La lengua señorial de Ñuu Dzauí, Mexiko 2009, S. 446

⁴² Aus den in 2 Workshops mit Mixteken der Pfarrei Sta. Maria de la Natividad erarbeiteten Texten der oralen Tradition. Der Text findet sich im II. Teil der Arbeit unter Punkt 6.2.2

ohne Zweifel mit Toçi, der göttlichen Patronin des Schwitzbades und mit Tlazolteotl, der „Schmutzfresserin“ und Mutter des Maisgottes assoziiert wird. Alle drei sind Gestalten der „großen Erdmutter“. In diesem Punkt stimme ich Richard Nebel zu, wenn er schreibt:

„Ein wichtiger Faktor für die Erforschung der altmexikanisch-christlichen Verehrung der Jungfrau Maria im allgemeinen und Jungfrau von Guadalupe im speziellen ist der Sachverhalt, dass die historischen Völker Mesoamerikas eine der besagten Tlazoltéotl verwandte Göttin verehrt haben. Diese wies bei den verschiedenen Völkern natürlich unterschiedliche Namen auf. Die Variationsbreite ihrer Aspekte scheint aber erkennen zu lassen, daß es sich um Gestalten handelt, die ein gemeinsames Vorbild besitzen, das mit Wasser, Erde, Fruchtbarkeit, Geburt, Schwitzbad, Medizin, Wahrsagerei, Weber u.a.m in Verbindung gebracht worden ist.“⁴³

Nicht ohne Grund wird im oben zitierten Gebet auch „Santa Maria de la Luz“ als „Abuela“ und Patronin des Schwitzbades bezeichnet und somit Maria direkt mit der „Abuela“ in Verbindung gebracht. Meiner Ansicht nach ist es insbesondere die Eigenschaft der *Polymorphie* Marias als Jungfrau und Gottesmutter im Christentum mit ihren diversesten Ausprägungen und Verehrungsformen, die zu einer Assoziation ihrer Gestalt mit den verschiedenen Gestalten der mesoamerikanischen Göttermutter oder „großen Mutter“ geführt hat.

2.2 Jesus/Chuchi oder der Zyklus des Maisgottes

Im Hochland von Chalcatongo wird Jesus auf mixtekisch Chuchi gerufen. Hierbei handelt es sich um die Gestalt des Maisgottes, mit dem Jesus Christus identifiziert wird. Jansen und Anders zitieren dazu eine spirituelle Deutung des Maisanbaus durch Crescencia Jiménez Queiroz, einer Mixtekin aus Chalcatongo, aus der der nachfolgende Abschnitt stammt:

**“5. Uan tu vaha ja sndooyo nuni yaha
vi, tu vaha ndeheyo in nuni, ndeheyo in
nduchi vil nakihlno.
Suan nachiiri ja yaari, maa vaha chi tu
kana chi kajañu nuu, shraan katahu nuni**

**“5. Por eso no es bueno que dejemos
este maíz, pues no es bueno ver un maíz, ver
un frijol; con cuidado debemos recogerlo.
Así lo recojo donde vivo, porque
ellos [los niños] no lo recogen, porque lo**

⁴³ Nebel, Richard. Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe, Immensee, 1992, S. 66

| | |
|---|--|
| <p>yaha chuu nuni yaha Chuchi kuu vii ja ma kuu ichi iniyo nuuyi. Keeyo nuni yaha Chuchi yaha vii, ja ma kuu ichi iniyo nuuyi vil, chi nuni kuuyivi.”</p> | <p>pisan y se quiebran los maices. Este maíz es Jesucristo, por eso no lo debemos despreciar. Vamos a corner este maíz, este Jesucristo, para que no lo despreciemos, porque [el] maíz es santo, pues.”⁴⁴</p> |
|---|--|

Zu dieser Identifizierung hat vermutlich die Feier der katholischen Messe nicht unwesentlich beigetragen. Dabei wird die realsymbolische Identität zwischen Jesus Christus und der Hostie verkündet und rituell vollzogen. Die Hostie selbst konnte bei Einführung des Christentums (conquista espiritual) von den Mixteken und anderen einheimischen Völkern innerhalb ihrer agrarisch-kulturellen Wirklichkeit und deren symbolischer Deutung nur als „kleiner Maisfladen“ (tortilla chiquita) aufgefasst werden. Damit wird Jesus Christus zur göttlichen Wandlungsgestalt des Maises.⁴⁵

2.2.1 Maria als Muttergottheit und Mutter des Maisgottes

Der Zyklus des Maisgottes Jesu/Chuchi beginnt bereits mit dem Fest der „Virgen de Guadalupe“. Von ihrem Ursprung her handelt es sich dabei um die Gestalt der Coatlicue/Cihuacoatl vom Tepeyac in Mexiko, wo schon zur Zeit der Azteken eine in ganz Mesoamerika bis hinunter nach Guatemala bekannte Wallfahrtsstätte lag. Wie bereits oben ausgeführt, wird sie auch mit Tlazolteotl/Toci der „Abuela“ und Mutter des Maisgottes Centeotl assoziiert. Vom Fest der Guadalupe bis zur Geburt Jesu/Chuchis sind es genau 13 Tage bzw. der 13. Tag nach dem 12. Dezember, d.h. der 25. Dezember das Geburtsfest Jesu/Chuchis. Die magische Zahl 13 ist symbolisch ein weiterer, direkter Hinweis darauf, dass Jesus mit dem Maisgott identifiziert werden soll. Denn die Zahl 13 ist im Tonalpohualli direkt verbunden mit der Göttin Tlazolteotl, der Mutter des Maisgottes. Sie ist der 13. Trecena des mantischen Kalenders von 260 Tagen zugeordnet (Kodex Borbonicus). Der Maisgott am 25. Dezember ist das „Niño Dios“, d.h. die Gestalt des „göttlichen Kindes“. Wie in der von mir weiter unten in Kapitel 6, Punkt 6.3.1 aufgeführten Erzählung ganz klar hervortritt, ist das „göttliche Kind“ eine der wichtigsten Numen oder göttlichen Wandlungsgestalten des Maises:

⁴⁴ Anders, Ferdinand ; Jansen, Maarten. La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud, S. 128

⁴⁵ Vgl. Jansen, Maarten und Pérez Jiménez, Aurora. La lengua señorial de Ñuu Dzauí, S. 468: “.....la eucaristia proclamaba la profunda identidad de Jesucristo con el maíz.....”

„Y el hombre pobre pasó por allí onde estaba la mazorca. La mazorca empezó a llorar y se convirtió en un niño chiquito. El niño dijo al hombre: “Junta usted esa mazorca y llévala a su casa. Escoja el maíz que esta bien y siembre usted este maíz. Y lo que esté podrido, cómalo, porque aquí estamos sufriendo”, dijo el niño.“⁴⁶

Diese Vorstellung geht vermutlich auf den alten Maisgott (aztekisch: Centeotl) selbst zurück, der ikonografisch in dieser Gestalt dargestellt wird.

Von der Nacht der Geburt Jesu bzw. Chuchis, des Maisgottes sind es nun 40 Tage (2 Veintenas) bis zum 2. Februar dem Fest der Candelaria (Maria Lichtmess genannt; in der katholischen Liturgie heute das Fest der Darstellung des Herrn). Dieses Fest ist als mesoamerikanisches Fest sowohl in seiner Entstehung als auch in seinem Gehalt von hoher historischer und symbolischer Komplexität. Noch heute werden zu diesem Fest in der Mixteca/Ñuu Savi von den Frauen die Maiskolben für die Aussaat ausgewählt und der zu säende Mais gesegnet. Brauch und Ritus gehen zurück auf den bei den Azteken mit Atlacahualo (Sahagún) oder auch Xilomanalitzli (Kodex Borbonicus) bezeichneten Monat des Festkalenders.⁴⁷

Der Festmonat begann vermutlich Mitte/Ende Februar (s.o.). Nach Sahagún jedoch beginnt das aztekische Festjahr mit diesem Fest am 2. Februar und endet folglich am 1. Februar des Folgejahres nach den 5 Nemontemi. Wie kommt Sahagún zu einer solch abweichenden Festlegung⁴⁸? Wie kamen die Dominikaner, die die Mixteca missionierten, dazu dieses mesoamerikanische Fest mit der Virgen de la Candelaria bzw. Purificatio Mariae zu verbinden? Einen ersten Hinweis liefert Sahagúns Einleitung in der „Historia de las cosas de la Nueva España“ zu den im Monat Atlcahualo/Cuahuitlehua verehrten Gottheiten:

„En el primero día deste mes celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses tlaloques, que los tenían por dioses de la lluvia; según otros de su hermana, la diosa del

⁴⁶ Siehe unten 6.3.1

⁴⁷ Vgl. Libro explicativo del Codice borbonico, S. 194; De la Serna, Jacinto. Manual de ministros de indios, para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpaciõn de ellas, Cap. VII, § 2

⁴⁸ Wie bereits weiter oben dargestellt, orientiert sich der aztekische/mixtekische Jahresfestzyklus (cempoallapalli) an den astronomischen Phänomenen der Äquinoktien und Solstitien. Das gilt insbesondere für die Feste Tlacaxipehualitzli, Etzalcualitzli, Ochipanitzli und Panquetzalitzli. Folgt man Sahagún stünden die letzten drei der genannten Feste weder nach julianischer noch nach gregorianischer Kalenderzählung im Zusammenhang mit den astronomischen Ereignissen.

agua Chalchiuhtlicue; y según otros, a honra del gran sacerdote o dios de los vientos, Quetzalcóatl. Y podemos decir que a honra de todos éstos.”⁴⁹

Bemerkenswert ist, dass Sahagún ausdrücklich die Verehrung Chalchiuhtlicues erwähnt. Der Monat, der nach Kodex Ixtlilxochitl und Kodex Magliabechiano ihr eigentlich zugeordnet ist, ist der dritte Monat, genannt Tozoztli.

Im ersten Buch Kapitel XI nennt Sahagún die Göttin Chalchiuhtlicue eine „andere Juno“ (otra Juno).⁵⁰ Sowohl die römische als auch die aztekische (und sicher ebenso die mixtekische) Göttin sind Geburts- und Fruchtbarkeitsgöttinnen. Hier liegt meiner Ansicht nach der Schlüssel für die Zuordnung des Jahresbeginns bzw. des Beginns des Monats Atlacahualo/Cuahuitlehua zum 2. Februar durch Sahagún und die Dominikaner. Denn wie man auch in der „Legenda aurea“ des Dominikaners Jacobus de Voragine (1230-1298), dem mittelalterlichen Buch der christlichen Heiligen und Heiligenfeste nachlesen kann, trat das christliche Fest Maria Lichtmess (Candelaria) bzw. Purificatio Mariae an die Stelle des Festes der Juno Februa oder Juno Februata im alten römischen Kalender.⁵¹ Sahagún und die Dominikaner sehen die Analogie zwischen Juno und Chalchiuhtlicue und möchten bei den Azteken und Mixteken genauso verfahren, wie bei den Römern verfahren wurde. Es kommt hinzu, dass im Kodex

Ixtlilxochitl⁵², im Kodex Borbonicus⁵³ und im Kodex Fejervary-Mayer⁵⁴ Chalchiuhtlicue ikonografisch auch als Xilonen Chicomecoatl, die „junge Mutter des neuen Mais“ dargestellt wurde. Beide Gottheiten wurden also unter der Thematik der Fruchtbarkeit miteinander assoziiert. Diese Assoziation ist auf



Maria als Virgen de la Candelaria übergegangen. Letzteres wird noch einmal dadurch

⁴⁹ Sahagún, Libro II, Capítulo I, S. 81

⁵⁰ Sahagún, Libro I, Capítulo XI, S. 42

⁵¹ Legenda aurea, S. 190f: Gemeint ist wohl die Juno Lucina

⁵² Vgl. Doesburg, Kodex Ixtlilxochitl, S. 46

⁵³ Kodex Borbonicus, S. 29 u. 30 (siehe Bild); vgl. Anders, Ferdinand; Maarten, Jansen; Reyes García, Luis. El libro del Ciuacoatl. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico, S. 208ff, insbesondere Anm. 15.

⁵⁴ Kodex Fejervary-Mayer, S. 11; vgl. El libro de Tezcatlipoca. Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejervary-Mayer, S. 211, Anmerkung 10

verstärkt, dass das Fest Maria Lichtmess/Candelaria christlicherseits auch die Purificatio, die Reinigung Mariens nach der Geburt zum Inhalt hat. Wie Durán uns berichtet, war diese Reinigung der Frauen die innerhalb des vorangehenden Jahres neu geboren hatten, mit dem 4. Monat, bei den Azteken „Uei Tozoztli“ genannt, verbunden.⁵⁵ Dieser Monat war ein Fest für Centeotl und Xilonen Chicomecoatl.⁵⁶ So konnte es fast gar nicht anders sein, als dass von den Nahuas und Mixteken die christliche Maria in ihrer Erscheinungsform als Virgen de la Candelaria zur Darstellung der Xilonen Chicomecoatl, zur „jungen Mutter des Maisgottes“ wurde. Das wird auch dadurch wahrscheinlich, dass Chalchiuhtlicue im Sinne eines symbolischen „Bindegliedes“ sowohl eine Erscheinungsform von Chicomecoatl als auch von Tlazolteotl, der „Abuela“, der Erdgöttin und Mutter des Maisgottes, sein konnte.⁵⁷

Hinzu kommt ferner, dass im Gebetshymnus an Chicomecoatl in den „Primeros Memoriales“, diese ausdrücklich als „Tonan“, „unsere Mutter“ mit der Erdgöttin identifiziert wird.⁵⁸



2.2.2 Ostern oder Xipe redivivus

Auf das Fest der Candelaria folgen die Fastenzeit und das Osterfest, abhängig vom dynamisch zu berechnenden Ostertermin. Dieser fällt immer auf den 1. Sonntag *nach dem Frühlingsvollmond* und kann somit frühestens am 22. März stattfinden. Rückgerechnet fällt der Aschermittwoch dann frühestens auf den 4. Februar, 40 Fastentage vor Ostern, wobei die 6 Sonntage nicht mitgerechnet werden. Der späteste Ostertermin ist der 26. April, was gerade noch vor dem bzw. am Beginn des Regenfestzyklus in der Mixteca alta liegt. Zum Osterfest in der Mixteca alta gehören auf jeden Fall auch die diversen **Freitage** der Fastenzeit (erster bis sechster Freitag) zur Feier des Opfers Jesu Christi/Chuchis. Das eigentliche Osterfest ist

⁵⁵ Vgl. Doesburg, Kodex Ixtlilxochitl, , S. 48

⁵⁶ Vgl. Sahagún, Libro II, Cap. XXIII

⁵⁷ Vgl. Kodex Laud, S. 41 (siehe Bild); Anders, Ferdinand ; Jansen, Maarten. La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud, S. 187

⁵⁸ Vgl. Sahagún, Bernardino de. Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan, Oklahoma, 1997, S. 148; Primeros Memoriales, fol. 280v

der Höhepunkt dieser 40 Festtage. In der Pfarrei Sta. Maria de la Natividad Chalcatongo mit ihren vier Kreisbezirken (municipios) Chalcatongo, San Miguel el Grande, Atatlahuca und Yosonotú sind insbesondere der 2. Freitag (Segundo Viernes) in Yosonotú mit den einwöchigen Wallfahrtsfeierlichkeiten zum Señor de la Columna hervorzuheben, ferner zum selben Tag die Feier des Señor de las Tres Caídas in San Felipe Tindaco und als Höhepunkt des ganzen Festes die Osterfeierlichkeiten mit den Passionsspielen in San Miguel el Grande und Chalcatongo:



Señor de la Columna
Yosonotú



Señor de las Tres Caídas
San Felipe Tindaco

Dabei steht an den Freitagen die Gestalt des blutig geopfertem Jesus im Zentrum (vgl. die blutüberströmten dargestellten Jesusgestalten), während bei der Darstellung und Aufführung der Passion der römische Hauptmann, der Zenturio, als Führer durch das ganze Geschehen

sowohl bei den Prozessionen als auch beim symbolisch vollzogenen Akt der Opferung am Kreuz, wie beim abschließenden Tanz mit dem Pferd am Ostersonntag im Mittelpunkt des ganzen rituellen Geschehens steht:



Der „Zenturio“ ist der eigentliche Mayordomo des Osterfestes (d.h. der Festverantwortliche und derjenige, der das Fest für das ganze Dorf bzw. die Stadt ausrichtet). Er ist in seiner Rolle wichtiger als Jesus selbst. Es wird das biblische Motiv des römischen Hauptmanns und Lanzenstechers (Joh 19,34f) genutzt, um die Botschaft vom notwendigen Menschenopfer „Chuchis“ als lebensspendende Gabe zu verdeutlichen.

Wenn auch die Feiern der Freitage unmittelbar eher auf die dominikanische Mission des 16. Jahrhunderts zurückgehen und ursprünglich den Versuch einer liturgischen Katechese über die Passion Christi darstellen,⁵⁹ so sind sie doch ebenfalls nichts anderes als die unblutige Feier des blutigen Opfers. Dabei geht es in den Festprozessionen mit den Heiligenfiguren - Señor de la Columna, Señor de las Tres Caídas, Santo Entierro - darum durch „penitencia“, durch Mitleiden sich selbst ein Stück weit mitzuopfern. Die Passion und Ostern liegen am Höhepunkt der Trockenzeit, wenn die Hitze und Glut den Boden zu verbrennen scheint.

Das Osterfest hat, wie bereits dargestellt, einen direkten Bezug zum Frühjahrsäquinoktium, ja es kann faktisch mit diesem zusammenfallen, wenn der Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond auf den 22. März fällt. Ferner ist Ostern mit der Passion auch der rituelle

⁵⁹ Es ist offensichtlich so, dass die unterschiedlichen Skulpturen bzw. „Imagenes“ in den Dörfern Stationen des Leidens Jesu Christi darstellen. Wer an den verschiedenen Festen der Freitage der Fastenzeit teilnimmt, erhält so eine Katechese der Passion Christi.

Nachvollzug des blutigen Opfers Jesu Christi für die Menschheit. Schon diese zentralen Aspekte des Osterfestes stellen einen direkten Bezug zum aztekischen bzw. mixtekischen Frühlingsfest für Xipe Totec her. Bevor noch detaillierter auf die symbolischen Verbindungen zwischen Jesus und Xipe bzw. dem Osterfest und Tlacaxipehualitzli eingehen, sind noch einige Vorfragen zum ursprünglichen Verständnis dieses Festes als Fest der Fruchtbarkeit und des Maisgottes zu klären, wie es sich aus den uns bekannten Quellen ergibt. Das ist für ein richtiges Verständnis der im Zuge eines synkretistischen Prozesses von Seiten der Mixteken vollzogenen Zuordnung der Feste und ihrer göttlichen Gestalten unerlässlich.

2.2.2.1 Xipe Totec als Gott der Verwandlung, der Fruchtbarkeit und des Opfers

Im Mittelpunkt der Analyse sollte meiner Ansicht nach der uns von Sahagún in den Primeros Memoriales überlieferte Hymnus stehen, auch wenn er aztekischen Ursprungs und zum Teil schwer zu verstehen ist bzw. Gegenstand von divergenten Übersetzungsversuchen war (Seler⁶⁰, Garibay⁶¹, Sejourné⁶², León-Portilla⁶³, und Sullivan). Es folgt der Text mit englischer Übersetzung aus der Ausgabe von Sullivan:⁶⁴

| | |
|--|--|
| Xipe ycujc, totec yoallavana | Song of Our Flayed Lord the Night Drinker |
| Yoalli tlavana, yz tleica timonnenequi a xiyaqui mitlatia teucuitlaquemitl ximoqueti-quetl ovia | Drinker by night, why are you difficult? Go in what covers you; Apparel yourself in the garments of gold. |
| Q.n. Jn tiyoallavana, tixipe, totec tleica in tmonenequj, in timocuma in timotlatia, id est. Tleica in amo quiavi. | This means, you, Night Drinker, our Flayed Lord, why are you difficult? Are you angry? Do you hide? That is, why does it not rain. |
| Teocuitlaquemitl xicmoquenti. q.n. maquiavi. | Teocuitlaquemitl xicmoquenti means, may it |

⁶⁰ Seler, Eduard, Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, 6 Bde., Berlin, 1902-24, Bd. 2, S. 1071-1073

⁶¹ Garibay, Kintana A.M. Hrsg. Veinte himnos sacros de los nahuas. Fuentes de la cultura nahuatl. Textos de los informantes de Sahagún, Bd. II, Mexiko 1968, S. 173-176

⁶² Sejourne, Laurette. Pensamiento y religión en el Mexico antiguo. Fondo de cultura economica, México, 1990, S. 166

⁶³ León-Portilla, Miguel. Cantos y crónicas del México antiguo. Crónicas de América 24, Madrid, 1986, S. 100

⁶⁴ Sullivan, Thelma D. Hrsg. Primeros Memoriales by Fray Bernadino de Sahagún, University of Oklahoma Press, Norman, 1997, S. 146-148.

| | |
|---|--|
| ma valauh yn atl, | rain, may the water come, |
| Noteu achalchimama | My God carries waters of jade on his back. |
| Tlacoapan aytemoya, oy | The waterway's midpoint is not its way down. |
| Quetzalalavevetl, ay quetzalxivicoatl | The quetzal-plume cypress, the quetzal-plume |
| nechiyayquinocauhquetl, oviya. | fire snake have left me bereft. |
| Q.n. Jn tinoteuh, otemoc in mauh ovalla y | This means, you are my god; your water has |
| mauh. | descended, your water has come. |
| | |
| Ay quetzalalavevetl id est. Ye tlaquetzalpatia | Ay quetzalvevetl: That is, now it becomes the |
| ye tlaxoxovia, ye xopantla, ay quetzalxiuh- | color of the quetzal feather, now it is |
| coatl nechiaiquinocauhquetl. Id est. ca ye | greening, now it is spring. Ay |
| otechcauh y mayanaliztlj | quetzalxiuhcoatl nechiaiquinocauhquetl: That |
| | |
| Ma niya via, ma niapoliviz niyoatzin | is, now famine has left us. |
| a chalchiuhtla noyollo, | Let me go, let me perish. |
| | |
| a teucuitlatl nocoyaitaz | I am the green stalk of maize; |
| noyolcevizquj | My heart is a precious green stone. |
| tlacatl achtoquetl tlaquava ya otlatcatqui | I shall look at the gold: |
| yautlatoaquetl oviya. | My heart will repose. |
| Q.n. ma niauh, ma nipolivi, y niyoatzi. Id est | The leader is hardened. The war lord's been |
| ovatl, iuhqui chalchivitl noyollo. | born. |
| | |
| Ateocuitlatl nocoyaitaz. q.n. incatlevatl achto | This means, let me go, let me perish, I who |
| mochivaz ninoyolceviz. | am Yoatzin, that is, the green maize stalk; my |
| Noteua ceintla co xaya | heart is like a jade. |
| Ilviz conoa | Ateocuitlatl nocoyaitaz means, whatever is |
| Y yoatzin | first to form, I shall be tranquil. |
| Motepeyocpa mitzvalitta moteua vizquin | My lord the maize, face up! |
| Tlacatl achtoquetl tlaquava ya, otalacatqui | He fears in vain. |
| yautlatoaquetl, oviya, | He is the tender maize. |
| Q.n. J noteuh cequi | Your god observes you from the hills. |
| tlatlacotyia in mochiva in itonacayuh, auh in | The leader is hardened, the war lord's been |
| tlein tlatlacotyia achto mochiva muchi tlatcatl | born. |
| | This means, he is my god. |
| | Some of his sustenance is growing where |
| | there is labor, and what comes up first where |

| | |
|---|---|
| <p>achto mitzvalmaca. Auh in iquac ye onmuchi mochiuh oc cepa no mochi tlacatl mitzvalmaca y motonacayuh.</p> | <p>there is labor, everyone gives to you first; and when everything has now come up, once again everyone gives you your sustenance.</p> |
|---|---|

Wie man unschwer erkennen kann, ist der Text von Sahagún mit Erläuterungen versehen worden, die ebenfalls in Nahuatl gehalten sind und vermutlich von seinen Informanten stammen. Der Hymnus selbst umfasst nur die nachfolgenden Zeilen:

**“Yoalli tlavana, yz tleica timonnenequi a
xiyaqui mitlatia
teucuitlaquemitl ximoquetiquetl ovia.**

**Noteu achalchimama
[a]tlacoapan aytemoya, oy
quetzalalavevetl⁶⁵, ay quetzalxivicoatl
nechiyayquinocauhquetl, oviya.**

**Ma niya via, ma niapoliviz niyoatzin
a chalchiuhtla noyollo,
a teucuitlatl nocoyaitaz
noyolcevizquj
tlacatl achtoquetl tlaquava ya
otlalatqui yautlatoaquetl oviya.**

**Noteua ceintla co xaya
iliviz conoa
y yoatzin
motepeyocpa mitzvalitta moteua
vizquin
tlacatl achtoquetl tlaquava ya
otalalatqui yautlatoaquetl, oviya.”**

⁶⁵ Avevetl meint die Ahuehuete oder *Taxodium mucronatum*, auch mexikanische Zypresse genannt. Der Baum von Tule (Oaxaca) ist ein berühmtes Beispiel für eine Ahuehuete.

Bei der deutschen Übersetzung des Hymnus folge ich Sullivan nur teilweise und ziehe auch die Übersetzungen von Seler, Garibay und León-Portilla heran:

**„Du Trunkener der Nacht,
warum verstellst du dich?
Opfere dich jetzt!⁶⁶
Bekleide dich mit goldenem Kleid!**

**Mein Gott trägt die Quelle des Jadewassers, es kam herab.
Die hohe Zypresse ist zu Quetzal geworden.
Die Feuerschlange ist zu Quetzal geworden
und hat mir das Ihre hinterlassen.⁶⁷**

**Lass mich gehen, lass mich vergehen.
Ich bin der junge Mais.
Einem grünen Edelstein gleich ist mein Herz.
Ich werde das Gold sehen.
Mein Herz wird Ruhe finden.
Der Anführer ist stark.
Der Kriegsführer wurde geboren.**

**Herr des Maises, erhebe dein Angesicht.
Er fürchtet sich ohne Grund.
Er ist der junge Mais.
Von den Bergen kommt dein Gott, dich zu sehen.
Mein Herz findet Ruhe.
Der Anführer ist stark geworden.
Der Kriegsführer wurde geboren.“**

⁶⁶ Das Verb „tlatia“ bedeutet hier “ sich verbrennen“ im Sinne eines Selbstopfers. Ich folge hier der Übersetzung von Garibay und León-Portilla. Vgl. Nahuatl Dictionary: <http://whp.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/>

⁶⁷ Das Verb „cauhitia“ hat als Bedeutung auch „geben“ und „jemandem etwas zurücklassen, hinterlassen“ im Sinne einer testamentarischen Hinterlassenschaft. Auch hier schließe ich mich der Übersetzung von León-Portilla an, wobei ich die Hinterlassenschaft oder Gabe nicht mit „Gnaden“ (span. mercedes) übersetzen würde.

In meinem Verständnis dieses Hymnus ist sein zentrales Thema das der Verwandlung und Neugeburt. Der wichtigste Satz in diesem Zusammenhang ist: „Die Feuerschlange ist zu Quetzal geworden.“ Seler hat diesen Satz richtig verstanden, wenn er übersetzt, „zur Quetzalschlange geworden“, d.h. zur gefiederten Schlange, zu Quetzalcoatl. Die Feuerschlange (aztekisch: xiuhcoatl; mixtekisch: yahui) ist der Inbegriff der Nagualkraft⁶⁸ als der Fähigkeit sich in göttliche Kräfte oder Gestalten zu verwandeln, die den Ablauf der Natur beeinflussen und die Fruchtbarkeit des Landes und das Wachstum des Maises sicherstellen. Wie wir aus mixtekischen Überlieferungen bis in die Gegenwart wissen, ist die gefiederte Schlange für die Zusammenführung der göttlichen Mächte und Kräfte zuständig, die den langersehten Regen herbeiführen.⁶⁹ Diese „Quetzalisierung“ der Natur, wie sie sich im Bild der „Zypresse im Quetzalkleid“ ausdrückt und in der Bekleidung mit „Gold“, d.h. der Ankunft des Regens. Dies kann nur geschehen, wenn jemand bereit ist „sich selbst zu opfern“ (im Hymnus: xiyahui mitlatia; autosacrificio), sich innerlich hinzugeben und die nagualistisch-mystische Erfahrung zu vollziehen, der Verwandlung in einen mächtigen Nagual.⁷⁰ Hierzu bedarf es des inneren Kampfes gegen die Angst. Dieser Kampf wird in der mesoamerikanischen Ikonografie dargestellt durch die Schlange (xiuhcoatl), die den Menschen in einer mystischen Vision zu verschlingen droht. Die Überwindung der Angst bedeutet die Gewinnung von Macht, den Kampf *im Inneren*, d.h. in der Vision, bestanden zu haben. Hier werden die im Hymnus genannten „Kriegsführer“ geboren. Auch im Hymnus wird die Visionserfahrung schon am Beginn deutlich angesprochen: *Yoalli tlauana*. Die nächtliche Trunkenheit ist nichts anderes als ein Zustand innerer Enthemmtheit, d.h. eine (durch Rauschmittel, Pulque oder Halluzinogene hervorgerufene) Trance⁷¹.

Der Vollzug der Nagualexistenz und der Eintritt in die innere Visionserfahrung führen beim Menschen, der sie vollzieht zur Erkenntnis des eigenen Naguals. Die Verwandlung in den Nagual ist mit Beginn des Frühlings immer wieder gefordert. Denn es sind letztlich die „naguales de la lluvia“, die für den Regen zuständigen Naguales, die die Fruchtbarkeit des

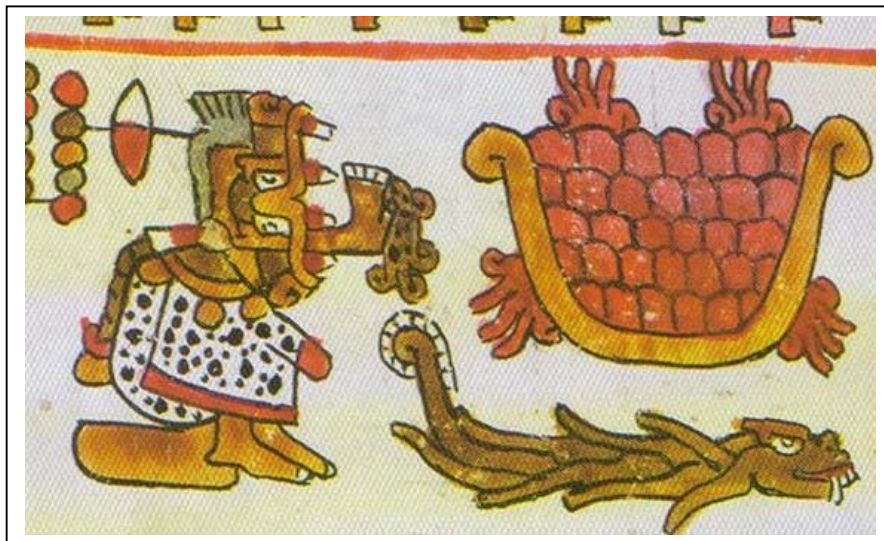
⁶⁸ Vgl. Jansen, Maarten. *La Serpiente Emplumada y el amanecer de la historia*, Ridderkerk, 1997, S. 27

⁶⁹ Vgl. meine Ausführungen in nachfolgenden Kapiteln und Unterkapiteln.

⁷⁰ Zur nagualistisch-mystischen Erfahrung und ihrer ikonografischen bzw. piktografischen Darstellung in den Kodizes vgl. das ausführliche Kapitel „El autosacrificio y la serpiente de visión“ von Jansen und Pérez Jiménez in: Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, *Gabina Aurora. Historia, Literatura e Ideología de Ñuu Dzauí, Oaxaca 2007*, S. 357-367. Obwohl wir Darstellungen des Gottes Xipe Totec als Pulquetrinker kennen, kann die Trunkenheit hier nicht allein auf den alkoholischen Rausch beschränkt werden. Denn inzwischen sind uns für Mesoamerika auch Rauschzustände durch halluzinogene Stoffe geläufig geworden, insbesondere durch das Kennenlernen der tryptaminischen Stoffe in den halluzinogenen Pilzen der Gattung Psilozybe. R. Gordon Wasson ist Mitte der fünfziger Jahre der kultische Gebrauch dieser Pilze durch die Vermittlung der Curandera Maria Sabina bekannt geworden. Unser Wissen um die Bedeutung der Rauschzustände in den antiken Kulturen hat dadurch eine neue Dimension erfahren.

⁷¹ Dazu *ibid.*, S. 362

Landes und das Wohlergehen des eigenen Volkes gewährleisten. Die nagualistische „Quetzalisierung“ der eigenen Existenz der Könige und Krieger Mesoamerikas setzt sich fort in der der „Quetzalisierung“ der Natur. Auch der Maisgott und mit ihm der Mais muss sich verwandeln durch Opfer, durch die Hingabe der ursprünglichen Gestalt während des Wachstums (*ma niya via, ma niapoliviz niyoatzin*): aus dem Maiskorn wird die Pflanze, aus der Maisblüte der Maiskolben. In der metaphorischen Darstellung des Maises in Mesoamerika, werden die Maisblätter auch als Quetzalfedern gemalt. Dies führt zur symbolischen Darstellung der gefiederten Schlange (Quetzalcoatl) als Maispflanze.⁷² Ein solches Bild finden wir z.B. auf Seite 3 des Kodex Añute (Selden):



Die eigentliche Verwandlung durch Opfer geschieht auch hier als die „Quetzalisierung“ des Maises. Das Fest des Gottes Xipe Totec ist also das Fest der Verwandlung durch Hingabe und Opfer, damit der Mensch als Nagual, ebenso wie es der Mais vermag, seine Natur als „Quetzal-Gestalt“ verwirklicht. Und Xipe selbst repräsentiert die göttliche Kraft für den Vollzug der Verwandlung und des Opfers sowohl im inneren als auch im äußeren Sinn. Dazu passt symbolisch auch die Häutung, denn es ist die Schlange, die durch Häutung wächst und ihre Gestalt verändert. Der Ritus der Häutung am Xipe-Fest führt mit durchaus grausiger Intensität⁷³ die innere Beziehung von Fruchtbarkeit des Opfers und Verwandlung vor Augen.

⁷² Vgl. *ibid.*, S. 172f

⁷³ Ich halte diesen Ausdruck für korrekt, auch wenn ich die Übertreibungen in den Darstellungen Sahagúns und anderer spanischer Autoren nicht für realistisch halte.

2.2.2.2 Jesus/Chuchi: Der Maisgott und der Vollzug des Xipe-Opfers

Wie alle mesoamerikanischen Gottheiten ist Xipe Totec nicht als einzelne isolierte Gottheit zu betrachten, die sich mit individueller Macht und Stärke gegen andere, konkurrierende Götter durchsetzen muss. Im Gegenteil bringt er seine göttliche Macht und Kraft in das Gesamtgeschehen der Natur ein und geht in andere Gottheiten geradezu auf. Diese werden im Grunde so in die Lage versetzt, das Opfer durch Verwandlung zu vollziehen und den Prozess des Wachstums und der Fruchtbarkeit voranzubringen. Genau dies ist auch der Fall, wenn Jesus/Chuchi als „xipiesierter“ Maisgott sich und seine Gestalt in der Semana Santa (Heilige Osterwoche) opfert, damit die Reifung des Maises durch den Regen geschehen kann. Bis heute sind wesentliche Elemente des Xipe-Opfers in der mixtekischen Interpretation der Passion Jesu/Chuchis erkennbar:

Zuerst kann man hier die außerordentliche Bedeutung des „Señor de la Columna“ nennen, des Herrn an der Geißelsäule, dessen Fest im mixtekischen Hochland um Chalcatongo ausgiebig am 2. Freitag der Fastenzeit gefeiert wird.⁷⁴ Die Bindung an die Geißelsäule und der vergebliche „Widerstand“ Jesu als „König“ mit der Dornenkrone gegen die ihn geißelnden Soldaten (Mt 27,26; Mk 16,16; Joh 19,1), erinnert offensichtlich stark an das Opfer der Gefangenen (Xipeme), die an einen Stein gebunden wurden und als mit Holz Waffen ausgestattete „Krieger“ einen vergeblichen Kampf gegen die gut bewaffneten Adler- und Jaguar Krieger führen mussten.⁷⁵ Der Vorgang der Geißelung Jesu, eine „verberatio“ in Vorbereitung auf die Kreuzigung konnte äußerst blutig sein und den Geißelten bis auf die Muskeln und Knochen verletzen. Die blutigen Darstellungen Christi in den Passionsfiguren (imágenes) zeigen, dass dies genauso von den Missionaren bzw. der christlichen Verkündigung übermittelt wurde. Hier scheinen mir Geißelung und Häutung in ihren blutigen Effekten nicht mehr weit auseinander zu liegen, was noch einmal die symbolischen Bezüge zwischen der Passion und dem Tlacaxipehualtzli-Fest verdeutlicht.

Als zweiten Punkt kann man – und das gilt exemplarisch für die beiden in Oaxaca gelegenen Orte Chalcatongo und San Miguel el Grande – die Bedeutung der Gestalt des Kriegers in der

⁷⁴ Hier ist insbesondere das fünf Tage dauernde Wallfahrtsfest zum „Señor de la Columna“ in Yosonotú zu nennen.

⁷⁵ Vgl. Sahagún, Libro II, S. 109f; Kodex Magliabechiano, S 29v; Van Doesburg, Gert Bastiaan. Códice Ixtliltxochitl. Apuntaciones y Pinturas de un Historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua, S. 42f. Sahagún (S. 110) beschreibt das unterschiedliche Verhalten von Gefangenen die angebunden wurden und kämpfen sollten. Darunter waren auch solche, die gar nicht kämpfen wollten: „Algunos captivos había que luego se amortecían; com se vian sobre la piedra atados echábanse en el suelo, sin tomar arma ninguna, deseando que luego les matasen.“ Diese Passivität im Verhalten der Gefangenen ähnelt noch mehr der Situation Jesu bei der Geißelung, wie überhaupt dem passiven Verhalten Jesu im Verlauf der Passion.

Rolle des ursprünglich römischen Hauptmanns nennen. Es ist schon eine eigenartige Passion Jesu Christi, in der der Zenturio der Passionserzählungen zur führenden Gestalt und zum Dirigenten des gesamten Geschehens wird. Der eigentliche Mayordomo des Osterfestes übernimmt im Passionsspiel von Chalcatongo und San Miguel el Grande die Rolle des römischen Zenturio. Die Gestalt und Rolle ist dabei so ausgebaut und dargestellt, dass der Zenturio insbesondere durch den von ihm getragenen Helm das Aussehen eines bedeutenden Kriegers hat, der symbolisch durch den Lanzenstich das Opfer vollzieht und am Ostertag als siegreicher Krieger mit dem Pferd in einer Art Pferdetanz durch das Dorf reitet.

Vermutlich liegt hier auch eine Reminiszenz an die Gestalt des „reitenden Apostels Jakobus“ (Santiago) vor, der der Legende nach bei einer wichtigen Schlacht der spanischen Reconquista erschien und den kastilischen Truppen zum Sieg verhalf.⁷⁶ Es handelt sich um ein religiöses Motiv, dass durch die spanischen Missionare weit verbreitet wurde, um den Sieg der Christen über die „Heiden“ zu verdeutlichen. Zur christlichen Longinuslegende und dem Lanzenstich nach Joh 19,33f passt der Pferdetanz des reitenden Kriegers jedenfalls nicht. Denn der römische Hauptmann Longinus entsagte nach der „Legenda Aurea“ der „Ritterschaft“ und führte ein friedvolles Leben.⁷⁷

Der auf dem Pferd reitende und somit „tanzende“ Krieger ist aber ein intensives und wichtiges symbolisch-rituelles Element des Tlacaxipehualitzli-Festes. Sahagún schreibt über die Adler- und Jaguarkrieger im Zusammenhang mit dem „Kampf“ mit den angebundenen Gefangenen:

„En esta pelea iban bailando y haciendo muchos meneos los cuatro.“⁷⁸

Und weiter über den Abschluss des Festes:

„Duraba el areito hasta la tarde, a la puesta del Sol. Acabado el areito, comenzaban otra manera de danzas en que todos iban trabados de las manos. Iban danzando como culebreando⁷⁹. En estas danzas entraban los soldados viejos y los bisoños y los tirones de la

⁷⁶ Einer späten, aus dem 12. Jahrhundert stammenden Legende zufolge griff Jakobus im Jahre 844 in der Schlacht von Clavijo auf der Seite der Christen gegen die Mauren ein und führte den Sieg herbei, wobei er als Ritter auf einem Schimmel erschien. In Chroniken finden sich viele Berichte solcher Art. Jakobus erhielt den Beinamen *Matamoros* (Maurentöter). Im Spätmittelalter wurde er bildlich als galoppierender Ritter dargestellt. *¡Santiago y cierra, España!* (Sankt Jakob und greif an, Spanien!) wurde zum traditionellen Schlachtruf der spanischen Heere.

⁷⁷ Vgl. *Legenda aurea*, S. 236

⁷⁸ Sahagún, *Libro II*, S. 108

⁷⁹ Dieses Detail der Schlangenbewegung der Krieger beim Tanz deutet meiner Ansicht nach zum einen die symbolische Verbindung zum Häutungsvorgang an, d.h. die Krieger sind wie „wiedergeborene“ oder auch

guerra. También en estas danzas entraban las mujeres matronas que querían, y las mujeres públicas. Duraba esta manera de danzas, en este lugar donde habían muerto los captivos, hasta cerca de la media noche.⁸⁰

Der oben interpretierte Hymnus auf Xipe Totec zeigt deutlich als zentrales Motiv des Xipe-Opfers die „spirituelle Geburt“ des Kriegers. Diese vollzieht sich nach dem bisher Gesagten im Grunde auf zwei Ebenen: innerlich-esoterisch als Verwirklichung der Nagualexistenz⁸¹ und rituell-exoterisch beim Xipe-Fest mit dem zugehörigen Blut- und Häutungsoffer. Letzteres ist in einem synkretistischen Prozess für die Mixteken in die Feier der Passion Jesu/Chuchis mit der Geißelung, dem Blutopfer durch den wenn auch nur symbolischen Lanzenstich und der „Erstehung“ des reitenden und tanzenden Kriegers übergegangen.

Das Kreuz bzw. die Kreuzigung Jesu/Chuchis drückt innerhalb dieses rituellen Zusammenhangs nichts anderes als die symbolische Darstellung der durch das Opfer sich vollziehenden „Quetzalisierung“ des Maisgottes bzw. des Maises und der Natur als Ganzes, d.h. das Wirken der gefiederten Schlange (Quetzalcoatl) und der „naguales de la lluvia“ werden deutlich. Im Regenfestzyklus stellt das Kreuz als Quincunx ein zentrales Symbol für Quetzalcoatl und sein Wirken bis in die Gegenwart dar.

„neugeborene Schlangen“ an und zum anderen den Bezug zur inneren Verwandlung in die „quetzalisierte Schlange“ aus der inneren Visionserfahrung (s.o. meine Interpretation zum Xipe-Hymnus).

⁸⁰ Sahagún, Libro II, S. 111

⁸¹ Vgl. oben die Interpretation des Hymnus.

2.3 Der Regenfestzyklus

Der Passion als Xipe-Fest des Opfers Jesu/Chuchis schließt sich unmittelbar der Regenfestzyklus von Ende April bis Mitte Mai an. Man erkennt an den oben erstellten Tabellen für die Municipios der Pfarrei Nuestra Señora de la Natividad Chalcatongo, dass auch numerisch die größte Zahl der Feste in diesen Zeitraum fällt.

Die bis hierher in Kapitel 1 dargestellten Feste und Festzyklen, wie sie heute u.a. in der Mixteca Alta bzw. in Chalcatongo und Umgebung gefeiert werden, sind offensichtlich aus einem seit der Conquista andauernden religiösen Synkretismus⁸² hervorgegangen. Dies gilt auch für den Regenfestzyklus. Den grundsätzlichen Prozess dieses Synkretismus beschreiben Anders und Jansen folgendermaßen:

„La intensa predicación masiva de los frailes no logró hacer totalmente tabula rasa en la mente de los pueblos indígenas. Los mesoamericanos mismos no se limitaron a un papel pasivo, sino que intervinieron como protagonistas en todo este proceso, y combinaron los conceptos cristianos convenientes con el potente substrato de su milenaria cultura espiritual. Se forjó, así, una nueva corriente religiosa, nutrida de la fusión de valores y visiones de ambos mundos.“⁸³

Es dürfte den Dominikanern, Franziskanern und anderen Ordensgemeinschaften im 16. Jahrhundert ihrerseits kaum möglich gewesen sein, die alten Gottesvorstellungen der Mixteken durch christliche Heilige zu ersetzen, ohne plausible religiös-symbolische Darstellungen und Erklärungen bzw. unmittelbar plausible symbolische Anknüpfungen zu finden. Einerseits waren die Missionare an das christliche Dogma und den liturgischen Zyklus der katholischen Kirche gebunden. Andererseits konnten sie bei den Indianern, konkret bei den Mixteken, nur dann eine innere Hinwendung zum Christentum erwirken, wenn sie ihnen ein religiöses Zuhause anboten, eine Symbolwelt, in der sie sich heimisch fühlten und die dennoch aus Sicht der Missionare christlich war. Viele Erzählungen der Legenda aurea, dem verbreitetsten Legendenbuch des Mittelalters, boten hier einen reichen Fundus an

⁸² Ich möchte das Wort „Synkretismus“ hier in einem neutralen, objektiven Sinn verstehen, als das Verschmelzen, Zusammenwachsen und die Vermischung von Symbolkomplexen verschiedener religiöser Traditionen, in diesem Fall der Quetzalcoatlischen Tradition und des Christentums.

⁸³ Vgl. Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten. Códice Laud. Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano. Introducción y explicación Ferdinand Anders/Maarten Jansen con contribución de Jéssica Davilar y Anuschka van't Hooft. Fondo de Cultura económica, México 1996, S. 99

„christlicher“ Symbolik der Heiligen und ideale Bezugspunkte für eine christliche Deutung indigener Vorstellungen und umgekehrt.

Der Regenfestzyklus erstreckt sich über ca. 20 Tage vom 25. April dem Fest des Heiligen Markus bis zum 15. Mai der Feier zu Ehren von San Isidro Labrador, an der unmittelbar der kommende Regen erwartet wird.⁸⁴ Den Höhepunkt bildet dabei das Fest Santa Cruz am 3. oder auch am 1. Mai. Mit den liturgischen Daten des Regenfestzyklus sind in vielen Dörfern individuelle oder gemeinschaftliche Feiern und Prozessionen zu bestimmten Orten wie Quellen, Höhlen, Berge oder anderen Landschaftsformationen verbunden. Dabei ragt in jeder Hinsicht der 3. Mai heraus.

2.3.1 *Das Fest Santa Cruz*

Das Fest Santa Cruz am 3. Mai stammt in römisch-katholischer Tradition aus dem vorkonziliaren liturgischen Kalender, also vor dem 2. Vatikanischen Konzil. Dort gab es zwei Feste der Kreuzverehrung: das Fest Kreuzerhöhung am 14. September, das weiterhin fortbesteht, und das Fest Kreuzauffindung am 3. Mai.⁸⁵ Dabei war das letztere im katholischen liturgischen Zyklus ein eher bescheidenes Fest bzw. ein „bloßer“ Gedenktag. Seine ausgeprägte Bedeutung und seine außerordentliche Verbreitung in Mexiko versteht man nur, wenn man erkennt, dass hier eine direkte Verbindung zum alten aztekischen bzw. mixtekischen Festkalender besteht. Die Feier der Ankunft der gefiederten Schlange (Quetzalcoatl) als Regenbringer am Beginn der Regenzeit wurde durch das christliche Fest Santa Cruz ersetzt bzw. überdeckt. Dabei besteht eine durchaus symbolische Beziehung zwischen den beiden Festen aus so unterschiedlichen Kulturen: das Kreuz ist ein zentrales Symbol der christlichen wie auch der quetzalcoatlischen Tradition. In beiden Fällen ist es das Symbol der zentralen Mittlergestalt und des mit dieser sich vollziehenden Vermittlungsgeschehens, das Himmel und Erde verbindet: hier Christus dort 9 Wind Quetzalcoatl („koo sau“).

⁸⁴ Siehe hierzu das Kapitel 2.1.3 über San Isidro Labrador.

⁸⁵ Das Fest Kreuzauffindung bezieht sich auf die Legende der Wiederauffindung des Kreuzes, an dem Jesus Christus gekreuzigt wurde, durch die Hl. Helena, die Mutter Konstantin d. Gr.

2.3.1.1 Das Kreuz im Christentum

Das Christentum ist eine anthropo-historiozentrische Religion, das heißt, im Mittelpunkt steht der *Mensch, seine Geschichte* und seine Beziehung zu Gott. Der zentrale Aspekt des Christentums ist der Glaube an die Erlösung des Menschen von Sünde und Schuld, um sein unmittelbares Gottesverhältnis wiederherzustellen, dass der Mensch seinem eigenen Wesen als Geschaffener Gott schuldet. Dies geschieht durch die Menschwerdung Gottes im Gottmenschen Jesus Christus. Dieser tilgt durch sein freiwilliges Opfer *am Kreuz* Sünde und Schuld, indem er die Strafgerechtigkeit Gottes aus Liebe zu den Menschen und im liebenden Gehorsam gegenüber Gott für alle Menschen auf sich nimmt. Die Zerbrochenheit der Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen sowie der ganzen Menschheit durch die Erbsünde wird ein für allemal aufgehoben und damit der Weg frei für eine Erlösungsgeschichte und eine Geschichte der erlösten Menschen, gesammelt in der Gemeinschaft der Kirche.

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist es, dass die **Vermittlung** des Menschen zu Gott durch das *Kreuzesopfer* Jesu Christi geschieht. Das *Kreuz* ist Symbol der *endgültigen Vermittlung* zwischen Gott und Mensch. Es ist zugleich Symbol der weltumspannenden, universalen Vermittlung, was das Johannesevangelium (Joh, 19,19f) damit ausdrückt, dass die Inschrift über dem Kreuz in der damaligen Weltsprache griechisch, in der Sprache des weltumspannenden Imperiums lateinisch und in Hebräisch geschrieben wurde, der Sprache des Volkes aus dem der Erlöser hervorging.

Es ist der Mensch der durch seine Sündhaftigkeit die gesamte Schöpfung in Mitleidenschaft zieht. Die Sünde ist der letzte Grund allen menschlichen und kosmischen Unheils. Die Befreiung des Menschen aus Sünde, Unheil und Tod führt auch zur Vollendung der Schöpfung bzw. des Kosmos (vgl. Röm 8,18-30).

In der Taufe wird der gläubige Mensch durch Gottes Gnade in das Leben Jesu Christi hineingenommen, insbesondere in seinen Tod und seine Auferstehung. Der Mensch transzendiert damit seine Existenz in Christus hinein, „verwandelt sich in Christus“. Christus kann für ihn ein wahres „Alter Ego“ werden, so wie es Paulus sagt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20). In einem Leben liebender Hingabe, in Wort und Tat, bis hin zum möglichen Selbstopfer (Kreuz) setzt der Mensch als Christ das lebensspendende Handeln Jesu Christi für die Mitmenschen in der gemeinsamen Geschichte und für die ganze Schöpfung fort.

2.3.1.2 Das Kreuz in der Tradition Quetzalcoatl

Die quetzalcoatlische Religion ist eine kosmo-historiozentrische Religion, stark verbunden mit dem agrarischen Zyklus und dem Werden und Vergehen der Natur. Sie ist gegründet auf der Transzenderfahrung von Menschen, die in einer intimen Beziehung zu Natur und Kosmos stehen. Der Mensch ist aus eigener Kraft nicht in der Lage die Ordnung der Natur zu begründen und menschliches Leben, Kultur und Geschichte zu gewährleisten, um Tod und Unheil von der Natur, von sich und den Seinen abzuwenden.

Nach ältester mixtekischer Überlieferung im Kodex Yuta Tnoho (Kodex Vindobonensis) wird die Mixteca mit der Herabkunft von 9 Wind Quetzalcoatl auf die Erde als Gottmensch gegründet, der alle natürlichen, kulturellen und spirituell-magischen Kräfte in sich vereint. Er bringt das Wasser (Regen) an alle Orte der Mixteca, erschafft den kosmisch-agrarischen Zyklus und ermöglicht so Wachstum und Gedeihen des Mais, der Bohnen etc. und damit erst das Leben der Menschen. Gleichzeitig jedoch begründet er die diversen Herrscherhäuser und Orte (Städte) der Mixteca.⁸⁶ Dieser kosmogonisch-geschichtliche Gründungsakt, bei dem im Sinne „vertikaler“ Transzendenz Himmel und Erde miteinander vermittelt und Leben geschaffen wird, bzw. im Sinne „horizontaler“ Transzendenz die Geschichte und Kultur des mixtekischen Volkes begründet und durch die Tradition bis heute fortgesetzt wird, wird durch das Kreuz oder Quincunx⁸⁷ dargestellt.

In der quetzalcoatlischen Tradition⁸⁸, symbolisiert das Kreuz mit seinen vier Balken, die Kardinalpunkte oder Himmelsrichtungen, welche die Erde, die Welt oder das Universum darstellen. Das Zentrum des Kreuzes ist der fünfte Punkt oder die fünfte Richtung, der „Ort“, durch den die „Transzendenzachse“ verläuft und an dem Erde und Welt mit den Höhen und Tiefen, mit Himmel und Unterwelt in Kontakt stehen.⁸⁹ Es ist der „Ort“ der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, d.h. der „Ort“, an dem 9 Wind Quetzalcoatl, die gefiederte

⁸⁶Vgl. Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. A.a.O, S. 129; Kodex Vindobonensis, S. 32. Hier wird das Ritual des Neuen Feuers geschildert, mit dem Herrscherhäuser, Orte, Tempel und Fürstentümer gegründet werden.

⁸⁷Für die Kultur der Azteken bzw. der Nahuatl hat Laurette Sejourne dieses Kreuz-Symbol sehr gut beschrieben: „El jeroglífico nahuatl más familiar es una figura que bajo infinitas variantes, está formada siempre por cuatro puntos unificados por un centro, disposición llamada en quincunce. Como lo demostró Eduard Seler, el cinco es la cifra del centro y éste a su vez constituye el punto de contacto del cielo y de la tierra.“ Sejourne, Laurette. Pensamiento und Religion in el México antiguo, Fondo de Cultura Económica, 9. Auflage, Mexiko 1990, S. 101.

⁸⁸Unter „quetzalcoatlischer Tradition“ versteht der Verfasser den religionsgeschichtlichen Traditionsstrom um den Symbolkomplex der gefiederten Schlange als Kern der hier geschilderten heiligen Überlieferung der mesoamerikanischen Völker.

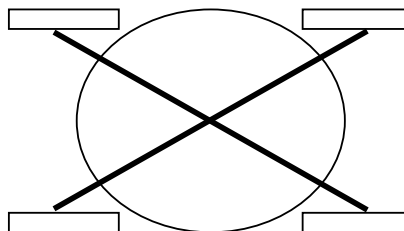
⁸⁹Dies hat bereits Alfonso Caso für die Nahuatl Kultur bzw. die Azteken hervorgehoben. Es gilt aber ebenso sehr für die Mixteken: „Esta idea fundamental de los cuatro puntos cardinales y de la región central (abajo y arriba) que da la quinta región, o sea la región central, se encuentra en todas las manifestaciones religiosas del pueblo azteca.“ Caso, Alfonso. El pueblo del sol. Fondo de Cultura económica, Mexiko 1963, SS. 21-22

Schlange, zur Erde herabsteigt und durch seine magischen und übernatürlichen Kräfte, mit denen er Wind, Wetter und alle Kräfte der Natur beherrscht, neues Leben durch den Regen/das Wasser hervorbringt.

Dieser „Ort“ des Regenrituals und Regenkultes wird im Kodex Yuta Tnoho (Vindobonensis) im literarischen bzw. symbolisch-generischen Sinn eines Kultortes wie folgt dargestellt⁹⁰:

**„El Lugar Redondo y Consagrado con Plumones,
entre las cuatro direcciones celestes, aterciopelado como suave miel,
donde está el Ñuhu en el centro,
cuya fecha sagrada es
Año 8 Pedernal, día 2 Movimiento.“**

Es ist nicht schwer, im Piktogramm des Kodex das Kreuz der vier Himmelsrichtungen zu erkennen:



Der Ñuhu im Zentrum steht für die unmittelbare Gegenwart des Göttlichen an einem Kultort.⁹¹ Konkrete Orte der Mixteca, an denen die Gegenwart der gefiederten Schlange und aller ihr beistehenden göttlichen Mächte angerufen und sehr dicht erfahren wird, sind bis heute durch besondere Kreuze gekennzeichnet. Dort wird am 1. bis 3. Mai das Fest Santa Cruz durch individuelle oder kollektive Verehrung gefeiert. Mir sind unter anderem eine Höhle in San Pedro Molinos und der „Cerro del Ratón“, der zum Gebiet von San Felipe

⁹⁰ Vgl. Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. a.a.O., S. 94, Anmerkung 18: „Aunque estas páginas del Vindobonensis tratan de topónimos con fechas de importancia ritual, muestran a la vez carácter literario. Especialmente al principio, en donde no se mencionan los centros conocidos de los códices histórico-genealógicos de la Mixteca, sino más bien descripciones líricas, títulos y metáforas.“ Dies lässt die Annahme zu, dass es sich bei dem im Kodex auf S. 47 Piktogramm Nr. 16 beschriebenen Ort um eine symbolisch-literarische und exemplarische Darstellung eines Kultortes handelt, wie wir ihn auch heute noch auf den Berganhöhen oder in Höhlen der Mixteca finden können.

⁹¹ Ñuhu bezeichnet im mixtekischen Verständnis die konkrete, lokal-territoriale Präsenz des Göttlichen bzw. einer Gottheit. Ein Berg, ein Landstrich, das Schwitzbad etc. sind Orte der Gegenwart einer oder mehrerer Ñuhu.

Tindaco gehört, als solche Orte bekannt. Berühmt ist in den Erzählungen älterer Menschen in Chalcatongo eine ehemalige Insel im Hochtal von Chalcatongo, wo damals noch ein Bergsee (laguna) und ein Sumpfgebiet waren, die erst in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts trockengelegt wurden. In diesem Sumpfgebiet (ciénaga) hatte „Koo usha shini“, die siebenköpfige, gefiederte Regenschlange ihren Aufenthaltsort in Verbindung mit Tilantongo.⁹² Hier gab es eine Insel auf der 3 große Kreuze standen. Laut Überlieferung feierte der katholische Priester auf der Insel am Fest Sta. Cruz die Messe. In jedem Fall war sie ein zentraler Ort der Verehrung des „Kreuzes“ und der gefiederten Schlange.

Vom Tag der Geburt an hat jeder Mensch, der aus der quetzalcoatlischen Tradition lebt, wie die Mixteken, einen oder mehrere Naguales. Dabei handelt es sich um die innere Beziehung zwischen dem Menschen und einem oder mehreren Tieren oder Naturkräften. Der Nagual ist wie ein „Alter Ego“, in das der Mensch sich „verwandeln“ kann. Nagualtiere sind z.B. der Kojote, das Ozelot, der Hund, das Kaninchen, die Schlange etc. Die Naguales der göttlich-magischen Naturkräfte sind der Blitz, der Donner, der Wirbelwind und vor allem die gefiederte Regenschlange, in mixtekischer Sprache „koo sau“ genannt. Als Nagual steht der Einzelne im Dienst der gefiederten Schlange und als Nagual „gefiederte Regenschlange“ ist er mit der Aufgabe betraut, sich zur gegebenen Zeit, insbesondere in der Regenzeit, in diesen Nagual zu verwandeln. Es geht also darum sich in die göttlichen Kräfte und Mächte hinein zu transzendieren, die mit dem religiösen „Symbolkomplex“⁹³ Quetzalcoatl oder der gefiederten Regenschlange verbunden sind. Der Lebenszyklus von Mensch, Tier und Vegetation wird mit der Ankunft der gefiederten Regenschlange (Koo sau, Quetzalcoatl) und aller dazugehörigen Naguales wie Wind, Blitz und Donner wieder neu begründet. Am Fest Sta. Cruz feiert man die Ankunft Quetzalcoatls, die Begründung des agrarischen Zyklus und der gesamten Geschichte der „Tierra Mixteca“. Es scheint mir wichtig zu beachten, dass laut mündlicher Überlieferung der Mensch oder besser der Gottmensch, dessen Nagual die siebenköpfige, gefiederte Schlange ist (koo usha shini) als Unbekannter unter den Mixteken lebt. Das heißt, Quetzalcoatl lebt inmitten der Mixteken, sein Nagual ist gegenwärtig und leitet alle anderen Naguales im Dienst (*servicio*) am mixtekischen Volk und der gesamten Natur und der Menschheit. So scheint im Grunde jeder Mixteke dazu berufen, im gegenseitigen Dienst von

⁹² Auf die Frage der Verbindung mit Tilantongo wird später eingegangen.

⁹³ Ich möchte an dieser Stelle auf die exzellente Arbeit über Quetzalcoatl des verstorbenen mexikanischen Anthropologen Román Piña Chan verweisen, wenn er schreibt: „..... y así llegaría a convertirse en una serpiente-pájaro fantástica y celeste, anunciadora de las lluvias fertilizantes, del agua celeste, por lo cual se relacionaba también con la tierra y la fecundidad; a la vez que podía ser el símbolo de lo espiritual (Cielo, lluvia) y de lo material (Tierra, fertilidad, vegetación), es decir, celeste y terrestre al mismo tiempo. Ubicada en el Cielo, ahora la serpiente se asociará a la lluvia, al agua celeste, al trueno, al relámpago y al rayo por ser fenómenos conexos, la mismo que a la sequia y a la abundancia, por todo lo cual debe ser reverenciada o propiciada.“ Piña Chan, Román. Quetzalcóatl. Serpiente emplumada, Fondo de Cultura Económica, 6. Aufl., Mexiko, 1992, S. 19

Gott und Mensch und von Mensch zu Mensch/Gemeinschaft sein Leben als „Sohn/Tochter der gefiederten Regenschlange“ zu verwirklichen.

2.3.2 Heiligenfeste: religiöser Synkretismus in Symbol und Mythos

In der Pfarrei Chalcatongo gehören in den Regenfestzyklus noch folgende Festdaten: 4. Mai Fest des Hl. Apostels Philippus in San Felipe Tindaco (vor der Liturgiereform des 2. Vatikanums am 1. Mai gefeiert, ist der offizielle katholische Festtag heute der 3. Mai, der sich aber mit dem Fest Santa Cruz kreuzen würde) und der 6. bzw. 8. Mai die Feier von San Miguel Aparición, die Erscheinung des Erzengels Michael. Den Abschluss des Regenfestzyklus mit der Ankunft des Regens bildet das Fest San Isidro Labrador, das in einer großen Zahl kleiner Dorfgemeinschaften gleichzeitig als Patronatsfest gefeiert wird.

2.3.2.1 San Felipe

Der Hl. Philippus wird ikonographisch mit dem Kreuzstab dargestellt. Diese christliche Ikonografie des Kreuzsymbols kann sicherlich als Anknüpfungspunkt für eine symbolische Assimilation des Festes innerhalb des Regenfestzyklus seitens der Mixteken angesehen werden. Eine noch deutlichere symbolische Brücke bildet die dem Apostel Philippus in der Legenda aurea zugeschriebene Legende:

„Philippus der Apostel predigte zwanzig Jahre in dem Lande Skythia. Zuletzt ward er von den Heiden ergriffen und vor das Standbild des Mars geführt, dass er daselbst opfere. Siehe, da kam unter der Säule des Abgotts ein großer Drache hervor, und tötete den Sohn des Priesters, der beim Feuer des Opfers diente, dazu die beiden Tribunen, deren Knechte Philippus in Banden hielten; und machte alle, die dabei standen, mit seinem giftigen Anhauch krank. Und Philippus sprach: „Glaubet mir, wenn ihr dieses Bild zerbrechet und an seiner Statt das Kreuz des Herrn anbetet, so sollen die Kranken gesund und die toten lebendig werden.“ Da antworteten die Siechen in ihrer Qual: „Hilf uns nur, dass wir gesund werden, so wollen wir diesen Abgott alsbald zerbrechen.“ Also gebot Philippus dem Drachen, dass er an einen wüsten Ort gehe, da er keinem Menschen schaden könne; und der Wurm hob sich alsbald von hinnen und ward danach

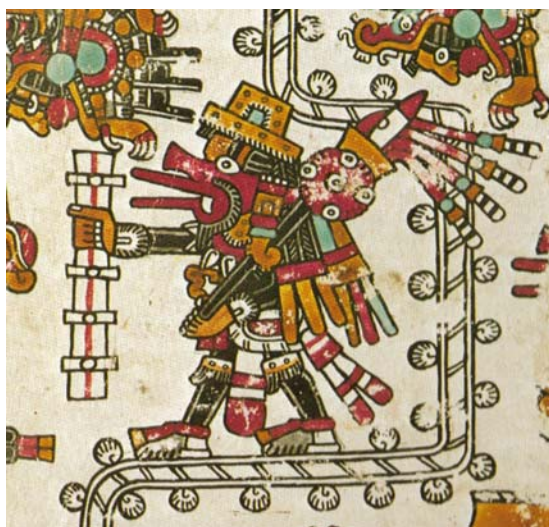
nicht mehr gesehen. Nun machte Philippus die Kranken alle gesund und gab den drei Toten das Leben wieder.“⁹⁴

Anders als in der symbolisch-archetypischen Tradition Europas und des Nahen und Mittleren Ostens, ist das gefiederte Reptil, die gefiederte Schlange oder der Drache in der quetzalcoatlischen Tradition - ähnlich wie in der chinesischen Tradition der Himmelsdrache Lung - kein Ungeheuer, sondern zuständig für Fruchtbarkeit, Regen und die Beherrschung der Wasser.

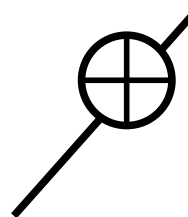
Der Drache ist – in mixtekischer Perspektive - als Symboltier nichts anderes als eine „gefiederte Schlange“. Bezeichnend ist noch, dass der Drache am Ende der Erzählung als „Wurm“, d.h. als ein kleines Schlangentier dargestellt wird, das fortfliegt. Auch die gefiederten Schlangen sind in der bildlichen Vorstellung der Mixteken nicht unbedingt groß.

Philippus tötet den Drachen nicht und ist in der Lage, ihm – d.h. aus indigener Perspektive der gefiederten Schlange, seinem Nagual – zu gebieten und als mächtiger „Curandero“ die durch den Nagual verursachten Krankheiten zu heilen. Philippus wäre in mixtekischer Lesart des Symbolgehaltes niemand anderes als der Herr 9 Wind Quetzalcoatl.

Diese symbolische Beziehung zwischen Philippus und 9 Wind Federschlange hat einen weiteren Anhaltspunkt in dem Kreuzstab als Attribut oder Beizeichen des Hl. Philippus. Darin konnten die Mixteken einen stark stilisierten „Baston del Mando“ erkennen, den Insignienstab der Macht und Autorität, mit dem 9 Wind Quetzalcoatl zur Erde herabstieg. So zeigt ihn der Kodex Yuta Tnoho (Vindobonensis):



Der Stab den 9 Wind Quetzalcoatl in der Hand hält, enthält das Quincunx und sieht in stilisierter Form etwa wie folgt aus:



⁹⁴ Benz, Richard (Übersetzer). Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine, 10. Auflage, Heidelberg, 1984, S. 338

Diese Darstellung ist von einem Kreuzstab nicht so weit entfernt, insbesondere auch deswegen, weil die Darstellung des Quincunx in einer Vielzahl von Formen möglich war.

2.3.2.2 San Miguel – Aparición

Das Fest San Miguel Aparición am 8. Mai⁹⁵ bezieht sich auf das in den in der römisch-katholischen Kirche bekannten Festtag zu Ehren der „Apparitio S. Michaelis“. Bei diesem Festtag geht es aus katholischer Sicht um Sankt Michael als Krieger und Sieger. Das Fest bezieht sich konkret auf den Sieg der Lombarden über die griechischen Napolitaner am 8. Mai 663 auf die Fürsprache des Heiligen Erzengels Michael. Wichtiger noch erscheint uns in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass nach biblischer Darstellung der Heilige Erzengel Michael das satanische Ungeheuer besiegt:

„Da erhob sich ein großer Kampf im Himmel. Michael und seine Engel kämpften mit dem Drachen, und der Drache und seine Engel kämpften. Aber sie vermochten nicht standzuhalten, und ihr Platz im Himmel ging verloren. So wurde der große Drache gestürzt: die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die die ganze Welt verführt.“ (Offb 12, 7-9)

Michael bekämpft das satanische Ungeheuer im Himmel. Es verliert seine himmlische Macht, kann sie aber an ein im Meer lebendes Untier weitergeben:

„Er [der Drache] trat an den Strand des Meeres. Da sah ich aus dem Meer ein Tier aufsteigen. Das hatte zehn Hörner und sieben Köpfe. Auf seinen Hörnern trug es zehn Kronen und auf seinen Köpfen gotteslästerliche Namen. Das Tier, das ich sah, glich einem Panther. Seine Tatzen waren wie die eines Bären, sein Maul wie ein Löwenmaul. Ihm gab der Drache seine Macht, seinen Thron und große Gewalt.“ (Offb 13,1-3)

Die Grundvorstellung von einem Kampf um das Leben der Menschheit vermochte sich ebenfalls in die mixtekische Vorstellung vom Kommen des Wassers und dem Beginn des Regenzyklus einfügen. Denn in der Mixteca (Alta) existiert bis heute die Vorstellung von einem im Meer lebenden Ungeheuer. Das passt in seinen Grundzügen zu der symbolischen Vorstellung aus dem Buch der Offenbarung, dass nach dem Fall des himmlischen Ungeheuers

⁹⁵ Zu Deutsch: Die Erscheinung des Hl. Michael. In einigen Dörfern der Mixteca wird dieses Fest auch am 6. Mai gefeiert. Siehe oben S. 12f.

die Macht des Unheils für die Menschen von einem Meeresungeheuer ausgeht. Seine Darstellung im sogenannten Kodex Yuta Tnoho (Vindobonensis), p. 47, ist im Folgenden Bild am unteren Bildrand zu sehen:



Anders, Jansen und Pérez Jiménez übersetzen folgendermaßen:

“Año 6 Pedernal, día 6 Pedernal.

Los Mares: el mar de las olas altas y espumosas.

El océano donde vive el Dragón destructor (el ciclón).“⁹⁶

Dieses Ungeheuer bekämpfen und besiegen die gefiederte Regenschlange und ihre Nagual-Begleiter (Blitz, Donner). Dann entreißen sie

ihm das fruchtbare Wasser, d.h. sie bringen und garantieren für die Mixteca mit ihrem Sieg über das Ungeheuer („den satanischen Drachen“) den Regen und damit das Leben.

Der 8. Mai ist also das Fest des Kriegers 9 Wind Quetzalcoatl (mixtekisch „koo sau“) der als Nagual in Begleitung der anderen Naguales durch seinen Sieg Fruchtbarkeit, Wachstum und damit eine reiche Ernte sicherstellt.⁹⁷

⁹⁶ Vgl. Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis, México 1992, S. 94

⁹⁷ Unserer Ansicht nach findet sich eine parallele Thematik auch in der Überlieferung der europäischen Naturreligion wie sie durch die Hexen und Werwölfe repräsentiert wird. Dabei geht es auch um den Kampf um eine fruchtbare Ernte, jedoch zu einem etwas späteren Zeitpunkt, nämlich kurz vor der Ernte, wenn diese den Händen der teuflischen Unterwelt, den dämonischen Mächten entrissen werden soll und für die Menschen sichergestellt wird. Vgl. hierzu: Ginzburg, Carlo. Die Benandanti, S. 60f: „Dreimal im Jahr, in den Nächten der heiligen Luzie vor Weihnachten, vor Pfingsten und vor dem Johannistag begeben sich die Werwölfe zu Fuß in Wolfsgestalt zu einem Ort, der „am Ende des Meeres“ liegt – zur Hölle. Dort kämpfen sie mit dem Teufel und den Hexern, indem sie sie mit langen eisernen Peitschen schlagen und ihnen wie Hunde nachsetzen. Die Werwölfe, ruft Thies [der Angeklagte im Hexenprozess] aus, können den Teufel nicht ausstehen. Die Richter, wahrscheinlich in Erstaunen versetzt, fordern Erklärungen. Wenn die Werwölfe den Teufel nicht ausstehen

Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine berichtet ebenfalls von diversen anderen Erscheinungen des Hl. Michael. Eine geschah um das Jahr 730 n. Chr. nahe der Stadt Aprica:

„An der Stätte, welche Tumba heißt, erschien Sankt Michael dem Bischof dieser Stadt und gebot ihm, an der Stätte eine Kirche zu bauen, um daselbst sein Gedächtnis zu feiern Da die Kirche gebaut war,....., war kein Wasser an dem Ort; da grub man auf des Engels Gebot in einen harten Felsen ein Loch. Da sprang eine solche Menge Wassers heraus, dass man noch heutigen Tages eine reichliche Quelle daselbst sieht fließen, das geschieht von Sankt Michaels Gnaden.“⁹⁸

Auch hier können in einigen Grundzügen symbolische Parallelen zu 9 Wind Quetzalcoatl gezogen werden. Wie Sankt Michael verteilt 9 Wind Quetzalcoatl das Wasser:

“Año 10 Casa, día 2 Lluvia fue la fecha sagrada en que el Señor 9 Viento Quetzalcoatl, se encargó del cielo con agua. Trajo esta agua del cielo y la repartió a los ríos y montes, a las comunidades de la Mixteca.”⁹⁹

Ebenso gründet und initiiert er wie Michael im obigen Beispiel neue Kulte bzw. Kultorte:

“Año 6 conejo, día 3 Lagarto fue la fecha sagrada en que el Señor 9 Viento, Quetzalcoatl, taladró un Fuego Nuevo para iniciar el culto, para fundar los señoríos y sus dinastías. dando nombres a los templos, adoratorios y tamazcales..... “¹⁰⁰

Zu all den aufgezählten symbolischen Parallelen zwischen 9 Wind Quetzalcoatl und dem Heiligen Michael kommt noch hinzu, dass beide Flugwesen sind: 9 Wind Quetzalcoatl als

können, weshalb verwandeln sie sich dann Wölfe und steigen zur Hölle hinab? Weil sie, erklärt der alte Thies, auf diese Weise das von den Hexern Geraubte – Vieh, Weizen und andere Früchte der Erde – wieder zur Erde zurückbringen können. Täten sie dies nicht, würde das eintreten, was gerade im Jahr zuvor vorgefallen sei: Als sie verspätet zur Hölle hinabgestiegen waren, fanden die Werwölfe die Tore verriegelt und konnten so den Weizen und die Schösslinge, die von den Hexern entwendet worden waren, nicht mehr zurückbringen. Daher sei das vorangegangene Jahr so schlecht gewesen. Dieses Jahr dagegen seien die Dinge anders verlaufen, die Gerste- und die Haferernte sowie ein reicher Fischfang seien, alles dank der Werwölfe, gesichert gewesen.“

⁹⁸ Benz, Richard. Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine, 10. Auflage, Heidelberg, 1984, S. 744f

⁹⁹ Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. A.a.O., S. 94.

¹⁰⁰ Ibidem, S. 129f

Nagual Federschlange und Sankt Michael als Engel, d.h. als menschengestaltiges Wesen mit Flügeln. Es darf vermutet werden, dass die hier aufgezeigten symbolischen Entsprechungen zwischen 9 Wind Quetzalcoatl und dem Erzengel Michael den Mixteken seit der „Conquista Espiritual“ bzw. der Zwangsmissionierung durch die christlichen Missionare, in diesem Fall der Dominikaner, die Möglichkeit gaben, diese christliche Heiligengestalt in ihre eigene Religionswelt zu inkorporieren und die Deutung des christlichen Heiligen in ihrem Sinne zu gestalten.

2.3.2.3 San Isidro Labrador

Den bedeutsamen Abschluss des Regenfestzyklus bildet das Fest San Isidro Labrador (15. Mai). An diesem Tag oder kurz danach wird der Regen erwartet. Diese Erwartung konnte ich spüren, als ich am Abend des 14. Mai 1993 in Ndoyocoyo/Atatlahuca mit der Dorfgemeinde die Vesper zu Ehren San Isidros feierte:

„Die Wolken hatten sich bereits am Nachmittag zusammengezogen und man war in freudiger Erwartung des kommenden Regens. Die Saat war auf die Felder gebracht und der Regen musste kommen. Wie tiefgreifend war die Erschütterung als es nach der Vesper unerwartet zu einem kurzen aber etwas heftigeren Erdbeben kam. Die Leute fragten mich entsetzt, was sie getan hätten, denn jetzt würden die Wolken sich zurückziehen. Ich selbst konnte diesen Zusammenhang überhaupt nicht sehen und war der festen Überzeugung, dass es bald regnen würde. Das Gegenteil war der Fall. Die Wolken verschwanden. Am anderen Morgen war der Himmel strahlend blau und für weitere drei Wochen fiel kein Regen, was die Saat und damit auch die Ernte erheblich schädigte.“¹⁰¹

Innerhalb des agrarisch-liturgischen Jahreszyklus ist San Isidro der für den eigentlichen Beginn des Regens verantwortliche Santo. In der überlieferten Religion Mesoamerikas war dies der Regengott, bei den Nahuas (Azteken) Tlaloc und bei den Mixteken Dzavui genannt. Von letzterem leitet sich die heute in Chalcatongo und Umgebung übliche Bezeichnung „I’a Sau“ oder „I’a Sa’vi“ ab. Ins Spanische übersetzt man dies gewöhnlich mit „Santa Lluvia“, wobei „i’a“ oder „santo“ bzw. „divino“ etwas dem Bereich des göttlichen zugehöriges meint, also „heilig“ im strengen Sinn des Wortes. Der Regen wird jedoch nicht allein durch die

¹⁰¹ Der Text ist eigenen Aufzeichnungen entnommen.

Regengottheit bzw. San Isidro gebracht und gegeben, sondern bedarf zu seiner Ankunft des Wirkens diverser transzendenter Kräfte und Wesen, insbesondere der verschiedenen Naguales. Dieser Symbolkomplex transzendenter Kräfte, Mächte und göttlicher Wesen ist in seiner bis heute von den Mixteken als gegenwärtig geglaubten Form vermutlich in Teotihuacan entstanden. R. Piña Chan beschreibt auf Basis des vorhandenen archäologischen Materials die teotihuacanische Religion des agrarischen Regenzyklus folgendermaßen:

“Pero en el proceso de diversificación y personificación de los dioses,..... , los sacerdotes conciben y crean un dios de la lluvia, Tláloc, que tenía por oficio la producción del agua, del rayo y sus otros fenómenos conexos; y así el pájaro-serpiente se vuelve el animal vehículo de ese dios de la lluvia, el medio en que viajaba el dios a través del Cielo, que se manifestaba antes de que el agua bienhechora cayera a la Tierra; o sea que el pájaro-serpiente es la nube de la lluvia que se desplaza por la bóveda celeste, por el gran arco del Cielo, mediadora y anunciadora del dios de la lluvia o Tláloc que donara el agua preciosa. A su vez, el monstruo escamoso que representa al rayo-trueno-relámpago se vuelve también animal-vehículo de dicho dios, por acompañar siempre a la lluvia; o sea que ambos animales, a manera de dragones-serpientes del agua y del fuego, son los que anuncian la llegada de Tláloc, el hacedor de la lluvia.”¹⁰²

Hier ist *die Zusammenarbeit und das Zusammenwirken* diverser transzendenter Kräfte und göttlicher Mächte bzw. Gottheiten ein zentrales Element des Gottesbildes, wie auch sonst in den Religionen der mesoamerikanischen Völker. Die von Piña Chan für die Zeit von Teotihuacan eruierte Gottesvorstellung und Konzeption von Transzendenz, hat sich in ihren grundlegenden Zügen bis heute erhalten, auch wenn einige wichtige Akzentverschiebungen im Verlauf der Geschichte zu beobachten sind, insbesondere im Gottesbild der Mixteken. - Wie aus dem Kodex Yuta Tnoho (Vindobonensis) eindeutig hervorgeht, ist es 9 Wind Quetzalcoatl oder 9 Wind Federschlange, der das Wasser des Himmels in die Mixteca bringt und damit den Regen(fest)zyklus begründet:

¹⁰² Piña Chan, Román. Quetzalcoatl. Serpiente Emplumada, S. 26



Die spanische Übertragung des piktografischen Abschnitts lautet wie folgt:

„Año 10 Casa, día 2 Lluvia

**fue la fecha sagrada en que el Señor 9 Viento Quetzalcoatl,
se encargó del cielo con agua. Trajo esta agua del cielo y la repartió a los ríos y montes, a
las comunidades de la Mixteca.”¹⁰³**

Hier ist 9 Wind Quetzalcoatl für die Verteilung des Wassers bzw. des Regens (agua del cielo) in der Mixteca zuständig. Quetzalcoatl, die gefiederte Schlange hat die Hauptrolle in der Entstehung und Verteilung von Wasser und Regen übernommen. Der Regengott Dzavui ist zuständig für das Ereignis des Regens. Die gefiederte Schlange, Quetzalcoatl hat schon alles bereitgestellt, Wolken, Blitze, Donner und Wasser und steuert die Verteilung. Und das ist seit vorkolumbianischen Zeiten bis heute ist dies die feste Überzeugung der Mixteken. Ganz so wie es hier im Kodex Yuta Tnoho dargestellt wird.

Nach heutiger, authentischer mündlicher Überlieferung gilt: Jeder Mensch, jeder Mixteke hat einen Nagual. Die Naguales des Regens wie die gefiederten Schlangen (männlich und weiblich), die Blitze und Donner (männlich und weiblich) müssen unter Anleitung des Königs/der Königin der gefiederten Schlange (koo usha shini), der sogenannten siebenköpfigen gefiederten Schlange (9 Wind Quetzalcoatl) die Wasser in die Mixteca bringen. Dann muss es „nur“ noch regnen. Der Regen muss fallen und die Erde befruchten,

¹⁰³ Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. A.a.O, S. 94.

damit das Wachstum des Maises beginnen kann. Hier ist die Mitwirkung des Regengottes bzw. San Isidros gefordert.

Die religionssymbolische Beziehung zwischen dem mesoamerikanisch-mixtekischem Regengott Dzavui/Tlaloc und dem spanischen Heiligen San Isidro Labrador kann wohl eher nicht in der bekannten Heiligenlegende von den Engeln, die San Isidro auf wunderbare Weise beim Pflügen beistanden und sein Ochsespann fortbewegten, gesucht werden. Die häufig anzutreffende ikonografische Darstellung San Isidros mit dem Ochsespann spielt auf diese Legende an. Sie diente den christlichen Missionaren des 16. Jh. vermutlich dazu in der agrarisch-bäuerlichen Kultur der Mixteca den Menschen die Identifikation mit diesem Heiligen zu erleichtern und die revolutionäre Einführung neuer Feldbewirtschaftung¹⁰⁴ wie den Pflug mit dem Ochsespann, durch göttliches Handeln zu legitimieren. Die symbolische Verbindung zwischen San Isidro und Dzavui/Tlaloc begründet sich vor allem in den zwei Brunnenlegenden bzw. Wasserwundern, die diesem urspanischen Heiligen zugeschrieben werden. Dazu gehört untern anderem die Errettung seines eigenen Sohnes aus einem Brunnen:

„El matrimonio tuvo un hijo al que pusieron por nombre Juan, lugeo llamado Illán, por afecto al amo Juan de Vargas que fue su padrino. Estando María arrimada al brocal de un pozo que había en la casa donde vivían, cercana a la parroquia de San Andrés, se le cayó dentro el niño que tenía en los brazos sin que lo pudiera evitar. Advertido Isidro por los lamentos de su esposa con tranquilidad y confiando en la misericordia divina pidió que se arrodillasen y rogasen a Dios y a la Virgen que salvase a su hijo. En este instante las aguas comenzaron a subir desde las profundidades del pozo hasta el mismo brocal y sobre ellas el pequeño Illán, feliz y sonriente como si nada hubiese sucedido.”¹⁰⁵

Das zweite Wunder ist noch klarer, was die Wunderkraft San Isidros über das Wasser betrifft:

„Estando Isidro labrando las tierras de Juan de Vargas al otro lado del Manzanares un día de verano llegó el amo sofocado por el intenso calor y pidió al santo de beber. Éste le

¹⁰⁴ Die Einführung verschiedener Formen der Kleinviehwirtschaft und des Pfluges haben wesentlichen Anteil an der Abschaffung des ursprünglichen Terrassenanbaus an den Berghängen der Mixteca, was die heute so deutlich sichtbare Bodenerosion einleitete, die letztlich große Teile des Hochlandes unfruchtbar gemacht hat. Auf einer relativ kleinen hochgelegenen Terrasse ist es schwer mit einem großen Ochsespann zu flügen. Noch schwieriger ist es aber entsprechende Zugangswege für ein solches Gespann zwischen Terrassen anzulegen.

¹⁰⁵ Puñal, Tomás y Sanchez, Jose Maria. San Isidro de Madrid. Un trabajador universal, 2^o Edición, Madrid 2001, S. 41

señaló una fuente cercana que allí había pero el caballero dirigiéndose hasta el lugar no encontró nada. Volviendo de nuevo le recreminó por no haber hallado el agua y entonces Isidro le condujo al lugar que había señalado y levantando los ojos al cielo y haciendo la señal de la cruz hincó su aguijada en la árida tierra, brotando al instante un manantial de agua fresca y clara que sació la sed de su señor.”¹⁰⁶

Wenn wir versuchen diese beiden Legenden in mixtekischer Perspektive zu lesen, d.h. so wie sie vermutlich im 16. Jh. von mixtekischen Zuhörern spanischer Dominikanermissionare verstanden und in die eigene religiöse Deutung der menschlichen Existenz und des Naturgeschehens eingeordnet wurden, lassen sich drei Verbindungslinien zur ursprünglichen mixtekischen Gottesvorstellung ziehen:

Zunächst fällt auf, dass San Isidro (hincó su aguijada en la árida tierra) und seine Frau Santa Maria de la Cabeza die Verfügungsgewalt über das vorhandene, wenn auch vielleicht verborgene, Wasser besitzen. San Isidro hat Zugang (rogar a Dios y a la Virgen) zum Göttlichen schlechthin, der männlich-weiblichen, göttlichen Zweiheit. In ihm und seiner Frau manifestiert sich magische Gewalt und göttliche Macht über das Wasser genauso wie sich im niederfallenden Regen die Macht des Regengottes über die von der Quetzalcoatl bereitgestellten Wasser zeigt. Nicht umsonst wird in der zweiten Erzählung mit dem Kreuzzeichen (señal de la cruz) die Macht der gefiederten Regenschlange (9 Wind Quetzalcoatl) angerufen, der die Wasser in die Verfügungsgewalt des Regengottes (sprich: San Isidro) gibt.

Das Gottesbild beider Erzählungen ist geprägt vom Zusammenwirken von Mann und Frau (San Isidro und Santa Maria de la Cabeza), bzw. transponiert auf die metaphysische Ebene des Gottesbildes, durch das Zusammenwirken des männlichen und weiblichen Prinzips (Dios y la Virgen oder Dios *Padre* y la Virgen *Madre*). Dies fügt sich exakt in die allen mesoamerikanischen Völkern gemeinsame Gottesvorstellung von der göttlichen Zweiheit. Für die Mixteken galt dies ebenso, wie wir im Kodex Yuta Tnoho lesen:

„En el cielo estaban los Ancianos nobles [Ndodzo], los Abuelos venerados sobre los altares: la Pareja Primordial

Señora 1 Venado y Señor 1 Venado

Sahumaban con copal y esparcían el tabaco molido

¹⁰⁶ Ibidem, S. 41f

[un acto de culto, para purificar y dar fuerza].

Eran los Señores de los Vientos,

Que decidieron sobre la muerte.

Eran la Madre y el Padre divinos.”¹⁰⁷

Die dritte Verbindungslinie zeigt sich in einem Element beider Geschichten, das eher konträr zu den theologischen Vorstellungen der Zeit vor der spanischen Eroberung steht: Magisch-göttliche Kraft wird einem *einfachen Bauern* zugeschrieben und manifestiert sich in diesem. Anders sieht es der Kodex Yuta Tnoho: Quetzalcoatl übergibt hier die göttlich-magische Kraft, die Religion oder Tradition des agrarisch-liturgischen Regenzyklus an die Priester und Herrscher der Mixteca, die von ihm selbst eingesetzt werden.

Priester und Herrscher waren in der Nachfolge Quetzalcoatl diejenigen die durch ihre göttlich-magischen Funktionen den Regenzyklus in Gang hielten. Dies begründete ihre Herrschaft und Bedeutung für das Leben aller Menschen der Mixteca. Letztlich geht es in diesem Kodex um die göttliche Legitimation der Herrscher- und Priesterkaste innerhalb der von Quetzalcoatl eingesetzten rituell-liturgischen Ordnung.

Die endgültige Auflösung der Herrscher- und Priesterkaste in der späten spanischen Kolonialzeit des 18 Jh. und die Vertreibung ganzer Herrscherfamilien aus den Munizipien der Mixteca, führte zur Übernahme aller sozialen, politischen und rituell-magischen Funktionen unter den Mixteken durch die einfache Bauernschaft. Die Legenden San Isidro - der Erscheinungsform des Regengottes Dzavui - konnten dabei als Legitimationserzählungen des mit den grundlegenden sozialen und politischen Veränderungen einhergehenden religiösen Wandels verstanden werden. Die magisch-göttliche Kraft der Naguales, ehemals den Priestern und Herrschern vorbehalten, ist seitdem zum Beispiel jedem Mixteken im Grunde von Geburt an zu eigen, unabhängig von seiner gesellschaftlichen oder politischen Stellung.

¹⁰⁷ Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. A.a.O, S. 84

2.3.3 *Das Regenfest in San Felipe Tindaco*

Aufgrund intensiver pastoraler Bemühungen während meines kirchlichen Dienstes in der Mixteca Alta zusammen mit meinen Teamkollegen in der Pfarrei Chalcatongo, war das Vertrauen der Mixteken stetig gewachsen und wir lernten nun intensiver als je zuvor ihr Verständnis des Christentums und das ihrer eigenen autochthonen Glaubenswelt kennen. So war es mir möglich im Zuge meines priesterlichen Dienstes verschiedenen Feiern und Ritualen beizuwohnen, die mich bis heute persönlich bewegen. Einer der wichtigsten Momente war für mich die Teilnahme am Regenfest des Dorfes San Felipe Tindaco.

Obwohl sich die Leute von San Felipe Tindaco aufgrund des von der mexikanischen Gesellschaft ausgeübten Anpassungsdrucks gerne als stark „hispanisiert“ ausgeben, sind das Dorf und seine Bewohner in Wirklichkeit stark mixtekisch traditionell geprägt, mit funktionierenden Familienstrukturen und tief religiöser Ausrichtung. Die tiefe Religiosität habe ich einmal aufs deutlichste durchbrechen sehen, als gestandene Männer des Dorfes bei einer religiösen Zeremonie weinten (es handelte sich wohlgerne nicht um eine Beerdigung). Diese profunde Spiritualität erfordert größten Respekt vor Glauben und Frömmigkeit des Anderen, d.h. hier der Mixteken von San Felipe Tindaco. Ich denke, dass der gegenseitige Respekt die im Folgenden zu beschreibende Erfahrung des Regenfestes möglich machte.

Nachdem der Verfasser über andere Quellen von dem Regenfest erfahren hatte, bot er dem Dorf an, mit einer „katholischen Messe“ das Regenfest feierlicher zu gestalten. Nach Rücksprache mit den Autoritäten des Dorfes, brachte der zuständige Katechist von San Felipe die Zustimmung des Dorfes und lud zum 19. April 1993, einem Montag, ein, mit den Dorfbewohnern bereits frühmorgens den Gottesdienst zu feiern. Das Regenfest von San Felipe Tindaco ist keinem Santo oder Patrón gewidmet. Es hat keinen eigenen Mayordomo, sondern ist ein Regenfest der Dorfgemeinschaft, angeführt von deren Autoritäten. Es liegt zwar noch eine Woche vor San Marcos (Hl. Markus), dem Beginn der Regenfestzeit, gehört aber dennoch in den liturgischen Zyklus der Regenfeste, wie es die nachfolgende Beschreibung aufzeigt.

2.3.3.1 Darstellung und Beschreibung des Regenfestes in San Felipe Tindaco¹⁰⁸

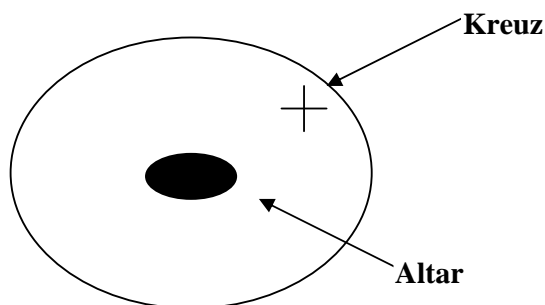
Ich kam bereits am Sonntagabend in San Felipe Tindaco an. San Felipe Tindaco gehört zur Pfarrei Chalcatongo, aber zum Municipio von Tlaxiaco. Das Dorf liegt auf ca. 1600 m Höhe auf einem Bergplateau und hat ein angenehm mildes Klima. Da es aber April war und das Ende der Trockenzeit, wurde es tagsüber schon sehr warm. Am Montagmorgen begannen wir früh um 5:30 Uhr mit der Eucharistiefeier. Innerhalb der Messfeier brachte die Autorität des Dorfes die Opfertgaben zum Altar, die auf 3 verschiedenen Berghöhen als Gaben für die Bitte um Regen geopfert werden sollten. Das letzte Opfer sollte in der Mitte des Dorfes stattfinden. Zu den Gaben kam noch ein Holzkreuz, dass am „Hauptort“ der Opferung, dem „Cerro del Ratón“ (aufgrund seiner von weitem erkennbaren Silhouette so genannt), aufgestellt werden sollte, da das zuvor vorhandene Kreuz vom Blitz zerstört worden war. Das Kreuz war recht schwer, da es aus Kernholz gefertigt war. Die Opfertgaben waren für alle 4 Opferstellen (einschließlich des Dorfzentrums) gleich: ein gekochter Truthahn, 7 kleine Maisfladen („tortillas chiquitas“), ein kleiner Eimer „Mole“ (scharfe ChilisaUCE), ca. 5 Liter Pulque und zwei Bienenwachskerzen. In der Messe waren die Autoritäten des Dorfes, der Katechist von San Felipe und verschiedene Frauen und Männer anwesend. Während des Friedensgrußes innerhalb der Eucharistiefeier fiel mir auf, dass ein alter Mann, wie ich, allen Leuten die Hand reichte. Da wusste ich noch nicht, dass es sich um den Mann handelt, der in San Felipe die Funktion des „Opferpriesters“ innehat. Am Ende des Gottesdienstes segnete ich alle Gaben und ebenso die Dorfautoritäten mit Weihwasser. Danach verließen wir die Kirche mit den Opfertgaben. Auf dem Kirchvorplatz wurde jede Gabe (Guajalotes, Pulque, Mole, Tortillas und Kerzen) über Weihrauch gehalten und so „gereinigt“. Der Weihrauch war wie üblich über Holzkohle in einem dreifüßigen Weihrauchgefäß vorbereitet. Diesen Reinigungsritus führte der obengenannte alte Mann durch, der also als Opferpriester von San Felipe fungierte. Diese priesterliche Funktion war erblich und mit seiner Familie verbunden. Seine Söhne führten u.a. die nachfolgenden Prozessionen der Gruppen auf die verschiedenen Berge an. Der alte Mann bestimmte auch, welche Gaben an welchen Ort gingen. Darauf machten sich 3 Prozessionsgruppen auf den Weg zu den 3 Berghöhen. Ich zog mit der Hauptgruppe zum Cerro del Ratón. Wir waren 9, ein Träger für das Kreuz, 2 junge Leute als Begleiter, der Opferpriester, der Katechist und 2 Vorbeter (rezadores, Mitglieder der Bläsergruppe von Tindaco) mit Musikinstrumenten (Klarinette und Trompete), 1 Topil (Dorfpolizist aus der Dorfautorität) und ich. Auf die zwei anderen Berghöhen gingen kleinere Gruppen, die

¹⁰⁸ Es handelt sich um Aufzeichnungen, die ich im Anschluss an die Feierlichkeiten in San Felipe Tindaco am selben Abend nach meiner Rückkehr ins Pfarrzentrum von Chalcatongo gemacht habe.

simultan mit uns opfern sollten. Zu diesem Zweck nahmen wir Feuerwerksraketen mit, die den Beginn der Opferung auf den Berghöhen kommunizieren sollten. Zum Abschluss sollten alle Bewohner des Dorfes gemeinsam an der letzten Opferung im Zentrum des Dorfes teilnehmen. Der Weg zum Cerro del Ratón dauerte ungefähr zweieinhalb Stunden mitten durch steinigtes und sandiges Gebiet. Nachdem die Sonne hochgestiegen war, wurde man schnell durstig. Da war es umso angenehmer, dass es an verschiedenen Orten auf dem Weg Quellen gab. Wir gingen zügig und passierten vor unserer Ankunft am Berg noch einen Kotten (rancho), wo wir aufgrund der Hitze einige Jacken zurückließen.

Als wir am Fuß des Berges angelangt waren, erklärte man mir, dass dort früher das Gebet und die musikalische Begleitung angefangen hätten, aber schon seit geraumer Zeit würden sie erst weiter oben beginnen. So stiegen wir zunächst mit allen Opfertieren ein Stück weiter hinauf. Nach einer Weile kam die besagte Stelle, wo man gemäß Brauch und Ritus mit dem Gebet einsetzte. Es wurde der Rosenkranz auf Spanisch gebetet mit 5 „Ave Maria“ zu jedem Gesätz. Nach jedem Gesätz wurde von den beiden Vorbetern, die auch Mitglieder der dörflichen Blaskapelle waren, ein Stück auf der Trompete und Klarinette gespielt. Als wir auf dem Gipfel ankamen, sah man, dass es sich um ein kleines Plateau handelte.

Im Zentrum des Plateaus befand sich ein Altar in Form von aufgehäuften Steinen, der innen Hohl war und oben von zwei ovalen, runden Steinen geschlossen wurde. Rechts vom Altar befand sich das bisherige Kreuz, von dem aber nur noch der völlig verwitterte Längsbalken übrig war. Eine einfache Skizze kann zur Verdeutlichung dienen:



Ansonsten wuchsen dort nur Gras und ein paar karge Bäumchen. Nach der großen Zahl der Kothaufen bzw. Fladen zu schließen, schien die kleine Bergplattform ein beliebter Ort für Weidevieh zu sein.

Wir knieten uns in einem gewissen Abstand rund um den Altar nieder. Wir bzw. die Vorbeter beteten weitere Gesätze des Rosenkranzes auf Spanisch und andere Mariengebete wie z.B. das Magnifikat und das „Dios te salve“. Das Gebet zog sich eine Weile hin. Währenddessen

stand einer von den Männern mit dem Kreuz unmittelbar neben dem Altar. Nach dem Gebet erhoben wir uns und stellten zunächst das Kreuz an den dafür vorgesehenen Ort auf und ersetzten die Reste des alten Kreuzes. Man bot mir an, die Aufstellung des Kreuzes vorzunehmen, aber aus Respekt vor dem Ritus überließ ich dies wie selbstverständlich dem alten Mann, dem von mir hier sogenannten „Opferpriester“. Danach gingen wir zum Steinaltar zurück. Der Opferpriester von San Felipe füllte etwas Pulque in eine „jícara“ und goss an vier Punkten des Steinaltars ein wenig Pulque. Darauf kniete er sich an die linke Ecke des Steinaltars und betete kurz, ohne dass wir ihn verstehen konnten. Dann fing er an, die oberen Steine abzunehmen und den Altar zu öffnen. Nachdem er damit fertig war, goss er ein weiteres Mal Pulque an die vier Stellen rund um den Altar und zusätzlich in die jetzt offene Mitte. Anschließend reinigte er das Innere des Altares von den Resten eines vergangenen Opfers; es lag noch der Rest eines Huhnes da. Daraufhin goss er nochmals Pulque in der zuvor geschilderten Weise aus. Dann nahm er den von uns mitgebrachten Truthahn (Guajalote) und ging damit an den Rand des Plateaus, um ihn in Richtung Sonne/Himmel zu halten. Dabei betete er etwas. Ich konnte den Vorgang nur beobachten, aber nichts hören. Dann „opferte“ er den bereits gekochten Truthahn und legte ihn in die Mitte des Altares. Anschließend ging der alte Mann um das gesamte Plateau herum und goss Pulque an vier Stellen direkt in die vier Himmelsrichtungen. Er begann mit derselben Richtung in die er zuvor den Truthahn gehalten hatte, d.h. in Richtung Sonne. Es war ca. 11 Uhr. Das Gleiche tat er ein weiteres Mal um den Steinaltar herum und in seine Mitte. Darauf wurde der gesamte Eimer mit „Mole“ in die Mitte des Steinaltars ausgegossen und so der „Erde“ ein weiterer Teil des Opfers gegeben. Danach legte er die kleinen Tortillas als Opfergabe zum Truthahn und zur vergossenen Mole. Es wurden noch die mitgebrachten dünnen Bienenwaxkerzen in die Mitte des Altares zu Truthahn, Mole und Tortilla hinzu gestellt und entzündet. Zum Abschluss goss der alte Opferpriester ein weiteres Mal Pulque an die vier Stellen außerhalb des Steinaltars und in sein Zentrum.

Von den 9 auf dem Berg anwesenden Personen schaute nur ein Teil dem gesamten rituellen Geschehen zu. Andere waren damit beschäftigt das Plateau von kleinen dort oben wild gewachsenen Büschen und Bäumen zu reinigen. Der Vollzug des beschriebenen Regenopferritus verlangte nicht während der ganzen Zeit eine direkte Teilnahme. Der bis hierher beschriebene Ritus wurde fast ausschließlich vom alten „Opferpriester“ durchgeführt. Am Ende der rituellen Vollzüge um und am Steinaltar, wurde dieser wieder mit den zuvor fortgenommenen Steinen verschlossen. Nun war noch etwas Pulque übrig. Damit ging der alte Opferpriester alleine zu einem am Plateau des Cerro del Ratón angeschlossenen kleinen

Hügel, um, wie man mir sagte, diesen Rest dort an einer Stelle zu opfern, die „agujero del viento“ (Windloch) genannt wurde. Früher habe man dort ebenfalls ein größeres Opfer durchgeführt. Dies war der 5. Ort oder die 5. Stelle für das Regenopfer (der Steinaltar des Cerro del Ratón, 2 weitere Berghöhen, das „agujero del viento“ und die vorgesehene Stelle im Ortszentrum, nahe der Kirche). Nach relativ kurzer Zeit kehrte der alte Mann zurück und wir begannen mit dem „convivio“, dem Gemeinschaftsmahl untereinander und mit dem „Heiligen Ort“ („Santo lugar“). Wir aßen den von uns mitgebrachten Proviant an Tortillas, Eiern, Chile, Hühnerfleisch und tranken Bier bzw. Wasser gegen den Durst. Als der alte Opferpriester einen ersten Schnaps bekam, ging er zum Steinaltar und goss ihn als kleine Opfergabe des gemeinsamen Teilens darüber aus. Nach dem Essen kehrten wir ins Dorf zurück. Wir mussten zügig gehen, was in der brennenden Hitze sehr ermüdend war. Als wir in die Nähe von San Felipe kamen, hörten wir schon, wie die Blaskapelle in Prozession mit anderen Dorfbewohnern mit den Gaben für das letzte Opfer im Zentrum des Dorfes uns entgegen zog. Wir trafen uns an einem baumbestandenen Platz im Dorf, wo sich ebenfalls ein großer Steinaltar befand und der gleiche oben beschriebene Opferritus nochmals – hier an der letzten der 4 bzw. 5 Opferstellen – vollzogen wurde. Die Zeremonie war wesentlich feierlicher, weil uns die gesamte Blaskapelle während der rituellen Vollzüge mit Musik begleitete. Das Regenopferfest fand seinen Abschluss im Gemeinschaftsmahl, dem „convivio“ des ganzen Dorfes in und um das alte Bürgermeisteramt, die alte „Agencia“, nahe der Kirche.

2.3.3.2 Kommentar und Interpretation

Es handelt sich nach Aussage der Dorfgemeinschaft von San Felipe Tindaco definitiv um einen Ritus, bei dem die Bitte um Regen bzw. eine entsprechende Anrufung im Mittelpunkt steht. Alle symbolischen Elemente des Ritus und des Festes, d.h. insbesondere ihre mythologische Einordnung, müssen daher unter diesem Gesichtspunkt verstanden werden. Das Regenfest und sein Ritus gehen dem eigentlichen Regenfestzyklus zwischen dem 25. April und dem 15. Mai voraus. Eine solche Feier, die allen nachfolgenden Feiern vorausgeht, hat zumeist begründenden Charakter. Um sich dem Verständnis des ganzen Opfervorganges zu nähern, müssen die symbolischen Elemente des rituellen Vollzuges genauer analysiert werden.

Hier sind zuerst der Ort bzw. die Orte des rituellen Opfers zu beachten. Die nach Möglichkeit synchron durchgeführte Opferung auf den 3 verschiedenen Berghöhen (mit dem Dorfkern 4

und dem „agujero del viento“ 5 Orte) soll offensichtlich die *Einigung* des gesamten Territoriums von San Felipe Tindaco unter einem einzigen Ritual vollziehen. Dafür gibt es im Kodex Yuta Tnoho einen interessanten piktografischen Bezugstext. Die Verteilung des Wassers durch 9 Wind Federschlange geschieht unter Einbeziehung aller topografischen und biologischen Aspekte und Gegebenheiten:

**Son anudados, unidos los terrenos,
los cerros y llanuras,
todo lo que tiene el cielo como techo,
todo lo que tiene la tierra como fundamento.
La Sierra donde se fermenta el Pulque,
cuya fecha sagrada es
Año 6 Caña, día 7 Hierba.¹⁰⁹**

Der Ort der Einigung, an dem sich der Bezug zum Göttlichen und Transzendenten lichtet („el Ñuhu en el centro“) und von dem die Verteilung des Regens ausgeht, wird im Kodex im bereits weiter oben gezeigten Piktogramm¹¹⁰ dargestellt und von Jansen und Pérez Jimenez wie folgt umschrieben:

**„El Lugar Redondo y Consagrado con Plumones,
entre las cuatro direcciones celestes, aterciopelado como suave piel,
Donde está el Ñuhu en el centro,
Cuya fecha sagrada es
Año 8 Pedernal, día 2 Movimiento.“¹¹¹**

Im Fall von San Felipe Tindaco ist das der sogenannte „Cerro del Ratón“. Denn er ist der zentrale Opferberg im Territorium des Dorfes. Dort wird auch zu anderen Gelegenheiten geopfert, wie z.B. bei Krankheit. Sogar der sakrale Aufbau des Platzes entspricht meiner Ansicht nach dem, was im Kodex in generischem Sinn beschrieben wird: Auf dem Plateau des Cerro del Ratón ist ein runder, geheiligter und zu öffnender Steinaltar errichtet (el lugar redondo y consagrado) mit einem ausgehöhlten, zentralen Innen (donde está el Ñuhu en el

¹⁰⁹ Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. A.a.O., S. 96

¹¹⁰ Siehe oben S. 58

¹¹¹ Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. Ibid.

centro). Die vier Himmelsrichtungen zwischen denen der Ort „gespannt“ ist (entre las cuatro direcciones celestes) mit der spirituellen Öffnung zum Göttlichen, werden durch das auf dem Berg errichtete Kreuz repräsentiert (siehe oben Seite 58 unsere schematische Grafik zum Piktogramm aus dem Kodex).

Ob der Berg geografisch tatsächlich im Zentrum des Territoriums der Gemeinde liegt, müsste noch überprüft werden. Zeremoniell gilt er jedenfalls als Mitte. Die religiös-spirituelle Bedeutung des Berges zeigt sich schon darin, dass die Prozession, die zur Feier des Regenfestes auf den „Cerro del ratón“ führte, auch die zahlenmäßig größte und wichtigste war. Nur in dieser Prozession gab es auch eine musikalische Begleitung. Das symbolisch-rituelle Zentrum ist der Berg in jedem Fall, da auf ihm *das Kreuz errichtet* wurde: Die Bergkuppe des „Cerro del ratón“ ist der Ort, in dem sich das Universum „kreuzt“, d.h. der fünfte „Kardinalpunkt“, an dem sich in vertikaler Richtung Himmel, Erde und Unterwelt, Transzendenz und Immanenz verbinden. Darauf deutet auch die symbolische Zahl 5 hin, die sich im Ritus mehrfach wiederholt: es wird im Grunde auf 5 Berghöhen geopfert (die fünfte Stelle ist das oben bereits erwähnte Windloch, „agujero del viento“); beim Aufstieg auf den Berg wird der christliche Rosenkranz in einer Abfolge von 5 Ave Maria je Gesätz gebetet; während der Opferung wird Pulque in die vier Himmelsrichtungen und in das Zentrum des Altares vergossen. Noch deutlicher wird dies durch die sieben als Opfergaben mitgebrachten Tortillas symbolisiert. Sie bezeichnen die sich vollziehende Vermittlung von Transzendenz und Immanenz. Die Zahl 3 symbolisiert die drei Ebenen von Himmel, Erde und Unterwelt, während die Zahl 4 im Sinne der vier Wind- bzw. Himmelsrichtungen die Welt als Ganzes darstellt.

Das Regenfest in San Felipe Tindaco ist offensichtlich die rituelle Feier des Gründungsmythos der Mixteca bzw. seiner diversen Orte, hier konkret bezogen auf San Felipe selbst und engstens verbunden mit Verteilung und Gabe des Regens durch 9 Wind Federschlange, ganz so wie es der Kodex Yuta Tnoho schildert. Dabei ist das ganze Geschehen an den göttlichen Ursprung von allem, die göttliche Zweiheit, symbolisiert durch die 2 Opferkerzen, zurückgebunden (Yuta Tnoho, Seite 47). Denn im Auftrag bzw. nach Rat der göttlichen Zweiheit („consultó el noble abuelo, la noble abuela“) bringt 9 Wind Federschlange den Regen und er gründet die Mixteca. Im rituellen Vollzug wird aktualisiert, was am Beginn der Entstehung der Mixteca, dem Land und Volk des Regens (ñuu sa’vi) geschah. Dies würde auch sehr gut erklären, warum dieses Regenfest dem eigentlichen Regenfestzyklus vorausgeht: eben weil es der rituelle Vollzug des Gründungsaktes ist. Das heißt: Es wird der heilige Raum als ein Ganzes konstituiert, in dem sich dann während des

Regenfestzyklus in immer neuen Anläufen und rituellen Variationen die Vermittlung von Transzendenz und Immanenz am Ende zur Gabe des Regens verdichtet.

Die Gottheit oder der Ñuhu des „Cerro del ratón“, des heiligen Berges von San Felipe Tindaco, kann, wie sich aus dem vorher Gesagten ergibt, meiner Meinung nach niemand anderes sein als der Gründer der Mixteca und seines Volkes selber: 9 Wind Quetzalcoatl, der in der Mixteca Alta unter dem Symbol der Siebenköpfigen Gefiederten Schlange (Koo usha shini) auch heute noch wohl bekannt ist und verehrt wird. Hierzu passt eine interessante Bemerkung von John Monaghan in seiner bekannten religionsanthropologischen Studie:

„A local curer once told me that there is a nu ñu’un that is like a giant snake with seven heads. It cares for “the wide world“ (seven mountains, seven valleys, seven lakes, seven swamps) and can be found in the houses of all the nu ñu’un.”¹¹²

9 Wind Quetzalcoatl - in der gegenwärtigen Überlieferung auch die siebenköpfige gefiederte Schlange (a giant snake with seven heads) genannt – kann als Ñuhu an jedem, mit der Gegenwart des Göttlichen gekennzeichneten Ort anwesend sein. Er eint wie im Kodex Yuta Tnoho auch nach heutiger Überlieferung die „weite Welt“ oder das „gesamte Territorium“, sei es in einem lokalen Ort wie das Municipio, beispielsweise San Felipe Tindaco, sei es regional wie in der Mixteca oder sogar im universalen Sinn, wenn es die ganze Welt betrifft. Dies bekräftigt die hier vorgeschlagene Deutung, dass der beim Regenfest von San Felipe Tindaco verehrte Ñuhu auf dem „Cerro del ratón“ de facto 9 Wind Federschlange ist und das Ritual den Gründungsakt und die Präsenz Quetzalcoatls aktualisiert, womit die Verteilung des Regens initialisiert wird.

Die mitgebrachten Opfergaben in Form von Tortillas, Mole, Pulque, Gallinas, Velas sind einerseits Symbole ritueller Vergegenwärtigung und Gabe an den Ñuhu, die gefiederte Regenschlange, für die erwartete Gegengabe der Präsenz und der Verteilung des Regens über San Felipe Tindaco.

¹¹² Monaghan, John. The convenants with earth and rain. Exchange, sacrifice and revelation in Mixtec society. University of Oklahoma Press, Norman 1996, S. 99. Hier wie an so vielen anderen Stellen seines Buches zeigt John Monaghan, dass es ihm nicht gelingt, wichtige Informationen zur mixtekischen Religion thematisch in ihren eigentlichen umfassenderen Zusammenhang einzuordnen. So findet die gefiederte Regenschlange (koo sau) bei ihm mehrfach Erwähnung, ohne dass er ihre Bedeutung für den kosmisch-agrarischen Zyklus erkennt oder irgendwie hervorhebt. Folglich kann er auch die von uns hier zitierte Information nicht ihrem eigentlichen Zusammenhang zuordnen. Ähnlich gravierende Schief lagen in der Interpretation mixtekischer Religion unterlaufen ihm bewusst oder unbewusst in der Frage der Naguales. Nichtsdestoweniger erscheint die hier zitierte Information an dieser Stelle sehr wichtig.

Andererseits findet auch in der Bereitung eines Mahles und in der Mahlgemeinschaft der Gruppe auf dem Berg und des ganzen Dorfes das Gemeinsamkeitsgefühl mit der gefiederten Schlange seine empfundene und gelebte Bestätigung.

3. Quetzalcoatl – Koo Sau: Das Realsymbol der Gefiederten Schlange

Wie sich zeigen ließ, ist 9 Wind Federschlange, Quetzalcoatl oder Koo sau bzw. Koo usha shini die zentrale Gestalt der mixtekischen Religion und Spiritualität. Diese Präsenz und Bedeutung der gefiederten Schlange soll im Folgenden in Klarheit dargestellt werden. Dabei stellt sich jedoch wiederum die Problematik, die schon am Beginn des 2. Kapitels aufgeworfen wurde:

Die zentrale Symbolgestalt des Christentums ist Jesus Christus und seit der Ankunft spanischer Missionare vor 500 Jahren hat sich ein Miteinander und Nebeneinander synthetisch-synkretistischer Form von Quetzalcoatl und Christus in der mixtekischen Religion herausgebildet. Dieses Bezugsfeld soll in der nachfolgenden Betrachtung von Vergangenheit und Gegenwart Quetzalcoatl in der Mixteca im Blick behalten und näher erörtert werden.

3.1 Die Überlieferung der Kodizes

Die von uns heute als Kodices angesprochenen Bücher gab es vor der spanischen Conquista sicherlich in großer Zahl. Während die Bücher der Maya die Aufzeichnungen in Hieroglyphenschrift aufweisen, sind die Bücher der Azteken und der Mixteken mit Hilfe von stilisierten Bildern und Symbolen, sogenannten Piktogrammen geschrieben worden. Sie haben historische, religiöse und wissenschaftliche Inhalte. Einige davon halten die heilige Überlieferung der indigenen Völker Mesoamerikas fest. Die Schriften genossen in Mesoamerika höchste Wertschätzung. Dies kommt in einem poetischen Text zum Ausdruck, der sich in den Huehuetlatolli, den „alten überlieferten Worten“ findet:

„Das Buch, die Schrift.

Alles in Schwarz gezeichnet.

Alles in Rot gezeichnet;

Darauf legt man den Stab des Adlers,

und den Stab des Tigers.

Damit blättert und liest man.

Und im Buch findet man den weiten Spiegel,

bearbeitet von beiden Seiten;

der Spiegel, der die Unterwelt und den Himmel erleuchtet.

**Im Buch gewahrt man den Ort des Geheimnisses,
der Unterwelt und des Himmels.
In Ihm spiegeln sich alle Teile der Welt,
und in Ihm findet sich auch die große Fackel,
die keinen Ruß erzeugt und keinen Rauch produziert.
Mit Ihm werden alle Bereiche der Welt erleuchtet, und
in Ihm kannst du das Erwachen und den Glanz deines Volkes
wahrnehmen.“**

Das Schrifttum war also mehr als der Text einzelner Autoren mit eingeschränkter subjektiver Perspektive. Es stellte vielmehr den Spiegel des kulturellen Universums dar und war die konzentrierte Darstellung der heiligen Überlieferung, d.h. der mesoamerikanischen Vision von Gott, Welt und Mensch. Eines dieser Bücher, das den kirchlichen Bücherverbrennungen des 16. Jh. entging, ist der in dieser Arbeit bereits mehrfach zitierte Kodex Yuta Tnoho (Vindobonensis).

3.1.1 Mixtekische Kosmogonie im Kodex Yuta Tnoho: Inhalt und Text

Der Kodex Yuta Tnoho ist heute die wichtigste Quelle für die Auffassung der alten mixtekischen Überlieferung über die Entstehung von Welt und Mensch. Diese piktografische Schrift mit ihrem ausgefeilten und expressiven Symbolismus macht uns insbesondere mit der Geburt von 9 Wind Federschlange, seinem Abstieg auf die Erde und der Erschaffung der Mixteca durch ihn vertraut. Hier beschränkt sich der Verfasser auf einen Kerntext des Buches und gibt lediglich Passagen in der interpretativen, spanischen Übersetzung durch Gabina Aurora Pérez Jiménez und Maarten Jansen wieder:

“.....

Año 10 Caña, día 8 Zopilote fue la fecha sagrada. Los seres del inframundo sahumaban con copal y esparcían el tabaco molido ante una Gran Piedra de Pedernal.

Año 10 Casa, día 9 Viento fue la fecha sagrada en que de este Gran Pedernal nació el Señor 9 Viento, Quetzalcoatl.

Señor Blanco de Algodón

Señor de Jade,

Señor de Oro,

Señor con la Orejera de Caracol y con el Sombrero cónico de piel de jaguar,

Señor con la Orejera Blanca Encorvada, con rizos largos sin peinar y con el tocado de cintas amarradas,
Señor Sacrificador que baila con una pierna humana, o sea, el Señor de poderes mágicos espantosos,
Señor Sahumado,
Señor Torcido [como el remolino],
Señor Conquistador,
Señor Guerrero,
Señor Hombre de Piedra,
Señor Incrustado que sabe palabras hermosas,
Señor de cuyo pecho brotan cantos,
Señor que escribe con la tinta roja y negra,
Señor que carga el Ñuhu [la deidad] en su pecho,
Señor que carga en su pecho el sagrado Haz de Varitas dedicado a Xipe.

Año 6 Conejo, día 7 Flor fue la fecha sagrada, que en Lugar del Cielo los venerados Ancianos, sentados sobre piedras, sobre altares, instuyeron al Señor 9 Viento Le dieron sus atavíos de Quetzalcoatl:
El vestido ceremonial, los ornamentos de caracol y de concha para el pecho, la flecha y el lanzadardos, el ornamento de plumas negras para la nuca, el tocado cónico de piel de jaguar, la máscara bucal del dios del Viento, los brazaletes de plumones, la macana incrustada con turquesas.

Le encargaron dos lugares:

el Cerro del Sol y el Cerro del Árbol Blanco con el Cerro de la Estrella, así como cuatro cultos específicos:

el Templo del Envoltorio Sagrado

el Templo del sagrado Haz de Varitas dedicado a Xipe

el Templo del Caracol y

el Templo del Bastón de Mando ["de Venus"].

Del Lugar del Cielo bajó por una cuerda de sacrificio, una cuerda sagrada, que serpenteaba por el aire, el Señor

9 Viento, Quetzalcoatl, ricamente ataviado.

Como Águila y Serpiente de Fuego, con poderes mágicos, vino el Señor 9 Viento del Cielo, encargado del Templo de Xipe y del Templo del Sol.

Vino empuñando un rollo de papel y cargando el Bastón del Mando.

Año 6 Conejo, día 6 Caña fue la fecha sagrada en que bajó y llegó a la tierra el Señor 9 Viento.

Con todos sus atavíos, armado y con el Templo de Xipe y el Templo del Sol, llegó a las casas cercadas, a los montes y ríos, a las comunidades.”

.....

“Año 6 Conejo, día 6 Caña fue la fecha sagrada en que el Señor 9 Viento, Quetzalcoatl, consultó con el Noble Abuelo, la Noble Abuela, con el Señor Serpiente de Coyote y el Señor Serpiente de Jaguar.

Año 10 Casa, día 2 Lluvia fue la fecha sagrada en que el Señor 9 Viento, Quetzalcoatl, se encargó del cielo con agua. Trajo esta agua del cielo y la repartió a los ríos y montes, a las comunidades de la Mixteca.

[Así el dios Remolino inició el ciclo agrario-ritual, determinó las temporadas y las fechas sagradas de los pueblos, e hizo posible la vida de la gente y las naciones.]”¹¹³

¹¹³ Kodex Yuta Tnoho, S. 49, 48 und 47

3.1.2 Kommentar und Interpretation: Deutung von zentralen Elementen des Textes

Wie dem Kodex Yuta Tnoho entnehmen kann, spielt Quetzalcoatl als 9 Wind Federschlange in der alten mixtekischen Kosmogonie eine zentrale Rolle.

Beschreibung von Herkunft und Ursprung eines Wesens bzw. eines Gottes oder eines Menschen haben zum Ziel etwas über diesen selbst auszusagen, über sein Wesen, das was ihn ausmacht, das Woher, das ihn bestimmt. Nicht anders ist es bei der Beschreibung der Geburt von 9 Wind Quetzalcoatl im Kodex Yuta Tnoho:

“Año 10 Casa, día 9 Viento fue la fecha sagrada en que de este Gran Pedernal nació el Señor 9 Viento, Quetzalcoatl.”

Der große Feuerstein, aus dem Quetzalcoatl geboren wird, hat eindeutig die Form eines riesenhaften Opferrmessers (cuchillo de pedernal bzw. cuchillo de sacrificio):



Wir wissen aus dem aztekischen Raum, dass die Göttin Cihuacoatl das Feuersteinmesser (cuchillo de pedernal) zur Erde sandte, als göttliche Aufforderung zum Opfer und zu einem frommen und bußhaften Leben. Wenn wir dies als religiös-kulturelles Gemeingut in den Zeiten des Kodex Yuta Tnoho auf die Geburt 9 Wind Quetzalcoatls aus dem riesigen Feuersteinmesser übertragen, so bedeutet dies wohl nicht mehr und nicht weniger, als dass sich in ihm der Weg der Opfers bzw. des Selbstopfers, der Spiritualität und der Buße in seiner göttlichen Bestimmung manifestiert. Sein Weg und der aller, die mit ihm die „Federschlangennatur“ teilen, ist der Weg des (Selbst-)Opfers, der Frömmigkeit und der Buße. Auf diesem

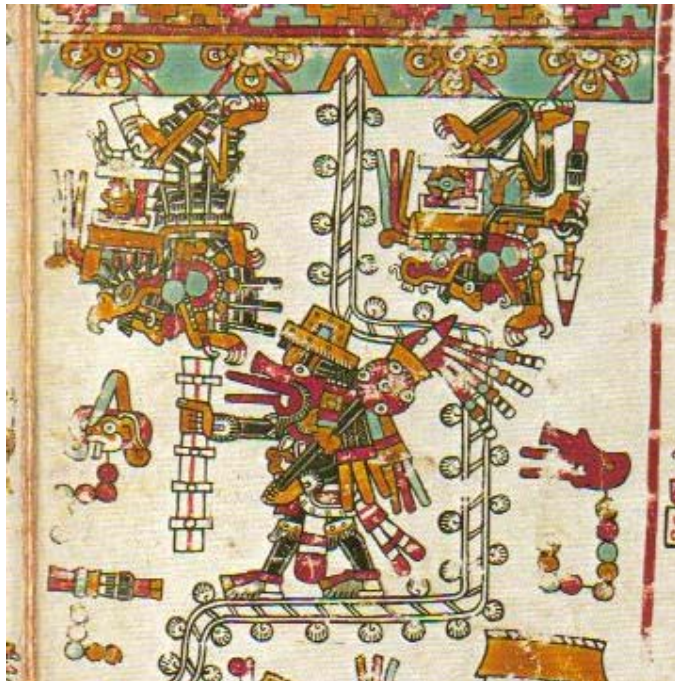
Weg entfaltet er **die Fülle menschlicher und göttlicher** Fähigkeiten und Kräfte, wie sie uns der Kodex in einem wunderschönen Hymnus direkt nach seiner Geburt schildert. Dazu gehören:

- Natürliche und übernatürliche Kräfte: Wind/Wirbelwind, Diener des Sonnentempels und des Tempels der Xipe, Träger des Ñuhu, Regenbringer.

- Reichtum und politische Macht: Gold, Jade; er trägt den Autoritäts- und Herrschaftsstab; Eroberer, Krieger.
- Macht über den Ursprung und die menschliche Ordnung: Steinmensch und Initiator des neuen Feuers.
- Weisheit und Wissenschaft: Kenner der schönen Rede, Quell der Lieder, weiser Schreiber.

9 Wind Quetzalcoatl ist Gott, aber gleichzeitig steigt er vom Himmel herab, wird Mensch und gründet das Volk der Mixteken und seine Geschichte mittels der den verschiedenen Orten zugeordneten Dynastien. Sein Herabstieg vom Himmel bringt seine Aufgabe als Kulturgründer und Schöpfer einer neuen Ausprägung menschlicher Existenz, wie sie im Volk der Mixteken erfahrbar wird, zum Ausdruck. Im Unterschied zum mexikanischen Quetzalcoatl/Nanahuatl aus der aztekischen Erzählung der 5 Sonnen in der Leyenda de los Soles ist der mixtekische 9 Wind Quetzalcoatl in erster Linie ein Gott der Vegetation und Fruchtbarkeit. Der Schwerpunkt im Kodex Yuta Tnoho liegt auf der Frage der Herkunft des Regens und des Regenfestzyklus, mit denen 9 Wind Quetzalcoatl die natürlich-agrarische und die religiöse Ordnung begründet. Der mixtekische Quetzalcoatl ist aufs engste verbunden mit den Vollzügen und Aufgaben des Regengottes Tlaloc bzw. mixtekisch Dzavui.¹¹⁴ Darum heißt die gefiederte Schlange, 9 Wind Quetzalcoatl, bis heute in der Mixteca „Koo Sau“, Regenschlange. Das Wort für Regen „Sau“ im Dialekt von Chalcatongo oder Sa’vi in anderen mixtekischen Dialekten kommt von dem antiken mixtekischen Wort „Dzavui“ für Regen und Regengott. Dennoch ist im Kodex Yuta Tnoho 9 Wind Federschlange ganz mit den Insignien Quetzalcoatl dargestellt und nicht mit denen Dzavuis oder Tlalocs. Das scheint darauf hinzudeuten, dass aus der Sicht des Autors/der Autoren des Kodex Yuta Tnoho, der Regengott Dzavui/Tlaloc „nur“ eine „Maske“ des Authentisch-Göttlichen ist, wie es sich im Herrn 9 Wind Quetzalcoatl offenbart, der über die magische Macht der gefiederten Schlange verfügt. Diese göttlich-magische Macht wird vom Kodex wie folgt dargestellt:

¹¹⁴ Vgl. unter Punkt 2.2.3 zu San Isidro Labrador und zur Beziehung zwischen Tlaloc/Dzavui und Quetzalcoatl.



Anders, Jansen und Pérez Jiménez transkribieren in phonetischer Schrift auf Spanisch:

“Como Águila y Serpiente de Fuego, con poderes mágicos, vino el Señor 9 Viento Quetzalcoatl del Cielo.”

Hier lässt sich interessanterweise ein Text aus der kolonialen Überlieferung hinzuziehen. Er bezieht sich auf den Kern der vom Kodex vorgestellten Vision des Herabstiegs von 9 Wind Quetzalcoatl und auf

seine wichtigsten Eigenschaften. Fray Gregorio García erzählt in seinem Werk *“Origen de los indios del Nuevo Mundo”* eine Geschichte, die uns aufgrund der Widersprüche zum Kodex im ersten Moment ein wenig stutzig macht, aber letztendlich doch sehr viel zur Klärung des im Kodex verwendeten Symbolismus beitragen kann:

"La pareja Uno Ciervo, Padre y Madre de todos los dioses, tuvieron dos hijos varones, 'muy hermosos, discretos y sabios en todas las artes. El primero se llamó 'Viento de Nueve Culebras', nombre tomado del día que nació. El segundo se llamó 'Viento de Nueve Cavernas', que también era el nombre del día de su nacimiento...El mayor, cuando quería recrearse, se volvía en águila, la cual andaba volando por los altos. El segundo se transformaba en un animal pequeño, figura de serpiente, que tenía alas, con que volaba por los aires con tanta agilidad, y sutileza, que entraba por las peñas y paredes, y se hacía invisible...Tomaban estas figuras para dar a entender el poder que tenían para transformarse, y volverse a la que antes tenían...'"¹¹⁵

Nach dem, was Fray Garcia von seinen Informanten gehört hat, werden aus den im Kodex an der genannten Stelle Quetzalcoatl zugeordneten magischen Kräften, fälschlicherweise zwei Brüder bzw. Zwillinge, wobei der Name von 9 Wind Quetzalcoatl verdreht wird in „Wind 9 Schlangen“ und „Wind 9 Höhlen“. Garcías Behauptung, es handele sich um *zwei* Brüder oder Zwillinge, die sich jeweils in einen Adler und eine fliegende Schlange verwandeln, belegt

¹¹⁵ Monjarás-Ruiz, Jesús. *Mitos cosmogónicos del México indígena*, p. 90-91

aber, dass es sich bei den im Kodex dargestellten magischen Kräften um zwei *unterschiedliche*, aber dennoch zusammengehörende, bzw. in der Person Quetzalcoatl vereinte, Verwandlungs- und Seelenkräfte handelt. Beide beziehen sich auf die mit dem Tag seiner Geburt verbundene, durch den Zweitnamen Quetzalcoatl angezeigte „Federschlangennatur“:

Das bedeutet zum einen mit der magischen Fähigkeit des göttlichen **Naguals** „Feuerschlange“ (mixtekisch: yahui) ausgestattet zu sein. Das Element des Feuers bezieht sich offensichtlich auf den mit Tlaloc/Dzavui und der gefiederten Schlange verbundenen Symbolkomplex von Blitz und Donner, den himmlisch-göttlichen Feuern, die die Ankunft des Regens begleiten bzw. herbeiführen, wie ich bereits weiter oben mit einem Zitat von R. Piña Chan erläutert habe.¹¹⁶ Als göttlicher Wirbelwind (remolino de viento)¹¹⁷ eint und transzendiert 9 Wind Federschlange diese diversen natürlich-kosmischen Kräfte, um den Regenzyklus und den fruchtbaren Regen zu „erschaffen“.¹¹⁸

Es bedeutet andererseits die Fähigkeit und Macht die im symbolischen Sinn „schlangenhaft“ an das Irdische verhaftete menschliche Natur und Geschichte in ihrer schicksalhaften Bestimmung (spanisch: destino)¹¹⁹ und Vergänglichkeit, d.h. ihren **Tonal**, zu transzendieren und durchgreifend zu verändern, und *wie ein Adler* (mixtekisch: yaha) dem Licht, der Lebensfülle und ihrer eigentlichen, göttlichen Bestimmung (der „Sonne“) zuzuführen. Das heißt, dass der mit den magischen Kräften der „Federschlangennatur“ (koo sau/yaha yahui) ausgestattete Mensch zum selbstbestimmenden Subjekt seiner eigenen Geschichte und damit auch des Verlaufs der Geschichte überhaupt werden kann.

Sicherlich bezieht sich dies unter den ideologischen Voraussetzungen des Kodex Yuta Tnoho zunächst auf die, die aufgrund ihrer mythischen Abstammung von 9 Wind Quetzalcoatl diese Federschlangennatur für sich beanspruchten: die Priester und Herrscher der Mixteca. Dennoch ist auch nach dem Verschwinden der mixtekischen Priester- und Herrscherkaste im 17./18. Jh. dieses Bewusstsein, selbstbestimmendes Subjekt der Geschichte sein zu können, nicht verloren gegangen bzw. in das allgemeine Bewusstsein des mixtekischen Volkes

¹¹⁶ S.o. Punkt 2.2.3, S. 37

¹¹⁷ Als Quetzalcoatl herabsteigt schlängelt er sich durch die Luft, wie ein Wirbelwind („que serpenteaba por el aire“). Kodex Yuta Tnoho, S. 48

¹¹⁸ Wie Maarten Jansen und Gabina Aurora Perez Jimenez eindrücklich in ihrem Kommentar zu dieser Stelle des Kodex erläutern, handelt es sich bei den Titel „Adler“ und „Feuerschlange“ um eine Doppelmetapher für den schamanischen Priester. Dieser ist im Vollbesitz der nagualistischen Kräfte und hat Einsicht in und damit Macht über die geschichtliche Bestimmung bzw. das Schicksal der Menschen. Dies versuche ich im Folgenden an den Symbolen des Adlers und der Feuerschlange noch ein wenig zu erläutern.

¹¹⁹ Ich erwähne hier das spanische Wort, weil ich es in dem hier genannten Sinn sehr oft in verschiedenen Zusammenhängen aus dem Mund von Mixteken in der Region um Chalcatongo gehört habe.

übergegangen. Davon zeugt folgende, bis heute im Hochland der Mixteca existierende Erzählung, die sich unmittelbar auf den hier erörterten Symbolkomplex bezieht und die ich von pastoralen Mitarbeitern aufnehmen konnte:

“Unas víboras cascabeles, cuando están grandes y viejitas, se reducen a un tamaño muy chiquito. Luego dejan su piel y les crece la cabeza de águila. Se esconden, porque tarda mucho en crecerles las plumas. Al fin se vuelven águilas y suben al sol.”

3.1.3 Nagual und Tonal als zentrale Aspekte des mixtekischen Menschenbildes

Um die vorangehenden Ausführungen zum Regenfestzyklus und die damit verbundenen rituellen und kosmologischen Aspekte noch zu vertiefen, sowie die nachfolgenden Fragestellungen zum Synkretismus zwischen Christentum und mixtekischer Religion besser zu verstehen, muss man sich näher mit dem mixtekischen Menschenbild und insbesondere mit der Bedeutung des „Tonal“ (destino) und des „Nagual“ für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft beschäftigen.

Bei den indigenen Völkern Mesoamerikas und so auch bei den Mixteken des oaxaqueischen Hochlandes sind bis heute grundsätzlich zwei Konzepte bekannt, die von Geburt an Leben und Persönlichkeit eines Menschen bestimmen. Das eine ist der Nagual (aztekisch: nahualli) und das andere der Tonal (aztekisch: tonalli). Schon in den Beschreibungen Sahaguns über den „nahualli“ als Hexer (bruxo) finden wir beide Konzepte miteinander verbunden. Denn er ordnet beide Fähigkeiten, die es kalendarischen Wahrsagers und die dessen, der sich in andere „Tiere“ verwandeln kann, derselben Bezeichnung „nahualli“ (bruxo, hechicero) zu.¹²⁰ Bis heute werden beide Aspekte oftmals miteinander vermischt, obwohl es sich um grundlegend verschiedene Konzepte handelt.¹²¹

Der Tonal als eine spezifische Ausprägung der inneren Verfasstheit des Menschen bezieht sich ursprünglich auf den 260tägigen rituellen, heiligen Kalender und bezeichnet das göttliche „Zeichen“, (Europäer würden vielleicht sagen „den Stern“) unter dem jemand geboren wird

¹²⁰ Libro X, cap. 9.

¹²¹ Die Ausführungen von Michael D. Coe und Gordon Witthaker sind sehr erhellend zur Klärung des Themas: vgl. Coe, Michael D. and Witthaker, Gordon. Aztec Sorcerers in seventeenth century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcon. Institute for Mesoamerican Studies. State University of New York at Albany, 1982, SS. 32-33

und das Rückschlüsse auf seinen Charakter, sein Leben und sein Schicksal zulässt.¹²² Alfredo López Austin fasst die Bedeutung des Tonal für das Leben des Einzelnen im alten Mesoamerika so zusammen:

„El tonalli del ser humano, integrado a él como algo íntimo, elemento de su conciencia, una de sus entidades anímicas, no solo era exógeno, sino que se conservaba como vínculo con lo externo, como vehículo que llevaba al hombre más allá de los preciosos límites de su organismo, y a través del cual penetraban influencias del mundo de los dioses. El tonalli era así un elemento importantísimo en el funcionamiento del organismo, regulador de la temperatura corporal, condicionante de la salud y generador de procesos patológicos. En las funciones anímicas, como centro de conciencia y razón, imbricaba la intimidad humana con los agentes cósmicos para hacer de la voluntad del hombre una potencia en la que era imposible discernir con precisión lo interno de lo externo. Más allá de la conciencia, relacionaba al individuo con su mundo circundante bajo la forma de suerte.....”¹²³

Wenn man sich unter Mixteken auf das Leben und Geschick eines Menschen bezieht, heißt es auf Spanisch immer wieder: „Es su destino.“ Das heißt: „Das ist seine Bestimmung und sein Schicksal.“ Der Tonal bezeichnet also das unumkehrbare irdische Geschick (spanisch: suerte) des Menschen oder besser formuliert die ihm auferlegte Berufung.¹²⁴ Unter christlichem Druck hat sich trotz vielfachen passiven Widerstandes seitens der Mixteken und anderer indigener Völker im Laufe von 500 Jahren der christliche Fest- und Heiligenkalender durchgesetzt. Dieser wird jedoch bis in die Gegenwart im Sinne eines Wahrsagekalenders verwandt und so mancher Neugeborene erhält deshalb seinen Taufnamen vom Heiligen seines Geburtstages.

Aus dem Tag der Geburt leiten auch heute noch *Adivinos* („Wahrsager“) und *Curanderos* (Heilkundiger) Krankheiten, Leben und Schicksal eines Menschen ab. Sie sind es auch, die in schwierigen Lebenssituationen als Ratgeber aufgesucht werden. Ihre Einsicht in Schicksal und Bestimmung eines Menschen verleiht ihnen auch die Macht sowohl durch ihre klärende Antwort als auch durch magische Mittel darauf Einfluss zu nehmen. Dazu kommen für den

¹²² Vgl. López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* Universidad nacional autónoma de México, 3. ed., México, 1989, pp. 399f

¹²³ Idem, a.a.O., pp. 402 ff.

¹²⁴ Diese Auffassung von der menschlichen Existenz als einer, die der ihr eigenen schicksalshaften Bestimmung unterworfen ist, spiegelt aus meiner Sicht die allgemeine Erfahrung wieder, dass der Lebensweg des Menschen mit jedem Tag deutlicher von der eingeschlagenen Lebensrichtung bestimmt wird und am Ende in seinen letzten Konsequenzen getragen werden muss.

Einzelnen im Laufe seines Lebens unter Umständen innere Traumreisen in die jenseitige Welt, Erfahrungen schamanischer Berufung oder andere Begegnungen mit göttlichen Mächten und Kräften (Ñuhu) die den weiteren Lebensweg, die je eigene Geschichte eines Menschen bestimmen. In Bezug auf indianische Heiler („Curanderos“) erläutert Lopez-Austin:

„Tanto en la antigüedad como en nuestros días la vocación de cierto tipo de médicos ha ocurrido en viajes al más allá. El llamado muere transitoriamente, ya por efectos del rayo, ya por ataques epilépticos, ya durante una grave enfermedad, y en el otro mundo obtiene el secreto para ayudar a sus semejantes. Hoy se cree que desoír la designación, negándose a ejercer la profesión ordenada por los dioses, acarrea al remiso muy dañinas consecuencias.“¹²⁵

Der Tonal symbolisiert in gewissem Sinne die *geschichtlich-transzendente* Dimension menschlicher Existenz. Es geht dabei sowohl in der Deutung des Geburtstages als auch in der Berufung zum Curandero oder anderweitigen Begegnungen mit göttlichen Mächten um die Erfahrung, dass Transzendenz in die konkrete Lebensgeschichte des Menschen hineinreicht und diese auf den Einzelnen bezogene Gegenwart und Erfahrung des Göttlichen/der Gottheiten zur bestimmenden Wirklichkeit der eigenen Existenz wird. Dabei wird das Leben des Einzelnen weit über seine irdischen Belange hinaus seiner göttlichen Bestimmung zugeführt.

Beim Nagual hingegen handelt es sich um die innere Beziehung zwischen dem Menschen und einem oder mehreren Tieren oder Naturkräften in Art einer Schicksalsdoppelgängerschaft. Der Nagual ist wie ein „Alter Ego“, in das der Mensch sich „verwandeln“ kann.¹²⁶ Auch er

¹²⁵ Lopez Austin, Alfredo, a.a.O., p. 412

¹²⁶ Kenner werden hier unweigerlich Ähnlichkeiten mit der alten Fruchtbarkeitsreligion Europas erkennen, die mit den Hexenkulten verbunden war. Der sogenannte Hexenhammer von 1487 nennt ausdrücklich die Fähigkeit der Hexen sich in Tiere zu verwandeln: vgl. Sprenger, Jakob; Institoris, Heinrich. Der Hexenhammer (Malleus maleficarum). Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von J.W. R. Schmidt. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 9. Aufl., 1990, S. 220f

Von großem Interesse ist in diesem Zusammenhang auch die Arbeit von Carlo Ginzburg über das europäische Hexenwesen. Das wohl berühmteste Beispiel für die Verwandlung in ein Tier ist der sogenannte Werwolf: vgl. Ginzburg, Carlo. Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 1993, S. 60 und zur Gestalt von Hexen als Tiere wird aus Verhörakten zitiert: „Einer der anwesenden erkennt in ihm sofort einen Werwolf. Am folgenden Tag erzählt der junge Mann, er habe mit einer Hexe gekämpft, die in Gestalt eines glühendroten Schmetterlings herumflog.“ Ebd. S. 63

Es ist eines der traurigsten Kapitel der Kirchengeschichte, die alte europäische Fruchtbarkeitsreligion durch die Inquisition mit grausamen Prozessen gegen sogenannte Hexen und Hexer verfolgt und ausgerottet zu haben. Neben rüder Gewalt, die aller Menschlichkeit des Evangeliums widersprach, ist zweifellos die spirituelle

kann laut mixtekischer Auffassung am Tag der Geburt erkannt und aus Spuren oder Zeichen gedeutet werden, die an diesem Tag im oder um das Geburtshaus zu finden sind. Dem Verfasser wurde in Chalcatongo und anderen Orten der Mixteca wiederholt von Hinweisen hinsichtlich dieses Phänomens berichtet. Es handelt sich um die *kosmisch-transzendente* Dimension menschlicher Existenz: Indem er ein Nagual wird und die Grenze menschlicher Wirklichkeit überschreitet, beeinflusst, verwandelt und ordnet der Mensch den Kreislauf der Natur. Für den Mixteken ist das eine einfache und fast schon alltägliche Realität. Der Mensch befindet sich in einer inneren Beziehung zur Natur und darf nicht von ihr getrennt betrachtet werden. Er ist unmittelbar einbezogen in das „große Spiel des Kosmos“. Diese transzendente Wirklichkeit ist Teil der menschlichen Identität.

Nagualtiere sind z.B. der Kojote, das Ozelot, der Hund, das Kaninchen, die Schlange etc. Die Naguales der göttlich-magischen Naturkräfte bzw. Naturgewalten sind der Blitz, der Donner, der Wirbelwind und vor allem die gefiederte Regenschlange, in mixtekischer Sprache „koo sau“ genannt.¹²⁷

Der Nagual eines Menschen ist vor allem in der Nacht aktiv, bzw. dann wenn der Mensch (Mann oder Frau) schläft. Dies wird auf mixtekisch mit „nduu-de“ bezeichnet, was so viel bedeutet wie „er, der sich verwandelt“. Der Nagual (lokal ‘tono’ auf Spanisch) im allgemeinen Sinne wird mit dem Wort „tuun“ zusammengefasst. Möglicherweise existiert eine Assoziation mit einem tonal unterschiedenen Wort „tuun“, das „Schwarz“ bedeutet. Im altmixtekischen Wörterbuch, das die Töne nicht unterscheidet, heißt die Person, die einen Nagual hat: „tay yondaa tnoo“, der „der einen Nagual (Tnoo = Tuun) hat“ oder „der Schwarz ist“. ¹²⁸ Es handelt sich um eine spirituelle Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Tier oder der Naturkraft. Mixteken haben die feste Überzeugung, dass der Nagual Teil der persönlichen Identität ist. Er wird, wie oben bereits erwähnt, ein „anderes Ich“ genannt. Diese Beziehung ist so stark und wird so wirklichkeitsgefüllt aufgefasst, dass im Falle einer

Blindheit der inquisitorischen Vertreter der katholischen Kirche ein weiteres erschreckendes Moment an diesem Geschehen.

¹²⁷ Es gibt auch einen „Nagual del Mal“, der, wie die Leute sagen, einem Vampir gleicht, der Blut saugt. Diese Gestalt ist unter dem Namen „sucun yuu“ bekannt, der wie ein Feuerschweif (bola de lumbre) durch die Luft fliegt. „Sucun yuu“ wird oftmals mit „brujo“ (Hexer) übersetzt. Aber eigentlich handelt es sich wohl um nichts anderes, als dass diese Menschen die „Feuerschlange“ (altmixtekisch: yahui) als Inbegriff der Nagualkraft besitzen. Leider ist durch die Verurteilung des Nagualismus durch die christlichen Missionare und Priester im Zuge der Conquista espiritual dieser Nagual komplett mit dem Bösen und der Hexerei identifiziert worden. Diesen Stempel hat er bis heute nicht verloren. Dem „sucun yuu“ wird von den Leuten nachgesagt, dass er sogar kleine Kinder tötet, um an deren Blut zu kommen. Ein einschlägige Erzählung zu diesem Thema unter dem Titel „The man who tried to kill a witch“ liefert: Dyk, Anne. Mixteco Texts. Summer Institut of Linguistics of the University of Oklahoma, Norman, 1999, S. 99 – 104.

¹²⁸ Vgl. Terraciano, Kevin. The mixtecs of colonial Oaxaca., Stanford, 2004, S. 270

Verletzung, Erkrankung oder des Todes des Naguals auch die ihm zugehörige Person erkranken, Verletzungen zeigen oder sterben kann, wie folgende Erzählung zeigt:

“Hace un tiempo atrás un vecino de la comunidad era agente municipal. Pero colindando por allá, por la raya de San Miguel – los terrenos pertenecen a la comunidad de Progreso (Chalcatongo) – allí un señor encontró algunos toros haciendo daño. Entonces el señor, el agente de aquí, se los trajo, y los metió a la cárcel. Entonces le cobró una buena multa a un señor de San Miguel que era el dueño de los toros. Y se dice que le dijo el señor de San Miguel al agente municipal: el jueves nos vemos y nos vamos a tomar unas copas – o sea nos vamos a emborrachar - , a ver quién aguanta: tú o yo. Entonces se dice, que vinieron caminando, o sea no estaban en la agencia municipal. Allí empezó un remolino, o sea el señor de San Miguel era nagual y pensaban que iba a tirar la iglesia. “Ahora se va a terminar la iglesia”, le dijeron. Entonces pasó e se fue, pero dio la vuelta donde terminó con todas las casas y la escuela por allá abajo en Progreso. Levantó todo. Y se dice que el señor de San Miguel empezó a carcajearse al otro día cuando lo vino a visitar. Dice: “Cómo te fue? Qué tal, cómo quedaste?” Pero ya burlándose de la gente. - Y esto sucedió no hace mucho tiempo. Aconteció alrededor del año 1976.

Después de que el señor de San Miguel se fue a su casa, a medio camino comenzó a sentir dolores. Llegando a su casa se acostó en su cama y de su cama no se levantó más. Los dolores se tornaron más fuertes y al siguiente día murió. Después de que murió, vieron el cuerpo y todo el cuerpo estaba marcado por clavos. (El edificio que tenía muchos clavos era la escuela.)”

Auch wenn man heute noch den Nagual eines Neugeborenen an Spuren zu entdecken sucht, die sich in oder um das Geburtshaus finden, so haben doch viele Mixteken kein klares Bewusstsein und Wissen um den eigenen Nagual. Nach fester Überzeugung der Mixteken ist der Nagual trotzdem aktiv. Es ist möglich, sich des/der eigenen Nagual(es) durch einen Traum bewusst zu werden, der sich mehrfach wiederholt und in dem dieser selbst erscheint und sich als solcher verstehen lässt. Desöfteren wird der Nagual auch im Zusammenhang mit einer Krankheit entdeckt. In diesem Fall ist es meistens der Curandero oder Heilkundige, welcher diese Ursache erkennt.¹²⁹ Wer seinen Nagual kennt, ist auch in der Lage ihn zu

¹²⁹ Curanderos sind Heiler in einem ganzheitlichen Sinn, die unter Verwendung diverser Riten (z.B. die Limpia-Reinigung mit einem Ei), diätetischen Vorschriften und Heilpflanzen den Erkrankten zu Heilen suchen. Dabei nutzen sie auch die Dienste der Kirche, z.B. um Öl für die Heilung segnen zu lassen. Ein Curandero, der sich

nutzen und zu steuern. Man kann mehr als einen Nagual haben, und zwar bis zu 14. Die Zahl 14 ist die höchste und vollkommenste Zahl von Naguales einer Person. Nach allgemeiner Überzeugung gibt es nur wenige Menschen die diese Zahl von Naguales haben, unter anderem können Curanderos¹³⁰ so viele besitzen. Diese Menschen sind sich stets ihrer Kräfte bewusst und sind in der Lage sie frei und unabhängig zu steuern. Vielleicht darf man diese Fähigkeit als ein Instrument von „göttlich-magischer“ Kraft und Macht interpretieren. Es ist an dieser Stelle nochmals zu beachten, dass ein Nagual als ein „alter ego“, d.h. als Teil der persönlichen Identität eines Menschen gesehen wird. Das jedoch bedeutet nichts anderes, als dass er Teil der innersten Wirklichkeit menschlich geistiger Existenz ist. Insofern darf man vielleicht sagen, dass der Nagual Teil des Unbewussten, d.h. der unbewussten Tiefen der menschlichen Seele ist. Göttlich-magische Kraft zu erlangen, die der Nagual darstellt, bedeutet dann letztlich nichts anderes als sich der transzendenten Wirklichkeit in den Tiefen der Seele zu öffnen und diese Wirklichkeit in einer grundlegenden spirituellen Wandlung zu integrieren.¹³¹

Bei Menschen mit 14 Naguales ist die unbewusste transzendente Wirklichkeit in bewusst gelebte, von transzendenter Wirklichkeit bestimmte Existenz übergegangen. Sie haben die Fülle der Nagualkräfte in sich integriert und besitzen die Ganzheit der göttlich-magischen Kraft und Macht. Sie sind Menschen im Sinne ganzheitlichen und integrierten Menschseins, in gewisser Weise Mittler zwischen „göttlicher“ und menschlicher Existenz. Dies drückt sich auch in der Zahl 14 aus. Diese Zahl setzt sich innerhalb der mesoamerikanischen Zahlensymbolik aus dem Produkt 2 mal 7 zusammen. Die 2 ist das Symbol der geeinten Zweierheit, der Komplementarität und ganzheitlicher Existenz. Die 7 ihrerseits setzt sich zusammen aus 3 und 4. D.h. die 7 bezieht sich auf die 3 Ebenen des Universums nämlich Himmel, Erde, Unterwelt, wie auf die 4 Kardinalpunkte oder Himmelsrichtungen¹³². Hier

auch auf „schwarze Magie“ einlässt, um anderen zu schaden, wird im allgemeinen als „Brujo“ („Hexer“) bezeichnet. Frauen und Männer können Curanderos sein. Sie besitzen im allgemeinen eine gute psychologische Intuition und haben oftmals eine umfassende Kenntnis über lokale Heilpflanzen und insbesondere die eigene mixtekische Gesundheitssystematik, d.h. der Einteilung von körperlichen Zuständen, Organen, Speisen, Gemüsen, Kräutern und Heilpflanzen in „frio“ („kalt“) und „caliente“ („warm“). Diese Systematik meint nicht in erster Linie die Kälte oder Wärme als physikalischer Zustand, sondern bezieht sich auf grundlegende Eigenschaften der Speisen, Organe oder körperlichen Zustände. So ist z.B. Schweinefleisch stets „frio“, obwohl es gebraten oder gekocht ist und heiß gegessen wird. Es wäre von großem Interesse diese medizinische Systematik genauer zu untersuchen. Viele Curanderos sind ausgezeichnete Praktiker in der Heilung von Menschen. Es darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass insbesondere die Kenntnis von Heilpflanzen auch durch Träume vermittelt wird.

¹³⁰ Dies erklärt ihre „magischen“ und heilenden Kräfte, sowie ihre oftmals außergewöhnliche Personalität.

¹³¹ Ich bin der Meinung, dass dieser Prozess spiritueller Wandlung in seiner grundlegenden Bedeutung für die menschlich-mixtekische Existenz eine der zentralen anthropologischen Bedeutungen des Symbols der gefiederten Regenschlange ist.

¹³² Im Zusammenhang mit mesoamerikanischer Kultur und Religion spricht man auch von „5 Kardinalpunkten“. Tatsächlich ist die 5 auch eine symbolisch wichtige Zahl und bezieht sich auf die 4 Kardinalpunkte/Himmels-

verbindet sich die Vermittlung/ Mittlerschaft zwischen Himmel, Erde und Unterwelt die Vermittlung oder Mittlerschaft (3) mit der Totalität und Universalität (4).¹³³ Die Zahl Sieben bedeutet also universale Vermittlung. In den 14 Naguales kommt nichts anderes als die universale Vermittlung durch die geeinte Zweiheit/Dualität göttlicher Ursprünglichkeit zum Ausdruck.

Das Konzept des „Nagual“ dient auch dazu gewisse eigentümliche Verhaltensweisen und eigenartige Charaktereigenschaften von Menschen bzw. Dorfmitgliedern zu erklären. Nach den Erzählungen pastoraler Mitarbeiter, etwa Katecheten in den umliegenden Dörfern, haben verschiedene Personen, deren Nagual in Aktion tritt, unterschiedliche körperliche Symptome oder eigentümliche vorher so nicht erlebte Verhaltensweisen. Die Leute sagen dann: „Es su nagual. Su nagual le está afectando.“ In Extremfällen können damit auch pathologische Verhaltensweisen bzw. wundersames oder verrücktes Verhalten - wie Absonderung oder starke Aggressivität - erklärt werden.

Trotz der Unterschiedlichkeit der Konzepte von Nagual und Tonal haben beide einen Konvergenzpunkt. Denn ohne Zweifel ist der Nagual eines Menschen Teil seiner konkreten geschichtlichen Bestimmung, d.h. seines Tonals. Dazu kommt noch, dass, insofern der Nagual eines Menschen in der „Gemeinschaft der Naguales“¹³⁴ agiert, er ebenfalls Teil der geschichtlichen Existenz des mixtekischen Volkes und seines Wohlergehens ist. Andererseits kann auch der Tonal eines Menschen letzten Endes durch den Nagual affektiert werden. Denn alle Widrigkeiten, die einem Nagual widerfahren, oder Anschläge, die auf einen Nagual verübt werden, erleidet auch der Mensch als Schicksalsdoppelgänger durch seine konkrete Bindung. Der Nagual wird gewissermaßen zum Schicksal, zum „Destino“, bis hin zum Tod. Letztlich gilt: Kosmisch-transzendente Erfahrung ist in geschichtlich-transzendente Erfahrung hinein verwoben und umgekehrt. Beide waren und sind tragende Momente mixtekischer Erfahrung des Göttlichen.

Hinter den Schlüsselworten „Tonal“ und „Nagual“ verbirgt sich eine eigene theoanthropologische Konzeption von Mensch und Welt, in der der Mensch zweifellos die

richtungen und den 5. Punkt im Zentrum als der „5. Richtung“, d.h. das Zentrum mit seiner vertikalen Ausrichtung zum Himmel und zur Unterwelt. So fassen sich in den „5 Kardinalpunkten“ die ganze Welt in ihrer horizontalen (universalen) wie vertikalen (transzendenten) Ausdehnung zusammen.

¹³³ Vgl. Pérez, Mario. Artikel „Símbolo“, in: Bravo, Benjamin (Hrsg.). Diccionario de religiosidad popular, México, 1992, S. 139. Die Deutung von Zahlen gestaltet sich grundsätzlich schwierig, da stets mehrere Kombinationen möglich sind. So könnte die 14 sich auch aus 9+5 zusammensetzen. Diese beiden Zahlen kommen in religiösen Zusammenhängen ebenfalls vor, sind aber auch inhaltlich besetzt. Die fünf bezieht sich auf den sogenannten „fünften Kardinalpunkt“ oder die „Mitte der Welt“ als „Ort“, an dem die Vermittlung zwischen Himmel und Erde sich vollzieht. Die 9 hat gegenwärtig einen klaren Bezug zu Tod und „Wiedergeburt“ der Toten in der himmlischen Welt. Die hier gegebene Interpretation ist ein Vorschlag, der dem Autor im dargestellten Zusammenhang als sinnvoll erscheint.

¹³⁴ Dieses Thema findet sich in der gegenwärtigen oralen Tradition wieder; vgl. weiter unten.

zentrale Rolle spielt, ohne sich jedoch der Geschichte, der Natur und dem großen „Spiel des Kosmos“ überlegen zu fühlen und in einen Anthropozentrismus europäisch-okzidentaler Couleur zu verfallen.

3.2 Grundlinien eines religiösen Synkretismus

3.2.1 Quetzalcoatl und Christus

Nach mixtekischer Überlieferung im Kodex Yuta Tnoho beginnt das Zeitalter Quetzalcoatl konkret in der Mixteca mit seiner Herabkunft auf die Erde. Dabei bringt er als „spirituelle Insignien“ der Federschlangennatur des Menschen die magisch-kosmische Macht des Naguals der Feuerschlange und die geschichtlich-existenzielle Macht des Tonals des Adlers mit. Beide zusammen symbolisieren die aus der Federschlangennatur des Menschen erwachsene Fähigkeit, Kosmos und Geschichte zu transzendieren und ihrer eigentlichen göttlichen Bestimmung zuzuführen.

Mit der Ankunft des Christentums werden diese beiden grundlegend zusammengehörenden Erfahrungsräume mixtekischer Transzendenz erfahrung teilweise auseinandergerissen. Dem Christentum als primär geschichtlicher Religion gelingt es zwar den Aspekt des Tonalli teilweise aufzunehmen, nicht jedoch die mixtekische, kosmische Religiosität der Nagualexistenz des Menschen. Diese Aspekte sollen in einigen Punkten erläutert werden:

Das Christentum besitzt wie die vorkolumbianische mixtekische Religion einen heiligen Kalender, auf den bezogen die liturgischen bzw. rituellen Feste festgelegt sind. Er ist jedoch anders als bei den Mixteken direkt eingebettet in den 365tägigen Jahreskreis. Geschichte als Heilsgeschichte, als Geschichte des in Christus erlösten Menschen und der erlösten Menschheit, bzw. negativ als Unheilsgeschichte, als Geschichte der sündigen Menschheit und des sündigen Menschen, ist das Kernthema des Christentums. Es geht im letzten um die geschichtliche Bestimmung des Menschen zum Heil in Jesus Christus und seiner Befreiung aus der geschichtlichen Unheilsmacht der Sünde (Erbsünde). Diese Neubestimmung seiner geschichtlich-existenziellen und sozialen Situation geschieht durch die Taufe, bei der der Christ in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wird und als Symbol seiner Berufung und zu seiner Orientierung für die Zukunft den Namen eines christlichen Heiligen erhält. Jedem Tag des Jahres sind nach ihrem Todesdatum (d.h. dem Geburtsdatum für ihre himmlische Existenz) ein/eine oder mehrere christliche Heilige zugeordnet, d.h. Menschen die ganz gemäß ihrer christlichen Heilsbestimmung gelebt haben.

Für die Mixteken vor der spanischen Eroberung ergab sich die geschichtliche Bestimmung eines Menschen, sein Tonal, aus dem 260tägigen Ritualkalender und durch das mit dem

Geburtstag verbundenen Tagessymbol. Dabei ging es sicherlich um positive und negative Aspekte des Geburtsdatums, aber nicht wie im Christentum um eine Bestimmung zu ewigem Heil oder Unheil oder gar einer Verdammnis. Vielmehr ging es um eine Bestimmung des Lebensweges zwischen Geburt, Jugendalter, Heirat, gesellschaftlicher Reife und Tod. Dabei wurden bestimmte Eigenschaften aus dem Geburtsdatum abgeleitet, die aus mixtekischer Sicht das weitere Leben ganz konkret mitbestimmten. Dazu gehörte z.B. die Fähigkeit ein Nagual zu sein oder Fertigkeiten, ein Krieger oder Heiler zu werden. Auch bei der Wahl des passenden Hochzeitspartners spielten die Vorgaben aus der Zahl des Geburtsdatums eine wichtige Rolle.

Somit kann festgehalten werden, dass es in beiden Religionen durchaus zentral um die geschichtliche Bestimmung und Berufung des Menschen für seinen weiteren Lebensweg ging. Diese axiologische Gemeinsamkeit gab den christlichen Missionaren die Möglichkeit die Gestalt des Gottmenschen 9 Wind Quetzalcoatl als Symbol der geschichtlichen Bestimmung des Menschen durch die Gestalt des Gottmenschen Jesus Christus teilweise zu ersetzen. Sein „Tonal“ des Leidens, der Buße, des „blutigen“ Selbstopfers (so zumindest wird es immer wieder in den Skulpturen und Bildern dargestellt) und des neuen Lebens (Auferstehung) ist in irgendeiner Form Teil der geschichtlichen Berufung und Bestimmung jedes Menschen und dem von 9 Wind Federschlange vorgegebenen spirituellen Weg zumindest ähnlich.

Dies war der zentrale Anknüpfungspunkt der Verkündigung der dominikanischen, franziskanischen und augustinischen Missionare. Nicht umsonst haben sie die Feier der Passion Jesu Christi mit allem Nachdruck eingeführt und durch eine besondere, bis heute in der Mixteca alta lebendige liturgische Feier der Freitage der Fastenzeit (1. bis 6. Viernes) stark ausgeweitet. Vielerorts ist die Prozession mit dem „Santo Entierro“, d.h. mit der Heiligenfigur des im Sarg liegenden Leichnams Jesu, Höhepunkt des Passionsgeschehens. Es geht, wie die Leute sagen, um „penitencia“, d.h. Buße und Opfer. Das kommt noch deutlicher in den in Chalcatongo und San Miguel el Grande stattfindenden Passionsspielen zum Ausdruck, die die gesamte Passion Jesu darstellen. Die Geschichte des Menschen erreichte seine Vollendung im „Himmel“, im Übergang in die jenseitige Welt. Auch an dieser Stelle passten Christentum und mixtekische Religion grundsätzlich zusammen. Was im Christentum mit der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu symbolisiert wurde, symbolisierte, wie im Kodex Yuta Tnoho zum Ausdruck kommt, bei den Mixteken der Adler und dessen Flug gen Himmel zur Sonne als Symbol der Macht 9 Wind Quetzalcoatl über die geschichtliche Bestimmung des Menschen. Diese Symbolik ist bis heute lebendig, wie sich am Beispiel der bereits weiter

oben erwähnten kleinen Erzählung von der Verwandlung der Schlangen in Adler, die der Sonne zufliegen, zeigt.

Während also die geschichtliche Transzendenz des Menschen eine grundlegende Gemeinsamkeit von quetzalcoatlischer Tradition und katholischem Christentum bildete, konnte das von der kosmischen Transzendenz nicht gesagt werden. Die in der Nagualexistenz des Menschen für die Mixteken zum Ausdruck kommende Vereinigung des Menschen mit der Natur bzw. diversen Naturkräften und seine damit verbundenen magisch-transzendenten Fähigkeiten, konnten im Christentum keinen positiven Widerhall finden.

Ganz im Gegenteil bekämpfte die katholische Kirche während des ganzen Hochmittelalters bis in die späte Neuzeit die in Europa heimische Naturreligion unter dem Verdikt der Hexerei und der Verbindung mit dem „Satan“. Die Konsequenz war die dauerhafte und harte Verfolgung jedes Aufflackerns kosmischer Naturreligion. Darunter hatten vor allem Frauen, die weithin als Heilerinnen bekannt waren, zu leiden. Hunderte von sogenannten Hexen wurden nach unter Folter erpressten Geständnissen und fadenscheinigen Prozessen verbrannt. Die theoretische Hauptschrift gegen die sogenannte Hexerei war der „Hexenhammer“, der allen Theologen bzw. Priestern bis in die Neuzeit geläufig war. Dieses Werk des Spätmittelalters hatte aber sein rechtliches Fundament in einer viel früheren, aus dem 10. Jh. stammenden Schrift, dem Canon Episcopi¹³⁵, der in die Kirchenrechtssammlung Gratians aufgenommen wurde und so Eingang in das Corpus Iuris Canonici (CIC) der katholischen Kirche fand, das bis 1918 gültig war. Im Canon Episcopi finden sich zwei zentrale Stellen, die die Frage der Verwandlung des Menschen in Tiergestalten betrifft und die ausdrückliche Verfolgung nichtchristlicher Naturreligionen durch die kirchlichen Autoritäten verlangt:

„Wer da glaubt, es sei möglich, dass irgendeine Kreatur entweder in einen besseren oder schlechteren Zustand verwandelt oder in eine andere Gestalt oder ein anderes Bildnis verändert werde, außer vom Schöpfer selbst, der alles gemacht hat und durch den alles gemacht ist, der ist ohne Zweifel ein Ungläubiger und schlimmer als ein Heide.“¹³⁶

„Die Bischöfe und die, die in ihren Diensten stehen, sollen mit Eifer daran arbeiten, dass die vom Teufel erfundene Kunst der Wahrsagerei und der Magie in ihren Pfarreien unter Strafe ausgerottet werden. Und wenn irgendein Mann oder eine Frau eine

¹³⁵ Erstmals erschienen um 906 n. Chr.

¹³⁶ Der lateinische Originaltext aus den gratianischen Dekreten lautet: „Quisquis ergo credit fieri posse, aliquam creaturam aut in melius aut in deterius inmutari, aut transformari in aliam speciem uel in aliam similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est, et pagano deterior.“ Decreti Gratiani: Decreti pars secunda, causa XXVI, questio V, capitulus 12.

verruchte Sekte erfinden, werden sie ehr- und gnadenlos aus den Pfarreien hinausgeworfen. Es ist nicht unerwähnt zu lassen, dass einige verruchte, wieder zum Satan bekehrte Weiber, durch die Vorspiegelungen und Wahnbilder der Dämonen verführt, glauben und behaupten, dass sie mit Diana, einer Göttin der Heiden, oder mit der Herodias und einer ungeheuren Menge Weiber zu nächtlicher Stunde auf gewissen Tieren reiten und sehr große Landstrecken im nächtlichen Schweigen durchstreifen und ihren Befehlen gehorchen wie denen einer Herrin und in bestimmten Nächten zu ihrem Dienst gerufen werden. Deshalb müssen die Priester, dem Volk Gottes predigen, sie wüssten, dies sei durchaus falsch, und nicht von einem göttlichen, sondern bösem Geiste würden derartige Wahngestalten in die Gemüter der Gläubigen gebracht.“¹³⁷

Die europäische Hexenverfolgung auf Grundlage dieser Texte des kanonischen Rechts wurde von den spanischen Missionaren und kirchlichen Autoritäten in Mexiko auf den Nagualismus und den Tonalismus (als die Bestimmung der menschlichen Existenz aus dem heiligen, 260tägigen Kalender durch „Wahrsager“) übertragen. Eines der entscheidenden Kriterien für Hexerei war die von den Betroffenen bekannte Fähigkeit in einer anderen, nicht-menschlichen Gestalt zu agieren oder sich in einen anderen Zustand zu verwandeln. Das traf natürlich auf die unter dem Begriff „Nahualli“ zusammengefassten Fähigkeiten zu. Damit galten diese als gegen Gott den Schöpfer gerichtet und wurden als Pakt mit dem Teufel verurteilt.

Bernardino de Sahagún (1499 – 1590) beschreibt den kalendarischen Wahrsager grundsätzlich neutral, ganz im Sinne astrologischer Fähigkeiten:

„El astrólogo judiciario o nigromántico tiene cuenta con los días, meses y años, al cual pertenece entender bien los caracteres deste arte. Y el tal, si es hábil nigromántico, cognosce y entiende muy bien los caracteres en que nace cada uno, y tiene en la memoria lo que por los caracteres se representa, y por ellos da a entender lo venidero.“¹³⁸

¹³⁷ Ibid.: Der lateinische Originaltext lautet hier: „**C. XII. Sortilegam et magicam artem episcopi modis omnibus eliminare studeant.** Item ex Concilio Anquirensi, c. 1. Episcopi, eorumque ministri omnibus uiribus elaborare studeant, ut perniciosam et a zabulo inuentam sortilegam et magicam artem ex parrochiis suis penitus eradicent, et si aliquem uirum aut mulierem huiuscemodi sceleris sectatorem inueniunt, turpiter dehonestatum de parrochiis suis eiciant. Illud etiam non est omittendum, quod quedam sceleratae mulieres retro post sathanam conuersae, demonum illusionibus et fantasmatis seductae, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, uel cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire uelut dominae, et certis noctibus euocari ad eius seruicium. Quapropter sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo Dei omni instantia predicare debent, ut nouerint hec omnino falsa esse, et non a diuino, sed a maligno spiritu talia fantasmata mentibus fidelium irrogari.“

¹³⁸ Libro X, cap. 9.

Sobald es aber um den Nagualismus im spezifischen Sinne geht, ist er ganz eindeutig:

„El hombre que tiene pacto con el Demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos, por lo cual él viene a mucha pobreza, y tanta que aun no alcanza tras qué parar, ni un pan qué comer en su casa.“¹³⁹

Einer der unverfänglichsten Zeugen der Verurteilung des Nagualismus durch die katholische Kirche im kolonialen Mexiko ist Hernando Ruiz de Alarcón. Nach der eindeutigen Beschreibung von Nagualphänomenen wie z.B. die Verwundung des Menschen durch die Verwundung seines Nagualtieres, schreibt er in seinem „Tratado de las supersticiones“ („Traktat über den Aberglauben“) zu einem konkreten Fall:

„With this, everyone of the settlement said that the said woman had always been considered a *nahualli* witch. In view of what had taken place, what was always believed of her proved to be true, that the Devil had paid her in his own coin with the last of his evils, testing on her body the fire which he had prepared for her soul forever in Hell.

I have heard of many cases of the sort described above. Assuming them to be true, although curious and outside of what is known of other nations and peoples accustomed to having a pact with the Devil, we shall examine how this can be. I first call attention to the cunning which Satan employs with this kind of people, so that once they are captives to this sin, correction appears impossible, since they wickedly deny it, even though they might be prosecuted and convinced until they die impenitent. It is the same with the sorcerers whom they call *texoxani*, *teyolloquani*, or *tetlachihuani*, which are almost the same thing, they never confess, even though there be information against them, as the one sort or the other have been before me in different provinces, but I have never been able to make them confess so as to bring it completely to light.“¹⁴⁰

Das markante Element an diesem Text ist die Selbstverständlichkeit mit der von einer Nagual-*Hexe* (*nahualli witch*) und *Zauberern* (*socerer*) gesprochen wird und dies als Ausweis

¹³⁹ Ibidem

¹⁴⁰ Coe, Michael D. and Whittaker, Gordon. Aztec Socerers in Seventeenth Century Mexico. The treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón, New York 1982, S. 66

dafür genommen wird, dass es sich bei den indigenen Völkern Mexikos um Völker handelt, die „an einen Bund mit dem Teufel gewöhnt sind“ („nations and peoples **accustomed** to having a pact with the Devil“). Wenn wir Hernando Ruiz de Alarcón als Stimme der Kirche im Mexiko seiner Zeit, insbesondere der unteren Hierarchie, betrachten dürfen, so wird hier deutlich, dass die Kirche in ihren hierarchischen Vertretern die zentrale Stellung des Nagualismus in der mesoamerikanischen Religion erkannt hatte, insofern dieser als sichtbares Zeichen eines „Teufelsbundes“ der indigenen Völker im Gegensatz zum kirchlichen Gottesbund gebracht wurde. D.h. am „Bekenntnis“ zum oder gegen den Nagualismus entschied sich aus Sicht der offiziellen Kirchenvertreter die Zugehörigkeit zum christlich-kirchlichen Glauben bzw. zur Kirche.

Diese scharfe Verurteilung und Ablehnung der religiösen Erfahrung des mixtekischen Volkes seitens christlicher Religionsvertreter, erklärt sich sicherlich zum einen aus dem oben bereits dargestellten dogmatisch-theologischen und kirchenrechtlichen Kontext des Hoch- und Spätmittelalters. Mehr noch aber zeigt sich hier meiner Ansicht das Bewusstsein bei der Idee des Nagualismus und seinem Konzept vom Nagual auf das identitätsstiftende Gerüst und das „anthropologische Proprium“ der indigenen, mexikanischen und mixtekischen Kultur gestoßen zu sein. Dieses kann eben nicht in die jüdisch-hellenistisch-christliche Auffassung von Gott, Mensch und Welt integriert werden. Es ist in seiner ihm eigenen Bedeutung nur mit dem Konzept der Seele vergleichbar, wie es sich seit Sokrates und Platon bis hin zum christlichen Begriff der personalen Geistseele entwickelt hat. Wie die Seele sich im metaphysischen Dualismus des Abendlandes vom Körper trennen kann, wie in der Mystik die Seele innerlich zu Gott aufsteigt und wie Heilige sich in der Levitation durch die Lüfte erheben können, so kann der Indígena Mixteco durch die innere Kraft seiner Nagualexistenz - dieses „anderen Ichs“ - in der nächtlichen Ekstase des Traumes über sich hinauswachsen, sich in ein Tier oder eine Naturkraft „verwandeln“, bis hin zum magischen Flug der gefiederten Schlange durch alle drei kosmischen Ebenen, nämlich Unterwelt, Erde und Himmel.¹⁴¹ Der Nagualismus ist Ausdruck einer inneren ekstatischen Erfahrung, die weder durch das bloße Konzept der „Seele“ noch durch Indoktrination ersetzt werden konnte.¹⁴² Der

¹⁴¹ Vgl. Zur Thematik des magischen Fluges: Eliade, Mircea. Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 6. Aufl., 1989. S. 441-446. Hier (S. 444/6) wird die Levitation des christlichen Heiligen Josef von Copertino als Analogie zum magischen Flug als schamanistischer Praxis herangezogen.

¹⁴² Es hätte durchaus Anknüpfungspunkte zwischen Nagualismus und dem Weg Jesu bzw. der inneren Erfahrung christlicher Heiliger gegeben. Insbesondere die Himmelfahrt Jesu (Apg 12, 9-11) und der Descensus ad Inferos (Abstieg in Hölle; vgl. 1 Petr 3,19), oder der Aufstieg des Apostels Paulus in den dritten Himmel (2 Kor 12,1-4, wobei Paulus die Möglichkeit in Erwägung zieht, dass er den Leib

Gottmensch Jesus Christus hat eine Seele und ist Person, erfahren und verstanden im seelischen Inneren des Menschen auf der Grundlage der Geistmetaphysik des Abendlandes. Der Gottmensch 9 Wind Quetzalcoatl seinerseits ist als der Nagual gefiederte Schlange lebendig und erfahrbar in der Nagualexistenz, der mesoamerikanischen Erfahrung des inneren Menschen. D.h. des Menschen, der sich mit dem Kosmos vereint in seiner horizontalen Ausrichtung und seinen transzendent-vertikalen Ebenen, in Tieren und Naturkräften. Der Nagual der gefiederten Schlange selbst ist der Nagual höchster Vereinigung mit den göttlichen Kräften, die den Verlauf und Zyklus der Natur bestimmen und den Regen bringen.¹⁴³

Wenn der christliche Glaube auf Grundlage der hellenistisch-römischen Kultur sich dagegen durchsetzen sollte, musste der Nagualismus beseitigt werden. Doch wie konnte man etwas durch Zwang und äußere Druckmittel beseitigen, was dem Raum der inneren Erfahrung zugeordnet war, eine Erfahrung, die bis in die Leiblichkeit des Menschen wie Trance, Schwäche und sogar Krankheit und Tod hineinreichte (Symbiose von Nagual und Mensch)?

Natürlich war es möglich die exoterischen Aspekte mixtekischer Religion wie Ritus, heilige Bücher, Tempel und heilige Stätten zu beseitigen oder im christlichen Sinne umzufunktionieren. Das ist ja auch geschehen. Der christliche Kalender, christliche Heilige, das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Messe und die Passion wurden eingeführt. An Stelle der alten Tempel wurden christliche Kirchen errichtet.

Die christliche Religion selbst jedoch in ihrem anthropologisch-religiösen Kern war die Religion des in Missetat und Sünde irreversibel gefangenen Menschen, der diese Situation nur durch Jesus Christus transzendieren und in gutes, heiliges und vollendetes Menschsein wandeln konnte. Jesus Christus war kein Nagual. Er war der sündenlose, exemplarisch in Gott vollendete und ganze Mensch. Die Frage des rechten Umgangs mit

verlassen hat) hätten eine biblisch-dogmatische Grundlage geboten und eine christliche Neuinterpretation der inneren Verwandlung und der Reise durch die kosmischen Ebenen, wie sie dem Nagual der gefiederten Schlange eigen war/ist, vielleicht möglich gemacht. Möglicherweise waren auch hier die historischen Bedingungen mit Hexenhammer und Hexenverfolgung in Europa im negativen Sinn zu bestimmend, um diesem Weg eine Chance zu geben.

¹⁴³ Insbesondere der Aspekt des magischen Fluges der gefiederten Schlange macht deutlich, dass der Nagual in Analogie zur Vorstellung von der Seele aufgefasst werden kann. Hierzu noch einmal die Deutung des magischen Fluges durch Mircea Eliade: „Dieser magische Flug ist zugleich Ausdruck für die Autonomie der Seele wie für die Ekstase und damit erklärt sich, dass dieser Mythos sich so verschiedenen kulturellen Komplexen eingliedern konnte wie der Zauberei, der Traummythologie, den Sonnenkulten und den Kaiserapotheosen, den Ekstasetechniken, Todessymbolismen usw. Er steht ebenso in Verbindung mit dem Symbolismus der Auffahrt (s.u.). Dieser Seelenmythos enthält keimhaft eine ganze Metaphysik der Autonomie und geistigen Freiheit des Menschen, und hier liegt der Ausgangspunkt für die frühesten Spekulationen über das freiwillige Verlassen des Körpers, die Allmacht der Intelligenz und die Unsterblichkeit der Menschlichen Seele.“ Eliade, Mircea. a.a.O, S. 443.

Natur und Kosmos, war eine Frage des durch Jesus Christus von der Sünde befreiten guten Menschen und seines korrekten, von Gott befohlenen Herrschens über Schöpfung und Geschöpfe und nicht eine Frage der Vereinigung mit Naguales, d.h. göttlichen Naturkräften und deren richtiges Zusammenwirken.

Die Mixteken zur Zeit der Conquista und danach waren Bauern, geprägt vom agrarischen Zyklus von Regenzeit und Trockenzeit. Das Naturgeschehen war umfängen und durchdrungen von der Erfahrung der Gegenwart der Naguales, ihrer Kooperation unter Führung der gefiederten Schlange zur Herbeiführung des Regens und der Fruchtbarkeit. Hier hatte die christliche Religion als Erlösungsreligion, als Religion geschichtlicher Vollendung des Menschen und geschichtlicher Transzendenz keine adäquate Mystik und Transzendenzerfahrung anzubieten.

Der innere Vollzug der Nagualexistenz in Trance und Traumvisionen gab den Mixteken letztlich innere Gewissheit über die Existenz des Göttlichen so wie sie es kannten und heute noch kennen: der Regengott, die gefiederte Regenschlange und alle ihnen zugeordneten göttlichen Personen und Kräfte. Diese auch nach der Conquista fortdauernde Erfahrung gab ihnen die innere Kraft und spirituelle Stärke die neuen christlichen Symbole, Mythen, Riten und Feste in ihre eigene Religiosität zu integrieren und sie in ihrem Sinne umzuformen. Aus dem lebendigen inneren Keim der alten Religion erblühte ein weiteres Mal unter den „Wachstumsbedingungen“ der Conquista und Colonia española die mixtekische Religion in „christlichem Gewand“. In diesem synkretistischen Prozess kam es zwangsläufig zu einer, in Absetzung vom Christentum, völlig anderen Gewichtung bestimmter christlicher Heiligenfeste und deren Bedeutung ihm Jahreslauf. Es ging um die religiös symbolische Deutung des agrarischen Zyklus: Die Christus- und Marienfeste der Trockenzeit nehmen dann rituell das Geschehen der Regenzeit vorweg. Jesus ist der Maisgott und als solcher der Sohn der Maisgöttin „Maria“ bzw. der „Virgen“. Weihnachten ist das Fest der „Geburt“ des Maisgottes.¹⁴⁴ Die Passion symbolisiert dann das Grundgesetz von Sterben und Erblühen: „Wenn das Maiskorn nicht in die Erde fällt und stirbt“.

Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum die Festtage Santa Cruz (Fest von 9 Wind Federschlange) und San Isidro Labrador (Fest des Regengottes Dzavui) für die Mixteken wesentlich bedeutender wurden als Weihnachten und Ostern, an denen die Christenheit der Menschwerdung Gottes und der Auferstehung Jesu gedenkt.

¹⁴⁴ Dem entspricht auf ritueller Ebene unter anderem, dass die Frauen für das Aussortieren der Maiskolben zuständig sind, d.h. sie „bringen die Maiskolben hervor“, die dann zur Aussaat genutzt werden.

3.2.2 Die strukturelle Dualität des Transzendenten

Bereits unter Punkt 2.2.3 wurden im Zusammenhang mit der Bedeutung der Gestalt San Isidro Labradores Bezüge zu der in den mesoamerikanischen Kulturen verbreiteten Auffassung von der strukturellen Dualität des Göttlichen aufgezeigt. Der dazugehörige, für die mixtekische Kultur grundlegende Text aus dem Kodex Yuta Tnoho sei hier nochmals zitiert:



„En el cielo estaban los Ancianos nobles [Ndodzo], los Abuelos venerados sobre los altares: la Pareja Primordial

Señora 1 Venado y Señor 1 Venado Sahumaban con copal y esparcían el tabaco molido

[un acto de culto, para purificar y dar fuerza].

Eran los Señores de los Vientos, que decidieron sobre la muerte.

Eran la Madre y el Padre divinos.”

Diese Auffassung von der Gestalt des Göttlichen durchzieht sämtliche Erscheinungen göttlicher Mächte und Kräfte (Ñuhu) im mixtekischen Gottesbild bis heute. Das gilt u.a. auch für die Naguales, wo es immer ein Männliches und Weibliches Pendant gibt. So gibt es auch für jeden männlichen christlichen Heiligen seine weibliche Entsprechung.

Obwohl das Proprium christlicher Gottesauffassung im trinitarischen Gottesbild zu sehen ist, ist es um so erstaunlicher, dass sich die frühen spanischen Missionare auf mexikanischem Boden und insbesondere die Dominikaner im mixtekischen Hochland darauf eingelassen haben, sprachlich an das einheimische, dualstrukturierte Gottesbild anzuschließen. In einem erst kürzlich von Maarten Jansen übersetzten und auf mixtekisch

verfassten Katechismus von Fray Benito Hernandez aus dem 16. Jh. wird das an folgender Stelle sehr deutlich:¹⁴⁵

**„Da huitna nicanhindahui
nicanchicayndiya stohondo dios
sa tucu sichi maando
ndehenduqh ychi
yotuhui yaa ynino sancta cruz
ycasaha huitna nee caa nee ysi
naquatundo stohondo Jesu xpo
dzaya ndios
Sadzehuindo dzaya naquatundo
sancta maria dzehe maniya
yya nee ñuhu ne yy,
da dzahua naquatutucundo
ndehetaca sanctos
na man ndios sa nicayndatuya,
niniytahuiya andehui.”**

**“Y ahora agradezco,
doy gracias a Nuestro Señor Dios
que sois otra cosa: en todos los caminos se
divisa y esta la Santa Cruz.
Por eso ahora, en todas partes
adorad a Nuestro Señor Jesucristo, el hijo
de Dios.
E igualmente reverencid
A Santa Maria, su querida madre,
Señora toda divina, toda santa,
así rogad
a todos los santos
gente amada por Dios que son bien
aventurados,
que recibieron como merced el cielo.”**

Es musste einem ausgebildeten Theologen wie Fray Benito klar sein, dass der christliche Titel der Gottesmutter (eigentlich: Gottesgebäerin, griechisch: theotokos) seinen Grund in der chalzedonischen Zweinaturenlehre, dem Bekenntnis zur uneingeschränkten Gottheit und Menschheit Christi, und der daraus folgenden Idiomenkommunikation hat. Nun konnte der Dominikaner zum Zeitpunkt der Niederschrift seiner „Doctrina Cristiana“ von 1568 aber nicht von einem gefestigten christlichen Bekenntnis unter den Mixteken ausgehen. Anders als die übrigen Heiligen wird Maria von Fray Benito ausdrücklich als „yya nee ñuhu nee yy“ qualifiziert. Mit der Bezeichnung als „ñuhu“ erhält sie eine gottgleiche Stellung (sofern wir in Bedeutungsentsprechungen abendländisch, theologischer Sprache reden können). Dies wird noch einmal gesteigert durch den Zusatz „nee“, „ganz“ im Sinne von „vollkommen“, d.h. sie ist vollkommen göttlich („yya nee ñuhu“). Dazu kommt, dass ihr ausdrücklich die gleiche Verehrungs- und Anbetungswürdigkeit wie ihrem Sohn zugesprochen wird. Damit ist die männlich-weiblich polare Dualität im Gottesbild aus mixtekischer Perspektive eindeutig

¹⁴⁵ Jansen, Maarten & Pérez Jiménez, Gabina Aurora. La Lengua Señorial de Ñuu Dzauí, S. 163

hergestellt, hier im Verhältnis Mutter und Sohn. Dass Fray Benito sich sprachlich soweit vorwagte und aus christlicher Sicht damit Missverständnisse seiner mixtekischen Hörer oder Leser in Kauf nahm, kann aber auch auf dem Hintergrund marianischer Frömmigkeit im Europa des Mittelalters und der frühen Neuzeit verstanden werden. Die außerordentliche Stellung Marias als sogenannte Gottesmutter und ‐Himmelskönigin‐ wird ikonografisch durch die große Anzahl von Bildern belegt, die Maria an der Seite Christi thronend und von ihm gekrönt darstellen. Eines der berühmtesten ist das um 1296 entstandene Mosaik in der Apsis von Santa Maria Maggiore in Rom.



Als Himmelskönigin erhielt Maria ohne Zweifel auch eine quasi göttliche Stellung. Der Dominikaner möchte natürlich nicht den Vorrang Jesu Christi in Frage stellen. Aber das war für seine mixtekischen Adressaten vermutlich eher zweitrangig bzw. wurde von ihnen sehr wahrscheinlich nur bedingt

verstanden und im oben erwähnten Sinn in ihr Gottesbild eingeordnet.

Wir erhalten mit den Formulierungen aus dem Katechismus von Fray Benito erstmals einen klaren Einblick in die sprachlichen Bedingungen und Gegebenheiten für den Prozess einer synkretistischen Verbindung zweier religiöser Welten, der am Ende auf religiös-symbolischer Ebene zu einer Art symbolischen Bilinguismus auf Seiten der Mixteken (und anderer indigener Völker) führte. Es ist anzunehmen, dass die Missionare in ihren mixtekischen Predigten und Katechesen aufgrund der dabei gegebenen, mündlichen Spontaneität noch ungehemmter die ‐göttlichen Attribute‐ der christlichen Heiligen darstellen konnten.

Der Katechismus liefert auch einen Hinweis dafür, warum das spezifisch christliche Gottesbild der Trinität oder Dreifaltigkeit unter den Mixteken keinen Eingang fand. Nicht nur, dass es mit einem dualen Gottesbild schwer zu vermitteln war, Fray Benito

unternahm aber auch keinen Übersetzungsversuch in die mixtekische Sprache, sondern behielt den lateinischen Ausdruck weitgehend bei:

„Sancta Trinidad uni personas dza eeni yya Dios.“¹⁴⁶

„Heilige Trinität, drei Personen aber ein Herr und Gott.“

Hier wird mit dem lateinischen Ausdruck „persona“ operiert, der den Mixteken ganz und gar unverständlich sein musste. Es handelt sich um eine formale Wiederholung der dogmatischen Definition der Trinität. Noch heute merkt man: wenn Mixteken, von der Santissima Trinidad reden, z.B. um dem katholischen Pfarrer/Priester zu zeigen, dass sie davon schon gehört haben, dann legen sie ein rein formales Bekenntnis ab, dessen Bedeutung ihnen selbst wenig sagt.¹⁴⁷ Es bleibt also festzuhalten, dass das spezifisch christliche Gottesbild weder symbolisch noch intellektuell den Mixteken von den spanischen Missionaren des 16. Jahrhunderts vermittelt werden konnte. Noch problematischer gestaltete sich dann die christliche Verkündigung ab dem 17. Jahrhundert, als die Missionare, Priester und Pfarrer es aufgaben, ihren Glauben in der einheimischen Sprache zu vermitteln.

¹⁴⁶ Jansen, Maarten & Pérez Jiménez, Gabina Aurora. La Lengua Señorial de Ñuu Dzauí, S. 153

¹⁴⁷ Dass für die spanischen Missionare des 16. Jh. eine nicht aufzulösende Spannung zwischen dem mixtekisch-indigenen, dual oder bipolar geprägten Gottesbild und der christlichen Auffassung Gottes als Trinität bestand, bestätigt sich auch im piktografischen Katechismus von Pieter von Gent. In den Glyphen 8 und 9 des Katechismus wird „Ometeotl“, die göttliche Zweiheit dargestellt und anschließend wird der Name Gottes als „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ angegeben. Dort wird die Spannung einfach unvermittelt stehen gelassen. Vgl. Originalexemplar des Katechismus als Kodex in der BNM (= Biblioteca Nacional de Madrid), Piktogramme 8 u. 9. Vgl. Cortés Castellanos, Justino. El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante, S. 436

3.3 Orale Tradition und Kontinuität des symbolischen Universums

Wie wir bisher aufzeigen konnten führte der religionshistorische Konflikt der Mixteken mit dem symbolischen Universum des abendländischen Christentums innerhalb eines synkretistischen Prozesses zu einer Kontinuität in der religiösen Erfahrung (Mystik), in den rituellen Zyklen (Ritus) und in grundlegenden Aspekten der mixtekischen Vorstellung vom Göttlichen (Mythos). Diese Kontinuität des symbolischen Universums soll im Folgenden an Beispielen religiöser Erzählungen der oralen Tradition, insbesondere mit Geschichten über die gefiederte Regenschlange (koo sau) dargestellt werden.

3.3.1 Hermeneutische Aspekte

Der Schlüsselbegriff für die Kontinuität der oralen Tradition der jahrtausendealten Kultur der Mixteken im Hochland von Oaxaca ist das „kulturelle Gedächtnis“. Es ist dieses kulturelle Gedächtnis des mixtekischen Volkes und seiner wichtigsten Repräsentanten, den Alten und den Curanderos, das uns durch **mündlich** weitergegebene Erzählungen die mixtekische Vision des Menschen, der Welt und des Absoluten überliefert. Es sind diese Geschichten, die uns nach Luckmann die sogenannte „unsichtbare Religion“¹⁴⁸ vermitteln. D.h. Sie enthalten die zentralen Ideen und Symbole, die die Erfahrung und Wahrnehmung der eigenen mixtekischen Identität, der Gesellschaft als solcher und der Ordnung der Lebenswelt ermöglichen.

3.3.1.1 Schrift und mündliche Überlieferung in der Kolonialzeit

Wie aufgrund der Studien von Maarten Jansen und anderer Altamerikanisten über die mixtekischen Kodizes weithin bekannt ist, besaßen die Mixteken vor der Conquista eine eigene piktografische Schrift, die sich noch in der Entwicklung befand. Die piktografischen Bücher, auf die wir auch schon mehrfach Bezug genommen haben, behandelten die verschiedensten Themen von Religion, Wissenschaft und Geschichte, wovon wir aber nur noch einen kleinen Teil besitzen. Die Fortentwicklung der piktografischen Schrift wurde durch die spanische Eroberung unterbrochen. Verschiedene Elemente finden sich auf Zeichnungen, Karten und in Mixtekisch verfassten Büchern in lateinischer Schrift.

¹⁴⁸ Vgl. Luckmann, Thomas. Die unsichtbare Religion, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1991

Lesen und Schreiben waren das Privileg der Könige, Fürsten, Priester und führender Familien, die sich als Nachkommen des göttlichen Gründers der mixtekischen Kultur betrachteten, des 9 Wind Quetzalcoatl. Die Überlieferung mixtekischer Weisheit und Wissenschaft mittels piktografischer Schrift und Büchern war eine Fähigkeit und eine Aufgabe, die sie von diesem geerbt und übernommen hatten. Die Begrenzung der entsprechenden Kenntnisse auf die kleine Gruppe der „Kaste“ der Herrscher und des Adels beschränkte auch das Fortbestehen der piktografischen Schrift auf den Willen, die Fähigkeiten und Existenz dieser selben Gruppe.

Wenn wir diese historischen Gegebenheiten in Betracht ziehen, ergeben sich aus meiner Sicht drei Schritte hin zum Verlust der mixtekischen Schrift in der spanischen Kolonialzeit:

- Als erstes ist hier die Reduzierung möglicher Inhalte mixtekisch verfasster Texte zu nennen: die piktografische Schrift wird aufgrund ihres symbolischen, als unchristlich bzw. heidnisch betrachteten Gehaltes von der katholischen Kirche verurteilt und verboten. Man durfte keine eigenen religiösen Inhalte mehr in piktografischer Schrift zum Ausdruck bringen, auch später nicht in mixtekischen Büchern in lateinischer Schrift. Die eigene Religion war dazu verurteilt nur noch heimlich zu existieren. Die Fortsetzung der religiösen Tradition war auf mündliche Überlieferung beschränkt. Auch die Erziehung der mixtekischen Elite in den Klöstern und das Fehlen der Kenntnisse über die piktografische Schrift in der breiten Masse des mixtekischen Volkes haben zu all dem negativ beigetragen.
- Als zweites sind allmähliche kulturelle Veränderungen festzuhalten: Um ihr eigenes Überleben und das ihrer Familien zu sichern, passen sich die mixtekischen Kaziken in politischer, sozialer und religiöser Hinsicht dem ideologischen Diskurs der spanischen Herrschaft und der katholischen Kirche an. Nur noch juristische Fragen (z.B. Testamente) und die katholische Glaubenslehre sind Gegenstand von mixtekischen Texten in lateinischer Schrift. Das eigene symbolische Universum der mixtekischen Kultur und Religion findet in diesen Texten im eigentlichen Sinn keinen Platz mehr.
- An dritter Stelle ist noch der Niedergang der mixtekischen Herrscherkaste im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu nennen: Die Kaziken verlieren zunehmend die politische, soziale und religiöse Führung.¹⁴⁹ Die soziale Struktur der Reziprozität zwischen dem

¹⁴⁹ Vgl. Pastor, Rodolfo. *Campeſinos y reformas: La Mixteca 1700-1866*, S. 166-176

Kaziken oder mixtekischen Adligen und dem Volk bzw. den Macehuales wurde allmählich durch eine feudale Beziehung nach europäischem Muster ersetzt. Dies führte in vielen Fällen zu einer konfliktreichen Beziehung zwischen dem traditionellen Kaziken und seinen „Untertanen“. Das Ergebnis war häufig die Vertreibung des Kaziken und seiner Familie durch die eigene Bevölkerung. In dieser Zeit schrieb die ursprüngliche mixtekische Elite fast nur noch in spanischer Sprache und nahm den sogenannten „Ladino“-Lebensstil an.¹⁵⁰

Die kulturellen Veränderungen auf Seiten der traditionellen Kaziken als kulturelle Protagonisten hin zu spanischer Kultur und Lebensstil und ihr Verlust an politischer Macht und sozialem Prestige führte auch zu einer Geringschätzung der mixtekischen Schrift im lateinischen Alphabet. Dazu kam die grundsätzliche Schwierigkeit eine tonale Sprache wie die Mixtekische in einem atonalen Alphabet korrekt wiederzugeben, so dass sie lesbar war. Da es für diese Art der Verschriftlichung mixtekischer Sprache aufgrund fehlender Kenntnisse keine weitere Stütze in der breiten Bevölkerung oder im Erziehungssystem gab, ging sie zusammen mit der traditionellen Herrscherkaste weitgehend unter.

3.3.1.2 Die Kontinuität des symbolischen Universums

Das symbolische Universum einer Kultur kodifiziert die Ordnung, die Struktur und den Sinn des Lebens sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft. Sein eigentliches Kommunikationsmittel ist die Sprache. Wenn ein Kind seine Muttersprache zu sprechen beginnt, übernimmt es durch die Sprache die Logik und die Werteordnung des symbolischen Universums seiner Kultur. Auf diese Weise verfügt der Einzelne über ein klar definierte Gewissheit und fest geformte, kulturelle Stabilität in seinem Gedächtnis, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Wahrnehmung. Das in der Sprache sich objektivierende, symbolische Universum erzeugt im Einzelnen das gemeinschaftliche Bewusstsein von Einheit und kultureller Identität. Diese innere Stabilität und das Bewusstsein der Identität werden z.B. durch unkontrollierbare Naturereignisse, Krankheit und Tod oder durch Kriege in Frage gestellt. Diese und ähnliche Situationen öffnen im Menschen daher den inneren Raum für die metaphysische Erfahrung einer heiligen Wirklichkeit, die zum transzendenten Grund des konkreten Lebens werden kann. Eine solche Erfahrung offenbart dem Einzelnen und der Gemeinschaft – seien es Gruppe oder Volk - die Gegenwart des Heiligen im Profanen. Sie

¹⁵⁰ Vgl. Terraciano, Kevin. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, S. 63

zeigt, dass und wie sich das Transzendente im Immanenten, die heilige Wirklichkeit in der profanen, symbolischen Welt des Menschen artikuliert. Diese Artikulation ist begründet in der Fähigkeit der Sprache durch metaphorische Konzepte eine neue Wirklichkeit hervorzubringen, Ereignisse zu personalisieren und göttliche Personen als Akteure zu setzen. Diese symbolische Artikulation wird durch Riten und heilige Texte verwirklicht, wobei es sich bei beiden um „kulturelle Texte“ handelt.

Mit der spanischen Eroberung und im Zuge der „Conquista espiritual“ der spanischen Kolonialzeit wurden alle Geschichten und Riten, die der Welt des Heiligen in der mixtekischen Kultur angehörten, in den Raum der Heimlichkeit verbannt. Die Tradierung dieser Kulturgüter konnte nur mehr durch die mündliche Überlieferung geschehen. Die Oraltradition heiliger Texte durch Erinnerung und Gedächtnis hat ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten.¹⁵¹

Der entscheidende Unterschied zwischen einer mündlichen Überlieferung aus Erinnerung und Gedächtnis und einer in schriftlichen Quellen fixierten Tradition betrifft die Elemente von Vielfalt und Innovation. Denn es ist die schriftliche und nicht die mündliche Überlieferung, die unter ständigen Druck zu variieren beginnt. Die mündliche Überlieferung hat zur Grundlage die Wiederholung desselben Textes und schließt vielfältige Variation aus, während die schriftliche Tradition Vielfalt und Variation nicht nur erlaubt, sondern sie geradezu fordert.

Eine solche Behauptung erscheint auf den ersten Blick sonderbar. Denn aufgrund dessen, dass es in der mündlichen Überlieferung keine schriftliche Festlegung von Sinn und Worten bei heiligen Texten gibt, hat man zunächst die Vorstellung, dass Texte ein und derselben Geschichte oder desselben Sachverhaltes dabei von großer Verschiedenheit und Variation sind. Jede erneute mündliche Erzählung würde den Text auf ihre Weise aktualisieren, während der Text in der schriftlichen Überlieferung endgültig fixiert ist. Letzteres bedeutet, dass jede Kopie oder jede Lesung denselben Text wiederholt.

Es ist sicher richtig, dass jede neue narrative Wiederholung eines mündlich überlieferten Textes unterschiedlich ist. Aber diese Unterschiede erscheinen erst, wenn ein solcher Text seine schriftliche Fixierung erfährt. Der Erzähler oder Narrator selbst, bemerkt bei der Repetition die Unterschiede kaum. Seine Absicht und seine Erfahrung ist die der Wiederholung und „Re-präsentation“ einer unsichtbaren Information, zu der es keinen anderen Zugang gibt. Die hierbei entstehenden Unterschiede sind keine bewussten Variationen im Bezug auf den Kern des symbolischen Gehaltes. Nur in einer verschriftlichten

¹⁵¹ Vgl. Assmann, Jan. Religion und kulturelles Gedächtnis, S. 138-142

Tradition ist es möglich, sich bewusst vom bereits existierenden Text abzuheben. In diesem Fall ist der Text im wahrsten Sinne des Wortes „greifbar“ und kann echte Änderungen erfahren.

Wenn es tatsächlich innerhalb einer mündlichen Überlieferung eine größere Zahl von umfangreicheren Variationen im symbolischen Gehalt eines Textes gäbe, würde die Erinnerung sich leicht in dem Versuch einer Übermittlung einer großen Anzahl von Varianten verlieren. Deshalb gibt es innerhalb einer mündlichen Überlieferung immer das Bedürfnis die zu übermittelnden Texte auf das Wesentliche zu reduzieren. Anders gesagt, die Texte verbleiben in der oralen Tradition innerhalb der Übermittlungslinie sofern sie das ausdrücken, was allgemein bekannt ist. Daher gibt es in einer mündlichen Tradition in den Texten wenig Potential an Innovation. Was jedoch nicht bedeutet, dass mittels traditioneller Symbolsprache keine Bezüge zur Gegenwart oder gegenwärtigen Situation entstehen und dies auch im Sinne „kreativer“ Wiederholung. Denn die Hauptform der mündlichen Überlieferung ist die „Wiederholung“. Das bedeutet eine Grundsätzliche Kongruenz zwischen dem „Alten“ und dem „Aktuellen“, zwischen dem „Vergangenen“ und „Gegenwärtigen“.

Wenn man ferner hinsichtlich der Übermittlung oralen Traditionsgutes gewisse Ergebnisse der Kognitions- und Neurowissenschaften berücksichtigt, dann ist festzuhalten: der bloße Wechsel zwischen Abwesenheit und Anwesenheit eines Textes in der aktuellen Erzählung, zwischen dem alltäglichen Leben und dem heiligen Moment der Erzählung selber, zwischen der Tiefe des Gedächtnisses und dem Vollzug aktueller Kommunikation ist vollkommen ausreichend, um das psychologische Bedürfnis nach Variation zu befriedigen.

In einer Schriftkultur jedoch geschieht das Gegenteil: hier werden nur die Texte in die Tradition aufgenommen und überdauern die Jahrhunderte, die die schriftliche Tradition bereichern und sich durch das „Neue“ von den bestehenden Texten unterscheiden. Es gibt eine ständige Spannung zwischen alt und neu, die ihre eigene Dynamik entfaltet.

Das alles bedeutet letztendlich: man kann darauf vertrauen, dass eine orale Tradition wie die Mixtekische durch seine reifsten Repräsentanten wie die Alten und die Curanderos exakt das übermittelt, was von den Ahnen über die Jahrhunderte überliefert worden ist. Es ist das, was schon zu allen Zeiten gewusst wurde. Der Drang zu wiederholen und zu „re-präsentieren“ ist bis heute stark und lebendig im Vollzug des kulturellen Gedächtnisses unter den Mixteken.

Auf der Grundlage von mündlichem Überlieferungsgut, das der Verfasser aufgenommen und schriftlich zusammengestellt hat, wird eines der zentralsten symbolischen Elemente dieser Tradition zu beschreiben versucht: der Komplex rund um die gefiederte Regenschlange oder mixtekisch Koo Sau. Die Texte finden sich alle auch im zweiten Teil unter Kapitel 6 dieser

Arbeit, in dem alle gesammelten Texte aufgeführt sind. Eine kurze Einführung in diesem Kapitel wird auf das Zustandekommen der Textsammlung eingehen.

3.3.2 Die orale Tradition über die gefiederte Regenschlange (koo sau)

Heilige Texte können grundsätzlich durch zwei Funktionen gekennzeichnet werden: die formative Funktion, die auf die Frage „Wer sind wir?“ antwortet und sich auf das Problem der Identität bezieht; die normative Funktion, die auf die Frage „Was sollen wir tun?“ antwortet und sich auf die Ethik bezieht.

Um die komplexe Symbolik der auch als gefiederte Schlange bekannten Regenschlange leichter zu erfassen werde ich zunächst einen Text vorstellen, der die symbolischen Charakteristika der Regenschlange umfasst, wie sie in der Gegenwart unter den Mixteken bekannt sind, insbesondere in der Region um Chalcatongo/Oaxaca.

3.3.2.1 Die mündliche Überlieferung: ein zusammenfassender Text¹⁵²

“La serpiente vive en una laguna o en un *“tunchi”*¹⁵³. Por eso no podemos vivir cerca de las lagunas. No debemos tratar mal a este animal para que no afecte nuestra casa. Hay personas que conocen una cierta manera como se saca a la serpiente: se echa sal o chile, para que se vaya el animal. El lugar donde ella vive, puede hacernos un mal. Si la laguna está cerca del pueblo se corre el peligro de que suceda algo malo allí, porque la serpiente puede vivir en esta laguna. Pero si hay una más lejos de la comunidad, la gente está contenta, ya que allí llega la serpiente para traernos la lluvia. Cuando hace mucho ruido (viento fuerte) y vienen las nubes negras, indica que viene la serpiente. De esto la gente se da cuenta. Hay algunas personas, que se dan cuenta en cual laguna la serpiente está, es decir, por donde llueve más seguido. Cuando se acerca el tiempo de lluvias y hace mucho ruido por causa de vientos fuertes, se dice que ya la serpiente está cambiando de lugar. De ésta misma serpiente se dice también que ella tiene plumas. Las plumas son pequeñas, de diferentes colores y brillan como el sol.

¹⁵² Der nachfolgende Text wurde nicht redaktionell von mir bearbeitet, sondern wird so präsentiert, wie er aufgenommen und anschließend Wort für Wort aufgeschrieben wurde. .

¹⁵³ Ein “tunchi” ist ein “Höhlenloch” in einem Berg, meist mit ziemlich steil abfallenden Wänden.

Dicen, que es bueno, que no pase la serpiente directamente por la comunidad, porque puede destruir la casa. Pero de todo modo la gente está contenta cuando se escucha la serpiente pasando por los cerros, puesto que va a llover.

Las serpientes de la lluvia se refugian en las lagunas, cuando el agua es verde. No les gusta tanto ruido. Cuando hay mucho ruido o otras molestias que les causa disgusto, ellas provocan un remolino, o sea hacen que la laguna se vuelve un remolino de agua para atraer.

Todas las cosas de la serpiente de agua tienen mucha relación con Tilantongo. Entre Chalcatongo y Tilantongo va y viene la serpiente de agua. Chalcatongo, se dice, tiene solamente una isla, en cambio Tilantongo tiene dos. No entendemos, por qué existe este intercambio. Lo conocemos a través de los sueños de los hombres naguales que hacen el viaje hasta allá.

La serpiente de la lluvia siempre es nagual. Hay dos tipos de la serpiente de la lluvia: Una tiene solamente una cabeza (koo sau, koo sa'vi) y hay otra que es de siete cabezas (koo usha shini). Las dos son emplumadas. La de siete cabezas es la reina/el rey se puede decir. Esta serpiente nos trae 14 semillas para el mantenimiento. Las semillas están dibujadas en sus plumas. Ella se prepara al principio de o a partir de mediados de Abril y llora como un becerro. Es decir, lloraba tan fuerte que de vez en cuando se movía toda la ciénaga de Chalcatongo. Eso pasó hace años en Chalcatongo, cuando todavía estaba en la ciénaga. Cuentan los abuelos que en la ciénaga había una isla, donde estaban tres cruces y a donde iba el padre a celebrar la misa el 3 de Mayo.

La serpiente de la lluvia siempre es nagual como también los rayos, relámpagos, truenos, remolinos y diversos animales. Para traer la lluvia los naguales de la serpiente de la lluvia, los rayos e truenos siempre andan en conjunto y colaboran como compañeros. Se dice que el hombre nagual, que es el rey de las serpientes o sea la serpiente de las siete cabezas, está marcado con un lunar negro y grande en la piel de su cuerpo. No sabemos en que parte de su cuerpo. Con las personas naguales no se puede hacer chistes, es decir vaciladas, ya que se enojan aunque no dicen nada y luego su nagual nos detiene o nos hace algo. En el momento de la lluvia cuando está remoliando, no podemos hacer ninguna maldad a la serpiente, es decir poner chile, sal o reliquias en la lumbre, porque luego la serpiente nos devuelve la maldad. La gente dice que lo hace (remoliando) para que ella avance rápido. Pero en el avance, como es más fuerte la carrera, tumba las milpas o las arranca o a veces mata a los animales. Esto hace el remolino que la serpiente causa para poder viajar por el espacio.”

3.3.2.3 Kommentar zum Text

Der Kommentar geht von eigenen Erfahrungen in der Mixteca und den dabei erworbenen Kenntnissen und Erkenntnissen über die mixtekische Religion aus. Sicherlich müssen die nachfolgenden Ausführungen weiter Diskussionen unterzogen werden, um zu einer authentischen Interpretation zu gelangen:

Die „gefiederte Schlange“ beginnt ihre Aktivitäten in der Regenzeit. Sie zieht insbesondere die Regenwolken an und bringt den Regen in die Mixteca. Darum wird sie auf Mixtekisch auch „koo sau“ genannt, was korrekt mit „Regenschlange“ übersetzt wird. Der Regen wird in der Mixteca bis heute als heilig bzw. göttlich bezeichnet (iya sau). Bei der Macht der Regenschlange, den Regen anzuziehen und in die Mixteca zu bringen, handelt es sich also um eine göttliche Kraft. Sie selbst ist eine Manifestation der Regengottheit. Diese in der aktuellen mündlichen Überlieferung gegebene Überzeugung stimmt vollkommen mit dem überein, was uns der Kodex Yuta Tnoho über 9 Wind Quetzalcoatl erzählt, wenn er zum ersten Mal die „himmlischen Wasser“ in die Mixteca bringt. Die gefiederte Schlange bestimmt und steuert den agrarischen Zyklus zum Wohl und Lebensunterhalt des mixtekischen Volkes. Der Regen selbst ist nicht nur „Wasser“ als bloße Materie. Er ist viel mehr, nämlich das „himmlische Wasser“, das die Saat auf den Feldern und die Pflanzen zum Wachsen bringt. Das Auskeimen der Saat und das Sprossen der Pflanzen ist für die Mixteken offensichtlich das Ergebnis des Wirkens kosmisch-göttlicher Kräfte. Es handelt sich dabei also nicht um einen rein biologischen sondern um einen im höchsten Maße spirituellen Vorgang.

Es ist von erheblicher Bedeutung, dass die Regenschlange immer in der Tiefe („lo más profundo“), in Teichen und Erdhöhlen („tunchis“) lebt und sich von solchen Orten zum Himmel erhebt, wobei sie unter heftigen Bewegungen Wirbelwinde („remolinos“) und schauerliche Geräusche produziert. Die gefiederte Schlange ist offenbar die kreative Kraft schlechthin. Sie führt als ein wahres „Energiebündel“ durch Bewegung, Wirbelwind und lautes Geräusch alle Naturkräfte in Luft und Wasser in ein Spiel der Kräfte zusammenführt. Sie vereint alle Kräfte der Natur auf diese Weise, damit sie ihren Beitrag zum Leben erfüllen, indem sie das Leben der Pflanzen hervorbringen, die ihrerseits Leben für Mensch und Tier bedeuten. Dieser Vorgang, wie er hier beschrieben und erläutert wurde, erinnert wiederum sehr deutlich an den Herrn 9 Wind Quetzalcoatl, wenn er im Kodex Yuta Tnoho als Träger der Embleme des Windgottes beschrieben wird. Die Schöpfungskraft und das Leben werden

aus der „Tiefe“ geboren, aus dem amorphen Erdreich, aus der Dunkelheit, wo kein Leben existiert und Gestaltlosigkeit und Tod herrscht. Es ist das eigentliche Geheimnis der Welt, dass die göttliche Schaffenskraft, die das Leben hervorbringt, sich hinter dem Schreckensgesicht des Todes oder in der unbeweglichen und gestaltlosen Materie verbirgt.

Die Federn identifizieren die Schlange als ein himmlisches Wesen. Sie sind ein Zeichen ihrer Macht alles Immanente zu transzendieren, d.h. die Natur und die irdische Existenz zu verwandeln, indem sie die göttliche Wirklichkeit vermittelt. Die Federn selbst werden als „feinste, verschiedenfarbige Federn, die wie die Sonne glänzen“ („plumitas finisimas de varios colores que brillan como el sol“) beschrieben. Die Feinheit, die Kleinheit und die Farbigkeit erinnern an das Schöne, das Edle und das Kostbare, d.h. im mixtekischen Sinne an die Kunst selbst und ihre vielfältigen Ausprägungen: die Malkunst, die Schreibkunst, die Gesangskunst, Poesie und Prosa, die Baukunst etc. Es ist die Kunst schlechthin, durch die sich der „Glanz der Sonne“ (el brillo), d.h. das spirituelle, göttliche Licht mitteilt. Wenn wir diese Symbolik auf den Menschen beziehen und damit auf ihr philosophisch-anthropologisches und religiöses Ziel, dann darf man vielleicht sagen, dass das hier anvisierte Modell des Menschen, in dessen Leben sich Transzendenz verwirklicht und wirksam wird, das des „Künstlers“ ist. Es ist der Mensch mit dem Blick und dem Herzen eines Künstlers, der die Welt im Sinne des Göttlichen verwandelt.

Einer der wichtigsten Punkte scheint mir zu sein, dass die gefiederte Regenschlange den Menschen (in diesem Fall die siebenköpfige Schlange) die 14 Samen(arten) bringt, d.h. alles, was (auf dem Feld) kultiviert werden kann. Dadurch zeigt sie sich als Lebensspender („dador de la vida“), der sich um den Lebensunterhalt und Lebenserhalt seines Volkes kümmert. Aber die Bedeutung der „Samen“ geht noch darüber hinaus. Die Zahl 14 setzt sich ja aus 2 mal 7 zusammen. 2 und 7 sind in der altmexikanischen Symbolik heilige Zahlen. Die 2 repräsentiert die Zweiheit im Sinne von Komplementarität und Integrität, denn die ganze Wirklichkeit ist dual im Sinne einer gegenseitigen Ergänzung wie Tag und Nacht, Himmel und Erde, Mann und Frau, wie auch der göttliche Ursprung aller Existenz, das erste göttliche Paar. Die 7 setzt sich aus 3 und 4 zusammen, wobei Zahl 3 repräsentiert die Ebenen des Universums also Himmel, Erde, Unterwelt, die durch Gott und Mensch miteinander vermittelt werden. So bezeichnet die 3 auch die göttliche Vermittlung. Die Zahl 4 bezieht sich auf 4 Windrichtungen oder die 4 Richtungen des Universums und die Kardinalpunkte. Das heißt sie repräsentiert die universale und alles umfassende Ganzheit. Daher bedeutet die Zahl 7 die alles vermittelnde Ganzheit oder Totalität (la „totalidad que intermedia“). In welchem Sinn nun können Samen eine Ganzheit, etwas Vollständiges und komplettes repräsentieren? In

welchem Sinn haben sie den Symbolwert von „Vermittlung“ oder Intermediation? Meiner Ansicht sind sie Symbol ganzheitlicher Vermittlung, wenn wir sie als Symbol all dessen betrachten, was zu kultivieren ist und durch den Akt des Kultivierens „Leben“ für den Menschen, konkret für das mixtekische Volk, bedeutet. Anders ausgedrückt: Die Samen stellen realsymbolisch den Ursprung und die Übermittlung mixtekischer Kultur in ihrer Ganzheit dar. Man erkennt nun, dass die gefiederte Regenschlange der Geber des Lebens in einem integralen, d.h. ganzheitlichen Sinn ist. Diese symbolische Bedeutung wird noch dadurch vervollständigt, dass die Samen auf den Federn der Schlange aufgezeichnet sind. Sie übermitteln die Kräfte der Transzendenz und Verwandlung, d.h. den göttlichen Geist und das göttliche Licht (el brillo divino), welcher der mixtekischen Kultur innewohnt.

3.3.2.4 Der Nagual “Gefiederte Schlange”

Die vorangegangenen Erläuterungen machen verständlich, was es bedeutet, dass die gefiederte Regenschlange immer ein Nagual ist:

Zunächst einmal handelt es sich um die Beziehung zwischen einer menschlichen Person und einem mythisch-göttlichen Tier, das sich in Naturereignissen und –phänomenen manifestiert. Es ist für den betreffenden Menschen ein „anderes Ich“, d.h. es ist Teil des inneren Lebens und der Identität der Person. Es gibt viele gefiederte Regenschlangen und ebenso viele Frauen und Männer, denen sie als Nagual zugehören. Die Aufgaben und die Rolle dieses Naguals übernimmt man erst als Erwachsener, d.h. man benötigt ein gewisses Maß an Bewusstsein von der eigenen menschlichen Existenz. Es handelt sich praktisch darum bewusst über die magisch-göttliche Kraft zu verfügen, den Regen herbeizuschaffen. Denn dieser bedeutet nichts weniger als Leben für das Volk und die ganze Natur. Es handelt sich um einen *Dienst* am Volk und an der Natur, damit das Leben erblühen kann. Dass es um einen Dienst (servicio) geht, wird klarer, wenn man feststellt, dass die Nagualexistenz bedeutet, auch bereit zu sein, an dem zu leiden, was der Nagual tut und was mit ihm geschieht. Für die Mixteken ist es selbstverständlich, dass es nicht unbedingt angenehm ist Nagual der gefiederten Regenschlange zu sein, vor allem dann, wenn die Regenzeit beginnt und die Schlange aktiv werden muss. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, dass eine gefiederte Regenschlange allein nicht die ausreichende Macht und Kraft besitzt den Regen anzuziehen. Es bedarf weitere Naguales: weiterer Regenschlangen, Blitze, Winde und Donner. Es ist eine Gemeinschaft von Naguales, die in der Lage ist, den Regen zu bringen. Die göttlich-magische Macht ist geteilt und vervollständigt sich durch die Zusammenarbeit aller Naguales, die mit

dem Regen zu tun haben. In diesen Kontext ordnet sich auch eine weitere Gegebenheit ein: Unter den Naguales des Regens agieren der männliche und der weibliche Nagual immer gemeinsam als Blitz-Mann und Blitz-Frau, Donner-Mann und Donner-Frau, Schlangenmann und Schlangenfrau. Die göttliche Macht von Transzendenz und Verwandlung, die Macht die Natur zu lenken, zu verändern und den Regen zu bringen ist nur in dualer Form im Sinn von Komplementarität und sich zur Ganzheit ergänzender Teilkräfte gegeben. Hier spiegelt sich wieder, dass seit ältesten Zeiten in Mesoamerika das göttliche Geheimnis immer als Gott Vater und Gott Mutter erkannt wird, die beide das göttliche Geheimnis im Sinn dualer Komplementarität darstellen. In diesen Kontext passt auch die gegenwärtige religiöse Vorstellung im mixtekischen Hochland, dass die Naguales vor Beginn der Regenzeit sich versammeln, um ihr Vorgehen zu koordinieren. Dies bedeutet offensichtlich, dass die göttlich-magische Macht sich nicht allein im einzelnen Nagual sondern vornehmlich in und aus der Gemeinschaft oder Gemeinde (comunidad) der Naguales heraus manifestiert. Aus ihrer Versammlung oder Gemeinde heraus ist es den Naguales möglich, die notwendigen kosmischen Kräfte zu sammeln und sie zugunsten des Lebens und der Existenz des ganzen mixtekischen Volkes einzusetzen. In der Versammlung aller Naguales scheint die Vorstellung von einem mythischen und göttlich-normativen Ereignis für das soziale und politische Gemeinschaftsleben des mixtekischen Volkes zum Ausdruck zu kommen. Es begründet eine kommunitäre Ethik, deren wesentliche Werte sind: der Dienst an der Gemeinschaft, die Aufteilung der Macht und die Komplementarität der einzelnen Machtbefugnisse, die Mitarbeit in der Gemeinde und die herausragende Bedeutung der Gemeindeversammlung (asamblea), von der die eigentlichen Impulse für kulturelle und soziale Transformation der mixtekischen Umwelt und Gesellschaft ausgehen.

Nun soll noch die Rolle der *siebenköpfigen* gefiederten Schlange in diesem Komplex magisch-göttlicher Kräfte näher betrachtet werden. Die Natur dieser gefiederten Schlange unterscheidet sich offensichtlich von den Anderen. Sie ist nur eine und gemäß gegenwärtiger mixtekischer Überlieferung befiehlt und koordiniert sie die übrigen für den Regen zuständigen Naguales. Sie ist der „König“ und „Anführer“ der Naguales. Mit anderen Worten: sie stellt die göttliche Macht oder besser die Gottheit der Vermittlung zwischen Himmel und Erde im eigentlichen Sinn dar. Sie besitzt die größte Macht und spielt in der Frage von Leben und Existenz des mixtekischen Volkes die „Hauptrolle“. Außer ihrer Rolle als absoluter göttlicher Vermittler ist sie als Übermittler der 14 Samen auch der Kulturbringer für das mixtekische Volk ist. Es ist jedoch von ebenso großer Bedeutung, dass sie ihre Macht mit der Gemeinschaft/Gemeinde der Naguales teilt. Es handelt sich um eine wirkliche

Teilhabe der übrigen Naguales an der göttlichen Macht und Kräfte der siebenköpfigen gefiederten Schlange. Bemerkenswerter ist die Vorstellung, dass unerkannt jemand unter den Mixteken lebt dessen Nagual die siebenköpfige gefiederte Regenschlange ist. Von diesem heißt es, dass er einen großen Mongolenfleck auf seinem Körper trägt. Er ist offensichtlich niemand anderes als der gottmenschliche Mittler, d.h. 9 Wind Quetzalcoatl der unerkannt unter den Mixteken.

3.3.3 Zwei Erzählungen über die "Gefiederte Schlange"

Die Geschichten über die Regenschlange oder auch gefiederte Schlange, die ich in den folgenden Unterkapiteln vorstelle und zu interpretieren suche, können das bereits erreichte Verständnis und ihre schon dargestellte symbolisch-religiöse Bedeutung noch um verschiedene wichtige Aspekte ergänzen und vertiefen.

3.3.3.1 Die gefiederte Schlange hilft einem armen Mann

"Un Señor muy pobre no tenía que comer ni dinero para comprar maíz. Un día dijo a su esposa: "No tenemos nada, ni de comer, ni para vivir. Voy al monte, a ver que encuentro. Voy a llamar por allí, a ver si nos dan algo de comer. Como vamos a mantenernos?" Y su esposa le dijo: "Si quieres irte, vete para allí." El salió y se fue al monte. Empezó a llamar: "Señor, quién eres tú? A ver, si me das de comer, no tengo nada." Así llamaba. Éste monte está un poco espeso de nubes. Y de repente vino un remolino que le llevó al Señor pobre a un "tunchi". El remolino le tiró hasta el fondo. Allí estaba la serpiente. El Señor cayó encima de ella.

La serpiente le dijo: "Quieres salir?" Y él contestó: "Sí, me voy a salir." Ella le dijo: "¡Súbete encima de mí! Yo te voy a sacar. Pues, salgo para un viaje. Si llegamos a la orilla del "tunchi" donde está plano, tú te bajas." El dijo: "Sí." Montó al animal y subió con él. Cuando se acercaron a la orilla del "tunchi" para salir afuera, la serpiente dijo: "¡Ponte listo, brinca para abajo! Como ya sé, que no tienes de comer y eres pobre, arrancate siete plumas de mi cola y llevalas para tu casa!" El dijo: "Está bien." Y rápido arrancó las siete plumas. Las llevó a su casa y las puso en su altar. Prendió una vela y empezó a adorar las plumas de la serpiente. Cuando comenzaron las lluvias, empezó a trabajar. Y más tarde recibió una muy buena cosecha. Hasta se hizo rico por vender su maíz. Aprovechó de todo su trabajo que hizo."

3.3.3.2 **Kommentar und Interpretation**

Auf den ersten Blick scheint die Erzählung die Frage der Armut bzw. des materiellen Elends zu fokussieren. Die einzige Hoffnung des Armen ist „Gott“ („Dios“). Darum steigt er auf den Berg hinauf zu dem Ort, wo Himmel und Erde sich „berühren“ und wo man noch heute Anfang Mai um Regen bittet. Er ist auf der Suche nach der göttlichen Macht, die sein Leben in Armut grundlegend verändern kann. Darum fragt er laut auf dem Berg: **"Señor, quién eres tú? A ver, si me das de comer, no tengo nada."** Er sucht also zunächst nicht spirituellen Trost sondern echte Hilfe, um seine Familie zu unterhalten. – Nun wird dem Hörer in der Erzählung mitgeteilt, dass der Berg **„un poco espeso de nubes“** („ein wenig Wolken verhangen“) ist. Dieser Ausdruck weist den Hörer bereits darauf hin, dass es sich um einen Ort der dem Regen zugeordneten göttlichen Kräfte handelt. Wer bereits einmal in den Bergen auf Wegen voll dichter Wolken gewandert ist, weiß, dass man sehr leicht die Orientierung verlieren kann, es sei denn man kennt die Wege genau. Daher symbolisieren die Wolken wohl auch einen Moment der Krise und Desorientierung, in der sich der Mann auf seiner Suche befindet. Die materielle Krise, die Arbeit ist begleitet von einer spirituellen Krise innerer Desorientierung auf der Suche nach der eigenen Identität. Hier spiegelt sich die Situation vieler armer Bauern im mixtekischen Hochland wider. Und es bieten sich ihnen verschiedene „Heilswege“ als Ausweg aus dieser Situation: die Migration nach Mexiko City oder in die USA, die Bekehrung zu einer der Sekten oder evangelikalischen Kirchen, die Übernahme mestizischer Lebensform und auch der Alkohol. Die Erzählung schlägt jedoch noch einen ganz anderen Weg vor. Die Armut und die spirituelle Krise werden nicht verneint. Aber gerade weil die Situation so ist, müssen alle möglichen Fähigkeiten, Fertigkeiten und psychischen Kräfte des Menschen aufgebracht werden, um etwas zu verändern. Diese äußerliche und innerliche Kraftanstrengung und Bewegung auf Veränderung hin wird durch den Wirbelwind (remolino) symbolisiert, der gleichzeitig ein Symbol von 9 Wind Quetzalcoatl, der gefiederten Regenschlange, ist. Es handelt sich um einen Initiationsvorgang in die ganz eigene mixtekische Identität. Die „Sogbewegung des Wirbelwindes“ erfasst den Menschen in der Ganzheit seines Lebens und seines Bewusstsein und bringt ihn zur Begegnung mit der göttlichen Macht, d.h. mit dem Archetyp seiner eigenen mixtekischen Existenz. Und dies ist weder das Konzept eines irgendwie gearteten mexikanischen Nationalismus, auch nicht Jesus Christus, noch das gelobte Land der Vereinigten Staaten von Amerika, vielmehr ist es 9 Wind Quetzalcoatl, die gefiederte Regenschlange. Aus der

Begegnung und Erfahrung der Gegenwart und Mächtigkeit im Wirken der gefiederten Schlange erwächst die innere Kraft, die dem armen mixtekischen Bauern hilft, sein Leben neu zu strukturieren, um die Lebensbedingungen zu verändern, die ihn in der trägen Unveränderlichkeit des Elends gefangen halten. Darum erhält der Mann von der Schlange die sieben Federn. Indem er diese anbetet und damit sein Leben fest an den durch 9 Wind Quetzalcoatl vermittelten göttlichen Kräften ausrichtet, lebt er in Einklang mit diesem als dem der die Ganzheit naturhafter und menschlicher Wirklichkeit umfasst und ihm mit der göttlichen Wirklichkeit in Berührung vermittelt. Letzteres wird durch die Zahl 7 symbolisiert, die sich auf die gefiederte Schlange als den göttlichen Mittler bezieht. Das bedeutet für den Bauern in der Erzählung, dass sein alltägliches Leben sich nun aus der Quelle der transzendenten und alles verwandelnden Kraft speisen wird, die das Leben hervorbringt, die Natur ordnet und den Lebensunterhalt der Menschen sichert. Letztlich ist es die gefiederte Schlange, die um das Elend des mixtekischen Volkes weiß. Sie steht auf seiner Seite und wird es daraus befreien.

Zwei wichtige Botschaften werden hier übermittelt: zum einen enthält die Erzählung eine Botschaft der Befreiung ähnlich der Verkündigung des christlichen Evangeliums, zum anderen möchte sie im mixtekischen Hörer das Bewusstsein für die eigene religiöse Tradition wecken, die eben vom Christentum und anderen Heilsversprechen verschieden ist.

3.3.3.3 Die gefiederte Schlange rettet ein verlassenes Kind

“Había una pareja que tenía un bebé. Pero no pudieron mantenerlo. Entonces los papás le dejaron donde estaba un hormiguero, donde había muchas hormigas de las que pican fuertemente. Por eso algunos señores se dieron cuenta que el niño estaba gritando. Lo recogieron y lo llevaron a su casa. Pero sus papás ya no lo querían y volvieron a dejarlo en un lugar, donde había animales, para que lo comieran. Una vez más algunos señores lo devolvieron a su casa. Por último los papás le metieron en un "tunchi" y dijeron: "Aquí no va a salir, aquí va a morir." Pero el nene tenía suerte, porque, cuando llegó dentro del "tunchi" la serpiente estaba allí. Y ella le dijo: "No llores! Voy a cuidarte." Entonces allá estuvo un tiempo con la serpiente. Y la serpiente salió a buscar para que comieran y para almacenarlo todo. Pues ella decía que iba a haber un tiempo en que no encontrarían nada. Allí estaba el niño con la serpiente y fue creciendo. Ella lo mantenía. Ella llevaba las cosas para que comiera.

Cuando el niño era más grandecito, la serpiente le dijo: "Ya casi llega el tiempo de que me vaya. Te voy a sacar de aquí. No llores! No te voy a dejar en cualquier pueblo pobre, sino a donde yo te voy a llevar, es la ciudad. Allí en la ciudad, cuando tú te bajes, vas a arrancar dos de mis plumas, nada más. Y vas a ver cuanta más gente va a querer esas plumas. Van a querer comprarlas y van a querer que te vayas con ellos. Pero a esta gente no se le vas a dar. Si sale una pareja, que no tiene hijos y te va a criar como hijo, a estas personas les das las dos plumas. Ellos van a ser tus papás."

Además la serpiente le dijo al niño, que debían dejar las dos plumas en el altar de la casa y adorarlas. Y de allí no les iba a faltar nada ni a él ni a sus papás adoptivos, porque iban a ser muy ricos. Y así fue. La serpiente se lo llevó pues. Cuando ella se salió, dijo: "Agárrate fuerte, porque el movimiento va a ser feo! Y va a llegar un aire fuerte. No tengas miedo!" Entonces se fue con el niño a la ciudad. "Cuando te bajes", dijo, "vas a ver lo que yo te dije." Ya cuando el niño bajó, había mucha gente y querían comprar las plumas. Otros dijeron: "Regálamelas! Vente conmigo a mi casa!" Y él hizo lo que la serpiente le dijo y les decía: "No me voy. No las vendo." Entonces llegó una pareja que le dijo que le iban a recoger como hijo. A ésta pareja el niño le dio las plumas. Allí con ellos creció bien.

Cuando era grande, se acordó de donde se vino y le dijeron quienes eran sus papás verdaderos. Fue a visitarlos y les dijo: "Aquí estoy. Ustedes querían que yo muriera. Pero no! Hubo alguien, quien me salvó. Ahorita estoy feliz. Tengo todo lo que quiero. No me falta nada. Solamente vine a saludarlos. Ya me voy con mis verdaderos papás, que me criaron." Y de allí se fue."

3.3.3.4 Kommentar und Interpretation

Zweifellos kommt das Motiv des von den Eltern verlassenen Kindes in den mythischen Erzählungen vieler Völker vor. Das bekannteste Beispiel aus dem deutschen Erzählgut ist die Geschichte von Hänsel und Gretel aus den Märchen der Gebrüder Grimm. Es handelt sich um ein archetypisches Bild, das einen psychisch zu verarbeitenden Konflikt widerspiegelt. Ein konkretes Verstehen des Konfliktes nach Ansicht des Autors dann am besten möglich, wenn es gelingt das universelle, archetypische Motiv einem partikularen historischen und soziokulturellen Kontext zuzuordnen - hier in der Mixteca -, auf den es sich bezieht.

Einen deutlichen Hinweis auf diesen Kontext gibt der von der gefiederten Regenschlange angesprochene Unterschied zwischen „pueblo pobre“ und die „ciudad“. Die zeitweise oder auch endgültige Migration vom Dorf auf dem Land in eine Großstadt (z.B. Mexiko-City oder

andere Großstädte Mexikos) ist eine schon etwa 40 Jahre bestehende Realität in der Mixteca. Die Gründe dafür sind vielfältig. Die Wichtigsten scheinen mir zu sein: die zunehmende Bodenerosion, fehlende Unterstützung durch Agronomen und dadurch nicht ausreichende Ernten; das erhebliche Bevölkerungswachstum auch im Hochland und die zunehmende Verarmung der Kleinbauern. Deshalb sehen sich Tausende von Mixteken und ebenso die Menschen anderer Indígenavölker zur Landflucht gezwungen. Mit der Migration in die Städte erleiden sie geradezu eine kulturelle Invasion okzidentaler Kultur und einen wahren Kulturschock. Aus der zeitweisen, ökonomischen Migration resultieren soziale Probleme wie das Zerbröseln von Verwandtschafts- und Familienstrukturen. Der von den indigenen Migranten (meist Männern) außerhalb der Dorfgemeinschaft erfahrene Rassismus in den lateinamerikanischen Gesellschaften entlädt sich in Konflikten bei der Rückkehr ins Dorf. Hinzu kommen ferner die kulturellen Veränderungen in Richtung Moderne und Postmoderne, die durch das mexikanische Schulwesen eingeführt wurden und der fehlende Respekt der Lehrer gegenüber der einheimischen Kultur.

Seine Heimat, seine „tierra querida“ verschafft dem Indígena nicht mehr den ausreichenden Lebensunterhalt. Dies gilt kulturell in einem sehr umfassenden Sinn, d.h. unter ökonomisch-materiellen, sozialen und symbolisch-ideellen Aspekten. Für einen großen Teil der Indígenas ist es eine harte und tiefsitzende traurige Erfahrung, dass es nicht mehr möglich ist, das durch eine ehrwürdige zweitausendjährige Tradition ererbte Paradigma ihrer bäuerlichen Kultur zu leben.

Genau dies ist nach Ansicht des Autors im Verlassen des Kleinkindes/Babys durch die verarmten Eltern symbolisch verschlüsselt. Die Eltern repräsentieren nichts anderes als das von den Vorfahren übermittelte soziokulturelle und ökonomische Lebensparadigma. Sie stellen den Weg der Sozialisation durch Erziehung in diesem historisch-traditionellen Paradigma dar. Das Verlassenwerden von den Eltern ist ein Bild für die Unmöglichkeit der jungen Generation sich weiterhin in diesem kulturellen Paradigma zu sozialisieren und die noch bestehende, von den Vorfahren gelebte Tradition als kulturelle Richtschnur für ihr Leben zu übernehmen. Auf diese Weise kann die junge Generation nicht mehr ihre mixtekische Identität finden. – In der Erzählung wird das Kind dreimal auf einem Berg ausgesetzt, damit es stirbt. Es ist bezeichnend, dass der erste Ort des Todes ein Ameisenhaufen ist. Die rote Ameise ist ursprünglich eine Verwandlungsform Quetzalcoatl's und in der alten Mythologie an der Auffindung des Maises als Kulturpflanze und grundlegendes Lebensmittel beteiligt. Nun wird sie zum Zeichen des nahenden Todes. Die in den Personen der Eltern in der Erzählung symbolisierte bäuerliche Kultur und soziokulturelle

Überlieferung, verurteilt den Mixteken zum Tod. Anders gesagt: Es existiert die reale Gefahr des Verlustes mixtekischer Identität und des Untergangs mixtekischer Kultur. Ich möchte an dieser Stelle daran erinnern, dass der Verlust der eigenen kulturellen Identität für manche native Völker und Stämme Lateinamerikas ein so reales „Todesurteil“ war, dass unter ihnen der Suizid erschreckend zunahm, weil sich keine Möglichkeit zum kulturellen Überleben bot. In dieser Situation ist es in der Erzählung die gefiederte Regenschlange, die das Kind aufnimmt und es ernährt wie Mutter und Vater. Hierin liegt der geniale Moment der Erzählung. Mixtekische Identität kann überleben, weil sie nicht rein historisch verortet ist, d.h. in einem bestimmten, historisch bedingten kulturellen Paradigma, sondern im religiösen Archetypen der gefiederten Schlange. Die in der Erzählung getroffene Unterscheidung zwischen dem historisch bedingten kulturellen Paradigma das in der konkreten Tradition gelebt wird und dem religiösen Archetypen, der die mixtekische Identität in einem „metaphysischen“ Sinn bestimmt, ist fundamental. In einer Zeit und Situation sozialer, ökonomischer und kultureller Desorientierung verursacht z.B. durch Migration in die Städte oder durch die durchgreifenden Veränderungen mit dem Einzug der Moderne, ist es das archetypische Bewusstsein, aus dem heraus die soziokulturelle Identität neu aufgebaut werden und bis zu einem bestimmten Punkt wachsen kann.

Das von der gefiederten Schlange herangezogene Kind symbolisiert diese neu heranwachsende und entstehende soziokulturelle Identität und erhält an diesem Punkt von der gefiederten Schlange zwei Federn, bevor es in die Stadt, dem Symbol moderner okzidentaler Kultur geschickt wird. Wenn wir uns die symbolische Bedeutung der bereits weiter oben erwähnten Zahl 2 zu Eigen machen, so kann man die Federn einerseits im Sinn der 2 als „göttlicher Ursprung“ als Symbol der Transzendenz und Gegenwart des göttlichen interpretieren und andererseits im Sinn ganzheitlicher Komplementarität. Dies bedeutet letztlich einen „neuen Ursprung“ mixtekischer Kultur, der die „alte“ transzendiert und in der Lage ist die verschiedenen Aspekte dieses neuen Lebens zu einer komplementären Ganzheit zu fügen. Es eröffnet sich die Möglichkeit mixtekische Identität in die durch die „Stadt“ symbolisierte moderne Kultur im echten Sinn zu „inkulturieren“. Das heißt, es muss seitens der Mixteken ein soziokulturelles Paradigma entwickelt werden, das den Anforderungen der Moderne und Postmoderne gerecht wird und dennoch sich voll und ganz mit einer eigenen mixtekischen Identität verbindet. Dies drückt sich im Warten des Kindes auf die Eltern aus, die ihn wirklich als Sohn annehmen und nicht etwa als Objekt der Ausbeutung. Wie die Erzählung deutlich macht gibt es jedoch die Versuchung oder die Gefahr die eigene Identität zu „verkaufen“, d.h. sich einer soziokulturellen Wirklichkeit so anzupassen, das man sie

verliert. Dies könnte z.B. geschehen bei der Suche nach dem schnellen Erfolg. Diese Versuchung ist in der Erzählung durch die Leute symbolisch repräsentiert, welche die Federn kaufen wollen. In jedem Fall existiert in der Stadt und in der westlichen Moderne Raum für kulturelle Vielfalt und damit die reale Möglichkeit, dass sich die mixtekische Kultur darin zu entwickeln vermag: Das Kind in der Erzählung wächst bei seinen neuen Eltern heran und sozialisiert sich in der Stadt, d.h., es kommt zu einer „Inkulturation“ mixtekischer Kultur und Religion in die Stadt und damit in die moderne Welt. Der „neue Mixteke“ der jetzt in der Stadt lebt, ist der „moderne Mixteke“. Er ist frei gegenüber der Tradition. Er besitzt eine eigene kulturelle Identität unabhängig vom alten, traditionellen soziokulturellen Paradigma. Darum kehrt das Kind als junger Mann am Ende in die Stadt zurück und bleibt dort. Die Geschichte ist sicherlich auch eine Anfrage an die fortschreitende Modernisierung als kulturell-ganzheitliches Phänomen in mixtekischen Hochland.

Auf einen Aspekt der Geschichte soll noch aufmerksam gemacht werden, der einen bedeutsamen Schritt im religiösen Bewusstsein der Mixteken in der von ihnen gelebten Religion der „gefiederten Schlange“ verdeutlichen kann: indem die mixtekische Religion die Möglichkeit eröffnet sich an ein vollständig anderes soziokulturelles Umfeld anzupassen und in dieses einzufügen, verliert sie den Charakter der Tribalität und öffnet sich der Universalität.

3.3.4 Der Mais und der Maisgott

In der aztekischen Mythologie hieß der Maisgott Centeotl, wörtlich der Gott des Maises von „centli“ Mais und „teotl“ Gott. Gemäß der aztekischen Theogonie wurde der Maisgott aus der Vereinigung von Pilzintecuhtli und Tlazoltéotl geboren. Nach seiner Geburt floh er unter die Erde und verwandelte sich in verschiedene Samen und Kulturpflanzen, unter anderem in Mais. Die mit Centéotl verbundene Symbologie assoziiert ein Neugeborenes mit den Keimen des jungen Maises. Auf diese Weise nimmt er die spirituelle Bedeutung der Erneuerung des kosmischen Naturverlaufes durch neuerwachendes Leben an.

Es lässt sich hier unschwer der Bezug der gesamten Symbolik der Geburt des Maisgottes zum Archetyp des „göttlichen Kindes“ erkennen, wie er in vielen Religionen in unterschiedlichsten Ausprägungen vorkommt. Offensichtlich ist dies auch die Bedeutung, die sich in der oralen Tradition der Mixteca ausdrückt, wo Jesus Christus als „Chuchi“ bezeichnet wird, der nichts anderes als der Maisgott ist. Tatsächlich ist eine der zentralen Erzählungen des Christentums, nämlich die Weihnachtsgeschichte, die Botschaft von der Geburt des „göttlichen Kindes“, das die Geschichte und den Kosmos erneuert.

3.3.4.1 Der Mais und das göttliche Kind

“Era un hombre rico que tenía mucha mazorca, maíz que diga, frijol, trigo y otras semillas más, como los más ricos tienen bastante. Andaba un pobre también buscando trabajo y llegó a casa del rico y se quedó trabajando. La soledad llegó a casa del rico, murió su esposa. Pero el encontró otra mujer. Esa mujer no supo cuidar de la semilla: maíz, frijol, trigo, no supo cuidar. Pero el señor pobre supo como platicar al maíz, frijol, trigo e a todas estas semillas. La señora, esposa del rico empieza a regar maíz, el maíz podrido que ya no sirve.

Ella no supo cuidar de la semilla, o sea, pisaba. Para ella lo que no sirve lo tira, no deja regar frijol aunque esté bueno, pero ella no lo cuida. No supo cuidar de la semilla, la pisaba así, pasaba encima de la semilla. Entonces el hombre pobre se dio cuenta que la semilla, maíz y frijol, estaba platicando: “Sí, tu te encuentras mejor”, dice, “porque te tiran por allí, vienen las aves y te comen. Qualquier animal te come. Pero yo tengo que estar unos cuatro o cinco días por allí para que me desaparezca por acá. No hay quien me come como quiera. No hay quien me recoge. Y tu, siempre te recogen algunos animales. Yo creo que nos vamos de aquí para otro lugar. Ya no nos quieren, decía el maíz con el frijol, o sea, el frijol estaba también platicando con el maíz. El hombre pobre se dio cuenta de eso. Ya al otro año no se dio la cosecha. Toda la mazorca estaba medio podrida. La mujer mandó poner una orilla al rededor de su terreno. Y el hombre pobre pasó por allí onde estaba la mazorca. La mazorca empezó a llorar y se convirtió en un niño chiquito. El niño dijo al hombre: “Junta usted esa mazorca y llévala a su casa. Escoja el maíz que esta bien y siembre usted este maíz. Y lo que está podrido, cómalo, porque aquí estamos sufriendo”, dijo el niño. Entonces el hombre pobre escogió la mejor mazorca y comenzó a sembrar. Entonces el maíz ya empezó a producir la cosecha y el hombre dijo a su esposa: “Cuida bien del maíz, pues nos cuesta mucho para conseguir. Y el, cuando comienza a comer, comienza a orar primero, hacer un signo y rezar a la tortilla como si fuese imagen. Reza a la tortilla y entonces empieza a comer. El dá gracias a Dios que el consiguió de comer. Y el rico ya no tiene mazorca. Quedó vacío su casa. Y empezó a trabajar ajeno. Allí terminó el trabajo que tenía el rico.”

3.3.4.2 Kommentar und Interpretation

Die Erzählung lebt grundsätzlich vom Gegensatz zwischen reich und arm. Der Reiche und seine Frau sind keine guten Bauern. Sie haben keine „Beziehung“ zu den Samenkörnern und wissen daher auch nicht korrekt mit ihnen umzugehen, insbesondere nicht mit dem Mais. Reichtum verführt leicht zu einem von Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit geprägten Verhalten. Dies steht jedoch im Gegensatz zu einem der wichtigsten und zentralsten Werte mixtekischer Kultur: die Reziprozität der Gabe und menschlichen/verwandschaftlichen Beziehungen. Diese Reziprozität drückt sich im gegenseitigen „Respekt“ aus, d.h. in gegenseitiger Anerkennung und Achtung unter den Menschen und gegenüber göttlichen Wesen, die sich im Verhalten und bei passenden Gelegenheiten in konkreten Taten von Gabe und Gegengabe konkretisieren.

Maiskolben und Maiskörner (Samen) stellen in dieser Erzählung die unmittelbare Gegenwart der Lebensgabe und des Lebensunterhaltes durch das Göttliche dar. Die Tortilla ist mehr als nur ein Nahrungsmittel. Sie ist ein „Bild“ des Göttlichen. Und der Maiskolben verwandelt sich in ein Kleinkind, also in ein göttliches Kind, den Maisgott. Seine Gegenwart verlangt Respekt und erheischt somit ein angemessenes Verhalten an Reziprozität aufgrund der Lebens-Gabe, die die Bauern von ihm empfangen haben. Die Geschichte enthält eine zentrale ethische Weisung: Der mixtekische Bauer soll eine persönliche, ja geradezu intime Beziehung zum Mais unterhalten, indem er mit ihm spricht und zu ihm betet.

Man kann in der Geschichte auch einem Bezug zum christlichen Evangelium entdecken: Wie Jesus Christus, von dem Leben für die Welt und die Menschen ausging, in einem Stall und in einer armen Familie geboren wurde, so sind es auch die die armen und einfachen Bauern, die sensibel sind für die Gegenwart des Göttlichen im Maiskolben, in den Samen und allen anderen Nutzpflanzen und deshalb das Leben des mixtekischen Volkes schützen, wahren und erhalten.

4. Die „Ñuhu“ im mixtekisch-christlichen Synkretismus¹⁵⁴

Um das Bild, das bis hierher vom mixtekisch-christlichen Synkretismus entwickelt wurde, zu vervollständigen, möchte ich im Folgenden auf die überlieferte mixtekische Gottesvorstellung im engeren Sinne eingehen, wie sie sich im „Begriff“ des „Ñuhu“ ausdrückt.

4.1 Das mixtekische Konzept des Ñuhu

Um Sinn und Bedeutungsumfang eines Wortes genauer zu erfassen, ist die Analyse seiner sprachlichen Verwendung in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen in Gegenwart und Vergangenheit hilfreich.

4.1.1 Eine kurze Analyse des Sprachgebrauchs

Das Wort “ñuhu” hat im heutigen Mixtekisch im Wesentlichen drei unterschiedliche Bedeutungen:

Ñuhu = Feuer

Ñuhu = Erde

Ñuhu = Gottheit

Die letztgenannte Bedeutung findet sich in folgenden Ausdrücken/Verben:

Vehe ñuhu = Kirche (Span.: iglesia), was so viel bedeutet wie „Haus Gottes“ (casa de Dios).

yíñúhú = mit Respekt, mit Verehrung (yíhi + ñuhu = für göttlich halten)

chiñuhu = anbeten (= span.: adorar; chihi + ñuhu = poner como deidad).¹⁵⁵

¹⁵⁴ Die Darstellung in diesem Kapitel kann zunächst nur einen Überblick über einige das Thema der Ñuhu betreffende Fragestellungen mit Bezug auf den Brückenschlag zwischen mixtekischer Religionshistorie und religiöser Verehrung in der Gegenwart geben. Das Thema kann meiner Ansicht nach nur angemessen in einer ganz eigenen Studie behandelt werden.

Weitere Einzelheiten und einen guten Überblick gibt Maarten Jansen in seiner Dissertation „Huisi Tacu“:
Vgl. Jansen, Maarten E.R.G.N. Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Kodex Vindobonensis Mexicanus I, CEDLA, Amsterdam, 1982, S. 296-308

¹⁵⁵ Vgl. Pérez Jiménez, Gabina Aurora. Sahin Sau. Curso de lengua mixteca, S. 123

Maarten Jansen führt in seiner Dissertation „Huisi Tacu“ einen Gebetstext mit rituellen Anrufungen aus Apoala auf, der dazu dient die Erlaubnis und Hilfe der „Ñuhu“ der umliegenden Berge zu erbitten:

**“Venga, ñuhu de Satacahua.
Venga, ñuhu de Yucu anchisi.
Venga, ñuhu de Cahua caandihui.
Venga, ñuhu de Saa cahua anduchi.
Venga, ñuhu Dahui (Dios de la Lluvia).
Vengan, todos los ñuhu,
para que estén contentos.
Les voy a dar de comer y de tomar
a Ustedes los ñuhu,
para que abunde mas esta poca semilla,
para que abunde, para que llegue
la cosecha donde voy a trabajar.”¹⁵⁶**

In Chalcatongo kennt man den “Ñuhu” oder “Ñuhu ndehyu” (= Ñuhe del lodo) als Santa Cristina (auch Tina genannt), San Cristobal (auch Toba genannt) und Santo Lugar. Diesen müssen vor der Saat und vor der Ernte Gaben dargebracht werden, denn sie gewähren eine gute Ernte und verfügen über die Frucht der Erde:

„Antes de labrar el campo cuando llegue el que va labrar la tierra, el dueño de la tierra da un litro de aguardiente para que el labrador tome con la Tina y la Toba, un vasito a él y un vasito a la tierra. Nada más es para empezar el día, no para emborracharse. Pero antes de tomar, se quita el sombrero delante del sol y se persigna. Entonces se empieza a trabajar. Al medio día de parte del dueño llegan con el pulque. Primero tienen que dar a la Tina y la Toba y luego toman los trabajadores.”¹⁵⁷

Im Vokabular von Fray Francisco de Alvarado (1693) finden sich weitere, ganz eindeutige Belege für die Bedeutung von „Ñuhu“ als Gott bzw. Gottheit:

¹⁵⁶ Jansen, Maarten E.R.G.N. Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Kodex Vindobonensis Mexicanus I, Amsterdam 1982, S. 186. Diesen Text erhielt Prof. Jansen von Doña Otilia Alvarado aus Apoala.

¹⁵⁷ Siehe Kapitel 6 dieser Arbeit, Punkt 6.3.2f

Ñuhu ndehe cuvui, ndehe huaha = infinito Dios (unendlicher Gott)

Ñuhu ndehe huaha, ndehe cuvui = Dios omnipotente (allmächtiger Gott)

Ñuhu tuhua ndichi = Dios omnipotente (allmächtiger Gott)¹⁵⁸

Ndudzu ñuhu = doctrina de la iglesia (Lehre der Kirche; wörtlich: Wort des Ñuhu)¹⁵⁹.

Wortkombinationen des Wortes „Ñuhu“, die an die nichtchristlichen mixtekischen Gottheiten erinnerten wurden von Alvarado einfach nach biblischen Vorurteilen mit „ídolo“ oder „demonio“ bzw. „diablo“ übersetzt. Als Beispiel sei hier „naa ñuhu“ erwähnt, von Alvarado übersetzt den Ausdruck als „imagen del diablo“ (zu Deutsch: Teufelsbild). An dieser Gegensätzlichkeit bzw. Widersprüchlichkeit in den Bedeutungen von „Ñuhu“ im Vokabular von Alvarado erkennt man auch, dass dieser weder willens noch in der Lage war, das ursprünglich damit gemeinte Konzept des Göttlichen oder der Gottheit(en) zu erfassen und zu übersetzen.

4.1.2 Der Ñuhu im Kodex Yuta Tnoho und die aktuelle orale Tradition

Will man der eigentlichen Bedeutung von Ñuhu näherkommen, muss man auf die Darstellungen des Wortes bzw. des Konzeptes in den noch vorhanden altmixtekischen Kodizes zurückgreifen. Der letzte Abschnitt einer Art „Prolog“ im Kodex Yuta Tnoho (Kodex Vindobonensis Mexicanus I, S. 52-47), dessen Höhepunkt die Verteilung des Wassers durch 9 Wind Federschlange (Quetzalcoatl) über die Erde und speziell über das Territorium der Mixteca darstellt, sieht wie folgt aus:¹⁶⁰

¹⁵⁸ Vgl. Jansen, Maarten E.R.G.N und Pérez Jiménez, Gabina Aurora. Voces Del Dzaha Dzavui. Mixteco clásico. Análisis y conversión del vocabulario de Fray Franciso de Alvarado (1693), S. 84f

¹⁵⁹ Ibid. S. 62

¹⁶⁰ Kodex Vindobonensis, S. 47



Die von Jansen und Pérez Jiménez angebotene interpretative Übersetzung in Spanisch lautet:

„Año 10 Casa, día 2 Lluvia

**fue la fecha sagrada en que el Señor 9 Viento Quetzalcoatl,
se encargó del cielo con agua. Trajo esta agua del cielo y la repartió
a los ríos y montes a las comunidades de la Mixteca.**

**[Así el dios Remolino inició el ciclo agrario-ritual, determinó las temporadas y las
fechas sagradas de los pueblos, e hiyo posible la vida de la gente y de las naciones.]**

**El río adornado con oro: la ricas riberas,
cuya fecha sagrada es año 10 Pedernal, día 1 Aguila.**

**La Tierra misma – las fauces de la tierra, de donde emergen
los seres humanos –
cuya fecha sagrada es**

Año 6 Pedernal, día 6 Pedernal.

**Los Mares: el mar de las olas altas y espumosas,
el océano donde vive el Dragón destructor [el ciclón],
cuya fecha sagrada es Año 6 Pedernal, día 8 Movimiento.**

El Pueblo y la Montaña de la Lluvia, la Mixteca [Ñuu Dzavui],

Cuya fecha sagrada es

Año 7 Caña, día 7 Caña.

El Lugar Redondo y Consagrado con Plumones,

entre los cuatro direcciones celestes, aterciopelado con suave piel,

donde está el Ñuhu en el centro,

cuya fecha sagrada es,

Año 8 Pedernal, día 2 Movimiento.

Son anudados, unidos los terrenos,

Los cerros y las llanuras,

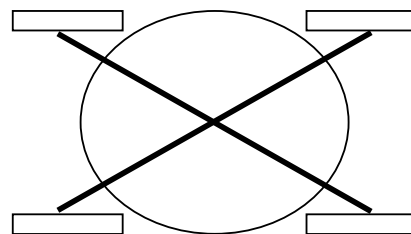
todo lo que tiene el cielo como techo,

todo lo que tiene la tierra como fundamento.

La Sierra donde se fermenta el Pulque,

cuya fecha sagrada es año 6 Caña, día 7 Hierba.”¹⁶¹

Obwohl der Kodex von rechts nach links und ab- und aufwärts gelesen wird, handelt es sich meiner Ansicht nach in diesem Abschnitt um eine literarische Gesamtkomposition in Piktogrammen. Denn es fällt doch schon deutlich ins Auge, dass der bildliche Mittelpunkt dieser Gesamtkomposition das Piktogramm der Mixteca (Ñuu Dzavui) ist. Es soll offensichtlich so etwas wie eine poetische „Definition“ der Mixteca bzw. des mixtekischen Volkes und seines Lebensraumes gegeben werden. Zur „Definition“ oder besser zur Identität der Mixteca und des mixtekischen Volkes gehört auch die in diesem Abschnitt dargestellte Präsenz des „Ñuhu“:



¹⁶¹ Vgl. Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora. a.a.O., S. 96

Es geht nicht um eine bestimmte Ortsangabe sondern um einen piktografischen Ausdruck von hoher Abstraktion: Der gesamte geografische Raum der Mixteca (alle vier Himmelsrichtungen) ist offensichtlich durchwirkt („consagrado con plumones“) von der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen und seiner Manifestation(en) (Ñuhu). Es ist im Grunde der Ñuhu als *Zentrum* durch den so etwas wie „mixtekischer Lebensraum“ konstituiert wird. Es mag gewagt erscheinen, für das Ñuhu-Konzept einen Vergleich mit der mythologischen Konzeption des Kosmos bei den frühen Griechen heranzuziehen, wenn für das, was das Piktogramm zum Ausdruck bringt, der Ausdruck „Témenos“ gesetzt wird. K. Hübner beschreibt den Témenos folgendermaßen:

„Im engeren Sinne des Wortes ist ein Témenos ein Tempelbezirk. Es handelt sich also um einen ausgegrenzten, umfriedeten und geweihten Ort, an dem eine Gottheit gegenwärtig ist. Allgemeiner aber ist jede Stelle ein Témenos, wo ein Gott wohnt oder wo sich eine Arché abgespielt hat und ständig wiederholt. Das kann eine Quelle sein, eine Grotte, ein Berg, ein Hain, eine Wiese usw. wenn „alles voll von Göttern ist“, so gibt es auch überall Témena. Selbst Haus und Besitz, wo ja mythische Substanz wirksam sein kann, können solche heiligen Orte sein.“¹⁶²

So ist es ja auch heute noch in der Mixteca, wo viele verschiedene Orte ihre eigene göttliche Manifestation besitzen, d.h. ihren zugeordneten Ñuhu haben. Wie wir oben im Zeugnis aus Apoala lesen konnten, hat jeder Berg einen eigenen Ñuhu. Ebenso ist der Regengott (iya sau; altmixtekisch: dzavui) der Ñuhu diverser Grotten. Dieses letztgenannte Faktum macht deutlich, dass auch auf die mixtekische Religiosität das aus der Mythosforschung bekannte *Konzept der „mythischen Substanz“* angewendet werden kann. Hübner erklärt dies folgendermaßen:

„Wenn wir im heutigen Sinne verstandene Substanz, zum Beispiel einen chemischen Stoff, an mannigfaltigen Orten verteilt antreffen, so bleibt er doch stets derselbe Stoff. Denkt man sich nun diesen zugleich als ein materielles und ideelles Individuum, so wäre auch überall, wo dieser Stoff ist, dasselbe Individuum gegenwärtig. Man kann sich dies noch anders verständlich machen: Wenn wir eine rote Fläche in viele Teile teilen,

¹⁶² Hübner, Kurt. Die Wahrheit des Mythos. München, 1986, S. 169

bleibt doch ihre Röte in jedem dieser Teile identisch erhalten und wenn die Röte ein nicht nur materielles, sondern auch ein ideelles Individuum bedeutet, so wäre auch dies überall in diesen Teilen als Ganzes da.“¹⁶³

Als göttlich-numinose Wesen sind Ñuhu also mythische Substanzen, was bedeutet, dass sie sowohl materielle als auch ideelle Individuen darstellen. Folglich ist überall, wo eine solche Substanz da ist, das gleiche Individuum, d.h. der gleiche Ñuhu gegenwärtig.¹⁶⁴

So ist der Ñuhu *jedes* heimischen Herdes bzw. Herdfeuers der „Abuelito“:

“El „abuelito“ se llama en Mixteco „Tata ñuu“. Es el dueño de la lumbre. En una fiesta se habla al lugar donde se va a prender la lumbre y se pide que todo salga bien. Se da al lugar su aguardiente, se limpia las ollas y casuelas. Después se prende una vela en el altar de la misma casa y se prende la lumbre.

Cuando se prende una lumbre nueva (braseo o cocina nuevos): Se pide permiso al lugar donde se va a prender la lumbre.

Después se da de comer al lugar, se le da su aguardiente, su cerveza, su pulque y todo. Las personas mayores nos dicen que en la lumbre está Dios. Se jura delante del sol y de la lumbre: “Yo no engaño, allí va el Dios del Sol, aquí va el Dios de la lumbre.” Se señala con los diez dedos hacia la lumbre. Se dice también: “Aquí (en la lumbre) está el buen Dios que nosotros no tenemos la culpa.” Se señala con las dos manos hacia la lumbre cruzando en las dos manos el índice y el pulgar (cruz).”



Der Ñuhu jedes Dampfbades mit seinen im Feuer erhitzten Steinen und dem feurig heißen Dampf ist die „Abuelita“:

¹⁶³ Ibid., S. 113

¹⁶⁴ Nachfolgendes Bild ist die antike Darstellung eines Ñuhu. Die Skulptur befindet sich im Wiener Museum für Völkerkunde.

“Hay dos tipos del baño de vapor: El temazcal hecha en forma de casita, de cuadrito. El torito hecho en forma de tienda. Este es el más enojón. La “abuelita” es la dueña del baño de vapor. Ella vive allí. En Mixteco ella se llama “nahnu jahnu” (= abuelita más grande).”¹⁶⁵

Die Ñuhu des Erdbodens und des Ackers sind „Tina y Toba“:

“Antes de labrar el campo cuando llegue el que va labrar la tierra, el dueño de la tierra da un litro de aguardiente para que el labrador tome con la Tina y la Toba, un vasito a él y un vasito a la tierra. Nada más es para empezar el día, no para emborracharse. Pero antes de tomar, se quita el sombrero delante del sol y se persigna. Entonces se empieza a trabajar. Al medio día de parte del dueño llegan con el pulque. Primero tienen que dar a la Tina y la Toba y luego toman los trabajadores.”¹⁶⁶

Die Kirche oder Kapelle einer Stadt oder eines Dorfes ist „vehe ñuhu“ d.h. ein Tempel und als solche Manifestation eines bestimmten oder mehrerer diverser Ñuhu, in diesem Fall gegenwärtig sichtbar und materiell manifest in den katholischen Heiligenfiguren.

4.2 *San Cristobal und Santa Cristina*

In Chalcatongo, wie auch in San Miguel el Grande und anderen Orten der Mixteca alta wird der Ñuhu mit San Cristobal (Christophorus)/Santa Cristiana (Christina) gleichgesetzt bzw. ist durch diese sprachlich ersetzt worden. Und obwohl das Christentum in Gestalt der Kirche die mächtige und dominante Religion war, ist es zu einer Assimilierung der christlichen Heiligen in das mixtekische Pantheon numinoser Wesen gekommen.

4.2.1 „Christliche Ñuhu“: Tina y Toba

Im rituellen wie umgangssprachlichen Gebrauch der christlichen Heiligennamen kommt es zu einer Verkürzung von San Cristobal und Santa Cristina zu „Tina y Toba“. Oftmals wird auch nur von der „Toba“ oder von „Vater Toba“ (Padre Toba) gesprochen, wobei offensichtlich das Wort „Toba“ das Wort „Ñuhu“ bedeutungsgleich ersetzt:

¹⁶⁵ Siehe unten 6.2.2

¹⁶⁶ Siehe unten 6.2.3.1

Riten und Gebete bezüglich des neu zu entzündenden heimischen Herdfeuers richten sich nicht an den „Abuelito“, den Ñuhu des Feuers, sondern an Santa Cristiana/San Cristobal:

“Cuando se prende una lumbre nueva (braseiro o cocina nuevos): Se pide permiso al lugar donde se va a prender la lumbre. Después se da de comer al lugar, se le da su aguardiente, su cerveza, su pulque y todo. Las palabras con que se pide permiso: “Santa Cristina, San Cristobal! No te vayas a enojar! Aquí estamos contigo. De aquí no nos vamos a mover. Tu siempre vas a estar con nosotros y nosotros vamos estar aquí. Queremos que tu no te enojas y no nos vas a castigar.” Después de haber platicado al lugar, a “Tina y Toba”, se le da de comer. Luego se pone una cruz en el lugar donde se prende la lumbre. Dicen: “De aquí no nos vamos a mover!” Por eso en este lugarcito no nos movemos.”¹⁶⁷

Ähnlich werden auch die numinosen Wesen eines bestimmten Ortes oder Gegend mit „Tina y Toba“ gleichgesetzt:

“Son “La Tina y La Toba” y muchos otros espíritus que conviven en el lugar, cuando se les entrega comida y bebida para que suelten el espíritu de una persona espantada. Si el curandero sueña que están alegres y borrachos, es la señal que han devuelto el espíritu de la persona. Si no, ellos mismos indican a través de sueños que quieren para soltar espíritu de la persona enferma por un espanto o susto. Los espíritus del lugar cuando conviven, comen, toman, se emborrachan, bailan, cantan etc. Así se sueña. A veces se dice que hay que dar “al lugar” mucho aguardiente para que se emborrachan y suelten el espíritu de la persona enferma. También a veces el curandero dice, cual bebida agrada al lugar, por ejemplo tepache. Entonces la familia del enfermo tiene que preparar su tepachito. Pero no solamente el curandero sueña sino también a veces el mismo enfermo, por ejemplo: que se da un regalo, lo que significa que el espíritu de la persona ha sido devuelto. A través del sueño también se distingue si el espíritu del lugar es mujer o hombre (Santa Cristina o San Cristobal). Depende si aparece en los sueños una mujer o un hombre.”¹⁶⁸

¹⁶⁷ Siehe unten 6.2.1

¹⁶⁸ Siehe unten 6.2.3.1

Maarten Jansen zitiert einen Text, der den Gebrauch von „Toba“ im allgemeinen Sinne eines numinosen Wesens oder „Ñuhu“ ganz deutlich macht:

Ndito Toba yaha yoho

ndesa chacuyo ndesa kuuyo

ndesa jiniyo.

Uan kuu ja jaha sentimiento-yo

jaha uan coraje shiniyo

kuhuyo, tanayo .

Te siin saha tu ñuhu ichi

te siin ñihi,

ñuhu yaha suni uan.

Siin kuu sokoni

ndehe te siin kuu yucha

Te chacu Toba

ndihi kaichacu

chacu Toba

te uan kuu ja saha jiinyo.

Este Toba(= ñuhu) nos cuida,

como vivimos, como estamos,

como pensamos.

Es él que da nuestro sentimiento,

que da nuestros enojos,

nuestras enfermedades y curaciones.

**Aparte es lo que hace (las enfermedades
que causa) la tierra seca,**

y aparte el baño

y también ese fuego.

Aparte es el pozo

y, mira, aparte es el río.

Toba vive,

todos están vivos,

Toba vive,

y por eso hacen con (influyen sobre)

nosotros.¹⁶⁹

Hier stellt sich nun die Frage, wie es dazu kommt, dass die ursprünglich christliche Heiligengestalt San Cristobal in einem synkretistischen Prozess in seiner verkürzten Form als „Toba“ bzw. unter Einbeziehung des weiblichen Aspekts als „Tina y Toba“ zur *allgemeinen Bezeichnung des Ñuhu* geworden ist?¹⁷⁰ Hierauf wird im Folgenden eine Antwort zu geben versucht.

4.2.2 Mythische Symbolkraft der Heiligen: San Cristobal und Santa Cristina

Um die mythischen Aspekte der christlichen Heiligengestalten zu erfassen, müssen wir ein weiteres Mal auf die *Legenda aurea* zurückgreifen. Denn hier werden die christlichen Heiligen in unterschiedliche Wundererzählungen zum Teil so geschildert, dass sie in einer

¹⁶⁹ Jansen, Maarten E.R.G.N. Huisi Tacu, S. 298f

¹⁷⁰ Vgl. *ibid.*, S. 306. Bereits Jansen stellt diese Frage.

mythisch geprägten Weltansicht auch als mythisch wirkende numinose Wesen aufgefasst werden können, die bestimmten Elementen wie Wasser und Feuer und göttlichen Kräften zugeordnet sind, etwa Macht über Schlangen, Macht über das Feuer, Macht über Leben und Tod.

Es existieren keine eindeutigen Belege dafür, dass diese mittelalterlichen Heiligenlegenden in der Mixteca bekannt waren. So kennt man heute vom Hl. Christophorus (San Cristobal) z.B. nur die weltweit verbreitete Legende von dem, der Christus auf seinen Schultern trug, wenn auch in mixtekischem Verständnis angepasster Form.¹⁷¹ Dennoch legt sich die Vermutung sehr nahe, dass insbesondere die Dominikaner in ihren Missionen, die von ihrem Ordensbruder stammende Zusammenstellung christlicher Heiligenlegenden genutzt haben, um den Mixteken plausible Brücken und Bezüge zu ihren Glaubensvorstellungen zu bieten und die alten Götter durch christliche Heilige zu ersetzen. Andererseits konnte die Annahme und Einordnung christlicher Heiliger in das mixtekische religiöse Universum seitens der Mixteken zu einer Veränderung und Adaption ihres ursprünglichen symbolischen Gehaltes führen. Beim Versuch diesen Vorgang zu verstehen, hilft uns nun das zuvor dargestellte Konzept der „mythischen Substanz“: Die Herstellung einer direkten Beziehung zwischen mixtekischen/mesoamerikanischen Göttern und christlichen Heiligen wird durch den im mythischen Denken lebendigen Grundsatz ermöglicht,

„dass Mannigfaltiges, wenn es durch Ähnlichkeit, Kausalität oder raum-zeitliche Berührung miteinander verbunden ist, eine gemeinsame Substanz besitzt, die entsprechend in allen Gliedern einer genealogischen Reihe identisch anzutreffen ist.“¹⁷²

Das bedeutet also im Kontext der „Geistigen Eroberung“ oder Conquista espiritual, wie das Unternehmen der Missionsgeschichte in Amerika landläufig genannt wird, und ihrer sich über die spanische Kolonialzeit bis in die jüngste Vergangenheit hinein fortsetzenden Geschichte, dass die Aufnahme christlicher Heiliger in die große mixtekisch/mesoamerikanische Götterfamilie im Sinne mythologischer Logik sich durch die Zuordnung von Ähnlichkeiten und gemeinsamen „mythischen Substanzen“ vollzogen hat. Wenn man aus dieser Perspektive die recht ausführliche(n) Erzählung(en) über den Hl. Christophorus (San Cristobal) in der *Legenda aurea*¹⁷³ durchliest, so trifft man zunächst auf die Fragestellung die die

¹⁷¹ Vgl. Jansen, Maarten E.R.G.N. Huisi Tacu, S. 304f

¹⁷² Hübner, Kurt. Die Wahrheit des Mythos. München, 1986, S. 112f

¹⁷³ Benz, Richard. Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt. Heidelberg, 1984, S. 498f.

Auseinandersetzung zwischen christlichen Missionaren und indigenen Priestern und Fürsten am Beginn der Conquista espiritual geprägt hat: welcher Gott bzw. welche Götter sind mächtiger (maior et potentior)? Die Frage nach der Macht verdrängt die Frage nach der Wahrheit bzw. die Wahrheit ist auf der Seite des Mächtigeren:

„Christophorus war geboren vom Volke der Chananaeer und war von gewaltiger Größe und furchtbarem Angesicht, und maß zwölf Ellen in die Höhe. Man liest von ihm in etlichen seiner Geschichten, dass er einst stund vor einem König der Chananaeer; da kam ihm in den Sinn, daß er den mächtigsten König sollte suchen, der in der Welt wäre, und bei dem sollte bleiben. Also kam er zu einem großen König, von dem ging die Rede, dass es keinen größeren Fürsten in der Welt gebe. Der König nahm ihn mit Freuden auf und hieß ihn bei sich bleiben an seinem Hof. Eines Tages aber sang vor dem König ein Spielmann ein Lied, darin des Teufels Name gar oft genannt war. Da nun der König ein Christ war, zeichnete er seine Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes, sooft des Teufels Name genannt ward. Als Christophorus das sah, verwunderte er sich über die Maßen, warum der König das täte, und was er mit dem Zeichen meinte. Er fragte den König, der aber wollte es ihm nicht sagen. Da sprach Christophorus "Sagst du es mir nicht, so bleibe ich nicht länger bei dir". Also zwang er den König, dass er sprach "Wann ich den Teufel höre nennen, so segne mich mit diesem Zeichen; denn ich fürchte, dass er sonst Gewalt gewinne über mich und mir schade". Sprach Christophorus "Fürchtest du den Teufel, dass er dir schade, so ist offenbar, dass er größer und mächtiger ist denn du, da du solche Angst vor ihm hast. So bin ich denn in meiner Hoffnung betrogen, ich vermeinte, dass ich den mächtigsten Herrn der Welt hätte gefunden. Aber nun leb wohl, denn ich will den Teufel selbst suchen, dass er mein Herr sei und ich sein Knecht". Also ging er von dem König und machte sich auf, den Teufel zu suchen. Einst kam er in eine Einöde, da sah er eine große Schar Ritter; einer von ihnen war wild und schrecklich anzusehen, der kam zu Christophorus und fragte ihn, wohin er fahre. Er antwortete "Ich suche den Herrn den Teufel, denn ich wäre gern sein Knecht". Sprach der Ritter "Ich bin der, den du suchst". Des war Christophorus froh und gelobte ihm seinen Dienst für ewige Zeiten und nahm ihn zu seinem Herrn. Da sie nun mit einander dahin zogen, kamen sie einst auf eine Straße, da war ein Kreuz am Wege erhöht. Als bald der Teufel das Kreuz sah, floh er voll Furcht und ließ die Straße, und führte Christophorus zur Seite einen rauhen und wüsten Weg, und darnach wieder zu den Straßen. Christophorus verwunderte sich darob und fragte ihn, warum er den geraden Weg habe gelassen und

auf solchen Umwegen durch die Wüste sei gefahren. Der Teufel wollte es ihm in keiner Weise sagen, aber Christophorus sprach "Sagst du es mir nicht, so gehe ich alsbald von dir". Also zwang er den Teufel, dass er sprach "Es ist ein Mensch gewesen, Christus mit Namen, den hat man ans Kreuz geschlagen; und so ich dieses Kreuzes Zeichen sehe, so fürchte ich mich sehr und muss es fliehen". Sprach Christophorus "So ist dann jener Christus größer und mächtiger denn du, so du sein Zeichen so sehr fürchtest? Also war meine Mühe umsonst, und ich habe den größten Fürsten der Welt noch nicht gefunden. Lebe nun wohl, denn ich will von dir scheiden und Christum suchen".¹⁷⁴

Christophorus war in der christlichen Frömmigkeit des Hoch- und Spätmittelalters bis in die Renaissance und den Barock kein unbedeutender Heiliger. Seine Figur stand im Ein- bzw. Ausgang fast jeder bedeutsamen Kirche. Sein Anblick sollte die Gläubigen vor einem plötzlichen Tod bewahren. Die Schau seines Bildes stand damit auf einer Stufe mit der Schau der gewandelten Hostie in der Eucharistiefeier.¹⁷⁵ Ein solcher für das praktische, alltägliche Leben wichtiger Heiliger musste auch für die christlichen Missionare in Mesoamerika zum

¹⁷⁴ Ibid., S. 498f. Der lateinische Originaltext findet sich im Internet in der digitalen Intratext Bibliothek unter <http://www.intratext.com/IXT/LAT0026/P2.HTM> und lautet:

Christophorus gente Cananaeus, procerissimae staturae vultuque terribili erat et XII cubitos in longitudine possidebat. Qui, ut in quibusdam gestis suis legitur, cum staret cum quodam rege Cananaeorum, venit sibi in mentem, ut maiorem principem, qui in mundo esset, quaereret et ad eundem secum moraturus accederet. Venit igitur ad quendam maximum regem, de quo generalis fama habebatur, quod maiorem mundus principem non haberet. Quem rex videns libenter recepit et in sua curia manere fecit. Quodam autem die ioculator quidam cantionem coram rege cantabat, in qua frequenter diabolus nominabat. Rex autem cum fidem Christi haberet, quemcumque diabolus nominari audiebat, protinus in faciem suam crucis signaculum imprimebat. Quod videns Christophorus plurimum admirabatur, cur hoc rex ageret et quidnam huiusmodi signum sibi vellet. Cum autem de hac re regem interrogaret et ille hoc sibi manifestare nollet, respondit Christophorus: "Nisi hoc mihi dixeris, tecum ulterius non manebo." Quapropter coactus rex dixit ei: "Quemcumque diabolus nominari audio, hoc signo me munio timens, ne in me potestatem accipiat mihi que noceat." Cui Christophorus: "Si diabolus, ne tibi noceat, metuis, ergo ille maior et potentior te esse vincitur, quem in tantum formidare probaris. Frustratus igitur sum spe mea putans, quod maiorem et potentior mundi dominum invenissem, sed iam nunc valeas, quia ipsum diabolus quaerere volo, ut ipsum mihi in dominum assumam et eius servus efficiar."

Discessit igitur ab illo rege et diabolus quaerere properabat. Cum autem per quandam solitudinem pergeret, vidit magnam multitudinem militum, quorum quidam miles ferus et terribilis veniebat ad eum et, quoniam pergeret, requisivit Cui Christophorus respondit: "Vado quaerere dominum diabolus, ut ipsum in dominum mihi assumam." Cui ille: "Ego sum ille, quem quaeris." Gavisus Christophorus se sibi in servum perpetuum obligavit et ipsum pro domino accepit. Cum ergo ambo pergerent et in quadam via communi cruce erectam invenissent, mox ut diabolus ipsam crucem vidit, territus fugit et viam deserens per asperam solitudinem Christophorus duxit et postmodum ipsum ad viam reduxit. Quod videns Christophorus et admirans interrogavit illum, cur in tantum timens viam planam reliquerit et tantum devians per tam asperam solitudinem ierit. Quod cum ille nullatenus indicare vellet, dixit Christophorus: "Nisi mihi hoc indicaveris, statim a te discedam." Quapropter compulsus diabolus dixit ei: "Quidam homo, qui dicitur Christus, in cruce fixus fuit, cuius crucis signum cum video, plurimum pertimesco et territus fugio." Cui Christophorus: "Ergo ille Christus maior et potentior te est, cuius signum in tantum formidas! In vacuum igitur laboravi nec adhuc maiorem mundi principem inveni. Iam nunc valeas, quia te volo deserere et ipsum Christum inquirere."

Der lateinische Text findet sich ebenfalls in: Jacobus de Voragine. *Legenda aurea*. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. und übersetzt von Rainer Nickel. Reclam, Stuttgart, S. 242-248

¹⁷⁵ Vgl. Bittmann, Yvonne. *Standort und Funktion von Christophorusfiguren im Mittelalter*, Magisterarbeit, Heidelberg, 2003, S. 94-96

Gegenstand der Verkündigung werden. Aber erst der angeführte Text aus der „Legenda aurea“ macht verständlich, wie der Hl. Christophorus (San Cristobal) im Kontext der „Conquista espiritual“ eine exemplarische Gestalt in ihren Predigten sein konnte: er hatte zunächst fälschlich den Teufel (diabolus) verehrt und als er dessen Machtlosigkeit gegenüber Christus erkannte, sich ohne zu zögern Christus zugewendet. Es ist die gleiche Situation, in der viele spanische Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts die indigenen Völker Mexikos sahen. Deren eigene Religion betrachteten sie als Unterwerfung unter den Teufel und als Teufelsglaube, dem sie jedoch fälschlich erlegen waren. Die Macht Christi, vor denen die „teuflichen“ einheimischen Götter zurückgewichen waren, sollte sie nun dazu bewegen, sich endgültig zu bekehren.

Die Verkündigung der christlichen Missionare und die Bekehrung zum Christentum, sofern sie denn stattfand, vollzogen sich notwendigerweise in Anbindung an kulturelle Verstehensformen der Mixteken und an ihren mythisch, von der eigenen Götterwelt geprägten Intellekt. Welches waren nun die Ähnlichkeiten und gemeinsamen „mythischen Substanzen“ in den Legenden des Hl. Christophorus (San Cristobal), die es den Mixteken erlaubten bzw. bis heute möglich machen diesem Heiligen seinen Platz in der Welt ihrer göttlichen und numinosen Wesen zuzuordnen?

Wenn man das Leben und Wirken des Hl. Christophorus, wie es die „Legenda aurea“ schildert, aus mixtekischer Religionsperspektive liest und versteht, so ist das Besondere daran, dass dieser die Kräfte und Fähigkeiten diverser Ñuhu auf sich vereint, da seine Wunderkräfte sich auf die Substanzen von Feuer, Erde, Wasser und Luft, den vier Elementen, im Sinne mythischer Substanzen beziehen. Er kann damit zum Ñuhu schlechthin werden, d.h. das Wirken der verschiedenen Ñuhu kann aufgrund der Ähnlichkeit, die durch die Wundertaten des Hl. Christophorus in Bezug auf die vier Elemente und die Heilung von Krankheit entsteht, immer auf diesen bezogen werden. „Toba“ ist immer und überall durch die vier Elemente präsent und es ist stets „Toba“ die/der wirkt. Möglicherweise war dies der Prozess an dessen Ende in der Mixteca Alta San Cristobal in der Kurzform „Toba“ zum Ausdruck für Ñuhu schlechthin geworden ist.

Was nun die symbolisch-mythischen Bezüge im Einzelnen betrifft, ist der Bezug auf das Element **Wasser** Teil der bekanntesten Legende und Wundertat des Hl. Christophorus

„Danach über manchen Tag, da er einst in seiner Hütte ruhte, hörte er, wie eines Kindes Stimme rief "Christophore, komm heraus und setz mich über". Er stund auf und lief

hinaus, konnte aber niemanden finden; also ging er wieder in seine Hütte. Da hörte er die Stimme abermals. Er ging wieder hinaus und fand niemanden. Darnach hörte er die Stimme zum dritten Male wie zuvor; und da er hinausging, fand er ein Kind am Ufer, das bat ihn gar sehr, dass er es hinübertrage. Christophorus nahm das Kind auf seine Schulter, ergriff seine Stange und ging in das Wasser. Aber siehe, das Wasser wuchs höher und höher, und das Kind ward so schwer wie Blei. Je weiter er schritt, je höher stieg das Wasser, je schwerer ward ihm das Kind auf seinen Schultern; also daß er in große Angst kam, und fürchtete, er müßte ertrinken. Und da er mit großer Mühe durch den Fluß war geschritten, setzte er das Kind nieder und sprach "Du hast mich in große Fährlichkeit bracht, Kind, und bist auf meinen Schultern so schwer gewesen: hätte ich alle diese Welt auf mir gehabt, es wäre nicht schwerer gewesen". Das Kind antwortete "Des sollst du dich nicht verwundern, Christophore; du hast nicht allein alle Welt auf deinen Schultern getragen, sondern auch den, der die Welt erschaffen hat. Denn wisse, ich bin Christus, dein König, dem du mit dieser Arbeit dienst.“¹⁷⁶

Man kann diese Erzählung recht unterschiedlich deuten. Und ein Christ des Spätmittelalters oder der Renaissance wird sie anders verstehen als ein Mixteke des 16. Jahrhunderts. Für letzteren war ein Moment an der Erzählung ganz eindeutig und verständlich: Der Hl. Christophorus (San Cristobal) hat die Gefährlichkeit des Wassers besiegt und wurde Herr über das Wasser. Das Wasser ist eine der Substanzen, die seine Präsenz markiert. Auch in der Gegenwart finden wir Erzählungen, die einen klaren Bezug zwischen den Ñuhu oder Toba und dem Wasser herstellen:

„Llegó un tiempo en la comunidad de Yujia que el agua no quería funcionar, es decir los tubos no dejaron pasar el agua. El tanque estaba lleno. Antes se recogía el agua de un tanque cerca de las cascadas en Yujia. Todavía está este tanque, pero ya no se lo ocupa. Los tubos bajaron de allí hasta la escuela. Pero en este tiempo el agua no llegó. Ya el mismo catequista con sus compañeros estuvo una semana allí sacando los tubos y no encontraron nada. El agua no quería llegar. Como allí creen en los espíritus de los lugares, el mismo catequista ordenó a sus compañeros a traer unos dos litros de aguardiente. Era a las siete de la noche. El catequista dijo: “Vamos a repartir un litro de agua aquí cerca del tanque y el resto por los tubos hasta que lleguemos a la escuela. Hay que dar para que el lugar la tome. A ver, si va funcionar el agua.” Así lo hicieron. Ya

¹⁷⁶ Benz, Richard. A.a.O., S. 499f

estaba noche y el catequista se quedó solo allí en la barranca y dijo: “Ahora, usted Toba, si quiere usted de comer o de tomar. ¡Por favor, deme agua para ocuparla!” Así habló a la Toba como si fuera un borracho. Y después de haber dado el aguardiente al lugar conectaron los tubos sin enterrarlos. Así lo dejaron. Al otro día en la mañana uno de los compañeros se fue a la escuela para abrir la llave. Pues, salió un chorro de agua. – En la noche el sueño dijo al catequista que allí en la barranca, donde el habló a la tierra, estaban los mariachis tocando, bailando, cantando todos bién alegres. Los espíritus de la tierra estaban contentos que se les dio algo de tomar. Eso dice el sueño.”¹⁷⁷

Auch in Bezug auf die **Erde** und die Fruchtbarkeit gibt es einen entsprechenden Teil in der Erzählung der Legenda aurea:

„Denn wisse, ich bin Christus, dein König, dem du mit dieser Arbeit dienst. Und damit du siehst, daß ich die Wahrheit rede, so nimm deinen Stab, wann du wieder hinüber gegangen bist, und stecke ihn neben deiner Hütte in die Erde; so wird er des Morgens blühen und Frucht tragen“. Damit verschwand er vor seinen Augen. Christophorus aber ging hin und pflanzte seinen Stab in die Erde; und da er des Morgens aufstund, trug der Stab Blätter und Früchte als ein Palmenbaum.“¹⁷⁸

Dieses Wunder der Fruchtbarkeit der Erde und ihre Funktion als mythische Substanz war es, die es den Mixteken möglich machten, San Cristobal auch auf die Ñuhu des Erdbodens zu beziehen. Heute ist die Opfergabe an (Santa Cristina y) San Cristobal, als Ñuhu des Erdbodens, Teil des bäuerlich-agrarischen Rituals im mixtekischen Hochland:

“Antes de labrar el campo cuando llegue el que va labrar la tierra, el dueño de la tierra da un litro de aguardiente para que el labrador tome con la Tina y la Toba, un vasito a él y un vasito a la tierra. Nada más es para empezar el día, no para emborracharse. Pero antes de tomar, se quita el sombrero delante del sol y se persigna. Entonces se empieza a trabajar. Al medio día de parte del dueño llegan con el pulque. Primero tienen que dar a la Tina y la Toba y luego toman los trabajadores.

Cuando ya se cosecha y si la cosecha es buena, hacen de la misma cosecha pozole y mole y carne. Antes de enterrarlo en el lugar en el campo le dicen a la tierra: “Gracias,

¹⁷⁷ Siehe unten, der Textteil im Anhang mit den gesammelten Erzählungen aus den Kreisen von Chalcatongo, San Miguel el Grand, Atatlahuca und Yosonotú: Punkt 6.2.3.3

¹⁷⁸ Benz, Richard. A.a.O., S. 600

porque nos diste de comer. Y ahora nos sigas dando, que bueno. Entonces aquí te traemos de lo mismo para tí.” Entonces ya lo entierran. Hacen un agujerito. Ponen unas cosas abajo en el agujero para que la comida no se llene de tierra. Le ponen su pulque o, los que todavía guardan la tradición, su tepache al lugar. También ponen su cigarro y, si tienen, su refresco y unos también su copalito. Va un señor grande que más o menos sabe rezar y da la ofrenda a la tierra.

Lo mismo se hace también en Yujia. También antes de sembrar o trabajar la tierra un señor grande riega algo de aguardiente y si hay un árbol grande en medio del terreno allí también riega y si hay una piedra grande, allí riega. Allí esta Dios, el corazón de la tierra. No solamente después de la cosecha sino también en la limpia se lleva su plato de comida a la tierra. Siempre después de haber dado la ofrenda a la tierra también los demás comen y conviven. Para agradecer la cosecha no solamente se pone un plato en la tierra sino también encima de la mazorca y del altar. El mismo plato que se pone encima de la mazorca al fin se lo va a depositar en la tierra.”¹⁷⁹

Auch das Element des **Feuers** ist Teil der Wundertaten des Christophorus, als er von einem nichtchristlichen König gefoltert wird und unversehrt eine Verbrennung übersteht:

„Darnach ward Christophorus vor den König geführt. Der ließ ihn mit eisernen Ruten schlagen und darnach einen glühenden Eisenhelm auf sein Haupt setzen, und ihn auf einen eisernen Schemel binden, darunter ein Feuer mit Pech entzündet ward. Aber der Schemel schmolz wie Wachs, und Christophorus stund unversehrt.“¹⁸⁰

Für das Element des Feuers findet sich auch eine passende Textpassage in der Legende der Hl. Christina (Santa Cristina):

„Ihm folgte nach Julianus, der ließ einen feurigen Ofen bereiten und Christina darein werfen; darin war sie fünf Tage ohn allen Schaden und wandelte darin mit den Engeln und sang.“¹⁸¹

¹⁷⁹ Siehe unten, der Textteil im Anhang mit den gesammelten Erzählungen aus den Kreisen von Chalcatongo, San Miguel el Grand, Atlatluca und Yosonotú: Punkt 6.2.3.1

¹⁸⁰ Benz, Richard. A.a.O., S. 602

¹⁸¹ Ibid. , S. 486f

Die Identifizierung von Santa Cristiana und San Cristobal mit den Ñuhu des Feuers finden sich im nachfolgenden Text der heutigen oralen Tradition in der Mixteca Alta:

“Cuando se prende una lumbre nueva (brasero o cocina nuevos): Se pide permiso al lugar donde se va a prender la lumbre. Después se da de comer al lugar, se le da su aguardiente, su cerveza, su pulque y todo. Las palabras con que se pide permiso: “Santa Cristina, San Cristobal! No te vayas a enojar! Aquí estamos contigo. De aquí no nos vamos a mover. Tu siempre vas a estar con nosotros y nosotros vamos estar aquí. Queremos que tu no te enojas y no nos vas a castigar.” Después de haber platicado al lugar, a “Tina y Toba”, se le da de comer. Luego se pone una cruz en el lugar donde se prende la lumbre. Dicen: “De aquí no nos vamos a mover!” Por eso en este lugarcito no nos movemos. Entonces se celebra una fiesta con comida y bebida.”¹⁸²

Im Verlauf der Erzählung der Legenda aurea gibt es auch einen eindeutigen Bezug zum Element der **Luft** als ein dem Hl. Christophorus zugeordneter Machtbereich seines wundertätigen Wirkens:

„Darnach ward er [Christophorus] an einen Pfahl gebunden, und vierhundert Kriegsknechte schossen mit Pfeilen auf ihn. Aber die Pfeile blieben alle in der Luft stehen und es mochte ihn keiner treffen. Der König vermeinte, er wäre von den Rittern getroffen, und wollte sein spotten; da fuhr der Pfeile einer herab aus der Luft, wandte sich und traf den König ins Auge, dass er erblindete. Da sprach Christophorus "Morgen, o König, bin ich tot. Dann nimm von meinem Blut und mache einen Kot daraus und bestreiche damit dein Auge, so wirst du dein Gesicht wieder haben". Also ward Christophorus auf Gebot des Königs zum Tode geführt, und da er sein Gebet gesprochen hatte, ward ihm das Haupt abgeschlagen. Der König aber nahm ein wenig von seinem Blut, tat es auf sein Auge und sprach "Im Namen Gottes und Sanct Christophori". Da war er alsbald gesund, und ward gläubig. Und gab das Gebot, wer Gott oder Sanct Christophorum lästere, der solle mit dem Schwert geschlagen werden.“¹⁸³

In diesem Textabschnitt wird ein zunächst nur narrativer Zusammenhang zwischen dem der mythischen Substanz „Luft“ zugeordneten Machtbereich mit entsprechendem Machterweis

¹⁸² Siehe unten im Textanhang: 6.2.1

¹⁸³ Benz, Richard. A.a.O., S. 602

(die Pfeile werden abgelenkt und der König wird schwer verletzt) und einem nachfolgenden Heilungsvorgang durch das Blut des Hl. Christophorus hergestellt. Maarten Jansen präsentiert in „Huisi Tacu“ einen von ihm aufgezeichneten mixtekischen Text der Legende des Hl. Christophorus (San Cristobal) aus der oralen Tradition. Darin wird auch der Zusammenhang zwischen Luft/Wind, Heilung und Blut eingegangen:

**“Te ndóon, te yòhó cunanin Señor Cristobal
Tu te quedas, tu nombre será Señor Cristobal**

**nuu codo yuhu nuu codo ninun
y vas a estar en lugares altos**

**ïñ nuu tinduu ïñ nuu xiqui
en la punta de un cerro, sobre una loma**

**nuu cundecun, canehe candecan ïñ
allí vas estar , vivir, y tendrás a tu cuida a un**

**dehe ñuu dehe teyu ndee ni xitayu
hijo del pueblo, donde se pierde**

**te ducan na quendoo chindïi na
y se quedan también los niños,**

**quendoo tachi, tacha vaha tachi dico
se queda el viento, aire bueno, aire perfumado,**

**na quihïñxi cunudatacaxi ñïñi nayiu
que va a ir, a rejuntar la sangre de la persona**

**cuhu, te cada tucu yoho, te cutnuni sa
enferma, tu harás lo mismo. Así se verá**

ïñ chiun ni quendoo yoho, ni cutnuni ïñ

que por algo te quedaste, entonces se sabe

sa ni quide tocar yoho, te duca yuhu

que te toca hacer algo.”¹⁸⁴

Als durch die mythische Substanz der Luft bzw. des Windes gegenwärtiger und agierender „Ñuhu Tachi“ oder Ñuhu des Windes („tu harás lo mismo“) ist San Cristobal nach mixtekischer Vorstellung für die Heilung kranker Personen zuständig. Damit ist das in der christlichen Christophoruslegende gegebene Nebeneinander von der Macht über die Lüfte (das Wunder die Pfeile abzubremesen bzw. aufzuhalten) und der Kraft der Heilung mit Märtyrerblut in die eigene mixtekische „Mythologik“ übersetzt und in einen mytho-*logischen* Zusammenhang gebracht worden.

Durch die vorangehenden Erläuterungen zur Christophoruslegende in der Legenda aurea ist sichtbar geworden, wie durch den unmittelbaren Bezug der Wunder- und Machttaten des christlichen San Cristobal auf die vier Elemente von Wasser, Feuer, Erde und Luft aus dem mixtekisch mythologischem Verständnis dieser Vier als mythischer Substanzen, die die Gegenwart, das Wirken und den Machtbereich eines Ñuhu - eines numinosen göttlichen Wesens – bedeuteten, ein *mixtekischer* San Cristobal werden konnte, der als „Toba“ zur Bezeichnung von Ñuhu im umfassenden Sinn geworden ist, weil sein Wirken eben alle vier mythischen Substanzen oder mythologisch-göttlichen Machtbereiche einbezogen hat.

¹⁸⁴ Jansen, Maarten E.R.G.N. Huisi Tacu, S. 306. Ich habe die von Maarten Jansen gesetzten Tonalzeichen in diesem Zitat weggelassen. Wo Nasalisierungen angezeigt wurden (z.B. bei ꞥ), habe ich ein **n** ergänzt (-> ꞥn).

5. Abschließende Bemerkungen

Die vorliegende Arbeit ist von Beginn an aus einer interdisziplinären Perspektive geschrieben worden, die Religionswissenschaft, Religionsgeschichte, Archäologie, Geschichte, Kulturwissenschaften, Philosophie und Theologie berücksichtigt hat. Daraus ist eine Collage mixtekischer Religion entstanden bei der die Vergangenheit die Gegenwart und die Gegenwart die Vergangenheit hermeneutisch erhellt. Den hermeneutischen Spannungsbogen bildete hierbei die bereits geschehene und noch immer sich vollziehende Auseinandersetzung zwischen der religiösen Tradition des Christentums, das sich auf Jesus Christus beruft, und der Tradition von Ñuu Savi, die sich auf 9 Wind Quetzalcoatl zurückführt.

Als ich im Jahr 1990 als katholischer Priester in die Mixteca Alta kam, war für mich diese Auseinandersetzung einbezogen in die zentralen Themen der katholischen Theologie der lateinamerikanischen Kirche: die Option für die Armen und die Anderen, Befreiung und Inkulturation. Im Mittelpunkt stand damals die Fragestellung, wie der christliche Glaube sich Glaubensvorstellungen, Riten und Symbole der Indígenas so zu eigen machen konnte, dass er wirklich darin zum Ausdruck kommen würde. Denn es war der einheimischen Ortskirche, insbesondere ihrem obersten Repräsentanten Erzbischof Don Bartolomé Carrasco Briseño damals doch irgendwie klar, dass Jesus Christus als Erlöser der Menschen, wie Ihn der christliche Glaube verkündet, unter den Indígenas Oaxacas auch nach 500 Jahren noch keine Heimat gefunden hatte. Wenn ich die vorliegende Arbeit im Rückblick in diesen Kontext einordne, so kann ich nur feststellen, dass die Mixteken der katholischen Kirche mit einem eigenen Inkulturationsprojekt zuvorgekommen sind. Sie haben im Verlauf von 500 Jahren ihre eigene Religion und Glaubenswelt in die Christliche so stark inkulturiert, dass eben umgekehrt, christliche Symbole, Riten, Heilige und sogar Jesus Christus selbst zum Ausdruck ursprünglicher, mixtekischer religiöser Identität geworden sind. Diese Tatsache sollte im Verlauf dieser Arbeit in den verschiedenen Themen und Aspekten der mixtekischen Religion deutlich zu machen versucht werden. Aus dieser Perspektive lassen sich wohl auch die synkretistischen Verbindungen und Elemente zwischen Christentum und mixtekisch-mesoamerikanischer Religion am besten erschließen.

Unverrückbare Basis und fester Standort für diesen Inkulturationsprozess ist seit 500 Jahren die archetypische Gestalt von 9 Wind Federschlange (Koo Sau, Quetzalcoatl), der/die als metaphysisches Symbol ganzheitlicher Komplementarität die Vielfalt alltäglicher kosmischer, geschichtlicher, sozialer, politischer und religiöser Phänomene verstehbar und im Sinne

gegenseitiger Zuordnung und Ergänzung erfahrbar macht. Hier liegt auch der wesentliche Unterscheidungspunkt zum Christentum. Die innere Verbindung und, wenn möglich, mystische Einung des Christen mit Jesus Christus vollzieht sich durch Glaube und Liebe, durch den Aufbau und die Intensivierung einer personalen Beziehung zu Jesus Christus bzw. zum dreieinigen Gott. Anders in der mixtekisch-mesoamerikanischen Religion: Hier hat 9 Wind Federschlange die Gegenwart und Manifestation der göttlichen Kräfte in der Natur offenbart und ist der Weg, sich mit ihnen durch die magisch-mystische Nagualkraft zu einen. Er selbst ist die mächtigste Manifestation dieser göttlichen Macht und Kraft in der Natur. Und darum ist auch er ein Nagual, d.h. die Einigung mit ihm ist durch die Nagualkraft im Traum oder in der ekstatischen Vision möglich. Alle anderen Nagualkräfte sind auf den Nagual der gefiederten Schlange hingeordnet, aber nur gemeinsam, im komplementären Wirken können sie die Fruchtbarkeit der Felder und das Leben und die Kultur des mixtekischen Volkes schützen und bewahren. Es ist die lebendige Erfahrung der Nagualkräfte im Inneren des Menschen, die die Mixteken über die Jahrhunderte nicht an ihrer religiösen Identität und ihrer Zugehörigkeit zur Überlieferung Quetzalcoatl's zweifeln ließ. Von diesem Identitätsmittelpunkt aus haben sie in der oftmals von Gewalt und Dominanz geprägten Auseinandersetzung mit dem Christentum gelernt, die symbolischen Affinitäten zwischen beiden Religionen zu sehen und ihre eigene Symbolwelt in christlichen Symbolen mit neuer Sinngebung zum Ausdruck zu bringen. So wurde das christliche Allerheiligenfest zum mixtekischen Ahnenfest (Totenfest), der Weihnachtsfestzyklus wurde zum rituellen Zyklus der Maisgottes Jesus Christus/Chuchi, Maria wurden zur Mutter des Maisgottes und zur großen Erdmutter (Tateo innan), Ostern, das höchste Fest der Christen zum Fest von Xipe, an dem die wahren mystischen Krieger geboren werden, die durch das Bewusstsein ihrer Nagualkraft alle lebenswidrigen, feindlichen Kräfte besiegen und die Natur in ihr fruchtbares Kleid verwandeln, das die Menschen nährt. San Isidro Labrador wurde zur Manifestation des Regengottes und Santa Cecilia zur Göttin des Schwitzbades (Temascal). Diese Reihe ließe sich noch für diverse Heilige, die in den Dörfern der Mixteca als Santos Patrones verehrt werden, fortsetzen. Manches an Untersuchungen wäre noch zu leisten und die vorliegende Arbeit beansprucht hierin auch keine Vollständigkeit. Eines ist jedoch deutlich erkennbar geworden: christliche Symbole, Figuren und Riten sind die religiösen Instrumente und bilden als Ganzes das Gerüst, mittels dessen sich die mixtekische religiöse Identität zum Ausdruck bringt. Und darum wird mixtekische Religion wahrscheinlich auch in Zukunft nicht auf diesen Bezug zum Christentum verzichten.

In dem hier kurz skizzierten Inkulturationsprozess, in der die von 9 Wind Federschlange begründete religiöse Tradition in der Gestalt des Fremden ihre ganz eigene Identität bewahrte und erneuerte, ragt San Isidro Labrador als eine der beiden zuletzt genannten christlich-mixtekischen Gottheiten heraus. Er war nicht nur als spezifisch spanischer Heiliger die zentrale Gestalt in dem von christlichen, spanischen Missionaren erzwungenen religiösen Wandel der Conquista espiritual sondern auch der durchgreifenden sozialen Veränderungen, die die Mixteca am Ende des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts erschütterten und zur endgültigen Beendigung der Herrschaft der mixtekischen Herrscher- und Priesterkaste geführt hat.¹⁸⁵ Er wurde zum Symbol einer letztlich auch religiös oder, wenn man so will, theologisch begründeten sozialen Umwälzung:

Schon der Kodex Yuta Tnoho war in weiten Teilen ein ideologisch motiviertes Buch. Es hat die Herrschaft und Entstehung der mixtekischen Fürstendynastien theologisch mit der unmittelbaren Herkunft aus den Handlungen und Taten von 9 Wind Federschlange (Quetzalcoatl) begründet. Der mixtekische Herrscher war als „yya“ von göttlicher Abkunft, d.h. in ihm konzentrierten sich politische Herrschaft und kultisch-religiöse Macht, weil sich in ihm aufgrund familiärer Herkunft die an seine Ahnen von 9 Wind Quetzalcoatl selbst übergebene und von diesen ererbte göttliche Macht in Nagualismus, Tonalismus und heiliger Überlieferung begründete und fortsetzte.

San Isidro Labrador seinerseits war zunächst mit seinen Wasserwundern für die christlichen Missionare eine plausible symbolische Entsprechung zum mixtekischen Regengott. Und als solcher konnte er vermutlich auch von den Mixteken angenommen werden. Aber seine spirituelle und politische Sprengkraft lag in einem ganz anderen Punkt: er war ein einfacher Bauer, ein Macehual. Das legte auf mixtekischer Seite einen Schluss nahe: Dzahui, der Regengott, in seiner von den „Christen“ verkündeten Form, manifestierte sich und seine göttliche Macht in der Gestalt eines einfachen Bauern. Hier rückte der einfache Bauer als Träger spiritueller Macht in den kultisch-religiösen Mittelpunkt. Und da nach alter Überlieferung spirituelle und politische Macht untrennbar waren, stieg der Bauer in eine ganz neue soziale Stellung und bekam auf einmal auch politische Relevanz. Aus einer zentral in der Herrscherkaste begründeten Religion und Überlieferung wurde eine Religion der spirituell begabten Bauern. Aus der Herrschaft des „yya“ und seiner Familie wurde in der Kolonialzeit die von den Bauern bestimmte „Republica“. Die Leitfigur dieser neuen bäuerlichen mixtekischen Spiritualität war San Isidro Labrador und deshalb ist er als Santo (als Heiligenfigur) auch bis heute immer als *Bauer* mit den Ochsen dargestellt und rein äußerlich

¹⁸⁵ S.o. Punkt

scheinbar gar nicht als die christliche Gestalt des Regengottes erkennbar. Es entstand ein neues Bewusstsein dafür, dass die Nagualkraft in jedem Menschen anwesend und lebendig ist. Daraus leitete sich ab, dass jedermann eine göttliche Begabung in sich trägt, die ihn zu Leben und Kultur der Gemeinschaft beizutragen verpflichtet. Es entstanden auch neue Institutionen wie z.B. die Mayordormia, die die öffentliche Religiosität und Ritus weitgehend in die Verantwortung der Bauern legte. Sie war zugleich Grund und Voraussetzung für eine angemessene soziale und politische Stellung eines Mannes oder einer Frau in der mixtekischen Gesellschaft. Diese Entwicklung führte letztlich zu einem allgemeinen Bewusstsein, dass *jeder* Mixteke dazu aufgerufen ist, Tradition und Überlieferung der Vorfahren zu übernehmen und weiterzugeben. Davon gibt die in Kapitel 3 dieser Arbeit ausführlich dargestellte orale Tradition ein beredtes Zeugnis. Diese von wirtschaftlicher Selbstversorgung und monetärer Autosufizienz¹⁸⁶ begleitete Entwicklung, führte nach Ansicht des Autors zu einer religiös, politisch, sozial und ökonomisch sehr geschlossenen Gesellschaft und Kultur in der Mixteca vom Ende des 17. Jh. bis in die 60iger Jahre des 20. Jahrhunderts. Erste Bruchlinien bekam diese geschlossene Gesellschaft mit dem Auftreten evangelikaler, US amerikanischer Linguisten und Bibelübersetzer aus dem SIL (Summer Institut of Linguistics). Der hiermit eingeführte evangelikale Biblizismus führte zur religiösen Spaltung von Dörfern und Munizipien. Weitere evangelikale Sekten folgten. Das zunehmende Bevölkerungswachstum im mixtekischen Hochland, eigentlich ein positives Signal für den Fortbestand mixtekischer Kultur und Tradition, führte zu wirtschaftlicher Not, da es nicht ausreichend bestellbares, fruchtbares Land für alle gab. Dazu kamen die Veränderungen mit der zwangsweisen Einführung eines staatlichen, kulturfremden Schulwesens.¹⁸⁷ Der Ausbau der Straßen brachte mehr Kommunikation mit der „Außenwelt“ und weckte mit einer Fülle von Waren neue Bedürfnisse. Ingesamt wurde sowohl für die Bildung der Kinder als auch für den privaten Lebensunterhalt und die neuen Konsumbedürfnisse mehr Geld benötigt. Dies konnte in einer sich selbst versorgenden Agrargesellschaft nur außerhalb verdient werden und so gingen insbesondere die Männer in anderen Teilen Mexikos saisonal arbeiten oder die Familien zogen in mexikanische bzw. nordamerikanische Städte und bildeten dort als

¹⁸⁶ Die Mayordormia verwaltete und verwaltet bis heute die „caja del Santo“ und verfügte damit über beachtliche monetäre Mittel, die über Geldverleih und Kauf/Verkauf vom Mayordomo des jeweiligen Jahres vermehrt werden musste.

¹⁸⁷ Die Präpotenz der Lehrer und des ganzen mexikanischen, staatlichen Schulwesens wird an vielen Kleinigkeiten deutlich. So wurden z.B. in den 70er Jahren die Jungen, die im Municipio von Ixtayutla zur Schule gingen aufgrund ihrer traditionellen Kleidung bei der nach Hinten eine Schlaufe aus der Umgürtung herunterhängt, von den Lehrern mit dem Wort „coludos“ (die „Schwänzigen“) beleidigt. Natürlich wollte ein Junge, dem man mit einer solch obzönen Beleidigung zusetzte, nicht mehr länger in seiner traditionellen Kleidung zur Schule gehen. Es ist schon sehr bedauerlich, wenn ein Schulwesen, anstatt in den Schülern ein Bewusstsein ihrer menschlichen Würde zur entwickeln, das genaue Gegenteil macht, und sie demütigt und verachtet.

„Radicados“ ganze heimatverbundene Stadtviertel („colonias“) oder zumindest heimatverbundene Vereinigungen. Vor allem in den Radicados kristallisiert sich diese ganze Entwicklung als eine grundsätzliche Anfrage der modernen Gesellschaft an die mixtekische Identität. Eine bäuerliche, geschlossene Gesellschaft hat hier keinen Bestand mehr.

Die beiden im Unterkapitel 3.3.3 von mir aufgeführten und ausführlich erläuterten Erzählungen, die das Problem mixtekischer Identität in der Frage fokussieren, nach dem archetypischen Bewusstsein ein Sohn/eine Tochter der „gefiederten Schlange“ bzw. von 9 Wind Federschlange zu sein, weisen hier meiner Ansicht nach einen wichtigen Weg:

Die Zukunft mixtekischer Identität und Kultur gründet sich im Fortbestand und der Weiterentwicklung des Nagualismus als einer spirituellen, inneren Erfahrung in den vielfältigen Aspekten und Dimensionen der verschiedenen Naguales, insbesondere des Naguals der „gefiederten Regenschlange“. Diese innere Erfahrung gibt eine nach menschlichem Ermessen mögliche innere Gewissheit, d.h. die unbedingte Rückbindung (religio) an die aus transzendentaler Verfügung (die „Herabkunft Quetzalcoatl“) stammende mixtekische Überlieferung und ihre jeweilige kulturelle Ausprägung. Dafür könnten meiner Ansicht nach eine Weiterentwicklung des Traumbewusstseins und eine Wiederentdeckung der diversen Ekstasetechniken insbesondere unter jungen Mixteken sehr hilfreich sein. Um sich rational vor der Moderne und Postmoderne zu verantworten, wird man vermutlich nicht daran vorbeikommen, dem Nagualismus eine wissenschaftliche Begründung und rationale Verstehbarkeit zu geben, indem man auf Kategorien, Methoden und Interpretationen der modernen Psychologie, wie z.B. der Tiefenpsychologie oder der transzendentalen Psychologie und anderer Kognitionswissenschaften zurückgreift. Ich meinerseits wünsche allen Mixteken, insbesondere aber den jungen Leuten, die sich auf das Abenteuer der Entdeckung der eigenen Geschichte, Religion und Kultur in Studium und Beruf einlassen, dass sie den spirituellen Reichtum dieses Weges und etwas vom Sinn des Lebens darin erfahren. Der Autor selbst blickt in diesem Sinne mit Dankbarkeit von der vorliegenden Arbeit aus auf die Mixteken, mit denen er ein Stück des Lebens gemeinsam gehen durfte, zurück.

II. Teil: Texte der oralen Tradition

6. Texte der oralen Tradition

Wenn man Texte einer oralen Tradition wie aus der Mixteca alta in schriftlicher Form präsentiert bzw. fixiert, entsteht sofort die Frage nach der ausreichenden empirischen Grundlage, aufgrund deren sie als authentische und korrekte Texte ausgegeben werden können. Die Authentizität eines Textes nimmt in dem Maße zu und erweist sich als richtig je mehr einheimische Personen seinen Inhalt teilen bzw. ihm grundsätzlich zustimmen.

Um dem Problem des Zweifels an der Authentizität der Texte aus dem Weg zu gehen, das dann entstehen könnte, wenn man nur einzelne, wenn auch gesellschaftliche relevante Personen befragt, hatte ich von Anfang ein Projekt mit einer größeren Zahl von Zeugen geplant, die gemeinsam „befragt“ wurden. Es handelte sich um eine Gruppe von Personen, die aufgrund ihres religiösen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Bewusstseins für die Bedeutsamkeit der Verteidigung der eigenen mixtekischen Kultur und den Respekt vor einer großen religiösen Tradition sensibilisiert waren. Mit Hilfe dieser Gruppe konnte ich entsprechend wichtige Texte zusammenstellen und diskutieren. Alle Mitglieder dieser Gruppe gehörten zu den ehrenamtlichen pastoralen Mitarbeitern (Catequistas) in der Pfarrei Sta. Maria de la Natividad in Chalactongo.

Es scheint mir wichtig, an dieser Stelle zu erwähnen, dass sich die Pfarrei aufgrund der dort arbeitenden Priester in einem bereits länger andauernden Prozess befand, sich den eigenen, autochthonen, mixtekischen Formen lokaler religiöser Tradition zu öffnen. Dieser Umstand hat wesentlich zum außerordentlichen Bewusstsein der Teilnehmer des Projektes in Bezug auf ihre Rolle als religiöse Protagonisten beigetragen. Zwischen 7 und 9 Personen (Frauen und Männer) nahmen an zwei einwöchigen Workshops teil und konzentrierten sich ganz auf das Hören, Erzählen und schriftliche Sammeln von Texten zur mixtekischen Vision des Göttlichen und Heiligen.

Bevor die Texte schriftlich erfasst wurden, wurden sie auf einer Tonkassette aufgenommen. Wir mussten uns entscheiden, in welcher Sprache die Erzählungen aufgezeichnet werden sollten. Das scheint zunächst überhaupt keine relevante Frage zu sein, denn aus dem sprachlichen Umfeld und der Herkunft hätte man natürlicherweise die mixtekische Sprache gewählt.¹⁸⁸ Aber weder die Teilnehmer, alle Muttersprachler des Mixtekischen, noch ich

¹⁸⁸ Es existiert bereits eine Sammlung von Texten der oralen Tradition auf Mixtekisch. Sie stammt von Anne Dyk vom Summer Institut of Linguistics (SIL) und ihren Informanten: Dyk, Anne. *Mixteco Texts*. A Publication of the Summer Institut of Linguistics of the University of Oklahoma, Norman, 1959. Die meisten Erzählungen dieser Sammlung haben einen eher folkloristischen Charakter. Zumindest scheint es so, da sie ohne eine Erklärung und kulturelle Kontextualisierung als „krude Texte“

waren in der Lage korrekt Mixtekisch zu schreiben. Und aufgrund der gegebenen Umstände hatten wir damals auch nicht die Zeit es zu lernen. Es war von Vorteil, dass die Teilnehmer der beiden Workshops bilingual waren und sich der sprachlichen Unterschiede zwischen dem Mixtekischen und dem Spanischen, sowohl der semantischen als auch der grammatischen, recht bewusst waren. Dies garantierte für die spanische Abfassung der Texte einen erzählerischen „Ductus“ nahe an der mixtekischen Sprache und eine korrekte Übersetzung ins Spanische. Das Spanisch dieser Texte ist stark vom Alltagsspanisch der Region um Chalcatongo geprägt und weist so manche lokal- oder regionaltypische Ausdrucksweisen auf, was bei einer volkstümlichen mündlichen Überlieferung auch nicht verwundert. Ich habe die Texte auch nicht sprachlich im Sinne hochsprachlicher Normen „verbessert“. So konnten ca. 40 Texte aufgeschrieben werden, die sich auf die mixtekische Welt des Heiligen und Transzendenten beziehen: über verschiedene „Ñuhu“ und ihre zugehörigen Orte, über die „Abuelita“ (die göttliche Großmutter), über den „Abuelo“ (den göttlichen Großvater), über Tina und Toba, über den Mais, über den Regen und insbesondere über die gefiederte Regenschlange. Die Texte entstammen der Region der Mixteca alta, den Kreisbezirken von Chalcatongo, San Miguel el Grande, Atlatlahuca und Yosonotú. Ihre Inhalte werden aber nicht nur von den Bewohnern dieser Bezirke geteilt. Die Vorstellung und Ideen vom Göttlichen, die sich in diesen Erzählungen widerspiegeln, finden sich auch in anderen Teilen der Mixteca. Ich weiß zum Beispiel aus Gesprächen und einem mehr als dreiwöchigen Aufenthalt, dass man im Bezirk von Ixtayutla in der Mixteca baja im Grunde dasselbe von der gefiederten Regenschlange glaubt wie im Municipio von Chalcatongo. In dieser Region gab es abgelegene Dörfer, deren Tradition noch viel enger mit der alten mixtekischen Überlieferung verbunden war als in Chalcatongo oder San Miguel el Grande. Ich gehe also hier davon aus, dass die Texte der oralen Tradition, die ich im Folgenden vorstelle, etwas von der Welt des Heiligen, dem „göttlichen Wort“ wie es sich in der ganzen Mixteca verlebendigt hat, zeigt. Sie geben vielfach Zeugnis von der eigenen, authentischen religiösen Tradition des mixtekischen Volkes. Viele Erzählungen werden sich dem Leser nur erschließen, wenn er bereit ist, sie auf einer religiös-spirituellen Erkenntnisebene wahrzunehmen und zu verstehen.

veröffentlicht wurden. Eine inhaltliche und kritische Auseinandersetzung mit dieser Textsammlung steht noch auch aus und könnte Gegenstand weitergehender Forschungsarbeiten sein.

6.1 *Über die gefiederte Regenschlange: Koo Sau*

6.1.1 Wo die gefiederte Regenschlange lebt – geografische Bezüge

La serpiente vive en una laguna y por eso no podemos vivir cerca de las lagunas. No debemos tratar mal a este animal para que no afecte nuestra casa. Hay personas que conocen una cierta manera como se saca a la serpiente: se echa sal o chile, para que se vaya el animal. El lugar donde ella vive, puede hacernos un mal. Si la laguna está cerca del pueblo se corre el peligro de que suceda algo malo allí, porque la serpiente puede vivir en esta laguna. Pero si hay una más lejos de la comunidad, la gente está contente, ya que allí llega la serpiente para traernos la lluvia. Cuando hace mucho ruido (viente fuerte) vienen las nubes negras, es, cuando viene la serpiente. De esto la gente se da cuenta. Hay unas personas, que se dan cuenta en que laguna la serpiente está, es decir, por donde llueve más seguido. Cuando se acerca el tiempo de lluvias y hace mucho ruido por causa de vientos fuertes, se dice que ya la serpiente está cambiando de lugar. De ésta misma serpiente se dice también que ella tiene plumas. Dicen, que es bueno, que no pase la serpiente directamente por la comunidad, porque puede destruir la casa. Pero de todo modo la gente está contente cuando se escucha la serpiente pasando por los cerros, puesto que va a llover.

En las lagunas, cuando el agua es verde, allí se refugian las serpientes de la lluvia. No les gusta tanto ruido. Cuando hay mucho ruido o otras molestias que le causa disgusto, ellas provocan un remolino, o sea hacen que la laguna se vuelve un remolino de agua para atraer.

Todas las cosas de la serpiente de agua tiene mucha relación con Tilantongo. Entre Chalcatongo y Tilantongo va y viene la serpiente de agua. Chalcatongo, se dice, tiene solamente una isla, en cambio Tilantongo tiene dos. No entendemos, por qué existe este intercambio. Lo conocemos a través de los sueños de los hombres naguales que hacen el viaje hasta allá.

6.1.2 Die gefiederte Regenschlange und ihr Nagual

La serpiente de la lluvia siempre es nagual. Hay dos tipos de la serpiente de la lluvia: Una tiene solamente una cabeza (koo sau, koo sa'vi) y hay otra que es de siete cabezas (koo usha shini). Las dos son emplumadas. La de siete cabeza es la reina/el rey se puede decir. Esta

serpiente nos trae 14 semillas para el mantenimiento. Ella se preparaba al principio de o a partir de mediados de Abril y lloraba como un becerro. Es decir, lloraba tan fuerte que de vez en cuando se movía toda la ciénaga de Chalcatongo. Eso pasó hace años en Chalcatongo, cuando todavía estaba la ciénaga. Cuentan los abuelos que en la ciénaga había una isla, donde estaban tres cruces y a donde iba el Padre a celebrar la misa el 3 de Mayo.

La serpiente de la lluvia siempre es nagual como también los rayos, relámpagos, truenos e remolinos y diversos animales. Se dice que el hombre nagual, que es el rey de las serpientes o sea la serpiente de las siete cabezas, está marcado con un lunar negro y grande en la piel de su cuerpo. No sabemos en que parte de su cuerpo. Con las personas naguales no se puede hacer chistes, es decir vaciladas, ya que se enojan aunque no dicen nada y luego su nagual nos detiene o nos hace algo. En el momento de la lluvia cuando está remolinando, no podemos hacer ninguna maldad a la serpiente, es decir poner chile, sal o reliquias en la lumbré, porque luego la serpiente nos devuelve la maldad. La gente dice que lo hace (remolinando) para que ella avance rápido. Pero en el avance, como es más fuerte la carrera, tumba las milpas o las arranca o a veces mata a los animales. Esto hace el remolino que la serpiente causa para poder viajar por el espacio.

6.1.3 Erzählungen über die gefiederte Regenschlange

6.1.3.1 Ein Traum

Cuando un señor mató a una serpiente emplumada, que encontró a las 12 del día, tuvo un sueño, que una señora llorando mucho le reclamó, por qué había matado su chivo aunque ella no estaba haciendo nada malo.

6.1.3.2 Über den Regen und den Blitz

Para destapar el agua, que se encuentra en el Fortín (cerro de Chalcatongo), un niño le pidió a su mamá unas flores para ir a ofrecerlas al lugar a que la lluvia viniera o sea soltar desde allá el río de agua, que está enterrado en el Fortín. Pero el niño no logró llegar, porque hubo personas que le impidieron. Entonces al medio camino un rayo mató al niño.

6.1.3.3 Die Schlange rettet einen Mann

La esposa de un señor y su amante metieron al esposo en un “tunchi” para que muriera y la esposa pudiera vivir con el amante que tenía. Le dejaron caer en un “tunchi” profundo. Cuando la serpiente de la lluvia pasó por allá, él se colgó de su cola. Entonces la culebra le sacó del “tunchi”. Al llegar a la orilla del “tunchi” la serpiente le aventó y el señor logró pescar algunas de sus plumas en sus manos. Con éstas atestiguó que la serpiente emplumada le sacó del “tunchi”.

6.1.3.4 Über einen Curandero von Chalcatongo

Se trata de un señor de Chalcatongo que vivía cerca del portillo y se llamaba Sarmiento. Ya se murió. Hace años uno de los catequistas tenía una hija enferma. No se curó ni con el doctor ni con una curandera. Preguntando y preguntando a la gente el catequista llegó con su niña a la casa de un señor que ya estaba grande y acabado, de quién dijeron que curaba muy bien porque se volvía nagual. La niña tenía unos dos días que ya no hablaba y estaba para entregarse dado que no comía y ni siquiera chillaba. Estaba muy grave. Cuando el señor curandero vio a su hija, dijo: “Vete, no se va a morir tu hija. Voy a llegar tal día a tu casa.” El catequista se fue y estaba esperándole. No llegó, llegó hasta el día después. Cuando el curandero llegó, se le ofreció algo de comer, pero no quería y dijo: “Primero voy a curar a su hija. ¡Sálganse todos afuera! ¡Dejen la criatura solo conmigo!” El la curó. Le bañó en una hierba y hablaba con ella, pero no se entendió de que. Al fin la niña sanó. Después de la curación el curandero llamó a la familia y dijo: “A las 12 de la noche nosotros, usted y yo vamos a platicar solos. Que se duerman su esposa y sus hijos, entonces vamos a platicar.” Y a medianoche platicaron y el curandero dijo: “Si quiere usted, le voy a curar, porque usted también se vuelve serpiente. Voy a mi casa y vengo dentro de ocho días. Espéreme usted en tal lugar y nos vamos, porque vivo allá en la laguna, la laguna cerca de Chalcatongo. Ya me voy a pasar. Para el fin de éste mes (fue un mes de abril) me voy a la laguna de Tamazola cerca de Oaxaca. Allí voy a vivir.” El catequista no le creyó mucho, no le confió. Por eso no se fue tal día a medianoche al lugar avisado. Luego el curandero dijo: “Tengo muchos enemigos y necesito uno que me acompañe.” El catequista no estaba seguro lo que iba a pasar y no fue y no cumplió. Tenía miedo. A los dos o tres años el curandero se murió.

Del mismo curandero la gente cuenta también otra historia:

Por allí en el cerro también iba a curar en otra comunidad. Y llegó y estaban los niños cuidando chivos. Era una tarde. Se fueron los perros para morder al señor. Este dijo al niño:

“¡Habla a tu perro o pégalo! Si no, me muerde.” El niño empezó más a animar al perro que lo muerda. Pero como el señor llevó un palo, lo espantó al perro con este. Y se fue. Tuvo coraje. Como de a 20 metros no más se alejó del niño, cuando se preparaba una nube como si quisiera llover. Se fue el señor, cayó el rayo, pegó al niño y lo mató. A lo mejor el señor fue nagual de serpiente, ya que la serpiente de lluvia lleva también el rayo. Tiene sus compañeros. Por eso también quería, que el catequista le acompañara.

Comentario:

Estas personas que piden o buscan a un compañero, dan el don que tienen ya a la otra persona, porque sienten muy cerca su muerte. Por eso piden para que el siga curando. Todo lo que contó el catequista es verídico, es verdad. Por eso hasta hoy en día no hay nada perdido.

6.1.3.6 Eine Geschichte, die eine Großmutter erzählt hat

Donde hoy en Chalcatongo se encuentra la ciénaga, estaba antes una laguna grande. Allí llegó la serpiente de la lluvia. Todas las tardes lloraba muy feo, gritaba como un becerro. Entonces una señora agarró a la abuelita, que en este tiempo todavía era una niña y le dijo: “Me acompañas hija y vamos donde está ahorita este animal, porque nosotros estamos desesperados. Hay que correrlo para que vaya.” La abuelita era entonces una niña chiquita de 6 o 7 años. La señora y la niña se fueron, la niña sobre todo por la tentación de ver al animal. Cuando llegaron, vieron a la serpiente acostada encima de una plancha, una piedra grande que había ahí. Cuidadosamente llegaron. La serpiente estaba enrollada y muy claro se veía sus siete cabezas. Entonces la señora sin hacer ruido, colocó el “koo kuu” que llevaron y puso en éste copal y chile y varias otras cosas. Entonces la serpiente al llegarle el olor empezó a hacer bien feo. Empezó el aire fuerte y las nubes comenzaron a bajar y la cola se movía. Las dos se echaron a correr para salvarse. Y la niña llegó muy asustada a su casa. Su papa le preguntó a donde se había ido y ella le contestó que iba con una señora a correr a la serpiente de siete cabezas, ya que por el ruido se desesperaron mucho.

6.1.3.6 Die Erzählung eines Onkels

Un tío de una catequista vive en Pinotepa. Un día él y unos compañeros se pasaron cerca de una laguna. Ellos escucharon que desesperadamente estaban ladrando los perros. Por eso por curiosidad se acercaron y fueron a ver la laguna. Y vieron a la serpiente con las plumitas de

varios colores, unas plumas finísimas. Cuando ella se dio cuenta, dado que hicieron ruido, empezó el aire fuerte y las nubes negras se bajaron. Entonces ellos se echaron a correr.

6.1.3.7 Über den Teich in Victoria/San Miguel el Grande

Allí estaban unos pastorcitos (muchachos) cuidando a sus borreguitos. Uno de ellos perdió un borreguito y no lo encontraba. Entonces estaban un poco desesperados. Como que alguien le guió a donde se fue el animal, el dijo: “A lo mejor aquí se fue a tomar agua y se cayó. ¡Vénganse a ver!” Entonces se fueron dos de ellos. Pero uno se adelantó. Y cuando el otro también se acercó, en vez de ir para atrás la niña que se adelantó, se jaló más y más adelante. Y el aire empezó duro. Entonces vieron que la serpiente estaba allí. Y tenía plumas de varios colores, que reflejan como los rayos de sol. Ya se había perdido la niña con el aire que estaba haciendo. Entonces la serpiente la jaló para la laguna. Los otros se echaron a correr para atrás. La niña jamás regresó. Y los pastorcitos fueron a la casa de su mamá para decirle que su niña se perdió en la laguna. También el borrego allí se quedó. Por lo tanto uno no se puede acercar a la serpiente de la lluvia. Ella empieza a remolinar y jalarnos y por las nubes negras ni sabemos por donde irnos. Por las nubes también se reconoce a la serpiente en el cielo, cuando comience a llover. Además se ve, si es una o son dos, porque en este caso se van peleando las colas. Las nubes son negras, es decir muy negras.

6.1.3.8 Über die Träume des Vaters einer Katechetin

Mi papá ha visto en sus sueños muchas lagunas. Y él, cuando se acerca el tiempo de lluvias, empieza a sudar en las noches, es decir se empapa toda la ropa. Su esposa le dice: “Ya va a empezar a llover. Tu nagual hace para allá.” Y a los dos días, que el papá suda, viene un aguacero fuerte. El platica también de las lagunas que ha conocido. Por ejemplo dice que la de San Esteban Atlatlahuca está feísima abajo por las piedras malas. Y la de Putla está más o menos por unas cuantas planchas que hay a donde se pueden acostar.

También una vez soñó que por acá hay una laguna enterrada. El se fue a ver nada más, allí. En esta laguna a un lado está una serpiente emplumada, acostada encima de los juncos y al otro lado está un pavo real. Entonces salió un señor al encuentro con el papá y le dijo que le daba permiso a matar al animal (al pavo) de un solo balazo, porque su mujer era tortillera. Y el papá agarró su rifle, mató al animal y lo trajo para la casa.

El papa de la catequista estaba enfermo porque su nagual estaba herido. Era la serpiente emplumada o serpiente de la lluvia. Por eso le dijeron que tenía que curarse. Entonces en este tiempo las sirenas aparecieron en su sueño y le dijeron: “Fíjate en el brazo derecho. Allí están las doce clases de hierbas con las que tienes que bañarte para que te sanes.” Pero el papá, como estaba enfermo, no les hizo caso. El veía muy claro las hierbas en su brazo. Lo contó a su familia y una de las tías dijo: Si quieres hierbas, entonces voy a buscar unas hierbas de agua, es decir del nagual, para que te cures.” Y le buscaron todas estas hierbas. El se bañó y se curó.

Cuando empieza la lluvia y comienza con remolino, es decir la serpiente nos trae la lluvia, no se debe aventarlo. El mismo señor, el papá de la catequista acostumbraba a tirar y blear el remolino. Cuando a las 5 o 6 de la tarde empezaba el remolino, él salió a tirarlo balazos. Pero cada vez al otro día toda la milpa amanecía deshecha o sea trillada. Y solamente eran las milpas de ellos. Cada año sucedía lo mismo. Por eso su esposa le aconsejó a dejarlo. Pero después ella sacó el anafre para fuera y echaba el chile. Y lo mismo sucedió con la milpa, se trillaba. Se hacía pedazos y ya no tenía la manera de enderezarse. Y pareció que fueron escogidas las mejores milpas. Todo eso lo hacía el remolino, es decir la serpiente. Una vez se recogió la milpa tirada y en sueños dijo a la familia que ellos eran los culpados, ya que por sus maldades ellas quedaron muy adoloridas. Así las milpas reclamaron todo eso a la familia. Y el señor y su familia se dieron cuenta del mal que estaban haciendo y que la serpiente de la lluvia devuelve el mal que se le hace. Desde este tiempo dejaron de blear el remolino de la lluvia o echar chile en la lumbre.

6.1.3.9 Die gefiederte Regenschlange und das verlassene Kind

Había una familia que tuvo un hijo. Después vieron que no pudieron mantener al niño. Y quisieron su paz, fueron y lo dejaron, donde está un hormiguero, donde hay muchas hormigas que pican fuerte. Allí tiraron al niño. Aquel niño lloraba mucho, apenas empezaba a hablar. Lloraba mucho y pasaron otras personas y lo volvieron ir a dejar a su casa. Entonces lo volvieron a ir a dejar al monte vez a dormir con los animales, o sea, para que se comiera el lobo, o no sé a que animales malvados allí. Entonces al niño lo vieron otra vez las personas y lo volvieron a regresar a su casa. Y por último fueron a meterlo en un tunchi al niño. Pero cuando el niño – dicen – que llegó al tunchi, allí estaba la culebra, la serpiente. Entonces lo que le dijo, era: “No llores!” Porque ella iba a cuidar del niño. Entonces allí estuvo un tiempo con la serpiente. Y la serpiente salía a buscar para que comieran, para almacenar todo, porque

ella decía que iba a llegar un tiempo donde ya no iban a encontrar nada de comer. Entonces de allí el niño fue creciendo, fue creciendo y ella lo mantenía. Ella llevaba las cosas para que comiera.

Cuando el niño estaba grande, le dijo lo que iba a ser: “Ya mero va a llegar el tiempo, que yo voy a salir de aquí. Quieres salir conmigo?” Y el niño dijo: “Si.” Pues, dijo la serpiente: “Cuando yo salga, no te voy a dejar en un pueblo pobre, sino te voy a llevar a la ciudad. Y allí en la ciudad, cuando tu bajes, me vas a arrancar dos plumas. Y vas a ver cual más gente va a querer esas plumas. Te van a querer comprar o que tu te vayas con ellos.” Pero dice: “A ellos no se los vas a dar. Si sale una pareja que no tiene hijo y te va a criar como hijo, a esa pareja le das las dos plumas porque allí vas a estar bien.” Ella dice que pongan las dos plumas en el altar de la casa y que las adoren y no las dejen en otro lugar que el altar.” Entonces no les iba a faltar nada y sus papas adoptivos iban a ser muy ricos. Y el iba a tener de todo.

Así fue. Porque cuando el llegó a la ciudad, porque la serpiente lo llevó cargando.

Ella dice: Te agarres fuerte. Va a ser feo el movimiento, va a llegar un aire fuerte y te agarres fuerte, no tengas miedo. Entonces fue con el niño a la ciudad. Cuando baje, te bajas y te arranques las plumas que te digo.” Y vas a ver que va a ser como yo te dije. Cuando bajó el niño, había mucha gente y unos le querían comprar las plumas. Otros dijeron: “¡Regálamelas y vente conmigo a mi casa!” Y el niño hizo como la serpiente mandó y respondió: “No, no me voy. No las vendo.” Entonces llegó una pareja que le dijo que le iban a recoger como hijo. Entonces a esa pareja fue que le dio las plumas. Entonces allí el niño fue creciendo en esta casa. Le dieron su estudio y todo. Y si, fue cierto todo lo que le había dicho la serpiente al niño. Entonces ya, que creció, cuando fue un joven adulto, recordó, de donde era y vino a visitar sus padres. Y dice: “Ustedes me fueron a dejar en un lugar, a donde yo iba a morir, pero no fue así. Ahora yo vivo mejor. Tengo muchas cosas de comer. Ustedes son mis padres, pero yo ya no quiero a ustedes, quiero mis padres adoptivos, porque ellos, si, supieron crecerme” , les dijo el muchacho. “Yo no más les vine a saludarlos. Ya me voy con mis papás.” Y se fue el muchacho con sus papas.

6.1.3.10 Wie die gefiederte Schlange einem armen Mann half

Un señor muy pobre no tenía de comer ni dinero para comprar maíz. Un día dijo a su esposa: “No tenemos nada, ni de comer ni para vivir. Voy al monte, a ver que encuentro. Voy a llamar por allí. A ver si nos dan algo de comer. ¿Como vamos mantenernos?” Y su esposa dijo: “Si te quieres ir, vete allí.” El salió y se fue al monte. Empezó a llamar: “Señor, quién eres tú. A

ver si me das de comer, no tengo nada.” Así llamaba. Este monte está un poco espeso de nubes. Y de repente vino un remolino que lo llevó a un “tunchi”. El remolino le tiró hasta el fondo. Allí estaba la serpiente. El señor cayó encima de la serpiente. La serpiente le dijo: “¿Quieres salir?” Y el dijo: “ Si, me voy a salir.” Ella le dijo: “ ¡Súbete encima de mi y yo te voy a sacar! Pues yo salgo para un viaje. Si llegamos a la orilla del tunchi donde está plano, tu te bajas.” El dijo: “Si.” Montó al animal y subió con él. Cuando se acercaron a la orilla del tunchi para salir afuera, la serpiente dijo: “¡Ponte listo, bríncate para abajo! Como ya sé de mi cola y llevas para tu casa.” El dijo: “Está bien.” Y rápido arrancó las siete plumas. Las llevó a su casa y las puso en su altar. Prendió una vela y empezó a adorar las plumas de la serpiente. Cuando comenzaron las lluvias, empezó a trabajar. Y más tarde recibió una muy buena cosecha. Hasta se puso rico por vender su maíz. Aprovechó de todo su trabajo que el hizo.

6.1.3.11 Die Regenschlange von Sta. Maria Olotepec

En el pueblo de Sta. Maria Olotepec hay un pozo, una laguna, que era grande y allí van todas las personas para traer agua. Allí vivía la serpiente. Y a cada quien, que iba a traer agua, le hacia maldades. Llegaba un tiempo que las personas no más aguantaban, por tantas maldades. La corrieron. Antes de salir la serpiente de allí, ella dijo que iban a sufrir del maíz, que les iba a dar la cosecha. La lluvia no iba a llegar seguida como cuando ella estaba. Se ve que ella cumplió lo que dijo, ya que cuando la serpiente salió de allí y se fue para rumbo a la costa, crecieron unas árboles que llaman ahorita capulin, pero no es el capulin que se come, sino que es otro. Los pájaros se comen el frutito. Y los bolsitos que caen al suelo, el hombre lo va a recojer y lo quiebran y lo sacan almendrita. Y esa almendra lo ponen a cocer con el maíz para que coman. Y cuando ella se fue, los árboles fueron creciendo, fueron creciendo. Hasta ahorita se ve, que sigue lo mismo. Pero que la serpiente salió, se fue rumbo a la costa. Y les dejó esto. Solo lo que ella dijo, lo cumplió.

6.1.3.12 Über eine gefiederte Schlange in Yosondúa

Aquí en Yosondúa, está como un túnel, tipo de la casa aquí. Tiene de profundidad 10 metros. Contaron que allí vivía la serpiente. Y esa serpiente se robaba los niños antes de que nacieran. Ocho días antes que les nacieran, se los robaba. Pero iba a tener una cantidad, que de 60 niños. E llovía. Tanto como robaba los niños llovía. Y les daba de comer, había suficiente maíz. Mas una vez había una pareja. La mujer estaba embarazada. Faltan unos días que

nacería, su niño desapareció. Entonces el señor se molestó bastante. Se enojó e fue, y la corrió. Y así la serpiente se fue de allí y ya la lluvia no cae tan seguido y no tienen también lo suficiente de comer, porque mataron a la víbora. Pero dice, que sí, existe esa cueva, que está bien grande. Al principio tiene escalones de concreto y mas abajo ya tiene una escalera de madera hasta el fundo de la cueva.

6.1.3.13 Zwei kurze Erzählungen

Una serpiente emplumada estaba en el cerro. Se fue rumbo al mar. Se fue encontrar una cruz. Pero dejó su criada.

Concha nos platicó del cerro. Que era un cerro picudo. Dice que allí en este cerro había mucha sal a donde vivía la serpiente. Pero cuando llegó el tiempo, que ella se fue, se llevó la mitad de la loma. Por eso desde entonces se fue la sal. Y ya no hay sal en ese cerro. Se llevó la sal. Pero dicen que en la noche, alrededor de las doce, de la una, empiezan a cantar los rayos, - pero ella dijo “hablar los rayos” – que es cuando la serpiente vuela de un cerro al otro.

6.1.3.14 Die gefiederte Regenschlange als Nagual

Der Wirbelwind

Dicen que eso fue en la casa de mi mamá. Cuando mi abuelito estaba comiendo, iba a pasar el remolino. Mas pasó bien bajito. Entonces empezó a desbaratar la casa. Entonces salió mi abuelito con una arma, no sé que arma era y le tiró. Y empezó a ser más feo. Ya se fue más bajando, más fuerte. Al otro día supo que uno de San Miguel había muerto. Entonces era un nagual que había pasado allí.

Ein Mann als Nagual der gefiederten Regenschlange

Antes un señor, un vecino de la comunidad era agente municipal. Pero colindando por allá, por la raya de San Miguel – los terrenos pertenecen a la comunidad de Progreso (Chalcatongo) – allí el señor encontró a unos toros haciendo daño. Entonces el señor, el agente de aquí, se los trajo, y los metió a la cárcel. Entonces le cobró una buena multa al señor

de San Miguel. E dicen que le dijo el señor de San Miguel al agente municipal: el jueves nos vemos y nos vamos a tomar unas copas – o sea nos vamos a emborrachar - a ver quién aguanta tú o yo. Entonces en eso dicen que vinieron, o sea, no estaban en la agencia municipal, cuando empezó el remolino, o sea el señor de San Miguel era nagual. Empezó el remolino, pensaban que iba a tirar la iglesia. “Ahora se va a terminar la iglesia”, le dijeron. Entonces pasó e se fue, pero dio la vuelta a donde terminó con todas las casas y la escuela por allá abajo en Progreso. Levantó todo. E dicen que empezó a carcajear al otro día cuando lo vino a visitar. Dice: “¿Como te fue? ¿Que tal? ¿Como quedaste?” Pero ya burlándose de la gente. Y eso no tiene mucho. Pasó como de 1976.

Después que se fue para su casa, a medio camino comenzó a sentir dolores. Llegando a su casa se apostó en su cama y de su cama no se paró. Comenzaron más fuerte los dolores y al siguiente día murió. Ya después que murió, vieron el cuerpo y todo el cuerpo estaba perforado por clavos. (El edificio que tenía muchos clavos era la escuela.)

6.1.3.15 Über die Klapperschlange

Unas cascabeles, cuando están grandes y viejitas, se reducen a un tamaño muy chiquito. Luego dejan su piel y les crece la cabeza de águila. Se esconden porque tarda mucho en crecerles las plumas. Al fin se vuelven águila y suben al sol.

6.1.3.16 Eigenschaften der gefiederten Regenschlange

- Siempre es nagual de una persona (hombre o mujer) que se desempeña como adulto
- Vive en las lagunas o tunchis, siempre está en lo más profundo y en tiempos de lluvia cambia el lugar
- Tiene plumas de diferentes colores que brillan como el sol
- Se levanta (de la laguna o del tunchi) hacía el cielo, provoca mucho movimiento, remolinos (en el aire y agua) y ruido (como un becerro) con su cola
- Nos trae la lluvia

- Nos trae las 14 semillas (maíz, trigo, frijol, habas, lentejas, albergas, cebada, avena etc.) o sea todo lo que se cultiva. Las semillas están dibujadas en sus plumas.
- Serpiente hombre y serpiente mujer siempre andan juntos; así también los demás nagueles de lluvia o sea los rayos, relámpagos y truenos.
- Los rayos, truenos y relámpagos andan como conjunto, como compañeros de la serpiente.

La serpiente causa daños, si la ofendemos o hacemos una maldad contra ella como echar chile, sal o reliquias a la lumbre, para que se vaya por el olor.

6.1.3.17 Die Sprache der Tiere

Un señor pobre anduvo por allí buscando trabajo. Subiendo al monte vio alguna lumbre. Y se dice que donde andaba revolcando una víbora aparece una lumbre, que se está quemando. Dice el señor pensando: “La víbora se está quemando, vamos para salvarla, la pobre. Que agarremos un palo y aventemos la víbora. El avienta la víbora y ella se salvó y se fue. El señor siguió a la víbora para ver si ella aguantaba. La víbora aguantó y se salvó. Más adelante el encontró un señor, es un catrín. Entonces este dijo: ”Muchas gracias, por que usted salvó mi hijo. Si no, se iba a morir. Cuanto quieres te voy a pagar.” Entonces el señor pobre dijo: “Lo que usted quiere pagarme, lo que es su voluntad. Pero lo que quiero es un consejo. Un consejo como voy a trabajar, como voy a conseguir dinero para sustentar mi familia.” Entonces dijo el señor rico: “Si no quieres dinero, te voy a regalar un libro para que estudies. Todas las cosas del mundo tu tienes que saber y aprender en este libro.” Entonces el señor pobre empezó a leer el libro. Vio los dibujos, entonces aprendió como platican los animales: la víbora, la gallina, el perro, el ganado. Aprendió lo que hablaban todos los animales.” Entonces llegó a su casa. Empezó a ver y encontró en su patio un guajalote

6.1.4 Über den Regen/den Regengott (iya sau)

6.1.4.1 Riten in Bezug auf den Regen

El primero de mayo y el tres de mayo se va a pedir la lluvia. Se va a una caverna y se lleva al lugar flores, velas y comida. Del lugar a donde se va, se trae el agua para el propio campo para tener una buena cosecha. También se va al “vehe sau” (casa de la lluvia) o sea una caverna, que por ejemplo se encuentra en Atalaya/Yosondúa.

Se pide la lluvia el 1° de mayo en un pozo y se repone allí una cruz con veladoras. El 3 de mayo se pone la cruz en la casa. Con el rito del pozo se dice: “Que nunca nos falte el agua. Que haya suficiente lluvia para nuestra cosecha para que se de bien.”

Otras personas van a una cueva. Llevan sus flores, sus “koo kuu” y velas. También va un Señor que sabe rezar. Hay varios lugares para pedir la lluvia, por ejemplo: “kava ndika” (San Antonio Shini kava), las cascadas de Yosondúa, el “vehe sau” entre Chapultepec y Atalaya, el “tunchi” en el “cerro del padre”, la cueva del Fortín de Chalcatongo.

6.1.4.2 Über einen alten Mann, der früher in Yujia um Regen bat

Donde está la cascada del río en Yujia, donde se cuelga el agua, había una cueva. Cada año la gente de Yujia iba a un cierto abuelito (en paz descanse) para pedirle el favor que pidiera la lluvia allí en la cueva. Ya sabían que este abuelito siempre había pedido la lluvia aunque no se sabe a donde. Para pedir la lluvia la banda le acompañaba hasta el agujero o sea la cueva de la cascada. Allí él se metía y se quedaba 6 días dentro de este agujero. En este tiempo del año cuando él se metía alrededor del 1° de mayo, en Yujia no había de verduras o frutas. Estaba bien seco. Entonces regresa este abuelito con su tanate de verduras: calabaza tierna, ejote tierno, flor de calabaza. Toda esta verdura trae con una muestra o prueba que fue pedir la lluvia. Quién sabe a donde fue. Esta prueba él la reparte a toda la gente para que se de cuenta que él fue lejos. Entonces la banda empezaba a tocar porque estaban contentos y repartir agua-ardiente en este lugar cerca de la cueva. Y empezó a llover, es decir el mismo día estaba lloviendo. La gente entonces regresaba a su casa. Pero este abuelito se emborrachó y se durmió. Y estaba lloviendo, pero él no se mojaba. Y cuando despertó y recuperó, regresó a su casa. Pero no se moja. Siempre pedían el favor a este abuelito. Creo que se le llaman nagueles a esta gente. Eso es lo que hizo un abuelito antes. No todos, pero había unos que iban a pedir la lluvia.

6.2 *Die Ñuhu des Feuers, des Schwitzbades und der Erde*

6.2.1 **Der “abuelito” (Großvater) im Feuer**

El „abuelito“ se llama en Mixteco „Tata ñuu“. Es el dueño de la lumbre. En una fiesta se habla al lugar donde se va a prender la lumbre y se pide que todo salga bien. Se da al lugar su aguardiente, se limpia las ollas y casuelas. Después se prende una vela en el altar de la misma casa y se prende la lumbre.

Cuando se prende una lumbre nueva (braseo o cocina nuevos): Se pide permiso al lugar donde se va a prender la lumbre. Después se da de comer al lugar, se le da su aguardiente, su cerveza, su pulque y todo. Las palabras con que se pide permiso: “Santa Cristina, San Cristobal! No te vayas a enojar! Aquí estamos contigo. De aquí no nos vamos a mover. Tu siempre vas a estar con nosotros y nosotros vamos estar aquí. Queremos que tu no te enojés y no nos vas a castigar.” Después de haber platicado al lugar, a “Tina y Toba”, se le da de comer. Luego se pone una cruz en el lugar donde se prende la lumbre. Dicen: “De aquí no nos vamos a mover!” Por eso en este lugarcito no nos movemos.

Entonces se celebra una fiesta con comida y bebida. Es como la inauguración de una casa. Se la celebra entre la pura familia. Se reúne toda la familia en la casa. Las personas más mayores son las que llevan a cabo este rito. En el caso concreto de la familia de Marcelina eran: el papa, la mama y la abuelita. Ellas dicen a los jóvenes: “Que vean ustedes y no lo pierdan!”

En cuanto a la lumbre se tiene diversas creencias: No debemos pasar la lumbre de un lugar al otro porque después se enferma uno. Tampoco debemos pasar por un lugar donde antes estaba la lumbre. Por ejemplo: Cuando una familia antes tenía su casa en otro lugar y la misma casa tenía lumbre pero se quitó la casa y cambió su lugar. Si se pasa por el lugar donde estaba la lumbre se enferma uno de granos o enfermedades más peores. El lugar es sagrado y delicado. Por eso también se siembra en el mismo lugar flores para no pisar allí.

Las personas mayores nos dicen que en la lumbre está Dios. Se jura delante del sol y de la lumbre: “Yo no engaño, allí va el Dios del Sol, aquí va el Dios de la lumbre.” Se señala con los diez dedos hacia la lumbre. Se dice también: “Aquí (en la lumbre) está el buen Dios que nosotros no tenemos la culpa.” Se señala con las dos manos hacia la lumbre cruzando en las dos manos el índice y el pulgar (cruz).

6.2.2 Die „abuelita” im Dampfbad (temazcal)

Hay dos tipos del baño de vapor:

El temazcal hecha en forma de casita, de cuadrito. El torito hecho en forma de tienda. Este es el más enojón. La “abuelita” es la dueña del baño de vapor. Ella vive allí. En Mixteco ella se llama “nahnu jahnu” (= abuelita más grande).

6.2.2.1 Riten für das Dampfbad und Rücksichtnahme auf den Ort

Se pide permiso antes de juntar la lumbre para preparar el baño. Después se junta la lumbre y se le dice: “Que dé un vapor bueno. Que no queme y que no los castigue.”

Cuando una persona se baña en el baño de vapor y termina el baño debe dejar la cubeta con agua, las hojas de hierba y un petate porque después se baña la “abuelita”. Se queda tapada la perta del baño ya que se esta bañando la “abuelita”. La puerta queda cerrada toda la noche y al otro día recogen las cosas.

Si el baño es de una mujer enferma, por ejemplo de un parto que tuvo, se baña siete veces y al ultimo día se hace una comida. La comida es de un molito de ejotes o de frijol lo que se tenga y se da de comer al lugar y también le acompaña a ella toda la gente que en la casa esta con ella. Se dice que se hace la “tutia” o “tucha” ya de terminar. Así se llama el mole de frijol que se hace con el maíz quebrado, el crudo o medio hervido. Se hierva el maíz y se lo muele y con este se hace el mole. Al frijol se pone su chile, su hoja de aguacate y su epazote. Así se hace el mole que se da de comer al lugar. Es la comida que más agrada al baño.

La “abuelita” es más delicada que el “abuelito”. Cuando es por un baño que se cayó no se le puede tocar las maderas o tirarle piedras y tampoco se puede pasar cerca de allí. A veces quedan unos baños abandonados, han caído y ya no los reparan y si pasa uno cerca de allí empiezan a brotar granos o otras enfermedades. La “abuelita” es mucho más delicada.

6.2.2.2 Wer, wozu und wie man ein Dampfbad nimmt

Muchas personas se bañan por la enfermedad que dicen que tienen. Empiezan a sentir mucho comezón y no se pueden rascar porque dicen, si se rascan pueden enfermarse, es decir se infectan. Entonces por eso se meten en el baño de temazcal y eso les ayuda. La comezón va desapareciendo y dicen que se quema la enfermedad o se cose (choho). Ya no les pasa nada después. – Hay personas a quienes les gusta bañarse. Si sobra algo del baño del enfermo invitan a bañarse. Es para relajar el cuerpo. No todas las personas que están enfermas se

bañan siete veces. Tres o cuatro veces, depende como se sienten en su cuerpo. Si no es enfermo de parto no se hace comida. Pero después dejan también una cerveza (destapada) como ofrenda dentro del baño porque dicen, cuando acaba de bañarse la “abuelita”, ya esta cansada y toma su cerveza. –

Para bañarse tiene que entrar con el enfermo una persona la que sabe ojear y sabe pegar bien para que no se queme un lugar del cuerpo más que el otro. Se ojea con unas hojas especiales para el baño. A veces en la orilla de los rios hay la hoja del yapote. Se pega con as ramitas para repartir bien el vapor. Las dos personas, la que se baña y la que ojea, entran desnudas en el baño. La que se baña se acuesta en un lado y la que ojea se pone al otro lado. Siempre ojea una persona que de veras lo sabe, sea hombre o mujer. Casi siempre entran juntos en el baño hombre y hombre o mujer y mujer, o también esposo y esposa. Las personas que curan, por ejemplo las curanderas, lo hacen con más frecuencia. Allí está también un cierto respeto, pues en el baño no va a pasar nada.

Para respetar la “abuelita” hay que buscar a una persona que baña a uno. Hay que buscar las hojas o una rama de hojas, una cubeta de agua y una jícara para rociar (en caso). Para calentar el baño se enciende una lumbre. Encima de la brasa se pone unas piedras que se calientan. Esta lumbre esta en el pie del baño. Primero se pide que el lugar no queme a la persona que se baña. Después la persona que baña echa un poquito agua encima de las piedras, sale el vapor y empieza a mover las hojas sobre la persona que se baña. La baña con puro vapor. Deja de calentar primero el cuerpo de la persona. Si el calor gustó a la persona que se baña, la otra echa otro poquito más de agua. Todo el tiempo sigue pidiendo que no les queme. Luego la persona enferma dice, donde le duele, allí tienen que pegar las hojas hasta que se calme el dolor o el comezón. Cuando se da el masaje con las hojas, se empieza primero con la cara (nuu) y después el estómago (ini) y teniendo la cara y el estómago se puede masajear todo el cuerpo, antes no porque es algo delicado. Se no se hace así, se dice, que se les da el látigo. Quiere decir que en el estómago empiece a brincar exageradamente, sube la presión y la persona desmaya.

Cuando la persona enferma ya esta cansada, pasa fuera del baño. Allí esta un petate. Se envuelve en una cobija y se acuesta descansando en el petate. Después de haber descansado vuelve a entrar en el baño y se baña una vez más. Dos, tres o cuatro veces se aguanta bañar. Mientras uno se baña, otra persona en la casa prepara una bebida caliente o tibia, por ejemplo atole o agua tibia, porque saliendo del baño no se puede tomar bebidas frías (el estómago esta caliente).

6.2.2.3 Respekt und Ehrfurcht gegenüber dem Dampfbad

No debemos burlarnos de la „abuelita“. Hay mucho respeto en el baño. No hay modo de enojarse ya que la “abuelita” nos roba el espíritu. Ella es demasiada delicada. – Hay parajes de la “abuelita”. En mixteco se llaman “yuu ñihi” (“piedra del baño). Se no se da comer allí a la “abuelita”, el lugar esconde los animales y no los devuelve hasta que se le dé de comer a ella. Se le da el mole de pollo, la pechuga del pollo, el mole de frijol; de las bebidas: pulque, tepache, aguardiente y agua fresca también; tortillas especiales, chiquitas, son siete o catorce. Todo eso se hace especialmente en el último día del baño de parto. Además este día se cuentan las hojas por pares (siete pares), se adorna el agua del baño y todo con flores. La comida que queda para la abuelita después, se lleva a la mujer encargada de los siete días del baño. También se ofrece el copal al lugar. En cas de que uno se limpie del lugar, se entierra la gallina negra en el baño, también mole con pollo y tortillas chiquitas.

6.2.2.4 Drei kurze Erzählungen

La esposa de un hombre se escondió con otro hombre en el baño. Es esposo engañado los encontró pero tan pegados que ya no se pudieron separar, como chicles. No se despegaron. La “abuelita” se enojó porque los dos hicieron una burla o vacilada a ella. Por eso los castigó.

Es de suma importancia tener respeto en todos los aspectos en el baño, es decir ni siquiera tener un pensamiento malo.

Una Señora en Yujia canta con el mismo baño, pero no se la entiende. Ella así pide que el baño entregue el espíritu de un niño enfermo. Si el dueño del baño no lo respeta, porque tiene coraje o envidia, ya que entró otra persona a curar en el baño, el niño se enferma más o se muere.

Una catequista conoció a una persona en Progreso/Chalcatongo que bañó a una niñita y empezaba a cantar (kuyuiyui....., nana Tina) y empezaban a cantar las dos. La catequista preguntó a la niña: “No te quemaste?” “Por nada.”, dijo. “La abuelita me quiere mucho. Yo canto con ella y no me quema.”

6.2.3 Die “Ñuhu” des Erdbodens: La Tina y la Toba

La tierra se llama en mixteco “ñuhun”. Y de los espíritus de la tierra se dice: “Tina y Toba, anu ñuhun”. En español dicen: Santa Cristina y San Cristobal y Santo Lugar.

6.2.3.1 Glaube und Ritus

Cuando una persona esta asustada por “el lugar”, un curandero le hace una limpia para que “el lugar” devuelva el espíritu de la persona. Por eso se da al lugar comida, bebida y otras cosas que pide. Entonces el mismo curandero sueña, si “el lugar” esta alegre o sea si los espíritus del lugar están contentos por haber recibido comida y bebida. Son “La Tina y La Toba” y muchos otros espíritus que conviven en el lugar, cuando se les entrega comida y bebida para que suelten el espíritu de una persona espantada. Si el curandero sueña que están alegres y borrachos, es la señal que han devuelto el espíritu de la persona. Si no, ellos mismos indican a través de sueños que quieren para soltar espíritu de la persona enferma por un espanto o susto. Los espíritus del lugar cuando conviven, comen, toman, se emborrachan, bailan, cantan etc. Así se sueña. A veces se dice que hay que dar “al lugar” mucho aguardiente para que se emborrachan y suelten el espíritu de la persona enferma. También a veces el curandero dice, cual bebida agrada al lugar, por ejemplo tepache. Entonces la familia del enfermo tiene que preparar su tepachito. Pero no solamente el curandero sueña sino también a veces el mismo enfermo, por ejemplo: que se da un regalo, lo que significa que el espíritu de la persona ha sido devuelto. A través del sueño también se distingue si el espíritu del lugar es mujer o hombre (Santa Cristina o San Cristobal). Depende si aparece en los sueños una mujer o un hombre.

Antes de labrar el campo cuando llegue el que va labrar la tierra, el dueño de la tierra da un litro de aguardiente para que el labrador tome con la Tina y la Toba, un vasito a él y un vasito a la tierra. Nada más es para empezar el día, no para emborracharse. Pero antes de tomar, se quita el sombrero delante del sol y se persigna. Entonces se empieza a trabajar. Al medio día de parte del dueño llegan con el pulque. Primero tienen que dar a la Tina y la Toba y luego toman los trabajadores.

Cuando ya se cosecha y si la cosecha es buena, hacen de la misma cosecha pozole y mole y carne. Antes de enterrarlo en el lugar en el campo le dicen a la tierra: “Gracias, porque nos diste de comer. Y ahora nos sigas dando, que bueno. Entonces aquí te traemos de lo mismo para ti.” Entonces ya lo entierran. Hacen un agujerito. Ponen unas cosas abajo en el agujero

para que la comida no se llene de tierra. Le ponen su pulque o, los que todavía guardan la tradición, su tepache al lugar. También ponen su cigarro y, si tienen, su refresco y unos también su copalito. Va un señor grande que más o menos sabe rezar y da la ofrenda a la tierra.

Lo mismo se hace también en Yujia. También antes de sembrar o trabajar la tierra un señor grande riega algo de aguardiente y si hay un árbol grande en medio del terreno allí también riega y si hay una piedra grande, allí riega. Allí esta Dios, el corazón de la tierra. No solamente después de la cosecha sino también en la limpia se lleva su plato de comida a la tierra. Siempre después de haber dado la ofrenda a la tierra también los demás comen y conviven. Para agradecer la cosecha no solamente se pone un plato en la tierra sino también encima de la mazorca y del altar. El mismo plato que se pone encima de la mazorca al fin se lo va a depositar en la tierra.

6.2.3.2 Über die letzte Geburt bei der Frau eines Katechisten

La esposa de un catequista iba a tener un hijo. Pero cuando llegó la hora del parto, no podía aliviarse. Por eso el mismo catequista fue rápido a una comunidad vecina para traer la enfermera de allí. Ella trajo su aparato y dijo que dentro de una hora iba a nacer el niño. Ya se iba acercando la hora y ella dijo: “No tengan miedo! Ya se va a nacer la criatura.” Ella estaba viendo en su aparato o sea controlando el parto. Pero llegó la hora y la esposa del catequista no se quería aliviar. Ella dijo a su esposo: “Ay, ahora ve tú si cumples lo que nosotros creemos. Si no, olvidate, ya no aguanto. Ya me cansé, ya me quiero morir.” Y empezó escurrir el sudor frío, pues. Ella se sentía muy pálida. Entonces el catequista dijo a la enfermera: “No se moleste usted! Yo voy a seguir la costumbre y creencia que tengo. Así dice mi esposa. Y yo lo voy a cumplir.” La enfermera dijo: “¡Hágalo! No tenga cuidado! Yo tampoco ya no se que hacer. ¡Haga usted lo que usted cree!” Y el catequista agarró un pollo y con este limpió su esposa. Hay un lugar especial en la casa. Allí excavó un poco para enterrar al pollo. Cuando es una enfermedad muy rápida para entregarse ya pronto, el pollo también se entrega ya vivo. Se le da siete copalitos y un trago de aguardiente al pollo. Así se emborracha el pollo y se muere solo. Así se le coloca en este lugar especial, este agujero dentro de la casa. Eso se hace cuando el lugar ahorita lo necesita. Y apenas el catequista iba colocando al pollo, se alivió su esposa. Así se vio muy claro que “La Tina y la Toba” lo pidieron.

6.2.3.3 Als derselbe Katechist Beauftragter für das Trinkwasser war

Llegó un tiempo en la comunidad de Yujia que el agua no quería funcionar, es decir los tubos no dejaron pasar el agua. El tanque estaba lleno. Antes se recogía el agua de un tanque cerca de las cascadas en Yujia. Todavía está este tanque, pero ya no se lo ocupa. Los tubos bajaron de allí hasta la escuela. Pero en este tiempo el agua no llegó. Ya el mismo catequista con sus compañeros estuvo una semana allí sacando los tubos y no encontraron nada. El agua no quería llegar. Como allí creen en los espíritus de los lugares, el mismo catequista ordenó a sus compañeros a traer unos dos litros de aguardiente. Era a las siete de la noche. El catequista dijo: “Vamos a repartir un litro de agua aquí cerca del tanque y el resto por los tubos hasta que lleguemos a la escuela. Hay que dar para que el lugar la tome. A ver, si va funcionar el agua.” Así lo hicieron. Ya estaba noche y el catequista se quedó solo allí en la barranca y dijo: “Ahora, usted Toba, si quiere usted de comer o de tomar. ¡Por favor, deme agua para ocuparla!” Así habló a la Toba como si fuera un borracho. Y después de haber dado el aguardiente al lugar conectaron los tubos sin enterrarlos. Así lo dejaron. Al otro día en la mañana uno de los compañeros se fue a la escuela para abrir la llave. Pues, salió un chorro de agua. En la noche el sueño dijo al catequista que allí en la barranca, donde él habló a la tierra, estaban los mariachis tocando, bailando, cantando todos bien alegres. Los espíritus de la tierra estaban contentos que se les dio algo de tomar. Eso dice el sueño.

6.2.3.4 Ein Traum

Hace tres años el mismo catequista estuvo sacando ixtle allí en la barranca del río en Yujia. Allí hay una roca y muchas veces en ella están las iguanas. Este animal tiene una carne muy sabrosa como carne de pescado. El catequista trajo su rifle y atinó a una iguana que estaba en la roca. El tiro no le tocó y se metió en su agujero. Se la dejó hasta el otro día. En la noche el sueño le comunicó al catequista que un señor en este lugar le dijo: “Yo quiero que me des un cantaro de pulque y un litro de aguardiente. Ahora, si quieres escoger, escoge cualquier animal que quieras!” En este lugar había venado, iguana y otros animales más. Eso fue lo que el sueño indicó al catequista. Al lugar o mejor dicho al espíritu del lugar pertenecen los animales. Es su dueño. Eso sigue hasta hoy que los cazadores tienen que tirarle algo al lugar, sea aguardiente o otra cosa para que dé sus borregitos o sea un conejo o otro animal.

6.2.3.5 Das Kaninchen und andere Repräsentanten des Ñuhu

El lugar hace que no crezcan bien las plantas o sea la milpa. Apenas quiere crecer la milpa. Y los conejos van y trozan. No comen tanto la milpa, no más es puro trozarla. Entonces para esto hay que tirar allí aguardiente y darle de comer la misma comida del conejo. A veces cuesta, porque hay que conseguirla en otro lado. Es darle al lugar esta comida para que deja crecer en paz la planta. Pues se dice que “Santa Cristina y San Cristobal” se presentan en forma de un conejito.

Eso también se comprobó en la casa de una catequista. Allí apareció un conejo en medio de la milpa. Y se levantó mostrando su manitas. La catequista dijo a su papá: “Allí esta un conejo. ¡Vaya a agarrarlo!” Y el papá le dijo: “¡Traeme el rifle!” Ella se fue a traer el rifle y el le aventó al conejo 14 tiros. Nada más se movió un poco, pero no se murió. El papá dijo: “Mejor vamos a dejarlo, porque es Santa Cristina que está cuidando nuestra milpa.”

También la culebra puede ser representante del lugar, una chiquita bonita. Si es fuerte, es buena señal, significa “cosecha segura”. Si sale una culebrita raquítica es mala señal.

6.3 Der Mais und der Maisgott

6.3.1 Der Mais und das göttliche Kind

Era un hombre rico que tenía mucha mazorca, maíz que diga, frijol, trigo y otras semillas más, como los más ricos tienen bastante. Andaba un pobre también buscando trabajo y llegó a casa del rico y se quedó trabajando. La soledad llegó a casa del rico, murió su esposa. Pero el encontró otra mujer. Esa mujer no supo cuidar de la semilla: maíz, frijol, trigo, no supo cuidar. Pero el señor pobre supo como platicar al maíz, frijol, trigo e a todas estas semillas. La señora, esposa del rico empieza a regar maíz, el maíz podrido que ya no sirve.

Ella no supo cuidar de la semilla, o sea, pisaba. Para ella lo que no sirve lo tira, no deja regar frijol aunque esté bueno, pero ella no lo cuida. No supo cuidar de la semilla, la pisaba así, pasaba encima de la semilla. Entonces el hombre pobre se dio cuenta que la semilla, maíz y frijol, estaba platicando: “Si, tu te encuentras mejor”, dice, “porque te tiran por allí, vienen las aves y te comen. Cualquier animal te come. Pero yo tengo que estar unos cuatro o cinco días por allí para que me desaparezca por acá. No hay quien me come como quiera. No hay quien me recoge. Y tu, siempre te recogen algunos animales. Yo creo que nos vamos de aquí para otro lugar. Ya no nos quieren, decía el maíz con el frijol, o sea, el frijol estaba también

platicando con el maíz. El hombre pobre se dio cuenta de eso. Ya al otro año no se dio la cosecha.

Toda la mazorca estaba medio podrida. La mujer mandó poner una orilla al rededor de su terreno. Y el hombre pobre pasó por allí donde estaba la mazorca. La mazorca empezó a llorar y se convirtió en un niño chiquito. El niño dijo al hombre: “Junta usted esa mazorca y llevála a su casa. Escoja el maíz que esta bien y siembre usted este maíz. Y lo que esta podrido: ¡Cómalo! Porque aquí estamos sufriendo”, dijo el niño. Entonces el hombre pobre escogió la mejor mazorca y comenzó a sembrar. Entonces el maíz ya empezó a producir la cosecha y el hombre dijo a su esposa: “Cuida bien del maíz, pues nos cuesta mucho para conseguir. Y el cuando comienza a comer, comienza a orar primero, hacer un signo y rezar a la tortilla como si fuese imagen. Reza a la tortilla y entonces empieza a comer. El da gracias a Dios que el consiguió de comer. Y el rico ya no tiene mazorca. Quedó vacío su casa. Y empezó a trabajar ajeno. Allí terminó el trabajo que tenia el rico.

6.3.2 Maiskolben werden zu Heuschrecken und bestrafen einen Mann

Un señor, no era tan rico mas de toda manera tenia de comer de mazorca. Ya no vive su papa, solamente el con su esposa y vive su mamá. Su mamá ya está anciana, ya no puede trabajar. Pero el es un poco duro porque no tiene compasión a los demás. La pobre abuelita anda consiguiendo maíz para comer. Y su hijo, sí, tiene de comer. Tiene lleno un granero, una troja como nos llamamos onde guardan la mazorca, llena de mazorca. Pues, la abuelita ya no halla de comer y fue ver a su hijo, porque viven separados, aparte. Pues su hijo no le quiere dar de comer - quiere dar, mas por medio de dinero. Como su mama no tiene dinero, no le da de comer y ella se regresa. Llega la hora de comer, o sea la hora del almuerzo. Su mamá del hombre se fue ver si no le dan de comer. Se molestó el hijo: “Que quiere mi mamá, que viene? A pedir de comer? Que se vaya por allá a buscar de comer!, dijo el hombre con su esposa. Y su esposa dijo: “Porque no la quieres? Es tu mamá, tu mamacita pobre. Porque no tiene de comer, hay que darle. Si no hubiera, pero como tenemos mazorca, hay que darle”, decía su esposa. “Si, pero pues no, no me da dinero. Quiero dinero”, decía el. Entonces, ella, su esposa del hombre es buena gente. “Venga hijo, venga, me vendes un poco mazorca”, dijo la abuelita. “¡Sientase usted, para comer pues!”, le dijo, “¡Coma a la gana!” Y así come su maíz y luego regresa, pero sin mazorca. Otra vez empezó la abuelita a llorar. Apareció un señor, tiene una barba así, un señor abuelito. “¿Que tienes que estas llorando?”, decía el señor. “Es que mi hijo no me quiere dar de comer. No tengo dinero para comprar maíz. Tengo hijo,

tiene mazorca, mas no me quiere dar de comer.” Dijo el señor: “Ten este dinero y vete a ver tu hijo y dile que te venda y dale este dinero, este dinero te sobra para que comas.” “Bueno, muchas gracias, a donde vive usted, voy a trabajar para pagar este dinero.” “No, no te preocupes! Este dinero queda para ti.” Entonces ella fue a ver su hijo. Ya llegó la hora de comer y su hijo esta comiendo. Llegó su mamá y el dijo: “Otra vez ya llegó mamá?!” La abuelita dijo: “Tú que tanto tienes mazorca, me da algo para que yo coma. Y no tengas cuidado, pues traigo dinero. Te voy a pagar ahorita.” “Ah, bueno que trae usted ese dinero. ¡Sientase usted! Voy a sacar la mazorca”, decía su hijo. Entonces el entró en el granero, pues según que fue a traer la mazorca. Ya tiene como una hora que se fue y dijo su esposa del señor: “No sé que tiene su hijo, pues no ha llegado. Voy a ver que tal siento.” Fue su esposa a ver en la troja. Y escuchó un ruido, mucho ruido adentro de la troja. Y ella miró para dentro. Dice: “Ya no hay nada de mazorca dentro de la troja sino puro ese chapulin.” Era el chapulín que le llamábamos antes de langosta. Puro esos animales y ya su esposo, ya puro cadáver, ya no hay nada de carne, puro hueso, lo acabó ese animal, lo comió al hombre. O sea, la misma la mazorca lo comió al hombre porque fue mal. Esa mazorca se volvió en langosta, un chapulín grande. Y salió su esposa del señor de la troja.

Bibliographie

Anders, Ferdinand.

- 1974 Die „geistige Eroberung“ Mexikos. Aufstieg, Blüte und Ende der Indianermission (1524-1572). In: Festschrift Otto Zerries, Ethnologische Zeitschrift Zürich I, Zürich, S. 23-32.
- 1988 ¿Hizo o no hizo? Von der Aussagekraft Mexikanischer Schrift. In: Continuity and Identity in Native America. Essays in Honor of Benedikt Hartmann. Brill. Leiden. [Libro de Oraciones. Ein mexikanischer Bildkatechismus des 16. Jahrhunderts im Museo Nacional de Antropología e Historia, México]
- 1998 Die mexikanische Codexliteratur, Eigenverlag, Klosterneuburg-Wien

Anders, Ferdinand u. Jansen, Maarten.

- 1966 Altmexiko Mexikanische Zauberfiguren. Alte Handschriften beginnen zu sprechen, Linz-Graz
- 1988 Schrift und Buch im alten Mexiko. ADEVA, Graz
- 1994 Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud. Fondo de Cultura Económica, Mexico
- 1999 Mexiko. Alte Handschriften beginnen zu sprechen. Katalog. Staatliches Museum für Völkerkunde, München

Anders, Ferdinand, Jansen, Maarten u. Pérez Jiménez, G. Aurora.

- 1992a Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis. Fondo de Cultura Económica, Mexico
- 1992b Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Tezacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall. Fondo de Cultura Económica, Mexico
- 1994 El Libro de Tezcatlipoca Señor del Tiempo. Libro explicativo del

llamado Códice Fégerváry-Mayer. Fondo de Cultura Económica, Mexico

Anders, Ferdinand, Jansen, Maarten u. Reyes García, Luis.

- 1991 El Libro de Ciucoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico. Fondo de Cultura Económica, Mexico
- 1993 Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia. Fondo de Cultura Económica, Mexico
- 1994 La Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud. Fondo de Cultura Económica, México
- 1996a Libro de la Vida. Libro explicativo del llamado Códice Magliabechiano. Fondo de Cultura Económica, México
- 1996b Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A. Fondo de Cultura Económica, México

Assmann, Jan.

- 2002 Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Verlag C.H.Beck, 4. Aufl., München
- 2004 Religion und kulturelles Gedächtnis. Verlag C.H.Beck, 2. Aufl., München

Barabas, Alicia M.

1987 Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México. Editora Grijalbo, México, Barcelona, Buenos Aires

Benz, Richard.

1984 Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine, aus dem Lat. übers. von Richard Benz 10. Auflage, Gütersl. Verlagshaus, Heidelberg

Bittmann, Yvonne

2003 Standort und Funktion von Christophorusfiguren im Mittelalter. Magisterarbeit, Universität Heidelberg, Heidelberg
Internetadresse:<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2004/29/>

Bosch, David J.

1991 Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission. Orbis Books, New York

Bravo, Benjamín(Compilador).

1992 Dicionário de Religiosidad Popular. México D.F.

Brinckmeier, Eduard

1975 (1881) Praktisches Handbuch der historischen Chronologie aller Zeiten und Völker. Berlin. Nachdruck, Graz

Campbell, Joseph.

1990 O poder do mito. Associação Palas Athena, São Paulo

1991 Masks of God: Primitive Mythology. Penguin Books, New York

Carmagani, Marcello

1988 El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Caso, Alfonso.

1963 El pueblo del sol. Fondo de Cultura económica, Mexiko

1964 Interpretación del Códice Bodley 2528, Sociedad Mexicana de Antropología, Mexiko

1964 Interpretación del Códice Selden 3135, Sociedad Mexicana de Antropología, Mexiko

1967 Los calendarios prehispanicos. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, México D.F.

1977 Reyes y reinos de la Mixteca, 2 Vols., Fondo de Cultura Económica, Mexiko

1989 De la arqueología a la antropología. Instituto de investigaciones antropológicas, UNAM, México

Codex Bodley.

2005 Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico with a commentary by Maarten Jansen and Gabina Aurora Pérez Jiménez, Bodleian Library, Oxford

Códice Borbónico.

1991 Códice Borbónico. Con comentario de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Códice Borgia.

1993 Códice Borgia. Con comentario de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Códice Colombino-Becker.

1966 Códice Colombino. Con comentarios de A. Caso y M.E. Smith. Sociedad Mexicana de Antropología, México D.F.

Códice Cospi.

1994 Códice Cospi. Con comentario de F. Anders, M. Jansen y P. van der Loo. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Códice Fejérváry-Mayer.

1994 Códice Fejérváry-Mayer. Con comentario de F. Anders, M. Jansen y A. Perez. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Códice Ixtlilxochitl.

1996 Códice Ixtlilxochitl. Con comentario de Geert Bastiaan van Doesburg. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Códice Laud.

1994 Códice Laud. Con comentario de F. Anders y M. Jansen. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Códice Magliabechi.

1996 Códice Magliabechi. Libro de la vida. Con comentario de F. Anders y M. Jansen. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Codex Telleriano-Remensis.

- 1899 Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit mexicain du Cabinet de Ch.M. Le Tellier, Archeveque de Reims, à la Bibliotheque Nationale (MS Mexicain no. 385). Reproduit en photochromographie aux frais du Duc de Loubat et precede d'une introduction contenant la transcription complete de anciens commentaires hispano-mexicains par le Dr. E.T. Hamy, Paris
- 1995 Codex Telleriano-Remensis. With a commentary by E. Quiñones. University of Texas Press, Austin

Códice Vaticano A.

- 1996 Códice Vaticano A. Con comentario de F. Anders y M. Jansen. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Códice Vindobonensis.

- 1992 Códice Vindobonensis. Con comentario de F. Anders, M. Jansen y A Perez. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Códice Zouche-Nuttall.

- 1992 Códice Zouche-Nuttall. Con comentario de F. Anders, M. Jansen y A Perez. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Coe , Michael D. und Witthaker, Gordon.

- 1982 Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón. State University New York at Albany

Dahlgren, Barbo.

- 1990 La Mixteca: Su Cultura e Historia Pre-hispánica, Unam, 4ª Edición, México D.F.

Decretum gratiani.

- 1959 *Decretum sive Concordia discordantium canonum*. Kritische Ausgabe von Emil Friedberg, Leipzig 1879–1881 (= *Corpus Iuris Canonici*, 1), Reprint, Graz
Internet: <http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>

De la Garza, Mercedes und Mediz Bolio, Antonio.

- 1985 Libro de Chilam Balam de Chumayel. Secretaría de Educación Pública, México D.F.

Denis-Boulet, Noele M.

- 1960 The Christian Calendar. The Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism, New York

Díaz Rubio, Elena u. Bustamente García, Jesus.

- 1983 Carta de Pedro de San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano. In: Revista española de antropología americana, Vol. XIII. Universidad Complutense Madrid, Madrid

Doesburg, Gert Bastiaan van.

- 1996 Códice Ixtlilxochitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador, Fondo de Cultura Económico, México D.F.

Dussel, Enrique.

- 1986 Ética comunitaria. Editora Vozes, Petrópolis

Dyk, Anne.

- 1959 Mixteco Texts. Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma, Norman

Eliade, Mircea.

- 1986 Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik. Insel Verlag, Frankfurt a. M.
- 1988 Mythos und Wirklichkeit. Insel Verlag, Frankfurt a. M.
- 1989 Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Suhrkamp Verlag, 6. Aufl., Frankfurt a.M.

Fornet-Betancourt, Raul (Hrsg.).

- 1997 Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie. Herder Verlag, Freiburg i.Br.

Frassani, Alessia.

- 2009 The Church and Convento of Santo Domingo Yanhuitlan, Oaxaca: Art, Politics, and Religion in a Mixtec Village, sixteenth through eighteenth Centuries. Dissertation, University of New York, New York.

Garibay, Angel Maria.

- 1958 Veinte himnos sacros de los nahuas. Fuentes de la cultura nahuatl. Textos de los informantes de Sahagún, Mexiko

Gay, José Antonio.

- 1982(1881) Historia de Oaxaca. Editorial Porrúa, México D.F.

Ginzburg, Carlo.

- 1993 Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Europäische Verlagsanstalt, Hamburg
- 2005 Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin

Gossen, Garry H. (Hrsg.)

1993 South and Meso-American Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation. The Crossroad Publishing Company, New York

Graulich, Michael.

1999 Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas. Instituto Nacional Indigenista, México D.F.

Grotefend, Hermann.

1891 -1898 Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Bde. 1 und 2, Hannover

Grube, Nikolai, Eggebrecht, Eva u. Seidel, Mattias.

2000 Die Maya. Gottkönige im Regenwald. Verlag Könemann, Köln

Grube, Nikolai u. Martin, Simon.

2000 Chronicle of The Maya Kings and Queens. Thames and Hudson, London

Grube, Nikolai, Grana-Behrens, Daniel, Sachse, Frauke, Teufel Stefanie u. Wagner, Elisabeth

2004 Change and Continuity: Maya Religious Practices in Temporal Perspective. Acta Mesoamericana 14, Verlag Anton Saurwein, München

Hernández Sánchez, Gilda.

2005 Vasijas para Ceremonia. Iconografía de la Cerámica Tipo Códice del Estilo Mixteco-Puebla. CNWS Publications, Leiden

2002 Una Mirada al Interior del Templo de Cihuacoatl. Aspectos de la Función religiosa de la Escritura Pictórica. In: Libros y Escritura de Tradición indígena, hrsg. von Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt und Xavier Noguez, S. 279-325, El Colégio Mexiquense, México

Jansen, Maarten E.R.G.N. und Pérez Jiménez, Gabina Aurora.

2007a Historia, Literatura e Ideología de Ñuu Dzauí. El Códice Añute y su Contexto histórico-cultural, Fondo Editorial EEPO, Oaxaca

2007b Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica. University of Colorado Press, Boulder

2008 Paisajes sagrados: Códices y arqueología de Ñuu Dzauí, Itinerario 8, S. 83-112

2009a La lengua señorial de Ñuu Dzauí. Cultura literaria de los antiguos einos y transformación colonial. Colégio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca,

2009b Voces del Dzaha Dzavui (Mixteco Clásico). Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593). Colégio Superior par la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca

Keller, Hiltgart L.

2005 Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten. Philipp Reclam, 10. Aufl., Stuttgart

Lafaye, Jacques.

1976 Quetzalcóatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813. University of Chicago, Chicago.

Leon-Portilla, Miguel.

- 1980 Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl. Fondo de Cultura Económica, México
- 1983 Los antiguos Mexicanos. Fondo de Cultura Económica, 5ª Edición, México D.F.
- 1986 Cantos y crónicas del México antiguo. Crónicas de América 24, Madrid
- 2002 Bernardino de Sahagún. First Anthropologist. University of Oklahoma Press, Norman

López Austin, Alfredo.

- 1989 Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. Universidad nacional autónoma de México, 3ª Edición, México D.F., 1989

López García, Ubaldo.

- 2007 Sa'vi. Discursos Ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala). Dissertation, Leiden

Loures de Oliveira, Ana Paula.

- 1999 Xipe Totec und das Tlaxacipehualiztli-Fest bei den Azteken, Univ. Dissertation, Freiburg

Luckmann, Thomas.

- 1991 Die unsichtbare Religion. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Marroquin, Enrique.

- 1989 La Cruz Mesiánica. Una Aproximación Al Sincretismo Católico Indígena. Palabra Ediciones, Oaxaca

1992 El Botín Sagrado: La Dinámica Religiosa en Oaxaca. Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca

Marzal, Manuel, Robles, Ricardo, Maurer, Eugenio, Albó, Xavier und Meliá, Bartolomé.

1991 Rostros Indios de Dios. Los amerindios cristianos. Abya-Yala, Quito

Mauss, Marcel.

1978 Soziologie und Anthropologie. Bd.2, Ullstein Verlag, Frankfurt a.M.

Mendieta, Gerónimo de.

1973 (1604) Historia eclesiástica indiana, 2. Bde. In: Biblioteca de Autores Españoles, Tomos 160 y 161, Editorial Atlas, Madrid

Mixtec Dictionary

2009 The Wired Humanities Projects. Mixtec Dictionary. Edited by Stephanie Wood, John Sullivan and Robert Haskett:
<http://whp.uoregon.edu/dictionaries/mixtec/>

Molina, Alonso de.

1970 (1571) Vocabulario en lengua mexicana y castellana. Editorial Porrúa, México

Mönnich, Anneliese.

1969 Die Gestalt der Erdgöttin in den Religionen Mesoamerikas. Karl Renner Verlag, München

España, México

Ruiz Ortíz, Víctor Hugo.

2010 Espacio Sagrado y Geometría. Herencia de México. Dissertation, Leiden

Sahagún, Bernardino de.

1956 (1577) Historia general de las cosas de Nueva España. Ed. Angel María Garibay K. (4 tomos: [I: libros 1 – 4, II: 5 – 8, III: 9 – 11, IV: 12 y Apéndices], Editorial Porrúa, Mexiko

1989 (1577) Historia General de las Cosas de Nueva España. Primera Versión íntegra del Texto castellano del Manuscrito conocido como Códice Florentino. Tomo 1 y 2, Intro-ducción, paleografía, glosario y notas, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana.

1974 (1577) Primeros memoriales. Textos en nauatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. In: Colección científica - Instituto Nacional de Antropología e Historia Tomo 16, SEP, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo de Historia in México, Mexiko

1993 (1577) Primeros memoriales. Facimile Edition. Photographed by Ferdinand Anders. In: The civilization of the American Indian series, Vol. 200, part. 1. University of Oklahoma Press, Norman

1997 (1590) Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan, University of Oklahoma Press, Oklahoma

Schelkshorn, Hans.

1992 Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien

Schultze, Leonhard.

1938 Indiana III. Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko, Gustav Fischer, Jena

Seler, Eduard

1902-1923 Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, 5 Bde., Berlin

1927 Fray Bernardino de Sahagún. Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk wortgetreu aus dem Aztekischen übertragen. Stecker & Schröder, Stuttgart

Séjourné, Laurette.

1957 Pensamiento y Religión en el México antiguo. Fondo de Cultura Económica, México

1962 El Universo de Quetzalcoatl. Fondo de Cultura Económica, México

Simeon, Remi.

1963 (1885) Dictionaire de la langue nahuatl ou mexicaine. Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz (Paris)

Sprenger, Jakob und Institoris, Heinrich.

1990 (1486) Der Hexenhammer (Malleus maleficarum). Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von J.W.R. Schmidt. Deutscher Taschenbuch Verlag, 9. Aufl., München

Suess, Paulo.

1992 A Conquista Espiritual da América Espanhola. 200 Documentos – Século XVI. Vozes, Petrópolis

1995 Evangelização e Inculturação. Conceitos, opções, perspectivas. In: Ders. Evangelizar a partir dos projetos dos outros. Ensaio de missiologia, S. 167-193, Editora Paulus, São Paulo

Susin, Luis Carlos

1992 Revelación y condicionamento cultural. In: Paulo Sues (Organizador). Culturas y Evangelización. La unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de sus voces, S. 139-156, Ediciones Abya-Yala, Quito

Tavárez, David

2011 The invisible war. Indigenous devotions, discipline, and dissent in colonial Mexico. Stanford University Press, Stanford

Terraciano, Kevin.

2001 The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth Through Eighteenth Centuries. Stanford University Press, Stanford

Teixeira, Faustino.

1995 Teologia das Religiões. Uma visão panorâmica. Edições Paulinas, São Paulo

Todorov, Tzvetan.

1985 Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Witter, Hans-Jörg.

1996 Christus und die gefiederte Schlange. In: Dähling, Arno. Hrsg. Wegbegleitung. Deutsche Kapuziner bei den Mixteken in Mexiko. Missionsprokur der Kapuziner, Münster, S. 78-87

- 1997 Der piktografische Katechismus des Fray Pedro de Gante Ofm: ein inkultrierter Katechismus. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, EOS Verlag, St. Ottilien, S. 181-201
- 2008 Koo Sau – Quetzalcoatl: Mixtec Religious Symbolism in Past and Present. In: Jansen, Maarten E.R.G.N. und Broekhoven, Laura. Hrsg. Mixtec Writing and Society. Escritura de Ñuu Dzaui. KNAW Press, Amsterdam, S. 423-434

Nederlandse samenvatting

Nederlandse samenvatting van het proefschrift “*De Gevederde Slang en Christus. Een godsdienst-historische Studie van het Mixteeks-Christelijke Syncretisme*” van Hans-Jörg Witter.

Dit werk bestaat uit twee delen. Het eerste deel is een godsdiensthistorische analyse van de Mixteekse religie. Het tweede deel is gebaseerd op meerdere jaren van veldonderzoek en presenteert een verzameling sacrale verhalen en tradities van de hedendaagse Mixteekse bevolking in Mexico. Deze dissertatie is een bijdrage aan het langdurig onderzoek betreffende culturele continuïteit en identiteit in Mesoamerika, met bijzondere aandacht voor de Mixteekse taal, cultuur en geschiedenis, uitgevoerd o.l.v. Maarten Jansen aan de Faculteit der Archeologie, Universiteit Leiden, met steun van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

Het eerste deel beschrijft de religie van de Mixteken in de hooglanden van de Mexicaanse deelstaat Oaxaca in historisch perspectief en gaat met name in op de ontwikkelingen in relatie tot het christendom als gevolg van de Spaanse verovering en evangelisatie. Twee vragen staan hierbij centraal: 1) In hoeverre bestaat er continuïteit dan wel discontinuïteit tussen het erfgoed van de Mesoamerikaanse, Mixteekse traditie en de hedendaagse Mixteekse godsdienst, liturgische cyclus, rituelen en verhalen. Kon de oude traditie - in het geheim - voortbestaan, ondanks de gedwongen bekering tot het christendom en de onderdrukking tijdens de koloniale periode?

2) Hoe en in welke mate voltrok zich een assimilatie en incorporatie van de christelijke traditie, haar religieuze inhoud, rituelen en symbolen, binnen de Mixteken religieuze traditie, zonder tot een verlies van identiteit te leiden?

Hoofdstuk 1 is een korte hermeneutische inleiding. In tegenstelling tot de visie van bijvoorbeeld K. Mills in de Cambridge History of Christianity, is voor de auteur van deze studie de categorie van alteriteit en de daaruit voortvloeiende identiteiten van Mixteekse en christelijke godsdiensten het voornaamste hermeneutische onderzoeksthema bij het analyseren van het contact (de botsing en het samengaan) van beide religieuze tradities. Er zijn symbolische analogieën die het wederzijdse begrip van beide godsdiensten mogelijk maakten, maar geen zogenaamde “inter-cultuur”. De interpretatie van mythische verhalen stelt eveneens haar specifieke hermeneutische eisen. Hier volgt de auteur een theologische, archetypische en symbolisch-allegorische interpretatie van de teksten, als leidraad om het symbolische universum van een religie beter te begrijpen.

Hoofdstuk 2 bestaat uit drie delen en behandelt de huidige religieuze feestkalender, en de bijbehorende rituele manifestaties. Hier probeert de auteur aan te tonen hoe de huidige Mixteekse feestkalender ontstaan is uit de overname en transformatie van christelijke symbolen, rituelen en inhouden en van een voorkoloniale Mixteekse kalendertraditie. Het eerste deel van het hoofdstuk vergelijkt de oude Mesoamerikaanse kalender

met die van de Christelijke wereld. Hieruit blijkt dat de jaarcyclus twee "rituele focuspunten" heeft, nl. (a) de regenrituelen in het begin van de maand mei en (b) de dodendagen (Allerzielen) in begin november. Het tweede deel van dit hoofdstuk betreft de cyclus van de maïs god 'Chuhchi', die gelijkgesteld is met Jezus. De cyclus van de met deze godheid verbonden rituelen gaan direct vooraf aan de regenrituelen in mei. Vervolgens wordt uitgelegd dat Maria verschillende vormen van Mesoamerikaanse moedergodinnen in zich heeft verenigd en met name als de "Moeder van de Maïsgod" kan worden beschouwd. Pasen, tenslotte, met het offer van Jezus neemt de plaats in van het oorspronkelijke Xipe-offer en de viering van de geboorte van de krijger als religieus antropologisch ideaalfiguur en principe van de Mesoamerikaanse religie. Het derde deel van het hoofdstuk gaat specifiek over de cyclus van regenrituelen. Hier zien we hoe christelijke symbolen en heiligen vanwege symbolische en mythologische analogieën in een Mixteekse cyclus van regenrituelen zijn geïncorporeerd. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een analytische beschrijving van het tot op heden - en in hoge mate onafhankelijk van christelijke symbolen - uitgevoerde regenritueel in het Mixteekse dorp San Felipe Tindaco. Dit is een duidelijke illustratie van de continuïteit van de voorkoloniale traditie en van het bestaan van een eigen religieuze Mixteekse identiteit.

Hoofdstuk 3 gaat over de centrale figuur en het centrale symbool van de cyclus van regenrituelen: de gevederde slang. Deze wordt door de Mixteken in de hooglanden van Chalcatongo Koo Sau ("Regenslang") genoemd en staat in de Mesoamerikaanse traditie bekend onder de Azteekse naam Quetzalcoatl ("Quetzalveren-slang"). In het eerste deel van het hoofdstuk wordt deze figuur historisch en symbolisch gepositioneerd aan de hand van de Codex Yuta Tnoho (Vindobonensis). In de bespreking van de figuur Heer 9 Wind 'Gevederde Slang' worden de Mixteekse antropologische concepten tonal en nagual uitgelegd en wordt beschreven hoe deze heden ten dage onverminderd geldig zijn in de Mixteekse gemeenschappen. De nagual-ervaring is volgens de auteur voor de Mixteken de ervaring van het goddelijke in het menselijke bestaan. Dit wordt nader onderzocht in het tweede deel van het hoofdstuk 3. Een theologische en historische analyse toont aan dat de nagual-ervaring een centrale rol speelde in de interactie tussen het koloniale christendom en de Mixteekse religieuze traditie. Deze ervaring is door de religieuze vertegenwoordigers van het christendom in de scherpste bewoordingen veroordeeld als hekserij en vervolgd als pact met de duivel. In een religie gericht op zonde en verlossing heeft een kosmische directe ervaring van het goddelijke immers geen pas. Hetzelfde geldt voor het duale godsbeeld (goddelijke twee-eenheid), zoals dat bepalend was voor de Mixteken en voor de meeste Mesoamerikaanse volkeren. Het derde deel van Hoofdstuk 3 focust op de hedendaagse orale traditie en toont aan de hand van verschillende verhalen en hun interpretaties aan dat de voorkoloniale religieuze traditie tot op de dag van vandaag voortbestaat. Dit wordt geïllustreerd met een discussie van de archetypische betekenis van de gevederde regenslang. In de door de auteur tijdens veldonderzoek verzamelde teksten en de bijbehorende lokale commentaren komt het centrale belang van de gevederde regenslang voor de hedendaagse Mixteekse godsdienst helder naar voren. Een ander voorbeeld van de continuïteit van de religieuze traditie is te vinden in een verhaal over de maïs waarin de maïsgod archetypisch als "goddelijk kind" wordt voorgesteld.

Hoofdstuk 4 behandelt een ander belangrijk gebied van religieuze ervaring in de Mixteekse traditie: de Ñuhu. Dit hoofdstuk bestaat uit twee delen. Het eerste omvat een korte linguïstische en iconologische analyse van de Ñuhu-figuur in de Codex Yuta Tnoho (Vindobonensis), inclusief de religieuze interpretatie van dit concept. De verschillende vormen van de Ñuhu zijn te begrijpen als ervaringen van goddelijke aanwezigheid, die zich manifesteert in diverse elementen zoals aarde, water, lucht en vuur. De hedendaagse orale traditie identificeert de Ñuhu met diverse christelijke heiligen, met name St. Christophorus (San Cristobal), wiens verkorte naam (“Toba”) nu de meest directe Spaanse vertaling van Ñuhu is. In het tweede deel van dit hoofdstuk wordt nader toegelicht hoe San Cristobal (St. Christophorus) door zijn band van met de vier elementen aarde, water, lucht en vuur bij uitstek de belichaming kon worden van de Ñuhu en van de daarmee verbonden ervaring van het goddelijke.

Hoofdstuk 5 situeert het bovenstaande in de algemene context van ideeën over de ontmoeting en verbinding van het christendom en de Mixteekse Mesoamerikaanse religie. De hedendaagse religieuze visie en ervaring van de mensen in het Mixteekse gebied is te beschouwen als een fundamentele continuïteit vanuit de voorkoloniale periode: in de 500-jaar durende interactie met het christendom, heeft de inheemse religie christelijke symbolen, rituelen en overtuigingen zo geassimileerd dat ze expressies geworden zijn van de eigen, oorspronkelijk Mixteekse religieuze ervaring.

Hoofdstuk 6 vormt het tweede deel van dit proefschrift. Het bevat de verhalen en teksten van de hedendaagse orale traditie die door de auteur tijdens zijn veldwerk in de Mixteca Alta in het Spaans werden opgetekend. Ze zijn geordend in drie thema's: de Gevederde Slang, Ñuhu en de Maïsgod. De teksten zijn met minimale redactie getranscribeerd van de oorspronkelijke bandopnames, zodat de oorspronkelijke, vitale vertelstijl is behouden.

Propositions (Englisch)

[Stellingen behorend bij het proefschrift *Die Gefiederte Schlange und Christus. Eine religions-historische Studie zum mixtekisch-christlichen Synkretismus* van Hans-Jörg Witter]

1. In spite of the discontinuity caused by the transformations that began with the Spanish conquest (1521), there exists a process of continuity between past and present of Mesoamerican culture and religion. The present-day religion of the Mixtec people is an important example and sensitive result of that process.
2. A historical analysis of Mesoamerican cultural continuity demonstrates that Mixtec religion, its ideas, sacred narratives and rites are not simply folkloristic survivals, as sometimes suggested by tourism propaganda or governmental policies, but deeply rooted expressions of the Mesoamerican worldview.
3. As result of the religious clash in early colonial times, the Mixtec people re-interpreted the Christian catholic liturgical calendar, and created a new calendar of their own, based on Mesoamerican tradition, with the Rain Feast in the beginning of May and All Saints (feast of the ancestors) in the beginning of November as its central axis.
4. In a uniquely historical process of assimilation the Christian symbols like Jesus, Mary and the saints were integrated in Mixtec religion. Saint Isidro Labrador for example is considered as a manifestation of the rain deity, who appeared as a poor farmer giving a special dignity to the religion of Mixtec peasants.
5. The role of the mother goddess which was originally shared by different goddesses like Toci, Tlazolteotl, Xilonen Chicomecoatl and Chalchiuhtlicue (in Aztec terms) has been attributed to the Virgin Mary in analogy to her denomination in Christian religion as the “Mother of God”.
6. Jesus himself as “Chuchi” has assumed the role of the corn deity. Easter as the feast of sacrifice and transfiguration of Jesus was seen in analogy to the transfiguration/”quetzalcoatlisation” of nature and human existence at the beginning of the agricultural year.
7. The nucleus of Mixtec religion consists first in the idea of complementarity of all spiritual and transcendent forces operating in human existence; second in the “personality” of the Feathered Serpent as principal intermediation and founder of Mixtec culture and religion; third in the practice of nagualism; and fourth in the manifestation and omnipresence of the divine in the “Ñuhu”.

8. Nagualism is the specific form of religious experience in Mixtec religious life, though not always in a conscious way. Mixtec people believe that men and women are participating in the divine as naguals (natural forces and animals), which are responsible for the cycle of power in nature bringing life to human beings and the world.
9. Nagualism suffered ecclesial persecution as witchcraft, but was defended against that by clandestine resistance and is staying alive as a strong part of contemporary spiritual tradition. Therefore Christendom as a religion of sin and salvation is not the primary option of Mixtec religious life.
10. The Feathered Serpent continues to be the principal archetype of Mixtec religion manifesting itself in the nagual experience. The existence of a rich oral tradition of narratives about the Feathered Serpent is clear evidence of its importance for Mixtec life in present times and the vitality of this symbol.
11. The “Ñuhu“ - numinous beings or deities of Mixtec religious tradition – are well known today in a general form as “Santa Cristina y San Cristobal” or “Tina y Toba”. They are also known with specific denominations and names of Saints referring to places and landscapes. This suggests an underlying concept of a divine reality worshipped in a diversity of names, forms and rites.
12. It can be asserted that Mixtec religious tradition conserved its originality and autonomy in spite of the irruption of the spiritual conquest. It cannot be subjugated in the discourse of Christian theology but should be considered as an equal partner in the dialogue between religions.

Curriculum vitae des Autors (Englisch)

The author of this dissertation, Hans-Jörg Witter, was born in 1964 and grew up in Oberhausen. He studied Philosophy and Theology between 1984 and 1989 in Münster and Würzburg. After obtaining the degree of Diplom-Theologe at the Philosophisch-Theologische Hochschule (PTH) in Münster and completing the pastoral course, he was ordained catholic priest in the Order of the Capuchins in 1990. In the same year he went to Mexico to work as a parish priest for three years in the Mixtec Highlands in Chalcatongo, Oaxaca. There he began to learn the Mixtec language and to develop a pastoral work of inculturation with his priest colleagues in the parish of Santa Maria de la Natividad, Chalcatongo. Since that time he has focused his theological research on questions of Mesoamerican religion and its syncretic development within the Christian faith of the Mixtec people. Therefore he complemented his pastoral work with religious and anthropological field research, participating in the traditional feasts of Mixtec communities, visiting frequently the villages of the parish of Chalcatongo and extending his activities to neighboring parishes and other areas. Afterwards, from 1994 to 1998 he studied missiology and dogmatics in São Paulo, Brazil finalizing his studies with a Master Degree in Theology at the Pontificia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (now Department of Theology of the Pontificia Universidade Católica, São Paulo, Brazil). At the request of the supervisor of his Master's thesis he assumed an investigation about the work of Justin of Rome as an example of the encounter between Christian belief and Greek Culture in the early church. This research provided him with a consolidated knowledge of the roots of European culture and his own European identity. It also gave him a clear idea how in the encounter between different cultures one religion and way of spiritual life could transform the other. While studying in Brazil he visited different indigenous peoples, especially the Zoró in Mato Grosso do Sul. He also took the opportunity to get in touch with the pastoral work and indigenous life of the Quechua people in the highlands of Ecuador. In 1997 he left the ministry. After moving his household with his wife and children to Oberhausen (Germany) and establishing a new profession as IT Consultant, he began to collaborate with the area of Native American Studies in the Faculty of Archeology at Leiden University in 2004.