

Fremde Tiere, fremde Götter: Strategien der Differenzierung und Aneignung im Codex Florentinus

Anna Boroffka

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Boroffka, Anna. 2021. "Fremde Tiere, fremde Götter: Strategien der Differenzierung und Aneignung im Codex Florentinus." In *Bilder exotischer Tiere zwischen wissenschaftlicher Erfassung und gesellschaftlicher Normierung*, edited by Robert Bauernfeind and Pia Rudolph, 50–76. Augsburg: Universität Augsburg.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>





Bilder exotischer Tiere

zwischen wissenschaftlicher Erfassung
und gesellschaftlicher Normierung
1500 - 1800

Hrsg. von Robert Bauernfeind und Pia Rudolph

Inhalt

Vorwort der Herausgebenden.....	2
Robert Bauernfeind: Einleitung	3
Christine Kleiter: Vom „Schnabel eines Vogels aus den neuen Ländern“. Der Tukan in Pierre Belons Vogeltraktat	23
Anna Boroffka: Fremde Tiere, fremde Götter. Strategien der Differenzierung und Aneignung im <i>Codex Florentinus</i>	50
Ivo Raband: Zwischen Orient und Okzident. Die Kamele in den Prozessionen Erzherzogs Ernst von Österreich (1553–1595)	77
Maurice Saß: Liebelei und Fehde. Frühneuzeitliche Pokale aus Rhinoceros-Horn als Wissensobjekte	96
Robert Bauernfeind: Schlangen und Spinnen Brasiliens. Die tierlichen Attribute von Albert Eckhouts Tapuya-Mann	125
Beitragende	148

Anna Boroffka

Fremde Tiere, fremde Götter

Strategien der Differenzierung und Aneignung im *Codex Florentinus*¹

Im Vorwort zum elften, der Naturgeschichte Neuspaniens (dem heutigen Mexiko) gewidmeten Buch des *Codex Florentinus* (1577) unterstreicht der Franziskaner Bernardino de Sahagún (1499–1590) den Nutzen seiner Wissenskompilation und deren missionarische Agenda:² „Das Werk“, so schreibt er an seine spanischsprachige Leserschaft gerichtet,

„wird sehr hilfreich sein, um sie [die Indigenen] von der Bedeutung der Geschöpfe zu unterrichten, auf dass sie nicht allem Göttlichkeit zuschreiben, denn was immer für ein Geschöpf ihnen herausragend im Guten oder Bösen erscheint, das nannten sie *teotl*,³ was Gott bedeutet. Das heißt, dass sie die Sonne aufgrund ihrer Schönheit *teotl* nannten, ebenso nannten sie wegen seiner Größe und Wildheit das Meer, und auch vielen besonders furchteinflößenden oder mutigen Tieren gaben sie diesen Namen.“⁴

Die Wissenssammlung präsentiert sich damit als Korrektiv einer – aus Sahagúns Sicht häretischen – Zuschreibung göttlicher Wirkmacht an die Geschöpfe. Die in vorkolonialen Konzepten verankerte indigene Weltsicht, die Sahagún mit der Taxonomie seiner Naturgeschichte einzuhegen versucht, kontrastiert nicht nur das im europäischen Denken des 16. Jahrhunderts etablierte Modell einer christlichen *Scala naturae*,⁵ sondern tendiert auch dazu, neuplatonische Differenzierungen und Gattungsgrenzen zwischen Göttern, Tieren und Menschen in Frage zu stellen. Der folgende Beitrag zeichnet nach, wie der spanische Missionar nicht nur das elfte Buch, sondern den gesamten Manuskriptraum seines Codex nutzt, um dieser Problematik zu begegnen – und an welche Grenzen er dabei stößt. Das Hauptaugenmerk liegt hier auf der Auseinandersetzung mit Tieren. Vor dem Hintergrund der Human-Animal Studies

¹ Dieser Aufsatz entstand im Rahmen meiner in den Sonderforschungsbereich 950 *Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa* eingebundenen Forschung am Centre for the Study of Manuscript Cultures (CSMC) der Universität Hamburg und wurde durch die Deutsche Forschungsgesellschaft (DFG) gefördert.

² Bernardino de Sahagún, *Historia universal de las cosas de Nueva España*, Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Mediceo Palatino 218–220.

³ Zum Terminus *teotl* siehe Hvidtfeldt 1958.

⁴ „Sera tambien esta obra muy oportuna, para darlos a entender, el ualor de las criaturas: para que no las atribuián divinidad: porque a qualquiera criatura, que vian ser iminente: en bien o en mal, la llamauan teutl quiere dezir dios: de manera que al sol, le llamauan teutl: por su lindeza: al mar tambien por su grandeza, i ferocidad: i tambien a muchos de los animales los llamauan por ester nombre por razon de su espantable disposition, i braueza“. CF, XI/Prolog, fol. 152v.

⁵ Zum Konzept der *Scala naturae* grundlegend Lovejoy 1936.

thematisiere ich den *Codex Florentinus* nicht nur als Ort der europäischen Normierung außereuropäischer Erfahrungswelten, sondern als Aushandlungsraum, in dem der Status von Tieren und ihre potenzielle Identifizierung mit bzw. Abgrenzung von Göttern und Mensch auf dem Prüfstand steht.⁶

Eine historia universalis Neuspaniens: Die Konzeption und Kompilation des Codex Florentinus

Die *Historia universal de las cosas de Nueva España*, wie der ursprüngliche Titel des *Codex Florentinus* lautet, wurde von Sahagúns indigenen Mitarbeitern im Franziskanerkloster von Tlatelolco (heute in Mexiko-Stadt) angefertigt.⁷ Das dreisprachige, auf Nahuatl,⁸ Kastilisch und Latein verfasste Manuskript verzahnt im Stil eines Wörterbuchs inhaltliche Informationen mit indigener Lexikographie und gliedert sich in zwölf Bücher. Die ersten *libri* widmen sich der lokalen Moral- und Naturgeschichte.⁹ Das letzte Buch berichtet von der spanischen Eroberung (1529–1521) sowie der Gefangennahme und dem Tod des letzten aztekischen Herrschers Moctezuma II. (ca. 1466–1520). In der bisherigen Forschung wurde Sahagúns Codex vor allem als Enzyklopädie bzw. vormoderne Wissenssammlung rezipiert.¹⁰ Weniger Aufmerksamkeit fand dagegen die Tatsache, dass das Werk als Chorographie Neuspaniens verfasst wurde und als solche Teil der *Relaciones Geográficas*-Manuskripte ist, die ab den 1530er Jahren im Auftrag des Indienrates entstanden, um die spanische Krone über ihre neuspanischen Untertanen und Gebiete zu informieren.¹¹ Die Inhalte dieser reich illuminierten Kompilationen, zu denen neben dem *Codex Florentinus* auch die franziskanische *Relación de Michoacán* (1541),¹² der zentralmexikanische *Codex Mendoza* (ca. 1542) oder der philippinische *Boxer Codex* (ca. 1590) gehören,¹³ reagieren auf vom Indienrat verschickte Fragebögen und zeichnen sich durch eine für das frühneuzeitliche chorographische Genre typische Verzahnung von linguistischen und

⁶ Zur Skizzierung des Forschungsfeldes der Human-Animal Studies u. a. Fudge 2002; Shapiro 2008; DeMello 2012; Marvin/McHugh 2014.

⁷ Die Titelseite des Manuskriptes ist nicht überliefert. Rao 2011, S. 35–40. In der Forschung etablierte sich der Titel *Historia general...*, obwohl Quellen des 16. Jahrhunderts davon zeugen, dass der Originaltitel *Historia universal* lautete. Bustamante García 1990, S. 249–250.

⁸ Die Sprache der Nahuatl und damalige *lingua franca* Zentralmexikos.

⁹ Bücher I–VII behandeln Götter und Riten der Nahuatl sowie indigene Astrologie, Zukunftsdeutung, Kosmologie, Rhetorik und Moralphilosophie. Bücher VIII–XI thematisieren die Sozialstruktur der Nahuatl, die Lebensformen und Gebräuche von Regenten und Untertanen, Tugenden und Laster, Erziehung, Ausbildung und Berufsstände, gefolgt von einer Nahuatl-Terminologie der Körperteile, Abhandlungen über Krankheiten und Heilmittel sowie einer Taxonomie der lokalen Fauna, Flora und Mineralien, Vokabellisten und Typologien zur Beschaffenheit der Böden und Hydrographie, dem lokalen Wegenetz und indigenen Bauten.

¹⁰ Robertson 1966; Binkley 1997; Peterson/Terraciano 2019.

¹¹ Zur Wissensakquise der spanischen Krone siehe Brendecke 2009.

¹² San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, C IV.

¹³ Indiana, Bloomington, Lilly Library LMC 2444. Oxford, Bodleian Library MS. Arch. Selden. A. 1.

antiquarischen Studien, Moralgeschichte (*historia moralis*), Naturgeschichte (*historia naturalis*) und Historiographie aus.¹⁴ Ein spezifisches Charakteristikum von Sahagúns Werk ist die zusätzliche Verknüpfung von Chorographie und Universalgeschichte,¹⁵ eine Gattungskombination, die sich nicht nur auf die Entstehungsgeschichte des Manuskriptes, sondern auch die generelle Instabilität und Durchlässigkeit literarischer Genres und Formen von Wissenssammlungen in der Frühen Neuzeit zurückführen lässt.¹⁶ Sowohl der Titel als auch der eingeflochtene *ordo rerum*, der alle Dinge der Schöpfung in Themenfelder gegliedert einteilt, verweist auf die Tradition der christlichen *historia universalis*.¹⁷ Einflussreiche Vorbilder sind hier das mittelalterliche Kompendium *De rerum naturis* (*De universo*) des Benediktinermönchs Rabanus Maurus (um 780–856) sowie populäre Wissenskompilationen aus dem 13. Jahrhundert, darunter der *Liber de floribus rerum naturalium* des Arnoldus Saxo, der *Liber de natura rerum* (um 1241) des Dominikaners Thomas von Cantimpré (um 1200–um 1270) und franziskanische Universalgeschichten wie der *Liber de proprietatibus rerum* (um 1245) des Bartholomaeus Anglicus (um 1190–nach 1250).¹⁸ Im *Codex Florentinus* adaptierte Sahagún die mittelalterliche Tradition der Universalgeschichte für den frühneuzeitlichen kolonialen Kontext. Unter der Prämisse einer *philosophia perennis* nach Augustinus von Hippo (354–430) und der Annahme, dass sich alles weltliche Wissen aus einer gemeinsamen göttlichen Quelle speist, kompilierte er keine globale, sondern eine lokale Universalgeschichte der Dinge Neuspaniens, die im Partikularen das Allumfassende sucht bzw. konstruiert.¹⁹

Sahagúns Projekt startete um 1558 als eine auf Nahuatl verfasste, für die Missionsarbeit konzipierte Abhandlung über die heidnischen Altertümer (*antigüedades*) Zentralmexikos.²⁰ Der Franziskaner und seine multilingualen Mitarbeiter führten hierfür an mehreren mexikanischen Orten Befragungen der indigenen Bevölkerung durch – eine für die frühneuzeitliche

¹⁴ Einführend zum Genre McRae 2015; Vine 2017. Zu Chorographien der Habsburgermonarchie Kagan 1995, S. 84–99.

¹⁵ Hierzu ausführlicher Boroffka 2021. Zur *historia universalis* Liddel/Fear 2010; Bjørnstad/Jordheim/Régent-Susini 2019.

¹⁶ Blair 2010, S. 46.

¹⁷ Zu Ordnungskonzeptionen in Antike und Mittelalter Meier 1984; 2002; Steiner 2008, S. 28–47; Ventura 2014.

¹⁸ Sahagúns Systematik ähnelt am ehesten der anonymen spätmittelalterlichen dritten Redaktion des *Liber de natura rerum*. Zu Thomas III Ventura 2014, S. 165, S. 180–185. Zu Struktur und Rezeption des *Liber de proprietatibus rerum* ebenda, S. 185–188. Zu franziskanischen Universalgeschichten Roest 1997.

¹⁹ Boroffka 2021. Zum Konzept der *philosophia perennis* Schmidt-Biggemann 2004; Frank 2016.

²⁰ Sahagúns Kompilation folgt dem Modell früherer missionarischer Studien über die Altertümer der indigenen Völker Amerikas, darunter die Wissenskompilation des Hieronymiten Ramón Pané (ca. 1475–1498) über die auf Hispaniola lebenden Taínos und die Wissenssammlungen der Franziskaner Andrés de Olmos (ca. 1485–1571), Toribio de Benavente Motolinia (1482–1568) und Jerónimo de Alcalá (ca. 1508–ca. 1545) über die in Mexiko lebenden Nahua und Purépecha.

Wissensakquise typische Methode.²¹ Basierend auf mündlichen Überlieferungen und, wie Sahagún betont, der Transkription indigener Zeichnungen, die als voralphabetische Wissensspeicher dienten, entstand so ein mit zahlreichen Illuminationen versehenes Kompendium, die *Primeros Memoriales*. Bis 1569 wurden die zugehörigen Texte erweitert, überarbeitet und in zwölf Bücher gegliedert. In ihrer finalen Form bildeten sie die Grundlage der Nahuatltexte des zwischen ca. 1575 und 1577 kompilierten *Codex Florentinus*. Angefertigt wurde dieser für Philipp II. (1527–1598) und den Indienrat, der zu jenem Zeitpunkt Informationen für das projektierte, letztlich aber nicht realisierte *Libro de las descripciones de Indias* sammelte.²² Um Sahagúns Schriften für ein nicht nahuatlsprachiges Publikum zugänglich zu machen, entstanden für den Codex umfangreiche kastilische Paratexte sowie kastilische Zusammenfassungen der Nahuatltexte und etwa 2.463 Illuminationen,²³ die den Nahuatlcorpus erklären, kommentieren und übersetzen. Diese neuen Komponenten modifizieren die ursprüngliche Funktion von Sahagúns Wissenssammlung: Aus einer für die franziskanische Mission in Zentralmexiko intendierten Universalgeschichte der Nahua wird eine für eine europäische Leserschaft angefertigte Chorographie Neuspaniens. 1577 verfügte Philipp II. den Abschluss von Sahagúns Projekt und die Verschiffung des Manuskriptes sowie aller zugehörigen Schriften nach Spanien.²⁴ Es ist anzunehmen, dass die *Historia* nach ihrer Ankunft in Europa zunächst vom Indienrat begutachtet wurde und sich im Besitz Philipps II. befand, obwohl zugehörige Belege bis heute fehlen. Bezeugt ist nur, dass das Manuskript in den 1580er Jahren nach Rom kam und dort Eigentum Ferdinands I. de' Medici (1549–1609) wurde, der es 1588 nach Florenz überführte und in das zunächst im Palazzo Vecchio und später in den Uffizien untergebrachte Kunst- und Kuriositätenkabinett seiner Familie integrierte.²⁵

Die in den 1920er Jahren einsetzende frühe Forschung zu Sahagúns Manuskript tendierte dazu, die *Historia* aus der Wissensgeschichte des 16. Jahrhunderts herauszulösen, indem sie die Einzigartigkeit und vermeintliche Modernität des Werkes herausstellte und die franziskanische Wissenskompilation zu einem Vermächtnis der Nahuakulturen stilisierte.²⁶ Diese Deutung blieb auch nach den 1950er Jahren einflussreich, als man – ausgehend von der im elften Buch des Manuskriptes wiedergegebenen Taxonomie der neuspanischen Fauna – begonnen hatte, den

²¹ Zur Generierung chorographischer Daten mithilfe von Fragebögen Hodgson 1964, S. 90–93; Shapiro 2000, S. 82–84; Mainberger 2003, S. 186–192.

²² FC, II, fol. 56r. Siehe auch Baudot 1995, S. 493–504; Browne 2000, S. 26–36; Portuondo 2009, S. 135–136, 169; Brendecke 2009, S. 217–260.

²³ Peterson 1988, S. 274. Die Anzahl der Illuminationen variiert je nach Zählweise und reicht bis 2.686. Magaloni Kerpel 2011.

²⁴ Baudot 1995, S. 493–504; Browne 2000, S. 26–36; Portuondo 2009, S. 169–170.

²⁵ Markey 2001. Siehe auch Rao 2019.

²⁶ Browne 2000; Ríos Castaño 2014.

Codex als vormodernes enzyklopädisches Kompendium zu rezipieren und potentielle literarische Vorbilder ausfindig zu machen.²⁷ In den folgenden Jahrzehnten rückten dabei auch die im Manuskript wiedergegebenen Tierbeschreibungen in den Fokus der Forschung, wobei man sich insbesondere der Frage nach deren indigenem bzw. europäischem Gehalt widmete. Während zahlreiche Studien den europäischen Einfluss aufzeigten,²⁸ betonten andere die Kontinuität vorkolonialer Konzepte.²⁹ In den vergangenen Jahren haben die sich neu formierenden Forschungsfelder des Ecocriticism und der Human-Animal Studies der Auseinandersetzung mit Sahagúns Werk neue Impulse verliehen und die Debatte um potentielle Vorbilder und Einflüsse durch Studien zur kolonialzeitlichen Realität und Interaktion zwischen Mensch und Tier in Zentralmexiko ergänzt.³⁰ Neben dem elften Buch fanden dabei auch andere Stellen der *Historia* Beachtung. Bis heute fehlt in der Auseinandersetzung mit den Tierdarstellungen aber die systematische Einbeziehung des gesamten Manuskriptes und die Reflexion des Werkes als Chorographie.³¹ Typisch für diese auf Berichten lokaler Akteure basierenden Kompilationen ist ihre Mehrstimmigkeit und die Verhandlung partikularer, nicht selten gegenläufiger Interessen und Ansichten – ein Aspekt, der auch die Konzeption von Tieren im *Codex Florentinus* prägte.

Geköpfte Menschen, geköpfte Pferde: Der tzompantli des Codex Florentinus

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist eine Miniatur (Abb. 1) aus dem zwölften Buch des Manuskriptes, in dem aus Perspektive der Mexica – der Nahuatl sprechenden Bewohner der aztekischen Hauptstadt Tenochtitlan – von der gewaltsamen Auseinandersetzung mit den spanischen Eroberern und deren indigenen Verbündeten berichtet wird. In diesen Bericht eingebunden ist eine in Grisaille gehaltene Illumination, die einen sogenannten *tzompantli* zeigt, eine altarähnliche Schädelstätte, auf der, auf einem Holzgerüst aufgereiht, zwölf Köpfe präsentiert werden. Zwei Reihen des *tzompantli* zeigen Menschenköpfe, eine Reihe Pferdeköpfe. Der zur Miniatur gehörende kastilische Text erläutert, dass diese Schädelstätte 1520 nach einem temporären Sieg der Mexica über die Spanier errichtet wurde.

²⁷ Als Vorbilder diskutiert wurden u. a. die *Historia animalium* (350 v. Chr.) des Aristoteles (384–322 v. Chr.), die *Naturalis historia* (ca. 77–79) von Plinius d. Ä. (23–79), der frühchristliche *Physiologus* (2.–4. Jh.), *De Doctrina Christiana* (397–426) von Augustinus, Isidor von Sevilas (ca. 560–636) *Etymologiae* (ca. 630) und Bartolomeaus' *De proprietatibus rerum*. Robertson 1959, S. 167–178; 1966; Garibay Kintana 1971, S. 64–88; Escalante Gonzalbo 1999; Reyes Equiguas 2007.

²⁸ Escalante Gonzalbo 1999; Palmeri Capesciotti 2001; Olivier 2007; Reyes Equiguas 2011. Steven Wagschal verweist ebenfalls auf Sahagúns europäische Vorbilder und Modelle, versucht aber, Gemeinsamkeiten zwischen der indigenen und europäischen Tradition herauszustellen, die er auf universelle menschliche Kognitionen zurückführt. Wagschal 2018, S. 116–184.

²⁹ Asúa/French 2005, S. 42–46.

³⁰ Gimmel 2008; Alves 2011; Few/Tortorici 2013; Schürch 2018.

³¹ Siehe hierzu Boroffka 2021.



Abb. 1: Codex Florentinus, Buch XII/Kap. 35, fol. 475r

Die Präsentation von abgetrennten Häuption hat im mesoamerikanischen Raum eine lange Tradition und wurde von der Forschung mit vorkolonialen Ballspielen, religiös-kosmologischen Konzepten sowie imperialer Machtdemonstration in Verbindung gebracht.³² Kolonialzeitliche Quellen bezeugen die Existenz mehrerer *tzompantlis* in Tenochtitlan. Die größte Schädelstätte, der *huey tzompantli*, befand sich am Templo Mayor (oder *huey teocalli*), dem Haupttempel der Stadt. Im *Codex Durán* (1581) und dem verwandten *Manuscrito Tovar* (ca. 1585) werden der Templo Mayor und der angegliederte *tzompantli* mit der Verehrung der Götter Tlaloc und Huitzilopochtli in Verbindung gebracht.³³ Im Gegensatz zur Miniatur des *Codex Florentinus* zeigen die Illuminationen der Codices nicht abgeschlagene Köpfe, sondern – dem regulären vorspanischen Ritual entsprechend – von Haaren und Haut befreite menschliche Schädel,³⁴ die auf Holzstäbe gereiht präsentiert werden. Eine 2015 begonnene Grabung legte Teile des *huey tzompantli* von Tenochtitlan frei: Die Kultstätte bestand offenbar aus hintereinander aufgestellten mehrreihigen Holzgerüsten, die zusammen ein rechteckiges Gebilde von ca. 35 Metern Länge, 4–5 Metern Höhe und 12–14 Metern Tiefe bildeten; die Schädelgerüste wurden von

³² Miller 1999; Mendoza 2007; Stevenson Day 2009; Chávez Balderas 2018.

³³ *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr. 26–11. *Historia de la benida de los Yndios apoblar a Mexico...*, Providence, The John Carter Brown Library, Codex Ind. 2.

³⁴ Dem Franziskanermissionar Toribio de Benavente (genannt Motolinia) zufolge wurden in Sonderfällen, etwa bei hochrangigen Opfern, auch die Haare erhalten. Hierzu Mendoza 2007, S. 413.

zwei Schädeltürmen von mindestens 1,7 Metern Höhe und mehreren Metern Dicke flankiert, die aus mit Mörtel befestigten, kreisförmig angeordneten Totenschädeln gemauert waren.³⁵ Auch am nahe gelegene Templo Mayor wurden offenbar abgetrennte menschliche Häupter präsentiert.³⁶ In kolonialzeitlichen Schilderungen, wie der *Historia verdadera de la conquista de Mexico* (1568) von Bernal Díaz del Castillo (ca. 1496–1584), galten die Schädelstätten als Beleg aztekischer Grausamkeit und dienten nicht selten der Rechtfertigung spanischer Brutalität bei der Eroberung des Landes.³⁷ In ihrem vorspanischen Kontext wurden *tzompantlis* dagegen offenbar mit fruchttragenden Bäumen assoziiert und waren mit Konzepten von Fruchtbarkeit und Erneuerung, von Ernten und Nähren verknüpft.³⁸ Der Kopf galt bei den Nahuas als Sitz des *tonalli*, einer der drei Seelen des Menschen und einer Kraft, die mit Wärme, Sonne, Lebensenergie und Mut in Verbindung gebracht wird.³⁹ Über den Tod hinaus konnten Schädelstätten so als Kontaktmedien zwischen der Welt der Lebenden und der der Verstorbenen fungieren, indem sie Orte schufen, an die das *tonalli* der Verstorbenen zu einem bestimmten Zeitpunkt im Jahr zurückkehren konnte. Kolonialzeitliche Manuskripte, darunter der *Codex Florentinus*,⁴⁰ berichten zudem, dass einige der enthaupteten Menschen vor ihrem Tod Gottheiten repräsentierten; durch die rituelle Neusemantisierung der geopfert Körper wurden damit auch die *post mortem* präsentierten Schädel Teil einer physischen Manifestation göttlicher Kräfte.⁴¹ In der früheren Forschung ging man davon aus, dass an *tzompantlis* ausschließlich Köpfe von besiegten jungen Kriegerern präsentiert wurden. Mehrere in den letzten Jahren in Mexiko-Stadt durchgeführte Ausgrabungen zeigten aber, dass dieses Bild korrekturbedürftig ist. So konnte nachgewiesen werden, dass am *huey tzompantli* rund 20 Jahre vor der spanischen Eroberung neben männlichen Schädeln auch die Schädel von Frauen und Kindern ausgestellt wurden.⁴²

³⁵ Lizzie Wade, Feeding the gods: Hundreds of skulls reveal massive scale of human sacrifice in Aztec capital, in: Science, 21.6.2018 <https://www.sciencemag.org/news/2018/06/feeding-gods-hundreds-skulls-reveal-massive-scale-human-sacrifice-aztec-capital> (2.9.2020). Zur Struktur des *huey tzompantli* auch Mendoza 2007, S. 410–413.

³⁶ Ebd., S. 413.

³⁷ Betont wird dabei immer wieder die große Anzahl der am *huey tzompantli* ausgestellten Schädel. Díaz del Castillo 2005, S. 181.

³⁸ Mendoza 2007.

³⁹ López Austin 1996; Chávez Balderas 2018, S. 142.

⁴⁰ FC, II/24, fol. 84r–91r.

⁴¹ Chávez Balderas 2018, S. 143. Zu rituell begrabenen Schädeln und Schädelmasken, die als Opfergaben und Repräsentationen von Göttern dienten ebenda, S. 148–154.

⁴² 70% der gefundenen Schädel stammen von Männern, 20 % von Frauen und 10 % von Kindern. Zur Ausgrabung siehe: Alec Forssmann, Hallan calaveras de mujeres y de niños en el Gran Tzompantli de la antigua Tenochtitlán, in: National Geographic, 4.6.2017, http://www.nationalgeographic.com.es/historia/actualidad/hallan-calaveras-mujeres-ninos-gran-tzompantli-antigua-tenochtitlan_11689 (2.9.2020); EFE, México, Un grupo de arqueólogos encuentra 461 cráneos en México, in: La Vanguardia, 9.7.2017.

Tzompantlis sind damit Zeugnisse von Opferritualen, aber nicht männlichen Opfern vorbehalten. 2013 wurde bekannt, dass offenbar auch Tierschädel in die Schädelstätten integriert wurden: Beim Bau der Metro war man in Mexiko-Stadt auf vier einem *tzompantli* zugehörige Totenschädel gestoßen, die zwischen 1350 und 1521 datiert werden.⁴³ Darunter zwei männliche und ein weiblicher Schädel und der eines Hundes – der bisher einzige Tierschädel unter einer Vielzahl von Menschenschädeln. Eine klare wissenschaftliche Einordnung dieses Fundes gibt es noch nicht. Gemutmaßt wird aber, dass der Hundekopf – der wie die menschlichen Schädel an den Schläfen perforiert ist, um auf einen Holzstab gereiht präsentiert zu werden – auf vorkoloniale Riten verweist.⁴⁴ So galten Hunde als Begleiter der Verstorbenen, die die Toten in die Unterwelt Mictlán führten.⁴⁵ Die Singularität des Fundes lässt (zumindest nach bisherigem Kenntnisstand) aber darauf schließen, dass die Einbindung eines Hundeschädels in die Semantik des *tzompantli* eine Besonderheit darstellte – ein Aspekt, der die Annahme einer etablierten vorkolonialen Praxis in Zweifel zieht.⁴⁶ Mehrere neuspanische Manuskripte bezeugen aber, dass man während der spanischen Eroberung (1519–1521) begann, Tierschädel an mexikanischen Schädelstätten auszustellen, wobei hier jedoch von Pferde-, nicht Hundeschädeln berichtet wird, so auch im *Codex Florentinus*.⁴⁷

In der bisherigen Forschung fand die *tzompantli*-Miniatur des Codex noch vergleichsweise wenig Beachtung.⁴⁸ Während Ross Hassig die Präsentation der Tierschädel als

<http://www.lavanguardia.com/cultura/20170708/423958134945/arqueologos-craneos-mexico.html> (2.9.2020). Siehe auch Chávez Balderas 2018, S. 142–143.

⁴³ Die Ausgrabung fand zwischen 2008 und 2012 statt. Der Fund des Tierschädels wurde am 31.12.2013 durch eine Pressemeldung kommuniziert und in den darauffolgenden Wochen in mehreren Zeitungen thematisiert.

⁴⁴ Ritual Aztec Skulls Found in Mexico City, in: Archaeology, 2.1.2014, <https://www.archaeology.org/news/1689-mexico-city-aztec-severed-heads-display-rack> (2.9.2020); Hallan cuatro cráneos pertenecientes a un "tzompantli", in: National Geographic, 11.1.2014, <http://www.nationalgeographic.com.es/historia/actualidad/hallan-cuatro-craneos-pertenecientes-a-un-tzompantli-7905> (2.9.2020).

⁴⁵ Diese Vorstellung lässt sich auf die *Leyenda de los Soles*, den Schöpfungsmythos der Nahuas, zurückführen, der davon berichtet, dass Xólotl, eine mit dem aztekischen Ballspiel assoziierte Gottheit, die mit einem Hundekopf dargestellt wurde, in der Lage war, nach Mictlán herabzusteigen und auch die Sonne auf ihrer nächtlichen Reise durch die Dunkelheit der Unterwelt führte. Blanco Padilla/Cedillo Vargas/Duran Anda 2004; Chávez Balderas 2018, S. 149–150.

⁴⁶ Unter der mit 240 steinernen Totenschädeln dekorierten sogenannten Struktur B des Templo Mayor fand man die Skelette eines als Opfergabe bestatteten jungen Jaguars und eines jungen Wolfes. Die Freitreppe der Struktur B sowie die Köpfe der Tiere weisen nach Westen, in Richtung des Huey Tzompantli. López Luján 1994, S. 323; Mendoza 2007, S. 417–418. Auch andere aztekische Tieropfer sind belegt, doch auch hier wurden die Tierschädel in der Regel nicht in einen *tzompantli* integriert.

⁴⁷ Neben dem *Codex Florentinus* berichten auch die *Anales de Tlatelolco* (Paris, Bibliothèque Nationale de France) von an Schädelstätten ausgestellten Pferdeköpfen. Lockhart 1993, S. 265–267.

⁴⁸ Ausnahmen sind Hassig 1988, S. 250; Pecci 2007; Rogers 2018, S. 137; Schürch 2018. Hassig befasst sich mit dem historischen Ereignis, Pecci, Rogers und Schürch thematisieren die Miniatur im *Codex Florentinus*.

Machtdemonstration deutete, interpretierten Alessandra Pecci und Isabell Schürch sie als besondere Wertschätzung der aus Europa importierten fremdartigen Tiere.⁴⁹ Betrachten wir die Zeichnung etwas genauer: Die Miniatur bildet den Abschluss einer sechsteiligen Bilderserie, die – von kastilischen Zusammenfassungen in der linken Codexspalte gerahmt – dem Nahuatltext der rechten Spalte gegenüber steht.⁵⁰ Auf Nahuatl wird vom sich wandelnden Kriegsglück der Mexica berichtet und erzählt, wie ein heroischer Sieg über die Spanier und deren Verbündete in eine Belagerung und Hungersnot mündete, die die Mexica in eine verzweifelte Lage brachte. Die kastilischen Texte und die Illuminationen verschieben dagegen den Fokus der Erzählung: Thematisiert und ins Bild gesetzt sind hier vor allem die Niederlage des spanischen Heeres und die Gefangennahme und rituelle Opferung der Besiegten. Die Miniaturen konstituieren so ein weitgehend eigenständiges Narrativ, das sich von den flankierenden Texten abgrenzt, zusätzliche Informationen einfließt und eigene Schwerpunkte setzt. Die Bilder differenzieren dabei explizit – und eindeutiger als die Textcorpora auf Nahuatl und Kastilisch – zwischen dem Schicksal der 53 spanischen Soldaten und ihrer (nicht näher bezifferten) indigenen Verbündeten.⁵¹ Die ersten beiden Miniaturen zeigen die beiden Gruppierungen, bestehend aus Spaniern und Pferden sowie unberittenen Verbündeten, im Kampf gegen die Mexica. Die Eroberung eines spanischen Banners, der abgetrennte Kopf eines getöteten Spaniers und eines Indigenen sowie das in der dritten Miniatur gezeigte Abführen der Gefangenen visualisieren den Ausgang der Schlacht.⁵² Die nächsten zwei Illuminationen zeigen die Gefangenen auf dem Opferstein, wobei auch hier eine deutliche Differenzierung der Gruppierungen vorgenommen wird: Die dem Text zufolge zuerst zu Ehren der Götter geopfert Spanier – die im Bild durch Hut und Bart als Europäer markiert sind – werden mit gebundenen Händen und damit wehrlos zur Hinrichtung geführt. Die im Anschluss geopfert Indigenen, die in Tierhaut gekleidet und mit einem Schild gezeigt sind, sterben dagegen in einem Zweikampf, der als ritueller Gladiatorenkampf ausgeführt wird – ein Detail, das in den zugehörigen Texten nicht thematisiert wird.⁵³ Die abschließende *tzompantli*-Miniatur betont die Distinktion beider Gruppen und korrigiert zugleich die kastilische Zusammenfassung: In dieser heißt es, dass an der Schädelstätte untereinander gereiht die Köpfe

⁴⁹ Pecci 2007.

⁵⁰ CF, XII/35 fol. 473r–475r. Transkription und Übersetzung der Texte: Lockhart 1993, S. 215–219; 2000–2018.

⁵¹ Den Texten zufolge hatten die Spanier „viele“ Verbündete aus Texcoco, Tlaxcala, Acolhuacan, Chalco und Xochimilco (heute ein Teil von Mexiko-Stadt).

⁵² Zum Bildmotiv von geköpften Gegnern in neuspanischen Manuskripten siehe Navarrete Linares 2008; Rogers 2018, S. 132–133.

⁵³ Der sogenannte Gladiatorenkampf (*sacrificio gladiatorio*) ist ein ritueller Kampf unter ungleichen Bedingungen. Das Opfer war dabei mit einer symbolischen Waffe ausgestattet und mit einer Schnur an den Opferstein gebunden. Zur Bedeutung des Gladiatorenkampfes siehe auch Kern 2013, S. 255–340.

von getöteten Spaniern, indigenen Verbündeten und Pferden ausgestellt wurden.⁵⁴ Im ursprünglichen Nahuatltext, den wir in der rechten Codexspalte finden, wird dagegen betont, dass am *tzompantli* nicht die Köpfe der indigenen Opfer gezeigt wurden, sondern nur die der Spanier und – unter diesen – die Schädel von vier in der Schlacht getöteten Pferden. Die Miniatur visualisiert das Ereignis und bekräftigt die Aussage des Nahuatltextes, indem sie neben den Pferdeköpfen keine indigenen, sondern nur explizit bärtige und damit explizit europäische Gesichter zeigt. Der Verzicht darauf, enthäutete Schädel darzustellen, ermöglicht dem Bild nicht nur eine intendierte phänotypische Charakterisierung, sondern bewirkt auch eine Individualisierung der Opfer, die die Tiere einbezieht. Im Gegensatz zu den Menschen sind die Pferde dabei in Profilansicht gezeigt. Diese Bildformel knüpft an Pferdeporträts der europäischen Renaissance an, insbesondere an die norditalienische Tradition in Seitenansicht porträtierter Pferde, wie wir sie etwa im *Codice dei palii gonzagheschi* (ca. 1512–1518) oder den Ausmalungen der Sala dei Cavalli im Palazzo del Tè in Mantua (ca. 1526–1527) finden.⁵⁵ Die in der *tzompantli*-Miniatur dargestellte gemeinsame Präsentation von Menschen- und Pferdeköpfen hebt die Trennung zwischen rituellem Menschenopfer und in der Schlacht erfolgter und damit nicht rituell-religiös inszenierter Tötung der Tiere auf. Auch Anzahl und Anordnung der in zwei Viererreihen präsentierten spanischen Häupter wurde offenbar mit der Tierdarstellung korreliert. Die in der Schlacht getöteten Pferde werden damit zum strukturgebenden Ordnungsprinzip der Bildfindung und untermauern die Zusammengehörigkeit von Spaniern und Pferden.⁵⁶

Die Forschung befasst sich schon länger mit der mexikanischen Rezeption der aus Europa eingeführten Reittiere, welche maßgeblich zum Erfolg der spanischen Eroberung und Kolonisierung beitrugen.⁵⁷ Angesichts des *tzompantli* im *Codex Florentinus* mutmaßte Pecci, dass die Mexica Reiter und Pferde als Doppelwesen betrachteten.⁵⁸ Eine Interpretation, die sich auf kolonialzeitliche Quellen stützt, darunter die Schriften von Díaz de Castillo über die Schlacht von

⁵⁴ “... pusieron las cabeças en unos palos delante los ydolos todas espetadas por las sienes las de los españoles mas atras y las de los otros indios mas baxas y las de los cauallos mas baxas“. CF, XII/35, fol. 473 v.–474r. Zur auch an anderen Stellen festzustellenden Diskrepanz zwischen dem Nahuatltext und dem kastilischen Text Terraciano 2019.

⁵⁵ Silvestro da Lucca und Lauro Padovano, *Codice dei palii gonzagheschi*, ca. 1512–1518, Privatsammlung. Zu europäischen und insbesondere den italienischen Pferdeporträts Fémelat 2020. Zur Entwicklung europäischer Tiergemälde auch Brassat 2013.

⁵⁶ Die enge Assoziation von Pferden und Spaniern wurde in der frühen Kolonialzeit (1521–ca. 1600) von der Tatsache bekräftigt, dass das Reiten von Pferden (neben dem Tragen von Waffen und europäischer Kleidung) ein spanisches Privileg war, das auch Indigenen gewährt werden konnte, aber nicht automatisch zustand.

⁵⁷ Hierzu grundlegend Graham 1949. Siehe auch Crosby 1972, S. 64–121.

⁵⁸ Pecci 2007.

Centla (1519) gegen die Maya, in denen es heißt, dass die Indigenen die berittenen Spanier fürchteten und vor ihnen flohen, da sie Pferde und Reiter für körperliche Einheiten hielten.⁵⁹ Die für die kastilische Krone tätigen Geschichtsschreiber Petrus Martyr de Anghiera (1457–1526) und Francisco López de Gómara (ca. 1511–ca. 1566) schmückten die Erzählung weiter aus und berichteten, die Indigenen hätten die berittenen Soldaten als Kentauren wahrgenommen – ein Antikenverweis, der aus dem Körperbild des Reiters eine mythologische, monströse Verschmelzung von Mensch- und Tierleib formt.⁶⁰ Die Legende, dass die Reiter zunächst als Doppelwesen bzw. Kentauren angesehen wurden, wird bis ins 18. Jahrhundert hinein kolportiert, dürfte aber eher die europäische Imagination indigener Alteritätserfahrung charakterisieren als den tatsächlichen mexikanischen Deutungshorizont.⁶¹ Die mesoamerikanische Auseinandersetzung mit der neuen Spezies basierte auf bereits bestehenden vorkolonialen religiösen Konzepten und Mensch-Tier-Beziehungen.⁶² Den überlieferten Quellen zufolge teilten die Nahua dabei nicht die im christlichen Weltbild etablierte und durch Autoritäten wie Augustinus von Hippo postulierte Taxonomie der Wesensformen, die eine explizite und hierarchische Abgrenzung zwischen Mensch und Tier inkludiert.⁶³ In vorkolonialer Zeit ging man darüber hinaus von einer tendenziellen Permeabilität zwischen dem Göttlichen und Irdischen sowie sich potentiell wandelbaren Gestalten der einzelnen Spezies aus: Götter bzw. deren Wirkkraft (*teotl*) konnten sich in mannigfaltiger Form (*texiptla*) manifestieren, etwa in Objekten und Landschaftsformationen, Natur- und Wetterphänomenen oder in Tier- und Menschengestalt.⁶⁴ Der Schöpfungsmythos der Nahua berichtet, dass alle Elemente des Universums und damit sowohl Menschen als auch Tiere geschaffen wurden, indem die Götter einen Teil ihres eigenen Wesens opferten und damit transferierten; jedes Element der physischen Welt – die Tiere eingeschlossen – ließ sich so einer oder mehreren Gottheiten zuordnen, deren transzendente Kraft es inkorporiert.⁶⁵ Ebenso etabliert war die Vorstellung, dass sich sowohl Menschen als auch Tiere willentlich in (andere) Tiere verwandeln konnten (*nagualismo*).⁶⁶ Ein

⁵⁹ Graham 1949, S. 63–64; Schwartz 2000, S. 60.

⁶⁰ *Décadas del Nuevo Mundo*, Década IV (1520), Kap. VII; *Historia de las Indias y Conquista de México* (1552), Batalla de Cintla. Siehe auch Read 2000, S. 60; Pasierowska 2021.

⁶¹ Restall 2003, S. 118. Siehe auch Lockhart 1992, S. 270–272; Schürch 2018.

⁶² Eine aktuelle Auseinandersetzung mit mesoamerikanischen Kosmologiekonzepten bietet Díaz 2020.

⁶³ Zu den europäisch-christlichen Positionen siehe Ach/Borchers 2018.

⁶⁴ Hvidtfeldt 1958; Bassett 2015.

⁶⁵ López Austin 2002.

⁶⁶ López Austin 2004, S. 416–432; Alves 2011, S. 113–148. In anderen Regionen Mesoamerikas war der Glaube verbreitet, dass jeder Mensch über eine Art Schutzgeist oder Alter Ego in Tiergestalt (*tona*) verfügt, mit dem man von Geburt an verbunden ist und dessen Schicksal man teilt (*tonalismo*). Ob dieses Konzept unter den zentralmexikanischen Nahua ebenfalls verbreitet war, ist unklar. Ebenda, S. 431. Im *Codex Florentinus* wird nur der *nagualismo* thematisiert. Ein *nagual* (von *nahualli* „verborgen“) ist hier eine

spezifischer Tierkörper stellte damit keine normierte und klassifizierbare Einheit dar, sondern war ein potentiell polyvalenter Ort, der physische Manifestation der Wirkkraft eines Gottes, Menschen oder anderen Tieres sein konnte. Die durch das Motiv des Doppelwesens und Kentaurs aufgeworfene Frage nach der körperlichen und intellektuellen Einheit bzw. Distinktion zwischen Tier und Mensch – die Teil einer im christlichen Europa mit Vehemenz geführten Abgrenzungsdebatte war – dürfte in der mexikanischen Rezeption damit weniger relevant gewesen sein, als die Frage, welche Wirkkraft die Pferdeleiber inkorporierten.⁶⁷



Abb. 2: *Codex Florentinus*, Buch XII/Kap. 24, fol. 450r

Ein Aspekt, der meiner Ansicht nach auch im *Codex Florentinus* zum Tragen kommt. So zeigen mehrere der die *tzompantli*-Miniatur umgebenden Illuminationen aus dem zwölften Buch des Manuskriptes die Auseinandersetzung mit den europäischen Reittieren und ihrer Wirkmacht, indem sie Pferde wiederholt als eigenständig handelnde Akteure in der Schlacht thematisieren: Die Tiere sind Teil eines zerstörerischen Strudels, der Mensch- und Tierkörper gleichermaßen auflöst (Abb. 2), trampeln über Mexica hin-

weg oder werden – in mesoamerikanischen Bildzeichen ausgedrückt – als schwitzend, mit den Hufen scharrend und Laute von sich gebend dargestellt (Abb. 3), während ihre Reiter stumm bleiben. Die Schlachtrösser erscheinen dabei wie eine zweite Spezies Verbündeter der Spanier, womit die Differenzierung zwischen spanischen und indigenen Kriegerern um die Kategorie des animalischen Kriegers erweitert wird. Reiter und Tiere werden in den Bildern zudem mexikanischen Adler- und Jaguarkriegern gegenübergestellt, die aus Federn und Fellen hergestellte Tierkostüme tragen.

Person, die sich willentlich in ein Tier verwandeln kann. Dem Text zufolge haben alle Personen, die an einem bestimmten Tag des Ritualkalenders (1 Regen) geboren werden, diese Fähigkeit.

⁶⁷ Zu Diskursen der Abgrenzung von Mensch und Tier im europäischen Mittelalter Friedrich 2009. Zum Vorgehen gegen Inversionen der christlichen kosmischen Weltordnung in Europa (u. a. in Form von Inquisitionsprozessen gegen vermeintliche Hexen und Zauberer, die sich in Tiere verwandeln konnten) Alves 2011, S. 113–148.



Abb. 3: *Codex Florentinus*, Buch XII/Kap. 15, fol. 429v

Die beiden vorkolonialen Kriegerkasten sind mit den Göttern Nanahuatzin und Tecuciztecal verbunden, von denen es heißt, dass sie Sonne und Mond schufen, indem sie sich im Feuer opferten. Eine Schöpfungslegende, die auch im *Codex Florentinus* wiedergegeben wird, wobei die beiden Gottheiten mit der Tiergestalt von Adler und Jaguar assoziiert werden, deren dunkle Federn und Flecken im Fell noch von der Hitze des Opferfeuers zeugen.⁶⁸ Die Zusammenschau von berittenen Soldaten und in Federn und Felle gekleideten Mexica-

Kriegern macht die Eroberungskämpfe zur Auseinandersetzung zwischen europäischen und mesoamerikanischen Mensch-Tier-Verbindungen, wobei die Europäer durch ihre Reittiere ebenso charakterisiert werden wie die Mexica durch Adler und Jaguar. Die enge Korrelation von Spaniern und Pferden und ihre Assoziation mit indigenen Kriegerkasten wird so zur Methode der Fremdheitsbewältigung, des Bemühens, die fremdartige Spezies in die bestehende Weltsicht zu integrieren.

Vom Gott zur Schlange – Die Manuskriptarchitektur des Codex Florentinus

Eine ganz ähnliche, wenn auch konträr ausgerichtete Strategie verfolgt die von Sahagún festgelegte Systematik des *Codex Florentinus*, welche die kompilierten indigenen Wissensbestände in das Raster einer christlichen Schöpfungsordnung einpasst. Der dabei gewählte *ordo* orientiert sich nicht an der Chronologie des Sechstagerwerks, sondern dem Modell einer frühneuzeitlichen *Scala naturae*, die – dem neuplatonischen Ordnungsprinzip des *descensus* folgend – in hierarchischer Abstufung zunächst das Göttliche und Kosmische, dann

⁶⁸ CF, III/1, fol. 202r; VII/2, fol. 228r–233v.

die Menschen und im Anschluss die Tiere, Pflanzen und Gesteine behandelt.⁶⁹ Wie bewusst Sahagún die thematische Gliederung seines Manuskriptes bzw. die dadurch postulierte Schöpfungsordnung als Gegenentwurf zur vorspanischen Durchlässigkeit der Gestalt- und Wesensbegriffe einsetzt, verdeutlicht die Darstellung Quetzalcoatl, einer mesoamerikanischen Gottheit bzw. göttlichen Kraft (*teotl*), deren Name als „gefiederte Schlange“ übersetzt wird. Die frühesten überlieferten Darstellungen Quetzalcoatl stammen aus voraztekischer Zeit und zeigen diesen als zoomorphes Wesen in Form einer gefiederten Schlange,⁷⁰ spätere Darstellungen statten Quetzalcoatl auch mit anthropomorphen Zügen aus. Die Nahuatl nutzten offenbar beide Darstellungsweisen.⁷¹ In frühkolonialen Manuskripten, darunter dem *Codex Borbonicus* (16. Jh.),⁷² wird Quetzalcoatl alternierend in zoomorpher und anthropomorpher Gestalt gezeigt. Im



Abb. 4: *Codex Florentinus*, Buch III/Kap. 3, fol. 41r

Codex Florentinus ist Quetzalcoatl ebenfalls in beiden Körperformen vertreten. Diese werden aber durch die Manuskriptarchitektur, d.h. die hierarchische Gliederung und räumliche Verortung von Inhalten mithilfe der *libri*, bewusst voneinander getrennt. So zeigen das den Göttern gewidmete erste und dritte Buch Quetzalcoatl in anthropomorpher Form als Gottheit (Abb. 4). Im elften, der Naturgeschichte gewidmeten Buch taucht Quetzalcoatl dagegen als gefiederte Schlange auf (Abb. 5). Allerdings – und das ist entscheidend – wird die Schlange hier nicht als zoomorphe göttliche Inkarnation präsentiert, sondern als zoologische Spezies. Die Zuordnung zu unterschiedlichen Büchern und damit unter-

⁶⁹ Im Prolog des Codex skizziert Sahagún die dreiteilige Systematik seines Manuskriptes und markiert den vorchristlichen Glauben der Nahuatl zugleich als Idolatrie. Sahagún schreibt, er habe zwölf Bücher über die „göttlichen oder besser gesagt idolatrischen Dinge, die menschlichen Dinge und die natürlichen Dinge Neuspaniens geschrieben (*“escreui doze libros de las cosas diuinas o por mejor dezir ydolatricas y humanas y naturales desta nueua españa”*)“ CF, I/Prolog, fol. 1r. Zur Systematik des *descensus* Hübner 2002.

⁷⁰ Ein Beispiel hierfür sind die Steinreliefs am zwischen 150 und 250 errichteten Tempel des Quetzalcoatl in Teotihuacán.

⁷¹ Boone 1989. Überliefert ist eine Basaltskulptur Quetzalcoatl als gefiederte Schlange, die über das eingefügte Kalenderzeichen 1 Schilf mit dem vorkolonialen Ritualkalender verbunden ist. Ebenso belegt sind anthropomorphe Darstellungen, darunter die als Quetzalcoatl gedeutete Steinbüste eines in Federn gekleideten Menschen mit einem Schlangenkopf in der rechten Hand.

⁷² Paris, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, Y 120.

schiedlichen Themenbereichen und Kategorien der *Scala naturae* markiert so die Trennung zwischen Gott und Tier.

Die Systematik des Manuskriptes und der von Sahagún gewählte *ordo rerum* sind damit nicht nur Hilfsmittel zur Strukturierung von Wissen, sondern in die missionarische Umformung vorkolonialer religiöser Konzepte eingebunden, womit sie Teil der Wissensproduktion und -transformation werden. Ähnliches gilt für die umliegenden, die Miniatur der Quetzalschlange rahmenden Texte und Bilder des elften Buchs. In ihrer Analyse der den neuspanischen Schlangen gewidmeten Nahuatltexte des *Codex Florentinus* stellten Élodie Dupey García und Guilhem Olivier mehrere Ausdrücke fest, die in anderen Kontexten (d. h. in anderen Manuskripten) mit aztekischen Göttern, diesen zugeordneten Farben, Eigenschaften und Kulturen verknüpft sind.⁷³ Dupey García und Olivier werteten dies als Beleg einer, wenn auch im *Codex Florentinus* verschleierte, indigenen Kontinuität. Meiner Meinung nach ist das Gegenteil der Fall: Die Zusammenschau der Nahuatltexte in der rechten Codexspalte mit den danach entstandenen kastilischen Texten der linken Spalte dokumentiert vielmehr eine sich stufenweise vollziehende, absichtsvolle Trennung zwischen Gott und Tier. Zwar inkorporiert der Nahuatltext noch Wörter, die auf eine vorkoloniale wechselseitige Durchdringung von Fauna und Transzendente verweisen mögen, dies kommt aber nicht mehr explizit zu Sprache. In den kastilischen Texten fehlen derartige Bezüge gänzlich. Zu Quetzalcoatl lesen wir lediglich, dass es sich um eine insbesondere in den südlichen Regionen Mexikos verbreitete Schlangenart handelt, deren Biss tödlich ist und die sich vor dem Angriff in die Luft erhebt, um aus dieser überlegenen Position heraus ihr Opfer zu attackieren. Das Gefieder der Schlange, vormals Anzeichen ihrer inhärenten göttlichen Wirkkraft, ist hier nicht mehr als eine heimtückische animalische Waffe. Diese Naturalisierung bewirkt eine Neutralisierung des Transzendenten: Quetzalcoatl wird von einer göttlichen Kraft zum gefährlichen fremdartigen Tier. Zugleich binden die umliegenden Texte und Bilder des Codex die gefiederte Schlange in eine feste hierarchische Taxonomie ein, die zunächst an Land lebende Säugetiere, dann Vögel und Fische, Wassertiere und Schlangen und schließlich Insekten behandelt.⁷⁴ Die Definition der zoologischen Spezies Quetzalcoatl und ihre Abgrenzung von der gleichnamigen Gottheit zeigt sich im *Codex Florentinus* damit als mehrschichtiger Prozess der Wissensproduktion, in den die Manuskriptarchitektur, d. h. die

⁷³ Dupey García/Olivier 2014. Auch Asúa/French 2005, S. 45–46 verweisen auf die in den Nahuatltexten implizite Verbindung zwischen der Schlangenart und der Gottheit Quetzalcoatl.

⁷⁴ Die von Sahagún gewählte Systematik folgt damit nicht einer Reihung, wie wir sie in der *Naturalis Historia* von Plinius d. Ä. finden (Landtiere, Wassertiere, Vögel, Insekten, Bäume, Pflanzen, Kräuter, Metalle, Steine, Edelsteine), obwohl sich das Werk nachweislich in der Bibliothek des Franziskanerklosters von Tlatelolco befand. Vielmehr orientiert sich die Reihung am *Proprietatibus rerum* und der Taxonomie des *Hortus Sanitatis*. Zur Systematik der frühneuzeitlichen Tierkunde weiterführend Friedrich 1995, S. 15–24. Zur frühneuzeitlichen Zoologie Enenkel/Smith 2007.

räumliche Verortung von Informationen nach dem von Sahagún gewählten *ordo*, ebenso eingebunden ist wie die flankierenden Texte und die Anordnung der umliegenden Bilder.



Abb. 5: Codex Florentinus, Buch XII/Kap. 5, fol. 24^{vr}

Pablo Escalante Gonzalbo konnte nachweisen, dass Sahagúns neuspanische Naturgeschichte nach Vorlage einer im 16. Jahrhundert gedruckten Edition des *Hortus Sanitatis* entstand.⁷⁵ Dieses Modell inspirierte offenbar nicht nur die Bildkomposition der einen Menschen attackierenden Quetzal-
schlange, sondern meiner Meinung nach auch den zugehörigen kastilischen Text: So lässt sich im *Hortus* (Buch I, Kap. LXXVI) ein Abschnitt zum Jaculus finden, einer mythischen, durch mittelalterliche Bestiarien im europäischen Raum bekannt gemachten geflügelten Schlange, deren Biss tödlich ist und die ihre Opfer aus der Höhe von Baumwipfeln heraus anfällt.⁷⁶ Die visuellen und literarischen Parallelen zwischen den beiden gefiederten Reptilien deuten Quetzalcoatl damit nicht nur vom Gott zum mesoamerikanischen Tier um, sondern konzipieren dieses Tier auch als eine

für den Wissenshorizont einer europäischen Leserschaft des 16. Jahrhunderts anschlussfähige Spezies. Das von Sahagún mit Hilfe des *Codex Florentinus* kompilierte bzw. generierte Wissen über Neuspanien erscheint so nicht nur als Erweiterung bestehender europäischer Wissensbestände, sondern fügt sich auch in die dem Manuskript zugrundeliegende Annahme einer *philosophia perennis* ein. Die christliche Prämisse einer universell gültigen göttlichen Wahrheit (*prisca sapientia*), die Gott einst Adam offenbarte und die – wenn mitunter auch fehlerhaft und fragmentarisch überliefert – der Ursprung alles weltlichen Wissens ist, ermöglicht Sahagún den Zugriff auf aus christlicher Sicht heidnische indigene Informationen.⁷⁷ Dabei zutage

⁷⁵ Escalante Gonzalbo 1999. Escalante Gonzalbo verweist dabei auf die 1536 in Straßburg gedruckte Edition des *Hortus sanitatis*.

⁷⁶ Die Jaculusschlange wird auch von Lucan (*Bellum civile*, IX, 720), Plinius d. Ä. (*Naturalis Historia*, VIII, 23) und Isidor von Sevilla (*Etymologiae*, XII, 4) erwähnt.

⁷⁷ Zur Konzeption der *prisca sapientia* in der Renaissance siehe Leinkauf 2017, S. 1227–1238.

tretende bzw. erzeugte Parallelen zwischen Berichten über die Quetzalschlange und den Jaculus nähern die ursprünglich unterschiedlichen Überlieferungen einander an und präsentieren sie wie zwei Varianten derselben Erzählung. Lokale Wissensbestände erscheinen so überregional gültig und das wissensgeschichtliche Postulat einer *philosophia perennis* bestätigt. Sahagúns Wissenssammlung zeigt sich damit – im Gegensatz zu anderen Berichten aus der „Neuen Welt“ – nicht an einer bewussten Exotisierung Neuspaniens und der Konstruktion von Alteritäten interessiert,⁷⁸ sondern an der Herstellung von universellen Entsprechungen.⁷⁹

Eine Differenzierung zwischen vorkolonialen und kolonialen Spezies wird dennoch klar markiert, wie das Frontispiz des abschließenden zwölften Buchs zeigt. Das Bild kontrastiert die in der vorangestellten Naturgeschichte beschriebenen undomestizierten mesoamerikanischen Spezies mit der in Szene gesetzten Einfuhr europäischer Nutztiere (Abb. 6).⁸⁰ Durch den Import von Schweinen, Rindern, Schafen und Pferden kam es nach der Eroberung nicht nur zur Veränderung der Tierwelt und von Ernährungsgewohnheiten, sondern – durch neu entstandene gigantische Weideflächen – auch der Landschaft.⁸¹ Zusätzlich drohten die mit den Nutztieren von den Spaniern ins Land gebrachten Krankheiten, die indigene Bevölkerung auszurotten.⁸² Wie León García Garagarza zeigte, rief diese dramatische Umwälzung um 1558 – dem im aztekischen Kalender symbolträchtigen Jahr 1 Hase – den indigenen Prediger Juan Teton auf den Plan.⁸³ Basierend auf dem vorkolonialen Kalendersystem und Vorstellungen vom Ende und der Erneuerung der Welt, identifizierte Teton die Spanier als todbringende Dämonen, prognostizierte ein nahes Ende der Welt und riet den Nahua, sich die Taufe abzuwaschen und kein Fleisch europäischer Tiere zu essen, da sie sich sonst in eben diese Tiere verwandeln würden.⁸⁴ Das Auftauchen neuer Tierarten und das Verschwinden eines Großteils der Bevölkerung wurde so in Zusammenhang gebracht und in die etablierte Weltsicht integriert. Das

⁷⁸ Hierzu u. a. Greenblatt 1988.

⁷⁹ Hierzu weiterführend Boroffka 2021. Siehe auch Botta 2013.

⁸⁰ Zum Frontispiz Alves 2011, S. 95–196; Schürch 2018, S. 25–26. Die Forschung hat den vermeintlichen Bruch zwischen Enzyklopädie (Bücher I–XI) und Historiographie (Buch XII) zu lösen versucht, indem sie das zwölfte Buch entweder ausklammerte oder als Appendix behandelte. Siehe hierzu u. a. Garibay Kintana 1971, S. 70. Übersehen wurde dabei die erst in der Gesamtschau ersichtliche, durch die Reihung generierte Funktion des Buchs, welches die vorangegangenen *libri* als vorkolonial definiert und damit sowohl zur überlagerten Vergangenheit erklärt als auch rückblickend authentifiziert.

⁸¹ Crosby 1972; 1986; Melville 1994; Alves 2011, S. 71–112.

⁸² Alchon 2003, S. 68–70, S. 160–163.

⁸³ Das aztekische Kalendersystem bestand aus zwei miteinander verschränkten Zyklen: Einer 365-tägigen sogenannten Jahreszählung (*xiuhpōhualli*) und der Tageszählung des 260-tägigen Ritualkalenders (*tōnalpōhualli*). Alle 52 Jahre trafen sich die beiden Zyklen, wonach die Zählung von neuem begann. Zur Benennung der aufeinanderfolgenden 52 Jahre nutzte man die vier Tageszeichen Hase (*tochtli*), Schilfrohr (*acatl*), Feuerstein (*tecpatl*) und Haus (*calli*), die mit den Koeffizienten 1–13 kombiniert wurden, woraus sich eine Abfolge von 52 unterschiedlichen Bezeichnungen ergab.

⁸⁴ García Garagarza 2013.

Frontispiz des zwölften Buchs des *Codex Florentinus* zeigt die Invasion durch Mensch und Tier dagegen als idyllische Szene. Ein im Vordergrund liegendes Gewehr, das demonstrativ ruht, unterteilt die aus Europa verschifften Lebewesen in zwei Gruppen: Links im Bild sind Weidetiere und Waren entladende Schiffsleute zu sehen, rechts – erneut als Einheit zusammengefasst – Streitrösse und Soldaten.



Abb. 6: Codex Florentinus, Buch XII/Frontispiz, fol. 406r

Die spanischen Eroberer sind hier nicht Gegner, sondern Dialogpartner und selbstreferenzielle Verfasser des im zwölften Buch wiedergegebenen indigenen Berichts der Eroberung, den ein Soldat – einem Indigenen aufmerksam lauschend – notiert. Die sich anschließenden Schilderungen und Darstellungen der Kampfhandlungen wiederum kontrastieren die im Frontispiz suggerierte Harmonie und zeigen die Mexica als Opfer spanischer Grausamkeit und eingeschleppter Seuchen. Diese Perspektivwechsel und Brüche im aus den zweisprachigen Textcorpora und den Bildern zusammengesetzten Narrativ des *Codex Florentinus* markieren das Manuskript als Kompilation heterogener Stimmen und Akteure, die sich im wechselseitigen Bemühen um Deutungshoheit und Fortführung der eigenen Erzählung unterbrechen und widersprechen. Der Codex wird so zum Aushandlungsraum partikularer und subjektiver Wahrheiten und Interessen. Eine Dynamik, die sich auch in den Tierdarstellungen

manifestiert – sowohl in Sahagúns Konzeption einer vorkolonialen Fauna nach europäischem Modell als auch in dem von den Mexica vorgenommenen Einpassen der fremdartigen Pferde in bestehende vorkoloniale Praktiken und Konzepte. Beide Strategien sind miteinander vergleichbare Formen der Alteritätsbewältigung, deren gemeinsames Ziel das Überleben der eigenen Weltordnung ist. Wie die Fallbeispiele aus dem *Codex Florentinus* zeigen, ist das Wahren dieser eigenen Kontinuität letztlich aber nur durch die kolonialzeitliche Modifikation und Erweiterung der bestehenden Systematik möglich. Das Fremde wird dabei in das Eigene integriert, wie die Pferdeköpfe in den *tzompantli* und Quetzalcoatl als zoologische Spezies in Sahagúns christliche Schöpfungsordnung.

Literaturverzeichnis

Ach/Borchers 2018: Johann S. Ach/Dagmar Borchers (Hrsg.): *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*. Stuttgart 2018.

Alchon 2003: Suzanne Alchon: *A Pest in the Land. New World Epidemics in a Global Perspective*. Albuquerque 2003.

Alves 2011: Abel A. Alves: *The Animals of Spain. An Introduction to Imperial perceptions and Human Interaction with Animals, 1492–1826*. Leiden 2011.

Asúa/French 2005: Miguel de Asúa/Roger French: *A New World of Animals. Early Modern Europeans on the Creatures of Iberian America*. Aldershot/Burlington 2005.

Baudot 1995: Georges Baudot: *Utopia and History in Mexico. The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520–1569)*. Niwot, Col. 1995.

Bassett 2015: Molly H. Bassett: *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies. Recovering Languages and Literacies of the Americas*. Austin 2015.

Binkley 1997: Peter Binkley (Hrsg.): *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*. Proceedings of the Second COMERS Congress. Groningen, 1–4 July 1996. Leiden/New York/Köln 1997.

Bjørnstad/Jordheim/Régent-Susini 2019: Hall Bjørnstad/Helge Jordheim/Anne Régent-Susini (Hrsg.): *Universal History and the Making of the Global*. Routledge Approaches to History. New York/London 2019.

Blair 2010: Ann M. Blair: *Too Much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age*. New Haven/London 2010.

Blanco Padilla/Cedillo Vargas/Durán Anda 2004: Alicia Blanco Padilla/Reina A. Cedillo Vargas/María Trinidad Durán Anda: La transfiguración de Xólotl. In: Beatriz Barba de Piña Chán (Hrsg.): *Iconografía mexicana V. Vida, muerte y transfiguración*. Antropología Social, Mexiko-Stadt 2004, S. 161–168.

Boone 1989: Elizabeth Hill Boone: *Incarnations of the Aztec Supernatural. The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Transactions of the American Philosophical Society 79/2. Philadelphia 1989.

Boroffka 2021: Anna Boroffka: Painting a Universal History of the Aztec World. Translation and Transformation of Indigenous Knowledge in the Illuminations of the *Florentine Codex*. In: Laura Dierksmeier/Fabian Fechner/Kazuhisa Takeda (Hrsg.): *Indigenous Knowledge as a Resource*.

Transmission, Reception, and Interaction of Knowledge between the Americas and Europe, 1492–1800. RessourcenKulturen 14. Tübingen 2021.

Botta 2013: Sergio Botta (Hrsg.): *Manufacturing Otherness. Missions and Indigenous Cultures in Latin America*. Newcastle upon Tyne 2013.

Brassat 2013: Wolfgang Brassat: „Und ich mit regem Blute sah die Betrogene an.“ Zu Gustave Courbets Tierdarstellungen. In Miorita Ulrich/Dina De Rentiis (Hrsg.): *Animalia in fabula. Interdisziplinäre Gedanken über das Tier in der Sprache, Literatur und Kultur*. Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 14. Bamberg 2013, S. 269–306.

Brendecke 2009: Arndt Brendecke: *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*. Köln/Weimar/Wien 2009.

Browne 2000: Walden Browne: *Sahagún and the Transition to Modernity*. Norman 2000.

Bustamante García 1990: Jesús Bustamante García: *Fray Bernardino de Sahagún una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. Mexiko-Stadt 1990.

Chávez Balderas 2018: Ximena Chávez Balderas: Effigies of Death. Representation, Use and Reuse of Human Skulls at the Templo Mayor of Tenochtitlan. In: María Cecilia Lozada/Vera Tiesler (Hrsg.): *Social Skins of the Head. Body Beliefs and Ritual in Ancient Mesoamerica and the Andes*. Albuquerque 2018.

Crosby 1972: Alfred W. Crosby Jr.: *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*. Contributions in American Studies 2. Westport, Conn. 1972.

Crosby 1986: Alfred W. Crosby: *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900–1900*. New York 1986.

DeMello 2012: Margo DeMello: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York 2012.

Díaz del Castillo 2005: Bernal Díaz del Castillo: *The Discovery and Conquest of Mexico, 1517–1521*. Herausgegeben von Alfred Percival Maudslay. London/New York 2005.

Díaz 2020: Ana Díaz (Hrsg.): *Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies*. Louisville, Col. 2020.

Dupey García/Olivier 2014: Elodie Dupey García/Guilhem Olivier: Serpentes, Colores y Dioses en el Libro XI del *Códice florentino* de Fray Bernardino de Sahagún. In: Pilar Máñez/José Rubén

Romero Galván (Hrsg.): *El Universo de Sahagún. Pasado y Presente*. Mexiko-Stadt 2011, S. 185–200.

Enenkel/Smith 2007: Karl A. E. Enenkel/Paul J. Smith (Hrsg.): *Early Modern Zoology. The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*. 2 Bde. Intersections. Yearbook for Early Modern Studies 7. Leiden/Boston 2007.

Escalante Gonzalbo 1999: Pablo Escalante Gonzalbo: Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental. In: *Arqueología mexicana* 1999, VI/36, S. 52–59.

Fémelat 2020: Armelle Fémelat Rubino: El Serpentino, Viola, and the Others. Renaissance Portraits of Dogs and Horses at the Court of the Gonzagas. In: Mark Hengerer/Nadir Weber (Hrsg.): *Animals and Courts. Europe, c. 1200–1800*. Berlin/Boston 2020, S. 195–218.

Few/Tortorici 2013: Martha Few/Zeb Tortorici (Hrsg.): *Centering Animals in Latin American History*. Durham/London 2013

Frank 2016: Günter Frank: Philosophia perennis als christliche Einheits- und Universalwissenschaft. In: H. Jaumann/G. Stiening (Hrsg.): *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*. Berlin/Boston 2016, S. 319–344.

Friedrich 1995: Udo Friedrich: *Naturgeschichte zwischen artes liberales und frühneuzeitlicher Wissenschaft. Conrad Gessners "Historia animalium" und ihre volkssprachliche Rezeption*. Frühe Neuzeit 21. Tübingen 1995.

Friedrich 2009: Udo Friedrich: *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*. Göttingen 2009.

Fudge 2002: Erica Fudge: A Left-Handed Blow. Writing the History of Animals. In: Nigel Rothfels (Hrsg.): *Representing Animals*. Bloomington 2002, S. 3–18.

García Garagarza 2013: León García Garagarza: The Year the People Turned into Cattle. The End of the World in New Spain. In: Few/Tortorici, S. 31–61.

Garibay Kintana 1971: Ángel María Garibay Kintana: *Historia de la literatura náhuatl*. Mexiko-Stadt 1971.

Gimmel 2008: Millie Gimmel: An Ecocritical Evaluation of Book XI of the Florentine Codex. In: Thomas Hallock/Ivo Kamps/Karen L. Raber (Hrsg.): *Early Modern Ecostudies. From the Florentine Codex to Shakespeare*. Early Modern Cultural Studies, 1500–1700. New York 2008, S. 167–180.

Graham 1949: Robert Cunninghame Graham: *Horses of the Conquest. A Study of the Steeds of the Spanish Conquistadors*. Herausgegeben von Robert Moorman Denhardt. Norman 1949.

Greenblatt 1988: Stephen Greenblatt: *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford 1988.

Hassig 1988: Ross Hassig: *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*. Norman 1988.

Hodgen 1964: Margaret T. Hodgen: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia 1964.

Hübner 2002: Wolfgang Hübner: Der *descensus* als ordnendes Prinzip in der „Naturalis historia“ des Plinius. In: Christel Meier (Hrsg.): *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*. München 2002, S. 25–41.

Hvidtfeldt 1958: Arild Hvidtfeldt: *Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. With a General Introduction on Cult and Myth*. Kopenhagen 1958.

Kagan 1995: Richard L. Kagan: Clio and the Crown. Writing History in Habsburg Spain, in Richard L. Kagan/Geoffrey Parker (Hrsg.): *Spain. Europe and the Atlantic World. Essays in Honor of John H. Elliott*. Cambridge 1995, S. 73–100.

Kern 2013: Margit Kern: *Transkulturelle Imaginationen des Opfers in der Frühen Neuzeit. Übersetzungsprozesse zwischen Mexiko und Europa*. Berlin/München 2013.

Leinkauf 2017: Thomas Leinkauf: *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. Hamburg 2017.

Liddel/Fear 2010: Peter Liddel/Andrew Fear (Hrsg.): *Historiae Mundi. Studies in Universal History*. London/New York 2010.

Lockhart 1992: James Lockhart: *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford, Calif. 1992.

Lockhart 1993: James Lockhart: *We people here. Nahuatl accounts of the conquest of Mexico*. Repertorium Columbianum. Los Angeles 1993.

Lockhart 2000–2018: James Lockhart (Hrsg.): Florentine Codex, Book 12, Ch 35. In: Stephanie Wood: *Early Nahuatl Library*. University of Oregon 2000–2018 (<https://enl.uoregon.edu/fcbk12ch35>) (2.9.2020).

López Austin 1996: Alfredo López Austin: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Antropológica 39, S. 55–98, S. 221–262.

- López Austin 2002:** Alfredo López Austin: *The Natural World*. In: Eduardo Matos Moctezuma/Felipe Solís Olguín (Hrsg.): *Aztecs*. London 2002, S. 141–142.
- López Austin 2004:** Alfredo López Austin: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Bd. 1. Antropológica 39. Mexiko-Stadt 2004.
- López Luján 1994:** Leonardo Lopez Luján: *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. Übersetzt von Bernardo R. Ortiz de Montellano und Thelma Ortiz de Montellano. Niwot 1994.
- Lovejoy 1936:** Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge 1936.
- Magaloni Kerpel 2011:** Diana Magaloni Kerpel: *Painters of the New World. The Process of Making the Florentine Codex*, in Wolf/Connors, S. 47–76.
- Mainberger 2003:** Sabine Mainberger: *Die Kunst des Aufzählens. Elemente zu einer Poetik des Enumerativen*. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 22/256. Berlin/New York 2003.
- Markey 2011:** Lia Markey, Lia: 'Istoria della terra chiamata la nuova spagna'. The History and Reception of Sahagún's Codex at the Medici Court. In: Wolf/Connors, S. 199–220.
- Marvin/McHugh 2014:** Garry Marvin/Susan McHugh (Hrsg.): *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*. New York 2014.
- McRae 2015:** Andrew McRae: *Early Modern Chorographies*. In: Oxford Handbooks Online. 2015 (DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935338.013.102) (2.9.2020).
- Meier 1984:** Christel Meier: Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hrsg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Germanistische Symposien, Berichtsbände 5. Stuttgart 1984, S. 467–500.
- Meier 2002:** Christel Meier: Enzyklopädischer Ordo und sozialer Gebrauchsraum. Modelle der Funktionalität einer universalen Literaturform. In: Christel Meier (Hrsg.): *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*. Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231. Münstersche Mittelalter-Schriften 78. München 2002, S. 511–532.
- Melville 1994:** Elinor G. K. Melville: *A Plague of Sheep. Environmental Consequences of the Conquest of Mexico*. Studies in Environment and History. Cambridge 1994.

Mendoza 2007: Rubén G. Mendoza: The Divine Gourd Tree. Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica. In: Richard J. Chacon/David H. Dye (Hrsg.): *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*. New York 2007, S. 400–443.

Miller 1999: Virginia E. Miller: The Skull Rack in Mesoamerica. In: Jeff Karl Kowalski (Hrsg.): *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*. New York/Oxford 1999, S. 340–366.

Navarrete Linares 2008: Federico Navarrete Linares: Beheadings and Massacres. Andean and Mesoamerican Representations of the Spanish Conquest. In: RES Anthropology and Aesthetics 53/54 (2008), S. 59–78.

Olivier 2007: Guilhem Olivier: ¿Modelos europeos o conceptos indígenas? El ejemplo de los animales en el libro XI del *Códice Florentino* de Fray Bernardino de Sahagún. In: José Rubén, Romero Galván/Pilar Máyne (Hrsg.): *El Universo de Sahagún. Pasado y Presente. Coloquio 2005*. Mexiko-Stadt 2007, S. 125–140.

Palmeri Capesciotti 2001: Ilaria Palmeri Capesciotti: La fauna del libro XI del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún. Dos sistemas taxonómicos frente a frente. In: Estudios de Cultura Náhuatl 32 (2001), S. 189–223.

Pasierowska 2021: Rachael L. Pasierowska: Atlantic History From the Saddle. The Role of Horses in the Slave-Trading Atlantic World. In: Chiara Mengozzi (Hrsg.): *Outside the Anthropological Machine. Crossing the Human-Animal Divide and Other Exit Strategies*. Perspectives on the Non-Human in Literature and Culture. New York 2021, ohne Paginierung.

Pecci 2007: Alessandra Pecci: The tzompantli. In: Monica Fintoni/Franca Arduini/Andrea Paoletti (Hrsg.): *The World of the Aztecs in the Florentine Codex*. English translation by Jeremy Carden/Andrea Paoletti, Florenz 2007, S. 22–23.

Portuondo 2009: María M. Portuondo: *Secret Science. Spanish Cosmography and the New World*. Chicago 2009.

Rao 2011: Ida Giovanna Rao: Mediceo Palantino 218–220 of the Biblioteca Medicea Laurenziana of Florence. In: Wolf/Connors, S. 27–45.

Rao 2019: Ida Giovanna Rao: On the Reception of the Florentine Codex. The First Italian Translation. In Peterson/Terraciano, S. 37–44.

Read 2000: David Read: *Temperate Conquests. Spenser and the Spanish New World*. Detroit 2020.

Peterson 1988: Jeanette Favrot Peterson, The Florentine Codex Imagery and the Colonial Tlacuilo. In: José Jorge Klor de Alva/H. B. Nicholson/Eloise Quiñones Keber (Hrsg.): *The Work of*

Bernardino de Sahagún. *Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico.* Studies on Culture and Society 2. Albany 1988, S. 273–293.

Peterson/Terraciano 2019: Jeanette Favrot Peterson, Kevin Terraciano (Hrsg.): *The Florentine Codex. An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico.* Austin 2019.

Restall 2003: Matthew Restall: *Seven Myths of the Spanish Conquest.* Oxford 2003.

Reyes Equiguas 2007: Salvador Reyes Equiguas: Juego de espejos. Concepciones castellanas y nahuas de la naturaleza tras la conquista. In: José Rubén Romero Galván/Pilar Máynez (Hrsg.): *El Universo de Sahagún. Pasado y Presente. Coloquio 2005.* Mexiko-Stadt 2007, S. 115–123.

Reyes Equiguas 2011: Salvador Reyes Equiguas: La representación de los seres vivos en el *Códice Florentino* y otras obras españolas de su época. In: Pilar Máynez/José Rubén Romero Galván (Hrsg.): *El universo de Sahagún. Pasado y Presente. Segundo Coloquio 2008.* Mexiko-Stadt 2011, S. 221–250.

Ríos Castaño 2014: Victoria Ríos Castaño: *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain.* Madrid 2014.

Roest 1997: Bert Roest: Compilation as Theme and Praxis in Franciscan Universal Chronicles. In: Binkley 1997, S. 213–226.

Robertson 1959: Donald Robertson: *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period.* New Haven 1959.

Robertson 1966: Donald Robertson: The Sixteenth Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún. In: Cuadernos de Historia Mundial, IX/3 (1966), S. 617–628.

Rogers 2018: Claudia Jane Rogers: *'The People from Heaven'? Reading indigenous responses to Europeans during moments of early encounter in the Caribbean and Mesoamerica, 1492-c.1585.* Dissertation. University of Leeds 2018 (<http://etheses.whiterose.ac.uk/21328>) (2.9.2020).

Schmidt-Biggemann 2004: Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought.* Internationale Archives of the History of Ideas 189. Dordrecht 2004.

Schürch 2018: Schürch, Isabell: Liminal Lives in the New World. In: Phil Howell/Aline Steinbrecher/Clemens Wischermann (Hrsg.): *Liminal Animal Lives. Animal History and the Modern City.* London 2018, 25–40.

Schwartz 2000: Stuart B. Schwartz: *Victors and Vanquished. Spanish and Nahua Views of the Conquest of Mexico.* Bedford Series in History and Culture. Boston/New York 2000.

Shapiro 2000: Barbara Shapiro: *A Culture of Fact. England, 1550–1720.* Ithaca 2000.

Shapiro 2008: Kenneth Shapiro: *Human-Animal Studies. Growing the Field, Applying the Field.* Ann Arbor 2008.

Steiner 2008: Benjamin Steiner: *Die Ordnung der Geschichte. Historische Tabellenwerke in der Frühen Neuzeit.* Norm und Struktur 34. Köln/Weimar/Wien 2008.

Stevenson Day 2009: Jane Stevenson Day: Heads of Flesh and Stone. In Heather Orr/Rex Koontz (Hrsg.): *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*. Ideas, Debates, and Perspectives 4. Los Angeles 2009, S. 223–246.

Terraciano 2019: Kevin Terraciano: Reading between the Lines of Book 12. In: Peterson/Terraciano 2019, S. 45–62.

Ventura 2014: Iolanda Ventura: Enzyklopädie. In: Fritz Peter Knapp (Hrsg.): *Die Rezeption lateinischer Wissenschaft, Spiritualität, Bildung und Dichtung aus Frankreich*. GLMF 1. Berlin/Boston 2014, S. 161–200.

Vine 2017: Angus Vine: Travel and Chorography. In: John Lee (Hrsg.): *A Handbook of English Renaissance Literary Studies*. Hoboken 2017, S. 411–425.

Wagschal 2018: Steven Wagschal (2018): *Minding Animals in the Old and New Worlds. A Cognitive Historical Analysis*. Toronto/Buffalo/London 2018.

Wolf/Connors 2011: Gerhard Wolf/Joseph Connors (Hrsg.): *Colors between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Florenz 2011.

Abbildungsnachweis

Abb. 1–6: Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana. Mit freundlicher Genehmigung des Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo (MiBACT). Jede weitere Reproduktion oder Vervielfältigung der Bilder ist untersagt.