

2012 - die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive

Bonn University Press



V&R Academic

Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika /
Interdisciplinary Studies on Latin America /
Estudios interdisciplinarios sobre América Latina

Band 1

Herausgegeben von
Antje Gunsenheimer, Michael Schulz
und Monika Wehrheim

Beirat / Advisory Board / Consejo editorial:

Mechthild Albert (Universität Bonn, Deutschland)
Gisela Canepa (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima)
Manfred Denich (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,
Deutschland)
Edward F. Fischer (Vanderbilt University, Nashville, USA)
Nikolai Grube (Universität Bonn, Deutschland)
Matthias Herdegen (Universität Bonn, Deutschland)
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do
Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasilien)
Karoline Noack (Universität Bonn, Deutschland)
Javier Pinedo Castro (Universidad de Talca, Chile)
Ana Maria Presta (Universidad de Buenos Aires, Argentinien)
Carlos Andres Ramirez Escobar (Universidad de los Andes,
Bogotá, Kolumbien)
Elmar Schmidt (Universität Bonn, Deutschland)
Eva Youkhana (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,
Deutschland)

Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim /
Mechthild Albert / Karoline Noack (Hg.)

2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive

Mit 9 Abbildungen

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2511-8404

ISBN 978-3-8470-0685-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2017, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Titelbild: »Der Tod« (Ausschnitt), Leinwand in der Kirche von Caquiaviri, Bolivien. Fotografie von Daniel Giannoni.

Inhalt

Vorwort	7
Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim Der 21. Dezember 2012 – Die globale Inszenierung eines Weltuntergangs	9
Michael Schulz Apokalyptische Szenarien der jüdisch-christlichen Überlieferung im lateinamerikanischen Kontext	17
Sven Gronemeyer Die abgesagte Apokalypse: Der Blick der vorspanischen Maya auf das Ende des 13. <i>Bak'tun</i> und das autochthone Konzept von Prophetie	45
Antje Gunsenheimer Prophetie und Heilserwartung unter den kolonialzeitlichen yukatekischen Maya	67
Kerstin Nowack Geschichten vom Ende der Welt in den Anden	97
Lars Frühsorge Apokalypse 2.0: Das »Phänomen 2012« und die modernen Maya	115
Joachim Michael Die mexikanische Literatur und die Vorzeichen des Endes	141
Elmar Schmidt <i>La basura inmortal del hombre efímero</i> . Ökologische Apokalypse, politischer Diskurs und Subjektzerfall in Homero Aridjis' <i>La leyenda de los soles</i>	159

Markus Melzer	
Ein Weltuntergang fällt ins Wasser: Beobachtungen rund um den 21. Dezember 2012 bei Dauerregen in Palenque (Mexiko)	179
Interview mit Nikolai Grube	
›Friedliche Sternengucker‹ und ›Ökoheilige‹ – eine Bilanz der Berichterstattung über »2012« aus der Sicht der Maya-Forschung	185
Autorenverzeichnis	199

Prophetie und Heilserwartung unter den kolonialzeitlichen yukatekischen Maya

Und dies ist der erste Anfangstag,
an dem sich dieses Zeichen offenbaren wird;
Das Meer wird aufsteigen in einer großen Woge,
zu den Bergen, den sehr hohen.
Sicherlich entfernt es sich von seinem Platz,
schwappend wird es zu den Wänden aufsteigen.¹

(Chilam Balam von Tusik, ca. 1870)

Mit diesen Worten beginnt die in yukatekischem Maya verfasste Version eines Textes christlich-europäischen Ursprungs, genannt »Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht« aus dem im späten 19. Jahrhundert verfassten Chilam Balam von Tusik, einer Textsammlung aus der gleichnamigen Ortschaft Tusik im heutigen mexikanischen Bundesstaat Quintana Roo. Der Text umfasst insgesamt 15 Absätze, die sich mit der Ankündigung des Jüngsten Gerichtes befassen. Geschildert werden zunächst Naturphänomene wie ein Tsunami (Abschnitte 1–3), Meerestiere und Vögel sammeln sich in dunkler Vorahnung (Abschnitte 4 und 5), dann drohen Kometeneinschläge und Blitze, Erdbeben verwüsten die Erde (Abschnitte 6–8), Steine, Bäume, Berge und Hügel bersten (Abschnitte 9–11), die Tiere sterben (Abschnitt 12), die Gräber öffnen sich (Abschnitt 13), schließlich vernichtet ein Himmelsfeuer die Erde gänzlich und gleichsam erschafft es sie neu (Abschnitt 15), denn der yukatekische Maya-Text besagt: »Dann wird Feuer, das vom Himmel kam, herunterkommen, dort wird dann das Antlitz der Erde erneuert [...]«.« (Gorissen 1996: 24).

Das Thema des Jüngsten Gerichtes verbunden mit der Apokalypse begegnet uns ebenfalls im Chilam Balam aus dem Dorf Chumayel. Es ist eingebettet in die Prophezeiung für den Zeitraum eines *K'atun* 13 Ahau:²

It is Katun 13 Ahau according to the count.

The Katun is established at Kinchil Coba, the 13th Katun.

The bouquet of the rulers of the world shall be displayed.

1 Deutsche Übersetzung des yukatekischen Maya-Textes von Matthias Gorissen (1996:24). Soweit die folgenden Übersetzungen nicht von der Autorin selbst stammen, verweisen die Fußnoten auf die Quellen.

2 Die Zeiteinheit des *K'atun* sowie die Bezeichnung 13 Ahau werden in einem der folgenden Abschnitte genauer erklärt.

There is the universal judgement of our Lord God.

Blood shall descend from the tree and stone.

Heaven and earth shall burn.

It is the word of God the Father, God the Son and God the Holy Spirit.

It is the holy judgement [...] of our Lord God.³

In seinen beiden Arbeiten von 1996 und 1998 beschäftigte sich Matthias Gorissen mit apokalyptischen Vorstellungen der yukatekischen Maya auf Basis ihrer eigenen innerhalb der Dörfer gesammelten und niedergelegten Textsammlungen, den sogenannten Chilam Balam-Büchern. Neben dem genannten Buch aus Tusik untersuchte Gorissen weitere Chilam Balam-Bücher nach yukatekischen Versionen der christlichen Apokalypse und kam zu dem Schluss:

Die Chilam-Balam-Bücher dokumentieren einen grundlegenden Wandel der Maya-Kosmologie in der späten Kolonialzeit. Im späten 18. Jahrhundert [...] versuchten die Maya-Schreiber aktiv, einige zentrale Ideen in der Kosmologie ihrer eigenen Gesellschaft anhand spanischer Vorbilder zu gestalten. Sie propagierten in ihren Texten nicht nur das Ptolomäische Weltbild und die biblische Schöpfungslegende, sondern auch die Hauptelemente der universellen Eschatologie des Christentums.

(Gorissen 1998: 202)

Interessant an beiden zu Beginn vorgestellten Textbeispielen ist, dass es sich bei dem um 1875 in Tusik abgefassten Text um eine direkte Übersetzung eines spanischen Ausgangstextes in das yukatekische Maya handelt. Das bedeutet, ein christlich-europäischer Text wurde unter Beibehaltung seiner genretypischen Formen in eine andere Sprache übersetzt. Dabei kamen sprachlich und kulturell bedingte Übersetzungsleistungen zum Tragen. Aber das Genre wurde als Ganzes übernommen. Anders verhält es sich bei dem Textbeispiel aus dem Chilam Balam von Chumayel. Denn hier wurde das Thema in ein bestehendes autochthones Maya-Textgenre, die sogenannten *K'atun*-Prophezeiungen, aufgenommen und den dem Genre zugrundeliegenden Eigenschaften angepasst.

Dabei ist bislang nicht klar, ob das Thema der christlich-jüdischen Apokalypse über die Mission in die kosmologischen Vorstellungen der yukatekischen Maya gelangte oder sie selbständig – etwa durch Zugang zu entsprechenden Texten – das Thema für sich erschlossen. Denn direkte spanische Vorbilder lassen sich, so Gorissen, in der auf der Halbinsel Yucatán während der Kolonialzeit angewandten christlichen Doktrinenlehre nur vereinzelt finden. So verweist der Franziskaner-Pater Pedro Beltrán de Santa Rosa in seiner *Declaración de la Doctrina Cristiana en el idioma yucateco* ([1740], 1866) lediglich auf das Jüngste Gericht im Glaubensbekenntnis und in den *Diálogos de lo que debe saber el que es cristiano* (Gorissen 1998: 93–95, siehe hierzu auch Hanks 2010:

3 Die Übersetzung des yukatekischen Ausgangstextes stammt von Ralph L. Roys (1967 [1933]: 162).

257–258). Noch schwächer ausformuliert erscheint der Hinweis auf das Jüngste Gericht in der von Beltrán genutzten vorausgehenden Doktrina des Juan Coronel, den *Discursos predicables con otras diversas materias* (1620). Eine weitere für die yukatekische Maya-Bevölkerung erstellte Doktrinenlehre des Gabriel de San Buenaventura, *Forma Administrandi infirmis Sacramentum Eucharistiae* (1684), enthält keine Hinweise auf die Apokalypse bzw. das Jüngste Gericht. Diese kurzen Verweise können jedoch keine Vorbilder für die bildstarke und emphatische Sprache des Chilam Balam von Chumayel gewesen sein. Gorissen verweist daher auf die Möglichkeit, dass die Missionare in Predigten und persönlichen Gesprächen das Jüngste Gericht thematisiert haben könnten (1998: 95). Denkbar ist jedoch auch, dass die eventuell bilingualen Autoren der Chilam Balam-Bücher eine spanisch-sprachige Bibel als Vorlage nutzten oder sich an Abbildungen in Kirchen und Büchern orientierten. Timothy Knowlton (2010: 47) weist zudem auf den umgekehrten Fall hin. In der *Historia de Yucatán: Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual* des Fray Bernardo de Lizana (1633) finden sich yukatekische Prophezeiungen und ihre spanischen Übersetzungen. Genau diese wurden im CB von Chumayel (pag. orig. 104–107) erneut ins yukatekische Maya übersetzt. Knowlton spricht daher von einer »complex relationship between Franciscan and Maya literary production during this period« (2010: 47).

Bereits mehrfach diskutiert, muss hier ebenfalls die Frage gestellt werden, inwieweit vorspanische Vorstellungen des Weltuntergangs und deren Neuschöpfung mit christlich-jüdischen Traditionen verbunden wurden. So deuteten Linda Schele und Nikolai Grube die Seite 74 des Codex Dresden mit der Darstellung eines geköpften Kaiman aus dessen Rachen sich ein breiter Wasserstrahl ergießt als Ausdruck einer vernichtenden Flut, welche die Zerstörung der Welt zur Folge hat (Schele und Grube 1997).

Vor dem Hintergrund dieser noch ungeklärten Überlieferungswege geht es im Folgenden um ausgewählte Texte aus den Chilam Balam-Büchern, die das Thema der Apokalypse in yukatekischer Sprache aufgreifen und verarbeiten. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob sich eine chronologische Entwicklung erkennen lässt, vom ersten Aufgreifen des Themas bis zu seiner Aus- und Überformung in der Kolonialzeit. Denn, wie Gorissen ebenfalls feststellt, zeigt das aus dem Dorf Chumayel stammende und um 1780 letztmalig redaktionell überarbeitete Chilam Balam-Buch ein deutlich ausgeprägteres »apokalyptisches Geschichtsbild« (1998: 200) als vergleichbare Bücher aus Tizimín und Maní. Dabei sind Prophezeiungen der Apokalypse in den Versionen des Chilam Balam von Chumayel immer mit einer Heilsbotschaft für die Maya verbunden, indem ihnen nach dem Jüngsten Gericht eine bessere, weil gerechtere Welt von Gott zu Teil werden soll.

Der Beitrag stellt zunächst die Chilam Balam-Bücher (im Folgenden kurz »CB« für »Chilam Balam« und »CBB« für Chilam Balam-Bücher) als mehrheit-

lich kolonialzeitliches yukatekisches Literaturgenre in ihrem Entstehungskontext und ihrer Bedeutung sowie insbesondere die darin enthaltenen so genannten K'atun-Prophezeiungen vor. Neben deren strukturellen Charakteristiken illustriere ich anhand einiger Textbeispiele die unterschiedlichen ›Übersetzungen‹ des Apokalypse-Themas in das yukatekische Genre. Ein Vergleich mit vorspanischen K'atun-Prophezeiungen soll schließlich die inhaltlichen Veränderungen und Erweiterungen in ihrer Bedeutung für die koloniale Maya-Gesellschaft und ihr Verständnis des Weltendes aufzeigen. Spezielles Augenmerk gilt hierbei den Autoren der yukatekischen Textsammlungen und der von ihnen zum Ausdruck gebrachten Heilserwartung am Ende der Kolonialzeit. Um diese sowohl geistig-religiösen wie auch politisch-ideologischen Entwicklungen verstehen zu können, ist ein Einblick in die Lebensbedingungen der Maya-Gesellschaft auf der Halbinsel Yucatán während der Kolonialzeit notwendig.

1. Die yukatekische Maya-Gesellschaft in der Kolonialzeit (1542–1811)⁴

Die spanische Eroberung und die anschließende Kolonialisierung bedeuteten für die yukatekischen Maya wie für alle anderen Völker des amerikanischen Kontinentes eine dramatische und nachhaltige Veränderung ihrer Lebensumstände. Ab 1528 begann der Eroberer Francisco de Montejo (genannt »der Ältere«) im Auftrag der spanischen Könige Yucatán zu erobern. Er konnte schließlich zusammen mit seinem gleichnamigen Sohn (Francisco Montejo »der Jüngere«) und seinem Neffen (Francisco Montejo »der Neffe«), ihren spanischen Truppen und verbündeten Maya-Gruppen nach rund 20 Jahren die Westküste und den Norden der Halbinsel erobern, was sukzessive zu den Stadtgründungen von Campeche (1540), Mérida (1542) und Valladolid (1543) führte. Die spanischen Städte wurden oftmals auf den Ruinen der zerstörten Maya-Zentren aufgebaut.⁵ Nahezu zeitgleich begann ab 1534 mit kurzen Unterbrechungen die Missionierung der yukatekischen Maya-Bevölkerung durch den Franziskanerorden. Die Befriedung ab 1547/48, nach Zerschlagung eines letzten Aufstandes, führte zu einer schnellen Ausbreitung der Missionszentren. So entstanden

4 Die folgende Beschreibung richtet sich in Teilen nach dem Aufsatz »Zwischen Anpassung und Rebellion – die Maya-Gesellschaft in der Kolonialzeit (1546–1811)« von Antje Gunsenheimer (2000).

5 Eine ausführliche und nach wie vor gültige, weil nah an den Quellen arbeitende Beschreibung der Eroberung bietet die Arbeit »The Conquest and Colonization of Yucatan, 1517–1550« (1948) von Robert S. Chamberlain. Ergänzungen aus der Sicht der Eroberten bieten die Arbeiten von Inga Clendinnen (1987) zu »Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570« und von Matthew Restall zu »Maya Conquistador« (1998).

zwischen 1550 und 1580 auf der Halbinsel Yucatán 22 Franziskaner-Konvente. Durch die Zusammenziehung der Maya-Bevölkerung (so genannte *reducción*) um die Konvente und in den von den Konventen betreuten neuen Ortsansiedlungen (*pueblos reducidos*) entstanden im gleichen Zeitraum geschätzt 200 neue Ortschaften (Quezada 1993: 101; Hanks 2010: 32–50). Die vorherrschende Form der Streusiedlung (Gehöfte inmitten ihrer Anbauflächen in zum Teil großzügigen Abstand zu einzelnen urbanen Zentren) wurde damit weitgehend abgeschafft, wenn auch keine massiven Umsiedlungen stattfanden und die Landnutzungsrechte zunächst erhalten blieben. Die neuen Siedlungsformen wurden begleitet von neuen politischen Verwaltungssystemen.

Während zunächst die Befriedung und Kolonialisierung der eroberten Gebiete in der Hand der *Conquistadores* lag, änderte die spanische Krone ihre Politik und begann ab 1527 mit dem Aufbau eines auf Beamte der Krone gestützten Verwaltungssystems (Pietschmann 1980: 42–51). Dieses sah die räumliche und politische Trennung der Untertanen gemäß ihrer Herkunft in den Kolonien vor, so dass die spanischen Siedler der *República de españoles* und die Indigenen der *República de indios* zugeordnet wurden. Innerhalb beider *Repúblicas* wurde die spanische Munizipalverwaltung mit einem *cabildo*, einem Gemeinde- bzw. Stadtrat, umgesetzt. Jedes *cabildo* bestand aus der gleichen Ämterzusammensetzung: dem *gobernador* (ähnlich dem Bürgermeister), zwei *alcaldes* (Richterämter), vier *regidores* (Ratsherren) sowie dem *escribano público* (Notar, siehe ausführliche Beschreibungen hierzu bei Farriss 1984: 232; Roys 1943).

Das neue politische System begünstigte die alten Eliten der Maya-Gesellschaft, denn die spanische Krone gab ihnen den Rang des kastilischen Landadels, dem *hidalgo*. Hieraus entsprangen verschiedene Vorteile wie Titel und Kleidung, aber auch der Zugang zu Arbeitsdiensten der lokalen Bevölkerung auf ihren Ländereien sowie Steuerfreiheit gegenüber der spanischen Krone. Die rasche Überschreibung der vorkolonialen Entscheidungspositionen mit den neuen spanischen Ämtern des Munizips begünstigte die alten Amtsinhaber, die nunmehr unter neuer Bezeichnung firmierten. So konnten Ralph L. Roys (1943), Philip Thompson (1978), Nancy Farriss (1984) und Matthew Restall (1997a) für verschiedene Orte nachweisen, dass die alten Eliten wie beispielsweise die Pech-Familie im Dorf Ixil, über viele Generationen die wichtigen Ämter des *gobernador* wie auch der *alcaldes* und des *escribano público* inne hatte. Mit dem sozialen und politischen Prestige war nicht zuletzt wirtschaftliche Prosperität verbunden. So verfügte die Pech-Familie in Ixil über den mit Abstand größten Landbesitz in der Mitte des 18. Jahrhunderts.

Die politischen und religiösen Veränderungen gingen Hand in Hand mit neuen wirtschaftlichen Bedingungen in Form neuer Markt- und Währungssysteme, Produkte und Handelswege. Von den Spaniern eingeführte Werkzeuge und

Nutztiere sowie Handwerke (Schmiede, Hut- und Schuhmacherei, Schneiderei, Kerzenziehen und Seifensieden) wurden schnell aufgenommen, während die Feldarbeit mit den angestammten Nutzpflanzen sich jedoch kaum veränderte. Alltagsgegenstände wie Kleidung, Lebensmittel und Möbel wurden ebenfalls weiterhin vor Ort für eine lokale Käuferschicht produziert wie die von Matthew Restall untersuchten Testamente aus Ixil zeigen (siehe Restall 1995). Eingeführte Güter tauchen in diesem Quellenbestand seltener auf.⁶

Neben den Folgen der Eroberung, Kolonialisierung und Christianisierung führten die von den Europäern eingeschleppten Krankheiten Grippe, Pocken, Masern und Scharlach zu verheerenden Epidemien, die über viele Generationen zahlreiche Opfer unter der einheimischen Bevölkerung forderten. Schätzungen sprechen von einem Bevölkerungsrückgang um mehr als 2 Millionen in den ersten 50 Jahren der Kolonialepoche. Ganze Dörfer verwaisten in dieser Zeit, weil die Überlebenden sich Verwandten in anderen Ortschaften anschlossen oder neue Siedlungsgebiete jenseits des spanischen Hoheitsgebietes im zentralyukatekischen Raum aufsuchten.

Will man das Verhältnis der yukatekischen Maya-Bevölkerung zur spanischen Kolonialmacht kurz charakterisieren, so fallen zwei kontrastreiche historische Aspekte ins Auge. Einerseits wurden in keinem anderen Gebiet Mittelamerikas so viele sozio-religiös und politisch motivierte Aufstände gegen die spanische Kolonialmacht durchgeführt wie in den mayasprachigen Gebieten.⁷ Die Reihe begann 1546 mit einem Aufruhr im Osten der Halbinsel als sich Maya-Anführer und Angehörige aus Cupul, Cochua, Sotuta sowie aus der Provinz Uaymil-Chetumal formierten, die wenigen in ihrem Gebiet siedelnden Spanier überfielen und töteten, um sich unabhängig zu erklären. Spanische Truppen unter der Führung des Sohnes und Neffen von Francisco de Montejo besiegten die Aufständischen jedoch schnell. Sie wurden anschließend erhängt. Bis zur Rebellion von Quisteil 1761/62 und dem nachfolgenden, schon der Unabhängigkeitsphase zugeordneten so genannten Kastenkrieg (1847–1901) kam es wiederholt zu verschiedenen, lokal begrenzten kleineren Aufständen, die von den Maya-Eliten ausgingen und sich gegen die spanische Oberhoheit in weltlichen und religiösen Entscheidungsrechten wandten. Einige dieser Aufstände werden in den chronikähnlichen Einträgen in den Chilam Balam-Büchern erwähnt. Andererseits illustrieren gerade die überwiegend in yukatekischem Maya geschriebenen Textsammlungen der CBB die Bereitschaft der Maya-Gesellschaft

6 Ausführlichere Darstellungen zur wirtschaftlichen Entwicklung bieten Nancy M. Farriss (1984) und Robert W. Patch (1993).

7 Einen chronologischen und regionalen Überblick bietet die Arbeit von Alicia M. Barabas (2000 [1987]).

sich mit der neuen, von den Europäern eingebrachten Wissenswelt auseinanderzusetzen und diese für sich nutzbar zu machen.

2. Chilam Balam-Bücher: Genre und Entstehungszusammenhang

Die als lose oder in einem ledernen Bucheinband zusammengehaltenen Textsammlungen gelten als autochthones Literaturgenre und sind charakteristisch für die Kolonialzeit (1542–1811). Erste Texte dieser Art entstanden um die Mitte des 16. Jahrhunderts und widmeten sich der Fortsetzung der Tradierung autochthoner Textgattungen wie Prophezeiungen nach den Zeiteinheiten des Maya-Kalenders (*K'atun*, *Tun*, *Uinal*), Chroniken und kalendarischen Daten. Die Sammlungen zeigen mit ihren vielen verschiedenen Themen und Gattungen – von Prophezeiungen über Tagesprognosen, historische präkoloniale wie koloniale Berichte und epische Erzählungen, Rätseltexten, Rezepturen für Krankheiten, Ratschlägen für die Landwirtschaft, Taufeintragungen, Kalendererläuterungen, Auszügen aus der Bibel, einer Geschichte aus *Tausend und einer Nacht* – die mannigfaltigen Interessen der kolonialzeitlichen Maya-Gesellschaften auf Dorfebene.

Man vermutet, dass sehr viele yukatekische Maya-Dörfer solche Textsammlungen für sich anlegten. Bis heute sind jedoch nur neun in Manuskriptform bekannt.⁸ Diese wurden nach den ersten Entdeckungen zur Mitte des 19. Jahrhunderts nach dem historischen Maya-Priester mit Familiennamen *Balam* und seiner vorspanischen Amtsbezeichnung *chilam/chilan* («der Interpret des göttlichen Wortes») bezeichnet.⁹ Um sie zu unterscheiden, erhielten sie als Namenszusatz den Herkunftsort: Chilam Balam von Chan Cah, Chumayel, Ixil, Kaua, Tekax, Tizimín, Tusik. Eine Dokumentensammlung aus dem Ort Maní wurde nach dem Sprachforscher und Kopisten Juan Pío Pérez *Códice Pérez* benannt, eine neunte Sammlung nach dem ehemaligen Besitzer, Chilam Balam von Nah aus Teabo. Aufgrund der zahlreichen inhaltlichen Überschneidungen zwischen den verschiedenen Textsammlungen kann man von einem eigenständigen Genre sprechen.

Der heutige Gesamtbestand lässt sich inhaltlich in zwei Gruppen aufteilen: zum einen in die Gruppe der Chilam Balam-Bücher aus dem nördlichen Yucatán

8 William F. Hanks formulierte in seiner Arbeit »Converting Words« (2010) die These, dass eigenständiges literarisches Schaffen unter den yukatekischen Maya insbesondere unter dem Einfluss der Missionsstationen entstand.

9 Mit *chilan* oder *chilam* wurde ein bestimmtes Priesteramt in der yukatekischen Maya-Gesellschaft benannt. Er gilt als »Vermittler des göttlichen Wortes«, indem er sich der Divination widmete, der Auslegung göttlicher Zeichen.

(Maní, Chumayel, Tizimín), die neben astrologischen und prognostizierenden Almanachen, Texte historischen Inhaltes aufweist; zum anderen in die Gruppe der Chilam Balam-Bücher, die ausschließlich Rezepturen gegen Krankheiten (Chilam Balam von Chan Cah) und ebenfalls prognostizierende Almanache beinhaltet (Chilam Balam von Tekax und von Nah). Das Chilam Balam von Kaua enthält eine Mischung aus beiden Themengebieten mit einem großen Anteil an Texten europäischer Herkunft (Miram und Bricker 1996; Bricker und Miram 2002).

Die Eingrenzung der Chilam Balam-Bücher als Genre der Kolonialzeit hängt mit der Aufgabe der Texttradierung zusammen. Die meisten bekannten Chilam Balam-Sammlungen wurden bis ins 19. Jahrhundert tradiert und ergänzt, was an den späten Eintragungen deutlich wird. Mit dem Beginn der Unabhängigkeit wurden zahlreiche koloniale Ämter abgeschafft, so auch das Amt des Dorfschreibers, der möglicherweise für die Textsammlungen zuständig war. Eine Fortführung und Weiterentwicklung der Texttradierung entwickelte sich jedoch im Gebiet des Kastenkrieges mit dem CB aus Tusik und weiteren umfangreichen Textproduktionen, die bis heute in den Schreinzentren der *cruzó'ob maya* in den Händen der dortigen Schreiber aufbewahrt werden.¹⁰

Entstehungshintergrund und Entwicklung

Als Ursprung der Aufzeichnungen gilt heute die Verfolgung autochthoner Hieroglyphenschriften (*Codices*) und ihrer Besitzer durch die Inquisition ab 1560 (Gunsenheimer 2002: 353 ff.; 2005; Chuchiak 2004, 2006; Knowlton 2010: 34). Zu Beginn mag die Übertragung der autochthonen Texte in die lateinische Schrift, aber in yukatekischem Maya sogar als *Camouflage* gedient haben, denn die katholischen Priester erwarteten zunächst keine aus ihrer Sicht häretischen Texte in lateinischer Schrift, wurden aber doch bald auf sie aufmerksam. So beschreibt der Vikar Pedro Sánchez de Aguilar in seinem *Informe contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatan* (1637) folgendes Erlebnis aus dem Jahr 1607:

Zudem wäre es sehr nützlich, wenn es gedruckte Bücher in der Sprache der Indios gäbe, die die Genesis, die Erschaffung der Welt behandelten, denn sie haben Fabeln oder sehr abträgliche Geschichten; und einige davon haben sie niedergeschrieben. Sie bewahren

10 Zahlreiche Forscher, wie z.B. Paul Sullivan (1984), Ortwin Smailus, Nikolai Grube u. a., haben diese Textsammlungen noch einsehen können. Bei meinen eigenen Feldforschungen in und außerhalb der Stadt Felipe Carillo Puerto (2010, 2013, 2014) gaben viele yukatekische Maya an, die Schriften selbst in früheren Jahren gesehen zu haben. Sie würden inzwischen aber nicht mehr gezeigt.

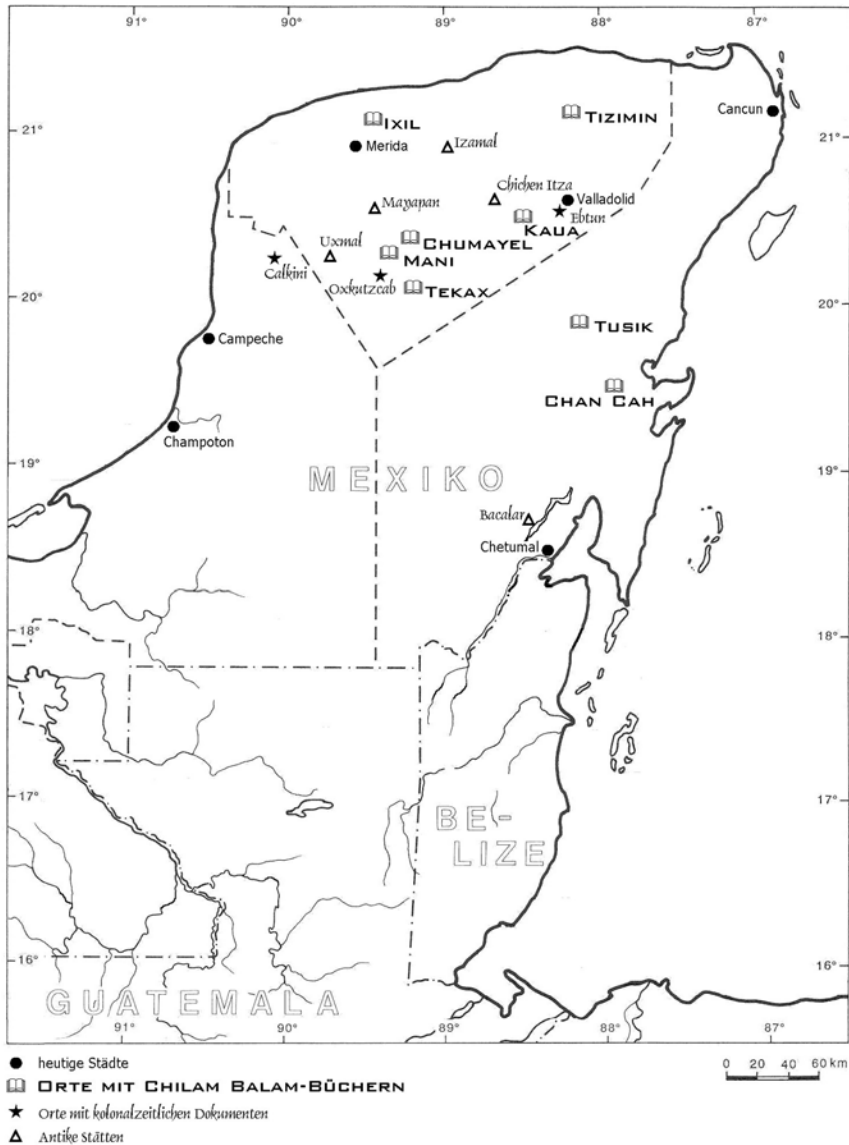


Abb. 1: Die Herkunftsorte der Chilam Balam-Bücher und anderer yukatekischer Dokumente der Kolonialzeit (Quelle: Gunsenheimer 2002: 7)

sie und lesen sie in ihren Versammlungen. Ich hatte eine Mappe von diesen, die ich einem Schulmeister abnahm. Er hieß Cuytun aus dem Dorf Zucop. Doch er ist mir entflohen und niemals konnte ich ihn befragen zur Herkunft dieser Genesis [...].

(Sánchez de Aguilar 1987 [1639]: 115)¹¹

Man vermutet heute, dass Sánchez de Aguilar einer der frühesten Versionen eines Chilam Balam-Buches vor sich hatte, welches zunächst die direkte Übertragung eines Hieroglyphentextes in die lateinische Schrift gewesen sein könnte und sich somit auf vorkoloniale Wissenskultur bezog. Mit dem neuen Medium wurden somit bekannte Riten und Texte weitertradiert. Aufgrund des kontinuierlichen holistischen, alle Bereiche des Lebens umfassenden christlich-spanischen Prozesses der Kolonialisierung änderte jedoch auch die yukatekische Maya-Gesellschaft ihre Interessen mit der Zeit. Im Verlauf der Generationen von Lesern und Schreibern, die sich mit den Textsammlungen befassten, sie kopierten, ergänzten, abänderten und umformulierten, fanden mehr und mehr europäische Textgenres und Inhalte ihren Weg in die Sammlungen. Eine wesentliche Quelle für zahlreiche Texte in den Chilam Balam-Büchern waren die spanischen *Reportorios de los Tiempos*, eine Art von Bauernalmanachen,¹² die das christlich-europäische Kalenderwesen in seiner Systematik erklärten, die Tagesangaben im Jahresverlauf mit den Viten der Heiligen und den christlichen Festen verbanden, den Einfluss der Planeten auf das Gemüt und die Gesundheit des Menschen erklärten, Rezepte für die Behandlung von Krankheiten bereit-hielten und u. a. Ratschläge und Erfahrungen zu Wetterprognosen und Anbau erteilten.

Die Chilam Balam-Bücher als transkulturelles Produkt der Kolonialzeit

While subordinated peoples do not usually control what emanates from the dominant culture, they do determine to varying extends what gets absorbed into their own and what it gets used for.

(Pratt 1991: 4; ebenso 1994: 30–31)

11 Originaltext: »Ultra que seria muy util que hubiesse libros impresos en la lengua destos Indios, que tratassen del Genesis, y creación del mundo, porque tienen fabulas, o historias muy perjudiciales, y algunos las han hecho escribir, y las guardan, y leen en sus juntas. E yo hube un cartapacio destos que quite a un Maestro de Capilla, llamado Cuytun del pueblo de Zucop, el qual se me huyo, y nunca le pude aver para saber el origen deste su Genesis; [...].«

12 Eine ausführliche Einführung in das Genre der *Reportorios de los Tiempos* und ihre Entstehung aus arabischen Schriften bietet Laura Delbrugge (1999) in ihrer Neuedition des *Reportorio de los Tiempos* des Andrés de Li (Zaragoza, 1492), ebenso Bricker und Miram (2002).

Mit diesen Worten beschreibt Mary Louise Pratt ihr Verständnis eines transkulturellen Kommunikationsprozesses. Dabei ist nicht der einseitige hierarchische Adaptationsprozess von oben nach unten (aus der dominanten christlichen-spanischen Kultur in die kolonialisierte Gesellschaft) gemeint, sondern die bewusste Auswahl und Verarbeitung von Wissens-elementen aus der dominanten Kultur durch die Kolonialisierten. Die Chilam Balam-Bücher sind ein Beispiel dafür, denn sie veranschaulichen in literarischer Form wie die Maya-Gesellschaft selbstbestimmt kulturelles Wissen der dominanten Kultur aufnahm und produktiv weiter entwickelte. Knowlton spricht in diesem Zusammenhang treffend von der »dialogical frontier of colonial Yucatán« (2010: 50).

Insbesondere die yukatekischen Maya-Texte spanischen Ursprungs zeigen deutlich, wie einzelne Themen bewusst ausgewählt und verändert wurden, um den lokalen Bedürfnissen zu genügen und u. a. neue Inhalte bekamen. Prägnantes Beispiel hierfür ist die Abänderung der »Geschichte der Jungfrau Theodora«, die ursprünglich aus der Sammlung *Tausend und eine Nacht* aus dem Vorderen Orient in die spanische Literatur einwanderte, in den *Reportorios* als moralisch erbauliche Geschichte beliebt war und in der yukatekischen Fassung der Chilam Balam-Bücher neue inhaltliche Akzente erhielt (Brotherston 1982: 150–164; Miram 1994: 201–210; Parker 1996; Gunsenheimer 2002: 247–248).

Autoren und Schreiber

Heute geht man davon aus, dass die Autoren und Schreiber mehrheitlich die Dorfschreiber (*escribanos públicos*) innerhalb der lokalen Gemeindeverwaltung und die *maestros cantores*, die Vorsteher der lokalen katholischen Pfarrei waren. Den Studien von William F. Hanks zufolge spreche die yukatekische Sprachanwendung in den Chilam Balam-Büchern insbesondere für die *maestros cantores*. Denn die christlichen Ausdrücke im yukatekischen Maya in den CBB seien stark von der *lengua reducida* bestimmt. Damit ist das in den Missionszentren (*reducciones*) entwickelte und über die Lehrmaterialien verbreitete christliche yukatekische Maya gemeint (Hanks 2010: 338–364). Namentlich bekannte Schreiber und Autoren sind Juan Josef Hoil, der Autor der heutigen Fassung des CB von Chumayel und im Amt eines *gobernador* im Dorf Chumayel (aktiver Arbeitszeitraum 1760–1780), sowie Diego Chi, der Schreiber der christlichen Bruderschaft (*cofradía*) in Maní vor und nach 1689 (Gunsenheimer 2002: 348–352).

Zwar gab es in der kolonialzeitlichen yukatekischen Dorfgesellschaft unter formalen Gesichtspunkten insgesamt vier verschiedene Schreiberämter. Neben dem Chormeister war dies der *escribano público* (Notar). Er arbeitete für die Munizipalverwaltung. Ferner gab es Schreiberämter bei der *cofradía*-Verwaltung

(*escribano de la cofradía*) und zur Katechisation der Bevölkerung den *tupil doctrina mandamiento* (auch der Schreiberlehrling des Chorleiters). Die Kunst des Schreibens war in der yukatekischen Maya-Gesellschaft jedoch nur zu Beginn der Kolonialzeit weiter verbreitet. Amtsträger der Gemeinde und Mitglieder der lokalen Elite konnten Lesen und Schreiben. Dies änderte sich jedoch im Verlauf der Epoche. Waren im 16. Jahrhundert noch viele Mitglieder der Dorfelite semiliterat, tritt im 17. und 18. Jahrhundert oftmals nur noch der *escribano público* oder der *maestro cantor* als Schreibkundiger des Dorfes auf, so Matthew Restall (1997b: 245), die sich dann zudem gegenseitig vertraten, also die Amtsgeschäfte des jeweils anderen übernahmen.

Schon Frances Scholes und Ralph L. Roys (1938) entnahmen den Unterlagen des Inquisitionsverfahrens in Maní (1562) und den 1579–1581 verfassten *Relaciones historico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* (Garza 1983, II: 28, 190, 213), dass insbesondere die *maestros cantores* (auch: *maestros de capilla*) der Ausübung der Idolatrie verdächtigt und angeklagt wurden.

From the 1562 inquiry we learn that the local schoolmasters were frequently present at human sacrifices; and reports made by the encomenderos to the king in 1579 still accuse these men of being great idolators and even keeping idols in the schoolhouses. There can be little doubt that this class continued to carry on the old traditions for a long time and were the men who compiled the so-called Books of Chilam Balam and kept them in circulation.

(Scholes und Roys 1938: 605)

Ausbildung und Herkunft verhalfen diesen Lehrern zu einer vermittelnden, kulturelle Grenzen überschreitenden Stellung, denn sie bewegten sich in zwei Gesellschaftssystemen (Farriss 1984: 341). Als Mitglieder der Maya-Gesellschaft waren sie mit den Sitten und Riten ihrer Dörfer vertraut. In den Missionsschulen erlernten sie Lesen, Schreiben und die grundlegenden Elemente der christlichen Glaubenslehre. Schriftbeherrschung und der Dienst in der Missionsschule oder als Laienprediger ermöglichten ihnen einen umfassenden Einblick in die spanische Lebenswelt sowie den Zugang zu europäischen Schriften.¹³

13 Die Entstehung des Amtes begründete sich im Personalmangel zu Beginn der Christianisierung. Dieser Mangel führte schon in der frühen Kolonialzeit zu einer Übertragung wesentlicher Tätigkeiten auf die *maestros cantores*. So betraute Bischof Francisco Toral *maestros cantores* um 1563 mit den Aufgaben der Katechisation, der Durchführung von Taufe und letzter Ölung für Kranke und die Abnahme der Beichte zur Absolution (Collins 1977: 244). Damit war der Tätigkeitsbereich der *maestros cantores* jedoch noch nicht erschöpft. Sie arbeiteten als Sekretäre, indem sie die Geburts-, Heirats- und Sterberegister führten. Auch Spendenlisten und -bescheinigungen wurden von ihnen ausgestellt. Der Unterricht sah Gesangs- und Instrumentenunterweisung ebenso vor wie die Einführung in die Gottesdienstliturgie. Sie führten die Befragung von Brautleuten nach deren Familienzugehörigkeit durch. Ihnen oblag die Auswahl der weiteren Kirchenbediensteten, wie dem *sacristán mayor, fiscal*

3. Prognostizierende Textgenres in den Chilam Balam-Büchern

Den Ursprung der Chilam Balam-Bücher sehen viele Autoren in Hieroglyphentexten, weil prognostizierende Textgenres in Verbindung mit historischen Textgenres wie in den bekannten Maya Codices ebenso in den CBB einen bedeutenden Anteil haben, in dem Sinne wie Edmonson formuliert: »Human curiosity about the future is at least as great as is our interest in the past, and all human traditions have their prophecies as well as their explanations of origins« (1971: 147). Apokalyptische Vorstellungen finden sich zudem insbesondere in prophetischen Texten, weshalb diese im Folgenden genauer beschrieben werden.

Tun-Prognosen

Zunächst sind hierzu die Jahresprognosen zu nennen, die sich an der Maya-Zeiteinheit des *tun* (360 Tage) orientieren. Sowohl das Chilam Balam von Chumayel, von Tizimín und der Codex Pérez beinhalten die Prophezeiungen für die 20 Tunob eines Katun 5 Ahau, dessen Beginn für das Jahr 1593 angegeben wird (Roys 1949; Gunsenheimer 2002: 12, 266). In der *Relación de las cosas de Yucatán* (deutscher Kurztitel »Bericht aus Yucatán«), ursprünglich Bischof Diego de Landa zugeordnet,¹⁴ wird hierzu berichtet, dass die Tun-Prophezeiungen nur während der Neujahrs-Zeremonie verlesen wurden (Landa 1995: Kap. 27 und 28, siehe hierzu auch Persson 1996: 125). Der Hinweis im »Bericht aus Yucatán« verweist auf einen vorkolonialen Ursprung. Dies konnte Alfonso Lacadena (2003, 2006) inzwischen mit eindeutigen Hieroglypheninschriften zu *Tun*-Prognosen aus dem Ort Ek' Balam belegen. Jahresprognosen für christliche Jahre gab es allerdings auch in den spanischen Bauernalmanachen. Dies spricht für die These, dass die yukatekischen Maya ähnliche Konzepte aus dem christlichen-europäischen Raum aufgriffen und mit den ihren verbanden.

mayor, den *cantoresob* (der Chor), *fiscales* (Verwaltern) und *cananob* (Lehrlingen). Dies machte einen wesentlichen Aspekt ihrer politischen Stellung aus (Restall 1997a: 150, 151).

14 Matthew Restall und John Chuchiak (2002) konnten nachweisen, dass der »Bericht aus Yucatán« nicht nur einem Autor sondern bis zu fünf Autoren zugeordnet werden kann, die im 16. und 17. Jh. arbeiteten. Es fragt sich daher, welchen Anteil Diego de Landa an dem Manuskript insgesamt hatte. Trotz dieser Erkenntnisse ist die *Relación de las cosas de Yucatán* nach wie vor eine der wichtigsten Quellen mit dokumentarischen Charakter über das Leben der yukatekischen Maya mit Blick auf ihre vorspanischen Traditionen, Sitten und Gebräuche. Sie wird weiterhin unter dem Namen Diego de Landas zitiert.

Kin-Prophezeiungen (=Tages-Prophezeiungen)

Eingefügt in einen spanischen Bauernalmanach erscheinen die sogenannten Kin-Prophezeiungen in den Chilam Balam-Büchern von Ixil, Kaua, Maní, Nah, Tekax und Tizimín. Dabei handelt es sich um Prognosen über die Grundstimmung der Tage eines Jahres, die entweder gut (= *utz*) oder böse/schlecht (= *lob*) sein kann, in manchen Fällen auch indifferent. Zusätzlich wird der Tagesname im Maya-Kalendersystem genannt. Entsprechend einem europäischen Almanach können die Namen der den Tagen zugeordneten katholischen Heiligen auftreten. Oftmals enthalten die Auflistungen Einträge zu welchen Zeitpunkten die sogenannten Feuer-Zeremonien (auch »Brenner-Perioden« genannt) abzuhalten sind. Letztere sind ein bedeutender Hinweis auf vorkoloniale yukatekische Quellen, die neben dem kolonialzeitlichen spanischen Bauernalmanach (*Reportorio de los tiempos*) in den Auflistungen aufgenommen und verarbeitet wurden. Denn die Feuer-Zeremonien sind ein wichtiger Bestandteil des Codex Dresden, einem der wenigen noch erhaltenen Maya Codices (Grube 2012: 210–216). So könnte auch die Zuordnung der Tagesform mit »gut« oder »schlecht« aus einem vorkolonialen Hieroglyphentext stammen und sich mit ähnlichen christlich-europäischen Vorstellungen wie sie in den *Reportorios de los tiempos* aufgeführt sind, verbunden haben.

Die Prophezeiungen der fünf »Priester«

Ein weiteres gemeinsames Bestandteil der CBB von Chumayel und Tizimín sowie des Codex Pérez sind die Prophezeiungen der fünf religiösen Würdenträger mit den Namen Chilam Balam, Nakuk Pech, Kauil Chel, Natzim Yabun Chan und Napuctun. Alle tragen den Amtstitel des *chilam* bzw. *chilan* und befassten sich daher als »Interpreten« mit der Auslegung (Divination) göttlicher Zeichen. Die ihnen zugeschriebenen Prophezeiungen nehmen Bezug auf die Zukunft der yukatekischen Maya unter spanischer Herrschaft. Sie berichten von einer neuen Religion, der Ankunft weißer Männer und eines neuen und wahren Gottes (weitere Ausführungen hierzu im folgenden Kapitel).

K'atun-Prophezeiungen in den Chilam Balam-Büchern

Der K'atun ist eine Zeiteinheit des Maya-Kalenders von 20 mal 360 Tagen, das sind insgesamt 7.200 Tage oder circa 19 Sonnenjahre und 260 Tage. Es entspricht dem Ablauf des Maya-Kalenders, dass der letzte Tag einer jeden K'atun-Einheit das Tageszeichen *Ahau* des 260-tägigen *Tzolkin* ist (Thompson 1985 [1950]:

182 ff.). Es gehört zur Arithmetik des Maya-Kalenders, dass jedem dieser Ahau-Tageszeichen ein Koeffizient zwischen 1 und 13 beigefügt ist. Die Abfolge der Koeffizienten ist jedoch nicht aufsteigend linear, sondern absteigend in zwei Abschnitten angeordnet: erst die ungeraden Zahlen (13, 11, 9, 7, 5, 3, 1) und dann die geraden Zahlen (12, 10, 8, 6, 4, 2). Aufgrund dieser Kalenderdynamik werden die einzelnen K'atun-Einheiten lediglich nach dem letzten Tagesnamen benannt (zum Beispiel K'atun 13 Ahau). Dies ergibt die chronologische Abfolge: 13 Ahau, 11 Ahau, 9 Ahau, ... 12 Ahau, 10 Ahau, 8 Ahau, ... 2 Ahau und danach der Neubeginn mit dem Katun 13 Ahau und den folgenden.¹⁵

Die K'atun-Prophesezungen bilden einen wesentlichen Bestandteil der Chilam Balam-Bücher von Chumayel, Kaua, Maní und Tizimín. In kompletter Form (eine Serie) deckt dieses Genres aus der Gruppe der prognostizierenden Texte einen Zyklus von 260 kalendarischen Jahren ab, der in dreizehn Abschnitte von je 20 Kalenderjahren unterteilt ist, d. h. jeder der 13 K'atun-Zeiteinheiten erhält eine eigene Prognose. Über so genannte komplette Serien verfügen vor allen Dingen die CBB aus Chumayel, Kaua, Tizimín und der Codex Pérez. Darüber hinaus treten jedoch auch sehr viele einzelne Prophezeiungen auf, die einer besonderen K'atun-Periode gewidmet sind, wie beispielsweise dem K'atun 11 Ahau, der sich fast immer der Ankunft der »Fremden«, der Spanier widmet oder dem K'atun 8 Ahau, der sich auf das Ende der Tyrannei bezieht.

Inhaltlich folgt jede Prognose einem einheitlichen Informationsschema, in dem die markanten Daten des K'atuns als Zeiteinheit und die zu erwartenden Ereignisse beschrieben werden. So ist jeder K'atun durch eine bestimmte Gottheit, einen Ort, eine Himmelsrichtung, Pflanzen und Tiere gekennzeichnet. Hauptereignisse der Zeiteinheiten sind Hungersnot, Dürre, Heuschreckenplage, Krieg, Aufruhr, Vertreibung, Entvölkerung, Seuche, Ehebruch, Sonnen- und Mondfinsternis und Sturm (Treiber 1987; Gunsenheimer 2009: 206). Der Charakter der Prophezeiungen ist überwiegend negativ. Von insgesamt 13 werden nur drei K'atun-Perioden mit positiven Vorzeichen versehen. Dieses sind die K'atunob¹⁶ 12 Ahau, 8 Ahau und 4 Ahau (Thompson 1985 [1950]: 181–182, Treiber 1987).

Schon sehr früh wurde eine Parallelität zwischen den *K'atun*-Prophezeiungen der kolonialzeitlichen Chilam Balam-Bücher und den Seiten 2 bis 11 der Pariser Maya-Handschrift vermutet. Ausschlaggebend waren die dort erscheinenden zentralen Darstellungen von *Ahau*-Hieroglyphen mit Koeffizienten (Förstemann 1903, Gates 1910, 1931, Love 1992, 1994). Wie in den kolonialen, in lateinischer

15 Eine vollständige Einweisung in das System des Maya-Kalenders kann hier nicht erfolgen. Ich verweise hierzu auf die Arbeiten von Thompson 1985 [1950], Kelley (1976), Sharer und Traxler (2006) und Voß (2000).

16 *Katun-ob*: Das Suffix *-ob* markiert im yukatekischen Maya die Pluralform eines Nomen.

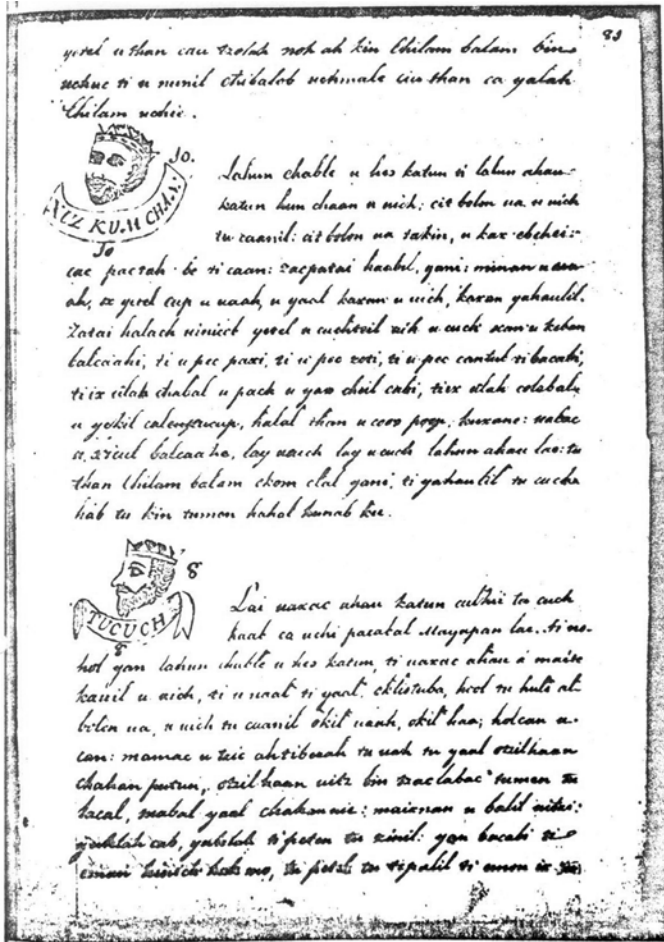


Abb. 2: Codex Pérez (Pag. Orig. 81) – Ausschnitt aus einer Folge von Prophezeiungen für die K'atun-Perioden 12 Ahau (oben), 10 Ahau (Mitte) und 8 Ahau (unten)

Schrift niedergelegten Textsammlungen, treten auch in den Hieroglyphentexten K'atun-Prophezeiungen in sog. Serien von je 13 K'atun-Perioden auf und für jede gibt es eine Prognose.¹⁷ Rezent konnte Alfonso Lacadena eine Übereinstimmung zwischen den Prophezeiungen für K'atun 12 Ahau und K'atun 10 Ahau in den CBB von Chumayel und Kaua mit einem Ausschnitt aus der mittleren Hieroglyphentafel des Tempels der Inschriften in Palenque darlegen (Lacadena 2006, mehr hierzu weiter unten).

17 Einzelne K'atun-Prophezeiungen in Kurzform wurden auch auf Gewölbedecksteinen in Yucatán entdeckt (García Campillo 1998).

Roys (1954) bemerkte in seiner Studie zu den K'atun-Prophezeiungen das Auftreten von zwei unterschiedlichen prophetischen Serien. Er nahm daher eine Unterteilung der K'atun-Prophezeiungen in Serie I und Serie II vor. Während Serie I Hinweise auf die vorspanische Geschichte Yukatans enthält (vertreten in den Büchern aus Tizimín, Chumayel, Kaua und dem Codex Pérez), beinhaltet Serie II überwiegend Ereignisse aus der frühen Kolonialzeit (in den Büchern aus Tizimín und Chumayel). Eine literarische Analyse ausgewählter K'atun-Prophezeiungen der CBB nach semantischen Strukturen und stilistischen Eigenheiten ergab zudem eine klare Unterscheidungsmöglichkeit zwischen grundlegenden, einleitenden Standardinformationen, die das Genre als solches kennzeichnen, und den von individuellen rhetorischen Mitteln ausgeführten allegorischen Umschreibungen der Zukunftsprognosen (Gunsenheimer 2009).

4. Rituelle Praxis der Prophetie und Apokalypse

Prognosen für einen Weltuntergang finden sich in den Prophezeiungen der »Fünf Priester« sowie in Prophezeiungen für die K'atunob 11 Ahau und 13 Ahau aus der o.g. zweiten Serie. Gerade die unterschiedlichen Textversionen für die gleiche Zeiteinheit (K'atun 11 und 13 Ahau) in den CBB lassen auf unterschiedliche kolonialzeitliche Traditionen schließen, die wiederum unterschiedliche Wahrnehmung und Durchdringung vorkolonialer und kolonialer christlich-europäischer Bilder durch die jeweiligen Autoren vermuten lassen. Ich möchte zunächst auf das mehrseitige »Wort des *Oxlahun-ti-ku* gesprochen vom Chilam Balam«¹⁸ für den K'atun 13 Ahau im Códice Pérez eingehen und daraus Auszüge in der Übersetzung von Eugene Craine und Reginald Reindorp (1979: 116–118) zitieren.¹⁹

It will be the time when catastrophies of war will be seen;
a time when everything, everywhere, shall be swept away.
Children, disconnected, will walk through deserted fields;
and the misfortunes of the Maya will be greatly augmented,
as everything shall burn.

[...]

[In the reign of 13 Ahua and] 11 Ahau
were the days and nights that fell without order,
and pain was felt throughout the land. Because of this
Oxlahun ti Ku [the Thirteen Gods] and Bolon ti Ku [the Nine Gods] created the world
and life;
there was also born Itzam Cab Ain [Iguana Earth Crocodile].

18 Beginn des Originaltextes (Codex Pérez, pag. orig. 115, Zeile 11; Miram und Miram 1988): *He u t'an oxlahun ti ku tu tzolah ah kin Chilam balam [...]*.

19 Der Zeilenumbruch wurde von mir gewählt.

[Ah Mesencab] turned the sky and the Petén upside down,
 and Bolon ti Ku raised up Itzam Cab Ain;
 there was a great cataclysm,
 and the ages ended with a flood.
 The 18 Bak Katún was being counted and in its seventeenth part.
 Bolon ti Ku refused to permit Itzam Cab Ain to take the Petén and
 to destroy the things of the world;
 so he cut the throat of Itzam Cab Ain
 and with his body formed the surface of Petén.

Eric Velasquez Garcia (2006) hält diesen Textausschnitt für die lateinschriftliche Wiedergabe der Seite 74 des Codex Dresden in Schrift und Bild. Er interpretiert diese Seite jedoch nicht als die Prognose eines zukünftigen Weltuntergangs (wie noch Schele und Grube 1997), sondern als das Ende der dritten Weltschöpfung durch Flut, auf welche die vierte Weltschöpfung folgt. Knowlton (2010: 53–81), der sich ausführlich mit den anderen beiden Textversionen im CB von Chumayel und im CB von Tizimín beschäftigte, kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass die Prophezeiungen die Zerstörung und Neuerschaffung der Welt in einer an Naturbeobachtungen, dem Maisanbau sowie den Neujahrs- und *rite de passage*-Zeremonien orientierten Symbolsprache thematisieren. Eine einstmalige hieroglyphische Vorlage lasse sich zwar noch in der Sprache erkennen, doch handle es sich im Wesentlichen um eine Reinterpretation »by educated Maya in dialogue with the Euro-Christian written traditions of apocalyptic expectation following the Conquest« (Knowlton 2010: 83).

Betrachtet man Seite 74, so bestätigt sich der Eindruck, dass der kolonialzeitliche Text die Darstellung des Codex Dresden oder eines anderen Hieroglyphenbuches als Quelle genutzt haben könnte, aber Bild und Text sehr viel ausführlicher mit weiteren Allegorien und Metaphern umschreibt, ja sogar ausschmückt. Das führt zu den Fragen, welche Rolle der *chilan* als Interpret in der Auslegung der göttlichen Zeichen hatte und, wie er diese Rolle ausfüllte?

Wie man sich den Prozess der Prophezeiung im Ritual vorstellen muss, beschreibt der bereits erwähnte »Kurzbericht aus Yucatán«. Demnach arbeitete der *chilan* auf Anfrage und vor bestimmten Ereignissen wie kalendarischen Eckdaten: dem Beginn eines neuen Jahres, einer neuen *K'atun*-Periode, ebenso anlässlich wichtiger bevorstehender Ereignisse im Leben der Menschen wie Heirat, eine Reise, eine wirtschaftlich bedeutende Entscheidung, etc. Der Ritus verlief folgendermaßen:

Sie kamen mit ihren Geräten im Haus des Häuptlings zusammen; zunächst trieben sie den Teufel aus, wie es bei ihnen Brauch war, dann holten sie ihre Bücher hervor und breiteten sie auf dem frischen Grün aus, das sie hierfür hergebracht hatten; in ihren Gebeten und Andachtsübungen riefen sie einen Götzen an, den sie *Cinchau-Izamná* [K'inich Ahau Itzamná] nannten und von dem sie erzählen, er sei der erste Priester

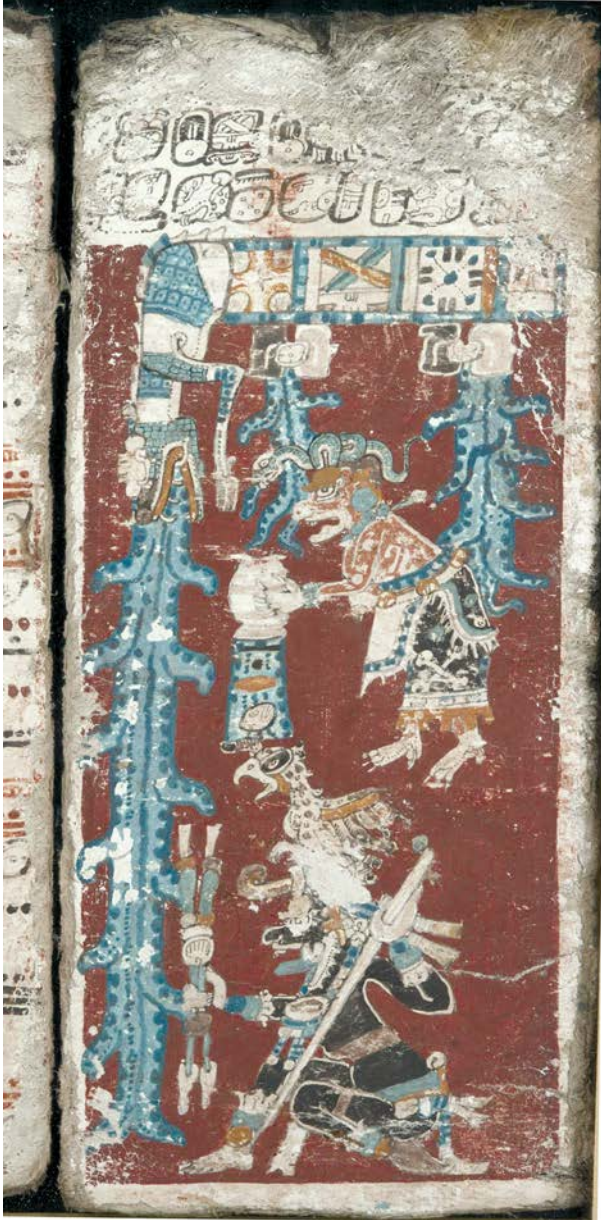


Abb. 3: Codex Dresden, Seite 74 (Quelle: Online-Publikation der Handschrift von der Sächsischen Landes- und Universitätsbibliothek)

gewesen; ihm brachten sie ihre Gaben und Opfer dar, und vor ihm verbrannten sie ihre Weihrauchkügelchen mit dem neuen Feuer; inzwischen lösten sie in einem Gefäß ein wenig Grünspan mit jungfräulichem Wasser auf, das, wie sie sagten, aus dem Wald geholt würde, wohin keine Frau gekommen sei; mit dieser Flüssigkeit bestrichen sie die Platten der Bücher, um sie zu reinigen; hiernach öffnete der gelehrteste Priester unter ihnen ein Buch und prüfte die Voraussagen für jenes Jahr und erklärte sie den Anwesenden; er hielt ihnen eine kurze Predigt und empfahl ihnen die Mittel (um den Übeln abzuhelfen).

(Diego de Landa 1990: 119)²⁰

Wir können aus diesem Zitat schließen, dass die Kunst der Wahrsagerei in der Hand ausgebildeter Priester lag, die die Zukunftsprognosen in einer Zeremonie mündlich vortrugen, indem sie die Aussagen der ihnen vorliegenden Hieroglyphentexte deuteten und mit Anweisungen für Rituale ergänzten. Vorlage könnte eine dem Codex Dresden ähnliche Hieroglyphenhandschrift gewesen sein. Denn der Codex Dresden widmet sich ab Seite 4 über mehrere Folgeseiten der Anrufung der Götter, wie die Götter die vorgegebenen Tagesprognosen deuten, welche Entscheidungen sie treffen und, welche Opfergaben ihnen zugeordnet werden (siehe ausführlicher Grube 2012: 80 ff.). Die Darstellungen sind sehr komplex, weil Hieroglyphentexte mit Götterdarstellungen kombiniert werden und diese Darstellungen weitere Informationsebenen in sich tragen. So kann der Hieroglyphentext die reine Prognose in äußerst knapper Form enthalten, aber die zugeordnete Gottheit den Ausschlag dafür geben, in welcher Weise sich die regierende Macht der Gottheit in diesem Zeitabschnitt auf die angekündigten Ereignisse auswirkt. Somit sind Kombinationen von Göttergestalten mit den von ihnen getragenen Gegenständen und Götterpaarungen eventuell ebenfalls als unterschiedliche Einflussfaktoren auszumachen. Zudem ist jede Seite horizontal in drei Abschnitte unterteilt. Jeder Abschnitt widmet sich einem eigenen Thema und führt dieses auf den nächsten Seiten fort, so dass vorstellbar ist, dass der deutende Priester sowohl die Informationen von einer Seite zusammenfassend erklären konnte und die folgenden Seiten darauf aufbauende Handlungsanweisungen für Rituale zur Abmilderung negativer oder zur Förderung positiver Prognosen gaben.

Wie der Priester oder *chilan* diese Informationen verarbeitete und verkündete, oblag sicherlich seiner Sprachfertigkeit und den kontextuellen die Gegenwart berücksichtigenden Bezügen. So konnte der »gelehrteste Priester«, wie er im »Bericht von Yucatán« beschrieben wird, in seinen sprachlichen Ausführungen auf einen kulturellen Sprachkode zurückgreifen, indem er Metaphern, Allusionen und andere rhetorische Stilmittel verwandte, die in seinem Umfeld bekannt und verständlich waren, um die knappen Hieroglyphentexte anschau-

20 Nach der deutschen Übersetzung von Ulrich Kunzmann.

licher zu machen. Die Ausführungen lassen darauf schließen, dass der Priester (*chilan*) auf der Grundlage der Bücher, die die göttlichen Zeichen gemäß ihrer vorgegebenen kalendarischen Ordnung dokumentierten, eine Zukunftsprognose erstellen konnte. Somit handelt es sich zunächst um eine Divination. Zu einer Prophezeiung wird es erst durch die Kontextualisierung und Veranschaulichung, die sich aus der gegenwärtigen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation der Zuhörer ergab. Was dies bedeuten kann, zeigen die nachfolgenden Ergebnisse einer Studie von Alfonso Lacadena (2006: 209–217).

Beim Vergleich der K'atun-Prophezeiungen für die Einheiten 10 und 12 Ahau aus der Hieroglypheninschrift des Tempels der Inschriften (Palenque) und der entsprechenden Prophezeiung im CB von Chumayel stellte Lacadena (2006: 216) fest:

Um beide Erzählserien miteinander vergleichen zu können, ist es notwendig in den kolonialzeitlichen Texten der Chilam Balam-Bücher die nachträglichen Interpolationen, wie die Verweise auf christliche Elemente sowie auf die lokalen und zeitgenössischen Ereignisse, zu eliminieren.²¹

Lacadena verglich ebenfalls die Texte des CB von Chumayel mit den entsprechenden Passagen der K'atun-Prophezeiungen im CB von Kaua. Demnach fallen im CB Kaua die prophetischen Phrasen deutlich kürzer und ohne die starken emphatischen christlichen Anrufungen aus. Sie geben Daten in Metaphern wieder, die der Lesung der Glyphen entsprechen könnten. Auf der Basis dieser Ergebnisse will ich im Folgenden anhand von drei verschiedenen Prophezeiungen für den K'atun 13 Ahau aus den CBB die unterschiedlichen Auslegungen veranschaulichen.

Chilam Balam von Kaua

Das CB von Kaua enthält nur eine K'atun-Serie. Die Prophezeiung für den K'atun 13 Ahau lautet:

In 13 Ahau
 Ah Kin Chi Coba is his name.
 {Twenty-four years is this one's burden.}²²
 Kinchil Coba is the seat of the *katun* in 13 Ahau.

21 Originaltext: »Para poder comparar ambas series de narraciones es preciso eliminar lo que en los textos coloniales de Chilam Balam puedan considerarse interpolaciones posteriores, como las referencias a los elementos cristianos y a los acontecimientos locales y contemporáneos«.

22 Zur Verlängerung der K'atun-Einheit von 20 auf 24 Jahre in der späten Kolonialzeit (Miram 1994).

Itzam Na and Itzam Tab are its face during its reign.
 This breadnut will be eaten there,
 for three years.
 A plague of locusts is the burden of this Katun 13 Ahau.
 It is in the east that this must bend.
 In the year 1824,
 13 Ahau will end.²³

Neben den einführenden Standardinformationen (Name, Ort, Gottheit, Antlitz/Gesicht) enthält die kurze Prophezeiung lediglich den Verweis auf die Hauptnahrungsquelle dieser Zeitphase, das ist, die Frucht des Brotnussbaumes (*brosimum alicastrum*) und die Heuschreckenplage. Für die yukatekischen Zuhörer waren dies jedoch dramatische Hinweise, die sie sogleich einordnen und zu deuten wussten. Denn die Frucht des Brotnussbaumes wurde in Hungerzeiten konsumiert, wenn die Felder keine Früchte trugen. Grund ist die ebenfalls angekündigte Heuschreckenplage, die zum Verlust der Ernte führte. Weitere Ausführungen zu Heuschreckenplagen in den CBB verweisen auf ein wahrhaft apokalyptisches Szenarium, welches der Plage folgte mit Hunger, Tod und dem Zusammenbruch der Gesellschaften (García Quintanilla 2005: 327–344). Entscheidend ist, dass in dieser kurzen Passage in ebenso kurzen pars-pro-toto-Verweisen, die in der yukatekischen Maya-Kultur ihren Ursprung haben, metapherngleich und unausgesprochen auf den Untergang der bestehenden Ordnung verwiesen wird. Eindeutig zu erkennende christliche Elemente einer Apokalypse treten nicht auf.

Chilam Balam von Tizimín

In der folgenden Version aus dem CB von Tizimín verhält sich dies anders:

Dreizehn Ahau ist der dreizehnte Katun, der auf Erden gezählt wird.
 Ix Bach Cab ist der Sitz des Katuns,
 sein *cub* [Zeremonialobjekt des Katunherren] wird geschwärzt sein.
 Der Himmel wird sich zuziehen, der Himmel wird sich verdunkeln.
 Das Blut von Holz und Stein wird herabkommen.
 Der Himmel wird brennen, die Erde wird brennen.
 Es kommt das Jüngste Gericht,
 über die Lebenden, über die Toten.
 Die Toten werden leben.
 Die Posaune wird im Himmel erschallen.
 Die Tugendhaften werden in den Himmel auffahren,

23 Übersetzung aus dem yukatekischen Maya von Victoria Bricker und Helga-Maria Miram (2002: 313).

die Schlechten werden ins Innere der Erde absteigen.
 Es ist das Ende des letzten Katuns.
 Es ist das Wort Gottes.
 Dies ist die Last des Herrn Dreizehn Ahau.
 An diesem Tag wird der Katun enden.²⁴

Wie Gorissen bemerkt (1998: 55), stammen alle beschriebenen Motive (Dunkelheit, Feuer, Blut, Trompeten, Auferstehung der Toten, Weltgericht) aus der Johannes-Offenbarung. Dabei wurden die Motive in das Raster der K'atun-Prophezeiung integriert. Sowohl die ersten beiden Zeilen wie auch die letzten vier Zeilen orientieren sich an Einführung und Ausklang einer »traditionellen« K'atun-Prophezeiung.

Chilam Balam von Chumayel

Eine weitere Überschiebung der ursprünglichen Prophezeiung hin zu einer deutlich christlich-apokalyptischen Thematik mit der direkten Nennung des Jüngsten Gerichtes bietet schließlich das CB von Chumayel für den K'atun 13 Ahau:

It is Katun 13 Ahau according to the count.
 The Katun is established at Kinchil Coba, the 13th Katun.
 The bouquet of the rulers of the world shall be displayed.
 There is the universal judgement of our Lord God.
 Blood shall descend from the tree and stone.
 Heaven and earth shall burn.
 It is the word of God the Father, God the Son and God the Holy Spirit.
 It is the holy judgement [...] of our Lord God.²⁵

Auf diese hier nur verkürzt wiedergegebene, sehr umfangreichen Prophezeiung für den K'atun 13 Ahau folgt im CB von Chumayel ein Text zum Jüngsten Gericht (*yuk xotkin* im yukatekischen Maya).

Beim Vergleich der unterschiedlichen Versionen ist zu berücksichtigen, dass in den verschiedenen Orten unterschiedliche Tradierungen der K'atun-Prophezeiungen existiert haben können. Alfonso Lacadena, beziehend auf Bruce Love (1994), spricht hierbei von verschiedenen »Schulen« (Lacadena 2006: 219–220). Gleich ist ihnen jedoch, dass ein autochthones Textgenre herangezogen wurde, welches möglicherweise in seiner ursprünglichen Aussage einen Zeiten- bzw. Weltenwandel beschrieb (siehe CB Maní/Codex Pérez) oder auch

24 Text aus dem CB Tizimín, Fol. 23, in der deutschen Übersetzung von Matthias Gorissen (1998: 54).

25 Auszüge aus der Übersetzung von Ralph L. Roys (1967 [1933]: 162).

tatsächlich den Zusammenbruch geltender Ordnungen (CB von Kaua) voraus sagte. Das Genre bleibt in seinen formalen Gestaltungsmerkmalen (Eingangspassage mit den Informationen zu Name, Sitz, etc.; wiederholender Abschlussatz) gleich. Allerdings nutzen das CB von Kaua und das CB von Chumayel weiterhin eine reiche Metaphern-Sprache und Allusionen, die ohne weitere Erklärungen oder das kulturelle Hintergrundwissen nicht verständlich sind. Hingegen nutzt der Text des CB von Tizimín (mit der direkten Übersetzung) eine Bildsprache, die ohne weiteres verständlich ist. In allen drei Beispielen wird mit den typischen Formen des synonymen und antonymen Couplets gearbeitet, die sowohl für Maya-Texte wie auch für Bibel-Texte typisch sind (Gunsenheimer 2002: 118ff.). Ich möchte zudem das Augenmerk darauf richten, dass zwischen der *K'atun*-Prophezeiung aus dem Dorf Maní und der *K'atun*-Prophezeiung aus dem Dorf Chumayel, die vielleicht nicht zeitgleich, aber doch beide als Kreationen der späten Kolonialzeit angesehen werden können, der Wandel zu einer Prophezeiung im Sinne eines christlichen Endzeitcharakters, einer eschatologischen Vorstellung, vollendet wurde.

5. Endzeit und Heilserwartung

Die Prophezeiungen im CB von Chumayel richten sich an die Maya und weisen ihnen, dass endlich Gerechtigkeit für sie geschehen werde. Die Spanier werden ihre Macht verlieren und eine neue Regierungszeit wird anbrechen, in der die Maya über ihr angestammtes Territorium erneut herrschen werden. Es handelt sich somit um die Ankündigung einer neuen Ära (CB Chumayel, pag. orig. 15, Zeile 4–10):

Aber es wird kommen der Tag,
da kommen Tränen aus den Augen unseres Herrn, von Gott.
Die Gerechtigkeit unseres Herrn, von Gott, wird herabsteigen auf die ganze Welt.
Direkt von Gott wird sie kommen. [...]

Zwar mag dies noch nicht aus dem hier genannten Zitat allein vorgehen, denn es muss im Kontext der gesamten Buchkomposition gesehen werden. Das CB von Chumayel in seiner letztmaligen Überarbeitung basiert auf mindestens drei vorausgehenden Bearbeitungen mit verschiedenen Textergänzung, Reduktion und Weglassung rekurriert historische Texte, die immer wieder in prophetischen Texten münden, die alle ankündigen, dass die spanische Herrschaft in naher Zukunft ein Ende finden wird und dieses Ende wird mit Gottes Allmacht in Verbindung gebracht, der sich endlich der Maya annimmt und ihnen die Gerechtigkeit, die sie verdienen, zukommen lässt (Gunsenheimer 2002: 314–322).

Hierzu ein weiterer Ausschnitt aus der K'atun-Prophezeiung für den K'atun 13 Ahau im CB von Chumayel:

[...] Great cities shall enter into Christianity,
 any settlements of people whatever, the great towns,
 whatever their names are as well as the little towns,
 all over our land of Maya Cuzamil Mayapan.
 [...]
 At the end of our blindness and shame
 our sons shall be regenerated from carnal sin.
 [...]
 The water of baptism shall come over them, the Holy Spirit.
 They receive the holy oil without compulsion;
 it comes from god.
 [...]
 There is then an end to our losing [...].²⁶

Hier zeigt sich die Verarbeitung und eigenständige Weiterentwicklung im Sinne des zu Beginn eingeführten transkulturellen Kommunikationsprozesses in der yukatekischen Maya-Gesellschaft oder wie William Hanks (2010: 345) es formuliert:

Far from attempting to exclude Christianity, the way the Spanish tried to exclude »idolatry«, the Maya appear to have followed the opposite strategy. They absorbed the new religion and its language, encompassed it, and appropriated it.

Gorissen bemerkt hierzu, dass es sich dabei um einen reinen Elitediskurs, das heißt unter den schriftkundigen Amtsinhabern, gehandelt haben kann (1998: 204). Wer in der kolonialen Maya-Gesellschaft die CBB kannte und Zugang im Sinne von Lesen und Verstehen hatte, können wir nur vermuten. Einige Angaben in den Büchern selbst verweisen aber auf einen sehr offenen Umgang. So schreibt der Autor Don Juan Josef Hoil über die Chroniken²⁷ im CB von Chumayel (Pag. orig. 74, Zeile 4 nach Miram 1988): »[...] Dies ist niedergeschrieben für die Welt, damit es bekannt sei für jedermann, der die Zählung des Katun zu kennen wünscht.«

Ähnlich hierzu die Aussage im Códex Pérez (Pag. orig. 126, Z.1–3, nach Miram 1988): »Es ist niedergeschrieben, um gehört zu werden von jedem, der den Wunsch hat, es zu wissen« und passend dazu die Stellungnahme des *cofradía*-Schreibers Diego Chi im Jahre 1689 im Codex Pérez: »[...] die Ratschläge sind sehr gut«, was die beratende und aufklärende Funktion der CBB belegt. Diese textinternen Angaben zur Performanz der Texte decken sich mit ethno-

26 Übersetzung von Ralph L. Roys (1967 [1933]: 162).

27 Eines der weiteren Textgenres in den CBB (siehe Gunsenheimer 2002).

historischen Beschreibungen: » [...] y las guardan y leen en sus juntas [...]« (Sánchez de Aguilar 1987 [1613]: 115).

Daraus können wir schließen, dass die einzelnen Texte der Chilam Balam-Bücher, die sich ja insgesamt durch eine informative Eigenschaft auszeichnen, in Versammlungen und auch auf Anfrage vorgetragen wurden. Die pars-pro-toto-Struktur vieler Texte macht es sogar notwendig, dass die Texte in der Gruppe besprochen, das heißt kommentiert und ergänzt wurden, um sie gänzlich zu verstehen (Gunsenheimer 2002: 364–365).

Bedeutsam ist, dass die von den yukatekischen Maya entwickelten apokalyptischen Vorstellungen unter christlichem Einfluss keineswegs das Ende der Welt und ihres Daseins bedeuteten. Denn mit dem »Weltuntergang« verbindet sich die Hoffnung auf eine Bestrafung all derjenigen, die die yukatekischen Maya zuvor knechteten und missbrauchten (Spanier, später Kreolen und die Fremden schlechthin), während Gott sich den Maya zuwendet, sie als wahre Christen erkennt und ihnen sein Wohlwollen zukommen lässt (siehe CB von Chumayel, 1782). Noch bedeutender ist jedoch, dass sie sich mit der Einbeziehung christlicher Eschatologie in die yukatekische Maya-Sprache, in das eigenen Textgenre mit ihren eigenen Ausdrucksformen die Auslegungs- und Deutungshoheit göttlicher Prophezeiungen zurückholten, denn so William F. Hanks (2010: 349):

The more Church regalia, practices, and language made their way over the frontier, the less the Maya needed the priests. They could access God in the original Latin as well as in their own language, they could interpret the Mass, and they had their own version of creation.

Das Motiv der Gerechtigkeit für die Maya wird in den folgenden Jahrzehnten in den prophetischen Texten des Kreuzkultes, der um 1850 während des Kastenkrieges in Quintana Roo entsteht, weitergeführt und noch deutlicher herausgearbeitet (siehe hierzu Bricker 1981, Sullivan 1984, Lizana Quijano 2000, u. a.). Es existiert bis in die Gegenwart und ist Grundlage der im Jahr 2012 von Akademikern und Journalisten beobachteten positiven Einstellung der Maya-Bevölkerung zum »nahenden Weltuntergang«. Denn auch 2012 und im Vorfeld wurde der Weltuntergang mit einer Neuschöpfung sowie dem Wiedererstarren der Maya-Gesellschaft verbunden.²⁸

28 Siehe hierzu den Beitrag von Lars Frühsorge und das Interview mit Nikolai Grube in diesem Band.

Bibliographie

- Barabas, Alicia Mabel (2000): *Utopías Indias. Movimientos Socioreligiosos en México* [1987]. Quito: Abya-Yala.
- Beltrán de Santa Rosa, Pedro (1866): *Declaración de la Doctrina Cristiana en el idioma yucateco* [1740]. Mérida: Espinosa.
- Bricker, Victoria Reifler und Miram, Helga-Maria (2002): *An Encounter of Two Worlds. The Book of Chilam Balam of Kaua*. Middle American Research Institute, Publ. 68. New Orleans: Tulane University Press.
- Brotherston, Gordon (1982): »Tawaddud and Maya Wit. A Story from the Arabian Nights Adapted to the Community Books of Yucatan«. In: *Indiana*, Bd. 7(2), S. 131–141.
- Chamberlain, Robert S. (1948): *The Conquest and Colonization of Yucatan, 1517–1550*. Washington, D.C., Carnegie Institution.
- Chuchiak, John F. (2004): »The Images Speak: The Survival and Production of Hieroglyphic Codices and Their Use in Post-Conquest Maya Religion, 1580–1720«. In: Graña-Behrens, Daniel und Grube, Nikolai, Prager, Christian und Wagner, Elisabeth (Hg.), *Change and Continuity. Maya Religious Practice in Temporal Perspective*. ACTA MESOAMERICANA, Vol. 14, Markt Schwaben: Anton Sauerwein, S. 71–103.
- Chuchiak, John F. (2006): »De Extirpatio Codicis Yucatanensis: the 1607 Colonial confiscation of a Maya Sacred Book – New Interpretations on the Origins and Provenience of the Madrid Codex«. In: Valencia Rivera, Rogelio und Le Forts, Geneviève (Hg.): *Sacred books, Sacred Languages. Two thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*. ACTA MESOAMERICANA, Vol. 18, Markt Schwaben: Anton Sauerwein, S. 113–141.
- Clendinnen, Inga (1987): *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570*, Cambridge, UK: Cambridge University.
- Codex Dresdensis*, Mscr. Dresd. R. 310: Digitale Ansicht, erstellt von der Sächsischen Landes- und Universitätsbibliothek, siehe: http://www.slub-dresden.de/sammlungen/digitale-sammlungen/werkansicht/cache.off?tx_dlf%5Bid%5D=2967&tx_dlf%5Bpage%5D=1&tx_dlf%5Bpointer%5D=0 (zuletzt aufgerufen am 01.04.2017).
- Collins, Anne C. (1977): »The Maestros Cantores in Yucatán«. In: Grant D. Jones (Hg.), *Anthropology and History in Yucatán*, Austin: University of Texas, S. 233–247.
- Coronel, Juan (1965): *Discursos predicables con otras diversas materias* [1620]. Band 1, Fol. 66, Ayer Collection, Newberry Library Chicago.
- Craine, Eugene R. und Reindorp, Reginald C. (1979): *The Codex Perez and the Book of Chilam Balam of Maní*. Norman: University of Oklahoma.
- Delbrugge, Laura (Hg.) (1999): *El Reportorio de los Tiempos de Andrés de Li*. London: Tamesis.
- Edmonson, Munro S. (1971): *LORE. An Introduction to the Science of Folklore and Literature*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Farriss, Nancy M. (1984): *Maya Society Under colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University.
- García Quintanilla, Alejandra (2005): »Saak' y el retorno del fin del mundo. La plaga de langosta en las profecías del katun 13 ahau«. In: *Ancient Mesoamerica*, Vol. 16, S. 327–344.
- Garza, Mercedes de la et al. (1983): *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, Vol. I und II. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gorissen, Matthias (1996): *Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht im Chilam Balam von Tusik*. Unpubliziertes Manuskript, Universität Hamburg, Archäologisches Institut, Tusik-Projekt. [Zitiert mit Zustimmung des Autors].
- Gorissen, Matthias (1998): *Apokalyptik im Chilam-Balam-Buch von Chumayel. Eschatologie und Geschichte bei den Yukatekischen Maya der späten Kolonialzeit*, MA-Arbeit, Hamburg: Universität Hamburg. [Zitiert mit Zustimmung des Autors].
- Grube, Nikolai (2012): *Der Dresdner Maya-Kalender*. Der vollständige Codex, Freiburg: Herder.
- Gunsenheimer, Antje (2000): »Zwischen Anpassung und Rebellion – Die Maya-Gesellschaft in der Kolonialzeit (1546–1811)«. In: Grube, Nikolai (Hg.): *Die Maya – Gottkönige im Regenwald*. Köln: Könemann, S. 384–396.
- Gunsenheimer, Antje (2002): *Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern: Eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte*. Inaugural-Dissertation, Universität Bonn. Internet-Publikation: http://hss.ulb.uni-bonn.de:90/ulb:bonn/diss_online/phil_fak/jahrgang:2002/antje.gunsenheimer (zuletzt aufgerufen am 23.06.2017).
- Gunsenheimer, Antje (2009): »La evolución textual de las profecías de los *K'atuno'ob*: Estudio comparativo diacrónico de un género literario Maya Yucateco«. *Escritural. Écritures d'Amérique latine*. No.2, décembre, S. 201–239.
- Hanks, William F. (2010): *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley und Los Angeles: University of California.
- Kelley, David H. (1976): *Deciphering the Maya Script*. Austin: University of Texas.
- Knowlton, Timothy W. (2010): *Maya Creation Myths. Words and Worlds of the Chilam Balam*. Boulder: University of Colorado.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso (2003): *El Corpus Glífico de Ek' Balam, Yucatán, México*. Informe para FAMSI, siehe: <http://www.famsi.org/reports/01057es/index.html> (zuletzt aufgerufen am 01.04.2017).
- Lacadena García-Gallo, Alfonso (2006): »El origen prehispánico de las profecías katónicas mayas coloniales antecedentes clásicos de las profecías de 12 Ajaw y 10 Ajaw«. In: Valencia Rivera, Rogelio und Le Forts, Geneviève (Hg.): *Sacred books, Sacred Languages. Two thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*. ACTA MESO-AMERICANA, Vol. 18, Markt Schwaben: Anton Sauerwein, S. 201–225.
- Landa, Diego de (1990): *Bericht aus Yucatán*. Rincón, Carlos (Hg.), übersetzt von Ulrich Kunzmann. Leipzig: Reclam.
- Lizama Quijano, Jesús J. (2000): »Las señales del fin del mundo: una aproximación a la tradición profética de los *cruzo'ob*«. In: *Religión popular: De la reconstrucción histórica al análisis antropológico*. Mérida: UADY.
- Love, Bruce (1992): »Divination and Prophecy in Yucatan«. In: Danien, Elin C. und Sharer, Robert J. (Hg.): *New Theories on the Ancient Maya*. University Museum Symposium Series, Vol. 3. Pennsylvania: University Museum. S. 205–216.
- Love, Bruce (1994): *The Paris Codex*. Austin: Texas University.
- Miram, Helga Maria (1988): *Transkriptionen der Chilam Balames*. Vols. 1–3. Hamburg: Toros.
- Miram, Helga Maria (1994): »The Role of the Books of Chilam Balam in Deciphering Maya Hieroglyphs: New Material and New Considerations«. In: Greene Robertson, Merle und

- Fields, Victoria M. (Hg.): *Seventh Palenque Round Table 1989*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute, S. 201–210.
- Parker, Margaret R. (1996): *The Story of a Story across Cultures. The Case of the Doncella Theodora*. London: Tamesis.
- Patch, Robert W. (1993): *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648–1812*. Stanford: Stanford University.
- Perrson, Bodil Liljefors (1996): *The Hitch Hiker's Guide to the Maya universe: An Exploration of the Books of Chilam Balam*. [unpublizierte Lizentiat-Arbeit, zitiert mit Genehmigung der Autorin].
- Pietschmann, Horst (1980): *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Pratt, Mary Louise (1991): »Arts of the Contact Zone«. *Profession* 91, S. 33–40.
- Pratt, Mary Louise (1994): »Transculturation and autoethnography: Peru 1615/1980«. In: Barker, F., Hulme, Peter and Iverson, M. (Hg.): *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester University Press, S. 24–46.
- Quezada, Sergio (1993): *Pueblos y caciques yucatecos, 1550–1580*: México: El Colegio de México.
- Restall, Matthew (1995): *Life and Death in a Maya Community. The Ixil Testaments of the 1760s*. Lancaster, CA: Labyrinthos.
- Restall, Matthews (1997a): *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550–1850*. Stanford: Stanford University.
- Restall, Matthews (1997b): »Heirs to the Hieroglyphs: Indigenous Writing in Colonial Mesoamerica«. *The Americas* Vol. 54, No.2, S. 239–267.
- Restall, Matthews (1998): *Maya Conquistador*. Boston: Beacon.
- Restall, Matthew und Chuchiak IV, John F. (2002): »A Reevaluation of the Authenticity of Fray Diego de Landa's *Relación de las cosas de Yucatán*«. In: *Ethnohistory*, 49:3, S. 651–69.
- Roys, Ralph L. (1933, 1967): *The Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma.
- Roys, Ralph L. (1943): *The Indian Background of Colonial Yucatan*. Carnegie Institution of Washington, Publ. No. 548, Washington, D.C.: Carnegie Institution.
- Roys, Ralph L. (1949): »The Prophecies for the Maya Tuns or Years in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Mani«. In: *Contributions to American Anthropology and History*, No. 51, Washington, D.C.: Carnegie Institution, S. 157–186.
- Roys, Ralph L. (1954): *The Maya Katun Prophecies of the Book of Chilam Balam, Series I*. Washington, D.C.: Carnegie Institution.
- San Buenaventura, Fr. Gabriel de (1996): *Arte de la lengua maya [1684]*. Herausgegeben von René Acuña. Mexiko-Stadt: UNAM.
- Sánchez de Aguilar, Pedro (1987): »Informe contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatan« [1639]. In: Benítez, Fernando (Hg.): *El Alma Encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, D.F.: INI. S. 15–122.
- Schele, Linda und Grube, Nikolai (1997): »The Dresden Codex«. In: *Notebook for the XX1st Maya Hieroglyphic Forum of Texas*, Austin: The University of Texas at Austin, S. 77–247.
- Scholes, Frances V. und Roys, Ralph L. (1938): *Fray Diego de Landa and the Problem of Idolatry in Yucatan*. Publ. 501: 585–620, Washington, D.C.: Carnegie Institution.

- Sharer, Robert J. mit Traxler, Loa P. (2006): *The Ancient Maya*. 6th Edition. Stanford, CA: Stanford University.
- Sullivan, Paul Robert (1984): *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*. Ann Arbor: University Microfilms International. Dissertation, Baltimore: Johns Hopkins University.
- Thompson, Eric S. (1985): *Maya Hieroglyphic Writing*. Norman und London: University of Oklahoma.
- Thompson, Philip (1978): *Tekanto in the Eighteenth Century*. Ph.D. Dissertation, Tulane University.
- Treiber, Hannelore (1987): *Studien zur Katunserie der Pariser Mayahandschrift*. Berlin: Von Flemming.
- Velásquez García, Erik (2006): »The Maya Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Ciaman«. In: *The PARI Journal* 7(1), S. 1–10.
- Voß, Alexander (2000): »Astronomie und Mathematik«. In: Grube, Nikolai (Hg.): *Maya. Gottkönige im Regenwald*. Köln: Könemann, S. 130–143.