INDICE

Prefacio 1

I. El Libro de Añute y su historia 3

II. Elementos de la escritura pictórica 27

III. Formas y temas literarios en dzaha dzavui 47

IV. La resistencia de los nobles 86

V. Lectura del Códice Sicuañe 102

VI. El Templo de la Muerte y el Árbol de la Vida 179

Apéndice: Los fundamentos de una 'lectura lírica de los códices' 214

Bibliografía 227

El Mapa de Sosola 249

El Códice Sicuañe 252

COLOQUIO INTERNACIONAL/INTERNATIONAL COLLOQUIUM

Los Indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad.

The Indians of Mexico in pre-Columbian and modern times.

LEIDEN 9-12 VI 1981

dirigido por/edited by

M.E.R.G.N. JANSEN
TH.J.J. LEYENAAR

RUTGERS B.V. LEIDEN 1982

ISBN 90-9000358-4

Opinions expressed in the articles do not necessarily represent the editors' viewpoints.

Las opiniones reproducidas en los articulos son de responsabilidad de sus autores.

CONTENTS/INDICE

	pg.
Presentation/Presentación	5
In Retrospect/Retrospección	10
List of participants/Lista de los Participantes	12
Rudolf van Zantwijk, Tetlâpalolizcayotlâtolli	18
Aurora Pérez, La Imágen mutilada de los Indígenas	23
J.C. Langley, Blood, Rope and Finery at Cacaxtla	29
Gordon Whittaker, The Tablets of Mound J at Monte Alban	50
Maarten E.R.G.N. Jansen, Viaje al Otro Mundo: la Tumba I de Zaachila	87
Ivo Sterckx, Tlacaxipeualiztli	119
Rudolf van Zantwijk, La Cosmovisión de los Informantes Indígenas interrogados por Sahagún en Tepepulco	135
Werner Stenzel, Orígen y Elementos del Mito del Regreso del Dios blanco Quetzalcoatl	170
Frances F. Berdan, Social and Political Dimension of Economic Exchange in the Aztec Empire	176
H.R. Harvey, Reading the Numbers: Variation in Nahua Numerical Glyphs	190
Barbara J. Williams, Aztec Soil Glyphs and Contemporary Nahua Soil Classification	206
Donald Robertson, A Preliminary Note on the Codex Tulane	223
Peter L. van der Loo, Rituales con Manojos Contados en el Grupo Borgia y entre los Tlapanecos de Hoy Día	232
Marion Oettinger, Jr., Communal Land Paintings from Colonial Mexico: A Preliminary Report	244
Paul J. Vanderwood, Crisis Cult at Tomóchic, 1891-1892	259
Raymond Th. J. Buve, Compadrazgo, Kinship, local politics and the Revolution in Tlaxcala (1910-1917): some questions, hypothesis and comments	269
Jas Reuter, Algunas Ideas sobre el Arte Popular Mexicano	281
Madeleine T. Rodack, Contemporary Tarahumara Fiesta Traditions: Variations on a Theme	286

Ted J.J. Leyenaar, La Tradición Indígena en la Cerámica Popular Mexicana 305

Dick A. Papousek, Nuevos Caminos y Nueva Escala. Cambios en la Producción Alfarera en una Región Mazahua 316

Beate S. Engelbrecht, Alfarería de Michoacán, Organización de la Producción y Venta 329

Fokko P.C. Kool, La Supervivencia de la Tradición de las Lacas en Olinalá, Guerrero 341

Ursa Müllen and Henk Ketelaar, Curanderos as Mediators of Medical Change in a Nahua Community 353

Hans Werdmölder, Apathy of Resistance How Indians in Zinacantán react towards Primary Education 367

Franco Gabriel Hernández, "Los Indígenas en México" en México y la Lucha de Los Indígenas en México 386

Cover: Margarita and Modesto painting the typical Guerrero 'figuritas', San Agustin Huapan, Nahua, Mexico.

Cubierta: Margarita y Modesto pintando 'figuritas', San Agustin Huapan, Guerrero, Nahua, Mexico.

PRESENTATION

On the 15th of April 1981 an exhibition was inaugurated in the Rijksmuseum voor Volkenkunde, National Museum of Ethnology, at Leiden, entitled 'Indians of Mexico, Aztecs in the past, Nahuas of to-day', presenting, perhaps for the first time in the museumworld, an overall picture of the material culture of the Nahuas.

Within the framework of this exhibition an international colloquium was held from June 9th-12th, 1981, entitled 'Indians of Mexico in pre-Columbian and modern times'. One of the objectives of the colloquium was to throw a clear light on the uninterrupted continuity of the native cultures of Mexico from pre-Columbian times up to the present day.
To that end, lectures were delivered on (ethno)archaeological finds, ethnohistorical subjects as well as on the customs and habits, folkart and social organisations of the indigenous population of to-day.

The colloquium gained importance by the participation of three bilingual maestros of the Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, Franco Gabriel Hernández (Mixtec), Juventino León Pacheco (Tarahumara) and Cleovas Morales Cruz (Nahua). Their attendance was made possible through the cooperation of the Ministry of Cultural Affairs Recreation and Social Welfare.
We are also very grateful to the Department of Congress Affairs and International Relations of the above mentioned Ministry for the assistance during the preparatory stages.

We thank warmly Prof. Dr. Pieter H. Pott, director of the Rijksmuseum voor Volkenkunde, National Museum of Ethnology, for the hospitality he offered us during the 'colloquial days'.
We are also indebted to the Tropenmuseum in Amsterdam and the Mexican Embassy which offered us a reception on the last day of the Colloquium.

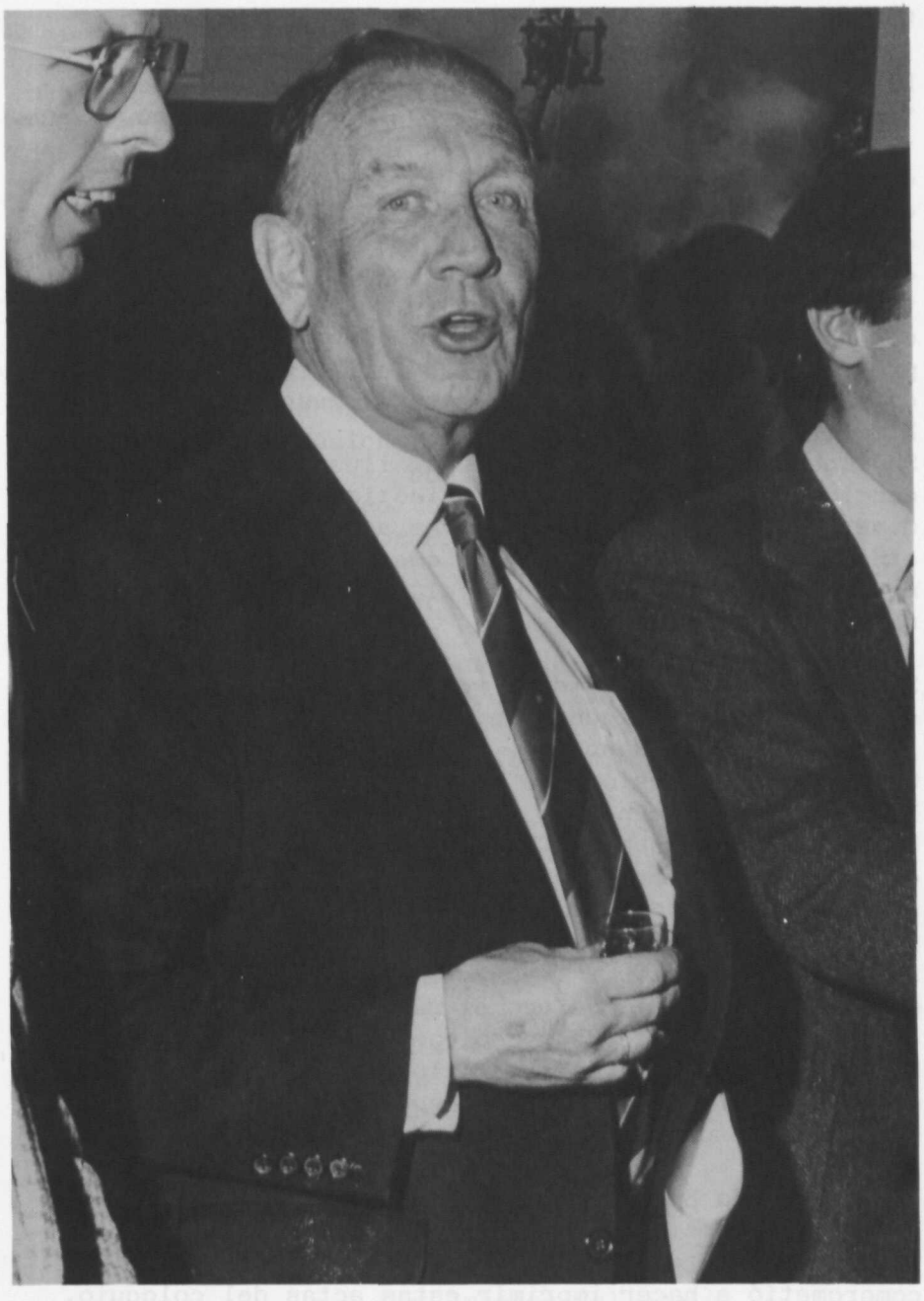
Prof. Dr. A. A.H. Kassenaar, rector magnificus of the University of Leiden welcomed the participants focussing on the dissemination of the results of scientific investigation in general. After a 'blooming' speech in Nahuatl - published in this volume - by the Dutch nahuatlato Prof. Dr. Rudolf van Zantwijk, the colloquium was officially opened by his Excellency, the Ambassador of the Mexican Republic in the Netherlands, Don Roberto

de Rosenzweig-Díaz.
Our very special gratitude we want to express to Mr. Pieter Yperlaan, director of the Department of Museums, Monuments and Archives who iniciated the opening session with a speech which clearly demonstrated his great interest in and his love for Mexico. In fact we are greatly indebted to Mr. Pieter Yperlaan, whose unrelenting efforts largely contributed to the success of this very first 'Mexican Colloquium' in the Low Countries. It is a great pleasure for us to edit this publication on the eve of his retirement and to wish Don Pedro Yperlaan in the Mexican way 'Felicídades'.

Leiden, November 1981

Ted J.J. Leyenaar
Praeses Colloquii

Maarten E.R.G.N. Jansen
Vice-Praeses Colloquii



Don Pedro Yperlaan
Mr. Pieter Yperlaan

PRESENTACION

El día 15 de abril de 1981 se inauguró la exposición "Los Indígenas de México: Aztecas ayer, Nahuas hoy", que trató de dar - a lo mejor por primera vez en esta escala - una presentación global de la cultura material de los Nahuas. Se juzgó apropiado situar dicha exposición en un marco científico más amplio, organizando un coloquio internacional, dedicado a los diversos aspectos de la civilización nativa en México. Dicho coloquio, con el título "Los indígenas de México en la época precolombina y en la actualidad" se llevó a cabo los días 9 a 12 de junio de 1981, en el Museo Nacional de Etnología en Leiden.
Su finalidad era en primer lugar ilustrar la gran continuidad cultural en el México indígena, presentandose ponencias tanto sobre temas arqueológicos y etnohistóricos como sobre las costumbres y artesanías modernas, y la situación social actual de los pueblos nativos.

Sintiendo la dolorosamente repetida ausencia de la voz de los propios indígenas en congresos de este tipo, invitamos a tres maestros, miembros de la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües A.C.: Franco Gabriel Hernández (mixteco), Juventino León Pacheco (tarahumara) y Cleofas Morales Cruz (nahua), quienes con su participación dieron una valiosa dimensión más al coloquio. Su presencia fue hecha posible por la coloboración tan apreciada de la Secretaría de Cultura, Recreación y Trabajo Social de Holanda. Además de la circunstancia de que el número de participantes era suficientemente reducido como para que todos pudieran escuchar y conocer a todos, el éxito científico de coloquio fue condicionado especialmente por esa expresión de un punto de vista autenticamente indígena.

La mencionada Secretaría de Cultura estimuló la buena convivencia social, ofreciendo el primer día a todos los participantes un banquete de bienvenida, y se comprometió a hacer imprimir estas actas del coloquio. Recibimos también apoyo del Departemento de Congresos y Relaciones Internacionales de dicha Secretaría.

De parte de la Secretaría de Cultura, el Sr. Pieter Yperlaan inició la ceremonia de apertura con un discurso, en que expresó su vivo interés para México y dió la bienvenida a los coloquistas. En términos similares el Prof. Dr. A.A.H. Kassenaar, rector de la Universidad de Leiden, se dirigió a los participan-

tes, haciendo hincapié en la importancia de la divulgación de los resultados de la investigación científica en general. Después de algunas frases floridas pronunciadas por el nahuatlato holandés Rudolf van Zantwijk (que se publican en este volumen), el coloquio fue oficialmente abierto por Su Exc. Don Roberto de Rosenzweig-Díaz, embajador de México en Holanda.

En el último día del coloquio tanto el Museo Tropical en Amsterdam como la Embajada de México recibieron a los participantes con un brindis.

Agradecemos a todas estas personalidades e instituciones, así como al Museo Nacional de Etnología, y a su director Prof. Dr. P. H. Pott, por su hospitalidad, al personal del mismo museo (en especial a Ies Brussee del departamento de fotografía , y Alberto Mosterd del depto. técnico, a la abactis Nel van Hove y al quaestor Fokko Kool, por su desinteresada y enérgica colaboración. Muy en especial, expresamos nuestra gratitud al Sr. Pieter Yperlaan, jefe del Departamento de Museos, Monumentos y Archivos de la mencionada Secretaría, por su contínuo interés y los estímulos qúe ha dado para organizar manifestaciones científicas como ésta.
Nos es un gran gusto poder editar esta publicación por él promovida en visperas de que "Don Pedro" Yperlaan se jubile, y decirle: ¡ Felicidades!

Por fin, hacemos notar que el presentar las riquezas y valores de la tradición cultural indígena constituye un contraste con la situación de crisis y despojo que sufren los pueblos nativos hoy día en su propia tierra. Este contraste nos obliga a una toma de conciencia crítica, y solicita solidaridad con los investigados.

Ojalá que estos conocimientos regresen a ellos, que viven una realidad tan injusta!

Ted J.J. Leyenaar
Praeses Colloquii

Maarten E.R.G.N. Jansen
Vice-praeses Colloquii

Leiden, noviembre 1981.

IN RETROSPECT

The realization of the colloquium would have been impossible without the enormous help of my direct assistant Nel van Hove, the abactis colloquii, without the support and enthusiasm of my colleague and friend Maarten Jansen, vice-praeses colloquii, without the devotion of Fokko Kool, the quaestor colloquii, Ies Brussee of the photographic department, Albert Mosterd of the technical department and last but not least the 'red-button brigade' or 'flying brigade' consisting of Edward de Bock, Frank Jansen, Fokko Kool, Peter van der Loo and Wim Sterks who in those days were students of Maarten Jansen and myself.
My sincere gratitude and praise to all of these persons.

Ted Leyenaar

RETROSPECCION

La realización del coloquio me hubiera sido imposible sin el enorme afán de mi colaboradora directa Nel van Hove, la abactis colloquii, sin el apoyo y el entusiasmo de mi colega y amigo Maarten Jansen, vice-praeses colloquii, sin la dedicación de Fokko Kool, quaestor colloquii, Ies Brussee del departamento fotográfico, Alberto Mosterd del departamento técnico y por último, la 'brigada voladora' integrada por Edward de Bock, Frank Jansen, Fokko Kool, Pedro van der Loo y Wim Sterks, en aquel entonces estudiantes bajo la derección de Maarten y la mía.

Mi sincera gratitud y mi homenaje a todos ustedes.

Ted Leyenaar

LIST OF PARTICIPANTS / LISTA DE LOS PARTICIPANTES

G. de Bats-Zaucha, The Netherlands/Holanda, c/o P.O.B. 212, 2300 AE Leiden

F. Berdan, U.S.A./E.E.U.U., Department of Anthropology, California State College, S.B. San Bernardino, California 92407.

E.K. de Bock, The Netherlands/Holanda, c/o P.O.B. 212, 2300 AE Leiden.

R. Buve, The Netherlands/Holanda, ICA, (Institute of Social and Cultural Studies) University of Leiden, Stationsplein 10, Leiden.

J.Q.L. Daelman, Belgium/Bélgica, Vlaams Instituut voor Amerikanistiek, Bisschopslaan 68,B-2340 Beerse

B.S. Engelbrecht, Switzerland/Suiza, Ethnologisches Seminar, Münsterplatz 19, CH-4051 Basel.

F. Gabriel Hernández, Mexico/México, Alianza Nac. de Profesionales Indígenas Bilingües,Madero 67, Desp. 611, México I D.F.

E. Ganzevoort, The Netherlands/Holanda, Ministerie C.R.M Postbus 5406,2280 HK Rijswijk.

M. González, Belgium/Bélgica, c/o Tervuursestraat 59, 3000 Leuven.

H.R. Harvey, U.S.A./E.E.U.U., Dept. of Antropology, University of Wisconsin, Madison, Wisc. 53706.

A. Houben-de Jongh, The Netherlands/Holanda, Unión de las Asociaciones Latinoamericanas en Holanda y Bélgica, Geldropseweg 52, Mierlo.

M.E. Houtzager, The Netherlands/Holanda, Stadionlaan 19, 3583 RA Utrecht.

F. Jansen, The Netherlands/Holanda, Laan van Vollenhove 59, 3706 CB Zeist.

M.E.R.G.N. Jansen, The Netherlands/Holanda, University of Leiden, Dept. of Archaeology, Leiden.

J. Karremans, The Netherlands/Holanda, Instituut Cult. Antropologie, Stationsplein 10, Leiden.

H. Ketelaar, The Netherlands/Holanda, Ocarinalaan 414, Rijswijk Z.H.

F.P.C. Kool, The Netherlands/Holanda, Brempark 8, 2724 HV Zoetermeer.

T.P.M. Kop Jansen, The Netherlands/Holanda, Boerhaavelaan 37, 2334 ED Leiden

J. Langley, United Kingdom/Inglaterra (Canada), Garrick 's House Hampton Middlesex, England TW12 - 2EN.

C.P.M. van Leeuwen-van Koppen, The Netherlands/Holanda, Mauritsstraat 32, 3583 HR Utrecht

J. Léon Pacheco, Mexico/México, Alianza Nac. de Profesionales Indígenas Bilingües, Madero 67 - Desp. 611, México I, D.F.

Th. J.J. Leyenaar, The Netherlands/Holanda, Rijksmuseum voor Volkenkunde, P.O.B. 212, 2300 AE Leiden.

R. Manning, The Netherlands/Holanda, Von Zefenstraat 92HS, Amsterdam.

C. Molenaar, The Netherlands/Holanda, Jan van Houtkade 30a, Leiden.

C. Morales Cruz, Mexico/México, Alianza Nac. de Profesionales Indígenas Bilingües Madero 67 - Desp. 611, México I D.F.

U. Müllen, The Netherlands/Holanda, Ocarinalaan 414, Rijswijk Z.H.

M. Oettinger, U.S.A./E.E.U.U., University of North Carolina at Chapel Hill, AL.B.004A, Chapel Hill, N.C. 27514.

D. Papousek, The Netherlands/Holanda, Instituut voor Culturele Antropologie, Oude Boteringestraat 23, 9712 AC Groningen.

A. Pérez, The Netherlands, Mexico/Holanda, Mexico, Huis te Landelaan 168, 2283 SK Rijswijk.

L. Quiñones-Keber, U.S.A./E.E.U.U., 524 West 114th Street, Apt. 4-B, New York, 10025.

J. Reuter, Mexico/Mexico, Corina 117A-12, Coyoacán, México 21 D.F.

D. Robertson, U.S.A./E.E.U.U., Department of Art, Newcomb College, Tulane University, New Orleans, La. 70118.

M. Rodack, U.S.A./E.E.U.U., Arizona State Museum, University of Arizona, Tucson, Arizona 85721.

M.E. Smith, U.S.A./E.E.U.U. Dept. of Art, University of New Mexico, Albuquerque.

B. Staats, The Netherlands/Holanda, Lammenschansweg 129, Leiden.

W. Stenzel, Austria/Austria, Linguistisches Institut der Universität Wien, Liechtensteinstr. 46 AI A-1090 Vienna.

I. Sterckx, Belgium/Belgica, Tervuursestraat 59, 3000 Leuven.

W. Sterks, The Netherlands/Holanda, Vleutenseweg 517, 3532 HK Utrecht.

J. Tumiri, Bolivia/Bolivia, Consejo Indio de Sud America, Apto. Postal 2054, Correo Central, Lima, Peru.

P.J. Vanderwood, U.S.A./E.E.U.U., Dept. of History, College of Arts and Letters, San Diego, C.A. 92182.

M. Vilquin-van Straaten, Belgium/Bélgica, 25 Rue Godeau, B-5871 Corbais.

H. Werdmölder, The Netherlands/Holanda, Institute for Pedagocial and Andragogical Sciences, Heidelberglaan 1, Utrecht.

G. Whittaker, (Australia) W-Germany/(Australia) Alemania-

-oc, Karl Heinhaus, Herrenbergerstr. 22, 74 Tübingen.

B. Williams, U.S.A./E.E.U.U., University of Wisconsin Center-Rock, Kellogs Ave., Janesville, Wisc. 53545.

S. Wine Puister, The Netherlands/Holanda, Vervooren-straat 33, 1063 ET Amsterdam.

H. Zaat, The Netherlands/Holanda, Griegplein 223, 3122 VN Schiedam.

R.A.M. van Zantwijk, The Netherlands/Holanda, Koud-hoornseweg 17, 3886 PJ Garderen.

The Participants
Closing Session

Los Participantes
Sesión de Clausura

The Participants outside the Museum
Los Participantes afuera del Museo

La Recepción inaugural del Coloquio en el Rijksmuseum voor Volkenkunde/ The inaugural Reception of the Colloquium in the Rijksmuseum voor Volkenkunde

Maarten Jansen, Ted Leyenaar, Don Pedro Yperlaan, Willem van Gulik y el Rector Magnificus de la Universidad de Leiden

Los Invitados de Honor/The Guests of Honour:
Franco Gabriel Hernández, Juventino León Pacheco, Cleovas Morales Cruz con Su Excelencia el Embajador de México y Aurora Pérez de Jansen

Jim Langley, Ted Leyenaar y Nel van Hove

Maarten Jansen, Don Pedro Yperlaan, el Rector Magnificus Ted Leyenaar, Rudolf van Zantwijk y la Señora de Kassenaar esposa del Rector Magnificus de la Universidad de Leiden

TETLÂPALOLIZCAYOTLÂTOLLI

Rudolf van Zantwijk

Huel mahuiztic Mexîcâtlâtocatitlantzê!
Totecuyohuanê, tlazotitlacâê,
totlazocihuahuanê, totlazoicnihuanê,
antlamatinimê,
antomomachticapôtzitzinhuan,
oanquimihiyohuiltiquê,
ca axcan otlaltitech ammâcîticô
auh nican totlazotlalnantzinco
Tlanitlallan Cuauhtlallan
huehuê altepetzin Atlyôhuican;
têhuantin titlanitlaltecâ
ticuauhtlaltecâ cenca huel
icniuhyotica huel tlazotica
tonanmechtotlapalhuiâ, ca
cenca titopaquiltiâ ipampa
miectlamampa oanmâcîtilicô
nican inon huêcachanêcayopix-
coyan huêcachanêcatlachihual-
pixcoyan.
Auh nauhtonallica huel cualtic
huel yectic titononotzazquê
titocoanonotzaltilizquê ipan
totlamatilizcayo.
Quemmanian titotlaxinilizquê
auh quemmanian titolâtolnepa-
nozquê, ticemîtozquê itech
miectlamantli ipan in ye
otitomachtiliquê, in quen
omonemiliquê in huehuetquê
in Olmecâ, in Toltecâ, in Xicalancâ,
in Chichimecâ, in Aztecâ in Mexîcâ,
in ixquichtin in nepapan tlacâ
in Anahuatlacâ.
Auh no iuh titoyolnonotzazquê
in quen inintin tlacâ otetla-
tecpanayâ, in quen oquichihua-
yâ in ixquichtlamantli intlatqui
inaxca, intoltecayo ihuan iuhqui
in.
Âmo zan titocaquiltizquê in-
îtoloca, inhuehuêtlamaniliz,
yece noiuhqui tlamelahuac tech-
ilhuizquê in tlen axcan mochi-
hua in oncan inauh intepeuh
totlazomacehualhuan.

Ammochintin annotlazoicnihuanê
ma xompacamotequipanoltican
nican in huel tiyacauhyotica
huehuê altepetzin Atlyôhuican.
Ca huel hueyi in itenyo in itauhca,
ipampa nican omopollihuiquê
in Cactzopinquê, nican zan
onenmicquê anepanolco, zan
oquinenyaochiuhquê ichimal-
tenan inon altepetl, zan oqui-
nenyaoyahualoquê.
In iuhqui omochiuh in oncan
Tenochtitlan noiuhqui nican
cenca omayanquê oapizmicquê
in altepetlacâ, yece nican o-
quimpoloquê toyaohuan auh
in ihcuac ye ompoalli ihuan
matlactli omei xihuitl
"in poctli ehuatoc in ayahuitl
omantoc" in can achtopa
omoyetzticâ in totlazo tlâtoca-
altepetzin Tenochtitlan, nican
Atlyôhuican omochiuh in tepanahuiliztli.
Auh ipan xihuitl tlen ohuitz
in iteyacancauh ipiltzin Cuauh-
tlallan oquimomaquili in
tiyacauhtic altepehuâcayotl
in hueyi nemachtialoyan.
No iuh in altepehuâcayo-
teyacanquê in tecutlâtoquê omil-
namiquê in iuh cenca oquin-
palehui in huilopixqui in îcuac
in Cactzopinquê oquinyaoyahualo-
quê. Inic oquimomaquiltiquê
ce calli tlen motenehua in 'Huilocalli'.
Oncan in huehuê Huilocalli
altepeyolloco axcan mochantia
notlazoicniuhtzin tlamatini Teotlazotlatzin
Atlyôhuicanecatl in nican
tlapizqui tequihuâ. Moztla
ammochintin anquittaz-
quê inon huelneci calli.

Ye cualli, ma oc ihuiyan
yocuxca xicmottilican an-
notlazoicnihuanê in tlen monequi.
Niquinnotlâtlanilia in to-
tlazoteteotzitzinhuan ma techmo-
palehuilican. Ixpantzinco to-
tlazoteotzin in Tetzauhteotl in

Mexîtli in Ilhuicatl xoxouhqui
in Huitzilopochtli in yâquetl in
âco in ai in yôhuihuîhuia
nêhuatl nitlalcua auh tlamela-
huac ica mochi noyollo nicno-
mahuiztilia, nicnotlazocamatilia
ca ye nican motenquixtilo
mocaquiltilo in itlâtol in itenyo
in totlazoteotzin.
Nicnoelehuilia ma oc achi on-
tlapoaz in intop in impetlacal
in Huitzilopochtli ihuan in oc-
cequintin tetlazoteteotzitzinhuan,
ca mochintin tiquintopiati-
nemiliâ toyolloco, tiquinto-
mamalitinemitô ihuicpa
totlazocoateocalli, ca
tiintlacahuan tiinmacehualhuan.
Ye ixquich.

PALABRAS DE BIENVENIDA

¡Oh, Señor embajador de la República Mexicana, !
¡ Oh, señores y notables nuestros, señoras nuestras,
estimados amigos nuestros!
Ustedes son sabios, Ustedes se
dedican a estudios como nosotros
y ahora pues Ustedes se han esforzado
y Ustedes han llegado a nuestra
tierra, a nuestra querida tierra madre
de los Paises Bajos, de Holanda y a
la antigua y noble ciudad de Leyden
Nosotros los neerlandeses, los holandeses
les saludamos a Ustedes con amistad
y con cariño ya que nos alegramos
mucho porque de tantas partes
ustedes han llegado por aquí en
este museo de antropología
cultural, por donde se guardan
las cosas y los objetos de los
pueblos lejanos.
Y por cuatro días intensivamente
discutiremos, conferenciaremos
sobre los asuntos científicos que
nos interesan. Unas veces habrán
discordancias entre nosostros, otras
veces estaremos de acuerdo, esta-
remos unidos en nuestras pláticas
sobre las cosas diversas que ya
estudiamos, sobre la cuestión de
› vivían los ancianos, los

olmecas, los toltecas, los mayas,
los chichimecas, los aztecas, los mexicas
y todos los distintos pueblos
de Anahuac.
Y también tendremos pensamientos
y diálogos acerca de la estructura
social y sobre los métodos de
producción de los utensilios y
artesanías y como son sus
estilos.
No solamente escucharemos lo que se refiere
al pasado, lo que trata de
las culturas antiguas, sino
también lo que directamente
se relata acerca de lo que actual-
mente pasa en los pueblos indígenas.

A todos Ustedes les deseo que
alegremente pasen por los
trabajos que les esperan por aquí
en esta heróica antigua y noble
ciudad de Leyden. Verdaderamente
grande es su fama y gloria, porque
ocurrió por aquí que fueron
derrotados los españoles, por aquí
murieron en vano en los pantanos,
hicieron en vano su guerra, asaltaron
en vano las defensas de esta ciudad, la
cual sitiaron en vano. Igual como
pasó por allí en Tenochtitlan, también
por aquí sufrió mucho la gente de
hambre; sin embargo por aquí derro-
taron los enemigos y después de que
ya por cincuenta y tres años "se
elevó el humo y se extendió
la nieve" por donde antes
existía nuestra noble y real
ciudad de Tenochtitlan,
por aquí en Leyden se produjo
la victoria.
En el año siguiente el estatúder
y príncipe de Holanda dió
a la valiente población de la
ciudad su universidad, su
gran centro de enseñanza superior.
Además los alcaldes y el cabildo
de la ciudad se recordaron como
el guardián de las palomas les
había prestado mucha ayuda cuando

los españoles sitiaron a los habitantes de la ciudad. Por eso le regalaron una casa que se llama 'Casa de las Palomas'. Por allí en esta casa antigua en el centro de la ciudad vive actualmente el Doctor Ted Leyenaar, conservador y colaborador del museo. Mañana todos Ustedes visitarán esta hermosísima casa.

Ahora bien, muy estimados amigos míos, consideren ustedes tranquilamente y pacíficamente lo que conviene que se haga.
Suplico a nuestros queridos y honrados dioses que nos ayuden y que nos asistan.
Ante nuestro querido y noble dios el Portentoso, Mexítli, el Cielo Azul, Huitzilopochtli, el guerrero que por arriba cumple con su tarea en su camino diario yo como tierra y de veras con todo mi corazón le hago reverencia, le agradezco porque aquí ya es pronunciada y ya es escuchada su palabra y su fama de nuestro honrado dios.
Deseo que algo más se abrán las cajas y las petacas del Portentoso Huitzilopochtli y de los otros nobles dioses queridos por la gente, pues a todos andamos guardando en nuestros corazones y a todos andamos cargando hacia nuestro templo de todos los dioses, porque somos sus servidores y sus súbditos.
- Es todo -

Leyden, 9 de junio de 1981.

Rudolf van Zantwijk

LA IMÁGEN MUTILADA DE LOS INDÍGENAS

Aurora Pérez

Ndɨhɨ ja cacahan ja cachindee-yoho
nuu ɲuhu-ni cachindee-yoho
te tuca cachindee ndaha jinaha.

"Todos que dicen que nos ayudan,
no más nos meten en la lumbre
y entonces ya no meten la mano."

Niña Mixteca, 1981.

Tal vez se les hace raro la presencia de una India en este congreso, y se preguntan Ustedes: "¿ Cómo es posible que la planta habla al botánico?"
Pués, hablo precisamente para hacerles ver que en este tipo de congresos hay un monólogo. Todos hablan sobre los Indígenas, pero los Indígenas mismos no tenemos voz.
Como India aprendí el castellano después de mis once años. Salí de mi pueblo como sirvienta. Durante más de 5 años he estado observando de cerca a los académicos que nos estudian: antropólogos, arqueólogos, historiadores, sociólogos, historiadores de arte, médicos, teólogos etcétera, hasta a nuestros defensores profesionales. He oido sus ponencias, leido sus publicaciones, y asistido a sus congresos. También he visto cómo se comportan en el campo y en su vida privada.
Desde antes me fascinaban la arqueología y la antropología. Pensaba que las ciencias que daban importancia a nuestra cultura iban a resolver muchos problemas de mi gente, y remediar la miseria y la discriminación. Pero una vez que me acostumbré al vocabulario voluptuoso que usan los académicos, aprendí que los Indígenas en realidad somos nada más el objeto de investigación, y usados como la base para la carrera prestigiosa de otras gentes. Los estudios que se hacen son muy ajenos a nuestro mundo y muy falsos. Somos vistos como piezas de museos no más, y mutilados como las imágenes que hicieron nuestros antepasados.
Los que se ocupan con nosotros, así como los que nos han despojado y explotado, nos atacan de todas partes, nos callan, nos tienen reprimidos, nos han hecho tímidos.

Por un lado las culturas Indias (las muertas y las vivas) son muy estimadas como el patrimonio cultural, el orgullo y lo colorido del pais. Por el otro lado nos llaman primitivos, marginados, borrachos, sucios, Indios de mierda etcétera. Esa doble mentalidad desorienta hasta a los investigadores1).Por un lado les encanta lo folklórico,lo tradicional, admiran lo prehispánico y hasta se identifcan con la élite de aquel tiempo. Por el otro sus juicios sobre la historia y sobre el progreso son exclusivamente occidentales (tipo gringo), y salen en defensa del mestizaje. Mucha confusión. Uno niega que seamos oprimidos. Otro dice que siempre lo fuimos, que nuestros ancestros ya eran esclavos de la élite prehispánica, y que no tenemos nada que ver con el espendor antiguo. Un tercero afirma que los Indios de plano ya no existimos.
Nosotros, por un lado las imposiciones las sabemos aceptar, por el otro lo íntimo, todo lo nuestro siempre lo tenemos muy profundo con nosotros.

Un ejemplo. El libro de Susana Drucker sobre el "cambio de indumentaria" en la Costa Mixteca 2). Se dice que es "una valiosa contribución para el conocimiento de los mecanismos que favorecen u obstaculizan la integración nacional". Allí la autora habla de los "revestidos", o sea de los Indios con ropa mestiza. Pero al usar esta palabra, ella misma reafirma la discriminación que hay. "Revestidos" es una censura a los Indígenas porque se dice que quieren igualarse con los no-Indios, que se creen superiores y se llaman "gente de razón". Tal estudio es muy desde afuera y no me convence. Es muy típico para los académicos el tratarnos como si estuvieramos en una situación normal, y callar las injusticias, señalar pero no condenar. Les gusta investigar pero nosotros mismos no les importamos. Así con la mera palabra "revestidos" se critica a los que adoptan el vestido de la sociedad nacional, y por el otro lado este cambio se aplaude como un requisito para la integración.
Hay muchos factores por que muchos de nosotros hemos cambiado de indumentaria, pero la base principal es que nuestros padres han sufrido la discriminación y por eso han hecho que sus hijos empezaron a llevar ropa mestiza. Además nuestra ropa tradicional, tan despreciada en el campo pero tan apreciado aquí en Europa como también por la gente burquesa en México, es cara por el trabajo y por los materiales (los hilos) para tejer y bordar). Otra cosa es que a veces nos regalan ropas usadas. Yo, de niña muchas veces me

vestí con ropa de las catrinas que la habían regalado a mi hermana. Por la necesidad todo es bienvenido. Tal vez lo más importante es que para cualquier trabajo exigen "presentación". Recuerdo muy bien que cuando entré a trabajar en Teléfonos de México me dieron una serie de instrucciones cómo tenía que ir vestida y aún así, con traje y medias, todavía sufría discriminación y censura por mis facciones Indias.
Quiero decir que estos cambios de indumentaria no son voluntarios. Los investigadores, por el otro lado, muchas veces juzgan que todo eso es degeneración. Cuando llegan a nuestros pueblos, desprecian a los Indios "revestidos" y buscan como fanáticos a los que llevan vestidos tradicionales. Para mi, el cambio de vestido no es ni progreso ni degeneración. Lo que uno tiene en la cabeza y en el corazón es lo que cuenta y lo que queda, no la ropa.

Otra falsedad de las gentes que he visto mucho en nuestros investigadores es que cuando van a un pueblo a comprar artesanías, empiezan a regatear. Hasta hay guías de turismo que dicen que esto es costumbre y que el visitante debe regatear. Pero ¿ no se dan cuenta que esa costumbre solamente existe por la falta de defensas del Indígena?
No nos queda otra cosa que dejar que nos bajan el precio. O sea, por la pobreza somos víctimas de cualquier chantaje.
Vienen a nuestros pueblos para conseguir artesanías, llevar nuestras antigüedades u obtener informaciones. Con su presentación o con cartas oficiales intimidan a las autoridades locales. Con muchas palabras buscan la hospitalidad y la generosidad de la gente. Pero en su propia vida privada, los investigadores y los turistas hacen muchos chistes sobre nosotros, hablan sobre la falta de comodidades como sobre una Gran Aventura, y sobre la miseria dicen "qué pintoresco, qué tradicional".
Lógico. Ellos forman parte de la cultura y de la clase social que nos ha colonizado y que nos sigue explotando. Sus investigaciones sobre nosotros también se hacen para su propio grupo, no para nosotros. El investigador invariablemente es de tez más blanca que nosotros y tiene una mente occidental. Escribe sus artículos y libros en lenguas extranjeras y en un idioma sofisticado, para tener prestigio entre sus colegas y ganar más dinero. Su vivencia en general está en gran contraste con la miseria y la injusticia que viven los investigados.

Nosotros nisiquiera somos informados de sus resultados, porque, dicen, no los podemos entender. Yo creo que no solo podemos entender lo que se dice sobre nosotros, pero también podríamos corregir y orientar, si nos dieran la oportunidad

Los investigadores se comportan como si ya lo saben todo. Cuando llegan al pueblo ya vienen programados, ya han hecho sus modelos, estructuras e hipótesis. Nada más falta juntar algunos datos y hacer fotografias, para reafirmar sus propias ideas. Generalmente están muy poco tiempo en un pueblo. No conviven verdaderamente con nosotros. Muchos de los extranjeros hablan muy mal el español. Casi nunca hablan la lengua Indígena. Sin embargo pretenden entender todo y se atreven a hacer las teorías más rebuscadas y hacer todo tipo de juicios y recomendaciones para nuestro futuro. Fulano dice: "sigan igual, están más felices que nosotros", Sutano: "intégrense rápido, están atrasados", y Mengano "hagan pués la Revolución". Eso son pués los intelectuales con sus famosas soluciones. Muchas veces sus ideas hablan de su actitud en contra de nosotros. Por ejemplo, una estudiante holandesa de antropología explica el hecho de que ni la doctora ni su auxiliar toman en serio las quejas con que mi gente viene al puesto médico, con decir que

> "los indígenas mismos también son culpables a eso, por el mal conocimiento que tienen del castellano, y el comportamiento demasiado tímido en frente de la gente que creen superior a ellas. Dicen aún: "somos tontos"!, y los mestizos no lo van a desmentir. Sobre todo, cuando están "en el agua" (= borracho) no pueden esperar algún respeto de "los de razón". 3).

Así dice. Como si nos quiere culpar que tenemos nuestra propia lengua, que después de 4 siglos de opresión sabemos que tenemos que repetir lo que nos han inculcado y que hay gente que por la falta completa de perspectivas se dejan enviciar con el alcohol.

Tienen que preguntarse porqué estamos como estamos. ¿ Porqué no preguntan y enfocan sus investigaciones hacia los que nos explotan, agreden y envician? ¿ Porqué no escriben <u>para</u> nosotros, para darnos las herramientas para conocer mejor nuestros opresores y para defendernos? La misma estudiante repite el vocabulario mestizo: llama "curanderos" a los médicos no-académicos mestizos y "brujos" a los médicos tradicionales Indios. En ningún momento duda del efecto positivo siempre de la medicina de su propio mundo occidental; y el hecho de que los Indígenas recibimos una pésima asistencia

médica de doctores ausentes y auxiliares mal preparadas, no le preocupa tanto.
De la misma manera muchos antropólogos dan apoyo a la política del Instituto Nacional Indigenista (INI), cuando recomiendan que se haga más organización tipo occidental, más proyectos de desarrollo occidental, mas empresas y industria pequeña el crecimiento de cabeceras locales, una mejor infraestructura, alfabetización, modernización, y desde luego más investigación.
Esta política en esta forma favorece principalmente a los mestizos (quienes viven en las cabeceras y se dedican a cosas como pequeños industrias
EL INI basicamente quiere el mestizaje, y por lo tanto el etnocidio, un futuro tipo occidental para los Indios.
Y este desarrollo nos es impuesto desde arriba y desde afuera.
Ha dicho el Dr. Alfonso Caso, director fundador del INI que:

> "el indigenismo consiste en una decisión gubernamental expresada por medio de convenios internacionales, de actos legislativos y administrativos, que tiene por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación". 4).

Así dice. En los 30 años de su existencia el INI no ha tenido ni preparado dirigentes Indios. Eso ya demuestra que es una organización paternalista, que nos quiere integrar y manipular en contra de nuestra voluntad.
Un ejemplo muy claro de tal actuación es la castellanización: el Indígena debe aprender el español, para poder recibir la educación nacional. Se preparan maestros bilingües para que castellanizen a los niños
Pero en ningún momento se enseña a hablar, cultivar, leer, y escribir nuestra propia lengua, sino todo lo contrario: se nos dice que nuestras lenguas son "dialectos" sin valor, que hablamos como changos o loros, que somos unos cuatreros.
Consecuencia: se están exterminando las lenguas Indígenas. Y los niños ni aprenden la lengua Indígena ni el español (porque no hay quien se la enseña bien).
De ese modo muchos de los jóvenes Indígenas ya no son bilingües ni monolingües, sino nulolingües. Y así pasa con todo.

Como cada pueblo, los Indios tenemos derecho a nuestra propia vida, a un camino propio y respeto. Para combatir la discriminación, atropellos y abusos, para mantener nuestra cultura y para superarnos, necesitamos

educación. Pero no una enseñanza que enajena a los hijos de sus padres y que les da vergüenza de su origen, sino una educación propia, basada en nuestros valores, una educación que empieza con enseñar nuestra lengua, su gramática y su escritura.
No he podido presentar más citados, hechos o ejempos. Nada más he hablado en general. Pero Ustedes entenderán que de mi punto de vista, como India, la práctica de varios investigadores hacia nosotros es mala, por falta de solidaridad sincera, por mucha egolatría y ambición. Es también por esa mala práctica que se da la imágen mutilada de nosotros.
El remedio, creo, está en la educación propiamente nuestra, como he dicho, para que nosotros mismos conozcamos e investigamos nuestras lenguas, historia, cultura y posición social.
Apoyar tal educación debe ser el interés científico de todos Ustedes.

Notas

1) Véase el artículo "los códices y la conciencia de ser Indígena" en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 97 (1979).
2) S. Drucker: "Cambio de indumentaria", INI México 1963.
3) U.K. Müllen y H.W.E.R. Ketelaar (eds.):"¿ Quién Sabe?", ICA Leiden 1979, p.94.
4) Véase México Indígena diciembre 1978: "INI 30 años después, revisión crítica", p.79.
Compárese R. Pozas: "Antropología y Burocracia Indigenista", Cuadernos para trabajadores no. 1, Mexico 1976.

"BLOOD, ROPE END FINERY AT CACAXTLA"

J.C. Langley

I

During the second half of the 1970's, several remarkable archaeological discoveries were made in Mexico of which one, that of the mural paintings at Cacaxtla, was not only spectacular but is likely to make a major contribution to our understanding of one of the most enigmatic periods of Mesoamerican history. The site lies roughly half way between the ancient cities of Tlaxcala and Cholula in an area of past cultural and physical turbulence where at different times the tides of Teotihuacan, Mayan and Mixtec culture lapped and soldiers of deverse affiliations campaigned (Fig 1).

The site first attracted my attention for the intrinsic quality of the mural paintings and their unique treatment of the human figure. To say that their relationship to earlier Mesoamerican art in terms of form and vision is parallel to that of Renaissance and Gotic is to use a distant but not farfetched analogy. Moreover, scholars were quickly struck by their historical interest and the richness and diversity of their iconography. There now exist many studies to which any new research must be deeply indebted. To mention the pioneers: the Molinas of INAH's regional center in Puebla, to whom the excavation and conservation of the site was entrusted, have written extensively as have Marta Foncerrada de Molina, Sonia Lombardo de Ruiz and Rafael Abascal with others. Their work, and that of several distinguished United States colleagues, such as Kubler and Robertson, provide the essential background for the understanding of the murals and their historical context.

My original intention was simply to examine the iconography of Cacaxtla to see what insights it might provide into the culture of Teotihuacan, the area of my particular interest. The first part of the paper, reflecting this, suggests one example of a Teotihuan symbol whose meaning is clarified at Cacaxtla. This work then led in quite unexpected directions and the second part follows a trail of ethnohistorical and archaeological evidence that points strongly towards the identification of the centuries after AD800, with the Putun of the Grijalva - Usumacinta delta. If this identification is correct it suggests that the Putun

were intermediaries in the transfer of cultural influence from the Maya area to the Altiplano as well as vice versa.

Cacaxtla is a small part of a large hilly area of ceremonial centers, settlements and fortifications. The surviving murals are in two structures of which one has a portico with paintings on two large panels and two door jambs. These have been variously described as "state portraits", mythological or ritual figures. There is general agreement that in terms of elementary iconography they include depictions of entities known in the Post-classic as Quetzalcoatl, the feathered serpent, and Ocelocoatl, the Jaguar serpent. Beyond that the interpretation becomes complex and debatable.

The structure B murals, to which this paper will be confined, are painted on the talud on either side of a stairway. Both appear to be variations on a single narrative theme, usually interpreted as warfare, because of the carnage depicted, but perhaps more accurately described as the aftermath of a slaughter. One group of warriors wearing bird headdresses are prostrate, horribly wounded and most apparently dead. The members of the other group, with Jaguar regalia, are upright and adopt various menacing postures. There is one anomaly in each mural, in that the Bird warrior who holds center stage is erect and indisputably alive (Fig 2). Possibly a second bird figure is still giving battle in the west mural. (The east mural is the better preserved and most of my examples will come from it). Their absolute dating is still a matter of dispute and it is perhaps best at this stage simply to record that in a recent report Diana Lopez de Molina gives three radio carbon dated from the period immediately before the murals. A wooden lintel in Structure A yielded AD 755 $\pm$ 75 while the other two are AD 745 $\pm$ 69 and AD 608 $\pm$ 82. This implies a late classic cultural context.

In an early study, Foncerrada de Molina traced many iconographic elements in the Cacaxtla murals back to antecedents at Teotihuacan, the great classic period site of the central highlands. These similarities suggest the possibility of some continuity in social, ritual and political life, and I wondered whether Cacaxla might throw some light on a puzzle, namely the extent to which human sacrifice was practiced in Teotihuacan. Except for the inconclusive examples from

the water talud in Tepantitla, cited by Pasztory, there is no depiction of human sacrifice or its victims at Teotihuacan. However, an image - an oval with several lobes below - that appears in mural paintings and on stuccoed vessels has been interpreted as a bleeding human heart (In Fig 3, note that the person holding the knife wears a bird helmet). The lobes below the oval have been called blood. Von Winning has examined them in their many other associations with birds and felines at Teotihuacan and has clearly established that they represent dripping liquid but a positive identification with human blood has proved elusive. The sign appears in other cultures, for example in the bas reliefs of the Pyramid of the Atlantes at Tula, but wherever blood is directly associated with the human body, it is not drop-like. In the famous ballcourt decapitation scene at Chichen Itza blood gushes forth in the form of serpents, while in the Codices and later among the Aztecs it takes a non-lobal form.

The search for confirmation at Cacaxtla proved successful in that there are in the talud murals several associations of blood with humans who have suffered violence, one a clear sacrificial victim. The first example appears to be glyphic and occurs towards the left end of the west talud (Fig 4). Like other glyphs in the murals, it "floats" at about shoulder level between two standing figures. It is a decapitated corpse which has apparently also been the victim of heart excision, a rare image in Mesoamerican mural painting. From the chest blood spurts in a multilobal form. The second example is a curious prone figure partially obscured by the disembowelled warrior in the east talud. His body has been cut in two at the waist and from it, defying the laws of gravity, single lobes of red blood with small projections between them drip horizontally. These images are not identical with those of Teotihuacan. As one might expect, the latter are highly conventionalized an stereotyped although the number of lobes may vary from one to seven; at Cacaxtla the treatment is freer and the shape less uniform. In its slight angularity, the sign here is closer to that found at Tula and Chichen Itza. It does not seem unreasonable to postulate a continuity of meaning over the several centuries involved.

Blood in this trilobal form is the most common of all signs in the Cacaxtla murals. It occurs in the attire of the Jaguar warriors and in a calf ornament; it

also appears in a composite sign consisting of vertically-arranged teeth, heart and trilobe (Fig 5) which Foncerrada de Molina has identified as a symbol of violent confrontation between the opposing groups; I would be inclined to go a little further and include it among her symbols of human sacrifice or of blood-letting. Although the upper part of the murals may be too fragmentary for the purpose, it would be interesting to determine from a full record or from the murals themselves whether as one might suspect, there is a close correspondence between the occurrence of the various blood or sacrifice symbols and the prostrate warriors. An associated sign (Fig 6) consists of three circles and Hasso von Winning recently pointed out to me that the circle above the numeral 2 is the Maya "Fly Wheel" Glyph (T627 B) which Tompson says resembles the Aztec sign for day. It recurs in the murals, where there are also associations of numerals in the Mixtec manner with 'Deer antler' and 'Bird claw'. Unfortunately space precludes pursuing this lead here.

Ethnohistorical sources tell us that warfare was an important source of sacrificial victims in the post-classic but, here again, I know of no direct depictions at Teotihuacan that would help establish whether this was also the practice there during the classic. The talud B murals are, on the other hand, the epitome of violence with the apparatus of death much in evidence. The Jaguar warriors are well-armed with spears, knifes and shields; the Bird warriors disarmed except for a shield here a broken spear there, with the possible exception of a fragmentary figure towards the left end of the west talud who appears to wear the Bird warrior regalia and to battle on. Paradoxically, despite the menace and movement of the Jaguar warriors, a curious calm prevails. The central Bird warrios appear detached, resigned. Most of their companions are dead and death apparently awaits the rest: One is being strangled; another is bound with a length of rope; a third is stabbed in the chest with a shell-handled knife and from his wound blood drips and spurts. This all suggests the aftermath of conflict, the bloddy housekeeping which the victors keep according to their customs which may include a human sacrifice. The Jaguar warrior who binds the arms of his prone antagonist recalls the many later accounts we have of the taking of prisoners on the battlefield as offering to the gods. Perhaps this scene provides a clue to the fate and identity of a strange effigy whistle from Teotihacan in the Museum of Mankind, London. His legs are bound with rope;

his eyes are shut; he has an excrescence on his chest and he appears dead. Is this the human link with sacrifice at Teotihuacan (Fig 7)?

One other figure at Cacaxtla may be tied up, though this is less certain. The central Bird warrior in the west talud stands with arms bent across his chest, crossed at the wrist. Does the cloth band with shell fastener bind both wrists and is he also to be led a prisoner from the battlefield? The image is very close to the rope-bound prisoner on a late classic incised bone from a Temple I tomb at Tikal. If so it would help to explain the anomaly of the two standing Bird warriors: they are both in postures of humiliation, one bound as a prisoner, the other with spear in cheek.

II

The two groups of protagonists in the talud murals are distinguished not only by their roles as victor and vanquished but by their very distinctive regalia and ornaments - the finery of the title - and it seemed interesting to pursue the Teotihuacan analogy to see whether these distinctions would provide clues to the identities of the warriors. Unfortunately, striking as the differences were, even a cursory examination proved that no simple conclusions could be drawn from the evidence.

The difference of headgear between the two groups is, for example, marked but both types - the bird headdress and the cloth headband and feather - have a wide distribution throughout Mesoamerica. The bird headdress occurs at Teotihuacan and becomes very common in the postclassic on the altiplano but, paradoxically, the closest parallel - indeed an identical headdress - appears on a gold plaque from the Cenote at Chichen Itza.

Similarly, nose plugs are clearly distinguishable in the two groups. Any nose plug is rare among the Jaguar warriors. On the other hand, the Bird warriors wear two different types of highly distinctive nose beads. The more characteristic is a double tubular bead with shell or bone terminal (Fig 2). Quirarte refers to it as an element in certain images of the long-lipped monster head and cites examples from Teotihuacan and Kaminalujuyu, and similar mythological images occur at Chichen Itza. (Fig 8 illustrates a medallion from Teotihuacan with mold impressed design of a monster head with tubular nose beads). As a human adornment it

has proved singularly elusive and for the moment the Cacaxtla examples stand alone. While it is entirely speculative, these nose plugs may possibly represent the antennae of the butterfly in which case they would be related conceptually to the nose pendant of Teotihuacan and Mixtec facial decoration. One singular feature of the bird headdresses in the talud murals is that several of them have these double nose plugs (Fig 2). The other nose ornament, the single horizontal tubular bead, is generally considered to be diagnostic of the Toltecs. Authorities such as Proskouriakoff have established that it is not a classic Maya trait although it occurs as an intrusive element in the terminal classic at sites such as Seibal (e.g. Stela 10, ca AD850). Curiously enough, Kirchhoff writes that the perforation of the nasal septum was a characteristic of the Gulf Coast peoples and that the ritual and social significance it assumed is a major example of the transfer of lowland influence to the Altiplano. It became a distinctive trait of the brave warrior of Tlaxcala during the post-classic.

As a final example, the human mask pectoral, which is particularly characteristic of the Cacaxtla Bird warriors, is of a general type identified by von Winning as diagnostic of warriors at Teotihuacan (Fig 9 and 10). However, the dissimilarities - even allowing for differences of time and medium - wider if the constitutents of the Cacaxtla synthesis are to be identified. In this case the antecedents seem to be in the Maya area, with possibly the closest parallels at such sites as Seibal (Fig 11). Note the general similarity of depiction, the bead fringe and, in the case of the warrior in Fig 2, the method of suspension from a broad collar. Fig 11 shows Stela 11 which has been dated to 10.1.0.0.0. (about AD850 on the GMT correlation) a period whose art Willey describes as a "blend of classic Maya and Mexicanoid or Toltec-like features ... there seems to be a progression towards greater Mexicanization in this art" ... during the next two Katuns. This type of pectoral is not limited to the Maya terminal Classic and Cacaxtla. It is, for example, to be found in the Mixtec codices (e.g. Codex Nuttall, folio 79).

While these examples are inconclusive, they do tend to confirm the observations of other writers about the eclectic character of Cacaxtla and direct attention towards a series of interrelated questions: does this

eclecticism derive from the mingling at Cacaxtla of influences from the Altiplano and Maya areas or is it the artistic expression of a group of people whose culture was already mixed before they occupied the site? What substance is there to the apparent cultural relationship between Cacaxtla and the late classic in the Maya area? How does Cacaxtla fit into the currents which transmitted "alien" cultural elements to the rest of the Altiplano and what role did it play in the development of the later dominant Puebla - Mixteca style?

Questions of this kind have engaged the attention of scholars such as Lopez de Molina who has explored the relationship between Cacaxtla and the Olmeca Xicalanca, a group to whom a Gulf Coast origin is generally assigned and who are held to have conquered and dominated Cholula for several centuries after about AD800; Foncerrada de Molina, impressed by the Maya influence at Cacaxtla, and a parallel eclecticism at late Maya sites, has speculated on the possibility of the Chontal Putun as carriers of Maya influence to the Altiplano. Their work suggests an intriguing possibility: that there might be a single intermediary linking Cacaxtla with the late flowering of Maya culture in the Grijalva - Usumacinta basin. While proof is necessarily unattainable at this stage, a chain of circumstantial evidence suggests that this may indeed have been the case. It begings with Ixtlilxochitl who writes in Chapter I of the "Historia de la Nación Chichimeca":-

> "Los que poseian este nuevo mundo en esta tercera edad fueron los Ulmecas y Xicalancas; y segun por sus historias se halla, vinieron en navios o barcas de laparte de oriente hasta la tierra de Potonchan, desde donde comenzaron a poblarle;..."

So, Ixtlilxochitl dates the Ulmeca Xicalanca to the era preceeding the Toltec period, establishes that they were nautical folk and settles them in a homeland at Potonchan, a town on the estuary of the Grijalva River on the border between Campeche and Tabasco, not far from the famed trading center of Xicalango. He explicitly confirms this location in Chapter LXXVIII. A modern authority, Sir Eric Thompson, writes of the people that occupied the vast delta of the Grijalva - Usumacinta in the latter part of the first millenium. In a closely reasoned section of his "Maya history and religion" he calls it the homeland of the Putun (or Chontal Maya) whose chief town was Potonchan. He des-

cribes the Putun as the seamen and long-distance traders of Middle America ("the Phoenicians of the New World") and says they were so strongly affected by their Mexican neighbours as to "qualify as transmitters of Mexican influences" to the areas they later conquered.

In a scenario generally approved by Mayanists, but modified in detail as a result of later archaeological explorations at Usumacinta - Pasion sites, Thompson sees the Putun expanding from Potonchan into North Yucatan and then south into the Usumacinta and Pasion drainage in several thrusts over a span of 150 years beginning late in the eighth century. Later, towards the end of the tenth century, they participated in another invasion of Yucatan and the reoccupation of Chichen Itza, this time under the Toltec leader Quetzalcoatl.
The identification of the Putun with the Olmeca Xicalanca, which is strongly suggested by these accounts of their homeland and common characteristics, would add an extra-ordinary dimension to achievement of the peoples who occupied the Grijalva - Usumacinta delta, although one attuned to their way of life and character. Of their exploits in the Altiplano, Ixtlilxochitl has something to tell us:

> "... en las orillas del rio Atoyac, que es el que pasa entre la cuidad de los Angeles y Cholula, hallaron algunos de los gigantes de los que habian escapado de la calamidad y consumacion de la sugunda edad ..... que los tenian tan oprimidos como si fueran sus esclavos; por cuyo causa ... buscaron modos para poderse librar de esta servidumbre y fue en un convite que les hicieron muy solemne; despues de repletos y embriagados, con sus mismas armas los acabaron y consumieron, con cuya hazaña quedaron libres ....."

Now this provides information on chronology as well as geography. The age of the giants is usually held to be the classic period of the central Altiplano, when the great pyramids of Teotihuacan and Cholula were built, and this is consistent with Ixtlilxochitl's chronology which places it two eras before the Toltecs, with the Ulmecas y Xicalancas intervening. However, unlike some other accounts, he has the Ulmecas y Xicalancas arriving on the Atoyac river after the calamity that befell the classic cultures but while some survivors

still had the residual power to place them in subjection. Allowing for the margin of uncertainty inherent in all radio carbon dating there is a general consistency between the dates from Cacaxtla and the history of Putun/Olmeca Xicalanca activity in the Maya and Cholula areas. These events took place in that transitional period, after the end of the classic in the Altiplano, which Jimenez Moreno calls the "epiclassic".

As for geography, the Atoyac river not only passes between Puebla and Cholula but further upstream, it flows past the hill on which Cacaxtla stands. There is a further and curious link between the site, its murals and their presumptive authors. The editor of the 1840 French edition of Ixtlixochitl , apparently basing himself on Veytia, says of the 'Ulmeques' in a footnote:

> "on en trouve encore quelques restes, qui sont tres fiers de leur origine, a Pueblo de Natividad autrefois Yancuitcapan, et a S. Miguel del Milagro dans le territoire de Tlaxcallan".

It is an ironic twist of fate that the looters, through whose clandestine efforts the Cacaxtla murals were discovered, came from the nearby village of San Miguel del Milagro.

This is a convenient point to interrupt the story but it leaves us on the threshold of momentous events in Mesoamerica and large questions. There are hints in Ixtlilxochitl, if he can be relied on, for the interpretation of the Cacaxtla murals: if they were ultimately proved to be narrative or mythical history, might they commemoreate the slaughter of the intoxicated giants of the classic period or some more distant event in the Putun saga? What, looking to an even broader horizon, is their relationship to other manifestations of altiplano culture, particularly the Mixtec and the Toltec. Jimenez Moreno asserts that the Olmeca Xicalanca formed part of the Mixtec complex while David Kelly of Calgary, in a recent review of Alfonso Caso's "Reyes y reinos de la Mixteca", mentions speculations about a Mixtec-Toltec attack on the Maya area in the eleventh century and an identity between the later Mixtec kings and the Toltec emperors. He and others are working on Mixtec genealogy and Mesoamerican chronological correlations and the implications are such that we can but await the results in the hope that they will clarify the "epiclas-

sic" and that Cacaxtla will find a more certain place in the history of Mesoamerica. The finery of the warriors should be among the evidence in the identification of the incidents and participants depicted in the murals but much more work is required, supported by more complete typologies of ornaments and clothing in Mesoamerica.

To return for a last time to the murals, Ixtlilxochitl says that at the time of the Ulmecas y Xicalancas' greatest prosperity there came among them a man named Quetzalcoatl, a man of great excellence who instituted fasting as a means to virtue and was

> "el primero que adoro y coloco la cruz que llamaron Quiahutzteotl-chicahualizteotl y otros Tonacaquahuitl".

I would do nothing to encourage the identification of Quetzalcoatl with St. Thomas and applaud Beyer in his gentle but firm dismissal, as an honest error of interpretation, of an image in the Codex Vaticanus No. 3738 of Quetzalcoatl wearing a cloak decorated with crosses (Fig 12). But now, although not a convert to Precolumbian neo-thomism, I'm not so sure about the cross (Fig 2). let Ixtlilxochitl have the last word: for the Ulmeca Xicalanca, the cross signified

> "dios de las lluvias y de la salud y arbol de sustento y de la vida".

* * * * * * * * *

BIBLIOGRAPHY

ABASCAL, Rafael; Patricio DAVILA; Peter SCHMIDT and Diana Z. de DAVILA.

1976 La Arquelogía del Sur-oeste de Tlaxcala. Proyecto de Puebla-Tlaxcala. Suplemento Comunicaciones No.11. Fundación Alemana para la Investigación Científica.

ARMILLAS, Pedro

1946 Los Olmeca - Xicalanca y los Sitios Arqueológicos del Sureste de Tlaxcala. RMEA. Tomo 8 : 137 - 145. Mexico.

BALL, Joseph W.

1974 A coordinate approach to Northern Maya Prehistory: AD 700 - 1200. American Antiquity. Vol 39(1) : 85 - 93.

BENSON, Elizabeth P.

1976 Ritual Cloth and Palenque Kings. Segunda Mesa Redonda pp 45 - 58. Merle Greene Robertson (ed.) Robert Louis Stevenson School, Pebble Beach, Calif.

BEYER, Hermann

1965 Mito y simbolismo del México Antiguo. El México Antiguo. Tomo X (Mexico).

DAVIES, Nigel

1977 The Toltecs, until the fall of Tula. University of Oklahoma Press. Norman, Okla.

FONCERRADA DE MOLINA, Marta

1976 La Pintura mural de Cacaxtla, Tlaxcala. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas. No. 46: 5-20.

1978 The Cacaxtla Murals; an example of cultural contact, Ibero-Amerikanisches Archiv. NF Band 4(2): 141-160. Berlin.

1978 Reflecciones en torno a la pintura mural de Cacaxtla. Proyecto Puebla - Tlaxcala - Comunicationes No. 15: 103 - 130. Fundación Alemana para la Investigación Cientifica.

nd Los Signos glíficos en la pintura mural de Cacaxtla.

GREENE, Merle; RANDS and J.A. GRAHAM

1972 Maya sculpture. Lederer, Street and Zeus - Berkeley, Calif.

HABERLAND, Wolfgang
1953 Die regionale Verteilung von Schmuckelementen im Bereiche der Klassischen Maya-Kultur. Hamburgischen Museum.

IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva
1840 Histoire des Chichimecs. Traduite sur le manuscrit espagnol. Publié par H. Ternaux-Compans. Paris.

JIMENEZ MORENO, Wigberto
1941 Tula y los Toltecas según las fuentes historicas. RMEA Tomo 5o: 79 - 83. Mexico.

1942 El enigma de los Olmecas. Cuadernos Americanos. 1942(5): 113-145. Mexico.

1966 Mesoamerica before the Toltecs. In Ancient Oaxaca. pp 3 - 82. J. Paddock (ed).

KIRCHHOFF, Paul
1940 Los pueblos de la historia Tolteca - Chichimeca: sus migraciones y parentesco. RMEA Tomo 4o: 77 - 104. Mexico.

KUBLER, George
1969 Studies in classic Maya iconography. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol xviii.

1980 Eclecticism at Cacaxtla. In Third Palenque Round Table, 1978: 163 - 173 (ed) Merle Green Robertson.

LOMBARDO DE RUIZ, Sonia
1978 Contribución del estudio de la forma a la iconografía de los murales de Cacaxtla. Proyecto Puebla - Tlaxcala. Comunicaciones: No. 16: 149 - 160. Fundación Alemana para la Investigación Científica.

LOPEZ de MOLINA, Diana
1977 Cacaxtla y su relación con otras areas Mesoamericanas. Los Procesos de Cambio. XV Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología. Tomo 11: 7 - 12. Mexico.

1977 Los murales prehispánicos de Cacaxtla. Boletín del INAH. Epoca III. Num 20: 3 - 8.

1978 Excavaciones en Cacaxtla: Tercera Temporada. Proyecto Puebla-Tlaxcala. Comunicaciones No. 16: 141 - 148. Fundación Alemana para la Investigación Científica.

1980 A preliminary report on the chronology of Cacaxtla. Interacción cultural en México Central. E. Rattray, J. Litvak and C. Diaz (eds). UNAM. Mexico.

LOPEZ, Diana & Daniel MOLINA
1976 Los murales de Cacaxtla. Boletin del INAH. Epoca II Num 16: 3 - 8.

MOLINA FEAL, Daniel
1977 Consideraciones sobre la cronologia de Cacaxtla. Los Procesos de cambio. XV Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropologia. Tomo II: 1 - 5. Mexico.

PASZTORY, Esther
1976 The Murals of Tepantitla, Teotihuacan, Garland. N.Y.

PROSKOURIAKOFF, Tatiana
1950 A study of classic maya sculpture. Carnegie Institution of Washington. Publication No. 558

1967 Some non-classic traits in the sculpture of Yucatan. In Tax (ed) 1967: 108 - 118.

QUIRARTE, Jacinto
1973 Izapan and Maya traits in Teotihuacan III pottery. Contributions to the University of California Archaeological Research Facility No. 18.

RANDS, Robert L.
1965 Jades of the Maya lowlands. HBMAI Volume 3: 561 - 580.

ROBERTSON, Donald
1980 The Cacaxtla murals.

SCHOLES, F.V. and R.L. ROYS.
1948 The Maya Chontal Indians of Acalan - Tixchal: a contribution to the history and ethnography of the Yucatan peninsula. Carnegie Institution of Washington. Publication No.560

SEJOURNE, Laurette
1966 Arquitectura y pintura en Teotihuacan. (Siglo Veinticinco Editores SA. Mexico).

THOMPSON, Sir Eric
1970 Maya History and Religion. University of Oklahoma Press. Norman.

TOZZER, Alfred M.
1957 Chichen Itza and the Cenote of Sacrifice. A comparative study of contemporaneous Maya and Toltec. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnography. Volumes XI and XII.

VON WINNING, Hasso
1947 A symbol for dripping water in the Teotihuacan culture. El Mexico Antiguo. Tomo 6 (9 - 12): 333 - 341.

1978 Human Mask pectorals on Teotihuacan figurines. The Masterkey. Vol 52 (1): 11 - 16. Southwest Museum. Los Angeles.

WILLEY, Gordon et al.
1975 Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnography. Volume 13 (1 and 2).

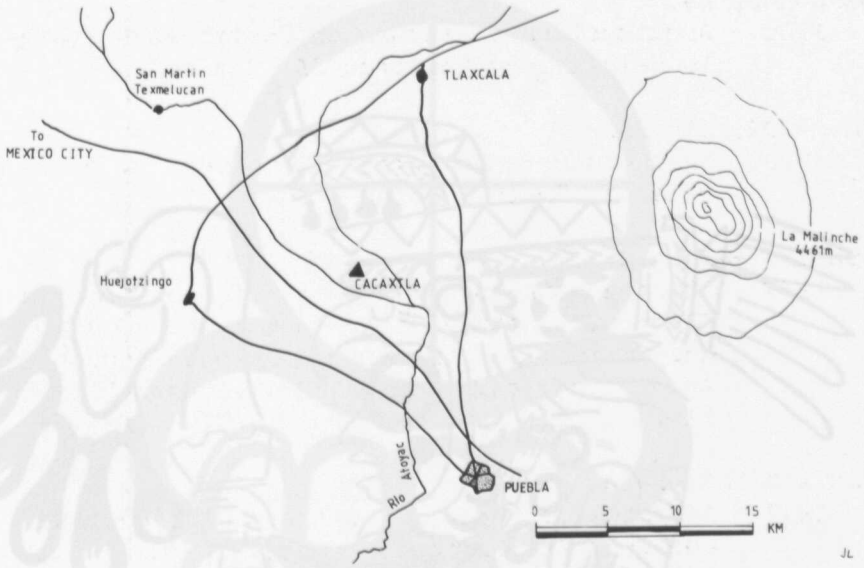


fig. 1. Location Map: Cacaxtla.

fig. 2. Cacaxtla. Structure B. East talud mural. Detail of central standing figure.

fig. 3. Teotihuacan (Palace of the Sun). Detail of a mural painting depicting a figure in a bird headdress holding an object, possibly a heart transfixed on an obsidian knife.

fig. 4. Cacaxtla. Structure B. West talud mural. Detail of decapitated figure.

fig. 5. Cacaxtla. Sturcture B. East talud mural.
Blood symbol.

fig. 6. Cacaxtla. Structure B. East talud mural. Numeral and symbol.

fig. 7. Teotihuacan. Effigy whistle. Pottery. (Museum of Mankind, London).

fig. 8. Teotihuacan. Mold made medallion, pottery, depicting a long-lipped monster. (Ethnographic Museum, Stockholm. No. 37.26.1).

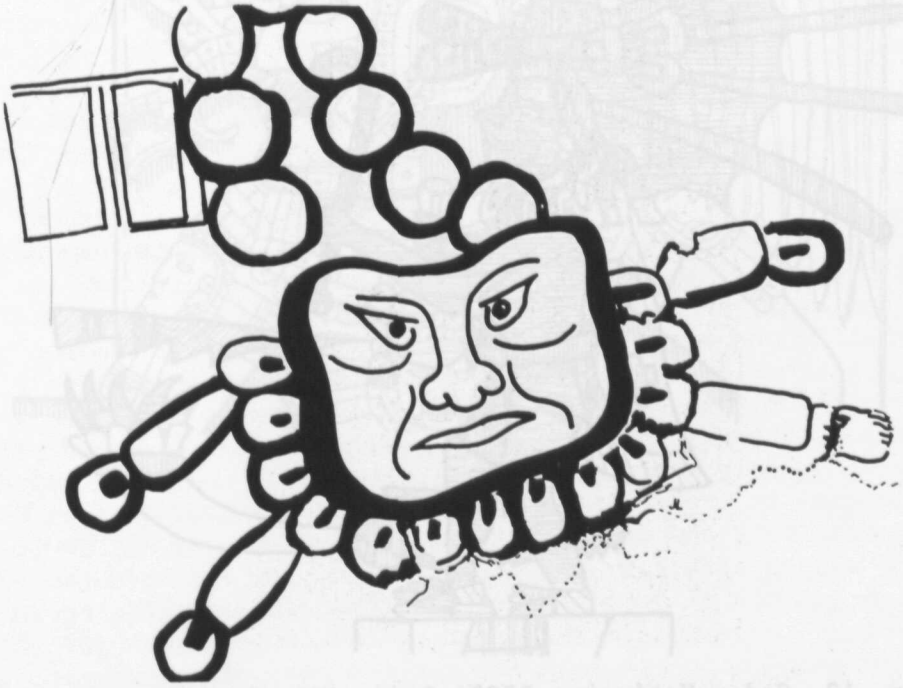


fig. 9. Cacaxtla. Structure B. East talmud mural. Pectoral worn by fallen warrior.

fig. 10. Teotihuacan. Figurine bust with mold in which it was made. Height of figurine 4.3 cm (Ethnographic Museum, Stockholm No. 32.8.6787).

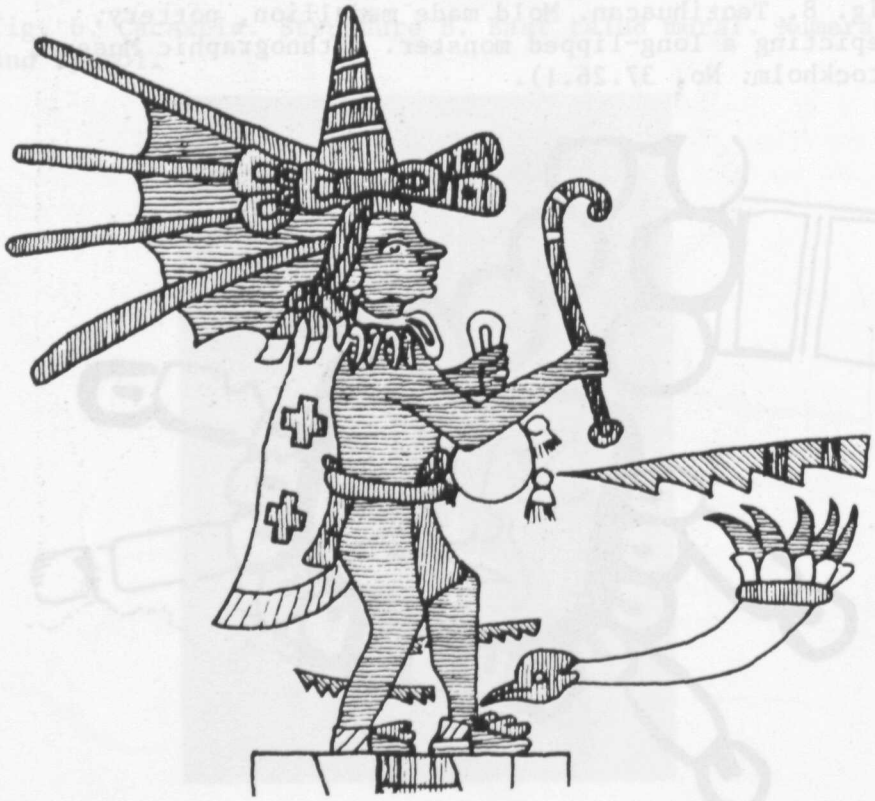


fig. 12. Codex Vaticanus 3738. Quetzalcoatl (After Beyer 1965).

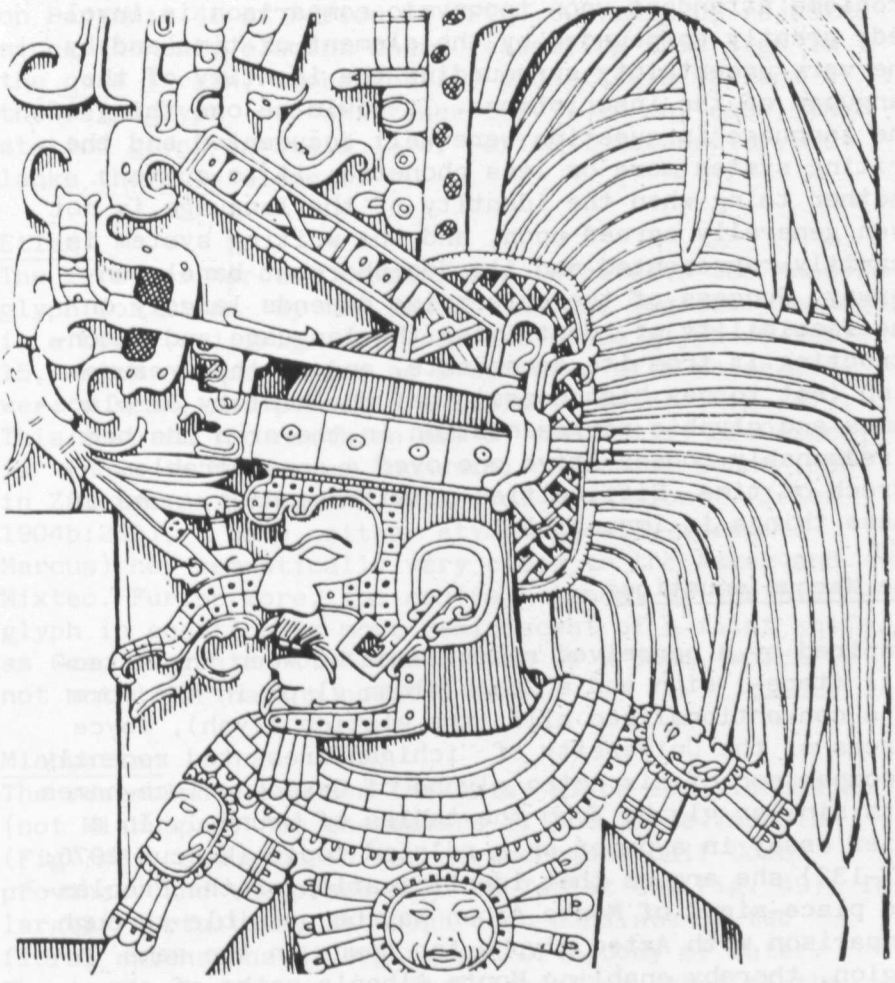


fig. 11. Seibal: Stela II.

THE TABLETS OF MOUND J AT MONTE ALBAN -

Gordon Whittaker

The challenge

Any attempt to span the gulf of one and a half millenia separating the place-names and place-signs of the Aztec epoch from those of Monte Alban Period II is a major and perilous undertaking. The full array of problems attendant upon toponymic comparison is involved, greatly compounded by the element of time and by the very uncertainty surrounding the identity of the language of the inscriptions. It would be one thing if the language in question were well documented and the writing system more or less phonetic; it is quite another thing when the identity of the language is not even generally agreed upon, and the writing system is scantily represented and its decipherment barely underway. Success of the enterprise depends largely on the feasibility of identifying the language and reconstructing it from its decendants, and on the presumption (not to say high hopes) that the history of place-names and glyphic representation in the area has been a reasonably conservative one over a considerable strech of time. Difficulties notwithstanding, none of these things is impossible.

The Marcus equations

Inspired by a perceived resemblance between the Aztec-hill (tepe-) sign and a Monte Alban glyph in the form of a conventionalized hill (the station glyph), Joyce Marcus of the University of Michigan presented recently a comparison of six Aztec glyphs of Oaxacan place-names with similar glyphs from the tables of Mound J. In a brief essay in a paper on a related topic (Marcus 1976: 127-132) she argues that identification of the Preclassic place-signs of Monte Alban may be possible through comparison with Aztec glyphs for towns in the same region, thereby enabling Monte Alban's paths of conquest to be retraced.

The goal is a noble one, but the evidence marshalled towards this end is something of a disappointment. That she was so struck by the similarity of the Aztec hill sign to that of Monte Alban, and thus motivated to undertake the study in the first place, is very hard to understand since in fact the two are completely and utterly dissimilar in every physical detail (Fig. 44, 45). Moreover, they are far apart in frequency and

probably in usage. The Aztec sign appears as an element in only 20% of the place-glyphs of the Mendoza, and is read varyingly when read at all, whereas that of the Mound J tablets appears below every place-glyph of a subjugated town, but with an infix which refers only to Monte Alban. To avoid repetition of an element, the glyph of the vanquished town is not enclosed by the station element as would normally be expected.
Marcus' assertion that the earlies "hill" sign occurs on Danzante 41 of Period II (Fig. 50) must be rejected since the only element there resembling this sign is the quie ('rain; stone, hill') phonetic, a variant of the rain glyph (see Whittaker 1980). In any case, the station glyph on Stela 15 of Period I is earlier, but lacks the quie element.

Etlan

The first of Marcus' comparisons is between the Mendoza glyph for Etlan 'By the Beans', which, logically enough, is a bean (e-) (Fig. 46), and the place glyph on Tablet 15, which she describes as a compound of a maize flower, a bean, and possibly a field of maize (Fig. 47). This town in the northern arm of the Valley of Oaxaca is known in Mixtec as Ñuunduchi 'Place of Beans', but in Zapotec as Loohuanna 'Place of Provisions' (Seler 1904b:260), a name neither etymologically (despite Marcus) nor semantically very close to the Aztec and Mixtec. Furthermore, the central element of the hieroglyph in question is more reminiscent of a flint knife, as Caso suggested (1947:27), than of a bean, which is not noted for having pointed ends.

Miahuatlan

The resemblance between the Aztec glyph for Miahuaapan (not Miahuapan) 'On the Waters of the Maize Tassels' (Fig. 48), situated in the northernmost Gulf Coast province, and the place-sign on Tablet 43 (Fig. 49), is largely fortuitous, although each consists of two floral extensions diverging out of a body of water. The upper elements are quite dissimilar, that of the Aztec being maize tassels (miahua-) and that of Tablet 43 resembling either zacate grass (Nahuatl zaca-, Fig. 51) or the popote plant (popo-, Fig. 52).
To describe the glyph for the northern Aztec town as essentially a variant of one (unknown) for Miahuatlan 'By the Maize Tassels', a town in southern Oaxaca, is simply not an accurate statement of the facts. The only element in common to both names, and to both glyphs had the one for the Oaxacan town survived, is miahua-,

and since one is not at liberty to choose which elements of a glyph are to be included in the analysis and which are not to be, the body-of-water element in the tablet glyph cannot be ignored.
Miahuatlan has three attested Zapotec names, each susceptible to more than one interpretation. Quechetao can parallel the Nahuatl with the meaning 'Town of Maize Tassels' (Espindola 1905:125; cf. Cordova 1942:186, 267), but with change of tone it can mean 'Great Town' (Martinez Gracida in Bradomin 1955:115). This meaning in turn is given to the alternate name Guichixo (Gutierrez 1905:289), which Marcus apparently regards as a mere spelling variation, although its second element is quite distinct xoo 'powerful', a meaning which tends to reinforce the non-maize interpretation of Quechetao. Gutierrez' translation of Guecheto (his orthography) as 'Town of Maguey' would only be valid if the name were Guechetoba, and his interpretation of Miahuatlan's third name, Pelopenisa, as 'Among the Maize Flowers' (niza, with voiced s, means 'corncob') is also problematical since the spelling nisa suggests strongly the meaning 'water' (cf. Rojas 1958-1964:I, 17; Martínez Gracida and Gay in Bradomin 1955:115, however, accept the translation without comment).
As can be seen, none of the versions above includes reference to both maize and water, such as is found in the name Miahuaapan.

Huaxyacac

An attempted comparison of the Mendoza glyph for Huaxyacac (Oaxaca) 'At the Point of the Guajes' (Fig. 53) with the place-sign of Tablet 3 (Fig. 54) is weak by Marcus' own admission. While the Aztec glyph depicts guajes (huax-) branching out from a nose (yaca-), the tablet glyph is composed of chile growing out of a long rectangle with undulating extension. Caso regarded the extension as the lower jaw of a serpent (1947: 27), but in this instance I am in full agreement with Marcus in seeing rather the lower half of the human body, albeit conventionalized. I do not, however, equate it with either the Aztec tzin- ('below; little') element or the nonexistent nantzin-, borrowed from Barlow and MacAfee (1949:27) who in turn copied an error by the annotator of the Mendoza.
The rectangular element, ignored by Marcus, matches in general proportions the Aztec and Mixtec elements for 'plain', which noetheless differ significantly from eachother in phonetic indicators (Fig.40, 41). 'Plain' in Zapotec is lâache or lachi, a reading which I apply

to the rectangle on comparative grounds. The body extension which joins the rectangle at the stomach (lachi) is a phonetic indicator, the leg and foot being added impressionistically to provide sufficient context to allow the appropriate reading to be chosen.

Teticpac

In the Tlacolula Valley, which stretches to the southeast of Monte Alban, lies the town of Teitipac. Stemming from the Nahuatl Teticpac 'On Top of the Stone', the name actually refers to a group of four settlements, which are to be found in Cecil Welte's extremely useful tabulation of the towns and villages mentioned in the relaciones and visitas of c.1580 (Welte 1975:8-9). The first is San Juan, known in Zapotec as Cetoba 'Another Tomb' or Two More (Tombs)' and Quehuiquijezaa 'Palace of the Fashioned Stone', so called because of its location over a magnificent tomb (Burgoa 1934:II, 64-65,70; this chronicler's translation of Cetoba as 'Another Tomb' would be more acceptable as a Valley term if it could be shown that the name has been shortened from Cetobipaa).

The second village constituting Teticpac is San Sebastian, known in Zapotec as Quiaguia 'On Top of the Stone', which is an exact parallel of the Nahuatl. The third, Santo Domingo, has as its Zapotec name an apparent translation of the Spanish - Ꞩuana 'Lord'; and the fourth, (Santa Maria) Magdalena, bears a name indicative of its colonial rank - Taba '(no.) Four'. Only the first two communities, then, are of concern to the hieroglyphics comparatist.

Marcus, who seems to be unaware of the meaning and reference of Quiaguia, correlates Quehuiquijezaa with the Teticpac of the Codex Mendoza and compares the Aztec glyph (Fig.55), comprising a house in profile on top of (-icpac) a stone (te), with the place-glyph of Tablet 4 of Mound J (Fig.56). What strikes her as significant is the presence of the house element in the place-glyph despite the fact that the Nahuatl toponym lacks a matching element. The implication is that this may be the conceptual, if not graphic, descendant of the glyph of Tablet 4.

The profiled house element occurs in twenty-four of the Mendoza place-signs, which are reproduced in Peñafiel (1885). Of these a full third bears no relation to the elements in the corresponding Nahuatl toponyms, the function of the house being either to indicate the settlement itself or provide an appropriate but unneeded base for the various requisite elements of the

glyphs. In the case of Teticpac, the scribe had two choices for the rendition of -icpac 'on top of': choosing not to employ a phonetic, a ball of thread (icpa-), he opted for an iconic, the positioning of the semantic (the house) for the implied settlement 'on top of' (icpac) the stone. The house as an unread semantic supplying the context for the read iconic is clearly a far cry from what is represented on Tablet 4 - a glyph composed of the frontal view of a house infixed by a Saint Andrew's cross, below which no stone element is to be seen.

Tototepec

More difficult to fathom is the suggestion that Tototepec 'At the Hill of the Birds' may be the "connotation" of the place-sign of Tablet 57. Whereas the Aztec glyph (Fig.57), not illustrated by Marcus, comprises a green bird (toto-) atop a mountain (tepe-), the Mound J glyph (Fig.58) depicts a vulture above two arrows (which may or may not be part of the place-sign). Beyond the fact that the two glyphs contain bird elements, they have nothing in common. The Aztec bird resembles a parrot, but that of Tablet 57, likened to an eagle, a king vulture, and a turkey by Marcus, is surely a vulture.

I am inclined to regard the arrows, neglected in Marcus' analysis, as an alternate for my conquest glyph (Whittaker 1980: Catalogue nos.852-855,939), which is composed of a right hand grasping two shafts with or without arrowheads. Among the Mixtecs 'to conquer' was expressed as 'to place an arrow in another person's land' (Smith 1973:33), a concept which may be involved here.

Cuicatlan

In one instance I am in agreement with Marcus. Her comparison of the Aztec glyph for Cuicatlan (Fig.59) with the place-glyph of Tablet 47 (Fig.60) does seem reasonable, and a recent analysis of the archaeological evidence in that region by Elsa Redmond of Yale and Charles Spencer of the University of Michigan supports the thesis that Cuicatlan may have been under the yoke of Monte Alban by early period II (personal commu nication).

Marcus has updated her arguments with regard to these place-sign correlations in a recent issue of the journal Scientific American (Marcus 1980:55-56), in which she states that the thirty-five place-signs of Oaxacan "locales" in the Codex Mendoza, many of which are in the form of hill glyphs, might be compared profitably with the place-signs of Mound J. This is a most extra-

ordinary statement! The figure of thirty-five which Marcus comes up with is derived not from the Mendoza but from the painstaking research of Robert Barlow (not cited), who adds to the Mendoza's eleven place-names for the Oaxacan province of Coyolapan a list of twenty-four others which he has glaned from various sources (Barlow 1949:118-119). The total of thirty-five comes then from a speedy (mis-)application of this secondary source, and not from an examination of the Mendoza.
Posing a more difficult problem is the reference to the many hill glyphs in this group. Of the eleven Zapotec towns in the Mendoza tax section, only one, Cuatzontepec includes the hill (tepe-) element in its glyph. It is these "hill glyphs" which are supposed by Marcus to be derived from Zapotec place-names. Ironically, Cuatzontepec is one of only two towns in Coyolapan Province which remain to be located.
The number of place-signs which Marcus attemps to identify in this latest study is a modest four, Etlan, Huaxyacac and Teticpac having been dropped from consideration. Miahuatlan appears again, once more in the guise of a glyph for a northern Gulf Coast town (unbeknownst to Marcus), Miahuaapan, and once more misspelled Miahuapan, a reading copied from Peñafiel (1885: Pl. XVII). There are no grounds whatsoever for regarding Miahuapan as the original Aztec name for Miahuatlan.

The language problem.

Proper use of the comparative method involves on the part of the decipherer not only a command of the script with which the unknown is to be compared but also a mastery of at least one of the languages pertinent to the area in which the unknown script is found. Marcus' aims must be applauded nonetheless, although in the absence of these foundations her goal cannot be achieved. Even if it were discovered that Miahuatlan and other towns were under the sway of Monte Alban in Period II, this could not be taken as confirmation of the correctness of her ideas, as she claims (Marcus 1980:56), since archaeological and epigraphic data must be judged on their own merits and within their own disciplines before any firm intertwining structures can be built on their results.
The weakness of Marcus' linguistic base is amply demonstrated by her list of place-name translations and correlations which she offers as an aid to future decipherment (Marcus 1976:131-132). Drawn from a variety

of sources, most of them uncredited, it inherits the mistakes and conjectures of previous scholars. Ocotlan, for example, is taken as the original Nahuatl designation for the present town of this name and is accordingly translated 'Place of the Pines', although the Mendoza hieroglyph and gloss show it to have been the quite distinct Octlan. Meaning 'By the Wine', Octlan matches the doubly ambiguous Mixtec Ñundedzi 'Place (or Land) of Wine', which Jiménez Moreno had rendered 'Place (?) of Elotes' (1962:93). Marcus embraced the latter as her own, discarding the question mark which had served the important function of indicating uncertainty in the translation of Mixtec ñu. The Macuiloctlan 'By the Five Wines' of the Codex Chimalpopoca (Velazquez ed. 1945:61) stems no doubt from the confusion of Octlan with Macuilocotlan 'By the Five Pines', a place in the town of Ecatepec, to the north of Tenochtitlan, mentioned a little earlier in the text. Bradomin, commenting on the meaning of the present Nahuatl name, makes the observation that pines are conspicuously absent not only from Ocotlan but from the entire Valley of Oaxaca (1955:130). Be that as it may, about thirty kilometres to the east lies a second town whose name contains the pine referent - Ocotepec 'At the Hill of the Pine'. 'Pine' in Zapotec is (yaga) quèti, but the original name for this town, Lachiguise (Welte 1975:8), bears no resemblance to this. The solution may be reached, I believe, through the medium of the Spanish language. The second part of the Zapotec name, which means 'Valley of the Pinole' (quèeze)', appears to have been translated into Spanish by means of the fresh nahuatl loan pinol (now pinole) 'roasted maize-flour', which, misunderstood as pino 'pine', became the basis for the Nahuatl version. Such instances are not isolated in the history of toponyms in Oaxaca. The unwary scholar may take for granted the antiquity of present-day Nahuatl and Zapotec place-names which in fact have altered their former appearance, and thus oftern their significance, in varying degree. Among others the following changes of nahuatl toponyms in the Valley of Oaxaca may be cited:

	1580	1980
1.	Iztepec (Zap. Quialoo) 'At the Hill of the Face'	Mixtepec 'At the Hill of the Clouds'

2.	Maçatepec 'At the Hill of the Deer	Mazaltepec 'At the Forked Hill'
3.	Ozumba 'At the Head of the Road	A(t)zompa 'At the Head of the Waters'
4.	Tacolobacoya 'Washing-Place of the Owl'	Tlapacoyan 'Washing-Place'
5.	Tlecaxtongo 'At the Little Censer'	Tilcajete 'Black Bowl'
6.	Xalapa 'On the Sandy Waters'	Tejalapan 'On the Gritty Waters'
7.	Yztactepetitlan 'By the White Hill'	Ixtaltepec 'At the Hill Faced with Earth'

and probably

8.	Ytztenango 'At the Wall of Obsidian'	Tlaltinango 'At the Wall of Earth'

A comparison of names for the same town if different languages will often help in determining which of two Nahuatl or Zapotec versions is the earlier, since the rendition of indigenous toponyms in 16th-century accounts varies considerably in accuracy. The Atzompa of today, for example, can be shown to bear a Nahuatl designation at odds with that of its 16th-century relacion, but one that is clearly original since it matches the Mixtec Dzinimini 'Head of the (Watery) Depression'.

The arrowhead series

My own approach to the decipherment of the Mound J tablets has been a twofold one, involving analysis both of the place-signs and of the downturned glyphs, most in the form of human heads, which appear below the glyph for Monte Alban. In all cases categories are joined in a large iconographic compound in the sequence:

Place-sign
of vanquished

(Verb)

Place-sign of Monte Alban

Downturned
glyph

Like the place-signs, the downturned glyphs vary from tablet to tablet, but, in marked contrast to the former, the heads fall into several well-defined categories. Each group is characterized by one or two primary features, which are not found in any other group, occuring in combination with a variety of secondary features which are shared by two or more groups. Caso has suggested, on the analogy of the Tizoc Stone, that these heads are those of the kings of the towns conquered by Monte Alban, and that their distinguishing features derive from the god of each town (1947: 27-28). That the heads bear the characteristic markings and arrangements of gods, I accept with little reservation. The view that the heads belong to kings is, however, brought into question by the reperition of head-types from one tablet to another. I am inclined to see in them rather the varying local manifestations of deities associated with earth, underworld and death, many or most of whom may relate to the ball-game and ritual combat, judging from the nature of their headgear and chinstrappings (cf. Bernal and Seuffert 1979).

The Emblem Glyphs

The downturned glyphs are, in my opinion, emblems of the districts - political, geographical, or ethnic - in which the vanquished towns are situated. I have classified these into ten districts, lettered A to J (Fig.63), according to the diagnostics and secondary features which I have listed in Fig.64. In some cases the fragmentary nature of a tablet makes classification uncertain, but this does not affect the general picture as presented here.

Taken alone, the districts designated by the emblem glyphs elude positive identification as much as the place-signs, but if emblems of place-signs are studied in combination the possibility is significantly increased that headway can be made. To this end I undertook a study of the tablets of what I call the Mound J Arrowhead, the western and southern faces of an

irregularly shaped building considered by Caso to have been an observatory (1938:10).
Only two Mound J tablets lack place-name elements, beyond those within a station glyph, and both those occur alone without emblem or date. The first, now split in two near the foot of the structure, carries the name of Monte Alban, Taniquiecache, which is discussed in the next chapter. The second, Tablet 44, is located beside the staircase on the upper section of Mound J's northeast face. The trilobate element (Fig.65) is, I believe, a depiction of wind, air or breath, such as one finds departing from the mouths of canines and felines at Teotihuacan (cf. Miller 1973:Figs.18,289, 339). Accordingly, I suggest that the tablet names Mound J 'Place of the Wind'. On a jamb in the upper section of this building Caso discovered a Period III representation of a deity he regards as the Zapotec wind god (Caso 1938:12).
The importance of the Arrowhead lies in the fact that, of the approximately forty tablets with discernible place-signs on and around Mound J, three-quarters are arranged in sequence in two rows (Fig.66), the lower found in situ and the upper reconstructed from the position of fallen slabs (Caso 1938:11; 1947:21).

District A

Immediately striking is the almost unbroken sequence of tablets marked with the emblem of District A, located along the entire lower row of the western face. As discussed in Ch.2, I regard the chronological order of placement of grouped elements to proceed from left to right and, for obvious architectural reasons, from bottom to top - the reverse of the reading order on any given monument. The tablets referring to District A would, in this view, bear the first inscriptions (of this series at any rate) commemorating the subjugation of towns by the Monte Alban of Period II.
District A comprises the towns named on Tablets 3, 4, 5, 7, 10 and 12 and probably also on 9, 50 and 11, which, although lacking an emblem classification, are flanked by tablets with the emblems of this region. From their priority in this series, I suggest that District A is closest to Monte Alban and that District G, represented here solely by Tablet 6, shares a common border with A.

Mitla

The Valley of Oaxaca itself is the area most likely to contain District A, and indeed its central section and

the northern slopes of its eastern arm, the Valley of Tlacolula, provide data supporting this equation. The town of Mitla, the Aztec Mictlan 'By the Dead', may be named on Tablet 4, where the place-glyph composed of a house with infixed St. Andrew's cross renders well the town's Zapotec names, Yoopaa 'House of Tombs (or Rest)', Li(y)o(o)paa 'Centre of rest' (cf. Seler 1904b:247) and Gabilla (or, in the dialect of my Teotitlan informants, Ghabilti) 'Underworld'.

Tlacolula

The place-sign of Tablet 50, a brush over, possibly, a codex, could name Tlacolula, the ancient Tlacuilollan 'By the Codices'. The ongoing controversy over the original form and meaning of the Nahuatl can be put to rest by recourse to the authority of Juan de Torquemada, the early Spanish historian, who refers to it as Tlacuilollan (1969:I,193). The only known Zapotec name for the town is Guichibaa 'Town of Tombs', incorrectly translated 'Town of Heaven' by Schneider (1930:21). The Zapotecs have referred to it since the 16th Century as Bahk, for which no Zapotec meaning is known., I had noted the resemblance of this name to Cuicatec bahku 'house(s)', but presumed it to be coincidence untill I came across a persuasive argument by John Paddock to the effect that Cuicatecs as well as Mixtecs may have invaded the Valley in Postclassic times (Paddock 1970: 376-377). The Cuicatec town of Tepecuila has a village named Tlacolula or Yagu, which might be named after the Tlacolula and adjacent Yagul 'Old Tree' of the Valley of Oaxaca. be that as it may, the case for linkage between the town of Tablet 50 and Tlacolula hinges at present on the debatable antiquity of Tlacolula's connection with codices.

Caballito Blanco

Although no ancient name is known for the site of Caballito Blanco, I think the place-glyph of Tablet 11, two crossed sticks over what may be a field element, could refer to the arrowhead-shaped observatory found there (cf. the Mixtec glyph for Tlaxiaco).

Yatareni

In the central section of the Valley of Oaxaca the town of Quetateni (now Yatareni) presents itself as the possible referent of the place-sign of Tablet 7, a trilobate element from which a liquid spouts. I have identified this element above as wind, air or breath. Its more general sense, however, is 'vital essence'

(pèe, tini), in which it echoes the mediaeval usage of English humour, the body fluids which control the spirit. On the Danzante of San Jose (del) Mogote (Fig. 67) this element is carved over the chest of the sacrificial victim, and from it pours a stream of blood. Quetateni may be translated 'Tortilla of Blood' or, if a corruption of Quietaoteni, 'Great Hill of Blood'.

Ixtlahuaca

The place-sign of Tablet 12 seems to be a complex of the rectangular element for 'plain' and the element for 'year', a headband. Just to the northwest of Monte Alban lies the town of Ixtlahuaca 'The Plain', also known in the 16th century as Xihui, which, if not Zapotec, could derive from nahuatl xihuitl 'year'. A combination of these as Xihuixtlahuacan 'On the Plain of the Year' is supported by the presence in the Mixteca Baja of a town by the name of Juxtlahuaca, the Mixtec Yodzocuiya 'Plain of the Year'.

Chilateca

On Tablet 3 is a glyph composed of the rectangular element for 'plain' (làache) plus phonetic indicator làchi (appended stomach and conventionalized extremities) below a chili plant (quijña). No Lachiguiña or the like is known in the Valley, but there is a town in its southern arm bearing the name Chilateca, which must come from the Nahuatl Chillan 'By the Chili'. Whether this corresponds or not to the town of Tablet 3 remains to be seen, since Chilateca's Zapotec designation is not recorded.

Districts C and F

Lachigolo

It seems to me quite probable that at least three other districts shared the Valley of Oaxaca - Districts C, F and G. The place-glyps of Tablets 18 and 20 belong to Districts F and C respectively and the towns they name may be located as close to each other as their position in the series could suggest. The former glyph is composed of the elements for 'plain', above which are a monkey's head and two quincunx-patterned banners. Monkey is pillòo in Cordova, but (go)loo in the day-name series (cf. Seler 1904:46), and indeed a place-name Lachigolo is to be found just to the west of Tlacochuhuaya in the Valley of Tlacolula. But the name must mean 'Withered Plain', not 'Plain of the Monkey', since its Aztec name, Yztlayutlan (from Iztayotlan)

'By the Brine', refers also to the barren nature to the barren nature of the land.
The banners in the Lachigolo glyph provide the semantic complement. Normally, the quincunx (or a cluster of small circles) is to be read (ti)bijxi '(to be struck down, overturned', but its occurrence in tombs and on Danzante slabs suggests the additional values tati 'to die'. Because tati also means 'to wither' I feel a third reading, tigolo 'to wither', is justified here. The placement of the quincunx on banners (b/pixilla) and on rattles (b/pixono, b/pixoche) is I believe an acrophonic rebus for the primary value of the quincunx. The later Mesoamerican association of banners with death probably derives from this practice.

Coyotepec

Twelve kilometres to the southwest of Lachigolo, and separated by a narrow ridge, is Coyotepec 'At the Hill of the Coyote', which I suspect is the town recorded on Tablet 20, whose glyph is a creature in the attitude of a coyote howling. If the identification of the glyph is correct, District C is to be located in the Great Valley, bordered on the north and east by Distrects A and F.

Teitipac

Next in the series, Tablet 21 records the subjugation of a town in District F whose glyph appears to depict a hand chiselling into stone. Situated virtually equidistant from Lachigolo and Coyotepec on the southern slopes of the Valley of Tlacolula is Teitipac, whose Zapotec names, Quehuiquijezaa 'Palace of the Fashioned Stone' and Quiaguia 'On Top of the Stone', may relate to the glyph in question.

More From District A

Zaachila

Somewhat problematical is the identification of the town of Tablet 9 in District A, which I propose is Zaachila. The base of the flyph is similar to that on Tablet 11, a band divided by horizontal and vertical lines. This is, I suspect, a conventionalized element for 'field under cultivation' (quèela, quiñaa) or 'moist, fertile land' (pe/pazàa, yòozàa).
Rich land is known to the Zapotecs as the 'dark earth' (ỳòocòhui),whose most sacred products are the black zapote , pillàhui 'the dark one', and the wild olive-tree, pillàhuitao 'the great dark one', the fruit of

the latter bearing the name quieyàce 'the black flower' (cf. Cruz 1946:30).
Zaachilla 'Rich Soil of the Mountain Range' has no apparent zapote referent, but the first element of its name, zaa (now za) 'fat, even, succulent, cloudy', is found in Penizaa 'People of the Zaa' (often inexactly rendered 'People of the Clouds'), the native designation for the people known to the Aztecs as the Tzapoteca 'Those of the Land of Zapotes'.
The sense of Zaachila's Aztec name, Teotzapotlan 'By the Sacred Zapotes', could apply to the place-glyph of Tablet 9, whose upper element resembles that in the Aztec glyph for the town of Tzapotlan in the province of Tlachquiauhco (Fig.61). The Mixtec name of Zaachila, Tocuisi, may be translated 'The Level Realm', and the name for the Valley of Oaxaca, Tocuisiñuhu, 'Sacred Level Realm'. Since the Mixtecs may refer to the black and white zapotes simply as 'the black' (tnoo, too) and 'the white' (cuisi), a play on words might have been involved in their choice of a name for Zaachila (cf. Rensch 1976:215).

Teotitlan

Possibly relevant to a discussion of District A is the place-glyph on Tablet 57 (Fig.58), a loose stone near the foot of Mound J which unfortunately lacks an emblem glyph. The glyph in question, a vulture alighting, may name Teotitlan del Valle, whose Zapotec name, Xaguia (or Xaguixe) 'At the foot of the Hill (or Mountain)', refers to the hill known today as Ghia Betz, which towers over the town. Translated by one of my informants as 'Hill of the Vulture', the name refers to the solar bird which, according to legend, descended upon Teotitlan at the time of its founding. it is even possible that Betz is a correption of the name of the sun deity, Copijcha 'The Desiccator'.

District H

Immediately after the tablets of District A in the Arrowhead Series come two of District H, whose emblem is not a head with insignia but rather a pendant element associated with rain and falling water. This is, in my opinion, the emblem of Ñudzahui 'The Land of Rain', specifically the Mixteca Alta, which shared the culture of Monte Alban I. Note that Stone 1 of Huamelulpan in the Mixteca Alta is decorated with three Greek crosses (Moser 1977:Plate LXIII), similar to those found as part of the emblem on Tablets 14, 43 and 51 of District H.

Yanhuitlan

Tablet 14, the single most important inscription of Period II, names the town of Yanhuitlan. The place-sign, a frame of some sort, resembles a glyph for Yancuitlan 'New Place' in the Codex Mendoza (Fig. 68). The known Mixtec name for the town is Yodzocahi 'Wide Plain', a barrio of which bears the name Ñuusaa 'New Place' (Smith 1973:63). A Mixtec glyph for the town is composed of the plain element (yodzo) with indented mouth (yuhu, a-), from which a bird (dzaa) with arrow (nduhua)-tipped beak projects (Fig.69). Although a field in Apoala belonging to Yanhuitlan preserves the name Yodzodzaa 'Plain of the Bird', Yanhuitlan does not. Nor does the name of the field explain all the elements in the glyph. Mixtec experts assume, therefore, that the town must have a second place-sign.

In a brilliant study of the lords of Yanhuitlan, Alfonso Caso proposed for a variety of reasons that a glyph in the Codices Bodley (Fig.71) and Selden comprising the elements 'plain' and 'cacaxtli', a carrying-frame, can be linked to either Yanhuitlan or Cuilapan (Caso 1970:319, 329). If this is an alternate for Yanhuitlan a reconstruction of the evolution of the names and glyphs of the town is made possible.

Let us presume for a moment that the original Mixtec name for Yanhuitlan was Yodzondahuacahi (or Ayodzondahuacahi) '(On) the Plain of the Carrying-Board', and that its place-sign contained a cacaxtli. Although the Mixtec term for 'cacaxtli' is unknown, a combination of ndahua 'board' and cahi 'to carry off' might have been employed.

In Mixtec there are two common expressions for 'bird', dzaa and quetendahua, literally 'flying animal'. Quete 'animal' may be shortened to te or even omitted in the names of fauna. As a rebus phonetic for ndahua a bird head appeared at some point in an alternate glyph for the town. Over a period of time the original sense of the place-name was lost as this glyph was increasingly read Yodzodzaa 'Plain of the Bird', resulting in two variant names for the town, Yodzodzaa and Yodzondahuacahi 'Wide Board Plain' on the analogy of Yod(z)ocono 'Broad Plain', a town situated about fifteen kilometres to the south.

The earlier sense of Yodzondahuacahi was preserved in the glyph found in Bodley and Selden, and in the Mendoza in a simplified form which had lost meaning. The Mendoza variant (Fig.70), a rectangle with two columns of diagonal marks (plus teeth (tlan) for the

postposition in the Aztec name), is the debased descendant of the carrying-frame and its bindings.
The arrows (nduhua) forming the bird's beak in the Mixtec alternate may originally have been a rebus reinforcement of the central element of Yanhuitlan's name, but the tendency to read them as dzaa 'sharp' undermined their usefulness.
The final transformation took place perhaps when the related name of one of Yanhuitlan's barrios, Ñuudzaa 'Place of the Bird', was corrupted into Ñuusaa 'New Place', the name it bears in two colonial documents (Smith 1977:63), and which was adopted in loan translation by the Aztecs. It is, of course, also possible that Ñuusaa is unconnected to this line of evolution, and that its adoption by the Aztecs was due to pure chance or unknown factors.

Teita

Not part of the Arrowhead Series but nonetheless referring to District H is Tablet 43 (Fig.49), whose place-sign is composed of a vessel of water, a conventionalized form for 'river' (quègo), from which rises zacate grass (quijxi). In Mixtec this glyph would read yutaita or teita. About sixty-five kilometres to the west of Monte Alban lies the Mixteca Alta town of Teita.
Like a number of Danzantes, J-46 (of Mound J) has a gentilic glyph of relevance to a discussion of Monte Alban's conquests. This glyph describes the individual as being of the 'Land of Rain'. Its two elements are a wall with frieze, rendering quèche 'town, settled land', and the rain (quie) element found as the emblem of District H. From the ear-plug of this Period I Danzante protrudes a sprig of zacate grass, which could serve to indicate that he comes from Yucuita 'Hill of Zacate (or Flowers)', an important archaeological site of this period, located just to the east of Yanhuitlan.
Wheter a conquest recorded on Mound J occured in Period I or II is beyond present knowledge, since the tablets may simply commemorate the most noteworthy of previous triumphs without respect to date. I am inclined to regard the Arrowhead Series as composed of a sequence of originally free-standing stones set at some point into the walls of Mound J, but not created for that purpose.
Be that as it may, at the time of the erection of these slabs two of them, Tablets 15 and 26, were apparently installed incorrectly, each being placed where the other should have been. Tablet 26 of District J is

located almost directly above Tablet 15 of District E and is of approximately the same shape. if the position of the two is reversed, Tablet 26 would be flanked by the tablets of District H and by the only other one of District J, and Tablet 15 would find itself beside two, possibly three, other tablets of District E.

Tequixtepec

Tablet 26 stands out from its surroundings not merely by virtue of its improper erection on the upper row, but also because of the unconventional nature of its phallic place-sign, which is paralleled only by the Mixtec name for Tequixtepec del Rey, Yucundaayee 'Hill of the Erect Male' (cf. Smith 1973:76-77). The Post-classic glyph for this town of the Mixteca Baja (Fig.72) is a hill against which is placed an upright shell (also yee, hence the Aztec name). In the Codex Selden the shell has human feet (Fig.73), a subtle detail which enables the reader to select the correct phallic interpretation of yee.

Acatepec

If Tablet 26 is inserted in what was probably its intended position between Tablets 14 and 16, the resulting sequence will be seen to reflect the geographical location of its referent, Tequixtepec, a town situated near the old highway from Oaxaca City to Tehuacan, which passes first through Yanhuitlan. The place-sign of Tablet 16 of District J, which I identify as the Mixteca Baja, is a reed, and since, of all the Mixtec place-names listed by Reyes, only one, Yucutnuyoo 'Hill of Reed' in the Mixteca Baja, contains this element, this is probably the town in question. Yucutnuyoo, known today as Acatepec, lies beyond Tequixtepec on the same highway, just across the border in Puebla. Forty-one years passed between the conquest of Yanhuitlan in a year 6 Tochtli and the fall of Acatepec in 8 Acatl, according to the calendrical information found on Tablets 14 and 16. Within this time-frame a string of the towns of the Ñuiñe, or Mixteca Baja, all of which lie astride or near the Tehuacan highway, must have come under the domination of the state of Monte Alban, since Acatepec is situated on the northernmost frontier of the region.

District I

Cuicatlan

A parallel thrust to the north, culminating in the fall

of Cuicatlan, may have coincided with the drive against Yanhuitlan. Its fall appears to have been celebrated on two momuments, Tablet 47 and Danzante J-112 (Fig.74), also of Mound J. The identification of the town of Tablet 47 as Cuicatlan, first proposed by Joyce Marcus, is supported by the fact that its Nahuatl and Cuicated names seem to agree in associating it with song, which is the essential element of the hieroglyph, a decorated speech scroll (that is, a song scroll) emerging from a person's mouth. The corrupt Cuicatec toponym Guetrabanco is convincingly derived by Marcus (1976: 132) from Kaatabahku 'House of Song', but the alternate, Yabahku, which she translates 'Place of Houses', is more aptly rendered 'House of Speech' (cf. the closely related Mixtec yaa 'song, speech').

District E

Tehuantepec

Of the remaining emblem groups, only that of District E is readily assignable to an area. It is tempting to see in Tablet 23, which is flanked by District E slabs, a record of the subjugation of either Ozolotepec 'At the Hill of the Jaguar' or Tehuantepec 'At the Hill of the Maneater', which are respectively to the south and southeast of the valley of Oaxaca. The place-glyph in question, a jaguar head, has been hesitatingly associated by Marcus (1976:131; 1980:56, 59) with Ocelotepec, a hill of Monte Alban itself!

The Isthmus Emblem

Pointing towards an Isthmus location of District E is the place-glyph of Tablet 15, composed of what appears to be cultivated field (quèela), a flint knife, and a flower (quie). As a day-name the flint knife is associated with cold (còpa, naxòpa) and named accordingly (cf. Seler 1904:52).

To this very day the Zapotecs have emblems for the seven regions constituting their world. Where insignia-laden heads once performed this function, flowers are now to be found. The emblem of the Tehuanos of the Isthmus is the guiegxooba (for the second element cf. J. Col. guiaxoba 'hailstone'), the 'hailflower' according to Cruz (1946:30-32). If the place-sign of Tablet 15 is to be read Queèlaquiexoba 'Field of the Hailflowers', in which the flint knife is used as a rebus for (quie)xoba, a location of the town in the Tehuantepec region would be plausible.

Geographical Elements

In all, six geographical elements (Fig.75) are discernible in the place-glyphs and gentilics of Mound J: those for fertile land (quiñàa, pe/pazàa), cultivated land (quèela), settlet land (quèche), plain (làache), river (quégo), and gully (pe(l)làa). (Pe)zàa) is rendered by a crosshatched rectangle, which is a stylized depiction of plots of land or a tilled fild. Quèela has the same basic dimensions and borders as the làache element, but is infixed by a ring of small circles signifying perhaps seeded land. Lá́ache is composed of the same earthband as quèela and of a phonetic indicator làchi, the lower half of a human body attached to the earth-band at the stomach (làchi).

Queche, a frieze, is graphically and semantically comparable to the Mixtec ñuu 'place, town' and Aztec tenan- 'wall(ed town)' elements. Similarly, quégo, the cross section of a vessel of water, is indistinguishable in form from the Mixtec and Aztec river elements. Speaking of water, the curious metaphors for 'town' or 'city' in Aztec (in atl in tepetl 'the water, the hill' or altepetl, lit. 'hill of water') and in Mixtec (yucunduta 'hill of water') and the corresponding Aztec glyph, probably find their origin in the Zapotec station glyph, which is composed of a conventionalized hill (quie, tàni) and the rain element (quie), which was at first a phonetic indicator but later perhaps merely an embellishment of the staion glyph. The latter carried the meaning 'place' (both temporal and spatial) and was the surrounding element in signs for towns during the Classic Period.

Remaining to be discussed is Pe(l)làa 'gully, ravine', an interesting modification of the quégo element. The crossed bands on either side of the element are related to the glyph for the day-name Lapa, from the verb tillàpa 'to shatter, break into pieces'. Tillàha is semantically akin to tillàha 'to break, shatter' (cf. pellàha 'fragment') and titèza 'to tear to pieces' (cf. piteeza 'rabbit'), The crossed bands are thus associated with fragmentation and ravines, and calendrically with rabbits, drops of water (làpa) and headbands (lápa)!

(The text of this paper corresponds to chapter 4 of Whittaker's unpublished dissertation: "The Hieroglyphics of Monte Alban", Yale 1980.
References to chapters and illustrations have not been changed).

BIBLIOGRAPHY

Alvarado, Francisco de
1962 Vocabulario en lengua mixteca. Mexico.

Barlow, Robert H.
1949 The extent of the empire of the Culhua Mexica. University of California Press.

Barlow, Robert H. and Byron MacAfee
1949 Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica. UNAM, México.

Bernal, Ignacio and Andy Seuffert
1979 The ballplayers of Dainzu. Graz.

Bradomin, José María
1955 Toponimia de Oaxaca, México.

Burgoa, Francisco de
1934 Geográfica descripción. 2 vols. México.

Caso, Alfonso
1928 Las estelas zapotecas, México.

1938 Exploraciones en Oaxaca: quinta y sexta temporadas, 1936-37. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicación 34.

1947 Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán. México.

1970 The lords of Yanhuitlan. In ancient Oaxaca (John Paddock, ed.). Stanford.

Cooper Clark, James, ed. and trans.
1938 Codex Mendoza. London.

Córdova, Juan de
1886 Arte del idioma zapoteco. México.

1942 Vocabulario castellano-zapoteco. México.

Cruz, Wilfrido C.
1935 El tonalamatl zapoteco. Oaxaca.

1946 Oaxaca recóndita. México.

Espíndola, Nicolás
1905 Relación de Chichicapa y su partido. In Papeles de Nueva España (Paso y Troncoso, ed.), 2a Serie, Vol. 4. Madrid.

Gutiérrez, Estéban
1905 Descripción del partido de Miahuatlán. In Papeles de Nueva España (Paso y Troncoso, ed,) 2a Serie, Vol. 4. Madrid.

Jiménez Moreno, Wigberto
1962 Etimología de toponímicos mixtecos. In Alvarado, Francisco de, Vocabulario en lengua mixteca. México.

Junta Columbina de México
1893 Vocabulario castellano-zapoteco. México.

Marcus, Joyce
1976 The iconography of militarism at Monte Alban and neighboring sites in the Valleys of Oaxaca. In Origins of religious art and iconography in Pre-classic Mesoamerica (Henry B. Nicolson, ed.). Los Angeles.

1976b The origins of Mesoamerican writing. In Annual Review of Anthropology, Vol. 5.

1980 Zapotec writing. Scientific American, Vol. 242, No. 2.

Martínez Gracida, Manuel
1883 Colección de 'cuadros sinópticos' de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soverano de Oaxaca. Oaxaca.

Miller, Arthur G.
1973 The mural painting of Teotihuacan. Dumbarton Oaks.

Nowotny, Karl Anton
1959 Die Hieroglyphen des Codex Mendoza. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXV.

Paddock, John, ed.
1970 Ancient Oaxaca. Stanford.

Peñafiel, Antonio
1885 Nombres geográficos de México. México.

Rensch, Calvin R.
1976 Comparative Otomanguean phonology. In Indiana University, Language Science Monographs, Vol. 14.

Rojas, Basilio
1958- Miahuatlán: un pueblo de México. 3 Vols.
1964 México.

Seler, Eduard
1904 The Mexican chronology with special reference to the Zapotec calendar. In Mexican and Central American antiquities, calendar systems and history (Charles P. Bowditch, ed.), Bureau of American Ethnology, Bulletin 28.

1904b The wall paintings of Mitla. In Mexican and Central American antiquities, calendar systems and history (Charles P. Bowditch, ed.), Bureau of American Ethnology, Bulletin 28.

Schmieder, Oscar
1930 The settlements of the Tzapotec and Mije Indians. University of California Publications in Geography, Vol. IV.

Smith, Mary Elizabeth
1973 Picture writing from ancient Southern Mexico Norman.

Torquemada, Juan de
1969 Monarquia indiana. 3 Vols. México.

Velázquez, Primo Feliciano, ed.
1945 Códice Chimalpopoca: ASnales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles. UNAM, México.

Welte, Cecil
1975 The Valley of Oaxaca: Geography and sixteenth-century settlements. In Welte's Ready Release No. 3. Oaxaca.

Whittaker, Gordon
1976 On the decipherment of early Monte Alban hieroglyphics. Presented at Society for American Archaeology Annual Meeting; St. Louis.

1977 From Zapotec hieroglyphics to the Mixtec codices. Presented at Society for American Archaeology Annual Meeting, New Orleans.

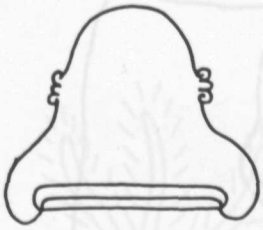


Fig. 44.
Aztec Hill Glyph

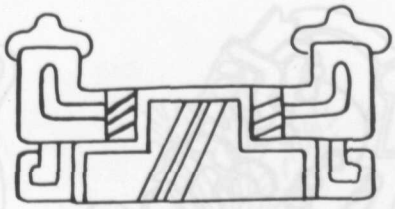


Fig. 45.
Zapotec Station Glyph

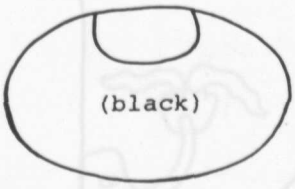


Fig. 46.
Etlan

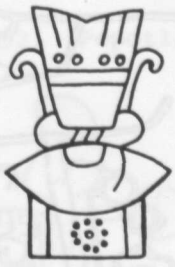


Fig. 47.
Place-Sign, Mound J Tablet 15

Fig. 48.
Miahuaapan

Fig. 49.
Place-Sign, Tablet 43

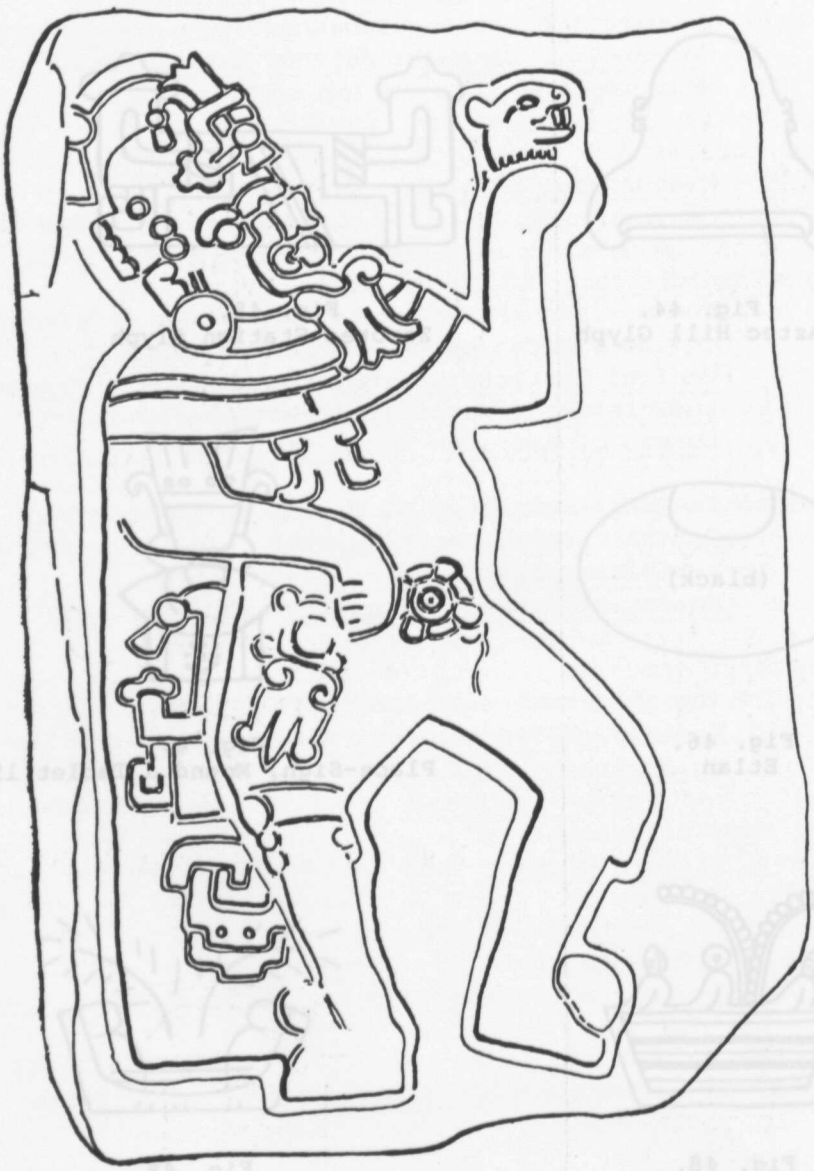


Fig. 50. Danzante J-41

Fig. 51. Zacatlan

Fig. 52. Popotlan

Fig. 53. Huaxyacac

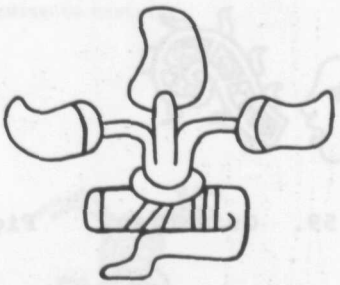


Fig. 54. Place-Sign, Tablet 3

Fig. 55. Teticpac

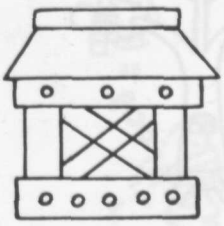


Fig. 56. Place-Sign, Tablet 4

Fig. 57. Tototepec

Fig. 58. Place-Sign, Tablet 57

Fig. 59. Cuicatlan

Fig. 60. Place-Sign, Tablet 47

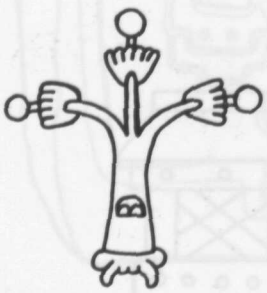


Fig. 61. Tzapotlan

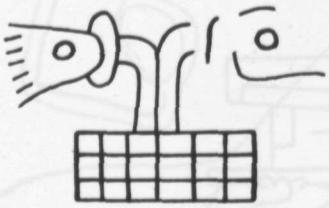


Fig. 62. Place-Sign, Tablet 9

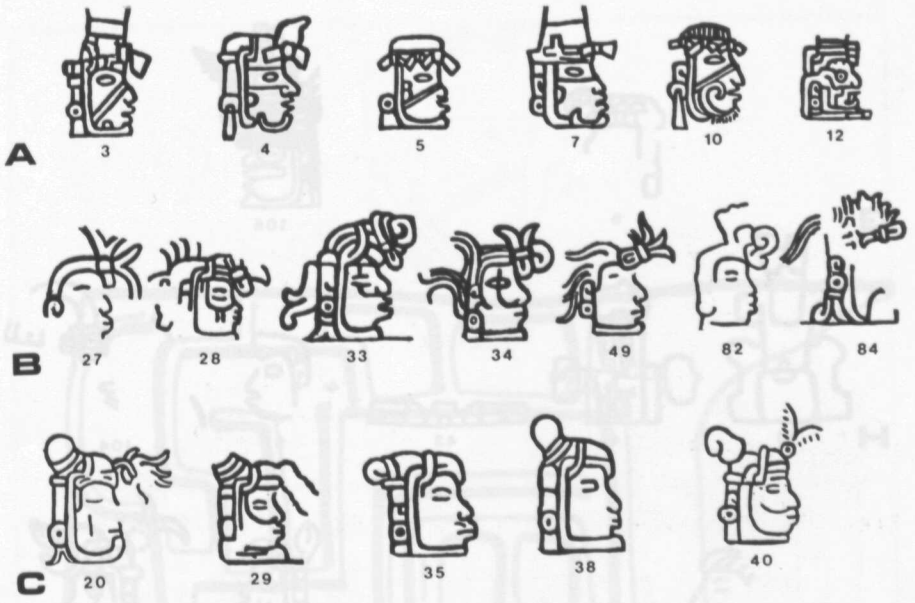


Fig. 63. Emblem Glyphs According to District

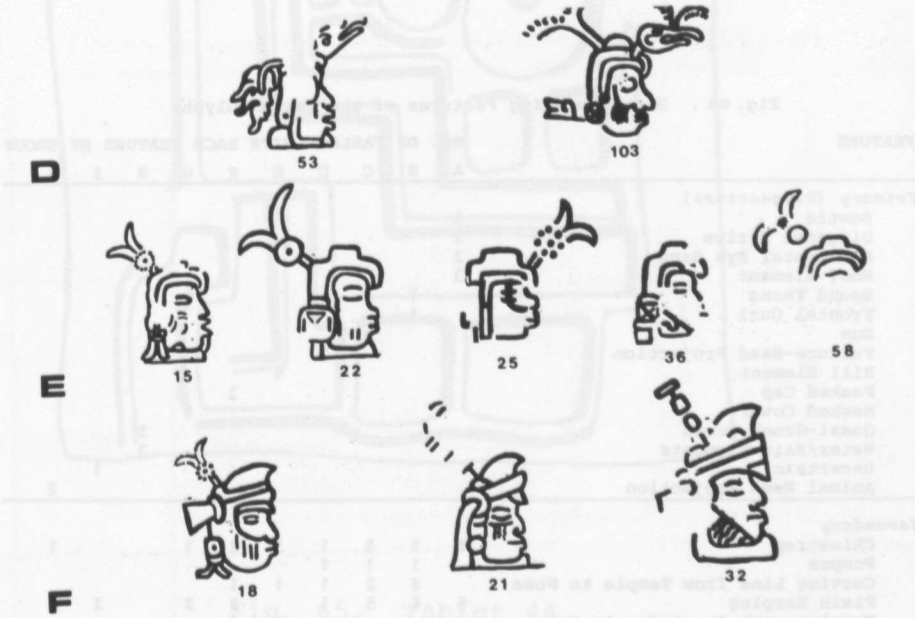


Fig. 63 (cont.)

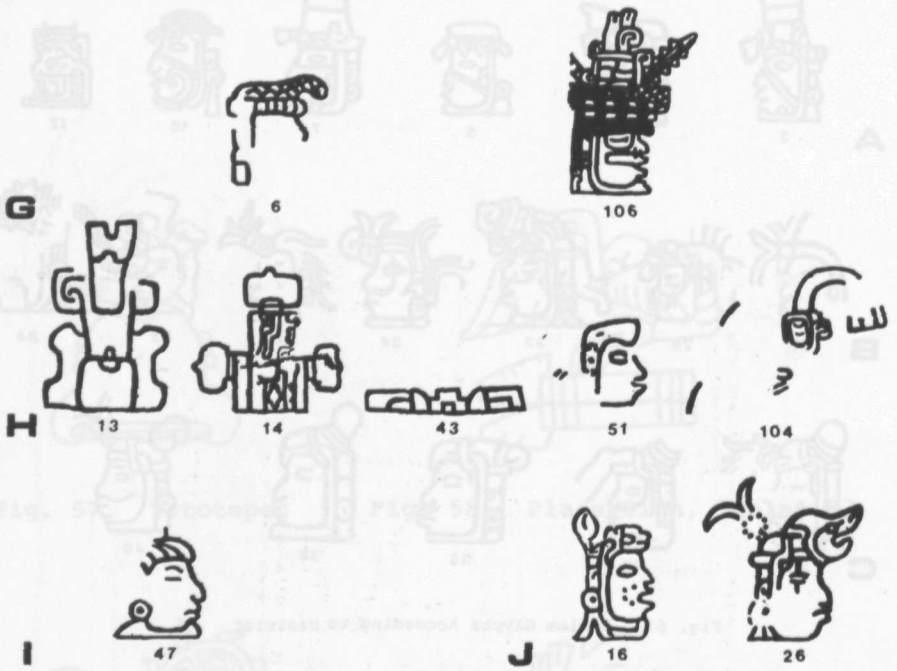


Fig. 63 (cont.)

Fig. 64 . Distinguishing Features of the Emblem Glyphs

FEATURE	NO. OF TABLETS WITH EACH FEATURE BY GROUP									
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J
Primary (Diagnostics)										
Bowtie	5									
Diagonal Stripe	3									
Horizontal Eye Band	3									
Roof Element	3									
Bound Thong		7								
Frontal Curl		4								
Bun			5							
Vulture-Head Projection				2						
Hill Element					5					
Peaked Cap						3				
Meshed Cover							3			
Quasi-Greek Cross								3		
Water/Rain Elements								3		
Uncertain									1	
Animal Head Projection										2
Secondary										
Chinstrap	6	5	5	1	3	2	1			1
Pompon		1	1	1						
Curving Line from Temple to Nose		4	2	1	1	1				
Plain Earplug	6	6	5	1		2	2		1	2
Earplug with St. Andrew's Cross				1	2					
Split Feather			1	1	4	1				1
Cheek Lines				2	2	3				
Diagonal Line from Ear to Chin					1	1				
Approx. Total No. of Tablets	6	9	5	2	5	3	3	5	1	2

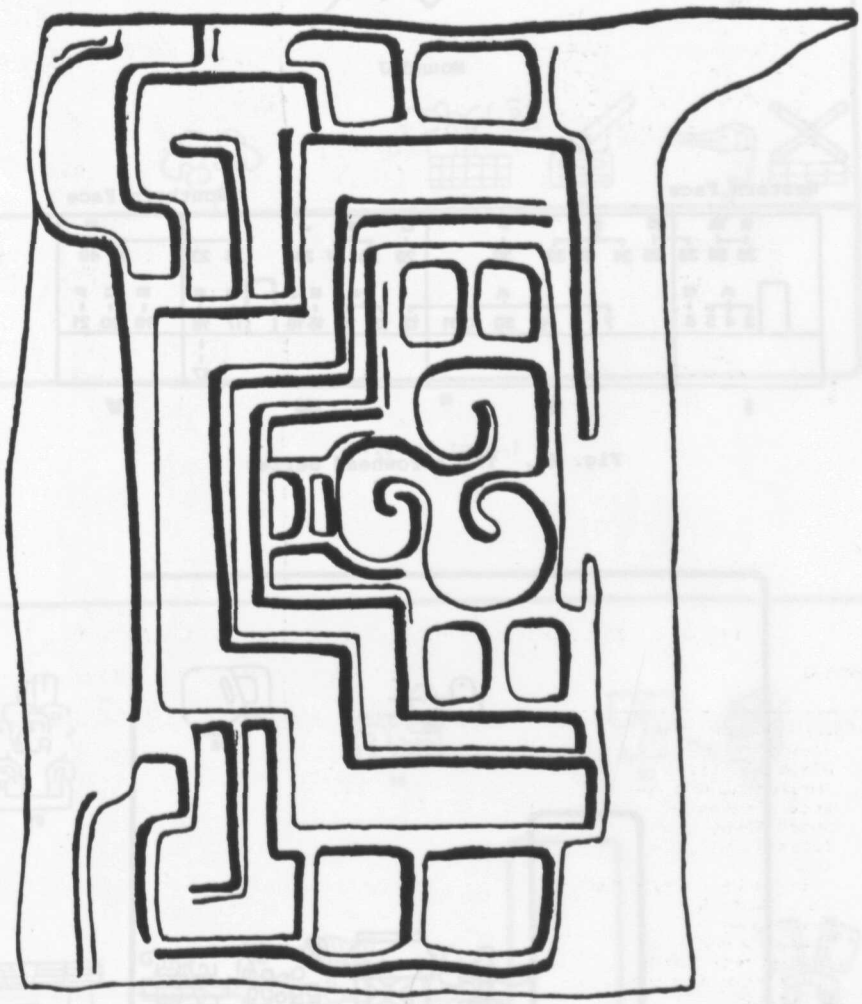
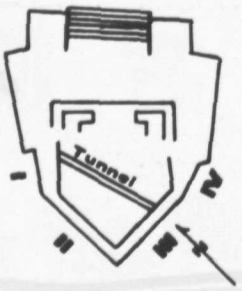


Fig. 65. Tablet 44



Mound J

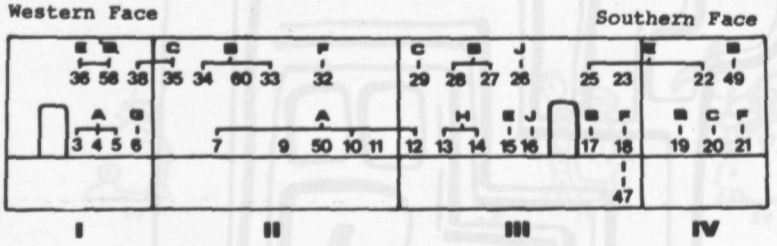


Fig. 66. The Arrowhead Series

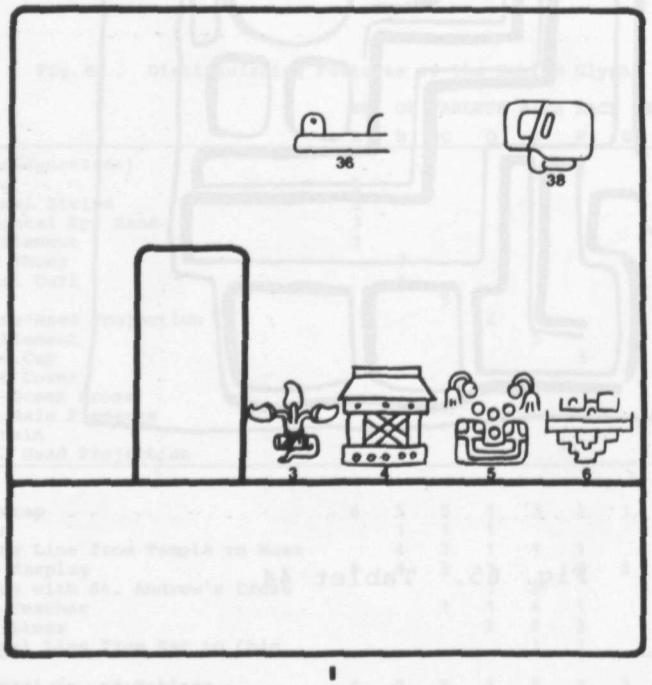
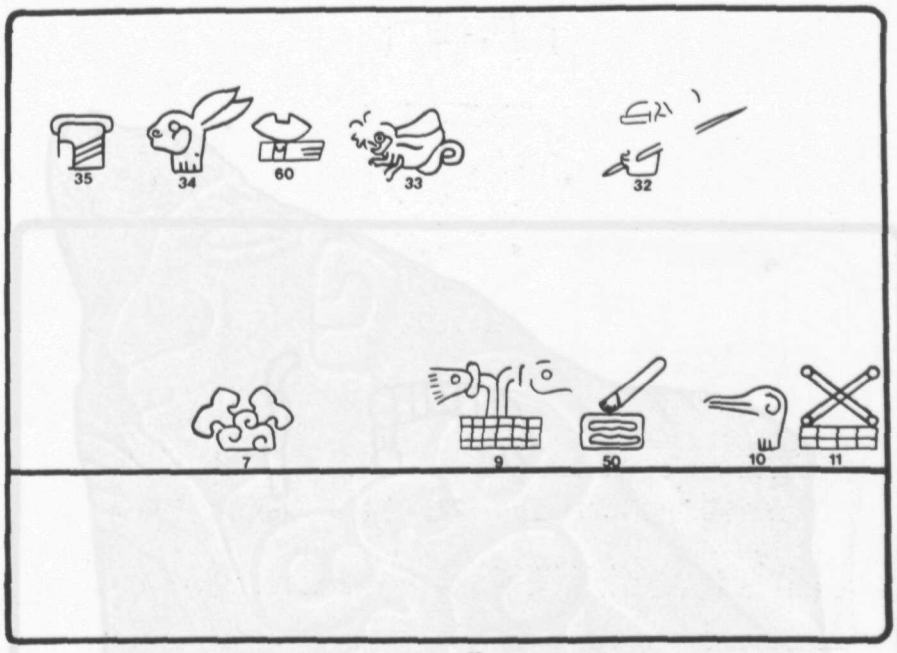
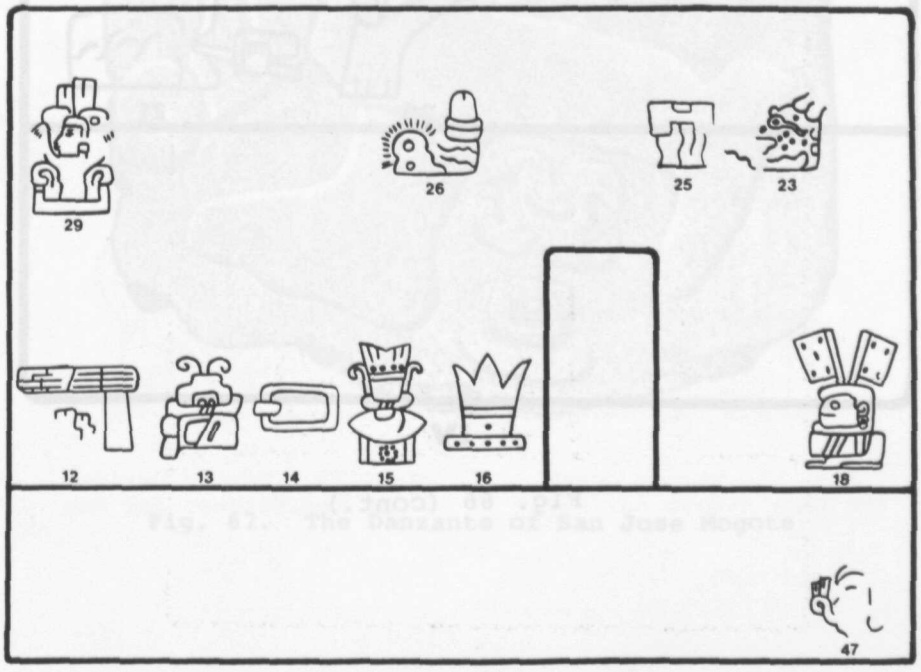


Fig. 66 (cont.)



II

Fig. 66 (cont.)



III

Fig. 66 (cont.)

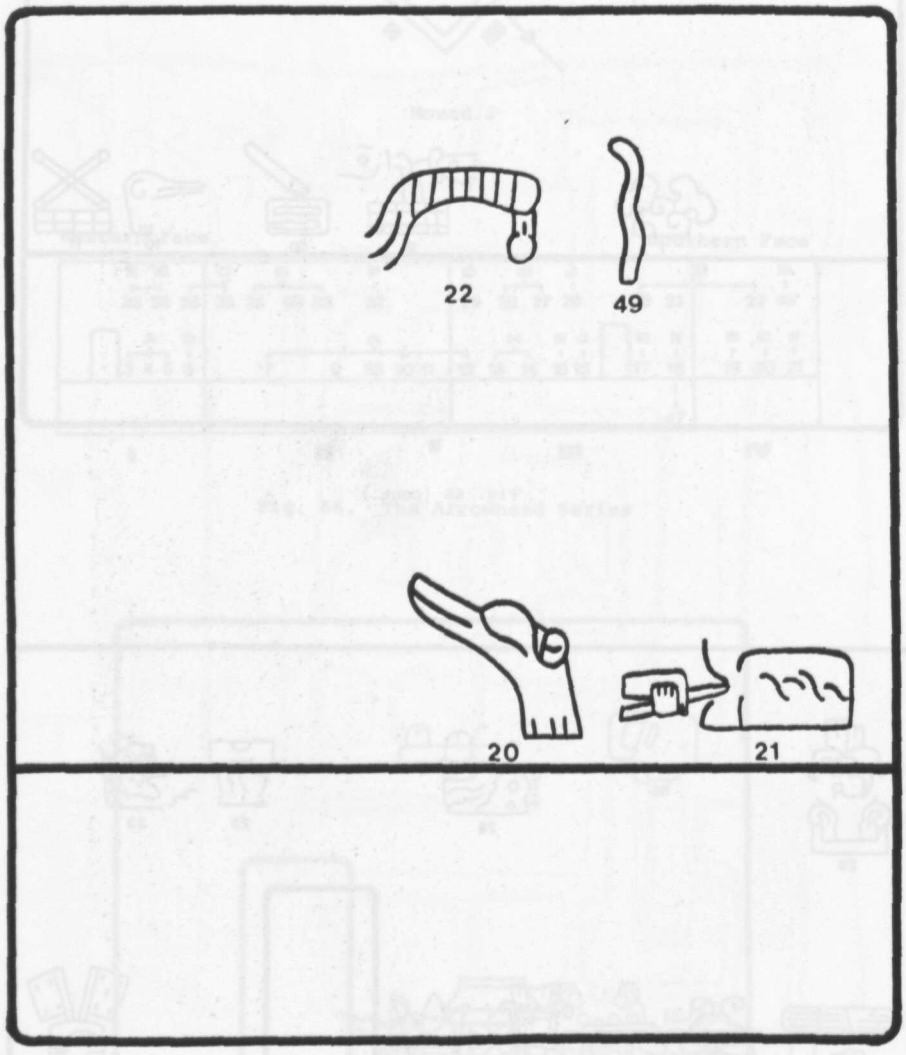


Fig. 66 (cont.)

Fig. 67. The Danzante of San Jose Mogote

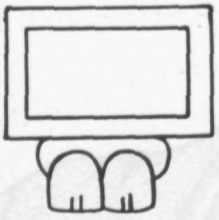


Fig. 68. Yancuitlan

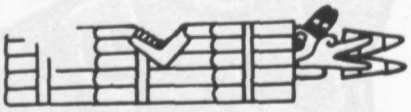


Fig. 69. Mixtec Glyph for Yanhuitlan

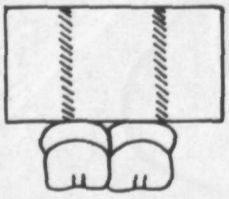


Fig. 70. Yancuitlan Variant

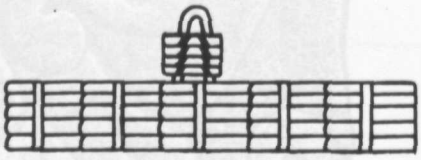


Fig. 71. Mixtec Alternate for Yanhuitlan

Fig. 72. Mixtec Glyph for Tequixtepec del Rey

Fig. 73. Mixtec Variant for Tequixtepec del Rey

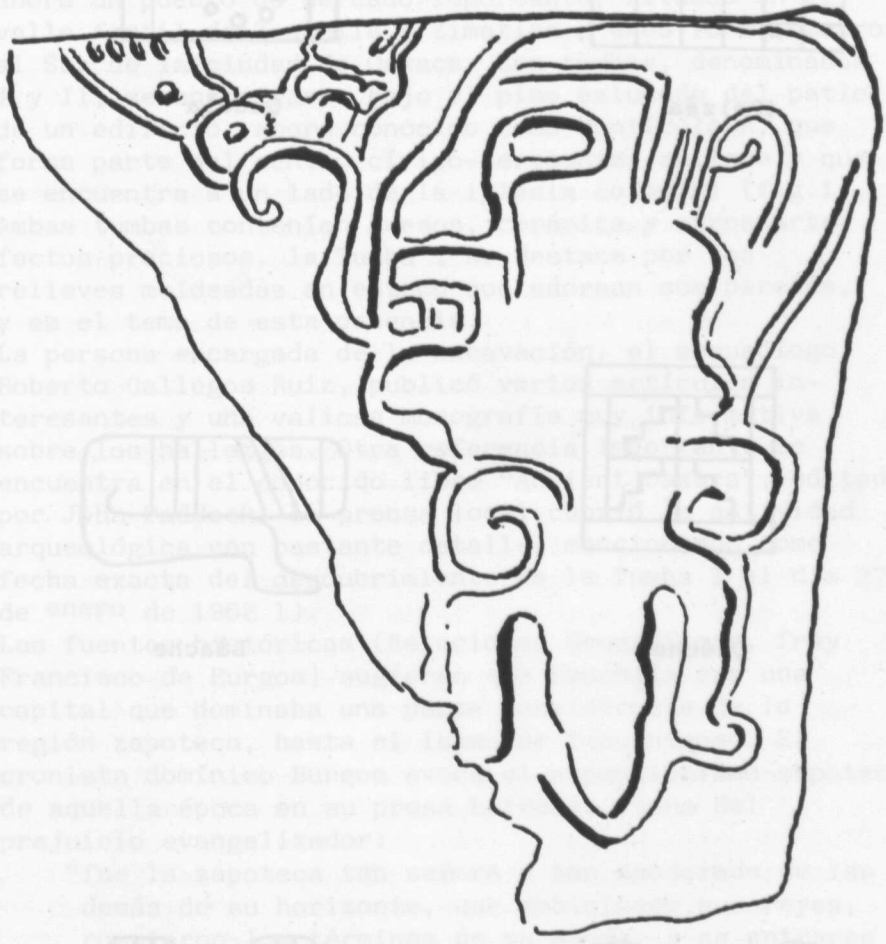
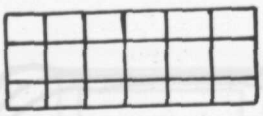
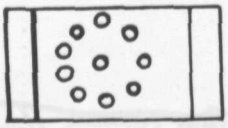


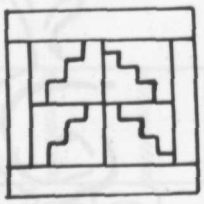
Fig. 74. Danzante J-112



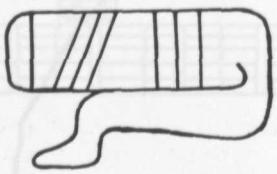
(Pe)zàa



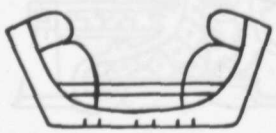
Quèela



Quèche



Làache



Quégo

Pe(l)làa

Fig. 75. Geographical Elements

VIAJE AL OTRO MUNDO: LA TUMBA I DE ZAACHILA

Maarten E.R.G.N. Jansen

Hace casi veinte años un grupo de arqueólogos mexicanos descubrió dos tumbas en el pueblo de Zaachila, centro zapoteco antes de la invasión española (1519), y ahora un pueblo de mercado importante, situado en el valle fertil de Zaachila y Zimatlan a unos 15 kilómetros al Sur de la ciudad de Oaxaca. Las tumbas, denominados I y II, se encontraron bajo el piso estucado del patio de un edificio, ahora conocido como Montículo A, que forma parte del centro cívico-ceremonial antiguo y que se encuentra a un lado de la iglesia colonial (fig.1). Ambas tumbas contenían huesos, cerámica y otros artefactos preciosos. la Tumba I se destaca por los relieves moldeados en estuco que adornan sus paredes, y es el tema de esta ponencia.

La persona encargada de la excavación, el arqueólogo Roberto Gallegos Ruiz, publicó varios artículos interesantes y una valiosa monografía muy informativa sobre los hallazgos. Otra referencia importante se encuentra en el conocido libro "Ancient Oaxaca", editado por John Paddock. La prensa local cubrió la actividad arqueológica con bastante detalle, mencionando como fecha exacta del descubrimiento de la Tumba I el día 27 de enero de 1962 1).

Las fuentes históricas (Relaciones Geográficas, fray Francisco de Burgoa) sugieren que Zaachila era una capital que dominaba una parte considerable de la región zapoteca, hasta el Istmo de Tehuantepec. El cronista domínico Burgoa evoca el expansionismo zapoteco de aquella época en su prosa barroca, llena del prejuicio evangelizador:

> "fue la zapoteca tan señora y tan apoderada de las demás de su horizonte, que ambiciosos sus reyes, rompieron los términos de su mando, y se entraron feroces, y valientes por chontales, mijes y tierras marítimas de ambos mares del Sur, y del Norte, hiriendo, matando, y venciendo hasta señorear los fértiles llanos de Teguantepeque, y corriendo hasta Xoconusco, y dejando a un hijo de su valor, y esfuerzo, como príncipe heredero que atendiese la conservación de aquel dominio, se volvió al descanso de su casa más vano, y presumido de victorioso, que seguro de las hostilidades de sus vecinos, y con ser este señor tan absoluto, y temido, aun del monarca Montezuma, como se verá en su tiempo, no se halla origen, ni ascendencia, ni en qué tiempo

se aposesionó de este valle, porque son tantos los desatinos de sus historias y pinturas, que el demonio les persuadía, que es indecente referirlas....." 2)

Desde luego, ahora lamentamos la mentalidad mezquina del historiador colonial que no entendió ni preservó el contenido mismo de aquellas cuantiosas "historias y pinturas" propiamente zapotecas. Lo que sí nos explica Burgoa en otro lugar es que el rey conquistador de Tehuantepec era Cosijoeza, gobernante de Zaachila, y que el "hijo de su valor" se llamó Cosijopij - ambos vivían todavía cuando llegaron los españoles.

Como centro político de los zapotecos, Zaachila era un sucesor tardío de Monte Albán, la metrópoli de la época clásica y hasta la fecha una de las zonas arqueológicas más importantes de México. Por eso la arqueología de Zaachila ha cautivado el interés de los especialistas: se espera entender algo mejor los procesos que causaron la caida de Monte Albán (ca.700 d.C.) y su reemplazo por varios centros menos majestuosos en el valle (Lambityeco, Mitla, Yagul, Zaachila), así como el desarrollo político general de los zapotecos en la época postclásica 3).

Para responder algunas de las muchas interrogantes planteadas por este tipo de estudio, es necesario, se sabe, no solo excavar más zonas, sino también profundizar en todos los aspectos de la tradición cultural nativa, que en estos momentos sufre tantas agresiones por la política nacionalista, discriminativa y etnócida del México "moderno", y a la que los investigadores todavía en gran parte desconocemos.

Desafortunadamente, la arqueología del mundo indígena padece aún de varias insuficiencias, que nos recuerdan que la población original del continente americano sigue viviendo una situación de dependencia de tipo colonial. A ser expulsados los españoles de México con la llamada Independencia, el poder lo tomaron sus descendientes, los criollos y mestizos. Estos, inspirados en forjar su patria, por un lado se enorgullecen con el pasado prehispánico y con el folklore actual como monumento de la mexicanidad y atracción turística, por el otro lado combaten con todavía más rigor y desprecio europacéntrio las lenguas y culturas indígenas mismas, que siguen existiendo alli desde miles de años antes de la invasión europea 4).

De ahí la extraña contradicción de que los arqueólogos (así como los antropólogos, los lingüistas etc.) que nos ocupamos de la antigüedad indígena en una gran mayoría no seamos indígenas, más bien trabajemos muchas

veces a espaldas de los indígenas mismos. Así, nuestros resultados sirven generalmente para fundamentar el prestigio académico y dar gusto a un grupo dominante en vez de ser integrados en las comunidades de aquellos, quienes, por ser descendientes (y herederos) directos en raza, lengua, organización social, religión y vivencia general de los creadores antigüos, tienen el pleno derecho de ser informados primero de nuestros estudios 5), y cuya colaboración además es imprescindible para interpretar correctamente aquellas obras del genio precolonial.
Esta situación nos debe preocupar profundamente, siendo un substrato colonial dentro de nuestra ciencia. Así también el hecho que las excavaciones en Zaachila en 1962 se realizaron bajo protección federal, es decir: imponiéndose con la fuerza militar en contra de una parte considerable de la población zapoteca contemporánea 6).

Burgoa se refiere a la zona arqueológica (Montículos A y B) cuando dice:

> "algunos quieren, que las casas y palacio del cacique, y señor hubiesen estado inmediatos donde se edificó esta mala vivienda, que dura hasta hoy, por casa de los religiosos..." 7)

Efectivamente, la ubicación de la zona, en el centro del pueblo, sobre una elevación natural, sugiere que era residencia de los gobernantes. Las dos tumbas en el patio apoyan esta idea, por ser muy ricas y elaboradas, de tal modo que hacen recordar lo señalado por el cronista Antonio de Herrera:

> "Los enterramientos de los sacerdotes eran en el templo, los de los señores en sus casas." 8)

Manuel Martínez Gracida, conocido historiador oaxaqueño de fines del siglo pasado, afirma en su obra romántica sobre los reyes de Zaachila no solo que la ruina en cuestión corresponde al "Palacio Real", sino también que es obra del rey Zaachilla I, fundador de la capital del mismo nombre, y data del ano 1390 d.C. Pero estos últimos datos no son fiables, ya que ese autor, se sabe, rellenaba los vacíos del material histórico con su propia fantasía 9).
La fachada de la Tumba I mira hacia el Sur, y está decorada con un tablero de grecas (fig.2). Además se encontraron dos cabezas de jaguar, moldeadas en estuco, las que flanquearon la entrada. Se trata de elementos decorativos que se ven también en otros sitios postclásicos de Oaxaca 10).
La Tumba consiste de una antecámara (ca. 0.50 x 1.20 m.)

y de una cámara (ca. 3.00 x 1.40m.); ambas contienen un nicho en cada pared lateral. Un quinto nicho se encuentra en la pared norte, o sea en el fondo de la Tumba. Estos nichos contenían muchas vasijas y otras ofrendas (mosaicos y huesos labrados). Las figuras moldeadas en estuco forman escenas paralelas a lo largo de las paredes laterales (la oriental y la occidental):

1. Sobre los nichos en la antecámara en ambos lados está un buho, visto de frente (fig.3). Es el conocido párajo mensajero de la muerte en todo Mesoamérica.
2. Dentro de la cámera sigue, antes del nicho, la figura del Dios del Infierno, Leta Ahuila en zapoteco antiguo 11). Se reconoce por su calavera característica con un punzón de pedernal en la nariz y ojos arrancados (símbolos tanto de la muerte como de la oscuridad) en el pelo, y por su collar con un corazón. Se dirige hacia la entrada (salida) de la Tumba, alzando sus garras en un gesto como si quiere decir "sígame" (fig.5).
3. La tercera y última figura en las paredes laterales es la de un hombre, vestido con su maxtlatl y una corona elaborada de plumas, de la que cae una tela decorada (con motivos rojos sobre blanco) sobre su espalda. En la mano lleva una bolsa de copal, la indumentaria típica del sacerdote. La figura se situa en cada pared lateral después del nicho: está de pie (tal vez caminando) y mira, igual que el Dios de la Muerte, hacia la entrada (salida) de la Tumba, o sea hacia el Sur. Un nombre calendárico acompaña al personaje y nos da a entender que se trata de dos individuos diferentes. En la pared este está el Sr.9 Flor; al lado opuesto, en la pared oeste, vemos al Sr.5 Flor (figs. 6 y 7). En zapoteco antiguo estos nombres eran tal vez Pel loo Caayo y Pel loo Caa respectivamente. No solo sus nombres diferencian a los dos individuos, sino también el adorno que llevan en el pecho: Sr.9 Flor tiene un collar de cuentas, Sr.5 Flor un pectoral rectangular colgado de una banda. Posiblemente los adornos corresponden a alguna diferencia de status u oficio, desconocida por nosotros.

El contenido de la escena en cada pared lateral es el mismo, pero el protagonista humano cambia. Dos individuos, Sr.9 Flor y Sr.5 Flor, siguen como sacerdotes, o sea con respeto religioso, al Dios de la Muerte, quien a su vez, junto con su pájaro-mensajero el buho, va ante ellos en el camino para salir de la Tumba, en dirección al Sur. Para los mixtecos antiguos el Sur era el rumbo de la muerte (Andaya) 12). No necesariamen-

te los constructores del Montículo A en Zaachila trabajaron conforme el mismo concepto: por lo menos la Tumba II, que se encuentra al lado de la Tumba I, mira hacia el Oriente. Pero sí parece justificado interpretar los relieves como representación de un viaje al Más Allá, al Otro Mundo, al Reino de la Muerte.

Tal interpretación cobra más fuerza por el material oseo de la Tumba. En la cámara se encontraron tres esqueletos: dos entierros primarios y un secundario. El entierro secundario era una persona que fue puesta a un lado, en la esquina noroeste, para dar lugar a los dos entierros primarios, que vinieron a ocupar la Tumba después. Convence el análisis del arqueólogo Gallegos Ruiz: la Tumba I fue construida desde antes para dos personas (los dos entierros primarios), pero durante la construcción se hizo un sacrificio humano para inaugurar la Tumba; La víctima fue enterrada en ella y removida (en forma de entierro secundario) cuando llegó la hora de sepultar los personajes principales 13).

Es muy probable que aquellos dos individuos para quienes se construyó la Tumba I, y quienes fueron enterrados en posición extendida sobre su espalda, fueron precisamente el Sr.9 Flor y el Sr.5 Flor. De éstos, un esqueleto se encontró a lo largo de la pared occidental, por lo que se puede interpretar como el del Sr.5 Flor, cuya representación vemos en dicha pared. El otro esqueleto ocupa la posición central, o sea la más importante, en la Tumba: corresponde entonces probablemente al Sr.9 Flor.

La antecámara contenía ocho esqueletos, los que, al igual que las vasijas y los demás artefactor encontrados en la Tumba, deben haber sido destinados a acompanar a los dos difuntos Sr.9 Flor y Sr.5 Flor en su viaje al Otro Mundo. Herrera describe la forma en que los mixtecos sepultaban a sus reyes y menciona el fenómeno que aquí estamos viendo:

> "enterravanle a media noche, quatro religiosos en los montes o prados o en alguna cueva.
> Y con el esclavo que representaba al muerto otros dos esclavos y tres mugeres que llevaban borrachos, y primero los ahogaban para que sirviessen al Cazique en el otro siglo". 14)

Según nuestra interpretación entonces, las figuras en estuco Sr.9 Flor y Sr.5 Flor representan a los muertos, más bien a sus "almas", parados al lado de los cuerpos sepultados para seguir al Dios de la Muerte y salir de la Tumba en camino al Más Allá. La representación del "alma" después de la muerte en forma de un ser humano vivo, se ve con alguna frecuencia tanto en la icono-

grafía mesoamericana (figs. 8 y 9) como en la cristiana (fig.10). Los nahuas llamaron a este "alma" teyolia, afirmando que "en muriendo, sale por la boca una como persona que se dice yulio, e va allá..." 15) Es de suponer que el mismo concepto está trás la representación de un hombrecito en contextos fúnebres en los códices religiosos (fig.11).

Los nahuas (el pueblo mesoamericano sobre cuya cosmovisión antigua más datos se han conservado) distinguieron diferentes destinos de los muertos, según el modo en que murió cada quien. Al destino correspondía la forma del entierro. Mencionamos brevemente los tres más importantes 16):

1. Los militares caidos en la guerra y otros individuos fallecidos cumpliendo su misión (mujeres en el parto, mercaderes en su viaje), así como los que fueron sacrificados a los Dioses, iban a la Casa del Sol, Tonatiuh Ichan. Estos difuntos tenían distintas formas de sepultura, en las que generalmente se nota un elemento de "exposición". Militares y mercaderes fueron puestos al aire libre allí donde murieron 17). Los sacrificados muchas veces eran comidos en canabalismo ritual; sus cabezas quedaron expuestas en los tzompantli, aquellos famosos monumentos de calaveras. Las parturientes se sepultaban en cruces de caminos, donde ladrones pudieran ir a desenterrarlas, para buscar la fuerza mágica de sus manos muertas.
2. Los que fallecieron por causa del agua (ahogados), rayo o enfermedades asociadas con las Deidades de la Lluvia, iban al reino de éstas, al Tlalocan, un paraiso de mucha vegetación. Estos difuntos se enterraban.
3. Los demás individuos, que murieron sin haber sido escogido por una Deidad específica, iban al Reino de la Muerte, al Mictlan misterioso e infernal. Estos difuntos eran incinerados.

Viendo tales diversas posibilidades, se nos dificulta entender el caso de la Tumba I en Zaachila, que es un entierro parecido a una cueva, en la que se expone el cuerpo, como enfatiza Herrera: una "sepultura hueca, sin echar tierra encima" 18). El Dios de la Muerte que aparece en las paredes como guía del difunto, parece ser una clara referencia al Inframundo tipo Mictlan.

Por el otro lado la iconografía de las vasijas polícromas encontradas en la Tumba muestra una temática solar. Mencionemos tres sobresalientes:

1. Una copa elegante con la figura modelada de un colibrí sobre el borde, como si estuviera bebiendo de

la copa; se encontró junto al esqueleto principal (Sr.9 Flor). Los guerreros muertos en la cosmovisiòn azteca acompañaron al Sol y se convertieron en colibrís (fig.12) 19).

2. Una vasija en forma de la cabeza del Dios solar tipo Xochipilli/Macuilxochitl/Piltzintecuhtli (fig.13) 20).
3. Un plato trípode con pies en forma de patas de venado y con una decoración de plumas pintada alrededor. Adentro del plato está pintado la imágen del mismo Dios solar, en un disco precioso y radiante 21).

Estas y otras vasijas sugieren que el destino de los sepultados era más bien el mundo espléndido del Sol, tipo Tonatiuh Ichan. Por ahora no podemos hacer más que notar el problema. Alfredo López Austin en su profundo estudio de la conceptualización del alma entre los aztecas, encuentra algo similar en lo que se dijo al difunto rey Ahuizotl:

> "ya estás acostado y descansando a la sombra de los prados sombríos de las nueve bocas de la muerte (o sea Mictlan, M.J.), y en la casa de la lumbre resplandeciente del Sol, donde tus antepasados están (o sea Tonatiuh Ichan, M.J.)." 22)

A primera vista hay una contradicción, pero ésta según López Austin se puede explicar por la naturaleza fraccionable del teyolia: al morir el hombre, el alma (ésta y las demás entidades anímicas) se dispersa y las diferentes partes tienen destinos distintos. Supuestamente los zaachilenses antiguos compartían tales ideas con los aztecas. Y, en general, los conceptos paradójicos o contradictorios en materia religiosa, especialmente en la fé acerca del Más Allá, no deben causarnos asombro, ya que se refieren a realidades desconocidas por todos nosotros.

Nos resta comentar la última figura en estuco, que se ubica sobre el nicho al fondo de la Tumba I de Zaachila. Es un hombre que parece volar y que lleva como casco la cabeza de un ser mítico conocido como "serpiente de fuego" (xiuhcoatl en nahuatl), como cobertura de su espalda un caparazón de tortuga, y además una cola de forma extraña. En las manos tiene dos cuchillos. De su boca sale una voluta: está hablando. Este ser compuesto fue bautizado xiuhcoatl-tortuga-sacrificador por el Dr. Alfonso Caso, y aparece con frecuencia en los códices pictográficos mixtecos. Mary Elizabeth Smith logró establecer que el nombre mixteco de este ser es yahui, término que se traduce como "hechicero que por los aires volaba" 23). Efectivamente el ser en la Tumba parece volar por lo alto, sobre la pared norte, de este a oeste. pero su función allí está abierta a especula-

ciones (figs.4 y 14).
Revisando brevemente la iconografía postclásica, encontramos los siguientes usos y significados principales de esta imágen:

1. Nombre de individuos. Pos ejemplo Sr.12 Casa "Yahui que entra en el cielo", un príncipe de Teozacualco (fig.15).
2. Nahual de personas con capacidad sobrehumana, de los llamados "brujos" que se vuelven bolas de lumbre en el folklore actual. Un mito mixteco de la creacón, por ejemplo, dice de un hijo de la pareja primordial:

   "El segundo tambien se transformaba en un Animal pequeño, figura de Serpiente, que tenia alas, con que volaba por los Aires con tanta agilidad, i sutileza, que entraba por las Peñas, i paredes, i se hacia invisible." 25)

   En la religión azteca la serpiente de fuego aparece como nahual de algunos Dioses, por ejemplo del Dios del Fuego Xiuhtecuhtli, que jugaba un papel central en la investidura de los soberanos 26).
3. Un oficio sacerdotal. Por ejemplo, el rey mixteco Sr. 8 Venado "Garra de Tigre" aparece con tales atavíos en determinadas situaciones de caracter ritual (fig.16). Además existe el término mixteco antigua iya yahui, "Señor yahui", que se traduce como "nigromántico señor" 27).
4. Imágen del ser mítico mismo. Por ejemplo el famoso Calendario Azteca es rodeado por dos "serpientes de fuego" (véase también fig.17).

Por ahora no podemos decidir cuál de estas posibles interpretaciones es la que mejor se aplica en la Tumba I de Zaachila, pero nos inclinamos a pensar que la imágen del ser que vuela y habla en una posición tan central y dominante, hace presente un poder sobrehumano, que tal vez jugó un papel importante en la vida de los personajes enterrados y que ahora funciona como guardián de su sepulcro.
Se advierte un paralelo interesante en el relieve de la llamada Estela de Noriega (fig.18): el mismo yahui domina una escena que parece representar la coronación de un jóven princípe 28), tal vez haciendo presente ese mismo poder misterioso en la ceremonia y funcionando como espíritu guardián del protagonista. Un significado similar se le puede atribuir al "cetro" de hueso, labrado en forma de yahui, que se encontró en la Tumba II de Zaachila 29).

¿ Quiénes eran estos Sr.9 Flor y Sr.5 Flor, que fueron

sepultados en la Tumba I de Zaachila? ¿ Cuál fué la relación entre ambos: eran padre e hijo, hermanos o colegas de oficio? ¿ Cómo explicar el hecho que los dos al parecer fueron enterrados al mismo tiempo? Por ahora faltan datos para poder dar una respuesta satisfactoria. Observamos tan solo que aquellos individuos deben haber pertenecido a la élite de Zaachila, probablemente hasta a la familia gobernante de esa capital.
Diagnóstico de su rango parece ser el tocado complejo y poco común, que llevan en la cabeza. Un tocado muy similar lucen los reyes de Zaachila en el Lienzo de Guevea (fig.19). Consiste de un elemento cónico (tipo mitra) con telas (tipo banderitas) que caen enfrente y atrás, y otra tela que cae sobre la nuca y la espalda. La representación muy estilizada en el Lienzo de Guevea nos hace pensar que este atavío efectivamente era una característica de los príncipes antiguos de Zaachila. Un tocado muy semejante lo encontramos en la Estela de Noriega, lo que parece apoyar la misma idea.
Algunos investigadores, basándose en las correspondencias estilísticas entre los relieves y artefactos encontrados en la Tumba I de Zaachila y el arte postclásico mixteco (los códices por ejemplo), se han inclinado a interpretar la Tumba como sepulcro de príncipes mixtecos. Pero resulta difícil explicar la presencia de una élite mixteca en la capital zapoteca. De las Relaciones Geográficas de Zaachila ("Teozapotlan") y Cuilapan, así como de la crónica de fray Francisco de Burgoa sintetizamos las referencias principales al contacto entre los zapotecas de Zaachila y los mixtecos en aquella época:
1. Alrededor de 1280 d.C. un príncipe de Zaachila contrajo matrimonio con una princesa mixteca. Como consecuencia varios mixtecos de Almoloyas vinieron a vivir en la región de Zaachila. Según la Relación de Zaachila eran pocos los que vinieron, pero la (mixteca) de Cuilapan, que tenía razones para enfatizar la antigüedad (y legitimidad) de la presencia de mixtecos en el valle, afirma que vinieron "en gran cantidad".
2. En el tiempo del avance de los aztecas en el área de Oaxaca, a fines del siglo XV, el rey zapoteca buscó una alianza con los mixtecos. Su nombre era Cosijoeza. Probablemente este es el rey a quien se refiere también la Relación Geográfica de Zaachila:

> "poco antes que vinieron los españoles ubo otro casamiento de un senor de Yanhuitlan que se casó con la hermana de la muger del senor y rey de Teozapotlan, el qual vivio en Cuilapan porque se lo dio el senor de Teotzapotlan para que allí

viviesen."

Según la Relación de Cuilapan, fue la hija del rey de Zaachila quien casó con el príncipe mixteco. Desde luego, estas dos versiones no necesariamente son contradictorias, pero por ahora faltan datos para lograr una imágen más precisa.

3. Con la ayuda de los mixtecos (veinticuatro capitanes con sus compañias), Costijoeza logró conquistar Tehuantepec y vencer a los aztecas. El rey azteca le dió su hija ("Copo de Algodón") en matrimonio y de esta unión nació Cosijopij ("Rayo de Aire"), quien heredó el cacicazgo de Tehuantepec.

4. Al llegar los españoles a México, Cosijoeza y Cosijopij mandaron regalos a Hernán Cortés. Entonces estalló un conflicto con los mixtecos:

> "Volvieron los embajadores muy agradecidos y más admirados al ver trato, armas, caballos y vestidos de los españoles, que no cuidaban poco de darse a conocer a esta gente desnuda con tanta riqueza, sintieron los mixtecos grandemente esta anticipación de los zapotecos, con quienes tenían ya graves y sangrientas diferencias en este valle de de Theozapotlán, después de la amistad con que los mixtecos le habían ayudado a las conquistas de Tehuantepeque, Mijes y Soconosco, así por la poca satisfacción de los despojos como por querer el Cosijoeza, echarlos de las fronteras de esta serranía del valle donde estaban sitiados los más capitanes, que le acompañaron en la conquista, obligándoles la mala correspondencia a tomar las armas y salir a la campaña con tanto furor, que le mataron gran muchedumbre de gente al zapoteco, y le fueron ganando y talando muchas tierras, en la circunferencia de su corte, retirando de ella al Rey a un monte que hoy llaman Marisánchez necesitado de pedir favor a unos señores vasallos suyos del pueblo de La Magdalena, y en este estado estaba cuando vino el Marqués, cesó la guerra y los mixtecos se quedaron hasta hoy con las tierras, y pueblos, que la ganaron, que es el más público testimonio que tienen de estas hazañas y hasta dentro de la corte de Theozapotlán les tenía puesto presidio, y lo poseen como barrio de este pueblo, donde escribo esto...." 30)

Poco después llegaron los españoles, primero bajo Pedro de Alvarado, después bajo Cortés mismo, que impusieron a ambos pueblos el mismo yugo colonial. Cosijopij, bautizado como Don Juan Cortés, fué privado de su realeza y, después de los malos tratos por parte de

las autoridades españoles, murió tristemente de un "achaque de insultos apopléticos".
Revisando a grandes rasgos esta historia, concluimos que la presencia de los mixtecos en los alrededores de Zaachila, y más precisamente en Cuilapan, es un fenómeno relativamente tardío, y que el presidio (barrio) mixteco en Zaachila mismo data del tiempo de la invasión española. No vemos razón por eso, para suponer que los personajes de tan alto status que fueron sepultados en la Tumba I, en medio del centro cívico-ceremonial de la capital zapoteca, hubieran sido mixtecos, procedentes de Cuilapan. Por el contrario, la historia así como la iconografía nos impulsan a pensar que eran príncipes zapotecos.

Tanto Alfonso Caso en Paddock 1966 como Roberto Gallegos Ruiz discuten en detalle un paralelo de la Tumba en el Códice Nuttall p.33 (fig.20). Dicho códice es un manuscrito pictográfico mixteco, que relata entre otras cosas la historia dinástica de varios señoríos en la Mixteca Alta. En las páginas 33, 34 y 35 encontramos una genealogía que se destaca por el tocado que llevan varios hombres integrantes de esta dinastía, un tocado que no aparece en ninguna otra dinastía mixteca: el mismo tocado que llevan los dos senores en las paredes de la Tumba I. La genealogía en cuestión se inicia en la página 33 del Nuttall con dos matrimonios: Sr.9 Serpiente se casa con Sra.11 Conejo "Quechquemitl de venus" y Sr.5 Flor (!) se casa con Sr.4 Conejo "Quetzal", una princesa de Teozacualco (como lo indica el mismo códice en la p.32).
El señorío gobernado por aquellos príncipes se representa por medio de un complejo jeroglífico toponímico: Río del Quetzal-Peña Encorvada con Arbol y Volutas-Cerro con Templo del Sr.7 Lluvia "Xipe". La fecha Año 1 Pedernal Día 1 Pedernal probablemente no tiene función cronológica, sino marca el principio de la dinastía 31). El mismo lugar, asociado con una persona que lleva también el tocado que nos interesa, aparece en Nuttall p.61, donde dos señores de aquel lugar se presentan ante el Sr.8 Venado "Garra de Tigre" y su medio-hermano en Tilantongo; pero en esta p.61 el glifo (fig.21) es más simple: Llano Blanco (no coloreado) de Plumas-Peña Encorvada con Arboles y con un Templo Blanco (no coloreado).
Es tentador ver en el Sr.5 Flor de Nuttall p.33 la misma persona que el individuo del mismo nombre en la Tumba I de Zaachila, pero no podemos estar seguros de ello. No cabe duda, sin embargo, de que los tocados son

idénticos. Y por ser este atavío un elemento bastante diagnóstico, se justifica la hipótesis de que la genealogía de Nuttall pp.33-35, al igual que la Tumba I, se refiere a señores de Zaachila. Consecuencia de tal hipótesis sería que el glifo toponímico complejo del códice represente Zaachila. El nombre mixteco de Zaachila, sin embargo, es Tocuisi, "Señor Blanco", y éste no parece mostrar una relación clara con el glifo 32).

La cronología de los códices históricos mixtecos y su equivalencia con fechas cristianas, tal como fue elaborada por el Dr. Alfonso Caso, está ahora en proceso de revisión, por lo que no podemos afirmar nada con seguridad acerca del fechamiento del Sr.5 Flor en el Códice Nuttall 33). Pero no hay que excluir la posibilidad de que él fuera precisamente aquél príncipe de Zaachila, quien, según las Relaciones de Teozapotlan y Cuilapan, se casó con una princesa mixteca alrededor 1280 d.C.

Todo esto, enfatizo, es bastante hipotético, ya que se basa tan solo sobre un tocado. Desde luego el mismo atavío puede haber sido utilizado por personas de varios otros cacicazgos. En el caso de ser válida nuestra hipótesis, futuras investigaciones han de demonstrar la presencia de individuos que pertenecen a la dinastía de Nuttall pp.33-35 en la etnohistoria zapoteca.

Desafortunademente existe muy poca información sobre los reyes de Zaachila. La fuente más explícita es el Lienzo de Guevea (fig.22), que incluye una lista de gobernantes de esa capital. La interpretación de la lista, sin embargo, no es nada fácil 34). Vemos a ocho señores con signos de nombres calendáricos y a la vez glosas que dan sus nombres en zapoteco. Los signos y las glosas generalmente no corresponden entre sí.

Conforme las convenciones pictográficas los ocho señores, que son pintados uno arriba del otro, como una "columna" genealógica puesta sobre el glifo de Zaachila, se deberían interpretar como ocho gobernantes consecutivos, siendo el primero el que está más abajo. Pero aparecen dos veces Cosiobi (Cosijopij) y Cosihuesa (Cosijoeza), que generalmente son identificados como los reyes mencionados por Burgoa (véase arriba). Y en las dos ocasiones la secuencia pictográfica no corresponde a la secuencia histórica conocida: primero (o sea más abajo) debería venir Cosijoeza y después su hijo Cosijopij.

Por eso se ha sugerido que se trata en este Lienzo nada más que de Cosijoeza y sus hijos, presentados en

en una secuencia algo confusa y no cronológica. Por otro lado se podría pensar que sí son representados ocho gobernantes consecutivos, pero que solamente los últimos dos, Cosijoeza y Don Juan Cortés (nombre cristiano de Cosijopij) corresponden a los reyes de quienes nos habla Burgoa. Los primeros seis personajes serían entonces sus antecesores, entre los que hubiera habido también algunos de nombre Cosijoeza y Cosijopij. Confieso mi incompetencia en decidir algo en la estructura compleja de este Lienzo zapoteco o en interpretar sus glosas. Pero en vista de todo lo discutido arriba, me parece interesante observar, aunque sea de modo muy especulativo, que los signos de los nombres calendáricos de los primeros cuatro señores corresponden a los de cuatro generaciones consecutivas en el Códice Nuttall pp.33-35:

Lienzo de Guevea	Códice Nuttall pp.33-35
1. Sr. Serpiente	1. Sr. 9 Serpiente (con Sr. 5 Flor)
2. Sr. Lagarto	2. Sr. 3 Lagarto
3. Sr. Agua	3. Sr.11 Agua
4. Sr. Agua	4. Sr. 6 Agua

Como hemos visto, los materiales disponibles no permiten identificar con más claridad a los personajes enterrados en la Tumba I de Zaachila. Por otro lado, aquellos señores por su tocado, plantean algunas perspectivas interesantes para el estudio etnohistórico de la nación zapoteca en la época postclásica. Sin duda futuras investigaciones podrán arrojar más luces, tanto sobre los conceptos zapotecos acerca de la muerte como sobre las cuestiones acerca de los gobernantes y el desarrollo histórico-cultural de Zaachila y sobre el eventual papel que en ello jugaron los mixtecos. El mejor paso para iniciar tales exploraciones será cumplir la promesa dela arqueología, formulada hace casi 20 anos para pacificar a aquellos zaachilenses que en toda la excavación vieron sólo un saqueo organizado: En Zaachila

> "Se instalará por cuenta del I.N.A.H..... un museo que constará de dos salas, Mixteca y Zapoteca, con una proporción de 11 metros de largo cada una y en las cuales se exhibirán piezas de ambas culturas... Formarán parte integrante en dicho Museo las piezas de cerámica encontradas en la tumba recientemente descubierta..... Una vez que hayan sido estudiadas, catelogadas, restauradas por el I.N.A.H., quedarán permanentemente en Zaachila para ser conocidas por propios y extraños." 35)

Nota suplementaria

Durante el congreso anual de la American Society for Ethnohistory en Colorado Springs (USA) a fines de octubre de 1981, se presentaron los resultados de un grupo de trabajo sobre etnohistoria zapoteca. John Paddock, Emily Rabin y Roger Reeck analizaron las informaciones contenidas en los documentos denominados Mapa de Macuilxochitl y Genealogía de Macuilxochitl, que se refieren al Sr.5 Caña "Ocoñaña (Veinte Tigres)", un príncipe mixteco que gobernaba el cacicazgo zapoteco de Macuilxochitl. Este personaje, Sr.5 Caña , por parte de su padre descendía de la dinastía de Teozacualco y Tilantongo (que se menciona en el Mapa de Teozacualco, Códice Nuttall p.35, Códice Bodley p.17-IV). Por parte su madre descendía de la dinastía de Río de Quetzal-Peña Encorvada con Arbol y Volutas-Cerro con Templo del Sr.7 Lluvia "Xipe" (Nuttall pp.33-35), un conjunto toponímico identificado arriba como Zaachila.
Esta identificación hipotética explica la presencia del príncipe Sr.5 Caña "Ocoñaña" en Macuilxochitl: como descendiente (por su madre) de los reyes de Zaachila pudo haber heredado el cacicazgo zapoteco.

NOTAS

1. El Imparcial No.3579, p.1. Oaxaca 28-I-1962. Un examen breve de los periódicos de aquellos días no solo proporciona datos adicionales sobre la excavación, sino da también un testimonio sobre la vivencia actual de los pueblos nativos: Director de la escuela primaria viene cobrando arbitrariamente la cantidad de 1 peso por la entrega de los libros de texto. Arbitrarias cuotas fijadas para el tomo de agua al pueblo de Zaachila. Hace falta maiz para el pueblo de la Mixteca. Abandonados los trabajos de caminos en la Mixteca. Un brote de tifo en la Mixteca. Ejiditarios víctimas de negra extorsión. Sangrientos encuentros y caótica situación. La Mixteca, humilde región sumida en la pobreza y en la explotación: muy lamentable que comerciantes sin escrúpulos estén acabando con habitantes de ese lugar, la mayoría de los pueblos Mixtecos siguen siendo víctimas de comerciantes y en una palabra de toda clase de ladrones..... y de los salarios miserables, del vicio del aguardiente, de trabajo sin seguro, del doloroso estado paupérrimo. Etcétera etcétera.

2. Burgoa 1934 vol.I, p.412. Véase también vol.II, cap.72.

3. Una reciente monografía sobre Monte Albán es Blanton 1978. Véase también Paddock 1966, pp.345-385.

4. Sobre esta doble mentalidad y el pasado robado, véanse por ejemplo las dos publicaciones contemporáneas (pero independientes) de Pérez y Jansen 1979 y Bonfil Batalla 1980. El último dice muy bien (p.233): "Los constuctores de Teotihuacan y de Chichén Itza devinieron ancestros ilustres de los no indios, y los indios, una vez más, quedaron al margen de la historia".

5. Por eso también, Julio Tumiri (MINK'A) lista entre los deberes de la antropología: "Devolver a las comunidades indígenas las investigaciones antropológicas para que les sean útiles en su liberación, porque las más de las veces toda investigación ha tenido siempre intereses ajenos....." (en: Bonfil Batalla comp.1981, p.228).

6. En forma característica, la prensa local oaxaqueña condenó a los zaachilenses que se opusieron a la

excavación como "un grupo de individuos enemigos de la cultura y de todo adelanto para su población" y "perversos agitadores", quienes "hacen labor de sabotaje" (Oaxaca Gráfico No. 2654, p.1. Oaxaca 6-II-1962). Al mismo tiempo aplaudió la visita ("para enterarse del caso y evitar cualquier posible desorden", ibid.No.2667.p.1) del "señor Gral. de División Maximiano Ochoa Moreno Comandante de la 28a Zona Militar a quien se le dieron toda clase de facilidades para que conociera la tumba, ya que se trata de persona que sabe la importancia que tienen estos trabajos". (El Imparcial No.3592, p.4. Oaxaca 10-II-1962).

7. Burgoa 1934 vol I, p.415.

8. Herrera Libro III, década 3, cap.13.

9. Martínez Gracida 1888, p.3.

10. Véase Gallegos 1978, p.130 ss. Refiero a esta monografía para descripciones más detalladas de la Tumba y de cómo fue excavada, así como para una amplia documentación visual.

11. Alcina Franch 1972, pp.19-20.

12. Jansen 1980, p.31.

13. Gallegos 1978, pp.77-78.

14. Herrera Libro III, década 3, cap.13.

15. Fernández de Oviedo citado por López Austin 1980, p.217 ss. En sus capítulos 5,6 y 10 López Austin (1980) analiza los diferentes tipos de "alma" en el pensamiento azteca, así como su distinto destino después de la muerte. Desafortunadamente no hay información tan detallada sobre las ideas zapotecas precoloniales, pero cierta semejanza existió sin duda.

16. Véase López Austin 1980, p.378 ss. La fuente más completa es Sahagún Apéndice del Libro III.

17. Véase también López Austin 1980, p.379: otras fuentes dicen que los guerreros caidos fueron vestidos como Huitzilopochtli y quemados.

18. Herrera loc.cit.

19. Gallegos 1978, lámina en color después de p.6, y Paddock 1966, Plates 18, 19, 20.

20. Gallegos 1978, tercera lámina en color después de p.86, y Paddock 1966, Plate 24.

21. Gallegos 1978, segunda lámina en color después de p.86, y Paddock 1966, Plate 26.

22. López Austin 1980, p.377.

23. Smith 1973b.

24) Véase también Jansen y Winter en imprenta.

25. García 1729, Libro V cap.4.

26. Heyden 1972.

27. Véase también Jansen 1980, pp.27-28.

28. Marcus 1980. Gordon Whittaker, quien ha estudiado a fondo esta lápida, opina (comunicación personal) que el registro inferior contiene un jeroglífico toponímico de Zaachila: un monte flanqueado por dos "serpientes de fuego", lo que da pie a la suposición de que este relieve trata del nacimiento y de la coronación, precisamente de un rey de Zaachila.

29. Gallegos 1978, lámina en color antes de la p.111.

30. Burgoa 1934 vol.II, p.348 (nótese lo absurdo del insulto "gente desnuda"). Compárese la descripción en vol.I, cap.37. Allí Burgoa dice (p.395): "y al pueblo de Teozapotlan lo cercaron poniéndoles los pueblos que hoy son de San Raimundo, a las goteras, poniéndole apretado cerco, muy dentro de su corte, por la parte del Norte, y por la del Oriente, pasado el río, el pueblo de San Pablo, y dentro de la cabecera, uno como castillo, sin poderlo resistir, antes le obligaron a salir huyendo". En esta guerra participaron probablemente también los cacicazgos mixtecos de Tlaxiaco (Relación de Teozapotlan p.193) y de Tilantongo (Relación de Tilantongo p.74).

31) Jansen 1980, pp19-20.

32. Se discute el glifo en Smith 1973a, p.64.

33) Rabin 1974 y 1976, Troike 1978. Un hijo del Sr.5 Flor, Sr.2 Perro "Trenzado de Pedernales", más tarde, en el Año 10 casa (¿ 1320?) llegó a ser gobernante de Teozacualco, el cacicazgo de su madre. Véase Nuttall p.34 y el Mapa de Teozacualco (Caso 1949).

34. Seler 1906, Whitecotton 1977, p.130ss., Paddock 1978.

35. Oaxaca Gráfico No.2673, p.1. Oaxaca 15-II-1962. Compárese la versión de El Imparcial No.3592, p.4 Oaxaca 10-II-1962: "asegurándose que Zaachila por las investigaciones que se vienen realizando, llegará a tener datos más exactos sobre sus antepasados, constituyéndose además en un centro turístico de gran importancia, ya que hay el propósito de establecer un Museo con dos salones de doce metros de largo cada uno siendo uno mixteco y otro zapoteco, en los que se expondrán objetos y otras reliquias históricas de cada raza, completándose con otras piezas encontradas en Monte Albán y en otros lugares. Todo lo que se ha venido localizando, será llevado al Museo Nacional de Antropología para que una vez hecho el estudio correspondiente, se regrese a Zaachila, quedando quizás algo en el propio Museo con la leyenda correspondiente, de que pertenecen a la referida tumba de Zaachila".

Bibliografía

Acosta, J.R.
1972 "Nuevos descubrimientos en Zaachila Boletín del INAH Epoca II No.3, pp. 27-34.

Alcina Franch,J.
1972 "Los dioses del panteónzapoteco", en Anales de Antropología IX, México, pp. 9-43.

Blanton, R.E.
1978 "Monte Albán", Academic Press.

Bonfil Batalla, G.
1980 "Historias que no son todavía historia" en C. Pereyra y otros: Historia ¿ Para qué?, Siglo XXI.

idem (compilador)
1981 "Utopia y Revolución", México.

Burgoa, F.de
1934 "Geográfica Descripción" vols.I y II, AGN.México.

Caso, A
1941 "El Mapa de Teozacualco", en Cuadernos Americanos Año VIII No.5, pp. 145-81.

Codex Borgia con comentario de K.A. Nowotny, Graz 1976.
Codex Laud con introducción de C.A. Burland, Graz 1966.
Codex Nuttall con introducción de A.G. Miller, New York 1975.

Córdova, J. de
1942 "Vocabulario castellano-zapoteco", México.

Gallegos Ruiz, R.
1962 "Exploraciones en Zaachila Oax." en Boletín del INAH No.8, pp.6-8.
1963 "Zaachila: the first season's work" en Archaeology XVI:4, pp.226-33.
1978 "El señor 9 flor en Zaachila", México.

García, G
1729 "Orígen de los indios en el nuevo mundo e Indias occidentales", Madrid

Herrera, A. de
1947 "Historia general de los hechos de los Castellanos", Madrid.

Heyden, D.
1972 "Xiuhtecutli: investidor de soberanos" en Boletín del INAH Epoca II No.3, pp.3-10.

Jansen,M.E.R.G.N.
1980 "Tnuhu niquidza iya: temas principales de la historiografía mixteca", Oaxaca.

Jansen,M.E.R.G.N. y Winter M.C.
en imprenta "Un relieve de Tilantongo del Ano 13 Buho".

López Austin, A.
1980 "Cuerpo humano e ideología", México

Marcus, J,
1980 "Zapotec writing", en Scientific American February 1980, pp.50-64.

Martínez Gracida, Manuel
1888 "El rey Cosijoeza y su familia", México.

Nowotny K.A.
1961 "Tlacuilolli", Berlin.

Paddock, J. (ed.)
1966 "Ancient Oaxaca", Stanford.

Paddock J.
1978 "Late Zapotec Rulers of Zaachila", México.

Pérez G.A. y Jansen M.E.R.G.N.
1979 "Los códices y la conciencia de ser Indígena", en Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales No.97, pp.83-104.

Rabin, E.
1974 "Some problems of chronology in the Mixtec historical manuscripts", ponencia Congreso Internacional de Americanistas México.
1976 "Some problems.... Part II", ponencia Cambridge Symposium on recent research in Mesoamerican Archaeology.

Relación de Cuilapan: ed. por R.H.Barlow en Tlalocan II (1945), pp.18-28.

Relación de Teozapotlan: ed. por F. del Paso y Troncoso en Papeles de Nueva España vol.IV (Madrid 1905), pp.190-195.

Relación de Tilantongo: ibid. pp.69-77.

Sahagún, B. de
1975 "Historia general de las cosas de Nueva España", México.

Seler, E.
1906/1960-61[3] "Das Dorfbuch von Santiago Guevea" en Gesammelte Abhandlungen III, pp. 157-93, Graz.

Smith, M.E.
1973 a "Picture writing in ancient southern Mexico", Norman.
1973 b "The relationship between Mixtec manuscript painting and the Mixtec language" en E.P. Benson ed. Mesoamerican writing systems, Dumbarton Oaks
Whitecotton, J.W.
1977 "The Zapotecs", Norman.
Troike, N.
1978 "Fundamental Changes in the interpretation of the Mixtec codices", en American Antiquity 43:4, pp.553-568.

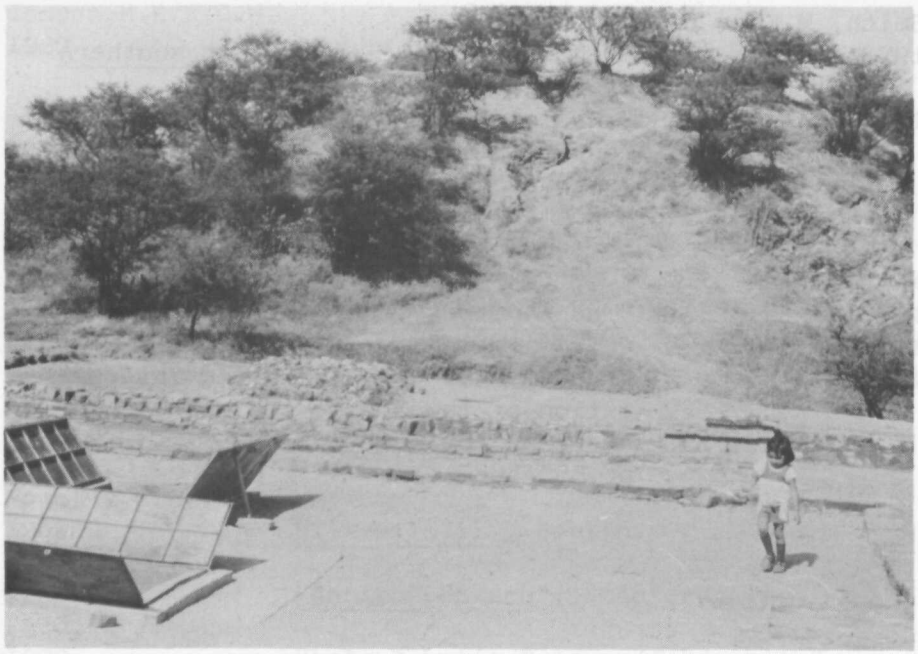


fig. 1. Vista del Monticulo A con las Tumbas I (al fondo) y II (en primer plan).

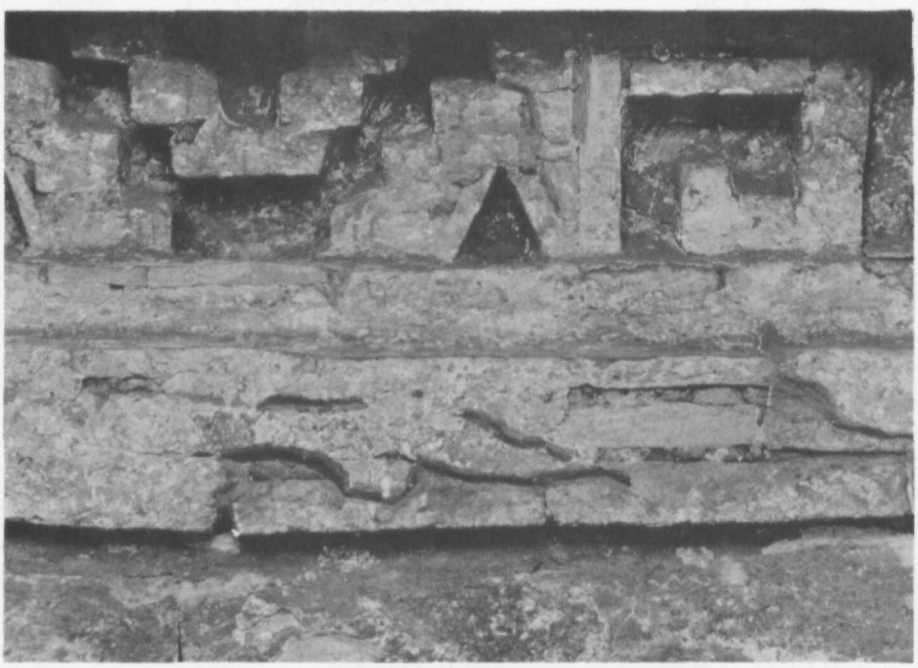


fig. 2. Grecas decorativas en la fachada de la Tumba I.

fig. 3. Pared lateral de la antecámara.

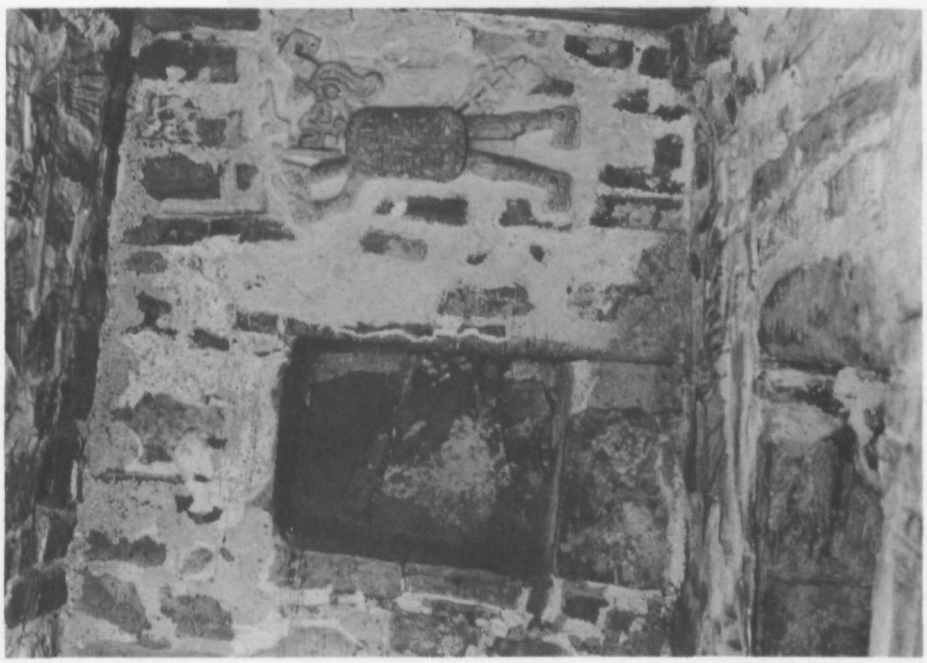


fig. 4. La cámara de la Tumba I.

fig. 5. El Dios de la Muerte.

fig. 6. Sr.5 Flor.

fig. 7. Sr.9 Flor (detalle).

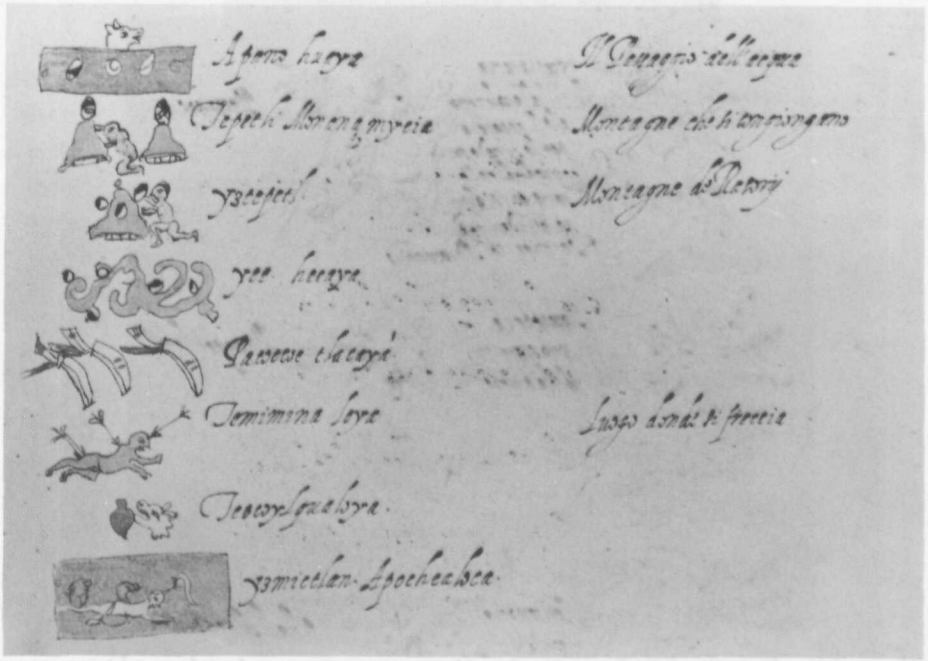


fig. 8. El camino a Mictlan, Códice Vaticanus A. p.2R.

fig. 9. Sacrificio humano, Códice Borgia, p.34.

fig. 10. El alma que se va al infierno, Codex Aureus von Echternach (Nürnberg, Museo Nacional Alemana).

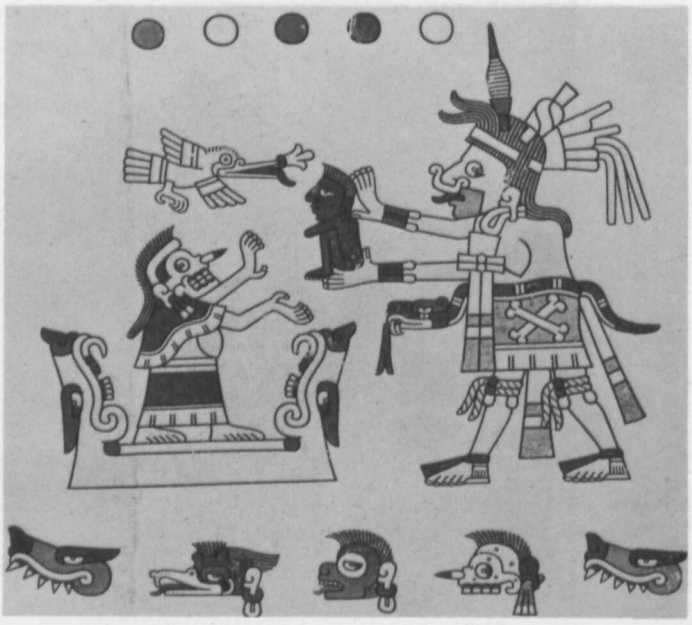


fig. 11. Dos Deidades de la Muerte con un hombrecito rojo, Códice Laud, p.43.

fig. 12. Copa policroma de la cámera de la Tumba I.

fig. 13. Vasija polícroma de la antecámera de la Tumba I.

fig. 14. Cabeza del yahui al fondo de la Tumba I.

fig. 15. Sr.12 Casa "Yahui que entra en el Cielo", Códice Nuttall, p. 31.

fig.16. Sr.8 Venado "Garra de Tigre" en traje de yahui, Códice Nuttall, p. 50.

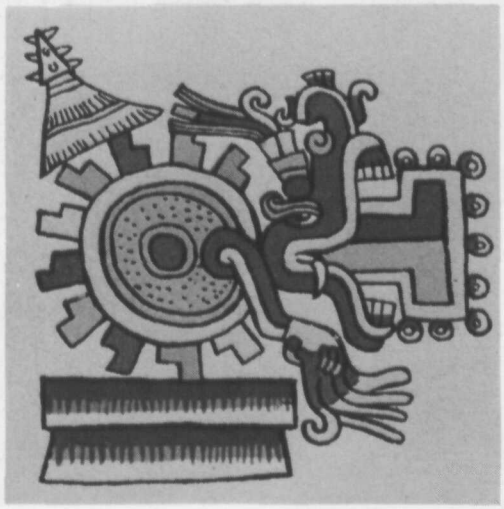


fig. 17. Altar del yahui, Códice Nuttall, p.15.

fig. 18. Estela de Noriega (Museo Regional Oaxaca), registro superior.

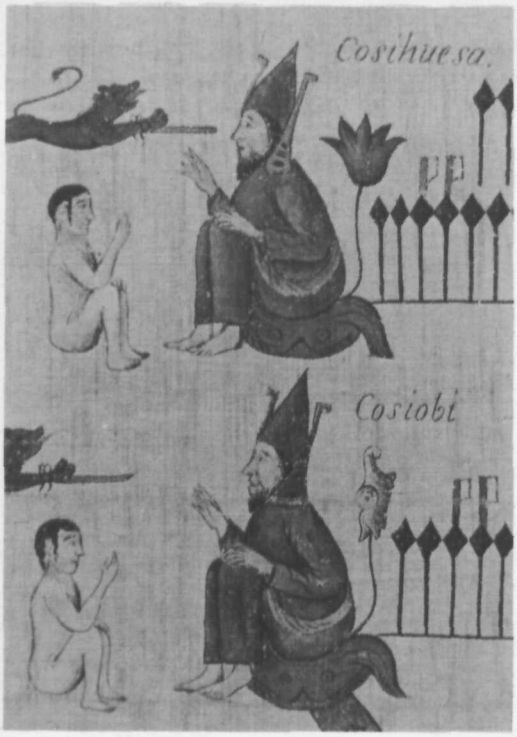


fig. 19. Lienzo de Guevea (copia en el Museo Nacional de Antropología, México), detalle.

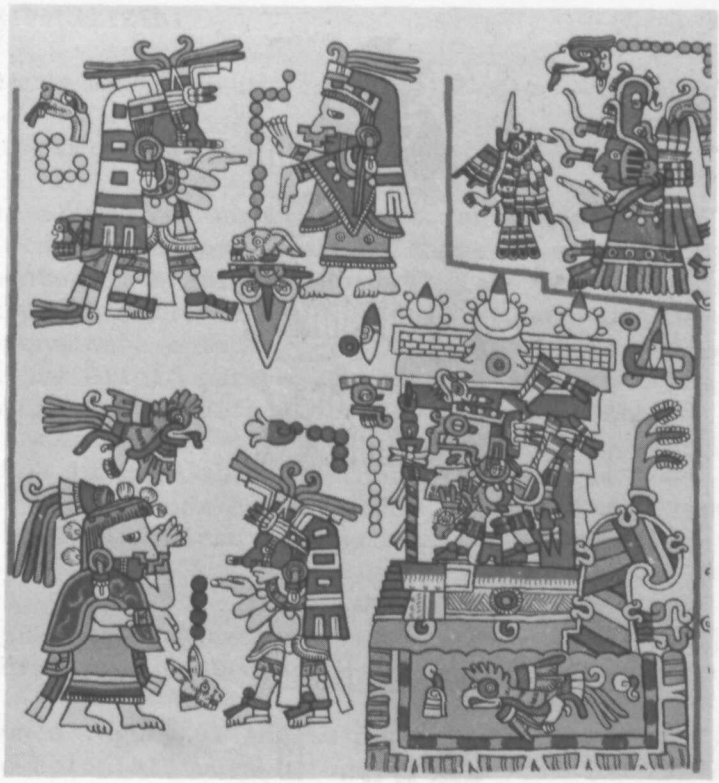


fig. 20. Códice Nuttall, p. 33

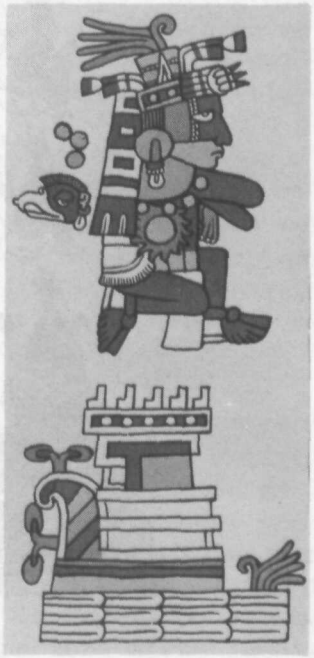


fig. 21. Códice Nuttall, p. 61

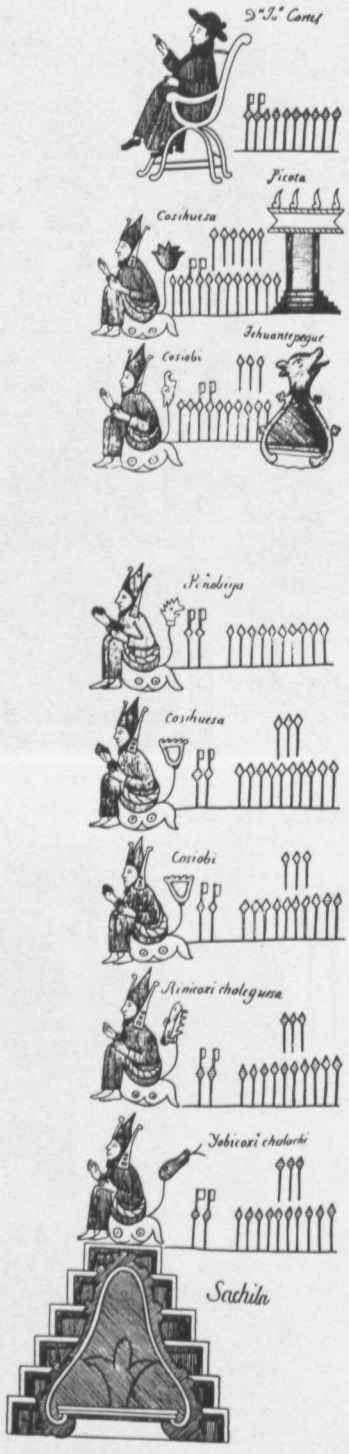


fig. 22. Los reyes de Zaachila en el Lienzo de Guevea (combinación de dos dibujos de E. Seler).

TLACAXIPEUALIZTLI

Ejemplo de un Análisis Tipo en el Códice Magliabechiano

Ivo Sterckx

En base al Códice Magliabechiano, este trabajo se ocupa específicamente de la comparación metodológica de las fuentes literarias e iconográficas sobre la Fiesta Tlacaxipeualiztli, de acuerdo a la segunda página correspondiente a la tercera parte del mismo Códice, la cual se eligió para el desarrollo de este trabajo, habiéndose agregado la numeración personal B2.

Dentro de la metodología pueden distinguirse tres grandes líneas: una Presentación, Análisis del Texto, y Análisis del Cuadro Iconográfico, cada parte con subdivisiones.

En la presentación, el texto aparece al lado izquierdo del Códice y el Cuadro Iconográfico al lado derecho.

En segundo lugar, el Análisis del Texto comprende glosa hispano-colonial, cuya ortografía y redacción representan serios problemas, por lo cual se ha trabajado en diferentes etapas. El primer paso consistió en la corrección del texto original respecto a la ortografía, con objeto de facilitar su lectura a quienes no se encuentran familiarizados con obras Castellanas del S.XVI, habiendo sido de gran utilidad las obras de Millares y de Molina.

Dentro de esta subdivisión, las palabras en Nahuatl se han dejado tal y como en el texto original. Sin embargo, esas mismas palabras en Nahuatl aparecen posteriormente con su corrección ortográfica al lado. Finalmente, se llega a la redacción, en Español actual, sin naturalmente cambiar la síntaxis.

Al hacer el Análisis del Contenido, con sus respectivas subdividiones, se incluyen primeramente anotaciones acerca de las palabras en Nahuatl, con mención de la fuente, explicación mencionada en esta fuente, composición y/o raíces de la palabra, y comentario personal ocasional. En segundo lugar, comparación en el sentido que cada frase, columna o idea, la aclaramos por separado en la medida necesaria respecto a otras fuentes, anexando eventualmente algún comentario.

Como se ha expresado anteriormente, la comparación se hace en relación al Códice Magliabechiano y a las Crónicas y obras de De Sahagún, Durán, Fray Bartolomé de las Casas, Clavijero, etc.

Dentro de la descripción general del Análisis del Cuadro Iconográfico, se incluye una lista que comprende todos los elementos que pueden apreciarse en dicho cuadro. Con objeto de facilitar la discusión del mismo, se ha continuado su análisis en base a otros cuadros que representan la Fiesta Tlacaxipeualiztli, tal como dos cuadros de Durán, uno de los Primeros Memoriales de De Sahagún, el Manuscrito Tovar, el Códice Ixtlilxochitl, el cuadro de la Historia Tolteca-Chichimeca, y el Códice Nuttal, abarcando también cuadros y figuras, por ejemplo, la representación de Xipe en el Códice Borbónico, los cuales aportan ciertos elementos útiles para proceder a la reseña y comparación, tomando cada detalle del Cuadro Iconográfico y así, realizar los comentarios necesarios de ecuerdo a las fuentes literarias.

Para lograr una visión más amplia sobre los puntos anteriores, a continuación se proporcionan algunos ejemplos sobre los análisis respectivos.

En primer lugar, un ejemplo de Análisis del Texto: ... que quiere decir desóllame y comereisme ...

Esta columna se refiere a la palabra Tlacaxipeualiztli, empleando el autor del Códice Magliabechiano dos grupos de referencia:

El vocablo "desóllame" se dirige a la persona encargada de ejecutar la acción (el desollar).

El vocablo "comereisme" se dirige a las personas a quienes se destina la víctima como alimento. este último es un elemento que agregó el autor en lo que respecta a la traducción, puesto que en realidad no tiene relación con la palabra Nahuatl. No obstante, este segundo vocablo sí corresponde a la realidad de la Fiesta, y De Sahagún hace énfasis en la manera en que se haciá la preparación y repartición de la carne humana.

Al continuar con dos ejemplos del Análisis del Cuadro Iconográfico sobre un atavío de la víctima, tomamos en primer lugar, la decoración de plumas.

En la representación que Seler da del Códice Aubin, se encuentra exactamente esta decoración de plumas, las cuales forman parte del traje festivo de los Aztecas en general, y específicamente en el atavío de la víctima de "ofrenda" o "sacrificio gladiatorio".

Según Seler, las víctimas eran untadas con una especie de barniz que llamaban Ticatl, y después les pegaban el plumón. Otra explicación es que utilizaban este tipo de decoración como declaración de guerra, según aparece en el Códice Telleriano Remensis, páginas 32, 39 y 40.

En el Cuadro B2 del Códice Magliabechiano y en el Códice Aubin (así como también en el Códice Ixtlilxochitl), podemos constatar que las piernas y los brazos de la víctima poseen esta decoración. En un grabado del S XVI, la misma aparece únicamente en las piernas.

Durán, al hablar de los Matlatzincas, nos dice que "embijaron las víctimas de pies a cabeza con yeso blanco y las cabezas untáronselas con hule derretido y emplumáronselas con plums de gallina, y las caras se las untaron con el mismo betún de hule". Sin embargo, en el primer tomo, señala que el preso estaba "desnudo en cueros".

Esta discordancia puede aclararse si se toma en cuenta que:

a) Se trata de un hecho histórico en el cual la decoración era muy importante.
b) Era tal el número de víctimas, como señala Durán, que resultaba imposible preparar a cada uno de ellos, reduciendose esta decoración únicamente a aquellos que representaban al Dios.

Independientemente de los Cuadros B2 del Códice Magliabechiano, el Códice Aubin y el grabado, el resto presenta a las víctimas desnudas, sin ninguna decoración.

Cabe señalar que en el Códice Tovar, en uno de los cuadros de Durán y en el Códice Vaticanus 3738, página 54 verso, las víctimas llevan parte de esta decoración en la cabeza.

Sin embargo, en el Códice Florentino, la decoración aparece no sobre la cabeza de la víctima, sino sobre la cabeza del que se ponía el cuero de ésta.

Dentro del contexto anterior, quiero dar mi inter-

pretación personal en relación a la piedra de la Diosa Coyolxauhqui, encontrada en el Zócalo del D/F/, México, en 1978. Contrariamente a la interpretación del Sr. Cesar Macazaga Ordoño, publicada el año pasado en la Editorial Cosmos-México, en la cual explica los círculos en el cabello de Coyolxauhqui como chalchihuites, piedras preciosas, de acuerdo a mi interpretación son plumones estilizados, para lo cual me apoyo en dos puntos de referencia.

En primer lugar, puede observarse en la cabeza de Coyolxauhqui, encontrada anteriormente y la cual fue objeto de muchas discusiones, hasta que el Doctor E. Seler la ha sacado de toda duda y que actualmente se encuentra en el Museo Nacional de Antropología e Historia del D/F/, que en realidad trae plumones en el cabello.

En segundo lugar, se encuentra la analogía entre el mito y la vida real. El mito de Coyolxauhqui nos dice que fue arrojada hacia las escaleras del Teocalli por su hermano Huitzilopochtli, quedando su cuerpo divido en fragmentos, lo mismo que ocurría con las víctimas en la realidad. Por esta misma analogía me atrevo a afirmar que Coyolxauhqui, al igual que las víctimas, trae plumones en el cabello y no chalchihuites.

El segundo ejemplo en el contexto del Análisis del Cuadro Iconográfico, se refiere a la piedra Temalacatl, piedra de muela, a la cual ataban a lavíctima. Se encuentra en todos los cuadros, que no es de extranar, ya que esta piedra es propia de la Fiesta y forma parte de la escena.

Aunque existe cierta discrepancia en cuanto a si estaba en posición vertical u horizontal, Clavijero señala que: "Sobre la piedra que llamaban Temalacatl, ponían al prisionero... atado por un pie..." También De Sahagún dice que el prisionero "subía" a la piedra. Tomando en consideración la importancia de su posición, puesto que el número de víctimas que se ataban a ella fue tan considerable, cabe preguntarse ¿cómo es que podían pasar tan frecuentemente la cuerda? Si estaba en posición vertical, debe haber sido facil. En cambio, si estaba en posición horizontal, ésto debe haber representado serios problemas para levantarla cada vez. Por tanto, no existe evidencia firme sobre su posición, aunque existen conjeturas sobre el tema.

Personalmente, en una visita realizada al Museo Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, pude observar minuciosamente esta piedra, la cual es de forma circular, con un agujero en el centro. Este agujero está atravezado por una especie de cilindro de la misma piedra, lo cual deja dos aberturas separadas por este pico horizontal.

A lo anterior debe añadirse que la piedra es de un peso considerable. Estos dos factores permiten adelantar que la posición que ocupaba esta piedra era horizontal, y la víctima era atada a ella con una cuerda que pasaba por las dos aberturas demarcadas por el cilindro de piedra.

Con esos ejemplos se ha tratado de constar la utilidad que el análisis metodológico puede aportar para facilitar el estudio de los códices.

1. Anderson, A.,Dibble, C.: Florentine Codex. I, The Gods.

Santa Fe (New Mexico), Ed, Pub. School of American Research and the University of Utah, 1970.

2. Blacker, I., Deramat, J.: Cortés, La Conquête Aztèque.

Paris, Ed. R.S.T., "Coll. Caravelle" 1966, pagina 151.
(Traducción del Francés al Inglés: New York, Ed. by American Heritage Publishing, 1965).

3. Casas, Fr. B. de las: Los Indios de México y Nueva España. Antología.

México, Ed. Porrua "Sepan cuantos", 1974, 3a. edición, capítulo XXXIV, pagina 225.
(Ed., prologo, apend; y notas de E. O'Gorman, de la Acad. de la Hist. con la colaboración de J.A. Manrique).

4. Caso, A.: Los Calendarios Prehispánicos.

México, Ed. Universidad Nacional Autonoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. pagina 258.

5. Casco, A.: El Pueblo del Sol.

México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1976, 3a. ed., página 125, lámina XVI.

6. Castillo, Fr. B. Díaz del: Historia de la Conquista de Nueva España.

México, Ed. Porrua "Sepan Cuantos", 1976, 11a. ed., p. XXXV, 700, + mapa.
(Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas.)

7. Cervantes, M.A.: National Anthropological Museum.

México, Ed. Grijalba, 1978, 2nd. ed. 95 P.
(Over 205 colour photogra.)

8. Clavijero, F.J.: Historia Antigua de México.
México, Ed, Porrua "Sepan Cuantos", 1971, 620 p.
(Ed. y prólogo de Mariano Cuevas).

9. Códice Bodley: Diapositivas color, 47d., Bodleian Library, Oxford.
(Mixteco, preconquest, Universidad de Oxfor, Bibl. Bodleiana).

10. Códice Borbonicus: Graz, Ed. Akademische Druck u. Verlagenstalt, 1973. 14 láminas.
(Reproducción en facsimil).
(Original: Biblioteca del Palais Bourbon, Paris, Nahuatl).

11. Códice Borgia: Paris, 1977.
(Reporducción en facsímil).
(Original: Biblioteca Vaticana, probablemente Nahuatl).

12. Códice laud: Diapositivas color, 26d.
Bodleian Library, Oxford (Nahuatl).

13. Códice Magliabechiano: Graz, Ed; Akademische Druck-u. Verlaganstalt, 1970, 12-32 64 p.
(Reproducción en facsímil, introducción por F. Andrés).

14. Códice Magliabechiano: Diapositivas color, 85d., Bodleian Library, Oxford.

15. Codex Mendoza: Aztec Manuscript.
CH-Fribourg, Ed. Productions Liber, S.A., Miller Graphics, 1978, 121 p.
(Comentarios por Kurt Ross).

16. Códice Mendoza: Diapositivas color, 74 d., Bodleian Library, Oxford.

17. Codex Nuttall: Nueva York, Ed. Dover Publications Ind, 1975.
(RTeproducción en facsímil).
(Original: Universidad de Oxford, Biblioteca Bodleiana, Mixteco).

18. Códice, Roll 115 C, A. 72: Diapositivas color, 8d., Bodleian Library, Oxford. (Manusc. Colonial, Mexic. religioso)

19. Códice Selden: Diapositivas color, 22d. Bodleian Library, Oxford. (Mixteco, Preconquest).

20. Codex Telleriano-Remensis: Paris, Ed. E.T. Hamy, 1899.

21. Durán, Fray D.: Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme. I. II.

Méx. Ed. Porrua, "Bibli. Porrua", 1967, 1a. ed., p. XLVII, 341, 641. (Ed. paleogr. del manuscr; autogr. de Madrid, con introduc., notas y voc. de palab. indig. y arcaicas. 116 lam. en fac., del cod. orig., a col. por Angel Ma. Garibay K.).

22. Harner, M.: Bases Ecológicas del Sacrificio Azteca.

Historia, Año V, No. 45, p.94-105.

23. Kirchhoff, P., et al.: Historia Tolteca-Chichimeca.

México, Ed. Inst. Nac. de Antropol. e Historia, 1976, 287 p. (Incluido Ms. H.T.-Ch. en facsimil, 58 lám.)

24. Krickeberg, W.: Las Antiguas Culturas Mexicanas.

México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1965, 476 p.

25. Landa, Fr. D. de: Relación de las Cosas de Yucatán.

México, Ed; Porrua, "Bibl. Porrua", 1978, undecima ed., XVIII-252 p. (Introducción por A.M. Garibay K.)

26. Millares, C.A., Mantecón, J.L.: Albúm de Paleografía Hispanoamericano de los Siglos XVI-XVII.

México, Ed. Fournier, Inst. Panam. de Geogr. e Hist., Comisión de Historia, 1955, 3 vol., X-187, XCIII

lám., XVI-132 p.

27. Molina, Fr. A. de,: Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana Castellana.

México, Ed. Porrua, "Bibl. Porrua" (Ed. facs., Estudio Prel. de M. León-Portilla).

28. Moreno, J.W.: Primeros Memoriales de Fray Bernardino De Sahagún.

México, Ed: Inst. Nac. de Antr. e Historia, 1974, 73 p.

29. Nicholson, I.: Mexican and Central American Mythology.

London, New York, Sydney, Toronto Ed. The Hamlyn Publishing Group Limitid, 1967, 141 p.

30. Paz, Octavio: A matter of Life and Death.

The UNESCO Courier, Aug-Sept., 1977, p. 21-29.

31. Prescott, William, H.: La Mort de l'Empire Aztéque.

Paris, Ed; Saint-Clair, 1967 P. 248, 13 Lám. (Trad. y adapt. al francés por Guillot, del Inglés: "History of the Conquest of Mexico".

32. Prescott, W.H.: The World of the Aztecs.

Barcelona, Ed. Industr. Gráf., 1974, 154 p.

33. Sahagún, Fray B. De: Historia General de las Cosas de la Nueva España.

México, Ed; Porrua, "Sepan Cuantos" 1975, 3a. ed., p. I-X, 1093. (Ed, Prep. con numeración, anotaciones y apéndices por Angel Ma. Garibay K.).

34. Sahagún, Fray B. De: Primeros Memoriales.

México, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, "16, colección científica", 1974, p.73

18 láminas.
(Texto en Nahuatl, traduc., dir., prol. y coment. por Wigberto Jiménex Moreno). (En ocasión del XLI Congreso Internacional de Americanistas).

35. Seler, Eduard: Gesammelte Abhandlungen.

Graz. Ed. Akademische druk-U Verlaganstalt, 1960, 5 vol.

36. Simeon, Remi: Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine.

Graz-Austria, Akademische Druck-U Verlaganstalt, 1963, p. 12, LXXV, 710. (Préface par Jacqueline de Durand-Forest). (Esta ed. es la reprod. de la de 1885 de la "imprimerie nationale, Paris").

37. Soustelle, J.: Zo leefden de Azteken.

Baarn (Holanda), Ed. Hollandia B.V., 1977, 308 p.
(Trad, Flamenca del Francés por Loek Esmeyer. 1a. ed. 1958).

38. Stanek, Dr. V.J.: De Grote Encyclopedie van het Dierenrijk.

Haarlem, Ed. Holland, 1963, 514-523 p.

39. Sten, Maria: Las Extraordinarias Historias de Los Códices Mexicanos.

México, Ed. Joaquín Mortiz, 1978, 4a. ed., p.140. (Dibujos de R. López Castro).

40. Vaillant, G.C.: The Aztecs of Mexico.

Bungay, Suffolk, Ed; Richard Clay and Comp. Ltd., "Pelican Books", 1956, 333 p. + 64 lám.

41. Zantwijk, Dr. R. van: Handel en Wandel van de Azteken.

Nederland, Ed; Van Gorcum en Comp., 1977, 266 p.

Cuadro Iconográfico y Texto de la fiesta
Tlacaxipeualiztli

Lxxi a março dia de sant Dionisio. tlaca xipeualiztli es gran fiesta

Esta figura. es de la fiesta q̃ los yndios llamauan. tlaca Xipeualizth. la V. vocal q̃ quiere dezir desollame. y comereis me. por q̃ en ella mataua vno. q̃ llamauan. Totec xipeu. q̃ es este mismo deste modo. q̃ este primero. q̃ esta. atado. auia de auer. de piedra q̃ ellos llaman. temala catly. al qual atado. ledauan vn palo en la mano. muy valiente. sobre vestido de un pellejo de tigre. Este palo era lleno de nauajas. y dauanse los dos. hasta que el vno fuese muerto para el segundo. y. de sollauo. y despues vestido. el cuero del muerto bailaua. delante el demonjo. q̃ llamauan. Tlacateu teyca tepocatl. vel q̃ auia de pelear. a y̆ydaua quatro dias. y se ensayaua muchos dias antes. para pelear con el atado. y ofreçia muchos sacrificios a este demonjo. para q̃ le diese victoria.

las figuras. son las siguientes

Comparación con otros cuadros

Cuadro I, del Manuscrito Tovar.

Cuadro II, Historia Tolteca-Chichimeca.

Cuadro III, Códice Aubin.

Cuadro IV, Durán.

Descripción del cuadro Iconográfico y detalle de la comparación

3. Cuadro Iconográfico.

3.1 Descripción General.

En realidad es una enumeración de todo lo que podemos observar en el Cuadro. Lo anterior, para facilitar la discusión del mismo.

A. Atavío de la Víctima.

- A.1 Personaje.
- A.2 Vestimenta.
  - A.2.1 El gorro.
  - A.2.2 La Bata.
  - A.2.3 La decoración de plumón.
  - A.2.4 El calzado.
- A.3 Armamento.
  - A.3.1 La rodela.
  - A.3.2 El estandarte.
  - A.3.3 La espada.
- A.4 La Piedra.
- A.5 El cordel.

B. Atavío del Guerrero.

- B.1 Personaje.
- B.2 Vestimenta.
  - B.2.1 El gorro.
  - B.2.2 La piel.
  - B.2.3 El calzado.
- B.3 Armamento.
  - B.3.1 La rodela.
  - B.3.2 La espada.

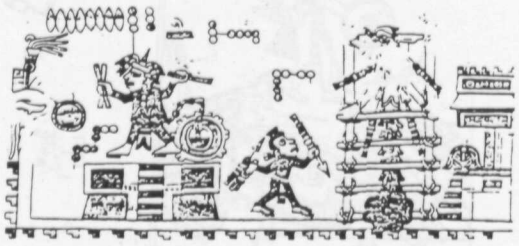
Comparación con otros cuadros

Cuadro V, Durán.

Cuadro VI,
Códice Florentino

Cuadro VII, Códice Ruttal.

Figura 50, Códice Borbónicus.



Cuadro VIII, Manuscrito Azteca.

Coyolxauhqui, analogía entre el mito y la vida real

TEMALACATL, en posición vertical u horizontal...

B_2

I

Figura 8

II

III

IV

V

VI

VII

VIII

Fig. 4

LA COSMOVISIÓN DE LOS INFORMANTES INDIGENAS INTERROGADOS POR SAHAGUN EN TEPEPULCO
(primera mitad del siglo XVI)

Rudolf van Zantwijk

1. Introducción:

Aparte de sus calidades sobresalientes la obra monumental de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas muestra una seria deficiencia en el terreno de la organización social. Mientras se suministran en ella una gran cantidad de datos sumamente interesantes y a veces muy detallados acerca de la cultura azteca y muchas de sus manifestaciones en la vida diaria, solamente hay escasas indicaciones acerca de la organización social y sus lazos con las organizaciones religiosa, política y económica. Obviamente el interés personal predominante del autor (o mejor dicho del 'editor') de los Códices Matritense del Real Palacio y Florentino se había dirigido hacia los asuntos culturales, ideológicos y rituales. Instituciones sociales o socio-religosas como calpollis y tlaxilacallis son mencionadas de paso, pero no reciben una atención exhaustiva. las interrelaciones de las instituciones sociales y religiosas son ocultadas en gran parte, tal vez intencionalmente.
Es el objetivo principal de esta ponencia el reconstruir la base socio-religiosa de dos de las enumeraciones de grupos de dioses, suministradas a Sahagún por parte de sus informantes indígenas en Tepepulco (hoy Tepeapulco, Hid.), un pueblo situado en Acolhuâcan, uno de los tres estados miembros centrales del imperio azteca. Estos datos habían sido recogidos por Sahagún unos veinte años después de la Conquista. Sus informantes en Tepepulco eran "hasta diez o doce principales ancianos" 1) y entre ellos probablemente se encontraba el jefe Don Diego de Mendoza, "hombre anciano de gran marco y habilidad, muy experimentado en las cosas curiales, belicas y políticas y aun idolátricas" 2). Además Sahagún ya pudo contar por allí en el pueblo de Tepepulco con la asistencia de "cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el colegio de Santa Cruz en el Tlaltelolco" 3). Eran cuatro jovenes indígenas trilingues de estirpe noble, educados por los frailes en su afán de crear una nueva élite cultural colonial entre los indígenas. Por supuesto la colaboración de estos personajes ya aculturados en la registración de los datos podría haber reformado los datos básicos suministrados por los ancianos. Sin embargo

este peligro se reduce mucho por la manera y la forma en las cuales han sido transmitidos los datos en cuestión. Como explícitamente relata Sahagún en su prólogo: "Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban; los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún ahora estos originales" 4).
Después de haber trabajado de esta manera por un período de dos años en Tepepulco el fraile se trasladó a Tlaltelolco y más tarde a Tenochtitlan. Por allí en el antiguo centro del imperio azteça redactó los dos famosos Códices: el Matritense del Real Palacio y el Florentino, que iban a formar la base para su obra en español, la "Historia general de las Cosas de Nueva España".
Los textos bilingües de los códices han sido escritos por sus colaboradores aztecas, entre los cuales habían tlaltelolcas, tenochcas y personas que provinieron de otras ciudades del Valle de México, como Azcapotzalco, Xochimilco y Cuauhtitlan.
Respecto a un tópico de sumo interés para el sacerdote español a saber la religión azteca y sus manifestaciones ideológicas y rituales, Sahagún y sus colaboradores recogieron de las pinturas dadas por los principales ancianos unas listas de los dioses más importantes y unos textos acompañantes en los cuales se hizo una relación de las ideas básicas asociables a cada dios o diosa y de sus características rituales y atavíos especiales.Por supuesto uno puede imaginarse que una parte de la información expresada en los textos se basa en las explicaciones y comentarios de los mismos principales que suministraron los pinturas. Sin embargo en este caso se trató tambien de datos ofrecidos por personas poco aculturadas que todavía tenían sus recuerdos de los tiempos pre-hispánicos,pues los ancianos de los años cuarenta del siglo XVI ya habían sido hombres maduros en 1520. En las obras de Sahagún y de sus colaboradores se representan cuatro listas de dioses, cada uno acompañado de un texto explicativo. Las cuatro listas en cuestión han sido estudiadas por Thomas S. Barthel en su ensayo "Einige Ordnungsprinzipien im Aztekischen Pantheon" publicado en Paideuma, X, 2, diciembre de 1964 (Wiesbaden). Infelizmente en la práctica Barthel ha reducido el número de cuatro listas distintas a dos. De la primera lista más antigua de Tepepulco el autor alemán dice, hablando de las notas tomadas por Sahagún y los suyos en dicho pueblo: "Wir meinen damit nicht die allerfrühesten stichwortartigen Notizen zu einer Sequenz von 14 (?) Gottheiten, wo nur der Auftakt der

vier grossen Götter Uitzilopochtli - Tezcatlepoca - Tlaloc - Quetzalcoatl "kanonisch" ist, sondern jeden Teil der Primeros Memoriales, den Garibay (1956, I:34) als 'un verdadero Códice de todos los númenes antiguos' definiert" 5). Con otras palabras: Barthel considera la lista más antigua de Tepepulco en la cual se enumeran 14 posiciones divinas algunas de ellas con varios nombres de dioses ligados con una sola posición, como un conjunto probablemente arbitrario de 'notas consignativas' con lo cual el no pudo hacer nada. Por eso dedicó sus esfuerzos sobre todo a otra lista de 37 dioses (o considerando a los 5 Tepictoton como cinco dioses distintos son 41 dioses) que todos van acompañados de dibujos que muestran los dioses en cuestión con sus atavios más importantes.
Además Barthel reunió en una sola lista, llamada por él Lista B (de Tlatelolco), las que en verdad eran dos listas distintas en el material de Sahagún, a saber:
1a.
una lista de 22 posiciones divinas anotadas sobre la base de las informaciones recibidas en Tepepulco. Tal vez esta lista ha sido escrita en su forma definitiva en Tla(l)telolco y en seguida ha sido incorporada en el Códice Matritense del Real Palacio;
2a.
otra lista de 22 posiciones divinas hecha sobre la base de datos complementarios recogidos en Tla(l)telolco, Tenochtitlan u otros centros del Valle de México, la cual muestra unas variantes en comparación con la primera.
Como se mostrará en el curso de este artículo por su desición poco felíz de juntar las dos listas Barthel ha ocultado una parte de sus estructuras verdaderas y de esta manera no pudo lograr mucho con ellas. Por eso iba a concentrar sus esfuerzos casi enteramente en la interpretación de la mencionada lista de 37 (o de 41) dioses, llamada por él lista A de Tepepulco.
Considero como muy útiles las observaciones hechas por parte de Barthel respecto a esta última lista. Aquí la dejo por el momento con el motivo de dedicarme a la interpretación de las otras listas, las cuales han sido tratadas nada más como de paso por Barthel.

La lista de 22 posiciones divinas que forma parte del Códice Matritense del Real Palacio se debe interpretar como una verbalización de una pintura. Quiere decir que el original pictográfico sobre la base del cual ha sido escrito el texto, probablemente ha sido una representatión espacial de templos, dioses, rumbos, y tal vez

colores, fechas o signos calendáricos y grupos sociales relacionados con ellos. Me imagino que debe haber sido un documento pictográfico del tipo de los Mapas de Cuauhtinchan, ciertas partes de la Historia Tolteca-chichimeca o, quedando más cerca en la misma región, como la Pintura de Cempoala 6).

Un conjunto de 22 posiciones divinas es lógico en el ramo de una ordenación tradicional mesoamericana si podemos considerar una como el centro, otra como la periferia o circunferencia y las otras veinte, sea como cuatro grupos de cinco relacionados con los cuatro rumbos del viento, sea como cinco grupos de cuatro o hasta como diez pares. Combinaciones más o menos complejas de las tres últimas soluciones son posibles. La lista de 22 del Códice Matritense comienza con Huitzilopochtli, el Dios principal de los aztecas, y concluye con los Tepictoton, los dioses montañeses de la lluvia. El primer dios ocupa lógicamente la posición central, que en la Pintura probablemente ha sido espresada mediante su templo en el centro del territorio de Tepepulco. Los Tepictoton se relacionan lógicamente con la circunferencia, concretamente con los cerros que hay en los alrededor del pueblo.
De esta manera ya se reconoce una secuencia global significativa que consiste en tres partes principales:

1. un dios central,
2. 20 dioses de la comunidad o de los grupos socio-religiosos en los cuales se divide el pueblo,
3. cinco dioses montañeses de la lluvia que ocupan los puntos sobresalientes alrededor del pueblo y que marcan los límites de su territorio.

Estudiando más detalladamente el grupo de 20 dioses que pertenecen a las posiciones divinas que existen en el espacio entre la del centro y las cinco periféricas se nota que este grupo muestra una secuencia interna de parejas de dioses. Por medio de uno comparación con el sistema de veinte dioses de los calpollis y a la vez de los signos calendáricos de los días que era vigente en Tenochtitlan 7) se ve que el sistema de las posiciones divinas en Tepepulco debe haber sido muy parecido a aquello. Se muestra cierta secuencia de parejas de dioses. Varias veces estas parejas se componen de los mismos dos dioses que en Tenochtitlan ocupan posiciones opuestas en el sistema del espacio y del tiempo y otras veces consisten en dioses ligeramente distintos pero muy parecidos a los que en la capital azteca ocupan las posiciones correspondientes. (Véanse los cuadros no. 1 y no. 2).

La primera pareja de dioses que sigue al dios central Huitzilopochtli (no. 1) es la formada por Paynal (no. 2) y Tezcatlepoca (no. 3) Esta pareja coincide con la de Huitzilopochtli-Omitecuhtli (= Mictlantecuhtli) y Tlacahuepan-Telpochtli Tezcatlepoca en Tenochtitlan. Por allí ocupan las posiciones no. 10 y no. 20 de la rueda de los veinte signos del tonalamatl (cómputo diario) o sea las de los signos itzcuintli (perro) y xochitl (flor) respectivamente.
La segunda pareja es la de Tlaloc (no. 4) y Quetzalcoatl (no. 5) que coincide perfectamente con la de Tlaloc y Xolotl en Tenochtitlan ya que el último como dios gemelo de Quetzalcoatl es simplemente otra manifestación del mismo gran dios tolteca 8).
En Tenochtitlan los dos ocupan las posiciones 7 y 17 en la rueda calendárica quiere decir que se relacionan con los días mazatl (ciervo) y ollin (movimiento).
Las diosas Chicomecoatl (no. 6) y Cihuacoatl (no. 7) que forman la tercera pareja de nuestra lista son apariencias divinas íntimamente relacionadas con la pareja Ilamatecuhtli e Itzpapalotl, diosas que en Tenochtitlan ocupan las posiciones 6 y 16 en la rueda del cómputo diario y funcionan como patronas de los días miquiztli (muerte) y cozcacuauhtli (buitre).
La cuarta pareja que se compone de Tezcatzoncatl (no. 8) y Tzaputla tenan (no. 9) es semejante a una oposición de Mayahuel por un lado y Xochiquetzal y Chalchiuhtotolin por otro que existía en Tenochtitlan. Tezcatzoncatl es uno de los dioses del pulque y Mayahuel es la diosa del maguey, de la planta que produce el pulque, de manera que resulta admisible la suposición que la misma posición divina ocupada por Mayahuel en Tenochtitlan haya sido ocupada por Tezcatzoncatl en Tepepulco. La sustitución de Xochiquetzal o de Chalchiuhtotolin por Tzaputla tenan en otra communidad no es la más obvia, pero tampoco es sorprendente.
En Tenochtitlan Mayahuel y Xochiquetzal (o Chalchiuhtotolin) ocupan las posiciones 8 y 18 de la rueda del cómputo diario que coinciden con los días tochtli (conejo) y tecpatl (pedernal). Además estos dos signos funcionaban como 'portadores de año'.

Las dos posiciones divinas que siguen son las que se relacionan con el tercer y el decimotercero signo diaro, a saber calli (casa) y acatl (caña). En Tenochtitlan estas posiciones eran ocupadas por Tepeyollotli e Itztlacoliuhqui respectivamente. Según la comparación que estamos efectuando entre los sistemas tepepulca y tenochca se muestra al fin y al cabo que la primera de las

dos posiciones en cuestión en Tepepulco ha sido ocupada por Amimitl-Atlahuâ, una pareja de dioses de los Chinampanecas y la otra por las Cihuateteô-Cihuapipiltin, las diosas del poniente que eran particularmente activas en los cruces de los caminos.

la sexta pareja divina de esta lista se compone de Teteû innan y de Xiuhtecuhtli. Exactamente la misma oposición de la Madre de los dioses y del dios del fuego se muestra en Tenochtitlan. Por allí se relacionan con el signo de día quiahuitl (lluvia) y el de atl (agua) respectivamente, o sea con las posiciones 19 y 9 en la rueda calendarica.

La séptima pareja divina se formaba por Macuilxochitl-Xochipilli y Omacatl. Coincide con la oposición en el sistema tenochca del mismo Macuilxochitl-Xochipilli para con Coatlxoxouhqui, que era una manifestación del dios Tezcatlepoca, igual como Omacatl era un nombre calendárico del mismo dios 9).
En Tenochtitlan los dos dioses ocupaban la undecima y la primera de las posiciones divinas, relacionadas con ozomahtli (mono) y cipactli (lagarto) respectivamente.

La octava pareja que se compone de Ixtlilton-Tlaltetecuin y Opochtli coincide perfectamente con la correspondiente en el sistema tenochca formada por Izquitecatl-Pâtecatl y el mismo Opochtli. Ixtlilton-Tlaltetecuin es un dios tanto del pulque como de la medicina, igual como Izquitecatl-Pâtecatl 10).
La octava pareja divina se relaciona con la duodecima posición en la rueda calendárica correspondiente al signo malinalli (hierba) y con la segunda posición que pertenece al signo ehecatl (viento).

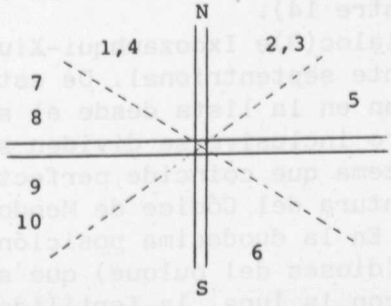
La novena pareja divina formada por Xipe Totec y Yacatecuhtli equivale a la oposición en el sistema tenochca de Xipe Totec y Coatlicue, la diosa patrona del calpolli de Coatlan. Uno de los sanctuarios principales de los mercaderes, Pochtlan, era una dependencia de Coatlan y precisamente por allí se concentraba el culto del dios Yacatecuhtli, el patron principal de los mercaderes 11).
En Tenochtitlan esta pareja divina se relacionaba con la decimoquinta posición en la rueda del cómputo diario o sea con el signo de cuauhtli (águila) y con la quinta posición, relacionada con el signo de coatl (culebra).

La décima pareja divina se compone de Nappatecuhtli y Chalchiuhtlicue. Es una pareja más bien complementaria

que oposicional ya que Nappatecuhtli es considerado como uno de los dioses de la lluvia y Chalchiuhtlicue es la diosa de las aguas terrestres.
No se asemeja mucho a la pareja correspondiente en Tenochtitlan formada por Huehuêcoyotl-Apanteuhctli y Tlazolteotl o Ixcuinan. Sin embargo tanto Apanteuhctli como Nappateuhctli tiene una relación con el agua y Chalchiuhtlicue y Tlazolteotl son ambas manifestaciones de la diosa de la luna 12).
En Tenochtitlan la pareja en cuestión se relacionaba con la decimocuarta posición en la rueda calendárica, las cuales correspondían con los signos de ocelotl (ocelote), y cuetzpalin (lagartija) respectivamente.

La última posición divina, la duovigesima del conjunto que se reproduce en el Códice Matritense del Real Palacio es ocupada por los Tepictoton, los dioses montañeses de la lluvia que rodean el ambiente comunal. En cierto sentido representan una manifestación poliforme del dios Tlaloc que junto con el dios central Huitzilopochtli forma la pareja divina suprema de todo el sistema. Son estos los mismos dos dioses que eran representados por sus imágenes en el templo mayor de Tenochtitlan.

El orden de las diez parejas divinas formadas por los dioses número 2 hasta 21 inclusive no muestra una regularidad conocida y lógica. Considerado desde el ángulo de las divisiones del tiempo y del espacio no se reconoce ninguna secuencia fuera de aquella que se repite en cada pareja de dioses (Véase el cuadro adjunto). Ni tampoco se ve la secuencia tripartita ya señalada por Barthel en su lista B de Tla(l)telolco que consiste en una ordenación probablemente jerárquica de:
1. in oc cenca tlapanahuiâ teteû (los dioses mayores),
2. in oc cenca tlapanahuiâ cihuateteô (las diosas mayores) y
3. in tepitoton teteû (los dioses menores) 13).



Orden en que las diez parejas divinas se dividen por los rubos y el tiempo

La única regularidad que se deja observar en el orden de las diez parejas divinas es que en la primera mitad se mencionan en primer lugar a un dios o una diosa con un número bajo en la secuencia de las posiciones en la rueda calendárica seguido por su contraparte que ocupa la posicion con un número diez puntos más alto en la rueda del cómputo diario. En la segunda mitad de las diez parejas divinas es exactamente al revés, por allí en primer lugar son mencionados los dioses que ocupan una posición con un número alto, seguidos por sus contrapartes con un número cada vez diez puntos más bajos en la rueda calendárica. Por el momento no hay motivos para que se considere esta división en dos grupos como de mucha importancia. Parece más bién que los 'diez o doce' informantes han suministado sus datos en un orden casual, dando cada uno de ellos la información sobre el dios de su propio grupo social y de su contraparte. De esta manera la situación puede haber sido semejante a la que Zuidema encontró en los alrededores de Cuzco, por donde los indígenas se recuerdan de las particularidades de los huacas (sanctuarios) del ceque (línea de huacas) de su propio grupo social, mientras que desconocen la mayor parte de los datos repecto a los otros ceques. (Información personal del Prof. Dr. R.T. Zuidema, Urbana, III).

Dirigiendo nuestra atención hacia los datos más tempranos recogidos por Sahagún y los suyos en Tepepulco acerca de un grupo de 14 posiciones divinas el cual ha sido despachado por Barthel como 'stichwortartigen Notizen', se ve al contrario que precisamente por aquí se deja reconocer una secuencia total muy significativa. De nuevo la lista se inicia con Huitzilopochtli, como dios rector del sistema que ocupa la posición central. Siguen diez dioses que en cinco grupos de dos se dividen por los cuatro rumbos. Como se ve fácilmente por una comparación con el sistema tenochca se agrupan los números 2 y 6, 4 y 8, 5 y 7 y finalmente 10 y 11 en cuatro parejas que pertenecen a los cuatro cuadrantes de la superficie terrestre 14).
Además los Dioses Tlaloc(3)e Ixcozauhqui-Xiuhtecuhtli(9) se añaden al cuadrante septentrional. De esta manera los dioses que ocupan en la lista desde el segundo hasta el undecimo número inclusive se dividen sobre los rumbos según un sistema que coincide perfectamente con el de la primera pintura del Códice de Mendoza (Véase el cuadro adjunto). En la duodecima posición se mencionan a ocho octeteô (dioses del pulque) que según Seler [5] eran asociados con la luna, la fertilidad y con buenas cosechas. Además su fiesta principal se celebraba en Tepeilhuitl (Fiesta de los Montes), una cir-

cunstancia que indica su relación con los dioses montañeses 16).
Tienen aquí la misma función ejercida por los Tepictoton en la lista anterior.
Quiere decir que simbolizan las influencias de la naturaleza y del ambiente total las cuales en gran parte determinan la vida de la comunidad. Con otras palabras como un grupo de ocho ocupan una sola posición divina, a saber la periférica, la de los alrededores.
Finalmente siguen otros dos dioses que muestran tanto unos aspectos de dioses antiguos montañeses como otros aspectos de dioses comunales de grupos étnicos muy autóctonos en este caso los últimos se refieren a los colhuas y los otomíes respectivamente. Los dos tipos de aspectos son indicaciones evidentes de su posición periférica o exterior, ajena a la verdadera comunidad chichimeca y es precisamente por esta razón que han sido mencionados como los últimos de esta lista, hasta despúes de los octeteô (dioses del pulque).
Probablemente los dos han formado una pareja de ocupantes de posiciones opuestas, a saber una oriental y una occidental en el sistema del tiempo y del espacio (Véase el cuadro adjunto). El dios de Colhuâcan habrá tenido la posición oriental, igual como en Tenochtitlan el antiguo templo de Colhuâcan se situaba al este del templo mayor.
Resumiendo podemos observar que precisamente los datos más antiguos muestran una secuencia muy clara, que obviamente resulta de la verbalización directa de un documento pictográfico obtenida por Sahagún en Tepepulco. Por ser escasos los datos, sin embargo nos permiten reconstruir la esencia de la pintura indígena que se perdió en el curso de tiempo, como se puede ver en el dibujo que se reproduce junto al texto.

Notas:

1. Sahagún, 1955, tomo I, pág. 2.
2. Ibid., pág. 1.
3. Ibid., pág. 2.
4. Ibid.
5. Barthel, 1964, págs. 79-80.
6. Véase: Bittman Simons, 1968, particularmente Lámina IX; Reyes, 1977, cuadros III, V y VII; Historia Tolteca Chichimeca, 1942, Láminas XIV, XVI, XVIII y XIX.
   Relación de Zempoala y su partido, 1580, 1949, Lámina VI.
7. van Zantwijk,1977, capítula X y 1980.
8. Es posible que en Tenochtitlan haya sido tambien Quetzalcoatl la verdadera manifestación de este dios que se veneraba como calpolteotl de Molonco itlillan. (Véase: van Zantwijk, 1977, pág. 212, 242).
9. Véase: van Zantwijk, 1977, pág. 85.
10. Robelo, 1951, pág. 142; Seler, 1960-1961, tomo II, p. 925.
11. van Zantwijk, 1970.
12. Véase: Seler, 1960-1961, tomo I, 165, 613, II, 996, 1064; III 232-239, 265, 465; IV, 50, 629.
13. Barthel se equivocó cuando incluyó en esta categoría a los huehueintin teteû (= dioses grandes), un término traducido por el como "dioses antiguos". Sin embargo el texto náhuatl indica claramente que el término no se refiere a esta tercera categoría sino a la primera.
14. Véase: van Zantwijk, 1977, cap. IV.
    Por lo menos es así siempre y cuando se toma en cuenta que el Tezcatlepoca de esta lista puede ser idéntico con Omacatl.
15. Seler, 1960-1961, tomo II, pág. 452, tomo IV, pág. 459.
16. Véase: Anderson y Dibble, 1951, págs. 121-123.

Fuentes y Obras citadas:

Anderson, Arthur J.O. y Dibble, Charles E.: Florentine Codex:

1. 1970: Book I, The Gods (Number 14, Part II), Santa Fe, New Mexico.
2. 1951: Book 2, The Ceremonies (Number 14, Part III), Santa Fe, New Mexico.

3. Barthel, Thomas, S.:
   1964: Einige Ordnungsprinzipien im Aztekischen Pantheon (zur Analyse der Sahagunschen Götterlisten). en: Paideuma, Band X, Heft 2, diciembre de 1964; Wiesbaden.

4. Bittmann Simons, Bente:
   1968: Los Mapas de Cuauhtinchan y la Historia Tolteca-Chichimeca. Serie: Investigaciones no. 15, I.N.A.H., México.

5. Códice Florentino (Véase: Anderson y Dibble).

6. Códice Matritense del Real Palacio:
   1906: Edición conplementaria en facsímile por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid.

7. Codíce de Mendoza:
   1938: Edición de James Cooper Clark, Londres.

8. Historia Tolteca Chichimeca:
   1942: Edición de Munksgaard (editor: Ernst Mengin); Havniae (Copenhague).

9. Léon-Portilla, Miguel:
   1958: Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses (Informantes de Sahagún I), U.N.A.M., México.

10. Relación de Zempoala y su partido, 1580:
    1949: en Tlalocan, vol. III, no. 1, págs. 29-41; Azcapotzalco.

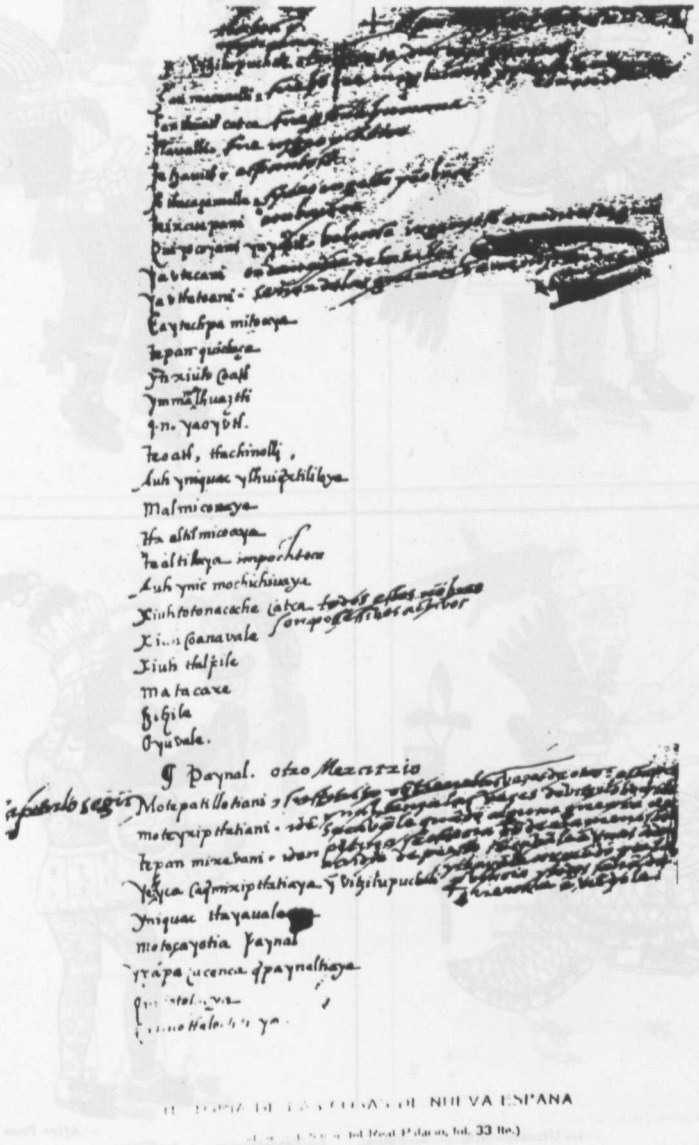
11. Reyes García, Luis:
    1977: Cuauhtinchan del Siglo XII al XVI; formación y desarrollo histórico de un senorío prehispánico. Wiesbaden.

12. Robelo, Cecilio, A.:
    1951: Diccionario de Mitología Náhuatl; México.

13. Sahagún, Fray Bernardino de:
1955: Historia General de las Cosas de Nueva España; 3 tomos: México.

14. Seler, Eduard:
1960-1961: Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde; 5 tomos: Graz.

Zantwijk, Rudolf van:
15. 1970: Las Organizaciones Social-económica y Religiosa de los Mercaderes Gremiales Aztecas; en: Boletin de Estudios Latinoamericanos, Cedla, Universidad de Amsterdam.
16. 1977: Handel en Wandel van de Azteken, de sociale geschiedenis van vóór-Spaans Mexico; van Gorcum, Assen.
17. 1980: La Ordenación de Tenochtitlan. la interrelación de dioses, templos, fechas calendáricas, direcciones y sitios con grupos sociales en la convivencia capitaleña azteca; en: Lateinamerika Studien no. 6; Universidad Erlangen-Nürnberg; pag. 47-98: München (Munich).



Códice Matritense del Real Palacio, fol. 33.

1—Uitzilopochtli. 2—Painal. 3—Tezcatlipoca. 4—Tlaloc.

—*After Paso y Troncoso*

Florentine Codex bk. 1.

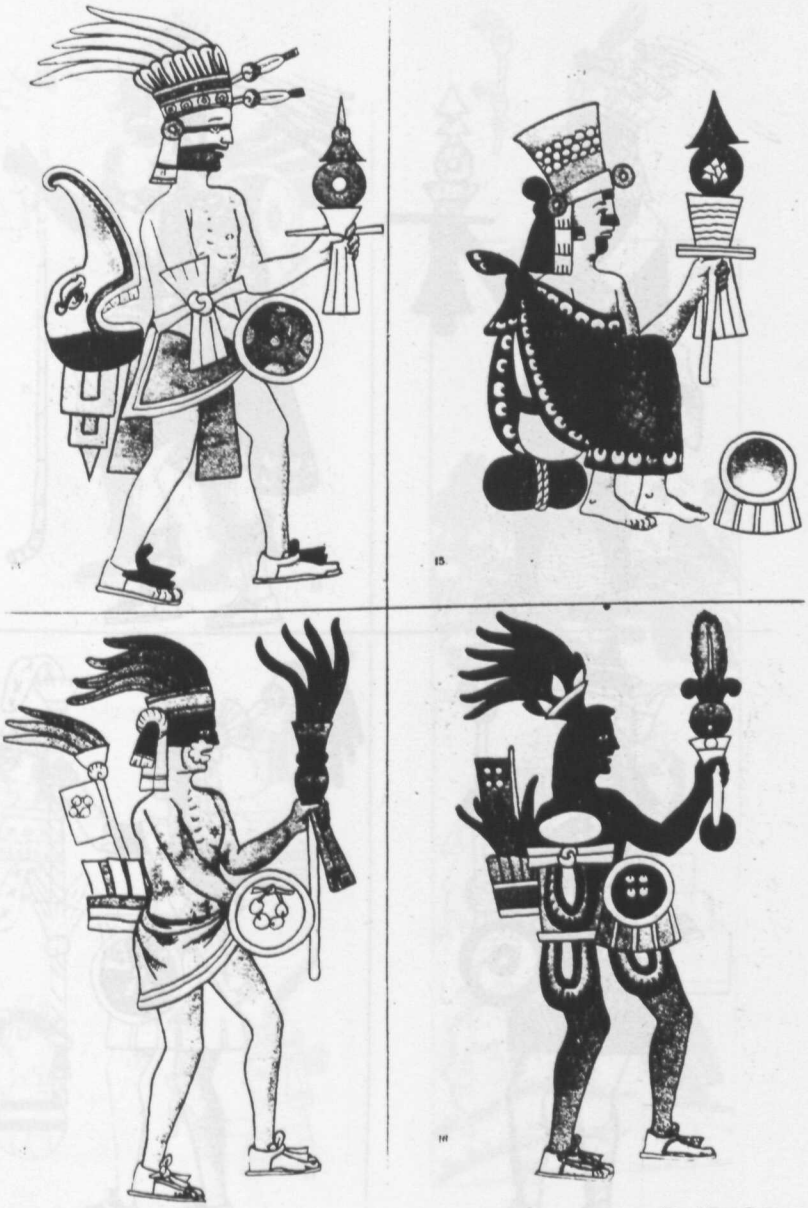
5. Quetzalcoatl. 6. Cinteotl. 7. Chicome coatl. 8. Teteo innan.

Florentine Codex bk. 1.

9 Tzapotlan tenan. 10—Ciuapipilti. 11—Chalchiuhtli ycue. 12—Tlacolteutl.

—*After Paso y Troncoso*

Florentine Codex bk. 1.



—*After Paso y Troncoso*

13—Xiuhtecutli. 14—Macuilxochitl or Xochipilli. 15—Omacatl. 16—Ixtlilton.

Florentine Codex bk. 1.

17 Opochtli. 18—Xipe totec. 19—Yiacatecutli. 20 Napa tecutli.

After Paso y Troncoso

Florentine Codex bk. 1.

After Paso y Troncoso

21—Tezcatzoncatl. 22-26 Tepictoton.
27 Chalchiuhtli xeue (Chap. 11). 28 Tlalocan (Temple of Tlaloc) (Chap. 11).

Florentine Codex bk. 1.

—*After Paso y Troncoso*

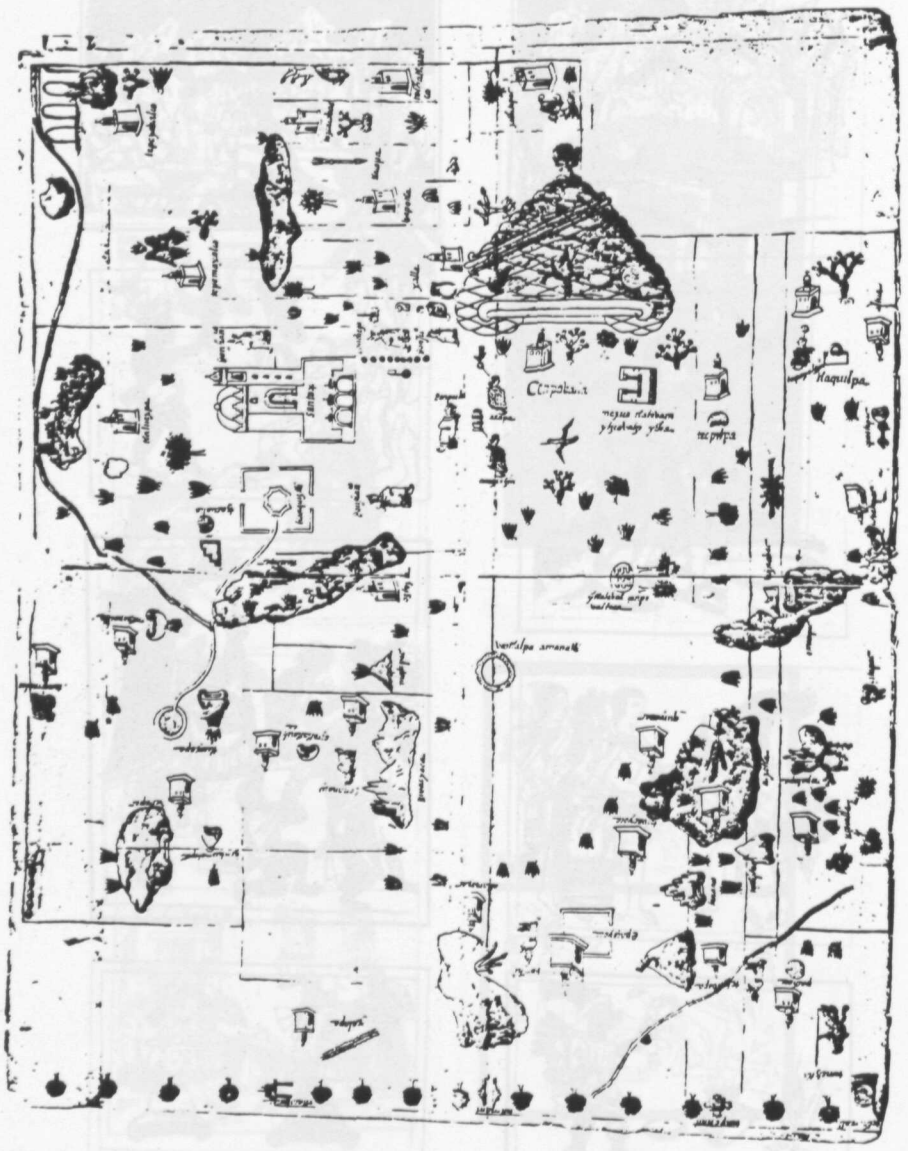
29—Tzapotlan tenan (Chap. 9), Chalchiuhtli ycue (Chap. 11), Chicome coatl (Chap. 7). 30—Tlaçolteutl—Confession (Chap. 12). 31—Napa tecutli (Chap. 20). 32—Tepictoton (Chap. 21). 33—Pantitlan (Tepictoton) (Chap. 21). 34—Appendix, Chap. 13. 35—Appendix, Chap. 13.

Florentine Codex bk. 1.

—*After Paso y Troncoso*

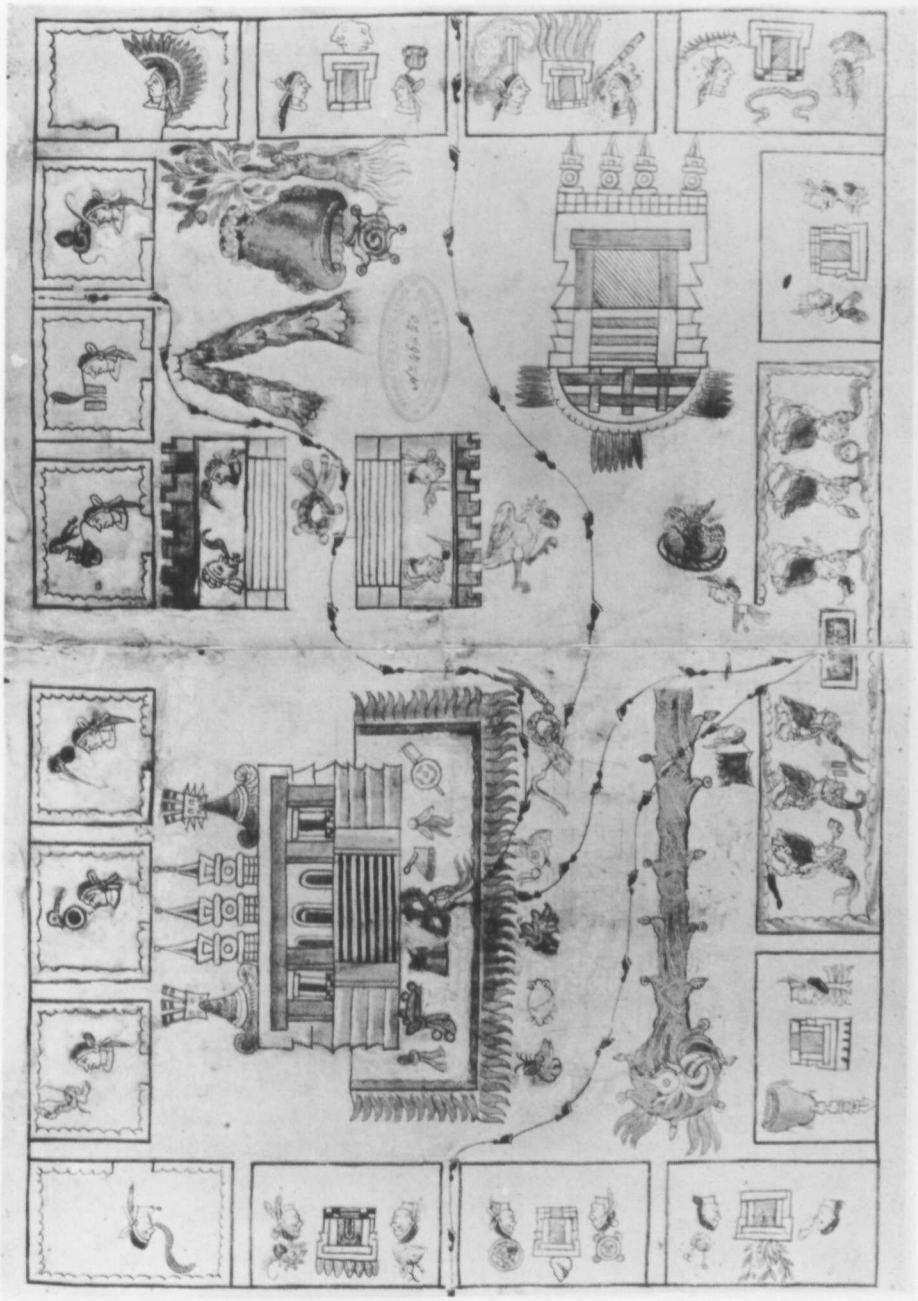
36—Appendix [Refutation]. 37—Appendix [Refutation]. 38—Titlacauan. Xiuhtecutli. 40—Opochtli.
41 Yiacatecutli. 42—Tezcatzoncatl: 43—Tepieme.

Florentine Codex bk. 1.

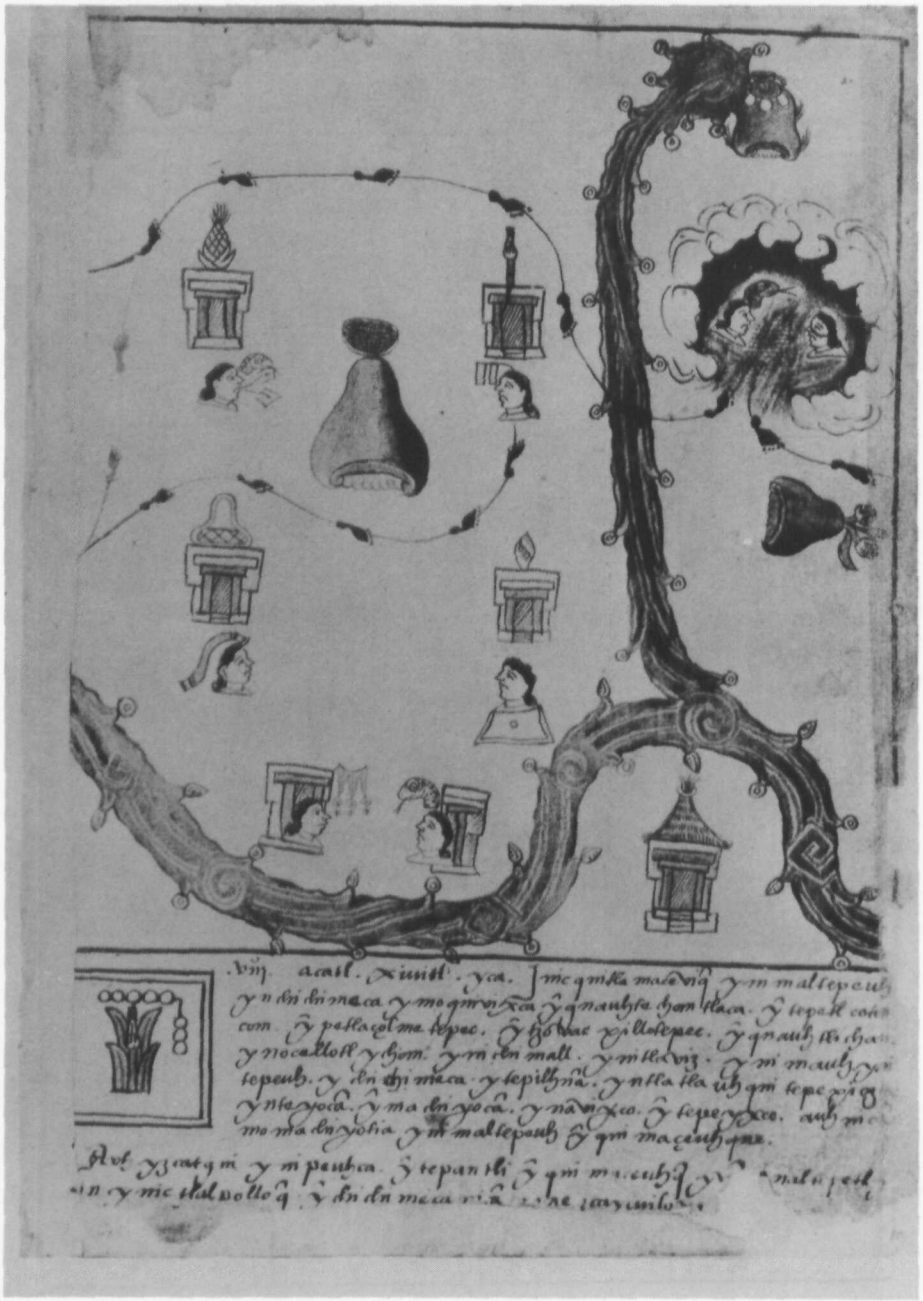


Pintura de Cempoala, Hidalgo y su comarca.

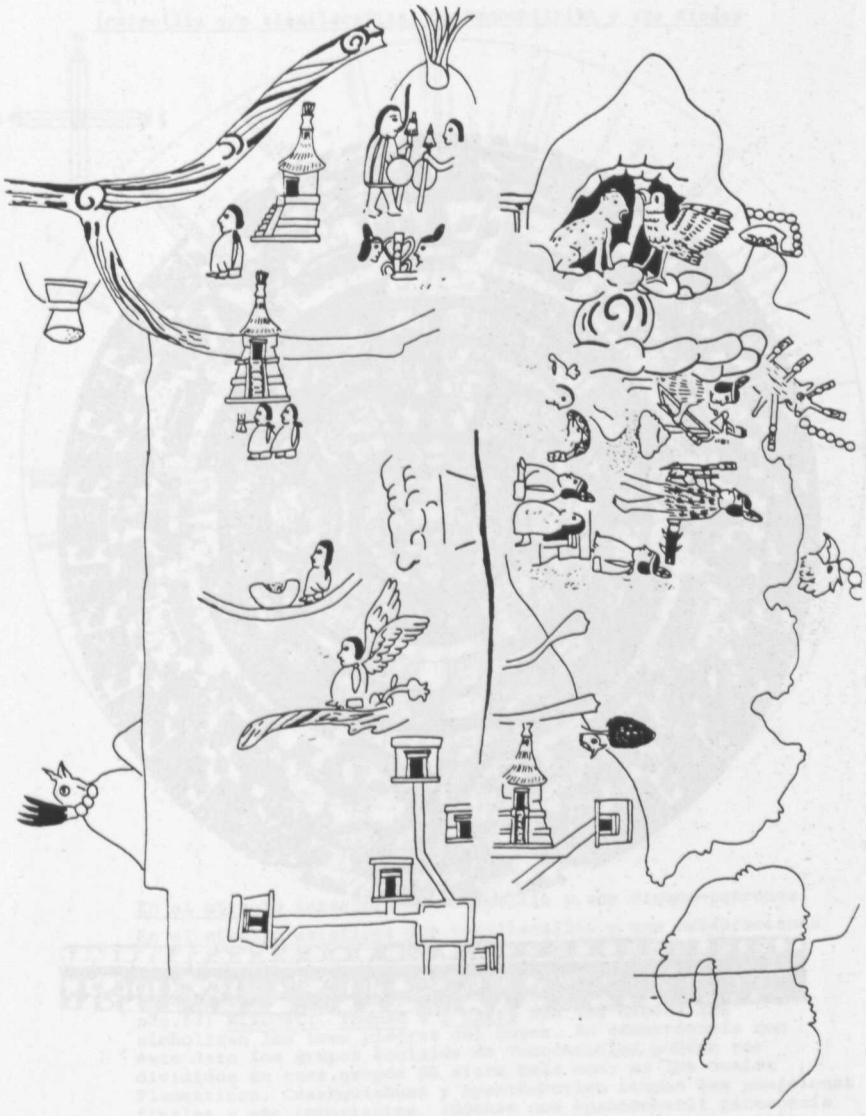
Pintura de Cempoala, Hidalgo y su comarca.



Historia Tolteca-Chichimeca, pág. 50 y 51.

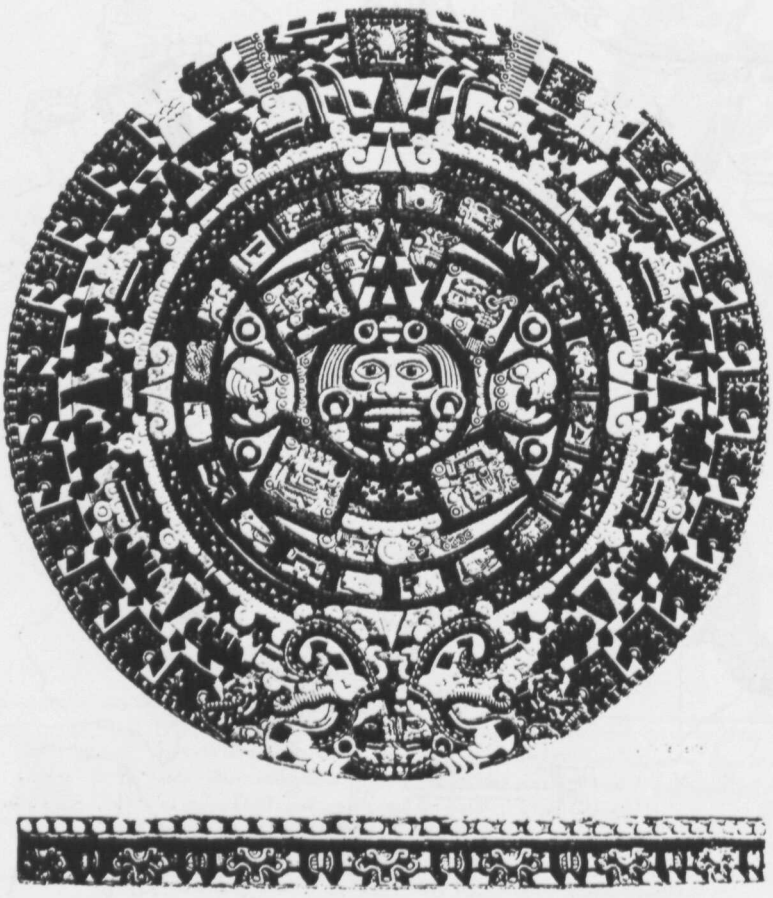


Historia Tolteca-Chichimeca, pág. 57.



Mapa de Cuauhtinchan (detalle)

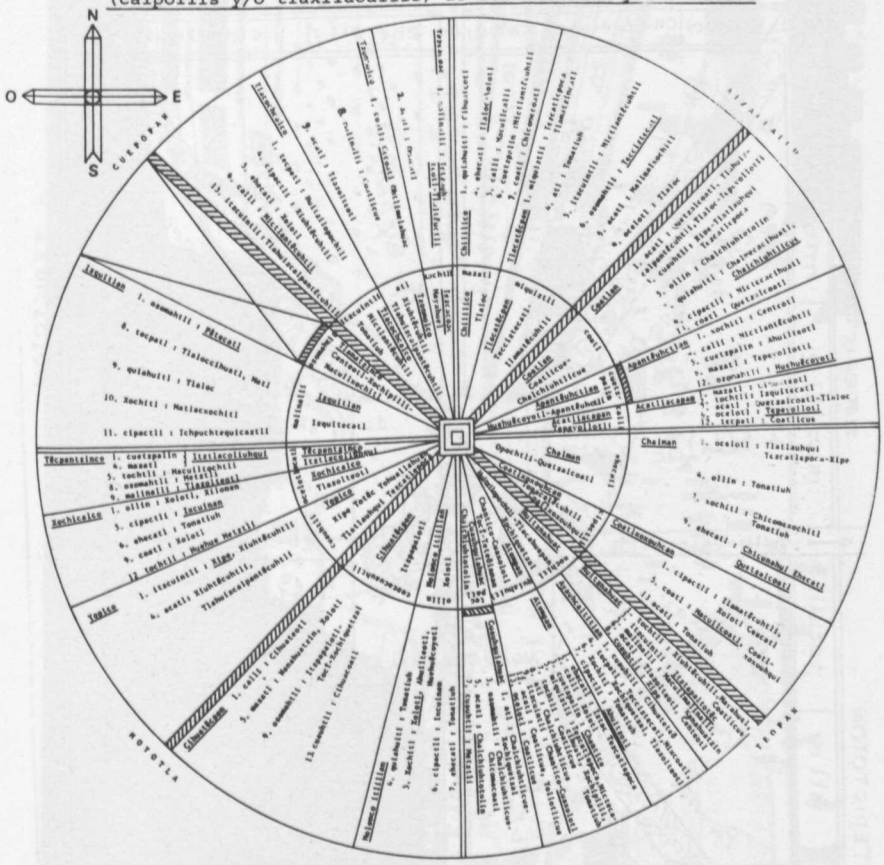
Mapa de Cuauhtinchan (detalle).



Vista de frente y vista lateral.

Ordenación Espacial de los 21 grupos corporativos

(calpollis y/o tlaxilacallis) de Tenochtitlan y sus dioses

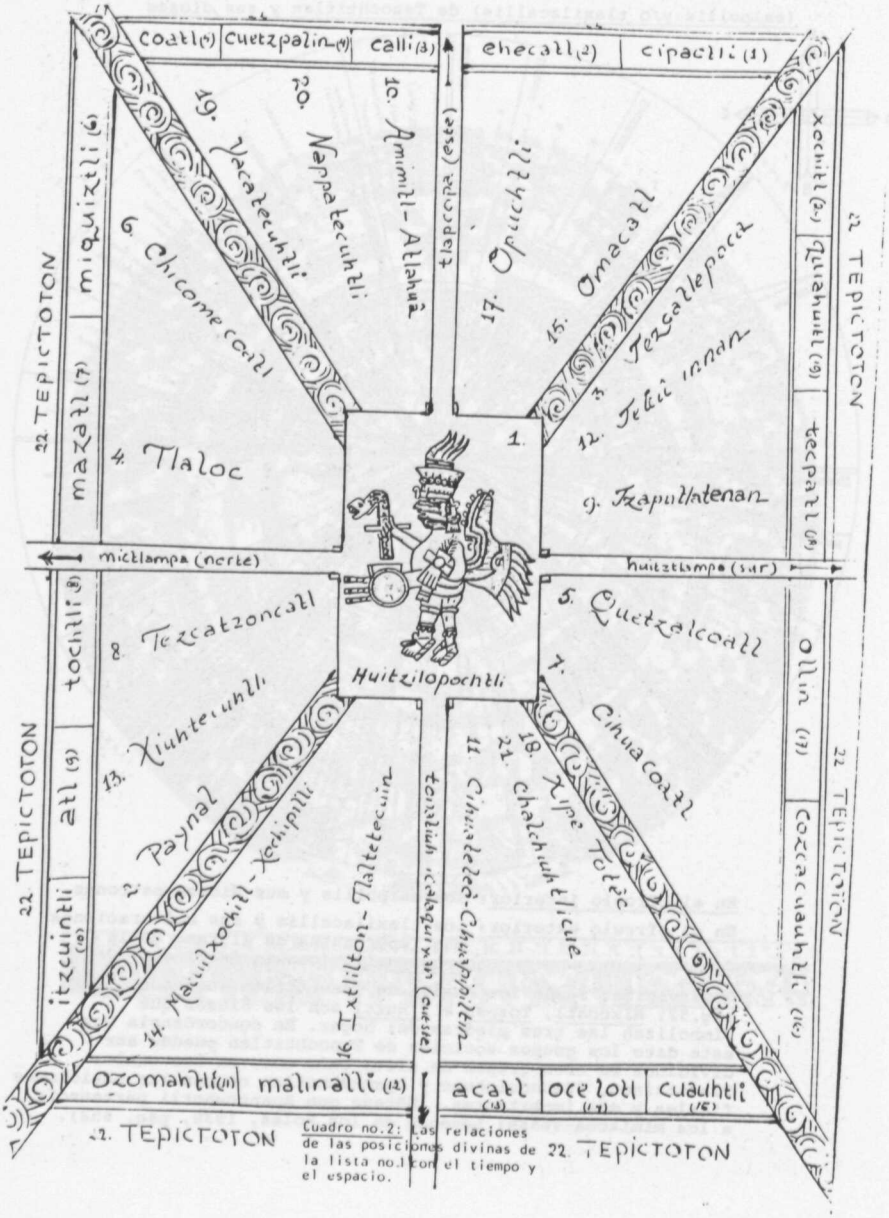


En el círculo interior: los calpollis y sus dioses-patrones.

En el círculo exterior: los tlaxilacallis y sus celebraciones más importantes en el ramo de la tonalpoalli (cuenta de días).

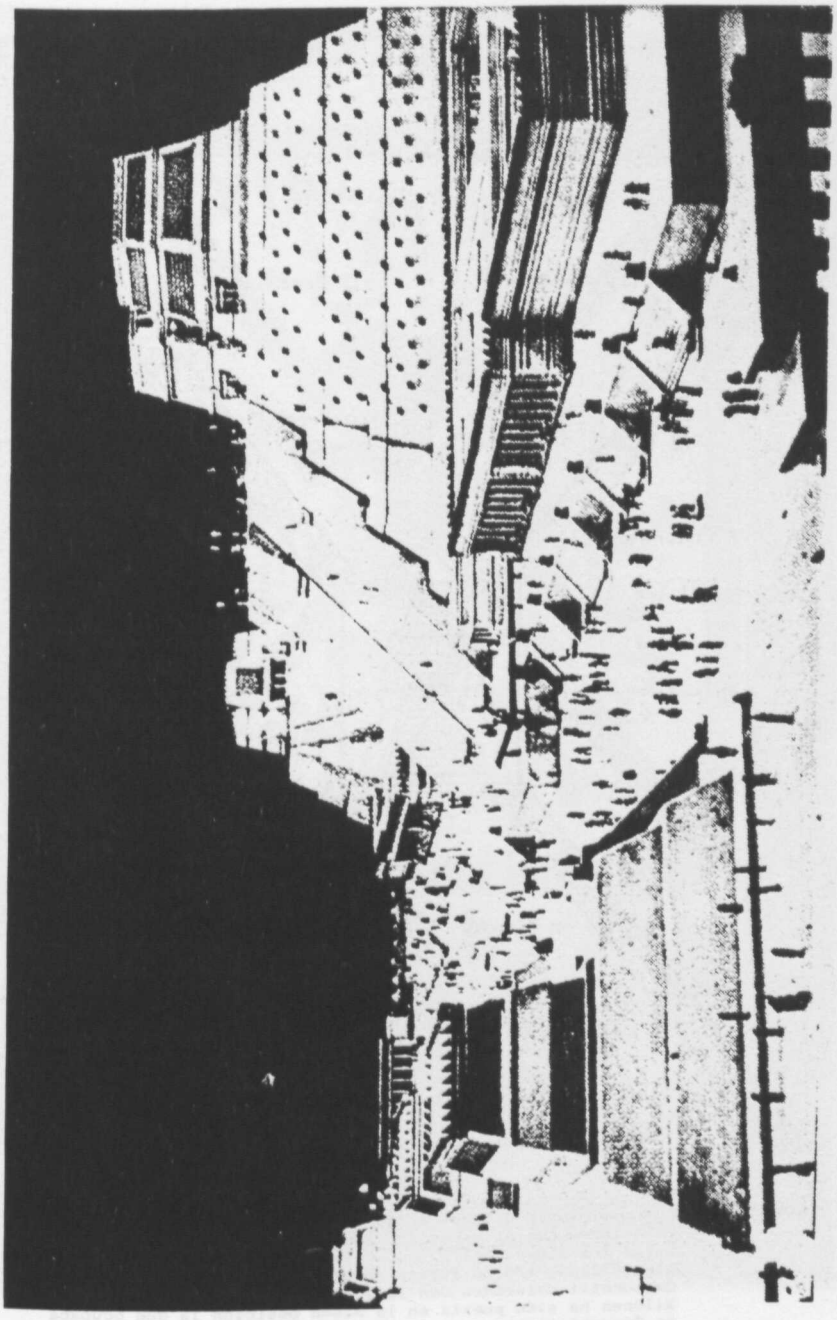
Observación: Según los Anales de Cuauhtitlan (Lehmann, 1938, pág.52) Mixcoatl, Tozpan e I'huitl son los dioses que simbolizan las tres piedras del hogar. En concordancia con este dato los grupos sociales de Tenochtitlan pueden ser divididos en tres grupos de siete cada uno, en los cuales Tlamatzinco, Cuauhquiahuac y Apantēuhctlan ocupan las posiciones finales y más importantes. (Nōtese que Apantēuhctli pertenecía a los mimixcoā-veáse: Leyenda de los Soles, 1938, pág. 352).

Cuadro no. 1.

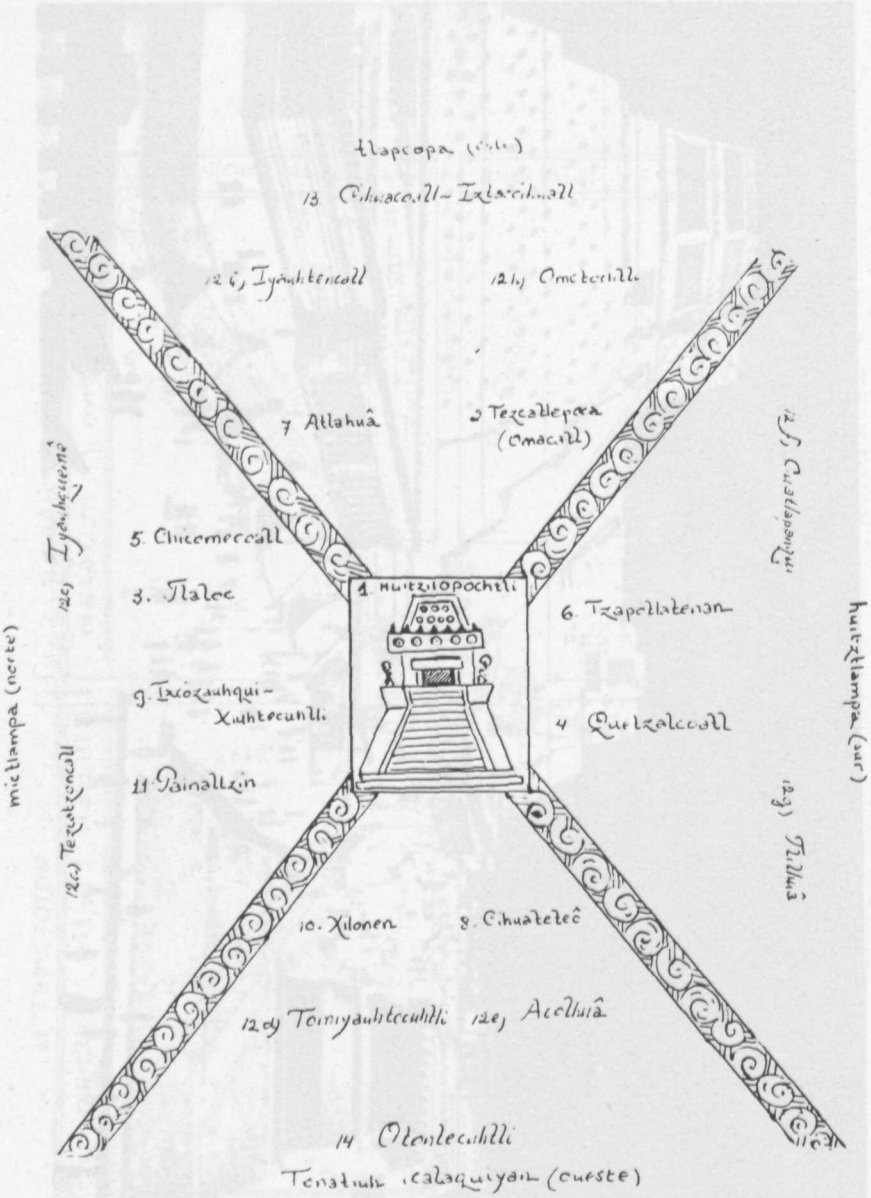


Cuadro no.2: Las relaciones de las posiciones divinas de la lista no.1 con el tiempo y el espacio.

Cuadro no. 2.



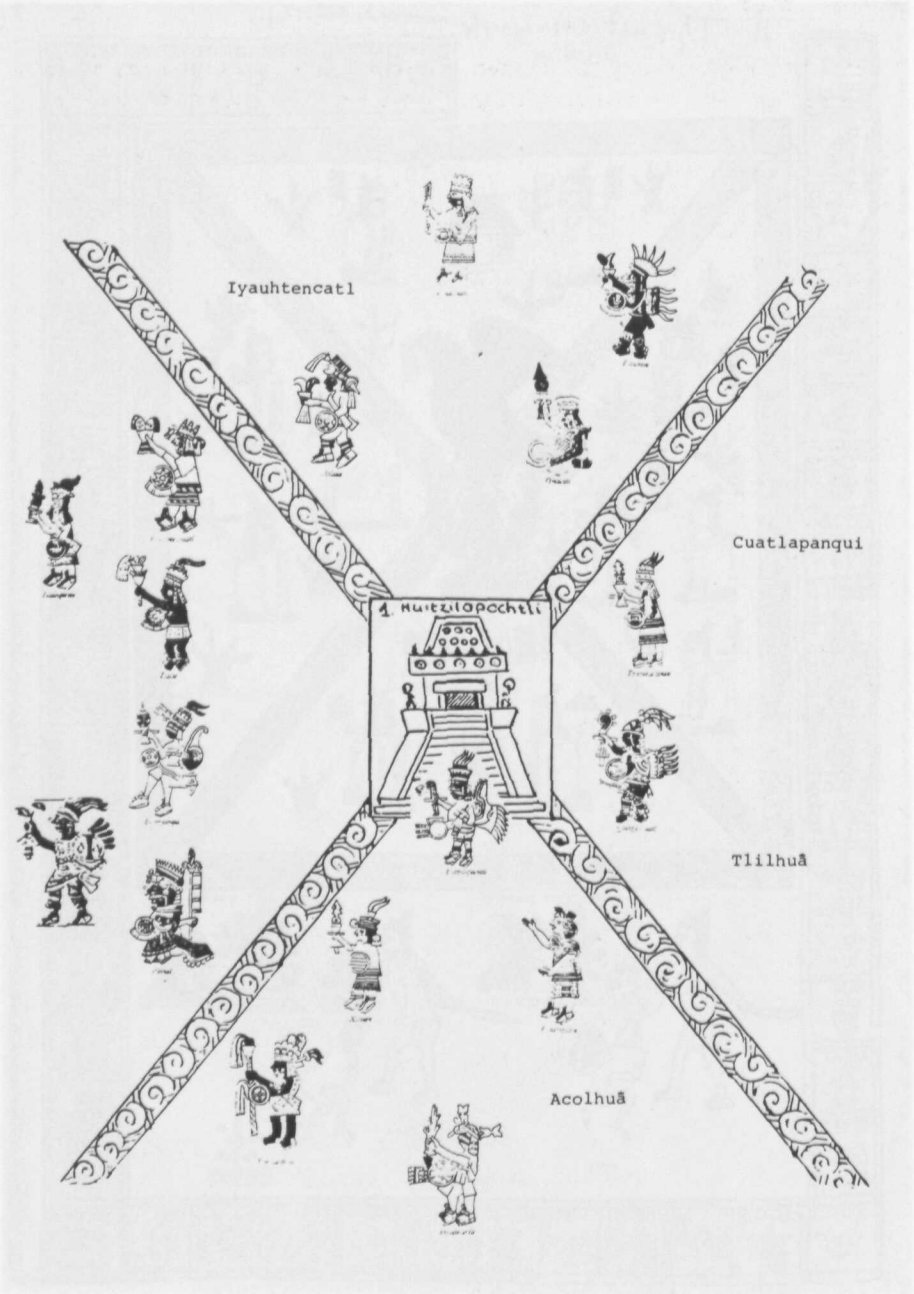
Templo Mayor de Tenochtitlan. Vista de conjunto de Suroeste a Noreste. En primer término los templos de Xochiquetzal y Chicomecoatl; en segundo término, la gran pirámide y las salas entre los templos (Según Marquina).



Cuadro no. 3: Las posiciones divinas de la lista no. 3 y sus relaciones con el espacio y los rumbos. (Las relaciones entre los dioses del pulque y los rumbos indicados son hipotéticas. Las de Tezcatzoncatl, Acolhuã, Tlilhuã y Ometochtli coinciden con la situación tenochca. La diosa Xilonen ha sido puesta en la misma posición la que ocupaba en Tenochtitlan).

Cuadro no. 3.

Codex Mendoza pág. 1.



Reconstrucción de la pintura

Pintura indígena. Reconstrucción.

Lista número 1:

22 Posiciones divinas según datos obtenidos en Tepepulco y escritas en su forma definitiva en Tlaltelolco.

1. Huitzilopochtli
2. Paynal
3. Tezcatlepoca
4. Tlaloc
5. Quetzalcoatl
6. Chicomecoatl
7. Cihuacoatl
8. Tezcatzoncatl
9. Tzaputla tenan
10. Animitl-Atlahuâ
11. Cihuateteô-Cihuapipiltin
12. Teteû innan
13. Xiuhtecuhtli
14. Macuilxochitl-Xochipilli
15. Omacatl
16. Ixtlilton-Tlaltetecuin
17. Opochtli
18. Xipe-Totêc
19. Yacatecuhtli
20. Nappatecuhtli
21. Chalchiuhtlicue
22. a) Quetzalcoatl
    b) Chalchiuhtlicue
    c) Tlaloc
    d) Popocatepetl
    e) Iztactepetl
    f) Poyauhtecatl "ihuan izâzo quezquitetl tepetl".

Lista número 2:

22 posiciones divinas según la enumeración en el Códice Florentino (inic ce amuxtli: Uncan motenehuâ in teteû):

1. Huitzilopochtli
2. Paynal
3. Tezcatlepoca
4. Tlaloc
5. Quetzalcoatl

(in oc cenca tlapanahuiâ teteô)

6. Cihuacoatl
7. Chicomecoatl
8. Teteô innan, Tlalli iyollo, Tocî
9. Tzapotlan tenan
10. Cihuateteô-Cihuapipiltin
11. Chalchiuhtlicue
12. Tlazolteotl-Ixcuinan, Tlaelcuani

(in oc cenca tlapanahuiâ cihuateteô)

13. Xiuhtecuhtli-Ixcozauhqui, Cuezaltzin, Huehuêteotl, Totâ
14. Macuilxochitl-Xochipilli
15. Omacatl
16. Ixtlilton-Tlaltetecuin
17. Opochtli
18. Xipe Totêc
19. Yacatecuhtli
20. Nappatecuhtli

(in tepitoton teteô)

21. Tepictoton:
    a) Quetzalcoatl
    b) Chalchiuhtlicue
    c) Tlaloc
    d) Popocatepetl
    e) Iztactepetl
    f) Poyauhtecatl "ihuan in zâzo quezquitetl tepetl"

22. a) Tezcatzoncatl
    b) Yauhtecatl
    c) Acolhuâ
    d) Tlilhuâ
    e) Pantecatl
    f) Izquitecatl
    g) Toltecatl
    h) Papaztac
    i) Tlaltecayohuâ
    j) Ometochtli
    k) Tepoztecatl
    l) Chimalpanecatl
    m) Colhuatzincatl

Lista número 3:

14 posiciones divinas según los datos más tempranos recogidos por Sahagún y sus colaboradores en Tepepulco, Acolhuacan:

1. Huitzilopochtli
2. Tezcatlepoca (= Omacatl)
3. Tlaloc
4. Quetzalcoatl
5. Chicomecoatl
6. Tzapotla tenan
7. Atlahuâ
8. Cihuateteô
9. Ixcozauhqui Xiuhtecuhtli
10. Xilonen
11. Paynaltzin
12. Octeteô:
    a) Tezcatzoncatl
    b) Yauhtencatl
    c) Yauhquemê
    d) Tomiyauhtecuhtli
    e) Acalhuâ (Acolhuâ ?)
    f) Cuatlapanqui
    g) Tlilhuâ
    h) Ometochtli
13. Cihuacoatl-Teteô innan-Iztaccihuatl
14. Otontecuhtli

ORIGEN Y ELEMENTOS DEL MITO DEL REGRESO DEL DIOS BLANCO QUETZALCOATL

Werner Stenzel

La persona de un Topiltzin se menciona la primera vez en dos informes acerca de los indígenas de México redactados por un franciscano desconocido: "Relación de Genealogía y Linage de los Sénores de la Nueva Espána" y "Orígen de los Mexicanos". Estos dos documentos son coincidentes en su contenido y fueron escritos entre los anos 1530 y 1540. Según ellos, los chichimecas Culhúas tenían a un señor Totepeuh quien fue asesinado por su cuñado. Su hijo Topiltzín lo vengó matando al asesino. Como nuevo señor el Topiltzin guió a su pueblo al Valle de México. En Tula se practicaron los primeros sacrificios humanos. Como el Topiltzin se opuso a eso, fue expulsado llevándose a todos los oficiales a Tlapalan. Los vestidos del señor destiduído se describen como indumentaria española. Después de esos acontecimientos, Tula se quedó sin señor por casi un siglo hasta que un pariente de Topiltzin, Huemac, asumió el poder. Ese fue expulsado, a su vez, por una estatua alta y fea, por lo que se ahorcó. La historia dinástica se inicia con la toma de poder de Nauhyotzin, quien mudó su residencia a Colhuacan. De la dinastía de Colhuacan se derivó la dinastía de Mexico Tenochtitlan. El "Origen de los Mexicanos" expone que la hija del último Tlatoani tenochca Doña Isabel, quien era esposa del conquistador Juan Cano, había pedido a los franciscanos su ayuda para obtener "mercedes" de la Corona Española. La cristianidad de Topiltzin, mítico fundador de la dinastía tolteca-colhua-tenochca, de la cual Isabel había nacido, tuvo, óbviamente, el fin de hacer aparecer muy cristiana a la familia Moctezuma-Cano.

El Códice Zumárraga o "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas" presenta una de las versiones más importantes de la cosmogonía nahua. Después de la relación de la creación del sol narra del dios Camaxtli quien creó a cuatro hombres y una mujer, los que se retiraron al cielo. El mismo dios después creó a cuatrocientos chichimecas. Mediante un autosacrificio alcanzó que las primeras cinco de sus creaturas bajen del cielo y maten a los cuatrocientos chichimecas para darle de comer al sol. Nada más tres chichimecas sobrevivieron la matanza: entre ellos figura el mismo dios Camaxtli, quien se había hecho uno de ellos. El adquirió un bulto sagrado (tlaquimilolli) el cual llevó consigo en sus conquistas. Finalmente perdió una guerra después de haber tenido amores con una mujer, causa de que perdiera su bulto. De esa unión nació un hijo Ce Acatl, quien

por siete años se dedicó al autosacrificio, para que los dioses lo hicieran gran guerrero. Comenzó a guerrear y se hizo primer señor de Tula. Por orden del dios Tezcatlipoca partió de allá y llevó a su pueblo a Tlapallan en Honduras. La relación cambia de la historia dinástica, a la cual pertenece la historia de Topiltzin Ce Acatl, a la historia de los calpultin mexicanos. Durante su migración llegaron también a Tula, ciudad entonces habitada por chichimecas, erigiendo ahí también un templo para su dios Huitzilopochtli. Ese dios comenzó a llorar debajo de la tierra; los toltecas preguntaron porqué y los mexicanos contestaron que el dios lloraba porque todos los toltecas tendrían que morir. Pocos años después una vieja tolteca entregó a los de su pueblo banderas y los envió a presentarse para ser sacrificados. Al morir todos los toltecas, los mexicanos se quedaron dueños del lugar del cual partieron pocos años después.

La muerte del padre Camaxtli se expone también en la "Histoyre du Mechique". Sin embargo, aquí no se menciona un cuñado de Camaxtli como asesino sino a sus hijos. Estos tuvieron celos, porque su padre había dado trato preferido a su hermano menor, quien aquí se llama Quetzalcoatl. Estas diferencias entre los nombres no importan, porque "Topiltzin" es un apodo del dios "Quetzalcoatl" y "Ce Acatl", "Uno - Caña", es el día de su nacimiento. Los humanos y héroes tenían también, entonces, apodos y muchas veces sus apodos fueron copiados de los de los dioses.

Las últimas dos fuentes discutidas fueron redactadas por los años treinta del siglo dieciséis. Alrededor de 1540 el padre Toribio de Benavente Motolinia OFM escribió su historia. Este autor sí menciona los autosacrificios de Quetzalcoatl, pero insiste que Quetzalcoatl los practicaba por los pecados. Aún se le presenta como padre fundador de una dinastía muy importante. Los elementos míticos de la venganza del asesinato a su padre y las grandes conquistas ya no se mencionan. El Quetzalcoatl presentado como un fraile sirve, además, para otros intereses del autor. Motolinia es el primer autor que pretende que Quetzalcoatl desapareció en la costa oriental, prediciendo su vuelta. Al llegar Cortés los indígenas lo confundieron con aquel. Conforme a su vista cíclica de la historia y su pensamiento quiliástico, Motolinia estaba convencido que la conquista española de México estuvo así prevista por dios y que Quetzalcoatl era un precursor de la cristianisación. Por consecuencia, es también el primer autor quien habla de los presagios indígenas de la conquista.

La "Historia Tolteca-chichimeca", que se redactó, como se supone, paralelamente a los trabajos de Motolinia, se dedica a la invasión de los hoy estados de Puebla y Tlaxcala por los toltecas y chichimecas. A Quetzalcoatl se menciona sólo como dios del viento y, además, se repite la historia de Huemac que ya se consideró en la presentación de la "Relación de Genealogía y Linage" y del "Origen de los Mexicanos".
Bartolomé de las Casas, gran propagador de las ideas de Motolinia acerca del regreso de un dios blanco Quetzalcoatl, fue uno de los escritores más leídos y copiados de su época. Para él, el héroe Quetzalcoatl era el ejemplo eminente de un dios, en cuyo núcleo estaba un hombre con virtudes y no, como en la antigüedad griega, un dios con el núcleo de un hombre necio. En esto basó las Casas el argumento que los indígenas de las Américas eran hombres más virtuosos que los antiguos griegos y romanos. Las Casas se sirvió de tales argumentaciones en su lucha en pro de los derechos humanos de los indios americanos.
Según lo aqui expuesto, es muy óbvio que la figura del héroe dinástico de Tula fuera alterándose durante los años treinta y cuarenta del siglo dieciséis. Los motivos de tal alteración no son claros según estas primeras fuentes. El Códice Postcortesiano Vaticanus A o Rios presenta en una parte al Topiltzin Quetzalcoatl como nacido en las acciones de una teogonía, en otra parte como héroe cultural y precursor del cristianismo. La "falsificación" de las antiguas historias paganas produce unas "bizarriedades" graciosas: en un punto se menciona al terrible dios del sacrificio del desollamiento Xipe Totec como penitente y precursor de la evangelisación, quien andaba vestido de la piel de un hombre. Su huída llevó a Quetzalcoatl a Tlapallan, lugar del color rojo, donde entró el "Mar Rojo". Los Indios siempre habían esperado su vuelta, según su promesa. Como ejemplo, el autor se refiere a las sublevaciones de los zapotecas del istmo del año 1550. Estos rebeldes expresaron creer que ese su dios había llegado para redimirlos del yugo español. Este pasage del Vaticanus A se corrobora en la historia del padre Andrés Cavo, quien hace constar que el dios Quetzalcoatl era originalmente el jefe de los zapotecas y después de su desaparición se le seguiría esperando como libertador de los zapotecos de todos sus enemigos.
Herrera relata que todos los Cholultecas también confiaban que Quetzalcoatl les ayudaría en el caso que los enemigos entraran en su ciudad. Cuando Cortés cometió la famosa matanza de Cholula, los habitantes de la

ciudad esperaban que relampagos del cielo mataran a los españoles y rios caudalosos emanaran del templo de Quetzalcoatl para llevarse a los aliados de los europeos.
El temible dios del viento tenía la función de protector divino en extremas dificultades político-militares también en el extremo occidente de Mesoamérica. Una visión que se atribuyó al viento provocó la guerra del Mixton de 1541. Durante un baile religioso en Huainamota, Nayarit, los participantes supusieron que un viento recio se llevaba una calabaza que durante el baile habían movido en el compás con sus pies. Unas sacerdotas adivinaron que los presentes se habían de levantar contra los españoles de una vez, porque el viento en su omnipotencia podía llevarse a los españoles así como se había llevado la calabaza.
La magnitud social de las rebeliones entre los zapotecas, caxcanes, zacatecas, etc. y las esperanzas de los cholultecas, comprueban que conceptos arraigodos en las masas producían movimientos macivos. El dios del viento, al amalgamarse con la figura del héroe dinástico, heredó a la nueva figura del Quetzalcoatl, precursor de la cristianisación, la característica de que su vuelta se esperaba. El proceso de la "transculturación" de las figuras se tendrá todavía que considerar. Sin embargo, existen otras fuentes que ofrecen la antigua tradición mesoamericana casí incólume.
Los "Anales de Quauhtitlan", fechados 1544/45, comienzan por la llegada de los míticos cuatrocientos mimixcoa (serpientes de nube) a las estepas del altiplano central de México. La diosa Itzpapalotl se devora casi a todos. Uno escapa y la mata y produce de sus cenizas un bulto sagrado. Esto es el resto de la historia del pueblo de Topiltzin. El Topiltzin mismo figura mucho más tarde en la lista de los soberanos de Tula. Siguen la venganza del asesinato de su padre y una presentación muy sobria de la historia dinástica. Esta se interrumpe con motivo de la noticia de la muerte de Topiltzin y se inserta una versión de su historia que coincide largamente con la presentada por el Códice Vaticanus A y el Códice Telleriano-Remensis. Esa "incrustación" de la versión aculturada en la presentación de la auténtica precolombina, tiene un inmenso valor.
El redactor desconocido se declara, además, en favor de la nueva versión. Esa "inserción" se explica con los intereses del autor de dar a sus antepasados nuevas características de precursores de la cristianidad. Vale la pena mencionar que toda la fuente está articulada en forma de anales menos el pasage anterior, dedicado a

un Topiltzin Quetzalcoatl cristianizado.

"La Leyenda de los Soles" se originó probablemente en 1557. Su primera parte se dedica a la cosmogonía. Después de la creación del sol presente nacieron los cuatrocientos mimixcoa. Su madre volvió a dar a luz a cinco mimixcoa un poco más después. El dios del sol ordenó a los primeros cuatrocientos que le den de comer. Por ser perezosos no le dieron nada y el mismo dios dió armas a los cinco más jovenes, quienes decimaron a los cuatrocientos matando y sacrificando a muchos de ellos. Estos fueron los primeros sacrificios humanos. Aquí sigue la historia del orígen de un bulto sagrado y de las guerras en que lo llevó un Mixcoatl. Este se casó con Chimalman y engendró a Ce Acatl, con quien después salió a la guerra para tomar cautivos. Después sigue la muerte de Mixcoatl a mano de sus hermanos y su venganza por Ce Acatl. Más tarde, Ce Acatl salió para hacer grandes conquistas y murió en Tlapallan. En Tula gobernaron después varios reyes, uno de ellos llamado Huemac. Durante su régimen hubo presagios de la caída de Tula y un acto de soberbia de Huemac en contra de los dioses de la lluvia causó que se enfadaron y dejaron la región sin lluvias por cuatro años. El sacrificio de la hija de un jefe mexica los aplacó, pero la ciudad se perdió el siguiente año.

Esta tradición más completa, comprueba que la historia de Topiltzin Ce Acatl Quetzalcoatl es la historia de un héroe, hijo de dioses, padre de una familia dinástica; tales orígenes especiales son típicos para la nobleza mesoamericana. El hecho que el héroe portó también apodos del dios del viento Quetzalcoatl provocó óbviamente la amalgamación de los dos en una nueva figura. la cristianisación de la misma es el último problema que se tiene que atacar aquí. La vuelta esperada del dios del viento era definitivamente una creencia universal, la historia de Topiltzin Ce Acatl Quetzalcoatl era sin duda parte de la tradición oficial de la nobleza mexicana, escrita en sus anales. Los rasgos cristianos del héroe aculturado y amalgamado son óbviamente un producto de los años alrededor de 1540. Partiendo de las personas de los autores arriba citados, quedan sólo dos grupos de gentes que podrían haber llevado a cabo esa transición del héroe: los frailes españoles y sus discípulos entre los hijos de la nobleza mexicana. El primer grupo se tiene que excluír porque está muy bien documentado el celo de los mendicantes para evitar cualquier mezcla de ideología cristiana y pagana. El padre Sahagún, quien ya no aporta mucho al desarrollo de la figura de un santo Quetzalcoatl, ful-

minaba en sus escritos en contra de tales falsificaciones de su fe y hasta los glosistas de los códices Teleriano-Remensis y Vaticanus A, rehusan varias veces tales ideas como invención del diablo. Quedan, después, de todo, solamente los jóvenes nobles indígenas como transformadores de la historia de Tula y su héroe. Bien educados, muchos de ellos conocedores y admiradores de la antigüedad clásica, como se puede comprobar por sus deseos más o menos abiertamente declarados por presentar a sus antepasados como iguales a los antiguos del mediterraneo, estos jóvenes muchas veces brillantes, fueron víctimas de su orientación nativística.

Los detalles de la argumentación aquí presentada se encuentran en el ensayo del mismo autor: "Quetzalcoatl von Tula. Mythogenese einer postcortesischen Legende", editado como no. 18 de la "Zeitschrift für Latienamerika. Wien". 1980. Viena.

SOCIAL AND POLITICAL DIMENSIONS OF ECONOMIC EXCHANGE IN THE AZTEC EMPIRE

Frances F. Berdan

During the past decade the Aztec economy has received considerable attention from ethnohistorians, and more recently from archaeologists. This topic has indeed provided a lively forum for discussing controversies in data-interpretation, model-building, and the relative merits of opposing theoretical persuasions. Considering the vigorous quality of this field, my primary intent in this paper is to reassess the models and theoretical approaches that ethnohistorians have been using in reconstructing the Aztec economy, society and polity. In so doing, I will also draw on archaeological research that has been conducted, with quite fruitful results, over the past five to six years in Central Mexico.
I wish, therefore, to accomplish the following in this preliminary re-analysis of the Aztec economy:

1) to provide a perspective for the Aztec economic data, indicating the usefulness of meshing the results of ethnohistorical and archaeological research;
2) to outline and reassess the most prominent models and theoretical approaches currently used to reconstruct the Aztec economy, society and polity; and
3) to suggest how an alternate model may prove useful in more fully accounting for the data currently available; in particular, the intent here is to isolate the underlying principles guiding economic processes and activities, and to determine along what nexuses these processes are linked with the social and political world encompassed by the Aztec, or Triple Alliance, empire.

But first, a word about the term "Aztec". I am using this problematic term here to refer to the Triple Alliance of Tenochtitlan, Texcoco and Tlacopan. I fully recognize the considerable ethnic variation and political "disunity" that pertained in the area of the Aztec empire. When discussing particular cultural groups or political entities, I will refer to them by their specific names.

The Data

Ethnohistorians working in central Mexico have always had to be cautious about their data (something of course true with ethnohistorians working anywhere, indeed anthropologists working anywhere). I wish to briefly indicate where the data problems lie, and how an interface between archaeology and ethnohistory would be productive.
The first obvious problem with ethnohistorical sources

on central Mexico is the simple fact that the bulk are post-conquest in origin. Most certainly they contain biases which are reflected in the descriptive accounts. Fray Bernardino de Sahagún, although recording ethnographic information from Aztec elders, and in the Nahuatl tongue, is still a Spaniard when he describes the "bad meat seller" as someone who "claims dog meat to be edible" (1950-69, book 10:80). Dog meat, of course, was edible in indigenous Mexican society. Also, these documents were recorded at a time when Indian life had begun to be transformed under Colonial rule. Thus when Diego Durán (1971:276) and Motolinía (1971:368) say that nothing could be sold outside the marketplaces, this could be the result of Spanish Colonial regulations. Archaeological investigations can be of great help in offsetting these pitfalls, for the data collected are more directly reflective of pre-Spanish conditions.

A second problem is that the customarily-used ethnohistoric sources are predominately state- or elite-level sources: the standard chronicles, histories and codices record events and conditons at a state level, or from an elite perspective. There are, however, large numbers of documents, in the Nahuatl language, which record more local-level conditons and events, albeit from Colonial times (e.g., Anderson, Berdan and Lockhart 1976; Carrasco 1964, 1976; Cline 1980). These Nahuatl records, including wills, disputes over land, municipal records, petitions, tax rolls, and personal correspondence, are being increasingly used by ethnohistorians and historians to reconstruct local-level conditions in Colonial central Mexico. Much of this material has been analyzed to discern the extent to which Colonial conditions reflect life in pre-contact times (e.g., Cline 1980). Whether state- or local-level, Spanish or Nahuatl, the documentary sources tend to be selective. So tribute demands are elaborately recorded, but, aside from the most glamorous urban marketplace, market activities are overall neglected (see Berdan 1980). Again, archaeological research can help fill this gap. Six papers recently presented at a Society for American Archaeology symposium ("Archaeological Models of Late Horizon Economic and Social Organization in central Mexico") all dealt with archaeological reconstructions of "local-level" communities. Studies such as these are greatly augmenting scholarly knowledge of the Aztec imperial system and its regional variations, providing a glimpse from the bottom-up, instead of the predominant view from the top-down.

A third problem related to the previous is the general or specific nature of the data. Fray Bernardino de Sahagún (1950-69, book 9:7-8) reports that the Tenocha ruler Ahuitzotl gave 1600 quachtli (large white cotton cloaks) to the professional merchants (pochteca) who then took those to the Tlatelolco marketplace to exchange them for a variety of luxurious wares, then transporting these goods to the Gulf Coast to exchange with rulers there. Is he reciting a single event that took place under the ruler Ahuitzotl? Or is he stating a general pattern through this one example? Is he mentioning this involved event because it was typical, or because it was unique and unusual, hence remembered? Or, alternatively, does some of the statement have general applicability (such as the general process), and other parts only specific meaning (such as the 1600 quachtli)? Here repetition of information from different sources is important. Related to this problem is the degree to which a given account might apply generally throughout central mexico, or may be merely reflective of local conditions. For example, the widely-referenced description of the calpulli provided by Alonso de Zorita (1963:106-111), has been shown by Calnek (1974:52) to have been based on arrangements in Huexotzinco. While Zorita himself was cognizant of regional variation in the structure and function of the calpulli, ethnohistorians have continued to generalize too broadly from his descriptions. Recent documentary evidence from Culhuacan and other regions (Cline 1980:15; Anderson, Berdan and Lockhart 1976: passim) suggests that Zorita's model of rigid calpulli control over lands and the rules governing distribution and redistribution of those lands may well not apply universally throughout central Mexico. Likewise, recent archaeological research in Otumba (Charlton 1981), Huexotla (Brumfiel 1976, 1980) and Coatlan Viejo (Mason 1980, Mason and Lewarch 1981) demonstrates regional variation in production and distribution of essential and luxury goods under the aegis of the Aztec imperial polity. Rather than only trying to synthesize these variations into "general patterns", it will be fruitful also to attempt to account for regional diversity by searching for principles underlying the differences, as more regional data come to light.

Models and Theory

The key in economic analyses of past societies is "reconstruction". And, in the absence of complete, inviolable data, ethnohistorians and archaeologists have

resorted to, and come to depend heavily on theoretical positions and the models based on them. The constructs most avidly applied to the central Mexican economy of the sixteenth century tend to be "ideal models", or models of ideal types. A model of a politically-controlled economy in its production, exchange and consumption aspects (Carrasco 1978, Evans 1980) has been juxtaposed with a model of a theoretical "free market" where supply and demand are operative and influential forces (Calnek 1978; M. Smith, 1979, 1980; Offner 1981a, 1981b). In this latter context, the Central Place model has been applied to the central Mexican region, an application which has resulted in a lively controversy in the recent literature (Smith vs. Evans). The use of these models (and others, but these in particular) illustrate attemps to work from the known (or better known) to the unknown. For example, if the Central Place model closely approximates in settlement distribution the settlement pattern of a region (say, central Mexico), it is then projected that the assumptions of the model also apply, although we do not have direct archaeological or ethnohistoric (and in other cases, ethnographic or sociological) knowledge (e.g., "market centers exist for the express purpose of facilitating market exchange and are located so as to minimize the frictional effects of distance", or "market suppliers are knowledgeable and rational in seeking to maximize profits, and market consumers are equally knowledgeable and rational in seeking to minimize costs"). Likewise, the "political control" approach expressed by Pedro Carrasco (1978) among others, views the polity as the most powerful element in the economic equation; hence, it is concluded that the role of markets is minimal in integrating the economy, and that redistribution and the rules surrounding it governed the allocation of resources, including land and labor. Each of these models has been of use, allowing systematic representations of large, but somewhat differing sets of data. But given the continuing controversies, it may be useful to reassess the theoretical questions being asked of the economies of past societies, to see if the models based on them will continue to provide useful generalizations as data continue to accumulate.

The general theoretical question which has dominated the recent discussions of the central Mexican economy has been "What principle is dominant in the operation of the economy?" This question has put Mesoamericanists at a theoretical impasse. It has resulted in recent controversies between, for example, Pedro Carrasco who supports the position that the market did not integrate the economy, the polity did, and Jerome Offner who

has recently stated that "the state alone did not integrate the economy" (1981b:72), but that market forces were also operative. Indeed, in a single book (Carrasco and Broda 1978), Pedro Carrasco and Edward Calnek reach dramatically different conclusions about the central Mexican economy in regard to the relative importance of political or economic principles.

Rather than ask the question, "Which of the exchange principles dominates?", I believe we are at a stage now where we can better ask "How do the many variables involved in the economic system interact, influence one another, interplay in a fashion that the system 'works'?" Those who advocate the Central Place model do in fact recognize that political factors are involved in and influence settlement patterns and market orientations (M. Smith 1980:120); those who advocate the political control model likewise recognize that all marketplaces may not have been as closely monitored as those in the largest urban centers, the centers of political control. There is no reason why a fairly free market, in some areas and in some of its aspects, cannot operate within a state-directed economy. Indeed, the Aztec professional merchants, or pochteca, operated as both state agents and private entrepreneurs. These roles are not necessarily incompatible.

It is clear that no actual economic system matches in detail the ideal types of "political control" or "free market": these are idealizations, as Pedro Carrasco (1981) has noted with his construct of free vs. controlled markets. Taking Carrasco's recognition of this a bit further, it may be useful now to construct models, perhaps of a more systemic nature, that would more closely resemble "actual" empirical systems. Warwick Bray (1980), referring to the work of Conrad (1978) in Peru, has recently called for the need to develop a "compromise model" to resolve these impasses in theory. Such a model could unify, for example, politics, economics and settlement patterns recognizing that each has its own impact on the real-world appearance and functioning of any given system as a whole. As a suggestion, if one wishes to explain settlement patterns, one could assess the interplay among resource distribution, administrative efficiency, goals of immediate and long-term production, and available distribution options: all of these "conflicting (although sometimes compatible) tendencies" will tend to be resolved as a "compromise", rather than in a singular deterministic sense (Conrad 1978:281). I agree with Bray that such a model could well apply to complex economies such as that of

sixteenth-century central Mexico. Then, instead of rejecting aspects of market or polity, they could be built into this more holistic model as variables. In so doing, such a model should achieve a better "fit" with real-world economic systems.

An Integrative Model of Economic Processes: Some Suggestions.

The question now is how to implement such a multivariable model for central Mexico. In most general terms, the procedures used are as follos: 1) pose general, integrative questions that focus on relationships among significant, defined units; 2) isolate the general economic, social, political and cultural dimensions that influence the form and content of these relationships; 3) propose specific, abstract principles as guiding the creation, maintenance and change of these dimensions.

As an example, the following question might be posed: "What is the relationship between an imperial state (capital city) and its subject provinces (regions), and what are the relationships across similar-level units?" Variations on this question, or components of it, have been posed by many researchers focusing on the Aztec empire (e.g., Brumfiel 1981; Carrasco 1978, 1981; Kurz 1974; Berdan 1975, 1977). Whatever the specific approach taken in these studies, the fundamental goal has been to unravel relationships.

The dimensions isolated for understanding these imperial-regional-local relationships include at least the following: special adaptations to particular environmental circumstances, population structure, unique historical backgrounds and cultural traditions, social stratification and its role in controlling resources, notions of property and control over critical resources, the organization of labor, available distribution networks, and political and military forces. All of these variables come to play upon one another, allowing descriptions of quite different types of provinces, as Charlton (1981) has recently observed. The imperial state affected different regions under its domain differently -- and to analyze this we can further add "imperial conditoning factors", such as (1) length of time under Aztec or other domination, (2) perceived importance of the region to the empire (access to trade routes, availability of critical resources), and (3) distance from the centers of political power (which may be an important factor when looking at the differences among Huexotla, Otumba and Coatlan Viejo noted

above, for example).
To devise, or predict, the appearance of any given province, it would be necessary to "weigh" these many factors; since different dimensions would have different impacts in different provinces or regions, each region would "appear" unique, and would change at a distinct rate and in special, although discoverable, directions. The difficulty comes in measuting these factors, weighing them against one another, determining their relative importance. The key is in defining measurable variables. I will briefly suggest only three such possibilities here, in the form of propositions about the Aztec economy. Each, if adequately demonstrated, could be considered a principle underlying the imperial-regional-local relationships.

1) The structure of production: Whether to satisfy tribute/tax demands or personal needs, production tends to be decentralized at the local level, and more specialized in the larger, more complex settlement units. For example, it appears that for many products, decentralized production in the imperial province was the rule (as in Coatlan Viejo: Mason and Lewarch 1981).
Ethnohistorically there only exist aggregate data for tribute assessments, through tribute lists. Some of these are as gross as the provincial level, some by towns, but beyond the calpulli level, it simply is not clear how tribute was assessed and paid. It could be that decentralized production for tribute was the mode, with a small amount being demanded from each household, rather than through specialized workshop arrangements. This was apparently true of the production of cotton cloth, women's work in fifteenth and sixteenth century central Mexico. Here archaeological data are beginning to confirm ethnohistoric data.

2) The embeddedness of the economy in society and polity: The degree of control exercised over economic distribution networks varied with distance from the centers of political power (most notably, the imperial capitals). If this can be clearly demonstrated, it would suggest that the strict regulations governing the Tlatelolco marketplace (e.g., permanent judges,

price controls) would not pertain in such strength, if at all, to outlying districts. And, partly as an artifact of the state-level orientation of ethnohistoric sources, Mesoamericanists have often called all merchants pochteca or oztomeca. Yet the pochteca is a very special type of professional merchant, operating through guilds concentrated in the major cities of the Basin of Mexico, with important political affiliations and functions. He was a long-distance merchant, although he surely also operated more locally; he served himself as an economic entrepreneur. Yet it is clear that another type of merchant, the tlanecuilo, also operated in the central Mexican marketplaces. He has no known special political obligations, and while he is found occasionally in the Tlatelolco marketplace (e.g., Sahagún 1950-69, book 10:67, 75, 77), he probably was a prominent feature of the economic landscape in outlying regions. We know little of what goods he may have carried, but goods that would have had a noticeable exchange advantage over distance, such as salt, cacao and cotton, are likely candidates (Berdan 1980:39). And given the proposition suggested above, he probably was more of an entrepreneur than a political agent. Hence, this professional merchant is in marked contrast to the pochteca in the manner in which his activities articulated with the state, the system of social stratification, the military hierarchy, and other units of social structure. His greatest impact on the economy was probably in areas at some distance from the centers of imperial power.

3) Patterns of economic distribution: Some goods underwent a complex process from raw material to finished good, a process I will call "the sequential movement and modification of goods". Mason and Lewarch (1981) and Byland (1981) have observed, with obsidian, that raw materials were obtained in one locale, transported to another for manufacture, and then distri-

buted as finished products. The same pattern is documented ethnohistorically for the production and distribution of cotton cloth. Consider these patterns, recorded in the Colonial period, but referring to native persons, goods, and probably indigenous patterns.

> For example, the people of Tepeaca journeyed to the tierra caliente, upwards of 120 kilometers away, to obtain cotton; the women of Tepeaca then wove that cotton into cloth, proceeding to sell it, supposedly in nearby regional marketplaces (PNE V:40-41). In another case, the people of Papaloticpan in the Oaxaca area traveled approximately 96 kilometers to the Rio de Alvarado to purchase cotton. The women then wove the cotton into skirts and mantas which they either used themselves, sold locally, or carried them back to the Rio de Alvarado (where they had obtained the cotton in the first place) and sold the finished goods there. In this manner they gained sufficiently to be able to pay their tribute (PNE IV:93). The people of Tequisistlan near Texcoco also engaged in the highland-lowland symbiosis, obtaining their cotton in the Cuernavaca region, weaving mantas and huipiles, and subsequently selling them (PNE VI:230). (Berdan 1980:39)

This sounds, in outline, very much like the cases of obsidian. The pattern may hold for other goods as well. These processes, it must be kept in mind, are not simplistic nor necessarily uniform throughout the empire. Certainly a variety of factors, in interaction with one another, produced singular patterns for each region. And while Byland (1981) cites the pre-eminence of economic considerations in the conquest history of the Aztec empire, care should be taken not to neglect social, political and religious incentives as well. In unraveling these relationships between imperial center and region, and region and region, it should be most productive to emphasize dynamic models, not static ones. By viewing these relationships over time, the principles behind them should begin to emerge. Processual integrative models can draw on both archaeological and ethnohistorical materials, yielding very productive answers not only to this one question, but surely to others as well. And, in the course of relating the accumulating sets of data on Aztec economics to the propositions

suggested above, it will become apparent to what extent these principles can account for the data in a meaningful way. They may well require modification, and will surely be joined by other general principles.

REFERENCES CITED

Anderson, Arthur J.O., Frances Berdan and James Lockhart
1976 Beyond the Codices: the Nahua view of Colonial Mexico. Berkeley: University of California Press.

Berdan, Frances
1975 Trade, Tribute and Market in the Aztec Empire. Unpublished Ph.D. dissertation. The University of Texas at Austin.

1977 Distributive Mechanisms in the Aztec Economy. In Rhoda Halperin and James Dow (eds.), Peasant Livelihood: studies in economic anthropology and cultural ecology. New York: St.Martin's Press. Pp. 91-101.

1980 Aztec merchants and markets: local-level economic activity in a non-industrial empire. Mexicon vol. II, no. 3:37-41.

Bray, Warwick
1980 Landscape with Figures: settlement patterns, locational models and politics in Mesoamerica. Paper presented to the Burg Wartenstein Symposium no. 86: Prehistoric Settlement Pattern Studies: Retrospect and Prospect.

Brumfiel, Elizabeth
1976 Specialization and Exchange at the Late Postclassic (Aztec) Community of Huexotla, Mexico. Unpublished Ph.D.dissertation, University of Michigan, Ann Arbor: University Microfilms International.

1980 Specialization, Market Exchange, and the Aztec State: a view from Huexotla. Current Anthropology vol. 21, no. 4:459-478.

1981 The Valley of Mexico as a Regional System. Paper presented at the 1981 meeting of the Society for American Archaeology, San Diego.

Byland, Bruce
1981 Economy, Politics, and the Expasnsion of the Aztec Empire in the Mixteca Alta. Paper presented at the 1981 meeting of the Society for American Archaeology, San Diego.

Calnek, Edward

1974 Conjunto Urbano y Modelo Residential en Tenochtitlan. In Ensavos Sobre el Desarrollo Urbano de Mexico. Mexico: SEP-Setentas.

1978 El sistema de mercado de Tenochtitlan. In Economía Política e Ideología en el Mexico Prehispánico (Pedro Carrasco and Johanna Broda, eds.). Mexico: Editoral Nueva Imagen. Pp. 97-113.

Carrasco, Pedro

1964 Family Structure of Sixteenth-Century Tepoztlan. In Manners, Robert (ed.), Process and Pattern in Culture: 185-210. Chicago: Aldine.

1976 Estratification social indígena en Morelos durante el siglo XVI. In Estratificación Social en el Mesoamerica Prehispánica: 102-117. México: CIS-INAH

1978 La economía del México prehispánico. In Economía Política e Ideología en el México Prehispánico (Pedro Carrasco and Johanna Broda, eds.). Mexico: Editoral Nueva Imagen. Pp. 15-76.

1981 Some Theoretical Considerations from the Historical Study of the Economy of pre-Spanish Mexico. Paper presented at the 1981 meeting of the Society for Anthropological Economics, Bloomington, Indiana.

Carrasco, Pedro and Johanna Broda (eds.)

1978 Economía Política e Ideología en el México Prehispánico. Mexico: Editorial Nueva Imagen.

Charlton, Thomas

1981 Otumba: archaeology and ethnohistory. Paper presented at the 1981 meeting of the Society for American Archaeology, San Diego.

Cline, S.L.

1980 Land Tenure and Land Inheritance in Late 16th Century Culhuacan. Paper presented at the 1980 meeting og the American Anthropological Association, Washington, D.C.

Conrad, G.W.
1978 Models of Compromise in Settlement Pattern Studies: an example form coastal Peru. World Archaeology vol. 9, 3:281-298.

Durán, Diego
1971 Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar. trans. by F. Horcasitas and D. Heyden. Norman: University of Oklahoma Press.

Evans, Susan T.
1980 Spatial Analysis of Basin of Mexico Settlement: problems with the use of the central place model. American Antiquity vol. 45, 4: 866-875.

Kurtz, Donald V.
1974 Peripheral and Transitional Markets: the Aztec case. American Ethnologist 1:685-705.

Mason, Roger D.
1980 Economic and Social Organization of an Aztec Provincial Center: archaeological research at Coatlan Viejo, Morelos, Mexico. Unpublished Ph.D. dissertation, the University of Texas at Austin.

Mason, Roger D. and Dennis E. Lewarch
1981 Structual Analysis of the Late Horizon Settlement System in the Coatlan del Rio Valley, Morelos, Mexico. Paper presented at the 1981 meeting of the Society for American Archaeology, San Diego.

Motolinía, Toribio (de Benavente)
1971 Memoriales, o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella. UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas. Mexico.

Offner, Jerome
1981a On the Inapplicability of "Oriental Despotism" and the "Asaitic Mode of Production" to the Aztecs of Texcoco. American Antiquity vol. 46, 1:43-61

1981b On Carrasco's Use of "First Principles". American Antiquity vol. 46, ≠≠ 1:69-74

Sahagún, Bernardino de
1950-69 Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Translated by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble. University of Utah and School of American Research, Santa Fe.

Smith, Michael E.
1979 The Aztec Marketing System and Settlement Pattern in the Valley of Mexico: a central place analysis. American Antiquity vol. 44, 1:110-124.

1980 The Role of the marketing System in Aztec Society and Economy: Reply to Evans. American Antiquity vol. 45, 4:876-883.

Zorita, Alonso de
1963 Life and Labor in Ancient Mexico. Translated by Benjamin Keen. New Brunswick: Rutgers University Press.

READING THE NUMBERS: VARIATION IN NAHUA NUMERICAL GLYPHS

H.R. Harvey

Native pictorial documents form an important part of the legacy of Mesoamerican civilization. The great majority were prepared in the early colonial period and thus represent a persistence of prehispanic native writing traditions. In the Nahua-speaking areas of the central valleys, a significant proportion of this record is related to such economic matters as tribute and land descriptions, and frequently contains native numerical notation. Interest in the decipherment and implication of Nahua numerical notation was expressed by León y Gama in the late 18th century and continued in the 19th century by Ramírez and Orozco y Berra. 1) During the late 19th century, Orozco y Berra's contemporary Ernst Förstemann deciphered Maya numerical glyphs, with the result that interest was greatly stimulated in Maya mathematics, but it correspondingly waned in Nahua areas. 2) As a consequence, many of the more important Nahua area pictorial manuscripts have not been adequately deciphered and their substantive content has not been integrated into modern assessment of Mesoamerican numerical notation.

The most familiar numerical glyphs used in the Nahua areas are the pictographs: the pantli or flag for the unit 20, the tzontli or "feather" (lit. "hairs") for 400, and the xiquipilli or bag for 8000. Although there was some variation in the manner of drawing these glyphs, they are readily recognizable and their use was widespread throughout the entire region dominated by the Triple Alliance at the time of the Spanish conquest. Apart from these three glyphs, however, there is apparent variation both within provinces and between provinces in other numerical glyphs used and also in numerical writing conventions.

Native pictorial documents indicate that pictographic numerical glyphs were known and used in Acolhuacan. But, in addition to these, there was also an abstract set of numerical glyphs consisting of dots and short vertical lines with a unit value of twenty and one respectively. In this system, five vertical lines were connected by a line on top, thus providing a distinctive symbol for five, as well. In the "line and dot" system, a number could be written on either a horizontal or vertical plane, and the units of the number could either follow a sequence from large to small or small

to large without altering the value of the number. 3) In this sense, the "line and dot" system was juxtapositional. Thus, for example, the number 42 could be written as two dots followed by two lines or two lines followed by two dots. The "line and dot" system of notation is well illustrated in land documents such as the Oztoticpac Lands Map and the milcocoli sections of the Codex Vergara and the Códice de Santa María Asunción, in which dimensions of land parcels are recorded (Figure 1). 4) Sequential ordering of units, however, is very important for a clear expression of fractional measures, and failure to understand this has been a source of confusion in interpreting Texcocan land documents.

Although the sequence of units in the Acolhua land documents could be written from large to small or vice versa, the number always is read beginning with the largest unit. Reading the number in correct sequence is required for understanding fractional land measures. The standard linear unit of land measure in the Texcocan province was the quahuitl (tlalquahuitl), equivalent to three Spanish varas (2.5 meters). 5) Therefore, on land documents recording perimeter dimensions of fields, a dot represented twenty quahuitl and a line, one quahuitl. Linear measures other than the quahuitl were also used in Acolhuacan, such as the cématl expressed by a glyph for hand (maitl), the cenyollotl indicated by a heart glyph, the cémitl shown by a glyph for arrow (mitl), etc. Although sources do not agree on the precise length of these measures, they are usually described as lengths shorter than a quahuitl and, therefore, could be construed as fractions of a quahuitl. 6) Glyphs for these lesser measures were placed next to the smallest quahuitl unit. For example, the left side of the first field on Figure 1 has a total length of 30 quahuitl plus a heart, shown by one dot (20), 10 lines (10), followed by the heart glyph. In the upper right of the third field, the length reads 21 quahuitl plus a hand fraction, etc. Therefore, sequential ordering itself suggests that these other measures (hands, hearts, arrows) were of lesser length than a quahuitl.

Previous interpretations have suggested that the hands, hearts, and arrows identify the linear unit used as the land measure to which the lines and dots refer. 7) Such interpretations are highly improbable. First, glyphs for hands, hearts, and arrows may all occur on different sides of the same field, and it is highly unlikely that the surveyor would have changed his standard measure

from one side to another. Second, if the unit of measure was less than the standard measure, the glyph for an alternate unit was often attached to the dot, thus indicating the dot's altered meaning. Third, the placement of the glyphs at the small end of the sequence is consistent with the logic of positional notation. Finally, Nahuatl texts accompanying Texcocan area land documents confirm the sequential reading from largest to smallest units with the pictographs representing units smaller than a quahuitl. 8)

The Codex Vergara and the Códice de Santa María Asuncíon utilize a second numerical notation system quite distinct from the "line and dot" system (Figure 2). In contrast to the milcocoli, which records the measurement of field perimeters in the Indian quahuitl, the tlahuelmantli sections have been shown to state the area of corresponding fields depicted in the milcocoli.9) It is a system of positional notation and includes the use of a zero symbol (cintli - glyph). The value of the line and dot was ascribed by position within the spatial framework of a stylized field drawn as either a square or a rectangle, often with a protuberance in the upper right hand corner. The protuberance in this tlahuelmantli system forms the first register for recording numbers, and place value ranged from 0 to 19. The bottom line of the field represented the second register, and again entries could range from 0 to 19 lines. but each line in this position possessed a value of 20. Thus, the total of the first and second registers could range from 0 to 399. In the third register, which occupied the center of the field, a dot possessed the value of 20^2 or 400, and a line equalled 20. Registers 2 and 3 were mutually exclusieve, with register 2 being used to record only those numbers ranging from 20 to 380, that is, 1 - 19 lines, and register 3 being used to record only those numbers of 400 or greater, a dot or dots and lines. No entry in the third register required the use of a cintli or zero glyph, which was placed toward the top of the field. This system, "Positional line and dot", required only 5 glyphs: a vertical line for the unit one; a "bundle" of five lines for the value of five; a dot for the unit 20^2; a corn glyph (cintli) for zero; and a stylized field or tlahuelmantli for recording numbers. The significance of the tlahuelmantli record in the two Tepetlaoztoc cadastral manuscripts is that it clearly indicates that positional notation was employed in Nahua areas and also that Nahuas calculated and recorded area. 10)

The Codex Vergara and the Códice de Santa María Asunción from Tepetlaoztoc, prepared circa 1545, are the most

substantial surviving community land records from the Acolhua region. Zorita's description of native land records suggests that most Indian communities before and after the conquest maintained records similar to the Tepetlaoztoc cadastrals, but only fragments have survived. 11). In addition to the cadastral documents, there is also an important native pictorial tribute record from Tepetlaoztoc, the Codex Kingsborough, which dates to the same time period. 12).

The Codex Kingsborough was first published by Paso y Troncoso in 1912. Although he had planned also to publish a commentary on this document, to date the Codex Kingsborough has not been systematically analyzed 13). The document was prepared by the Indians of Tepetlaoztoc ca. 1555 as part of a law suit against their encomendero Juan Velázquez de Salazar, and it lists the amount of tribute the Indians had paid since the time of the conquest, first to Cortés and later to Salazar. Apart from its substantive historical content, this codex is especially important in terms of native numerical notation. Since it employs both the pictographic and abstract glyphic sets, it is a prime example for Acolhuacan of the interrelationship between the two.

In this manuscript several numerical notational conventions are employed, among them positional notation. The order of placement of the units on the horizontal plane is from the largest on the left to the smallest on the right. Thus, the population total of Tepetlaoztoc of 30,608 is written 3 xiquipillis (24,000), 15 tztonli (6400), 10 pantli (200), plus 8 (Figure 3). In the Codex Kingsborough, units are indicated most frequently by dots rather than by repetition of the pictographic glyps, with the result that the pictographic numerical glyphs often indicate place value: 20^3 (xiquipilli), 20^2 (tzontli), and 20 (pantli). The scribe's use of these glyphs to indicate place value facilitates reading the numbers, but the complete set was not essential for full understanding. In fact, the scribe frequently omitted the place value glyph for 20, since in the Acolhua system a dot had the value of 20 unless otherwise glyphically indicated.

There are also other conventions employed in the Codex Kingsborough's notational system that bear mention. For example, concerning commodities it shares with many documents a common practice of placing numerical glyphs for quantity above the glyph for the object counted. Also, in writing place value glyphs, the xiquipilli is usually placed under the dots indicating number of units, whereas the tzontli and pantli glyphs are usually

placed above. Finally, the quantity 200 is written in several instances as a fraction, i.e. half a tzontli, and this is reinforced by its association with a half dot 14).

Another important pictorial manuscript is the Codex Osuna which, like the Codex Kingsborough, also dealt with Indian grievances 15). Although published editions have been available for more than a century, this manuscript also has not been systematically analyzed. It likewise is an important example of the use of native numerical notation. The Codex Osuna consists of seven separate manuscripts and involved the work of numerous scribes (tlacuilos) 16). In the first document, numerical units are written in a vertical sequence, with the largest units at the base, but with one important exception. On folio 10v, positional notation, as in the Codex Kingsborough, is employed in the depiction of the cacao bean payments (Figure 4). The amount of cacao is shown by a tzontli attached to a cacao glyph. Immediately to the right are 15 circles of matching color in three groups of five, one of which is connected by a line to the cacao glyph. The connecting line and the matching color clearly indicate that the circles refer to cacao. According to the Nahua gloss, the value of each circle was 20 (caxtolpoualli) yielding a total of 700 cacao beans (400 + 15 x 20). An additional Spanish gloss, however, is contradictory. The Spanish gloss indicates a total of 415 cacao beans, meaning that each circle counted as a single cacao bean 17).

The difference in interpretation of the total number of cacao beans intended by the native scribe of f. 10v of the Codex Osuna is illustrative of the problem of decipherment of native pictorial documents. Position of the circles representing cacao immediately to the right of the tzontli would tend to support the Nahua annotator's interpretation that each circle counted 20 cacoa beans. On F-37 of the same codex, six tzontlis of cacao are immediately followed on the same plane by seven individual cacao glyphs, each with a value of 20 (Figure 5). Both examples point to 20 cacao beans as constituting a unit. The difference in the two interpretations of folio 10v, the Nahuatl and Spanish, is the difference in depicting fractional quantities versus whole units. Most likely, circles rather than cacao glyphs were intended to indicate fractional quantities of the unit, i.e. 1 - 19 single beans. In the Codex Mariano Jiménez from Otlazpan, tribute on a standard unit of land (20 x 20 brazas) was one unit of cacao 18). For less than a standard unit of land, such as a 20 x 15 parcel,

the tribute assessed was 15 beans, depicted simply as three sets of five circles of color matching the preceeding cacao glyphs in the sequence (Figure 6). Thus, the Codex Mariano Jiménez' depiction of fractional units of cacao by circles supports the Spanish gloss of the cacao total in the first Osuna document. Both codices, the Osuna and the Mariano Jiménez, illustrate that color could be an important component in native numerical notation.

Another important native numerical convention is encountered also in the Codex Osuna. This may be termed the "aggregate sum" convention. In this convention, the glyph depicting the object counted must be added to the circles or dots associated with it to arrive at the total. In the Osuna its use is restricted to the expression of quantities that total less than a unit of 20. Thus, a bundle of zacate with 11 circles attached above indicates a total of 12 bundles, rather than eleven as the circles alone might suggest (Figure 7). The aggregate sum convention is encountered also in the Otlazpan manuscript. For example, on page 10 a turkey glyph is connected by a line to a series of 4 small circles and the total, as the Spanish gloss indicates, is 5 turkeys. On the same page, 9 small circles are attached to a native measure of corn, implying a total of 10, or as the Spanish gloss indicates, 5 fanegas, since each native measure of corn as glyphically depicted equalled half a Spanish fanega. The aggregate sum convention is also extensively employed in Tenochtitlan land documents 19). In Tenochtitlan, a standard linear measure of land was the cématl, and for expressing dimensions of a land parcel the maitl (hand glyph) is often followed by a series of small circles. The total includes the sum of the circles plus the hand glyph. In each of these examples, the Osuna, Otlazpan, and Tenochtitlan land documents, the small circles are perhaps best translated as meaning "idem", and their use save both the tlacuilo's time as well as space on the paper 20). An additional example of the aggregate sum convention is found in the Codex Mendoza and the Matrícula de Tributos 21). Both documents show that an important item of Imperial tribute was a bin (cuescomatl) of grain. In the Mendoza, the bin pictographs are shown with a circle near the center, and except for two cases, each pictograph represented two bins according to the Spanish glosses. The exceptions of folio 41r from Chalco show four bins with the characteristic circles, two of which are glossed as representing two bins each, the other two as each representing four. Such a quantitative

distinction is not glyphically shown, however. In the kindred Matrícula document, the majority of bins for the corresponding localities are also shown with circles, but from Chalco Province, folio 11r, two of the four are shown with squares rather than circles (Figure 8).. In the Matrícula, Nahuatl glosses are of littlehelp in deciphering the meaning of either the circle or square, but the comparison with the Codex Mendoza strongly suggests that a grain bin with a circle should be counted as two bins, the aggregate sum of the bin glyph itself plus the circle. The square might be interpreted as a glyph meaning "four units". This greater number is reinforced by many more grains glyphically shown on top of these two bins than for other bins in the same document.

Colonial period annotations on native pictorial documents have been a major source for the decipherment of native numerical glyphic notation and also paradoxically for some misunderstanding. Such discrepancies between the glyphs and their glosses are to be expected, however, for several reasons. For example, Spanish authorities had little understanding of native hieroglyphic writing; on many documents, the notations were made substantially later than the document itself was drafted and often by persons, Indian or Spanish, who were not well acquainted with specific notational conventions. Also, Nahua numerical notation was complex. The Nahua language makes extensive use of numerical classifiers 22). It distinguishes between categories of objects counted. One classifier is used to count round objects; another to count objects in which length is the primary feature; another to denote things which can be stacked, etc. Therefore, the writing system might be expected to reflect some or all of the rules governing the spoken language. Also, different cultural traditions resulted in regional variation, both in glyphic symbols employed for the units as well as in the units themselves. For example, the quahuitl was the preferred linear lan measure in Acolhuacan in contrast to the cématl in other provinces, such as Tenochtitlan. And, there seem to have been regional preferences in glyphic symbols, such as the line for the unit one in Acolhuacan but a small circle in Tenochtitlan. In addition, a certain latitude in composition appears to have been the prerogative of the scribe, such as use of vertical or horizontal arrangement.

Without careful comparison of the entire corpus of existing pictorial manuscript containing numerical notation, it will be difficult to empirically account for

some of the apparent variation. At present, there is sufficient evidence to indicate that the logic of positional notation was widely shared in the Nahua area. Its use is most convincingly demonstrated in the tlahuelmantli sections of the Tepetlaoztoc cadastrals, and also in the use of place value glyphs in the Osuna and Kingsborough codices. The "aggregate sum" convention appears likewise to have been widespread, but more examples of its use will be necessary before the rules governing its application may be reasonably well formulated.

Notes

1) León y Gama, 1967; Orozco y Berra, 1960.

2) Kelley, 1976, p.3.

3) Harvey and Williams, 1980, p.503.

4) Cline, 1966, Harvey and Williams, 1980.

5) Alva Ixtlilxóchitl, 1975, pp. 92-93, Papeles de la Embajada Americana, Leg.7, exp. 2-23.

6) Castillo F., 1972, pp. 210-223.

7) ibid; Cline, 1966, p.93; Cline, 1968, p.138; Harvey and Williams, 1980, p.505, fns.22, 29.

8) Papeles de la Embajada Americana, Leg. 7, exp.2-23.

9) Harvey and Williams, 1980, p.500.

10) ibid, p.500-502.

11) Keen, p.110.

12) Paso y Troncoso, 1912.

13) The photographic edition is published as "Part One". Also, Cline, 1973, pp.394-5.

14) e.g. folio 280v.

15) Pintura del Gobernador, 1878; Chávez Orozco, 1947; Cortés Alonso, 1976.

16) Barlow, 1948.

17) f. 10v.

18) Nómina de Tributos, 1967, pp.6-7.

19) Calnek, 1974, p.41.

20) Jöran Friberg pointed out that "idem" notations are quite common in early Sumerian (personal communication).

21) Galindo y Villa, 1925; Berdan and Durand-Forest,1980.

22) Sullivan, 1976, pp.189-195.

References

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de
1975 Obras Históricas (Mexico: Universidad Nacional Autónomo de México, Instituto de Investigaciones Históricas), V. III.

Barlow, Robert H.
1948 "Review of: Códice Osuna by Chávez Orozco (1947)", Boletín Bibliográfico de Antropología Americana, V. 10, pp. 181-183.

Berdan, Frances F, and Jacqueline de Durand-Forest
1980 Matrícula de Tributos (Codíce de Moctezuma). Museo Nacional de Antropología, Mexico (Cod. 35-52). (Austria: Vollstandige Fabreproduktion des Codex in Verkleinertem Format, Akademische Druck-u, Verlagsanstalt Graz).

Calnek, Edward E.
1974 "Conjunto Urbano y Modelo Residencial en Tenochtitlan", in Ensayos sobre el Desarrollo Urbano de México (Mexico: SEPSETENTAS 143), pp. 11-65.

Castillo F., Victor M.
1972 "Unidades Nahuas de Medida", Estudios de Cultural Náhuatl, V. 10, pp. 195-223.

Chávez Orozco, Luís
1947 Códice Osuna. Reproducción facsimilar de la obra del mismo título, editada en Madrid, 1878. Acompañada de 158 páginas inéditas encontradas en el Archivo General de la Nacíon (México). (Mexico: Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano).

Cline, Howard F.
1966 "The Oztoticpac Lands map of Texcoco, 1540", The Quarterly Journal of the Library of Congress, V. 23: 2, pp. 76-115.

1968 "The Oztoticpac lands Map of Texcoco, 1540: Further Notes", 37th International Congress of Americanists: Actas y Memorias, V. III (Buenos Aires), pp. 119-123.

1973 "Selected Nineteenth Century Writers on Ethnohistory", Handbook of Middle American Indians, V. 13 (Austin: University of Texas Press), pp. 370-427.

Codex Vergara
n.d. Codex Vergara, Ms. Mex. 37-39, Bibliotheque Nationale de Paris.

Códice de Santa María Asunción
n.d. Códice de Santa María Asunción, Apeo y Deslinde de Tierras (de los terrenos de) Santa María de la Asunción, Ms. 1497 bis, Blioteca Nacional de México.

Cortés Alonso, Vicenta
1976 Pintura del Governador, Alcaldes y Regidores de México, "Códice Osuna" (Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, Direccíon General de Archivos y Bibliotecas).

Galindo y Villa, Jesús
1925 Collection de Mendoza o Códice Mendocino, documento mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra. Facsímile fototípico dispuesto por Don Francisco del Paso y Troncoso (Mexico: Museo Nacional de Antropología).

Harvey, H.R. and B.J. Williams
1980 "Aztec Arithmetic: Positional Notation and Area Calculation", Science, V. 210, October, pp. 499-505.

Keen, Benjamin (trans. and ed.)
1964 Life and Labor in Ancient Mexico, the Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain by Alonso de Zorita (New Brunswick: Rutgers University Press).

Kelley, David Humiston
1976 Deciphering the Maya Script (Austin: University of Texas Press).

León y Gama, Antonio de
1978 Descripción Histórica y Cronológica de las Dos Piedras (Mexico: Col. Tlacuilole, No. 1, Miguel Angel Porrúa, S.A.).

Nómina de Tributos
1967 Nómina de Tributos de los Pueblos Otlazpan y Tepexic, 1549, Códice Mariano Jiménez (Mexico: Instituto nacional de Antropología e Historia).

Orozco y Berra, Manuel
1960 Historia Antigua y de la Conquista de México, V. 1 (Mexico: Editorial Porrúa, Biblioteca Porrúa 17).

Papeles de la Embajada Americana
n.d. Papeles de la Embajada Americana, Archivo Histórico, Museo Nacional de Antropología, Mexico.

Paso y Troncoso, Francisco del
1912 Códice Kingsborough. Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc al Monarca Espanol contra los Encomenderos del Pueblo, primera parte (Madrid: Hauser y Menet).

Pintura del Gobernador
1878 Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México. Códice en geroglíficos mexicanos y en lenguas castellana y azteca, existente en la Biblioteca del Excmo. Senor Duque de Osuna (Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández).

Seler, Eduard
1904 "The Mexican Picture Writings of Alexander von Humboldt", Bureau of American Ethnology, Bulletin 28 (Washington: Smithsonian Institution), pp. 123-229.

Sullivan, Thelma D.
1976 Compendio de la Gramática Náhuatl (Mexico: Universidad nacional Autónomo de México, Instituto de Historia).

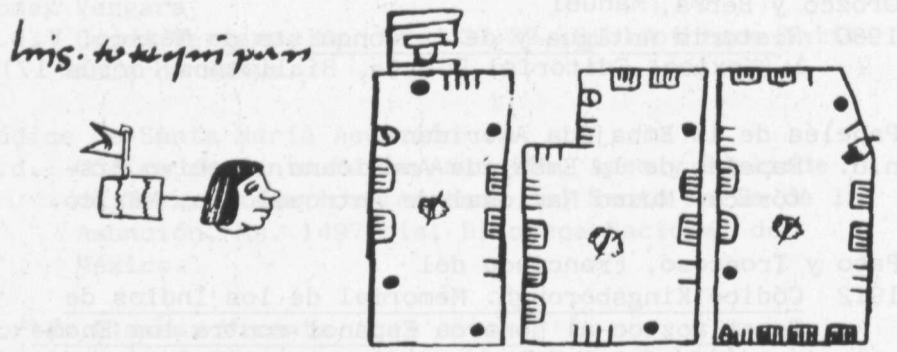


fig.1. Three fields of Luis Totequipan showing perimeter measurements. A dot equals twenty quahuitl and a line,one. Fractional measures are indicated by a heart and a hand. From the milcocoli section of Topotitla, Codex Vergara, f. 22v.

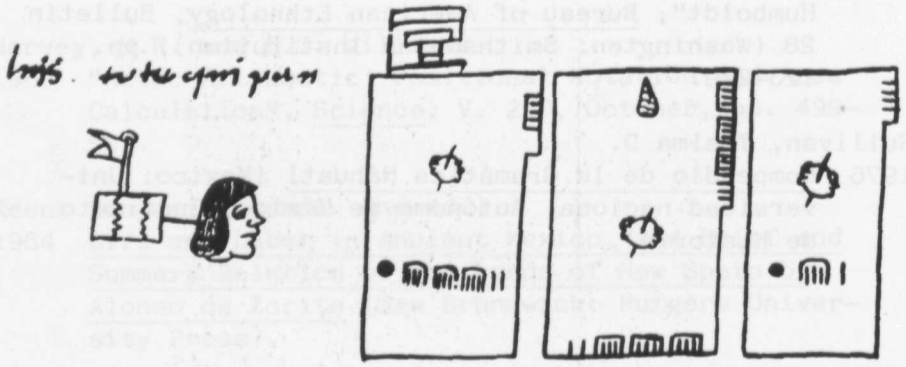


fig. 2. The same three fields of Luis Totequipan recording the area of each. Each line in the upper right protuberance equals one square quahuitl. Each line on the bottom of the rectangle (center field) and in the center (fields one and three) equals twenty square quahuitl, and each dot equals 400. Field less than 400 square quahuitl (center field) have a cintli glyph indicating less than a standard unit of land. From the rlahuelmantli section of Tepotitla, Codex Vergara, f.24v.

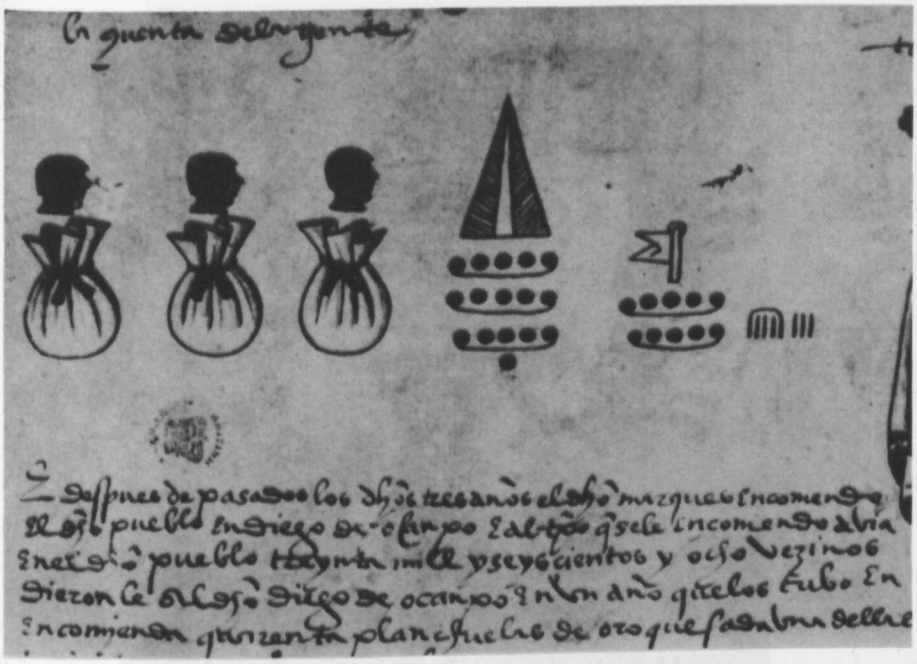


fig. 3. The mid-sixteenth century population total of Tepetlaoztoc: 3 xiquipilli (24,000), 16 tzontli (6,400), 10 pantli (200), and 8, or 30,608. Codex Kingsborough, f. 216v.

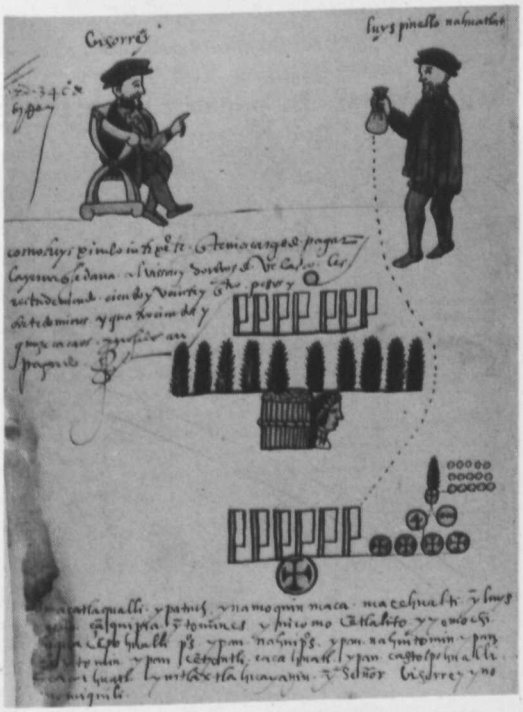


fig. 4. Tribute payment, which includes 415 cacao beans (lower right). Codex Osuna, f. 10v.

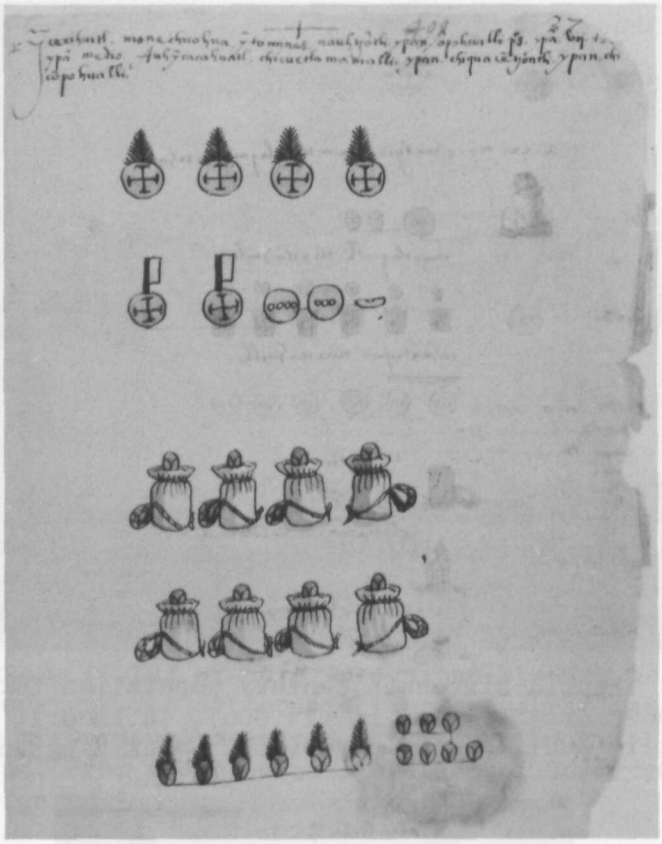


fig. 5. Tribute payment in cacao of 8 xiquipilli, 6 tzontli, and 7 pantli. Codex Osuna, f.37r.

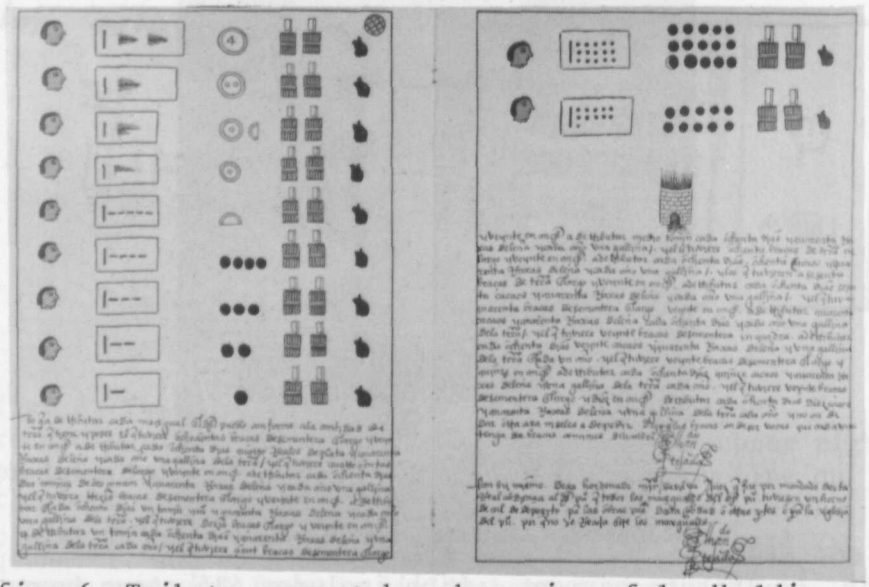


fig. 6. Tribute payment based on size of landholding. Códice Mariano Jiménez, pp. 6-7.

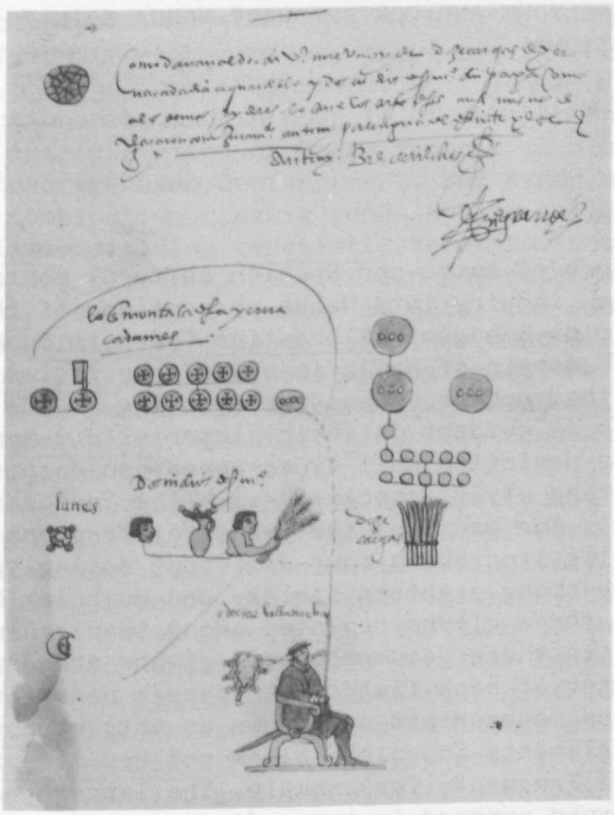


fig. 7. Tribute payment in bundles of zacate (center right). The pictograph for zacate must be added to the 11 circles to obtain the aggregate sum. Codex Osuna, f. 24v.

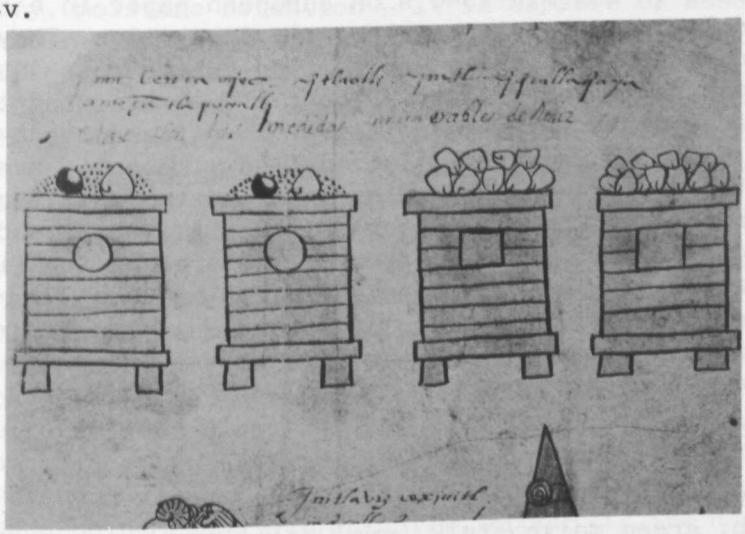


fig. 8. Tribute payment in grain, Chalco Province. Each bin on the left counts two, the bin (cuezcomatl) pictograph plus the circle. Each bin on the right counts four indicated by the square. Matrícula de Tributos, Plate 21.

AZTEC SOIL GLYPHS AND CONTEMPORARY NAHUA SOIL CLASSIFICATION*

Barbara J. Williams

A consequence of Aztec and Spanish cultural contact was European inquiry into Nahua perceptions of the natural world. Sahagún's Florentíne Codex is an example 1). The domain of soils is one of the realms described in that source. Nahua partitioning of the soils domain also is evident in their pictorial documents. Hieroglyphs depicting soil types appear on documents in the writing style associated with the Texcocan-Acolhua 2). For example, the Cadastral Fragment of the Ramírez Collection shows four different soil glyphs distributed among eighteen fields, and Humboldt Fragment VIII shows three glyphs repeated among twenty-nine fields 3). In these documents soil glyphs are depicted in the center of each field, with paraje names located above. These manuscripts are drawn on native paper and have some elements in color, black and red stones on the Ramírez Fragment, for example. The largest corpus of soil glyphs appears in two codices from Tepetlaoztoc, the Códice de Santa María Asunción and the Codex Vergara 4). These codices of approximately 50 folios each were drawn in the mid-1540's on European paper in a distinctly native style but largerly lack color. They list household properties for fifteen settlements in the environs of Tepetlaoztoc. The fields pertaining to each household are listed twice in two different sections. Given in the first list, called milcocoli, are perimeter measurements of each field and the soil type, shown by a glyph in the center (Figure 1). The second list, called tlahuelmahtli, records the area of the field in square Indian measures and again, its soil type (Figure 2). By comparing these duplicate lists, glyphs representing generic and subordinate taxa may be segregated from those which represent descriptive phrases or are merely stylistic variants.

Decipherment

There is a limited number of graphic elements which compose the glyphs: dots, stone, mat, spine, lips, corncob, green maize stalk, eye, hill, teeth, excrement, water, reed, zacate, gully or canal, arrow, digging stick, and shading. Most soil glyphs are combinations of two or three of these elements, which may be inter-

preted pictographically, ideographically or syllabically. Between the two codices, there are five dominant groups or combinations (Figure 3). Soil lexemes recorded in dictionaries and in Book 11 of the Florentine Codex and interpretation of these symbols in other pictorial manuscrips aids decipherment. For example, the stone-mat combination clearly reads syllabically, tetl and petatlatl, yielding tepetlatl, tepetate. However, linguistic and pictorial sources can generate more than one possible reading. A cluster of dots, for example, could read nextlalili, 'ashen land', or denote chía to read chiauhtlalli, 'humid soil'. Similarly, the stone-spine has a number of syllabic readings: teçoquitl, 'clay'; teçontlalli, tezontli; tlaçolli, compost; or tlalçolli, 'worn out soil'.

Some of these ambiguities have been resolved by field work in Tepetlaoztoc, located northeast of Mexico City 8 km from Texcoco. Today Spanish is exclusively spoken in the village, even by the oldest villagers, but some Náhuatl was spoken as recently as the turn of the century, and certain Náhuatl lexemes persist. Campesinos classify soils in Tepetlaoztoc into four generic taxa: tierra negra, lit. 'black soil', also called barro, 'clay'; tierra amarilla, lit. 'yellow soil', tierra arenosa, 'sandy soil', and tepetate. These folk taxa are based on the sensible attributes of the surface horizon. Tierra negra is identified by its texture-- a clay loam, its consistence-- sticky when moist and loose when dry, moisture retention-- it is capable of absorbing and retaining much moisture, and workability-- it is difficult to work when moist. Tierra amarilla is a lighter-textured sandy loam, always of loose consistence, capable of absorbing abundant moisture and retaining it longer than black soil, and it is easy to work. It is notable that these taxa labels are color terms, but color is not the defining attribute. Tierra arenosa differs from the others in that it has more sand than black or yellow soils, and it maintains soil moisture longer than black soil. Finally, tepetate is a rock-like material, harder than tierra 'soil' but not as hard as rock. It can be pulverized and converted into an agricultural soil 5).

The campesino classification of soils clarifies two of the ambiguous glyphs. Tierra negra is clayey, and thus the stone-spine reads syllabically teçoquitl. The tierra arenosa taxon would be xalalli, corresponding to the dot cluster. Field work in the zone also suggests a reading for the stonedot combination. One paraje in the Vergara Codex called Topotitla is today called El

Topote (Figure 4). According to campesinos, soils in El Topote are tierra negra and tierra amarilla. Judging from airphotos, each presently constitutes approximately 50% of the tract, which is thirty acres in size. The mid-16th century soil glyphs for this tract are xalalli (3%), teçoquitl (70%), and the stone-dot (27%)(Figure 5). Comparison between the acreages of contemporary "yellow soil" and those of the stone-dot glyph suggests that the stone-dot reads tlalcoztli, yellow soil.

An adjacent, larger tract called Cuauhtepoztla is censused in the Asunción Codex. Here the campesinos today identify tierra arenosa, tierra negra, tierra amarilla and tepetate. Tierra arenosa covers today about 1%, whereas in the 16th century, the xalalli glyph indicates 4% (Figure 6). Today tepetate occupies about 23%, whereas 28% was tepetlatl in the 16th century. Since tepetate occurs as a surface horizon only after erosion has ensued, apparently the tract of Cuauhtepoztla was as eroded in the mid-16th century as it is today 6). Tierra negra and tierra amarilla together constitute 43% of Cuauhtepoztla. In the Asunción Codex the aggregate area of the teçoquitl and stone-dot glyphs is only slightly less (40%). The nearly exact correspondence between the combined acreages of teçoquitl and the stone-dot glyph and the present day tierra negra and tierra amarilla again suggest that tlalcoztli 'tierra amarilla' is the probable reading for the stone-dot glyph.

Three other glyphs pertaining to the Cuauhtepoztla tract have no counterparts in the classification of agricultural soils by Spanish-speaking campesinos today. These are: an eye combined with hill; a green maize stalk combined with water, which syllabically reads atl- toctli: atoctli (alluvium); and stone glyphs, which might correspond to tetlalli. To clarify these glyphs and the tlalcoztli:stone-dot reading, I briefly visited two nearby villages where Náhuatl is still spoken as a first language, and also the environs of Milpa Alta, another Náhuatl-speaking zone south of Mexico City. The neighboring villages of Santa María Tecuanulco and San Gerónimo Amanalco are located about 10 km southeast of Tepetlaoztoc at the base of the Cerro Tlaloc at 2,650 m. I spoke with bilingual campesinos as they worked in their fields and asked them to name the soils they knew of and the attributes. In Tecuanulco campesinos identify nine soil types. Teçoquitl (teçoquitlalli) has attributes similar to those of tierra negra in Tepetlaoztoc. It is sticky, 'gummy' chicludo, and retains soil moisture. A very black

soil is called tlalilli (tlaltilli:tliltlalli:tlilalli), which serves as potting soil 'para macetas'. It is found under oak trees on the mountains. Another soil, 'mountain soil' tierra del monte labeled quauhtlalli is unlike teçoquitl in that it is not sticky, has a coarser texture ("teçoquitl es más refinado") and dries out more rapidly than teçoquitl. It is unlike tlalilli in that it is not as black. It has a friable consistence ("desmora, es suelto") and contains visible vestiges of organic matter hojarasca. Laboratory analyses confirm the high organic content and its texture as a sandy clay loam.

The term quauhtlalli lit. means 'wood earth', described in Sahagún as "rotten wood or oak leaves; humus; a silt with rotten wood. It is black or yellow. It is a fertile place" 7). The association of "wood-earth" with tierra del monte is understandable since forest vegetation is traditionally associated with mountains, as contrasted with matorral or cultivated soils of the piedmont and lake plains. In the Nahua classification, then, the genesis of quauhtlalli seems to be linked with the decomposition of the forest litter layer. The presence of quauhtlalli in cultivated fields on the piedmont not under forest today is ascribed by campesinos to deposition of quauhtlalli by flood waters over time "la tierra traída por la crecida de agua através del tiempo". Normal processes of soil creep and sheet erosion would account for some deposition of quauhtlalli on the lower slopes. However, the specific alluvial attribute of quauhtlalli results largely from the campesino practice of terracing and control of runoff by small irrigation canals and ditches that criss-cross the hillslopes and alluvial fans. Thus, the accumulation of quauhtlalli on the terraced fields is due to an interruption of the normal geomorphological processes of erosion, transportation and deposition. In addition to an agricultural soil,quauhtlalli also has the meaning of tierra de maceta 'potting soil' and has been observed being sold in the Texcoco market by vendors from the northern part of the Valley. In San Gerónimo Amanalco, the lexeme quauhtlalli has an entirely different referent. here it is a special kind of clay used for making adobes. Thus, dialect differences between adjacent speech communities may be substantial, and it cannot be assumed a priori that similar lexemes have similar referents.

In Tecuanulco tlalcoztli (cuztlalli) 'yellow soil' is nearly the same as quauhtlalli. It contrasts in that it is found on hillslopes or alluvial fans, it has a very

fine texture ("muy polvito"), lacks gravel, is lighter color, and is less fertile. Its major attribute is that it is dócil 'soft', and easily worked. The linkage between tlalcoztli and the stone-dot glyph perhaps relates to this attribute of softness. Ideographically the dots could be read as "soft", as in the toponym for Tepoxaco "Place of the soft rock", which has a tetl surrounded by dots all colored yellow 8).

Houseplots are called callalli in Tecuanulco and these soils are highly fertilized with household refuse. Callalli apparently is not a genéric soil type but rather a descriptive term referring to its proximity to a house and by extension is associated with high fertility.

Tepetlatl (tepetlatlalli) is both a cultivated and non-cultivated earth in Tecuanulco, whereas in Tepetlaoztoc, tepetate is not considered part of the soils domain. Tepetate is classed in several ways. One is by color, for example 'yellow tepetate' tepetlacuztli and 'white tepetate' tepetlaiztac. It is classed also by hardness. Soft tepetate is porous and easily pulverized, tepoxactetl, but more commonly it is harder. Tepetlatl is distinguished from 'true rock' piedra legítima because it can be broken apart by hand 9). Cultivated tepetates commonly are associated with soil mixtures, partly because campesinos add other sediments to improve fertility and change soil texture. The phrase tepetlatl ihuan quauhtlalli tlaneliqui expresses a mixture of tepetate and wood soil; tepetlatl xaltlaneliqui is tepetate mixed with sand and pebbles.

Soils with high percentages of pebbles, cobbles, and stones grade into a class calles xaltetl, 'very stony soil'. Pebbles and cobbles are described as "small" and "large" but the xaltetl taxon apparently is monotypic in Tecuanulco.

A sediment that is used frequently as fertilizer is apanxalli 'sandy alluvium', 'arena del cañón'. Ditches excavated by campesinos for erosion and water control together with natural rills and gullies on the hillsides channelize runoff and transport sediments downslope. These channels are intermittent, so that with loss of discharge, sediments are eventually deposited. Periodically these features are cleaned and the sediments carried to the milpas. The sediments are perceived to be composed of all types of soils picked up, transported, and deposited by water. Apanxalli is similar in meaning to atoctli 'riverine alluvium' according to Tecuanulco and Amanalco informants, but the term atoctli never is used because "Ríos, hay pocos" There are

few rivers here. On the other hand, in the Milpa Alta zone, atoctli:atoctlalli is a major soil type, to the extent that it generates the toponym San Pedro Atocpan. In this zone, atoctli is river-borne alluvium, as in Sahagún "water-borne yellow soil, water-borne sand. It is soft, porous, very porous, good, good smelling. It is that which is fertile, esteemed, well considered; it is food producing" 10). Thus, atoctli contrasts with apanxalli not in terms of the type of sediment but in the type of runoff-- intermittent streams in ditches, rills and gullies as opposed to permanent streams in well-defined stream channels. In Milpa Alta, informants contrast atoctlalli with tlalcoztli. In their view tlalcoztli is soil deposited from upslope after torrential rains that produce sheet flooding. Sediments deposited in this way are tlalcoztli, whereas sediments deposited along a river flood plain are atoctlalli legítimo 'true atoctli'. This emphasis on geomorphological factors in Nahua soil classification is highly notable.

Finally, in Tecuanulco campesinos label sandy soil xalalli. Xalalli legítimo 'pure sand' is distinguished from sand mixtures. Sandy soil can be mixed with quauhtlalli, tepetlatlalli with sand, and so forth. The perception of soil mixtures is a basic feature of Nahua soil classification. These are recognized not only as a natural phenomenon but also campesinos manipulate soils to an extraordinary degree. Additions of sediments such as apanxalli or organic matter are constantly applied to milpas to improve soil texture, structure, water retention, workability, and fertility. Properly, many of the cultivated soils should be classed as anthrosols, since man's activity in the role of soil genesis has been so pronounced over such a long period of time 11). The soil mixtures are as much the result of culture as of nature.

Campesinos see some soils as pure types and others as complex intergrades and mixtures. Further, they perceive spatial changes in soil types on a fine scale. Two or three classes may be identified in different portions of even the smallest field. Choice of crops, varieties, and planting dates may all be conditioned by these perceptions. Since a given field may have a variety of soils, campesinos have a number of choices when responding to the query What kind(s) os soil(s) does this field have? They might respond by labeling the most extensive soil class, which could be of any classificatory rank-- generic, species, or variety. Or, they might generalize and label a generic class rather than a subordinate

class, or give a descriptive phrase labeling texture or some outstanding feature of the soil. The range of responses open to a campesino is mirrored in some of the glyphic variants found in the Vergara and Asunción codices. Also these variants perhaps reflect Nahua concepts of mixtures or intergrades, or changes due to soil manupulation and management practices.

Glyphic Variants

To illustrate glyphic variants the soil glyphs from Cuauhtepoztla are shown in Figures 7-11. On each figure the glyphs from the tlahuelmantli field list are drawn in a row at the top and the matching milcocoli glyphs are arranged in columns below. Numbers refer to their frequency.

In the tlahuelmantli list, one glyph for tepetlatl occurs on seventy-two fields (Figure 7). The milcocoli list of the same fields shows thirty-nine cases of a mat + stone: twenty-five cases have a perfect glyphic match. Thirteen cases have variant stones, perhaps indicating the hardness of the tepetate, and one case adds dots. These probably are subordinate classes of tepetate. A second and much smaller group of matches equates tepetate with the stone-dot glyph. I have suggested that this glyph reads tlalcoztli. Could tepetate in any way be constructed as tierra amarilla? An expalnation might be found in contemporary practice. When tepetate is pulverized and converted into a cultivated soil, in Tepetlaoztoc it becomes known as tierra amarilla. Twenty-four cases equate tepetate with stones. Tepetate is rock-like and can grade into xaltetl, which might be this reading. The two cases of a match between tepetate and the eye-hill glyph are enigmatic.

A possible ideographic translation of the eye-hill combination is tlaixtli, slope land (Figure 8). The term is not used in Tecuanulco nor Amanalco, but it does designate milpas in Atla, Puebla 12). The eye-hill combination does not seem to denote a soil class but rather a descriptive lexeme. In Cuauhtepoztla when the eye-hill glyph appears in the tlahuelmantli section it almost invariably occurs in the milcocoli section. The consistency of matches suggests that, whatever its referent was, it was consistenly applied.

Another glyph which shows great consistency is the sand glyph. Tlahuelmantli and milcocoli lists always match, suggesting the reading xalalli legítimo, un unambiguous generic type.

Tecoquitl also matches consistently in the two lists

(21 of 26 cases) and, therefore, clay is also probably a generic class (Figure 9). Four cases match clay and the stone-dot tlalcoztli glyph. Since these indicate two unrelated soil types, their match may reflect soils in two different portions of the same field. The single match between tepetate and clay is plausible, since tepetate may have a high percentage of clay and is sticky like clay when moist.

There are five variants of the stone-dot combination in the tlahuelmantli list (Figure 10). The most frequent is a tetl with a mouth or opening with dots, and the second is a conventional stone with dots below. In most cases (31 of 50), the stone-dot combination is matched by a similar combination in the milcocoli. I have suggested a 'yellow soil' tlalcoztli reading, because the areas of yellow soil today in Tepetlaoztoc closely match the areas glyphed by the stone-dot in the mid-16th century, and in Náhuatl-speaking villages tlalcoztli is a major generic soil class. Ideographically, these elements are associated with "soft", an important attribute of the taxon. Phonetically the glyph may read tlalcoztli by utilizing near homonyms 13). The root of tlalcoztli is coztic 'yellow', but another word for yellow is tecoçauhqui 'yellow ocre', which is glyphed in the Matrícula de Tributos (f. 10v) as a bowl and dots all colored yellow and a tetl placed along side 14). Also, "Place of abundant yellow ocre" is glyphed by dots surrounding a tetl all colored yellow 15). A near homonym for coçauhqui is coyauhqui, which can mean hole or cave. Therefore, what appear to be openings in the drawing of the stone could read coyauhqui. Adding the dots and the tetl yields the reading 'yellow ocre' tecoçauhqui. Since the glyph pertains to agricultural fields, the reader would interpret the glyph not as the substance yellow ocre but as 'yellow soil' tlalcoztli 16). Viewing the number opf stone-dot variants both within each list and between lists suggests that there may have been a large number of subclasses of tlalcoztli and considerable variation in the attributes of the class.

There is likewise substantial variation in the stone glyphs (Figure 11). Field work did not reveal a complex classification of stones, cobbles, and gravel which would explain their variety. Hypothetically, these stone variants might have indicated classes of stones according to origin or shape, or degrees of stoniness. Since the stones of the tlahuelmantli largely match stones in the milcocoli, the glyphs probably indicate a stony soil taxon, xaltetl or tetlalli. The linkage to tepe-

tate, shown in ten cases, could be related to the intermediate nature of tepetate between true stone and true soil.

Conclusions

The initial investigation of contemporary Nahua soil classification indicates that the soils domain is partitioned into relatively few classes at a generic level. Among the criterial attributes are texture, consistence, moisture retention, color and genesis, whose combinations are Gestalt categories representing perceived discontinuities in the soils domain. Although there are apparently few generic types, a large number of intergrades and mixtures are possible and are labeled by descriptive phrases. Spatially, soil differences are perceived at a microlevel, and agricultural practices are adjusted to these perceived variations. Nahua campesinos are very conversant about the soils occurring in their own communities but they seem to have limited knowledge of soil classes beyond their village territory. Possibly as a result some Náhuatl lexemes have distinct referents from one community to another. Sahagún's soil type descriptions become more meaningful when such dialect differences are taken into account. Contemporary Nahua campesino practices of labeling soil types at different taxonomic levels and of using descriptive phrases provide clues for interpreting the observed glyphic variation in the Acolhua pictorial manuscripts. Major soil classes recognized today were recognized also in the 16th century. Contemporary perceptions of soil mixtures and intergrades seem to be reflected in the soil glyphs. In some cases the glyphs represent generic classes, in others subordinate classes, and still others should be read as descriptive phrases. The Texcocan-Aztec tlacuilos successfully conveyed the structure and complexity of their soil domain.

*This paper is based upon research supported by the National Science Foundation under grant BNS 7725659. The facilities and support of the Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT) and the Centro de Edafología, Colegio de Postgraduados, Chapingo Mexico and the collaboration of Ing. Carlos A. Ortiz-Solorio during the course of field work is gratefully acknowledged.

1) Fray Bernardino de Sahagún, General History of the Things of New Spain: Florentine Codex: Book 11, Charles E. Dibble and Arthur J. Anderson, eds, and trans., (Santa Fe: School of American Research and University of Utah Press, 1963).

2) H.B. Nicholson, "Phoneticism in the Late pre-Hispanic Central Mexican Writing System", Mesoamerican Writing Systems (Washington: Dumbarton Oaks Research Library Collection, 1973), p. 26 describes these as the Tepetlaoztoc Group.

3) Cadastral Fragment of the Ramírez Collection, Museo Nacional de Antropología, Archivo Histórico, Col. Antigua V. 213; Eduard Seler, "The Mexican Picture Writings of Alexander von Humboldt", Bureau of American Ethnology: Bulletin 28 (Washington: Smithsonian Institution, 1904), Plate XIII.

4) Codex Vergara, Ms. Mex. 37-39, Bibliotheque Nationale de Paris; Códice de Santa María Asunción, Apeo e Deslinde de Tierras (de los terrenos) de Santa María de la Asunción. Ms. 1497bis, Biblioteca Nacional de México.

5) See Barbara J. Williams and Carlos Ortiz-Solorio, "Middle American Folk Soil Taxonomy", Annals of the Association of American Geographers, V. 71:3, 1981.

6) Barbara J. Williams, "Reconstruction of a 16th Century Mexican Soil-scape". Paper read at the Annual Meeting, Association of American Geographers, Los Angeles, 1981.

7) Sahagún, op. cit, note 1, p. 251.

8) Antonio Peñafiel, Nombres Geográficos de México (México: Secretaría de Fomento, 1885), Plate XXVII.

9) See Barbara J. Williams, "Tepetate in the Valley of

Mexico", Annals of the Association of American Geographers, V. 62:4, 1972.

10) Sahagún, op. cit, note 1, p. 251.

11) See Gene C. Wilken, Studies of Resource Management in Traditional Middle American Farming Systems Report to the National Science Foundation: 6), 1977.

12) José de Jesús Montoya Briones, Atla: Etnografía de un pueblo Náhuatl (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964), p. 24.

13) Frances Berdan, personal communication.

14) Frances F. Berdan and Jacqueline de Durand-Forest, Matrícula de Tributos (Códice de Moctezuma). Museo Nacional de Antropología, México. (Cod. 35-52). (Austria: Akademische Druck-u, Verlagsanstalt Graz, 1980).

15) Peñafiel , op. cit, note 8, Plate XXIV.

16) An alternative reading is teuhtlalli, from teuhtli, wind-blown dust. Teuhtlalli is dry land, the upland, described in Sahagún, op. cit, note 1, p. 255. Since personal names in the codices glyphed with the stone-dot elements are glossed teuhtli, I originally suggested elsewhere that teuhtli was the probable reading. However, in Tecuanulco, teuhtlalli is not associated with local soils but rather with soils on the lake plain near Texcoco, and no information gathered in Tepetlaoztoc on soil classes could be construed as relating to wind-blown dust.

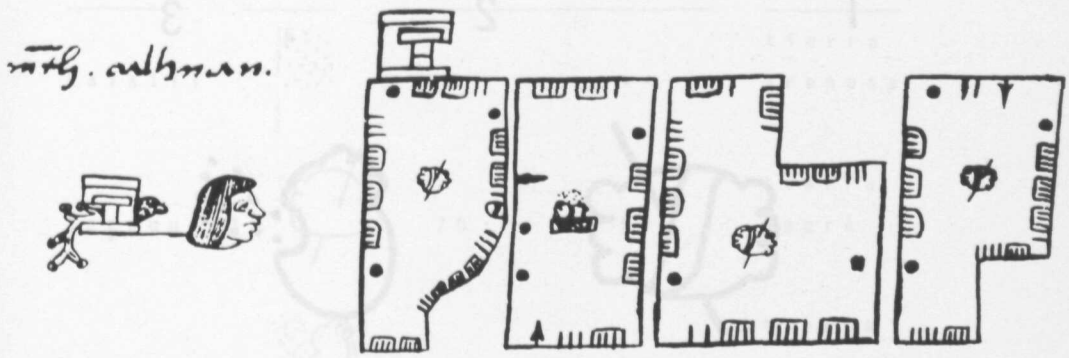


fig. 1. Four fields belonging to Matheo Culhuan showing perimeter measurements and soil type in the center. From the milcocoli section of Topotitla, Codex Vergara, f. 22v.

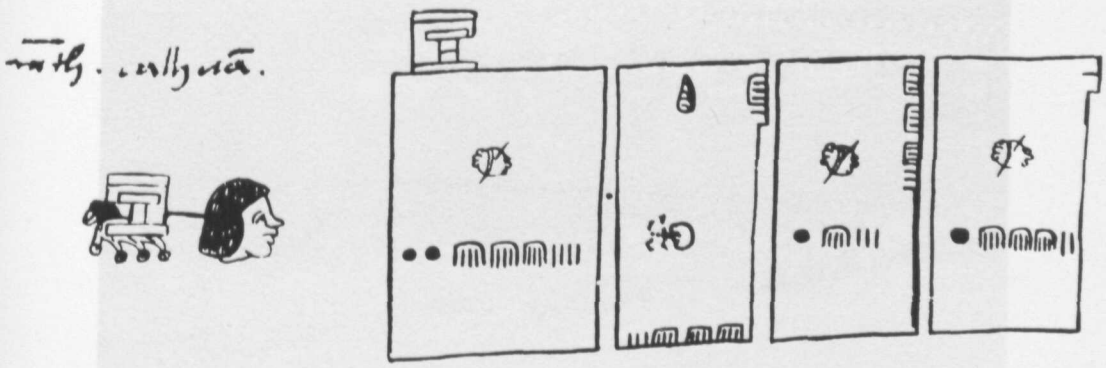


fig. 2. The four fields of Matheo Culhuan indicating the area of each in square Indian measures and the soil type. From the tlahuelmantli section of Topotitla, Codex Vergara, f. 24v.

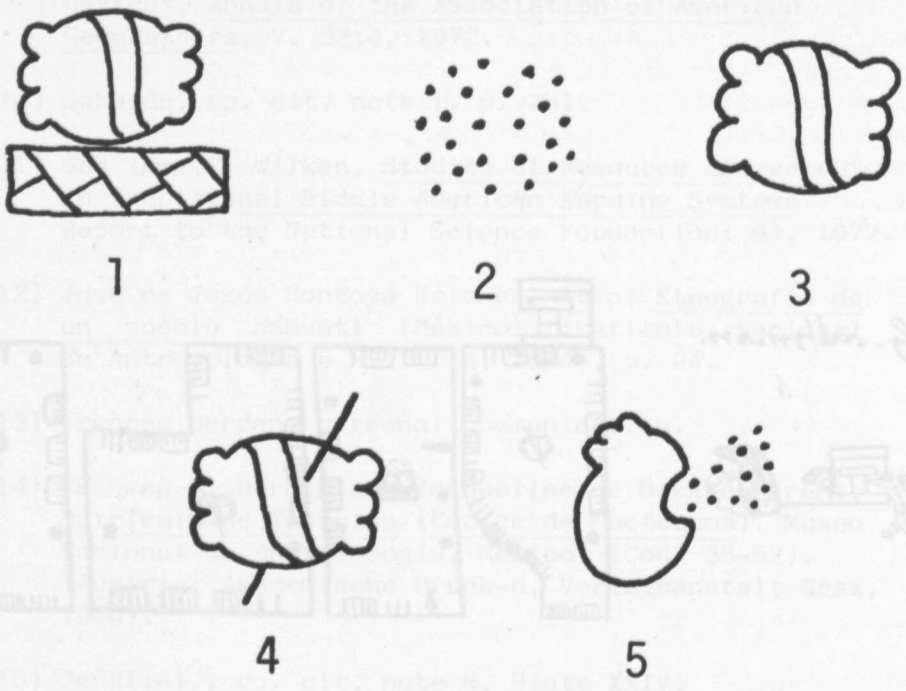


fig. 3. (1) stone-mat (2)dots (3)stone (4) stone-spine and (5)stone-dots are the five dominant grapheme combinations of the soil glyphs in the Tepetlaoztoc codices.

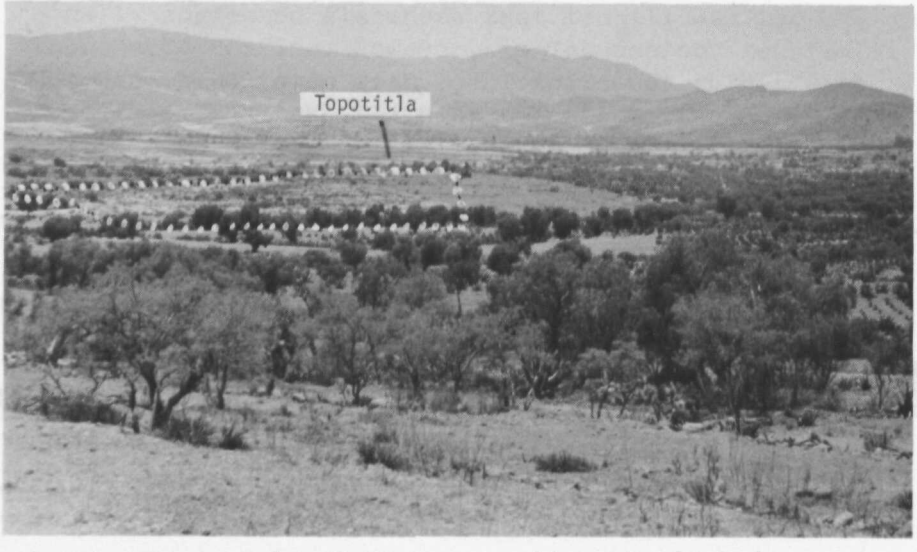


fig. 4. The paraje of El Topote (dotted line) in Tepetlaoztoc was called Topotitla in the mid-16th century Codex Vergara.

Nahuatl lexeme	Glyph	AREA (%) 16th Century	Present	Spanish lexeme
xalalli		3	--	tierra arenosa
teçoquitl		70	50	tierra negra
tlalcoztli		27	50	tierra amarilla

fig. 5. A comparison between soils in the 16th century and those today in the paraje of El Topote, Tepetlaoztoc.

Spanish lexeme	AREA (%) Present	16th Century	Glyph	Nahuatl lexeme
tierra arenosa	1	4		xalalli
tepetate	23	28		tepetlatl
tierra negra	43	40		teçoquitl
tierra amarilla				tlalcoztli

fig. 6. A comparison between soils in the 16th century and those today in the paraje of Cuauhtepoztla, Tepetlaoztoc.

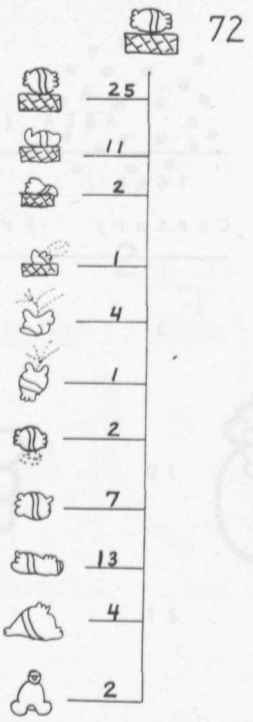


fig. 7. The glyph for tepetlatl tepetate in the tlahuelmantli list (top) is equated with tepetate, stone-dot, stone, and eye-hill glyphs in the milcocoli list (column).

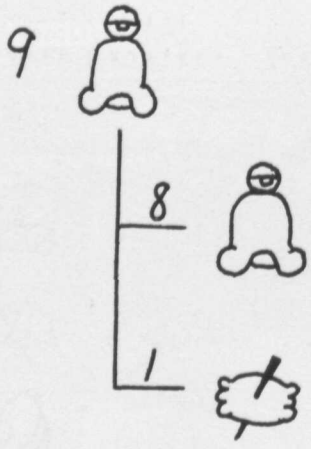


fig. 8. The eye-hill glyph tlaixtli (?) consistently occurs in the same fields on both the tlahuelmantli and milcocoli lists.

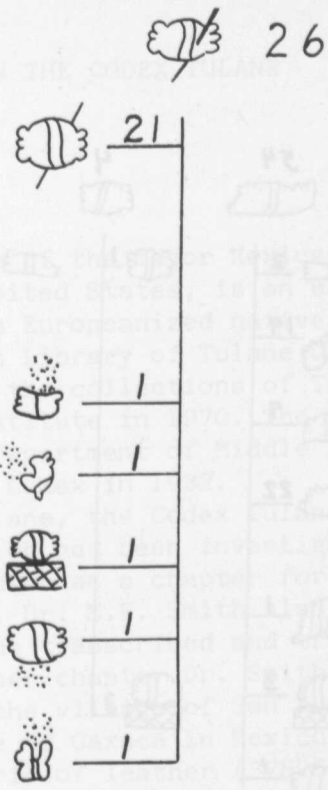


fig. 9. Teçoquitl clay is a generic soil class that consistently matches in both the tlahuelmantli and milcocoli field lists.

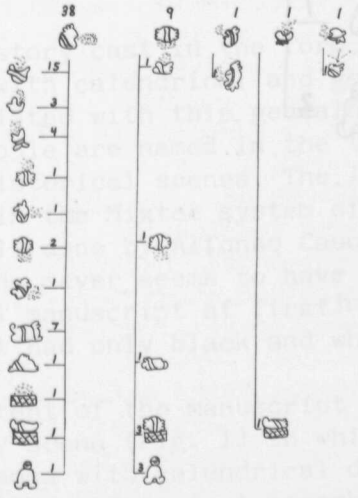


fig. 10. A number of stone-dot variants occur in both the tlahuelmantli and milcocoli lists. The glyph probably translates tlalcoztli yellow soil.

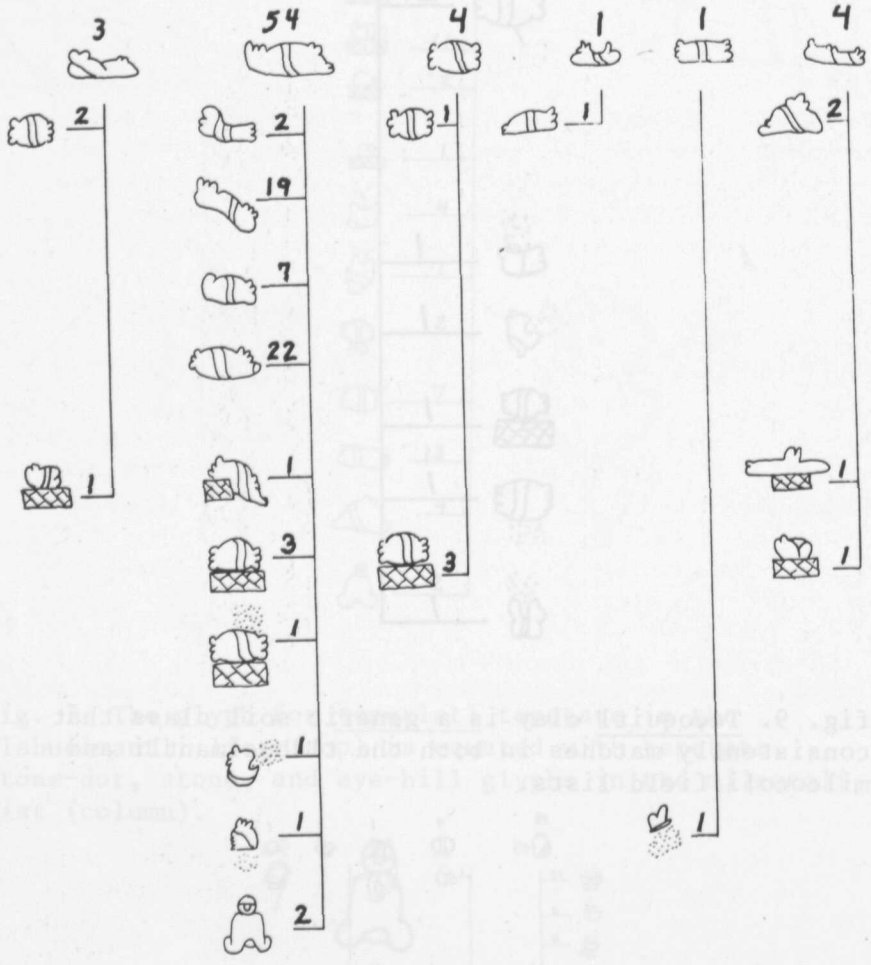


fig. 11. Variant stone glyphs in the tlahuelmantli also match stones in the milcocoli representing the class xaltetl or tetlalli stony soil.

A PRELIMINARY NOTE ON THE CODEX TULANE

Donald Robertson

The Codex Tulane, one of the major Mexican pictorial manuscripts in the United States, is an early Colonial document painted in a Europeanized native style. Now in the Latin American Library of Tulane University, it was transferred from the collections of Tulane's Middle American Research Institute in 1970. The Institute, formerly called the Department of Middle American Research, bought the Codex in 1932.

Before it came to Tulane, the Codex Tulane had an interesting history which has been investigated and written up by Ross Parmenter as a chapter for the projected facsimile edition 1). Dr. M.E. Smith also contributed a chapter in which she transcribed and translated the written glosses. In her chapter Dr. Smith shows that they are related to the village of San Juan Ñumi in the present-day state of Oaxaca in Mexico.

Painted on a long strip of leather (378.5 cm.), the Codex Tulane is made up of six seperate hides (varying from 22 to 22.75 cm. in width) glued together. It is rolled, not folded in the screenfold manner of most Mexican leather manuscripts, and is read from bottom to too where damage has removed an unknown amount of its "text" 2).

The content is history cast in the form of three separate genealogies with calendrical and geographical information associated with this genealogical content. Over a hundred people are named in the three genealogical columns and two historical scenes. The identification of these figures in the Mixtec system of calendrical names was very well done by Alfonso Caso 3). This is surprising since he never seems to have been able to study the original manuscript at first hand for any lenght of time but had only black and white photographs to work with.

The pictorial content of the manuscript begins with a large introductory scene (Fig. 1) in which there are several named persons with calendrical dates and with place signs. From this historical preamble the first genealogy rises with sixteen paired couples, the men seated to the viewer's right and the women to the left (Fig. 2). The men are seated on woven straw mats, the women on the ground. Each figure in each pair is identi-

fied with his or her calendrical name. We have called this first genealogical column Genealogy I.
Genealogy I ends with a large and important scene showing twelve seated men identified by name (Fig. 3). It is sometimes called the "campfire scene" because of the large form resembling a campfire sep rating the two columns of seated men. It is probable, however, that this form is not really the representation of a campfire but rather is actually a place sign or glyph. A series of place signs and date signs are drawn above the seated figures and leads to two other genealogies (Fig. 4).
The genealogy on the viewer's right, Genealogy II, seems to continue Genealogy I. It consists of men seated on straw thrones facing their spouses. In this genealogical column the men are seated to the viewer's left, the women to the right, reversing the order of Genealogy I. Genealogy II now includes fifteen pairs of figures but is probably incomplete, since the last figures are lost at the top edge of the manuscript where it has disintegrated and the termination of the manuscript is thus lost.
Parallel to Genealogy II is a third genealogy, Genealogy III, to the viewer's left. Genealogy III, also with fifteen pairs of figures, has the simplest figures, since they are smaller and less elaborate than those in genealogies I and II. The women in the right column of Genealogy III are given calendrical names. But some of the men in the left column are identified with date names and are also further identified by personal or nicknames, and behind each man, at the left outer edge of the manuscript, is a series of place signs. Some of these place signs are identifiable, but some are so badly damaged as to be illegible. Genealogy III also ends inconclusively at the damaged top end of the leather strip.
The Codex Tulane was painted in an early Colonial style 4). This can be seen in the tall, thin proportions of the standing figures and the use of shading in the place signs of the introductory scene or historical preamble to the genealogies of the manuscript as a whole.
Throughout the manuscript the artist uses a rather heavy frame line to outline figures which by their plasticity and general three-dimensionality are strongly influenced by Hispano-European traditions of figural composition and form. This is to be seen in the three-dimensionality of the feet of the seated men in all three genealogies and the two historical scenes (Figs. 1-4). Even more surely European is the three-quarter

pose of the seated women. One says three-quarter pose, although it is really a fractional view, the heads in profile, the upper torsos shown full front. The legs and feet in the typical "Aztec women's pose" are again drawn in a profile view. The three-dimensionality of the figures shown through their poses also implies a three-dimensional ambient space as their setting, another Hispano-European characteristic. The hui piles of the seated women and the tilmas of the seated men along with the Aztec crown headdress xiuhuitzolli of the men (i.e., rulers) are clearly Aztec in design. The genealogical figures of the Codex Tulane are paralleled in formal terms by the genealogical passages in the Codex Dehesa 5). In the latter manuscript, painted as a horizontal screenfold, the figures do not match the fineness of draughtsmanship we see in the Codex Tulane. Line in the Codex Dehesa is more careless and is a far cry from the carefully drawn outlines of the Codex Tulane figures. Both manuscripts share the general appearance of individual figures in pose and costume, however, and also the fact that some calendrical dates in each are drawn in an aberrant form. These calendrical dates differ from the more or less standardized Mixtec calendrical forms, although in each manuscript the majority do follow the standard Mixtec patterns 6). The glosses of Codex Tulane in European writing are in the Mixtec language and thus parallel the Mixtec calendrical and geographical signs of the manuscript but are at the same time distinct from the Valley-of-Mexico style of the seated figures of the genealogies and of the other figures in the manuscript. 7)

The Mixtec signs or glyphs, however, and the Mixtec written glosses suggest links with the Mixtec-speaking area to the south and east of the Central Valley of Mexico. Professor Wigberto Jiménez Moreno has suggested that certain lienzos from southern Puebla might be considered as the link between these two separate cultural areas, both represented in the manuscript

The study of the Codex Tulane raises almost classic questions which scholars have to deal with in the study of Mexican early Colonial manuscript painting. How does one, for instance, reconcile Aztec graphic style with Mixtec written glosses and Mixtec calendrical signs used in the Codex Tulane? Further, how does one explain the presence of Mixtec written glosses on the Codex Tulane and the presence of a written Náhuatl text on the Codex Dehesa? It is to be hoped that future research will allow one to answer these questions.

NOTES

1. The manuscript has never been published except in isolated fragments. For bibliography, see John B. Glass in collaboration with Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", in Handbook of Middle American Indians, Vol.14 (Robert Wauchope, gen. ed.), Guide to Ethnohistorical Sources, Part 3 (Howard F. Cline, ed.), Austin, University of Texas Press, 1975, p. 226, item 370 (hereinafter referred to as HMAI Census). Other partial publications include a color plate on the cover of Tulane University Bulletin, 1978-1980: Graduate School, ser. 78, no. 7, New Orleans, Louisiana, June, 1978.

2. For another example of a manuscript in the form of a roll, see the Selden Roll (HMAI Census, p. 196, item 284). For another manuscript read from bottom to top, see the Codex Selden (HMAI Census, pp. 195-196, item 283).

3. Alfonso Caso, Reyes y reinos de la Mixteca, diccionario biográfico de los señores mixtecos, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, passim.

4. See Donald Robertson, Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools, Yale Historical Publications, History of Art 12, New Haven, Yale University Press, 1959, passim.

5. The Codex Dehesa is in the manuscript collections of the Museo Nacional de Antropología, Mexico City. See HMAI Census, pp. 124-125, See also Alfredo Chavero, Antigüedades mexicanas publicadas por la Junta Colombina de México en el cuarto centenario del descubrimiento de América, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892, pp. XXII-XXVII and 30 plates in Atlas.

6. Alfonso Caso, Las Estelas zapotecas, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928, p. 10.

7. During a visit to Tulane University as Mellon Professor during the fall of 1979, Professor Jiménez Moreno made this and other valuable suggestions to my seminar class studying the Codex Tulane. Professor Miguel León-Portilla, Maarten Jansen, and Barbro Dahlgren also visited the seminar and participated

in the lecture series under the direction of the Mellon Professor. In addition to their individual contributions Maarten Jansen also prepared a memorandum on the manuscript: "Some Preliminary Notes on the Meaning of the Tulane Codex".

fig. 1. Introductory scene.

fig. 2. The first genealogy rises....

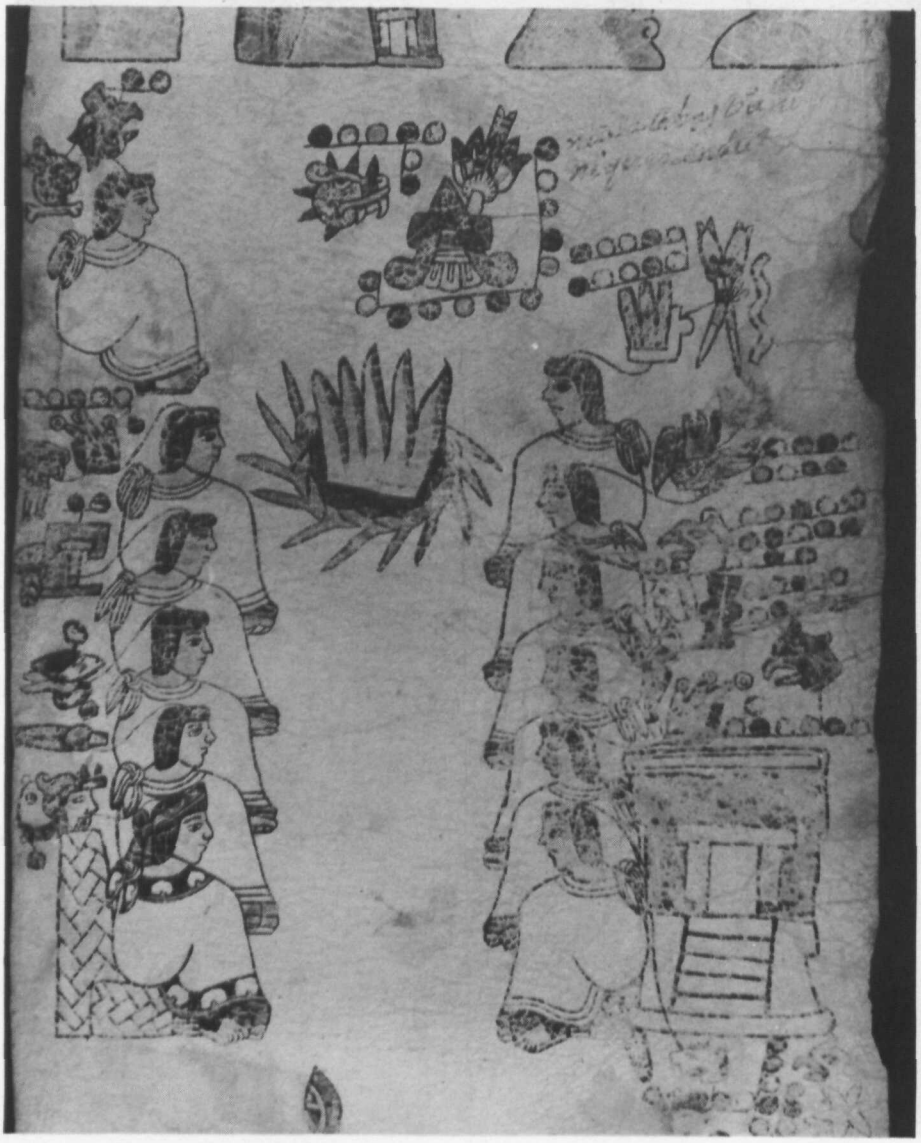


fig. 3. Twelve seated men identified by name.

fig. 4. A series of place signs and date signs are drawn above the seated figures and leads to two other genealogies.

RITUALES CON MANOJOS CONTADOS EN EL GRUPO BORGIA Y ENTRE LOS TLAPANECOS DE HOY DIA

Peter L. van der Loo

Con agradecimientos sinceros a Félix Ramirez Cantú

En los códices, llamados "grupo Borgia", hay unas 38 páginas del total las que muestran el método de contar con puntos y lineas. Lo encontramos en los siguientes códices: Cospi pp.21-31; Fejérváry-Mayer pp.5-22, 43 superior; Laud pp.8-3, 26-25.
Frecuentemente se refiere a estos números como números Mayas, pero también los encontramos en Xochicalco, Monte Alban, Cuilapa y Yucuñudahui. Por eso estos números no indican una procedencia de la costa Atlántico-Veracruzana, contrariamente a lo que dice Burland (1971, p.13).
Eduard Seler el gran erudito alemán, realizó a principios de este siglo el esfuerzo mas conocido para vencer los problemas de la interpretación de estas páginas. Seler trataba de explicar los números como períodos astronómicos y llegó a conclusiones como p.e. "período doble de Venus más uno" (Seler 1901, p.85). Seler mismo dudaba aparentemente de sus propias teorías: "Otra vez tengo que admitir, que no lo sé" (Seler 1901, p.86).
Sin embargo otros investigadores siguieron estas teorías, por lo general a falta de otras. Por ejemplo Thompson (1934), y Caso a su vez siguió a este (Caso 1967). Pero en 1961 Nowotny escribió en su libro monumental "Tlacuilolli" sobre unos rituales, los que había visto Leonard Schultze Jena (1938) en la región tlapaneca de Guerrero en los años treinta del siglo presente. Según Schultze Jena, los tlapanecos hicieron manojos, escrupulosamente contados, de leña o caña y colocaron estos manojos según patrones o modelos fijos en mesas de ofrenda para sus dioses. Como observa Nowotny, en los códices también encontramos unidades escrupulosamente contadas y puestas en modelos fijos, muchas veces en frente de un dios o diosa. Esos modelos son muy parecidos a los modelos de los tlapanecos. Nowotny supone con buenos argumentos, que se trata de tradiciones relacionadas (Nowotny 1961, pp.272-275).
A base de los datos de Schultze Jena y Nowotny realizé una investigación sobre los rituales con manojos contados entre los medios de noviembre 1979 y principios

En Huitzapula la mayor parte de los rituales se hace en las cumbres de los cerros en lugares que se llaman "tecorales", que son cercos de piedras, que estan abiertos a un lado (vease fig. 1,2). Las ofrendas que ví en tales tecorales estaban compuestas de palos de hierba, bolas de algodón y blanquillos. Según mi informante, un curandero de Huitzapula, estas ofrendas tenían su origen de "limpias" rituales de enfermos. Había numeros fijos para varias ofrendas, pero mi informante no sabía una significación determinada de estas numeros.

En Malinaltepec, el mismo pueblo donde trabajó Schultze Jena, obtuve muchos datos gracias al ayudo de un maestro bilingüe, natural de Malinaltepec, el que se cuida mucho de la conservación de su propria cultura. Pude asistir a dos rituales con manojos contados.

El hombre que hace el ritual se llama "Ndikaa Huikuu" en tlapaneco y se llama "maestro" en espanol. El material de los manojos en los rituales a las que yo asistí es zacate. En otros rituales hay otros materiales, cada uno conforme con los preceptos de la tradición.

El primer ritual que yo he visto era para un nahual enfiermo. Un maestro viejo (tiene 81 anos) practicalmente monolingüe ejecutó el ritual. Un maestro mas joven (tiene 35 anos) sirvió de intérprete para mí. El maestro viejo le rogó la salud para el nahual a "Ahma Húba" (el Viejo del Cerro) y ofrendaba a este manojos contados, una gallina, velas y copal. El maestro puso todos los manojos contados, que en este clase de ritual no se pongan en un modelo, ante un fuego en un montón, y recitaba lo que significaban las cantidades. Entonces el maestro sacrificó la gallina, cortandola el cuello y regaba el sangre sobre los manojos. Cortó la lengua de la gallina muerta y cortó dos plumas de las alas, dos plumas de la cola y un dedo de cada pie. Puso todas estas cosas en el fuego. Así, se dice, la gallina es transladada al mundo "alla" y sirve de abogado del nahual ante el "Viejo del Cerro".

Las cantidades de los manojos que se emplean en este ritual son las siguientes:

4	manojos de	6	zacates	- Para que se aleje el mal
4	,,	7	,,	- Para la Madre Tierra, donde vive el nahual.
4	,,	8	,,	- Para el maestro que hace el ritual.
4	,,	9	,,	- Para las animas sin fe.

4	manojos	de 6	zacates	- Para que se aleje el mal.
4	,,	7	,,	- Para la Madre Tierra, donde vive el nahual.
4	,,	8	,,	- Para el maestro que hace el ritual.
4	,,	9	,,	- Para las ánimas sin fe.
4	,,	10	,,	
4	,,	11	,,	- Para la gente presente, para que nadie haga daño al ritual.
4	,,	12	,,	- Para que todos los nahuales coman en los cerros.
4	,,	13	,,	
4	,,	14	,,	- Para obtener la ayuda de un espíritu rico.
4	,,	15	,,	- Para que ninguna enfermedad toque al nahual.
4	,,	16	,,	
4	,,	17	,,	
4	,,	18	,,	
4	,,	19	,,	- Para pedir la ayuda a
4	,,	20	,,	Lumbre, para pedirle
4	,,	21	,,	permiso de llegar a él.
4	,,	22	,,	
4	,,	23	,,	- Para la esposa de Lumbre (Maria Santisima).
4	,,	24	,,	- Para Lumbre.
4	,,	28	,,	- Para el maestro, para que sus ruegos alcancen su fin.
4	,,	29	,,	- Para el ánima del maestro, para que sean recibidas las palabras del ánima.

El segundo ritual es un ritual contra el mal, hecho por el maestro joven. En esta clase de ritual, sí se utiliza un modelo para los manojos. Adémas se utilizan "cadenas", o sea cadenas de hilo con nudos. En los nudos se ponen hojitas de un arbusto. Cadenas y hojitas son contadas también. Mientras el maestro ponía los manojos y cadenas estaba rezando todo el tiempo. Las cadenas se dejaron encima de los manojos. Las cantidades de manojos que se emplean en este ritual son las siguientes:

4	manojos	de 6	zacates	- Para que se aleje el mal.
4	,,	9	,,	- Para las ánimas sin fe.

1 manojo	de 7 zacates	- Para completar las palabras de la oración y corregir errores.
1 ,,	8 ,,	- Para el enemigo, para que se reconcilie.
1 ,,	10 ,,	
1 ,,	11 ,,	- Para completar la mesa de ofrenda.
1 ,,	12 ,,	
1 ,,	13 ,,	- Para los Mares Trece y Catorce, de donde vino el mal y a donde tendrá que regresar.
1 ,,	14 ,,	
1 ,,	23 ,,	- Para la esposa de Lumbre.
1 ,,	24 ,,	- Para Lumbre.
1 ,,	28 ,,	- Para el maestro (o sea Abel).
1 ,,	29 ,,	- Para Kain, para que la sangre mala se reconcilie.

Se ponen cadenas con nudos en las mismas cantidades y además cuatro cadenas de 169 para el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, para que defiendan la ofrenda contra influencias malas.
El orden de poner y el modelo: El maestro empezó a poner los manojos de nueve y seis en forma de un cuadro (véase fig. 3).
Después puso los demás manojos encima en el orden siguiente: 29, 28, 24, 23, 14, 13, 12, 11, 10, 8, 7 (véase fig.4).
Nótese bien que el maestro puso el último manojo (lo de siete) transversamente.
Cuando todos los manojos estuvieron en su lugar, el maestro puso las cadenas encima, a excepción de las cadenas de 169. El maestro puso estas en forma de cerco alrededor de la ofrenda (véase fig.5).
El modelo que se emplea en este ritual es tipico de los modelos de esta clase de rituales entre los tlapanecos, aunque los números, el significado de los números y el material puedan ser diferentes. Sin embargo, los números 6 y 9 se emplean en todos los rituales, siempre con el mismo significado.

Unas comparaciones con los códices.

Aunque las tradiciones de hoy día y de los códices precolombinos del grupo Borgia sean semejantes, hay que tener plena conciencia de unos problemas.
1. Se trata de dos tradiciones relacionadas pero los

lugares de procedencia pueden ser diferentes (el lugar de origen de los códices del grupo Borgia no es seguro, pero una procedencia tlapaneca no parece probable).
2. Hay un período de turbulenta historia, el que separa las dos formas de la tradición.

Con toda precaución señalo las correspondencias siguientes.

La página 6 del códice Fejérváry-Mayer muestra un guajolote, y abajo del guajolote están 8 plumas (fig.6) diferentes. Me parece que el guajolote era sacrificado y que plumas diferentes eran cortadas para que mandasen el guajolote al mundo de los seres divinos, como hacen los tlapanecos (véase el primer ritual).

No sabemos qué materiales fueron utilizados por los autores de los códices para hacer los manojos, pero en la página 9 del códice Fejérváry-Mayer encontramos una indicación de que utilizaban varios materiales(fig.7) al mismo tiempo en el ritual. Los tlapanecos dicen que cada ritual tiene su material propio y fijo.

En la página 15 del códice Fejérváry-Mayer se sacrifica un perro. Tal vez por su función de psicopompo (Sahagun libro 3, apéndice cap. 1). Me parece que su lengua y su corazón fueron cortados. En la parte superior de la página hay una cruz, la que interpreto como dos manojos cruzados, que completan la ofrenda y corrigen errores, como sucede en la tradición tlapaneca (véase: segundo ritual, o sea el manojo de y (fig.8).

Según los tlapanecos el significado de los números utilizados cambia de acuerdo a la ocasión o al tipo de ofrenda (además el hecho de que nuestros datos tienen procedencias tan diversas, no permite hacer comparaciones detalladas). Pero las páginas 9, 15 y 16 del códice Fejérváry-Mayer muestran secuencias aumentativas. El orden de aumento sirve en los rituales tlapanecos para "llegar a un dios", o para completar la ofrenda (véase ambos rituales). Las secuencias de ese tipo en el códice Fejérváry-Mayer entonces parecen tener una intención semejante (fig.6,7 y 8).

Pero en un caso, conforme a Nowotny, sí puedo interpretar el significado de los números.
Las unidades en las cuatro esquinas, las que aparecen en el códice Cospi pp.21-31, tienen la misma función de alejar el mal, como ocurre exactamente igual en

en los rituales tlapanecos. Los tlapanecos siempre utilizan manojos de 6 y 9 en cada ritual, pero notamos que en el códice Cospi los números pueden variar.

Considero todo esto un ejemplo metódico de cómo la cultura indígena de hoy (por disgracia discriminada tanto por la sociedad dominante mexicana y los burócratas como por muchos investigadores, aduladores del poder social - véase la presentación de este libro -) es el marco indispensable para poder entender y valorizar la iconografía antigua de sus antepasados directos.
Ojalá que la voz de los indígenas mismos sea oida más en nuestros estudios.

Nota
Esta ponencia es un resultado de un trabajo de campo financiado en parte por la fundación holandesa "Stichting werkgroep studiereizen naar ontwikkelingslanden".

OBRAS CITADAS.

BURLAND, C.A.
1971 véase: Códice Fejérváry-Mayer.

CASO, A.
1967 Los Calendarios Prehispánicos México.

CÓDICE COSPI
1968 Facsimile con introducción por K.A. Nowotny. Graz.

CODICE LAUD
1966 Facsimile con introducción por C.A. Burland. Graz.

CODICE FEJERVARY-MAYER
1971 Facsimile con introducción por C.A. Burland. Graz.

NOWOTNY, K.A.
1961 Tlacuilolli, Berlin.

SAHAGUN, B. DE
1950-'69 Florentine Codex, general history of the things of New Spain. Translated from the Aztec into English with notes and illustrations by A.J.O. Anderson and C.E. Dibble. Book 1-11. Santa Fe.

SCHULTZE JENA, L.
1938 Indiana Bd. III, bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur. Jena.

SELER, E.
1901 Codex Fejérváry-Mayer, Berlin

THOMPSON, J.E.
1934 Sky Bearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion. Contributions to American Archaeology no. 10. Washington.

fig. 1 and 2. Los tecorales abiertos a un lado.

fig. 3. Los manojos en forma de un cuadro.

fig. 4. los demás manojos encima.

fig. 5. cadena en forma de cerco alrededor de la ofrenda

fig.6. Códice Fejérváry-Mayer pg. 6.

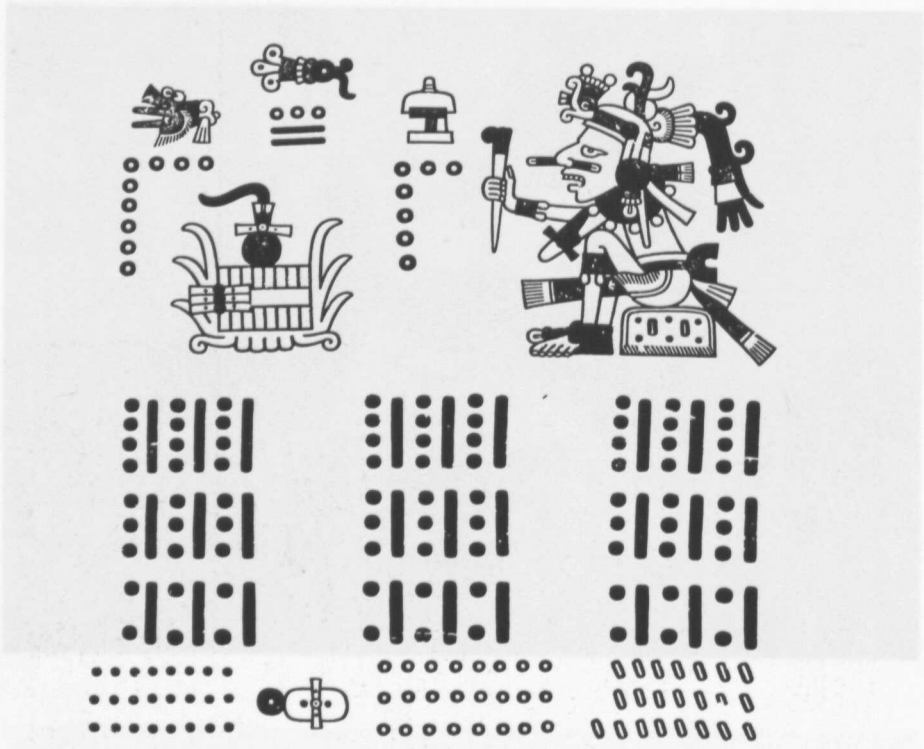


fig. 7. Códice Fejérváry-Mayer pg. 9.

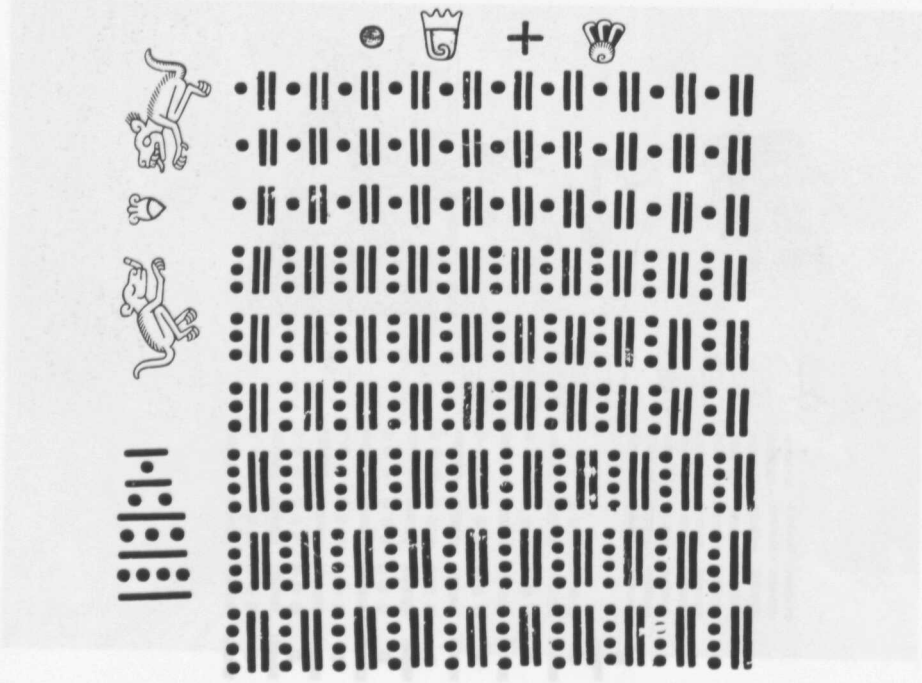


fig. 8. Códice Fejérváry-Mayer pg.15.

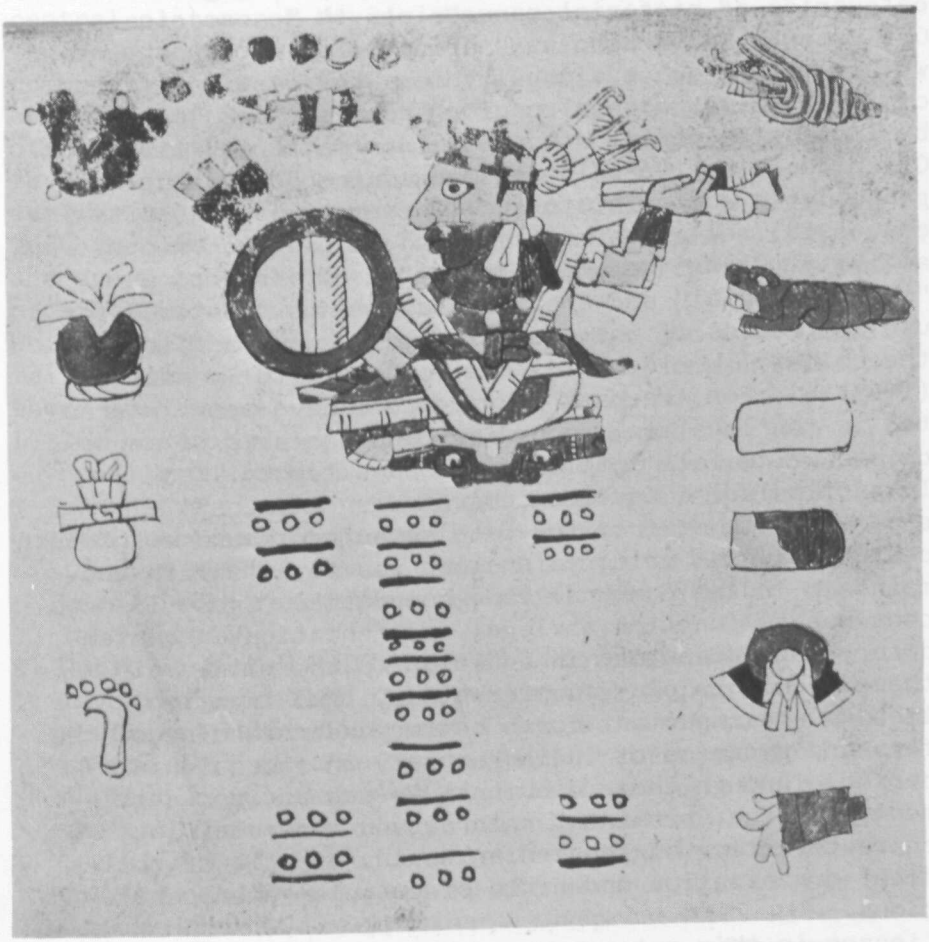


fig. 9. Códice Cospi.

COMMUNAL LAND PAINTINGS FROM COLONIAL MEXICO: A PRELIMINARY REPORT

Marion Oettinger, Jr.

In John B. Glass' Handbook of Middle American Indians chapter (1975) he distinguishes between two general categories of pictorial manuscripts in Mesoamerica. One group he refers to as "native colonial". Documents within this group are usually from the earliest years of the Spanish Colonial period and are those "painted by Indians in perpetuation of older patterns" (1975:15). Often these native colonial manuscrips deal with local genealogies and/or historical information related to conquests, religious matters, and Indian economic activity. Glass' second category is referred to as "mixed colonial" and are those documents "destined for use as records of the economic and mundane affairs of the colonial world or in relationship with Spaniards" (1975:15). For the past five years I have been interested in the location, recording, and analysis of manuscripts which fall into this second category.

In particular, I have concentrated on lienzos*, especially those from the late seventeenth and eighteenth centuries whose primary function was to establish and maintain Indian communal land boundaries. These lienzos continue to function as legal documentation in contemporary land disputes. In addition to the vital role these documents play in present-day land ligation, lienzos are important for a better understanding of the form and dynamics of Indian society in the colonial period. Through these documents we see ancient settlement patterns, prominent natural and man-made characteristics of the Indian world, aspects of political organization and hints of colonial ethnic relations.

Lienzos in this category are bi-cultural and seem to have been made in response to demands for documentation which addressed two audiences : 1) Spanish-speaking literate colonial administrators, and 2) non-Spanish-speaking Indian populations who responded more readily to pictographic representations than to the printed word. Little if anything is known about the artists who painted these lienzos. Many are clearly the products of highly acculturated painters with knowledge of European art perspectives and techniques - they knew what would be acceptable to the Spanish colonial eye. On the

other hand, these painters were familiar with Indian perspectives and aspects of local Indian topographies, ceremonies and values. Hence, it is likely that artists were chosen because of their special abilities to translate important elements of Indian ethos into forms acceptable to Spanish colonial officials.

Although many lienzos are located in important repositories in Mexico City and elsewere, many are to be found in the communities they represent, most frequently in areas of high Indian population in and around the central plateau of Mexico. Many communities have in their possession two or three versions of the same communal land painting, each slightly different. The community of Malinaltepec Guerrero has three versions of the same lienzo. According to village officials, the "original" (probably an eighteenth copy of an earlier document) is never allowed to leave the village. The other two copies are used in land boundary litigation and are frequently outside of the community in the hands of state and federal authorities.

While each lienzo is unique in many ways and is obviously tailored to meet the needs of individual communities, there are several characteristics which most share:

1) The most prominent feature is the community church, usually enclosed by an atrium and surrounded by less obtrusive secular buildings. Often present-day structures conform closely to those represented in lienzos but many have changed sufficiently so as to bear little resemblance to those presented in the land paintings.
2) Outlying hamlet buildings and chapels, almost invariably smaller than the central church, are scattered throughout most lienzos, often connected to the central plaza by paths containing footprints, a tradition which goes back at least as far as the earliest part of the colonial period.
3) Topographical features which are important to the community and particularly the demarcation of its communal lands are prominently represented. Rivers, barrancas, and especially mountains are often rendered in great detail.
4) Almost without exception, the exterior portions of lienzos depict boundary shrines (momoxtles or mojoneras), usually represented by an altar topped with a Christian cross. Generally, these boundary shrines denote the exact points at which a community's lands join those of neighboring communities. In many cases, place names of the location of each boundary shrine are written in Spanish or the Indian

language spoken in the community. Frequently, these boundary shrines are numbered and refer to a description of these spots found in the text of the written titles.

5) Often rather lengthy explanatory texts are located on the front or back of lienzos. These tests describe in detail the purpose of the lienzo and frequently refer to events represented pictographically in the lienzo. Explanatory texts are usually signed and dated by local or regional officials.
6) Some lienzos contain verification texts stating that the lienzo is a bona fide copy of an earlier document (usually one from the sixteenth century). Verification texts are signed and dated by colonial officials.

The Lienzos

Working primarily in files of the Secretaría de Reforma Agraria in Mexico City during 1978, I located, measured, and photographed sixteen lienzos, fourteen of which are unpublished. In some cases, the lienzos themselves were in the SRA as part of a community's contention of communal land ownership. Others had been returned to the archives of the rural communities they represent. Most are in relatively good physical condition when one considers the circumstances under which they are stored. Uncontrolled humidity, years of folding and unfolding, and exposure to rodents and insects have all taken their toll.
Six of these lienzos are briefly described in the pages which follow:

Lienzo of Malinaltepec

Place of Origin:	San Miguel Malinaltepec, Municipio of Malinaltepec, State of Guerrero
1978 Location:	Community of Malinaltepec, Guerrero
Date of Lienzo:	Mid-eighteenth Century
Text:	Spanish
Size:	109 cm (length) x 125 cm (width)

Comments:

The Lienzo of Malinaltepec is one of the finest examples of the eighteenth century land painting known. (See Plate 1) Vividly painted with oils on canvas, this document is still in remarkably good conditon. Although the exact date of the lienzo is not given, there is a royal seal of Charles IV (1788-1808) on the outer edge

of the document. The manner in which the canvas was prepared before painting, the handling of perspective, and the overall balance of the document suggest that the artist was heavily influenced by European techniques of the eighteenth century. The focal point of the document is a table around which are seated male and female members of the Temilitzin family, the legendary founders and caciques of Malinaltepec. The male members of this family are seen again in the bottom part of the lienzo, standing with a cacique from Azoyu where they are placing a boundary shrine which separates the two communities. Other prominent figures represented in the lienzo are a cleric, the Alcalde Mayor of Tlapa, and a young boy who probably represents the topil appointed to serve the leadership of Malinaltepec during its tenure. Various anonymous figures are seen wandering about the communal lands of Malinaltepec, carrying bundles and tending animals. Typical of land paintings of this period, the outer border of the lienzo is filled with boundary shrines marking the limits of Malinaltepec's communal lands. Most are located on top of hills or mountains but some are in the lowlands. Although most place names are glossed in Spanish, some are written in Nahuatl. Most accompanying documentation list the place names in Mixtec, a language spoken at present by a minority of the residents of Malinaltepec, most of whom speak Tlapanec as a first language. On the lienzo itself, many place names are frequently accompanied by naturalistic representations of places. For example, "cerro donde esta pegado un homre" (hill on which is located the figure of a man) shows the outline of a human form on the side of a hill. The lienzo of Malinaltepec is complimented by a good and complete set of eighteenth century written titles to communal land as well as several versions of the folk history of the community, including its foundation by the Temilitzin family.

Lienzo of San Juna Cuautla

Place of Origin:	San Juan Cuautla, Municipio of Coyomeapa, State of Puebla
1978 Location:	In Litigation in the Secretaría of Reforma Agraria, Mexico, D.F.
Date of Lienzo:	1690
Text:	Nahuatl
Size:	106 cm (width) x 122 cm (length)

Comments:

The Lienzo of San Juan Cuautla is from the Sierra Negra district above the Valley of Tehuacan where the states of Oaxaca, Puebla, and Veracruz meet. Painted with a black water-base substance on crude burlap, this lienzo is completely intact with all of the 34 short Nahuatl texts clearly decipherable. The focal point of the document is the community's church, surrounded by the heads of four individuals, two males (in profile) and two females (frontals). (See Plate 2). Passing in front of the church and connecting it to outlying hamlets and chapels are paths, typically represented by footprints. Scattered throughout the rest of the lienzo are lesser religious structures, probably chapels, each surrounded by one male portrait and those of two females. (See Plate 3). These enigmatic figures are nameless but may represent members of ruling families or lineages. Around the outer border of the lienzo are short texts describing the boundaries between the communal lands of San Juan Cuautla and those of neighboring communities. A later, more sophisticated oil-on-canvas version of this lienzo is housed in the map collection of the Museo Nacional de Antropología e Historia in Mexico City and is in remarkably good condition, the result of a recent restoration by the museum's conservators. Although bearing the same date as the other lienzo (1690), this document is clearly of a later vintage (probably late eighteenth century). This later document, probably made for the purpose of litigation, is bilingual with Spanish and Nahuatl texts for each boundary point. A fuller understanding of both of these lienzos should be enchanced by planned ethnographic research in the San Juan region in 1981-82.

Lienzo of Santo Domingo Barrio Alto

Place of Origin:	Santo Domingo Barrio Alto, Municipio of San Pedro and San Pablo Etla, State of Oaxaca
1978 Location:	In Litigation in the Secretaria of Reforma Agraria, Mexico, D.F.
Date of Lienzo:	1676
Text:	Zapotec
Size:	107 cm (width) x 143 cm (length)

Comments:

The Lienzo of Santo Domingo Barrio Alto is from a small

community by that name located in the northern part of the Etla arm of the Valley of Oaxaca. It is the earliest lienzo encountered during this investigation (1676) and is also the most elementary in terms of form and content. (See Plate 4). Painted with water-base colors on cloth, it is completely intact and clearly legible. The focal point of the lienzo is the church of Santo Domingo which is represented in basic, outline form. Leading away from the church are various paths running to the outer border of the lienzo passing over what appears to be a river. Around the edge of the lienzo is a thin line representing the boundaries of Santo Domingo's communal lands. On this line are located 29 rather abstract boundary shrines reminiscent of pre-Hispanic place glyphs. Each of these boundary shrines is numbered and has a place name written below in Zapotec. A translation of each of the place names is included in the documentation which accompanies this lienzo.

Lienzo of Chalchihuapan

Place of Origin:	San Bernardino Chalchihuapan, Municipio of Santa Clara Ocoyucan, State of Puebla
1978 Location:	Community of San Bernardino Chalchihuapan, Puebla
Date of Lienzo:	1808
Text:	Spanish, Nahuatl
Size:	101 cm (length) x 252 cm (width)

Comments:

The Lienzo of San Bernardino Chalchihuapan has been previously described by Castro Morales (1969) and is among the most exciting surviving documents from the end of the colonial period. (See Plate 5). Its style is clearly late eighteenth century and in many respects is stylistically comparable to the Lienzo of Petlacala (Oettinger and Horcasitas, n.d.) and other lienzos from the same period. On the reverse side of the lienzo is the inscription 'Año de 1008' which could be interpreted as 1808. made with oils on canvas which is stretched over a wooden frame, this lienzo is in remarkably good condition save several large holes at the top and bottom of the canvas. The lienzo is divided into 15 panels. At the center of the document is the church of San Bernardino Chalchihuapan, surrounded by four lesser structures, probably chapels. Just above

this panel is another in which are depicted four Indians kneeling before a seated official named Fernando de Cortes who is dressed in attire which is typically eighteenth century. (See Plate 6). Five panels contain the profiled heads of males, each distinctively dressed. Three of these individuals have speech scrolls flowing from their mouths with nahuatl texts establishing the communal land boundaries of San Bernardino Chalchihuapan (See Plate 7). This is a unique replacement of the boundary shrines found in other lienzos. The remaining eight panels deal with the Spanish conquest of the Indians of the region, their conversion to Christianity, and the payment of tribute. This lienzo not only provides rich ethnographic data from the Cholula, Puebla area but it also gives a good account of eighteenth century versions of the relationship between Indian and Spanish colonial populations.

Lienzo of Santiago Atitlan

Place of Origin:	Santiago Atitlan, Municipio of Santiago Atitlan, State of Oaxaca
1978 Location:	In litigation in the Secretaria of Reforma Agraria, Mexico, D.F.
Date of Lienzo:	1775
Text:	Spanish, Mixe
Size:	97 cm (width) x 147 cm (length)

Comments:

The Lienzo of Santiago Atitlan is from deep within the Mixe region of Oaxaca. Although damaged from years of folding, this document is sufficiently well preserved to allow a complete paleography and analysis. Painted with oils on canvas, it is less complex than most of the other lienzos located. Unlike many lienzos from this period, the communal land boundaries are not located on the outer borders of the document but, instead, they are scattered along a figure-eight band which occupies the central section of the lienzo and runs a figure-eight band which occupies the central section of the lienzo and runs length-wise. Along this band are located small boundary shrines with Mixe and Spanish glosses beneath each. The focal point of the lienzo is in the upper portion at the confluence of four rivers, complete with fish swimming both upstream and downstream. (See Plate 8). Near to this confluence is an awkwardly represented mill (trapiche) in front of which pass several paths leading to outlying hamlets

and neighboring communities. The bottom part of the lienzo is an upside down forrested group of hills with the setting sun just below. Above this western sun is the date 1775. This lienzo has a good set of complementary documents which will greatly assist in its analysis.

Lienzo of San Gabriel Etla

Place of Origin:	San Gabriel Etla, Municipio of San Juan Guelache, State of Oaxaca
1978 Location:	In litigation in the Secretaria of Reforma Agraria, Mexico, D.F.
Date of Lienzo:	1772
Text:	Spanish
Size:	83 cm (width) x 120 cm (length)

Comments:

The Lienzo of San Gabriel Etla is from the north end of the Etla arm of the Valley of Oaxaca. Painted with oils on canvas, this lienzo is in fairly good condition save several completely destroyed sections at the bottom. (See Plate 9). The focal point of the lienzo is a cluster of five chapels with domed roofs and a cross atop each. Paths lead to each of these chapels and two nameless rivers flow lengthwise on each side of these structures. At the top center of this chapel cluster is a standing cross on top of which rests a Habsburg double headed eagle and crown, flanked on one side by the moon and on the other by the sun. There are three main texts on the lienzo all written in Spanish. The longest test is located near the center of the lienzo and is an explanatory text. Another, shorter explanatory text is located on the upper left hand side of the document. At the bottom of the lienzo in a section which is severely damaged is a verification text stating that the lienzo is a bona fide copy of an earlier document. Along the outer edge of the lienzo is a thin black line representing the boundaries of the communal lands of San Gabriel Etla and San Miguel Etla**. Along this black line are located small boundary shrines which separate these communal lands from those of neighboring communities. A description of the location of each shrine is glossed in Spanish. The size of the lienzo, its artistic sophistication, the manner in which it was rolled into a wooden sheath attached at the bottom and its date, place it in the same category as the Lienzo of Xoxocatlan, Oaxaca (Smith 1973). Both were made within a year of each other and were signed

by the same Oaxacan official, Don Joachin Ramírez de Arellanos. All of this suggests that the two documents were either produced by the same artist or perhaps came out of the same school of lienzo art which might have existed in Oaxaca in the second half of the eighteenth century.

Conclusion

In comparison with native colonial pictorial manuscripts from the decades immediately following the Spanish conquest, lienzos similar to those described above have received little attention by anthropologists and ethnohistorians, perhaps because scholars have preferred the more exotic pre-Hispanic features found in earlier documents. These later documents show the blending of native and Hispanic forms and provide an important window through which to view Indian colonial society.

I have preferred to label this paper a preliminary report because at the moment only paleography and translation have been completed. Further analysis and investigation into the contemporary functions of these lienzos are planned for the 1981-82 academic year after which time a more meaningful in-depth report will be possible.

Notes:

* Lienzos are "sheets of cloth, frequently of considerable size. In Spanish art-historical usage the word is similar to the English word 'canvas'" (Glass 1975:9).

** Today San Gabriel Etla and Miguel Etla share the same communal lands. At present the history of this alliance is not clear but should become so with further investigations.

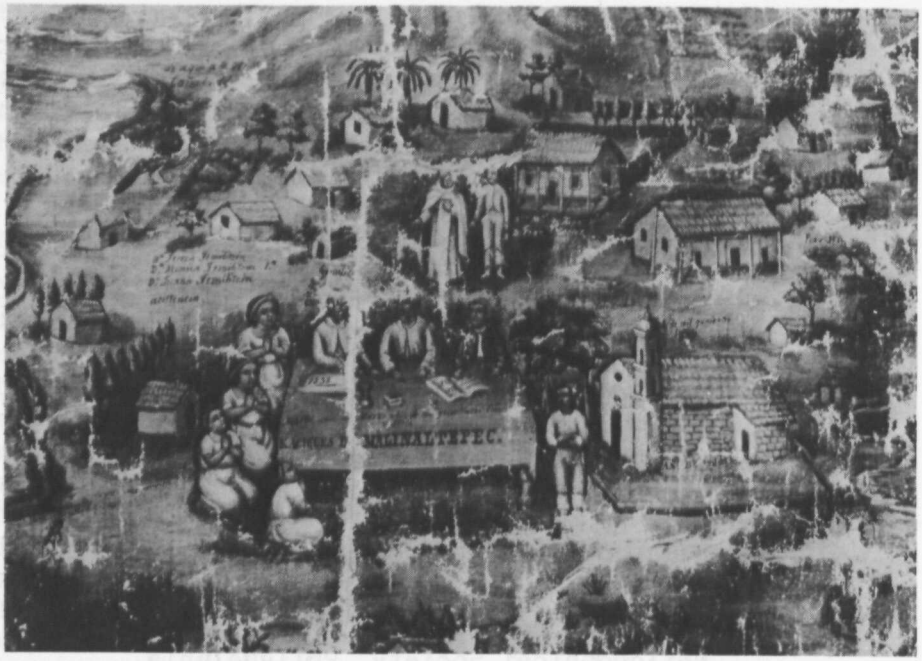
Works Cited

Castro Morales, Efrain
1969 El Mapa de Chalchihuapan. Estudios y documentos de la Región de Puebla-Tlaxcala, Vol. 1. Colegio de Historia, Escuela de Filosophía y letras de la Universidad Autónoma, Instituto Poblana de Antropología e Historia. Puebla.

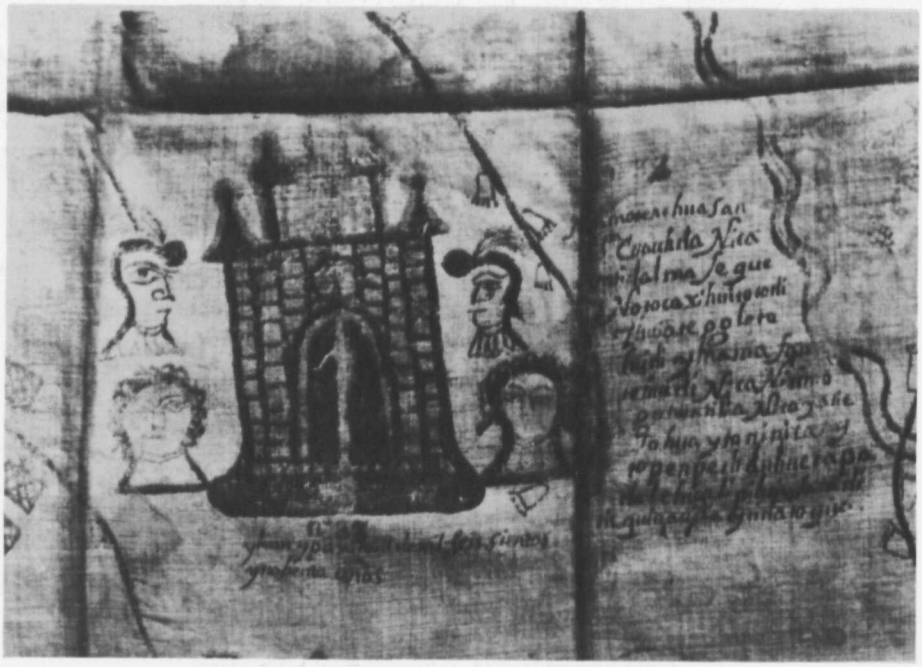
Glass, John B.
1975 A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts. In Handbook of Middle American Indians, Vol. 14. Howard Cline (Vol. Editor). University of Texas Press. Austin.

Oettinger, Marion and Fernando Horcasitas
In Press The Lienzo of Petlacala: A Pictorial Document from Guerrero, Mexico. The American Philosophical Society. Philadelphia.

Smith, Mary Elizabeth
1973 Picture Writing from Ancient Southern Mexico: Mixtec Place Signs and Maps. The Civilization of the American Indian Series: 124. The University of Oklahoma Press. Norman.

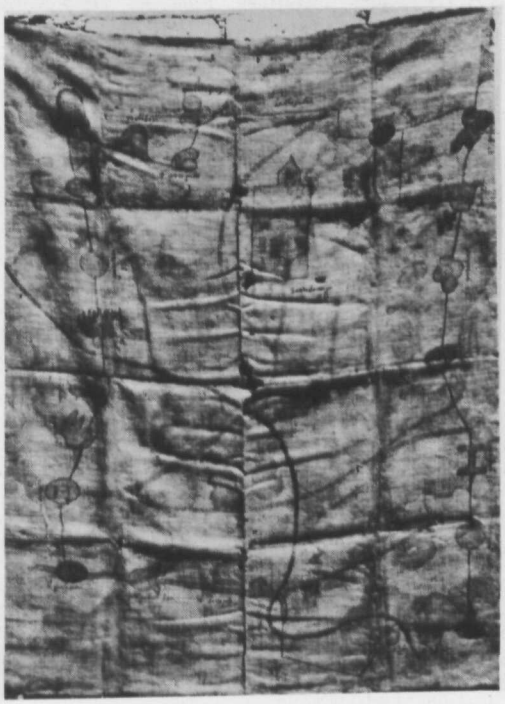


Pl. 1. Detail of the Lienzo of Malinaltepec.

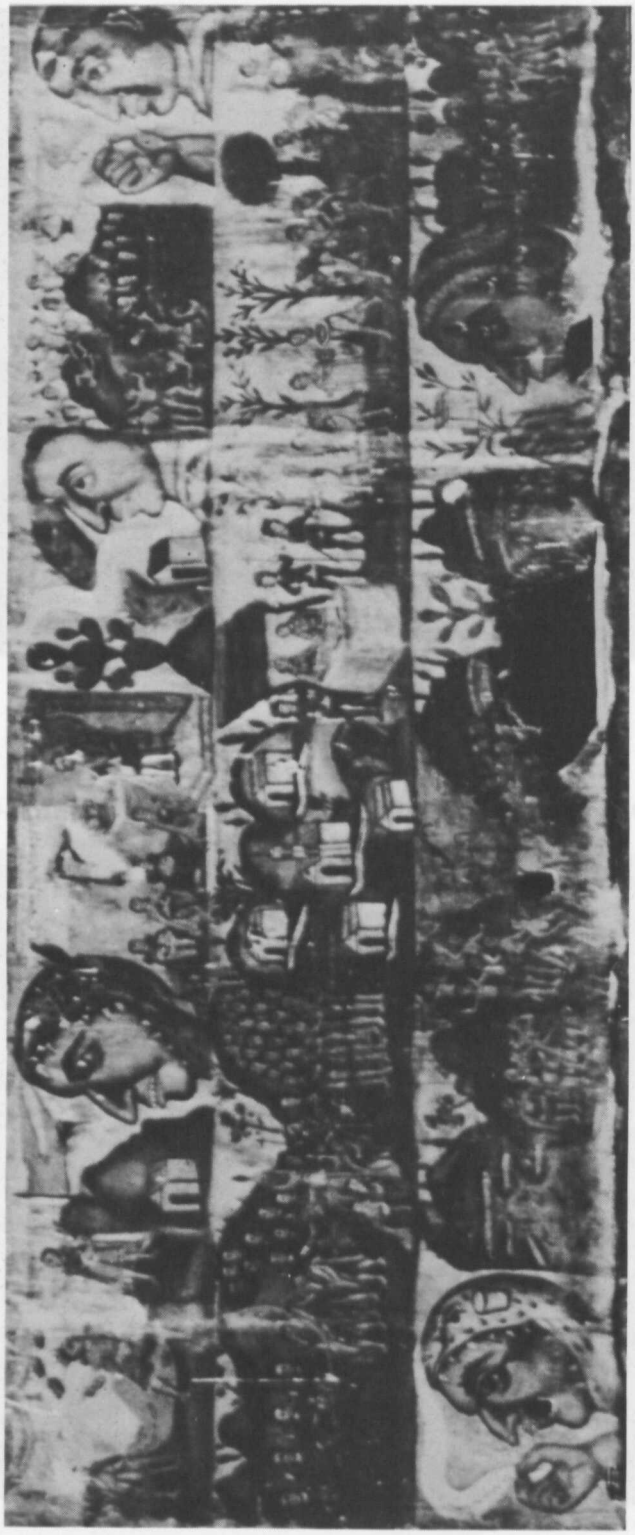


Pl. 2. Detail of the Lienzo of San Juan Cuautla.

Pl. 3. Detail of the Lienzo of San Juan Cuautla.



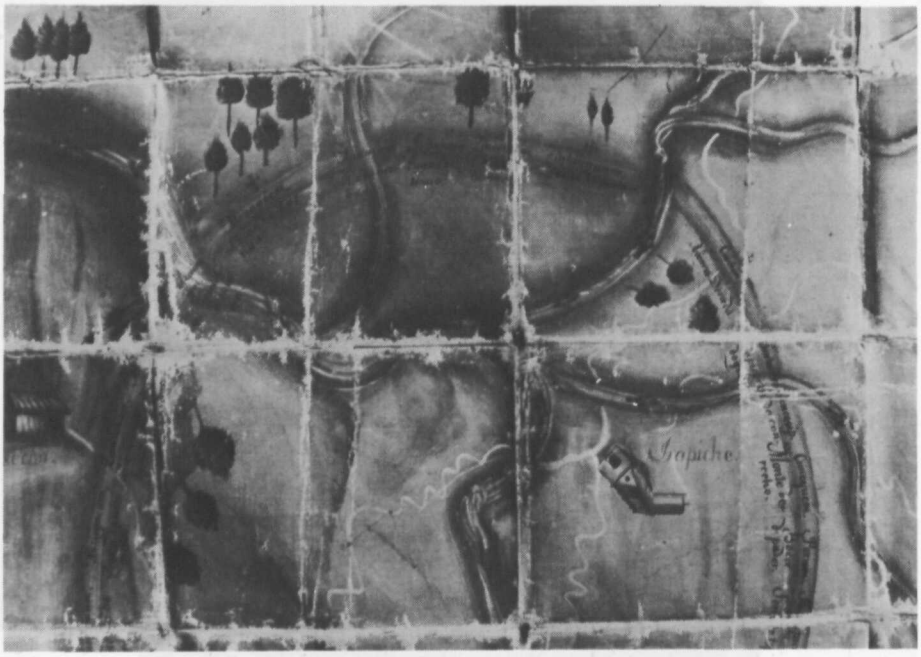
Pl. 4. The Lienzo of Santo Domingo de Barrio Alto.



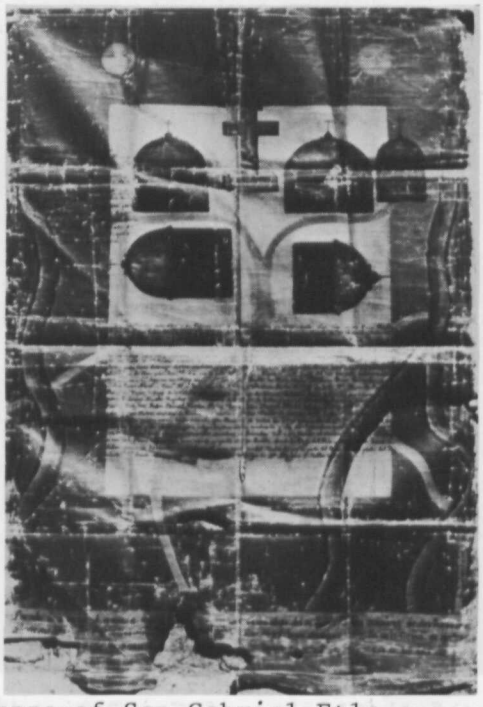
Pl. 5. The Lienzo of San Bernardino Chalchihuapan.

Pl. 6. Detail of the Lienzo of San Bernardino Chalchihuapan.

Pl. 7. Detail of the Lienzo of San Bernardino Chalchihuapan.



Pl. 8. Detail of the Lienzo of Santiago Atitlan.



Pl. 9. The Lienzo of San Gabriel Etla.

CRISIS CULT AT TOMÓCHIC, 1891-1892

Paul J. Vanderwood

(Professor Vanderwood did not deliver a formal paper. He spoke from his research notes. A summary of his comments follows)

Tomóchic was in 1891 a village of 300 inhabitants nestled in Mexico's Sierra Madre Occidental, some 80 miles west of Chihuahua City. In December of that year a quarrel erupted between local officials and a group of residents that practiced a recently-developed religious cult. The dispute concerned authority. The officials demanded that the cultists recognize the state as highest authority, but the cultists pledged themsleves only to God and to Santa Teresa de Urrea, a teen-age girl who had emerged as a folk saint in the neighboring state of Sonora. Army troops arrived to quell the disturbance at Tomóchic, and after a brisk firefight some 30 cultists, now labelled revolutionaries by the government, fled west toward the protection of Santa Teresa with whom they had been in contact. Pursued by military units all along their route, the rebels did not find Teresa at home, and disappointed but not disheartened they returned to Tomóchic, where for the next eight months the government unsuccessfully tried to negotiate them into surrender.

Finally, in September, 1891, the state turned to force. More than 300 federal soldiers attacked the village, but the mountaineers drove them into disorganized retreat with heavy casualties. The nation's dictatorship could not tolerate defeat, and in late October the Minister of War ordered 1,200 soldiers with artillery support to end rebel resistance at Tomóchic. For a week the villagers heroically defended their cause; then they succumbed. The soldiers executed the few remaining adult males and took women and children into custody. News of the event attracted widespread public sympathy for the rebels and fueled broadsides by political disidents against the government.

The combatants remain remembered in novels and song, and the battles have been treated in writing, but the meaning of Tomóchic has neither been explained nor placed in the context of the rapid societal change in which the events took place. Nor has Tomóchic been

measured against similar disruption which at that time swept much of the western United States and northwestern Mexico from the ghost dancing Sioux in the Dakotas to the prophet appearances among the Mayos of southern Sonora. Occurances at Tomóchic were symtomatic of responses to change which were evident over a vast region that straddled the international border and encompassed myriad ethnic groups and mixed cultures.

At the time modernization was spreading unevenly across Mexico. The economy of the Sierra had begun to capitalize as miners, foreign and domestic, mined the rich ores that characterized the region. Transport, however, remained for them a serious problém. Mules and carts provided the primary means of crossing the rugged mountians that had to be traversed before reaching the plains which led to the railroad at Chihuahua City. Not only did several major mines in the region attract employees from Tomóchic, but an important muletrail, which served the profitable, at times booming, mines at Pinos Altos, Jesús María and Yoquivo traversed Tomóchic, providing new business opportunities for those inhabitants interested in this new such business and its profit. Preliminary research in regional archives indicates that these new business opportunities contributed to the strains in the social fabric of the village. While there had always been friction among the residents of Tomóchic, mining development created a new kind of competition. Business concerns began to influence decision-making and informal agreements which had long regulated village society.

Tomóchic was an ethnically mixed community. Certainly those in control of the village were mestizoes, perhaps creoles. Tomóchic's Indians (Tarahumaras) are clearly identified in archival resources, and a social hierarchy existed between the natives and the "Whites". The latter group held the power. But the power structure was not composed of newcomers; their family names were signed as municipal presidents, judges and police chiefs for at least a decade of two before the catastrophic battles of the 1890s. Nor did everyone participate in the battles or join the crusading religious cult. Precisely where and why the fissures occurred is one purpose of my study. Bossism may have intensified on the eve of the revolt, especialy when a new merchant settled in Tomóchic and quickly allied himself with a few members of the power group. Yet the story is more complex than the now standard native village shoved off its traditional base by modernization.

Certainly the lines of authority from Tomóchic through

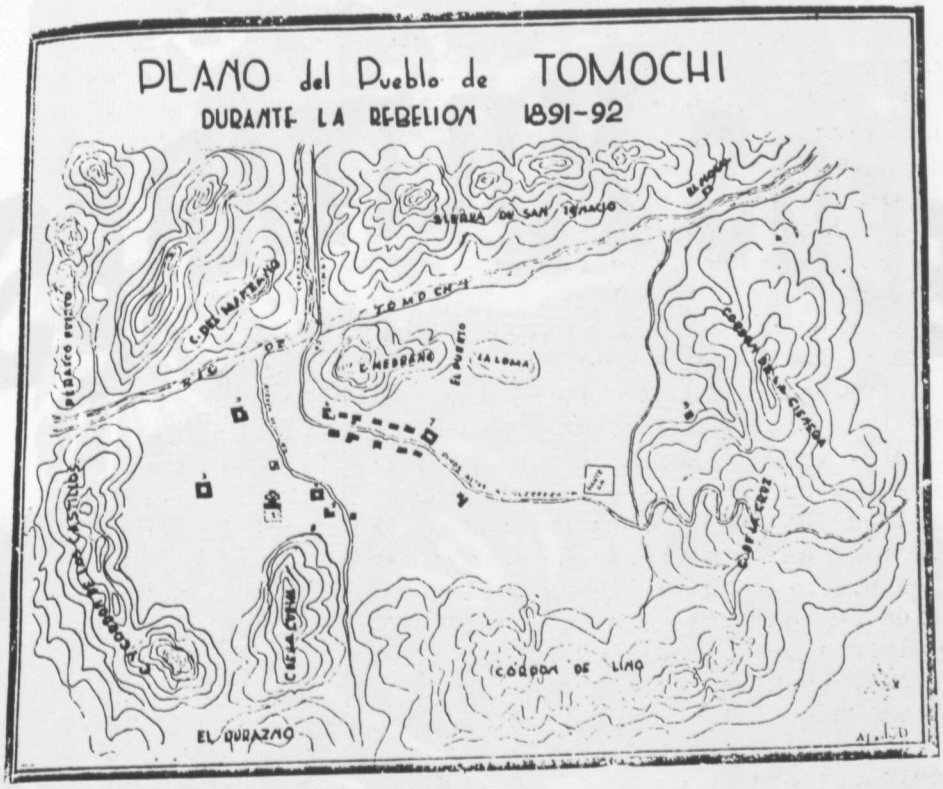
the jefe político to the governor and on to the federal government (and the dictatorship of Porfirio Díaz) need to be traced. At the time of the uprising two factions, one headed by Luis Terrazas and the other by Governor Lauro Carrillo, were competing for state political control, and their respective ambitions undoutedly inflamed the events at Tomóchic. Carrillo's entourage may have committed some indiscretions in Tomóchic while on a campaign trip through the Sierra in 1890. As for Terrazas, there is no indication at this point that the Terrazas group deliberately instigated the Tomóchic uprising, but it certainly took advantage of the disturbance to embarrass its opponents in an election year. Díaz without doubt manipulated that election of June, 1891, in the midst of the Tomóchic rebellion, to favor the Terrazas people.

Conceptually, I have tentatively labelled the rebellion at Tomóchic a "crisis cult", and applied theory commonly associated with such upheaval to events in the Chihuahua Sierra. Teresa, the folk saint revered by the people of Tomóchic, was one of a great many other similar folk saints who appeared in from 1870 to 1890 throughout large sections of the western United States and northwestern Mexico. Mexican soldiers discovered a variety of such saints among the Mayo Indians, and besides Teresa, the cult from Tomóchic visited and worshipped a San José nearer home in the Sierra. He may have convinced the cultists that they were invincible to bullets fired by the federal soldiers. Tavibo and Wovoka stimulated Ghost Dancing among the Sioux and other tribes in the United States West with a similar message about this time. "Dreamers" followed the prophet Smowhalla who previously travelled in northern Mexico. An Apache prophet appeared in Arizona in 1890, and the Apaches had traversed Mexico's western Sierra for more than a century. The connections between and the implications of this revivalism and these nativistic movements remains intriguing. Yet, no one has studied this broad subject.

Of all of these, the Teresa cult may have been the most widespread and politically important. Her father, Tomás Urrea, was closely associated with a land surveyor, Lauro Aguirre, who in the late 1880s embraced anarchism and indorsed the overthrow of the dictatorship. Tomás Urrea, Aguirre and Teresa were exiled to the United States in 1890-1891, but before they left they were in correspondence with the rebels at Tomóchic. Teresa denied any political intensions in her religious mission, but the impact of her presence and that of

her radicalized father and his friend on the region invites further investigation.
The place of Catholicism in the history of developments at Tomóchic also must be investigated and assessed. The village was in the 18th century the precise site of Jesuit missionary zeal. Father Hermann Glandorff spent nearly 30 years there, his mission flourished, and a cave named for him remains an attraction near Tomóchic. But also in this period (colonial Mexico), Tomóchic was the scene of the most bloody Tarahumara rebellions against the Spaniards. These realities are part of the village's heritage.
No scholar has yet researched in 19th century Catholic Church records for the Sierra. Curch records at Tomóchic itself were burned during the rebellion, but other documents indicate that Tomóchic had a succession of priests stationed in the village (as opposed to occasionally visiting itinerant priests) from the 1870s to the protest. There was a convent attached to the Curch, but whether or not it was functioning has yet to be ascertained. Tomóchic, however, was an important Church center. As tension in the community increased in 1891, the priest there allied himself with the civil authorities against the rebels. The priest demanded that the cultists cease their adoration of Santa Teresa; he termed such attraction heresy.
Cruz Chávez, the rebel leader, and the priest may have had a physical altercation, and it is certain that the cultists drove the priest from the village. It seems that in retaliation the priest solicited military units to supress the "uprising".
Suffice it to say that initial research into this topic has raised many more questions than it has answered. But archival exploration has verified the existence of documentary evidence which seems certain to elucidate the longterm historical process which characterizes the broad region and to bring into focus the nature of the societal change that plunged so many of its inhabitants into a desperate resistance which took the form of crisis cult.

1.-Templo de Ntra. Sra. del Refugio.
2.-Casa de Don Reyes Domínguez.
3.-Casa de Los Rodríguez.
4.-Casa de Cruz Chávez.
5.-El Cuartelito.
6.-Casa de Doña Antonia La Medrano.
7.-Casa de Don Juan Ignacio Chávez.
8.-Puerta de la Cueva.
9.-Choza en la que se refugiaron el Gral. Rangel y demás acompañantes. Donde se "apareció" Teresita y los salvó.



Plano del Pueblo de Tomóchic.

Military oppression at Tomóchic.

Final assault on church in Tomóchic.

SEGUNDA EPOCA — MEXICO, DOMINGO 20 DE NOVIEMBRE DE 1892. — NÚMERO 28

LOS SUCESOS DE TEMOCHIC.

General Jose M. Rangel,

JEFE DE LA

Campaña de Temóchic.

Federal military commander.

TERESITA URREA,

(LA SANTA DE CABORA)

quien se atribuye por los periódicos gobiernistas una participacion directa en los sucesos de Temóchic.

COMPADRAZGO, KINSHIP, LOCAL POLITICS AND THE REVOLUTION IN TLAXCALA (1910-19717): SOME QUESTIONS? HYPOTHESIS AND COMMENTS

Raymond Th. J. Buve

"Nos fuimos tres, uno era el ahijado del coronel"
(Warman, 1976:130)

For the reconstruction of the pre-revolutionary situation we can use Nutini's view on Tlaxcalan society at the end of the nineteenth century. This view is based on long periods of fieldwork and archival research in several villages of the Tlaxcala-Poblana valley area (1974, 1980). Except for the small cities of Tlaxcala and Chiautempan nearly all the pueblos were according to Nutini still highly if not completely traditional: a peasant economy based on subsistence agriculture, craftmanship and small local commerce. Except for compadrazgorelations often reinforcing exhangerelations in terms of products and services, connections to the outside world were few. Social organization was still dominated by kinship and compadrazgo. Local politics and mechanisms of social control outside the family were still dominated by the principal dignitaries of the local socioreligious laddersystem and political activities at the communal level were for that matter largely centered around the functioning of this system (1974:402, 405-06).

Yet, around 1910 there were already a number of significant changes in statu nascendi as a consequence of political and economic modernization. As entrepreneurs recognized the unique combination of water- and labour-supplies, strong local traditions in textile manufacturing and the recent construction of transportfacilities (railways) industrialization started in Tlaxcala and around 1910 there were already 12 factories situated in the Tlaxcalan heartland around Chiautempan and along the railroad to Puebla city. Landerosion and scarcity of land made people eager to look for work in industry, the state authorities established in cooperation with the factory owners a village quota system in order to prevent conflicts and around 1915 up to 20% of the male population between 20 and 55 years of age worked in textile factories, others in cornmills, destilleries, small ironworks and railroadshops (Buve, 1975:122-125, Nutini, 1974:407; Cuellar Abaroa, 1975: 26, 50). At the same time the political dichotomy between the seat of municipal governement, the cabecera, and the other villages (pueblos or barrios) became more

pronounced.

The state government of Porfirian governeur Cahuantzi continuously attempted to impose her own candidates for municipal office and by 1910 municipal presidents and secretaries were mostly loyal clients of Cahuantzi. However, difficulties in securing trustworthy municipal agents in the villages and municipal councillers remained. Local political decisionmaking and social control in the villages was still firmly vested in prestigious leaders at the top of the socioreligious ladder, leaving the municipal agents or the council virtually without executive power within the community. As a consequence of continuous and stepped up attemps to gain control over local politics, relations between communities and the state were around 1910 more than ever tense and conflictive (Buve, 1975:125-128). At the same time the increasing number of industrial workers and labourmigrants contributed to an incipient desintegration of the civil-religious laddersystem, as the hitherto virtual complete allocation of power to the chief dignitaries of the ayuntamiento religioso became progressively questioned by "the most outward-looking sector of the population" (Nutini, 1980:239).

How did especially the central and south Tlaxcalan communities, partly already on the road to integration into a more open national society, cope with the Mexican Revolution, a complex of social and political turmoil which, in the recent view of many historians, is seen as an accelerator of the processes of modernization earlier referred to (Womack, 1979).

Since the Mexican Revolution as an historical concept is likely to provoke fierce discussion and a number of even conflicting definitions, we will limit ourselves to the Revolucion Armada between 1910 and 1917, covering the process of desintegration and dismantlement of the ancien regime, the powerstruggles among the victorious revolutionaries of 1914 during the so-called War of the Winners (Knight, 1980:41) and the corresponding attemps at competitive mobilisation of human resources.

As Womack (1979:6) points out, this period of mainly civil war was characterized by separately operating revolutionary groups, while each group tended to consider the other groups more as reactionaries than as fellow revolutionaries. Outbursts of inter-revolutionary struggle were frequent, even before the downfall of the ancien regime and afterwards it was the main cause for

a prolonged civil war. In Nutini's view the Revolución Armada "did not bring many significant changes to the Tlaxcalan area" (1980:361). He argues that the role of Tlaxcalans in the Revolution has not been very significant, warfare had no direct lasting effects and that most changes in Tlaxcala after the Revolution were primarily a reflection of important changes at the national level (1980:238, 361-362). It is true, indeed, that the Tlaxcalans were unable to topple their ancien regime and their role in the War of Winners has not been decisive either (Buve, 1975:129 ff.). It remains to be seen, however, if the impact of the Revolution was almost negligible in terms of the forced voluntary participation of people in military and polical action, and also in terms of the efforts of communities to survive and overcome the hazards of a prolonged state of war.

We know, for instance, that a sizable part of Tlaxcalan revolutionary leadership and its followings did not come from small cities like Tlaxcala, Apizaco and Chiautempan, but from the village communities of Arbeiter-Bauern in central and south Tlaxcala. Examples are Sta Maria Atlihuetzía, Sta Cruz Tlaxcala, La Trinidad Tepehitec and San Bernardino Contla in Central Tlaxcala; San Lorenzo Axocomanitla, Sta Inés Zacatelco and San Francisco Papalotla in the southern part of the state. Moreover, these Tlaxcalan village revolutionaries went through an inevitable and longterm process of communication and joint action with rancheros, rural teachers, urban craftsmen and labourers. Textile factories like Metepec, La Estrella and Trinidad in central Tlaxcala were centers of social ferment, the regional market-system was used for revolutionary propaganda and several schoolteachers in villages like Contla and Zacatelco were known for their critical views (Buve, 1975). How were these village-participants in the Revolution mobilized and what were their goals? To what degree were the process of mobilization strategies and the formulation of goals based on pre-existing community patterns and priorities? What were the effects of success and failure on the local community?

Participation of village communities in the Mexican revolutionary process has as far as we know only rarely been a major focus in village studies, apart perhaps from Friedrich (1970). Nevertheless, several anthropologists and historicans have given some attention to this problem, Wolf, Womack, Redfield, Lewis and Warman

among them. In this paper, we will try to combine some of their findings with available material of anthropological and historical studies on Tlaxcala in order to construct a still largely hypothetical view on community participation in the Revolucion Armada in Tlaxcala.
For reasons of time and space, we selected four problem-areas:
participation in guerilla warfare, in the agrarista movement, in the struggle for power among the winners and the efforts of communities to survive and overcome the havoc of a prolonged state of war.

1. Guerilla organization, recruitment and leadership

Womack made it already clear in his already classic Zapata study (1969: 76 ff.) that recruitment in the Zapatamovement started on a village basis, but he never explicitly identified the role of kinship, compadrazgo or local political or socioreligious hierarchies in mobilization and recruitment. Redfield (1930) nor Lewis (1951) did give much attention to this problem, but Warman made it clear that behind the apparent informality of relationships between revolutionary chiefs and their followers "operaba una multiple red de lazos establecidos de antemano: el parentesco y el compadrazgo, los amigos comunes, las referencias mutuas y las pruebas inobjetables de una identidad de gente conocida" (1976: 131-132).
Individual or groupdecisions to join a Jefe and selective procedures for admission to the guerilla unit were largely based on already pre-existing relations between chiefs and prospective followers. This is also corroborated by Friedrich in his study of agrarian revolt in Naranja (1970:87-88). It is likely that the same pattern prevailed in Tlaxcala, although our knowledge is still very deficient.

Quite a number of revolutionary guerillas in Tlaxcala started out on a family basis, including fathers and sons, brothers, uncles, nephews and other familymembers. Female participation may have been smaller or inconspicious - mainly limited to non-military services - but it was certainly not absent. Among the more important revolutionary "families", we find Juan Cuamatzi's and Pablo Xelhuantzi's families (San Bernardino Contla), Domingo, Cirilo and Emeterio Arenas (Sta Inés Zacatelco), Máximo Rojas' family (San Francisco Papalotla), Manuel, Nicolas, Trinidad and Diego Sánchez (La Trinidad Tepehitec), Anastasio Meneses' family (Zacualpam), Macario, Gabriel and Eduardo Hernandez from Tlaxco and

the five Bonilla brothers from Alczayanca.

Recruitment of adherents is still largely unknown and probably only scantily documented, but the available evidence corroborates Warman's view. For instance, recruitment for the abortive May 1910 uprising in Tlaxcala, the so-called Plan de Tepehitec, seems to have been based on family, kinship and amigos de confianza. There is some evidence on Contla and Tepehitec, and it may have been the same in the other participating villages. Intervillage coordination of the uprising was in the hands of municipal counciller Juan Cuamatzi of Contla, the ranchero family Sánchez of Tepehitec and their mentor, the revolutionary from Vera Cruz, Hilario C. Salas. All were trusted friends of Aquiles Serdan's revolutionary organization in Puebla City (Del Castillo, 1953:49-53; Reyes, 1961; interviews with Ez. M. Gracia, oct.1967). Another clear case of village based recruitment was the early Brigada de Leales, a military unit recruited by Máximo Rojas in his hometown Papalotla just after the rebellion of Domingo Arenas in november 1914. Since Arenas succeeded in taking the Tlaxcalan Constitutionalist Brigade with him to Zapata's side, commander Rojas stayed without troops and forthwith only trusted his fellowvillagers.

Warman sees the functional characteristics of Zapatist revolutionary chiefdom as a prolongation of community leadership: Jefaturas were largely based on power allocated because of personal qualities and proven services to the community, conditions which helped to prevent the rise of the authoritarian and exploitative caudillos (1976:132). This seems to be at least partly the case in Tlaxcala, were several of the more important revolutionary leaders had a record of service to their community, which often implied longstanding and sometimes conflicting relations with the state government. Juan Cuamatzi had been municipal counciller for years, and Máximo Rojas and Anastasio Meneses had been municipal agents in their respective communities. It remains to be seen if those who participated as jefes in the Revolution also had been active as dignitaries in the socio-religious system of their communities. Unfortunately Tlaxcalan historians have failed to give much attention to this aspect and the available anthropological studies have, as far as we know, not yet revealed any important revolutionary leaders as prerevolutionary cargobearers. If this is true, one might ask why, especially since these revolutionary leaders

did not come from the poorest sections of their village population.
Finally, succession of a dead chief quite often was in the family line. The Arenas, Bonilla and Hernández families are fine examples.

2. Participation in the agraristamovement.

It is generally believed, and often on solid ground, that the initiators of local movements for landreform, the so-called agraristamovements often were to be found among what Wolf called the "middle peasants" (1969), i.e. those peasants who have at least a minimum of resources in terms of land, non-agricultural economic resources and contacts with the outside world, a combination that provides them with a certain level of "tactical freedom" often lacking among the poorer peasants. In an earlier article (1975) I tried to show that this category of peasants seemed to be especially strong in central and south Tlaxcala. I agree with Nutini (1980:362) that dense population, landscarcity and the virtual absense of haciendas reduced possibilities for landreform in this area to insignificant amounts. However, continuous failure to obtain land is no indication for lack of agrarista fervor in these villages, all of them craving for more land. Quite a number of these villages show early revolutionary attemps to improve their access to land, a large number of them had already entered petitions for restitution or donations of land by 1917 and even in the Tlaxcalan heartland municipalities of Tlaxcala, Chiautempan, Sta Cruz Tlaxcala, Coaxomulco, Apizaco and Yauhquemehcan some 20 villages obtained small, often very small, ejidos between 1915 and 1940 in often endless procedures (Contreras mss, 1940). It is therefore unlikely that the hot issue of landreform should not have provoked - be it perhaps to a lesser degree - the same patterns of competitive internal and intervillage mobilization as we found them in the communities of the nearby municipality of Nativitas (1979).
Stating, as Nutini does, that the campesinos of the Tlaxcalan heartlands did not press for landreform and "the haciendas have therefore prospered with the blessing of the state authorities and with the indifferent approval of neighbouring communities and Tlaxcalans in general" (1989:362) seems therefore at least partly unjustified. We know that some of these villages, like f.i. Axocomanitla and Zacatelco or Papalotla have fought persistent agrarian battles in government offices, in cour and even with arms, often guided by jefes with

ample guerilla experience (See also Friedrich, 1970:88). The statement is even less true when we speak about Tlaxcalans in general, because municipalities as Nativitas or Calpulalpam were shot through with agrarismo at the village-level.

However, we still do not know the role and status of these agraristaleaders within their respective communities. Did they succeed in creating a hard core of immediate and more distant relatives, eventually creating what Friedrich calls a "political family"? (1970: 22). Were they deliberately asked as compadres? Here we may refer to an interesting study of compadrazgo as an adaptive strategy among former hacienda labourers in Yucatan where Kirk (1976) made a case study of compadrazgo-relations before and after landreform. It is clear from Kirk's study that the sudden demise of the landlord, the arrival of state officials responsable for the distribution of work and payment of salaries in the recently founded collective ejido and the arrival of a concessionaire of the ejido-shop influenced the selection of compadres in the immediate postreform years. We think that Kirk's findings can at least in part be corroborated in Tlaxcala. We came "par accident" across a few cases of compadrazgo "ejidal", originated in the period of the fierce internal conflicts between agraristas and those who for a variety of reasons, and often involuntary, had stayed out of the distribution of land in the municipality of Nativitas. Given the shortage of land in central and south Tlaxcala and the small amount of ejidos to be distributed, the possibility of agraristaleaders becoming ready objects of compadrazgo-requests cannot be discarded.

3. The struggle for power among the winners of 1914.

What was the impact of success or failure of local revolutionaries in the regional struggle for state power? Especially important seems the possible impact of the major schism in Tlaxcalan revolutionary leadership, between Arenistas and Rojistas. In November 1914 longsimmering personal rivalry exploded in a fullscale Tlaxcalan civil war between Domingo Arenas and Maximo Rojas the commander of the recently founded Tlaxcalan Constitutionalist army, the Brigada Xicohténcatl, forged out of the separate guerilla bands. Since Arenas succeeded in bringing the majority of the Brigada on Zapata's side, Rojas barely escaped with a small group of loyal men and started to build a new force, heavily dependent on support from the Constitutionalist army-

corps in Puebla. Except for his own municipality Rojas had only scant support in the south and south-west of Tlaxcala. From now on his loyal supporters were mainly urbanites from the small cities in central Tlaxcala, like the Hidalgo brothers, the Apango family and the Mendoza's. Although we do not know what exactly the status and position of Rojas and Arenas has been within their respective communities when they still acted as village-based guerilleros, we can be sure that their personal networks must have changed considerably after becoming regional powercontenders. As the span and scope of their networks grew into what Wolf called "actionkindreds" (1967:189-191), i.e. larger and often stratified clusters of loyal participants in the political competition among major chiefs, original village-based relations may have weakened considerably. Arenas' topofficers were only partly Tlaxcalans in 1916 and only a minority of his commanders came from his hometown or adjacent villages. As far as Rojas is concerned, the urbanites earlier referred to were definitely replacing the earlier Rojasta leaders by the time Maximo Rojas became governor of Tlaxcala in 1918 (Gracia, 1961:61 ff. interviews Ez.M. Gracia, oct. 1967).

4. Efforts of communities to survive or overcome the state of war.

Research in the 1910-1917 files of the State Archive of Tlaxcala (AGET) makes it clear that even in a small state as Tlaxcala subregional differences in the state of war and corresponding phenomena as destruction, levies and hunger were considerable. No sub-region of Tlaxcala can however be compared with Morelos where the population was decimated.

Nevertheless, for most of the communities in the Tlaxcalan heartland and the south, heavily dependent as they were on external sources of income, the sacking and burning of factories and haciendas and failing transportation must have implied a considerable reduction in income. After Arenas sacked nearly all the Tlaxcalan factories in November 1914 industrial activity came to a virtual standstill. Most of the haciendas were occupied by caudillos and exploited for the benefit of their own troops or stripped of machinery, supplies and cattle (N.A. 812.00/14073) and 14285 reports Cons. Agt. Puebla W.A. Jenkins d.d. 9.12.1914 and 9.1.1915). By 1916 most of the factories were again producing, although production was hampered by transport-problems, lack of raw materials and spareparts.

Agricultural production remained low since many haciendas by 1917 still suffered from lack of cattle, machinery and transportfacilities (AGET, Hda y Guerra 1917 solicitudes de condonaciones and constancias pdtes mpales).
Central and south Tlaxcalan communities must also have suffered from considerable food shortages between 1915 and 1917. While central municipalities reported in 1917 small or no reserves, several northern municipalities apparently had supplies for half a year or more (AGET, Hda y Guerra 1917 Circular Srio Gral de Goberno to Pdtes Mpales d.d. 18.5.1917). How did they try to head off disaster? How did communities receive and integrate the peones and aparceros who flocked to the villages, leaving the abandoned and often ruined haciendas and unprotected hamlets? Evidence is still scanty but we may assume that communities were able to generate special efforts to protect their interests. Village guards and looking for protection by troops were frequent strategies, but even the existing compadrazgo mechanisms may have been important. Nutini mentions f.i. the development of two new compadrazgos of the public-comunal type, mainly to sponsor repairworks on the church and facilitate funds for new church ornaments in the central Tlaxcalan village of Belén (1980:122, 153). Since there are indications that these new compadrazgos were introduced in the early postrevolutionary years, their origin may perhaps have been due to a backlog in maintenance as a consequence of the prolonged state of war. Since in some villages churches were damaged or sacked by troops, it is quite likely that still prestigious religious hierarchie resorted to locally available compadrazgomechanisms in order to solve problems of maintenance or repair.

Conclusion

Communities in Tlaxcala coped with the Revolution in a variety of ways which probably reinforced and debilitated aspects of their hitherto still relatively closed and corporate character. In this way the possible use of kinship and compadrazgo for generating loyalty, support or funds to safeguard or reinforce the community and its socio-religious institutions may be seen as a reinforcement.
The introduction or revival of the agrarian question in communities suffering from land scarcity, the sudden possibilities for power and social mobility offered to the most outward looking sector of the population and the hazards of the state of war lured or forced many

more to look outward. Finally, the powerstruggle, especially during the War of the Winners required loyalties and generated competitive mobilization down to the local level, thereby accelerating the process of dismantlement of local traditional power. All these processes may have contributed to a shift in the use of the avaiblable resource (funds, support, etc.) raising mechanisms to goals more characteristic of the reinforced outward looking sector of the population.

Literature

Raymond Buve, Peasant Movements, caudillos and landreform during the revolution in Tlaxcala, Mexico (1910-1917). Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 18, junio 1975: 112-152.

Porfirio del Castillo, Puebla y Tlaxcala en los dias de la Revolución. México, 1953.

Melquiades Contreras, Relación de Poblados con Posesión definitiva desde el año de 1915. DA, ene 1940, mss.

Crisanto Cuellar Abaroa, La Revolución en el Estado de Tlaxcala, 2 vols. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1975.

Paul Friedrich, Agrarian Revolution in a Mexican Village. Anthropology of modern societies Series, Prentice Hall, Enlewood Cliffs, N.Y., 1970.

Ez. M. Gracia, Los Tlaxcaltecas en la Etapa Revolucionaria. Tlaxcala, Tlax. 1961.

R. Carlos Kirk, El Compadrazgo y la Reforma Agraria: cambio de patrones en San Antonio, Yucatan. América Indígena, 37-3, 1976:498-514.

Oscar Lewis, Life in a Mexican Village, Tepoztlan restudied. University of Illinois Press, Urbana, 1951.

Hugo C. Nutini y Barry L. Isaac, Los Pueblos de habla Nahuatl de la Región de Puebla-Tlaxcala. México, Sep-Ini, 1974.

Hugo C. Nutini y Betty Bell, The structure and historical Development of the Compadrazgo system in rural Tlaxcala. Princeton University Press, 1980.

Robert Redfield, Tepoztlan, a Mexican village. University of Chicago Press, 1930.

Candelario Reyes, Biografía de Juan Cuamatzi. Tlahuicole, Tlaxcala, 1961.

Arturo Warman, ...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional. Ed. de la Casa Chata, México, 1976.

Eric. R. Wolf, Peasant Wars in the Twentieth Century. Harper and Row, New York, 1969.

Eric. R. Wolf, CNRS, Paris, 1967:189-191.

John Womack Jr., Zapata and the Mexican Revolution. Knopf, New York, 1969.

John Womack Jr., Los doctores de la Historia y el Mito de la Revolución. Nexos 15, marzo 1979.

Archives

Archivo General del Estado de Tlaxcala (AGET)
National Archives, Washington.

ALGUNAS IDEAS SOBRE EL ARTE POPULAR MEXICANO

Jas Reuter

1. Cualquier consideración (antropológica, estética, económica) sobre el arte popular de México ha tenido como punto de partida una posición externa al ambiente mismo en que se genera ese arte popular. Aun los estudiosos actuales, como el propio autor de estas líneas, lo analizamos sobre la base de una estructura teórica adquirida académicamente en alguna gran ciudad alejada de los lugares rurales donde por lo general florece el arte popular en México.

2. Esa estructura conceptual ha producido una doble vertiente de análisis: la propiamente estética por un lado, y la social (antropológica y económica) por el otro. Dentro de cada vertiente las discusiones no han llevado todavía a un consenso sobre qué es el arte popular mexicano.

3. Los diversos puntos de vista - que muchas veces no son antagónicos, sino complementarios - han dificultado la puesta en marcha de una política cultural relacionada con el arte popular (a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en Polonia). Pensamos que el fenómeno mismo del arte popular en México se parece al de otros países de América Latina, pero que es fundamentalmente diferente de lo que sucede en los países altamente industrializados (Europa y Estados Unidos).

4. Tanto en el habla común como en las discusiones de los pocos especialistas se usan términos como "arte popular", "arte indígena", "arte primitivo" o, simplemente, "artesanías", sin mayores diferenciaciones; a estos términos se agregan otros estrechamente relacionados con la industria del turismo, como son "curiosidades" y "souvenirs".

5. Hace falta definir el objeto de estudio, o al menos trazar las coordenadas dentro de las cuales se inscribe dicho objeto, a fin de obtener una mayor claridad en la explicación cultural del arte popular; sólo así se creará la base para una política artesanal adecuada y congruente.

6. En cuanto a los adjetivos "popular", "autóctono", "indígena", "primitivo", y otros semejantes con que se califica el arte, se procura distinguirlo del "arte" a secas, del arte propuesto y aceptado como tal por la población urbana dominante. El adjetivo suele tener un matiz peyorativo al juzgar como un arte menor, menos desarrollado y actual, el producido por los grupos rurales, especificamente los de tradición cultural indígena.

7. Un punto por aclarar es el campo que se quiere cubrir con el concepto "arte popular". En realidad, cualquier manifestación con búsqueda estética que intenta expresar un aspecto del mundo de una comunidad es arte; no se debe restringir, pues, el uso del término "arte popular" sólo a los objetos materiales producidos por mano humana, sino que comprende también expresiones como la música, la danza, el teatro, la narración y la poesía tradicionales.

8. Otro término empleado con ambigüedad es el de "artesanía". La artesanía abarca los objetos materiales producidos predominantemente con las manos (el plural, "artesanías", se suele emplear para las ramas de la artesanía según las materias primas usadas o según las técnicas que se aplican en su elaboración); pero sólo una parte de esos objetos tiene el aspecto expresivo (estético) que permite incluirlo en el terreno del arte. Un metate, una tela de algodón, un par de huaraches, una olla de barro son artesanía, mas no arte. En cambio, un candelero de Acatlán con sus venados y flores, una "piña" michoacana, una camisa de "tacuate" o una o una cocina en miniatura de Puebla reflejan con un sentido formal la vision que tiene la comunidad de su universo - y por eso son arte.

9. Se equivocan quienes pensan que es "la comunidad" la creadora de obras de arte. Es siempre un individuo a veces en colaboración con otros pocos individuos; el pretendido anonimato que caracteriza la obra de arte popular sólo refleja la ignorancia de quien la estudia respecto del creador individual de la obra. De hecho, en México se comienza a distinguir con su nombre a los diversos artistas populares (músicos, danzantes, artesanos) y en algunos casos - por ejemplo en la pintura de amates - incluso aparece la firma de sus autores.

10. Lo anterior permite extraer las siguientes conclusiones:
    a) No todo arte popular es artesanía (hay manifestaciones artísticas populares que no son objetos fabricados con las manos);
    b) No toda artesanía es arte popular (hay un sinfín de objetos hechos con las manos que tienen una función esencialmente utilitaria y que carecen del rasgo de creatividad expresiva que permitiría calificarlos como arte).

11. Mas no basta con esta distinción. La estructura social mexicana es sumamente compleja; igualmente compleja es la manera como cada grupo de mexicanos satisface sus necesidades vitales. Entre un indígena como el chamula en Chiapas - empeñado en conservar su sistema social, religioso y económico tradicional, con sus mayordomías, ritos a deidades animistas, tianguis, etc.- y la alta burguesía de la capital - con PRI y PAN, consumismo, sistema de valores derivado del desarrollo de la filosofía y moral europeas - existen en México todas la modalidades imaginables en cuanto a la producción y utilización de objetos artesanales.

12. Se tiene que distinguir, pues, entre la artesanía creada dentro de una comunidad para satisfacer ante todo las necesidades de la propia comunidad (y, quizá, de otras communidades rurales vecinas), y, en el otro extremo, la artesanía creada en las ciudades que persigue fines principalmente comerciales al responder no a las necesidades de presentar una imagen del universo comunitario propio sino, más bien, a los vaivenes de la oferta y la demanda, al afán de novedad, a la moda, a la racionalización en el uso de materiales y herramientas.

13. Otra distinción fundamental es la que debe hacerse entre el artesano que fabrica objetos de uso (o de adorno) en forma más o menos repetitiva y el artesano-artista que crea objetos individualizados que reflejan su necesidad de hacer algo nuevo y de comunicarlo a los demás. En todos los ambientes sociales de México- comunidad indígena, pueblo mestizo, ciudad- se dan esas dos formas de producción artesanal y artesanal-artística.

14. En el ambiente urbano existen además los "artesanos cultos", que crean objetos a partir de diseños propios (muchas veces inspirados en modelos artís-

ticos extranjeros), no a partir de una tradición secular como sucede con la artesanía popular (principalmente rural, pero también urbana, en buena parte por la continua migración del campo a la ciudad).

15. El arte popular, al basarse en estructuras formales y de contenido tradicionales, es fundamentalmente conservador, y son las comunidades rurales, principalmente las indígenas, las que le permiten florecer. (Se sobrentiende que "conservador" no significa estático; toda manifestación cultural va cambiando -eso es parte de su misma vida).

16. Al lado de la función utilitaria y económica arriba mencionada, la obra artesanal puede tener otras funciones (que en el ambiente urbano generalmente se pierden en una función puramente ornamental): una función mágico-religiosa, una función lúdica y, mezclada con todas ellas,una función estética,representativa de la visión que de su mundo tiene el hombre de campo. Estas funciones pueden aparecer juntas o separadas en las más diversas gradaciones de cada función.

17. La función utilitaria se define por el destino práctico del objeto como utensilio o herramienta o prenda de vestir (mueble, cesta, olla, silla de montar, blusa). La función mágico-religiosa se da en los objetos que constituyen la parafernalia de celebraciones (por ejemplo una máscara en una danza ritual, la figura de un nahual, un instrumento musical), actos propiciatorios, etc. La función lúdica la tienen los objetos hechos para el enretenimiento de niños y adultos (juguetes, miniaturas, piñatas, loterías); la función estética responde al deseo y la necesidad de expresar plásticamente el mundo cotidiano, las relaciones económicas y sociales, la vida familiar, la historia local y los mitos, la fauna y la flora circundantes y, muy importante, la relación del hombre con las fuerzas sobrenaturales.

18. Todas las funciones mencionadas se integran en una amplia <u>función social</u> que determina la <u>identidad cultural</u> de la comunidad respectiva. (De aquí que la artesanía producida principalmente para el comercio tenga el menor significado cultural, a pesar de su importancia económica. En esto radica

el peligro cuando los programas de fomento artesanal se guían por principios económicos y no culturales: la comunidad quizá mejora en cuanto a ingresos y a su nivel de vida material, pero en la misma medida va perdiendo la cohesión cultural que le da su seguridad colectiva).

19. Las notas anteriores aparecen formuladas en forma tajante y radical, presentando un cuadro en blancos y negros. La realidad es mucho más rica en matices, excepciones, variantes. En parte por motivos de espacio, pero principalmente para provocar reacciones que pudieran llevar a una reconsideración del enfoque generalmente aplicado al campo de la artesanía/arte popular, hemos preferido esta presentación lapidaria.

CONTEMPORARY TARAHUMARA FIESTA TRADITIONS: VARIATIONS ON A THEME

Madeleine Rodack

The Tarahumara Indians are a native people of Northern Mexico, who live in the southern part of the State of Chihuahua, in the Sierra Madre Occidental. They call themselves "Rarámuri" in their own language, meaning the "foot-runners", and indeed they are known for their ancient tradition of long distance marathon races. They belong to the Uto-Aztecan group of peoples and are linguistically related to the Papagos of Arizona and the Pimas, Yaquis and Mayos of Sonora. However, the languages have evolved so much over the centuries that these peoples could not understand each other today. The Tarahumaras were once considered one of the most so-called "primitive" tribes in Mexico, but this is rapidly changing. Their mountains, which afforded them some isolation, are now being penetrated. Their region happens to be one of the best lumbering areas of Mexico and roads are being built to accomodate the huge lumber trucks necessary to the industry. This has seriously changed the Tarahumara way of life. The Indian who grew his own food, fished in the streams and occasionally hunted, and raised sheep to provide wool for his clothing, now is working on road construction and in the lumber mills. He depends more and more on earning money to participate in the cash economy of the outside world.

However, some form of acculturation had already reached the Tarahumaras several centuries ago, since the first Jesuit missionary, Father Juan Fonte, was called in by them in 1607 to help settle a dispute with the neighboring Tepehuanes. He was soon followed by others who introduced the teachings and rituals of the Catholic Church. With them and with the Spanish settlers came many European innovations. The previously-mentioned sheep, for example, which we think of as representative of the ancient way of life, were in fact brought in by the Spaniards. So, what we may think of as a particular Tarahumara culture has already been in the process of modification for many centuries.

Over the years the Tarahumara has evolved a characteristic costume, the white zapeta or loin-cloth with point hanging down behind; the collera or headband, and sandals made today from old automobile tires. They used to be made of woven grasses. But this costume is only a stage leading to the modern dress that resembles that of any country Mexican - blue jeans and sombrero. However, no Tarahumara, unless he has been completely

acculturated, abandons his sandals for shoes! The women are changing less. Over the centuries they have adopted the loose blouse and full skirts, often worn in layers of as many as five petticoats. Their most recent concession to acculturation is the use of the kerchief on their heads instead of the collera.

However, the most basic characteristic of all Indians since time immemorial is their sense of ritual. The Tarahumaras are no exception. Ritual has always been an important part of their daily existence and this has not changed. Births, deaths and marriages were always an occasion for ritual, as well as such important events as the building of a house or granery, the planting or harvesting of a crop, and this is still true today. At those times, their traditional dances, the yúmari and the tutúguri were performed on an open space or patio, in front of a so-called altar, set up usually with crosses. These are not necessarily Christian crosses, for the Tarahumara has always had a sense of the cross as representing the four directions of space. The dance was presided over by a shaman or medicine man who moved back and forth to the altar with his rattle, intoning continuous chants. Food and drink were dedicated there and it was a focal point for the occasion.

The traditional Tarahumara beverage, tesgüino, was drunk, and still is. This is a mildly alcoholic drink made usually from corn. The drinking of tesgüino was and is in itself a special ritual. The intention is specifically to get drunk, for this allows one of the many souls that inhabit the body, the one in the head, to leave its physical prison and make contact with the spiritual world. It thus returns to the body cleansed and purified. So drinking tesgüino is an important ritual connected with most special events in a Tarahumara's life.

At these gatherings an animal was usually killed - most often a cow today. This was done in a ritual manner by thrusting a knife into its jugular vein and draining the blood which was ritually drunk. Today, the blood is merely cooked and consumed along with the meat. However, a few drops are usually thrown in the four directions in dedication. A ceremony still often takes place also at the altar during the killing, with food and drink raised to the four directions and white flags waved to indicate prayers. A feast follws when the meat is eaten along with tortillas and tamales.

In pre-contact times there were no fixed dates for these rituals. They were performed whenever the daily lives of the Tarahumaras required that certain events be

accompanied by ritual in order to ensure the good will of the universal force of which the Indian felt he was a part.

The Church changed all that. The early missionaries put to use the Tarahumara's natural dependence on ritual and taught him to relate it to specific Catholic holidays: the fiesta of Guadalupe, of Nuestra Señora de la Concepción, of Christmas, Epiphany (the Feast of Kings), the Candelaria, Corpus Christi, and of course Easter, the great celebration of Holy Week.

Nevertheless, these rituals were never entirely assimilated by the Tarahumaras. According to the village and the attitude of the local priests the rituals may still contain hold-overs from ancient tradition and show variations in their method of presentation.

Basically there are two types of so-called Christian fiestas among the Tarahumaras. Holy Week stands alone on the one hand, and all the other above-mentioned fiestas on the other. Except for Holy Week, the fiestas are all accompanied by the dancing of the matachines, who perform to the music of native violins and guitars. These dancers wear a very special costume which supposedly was introduced by the Spaniards, as was the idea of the dance itself, but exactly how and when is still not clear.

The costume traditionally consisted of a tall headdress, the corona, decorated with glittering objects, usually mirrors, though today tinsel and foil are often used. From it streamers of ribbon or crepe paper hang down behind. Three quarter length white trousers are worn and over them a red pair cut down to points on each side. A large kerchief is worn diagonally like an apron in front and another in back. A third kerchief is attached to the front of the headdress, in such a way as to be brought up over the mouth during the dance. A long cape of double thickness hangs from the shoulders, and most interestingly, shoes and socks, which were never a part of the Tarahumara costume. The matachine dancer also carries a kind of fan called the palma in his right hand and a rattle in his left. The dance resembles a square dance done in line formation with a slight hopping step.

The costume is changing considerably today. The traditional trousers are rarely seen any more. In some villages merely blue jeans are worn. On the other hand, in some cases the traditional shoes and socks have been abandoned for the regular Tarahumara sandals - a sort of reverse trend!

The matachines are trained by a special group of men

known as the chapeones. These men do not wear a special costume and do not dance. They stand by during the dance and at intervals give a high pitched falsetto yell indicating changes in the pattern of the step. The leader carries a coiled whip, which was originally the tail of an animal that had been killed for the fiesta and was supposedly meant either to keep the dancers in line or to chase the dogs away. He also sometimes wears a mask. The chapeones are in charge of the matachines, deciding which dances they will do and when and where they will perform. They dance mostly in and around the church, but also in certain houses where they are invited to eat and drink and which they honor by their dancing.

The dancing of the matachines is not done for pleasure. It is considered a duty and is described as work. It is to the Tarahumara a form of prayer, a sort of offering, which they take very seriously and perform with great dedication.

These fiestas are all accompanied by the killing of an animal and much eating and drinking takes place, in the traditional way.

Quite different from the fiestas in which the matachines perform, is the fiesta of the Semana Santa, preceding Easter. At this time the matachines do not normally appear. No violins or guitars are played. Only drums and flutes are heard. In the village of Basíhuare these are played continuously in the church throughout the fiesta. A Mexican informant, born and raised among the Taramuharas, once stated to me that these instruments represent the pounding of the nails into the cross and the wailing voice of the Virgin Mary. It is quite possible that this was the Tarahumara method of symbolizing the story taught them by the missionaries. During Holy Week no animal is killed and food is not usually eaten.

The fiesta begins in some villages on the Wednesday before Easter when the men, as in Basíhuare, start preparing and setting up arches around the church. Crosses are also made and planted along the route that the procession will follow. In areas where the sotol plant, or sereke (dasylirion) is available, flowers are woven of it and hung on the arches.

When all is in readiness, usually on Thursday morning, the processions begin. These may vary greatly from village to village depending largely on the degree of Church presence. In some villages, such as Basíhuare, the priest, Father Verplancken, who serves that place, has several other missions and goes to each in turn. So

they sometimes have to hold the fiesta without him. There is usually a maestro who knows the Spanish prayers and who will recite them when the occasion demands.
The procession in Basíhuare is very simple, going around the church all day Thursday and on Friday morning. Stops are made at the wooden crosses that have been set around the church and two women are assigned to wave a pottery incense burner in front of each while everybody kneels. A prayer may be said at these times.
The participants are divided into two groups: the soldados who are the good people, and the fariseos who are the bad ones. The leaders of the soldados are the capitanes who carry a quiver made of the skin of a small animal such as a fox or even a bobcat. Though the Tarahumaras are no longer hunters, these weapons are a sort of insignia of office for the capitanes. The leaders of the fariseos at Basíhuare wear hats decorated with turkey feathers and carry painted wooden swords.
On Good Friday all the fariseos appear with their faces and legs painted white. Small religious objects are carried at times in the procession.
On Friday afternoon the serious work is finished. Tesgüino is brought down in front of the church and dedicated. Each pail or olla when first opened is offered to some honored individual to dedicate. This consists in taking a small amount in a cup or gourd and throwing a few drops to the four directions as well as above and below. Then it is served to everyone.
After this they all start off on a tesgüinada, going to a number of houses at each of which tesgüino is drunk. All the tesgüino must be finished at one house before they go on to another. One year in Basíhuare as many as fourteen houses were visited in one night.
Saturday is an important day for those who have survived the tesgüinada. Already on friday the "Judas" had appeared. In Basíhuare this actually consits of three straw figures: a man, a woman and a little dog. On Saturday there is much dancing and joking with these figures. Then in the afternoon there is a general wrestling match in which anyone may participate. Each man wraps his belt tightly around himself and the opponents grasp each other by these belts, each attempting to throw the other to the ground. After an hour or two of this sport, an attempt is made to shoot at the Judas figures, with little success, since the Tarahumaras are no longer great marksmen, and the figures are finally burned. The fariseos then run yelling in and out of the church, tearing down the arches and crosses and the whole festival ends with another tesgüinada.

Such is the theme of the Holy Week fiesta. However, it has many variations. In the village of Panalachic the smae general pattern is followed, but here the Church is much more in evidence. Panalachic is near Sisoguichic, one of the largest mission centers in the Tarahumara and priests are always available. Two lay sisters also live there who are a constant influence on the Indians. Many Mexicans live in Panalachic and, as a result, there is a greater degree of acculturation. The processions are carried out much the same as in Basíhuare, but the symbols of the Church are more in evidence. There are more elaborate statues and paintings and the participating priests wear richer vestments. Several masses are celebrated, prayers recited more often and religious hymns are repeatedly sung. A special mass is held on Friday night during which the fariseos tear up each other's feather hats and presumably submit to the power of good. More dancing takes place in front of the church than in Basíhuare and a dance step is often used in the processions by the soldados and fariseos. The Judas appears in the same way, toward the end of the fiesta, but here it is a single figure carved from a log and dressed in old clothes. The wrestling takes place in a more organized manner. The opponents represent the fariseos and the soldados and the side that wins takes possession of the Judas. If the soldados win they destroy it. If the fariseos win they simply take it out into the mountains and hide it.

In Panalachic tesgüino drinking is kept at a low key. The Church discourages the Tarahumaras from drinking it here. A little is brought out at the wrestling but a comparatively small amount is consumed. Tesgüino is kept in certain houses nearby and the men do go and drink from time to time. Later in the night some drinking takes place almost secretly. There is no general tesgüinada as in Basíhuare.

One final village, Norogachic, is a strange mixture of Christian and pagan. This is a big mission center with three priests, a seminary, a Jesuit school and clinic. The Tarahumara come in from far and near for Holy Week. In this real Mexican settlement the Indians are perhaps the least acculturated for few actually live in the town. There is little preparation. A few arches are set up and a cross or two, but no flowers. The festival begins with fires lit on the nearby mountain-tops on Wednesday night. On Thursday the processions begin. As in Panalachic, there are masses celebrated each day for priests are always present, but here the emphasis is on the Tarahumara way of doing things rather than on the European

way. It is interesting to note that the statue of the Virgin Mary carried in the procession wears a Tarahumara collera on her head. On Good Friday, the procession reenacts the carrying of Christ's body to the cemetery. It actually goes to the village cemetery and the Christ figure is carried in the manner of a Tarahumara funeral, wrapped in a blanket and suspended from a pole.

In Norogachic the costumes are quite different from those in the other villages mentioned. The soldados are the ones who paint their faces and legs white. The fariseos, on the other hand, are naked to the waist, painting their upper bodies with white dots. They wear turkey feathers on their heads, tied on with only their headbands. Both fariseos and soldados carry wooden swords, but the fariseos use them as walking sticks whereas the soldados carry them over their shoulders.

No wrestling takes place at Norogachic, but there is a great deal of dancing, especially on the part of the fariseos who camp in front of the church throughout three nights of the fiesta, keeping bonfires burning in their camps.

A very special ceremony takes place in Norogachic: the painting of the pascoleros. These are two dancers whose bodies are ritually painted on Saturday night at an unannounced house. It is done by firelight and is accompanied by the drinking of tesgüino. These dancers are members for three years of a group of six men. The first year they merely observe the procedure. The second year they are the dancers and are painted. The third year they do the painting, this being considered the most expert work. The painting ceremony is taken very seriously by those present. Feathered headdresses are placed on the pascoleros' heads, belts of rattles are fastened around their waists and, when they do some initial dancing during the painting ceremony, everybody stands up in respect. Afterwards all say in unison "matetera ba", meaning "thank you". The pattern of the painting is made up of lines and dots on a white background with crosses on the elbows, kneecaps, chest and back.

The pascoleros spend the night at the house where they are painted, then early Easter morning go down to the Church in procession with the select few people who have witnessed the ritual. In Norogachic all who participate in this procession have a kind of T-like cross painted in white on their foreheads. The pascoleros dance in front of and inside the church and are said to represent the joy of the Resurrection.

After this, the Judas is brought out, hung on a wall and stoned by the soldados and the pascoleros. It is then burned and the fariseos are chased away, up a nearby hill, to end the fiesta. The official tesgüinada then starts, led by the pascoleros who dance in each house.

In describing the Norogachic procession, mention was made of the Tarahumara influence on the Catholic ritual. This is an interesting point since it represents a sort of reverse acculturation. Whereas in panalachic, for example, the traditional trappings of the Church predominate, in Norogachic the Indian ways are more in evidence. The Church has incorporated some Tarahumara customs into its ceremonies. Wherever possible Tarahumara objects are used, as for example, a Tarahumara basket to hold the communion wafers. This attempt to identify with the Tarahumaras is beginning to appear in other areas. For example, in the small village of Guaguachique, the missionary, Father Díaz Infante, has a Tarahumara altar set up beside his church, at which any animals killed at the fiesta are dedicated, where the matachines dance and tesgüino is also offered. In fact, Father Díaz Infante himself participates in the full tesgüino dedication ritual.

In Norogachic, the head priest, Father Robles, has encouraged the emphasis on Tarahumara customs and himself wears a Tarahumara headband during the Holy Week festivities. He has also become an excellent matachine dancer and dances with the matachines whenever they appear. He has encouraged the other priests and seminarians at Norogachic to do the same. He says that this is his way of joining the Tarahumaras in their manner of praying. It was a most impressive sight to see the three priests of Norogachic, who had just danced most of the day and much of the night, celebrating the Midnight Mass on Christmas Eve in full matachine costume, in a church packed solidly with both Mexicans and Tarahumaras. There was a magnificent feeling of a meeting of the peoples and a suggestion that perhaps acculturation can work both ways and need not be a one-way street. There is much that the white man can learn from the Indan if he is willing to listen, and perhaps Father Robles has taken a first step in the direction of better understanding and collaboration.

Hopefully, one day we will be able to go beyond merely incorporating some of the physical customs of the Indians and become more aware of their spiritual values, before this knowledge is entirely lost.

The basic honesty and integrity of the Tarahumara people could well serve us as an example in the troubled so-called civilized world of today.

Photographs taken by Juel Rodack

Summary/Sumario

Los Tarahumaras son una tribu uto-azteca de la región sur del estado de Chihuahua. En su idioma se llaman "Rarámuri", que quiere decir "los que corren". Hoy dia la civilización está modificando muchísmo so modo de vivir.

La industria de madera es muy importante en esta región de la Sierra Madre y el gobierno mexicano está construyendo muchos caminos en esta zona montañosa. El Tarahumara está forzado cada vez más a trabajar en este construcción o en los aserraderos para ganar dinero y participar en la economía mexicana, en vez de cultivar su propio terreno.

Estos cambios empezaron desde hace varios siglos, es decir desde la fecha en que llegó el primer misionero jesuíta en el ano 1607. Las costumbres tarahumaras que nos parecen muy antiguas son a veces producto de muchos años de aculturación.

El Tarahumara tiene el instinto nativo del rito. Bailaba el "yúmari" en los tiempos antiguos, en presencia de un curandero; tenía altares donde dedicaba la comida y el tesgüino, una bebida hecha de maíz. En cada fiesta se tomaba mucho tesgüino. Estos ritos se celebraban en un nacimiento, un fallecimiento o un matrimonio. También solían celebrarlos en la construcción de una casa nueva, en la siembra o la cosecha. Estas costumbres todavía se conservan.

La iglesia católica, aprovechando las costumbres tradicionales, estableció fechas fijas, correspondientes a las fiestas cristianas, para celebrar los ritos. Las fiestas se dividen en dos categorías: la de la Semana Santa por un lado, y todas las demás fiestas por el otro. En todas estas fiestas, menos la de la Semana Santa, bailan los matachines quienes llevan un traje muy distintivo: una corona brillante (hecha tradicionalmente de espejos), varios pañuelos, una capa muy larga, y zapatos con calcetines. Tienen en las manos una sonaja y un abanico especial que se llama la "palma".

Este traje, introducido sin duda por los Españoles, se modifica, sin embargo, en algunos pueblos donde los matachines llevan "blue jeans" y huaraches en vez de zapatos. Violines y guitarras, fabricados por los Tarahumaras mismos, son los instrumentos musicales que acompañan el baile.

En estas fiestas matan ritualmente una res y comen con esta carne tortillas y tamales. También toman mucho tesgüino, con la intención de emborrarcharse, porque

de este modo el alma que reside en la cabeza puede salir del cuerpo para gozar un rato del mundo espiritual y luego regresa limpia y purificada.
La fiesta de la Semana Santa es muy distinta de las demás y se celebra con variaciones en cada pueblo. En el de Basíhuare empieza el miércoles con la fábrica de cruces, arcos, y flores de sotol. El jueves hay una procesión alrededor de la iglesia y se quema incienso delante de las cruces. Durante la Semana Santa solamente se tocan tambores y flautas. Se dice que representan los golpes que clavan a Cristo sobre la cruz, y la voz dolorosa de la Virgen.
Los que participan en estos ritos se dividen en dos grupos: los "soldados" que representan a los buenos y los "fariseos" a los malos. Los jefes de los "soldados" son los "capitanes" que tienen un carcaj de piel con arco y flechas. Los jefes de los "fariseos" tienen espadas de madera y llevan sombreros con plumas de guajolote.
La procesión sigue hasta el viernes en la tarde cuando los Tarahumaras traen ollas de tesgüino delante de la iglesia. Antes de tomarlo dedican cada olla según un rito especial. Luego todos van de casa en casa para tomar más tesgüino. Esta "tesgüinada" sigue toda la noche. El sábado hay una diversión cuando varios contendientes luchan para echar por tierra al contrincante. El Judas aparece y es destruído (en Basíhuare hay tres figuras de paja que lo representan - un hombre, una mujer y un perrito). Por lo general, no hay comida durante la fiesta de la Semana Santa.
En Panalachic pasa casi lo mismo, pero no hay más que un solo Judas hecho de leña. Se toma poco tesgüino y las procesiones siguen más la tradición de la iglesia católica, con santos y pinturas mucho más ricas. Se cantan muchos hymnos religiosos. Se celebran misas cada día. La presencia de la iglesia parece mucho más notable que en Basíhuare.
Aunque en el pueblo de Norogachic hay una mision muy importante, se dan muchos más rasgos de las costumbres tarahumaras. La Virgen en la procesión trae la "collera" tarahumara puesta en la cabeza. El Cristo se lleva al cementerio como se hace en el entierro tarahumara, envuelto en una cobija suspendida a un leño. Se esfuerzan por hacer todo como lo harían los Tarahumaras. En este pueblo los "fariseos" son muy distintos. Tienen puntos blancos pintados en el cuerpo. Bailan mucho más que en los otros pueblos y pasan tres noches en la plaza con grandes lumbres en sus campamentos.
Se celebra un rito muy especial en Norogachic: el de

pintar a los pascoleros. Estos son dos bailadores cuyos cuerpos son pintados la noche del sábado en una casa apartada. Es un rito muy solemne y una procesión les acompaña hasta la iglesia en la mañana de la Pascua. Los que les acompa an tienen una cruz blanca pintada en la frente. Los pascoleros bailan delante de la iglesia y dentro de ella. Entonces aparece el Judas y todos lo "matan" a pedradas. Los buenos hacen huir a los fariseos. Se termina la fiesta con una tesgüinada y los pascoleros bailan en cada casa.

Parece que cada vez se incluyen más comtumbres tarahumaras en las ceremonias cristianas contemporáneas. En Guaguachique el misionero ha dejado construir un altar tarahumara cerca de la iglesia y asiste muy a menudo a los ritos. Aún él mismo dedica tesgüino según el rito tarahumara. En Norogachic, el sacerdote principal trae la "collera" puesta durante la Semana Santa y junto con los otros de la misión baila con los matachines. Fue muy impresionante ver, en la iglesia llena de mexicanos y Tarahumaras juntos, a los tres sacerdotes cuando celebraban la misa de Noche Buena vestidos de matachines. Se podía sentir un encuentro muy importante entre estos pueblos en este lugar. El blanco tiene mucho que aprender del indígena si quiere, y todo esto es quizás el principio de un mejor entendimiento y aceptación de la cultura tarahumara. La rectitud e integridad del pueblo tarahumara podría servir de buen ejemplo para nuestro mundo agitado al que llamamos "civilizado".

Selected Bibliography

Artaud, Antonin

1936 "El país de los reyes magos". El Nacional, México, August 24.

1936a "El rito de los reyes de la Atlántida". El Nacional, México, November 9.

1936b "La montaña de los signos". El nacional, México, October 16.

1936c "Una raza principio". El Nacional, México, November 17.

1955 Les Tarahumaras. Marc Bárbezat, ed. Décine (Isère). Editions de l'Arbalète. 2nd edition, 1963.

Basauri, Carlos

1927 "Creencias y prácticas de los Tarahumaras". Mexican Folkways. No. 3, pp. 218-234.

1929 Monografía de los Tarahumaras. México, Talleres Gráficos de la Nación.

Bennet, Wendell C. and Robert M. Zingg

1935 The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern Mexico. The University of Chicago Press, Chicago. Reprinted by the Rio Grande Press, Glorieta, New Mexico, 1976.

Brambila, David, S.J.

n.d. Gramática Rarámuri. Colaboración de José Vergare Bianchi. México, Editorial Buena Prensa.

Dunne, Peter Masten, S.J.

1948 Early Jesuit Missions in Tarahumara. Berkeley, University of California Press.

Fontana, Bernard L.

1979 Tarahumara. Where Night is the Day of the Moon. With photographs by John P. Schaefer. Flagstaff, Arizona, Northland Press.

Kennedy, John G.

1963 "Tesgüino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture". American Anthropologist, Vol. 65, pp. 620-640.

1970 Inápuchi: Una Comunidad Tarahumara Gentil. México, Instituto Indigénista Interamericano.

1978 Tarahumara of the Sierra Madre: Beer, Ecology and Social Organization. Arlington Heights, Illinois, AHM Publishing Corporation.

López, Raúl A.

1972 "Tarahumara Ritual Aesthetic manifestations". Kiva, Vol. 37, No. 4, Fall, pp. 207-223.

Lumholtz, Carl.

1894 "Tarahumara Dances and Plant Worship". Scribner's Magazine, No. 16, pp. 438-456.

1894a "Tarahumara Life and Customs". Scribner's Magazine, No. 16, pp. 296-311.

1902 Unknown Mexico. 2 vols. New York, Charles Scribners's Sons. Reprinted by the Rio Grande Press, Glorieta, New Mexico, 1963.

Merrill, William L.

1978 "Thinking and Drinking: A Rarámuri Interpretation" The Nature and Status of Ethnobotany. Anthropological papers, Museum of Anthropology University of Michigan, No. 67, pp. 101-117.

Pennington, Campbell W.

1963 The Tarahumara of Mexico: Their Environment and material Culture. Salt Lake City, University of Utah Press. Reprinted 1974.

Plancarte, F.M.

1954 El problema indígena Tarahumara. Instituto Nacional Indigenista, Memorias, Núm 5,pp.1-40.

Sheridan, Thomas E. and Thomas H. Naylor, editors

1979 Rarámuri. A Tarahumara Colonial Chronicle, 1607-1791. Flagstaff, Northland Press.

Spicer, Edward H.

1962 Cycles of Conquest. Tucson, Arizona, University of Arizona Press.

Thord-Gray, I.

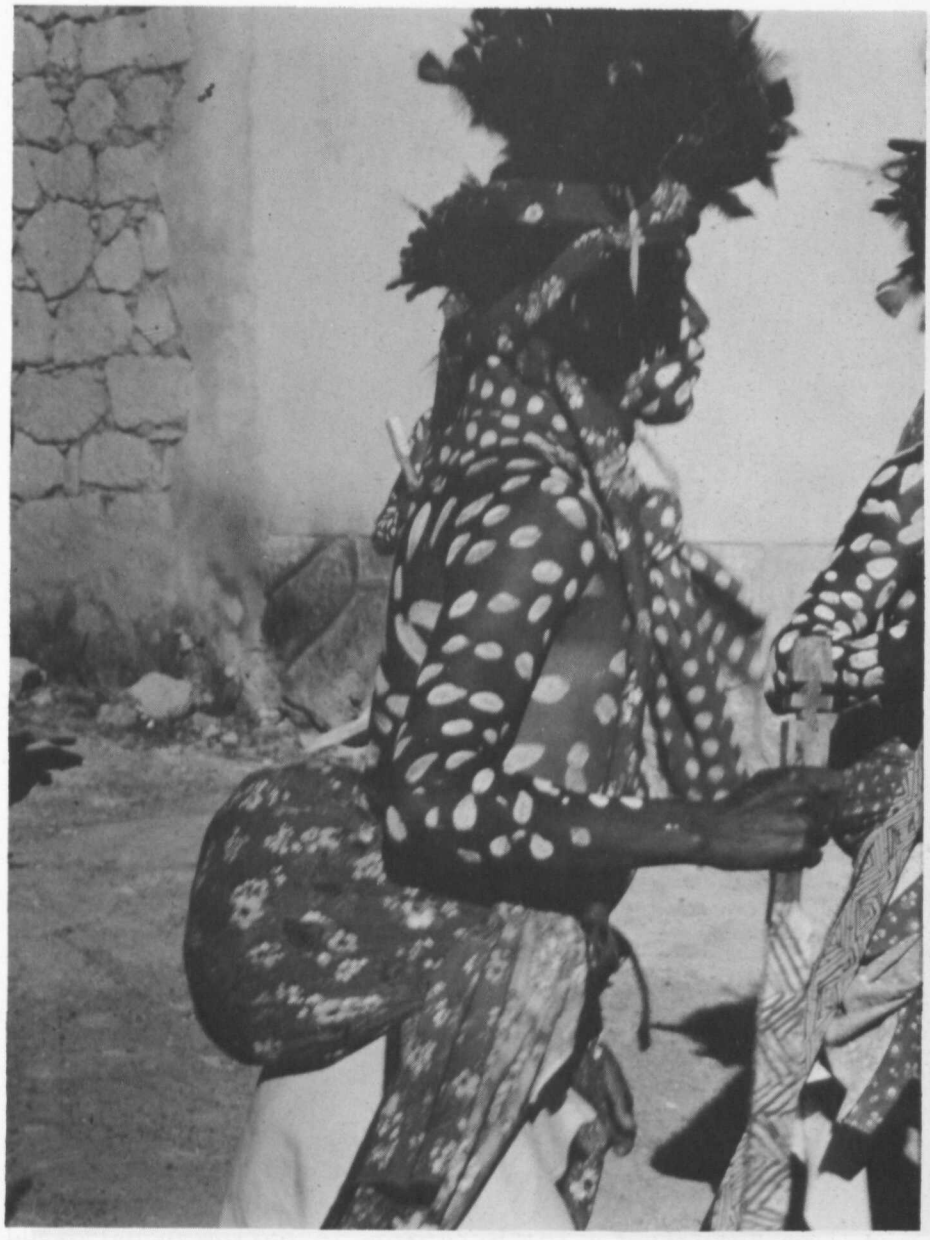
1955 Tarahumara-English, English-Tarahumara Dictionary and Introduction to Tarahumara Grammar. Coral Gables, University of Miami Press.

The old and new. Traditional Tarahumara costume and modern acculturated Tarahumara.
Basihuare, 1972.

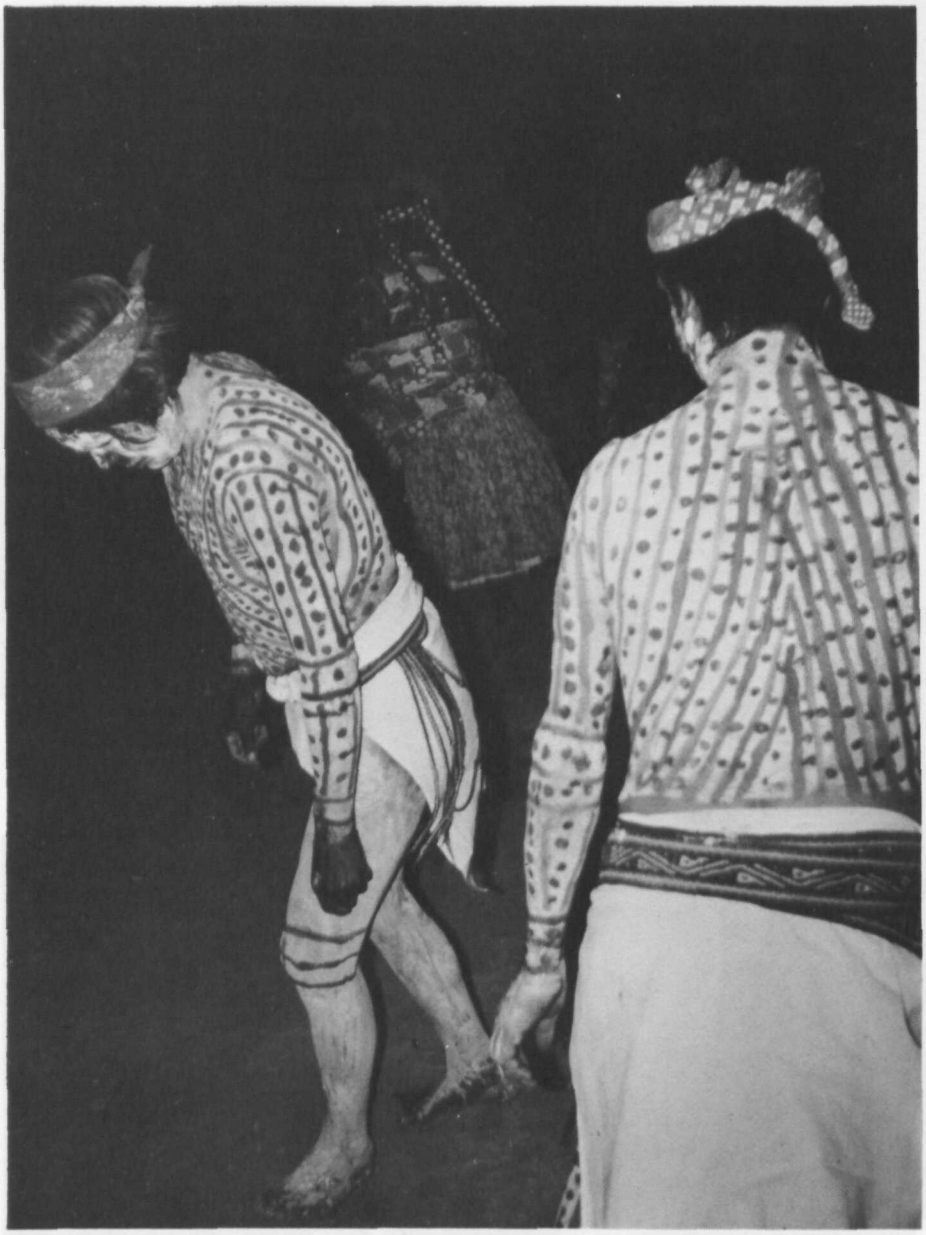
Tesgüino is served in gourds and is traditionally drunk at all Tarahumara festivals.
Basihuare, 1972.

Matachines line up to begin their dance during the fiesta of Nuestra Señora de la Concepción. Basihuare (Ranchería of Reogochic), 1976.

On Good Friday the figure of Christ is carried to the cemetery wrapped in a blanket and suspended from a pole in the manner of a Tarahumara funeral. Norogachic, 1979.



A fariseo, his upper body painted with white dots, carries a decorated wooden sword during the Holy Week fiesta. Norogachic, 1979.



The pascoleros take time out from the body painting ritual to perform a bit of their sacred dance. Norogachic, 1979.

LA TRADICIÓN INDÍGENA EN LA CERÁMICA POPULAR MEXICANA

Ted. J.J. Leyenaar

Introducción

Este informe se trata de dos casos, a saber la cerámica llamada de Ocotlán (Tlax.) y la cerámica guerrerense especialmente la que tiene su origen en la aldea San Agustín Huapan (Oapan) también llamada de las Flores. En el primer caso la cerámica (llamada) de Ocotlán no viene de este lugar pero de un pueblo llamada San Sebastián Atlahapa. Los alfareros de este pueblo venden sus productos en frente de la iglesia Santa María de Ocotlán y por eso este lugar ha dado su nombre a la cerámica hecha en San Sebastián Atlahapa. Entre los productos ofrecidos se destaca el jarro en forma de pato que se usa para el agua bendita en la iglesia. Vamos a ver como se hace un tal jarro y porque podemos hablar de una fuerte tradición indígena tanto en la manera de la fabricación como en la forma.

San Sebastián Atlahapa

María Soto de Pérez es la simpática alfarera quien nos demostró como se hace un jarro en forma de pato. Como en otras partes de México ella usa el método llamado de la tortilla, la tortilla de barro bien entendido (fig. 1). Después de haber formado esta tortilla, María la envuelve sobre un molde. El jarro se forma en dos partes y primeramente María hace la parte inferior del 'pato'. La tortilla de barro, el futuro cuerpo inferior del pato se la envuelve sobre el molde. Después María aplica las patitas al cuerpo (fig. 2). Para formar la parte superior del jarro María envuelve otra vez una tortilla de barro sobre el molde. Con un pedazo de barro ella forma alrededor de un palito el cuello del pato (fig. 3) y después aplica la jeta formando con el pulgar una abertura (fig. 4) que se puede tapar con una tapadera.

Luego María aplica el anso (fig. 5) y hace toda la superficie muy lisa. Las dos partes se las seca en el aire libre.

Después de haber unido las dos partes del pato se las aplica un engobe de tierra roja. Casi todo el pato menos las patas tiene este engobe. El marido de María llamado Cirilo pule toda la parte engobada con una piedra y luego raya los dibujos de motivos florales (fig. 6).

En cuanto a la manera de formar el jarro -sin torno introducido por los Españoles-, a la forma -el pato- y al engobe rayado con estos motivos que existen desde los

tiempos mas remotos, podemos hablar de la fuerte tradición indígena. En cuanto a la manera de quemar los productos de loza, a saber en un horno de tipo mediterraneo podemos hablar de la influencia europea. En otras palabras el proceso en su totalidad es por eso un mestizaje, muy típico por México, por toda la vida Mexicana.
Los habitantes del pueblo San Sebastián Atlahapa no dominan más el idioma Nahua, están por eso totalmente mestizados pero nos llamaba la atención que en una región donde la alfarería del tipo poblano/Talavera, es decir hecha con torno y cubierta con greta, ambas cosas introducidas desde Europa, hemos encontrado este tipo de cerámica tan claramente de tradición indígena.
La razón puede hallarse en el hecho que se usa estos jarros en la iglesia Sta María de Ocotlán para el agua bendita. Estos jarros tienen claramente una función religiosa. Sabemos que, en general, la religión "pega" a la tradición y por eso encontramos este tipo de cerámica tradicional. En Europa también tenemos el famoso caso de los vasos griegos con las figuras negras que se usaron para los juegos Panatenaios, es decir con función religiosa, mediante los Griegos ya usaron generalmente los vasos con las figuras rojas, un estilo que ya por mucho tiempo era en gran florecimiento. Una analogía clara con el jarro en forma de pato.

San Agustín Huapan

Después de este ejemplo de cerámica de una gran influencia indígena pero hecho en un pueblo mestizado vamos a investigar la alfarería de la región verdaderamente indígena, i.c. Nahua, del estado de Guerrero. Es la zona donde se hace las figuraitas como los jinetes de rodeo, las muñecas (coconetzin), los cántaros (tzotzocolli) y los molcajetes (molcaxitl) de patitas en forma de cabeza zoológica de tradición muy precolombina (fig. 7).
Varias veces hemos entrado al interior del estado de Guerrero para coleccionar la cerámica para el Museo Nacional de Etnología en Leiden y entre otras aldeas hemos visitado dos veces San Agustín Huapan también llamado San Agustín de las Flores. La primera vez en febrero de 1976 encontramos a una pareja muy simpática, los alfareros Margarita González y su marido Modesto quienes estuvieron pintando las figuras que fueron quemadas luego en la manera precolombina o sea sin horno pero solamente cubiertas, en este caso, con los excrementos secados de vaca (fig. 8). La segunda vez, cuatro años mas tarde en febrero de 1980 hemos de nuevo

encontrado a Margarita y Modesto y también a algunas vecinas alfareras de esta familia (fig. 9). Era un 'volver a ver' emocionante con Margarita y Modesto, les traíamos las fotos sacadas en 1976 y un artículo escrito sobre la cerámica de San Agustín Huapan (fig. 10). Los alfareros, hombres y mujeres, -tenemos que pensar que ellos a parte de la alfarería son campesinos también- hacen allí las figuras y figuritas que son 'cosas de lujo' funcionando como objetos de adorno en las casas de los turistas y de los Mexicanos de la ciudad. Generalmente las mujeres forman las figuritas (fig. 11). Entre Margarita y Modesto hay una cierta divisíon del trabajo. Modesto pinta las figuritas con lineas negras de color mineral (fig. 12) y Margarita pinta las superficies nacidas, a colores minerales, de tierra (fig. 13). Poco después de ser secada la pintura, se quema las figuritas en el aire libre como susodicho. Aunque la quemadura dura solamente un poco más de una hora y la cerámica por eso es bastante suave, los objetos han llegado muy bien, casi sin dano alguno al Museo Nacional de Etnología (Antropología) de Leiden, Holanda donde se puede admirarlos en la exposición sobre los Nahuas (fig. 14).

La cerámica aqui descrita: formada sin torno con la mano, pintada a colores minerales, quemada sin horno -la única cosa mestizada siendo el combustible hecho de mierda secada de vaca-es, esto aparte, exactamente como en la época precortesiana.
Es un testimonio fascinante de la época precolombina pero también de una tradicíon muy viva, indígena Nahua, dentro de la cerámica popular Mexicana de hoy.

Fotos: Paula Plaisier de Leyenaar y Ted Leyenaar.

Literatura usada

Ted J.J. Leyenaar, Indianen van Mexico, Azteken in in't Verleden, Nahua's van Heden, Leiden 1981.

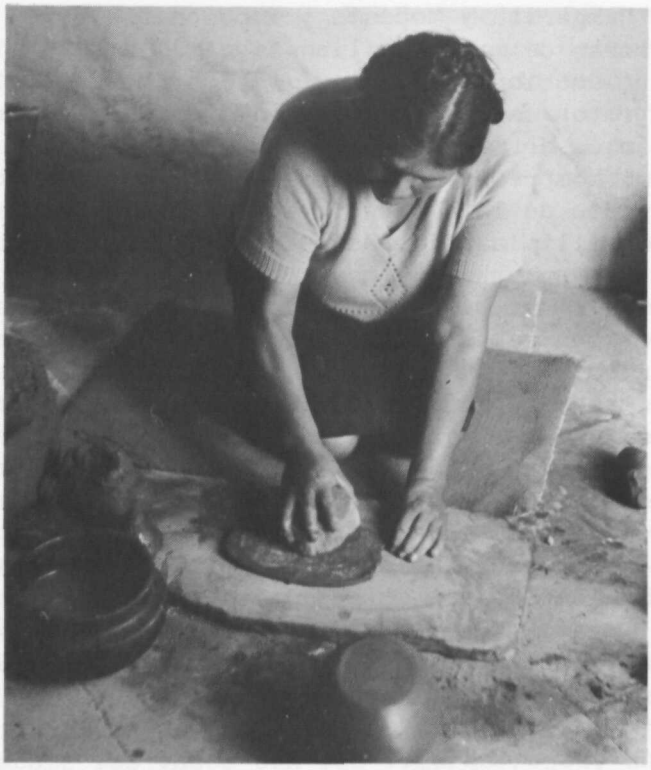


fig. 1. María forma la tortilla de barro.

fig. 2. Maria aplica las patitas al cuerpo.

fig. 3. Maria aplica el cuello.

fig. 4. María forma con el pulgar una abertura.

fig. 5. Maria aplica el anso.

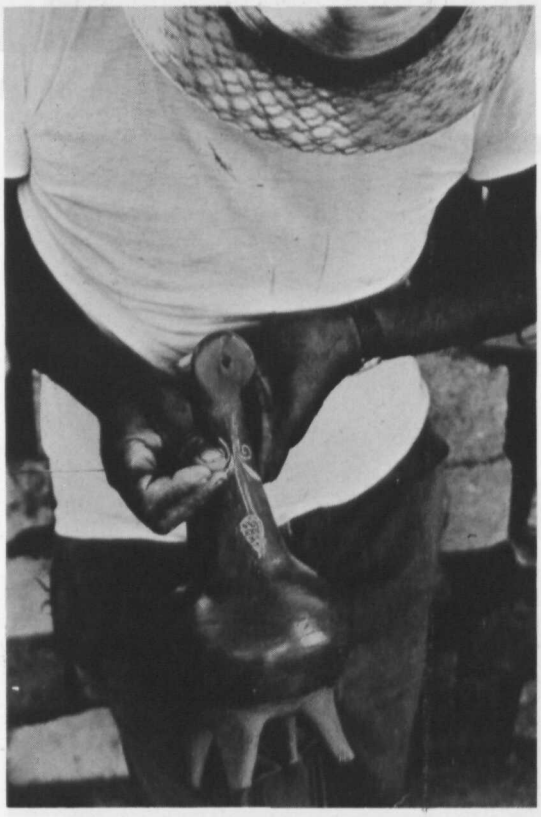


fig. 6. Cirilo raya los dibujos.

fig. 7. Los molcajetes de patitas en forma de cabeza zoológica de tradición muy precolombina (a la derecha el molcajete moderno) R.v.V. 164 a,b. San Agustín Huapan.

fig. 8. Margarita con el 'horno' precolombino.

fig. 9. Paula Salvador, alfarera en San Agustin Huapan.

fig. 10. Margarita recibe las fotos sacadas hace 4 años.

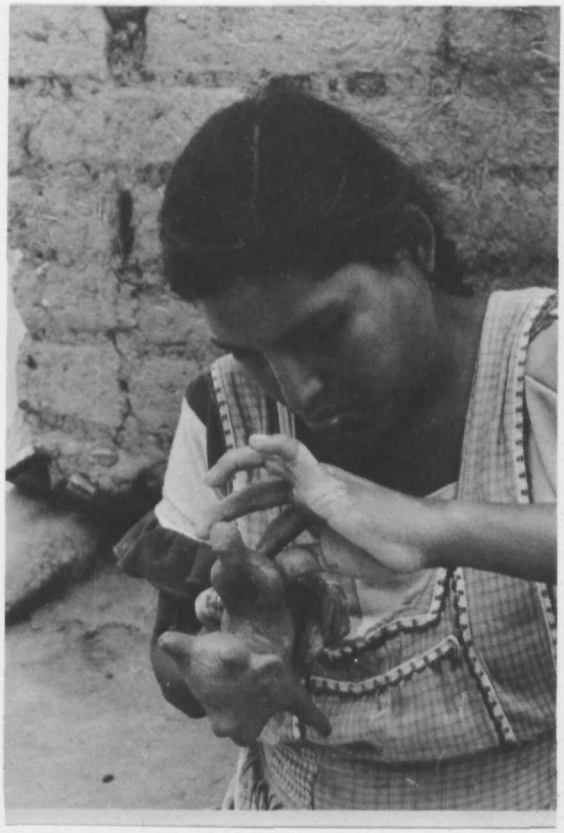


fig. 11. Paula Salvador formando un jinete.

fig. 12. Modesto pinta las lineas negras de color mineral.

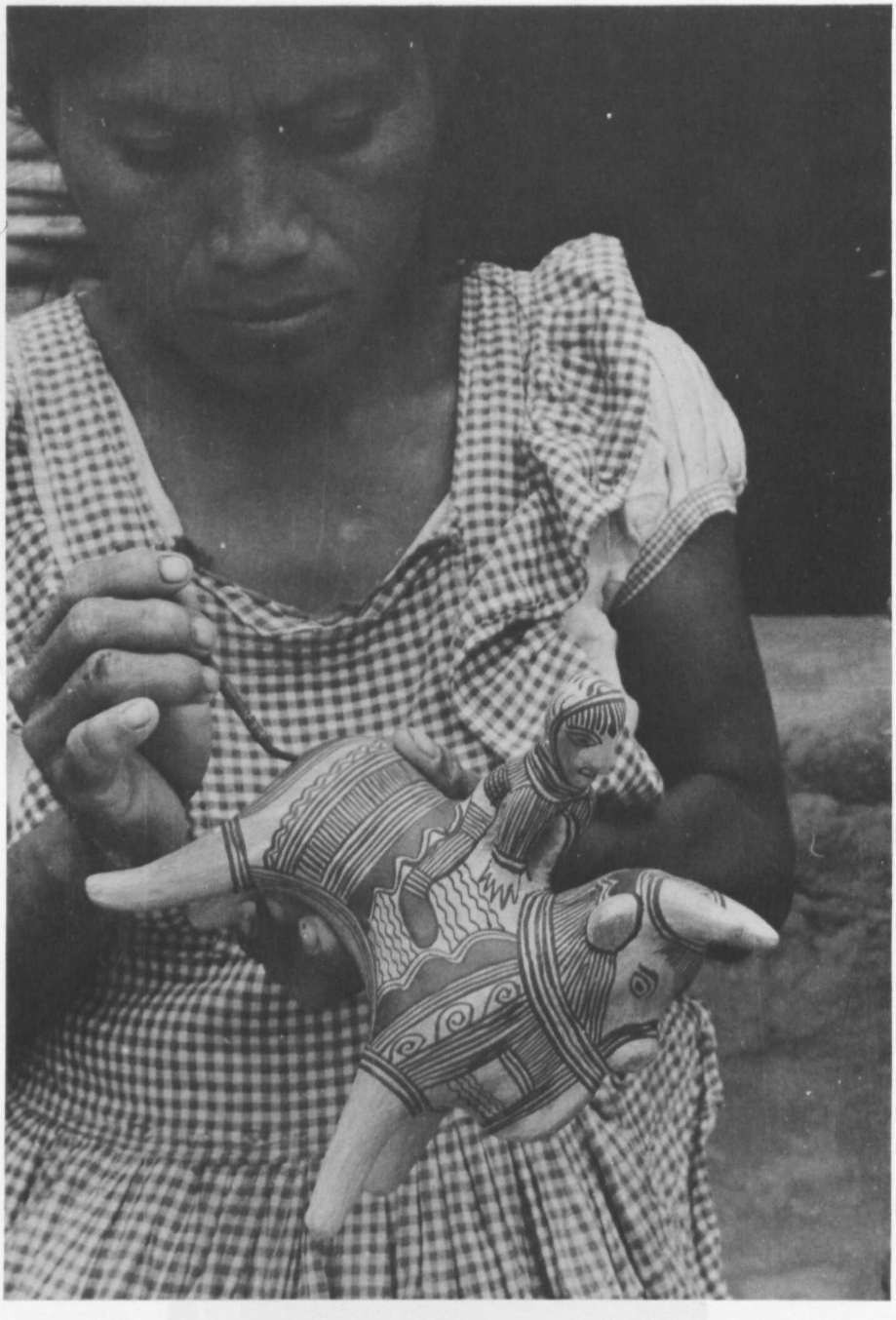


fig. 13. Margarita pinta con colores minerales, de tierra.

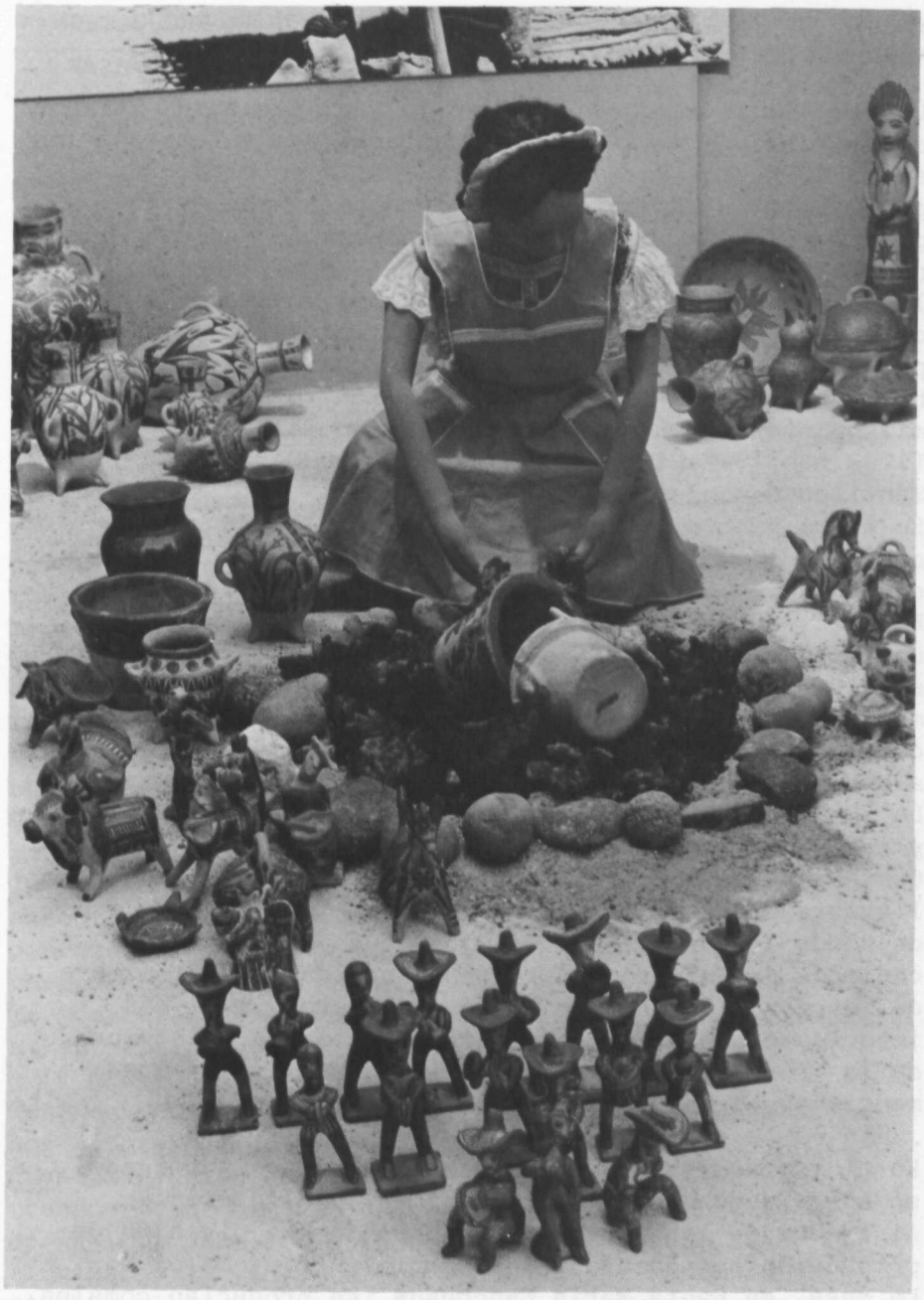


fig. 14. Exposición de cerámica Nahua alrededor de un 'horno' precolombino, en Leiden, Holanda (cf. fig.8).

NUEVOS CAMINOS Y NUEVA ESCALA. CAMBIOS EN LA PRODUCCION ALFARERA EN UNA REGION MAZAHUA

Dick A. Papousek

Los indígenas mazahuas habitan la región que se extiende desde Toluca a Valle de Bravo en el Oeste y Temascalcingo en el Norte del Estado de México. Allá en el Norte, 1) perteneciendo al municipio de Temascalcingo, tres poblados parcial o totalmente mazahuas se dedican a la producción de alfarería. Es decir, los mazahuas son los alfareros, entre los mestizos hay muy pocos que se ocupan de la manufactura misma de la loza. Los tres pueblos ahora cuentan con alrededor de nueve mil habitantes; hace 15 años la población total era de seis mil quinientos. Los pueblos se llaman San Juanico (1000 hab.), Santa María Canchesdá (2000 hab.) y Santiago Coachocitlán (6000 hab.).

En estos pueblos alfareros, que por falta de nombre conjunto llamo Los Pueblos, he hecho algunas investigaciones según el sistema de estudio por intervalos. Este quière decir que estoy tratando de dar no solo una imagen actual de Los Pueblos, sino también de seguir el proceso de cambio y desarrollo (en el sentido más neutral de la palabra) por estar con los alfareros cada dos o tres años. Este artículo pretende describir algunos aspectos de los cambios en la zona 2).

La loza producida en Los Pueblos es corriente. Ollas y cazuelas, tejas y macetas, barriles y jarros. Curiosas y notables son algunas de las macetas que llevan adornos de figuras griegas (Il . 1). No se sabe de dónde llegaron estos dibujos, que parecen ser copiados de la cerámica romana conocida bajo el nombre de terra sigillata. Uno de los productos, y el más importante ahora, es la piñata. Pero antes de hablar de la 'revolución piñatera' en Los Pueblos hay que mencionar algunos otros aspectos de interés. (Il. 2 y 3).

En el transcurso del periodo hasta ahora investigado, se han observado varios cambios en la alfarería. Alrededor de los años 1966-1967 había una división de producción por pueblo y por barrio. Por ejemplo, en La Mesa, de Santa María Canchesdá, se producían comales. En Boxisdá, del pueblo de Santiago Coachochitlán, la especialidad eran los barriles. Las tejas sólo las hacían algunos mestizos en San Juanico, y únicamente en El Centro de Santiago había crisoleros. La producción misma se llevaba a cabo por los hombres, que es una situación exepcional en la alfarería casera - y no sólo en México. Las mujeres ayudaban en la producción, (Il.4) pero no se ocupaban de moldear la loza. Toda la alfarería

se hacía con moldes, no con el torno. Aparte de la (II.5)
producción de tejas, toda la producción se realizaba
por los mazahuas. Pero la distribución de los productos
estaba concentrada en manos de los mestizos de la zona,
sobretodo de los mestizos de Santa María Canchesdá. Hay
que subrayar, no obstante, que también los mazahuas
mismos trataban de actuar como intermediarios, y en
Santiago Coachochitlán, el único pueblo completamente
indígena ellos no admitían a los vecinos mestizos que
quisieran comprar la mercancía alfarera. Esistía un
sistema interno de compras y ventas de manerea
escalonada, así que los pequeños intermediarios
compraban y su vez vendían la loza a los comerciantes
más importantes dentro de la zona. Un producto podía
cambiar de dueño tres o cuatro veces antes de salir de
la zona, y en este sistema 'de escalera' el camino
económico entre el productor y los meros acaparadores
parecía innecesariamente largo. El sistema económico de
Los Pueblos fue determinado por el control sobre los
medios de transporte para sacar los productos alfareros
de la zona. El sistema fue mantenido por la habilidad
de los intermediarios locales, los patrones, para
manejar el otorgamiento de créditos a sus clientes
alfareros indígenas. Para los alfareros mismos fue
casi imposible tratar de romper con sus costumbres de
venta a los patrones. Si trataban de producir más para
poder ahorrar dinero, siempre pasaba also adverso por
lo que terminaron con más trabajo y menos ingresos. Se
encontraban en una situación aparentemente eterna de
pobreza y dependencia. Y los alfareros mismos no
parecían tener interés alguno en cambiar esa situación.
Se mostraban conservadores, resignados, y obedeciendo
a "su destino".

Pero en unos pocos años ha ocurrido un cambio natable.
Los alfareros lograron superar los problemas más
grandes que tenían. Estos problemas consistían en el
transporte de materiales de producción - sobre todo
de la leña para los hornos -, los efectos de las
lluvias, y la venta de los productos. Y todos éstos
giraban alrededor del poder socio-económico de los
acaparadores mestizos.
A fines de los años sesenta, no obstante, este poder
empezaba a romperse. De importancia primordial fue, a
este respecto, el fallecimiento del patrón más poderoso
y más capaz. Fue un hombre que representaba un patronaje
auténtico, es decir que había mantenido relaciones
tanto económicas como sociales con sus clientes. Fue un
hombre respetado y confiado tanto por los alfareros como

por los otros acaparadores e intermediarios, con quienes negociaba y a quienes organizaba, por ejemplo para fijar los porcentajes de ganancia sobre las compras y ventas de loza. Después de la muerte de aquel hombre los grandes comerciantes no supieron mantener la organización socio-económica. Algunos de los alfareros aprovecharon la oportunidad para desarrollarse económicamente. En este a specto la producción de piñatas jugó un papel decisivo, como se explicará brevemente 3).

La piñata es un producto parecido a la olla corriente, pero que ofrece la ventaja de una producción más simple, ya que la piñata no se gretea ni necesita un segundo (I1.6) fuego. Para la piñata el horno se quema sólo una vez, y por esto los gastos en combustible son reducidos. La leña siempre había sido un problema mayor para los alfareros, porque hacía falta en la zona misma; su transporte y venta, igual que el de la greta de la loza producida, estaban en manos de los intermediarios que tenían camiones de carga. En 1967 había 23 camiones en Los Pueblos, la mayoría de ellos en manos de los comerciantes mestizos en Santa María Canchesdá. En Santiago Coachochitlán había 4 camiones; hoy día, en 1981, en este pueblo se encuentran ya más de 200. (I1.7). Los alfareros, desde principios de los años setenta, han producido más que antes. Al producir las piñatas ellos podían aumentar sus esfuerzos de trabajo sin que subieran en la misma medida sus inversiones por el transporte de combustibles. Además de esto, uno de los pequeños acaparadores de Santiago Coachochitlán les facilitaba créditos para la compra de un camión, cosa que nunca quisieron ni hacer ni permitir los acaparadores cuando el difunto todavía los encabezaba. Con los camiones los alfareros se independizan. Van ellos mismos por la leña, y van ellos mismos a vender la loza. No sólo comercian las piñatas y los demás productos que ellos mismos hacen, sino también compran loza diferente para tener un buen surtido. Aun van con sus patrones anteriores a comprarles loza de otras regiones. Están convirtiéndose en comerciantes de alfarería. Claro que no todos logran este desarollo económico. En el pueblo de San Juanico el número de alfareros ha disminuido, y en Santa María Canchesdá los cambios van más despacio - ahí los acaparadores se openen con más éxito, o los alfareros no perciban o aprovechan (todavía?) las oportunidades. En Santa María no se hace la olla, que se moldea igual que la piñata, (I1.8) sino principalmente se producen allí las cazuelas, y

quizás esto también es de importancia trascendental: la producción de piñatas no se encuentra aquí.
Brevemente indico cómo los alfareros pueden comprar su camión. Juntan una suma de dinero para el enganche y reciben el camión. Durante dos o tres años siguen pagando las letras mensuales, y después el camión es su propiedad. Para el enganche ahorran dinero y lo piden prestado a familiares, amigos y compadres. Las letras se pagan tanto en efectivo como en productos alfareros. Un alfarero trabajando solo no produce bastante para poder pagar las letras. El alfarero que tiene uno o más hijos bastante grandes para que trabajen con él, sí logra la compra de un camión.
Ha sido interesante observar cómo los alfareros toman ciertas medidas después de haber comprado su camión, y no antes. Por ejemplo construyen un techo sobre el horno y aún techos para que no se moje el barro.(Il.9). Son cosas que anteriormente no hacían y, como ahora se entiende, ¡con razón! Porque anteriormente toda medida tomada para aumentar la producción o protegerla, beneficiaba a los compradores de la loza, no a los productores. Ahora, siendo el productor al mismo tiempo el comerciante, para él vale la pena mejorar las condiciones de la producción.

Para terminar esta breve exposición, a continuación se presentan algunos aspectos y conclusiones de los cambios aquí señalados.[4] En Los Pueblos los comerciantes y patrones mestizos han perdido gran parte del control sobre la alfarería indígena. El patrón más importante ahora es un Mazahua. De los alfareros muchos se han independizado; hay que adveritr no obstante, que la libertad de acción de la cual ahora disponen no significa la independencia total. Más bien han cambiado el miserable endeudamiento permanente de pequeña escala de antes por un endeudamiento actual mucho más grande, pero con la posibilidad de la autodeterminación.
Desde los años cincuenta la población de Los Pueblos ha crecido rápidamente, de tres o cuatro mil a nueve mil habitantes en 1980. El número de alfareros se ha duplicado en los últimos quince años, de novecientos a mil seiscientos o setecientos. Este crecimiento ha favorecido a los alfareros que así cuentan con mayor número de elementos humanos para la producción. La producción ha aumentado no sólo por el incremento del número de alfareros, sino también porque los productores trabajan más duro y con más ganas.
En la técnica de la producción no han ocurrido cambios muy notables. Todavía se sigue trabajando la loza con

moldes. El paleado del barro[5] todavía se observa por
todas partes, aunque también un molino de barro está (II.10)
en uso. Se están haciendo pruebas con quemadores de
petróleo, pero por lo general los hornos se queman con
leña, aserrín y ramas. Los hornos siguen casi iguales,
pero de una construcción que aguanta más peso: este año
descubrí que el horno 'de tubo' está desapareciendo
para dar lugar al horno llamado 'de arco' (II.11).
En cuanto a los camiones hay un desarrollo interesante.
Los alfareros que terminan de pagar sus letras, no
descansan sino que siguen trabajando duro para poder
comprar un camión más nuevo. Hace cinco años los
alfareros manejaban carcachas, ahora ya están usando
los últimos modelos.
En Los Pueblos el Gobierno del Estado de México ha
querido cambiar la situación económica, desde principios
de los años setenta. En cada uno de los poblados se
construyó una fábrica de cerámica, de tipo talavera.
Aquí se menciona este hecho sin ponerle más atención.
Conste que el mejoramiento de la situación económica de
los alfareros no ha de atribuirse a las fábricas, sino
a los esfuerzos de ellos mismos.
Las piñatas, por fin, han sido un elemento (II.12).
importantísimo en el proceso de cambio de Los Pueblos.
Hay que investigar ahora, en qué medida la piñata de
barro se sustituirá por piñatas de cartón. Las últimas,
que no son producidas en Los Pueblos, posiblemente les
causarán nuevos problemas a los alfareros Mazahuas de
Los Pueblos.
Pero, sea como sea, éstos ya han aprendido a manejar
los problemas grandes. Hoy trabajan, viajan y piensan
a escala mayor que antes. Hace quince años les
preocupaba el precio, es decir cinco pesos, de un kilo
de greta. Ahora su preocupación es más bien el precio
de un camión de ocho toneladas.

Notas

1. Los mazahuas en 1967 eran casi por completo 'desconocidos' en México, y me es grato poder aprovechar esta oportunidad para pedir atención por la existencia de ellos. En Aquel año se me ha ocurrido varias veces que en el Distrito Federal, tan cerca de la región mazahua, se me preguntaba; ¿ más aguas? cuando hablaba de los mazahuas. Hace dos o tres años la antropóloga Mexicana Lourdes Arizpe me dijo que había tenido la misma experiencia. Y la antropóloga Martha Fernández Valdés hablaba de 'un grupo olvidado' (1973).
   Probablemente hay unos 125.000 mazahuas y me parece que ahora sí son tomados en cuenta, si fuera solo por su significado político numérico en el Estado de México.

2. Mucho las agradezco al Instituto para la Antropología Cultural de la Universidad de Groninga, la Organización neerlandesa para el fomento de investigaciones científicas (Z.W.O.), y la Fundación neerlandesa para el fomento de investigaciones tropicales (W.O.T.R.O.) los apoyos y becas otorgados para realizar las investigaciones de intervalo, en los años 1974, 1976, 1978, 1979 y 1981.

3. En cuanto aquí se habla de las piñatas, se refiere a las piñatas en su forma primaria, es decir no adornada (Il. 3, 6,8 y 12).

4. En cuanto al aspecto teórico y en particular a las precondiciones del cambio, véase mi libro "The peasant-potters of Los Pueblos".

5. El paleado es el método empleado para pulverizar la tierra y consiste en golpear los trozos de barro con un gran mazo (Il. 10).

Bibliografía

Fernández Valdés, Martha, Los Mazahuas: Un grupo en rápido proceso de cambio. América Indígena, 1973, 4º trim.: 1183-1194.

Johns, Catherine, Arretine and Samian Pottery. 1971. Londres, The Trustees of the British Museum.

Papousek, Dick A., The Peasant-Potters of Los Pueblos. Stimulus Situation and Adaptive processes in the Mazahua Region, in Central Mexico. Assen, van Gorcum, 1981.

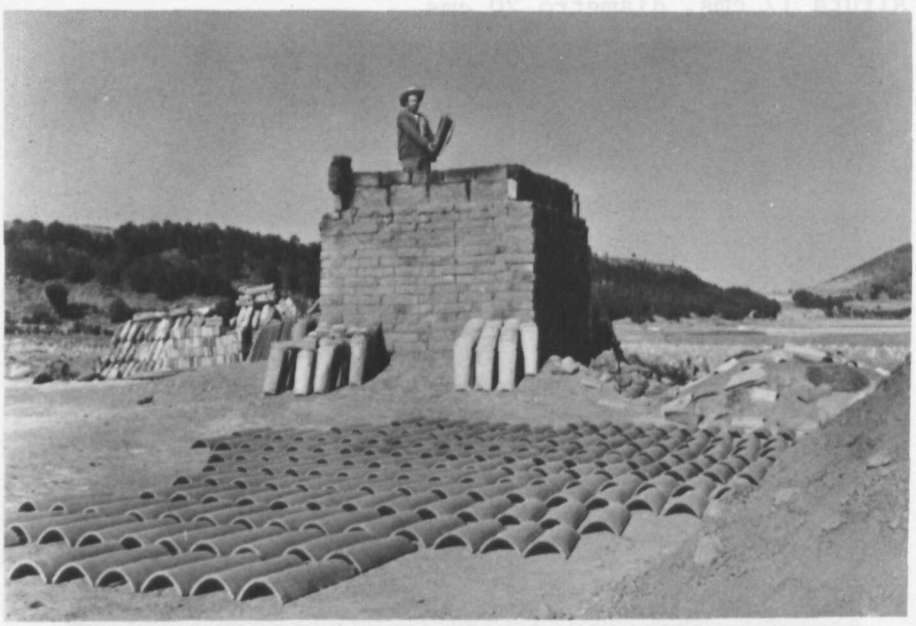
La traducción del mismo aparecerá en 1982: Alfareros-campesinos mazahuas. México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Il. 1. Una maceta hecha en Santiago Coachochitlán, 1974. Altura 17 cms, diámetro 20 cms.

a L.54. Arretine crater, Dr. 11; the stem and foot of the vase are missing (see the Type Table for the form). This vase, decorated with a design showing the Seasons, has an internal stamp of the potter Cn. Ateius. His wares are common in Germany. The date of this piece is Augustan.
Diameter 19 cm. Capua, Italy

Il. 2. Terra sigillata. (Cortesía British Museum, Londres).

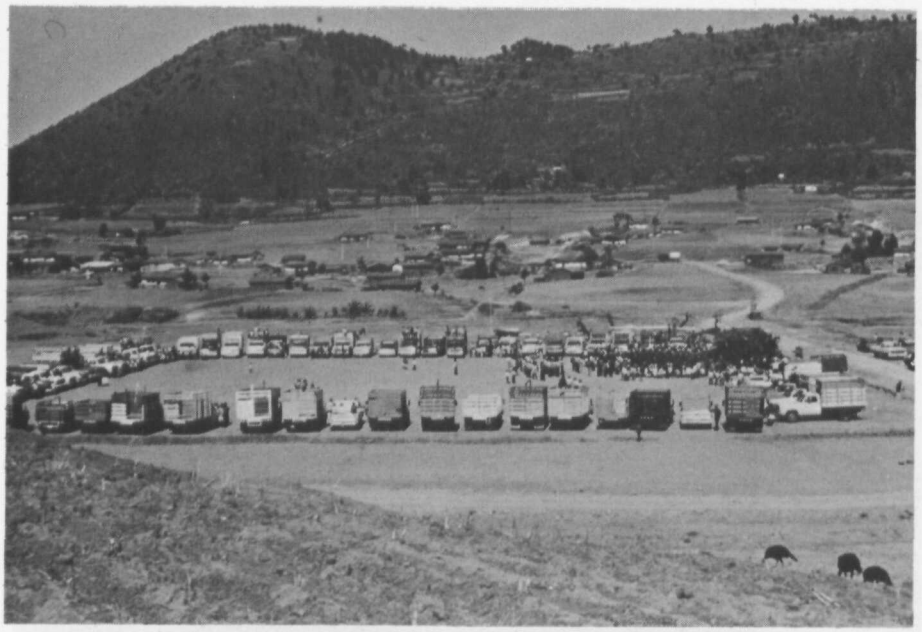
Il. 3. Piñatas crudas.



Il. 4. Horno rectangular, de tejas. San Junaico.

Il. 5. Las mujeres ayudan en la producción, pero no moldean la loza. Santiago Coachochitlán.

Il. 6. El moldeado de piñatas. Santiago Coachochitlán.

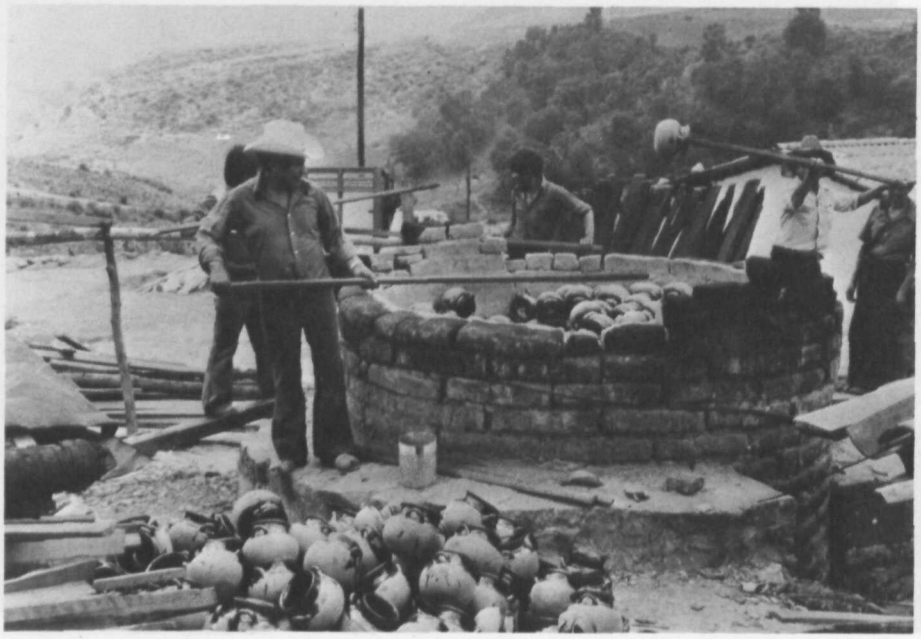


Il. 7. Los camiones en el día de su bendición anual. Santiago Coachochitlán, 1976.

Il. 8. Piñatas frescas, con sus moldes. Santiago Coachochitlán, 1981.

Il. 9. Horno de cazuelas, provisionalmente techado. Al fondo se observa la fábrica. Santa Maria Conchesdá, 1981.

Il. 10. Moler el barro: el 'paleado'. Santiago Coachochitlán, 1979.



Il. 11. El horno llamado 'de arco'.

Il. 12. Piñatas adornados, en un mercado. Distrito Federal, 1981.

ALFARERIA DE MICHOACAN. ORGANIZACIOŃ DE LA PRODUCCION Y VENTA.

Beate S. Engelbrecht.

El objeto de mi ponencia es la discusión del problema de la producción artesanal y la situación en el mercado. Pienso que la producción artesanal podría significar una posibilidad de conservar puestos de trabajo en el campo, para evitar o disminuir la migración a las ciudades o a los Estados Unidos.

LA SITUACION REGIONAL

Voy a examinar esta cuestión con el ejemplo de dos pueblos en el estado de Michoacán en México. Los dos pueblos están situados en la sierra de Michoacán y pertenecen a la cultura tarasca. Son famosos por su producción de alfarería. Además se puede observar una migración bastante fuerte desde esos pueblos hacia los Estados Unidos o las ciudades mexicanas.

Uno de los dos pueblos, Tzintzuntzan, es situado a la orilla del Lago de Pátzcuaro, junto a la carretera de Pátzcuaro a Quiroga. El pueblo tiene asi la ventaja de una comunicación facil a otros lugares. Además es una atracción turistica por sus ruinas prehispánicas, las 'Yacatas'. El pueblo tiene aproximadamente 2'500 habitantes. Desde 50 años Tzintzuntzan es municipio y asi tiene unas ventajas políticas. Tzintzuntzan posee poca tierra asi que la agricultura no es muy importante en la vida económica. Sin duda es la alfarería que domina la vida cotidiana, aunque también el trabajo de 'popote' (trabajo de paja) gana siempre mayor importancia. Más que 50% de los habitantes viven de la alfarería, es decir, que sin la alfarería no pueden vivir.

Bastante diferente es la situación del segundo pueblo, Patambán. Patambán se encuentra en la sierra tarasca, a una hora de distancia de la próxima ciudad, Zamora, y de una carretera pavimentada. Hace poco tiempo, unos 12 años, que hay una brecha hasta Patambán. Antes Patambán estaba bastante aislado. También hoy hay poca gente forastera que viene a Patambán. El pueblo pertenece al municipio de Tangancicuaro, de que es tenencia. Patambán tiene entre 6'000 a 7'000 habitantes que viven principalmente de la agricultura y de la ganadería. Patambán cuenta con mucha tierra, bastante bosque pero poca agua. Hasta hoy parecía que cualquiera podía encontrar tierra para sembrar si quería. Pero en los ultimos anos se puede observar que cada vez más gente

empieza a hacer alfarería. Es una posibilidad de mejorar sus ingresos o de vivir sin sembrar.

LA ALFARERIA TRADICIONAL

Los dos pueblos hacen el mismo clase de alfarería. Realmente son tres tipos. Primero la loza para el uso diario, especialmente ollas y cazuelas, vidriadas por adentro. Segundo la loza bruñida, tinajas y cánataros, en general para transportar o guardar agua. Hoy se produce también mucho para los turistas, especialmente en Tzintzuntzan, donde se han recuperado las formas prehispánicas. Desde algun tiempo en Tzintzuntzan se hacen también una loza bruñida negra. Tercero la loza vidriada del color verde, en Tzintzuntzan también del color amarillo, café y azul. Aparte de las ollas y ollitas, que se han hecho tradicionalmente, se hacen principalmente vajillas, juegos de agua, juegos de té. En Tzintzuntzan se encuentra también la famosa loza blanca con dibujos naïvos de la vida cotidiana del pueblo.

En los dos pueblos se usa la misma técnica de alfarería, es decir, se trabaja con la ayuda de moldes. La técnica es sencilla y no permite una gran producción. La calidad de la producción no depende de la técnica sino del cuidado con que los alfareros trabajen. Se puede observar que hay una diferencia de calidad entre los dos pueblos, que se puede atribuir a la manera de trabajar. En Tzintzuntzan se trabaja en una charrola por ejemplo 3 a 5 minutos, en Patambán media hora. Esta diferencia resulta de que en Tzintzuntzan se hacen una charrola gruesa y se la hacen en una vez. En contrario en Patambán se necesitan más tiempo por que la charrola es más fina, más fragil y obtiene un bordo elaborado. Además en Tzintzuntzan se dibujan rapidamente con un impulso que se expresa en un dibujo sencillo pero vivo. En Patambán se pintan algun tiempo con lineas delgadas. Al fin se presenta un dibujo fino. Los precios no reflejan esta diferencia del trabajo. La charrola de Tzintzuntzan cuesta 25.- Pesos, la de Patambán 60.- Pesos. Eso se debe a que no se encuentra una conciencia de la calidad de la cerámica en la conducta de los compradores. Solamente, en el mercado tradicional se sabe y se aprecia la calidad. Pero la mayoría de la producción cerámica es para el mercado moderno y por eso no sorprende que haya una baja de calidad en los ultimos años, que se puede explicar además por la presión de trabajo, que existe cada vez más en los pueblos, y el volumen de la producción.

Hasta ahorita este desarrollo ha afectado a Patambán sólo poco. Todavía se hace aqui una loza de alta calidad con unos dibujos elaborados. Se toma el tiempo de trabajar cuidadosamente. Aqui se puede notar que el pueblo vive en primer lugar de la agricultura. La vida cotidiana es determinado por las necesidades del campo. Se hace la alfarería cuando se tiene tiempo o cuando se acerca una fiesta en otro pueblo que se quiere visitar. Pero este imagen contemplativo se empieza cambiar.
Bastante diferente la situación en Tzintzuntzan. Aqui se siente cada día más la presión del trabajo. Se tiene que producir. La gente no tiene tiempo de trabajar con mucho cuidado, la cantidad es lo importante. Muchas veces los alfareros no ganan mucho con su trabajo, especialmente si no viven en la carretera. Los compradores se interesan por la cerámica barata aunque sea de mala calidad. Hoy la gente de Tzintzuntzan dice que lo típico del pueblo es la mala calidad.

EL MODO DE LA PRODUCCION

La alfarería se hace todavía en una producción de familia. Tradicionalmente la alfarería era el trabajo de la mujer. El hombre traía la tierra, la leña. Hasta hoy los materiales, como tierra y leña, son de la comunidad o de la comunidad vecina. El vidriado, la 'greta', y el color se tienen que comprar. La mujer prepara la tierra, hace las piezas, las pinta, las prepara para cocer. El cocido es el trabajo del hombre. Pero normalmente la división del trabajo entre los sexos no es tan estricto. Muchas veces ayuda el hombre en la producción, especialmente en pintar, muchas veces ayuda la mujer en la coción. La disolución de la división de trabajo está ligada con la importancia de la alfarería en la vida de la familia. En Patambán la agricultura es lo más importante en la vida económica y durante el día el hombre está ocupado con la misma. Solamente en vez en cuando queda tiempo para ayudar en la alfarería. En Tzintzuntzan el trabajo en el campo tiene menos importancia, de modo que el hombre puede participar activamente en la producción artesanal. Por eso hay también en Tzintzuntzan más familias grandes que trabajan unicamente la alfarería, es decir, hasta diez personas trabajando en un mismo taller.

EL CYCLO DE FABRICACION EN LA FAMILIA

En la vida de un alfarero se encuentra un movimiento caracteristico respecto al volumen de la producción.

En Tzintzuntzan por ejemplo uno aprende la habilidad de hacer alfarería normalmente en su familia, ayudando a sus padres. Cuando se casan los jóvenes en general empiezan hacer loza por su cuenta. Puede ser que todavía vivan con los padres del esposo y reciba ayuda de ellos, pero empiezan a separarse economicamente. Con ello comienza una fase dura en la vida de un alfarero. Con mucho trabajo puede sostener su familia, sus hijos. Pero le conviene tener muchos hijos porque crecen y pronto pueden ayudar en la producción. Primero su ayuda es pequena. Traer algunas cosas. Hacer algunos mandados. También tienen que ir a la escuela, es decir, que no están siempre en la casa para ayudar. Pero con el tiempo obtienen un lugar importante en la producción de la familia. Es el momento en que un alfarero puede prosperar. Ahora más personas - sus hijos - pueden ayudarlo sinque originen más gastos. Si un alfarero tiene una oportunidad de superar su posición en su vida, entonces; en pocos años su pequeño taller de dos personas pasa a ser un taller de ocho o más. En este momento el taller parece algo más que una producción familiar; casi es una pequeña industria. Los trabajadores saben participar en todas las fases de la producción, pero normalmente cada cual tiene unos trabajos específicos. Sin embargo este taller no dura normalmente. Los hijos se casan. Con el casamiento las hijas se van de la casa paternal. Los hijos quedan en casa por un tiempo, pero tratan de vivir economicamente seperados. Es el primer paso para marchar también de la casa de los padres. Asi al final los padres quedan otra vez solos, quizás con un sólo hijo. La producción es otra vez una producción de familia con poca ganancia. Además ahora los padres son gente vieja que no puede trabajar mucho.

Pero hay una posibilidad de escapar de este destino. En el momento de la producción extensa el padre puede aprovechar de la situación y convertirse en un comerciante. Entonces el futuro es más o menos seguro.

LA SITUACION DEL MERCADO

Hasta hoy la cantidad de alfareros no se ha reducido. Al contrario, en algunos pueblos hay siempre más alfareros, absolutamente y relativamente. Hay por lo menos dos razones para este hecho: el crecimiento de la población y el hecho que la alfarería es muchas veces la única alternativa para la agricultura. Había un tiempo en que la alfarería era una alternativa bastante buena. Pero esos tiempos han pasado. ¿ Por qué? El

mercado no ha crecido tanto como la producción de alfarería. la inflación, la subida de precios de los productos de cada día, hacen la alfarería siempre más barata relativamente, porque no se puede subir tanto los precios de la loza como los precios de otros productos. El mercado extranjero está cerrado debido a las leyes sobre el contenido de plomo en el vidriado de la cerámica.

EL MERCADO TRADICIONAL

Con respecto a la venta hay diferentes costumbres y nuevas posibilidades. Es conocido que Michoacán, especialmente la zona tarasca, era desde siempre un centro de artesanías. Casi cada pueblo tiene su oficio, asi que el intercambio entre los pueblos es muy vivo. Este intercambio tiene lugar en los pueblos mismos o en las ciudades cercanas. En varias ciudades hay mercados de cada día o cada semana donde se puede encontrar todo que se necesita. Cada mercado tiene sus características, su importancia, asi es que no se puede hacer una categoría clara. Especialmente se puede observar una gran diferencia entre los mercados de la sierra tarasca y los mercados de la zona lacustre del Lago de Pátzcuaro. Para la ultima región, sin duda Pátzcuaro es el centro económico. Toda la cerámica de Tzintzuntzan que se vende en el mercado tradicional va a Pátzcuaro. Al contrario de Patambán.
Parece que el sistema de mercados en la sierra funciona mejor. En el caso dado hay varios lugares a donde ir para vender su cerámica. Además la gente tiene aqui todavía el constumbre de visitar las fiestas de los pueblos. Cada pueblo tiene lo menos una fiesta por año, la fiesta del Santo del pueblo. Casi siempre la fiesta está acompañada de un mercado. Algunos pueblos son bastante insignificantes asi que pocos alfareros van allá para vender loza. Otras fiestas no son tan conocidos, pero los que las conocen, especialmente cuál cerámica se puede vender allá, van y venden bien. Otras fiestas son famosas en particular por su mercado de cerámica. Parece que siempre se ofrece una posibilidad de vender loza. Pero también eso cambió mucho en los ultimos años. Sobre todo aquí se nota que hay más alfareros, que hay más producción. En los mercados se ofrece demasiado cerámica. Eso baja los precios a un nivel, que algunas veces son inferiores a los costes de la producción. También si los alfareros no hacen un cálculo exacto de sus gastos notan que siempre ganan menos. Es más un sentimiento que un conocimiento porque en realidad los precios suben, asi

que tienen más dinero. Pero hoy se puede comprar con ese dinero mucho menos que antes.

LOS VIAJES DE COMERCIO

La situación mala tanto en Pátzcuaro como en la sierra en total ha forzado a la gente a buscar nuevos mercados. Desde mucho tiempo había en la región la costumbre de hacer viajes de comercio. Hace 50 años incluso ir a una fiesta regional era un viaje comercial que duraba varias semanas. Pero además se iban a la tierra caliente y a la región del Lago de Chapala y Guadalajara. Con el mejoramiento de los caminos se extendió la zona comercial. Era más facil llegar a otros lugares. Eso era la gran diferencia por muchos años entre Tzintzuntzan, que obtuvo una carretera hace aproximadamente 40 años, y Patambán, que tiene una brecha bastante mala hace solamente 12 años. Hasta hoy en Patambán hay muy pocos comerciantes que vivan unicamente del comercio, hay menos que van más lejos. Al contrario Tzintzuntzan. Aqui se desarolla una clase de comerciantes, que prefieren ir a México o mejor directamente a la frontera norte-americana. Hoy se van en camionetas proprias asi que ahorran tiempo y dinero. Muchos de los comerciantes tienen en Tzintzuntzan mismo un local para vender y guardar loza. De vez en cuando pasan también por esos locales, que están situados en la calle principal, comerciantes de afuera que compran una cantidad de mercancía. Esta situación ha provocado una división del pueblo. Hay alfareros y hay comerciantes. Ninguno puede vivir sin el otro. Pero los comerciantes tienen más dinero, es decir que pueden esperar más tiempo algunas veces. Muchos de los alfareros tienen que vender para sobrevivir. La situación ha sido peor cada ano. Muchas veces los alfareros obtuvieron tan poco que no valía la pena hacer cerámica. Muchas veces no obtuvieron nada. Asi se puede entender fácilmente que un grupo se ha decidido a abandonar el pueblo y fundar una colonia aproximadamente a dos kilomentros afuera de Tzintzuntzan, en un sitio bastante favorable del visto de la venta. Esta acción ha iniciado una discusión permanente entre los comerciantes de Tzintzuntzan y la colonia, que tenía que aguantar mucho para poder sobrevivir. Los motivos de los alfareros eran casi siempre los mismos. Indenpendencia de los comerciantes, en primer lugar, y algunas veces seperación de la familia.

LAS FERIAS ESTADALES

Entre el sistema de los mercados y fiestas tradicionales y los viajes de comercio modernos se encuentra el

sistema nuevo de ferias. Desde algún tiempo se hacen ferias agricolas y artesanales en varias ciudades. También se empiezan de organizar siempre más tianguis para turistas. Hay ferias que son famosas entre los artesanos y señalan una fecha fija en su plan de producción. Estas ferias, algunas más y otras menos importantes respecto a las artesanías, es decir, en algunas participan solamente artesanos y en otras participan artesanos como campesinos, y los tianguis se integran bien en el costumbre tradicional de ir a mercados y fiestas. Debido a que el estado tiene interés en que los artesanos participan en esas ferias, con frecuencia mandan un camión para transportar la mercancía del pueblo a la ciudad respectiva.

Muchas veces una feria artesanal está acompañada de un concurso artesanal en que los artesanos pueden presentar uno de sus trabajos y ganar algún premio. Esos concursos tienen el objeto de fomentar la alta calidad de los trabajos, por que ya se puede observar muy facilmente que la calidad de la producción baja más cada año. Hay poca gente que realmente está interesada en alta calidad y está dispuesta a pagar unos precios altos.

LA EXPORTACION

Unos de los factores que agravaron la situación en los últimos anos fué la nueva ley en los Estados Unidos y en partes de Europa sobre el porcentaje máximo de plomo que puede encontrarse en el vidriado de la cerámica. Toda la cerámica de esa región está vidriada con un esmalte de 80% de plomo. Muchos comerciantes de Tzintzuntzan habían ido a los Estados Unidos para vender loza y también otra gente había vendido cerámica de Tzintzuntzan a los Estados Unidos. La supresión de este mercado se ha notado en Tzintzuntzan. Hay unos pocos alfareros que tratan de usar un vidriado que no contiene nada de plomo. pero esos experimentos están acompañados de muchos problemas asi que hasta hoy no se puede ver una solución general.

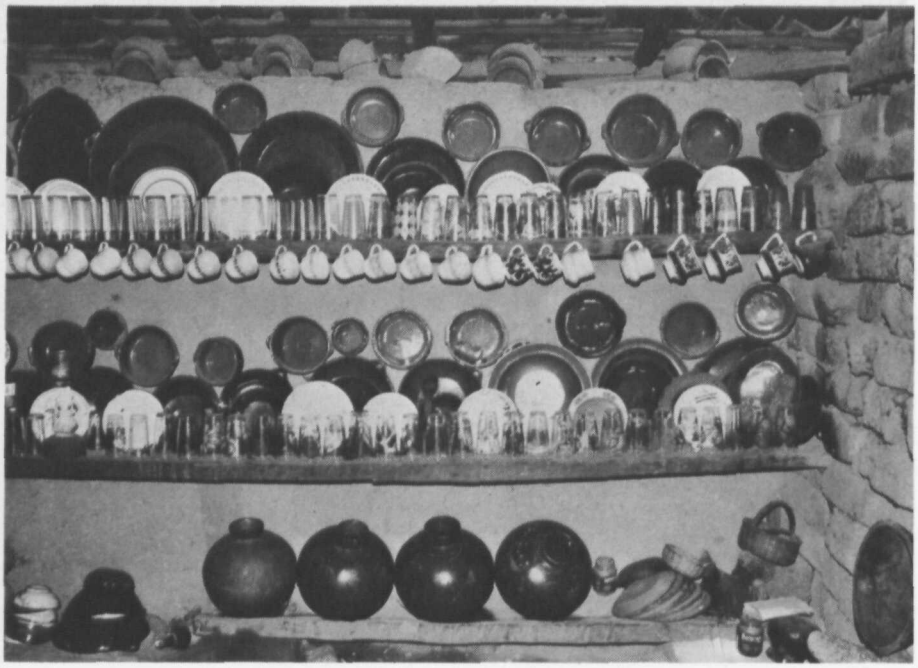
CONCLUSIONES

Asi hay muchas posibilidades para vender cerámica para los alfareros y los comerciantes. Quizás parece que respecto al mercado no haya problemas graves. Pero esta imagen engaña. El problema fundamental consiste de la falta de demanda y de los costes de la producción. Aparte de que el coste de la vida subío en los últimos

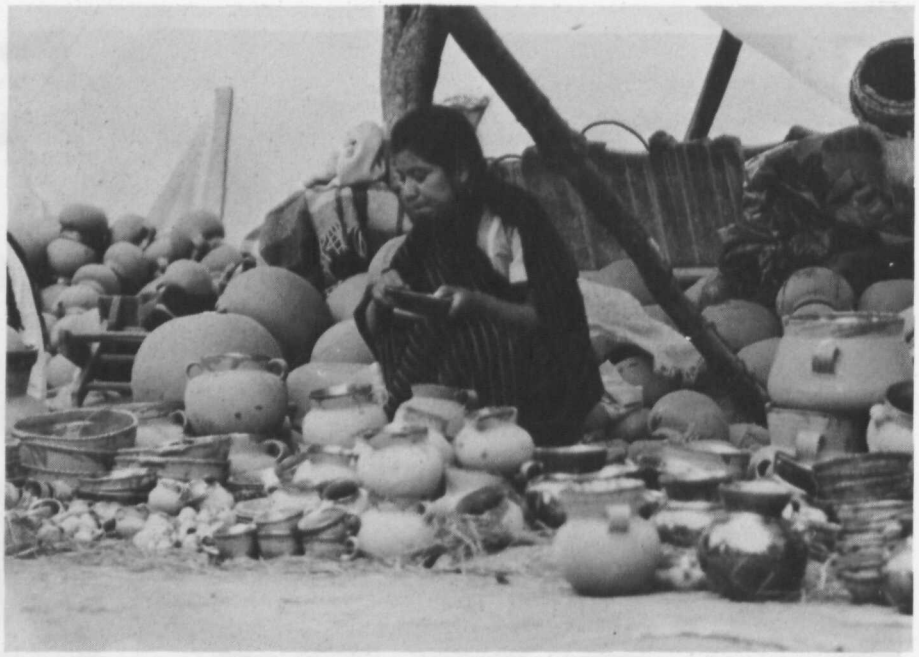
años mucho también los precios de los materiales de la producción, que se tiene que comprar, vidriado y color, han subido fuertemente. Respecto a la venta probablemente la demanda subió absolutamente debido al crecimiento de la población pero bajó relativamente. Esta baja resulta de que fuera de la región campesina todo está considerado solamente como artesanías y no como cosas para el uso diario. Un hombre moderno no usa loza pero ollas de peltre, baldes de plástico. La industria moderna ha logrado que se creen en los argumentos negativos contra la alfarería, y que para la clase baja es una cosa de prestigio de comprar ollas de peltre y cosas de plástico. Pero también los alfareros creen los argumentos negativos y asi no pueden hacer frente con argumentos positivos para sus productos. Lo que falta entonces es una propaganda positiva para la alfarería del uso diario, para las 'artesanías' en general. Si el estado o la república no procuran que la demanda aumente, lo cual puede ser dificil por los intereses de la industria, no hay una chance que más gente pueda quedarse en el campo para dedicarse a las artesanías.

Horno típico de Patambán, Patambán 1980.

Dos alfareras engretando la loza, Tzintzuntzan 1980.



Cocina típica de Patambán, Patambán 1980.

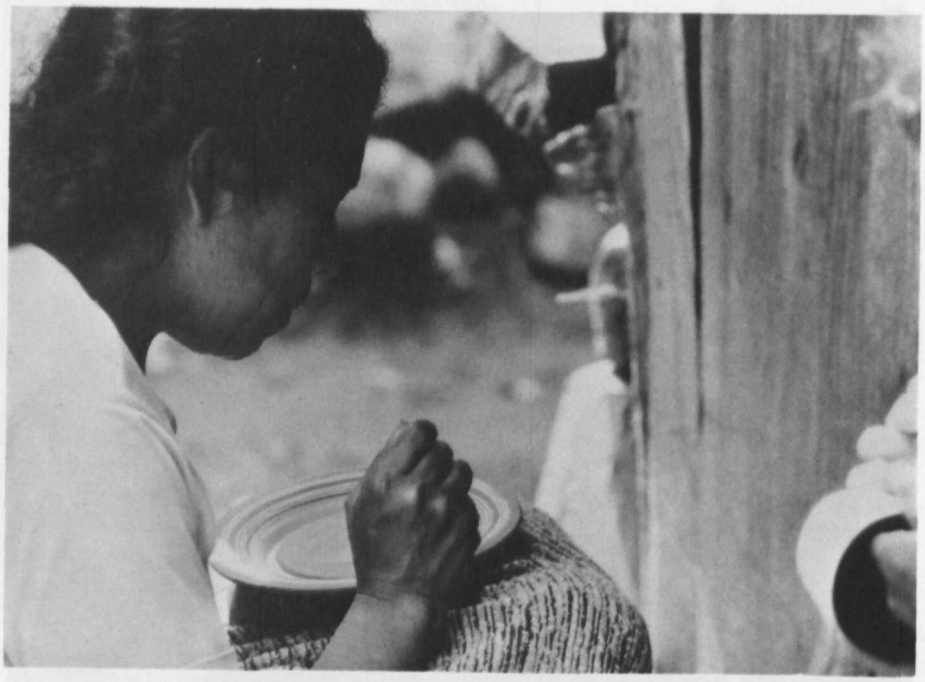


Alfarera de Patambán en el mercado de Nahuatzen, el dia de San Miguel, 29de Septiembre de 1980.

Genoveva Ruiz, alisando vasos y ollas, Patambán 1980.

Genoveva Ruiz, alisando un plato Patambán 1980.

Genoveva Ruiz, alisando un plato hondo, Patambán 1980.



Domitila Gil, pintando un plato, Patambán 1980.

LA SUPERVIVENCIA DE LA TRADICION DE LAS LACAS EN OLINALA, GUERRERO

Fokko P.C. Kool

Las lacas 1) mexicanas son una tradición precolombina, la cual perdura hasta nuestros días, aunque con alguna alteración. A base de hallazgos arqueológicos podemos admitir que las lacas fueron ampliamente usados desde hace siglos. En tiempos de la conquista española se hacían lacas a gran escala. Sahagún y otros cronistas españoles nos hablan de las técnicas utilizadas. El Códice Mendocino nos da los nombres de lugares cuyos habitantes debían pagar un tributo de jícaras laqueadas al dominador azteca. La laca se aplicaba sobre calabazas, madera, piezas de alfarería y piedras, por ejemplo, ónice.

Con la llegada de los españoles se introdujeron nuevos colores en las lacas y también se empezaba a usar formas nuevas, como cajitas y baules. En el siglo diecisiete, galeras de Filipinas -en aquella época una colonia de España - trajeron a México lacas chinas en forma de biombos, muebles, etc. La demanda por estas piezas era tan grande que los artesanos mexicanos empezaban a copiar las mismas, utilizando sus propias técnicas precolombinas. En las lacas más antiguas de Michoacán se puede reconocer una clara influencia oriental. Los biombos producidos actualmente en Olinalá también recuerdan esta influencia. Poco a poco, la producción de las lacas en México se ha ido limitando a Michoacán (Pátzcuaro y Uruapan), Chiapas (Chiapa de Corzo) y Guerrero (Acapetlahuaya 2), Olinalá y Temalacatzingo). De estos lugares, Olinalá es -con mucho- el centro más importante.

No es probable que se producían ya lacas en Olinalá en el siglo dieciséis. Yo creo que los olinaltecos aprendieron este arte de los pueblos indígenas de los alrededores. A mediados del siglo diechiocho, Olinalá tenía ya un fuerte mestizaje. Actualmente no quedan familias indígenas en Olinalá, pero en los alrededores se encuentra todavía una población predominantemente indígena (nahua). Gutierre Tibón menciona que a finales de los años cincuenta varios de estos pueblos hacían todavía lacas 3). No obstante, en estas fechas la producción de lacas queda limitada a los pueblos de Olinalá y Temalacatzingo.

Las lacas de Olialá siguen mostrando las características que revelan su origen prehispanico. Desde muy antiguo se utilizaban calabazas como material básico para las lacas. Este material es muy barato y ampliamente disponible en los contornos inmediatos. Sus formas naturales no requieren más arreglo y hacían que este tipo de lacas fuera muy adecuado para fines decorativos y funcionales. Las formas hechas en madera son europeas, salvo los biombos que son de origen asiático. El uso de tierras que dan a la capa su consistencia, con seguridad es una tradición precolombina. Se conocen estas tierras en términos del idioma Nahuatl hispanizados como "tecostle", "tolte", "tesicalte", etc. Sin embargo, este material tiene la desventaja de que la molienda del mismo es un trabajo duro y desagradable. Cuando existe una buena alternativa, tal como el producto manufacturado de la "marmolina" en vez del tradicional tesicalte, se adopta esta alternativa sin ninguna pena. Asímismo, el uso de colorantes naturales ha sido practicamente eliminado y se prefiere la comodidad de los colorantes industriales. No obstante, mientras el material tradicional resulta más barato y más fácil de elaborar, se sigue manteniendo su utilización.

Ya antes de los tiempos de la conquista española, el aceite de chía era un producto de calidad muy apreciado. En tiempos de la colonización se empezó también a usar el aceite de linaza que traían los españoles de Europa. Este último es un material mucho más económico, pero los productos tratados con este aceite resultan de inferior calidad. En los últimos años sobre todo, el precio del aceite de chía ha subido mucho. Son entonces los artesanos más pobres los que utilizan el aceite de linaza, lo cual les coloca en un círculo vicioso: les falta el dinero para comprar el aceite de chía, por ello sus productos son de menor calidad, por lo que son pagados menos, etc. En esta relación, es lamentable que debido a los recientes aumentos de precios, también los artesanos acostumbrados a trabajar con aceite de chía se han visto obligados a usar aceite de linaza. Para el laqueado se trabaja con unos intrumentos hechos de materias naturales procedentes de los inmediaciones de Olinalá. Algunos consideran este uso de materias autóctonas como primitivo y conservador. Lo que olvidan entonces es que se trata de materias abundantemente disponibles, baratas y que se prestan estupendamente para su finalidad.

Las lacas de Olinalá son caracterizadas por el uso de dos técnicas diferentes: el rayado y el dorado, ambos de orígen precolombino. En el siglo diez y nueve se dejó de aplicar la técnica del rayado, pero en los años veinte de este siglo lo han vuelto a utilizar. La técnica del dorado parece haber sido utilizado "siempre", salvo que la tradición del dorado auténtico, con pan de oro, ha vuelto a ser utilizado sólo desde recién. Esta tradición nació en el siglo diecisiete bajo influencia europea. Ambas técnicas requieren un trabajo muy intensivo, pero no se puede simplificar el trabajo sin caer también en una peor calidad del producto terminado. Esta característica del trabajo intensivo es también la causa de que determinadas fases de la elaboración son hechas por terceros. Esto tiene por ventaja que los olinaltecos que por sí solos no disponen de dinero para producir lacas, siguen ocupados en la producción de las mismas y por lo tanto, siguen contando con unos ingresos seguros, por muy modestos que éstos sean. Cuando se venden las lacas, o bien, cuando se viaja para venderlas, se las envuelven en papel de estraza. Unicamente las jícaras son envueltas en hojas secas de maís ("totomochtle"), en pilas de veinte, las cuales se llaman -igual que en el Códice Mendocino- "pantle", o bien en pilas de cuarenta que entonces se llaman "cañas" o "rollos". El embalar de las jícaras se llama, con una expresión nahualteca hispanizada "huipanar" o bien "ahuipanar".

Los laqueros de Olinalá dependen fuertemente del mundo exterior. La venta dentro de la propia comunidad es mínima. Prácticamente todos los productos laqueados se venden a personas que residen en otra parte. Las comunicaciones con el mundo exterior son muy deficientes. Si los propios artesanos salen ellos mismos a vender su producción, están muchos días de viaje. De esta manera incurren en gastos adicionales, además de no poder producir durante este tiempo. La alternativa tradicional es vender en Olinalá a un comerciante. Estos comerciantes compran por bajo precio las lacas que venderán a precios muy elevados en las grandes ciudades del país. También dan créditos a los artesanos, a menudo contra un interés de usura. Hay que tener en cuenta que muchos de estos comerciantes son laqueros ellos mismos. Con todo, el precio que paga el comprador final difiere enormemente del precio que ha recibido el artesano por sus productos. Para éste sería ideal si pudiera vender su producción ya en Olinalá contra un precio justo.

Fonart (Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías) pretende eliminar el comerciante intermediario a favor de los artesanos de Olinalá. En parte se ha podido conseguir este objetivo. La gran ventaja para los artesanos está en que tienen asegurados un precio que les paga Fonart. El estímulo de la calidad de las lacas es asímismo una aportación positiva por parte de Fonart, lo cual a la larga producirá unos ingresos más elevados a los artesanos. El acuciante problema de conseguir un crédito parece que será mitigado también por Fonart. Sin embargo, mientras esta organización ponga todavía unas condiciones demasiado duras en la prestación de créditos, justamente las personas más necesitadas de los mismos no podrán beneficiarse de los bajos intereses ofertados.

La situación de dependencia que caracteriza las relaciones de Olinalá con el mundo exterior, volvemos a ver en el propio pueblo. En general se puede dividir los artesanos en tres categorías: 1.- personas que trabajan por encargo y que realizan sólo ciertas fases de la elaboración total; 2.- personas que se guardan casí todo el trabajo; y 3.- los que dan a hacer parte de la elaboración. Los pertenecientes al primer grupo apenas ganan más que un peón. Día tras día ejecuten un procedimiento, generalmente simple. No obstante, comparados con los peones, tienen la ventaja de poder trabajar en casa, o sea: a la sombra y además tienen asegurados unos ingresos durante todo el año. Algunos de estos trabajadores sólo aplican la primera capa de laca al los objetos. Esta es la parte más dura y más mal pagada. Otros aplican los adornos a los objetos. Este trabajo es mucho más agradable y mejor pagado. Si se tienen además talento suficiente y constancia para ahorrar algun dinero, existe la posibilidad de progresar y finalmente de vender uno mismo sus productos terminados. Esto redunda a su vez en una mejor situación económica. A muchos les falta, sin embargo, el coraje y el entendimiento comercial. Dick Papousek dijo en un sentido similar que no sólo se trata de la existencia de posibilidades, sino sobre todo de la percepción, el ver y el reconocer estas posibilidades 4).

El segundo grupo de artesanos realizan casi todas las fases de la producción ellos mismos. A veces, encargan la aplicación de la primera capa a otros, pero por regla general, se reparten los diferentes trabajos en el propio taller. En este grupo se encuentran, las más veces, familias completas que trabajan todo el año

juntos en la elaboración de los productos. Para la compra de materiales y -sobre todo- para sus propias necesidades vitales, están obligados a pedir dinero prestado hasta que tengan finalizada y vendida una producción. A veces, por problemas crediticias, se ven obligados a vender en una fase temprana, lo cual a su vez produce unos precios por debajo de lo normal. En tal caso no se halla mucho mejor que los trabajadores del primer grupo que además no se ven sometidos a este tipo de tensiones y problemas.
Pero a veces, llegan a formar un círculo de clientes fijos con lo cual terminan por pasar al tercer grupo. Este último grupo, económicamente hablado, es el que mejor se desenvuelve. Son ellos los que dan trabajo a los artesanos del primer grupo y pueden permitirse el lujo de pagar ciertas fases antes de haber vendido el producto final. Algunos de ellos disponen permanentemente de una gran existencia de obra terminada. Esta es vendida en un momento adecuado por un precio favorable. Los problemas crediticias son de menor importancia para ellos. Este grupo no consta de más de 30 o 40 artesanos. No se puede hablar de unos grupos fijos, inmutables, por muy grandes que sean las diferencias entre uno u otro grupo. Dentro de una generación pueden darse grandes cambios y se ha visto como de padre a hijo se ha ascendido de pequeño obrero a propietario de un gran taller. Fonart puede jugar un importante papel en estos cambios.
Una de las características más remarcables de la laca tradicional de Olinalá es el crecimiento de las personas ocupadas en este trabajo durante los últimos años. Mientras que en muchos lugares del mundo se está experimentando un descenso de las artesanías tradicionales, en Olinalá se está viviendo un claro aumento. En comparación con otros oficios, el de la laca tiene muchas ventajas: no se depende de temporadas, sino que se puede hacer durante todo el año; puede realizarse en casa, ventaja sobre todo para las madres de familia; de esta manera toda la familia puede colaborar ya que parte del trabajo no requiere gran experiencia y pueden hacerlo los niños; y los ingresos son regulares y predecibles. Estas ventajas también se daban en el pasado, pero mucha gente no se atrevía a dar el paso.
Las lacas tienen también sus desventajas: para llegar a dominar la técnica se necesita cierta destreza y bastante tiempo de aprendizaje con un maestro. Incluso si un obrero quiere limitarse a la aplicación de la primera capa, deberá disponer de algún dinero para poder comprar las materias primas. El problema principal

que tienen que afrontar es el de la venta de los productos. Si no se dispone de medios de transporte propios, hasta hace unos años era muy difícil obtener un precio razonable por un producto laqueado. La intervención de Fonart ha eliminado este problema y puede considerarse como el mayor motivo del gran crecimiento del número de laqueros en Olinalá. El evidente éxito de aquellos ya ocupados en las lacas y la seguridad de poder vender contra un precio fijo a Fonart, en combinación con la falta de alternativas, han sido para muchos la razón por que pasaron a trbajar las lacas.

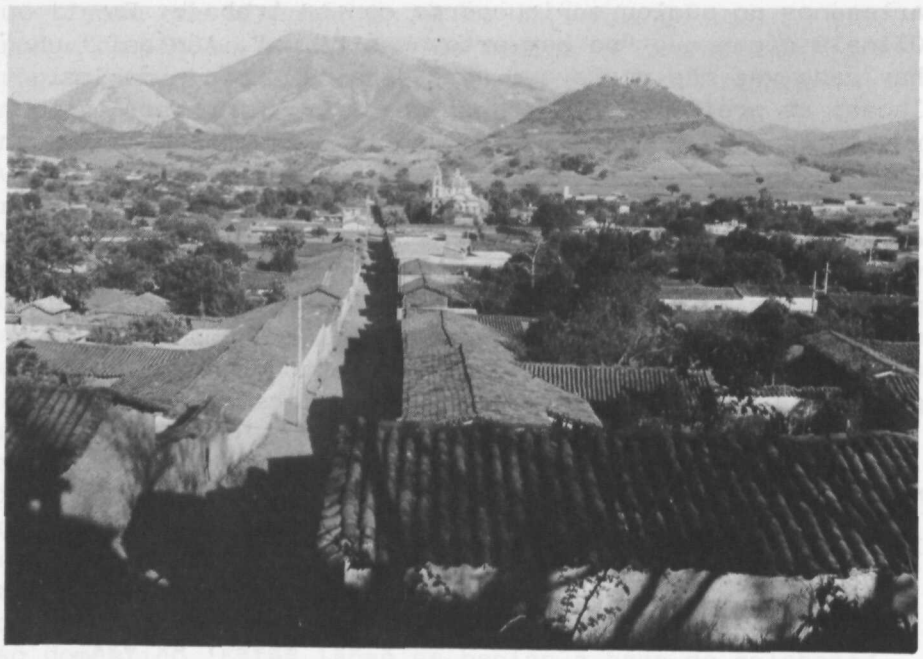
Sería interesante investigar porqué la artesanía de las lacas sobrevive en un pueblo mestizo como es Olinalá, mientras esta artesanía autóctona ha desapericido casi por completo de los pueblos vecinos con población predominentemente indígena. No creo que sea desatinado pretender que el origen de este fenómeno sea de caracter socio-económico. Las lacas indígenas iban destinadas al uso doméstico. Estas lacas se hacían a base de calabazas y similares y sólo requerían inversiones modestas. Las formas introducidas por los españoles, como cajitas y baules, se hacían a base de maderas y para ello se necesitaba hacer unas inversiones mayores. Además, la importancia de las lacas domésticas ha quedado muy reducida, pasando a jugar los objetos un papel más decorativo. Quizás sea ésta una explicación de la supervivencia de la laca en Olinalá que lleva pues claras influencias europeas, contra la desaparición de las lacas puramente indígenas. Hay que tener en cuenta que en los pueblos indígenas no hay dinero para hacer inversiones grandes. Unicamente en Temalacatzingo gran parte de la población indígena (nahua) se dedica todavía a la producción de lacas. Ahí se trabaja exclusivamente a base de calabazas y frutos, material básico que no requiere inversiones. Ahí además se siguen haciendo utensilios domésticos laqueados, aunque el elemento decorativo prevalece. El fuerte aumento de los precios de materiales de cubrimiento, así como del aceite de chía, ha podido ser causa del abandono de las técnicas tradicionales del laqueado; en Temalacatzingo se utilizan prácticamente sólo tintes comerciales.

Los precios que se pagan por objetos laqueados en las grandes ciudades del país han subido también fuertemente en los últimos años y también lo que reciben los artesanos ha ido en aumento, aunque no llega a compensar las diferencias en los precios de materias primas. Los

artesanos no suelen enriquecerse con su trabajo. En Olinalá dicen que "no hay artesanos ricos". Aún así, hay cada vez más gente que se dedica al trabajo de las lacas; es preferible la seguridad de unos ingresos regulares y la comodidad de poder trabajar en casa. La emigración a las grandes capitales apenas se nota en Olinalá. El número de artesanos puede crecer aún más en el futuro: Fonart no encuentra problemas para la venta de productos laqueados. No es necesario marcharse para buscar trabajo en otros lugares. Para la juventud de Olinalá la artesanía de las lacas forma una buena alternativa y a su vez, la misma juventud es una garantía para la supervivencia de las lacas de Olinalá.

Notas.

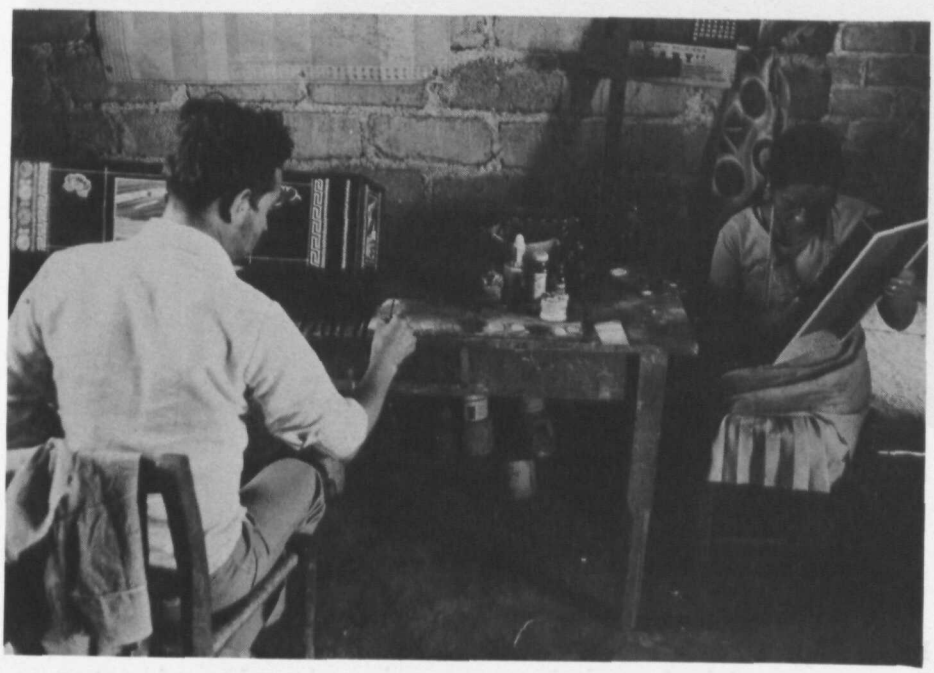
1) La laca es una capa más o menos duradera, formada por unas capas finas de aceites vegetales o de origen animal, alternadas con capas secas de un material pulverulento. Además del nombre de "laca", se utiliza también el nombre de "maque"; en Olinalá se habla simplemente de "obra". Tuve la oportunidad de conocer la laca de Olinalá durante los meses de enero hasta abril de 1980.
2) En una cuadrilla cercana, Ocotepec, también se pintan jícaras, casi tantas como en Acapetlahuaya (Carlos Espejel: "Las jícaras de Acapetlahuaya", Museo Nacional de Artes e Industrias Populares, México D.F., 1973: pág.8).
3) Gutierre Tibón: "Olinalá", México D.F., 1960: pág. 36.
4) Dick Papousek: "Op eigen houtje - Aanpassingsprocessen onder peasantpotters in het Mazahua-gebied in Midden Mexico", Amsterdam, 1978: pág. 175.



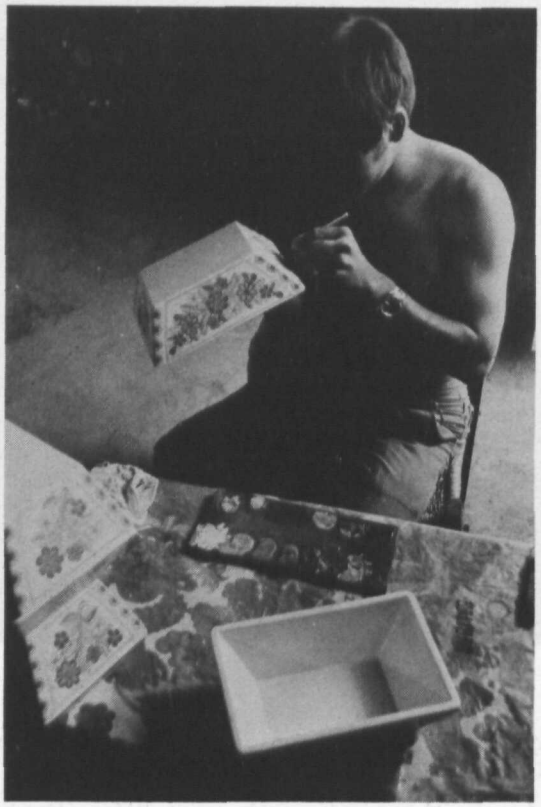
Olinalá. Vista desde el occidente.

Los instrumentos usados en Olinalá: colas de venado, pinceles, compás, paleta, brochas, pluma y bruñidor.

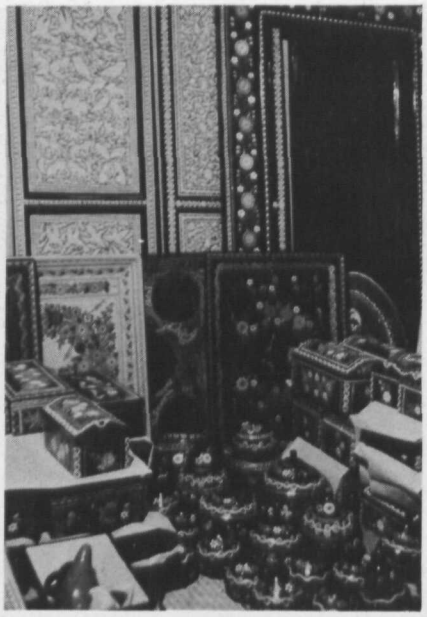
Leonora de Ayala aplicando con una cola de venado el tlalpilole (tesicalte mezclado con pigmento).



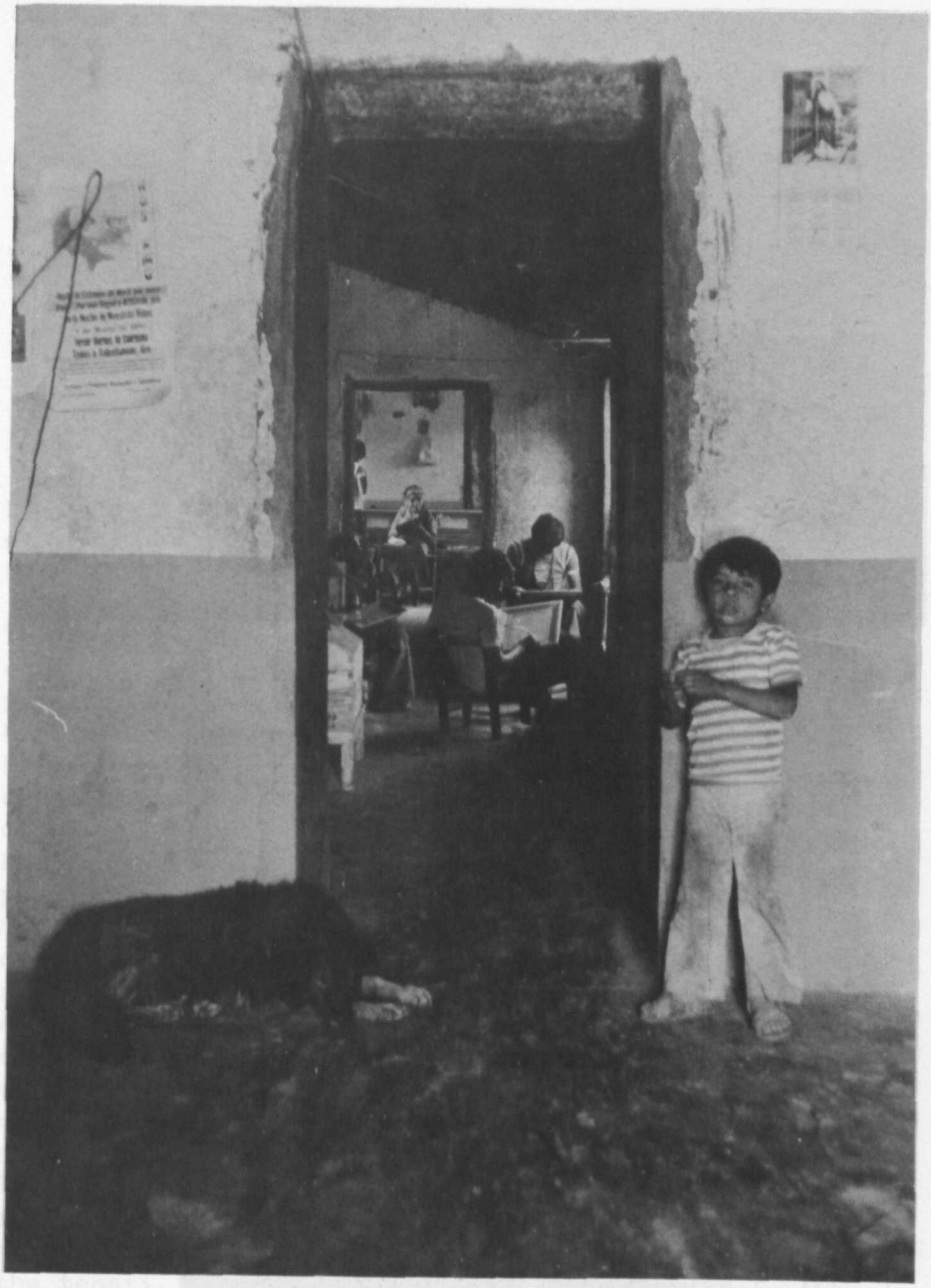
Sabás Rendón Ayala y su esposa decorando una caja.



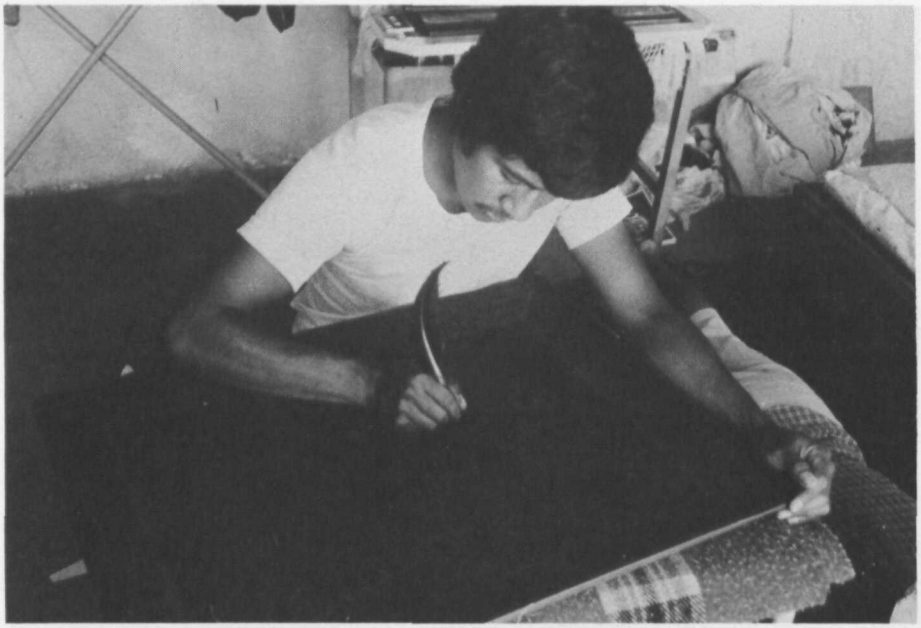
Martín Rendón decorando una batea.



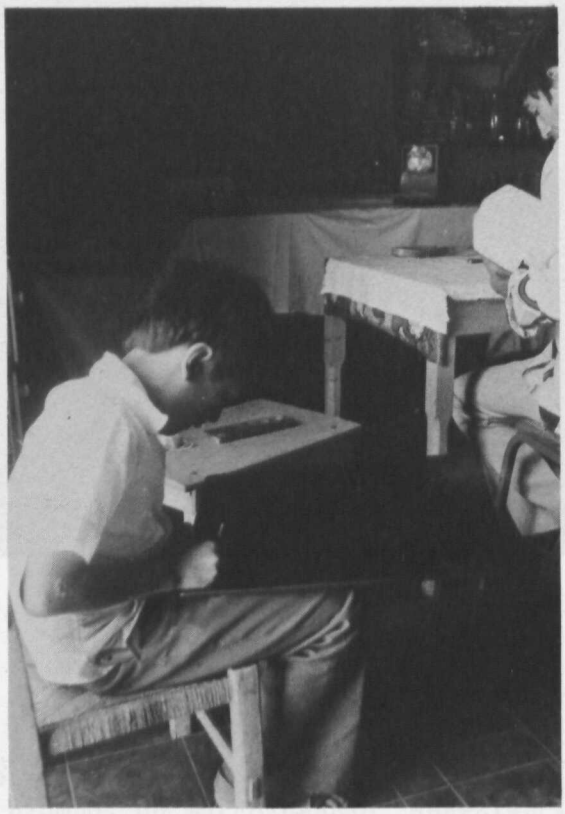
Productos terminados en el taller de Edilberto Jiménez Barrera: un biombo, un marco espejo, charolas gigantes, cajitas, costureros y polveras.



La suegra y algunos hijos de Juán Rendón vaciando charolas.



Francisco (Pancho) Sánchez vaciando una charola gigante.



Javier Jiménez aprendiendo el trabajo de su padre.

CURANDEROS AS MEDIATORS OF MEDICAL CHANGE IN A NAHUA COMMUNITY

Ursa Müllen and Henk Ketelaar

In the rural areas of Mexico one can encounter two forms of medical care: local indigenous and the recently introduced scientific medicine. The indigenous forms of medicine are numerous in Mexico since they have developed within the ethnic groups and/or regions and are the results of the particular culture and ecology. That is to say the concepts of health and disease and related practices form an integral part of the way in which a particular group gives meaning to the visible and invisible; and the medical substances are for a large part derived from that surrounding environment. For our purpose we shall concentrate on the indigenous medicine of the Nahua Indians, especially of the Northern Sierra of the State of Puebla.

The medicine of the Nahua's has developed during the centuries and it is impossible to judge whether this process has always moved in a direction of which today's health officers would say that it is a favourable one. Pre-Cortesian medicine seems to have been highly developed and had much to offer to occidental physicians mainly in terms of hygienic awareness and pharmaceutical knowledge employed in therapies as well as in disease prevention.
Scholars studying Mexican indigenous medicine have often shown a tendency to put great emphasis on the rational elements in the curative practices of ancient and today's indigenous medicine. This is, for example, evidenced by long lists of therapies and medical substances. Especially with regard to ancient indigenous medicine these studies attempt to stress the scientific efforts of indigenous physicians and pharmacists. Presumably today's curanderos still are prescribing and administering a few of the age-old treatments and herbal remedies that scientificminded Aztec physicians, the tepati, utilized. Nevertheless, it is certain that the knowledge and standards of present-day curanderos are markedly different from those of the ancient tepati. In the desperate fighting that destroyed the imperial city most of the leading Aztec physicians seem to have been killed. Subsequently written records of their medical lore and scientific research were burned, and only years later attempts were made to recover some of the knowledge from the memory of surviving physicians. According to some scholars this, coupled with the overall

dissolution of the old order, made inevitable an immediate deterioration in the quality of native medicine praticed. This might be true for the advanced medicine of the cities, but it is questionable as far as the rural areas are concerned. However, it is beyond our intention to judge the beneficial or undesirable developments, that is to measure the progress that was made in terms of decline of morbidity and mortality rates, and increase of years of life expectation at birth.

What interests us here is the way in which meaning is attached by a particular human group to practices and ideas new to them. This process of giving meaning can lead to the incorporation (or rejection) of new elements into the own culture; in the case of incorporation we are talking of innovation.
It is our contention that members of a particular culture rather that outsiders are gifted to create meaning for novelties. And what is more, the latter -in their enthousiasm and desire "to introduce innovations" might even be an obstacle to the adoption of otherwise beneficial measures. We shall present two examples of innovation in medical treatment and discuss the role of the medical practitioners herein.

The cases were recorded during fieldwork in Tlaola, in the state of Puebla, in 1976. Tlaola is the capital of a remote municipality in the Northern mountain range of Puebla, and belongs to the district of Huauchinango.
In Huauchinango physicians and dentists trained in modern scientific medicine have been practicing since the 1960's. During the 60's also health centres and small hospitals were established by several large companies, like the National Petroleum Company (PEMEX) and the National Electric Company (CFE) and by the Institute for Health and Assistance (SSA).
The SSA also conducted various projects to bring western health services, mainly campaigns against communicable diseases (vaccination and spraying), into the villages themselves. So, many villagers of the Huauchinango district had already heard of, or even experienced, modern scientific health care when the National Institute for Indigenous Affairs (INI) opened a Coordination Centre in Huauchinango in 1973, and charged a physician with the task of providing medical services in several villages once a week.
The village of Tlaola had been included in this mobile medical service from the very beginning until 1975,

when a dispensary was opened in the village itself and run by a resident medical auxiliary. The situation with regard to the availability of modern scientific health care at the time of the fieldwork can be summarized as follows:

- Since the 1960's, the physicians and nurses of the SSA had acquainted the villagers with vaccinations against communicable diseases, and with sprayings of houses against malaria; and they had installed taps providing potable water.
- Since 1973, a regular bus service, installed after the completion of an unpaved road connecting the municipal capital Tlaola and the district capital Huauchinango, facilitated villagers' visits to the town where they could consult physicians, health centres and pharmacies.
- Since 1973, a physician had provided medical services in the municipal capital Tlaola, in 1975 substituted by a resident medical auxiliary running a newly opened local medical post.

The medical auxiliary had received a basic training during six months in a hospital in the city of Oaxaca. She was supervised by the INI physician, a mestizo originating from another state of the Republic. The doctor was stationed in Huauchinango where she held consultations primarily for patients sent to her by the medical auxiliaries resident in the various villages of the district.

All these new possibilities existed side by side with an impressive number -twenty-four- of indigenous health practitioners, the curanderos; i.e. a ratio of one curandero per 44 inhabitants. (It should be mentioned that these practitioners were not only consulted by the Tlaolans, but also by the people of the neighbouring villages and hamlets).

All indigenous practitioners were specialized in a particular type of health care, and some engaged in more than one specialization. For example, there were nine practitioners specialized in midwifery and mother-and-child care, the parteras, two of whom were also skilled in magico-religious aspects of healing. In total there were thirteen practioners engaged in this latter type of healing, the brujería, and they were called brujos or tlamatquê. With charms and incantations, fumigation and offering they attempt to produce a cure through the supernatural intervention of a god or goddess with whom a disease is associated. Further, there were those practitioners skilled in bone-setting, massage, and herbal therapies 1).

Today's Nahua medicine clearly bears influences of

Spanish medieval practices,and to a lesser extent of Spiritism introduced in Mexico in the 19th century, and only rare signs of modern scientific medicine.
In Tlaola, only one practitioner called herself curandera espiritual. She was a member of a spiritist group gathering in a temple in Huauchinango and had once acquired her skills from members of this group.
In contrast, Spanish medieval influences were widely spread, which was not only recognizable in the diagnosis and treatment of the professional practioners but also in the treatments employed within the family, for example the use of an egg in diagnosing and treating mal ojo (evil eye). Such elements, originally foreign to Nahua medicine, have been integrated in a way that today's population no longer recognizes them as not originating from their own culture.
Gradually after the Conquest a new concept of medical care evolved in Mexico, neither wholly indigenous nor wholly Spanish, but a blending of both. For example, it is known that some of the healthful native practices like frequent bathing and circumcision were discouraged by the Spaniards. On the other hand Aztec medicine proved inadequate against some European diseases, and Spanish priests gained prestige from their cures.
As the fusion of Spanish and Indian concepts progressed, the practice of purely indigenous medicine correspondingly declined.
Some 400 years later, today's indigenous medicine appears to be in a similar situation of elaborate changes. An informal but integrated body of beliefs and practices is developing that incorporates today's indigenous practices as well as today's scientific western-oriented practices. This development does not occur according to the policies of the Mexican Ministery of Health and Assistance or in line with the objectives of the National Institute for Indigenous Affairs, who actually train people from the communities who should later function as change agents. In Tlaola, for example the process of change rather appeared to be initiated by some of the native health practitioners.
By means of two cases we shall discuss the role of native health practioners in changing medical ideas and practices.

Case 1

The curandera Francisca was known in Tlaola for her succesful treatments of children with gastrointestinal disorders, called empacho, the symptoms of which are variously diarrhea and vomiting, or constipation,

depending on whether it refers to 'hot' or 'cold' empacho. Curandera Francisca reported that her most important encounter with modern scientific medicine had been in the mid-1960's. She had been ill with a fever and toothache for several weeks. The traditional herbal medicines applied against toothaches did not cure her, and therefore her family concluded that she must have been bewitched. Francisca, however, was very sceptical of the validity of bewitchment and of the capacities of the brujos or tlamatquê who treat inflictions caused by bewitchment. She explained that her doubt in their qualities had been growing as her seven sisters and brothers and her own five children had died at an early age, because her mother strongly believed in the evil and beneficial powers of the brujos. Nevertheless, Francisca's family forced her into a first treatment by a tlamatque. The day after that treatment, Francisca stole away from home and walked to Huauchinango, where she collapsed in the house of her relatives. They took her to the SSA hospital, where she was succesfully treated with tooth extraction and antibiotics.
Thereafter, she stayed in Huauchinango to work as a maid. During this time she became acquainted with curanderos of the Templo Espiritual, a place where spriritist healers gather and treat patients. From them she learned more about massage and herbs (she had some knowledge of massage and herbal medicines, partially from her mother who was a midwife in Tlaola). In Huauchinango she also learned about the existence of pharmacies, where one could buy patent medicines for many diseases; she also felt that she had learned a lot about hygiene while working for townspeople. Half a year after her departure from her home village she returned to Tlaola.
Back in Tlaola she further developed her interest in health care, especially with regard to children. The most common diseases among children are gastrointestinal disorders, and gradually she became recognized as one who knows to cure empacho, and considered to be the best herbalist of the village.

I observed curandera Francisca trating children with herbal medicines prepared by herself, prescribing teas to be brewn form herbs she collected or advised to be bought, and massaging the children ill with empacho. First she palpated the belly to diagnose the location of "bolas en las tripas", i.e. congested food in the intestines, which she held responsible for gastrointestinal disorders (see illustration 1-3). According to

native belief these "bolas" are formed by too much 'hot' or 'cold' food, in other words by an improper diet. It is not important for our argument to analyze the symbolic significance of the well-known 'hot' - 'cold' classifications here. Rather we wish to stress the congruency in concepts of gastrointestinal disorders in indigenous and scientific medicine: both seeking the cause of these disease in unwarranted consumption. The main difference between the two concepts is that indigenous medicine refers to an inert ('hot'/'cold') quality of a food item or dish, while scientific medicine refers to an added peculiarity - germs - of the consumed items. Yet, both concepts converge on the fact that adequate food preparation might prevent the disease. According to the indigenous concept the extreme 'hot' or 'cold' properties can be changed, they may be transformed into balanced dishes through seasoning, cooking or baking etc, or 'hot' and 'cold' items can be combined to create dishes that are considered to be harmless to the human health. On the other hand, scientific explanation holds that the pathogenic agents can (often) be eliminated by proper cooking and hygienic handling of food.

The convergences between the two conepts seem strong enough to overrule the differences in doctrine and thus make a translation of practices possible. Curandera Francisca, for example, has fully integrated her recommendations concerning composition of children's meals of 'hot' and 'cold' food items and her advice regarding hygienic necessities. She has further incorporated a patent medicine into her therapeutic efforts: a vitamin-B complex solution.

The curandera's adoption of this "medicine" into her cure of empacho is very interesting. She reported to have learned of the "medicine" through the resident medical auxiliary. Their families were related to each other by compadrazgo, a fact that facilitated their interaction in the medical field. The auxiliary recalled that once the curandera had initiated their conversations about medical care. She had shown special interest in the treatment of empacho by doctors. Of all the information the auxiliary revealed curandera Francisca seems to have been fascinated most by the vitamin-B solution. Shortly after this incident the curandera had sent a patient to the medical auxiliary to inquire about the "medicine". The auxiliary provided the patient with the desired "medicine", and some other medicine against diarrhea. Since that time mutual referrals of patients with empacho had occured.We also observed that

patients received the solution without the interference of the medical auxiliary. Curandera Francisca explained that she had learned that the INI medical auxiliary often ran out of stock and then her patient would have to go without the precious medicine, since there was no pharmacy in Tlaola. Also there were some villagers who would not consult the auxiliary, because they did not trust her or because of problematic social or economic relationships between them and the auxiliary's family. For these cases the curandera kept a stock of two or three bottles which she bought in one of the pharmacies in Huauchinango and sold to her patients.
The curandera had been greatly impressed by the auxiliary's explanation of the vital importance of vitamins and proteins to human health, especially of children's health. The "medicine" was the element of her therapy that strengthened the patients body and thereby promoted the recovery. We postpone further discussion of this explanation, and first present another case.

Case 2

The curandera Genoveva was renowned in Tlaola for her successful treatments of many diseases, and especially for the fact that since she had begun her practice at the beginning of the 1970's she had provided her patients with patent medicines.
Curandera Genoveva had also become acquainted with the spriritist healers at the Templo Espiritual in Huauchinango. She had come to live in Huauchinango with her mestizo husband in the mid-60's, and returned to her home village when her husband deserted her. Upon her return she applied the skills obtained form the healers at the Templo Espiritual in curing sick people. At the beginning of her practice she went to Huauchinango at least once a week to ask the advice of healers at the Temple. However, she knew that she had "the right touch", i.e. that God had gifted her to effect cures through her hands. Yet, the villagers regarded her services as gratuitous, since she explained her cures as being effected by God. This situation seems to have been difficult for her to handle at first, since patients who came to the Temple voluntarily and spontaneously contributed a certain amount of money. To improve her income she soon decided to sell patent medicines to supplement her spiritist treatment. So Genoveva bought medicines against malaria, measles, whooping cough, "rheumatism" etc. on recommendation of the pharmacists and sold them with a profit to her patients in Tlaola.

At the time of the fieldwork, Genoveva had a stock of those patent medicines she used frequently, especially antibiotics and vitamin preparations. In conflict with the ideology of spiritist healers she makes a good profit. Her somewhat commercial attitude is also evidenced in the fact that she prefers to administer medicine in the form of an injection: her daughter earns a few pesos by applying them.
Somewhat contradictory to this commercial attitude was curandera Genoveva's complaint about the desire of her patients to be supplied with patent medicines. She felt that people were "ready" for medicines. But she herself had no faith in the efficacy of most patent medicines. The only medicines in which she trusted were those prepared from consecrated herbs, which were used by the curanderos at the Temple, but were hardly used by herself because her knowledge of herbal medicines was no more extended than that of lay people.
The following description of the treatment of presumed rheumatism is a good illustration of Genoveva's intermingling of elements of different medical doctrines. Curandera Genoveva explains rheumatism as a form of aire. Aire (evil air) is a very common cause of illness and there are several kinds of aire, all upsetting the 'hot' - 'cold' balance of the human body. Yet only one kind, "cold air", is explicitly related to physical temperature. Other kinds of aire are "aire de enanitos" -breath blown by raindwarfs-, "aire de cueva" -exuded by spirits unsatisfied with offerings-, and "aire de noche" -exuded by ghosts-. "Cold air" results in a common cold and can usually be treated with home remedies. The other kinds of aire can cause a variety of diseases and require more specialized treatment, i.e. limpias (purifications).
The basic idea of a limpia is to draw out the evil (c.q. the aire) by rubbing the patient's body with unbroken eggs, consecrated herbs, and by fumigation with incense. (see illustration 4).
Curandera Genoveva's treatment consisted of praying, cupping and vitamin injections; in other words, none of the ingredients of a traditional limpia were employed. First the injections were given by Genoveva's daughter, then the curandera started praying with the patient and meanwhile prepared the patients back for cupping. She lit several consecrated small candles and set them on coins placed on the patients's skin, covering the candles with cupping glasses. After the oxygen under the glasses had been consumed by the

flames, which produces underpressure, the cupping glasses were moved massaging the patient's back (see illustration 5). Sometimes the curandera would rub her patient with a bundle of consecrated herbs, which were burned after the treatment. These treatments are repeated every other day for two or more weeks (a practice consistent with other limpias performed by the brujos/tlamatquê).
Curandera Genoveva had been able to convince her patients that the vitamin injections strengthen their body and thereby help conquering the evil and "drive it out". Cupping was explained as another form of "extracting" aire. Her terminology to explain her practice was the same as for traditional limpias, that is, her interpretation was consistent with indigenous concepts. It is our contention that the popularity of her treatments was mainly due to the fact that her therapy was meaningful for her patients. What is more, probably most patients were benefitted by the vitamin injections; since many people were undernourished, possibly they actually felt an improvement of their bodily condition after some time.

Discussion

Francisca and Genoveva wer the only curanderas in Tlaola who had lived outside their home village and who had acquired a limited knowledge of modern scientific medicine, in particular of modern ideas about hygiene and of patent medicines. The age at which they started practicing was not exceptional, for women often begin medical practice in their mid-forty's and often cannot fully concentrate on this task until all their children are grown-up. Both curanderas appear to have been apprentices in the Temple of spiritist healers. This Temple was visited by many Indian and mestizo curanderos originating from various villages in the Huauchinango district, who came there once a week or once a month. Only one person stayed at the Temple permanently, the servant of the temple, a spiritist medium. She organized sessions several times a week in which the visiting curanderos and patients participated. After the praying, the present curanderos treated the sick and the contributions received for these treatments were spent for the maintenance of the Temple. It becomes obvious then that the Templo Espiritual is a place where curanderos of various backgrounds gather. Since they all employ their own treatment techniques, the Temple is a marvellous place to observe the variation in curative strategies known in this region (and of course a good place

to learn). It is therefore not surprising that Francisca and Genoveva have developed differently. The influence of spiritism is of minor importance in the reported examples, and we shall not elaborate on this here. Genoveva's technique of cupping is an interesting illustration of the fact that medieval European practices still prevail in Mexican native medicine, but we shall not expand on this topic either. Rather we shall concentrate our discussion on their incorporation of elements of modern scientific medicine, especially of patent medicines.

Strikingly, in both cases the medicines employed were explained in terms of tonics, that is increasing the strength of the patient's body and thereby supporting the curative effect of the manual therapy.

The concept of a tonic medicine or an elixir is quite common in Nahua medical thought. Best known and widely utilized is the Refino de Hierbas, an herbal alcoholic infusion. It is made from twenty-eight to forty herbs which are left to lixiviate in alcohol (refino). Herbalists have their own recipes for their Refino de Hierbas and sometimes add colouring-matter to identify their brand visually to their customers in the market. That is to say, Refino de Hierbas is not only administered in the treatment of the sick, but also employed as disease prevention. Namely, the herbalists prepare the Refino de Hierbas to be sold by copitas in the market place, and many people are spending a few pesos on the elixir regularly.

The explanations given for the use of Refino de Hierbas reveal the importance of strengthening substances in this culture, where the ideal man is a "macho" and the ideal woman a "muy mujer", both describing the strong and healthy person. The classification of new medical substances as strengthening, whether in general or with regards to the particular illness-producing circumstances, is therefore not as far-fetched as one might imagine at first. Yet, in order to discern the simplicity and at the same time the elegancy of the way in which meaning is given to new elements, we have to concentrate on indigenous concepts of disease. Then, and only then, does the practice and explanation of the practitioners make sense. The latter might not always be the case if we judge their procedures from the point of view of modern scientific medicine.

It is obvious that we are not trying to evaluate curative practices from the point of view of scientific medicine, rather we are concerned with the cognitive adaption of new elements which the practitioner (or the

patient) for whatever reason regards as supportive for her objective: restoring the health of the afflicted. In this process of adaption elements of both cultures are melted together to form an integral and sound explanation. The doctors and nurses who are sometimes not very happy with these explanations have so far seldom been able to produce better ones, that is, explanations that are at the same time correct in their own terms and in terms of their patients. At the base of this failure lies that today's doctors and nurses are reluctant to accept any of the native concepts. They feel the need to negate the indigenous concepts as superstitious nonsense or at least as ignorence, and they have a missionary attitude "to tell them the truth" (which begins with telling their patients that they are wrong). The truth, of which the physician hardly realizes that it is his truth, his way of making sense out of what he observes, his way of giving meaning to his discoveries. It is difficult for modern scientific doctors to discern that the same process of attaching meaning to one's observations occurs in the indigenous culture; only the observations are crystallized in a symbolic language inconceivable to outsiders to the particular culture. A language that remains for a large part incomprehensible even if we attempt to understand more of it than most "change agents" do.

We shall close our exposé with an example which illustrates western health personnel's lack of tolerance towards indigenous disease concepts and lack of imagination in explaining their diagnosis and proposed therapy in terms acceptable to the patient. The indigenous practioners start their treatment only after the curandera and the patient have come to an agreement on the cause of the disease and the course of therapy, while the western-oriented personnel does not seem to grasp the importance of convincing patients of the veracity of their diagnosis and the fact that the lack of attention given to the patient's diagnosis may impede the cooperation needed for a successful cure.

> Rosa, an Indian woman aged 35, had consulted the medical auxiliary reporting symptoms of great fatigue, paleness, loss of weight, listlessness. She was accompanied by an older female relative. The auxiliary soon diagnosed her as anaemic. The patient insisted that a well-known curandera had diagnosed her condition as aire, and that she herself was convinced of the correctness of the diagnosis, but she lacked the money for the expensive traditional treatment. She had therefore decided to see

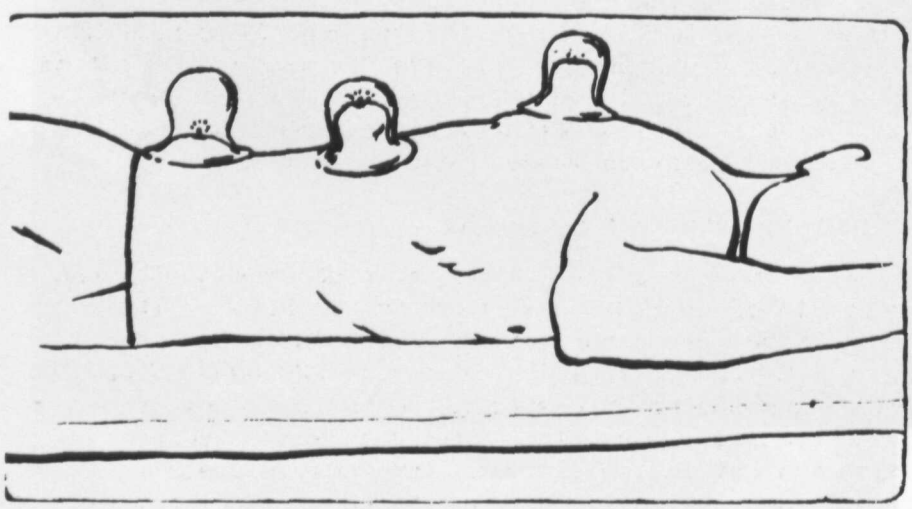
Illustrations 1-3: Treatment of empacho by curandera Francisca.

Il. 1. Diagnosis of the "bolas en las tripas".

Il. 2. Massage in the direction in which the food is transported in the intestines.

Il. 3. Administering vitamin-B-complex solution after the massage.

Il. 4. La limpia: Purification of the patient with incense and herb twigs. Tlamatquê's cure for aire. (Codex Florentino).



Il. 5. La limpia: Purification of the patient by cupping: Part of an alternative cure for aire employed by the curandera espiritual.

APATHY OR RESISTANCE? 1)

HOW INDIANS IN ZINACANTÁN (MEXICO) REACT TOWARDS PRIMARY EDUCATION.

Hans Werdmölder

I THE PROBLEM 2)

For more than thirty years the highlands of Chiapas in the southeastern part of Mexico have been the subject of anthropological research. In 1957 Evon Z. Vogt started the Harvard Chiapas Project in this area. This research has led to the publication of a great number of studies about different groups in the highlands. For a general view of this project and the resulting publications see Vogt (1979: 279-301).
This paper is based on research carried out in Zinacantán or, more specifically, in Salinas, one of the fifteen hamlets belonging to the administrative and ceremonial centre of Zinacantán. The research is concerned with formal education and the reactions of the parents towards it. This paper tries to answer such questions as: What are the implicit and explicit objectives of the educational system in Mexico and what are the consequences of official policy for rural education in Chiapas highland? Which factors influence the parents and children's reactions towards the school and the teacher? Did education provide the Indian population with any help to solve their problems? Are the parents really as passive and apathetic as a number of teachers and local authorities wanted me to believe?

II INDIANS AND LADINOS (mestizos)

Since the Spanish colonization the highlands of Chiapas are populated by Indians as well as Ladinos. At the moment there are approximately 30.000 ladinos, predominately living in the cities, and some 220.000 Indians. These Indians live in dispersed townships (municipios) and settlements, where they cultivate maize, beans, squash and chilies. Besides differences in dress, economic specialisation and sometimes in language, each municipio distinguishes itself from others by political and administrative boundaries.
The most striking differences between Ladinos and Indians in the highlands of Chiapas are in language and in dress.

Ladinos are nation-oriented and speak Spanish; Indians usually speak only their native languages. Ladinos wear European clothing, whereas Indians wear local costumes. In the highlands Indians are exploited and discriminated against in various ways. The Ladino city of San Cristóbal de las Casas is the commercial and administrative centre of Chiapas highland. Indians from the hinterland come to San Cristóbal to sell their agricultural products, to buy manufactures goods in the stores or to visit government offices. Ladino businessmen, however, have organized the trade in such a way that Indians always have to sell their products cheaply and buy needed articles expensively. Thus the Indian is not only exploited as a producer but also as a consumer; consequently, Ladino traders make a double profit.

In daily life the economic and social differences between Ladinos and Indians are expressed by stigmatization and patronage. Ladinos usually see Indians as primitive, unreliable and childish. A Ladino who needs an Indian calls him with the diminutive "indito" (little Indian). To strengthen their dominant position towards the Indians and to derive more prestige in their own social group, inflential Ladinos often have a considerable number of Indian godchildren (cf. Colby & Van den Berghe 1961: 782).

On the other hand, the Indian does not see himself as inferior but only as totally different from the Ladino. The attitude of an Indian is strongly influenced by his traditional beliefs. In his world view the ceremonial centre of the community is the centre of the world; the sun as the source of life is associated with God the Father and the moon with Mother God. His behaviour is oriented and integrated in the traditional community and his land is not only a source of subsistence, but has also a social and ethnic meaning.

Some people refer to the relations between Ladinos and Indians as typically colonial (Stavenhagen 1970; Gonzáles Casanova 1970). For Gonzáles Casanova the Indian communities in Mexico are in reality internal colonies. Within the national territority the Indian community has all the characteristicsof a colonized society. The highlands of Chiapas are a striking example of such an internal colony; the "ruling centre", San Cristóbal, dominates and exploits the Indian communities, and by isolating these communities from any other centres or markets, Ladinos take advantage of the dependent situation of the Indians.

Stavenhagen (1970: 278) describes three possible

reactions to this colonial situation, all of which can be applied to the Indians in the highlands of Chiapas. The first possible reaction is withdrawal into the isolation of the corporate community. In the past this has been a quite common process (Aquirre Beltrán 1967). Indians have several institutions and mechanisms to defend and strengthen their social and cultural homogeneity, such as communal landownership, the policical-religious cargo-system 3) and the common disapproval of deviant behaviour. The issue will be discussed more elaborately in the last section.
A second possible reaction is assimilation. This usually is an individual process, but not at all easy to realize. To become a Ladino, an Indian will have to abandon his own community for the humblest position in the urban Ladino society. Furthermore, he has to speak Spanish, wear European clothes and adopt Ladino attitudes. This process is called Ladinization.
Indian teachers, who get their tuition in San Cristóbal are the one who are most likely to change their way of life. Consequently, most of them prefer to live in the town, even when they are teaching in Indian villages.
Finally, Indians can react to their dependent and colonial situation in terms of nationalization. In the case of Zinacantán the struggle for the restitution of land from the thirties onwards has increased their cultural and political conciousness. Despite the violent resistance of Ladino landowners a total amount of 12.070 hectares of land has been redistributed, thereby more than doubling the size of Zinacantán community (cf. Vogt 1969: 27). However, there is still a shortage of farmland and the plots in the highlands are too small to support one family.
In general, the struggle for land and other actions taken by the Zinacantecos to strengthen their political representation have contributed to the general feeling of anti-Ladinism and resistance to Ladinization.

III DEVELOPMENTS IN ZINACANTÁN

Zinacantán is a township with more than 10.000 Indians and about 500 Ladinos in the heart of the highlands of Chiapas. The big push towards a number of developments in this community was the construction of the Pan-American Highway in the 1950's. This important road to the border of Guatemala and the network of secundary roads not only created some direct employment, but also opened up new economic opportunities. Because of the fact that the land in the lowlands gives a better yield than the plots in the highlands, it became more

profitable to hire land on more distant locations. More and more Zinacantecos went in groups, often composed of kinsmen, to farm corn in the lowlands. Nowadays, lowland farming is by far the most important source of income. Three or four months a year, Zinacanteco men and sometimes whole families work in these cornfields. Over the years however, Ladino landowners, increased their rent; moreover, the price of transport rose steeply. This forces some Zinacantecos to look for other opportunities. A few men were able to buy trucks and make a living by transporting corn. Others changed their efforts to the production of flowers and fruit. However, for some men there was no other possibility than to look for a job in town, usually as a helper of a bricklayer. Nevertheless, the vast majority of Zinacantecos still raises corn and beans in the lowlands. In 1959 the Mexican government established CONASUPO not only to protect the consumer of maize from extreme price fluctuations, but also to secure a guaranteed price. This federal agency helps the farmer to sell the maize at fixed prices and provides storage facilities as well. In general, the farming in new areas -where better yields and higher prices can be obtained- has changed the lives of the Zinacantecos considerably. This economic revival was coupled with developments in other domains. The establishment of the INI (National Institute of Indian Affairs) in 1951 stimulated a number of community development projects in the Chiapas highlands. The INI played an active part in the construction of schools, the introduction of bilingual education and the training of local Indians as teachers, nurses and agricultural experts, called in INI terms promotores culturales. Once trained, these promotores returned to their villages to give agricultural extension service, to promote cooperatives and to assist the Indians with the erection of medical clinics and dispensaries. The majority of promotores were appointed as teachers to rural primary schools in one of the hamlets in the highlands. These teachers not only give basic education to the children, they also have a task in the community. In the opinion of the INI a teacher has also to be an "agent of change". Especially this last part of his job has to be stressed, for the main objective of the INI was (and still is) to Mexicanize the Indian population (cf. De la Fuente 1967: 442-43; Modiano 1973: 120). For this reason the pupils of INI-schools are taught in their mother tongue only in the first year, the following years the official language is Spanish. At this time at all schools in Indian communities,

whether they are financed by the INI, Federal government or State, instruction has to begin in the vernacular. However at the vast majority of the schools in the highlands, instruction is still in Spanish, whether an Indian child understands it or not. In 1972 the national government created PRODESCH (Socio-Economic Development Program for the Highlands of Chiapas). This new organization is technically and financially supported by a number of international organizations and has as its objective the promotion of the social and economic integration of the Indian communities in the national society. Activities formerly carried out by INI are now under the responisbility of PRODESCH.

The Indans of Zinacantán reacted in a different way to all these forms of community development. They did not welcome every new initiative, and sometimes their attitude was quite negative. However, this is not remarkable if one knows how Indians are sometimes approached by certain promoters of change. Living in Salinas, a hamlet of Zinacantán, I had the opportunity to observe an occasional visit of two vocational health trainers. In my journal I wrote down the following:

> On an early morning in october two young women arrive at the schoolyard of Tierra Blanca, a little community near Sallinas. They are vocational trainers of the IMPI, the Mexican Institute for Protection of the Child and the Family, and they have come to Tierra Blanca to speak to the women. Marcos, the head-teacher, refers them to Armando, the chairman of the school-committee. Armando is very enthusiast about such an initiative and in the company of Armando's wife the two pay a visit to all the houses of Tierra Blanca. Every woman is asked to come to the school in the afternoon. At the end of the schoolday Marcos also asks the children to urge on their mothers to be present.
>
> At three o'clock the total number of women who are present is thirteen, including three Indian women. They all wait quietly for what's going to happen, but it is not until a quarter to five that the meeting is finally opened by the spokeswomen of the IMPI. She bids a welcome to everybody and tells something about the aims and goals of IMPI. Of course only Spanish is spoken, and also at this meeting there is no translation in the native language Tzotzil.
>
> In the introduction she mentions that the wife of the Mexican president is IMPI's chairwoman and the wife of the governor is head of Chiapas' section.

After a short break the leader of the two women takes her questionnaire and asks for the composition of Tierra Blanca's population and continues with questions about the number of tractors, whether there are any musicians in Tierra Blanca and so on. Marcos, Armando and Marcos's fellow-teacher Sebastian answer all the questions one after the other. The women have to wait silently and after three quarters of an hour it is their turn. In an interrogative tone every woman is asked for her name, age, schoolenrollment and if she is mono- or bilingual. When everything is written down the meeting is closed and all the ánswers have to be processed by the administration of IMPI. Until this is done the vocational training cannot be started. The meeting is closed and for the women who are interested information leaflets are left on a bench. The two IMPI women pass the night at Armando's house and the next day they leave Tierra Blanca early.

It must be clear that these kind of activities do not contribute to the willingness of the population to change their attitude towards health or any other aspect of life. No matter how positive or negative the reactions were to different forms of community development, it is clear that as a consequence of all these initiatives, Zinacantán is increasingly embraced into the national society.

IV INDIANS AND EDUCATION

What do Indian pupils learn at school and how do Indians react to the introduction of primary schools in the settlements of Zinacantán? In Salinas, one of the smaller hamlets of the municipio, I was able to follow the instruction at a State school. I also visited some Federal schools nearby, talked with parents, pupils and local authorities. The method of investigation was what anthropologists usually call participant observation.

The community of Salinas consists of three smaller hamlets: Tierra Blanca, Pez'toh and Salinas. The total population of the whole community numbers no more than 600 persons and every hamlet has its own school. About 90 Ladinos are also living in Tierra Blanca. Except in language and clothing they do not differ much from the other Indians. But in a way they form a separate community in the hamlet, especially in Tierra Blanca.

In Salinas the basic social and economic unit is the extended family living together in one house. Indians

call it s'na, which means "his house". In such a family each member knows his own duties. Men usually are corn farmers and command respect by hard work in the fields. In the slack season men repair their tools, do jobs in and around the house and participate in public life.
The principal duties of the women are at home. They prepare food, carry wood and water, wash the laundry in the river, weave their local clothing and take care of the children. Usually Indian women are more traditional than men, and for a stranger it is very hard to approach them.
Indian parents are very proud of their children. The babies are cuddled and kissed frequently. When a baby is not tied any more to the mother's back, parents encourage it to do things on its own. At a young age children are taught to help their parents in the house or in the fields. In this way, children learn to farm by farming, to weave by weaving and to communicate with their ancestors and Gods by communicating (cf. Modiano 1973: 84). Although parents are authoritarian and children are taught to obey, the learning process is always informal, practical and adapted to the individual possibilities of each child.
When a boy grows older he accompanies his father to the lowlands. It gives a boy the feeling of how to become a real man, for his father not only teaches him how to cultivate the land, but also how to approach strangers and how to pray to the Gods. In this way a boy learns how to behave himself in the community and how to command respect from the influential elders. For the girls, however, the main duties are at home. She learns how to make tortillas (sort of pancakes made from grinded corn), she learns to keep the fire burning and now and then she helps her mother by washing the clothes or running errands.
At the age of eleven or twelve a girl must be able to take the responsibility of all the housekeeping. On top of this, she also has to take care of the younger children and when her mother has a free moment she is also taught how to make the traditional clothing. In general, parents consider these practical abilities as part of the home education, and children must know and learn them to become valued members of the community.

In school however, education is anything but practical or gradual. The learning process is abstract and little reference is made to the children's daily experiences. Because of this, it is not remarkable that most pupils think that learning is the same as memorizing. They

learn only to leran, and as a consequence children (and parents) do not actually know how to use the knowledge they have learned at school.
In all three schools of Salinas education is in Spanish, even if the teacher is bilingual and of Indian origin. Only the very young pupils are sometimes helped in their native tongue, but in the case of a Ladino teacher even this is impossible. Inevitably this must lead to unpalatable situations as I found at the Federal school of Salinas:

> When I arrived at the schoolyard of Salinas twelve children are playing there, but upon noticing me they stop abruptly. Natalio, the Ladino teacher asks some children to fetch Miguel, Rosa and the others who are still missing.
> At ten o'clock the total number of children is sixteen and they all march into the classroom. In here, there are two rows of benches: one for the girls, the other for the boys of whom there are six in the first grade, four in the second and only one in the third. All the girls -(at first five, later on seven)- are in the first grade. Apart from the teacher, the pupils and I, there is also a member of the schoolcommittee present, but he is so seized by my presence that he only pays attention to my notes.
> The building is made up of wattle and daub. There are two openings which act as doors and three windows without any frames or panes. As there is no electricity in Salinas these openings are necessary to provide sufficient light, but when the sun does not shine they make the place rather chilly.
> When my eyes travel about the room I see three maps hanging on the wall, one of the world and two of Mexico. They are presents from Natalio's friend, who works at PRODESCH. In the back of the room I notice three wall posters which are obviously designed to activate the Indian peasants with texts such as: "Working for the community is giving to yourself". next to them there are two portraits hanging, one of Lazaro Cárdenas after whom the school is named, the other of Benito Juárez, the father of the country. To my own astonishment I also see an anatomy map of the palate: "el Aparato Digestivo".
> Maestro Natalio stands in front of the class and gives instructions to his pupils. He speaks only Spanish, although the vernacular of the children is Tzotzil, a Maya dialect. Of course, this is a serious handicap for the children but according to

Natalio they will understand what you say as long as you repeat it continuously. "Then they see what you mean", thinks Natalio.
The first grade is put to work. In their workbook, on page 12, there are several circles, each containing five objects. Natalio orders them to colour two objects, in each circle: "it doesn't matter what colour, but make sure you colour two, not one".
The girls do not have enough colour pencils to do the job, however it seems as if they do not understand yet what is expected from them. Natalio seeks support from Lorenzo, the only boy in the third grade who speaks a little Spanish.
While Natalio is cleaning the blackboard two little grirls come skipping in. When they see me they scare but they still manage to get to their seats. A daring boy takes advantage of the situation to come over to my place to see what I am doing. In the right hand corner of the blackboard Natalio has written some Spanish translations of common Tzotzil words. Now he writes down the numbers one to thrity and he wants the second grade to copy these in their exercise-books. The children of the first grade are still confused and don't know yet what to do. Natalio explains it again, in Spanish of course. A chicken strolls into the classroom, looking for food, but nobody gives any notice. The situation in the first grade is becoming hopeless and calls for attention. To extend his reach (or as a sign of inability?) Natalio takes his rod and instructs the first grade to connect the figures 1 and 2 with the encircled objects. But history repeats itself: nobody catched the meaning of the Spanish words of their teacher and again, Natalio must depend on Lorenzo for a translation in Tzotzil. The second grade has completed the assigned task and the now idle boys are fooling with their pencils, braking off points and trying to sharpen them again.
Natalio has returned to the blackboard where he continues his string of numbers. This time he stops at eighty and he orders the second grade to do likewise. On his way back to Lorenzo he puts the children back to work with kind-hearted prods with his rod.
It is already a quarter to twelve and those children who have finished are allowed to go playing. The boys play basketball while the girls gather and watch. Some of them go home to get a corncob.

At quarter to one everybody marches back into the classroom, in military order. Natalio runs through the attendance register and calls each pupil's name out loud: those present answer with a polite "presente".

It is time for the Spanish lesson and instruction starts with an exercise on the letter G. On the blackboard Natalio writes "Ga-Gue-Go-Gu" and some boys have to read it aloud. Natalio forms words with these four sounds and everybody has to copy these, five times each. While everybody is bent over their exercise-books in great concentration, the teacher from Pez'toh and his class come to visit. This causes some confusion: all the Pez'toh pupils carry drawing material with them and the Salinas' children are of course eager to have a look. After this cheerful break Natalio orders three boys to the front to write their Spanish exercise on the blackboard, but some young children, quite unaware of what to do, wave their exercisebooks, calling "maestro, maestro".

It is almost two o'clock now and class is finished for today. "Tomorrow we will do more exercises with the capital "G", says Natalio and everybody walks home along the small paths through the fields.

It is not only the teachers' fault that most Indian children do not like to go to school and prefer strolling in the fields or guarding sheep. Although there are reading primers in Tzotzil and Tzeltal (the Indian languages spoken in the highlands), in Salinas only Federal textbooks in Spanish are used. These free books are colourful and sometimes very informative, but they still stress the urban way of life and then only show the pleasant part of it. Just an occasional glance in one of these books makes this clear. For instance, on the first page of the primer for the first grade, pupils are faced with the question of telling what they see. This is an easy question but difficult to answer, because in the drawing we only recognize urban objects: a toyshop, cars, traffic lights, a zebra crossing and an ice-cream vendor. On the following page the same question about a recreation-ground!

Officially, the curriculum consists of six study objects: reading and writing in Spanish, arithmetic, social studies, natural sciences, practical and creative activities. Actually, there is only attention to Spanish, arithmetic and general introduction to the national society. Sometimes children get instruction in health, but only in very vague terms. For instance, in Salinas

children are told to wash themselves with soap before leaving for school, but in the whole community there is neither soap nor running water. The curriculum, in general, is very nation-oriented and continuously stresses the Mexicanisation of the students. Although the historical achievements of the Aztecs, Toltecs and Mayas are glorified, only incidental attention is given to the present Indian culture.

At the moment the primary school and its teacher are accepted in almost every hamlet in Zinacantán, but this does not imply that parents agree with compulsory education. Most parents see a conflict between visiting school and farming. They fear that education at school will change their children and make them reluctant to perform agrarian and housekeeping chores. A little knowledge of Spanish and arithmetic is valued, but there is no need for more, for this can be used only when one lives in the city. Besides this wellfounded distrust of the educational institution, parents doubt also the practical value of the knowledge learned at school. I heard one parent complain: "At school my children don't learn things I value as being really important". In Salinas, as in all other schools in the highlands, there are only three grades. Once a child has passed these three years, it is possible to enroll in a boarding-school, which is free of charge. Yet in Salinas, out of the total of 150 pupils there were only two boys enrolled on such a boarding-school. This implies that most pupils in the highlands, and Salinas is no exception on this rule, only follow three years of schooling at the most, which according to the criteria of UNESCO, is insufficient to become a "functional literate". Usually Indian boys at the age of thirteen or fourteen are found in the second or third grade, whereas girls do not go further than the first or second grade. At this stage pupils will drop out to supplement the income of the family.

Non-attendance is a common problem for teachers, local authorities and schoolcommittees. Agricultural activities during the corn-season in the lowlands are the main reason for absence. Especially at harvest time, when every hand is needed, many a father takes his son(s) to the fields. For non-attendance of more than a few days parents have to ask permission. In spite of the fact that permission is given for a maximum of two weeks, children usually stay away longer from school. In these cases it is possible to fine these parents, but in Salinas teachers do not proceed with such a drastic action. They usually understand that the

labour of the children is needed and as some teachers told me: "We do not want to be molested by fined parents". That is why teachers try to persuade the parents to send their children to school, but in most cases this has not the desired effect.
For this reason a meeting was organized in Salinas in the presence of the inspector, maestro Natalio, two members of the schoolcommittee and the Presidente Municipal. Speaking to the parents the Presidente stressed the importance of sending their children to school:

> "If you won't, your children will never be able to read the names of the streets or find a particular shop in the city. Education is a service intended for you and your children. You can use reading and writing with the trade in corn, salt, flowers and fruits. The government spends a lot of money on education and your duty is to send your children to school. If this does not happen you will be fined". The majority of those present listened silently, but now one of them stands up and says: "if the government wants me to send my child to school, then she must give me money to eat as well". The Presidente rejoins in Tzotzil: "those who are not able to read or to write have no more opportunities than to toil in the city or to deepen ditches in the country".

According to Natalio this meeting, however, did not motivate the parents to send their children to school. In the end, the inspector is of course responsible for the level of education and the school-attendance. Therefore he has to visit each school in his area twice a year, to help a teacher to find solutions for school and community problems. His main task is to improve the quality and quantity of education and to stress national goals (e.g. instruction in the national language) over the needs of individual students or teachers. Fortunately, I had the opportunity to observe the visit of an inspector at the school of Tierra Blanca. In my journal I wrote the following:

> "Tomorrow the inspector will pay a visit to the school of Tierra Blanca. Marcos, the head-teacher, is already very occupied. He is worried about the absence of Sebastian, his fellow-teacher. He hasn't been to school yet for more than three days, and Marcos is not sure if he will be present tomorrow. That is why Marcos makes some inquiries at Sebastian's family-in-law, but they assure him that Sebastian will return the same evening. Marcos,

however, still has an uneasy feeling about it.
The rest of the day all the pupils are put to work: the schoolroom is cleaned and the high grass in front of the school is scythed.
Marcos updates the list of marks and affixes some election posters in favour of the new governor to the walls.
The next day Sebastian is present. Marcos is a little nervous and awaiting the inspector the children repeatedly have to answer the following questions: "what is the name of the hamlet, the municipio, the State and finally what is the name of the Mexican president? The children are instructed to rise when the inspector enters the room while saying "buenas días, inspector". In the meantime three of the five members of the school-committee have arrived, the other two are excused. At half past eleven the inspector escorted by his driver arrives at the school. As it is an official visit, Marcos is all over courtesy; he makes deep bows and says "yes and no licenciado" (form of address to someone with a degree in law). The inspector takes a seat in the only chair and talks about the importance of education and the participation of the parents. He inquires about the existence of a social club for women. When he learns that there is none, he tells the adults how to form one. After this talk the children are allowed to go home. The inspector, accompanied by teachers and school-committee, then pays a visit to the chapel of Tierra Blanca. He also listens to a delegation from Pez'toh. However, their request for the construction of a basketball-field should not be addressed to him, but to his colleague, because in the case of Pez'toh it concerns a Federal school.
Some women have prepared a meal for the two visitors. After finishing this, the inspector and his driver leave Tierra Blanca, and the others continue the day with pox, the local rum.
The next day there is already action. Marcos sits in front of his typewriter and is writing a letter addressed to the director of Operations at PRODESCH. He informs him of the newly founded club for women and on behalf of these women he asks politely for a sewing-machine.
In the afternoon the women are invited to sign the letter, drafted solely by men. Only one Indian woman shows up, but she does not sign. This is only done by Ladino women, who together form the committee of

the new social club. To give the outer world the illusion that it is a joint initiative, the names of some Indian women are also entered on the list of signatures. Then, nothing else can be done than to wait for an answer from the bureaucracy.

From this case one may conclude that an inspector's visit has rather a ceremonial than an inspecting function. No questions are asked about the curriculum, progress of pupils or any specific problems, but one should keep in mind that the inspector's means to change things are very limited. His visit, however, has given the stimulus to organize a club for women; nevertheless, it is remarkable that the actual founding of it is carried out by men only. As it seems, women are only drawn into the affair to give the request for a sewing-machine a better chance. Therefore one may have doubts about the final results of these activities.

V APATHY OR RESISTANCE?

How can we interpret the reactions of the Zinacantecos to community development projects in general and to formal education in particular?

First, the opening up of the highlands has offered new opportunities and, though it was often a risky enterprise, many Zinacantecos rent land to farm corn in the lowlands. At the same time the INI was quite successful with the introduction of new schools and the training of promotores culturales.

However, it cannot be denied that in spite of the fact that Indians are interested in learning to read and write Spanish and to value the use of arithmetic, they do not respond to the attempts of teachers and authorities to change their way of life. In the whole of the highlands, including Salinas, non-attendance is high, the drop-out rate is considerable and parents are not motivated to send their children to school.

It is remarkable how Zinacantecos undertook the risks of renting land in the lowlands, and at the same time reacted apathetically and passively to a number of new initiatives in the area of education and community development. How is one to explain this, at first sight, contradictory behaviour?

Passivity, conservatism and apathy among peasants is a well-known phenomenon, and in the anthropological literature it has given rise to intense discussion. This discussion started with Foster's model of the "Image of Limited Good" (1965; 1972). According to Foster the conservative and passive attitude is due to a "cognitive orientation" held by these traditional

peasants, who view their world as a closed system with limited resources. When someone asks for more than his share, peasants believe he injures the others and will be punished with gossip, envy and suspicion, which together consitute strong sanctions against upward mobility. This implies that people in "limited good" societies opt for an egalitarian way of life characterized by poverty, equilibrium and preservation of the status quo, in which no one is allowed more than his prescribed share of any good (Foster 1972: 58).

Much criticism has been focussed on the assumed closed character of peasant society. In "A Second Look At Limited Good" Foster argues that although anthropologists view the society as an open system, peasants perceive their community, consciously or not, as closed (1972: 62). Of course it can be argued that in view of changed conditions, the model obviously becomes inapplicable, but, according to Foster, this does not mean that the model itself is inappropriate (1976: 711).

In my opinion this demonstrates the weak side of the model. It can only explain behaviour that is consistent with the "cognitive orientation" derived from the same model. For this reason, to us the model does not adequately explain the behaviour of the Indians, who in certain situations respond positively to change and in others negatively or conservatively. Furthermore, according to the model peasants orient themselves only to their own community and do not consider the connections they have with the outside world. In the community of Zinacantán this definitely is not the case, because both in the past and at present the Indians have shown that they are well aware of the nature of their economic relations with the dominant Ladinos.

Erasmus, another anthropologist who did research to the conservative attitude of peasants in Latin America, has a different view (1968: 65-74). He describes a continuum with at one end those who have an entrón mentality, who are always ready to change and to benefit by road, irrigation and power projects. At the other end of the continuum you find people with an encogido mentality, who are timid, withdrawn, suspicious and conservative. According to Erasmus, the latter type predominates within the lower classes of Latin America, especially in geographically isolated areas. In such communities there is an enormous social pressure forcing members to conform to an encogido-mentality, combined with a dominant mentality "of keeping the Joneses down"

(Ibid.: 73).
Although Erasmus has a better eye for initiatives coming from the community with an entrón mentality, he cannot give an explanation for people's behaviour that in some situations is characterized as encogido and in other situations as entrón. On the other hand, according to the Dutch anthropologist Papousek, it is very well possible that people are willing to change in some cases and in others not. Apparently, he says, this is a "selective basis to openness" (1975: 249). Whether or not individuals or a community are willing to enter into external relations depends on the expected advantages. Therefore, in my opinion, it is more useful to look at the conditions under which Zinacantecos react positively or negatively towards community development. In all cases the reactions of Indians in the community of Zinacantán are determined by changes in Mexican society as a whole. The Mexican land reform program, the construction of the Pan-American Highway, the national Indianism movement which resulted in the establishment of the INI and the construction of rural schools in the highlands were all nationally inspired actions and undertaken with a view of incorporating the Indian Communities in Mexican society.
For this reason any explanation of apathy and passivity has to take the connections of the Zinacantecos with the outside world into account. This means that apathy or passivity must be considered as a form of reaction, and usually a negative one. I am convinced that the attitude of the Zinacantecos will be understood better in the light of the colonial relations between Indians and Ladinos. In this view, Zinacantecos react positively to changes which make them more independent and more defensible, and negatively to innovations which stress their dependency relations (cf. Huizer 1970: 304-313). The point can be illustrated by the reactions of the parents towards school. They value Spanish and arithmetic, because they are needed in contacts with Ladinos. Modiano even remarks:

> "To be able to deal with ladinos effectively and in Spanish and to defend one's position, are sources of considerable pride and pleasure; to be defenseless before Ladinos and dependent upon their (often questionable) honesty is a source of great shame and sorrow" (1973: 76).

Knowledge of Spanish is essential not only in trade but also for recognition as a leader in the local community. It facilitates contacts with regional and national authorities, and it is needed to resist the paternalis-

tic and integrational policies of the national government. However, most Indians do not learn Spanish so much at school but rather in their relations with Ladinos. This fact explains why parents do not mind when their children attend school irregularly. Most parents distrust the school -and its teacher- because they believe that the main objective of the educational authorities is to Ladinize and Mexicanize the Indians, with, as a consequence, the estrangement of their children from local community life. Although these criticisms are sometimes stated explicitly, they usually show up in a high drop-out rate, non-attendance and a passive attitude towards education or community development. In my opinion passivity and apathy must be understood as a form of resistance. Indians in a peasant society do not have the political means of resisting unwanted innovations. Exercise of the right to vote and action groups exerting political and economical pressure are unknown or impossible. In a peasant society apathy and passivity are the traditional means of sabotaging unwanted or distrusted innovations. But the negative response can also be judged positively, because it offers the opportunity of knowing which innovations are wanted and which are not. Occasionally, in the long run, a consistent negative response leads to the development of structures which benefit the Indian population. In the highlands of Chiapas this means the abolition of the colonial relations connecting the Indians to the Ladinos.

REFERENCES

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1967 Regiones de Refugio. Ediciones Especiales, no. 46. Mexico D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Colby, Benjamin N, & Pierre L, van den Berghe
1961 Etnic Relations in Southeastern Mexico. American Anthropologist, 63: 772-792.

Erasmus, Charles J.
1968 Community Development and the Encogido Syndrome. Human Organization, 27: 65-94.

Foster, George M.
1965 Peasant Society and the Image of the Limited Good. American Anthropologist, 67: 293-315.

1972 A Second Look at Limited Good. Anthropological Quarterly, 17: 57-64.

1976 Reply to Schryer. Current Anthropology, 17: 711-713.

Fuente, Julio de la
1967 Ethnic Relationships. In: Handbook of Middle American Indians. Vol. 6, edited by R. Wauchope.

González Casanova, Pablo
1970 Democracy in Mexico. New York: Oxford Univ. Press.

Huizer, Gerrit
1970 "Resistance to Change" and Radical Peasant Mobilisation: Foster and Erasmus reconsidered. Human Organization, 29: 303-320.

Modiano, Nancy
1973 Indian Education in the Chiapas Highlands. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Papousek, Dick A.
1975 The Openness of a closed community. Ibero-Amerikanisches Archiv., 1: 245-252.

Stavenhagen, Rodolfo
1970 Classes, Colonilism and Acculturation. In: Masses in Latin America, ed. by Irving Louis Horowitz. New York: Oxford Univ. Press.

Vogt, Evon Z.
1968 Zincantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Vogt, Evon Z.
1979 The Harvard Chiapas Project: 1957-1975. In: Long-Term Field Research in Social Anthropology, edited by George M. Foster, Thayer Scudder, Elisabeth Colson and Robert Van Kemper. new York: Academic Press.

"LOS INDÍGENAS DE MÉXICO" EN MÉXICO Y LA LUCHA DE LOS INDÍGENAS EN MÉXICO

Franco Gabriel Hernández

Voy a revisar dos grandes apartados. Primero: el apartado de "los indígenas de México" en México. Y, segundo, voy a revisar la lucha de los indígenas en México.

La primera parte: ¿ cuál es la población actual en México, y cuál es la visión de los no-indígenas en México? Para empezar, para mucha gente los indígenas... ¡no existimos! Los que creen que existimos no nos aceptan como somos; quieren vernos con plumas, taparrabos, arcos, flechas. O, simplemente, si nos reconocen, es porque somos "borrachos", somos "flojos", somos "pendencieros", somos "indiferentes". O si nos reconocen, es porque hablamos "dialectos", porque usamos trajes vistosos, porque somos "supersticiosos", porque no somos "gente civilizada".

En fin existe una matriz cultural, impuesta desde la colonia y actualizada según el desarrollo del capitalismo en México (que aún no supera la situación colonial), como responsable general de ocultar una conciencia culpable, una conciencia historica, una realidad presente. Y, en forma particular, existe una educación colonizadora, que se encarga de encubrir, de ocultar, de falsear una realidad pasada y una realidad presente. Y esto es válido para indígenas y no-indígenas.

Yo mismo, siempre dije que soy mixteco. Más decía que era mixteco, porque nací en la region mixteca de Oaxaca, México; no porque reconociera que pertenezco a un grupo étnico con cultura, con lengua, con filosofía, con una cosmovisión propia. Aunada a esto por un conocimiento intelectual delimitado, esta conciencia es nueva para mí, tiene cinco o seis años para atrás. Tampoco sabía yo de que mis gentes, o así como mis gentes, coexisten en México cincuenta y seis grupos étnicos diferentes. Eso tampoco lo sabía.

La historia oficial dice que existimos, que hicimos esta o aquella construcción, que la llaman ruinas, que fuimos buenos para la orfebrería, que fuimos buenos para la x artesanía, que fuimos buenos para muchas cosas, que vivimos de determinada manera, y que constituimos historicamente la cantera de la nacionalidad.

Más ¿ qué somos? Para unos indígenas y para los no-indígenas, como decíamos hace rato, no existimos, o, si existimos, somos una "vergüenza" y/o un "lastre" para el progreso y el desarrollo del país. Por tanto, si no

hemos desaparecido, debemos desaparecer. Así piensa la gran mayoría en el estado nación en que vivimos, la mayoría si no es que todos, e incluso muchos de nosotros que hemos perdido nuestra conciencia propia, y hablamos, y actuamos, y pensamos según la conciencia del colonizador, del explotador, de ese supuesto civilizado. Pero ¿ qué sucede? Es cierto que la guerra de la conquista, la esclavitud, el servico personal, las epidimias, el hambre, el conflicto social, el choque cultural, la invasión del territorio, así como la penetración deotras formas de explotación de los recursos, hicieron que los primeros cincuenta años de la colonia, la población indígena pagara su precio, en cuanto a población se refiere, con la reducción a una 1/4 parte del monto original antes que llegaron los castellanos. En 1540 se calcula una población de seis millones de indígenas. En 1570 se ha reducido a tres millones. Y esta cifra se ha mantenido más o menos estable hasta 1930, cuyo censo reporta arriba de dos millones de indígenas, que representa más o menos el 16% de población. En 1960 la estadística oficial senala que de una población de treinta y cuatro millones, o treinta y cinco casi, tres millones eramos indígenas, o sea 8.75%. Para 1970 se reporta que de una población de cuarenta y ocho millones más o menos, eramos más o menos cuatro millones de personas. El Instituto Indígenista Interamericano, en su reciente octavo congreso celebrado en noviembre del año pasado (1980) en Mérida, haciendo unos malabarismos con los números, dice que somos más o menos unos ocho millones.
Nosotros, lo habíamos dicho hace un tiempo, en realidad no sabemos cuántos somos, pero sabemos que existimos. Los grupos étnicos hemos sobrevivido a todos los embates y a las agresiones de ayer y de hoy para destruirnos.

Los indígenas ¿ cómo vemos a Ustedes, los antropólogos -o muchos de Ustedes tal vez no antropólogos pero por ahí van? Quiero plantear esto y otras cosas porque es el contexto en que se va ubicar lo que voy a decir al rato. Hace tiempo un antropólogo mexicano dijo que para ellos, los antropólogos, los indígenas somos su pan de cada día. Y reconocemos que este hombre dijo una gran verdad. Sin menospreciar a una que otra rama del ser antropólogo, por ejemplo: el rescate cultural que puede lograrse por el trabajo del arqueólogo o del etnohistoriador, u otra rama de la ciencia útil al indígena o a los grupos étnicos. Para el antropólogo somos muy importantes. Más ¿ acaso la antropología general ha logrado despojarse de su orígen y su carácter

colonialista? ¿ Acaso algún grupo indígena o una comunidad estudiada ha recibido los beneficios que un antropólogo tiene cuando publica un trabajo de investigación?
¿ Porqué un antropólogo estudia a los grupos étnicos o a los indígenas? ¿ Qué somos nosotros los indígenas o grupos étnicos para un antropólogo? Para el antropólogo somos su interés. O más allí, como lo expresara un indígena norteamericano: "La tesis fundamental del antropólogo es que la gente es objeto de observación, luego la gente es objeto de experimento, de manipulación y de extinción final. De esta manera justifican los antropólogos su trato a los indios, como si fueran jugadores de ajedrez dispuestos a jugar con cualquiera". El antropólogo nos estudia a los indígenas y a los grupos étnicos como empresa pequeña, primero para obtener un título, después para obtener muchos títulos, y por último porque ya no puede hacer otra cosa. Porque, siendo antropólogo, necesita justificarse como tal, y porque la antropología aún no encuentra en estos tiempos nuevos objetivos, seguimos constituyendo los indígenas la materia prima de los antropólogos. Como los antropólogos necesitan vivir, necesitan comer y vestir y como son siempre importantes para quienes explotan, para quienes dominan, para quienes controlan nuestros asuntos, y como que entre ellos el antropólogo sabe ya que siempre tiene clientela, pués el antropólogo vive en tanto que si vivimos los grupos étnicos, en tanto que si vivimos los indígenas, Para él lo que hace, lo que sabe, representa la mercancía que siempre tiene comprador.
Pero no culpemos al antropólogo de lo que hace, de que viva de nosotros. Después de todo, en un sistema économico social en donde la acumulación de riquezas, la necesidad de prestigio social, el del desarrollo individual y no comunitario, que se logra con la explotación del hombre por el hombre, por una explotación indiscriminada de los recursos naturales, por la necesidad de mantener sojuzgados a pueblos y hombres, el antropólogo y el científico social en general son necesarios.
En otra ocasión, un poco con ironía decíamos que para nosotros los indígenas los antropólogos son aquellos de la barba y del vestido estrafalario, el de las mil preguntas, el de la grabadora, el de la cámara. El antropólogo -y el antropólogo en el poder, el antropólogo como funcionario- es el que se conduele, que se preocupa, pero no vive nuestro dolor, no combate nuestros hambres ni nuestros atropellos, ni sufre nuestra explo-

tación, pero vive sirviéndose de ello.
El antropólogo -aún con el riesgo de equivocarnos-, o el científico social, es un jugador de ventaja. ¡ Si no nos engaña para obtener información, si cuando nos dice que nos comprende, cuando dice que comparte nuestras inquietudes, cuando alienta las luchas que tenemos, en el fondo sabe que poco puede perder, y mucho ganar! Si no hay problemas: en hora buena. ¿ Y si hay problemas? Vuelve a su país si es extranjero, o se va a la ciudad si es nacional. Quienes quedamos siempre con el problema somos nosotros, que no tenemos ya a dónde huir -porque no podemos abandonar la tierra que es nuestra madre, que nos ha alimentado, que nos ha visto crecer, porque no podemos dejar la tierra en donde hemos estado, en donde hemos enterrado el ombligo, como decimos nosotros, como un preludio, como un anticipo a donde vamos a ser enterrados nosotros también.
En cuanto a la antropología en un marco general -todos lo sabemos, sobretodo Ustedes- surge del expansionismo de las sociedades industrializadas: su papel que juega es el estudio del comportamiento de los pueblos nativos para facilitar su colonización y dominización.
En el contexto del desarrollo capitalista, la antropología constituye un instrumento ideológico y la justificación de la dominación dentro de esas fases llamadas colonizadoras y civilizadoras.
En el caso de México, la antropología desde sus inicios ha encontrado sus cuerpos de estudio en los pueblos indígenas, a tal grado que es sinónimo de indigenismo. Sin embargo, existe una tendencia de la antropología y los practicantes de ella, de liberarse de esas culpas históricas y de ayudar a los hombres a liberarse, y, de paso, a liberarse ellos mismos. Nosotros los indígenas, nosotros los grupos étnicos, y más concretamente los indígenas de los grupos étnicos de México, presentamos nuestros proyectos propios, que voy a revisar un momento después, y los invitamos, y no solo los invitamos: los retamos, los retamos para que puedan participar en un proyecto, en los proyectos de los propios pueblos -sus objetos de estudio, que ahora empiezan a retomar su palabra histórica.

Es difícil entender, sobre todo en el caso de México, con un alto desarrollo político innegable en América Latina, que yo puedo decir lo que digo. Sobretodo el estado es tán difícil de comprender que los estranjeros que nos visitan creen que nuestra solución ya está dada. En los últimos diez años tenemos que reconecer que el estado mexicano ha hecho un gran esfuerzo para aseso-

rar a los pueblos indígenas. En materia educativa en estos momentos hay servicios educativos para indígenas en veintidos entidades federativas. Functionan 5075 escuelas primarias bilingües, definidas por la Dirección de la Educación Indígena como "aquellos que promueven y fomentan el desarrollo harmónico e integral del niño indígena por medio de una educación bilingüe-bicultural". Son atendidas por 14.700 maestros indígenas como yo. Hay 371.000 niños recibiendo educación, hay 2720 centros de castellanización, atendidos por 5125 castellanizadores, que atienden a 112.000 niños de 5 y 6 años. Hay 1204 alberques, que dan asistencia de lunes a viernes a 61.070 niños becarios. Hay 31 centros de integración social o internados, que benefician a más de 5.000 niños. En cuanto a otras instituciones indigenistas, por ejemplo el I.N.I. (Instituto Nacional Indigenista) tiene funcionando ochenta y nueve centros coordinadores indigenistas, definidos por la propia institución como los núcleos de la actividad central de la programación en las regiones indígenas. Recientemente se ha creado la Coordinación Gral del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), que ha permitido, como lo ha expresado el titular veinte de abril del próximo pasado: "beneficiar a los habitantes de las zonas marginadas en salud a través del Instituto Mexicano del Seguro Social con, entidades médicas, de abasto de artículos de primera necesidad a través de la Comisión Nacional de Sustentos Populares (CONASUPO), de agua potable, caminos y alumbramiento rural a través de la Secretaría de Asentamientos Humanos"... En fin, según el país, según los políticos del país, México ha roto la inercia del olvido, del abandono y de la lentitud en el cumplimiento de los programas hacia los más pobres del país. Entonces ¿porqué los indígenas no estamos satisfechos? ¿Porqué nuestros problemas de tenecia de la tierra, nuestras espectativas en materia educativa, la represión caciquil, la explotación económica, y toda esa problemática no encontró solución? ¿Porqué? ¿Porqué esfuerzos tan concretos no alcanzaron remediar la situación del indígena? ¿Porqué, como dice el presidente actual: "siendo el indio la esencia orgullosa del país, sigue siendo la mala conciencia de la sociedad"?
Aún un estado como el nuestro, con todo su avance político-social, tiene sus grandes contradicciones, graves problemas. Por una parte es un país capitalista dependiente, por otro lado aún espera superar la contradicción histórica de una situación colonial. Nosotros los indígenas por un lado somos esencia orgullosa del país, por otro lado la Secretaría de Programación y Presupuesto, responsable de

la planificación, ¡ nos ubica en el apartado de los débiles mentales! Se afirma que el gobierno respeta y alienta a las minorías étnicas y que los indígenas debemos participar en el mejoramiento y desarrollo, que no hay paternalismo con los indígenas. Más ¿qué sucede en realidad? En educación no hay educación bilingüe-bicultural - espero demostrarles esto más adelante. La educación que tenemos es monolingüe en castellano y monocultural (de la cultura de afuera, todo lo no-indígena). La idea de imponer una lengua, tarea iniciada desde la colonia, se ejerce como una entidad prioritaria en el programa de castellanización y es totalmente contradictoria a la idea igualatoria de una educación bilingüe. En el contexto del programa de desarrollo, esto no responde a una realidad de desarrollo que nosotros tuviésemos. ¿Quién ha definido el desarrollo? ¿Y quién lo define todavía?

Los indígenas y los partidos políticos ¿cuál es su situación? Nosotros reconocemos dos clases de partidos políticos: los populistas y los clasistas. Los populistas reúnen en su seno a los blancos, a los negros, a los feos, a los bonitos, a los altos, a los bajos etc., y dicen que lo que ellos expresan es la voz del pueblo. Los clasistas parten de un esquema teórico básico, que el mundo se divide en burqueses y proletarios. Si no es porque Mao en 1933 viene a describir las clases rurales de China, no aparece el campesinado. Pués bien, ¿y el indígena? Para los clasistas el indígena ó es proletario ó es campesino ó si no, no existe. Dicen todavía más: en la lucha política, de acuerdo a las teorías que haya, el proletario adelante porque es el más bueno, y si quiere, atrás el campesino. ¡ En fila india, como dicen!
Nosotros hemos revisado las experiencias en América Latina y en el mundo, los que podemos a veces, y hemos encontrado que en verdad hay luchas más importantes iniciadas por el campesino y no por el proletario. Vamos a pensar que fueramos cualquier cosa: ¿Porqué no aparece el indígena? El indígena no aparece como clase social. Los conceptos de la clase social ya están muy claros; no hay que romper las esquemas. Sin embargo, la lucha en Nicaraqua los indígenas fueron los que la empezaron. Y si analizamos la experiencia histórica de México: los indígenas en la guerra de Independencia, los indígenas contra los franceses, los indígenas contra los gringos, bueno los indígenas en todas las guerras....y nunca aparecen. ¿ Porqué?
El error de todo este análisis político es que nosotros

así "en fila india" pensamos que no se van a hacer las cosas. Nosotros pensamos que el proletariado, el campesino, y vamos a poner el indígena como para presumir, deberían hacer un bloque político, que permitiría dos cosas: defender intereses comunes y afirmar intereses particulares. En el caso de la educación, que voy a desarrollar más ampliamente, nosotros sostenemos un proyecto específico, que tal vez no le interesa al campesino y que tal vez no le interesa al obrero, o sí, pués es posible.
Pero ¿ qué acontece con nosotros y quiénes somos nosotros y porqué estamos aquí? En 1976 en Vicam (Sonora) por primera vez se reunieron los maestros bilingües, de frente, los indígenas como yo. Había condiciones políticas excepcionales porque el candidato -el actual presidente de México-quería escuchar a todos los sectores sociales. Y nosotros pués mal que bien somos parte de alguna cosa, de alguna realidad que nunca se ve. Nos reunimos entonces en el '76. Y en el '77 organizamos lo que ahora se llama Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües Asociación Civil (ANPIBAC).

Que se propone esta Alianza? Alguien muy listo dijo por ahí: compañeros, el maestro bilingüe tiene un doble status en esta sociedad. Por un lado es trabajador, pero por otro lado es indígena. Como trabajador pertenece a un sindicato, el Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación. Pero como indígena ¿ qué hace? Como indígena debe organizarse en una organización nacional. ¿ Para qué? Para la defensa de los derechos de los pueblos - no se defende uno a si mismo. La ANPIBAC surge entonces para la defensa de los derechos de los pueblos, para intentar revalorar la cultura, para afirmar la identidad étnica y naturalmente para participar en una lucha porque también habíamos que luchar.
Nos dedicamos a revisar esos conceptos ideológicos que nos tienen envueltos. Revisamos la política indigenista, revisamos la política indígena,revisamos la sociedad indígena, la sociedad no-indígena, y su expresión en cultura y educación. Y llegamos a la primera conclusión para nosotros importante: primero, antes de 1521.... no había indígenas! Había naciones, había grupos diferentes, había civilizaciones, había otra cosa, pero no había indígenas. No le culpamos a Colón que se equivocó, ni nos preocupa. ¿ Cuando apareció el indígena? El indígena apareció por la colonia.
¿ Cuál fué la política del tiempo colonial? Cuál fué esa política que ahora llamamos indígenista? La explotación económica, la dominación cultural y la

discriminación racial básicamente en la época colonial fueron la expresión política del indígenismo. Pués, si la colonia produjo el indígena, ¿ cuál fué la política indígena? Fué la lucha por el territorio, la lucha por la lengua, por la cultura, por la religíon. ¿ Y qué pasó con nosotros los indígenas? Nos fraccionamos, nos dividimos: unos defensores de ésto, que se denominan "indígenas indigenistas", esto es: los indígenas que defienden una política colonial. Y los indígenas que defienden la lucha por el territorio, por la cultura propia, por el uso de la lengua. Esta división es histórica.

Los no-indígenas, pués Ustedes saben: estaban los peninsulares, los criollos y los mestizos. Y en cultura, en educación qué pasaba con nosotros? Había que castellanizar, había que catequizar, había que enseñar a leer y escribir, había que enseñar los rudimentos de la ciencia.

¿ Qué pasó en 1810, o en 1821 realmente, la Independencia política de México? Cambiamos..... de explotador. Porque el peninsular lo corrieron (aúnque no se fué siempre, son muy listos los españoles), pero quedaron los criollos, y basicamente quedaron los mestizos. Cambiamos solamente de personas, más no de sistema. La Independencia fué independencia política solamente con relación a España. De allí no cambió, porque la explotación económica, la dominación cultural, la discriminacióan racial siguen existiendo. Y aparece ahora un rasgo importante: la manipulación política, porque se dice entonces de que todos somos iguales. ¿ Qué pasa con nuestra sociedad indígena, qué pasa con la política indígena? Sigue siendo la lucha por el territorio, la lucha por la cultura, por la lengua, por la religión propia.

El estado nación se empieza a afirmar, y con ello empezamos a perder los indígenas. En 1857 se decreta que la educación es un asunto del estado. Ni hablar. Nosotros ya no tenemos porqué pensar en nuestra educación. Se empieza ver de que las tierras han de pertenecer a la nación..... a la nación, no a nosotros, pués nación ya nunca hemos sido después de que llegaron. El asunto es que empezamos a perder legalmente y juridicamente el terreno.

Vienen los tiempos de Don Porfirio Diaz. Esto que antes todavía medio habían tratado a tapar el ojo al macho, se volvió a hacer una total y dramática realidad. ¿ Y la política indígena? Entonces es cuando acude, cuando se vuelve subversiva, porque se refugia al nivel de la comunidad y al nivel de la familia. Y la sociedad

indígena y no-indígena? Los indígenas indigenistas siguen existiendo. En este tiempo, Ustedes saben (porque por lo que estaba escuchando, Ustedes saben mucho), empieza en México formalmente a consolidarse el capitalismo. Aparece el problema de las clases sociales, que se viene aumentar al problema de los grupos étnicos. En educación y cultura el problema sigue siendo el mismo. En este tiempo también podemos ver cómo la catequización se quita del estado y se queda como asunto de la iglesia.

Con la revolución mexicana los aspectos básicos de la situación colonial no se superaron, siguen existiendo. Pero junto a esta explotación económica, esta dominación cultural, esta discriminación racial, esta manipulación política, formalmente aparece un nuevo rasgo: la invisibilidad política del indígena. Un estado nuevo, que ha alcanzado a través de la lucha determinados resultados, tiene que ocultar esta realidad. Se busca en el indígena la esencia de la nacionalidad, pero ¡no se le reconoce! No se le reconoce: se le ve, no más se le ve en el pasado. Y entonces aparece, cuando se le ve, lo que Ustedes ahora sí conocen como el indigenismo: la práctica de la incorporación y asimilación. Esto es: hay que incorporar, hay que asimilar, hay que destruir, sí, hay que destruir.

Y naturalmente, la lucha nuestra sigue siendo la misma lucha de siempre. Y los indígenas indigenistas se empiezan a institucionalizar, porque aparece la Casa del Pueblo, las Brigadas Culturales, bueno muchas cosas, que aparecen para poder atender al indígena. El problema entre clases, y problemas étnicos o problemas de grupos siguen siendo los mismos. Y la misión cultural sigue siendo castellanización, lectura y escritura y los rudimentos de la ciencia.

Así vuelve a revivir en la castellanización el problema historicamente viejo desde la colonia, o sea: hay que castellanizar compulsivamente o hay que castellanizar, dándole la vuelta al asunto, a través de la lengua indígena. Moises Saenz, hombre que piensa que hay que castellanizar utilizando la lengua indígena y tratándola de respetar, y otro, Rafael Ramírez, dicen que hay que castellanizar. Todavía existe la práctica y todavía hay comunidades, ahorita en este momento -lo digo porque conozco el pais perfectamente, ahora sí- donde se prohibe al niño hablar su propia lengua.

Surge en 1948 el Instituto Nacional Indigenista, como institución responsable de esta política indigenista. Siguen existiendo esa dominación cultural, esa discriminación racial, esa dominación cultural, esa

manipulación política. Pero suena muy feo esa incorporación, esa asimilación, suena muy mal. Se pone de moda entonces una nueva práctica, que es la integración social. ¿Cómo definen los científicos sociales la integración social? Casi me lo sé de memoria; lo dicen más o menos así: es la igualidad de oportunidades económicas, sociales, políticas y culturales.....
Honestamente creo que hay muchos antropólogos que son muy honestos, y creo que ni ellos mismos se lo creen. Porque no es posible la igualdad de oportunidades económicas, sociales y políticas en el contexto de un país capitalista por un lado, pero que básicamente no supera el problema histórico de la situación colonial.
La política indigenista, los indígenas indigenistas ¿ qué sucede con ellos? ¡ Totalmente institucionalizados!, ahora sí, porque el Instituto Nacional Indigenista empieza a contratar gentes especificamente para defender su práctica política. Dicen que la cuña para que apriete ha de ser del mismo palo. Empezaron a contratarnos a los indígenas para que fueramos a "civilizar" a nuestros hermanos indígenas, así como en los tiempos antiguos a los nobles se les tuvo que educar para mejor influenciar a través de ellos a los otros. Y el proyecto cultural y educativo sigue siendo: castellanización, la lectura y escritura y los rudimentos de la ciencia.
De 1948 a 1979, aún practicándose el proyecto de la integración social, tampoco podemos decir que hicieron gran cosa. Pusieron apenas doce centros coordinadores indigenistas, y ademas cerca de cuatrocientos promotores para todo el país. Pero en 1970, cuando el presidente Echeverría entró, pués no se duplicó, sino se triplicó, se cuadruplicó el número de centros coordinadores indigenistas: de repente eran sesenta centros coordinadores indigenistas. El servicio nacional de promotores culturales bilingües - nosotros fuimos institucionalmente creados a través de la sexta asamblea nacional de educación en noviembre de 1963: en 1964 eramos 400, pués en 1970 eramos arriba de doce mil, y de repente ya eramos catorce mil, y de repente ya eramos diez y seis mil, y ahora somos más de veintidos mil gentes.
De la política clara de integración social se pasa a lo que ahora se llama: el indigenismo de participación. Esto sí es un rasgo fundamental del nuevo regimen, pero de hecho acontece algo interesante: las luchas indígenas dejan de ser subversivas, para transformarse en una lucha organizada a nivel nacional. En 1975 se crea el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI). En 1976 se crea la Alianza Nacional de Profe-

sionales Indígenas Bilingües Asociación Civil.
El Consejo nacional de Pueblos Indígenas fué creado por el estado. De hecho hay cosas que uno no puede ocultar a las personas, verdad, pero a veces me pregunto si los sistemas son así tan afinados porque los indígenas ya somos muchos, ya no somos los tres millones de antes, sino ya estamos como diez millones de gentes - es muy importante en el contexto político: podemos hacer mucho ruido. El estado para controlar esto creó el Consejo de Pueblos Indígenas. El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, a pesar de haber sido creado por el estado, no podemos decir que pertenezca al estado. Pués, por las necesidades populares el pueblo grita; si tiene hambre, "hambre" grita, y uno tiene que ver cómo le hace, pero tiene que plantear el asunto. El hecho es de que el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas surgió al estado del estado, pero se convirtió en una unión política del pueblo indígena.
Nosotros surgimos en 1976, a raíz de una experiencia pequeña. Los nahuas, los maestros nahuas, se habían organizado desde 1973. Ellos organizadamente empezaron a luchar, a plantear sus cosas, y vieron que, definitivamente, organizado se puede plantear muchas cosas. Ellos fueron quienes vertebralmente integraron, y trataron de que el actual presidente oyera a los maestros bilingües en Vicam (Sonora). Ellos fueron quienes tuvieron que participar nuevamente para que se hiciera el segundo encuentro nacional para organizar definitivamente a la Alianza.
¿ Qué se propuso la Alianza entonces? Digo, la ANPIBAC no pretende la defensa del maestro como maestro, sino pretende la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. De hecho pretende la defensa de la política indigena.....¿ en qué basicamente? Basicamente en educación. Todos somos maestros: ese es nuestro terreno.

Por primera vez, en 1979, en junio, nos reunimos para cuestionar lo que hacemos. Quince años de trabajo teníamos, y nos reunimos para evaluar quince años de trabajo. ¿ Porqué es que nuestros muchachos cada día tienen vergüenza en hablar la lengua? Porqué es que nuestros muchachos cada día dejan de hablar la lengua? ¿ Porqué es que nuestros muchachos se quitan el vestido? ¿ Porqué es que nosotros mismos nos quitamos el vestido? ¿ Porqué?
Miles y una preguntas. Y dijimos: ¡ Aha, con que castellanización lectura y escritura, y rudimentos de la ciencia....vamos a ver! Y dijimos: ¡ Ah claro!
Antes de la colonia y de la conquista había en México una

educación escolarizada propia, que cada pueblo la tenía. Había además una educación no escolarizada, que la impartía la familia y la comunidad. A partir de la colonia y la conquista aparece una educación escolarizada para indígenas, es decir una educación colonizadora. Naturalmente sigue existiendo esta educación no escolarizada de la familia y de la comunidad.
Vamos a ver, como maestros, cuál es el curriculum abierto de esta educación. Dijimos: castellanización, lectura y escritura y rudimentos de la ciencia. ¿Qué se pretende con castellanizar? Imponer una lengua. ¿Qué se pretende con lectura y escritura? Vamos a decir: imponer un alfabeto. ¿Y con rudimentos de la ciencia? Imponer una cultura que es "superior" - hay que "civilizar".
¿ Cuaí entonces es el curriculum oculto de esta educación? El curriculum oculto es hacer sentir al indígena que su cultura no sirve, es decir que esa otra cultura es una "cultura superior". Entonces, esta educación para indígenas no pretende desarrollar al indígena. Esto es: historicamente nunca se ha pretendido el desarrollo de la lengua y la cultura indígenas. Esto no solo es historico. Evidentemente que la colonia no ha terminado.
Este asunto dramático nos llevó a un grave problema, porque entonces ¿qué pasa con la educación que impartimos en las escuelas? Y trabajamos más de cinco mil comunidades, no una. Nos propusimos la revisión de esta "educación bilingüe-bicultural" - se supone que si es bilingüe la educación: castellano y lengua indígena, que si es bicultural: cultura occidental con la cultura indígena. ¿ Qué acciones tenemos en la escuela? En cuanto a la lengua: en la escuela se enseña a hablar, a leer, a escribir, la escritura lingüistica y gramatical.....
¿ Enseñamos a hablar el castellano en la escuela? Sí.
¿ Enseñamos a hablar la lengua indígena en la escuela? No.
¿ Enseñamos a leer el castellano? Sí. Enseñamos a leer la lengua indígena? No.
¿ Enseñamos la estructura lingüistica y gramatical del castellano? Sí.
¿ Y de la lengua indígena? No.
¿ Bilingüe? ¿ Dónde está lo bilingüe? primera cosa: no existe la educación bilingüe. ¿ Y las cartillas, nos dicen, las cartillas, que hay de las cartillas? Nos metimos a estudiar las cartillas,y encontramos que las cartillas enseñan al niño, como recurso didáctico, a leer y escribir el castellano, no la lengua indígena.
Definitivamente entonces concluimos que la eduación

bilingüe no existe.
Bueno, y en lo cultural, ¿ cómo lo vamos a hacer para ver si es bicultural o no la educación? Seleccionamos algunos elementos que nos permitieran entender el asunto. Escogimos -si Ustedes quieren, al libre albedrío- filosofía, los objetivos, los contenidos de planes y programas, la metodología y las formas de evaluación.
Y nos hicimos la pregunta también dramática:
La filosofía que contiene la educación que impartimos en la escuela proviene de esa cultura occidental o de la cultura indígena? Viene de allí, de la cultura occidental, y no de la cultura indígena.
¿Y los objetivos que se persiguen? Son de la cultura occidental, no de la indígena.
La metodología igual. ¿ Y las formas de evaluación? Pués es por allá, no por acá.
Y decimos: ¿bicultural?¿ Dónde está esa educación bicultural? Por último: no existe educación bicultural.
Hace un rato les dije que honestamente yo nunca sabía que hubo grupos indígenas en México. Esto lo supe hace cinco, seis años, cuando empecé a luchar en esas cosas. Pero no lo sabía en todo mi proceso educativo. Efectivamente, dijimos entonces,....., carambas!, estamos totalmente mal. Son mentiras. Estamos viviendo una mentira, y enseñamos a nuestro pueblo una mentira.¿ Qué sucede con esta educación? Ah, es que esta es la educación para los indígenas, esa educación que historicamente viene de la colonia, y que definitivamente está conllevando al mismo proceso de reproducir una situación colonial o apoyar a la represión.
¿ Qué hacemos? La primera pregunta:¿ qué hacer?
Dijimos: de veras, ¿ a quién le podemos confiar para que nos haga la educación? Contestamos: ¡ a nadie!, porque si no hemos resuelto el problema histórico de la contradicción entre colonizador y colonizado, el único que puede instrumentar su propia educación es el colonizado. Nadie sabe lo que pesa una carga, sino el que la carga.
Entonces dijimos: la educación la debe hacer el indígena.
Primera característica: la educación debe ser indígena.
¿ Qué significa: indígena? Se implementará por el propio indígena. Será dirigido por el propio indígena. Se ejecutará por el propio indígena.
¿Y cuál podría ser la otra característica, o las otras características? Volvimos a poner lo bilingüe y lo bicultural. Si yo no hablo castellano -aunque no me guste, es una lengua extranjera que no hablo bien - pero es una lengua que habla la mayor parte de mis compatriotas: somos diez millones contra sesenta millones.
Y yo hablante del mixteco, no me entendría con él que

es hablante de tarahumara o con él que habla náhuatl, ni me entendría con ustedes. Tengo necesidad de una lengua de comunicación, una lengua que nos sirve de puente de comunicación a todos nosotros. Entonces cierto es de que la educación debe ser bilingüe.

Veamos el problema -no solamente porque es técnico sino porque también és muy político- y dijimos: la lengua indígena y luego el castellano. Resulta que siempre se ha dicho primero el castellano y luego la lengua indígena. Dicen que el castellano es la segunda lengua, pués i carambas! hay que darle su lugar: de segunda lengua.¿ Qué va pasar entonces? Que tenemos que enseñar a hablar, a leer, a escribir y la estructuctura lingüistica y gramatical de las lenguas indígenas, de la misma forma que enseñamos el castellano. Es la única forma de hacer bilingüe la educación.

Pués esto si va a dar problemas, y ya no solamente problemas políticos, sino otro tipo de problemas: entre otros, para enseñar a leer y escribir necesitamos alfabetos prácticos, para enseñar la estructura lingüistica y gramatical de una lengua necesitamos identificar esa estructura lingüistica y gramatical.

Si la educación va a ser bilingüe bicultural -¿ bicultural, porqué? Ahora yo vine a Holanda; les aseguro que cuando regrese no me voy a sentir holandés: me sigo sintiendo mixteco en primero lugar y mexicano en segundo. Pero porqué? Ah, porque yo estoy conformado de una forma de pensar; definitivamente entiendo a México y a mi grupo. Entonces el indígena, para poder decir "yo soy mixteco" con orgullo, pués debe saber lo que vale, su historia, lo que es él, qué ha sido. En todo caso entonces la cultura indígena debe ser la base de nuestra educación.

Vamos a pasar entonces de la educación tradicional de la familia y la comunidad a la educación bilingüe-bicultural. Pero como también la ciencia avanza, y los avances de todos los pueblos (aunque nadie es dueño de todas las cosas) se aumentan, tenemos que presentar cuáles son los avances de la ciencia también. Tanto hay que hacerse fuerte a sí mismo, como hay que conocer al otro, porque los otros también son fuertes. Entonces, bicultural: cultura indígena y eso que ahora sigo llamando cultura occidental porque no le he encontrado otra palabra. Llegamos a esta conclusión: deberìamos un poquito con toda claridad explicar las distintas filosofías que hay en el mundo, no una sola , deberíamos conocer los objetivos de los pueblos, de los obreros, de los campesinos que luchan, deberíamos conocer los avances de la ciencia y cómo se beneficia con

cada uno, deberíamos encontrar los fondos metodológicos y formas de evaluar.
En esto estuvimos de acuerdo. pero no falta un compa ero que nos dice: "Bueno, estoy muy de acuerdo con esto. Definitivamente creemos que esta es la solución. Ahora, Ustedes que han propuesto eso o Ustedes que están diciendo esto, recomiéndennos unos libros para que empezamos a documentarnos, para poder hacer la educación bilingüe-bicultural". Como estamos tan habituados que en el libro está la verdad, libros buscamos, libros i carambas!, cuando esa educación no escolarizada de la familia y de la comunidad es lo que nos ha permitido seguir siendo lo qué somos. Entonces ¿ qué libro que andamos buscando? Aquí es la fuente originaria para la educación bilingüe-bicultural.
Porque está en la familia y en la comunidad la filosofía, los objetivos, los contenidos de los planes y programas, la metodología y las formas de evaluación.
Yo todavía recuerdo cuando llegó mi padre y dije: "padre saqué un 10".
"Y ¿ qué es eso?, mi hijo" me dijo.
"Eso significa allí que sé, que yo soy muy listo"
"¿Sí?"
"Sí".
"A ver tu libro de civismo".
Lo dí a mi papá. Abrió el libro y dice: "Díme la página 143".
"Bueno, padre, no sé...."
"Entonces qué sabes?"
Tan contradictoria la forma de evaluar entre nosotros a la forma de evaluar de Ustedes.

En julio de 1979 se celebró el tercer congreso nacional del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas, y fuimos con esto, como un niño que había descubierto al mundo. Nos oyeron otras gentes y nos dijeron: "En verdad, esto es lo que debemos hacer; pero es un planteamiento, necesitamos asegurar que eso se realize. Ustedes se van a reponsabilizar de hacer un plan nacional, para instrumentar la educación bilingüe-bicultural". Nos ha retado el paquete. Y en diciembre de 1979, el 11 de diciembre, estamos con el presidente Lopéz Portillo, diciéndole: esto es que pensamos los indígenas, esta es nuestra diagnosis, esta es nuestra prognosis, este es nuestro plan. El presidente nos dió una audiencia de 15 minutos. Pero todo le gustó tanto que la audiencia de 15 minutos se prolongó a 45 minutos. Y dice: ¡todo mi apoyo! Me recuerdo, esa era una junta muy feliz. El único triste siempre he sido yo, porque no es que no crea, reclamo: es que no creo. No se puede romper una estructura con una palabra, ni porque fuera del presidente.

De diciembre: enero, febrero, marzo, abril, mayo..... ni una respuesta. Sabiamos que el documento había pasado al secretario de educación pública, sabíamos que el secretario había mandado las copias fotostáticas del documento a las gentes que tienen relación con ello: al INI, al Educación Indígena etc. etc. Y ni una respuesta. Nosotros tenemos una paciencia de siglos, pero esa vez nos sentimos un poco cansados de esperar. Y en mayo del '80 convocamos a una asamblea nacional para decir: "Con una o con dos. Este nuestro asunto no puede seguir esperando, ¿Qué hacemos? Porque o con el estado o sin el estado, nosotros tenemos que hacer la educación". Nos dijeron: "¡sin el estado, adelante!". Empezamos instrumentar nuestro asunto como si no fueramos mexicanos, porque los indios de México tienen todo menos de México. Y ¡otra vez a trabajar!

Recorrimos el país de pé a pá, a veces comíamos, a veces no comíamos pero el asunto es que lo recorrimos. Y el que siembra, es cierto, ese siempre recoge, siempre cosecha. En Chihuahua los grupos tarahumaras, pimas, guarojiros y tepehuanos se empezaron a organizar. Lograron, no sé cómo lo hicieron, pero lograron convencer al quien era delegado de la Secretaría de Educación Pública en su Estado, para que les aceptara el proyecto de instrumentar la educación indígena. A nosotros nos llegó el proyecto también, y lo empezamos al pelear de arriba.

El 20 de octubre de 1980 los indígenas de México

empezamos a trabajar. No es fácil de empezar a trabajar, cuando la matriz cultural que uno tiene impuesta, no le deja a uno ver lo que el otro sabe, ni lo que uno mismo sabe. Había que un poco capacitarse a aprender lo que uno sabe y lo que el otro sabe. Esto fué lo primero, la base: la capacitación. De octubre al 20 de diciembre maestros indígenas o profesionales indígenas, y profesionales no-indígenas, se unieron para recibir esta capacitación. En el mes de enero se empezó el trabajo en la práctica: a buscar en las comunidades, en las familias esta filosofía, lo que van a ser los contenidos programaticos, lo que va a ser la metodología bilingüe, lo que van a ser las formas de evalúar.

Nos reunimos en marzo para poder evaluar los instrumentos que en el proceso de la capacitación se lograron, y para ver problemas más difíciles que había. Otra vez los compañeros volvieron al campo. Y en 15 de mayo de 1981 se reunieron los tarahumaras, los pimas, los guarojiros y los tepehuanos, para empezar a codificar los contenidos del próximo programa. ¿ Porqué? ¿ Qué significa hacer esto? Ya tenemos los problemas de los libros de los cuatro idiomas. Significa elaborar planes y programas nuevos, significa elaborar libros, significa elaborar material didáctico, significa enseñar todo una estructura metodológica.

El 4, 5, 6 y 7 de junio tuvimos la asamblea nacional en Oaxaca. Les puedo decir que la asamblea nacional aprueba que en Oaxaca se trabaje con catorce grupos étnicos diferentes a partir del mes de septiembre, para seguir instrumentando la educación propia.
He aquí dos cosas que quiero decir: Primero, esto es lo que nosotros estamos haciendo, queremos hacer y vamos hacer. Y en este proyecto los invitamos de participar. Segunda cosa: México pues tiene su vida a nivel político cada seis años, y enfrentamos un nuevo problema, porque en diciembre de este año "se destapa el tapado", como decimos en México, se conoce el nuevo candidato-presidente de la República, Y el año que viene es el "Año de Hidalgo", el año más defícil, porque nadie quiere hacer nada sino todo el mundo está tratando de asegurarse su hueso, y su bolsillo sobretodo. Entonces, un presupuesto para nuestro trabajo va a ser complicado. Este es el mero asunto porque venimos a Europa. Honestamente les diré que me son simpáticos, pero no vine a verlos.... Porque nosotros somos concientes de que nuestra lucha no es fácil. Y no los vine a ver así nada más, sino los vine a ver como humanos, como hombres,

a ver si tal vez así podamos establecer una comunicación perdida. Creo yo que el trabajo que ya estamos haciendo de hecho es valioso tanto para Ustedes como para nosotros.

Esta educación bilingüe-bicultural como lo he presentado: tiene su propio concepto de desarollo para nosotros. No queremos el desarollo de Ustedes. Cuando vengo a Europa..... ya había yo jurado ya no venir otra vez a Europa porque que es algo que no da gusto ver: qué pasa con ese hombre desarollado? Y honestamente, ese camino me espanta.
Desgraciadamente ese es el modelo de desarollo que ha invadido nuestros pensamientos. Nuestros paises corren aceleradamente a hacer lo que Ustedes tal vez ya con la reflexión nueva que han tenido querían no haberlo empezado. Pensamos que en última instancia para nosotros el desarollo es de expresión: es la expresión del hombre y de naturaleza, el equilibrio del hombre y de la naturaleza. Nosotros lo pensamos, lo explica la naturaleza, porque somos amigos. Precioso pensamiento filosófico que es totalmente contradictorio al de Ustedes. Sin embargo, ahora, no antes, ahora reconocemos que si a Ustedes les va mal, nos va mal también a nosotros. Cuando no llueve, nos preocupa. Pero después supe yo que ¡ carambas! no llueve porque Ustedes son parte de la culpa.
Entonces el destino de un hombre es el destino de otro. Y este proyecto educativo nuevo que estamos trabajando, pensamos que si bien nos va a ayudar mucho a nosotros, algo les puede ense ar a Ustedes.

Esto es lo que la organización mía hace en México, y esto es lo que podría yo decir un poco. Tal vez, algún día les hago llegar algún trabajo nuestro; hay varios libros que editamos nosotros la Alianza: pueden tal vez profundizar un poco más.
Eso es todo.

Cuadro 1: Situación actual

ACCIONES	BILINGUE		ELEMENTOS	BICULTURAL	
	CASTE-LLANO	LENGUA INDIGENA		CULTURA OCCIDENTAL	CULTURA INDIGENA
Enseñar a hablar	SI	NO	Filosofía	SI	NO
Enseñar a leer	SI	NO	Objetivos	SI	NO
Enseñar a escribir	SI	NO	Contenido de Planes y Programas	SI	NO
			Metodología	SI	NO
Enseñar la estructura lingüística y gramatical	SI	NO	Formas de Evaluación	SI	NO

Cuadro 2: Continuidad de la educación indígena

Educación indígena escolarizada.	Conquista	Educación escolarizada para indígenas que perpetúa y reproduce el sistema de dominio.
Educación indígena a través de la familia y la comunidad.		Educación indígena tradicional a través de la familia y la comunidad.

Cuadro 3: Situación futura

ACCIONES	BILINGUE		ELEMENTOS	BICULTURAL	
	LENGUA INDIGENA.	CASTELLANO.		CULTURA INDIGENA.	CULTURA OCCIDENTAL.
Enseñar a a hablar	SI (donde no se habla y reforzar donde se habla).	SI	Filosofía	SI	Elementos seleccionados con sentido critico.
			Objetivos	SI	Solamente los que sean de las clases explotadas: campesinos pobres y obreros.
Enseñar a leer	SI	SI			
			Contenido Planes y Programas	SI	Los valores científicos al servicio del hombre, la comunidad y la naturaleza.
Enseñar a escribir	SI	SI			
Enseñar la estructura lingüística y gramatical.	SI	SI	Metodología	SI	Seleccionar los que no atenten contra nuestras culturas.
			Formas de evaluación	SI	Seleccionar los avances de la ciencia y la tecnología educativa.