

CUADERNOS
DE HISTORIA
LATINOAMERICANA

*Códices, Caciques y
Comunidades*



No 5 – 1997

Asociación de Historiadores Latinoamericanistas
Europeos

Códices, Caciques y Comunidades

Maarten Jansen y Luis Reyes García
coordinadores

Cuadernos de Historia Latinoamericana

No 5

Editor técnico: Raymond Buve

Asociación de Historiadores
Latinoamericanistas Europeos

Códices, Caciques y Comunidades

Maarten Jansen y Luis Reyes García
coordinadores

SUMARIO

CUADERNOS DE HISTORIA LATINOAMERICANA
No 5

© AHILA, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas
Europeos, 1997

ISBN: 90-804140-1-8

Layout: Nel Buve-Kelderhuis
Printed in the Netherlands by Ridderprint, Ridderkerk

INTRODUCCIÓN	7
Maarten JANSEN	
LA SERPIENTE EMPLUMADA Y EL AMANECER DE LA HISTORIA.....	11
Maarten JANSEN	
EL PALACIO REAL MEXICA. ANÁLISIS ICONOGRÁFICO Y ESCRITURARIO.....	65
Juan José BATALLA ROSADO	
THE PREHISPANIC HISTORY OF THE VALLEY OF COIXTLAHUACA, OAXACA.....	103
Bas van DOESBURG and Olivier van BUREN Drawings by Martijn van den BEL	
THE MIXTEC NOBILITY UNDER COLONIAL RULE	161
John K. CHANCE	
POLÍTICA Y GOBIERNO INDÍGENA EN MICHOACÁN: UNA PERSPECTIVA ETNOHISTÓRICA DE LOS TARASCOS DEL SIGLO XVI.....	179
Carlos PAREDES MARTÍNEZ	
PABLO BEAUMONT AND THE CODEX OF TZINTZUNTZAN: A PICTORIAL DOCUMENT FROM MICHOACÁN, WEST MEXICO	193
Hans ROSKAMP	

MOVING MOUNTAINS AND RAISING THE DEAD 247

Peter MASON

**MIXTEC CACIQUES IN THE NINETEENTH AND
TWENTIETH CENTURIES 265**

John MONAGHAN

INTRODUCCIÓN

*Maarten JANSEN**

Iniciar la historia del continente americano con la conquista española y designar las épocas anteriores como “prehistoria” es un grave error. Especialmente ilustrativo es el caso de Mesoamérica. La historia, es decir la historia escrita, de los pueblos que hoy día viven en esta región, remonta mucho más al pasado que la llegada de los portadores del alfabeto europeo. No comienza con las crónicas de los colonizadores, sino con los textos históricos de las civilizaciones indígenas mismas. Los manuscritos pictóricos (códices) mexicanos registraron datos históricos de los últimos cinco siglos antes de la conquista, las inscripciones mayas remontan aún más, hasta el siglo III d.C. Pero también textos registrados en la época colonial con frecuencia contienen secciones de gran antigüedad, como el caso del Popol Vuh quiché, cuya versión escrita es del inicio del siglo XVIII y cuyo contenido ya se encuentra representado en pinturas sobre vasijas mayas de más de mil años antes de la conquista.

Fue la colonización misma que borró gran parte de la historiografía indígena, convirtiendo las civilizaciones antiguas en “peoples without history”, e impuso sobre el “Nuevo Mundo” un paradigma europeo, que afectó profundamente la interpretación y el registro de la historia precolonial.

* Universidad de Leiden

La historiografía mesoamericana tiene su propio estilo, su propia forma original y su propia conceptualización, categorización e interpretación del pasado. La memoria y el registro de los acontecimientos vienen condicionados—como suele pasar—por su patrón cultural y su cosmovisión particular. Muchas veces este hecho es cubierto por la circunstancia de que los informes claves fueron redactados en la época colonial y llevan en su superficie el barniz europeo: el texto alfabetico, la estructura y los términos de la historiografía occidental, que se presenta como “universal”.

La lectura de aquellas fuentes exige un análisis profundo que examine tanto su estratificación interna y el modo en que fueron producidas, como sus objetivos y su organización, sus términos y su gramática. Sobretodo, es necesario reconocerlas como expresiones de una tradición historiográfica indígena, mesoamericana, con sus propios protagonistas: las comunidades y sus gobernantes. Esta tradición inicia, como dijimos, con las inscripciones jeroglíficas del Preclásico tardío, que enfocan los nombres y datos biográficos de los gobernantes, así como sus aspectos simbólicos e ideológicos, su descendencia divina y sus rituales visionarios. En cuanto a esta temática, observamos una gran coincidencia entre las inscripciones mayas y los códices mixtecos. Un segmento especial forman los códices nahuas, que relatan, como antecedente de sus listas de gobernantes, una historia colectiva de la migración de grupos tribales. Uno de los temas principales es el lazo de lealtad mútua entre gobernante y pueblo, un lazo histórico, fundado en el poder carismático, nahualístico del gobernante y en su origen divino, que lo conecta con la tierra y las fuerzas reproductoras de la naturaleza. En esto se encuentra la legitimización de su derecho de gobernar, de distribuir tierras a su pueblo y de exigir tributos en cambio.

Con la colonización la forma de la historiografía indígena cambia: se encuentra ahora en crónicas y actas de procesos, registrados en lenguas indígenas con alfabeto europeo o en castellano. Durante un tiempo los descendientes de los reyes precoloniales se mantienen como importantes protagonistas históricos a nivel local, como intermediarios de la administración colonial (“indirect rule”) con el status de una aristocracia indígena. En la historiografía se enfoca su posición frente a la Corona española (lealtad a cambio de

mercedes) y se empieza a ver su tierra como territorio feudal y luego como recurso económico, de acuerdo con los conceptos dominantes. Mientras, la comunidad indígena, la república de indios, comienza a manifestarse como un nuevo protagonista, aprendiendo a aprovechar cada vez más hábilmente los espacios de la nueva estructura política y a la vez enfrentando crisis y amenazas cada vez mayores.

Este es el escenario en que se sitúan las contribuciones a este libro, que son estudios detallados de casos, conectados por su interés común para los gobernantes indígenas y ordenados en una perspectiva diacrónica.

Los primeros tres capítulos examinan con detalle diferentes aspectos de la historiografía pictórica precolonial: los conceptos mesoamericanos del pasado (Jansen), la representación de la casa de la autoridad (Batalla Rosado) y un ejemplo de la historiografía dinástica (van Doesburg & van Buren).

Luego se discute la gran transformación social que se produjo en la época colonial temprana, y sus profundas implicaciones tanto para los descendientes de los antiguos reyes, los llamados caciques (Chance, Paredes Martínez), como para la forma y el contenido del registro histórico (Roskamp).

La Independencia significó la creación de una nueva “historia de bronce”, cuyas imágenes por una parte se derivan de la antigüedad, por otra contrastan con las fuentes indígenas (una relación delicada, que es examinada por Mason).

Al fin se traza la suerte de los caciques mesoamericanos en el tiempo republicano, cuando se van disolviendo y perdiendo su status y su base territorial (Monaghan).

LA SERPIENTE EMPLUMADA Y EL AMANECER DE LA HISTORIA

*Maarten JANSEN**

Para comprender la historiografía mesoamericana es fundamental preguntarse cuál es la periodización del pasado, cuál el carácter del tiempo mismo, cuál el marco cronológico-tipológico en los términos propios de aquella civilización, antigua y a la vez contemporánea. La pregunta se impone aún más donde la historia registrada en las inscripciones y en los manuscritos pictográficos o *códices mexicanos* conecta memoria con cosmovisión, narrativa con ideología (León-Portilla, 1968; Eschmann, 1976; Duverger, 1987). Lo demuestra el ejemplo mixteco: los reyes cuyos actos y lazos genealógicos se conmemoran, son *iya*, es decir “señores divinos”, y la forma del discurso pintado a menudo es literaria, similar a la del “parangón” o discurso florido para ocasiones especiales.¹ Los personajes del comienzo de la historia son los venerados Ancestros-Fundadores de linajes, cuyo origen es descrito en términos religiosos y simbólicos, o héroes, cuyas biografías forman parte de impresionantes ciclos épicos.

* Universidad de Leiden.

¹ El discurso que se conoce como “parangón” en la Mixteca hoy día, se caracteriza por su aspecto etiológico y su uso frecuente de paralelismos y difrasismos. Compárese la “narrativa antigua verdadera” descrita por GOSSEN (1974, cap. 7). Para la posible aplicación de este concepto a la lectura de los códices, véase ANDERS & JANSEN & PÉREZ JIMÉNEZ (1992a).

Durante un taller de lectura de los códices mixtecos (Oaxaca, 1989), reflexionando sobre la visión indígena actual del pasado, los participantes mixtecos presentaron la siguiente periodización global:

- La historia reciente es “el tiempo de nuestros difuntos abuelos y abuelas” (*shanha ndi kushi kushitando* en el mixteco de Apoala), es decir la época virreinal-republicana, dominada por lo español y cristiano.
- Más antiguo es “el tiempo de los gentiles o de los difuntos antiguos” (*shanha ndi sanaha*): es la época precolonial y precristiana, cuando fueron construidos los monumentos que hoy día conforman los sitios arqueológicos, los “pueblos viejos” o “iglesias viejas” (*ñuu tuhu* o *vehe ñuhu anahan* en el mixteco de Chalcatongo).
- Antes de estas dos etapas de la historia humana hubo una época primordial, en que todavía no había salido el Sol, y que se designa como “oscuridad” (*nuu naa*). Esta fase primordial oscura termina con la salida del sol que marca “el tiempo de la fundación” (*du'ua tashi saha*, en el mixteco de Apoala), en el que se organizó la tierra y la cultura.

Comparando esta división con lo que expresan las crónicas del siglo XVI y otras fuentes, nos damos cuenta de que esta conceptualización es antigua, netamente mesoamericana. Uno de los textos claves en este respecto es el *Popol Vuh* o “Libro del Consejo”, relato sagrado del pueblo quiché de Guatemala. Ahora lo conocemos a través de la transcripción y traducción hechas por fray Francisco Ximénez, párroco de Chichicastenango, quien en 1701 encontró el manuscrito en su archivo eclesiástico. Originalmente escrito en el siglo XVI por uno o más nobles indígenas en Santa Cruz del Quiché, el texto (en lengua quiché, registrado con el alfabeto europeo) reproduce “la antigua palabra” (*oher tzih*), es decir el discurso o parangón tradicional sobre el pasado, que, según la introducción, estaba contenido en un libro original (*nabe vuhil*), escrito con los jeroglíficos antiguos (*oher tzibam*), pero perdido.²

² El texto de Ximénez ha sido editado en facsímile en 1973 en Guatemala. Existen muchas ediciones y traducciones modernas, por ejemplo SCHULTZE JENA (1944),

En este magnífico ejemplo de la historiografía mesoamericana salta a la vista la división de la historia en dos grandes apartados: (1) una primera parte, la historia sagrada, que trata de la formación del cosmos y del ciclo de vida y muerte, y (2) una segunda parte, la historia humana, que se refiere a la formación del reino quiché, así como al origen y a la genealogía de las dinastías gobernantes. Ambos segmentos son separados (y conectados) por el alborrear (*zaquiric*), por la primera salida del sol, como un evento liminal y una metáfora central que domina todo el relato.

La primera parte comienza con una impresionante descripción literario del escenario:

“Vae cute nabe tzih nabe uchan.
mahabioc hun vinac, hun chicop,
tziquin, car, tap,
che abah,
hul, zivan,
quim, quichelah;
xa utuquel cah qolic...
xa ca chamanic ca tzininic
chi quecum chi acab
xa utuquel ri tzacol, bitol,
tepeu, qucumatz
e alom, e qaholom
go pa ha zactetoh
e go vi e mucutal
pa cuc, pa raxon
are ubinaan vi ri qucumatz... ”

Esta es la primera palabra y elocuencia:
aún no había hombres, animales,
pájaros, pescado, cangrejo,
palo, piedra,
hoyo, barranca,
paja ni monte;
sino sólo estaba el cielo...
sólo estaba en silencio y sosiego,
en la oscuridad y la noche.
Sólo estaba el Criador y Formador,
Señor Culebra Fuerte,
las Madres y Padres,
están en el agua, en una claridad abierta.
Y estaban cubiertos
en plumas verdes,
por eso se llama Quicumatz... ”

(Ximénez, 1973, p. 26)

La historia sagrada comienza y se desarrolla “en oscuridad y tinieblas” y desde un inicio el plan creativo de las fuerzas divinas es el hacer germinar y aclarar (*ta chauaxoc, ta zaquiroc*), aunando e identificando conceptualmente el ciclo de la fertilidad de la naturaleza con el ciclo de los días y noches. La humanidad misma, cuya existencia se desarrolla dentro de esos ciclos, es calificada como “pueblo de la luz” (*zaquil amaqwil*), “hijos paridos de la luz” (*zaquil*

Edmonson (1971) y TEDLOCK (1985). La antigüedad de la narración registrada en el *Popol Vuh* ha sido confirmada por las investigaciones de la iconografía del arte maya de la época clásica, que han demostrado que escenas del *Popol Vuh* o de alguna variante de ese relato se pintaron sobre vasijas funerarias y ceremoniales (COE, 1973).

al), “hijos engendrados de la luz” (*zaquil qahol*). Varios intentos para crear el ser humano fracasan, hasta que los hermanos Sol y Luna logren su victoria sobre los espíritus del Inframundo. La creación de los ancestros de los linajes, sus primeras aventuras y peregrinaciones todavía se desarrollan en la oscuridad. El inicio de su etapa histórica viene claramente marcado en el texto:

*"are cut xexahuax vi
xezaquir vi
camam cacahau
va chicabijh chic u zaquiric
u va chinic puch quih,
ic, qhumil...
catepuch ta xel ulo quih
xquicotic
chuti chicop nima chicop
catepuc xchaquihic uvach uleu
rumal ri quih...
catepuch huzu xabahir
ri tohil aviliz hacavitz
ruq u cabavital
coh, balam zochoh,
canti, zaquicoxol..."*

*Y ahora diremos cuándo fueron sembrados
y aclarados
nuestros abuelos y padres,
y cuándo aclaró
y se vio la cara al Sol,
a la luna y a las estrellas...
Y luego cuando salió el Sol
se alegraron
todos los animales, chicos y grandes
Y luego se secó la tierra
por el Sol...
Y luego se hicieron piedra
los ídolos Tohil, Avilix, Hacavitz,
y también los ídolos
del león, del tigre, de la víbora,
del cantil y del duende..."*

(Ximénez, 1973, pp. 194-198)

La idea del primer alba como evento determinante de la existencia humana se encuentra también en el Códice Vindobonensis, un manuscrito pictórico precolonial de la Mixteca, que, de manera semejante al *Popol Vuh* quiché, relata la fundación de los primeros señoríos y de sus dinastías.³ Comienza con describir dos parejas primordiales: la primera—Señora 1 Venado y Señor 1 Venado—procrea a los espíritus del frijol, del fuego, de los serpientes-*nahuales*, de las piedras, árboles, fenómenos volcánicos etc., la segunda procrea a la Señorita Maíz y a los espíritus de la riqueza.⁴ Luego nace de un

³ El nombre completo del manuscrito pictórico en cuestión es Códice Vindobonensis Mexicanus I. Para tales documentos utilizamos aquí los nombres con que se designan en el contexto americanista. En cuanto a su interpretación, véase el comentario de ANDERS & JANSEN & PÉREZ JIMÉNEZ (1992a), que debe leerse junto con los otros libros explicativos en la misma colección de códices mexicanos publicados por el FCE (Borgia, Laud, etc.).

⁴ Sobre la experiencia de tener un nahual, “*alter ego*” o “animal-compañero”, véase la importante monografía de LÓPEZ AUSTIN (1980, cap. II). Los nombres calendáricos de la segunda pareja son: Señor 8 Lagarto y Señora 4 Perro, que marcan un periodo

gran cuchillo de pedernal el Señor 9 Viento Quetzalcoatl, el protagonista principal del códice, el que introduce el algodón y el labrar piedras preciosas y oro, el gran nahual y maestro religioso, el creador de cantos y de la escritura pictográfica misma, el que da vida a la región mixteca y hace posible que los Fundadores de las dinastías salgan del gran árbol de origen en el valle sagrado de Apoala.

En este relato, la salida del sol se sitúa entre el nacimiento de esos Ancestros-Fundadores y su división en las cuatro direcciones, donde dan nombre a los lugares y toman posesión, reproduciendo simbólicamente el alba primordial por medio de la ceremonia del Fuego Nuevo.⁵

Se ha conservado una síntesis de lo que debe haber sido un “*Popol Vuh mixteco*” en la obra del dominico fray Gregorio García, quien al principio del siglo XVII lo vio en manos del vicario de Cuilapan. El análisis del texto sugiere que se trataba de un manuscrito pictórico con comentario en lengua mixteca, muy cercano al Códice Vindobonensis. Por la primera oración, que parece ser un citado directo, pensamos que la mayor parte del texto original consistía en coplas con los paralelismos y difrasismos característicos del lenguaje culto.⁶

*"En el año y en el día
de la oscuridad y tinieblas,
antes que hubiese días ni años,
estando el mundo en gran oscuridad,
que todo era un caos y confusión,
estaba la tierra cubierta de agua:
sólo había limo y lama
sobre la faz de la tierra.
En aquel tiempo... aparecieron visiblemente
un Dios que tuvo por nombre Un Ciervo [=] Venado"*

de diez días dentro del que caen varios días rituales como 9 Viento, 10 Casa, 11 Lagartija, 1 Venado y 2 Conejo.

⁵ La imagen en Vindobonensis, p. 23, parece especificar que el sol sale frente a una gran loma donde brota o corre con fuerza el agua salada, es decir: la costa del océano. Una variante del amanecer es la fertilización de la tierra por las flechas—es decir, los rayos—de los Dioses Sol y Venus como acto que hace nacer a la primera gente (Códice Selden, p. 1).

⁶ La importancia del difrasismo como figura de estilo literario mesoamericano ha sido establecida por GARIBAY (1971) y EDMONSON (1971).

*y por sobrenombe Culebra de León,
y una Diosa muy linda y hermosa,
que su nombre fue Un Ciervo [= I Venado],
y por sobrenombe Culebra de Tigre..." (García, Libro V, cap. 4)*

El carácter literario del texto original es demostrado por la presencia de una serie continua de difrasismos. Con la ayuda del diccionario mixteco de fray Francisco de Alvarado (1593) podemos interpretar varios de ellos: *quevui*, *cuiya*, "año y día", significa "tiempo" y *sanaa sayavui* es tanto "escura cosa" como "misterio". La frase completa "en el año y en el día de la oscuridad y tinieblas" se entiende, por eso, como "en el tiempo misterioso", es decir en la época primordial (*in illo tempore*), antes de que hubo cosa formada, antes de que se iniciara la historia. En Alvarado encontramos también la expresión "antes que oviese mundo": *huata quevui huata quituca ñuuñayevui*, que literalmente significa "todavía no nace (sale), todavía no amanece el mundo".

Donde el Códice Vindobonensis marca la época gobernada por los príncipes que descienden del árbol de Apoala con la salida del sol, otras fuentes mixtecas, como el Códice Nuttall, mencionan una población anterior, representada en la pintura como "Gente de Piedra": aparentemente son los que se convirtieron en piedras cuando salió el sol y cuando fueron vencidos por los señores procedentes de Apoala. Los mismos vienen referidos por fray Antonio de los Reyes en la introducción a su *Arte en Lengua Mixteca* (1593):

"[Los mixtecos] creían que antes que los dichos señores [de Apoala] conquistasen esta tierra, había en ella unos pueblos y a los moradores de ellos llamaban 'tay nahu', l. 'ñanuhu' [hombre o mujer del abismo], l. 'tai nisino' [hombre que huyó], l. 'tai misai ñuhu' [hombre a quien se le quitó la tierra], y estos decían haber salido del centro de la tierra que llaman 'anuahu' [abismo]..."

Observamos de paso cómo este tipo de periodización se presta para fines legitimizadores: el gobierno actual puede ser conectado con el sol reinante y una población sojuzgada puede ser condenada a una época anterior, relegando todos sus derechos, hasta su existencia, definitivamente al pasado.⁷

⁷ El mismo mecanismo opera, por supuesto, en la antropología del imperialismo moderno, que sitúa a los pueblos oprimidos en una fase "primitiva" de desarrollo

También la tradición oral de hoy día recuerda que con la primera luz, los seres primordiales, habitantes extraños de la oscuridad, se convirtieron en piedra y en objetos de culto (*ñuhu*):

"Ñayiu anahan uan nikayooni,
ko tu iha Ndikandii,
chi maa yoo, tu kuu ndijin.

Te nikayuhu shraan ñayiu uan
ja nikana iha Ndikandii.
Kuu ja nikajahniyi maayi,
nikajani-ini ja ñuyiu naatu nuu.
Te nikajahni maa ini tunchi,
chii kava, inì shrahva, yaha uan,
nikakiu ñayiu,
nikajiniyi nuu iha Ndikandii uan.

*Si hubo gente en la época antigua
pero no existió el señor Sol,
sino solamente la luna, no hubo nada
visible.*

*Y esa gente se espantó mucho
cuando salió el señor Sol.
Es que se mataron, se suicidaron:
pensaron que el mundo se iba a perder.
Y se mataron, metiéndose dentro de cuevas,
en peñas, en barrancas, en todas partes.
entraron las personas
cuando vieron al señor Sol.*

(texto registrado en Chalcatongo)⁸

El alba primordial, como inicio de la cuenta de los días y por eso como inicio de la historia humana, aparece también como concepto clave en la historiografía nahua. Con frecuencia encontramos la referencia a la época oscura o nocturna, *yohuayan*, en el inicio de diferentes historias locales en los Anales de Cuauhtitlan:

"yn ypan ynyñ xiuhcahuatl
yn ypan nemia yn chichimeca
mitoa motenehua ca oc yohuayan
yc mitoa yn oc yohuayan
ca acatle ynteno yntoca
ayatle paquitzli catca
çan oc nenentinanca.

*Este tiempo
en que vivían los chichimecas
se dice que era la época nocturna.
Así se llama, "época nocturna",
porque no hubo fama ni nombre,
nada de comodidad hubo,
solamente como nómadas vivían.*

(Lehmann, 1938, pp. 57-58)

Otro ejemplo del paso de la oscuridad a la luz se encuentra en los relatos sobre el origen común de los tribus en Chicomoztoc, la

(cf. FABIAN, 1983, y KUPER, 1988). Otro ejemplo mesoamericano es descrito por DURÁN (II, p. 24): pinturas que señalan dos géneros de gentes: una de "esta" parte de la Sierra Nevada, que eran chichimecas, y otra al otro lado (Puebla-Cholula), que eran gigantes.

⁸ Compáresc la versión registrada en San Miguel el Grande por DYK (1959, pp. 3-5 y 17), así como la leyenda de Apoala sobre los espíritus (*Ñuhu*) que se convirtieron en piedras cuando salió el sol (JANSEN, 1982, apéndice 4). Entre los mazatecos se ha conservado intacto todo un ciclo de relatos semejantes (BOEGE, 1988).

cueva con siete recámaras, que a la vez es un topónimo mítico y un término metafórico para la matriz (Historia Tolteca Chichimeca, f 16r; Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 18). Este paso se menciona como motivación y objetivo para los pueblos nómadas en su búsqueda de tierras, identificándose el amanecer con el principio de un señorío sedentario:

"porque así mismo su Dios Camaxtle les decía que alzase su real, que no había de ser allí su permanencia, que adelante habían de pasar, adonde habían de amanecer y anochecer, dándoles a entender adonde habían de ser señores supremos, y vivir con descanso y quietud; porque dice la metáfora: 'uncan tonaz, oncan tlahuiz, oncan yazque ayamo nican' [adonde habrá luz, adonde amanecerá, allí iremos, aún no es aquél]'".

(Muñoz Camargo, en: Acuña 1984, p. 144)

También la manifestación del Dios tribal Huitzilopochtli en el Cerro de las Serpientes, Coatepec, es como el brote de luz después de un prolongado periodo de tinieblas (Códice Azcatitlan, lám. VI; véase Castañeda, 1997).

La historiografía nahua elabora el tema de la creación múltiple: hubo diferentes amaneceres, diferentes creaciones o soles sucesivos. En las edades anteriores a la presente vivían diversos seres extraños, que, al acabarse su tiempo y al salir el sol de la siguiente edad, se perdieron convirtiéndose en piedras, animales etc., y a veces, cuando se trataba de seres de poder divino, también en objetos de culto.

El cronista dominicano Diego Durán describe su entrevista con un anciano de Cholula, "docto en sus antigüallas", quien le relató el comienzo de la historia en términos muy semejantes a los del Popol Vuh y del texto de Gregorio García:

"En el principio, antes que la luz ni el sol fuese creado, estaba esta tierra en oscuridad y tiniebla y vacía de toda cosa creada. Toda llana, sin cerro ni quebrada, cercada de todas partes de agua, sin árbol ni cosa creada."

Y luego que nació la luz y el sol en el oriente, aparecieron en ella unos hombres gigantes, de deforme estatura..."

(Durán, 1967, II, p.17)

Tal como para los mixtecos la victoria sobre la Gente de Piedra era la condición para crear la estructura política vigente, la civilización mexicana, según Durán, comenzó con la eradicación de los gigantes:

"Muertas estas gentes y destruidas, digo los gigantes, y ahuyentados, edificaron estas otras gentes sus pueblos y ciudades, muy a su voluntad, sin ninguna contradicción ni pesadumbre, dividiendo sus términos unos entre otros, para conocer sus posesiones y tierras, estando ya quietas y sosegadas..."

(Durán, II, p. 25)

Los gigantes, aquellos moradores de la primera edad o creación, fascinaban a muchos autores del siglo XVI, que no dejaron de mencionar los hallazgos de grandes huesos o dientes como prueba de su existencia. Aquí coincidieron las ideas mesoamericanas y europeas del siglo XVI sobre el tiempo antediluvial.

"Hubo en esta primera edad gigantes en este país, a los que llamaron 'Tzocuilecheque', de tan desmesurada grandezza que refiere un religioso de la orden de Santo Domingo, llamado fray Pedro de los Ríos, que es el que recopiló la mayor parte de esta pintura, que vio con sus propios ojos un diente molar de la boca de uno de ellos, que encontraron los indios de Amecamecan andando adornando las calles de México en el año de 1566 [error, debe ser 1556], cual pesó este mismo religioso y pesó tres libras menos una onza. Lo han presentado al Virrey Don Luis de Velasco y lo han visto otras personas, por el cual pudieron juzgar la grandeza de estos gigantes, y así por otros huesos que fueron hallados en este país."

(Códice Vaticano 3738, p. 4v. Cf. Sahagún, Libro XI, cap.7, y Mendieta, Libro II, cap. 13)

La memoria histórica de los aztecas situaba la época fundadora en el tiempo de los toltecas y chichimecas (en el postclásico temprano). Pero la memoria de los toltecas a su vez parece haber remontado hasta la cultura clásica de Teotihuacan: es allí donde se sitúa la primera salida del sol en diferentes versiones del relato cosmogónico:

*"Mitao in oc iooaan,
in aiamo tona, in aiamo tlahui:*

*En la época de la oscuridad, se relata,
cuando aún no hubo luz, aún no amanecía,*

*quilmach,
moçentalalique, mononotzque
in teteuh:
in umpa teutiuanan,
quitoque: quimolhuique.
Tla xioalhuian, teteuie:
aquin tlatzquiz? aquin
tlamamaz?
in tonaz, in tlathuiz?*

*se dice,
se reunieron y se juntaron en consejo
los dioses
allí en Teotihuacan,
y hablaron, dijeron:
'Vengan aquí, o dioses:
¿Quién se encargará, se responsabilizará
de que haya luz, de que amanezca?'*

(Sahagún, Libro VII, cap. 2)⁹

Se trata del conocido relato en que el “buboso” Nanahuatzin se tiró en la hoguera y se transformó en sol, sobreponiendo en valentía al príncipe rico y orgulloso, que no se atrevió a tirar en las llamas hasta después y por eso quedó como luna.

Los Anales de Cuauhtitlan dicen explícitamente que los toltecas tenían su propia versión antigua:

<i>"inin tonatiuh itoca naollin</i>	<i>Este sol, cuyo nombre (calendárico) es 4 Movimiento, es nuestro sol (época) en que nosotros vivimos ahora. Este sol apareció aquí en la cumbre, en la hoguera divina del sol, allí en Teotihuacan. Este también era el sol de Topiltzin Quetzalcoatl de Tula.</i>
<i>inin ye tehuantin totonatiuh in tonneimi axcan auh inin inezca in nican ca inic tlepanhuetz in tonatiuh in teotexcalco in oncan in teotihuacan ye no ye itonatiuh catca in topiltzin in tollan in quetzalcoatl auh inin ayamo tonatiuh itoca catca nanahuatl</i>	<i>Pero todavía no era el sol llamado Nanahuatl..."</i>

(Lehmann, 1938, pp.340-341)

Teotihuacan fue descrito por los autores coloniales—de acuerdo con sus conceptos renacentistas—como “otra Roma”, es decir

⁹ Sahagún mismo tradujo:

“decían que antes que hubiese día en el mundo que se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teotihuacan, que es el pueblo de San Juan... dijeron los unos a los otros dioses: ‘¿Quién tendrá cargo de alumbrar el mundo?’ ”.

Es interesante notar que este modelo fue imitado por los ancestros cuando quisieron establecer una estructura social:

“entraron en consulta, donde trataron lo siguiente diciendo: ‘Vendrá tiempo cuando hay luz para el regimiento de esta república...’ ” (SAHAGÚN, Libro X, cap. 19, § 12).

no sólo como la antigua capital de un gran reino, sino también como el origen, centro y modelo de una gran civilización y de la ideología imperial correspondiente. Aunque en el Postclásico aquél sitio había quedado en ruinas, siguió teniendo importancia como lugar de oráculos y como punto de referencia simbólica en los rituales (cf. Acuña, 1986, p. 232 ss.).

Ruiz de Alarcón introduce su versión—la que corresponde a la religiosidad del campo—with una interesante observación sobre las implicaciones en cuanto al ethos social:

“Había dos mundos o dos modos de gentes. El primero en que el género de hombres que tuvo se transmutaron en animales y en sol y en la luna—y así al sol y luna y animales atribuyen anima racional, hablándoles para sus hechicerías como si entendiesen, llamándolos e invocándolos con otros nombres para sus conjuros...

Y para fundar la adoración del sol cuentan una fábula al modo del metamorphoseos de Ovidio, que refieren brevemente. Dicen pues que para transformarse los de aquel siglo en las cosas que ellos mismos habían de ser en el segundo, habiendo de ser la transformación según los méritos de cada uno, se mandó hacer una muy grande hoguera, para que después de muy encendida, probándose en ella adquiriesen méritos para la dicha transformación, con ley establecida que por medio de aquel fuego alcanzarían honra y excelencia y quedarían señores de lo superior en el siglo segundo...”

(Ruiz de Alarcón, Tratado I, cap. 10)

Como vimos, este tema del amanecer se presenta en la historiografía mesoamericana cada vez cuando se trata del inicio de la fase humana de la historia o concretamente de un señorío. Lo encontramos también en las palabras que los sacerdotes dirigían al nuevo rey azteca durante la ceremonia de su entronización:

*"In axcan: at ie nellaxcan
otonac, otlathuic,
omomanaco in tonatiuh
otlamez:
ca opitzaloc omamalioac
in chalchiuhtli, in maquitzli,
in teuxiuitl:
oiol, otlacat,
oxotlac, ocuepon,*

*Ahora verdaderamente
comenzó a brillar, amaneció,
se manifestó el sol,
se aclaró,
porque se labró, se perforó
la piedra preciosa, el brazalete,
la turquesa divina,
se formó, se hizo hombre,
brotó, se abrió como flor.*

*omoquetzaco
in ocutl, in tlaulli
in apiaç in tepepiaz...*

*y salió
la antorcha, la luz [el rey sabio],
que guardará el agua y la montaña (la
comunidad)..."*
(Sahagún, Libro VI, cap. 4)

En una secuencia de varias creaciones sucesivas, la humanidad suele pertenecer a la última, la actual. Pero cuando se quiere señalar diferentes "etapas evolucionistas" de la humanidad—fases culturales, imperios sucesivos etc.—puede ser que la humanidad ya apareció antes, de modo que una cultura antigua se sitúa bajo un sol anterior. De hecho, cada pueblo, cada cultura y cada reino tenía su propio amanecer. A su vez, la caída de un reino anterior puede tomar las características del fin de una creación. Así los toltecas se consideraron "hijos del sol", es decir el equivalente del término quiché *zaquil al, zaquil qahol* (Durán, II, p. 14), pero cuando cayó Tula, su cultura quedó ubicada en un "sol anterior" y—al igual que los seres de la Oscuridad ante la primera salida del sol—sus habitantes se perdieron en abismos, barrancas y subterráneos y se petrificaron (Vaticano 3738, pp. 8v-9r; Sahagún, Libro III, cap. 7).

De esta manera la conciencia popular incorporó también la incisión política-religiosa producida por la conquista española: la *luz* del evangelio es el marcador simbólico del parteaguas cronológico-cultural y del inicio de una nueva época, en la que la gente iba a ser bautizada. Esta idea está presente en la introducción del Popol Vuh cuando se dice "*esto escribimos dentro de (la época de) la palabra de Dios, en el cristianismo*". Como consecuencia lógica, los grandes reyes prehispánicos, ejemplificados por Moctezuma y Tecum Umám, se convirtieron en dioses subterráneos.

Así, con la necesidad de incorporar en la historia una gran cantidad de grupos étnicos, señoríos vecinos y civilizaciones sucesivas, se concibió una multiplicidad y una estratigrafía de edades o amaneceres. Dada la importancia de los cuatro puntos cardinales alrededor del centro como principio organizador en la cosmovisión y en la vida ritual de Mesoamérica, no es de extrañarse que encontramos una cuadruplicación de los soles, asociados con diferentes segmentos espacio-temporales.

En el relato cosmogónico de Teotihuacan se manifiesta este fenómeno en el detalle que el sol salió primero en cada una las cuatro direcciones: Occidente, Sur, Norte, y al final en el Oriente. Ruiz de Alarcón documenta cómo este principio era considerado la base de la vida ritual popular:

"En esta historia fabulosa... va fundado lo más de lo que hoy los indios hacen en sus idolatrías al sol, llevándole ofrendas a punto de salir a las cumbres de los montes y cerros y a los estanques de agua.

Lo segundo, la costumbre y supersticiosa devoción de guardar el fuego en el aposento de las paridas por cuatro días continuos, sin sacar el fuego...

Lo tercero, que usan del número cuatro en todas sus supersticiones y ritos idolátricos, como es las insuflaciones que hacen cuando conjuran e invocan al demonio los hechiceros y falsos médicos, cuya causa jamás pude rastrear hasta oí la historia de la espera del sol. Y por la misma razón los cazadores, quando arman lazos para cojer venados, dan cuatro gritos hacia las cuatro partes del mundo, pidiendo favor, y ponen cuatro cuerdas atravesadas sobre una piedra.

Los flecheros llaman cuatro veces a los venados...

Ponen a los difuntos una vela cuatro días arreo en la sepultura y otros echan en ella un cántaro de agua cuatro días arreo.

Y ultimamente entre ellos es venerado el número de cuatro."

(Ruiz de Alarcón. Tratado I, cap. 10)

En el plan cronológico los cuatro "soles" son considerados como edades o creaciones sucesivas, que en la literatura colonial se presentan de manera análoga a la periodización cristiana de la historia (de acuerdo con las épocas distinguidas en la Biblia). El ejemplo más claro se encuentra en el Códice Vaticano 3738 ("A") y en la Leyenda de los Soles (Lehmann, 1938). Cada edad tenía su rumbo y su Dios patrón, su comida y su color, su destino específico, y una combinación de fechas sagradas.

Cada creación también llega a su fin, destruyéndose de una manera específica.

El Códice Vaticano 3738—un documento colonial—distingue:

1. la edad blanca de Chalchiuhlticue (Diosa del Agua), destruida por inundaciones, de modo que las gentes se convirtieron en peces,
2. la edad amarilla de Ehecatl (Dios del Viento), destruida por vientos fuertes, de modo que las gentes se convirtieron en monos,

3. la edad roja de Xiuhtecuhtli (Dios del Fuego), destruida por incendios, de modo que las gentes se convirtieron en aves,
4. la edad negra de Xochiquetzal (Diosa del Placer), destruida por bailes y vicios, de modo que las gentes se cayeron en el abismo.

En esta presentación tardía se observa la influencia de la doctrina europea de los cuatro elementos: agua, fuego, aire y tierra. La *interpretatio christiana* favorece el diluvio bíblico como paralelo: también fue la destrucción de una creación anterior y marcó el fin de una época (antediluvial), a la que se atribuyeron los fósiles y otros restos inexplicables en aquel entonces. De ahí que fray Gregorio García termina su resumen del relato cosmogónico mixteco con decir:

"Conchuyendo con que después de haber referido los hijos e hijas que tuvieron aquellos Dioses, marido y mujer, y las cosas que hicieron, adonde tuvieron sus asientos y moradas, las obras y efectos que les atribuyeron, dicen los indios que hubo un diluvio general, donde muchos dioses se ahogaron. Después de pasado el diluvio, se comenzó la creación del cielo y la tierra por el dios que en su lengua llamaron Criador de todas las cosas. Restauróse el género humano y de aquesta manera se pobló aquel reino mixteco."

(García, Libro V, cap. 4)

Referencias a seres o dioses que existieron “antes del diluvio” hay que interpretarlas como calificaciones que los sitúan en el Otro Mundo, *in illo tempore*, en la época primordial de la creación del cosmos. De este modo el diluvio se vuelve un marcador del inicio de la historia, al igual que el primer amanecer. Así, por ejemplo, Chichén Itzá es descrito como: “población antiquísima y, según la cuenta de los indios, la primera que después del Diluvio se pobló en estas provincias” (De la Garza, 1983, p. 426).

Las versiones precoloniales del tema de los diferentes soles probablemente enfocaron el simbolismo de las cuatro direcciones, que es también el principio estructurador del calendario cíclico mesoamericano. Así los portadores de los cuatro períodos de trece años (que conforman el “siglo” de 52 años)—1 Caña, 1 Pedernal, 1 Casa y 1 Conejo—se distribuyen por las cuatro edades. Los aztecas (en el Postclásico tardío) situaban su reino en el Quinto Sol, cuyo día (y nombre calendárico) era 4 Movimiento y colocaron Tula (la civilización anterior del Postclásico temprano) con su famoso

sacerdote-rey Topiltzin Quetzalcoatl en la edad anterior, asociada con el día—y portador del año—1 Pedernal (Vaticano 3738, p. 7r).

A partir de tales fechas sagradas se calculaba, conforme el modelo interpretativo cristiano, largos períodos de años. Las edades mencionadas en la Leyenda de los Soles, por ejemplo, parecen ser derivadas de la unidad ideal y simbólica de $13 \times 52 = 676$ años, es decir de una cantidad completa (13) de “siglos” mesoamericanos (de 52 años). El término nahuatl para “edad” es *tzontli*, “(cabeza con pelo”, representado en el Vaticano 3738 por un manojo de pelo anudado. El mismo término se usa para representar el número de 400. De ahí se produjo una confusión: los “años de la edad” fueron pintados como mosáicos de turquesa (ya que *xihuitl* significa tanto “turquesa” como “año) con el símbolo del pelo, de modo que un año del *tzontli* se pudo interpretar también como una suma de 400 años. Consecuentemente el intérprete del Códice Vaticano 3738 leyó los 13 mosáicos (años) del *tzontli* cada vez como períodos de 13×400 años y atribuía al Cuarto Sol, por ejemplo, una duración de $13 \times 400 + 6$ (puntos adicionales) = 5206 años.

Parece que tales reinterpretaciones cronológicas de la cosmovisión ya se produjeron en la época precolonial y que fueron elaboradas aún más bajo la influencia de la visión cristiana de la historia. De paso sea dicho que un fenómeno semejante se ve en la cultura andina, que emplea el concepto del *paqarina* o “amanecer” para designar el punto o momento (del tiempo y/o espacio) en que un grupo humano, un pueblo o un linaje entra en la historia. Allí también este concepto funciona como incisión, que permite subdividir y categorizar el pasado. Tanto Guaman Poma como Garcilaso mencionan una secuencia de edades, equiparada globalmente con la secuencia cristiana. Es interesante observar que ambos autores evalúan de manera opuesta el proceso histórico de esas edades. El mestizo Garcilaso, educado por la nobleza incaica, distinguió tres edades: una primera de barbarie, luego la segunda edad, que era la de los incas, de cultura muy avanzada, y la tercera, que era el cristianismo. La idea de que los incas habían introducido el orden y la civilización parece haber formado parte de la ideología imperial prehispánica. Encontramos aquí una simbología similar a la de México: el origen de la dinastía en la cueva del amanecer (*Pakariq tambo*) y el mandato del Dios Sol, simbolizado por su cetro real. Por

otra parte, Guaman Poma, procedente de la nobleza indígena de una región sojuzgada por los incas, habla de un progreso cultural durante cuatro edades sucesivas, pero califica la quinta, la de los incas, como tiempo de decadencia y perversión.

Regresemos a Mesoamérica. Argumentamos que en el plan cronológico la salida del sol, el amanecer del primer día, marca simbólicamente la separación entre la historia humana y la época primordial, entre lo temporal y lo eterno. Se trata del paso de una condición a otra, como un nacimiento o una toma de conciencia. En cierto sentido podríamos comparar esta dicotomía con la que en el pensamiento occidental existe entre la esfera primaria de lo emocional-irracional y la secundaria de lo racional-lógico. El paso filosófico hacia un modo de pensar que da prioridad a la razón sobre los sentimientos religiosos también es designado con las metáforas de “Ilustración” y “siglo de las luces”. Esta comparación encuentra apoyo en la definición azteca del sabio como “lumbre o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes”, que con su consejo “alumbra a los demás”, (Sahagún, Libro X, cap. 8).

El amanecer mismo se convierte en metáfora de “nacimiento” o “manifestación”, como podemos ver en el conjuro para enamorar en que un muchacho se identifica con un aspecto de Tezcatlipoca y se introduce como:

*"Namatca nehuatl,
nitelpochtl, niyaoll,
nonitonac, nonitlathuic."*

*"Yo, mismo,
yo el jóven, yo la guerra,
comencé a brillar, amaneci."*

(Ruiz de Alarcón, Tratado IV, cap. 2)

Así la oposición binaria día-noche opera en diferentes planes, separando lo visible de lo invisible, el ser del no-ser, lo conocido y conocible de lo no conocido y no conocible, lo humano de lo divino. De ahí que el carácter de los dioses—especialmente del dios supremo Tezcatlipoca—es descrito en nahuatl con el difrasismo “noche y aire” (*yoalli ehecatl*), es decir “invisible y no palpable” (Sahagún, Libro VI, cap. 1).¹⁰

¹⁰ En el sincretismo de la medicina tradicional, la dicotomía prehispánica luz-oscuridad se combinó con la teoría de Hipócrates y fue traducido en la complementariedad de “lo frío” y “lo caliente” (véase LÓPEZ AUSTIN, 1980).

Lo nocturno (*yohuayan*) también es donde mora el alma del aún no nacido (Sahagún, Libro III, Apéndice, cap. 4). Hay que tomar en cuenta que el concepto mesoamericano del día (*quih* en quiché, *tonalli* en lengua azteca) refiere no solamente a la luz y al calor como manifestaciones de la fuerza del sol, sino también al nacimiento del individuo dentro del año mántico, al nombre calendárico, y por lo tanto al carácter y destino de las personas. El calendario mismo adquiere así un carácter liminal: la cuenta sagrada de los 260 días (*tonalpoalli*) estructura el mundo de lo visible y a la vez tiene función mántica, determinando el destino, la influencia de los poderes divinos sobre la vida humana.

El cosmograma pintado en la famosa primera página del Códice Fejérvary-Mayer, nos presenta el mundo temporal y la fuerza misteriosa del exterior en un plan “geográfico”. Entre ambas esferas corre una banda larga en forma de un signo de cruz de Malta con pétalos, en la que se sitúan los treceños del año sagrado mesoamericano (*tonalpoalli*), representando el curso infinito del tiempo: encierra el cosmos con sus cuatro direcciones (árboles), sus dioses patrones, sus trabajos en el campo y la suerte de los humanos. Desde afuera fluye la sangre vivificadora de Tezcatlipoca, dios majestuoso y misterioso, sacrificado.¹¹

También el arriba citado relato cosmogónico de Teotihuacan refiere al sacrificio que hacen los dioses: ellos mueren y dan su sangre para que el sol se mueve y haya vida en la naturaleza. De ahí que también el ser humano tiene que realizar sacrificios de sangre, en reciprocidad, para alimentar a los dioses y contribuir a la corriente cíclica de energía (sangre, luz) que mantiene el universo. El sacrificio es el acto que pone en contacto ambos mundos. La resultante permanencia y fertilidad cósmica es expresada por medio del símbolo del árbol: el árbol primordial que fue levantado para cargar el universo (Garibay, 1979, p. 32), los cuatro árboles que caracterizan las cuatro direcciones (Fejérvary-Mayer, p. 1), el árbol del linaje y del origen de las dinastías

¹¹ Para un análisis detallado de esta página, véase el comentario de ANDERS & JANSEN & PÉREZ JIMÉNEZ (1994).

(Vindobonensis, p. 37), etc. Es con un árbol, por eso, que se identifica también el gobierno del buen rey (Sahagún, Libro VI, cap. 43).¹²

En Mesoamérica tanto las personas como los señoríos tienen su día, que les da su lugar en el orden cósmico del calendario. Tal como hoy la fiesta más importante en el pueblo es la del Santo patrón, en la antigüedad se celebraba una fecha especial que conmemoraba la fundación, el primer amanecer, el Ancestro Fundador o Dios Patrón, el Corazón del Pueblo (*altepetl iyollo*), cuya reliquia o manifestación era el Envoltorio Sagrado. El ritual asociado era el taladrar del Fuego Nuevo, a imitación de la primera luz. Esta ceremonia está ampliamente documentada para los aztecas, que la solían celebrar para marcar el fin del “siglo” de 52 años. En el Códice Vindobonensis toda una serie de ceremonias del Fuego Nuevo determina las fechas sagradas (de creación y por eso de culto conmemorativo) para los señoríos de la Mixteca.¹³

La razón porqué se asocia determinada fecha con determinado lugar muchas veces nos escapa. Posiblemente hubo una multiplicidad de razones, tanto en el campo de las asociaciones simbólicas de las fechas en el calendario mántico y las fiestas de Dioses Patrones, como en el de la casualidad histórica (nombres calendáricos de los fundadores de linajes, acciones o momentos que se querían conmemorar, etc.). También es posible que los términos calendáricos permitían juegos de palabras sugestivos y asociaciones fonéticas, como es el caso entre los quichés actuales (cf. Tedlock, 1982). Por ejemplo, I Pedernal, *ce tecpatl*, se asocia con la gran Tula, *yn ueycan Tollan centepecantli* (Historia Tolteca Chichimeca, §11), lo que sugiere que el día *ce tecpatl*, I Pedernal, connota precisamente el concepto *centepecantli*, “gran reino integrado” por su semejanza fonética.

¹² Sobre el simbolismo del árbol véase también el extenso estudio de LÓPEZ AUSTIN (1994). Su importancia en la ideología maya ha sido analizado recientemente por varios autores (por ejemplo FREIDEL & SCHELE & PARKER, 1993). Este tema ya está presente en la iconografía olmeca (COE et.al., 1995).

¹³ Para el concepto del tiempo no-duracional con sus fechas sagradas (“fechas zero”) en la historiografía mixteca véase JANSEN (1988), y para la ceremonia azteca del Fuego Nuevo ANDERS & JANSEN & REYES GARCÍA (1991).

En cuanto al análisis de las fechas en este sentido, sin embargo, hay que ejercer cautela, ya que la presuposición de una asociación fonética-metáforica determinante nos puede llevar a mucha especulación sin fundamento real, o al menos sin posibilidad de verificación.

En su estudio de las fechas sagradas del Códice Vindobonensis, Marc King (1990) va muy lejos en ese camino y sugiere que los signos calendáricos funcionan como un sistema de escritura fonética en que las referencias calendáricas deben leerse como breves frases poéticas. Hay que tomar en cuenta que los términos del calendario mixteco constituyen un lenguaje esotérico especial, diferente del mixteco común. Reconstruyendo estos términos y leyendo sus valores fonéticos como si fuesen un discurso en mixteco normal, King cree descubrir un texto oculto. Por ejemplo, junto al árbol sagrado de origen se ve la fecha 13 Conejo 9 Caña (Vindobonensis, p.50). Tomando en cuenta la separación del número 13 en 5+5+3 puntos, King lee la fecha como una copla:

- | | |
|---|--|
| "(a) 13-Rabbit (<i>si-sayu</i>)
(b) 5-Rabbit (<i>cu-sayu</i>)
(c) 3-Rabbit (<i>co-sayu</i>) | <i>male genitals are introduced/ingested</i>
<i>male genitals descend</i>
<i>male genitals are seated in place</i> |
|---|--|

Para el día 9 Caña (*Que huiyu*) King encuentra varios significados:

- “the body of the milpa*
the sown milpa
the milpa that will ripen”

(King, 1990, p. 148)

El procedimiento de leer esta y otras fechas como frases de lenguaje figurativo, hace pareja con las obsoletas teorías astralistas (de autores como Krichgauer y Barthel) que, al inverso, buscaban desglosar las imágenes pictográficas como números de cálculos astronómicos cifrados.¹⁴ La base de ambas interpretaciones es la presuposición de que la pictografía no sea una escritura de representación clara y unívoca, sino un conjunto de codificaciones esotéricas. Consecuentemente la lectura de las escenas se transforma en el “desciframiento” de un sentido oculto, y se introducen en el

¹⁴ Para una reseña crítica de la interpretación astralista, véase ANDERS & JANSEN (1994), así como ANDERS & JANSEN & PÉREZ JIMÉNEZ (1994).

método de la interpretación los malaberismos conceptuales propios del ocultismo.

En cuanto al ejemplo citado, más que una crítica abstracta general tal vez puede convencer una aplicación concreta en una situación análoga bien conocida y verificable. El significado de las fechas sagradas mixtecas es comparable con el del día 4 de julio para los Estados Unidos: en ambos casos se trata de un día de carácter simbólico, que recuerda la época de la fundación y prescribe una ceremonia conmemorativa anual. Leyéndola de acuerdo con el método del desciframiento de valores fonéticos ocultos, nos quedariamos con el puro valor fonético: *the fourth of july*, que, con un ligero cambio de la pronunciación del inglés, se podría entender como *the force of 'you lie'*, es decir “la fuerza de (que) mientes”. La consecuencia de aplicar tal método nos llevaría entonces a la afirmación—absurda, por supuesto—que la fecha simbólica de los Estados Unidos expresa la idea que el poder imperialista debe estar fundado sobre la mentira.

No se debe negar las posibles implicaciones simbólicas de las escenas pintadas, sino todo lo contrario, hacer hincapié en que tal implicación se debe demostrar a través de un análisis iconográfico pormenorizado. La fecha analizada por King también se coloca junto a la diosa 9 Caña (cf. Vindobonensis, p. 33) y, por eso, parece ser precisamente la fecha sagrada de aquella deidad. El año 13 Conejo—último del siglo (anterior)—parece referir a la época de la fundación: Año 13 Conejo, día 2 Venado, por ejemplo, se asocia tanto con el árbol de origen como con la primera salida del Sol en el mismo relato (Vindobonensis, pp. 37 y 23).¹⁵ El día representa directamente el nombre calendárico de la diosa 9 Caña, que en un hueso labrado de la Tumba 7 de Monte Albán (203 i) nace del árbol. Su asociación principal no parece ser con la milpa, sino con peligros simbolizados por las serpientes entrelazadas en su cabello y los cuchillos en su falda (cf. Códice Nuttall, p. 51). En cuanto a sus atributos, esta deidad se asemeja a la Itzcueye-Itzpapalotl y a la Tlazolteotl del panteón

¹⁵ Nótese que el día 2 Venado sigue al día 1 Muerte, que es el nombre calendárico del Dios Sol (según el diccionario de Alvarado) y a la vez parece connotar una referencia a la pareja primordial de los “dos 1 Venados”, es decir el Señor 1 Venado y la Señora 1 Venado, mencionados tanto por Gregorio García como por el Vindobonensis (p. 51).

nahua (cf. los códices Borgia, p. 47, y Fejérvary-Mayer, p. 17, así como el inicio de la Leyenda de los Soles).

La otra fecha junto al árbol en el valle sagrado es el Año 3 Casa día 7 Lluvia. El día 7 Lluvia es *Saco* en el vocabulario calendárico mixteco, pero King difiere de ello, sin darnos la razón porqué, y reconstruye *sa(dza)vui*, lo que traduce como “make rain”. El contexto del códice mismo, sin embargo, no lo relaciona con lluvia, sino con el Señor 7 Lluvia, que junto con el Señor 7 Aguila posteriormente recibe las instrucciones del héroe cultural Señor 9 Viento para labrar ese árbol y hacer nacer a los Ancestros-Fundadores. Podemos caracterizar el status de ambos con el término nahuatl de *tlamacazqui*, que significa a la vez “sacerdote” y “espíritu” (véase la obra de Ruiz de Alarcón). Son pintados como sacerdotes-guerreros y parecen representar la fuerza espiritual de los días 7 Aguila y 7 Lluvia respectivamente. La combinación es interesante: 7 Aguila es un día ritual de gran importancia para la dinastía mixteca de Tilantongo y 7 Lluvia es el día ritual del Dios Xipe, el Patrón divino de la dinastía zapoteca de Zaachila. Estas dos dinastías habían entrado en una importante alianza matrimonial y obviamente el autor del Vindobonensis—documento de Tilantongo—quiso poner los días sagrados de ambas en su relato de la creación. La presencia de 7 Lluvia es constante, pero 7 Aguila puede ser reemplazada por otra de las muchas fechas sagradas mixtecas, como en el caso discutido arriba por 9 Caña.

Sin pretender que estos datos resuelvan todo el enigma de las fechas junto al árbol de origen, sí considero que cualquier esfuerzo interpretativo debe partir de allí.

El tiempo es a la vez físico o duracional—el transcurso de los días con que se mide la duración de la vida humana—y conceptual, lleno de significado religioso, por las referencias simbólicas al mundo de los dioses y de los ancestros, a los momentos de la creación y de la historia sagrada. Ambos aspectos se encuentran en la extensa descripción de fray Bernardino de Sahagún: el orden del calendario es comparado con el de las piedras en un muro o el de las joyas de un collar, mientras que su carácter misterioso y mágico es expresado por medio de la palabra azteca *nahuallotl*, “asunto de nahuales”. Efectivamente es a través de la experiencia nahualística (de

compartir la vivencia, el carácter y el destino con uno o más animales u otros seres en la naturaleza) que el ser humano puede transcender sus límites físicos y entrar en el ámbito de los dioses. Como sueño, el nahualismo es parte de la cotidianidad, pero evocado conscientemente y manipulado por los especialistas religiosos se convierte en un verdadero éxtasis shamánico.

Varios símbolos se usan para representar este trance, especialmente serpientes, ya que éstas aparecían en las visiones. El franciscano fray Toribio de Benavente Motolinia fue uno de los primeros cronistas que documentó la experiencia visionaria provocada por el consumo ritual de hongos alucinógenos:

"Tenian otra manera de embriaguez que los hacia más crueles, y era con unos hongos o setas pequeñas, que en esta tierra las hay como en Castilla; mas los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos... A estos hongos llaman en su lengua teumanacatlth, que quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban; y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba."

(Motolinia, 1969, p. 20)

Más tarde, Nuñez de la Vega (1702) describió la sobrevivencia de esta práctica entre los tzeltales, cuando se trataba de iniciar a un novicio en el trabajo del especialista religioso (“maestro” o curandero):

"En algunas provincias usan, para aprender aqueste oficio de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes, y puesto el Maestro encima, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas; la cual sale acompañada de ellas y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda, y saliéndole por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos se le entra, y le sale por la parte posterior, y según van saliendo se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino, donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, echando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, y lo vuelve a echar por la parte preposta del cuerpo; y entonces le dice su Maestro que ya está enseñado"

(Aguirre Beltrán 1963, p. 283)

En el arte antigua hay muchas referencias a tales serpientes de visión, siendo el ejemplo más ilustrativo el capítulo del Códice

Borgia (p. 36) que describe cómo una serpiente de viento y noche sale de un Envoltorio Sagrado y devora al sacerdote que, con los ojos cerrados en trance, va nadando en el vacío. Una representación similar de la experiencia visionaria encontramos en el Rollo Selden: la cueva de origen (*Chicomoztoc*) es calificado como un lugar nahualístico (un sacerdote baja como *xiuhcoatl*) y de allí sale un cargador del Envoltorio Sagrado (*teomama*) y va por un camino oscuro de estrellas y cuchillos, es decir por una vía espiritual, de trance nocturna, resultado del autosacrificio.

Otros ejemplos son los famosos relieves de Yaxchilan que muestran cómo el autosacrificio provoca una visión en que se manifiesta el espíritu ancestral (cf. Freidel & Schele & Parker, 1993). De hecho encontramos muchas representaciones semejantes de serpientes de cuyas fauces emergen personajes.

La serpiente llegó a ser empleada como signo de la experiencia visionaria, para marcar la frontera y el contacto entre el mundo humano y la esfera de lo sagrado. Por eso en la arquitectura religiosa precolonial, hay relieves o cercos en forma de serpientes (*coatepantli*) alrededor de los templos y pirámides. Por eso serpientes de nube y noche—fuerzas nahualísticas misteriosas—envuelven el árbol de origen de la dinastía de Jaltepec (Códice Selden, p. 2) o el sitio donde se taladra el primer fuego (Rollo Selden). Por eso es un Coatepec, “Cerro de Culebras”, donde nace o se manifiesta Huitzilopochtli, y por eso el Templo Mayor de Tenochtitlan reproduce en forma monumental aquel cerro.

Encontramos en esta función serpientes comunes, pero también serpientes especiales, que generalmente tienen un cargo simbólico aún más fuerte.

La “serpiente de fuego” (*xiuhcoatl* en lengua azteca, *yahu* en mixteco)—la bola de lumbre en que se transforman los sacerdotes-nahuales poderosos—representa la fuerza nahualística divina y aparece como nahual y “arma” de Huitzilopochtli. Lo encontramos, por ejemplo, en el famoso monumento conocido como Piedra del Sol o Calendario Azteca en el Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México. El elemento central es el signo de la edad actual, 4 Movimiento, con la cara del Dios Sol (Tonatiuh) en el centro, rodeada por los nombres calendáricos de los cuatro soles o edades anteriores.

Este complejo glifo está dentro de un círculo compuesto por los veinte signos básicos del calendario y colocado dentro del disco brillante que es el sol. El total es cercado por las dos serpientes de fuego, que hacen explícito su carácter de *nahuallotl*.

Otra figura serpentina importante del panteón mesoamericano es Cihuacoatl, la “Mujer-Serpiente”, diosa asociada a la vez con los nacimientos y con la muerte, con el inframundo y el Templo Oscuro que lo representa (*Tllian* en náhuatl, *Vehe Kihin* en mixteco).¹⁶ Su carácter liminal se manifiesta claramente durante el parto, momento de creación pero también de peligro mortal: guía a las mujeres en esta batalla y lleva consigo a las que mueren en ella:

*"cuix á tomicca
in ticioatzintzi
ca toiaiouh:
ca uncan miquiztequiti
in Cioacoatl,
in Quilaztli, in Tonantzin.*

*Acaso [el parto] no es nuestra mortalidad,
de nosotras las mujeres,
porque es nuestra batalla,
porque allí echa su tributo de muerte
la Cihuacoatl.
Quilaztli, Nuestra Madre."*

(Sahagún, Libro VI, cap. 33)

Como Cihuateotl—Mujer Divina—es la madre que ha muerto durante el parto y que ha sido deificada. Como Citlalcueye o Citlalicue, “Ella con la falda de estrellas”, es diosa de la Vía Láctea y desempeña el papel de la Gran Madre en la pareja creadora (Garibay, 1979, p. 109). Su conexión con la experiencia visionaria consiste en que el “cuerpo” o la “creación” de Cihuacoatl-Citlalcueye es el tabaco alucinógeno, el piciente, la potente *nicotiana rustica* (Mendieta, Libro II, cap. 19 y Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 3 ss.).

Pero el personaje serpentino más conocido y más complejo es, sin duda, Quetzalcoatl. El nombre mismo, “Serpiente con plumas de quetzal”, es una metáfora para “remolino de viento” (sinónimo de Ehecatl, Dios del Viento), y, como tal, designa un poderoso nahual: *in vei naoalli* (Sahagún, Libro III, cap. 3). Para toda Mesoamérica es la figura crucial que se sitúa precisamente en el paso de la oscuridad a la

¹⁶ Esta diosa desempeña un papel crucial en los códices Borbónico y Borgia (ANDERS & JANSEN & REYES, 1991, 1993), así como en la vida del Señor 8 Venado, protagonista de los códices mixtecos (ANDERS & JANSEN & PÉREZ JIMÉNEZ, 1992b).

luz, en el proceso creativo del universo y en el umbral de la historia. En un nivel simbólico representa la experiencia nahualística misma que, como área liminal de las transformaciones, conecta ambas esferas. Las plumas de quetzal, como elemento precioso y emblema de la nobleza, lo asocian con los gobernantes y, en particular, con los toltecas, los que mantenían viva la gran tradición cultural de Teotihuacan, Tula y Cholula. Esta asociación simbólica remonta por lo menos a Teotihuacan mismo, donde impresionantes relieves de Serpientes Emplumadas, combinadas con coronas, rodean el templo central de la Ciudadela—la residencia, se supone, de la máxima autoridad.¹⁷ Tanto en Tula, Hidalgo, como en la parte tolteca de Chichén Itzá la Serpiente Emplumada aparece como nahual protector de los señores y guerreros nobles en los relieves de los grandes bancos en las salas del consejo, y como guardián de lo más sagrado en los relieves de las columnas que flanquean la entrada principal del Templo B y del Templo de los Guerreros respectivamente.

También como ser divino Quetzalcoatl es un intermediario: en el plan astral es asociado con Venus, que está entre el sol y la oscuridad, y en el ciclo de las temporadas es el remolino, que anuncia la venida de la lluvia después del tiempo seco.

Su aspecto creativo es enfatizado por muchas fuentes. En el Popol Vuh, la Serpiente Emplumada, Qucumatz, aparece como título de las deidades creadoras. Según la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, Quetzalcoatl-Ehecatl y Tezcatlipoca se hicieron árboles grandes para levantar el cielo (Garibay, 1979, p. 32, cf. p. 105). Es Quetzalcoatl el que, al igual que los dos héroes Hunahpú e Ixbalanqué en el Popol Vuh, baja al inframundo y, después de pasar las pruebas del Dios de la Muerte, logra sacar de allí los huesos (aparentemente de los seres de la creación anterior):

*"niman ye ic concui
in chalchiuh-omitl
cecni temi
in oquichtli in iyomio
cecni temi*

*Entonces agarró
el hueso precioso como jade
- en una parte lleno
de lo huesudo del hombre,
en otra lleno*

¹⁷ Compárense la serpiente emplumada que envuelve personas en los relieves laterales del templo principal de Xochicalco y en los frescos de Cacaxtla. En la iconografía clásica maya, la serpiente bicefala aparece como emblema del poder del rey.

in cihuatl in iyomio

de lo huesudo de la mujer"
(Lehmann, 1938, p. 332)

En la salida del inframundo, los codornices le asustan y Quetzalcoatl deja caer y romper estos huesos, pero al fin Quetzalcoatl los lleva como envoltorio al templo de Cihuacoatl-Quilaztli, la espeluznante Diosa de muerte y de nacimiento. Allí, moliéndolos en un lebrillo de jade y realizando el autosacrificio de la perforación del miembro viril, les da vida esparciendo su sangre encima. Así se creó la humanidad.

A esa historia sagrada se referían aún en la época colonial los conjuros para curar las quebraduras de huesos:

"Ca nehuatl nitlamacazqui
niquetzalcoatl,
niani mictlan, niani topan,
niani chiconauhmiictlan,

ompa niccuiz in mictlan-omitl.

*Otlatlacoque in tlamacazque,
in teuhtotome:
otlaxaxamanique otlapozteque*

*Porque yo soy el espíritu,
yo soy Quetzalcoatl,
voy al Lugar de la Muerte, voy al Más Allá,
voy al Lugar de la Muerte, cuyo número es
9,
allí agarraré el hueso del Lugar de la
Muerte.
Mal han hecho los espíritus,
los pájaros del polvo:
lo rompieron y quebrantaron..."*
(Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 22)

Los pájaros mencionados son los codornices que asustaron a Quetzalcoatl, como demuestra otro conjuro semejante, que viene referido directamente antes del citado:

"*Tlacuel tecuçoline,
comontecatle,
tlen ticaitia
in mictlan-omitl
in oticpoztec in oticxamani.*

*Ven, tu codorniz macho,
alborotador,
¿qué has hecho
con el hueso del Lugar de los Muertos,
que lo quebraste y rompiste?"*
(Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 22)

Como clara referencia a aquel episodio, Quetzalcoatl es invocado por las parteras y llamado la madre y el padre del recién nacido, el Dios que ha hecho el ser humano como una joya y le ha dado la vida, trayéndolo desde *Umeiocan*, "el lugar de la dualidad" o "el lugar de lo huesudo", y *Chiconauhnepaniuuhcan*, el "lugar de los nueve pisos", un término empleado tanto para el inframundo como

para el cielo superior.¹⁸ Así aparece como intermediario de la gran pareja creadora en el plan astral, Citlaltonac y Citlalicue (Sahagún, Libro VI, caps. 7 y 34).

Otro texto enfoca más bien la asociación con el sexo y la fertilidad:

"este Quetzalcoatl estando lavándose, tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra. Y allí nació el murciélagos al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llamaban Xochiquetzal, que quiere decir 'rosa', que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino. Y estando ella durmiendo, lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron, y del agua que de ello deramaron salieron rosas que no hueulen bien. Y después el mismo murciélagos llevó aquella rosa al Mictlantecutli, y allá lo lavó otra vez y del agua que de ello salió salieron rosas olorosas que ellos llaman 'suchiles', por derivación de esta diosa que ellos llaman Xochiquetzal."

(Códice Magliabechi, p. 61v)

Una representación pictórica de su autosacrificio vivificador encontramos en el Códice Borgia (p. 53), donde, junto con el dios que representa los guerreros muertos en la batalla, perfora su pene y fertiliza con su sangre a la esquelética Cihuacoatl, en la superficie terrestre, de modo que florece un precioso árbol de mazorcas.

La misma idea está presente en la descripción que se da en el Códice Magliabechi (p. 33v) acerca de la fiesta Etzalcualiztli, en la que se veneraba Quetzalcoatl:

¹⁸ Es interesante observar cómo en el siglo XVI este concepto fue interpretado, conforme la filosofía europea, en términos de "causas". Véase el texto ilustrativo del Códice Vaticano 3738, p. 1v:

"Cuánto sea verdad aquello que dice San Pablo, Romanos 1, que de las cosas invisibles de Dios algunas las adquirieron los hombres con luz [razón] natural, aparece claramente en los hombres nacidos en esta Nueva España, que, siendo gente tan bárbara y de intelecto tan bajo, tenían en sus pinturas que existían nueve causas superiores, que nosotros llamamos cielos, a las cuales atribuían todos los efectos del universo, entre las cuales ponían esta primera, la que era causa de todas las otras, y estas nueve causas o cielos las distinguían por los cometas, que veían, y conforme al color que veían en el cometa, pusieron el nombre a aquella causa o cielo."

En el pensamiento mesoamericano, este concepto forma parte de todo una numerología que expresa el carácter sagrado del universo, al igual que el "Mar 7" y el "Mar 14" de los rezos tlapanecos (SCHULTZE JENA, 1938, p. 173).

"En esta fiesta los indios se sacrificaban de sus naturas, que ellos llamaban 'motepulicó' [extraer sangre del miembro viril], que quiere decir esta sucedad sacrificada. Dicen algunos que esto hacian porque [= para que] su dios tuviese por bien de darles generación... Y en esta fiesta ofrecían al demonio niños recién nacidos que ellos llaman 'teycoque' [sangrados]... Como usan los cristianos en el bautismo de sus hijos."

En algunas fuentes Quetzalcoatl aparece como hijo de Cihuacoatl, asociado simbólicamente con el cuchillo de pedernal que esta diosa mandó a la tierra como llamamiento al sacrificio, a la vida piadosa y penitente (Anders & Jansen & Reyes García, 1993, p. 179). El sacrificio, por su misma naturaleza, es también un acto de intermediación, de contacto e intercambio entre humanos y dioses. De ahí que no nos asombre que Quetzalcoatl juega un papel protagónico en esta esfera. Según la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas es el que sacrifica a su propio hijo para crear al sol:

"...el año 26 después del diluvio, visto que estaba acordado por los dioses de hacer el sol y habían hecho la guerra para darle de comer, quiso Quetzalcoatl que su hijo fuese sol... Quetzalcoatl tomó a su hijo y lo arrojó en una gran lumbre, y de ahí salió hecho sol para alumbrar la tierra..."

(Garibay, 1979, p. 35)

En el relato cosmogónico de Teotihuacan, Quetzalcoatl-Ehecatl es el que inicia los sacrificios de los dioses para que con su sangre y fuerza vital el sol podría moverse (Sahagún, Libro VII, cap. 2). Para los aztecas Quetzalcoatl fue, por eso, también el título del sumo sacerdote, el que tenía el oficio de realizar el sacrificio humano (cf. Durán, 1967, I, p. 31) y de ahí el sacerdote arquetípico, el modelo de piedad. Ya vimos que en los conjuros mágicos el curandero se puede identificar con él: *nitlamacazqui, ninahualteuctli, niquetzalcoatl*, "yo el espiritado, yo el señor nahual, yo Quetzalcoatl." (Ruiz de Alarcón Tratado II, cap. 3).

El Códice Vindobonensis—un libro ideológico por excelencia—conecta el origen de los linajes gobernantes y el principio de la historia mixteca con la estructura del calendario y de la geografía sagrada. El protagonista, el intermediario entre las dos esferas, es el Señor 9 Viento, hombre-dios, versión mixteca del Quetzalcoatl de los nahuas. Cabe observar que en el texto de fray Gregorio García, citado arriba, este Señor 9 Viento no es un sólo

individuo, sino un par de gemelos, al igual que Hunahpú e Ixbalanqué en el Popol Vuh. García dice que los dos se transformaban en águila" (*yaha*) y serpiente de fuego (*yahu*): un disfrasismo conocido para "nigromántico señor". El mismo título lleva el Señor 9 Viento en el Códice Vindobonensis (p. 48), cuando baja del cielo sobre una cuerda de plumones, la que representa su viaje espiritual y nahualístico.

Tanto en Vindobonensis como en el Rollo Selden el Señor 9 Viento Quetzalcoatl es instruido por los ancianos en el Cielo, los que en la tradición mixteca se llaman Señor 1 Venado y Señora 1 Venado. En la tradición nahua, este papel de pareja primordial es desempeñado por Cipactonal ("Día Lagarto") y Oxomoco (¿"Fuerza de la Preñada"?), de los cuales la última a su vez es identificada por algunas fuentes con Cihuacoatl, con Itzpapalotl, y, en la *interpretatio christiana*, con Eva (Lehmann, p. 54; Anders & Jansen & Reyes García, 1991, p. 181 ss.). Los tres—la pareja de ancianos y Quetzalcoatl—son considerados como los inventadores del calendario y, por lo tanto, como patrones del sortilegio (cf. Códice Magliabechi, p. 77v-78r).

La asociación de la pareja primordial como instructores de Quetzalcoatl en el Cielo, concuerda con la idea que el Oriente es el sitio simbólico del origen, específicamente del origen del orden espacial y temporal, y por eso también de la sabiduría. El papel de la pareja primordial en este caso corresponde a él del sacerdote anciano, sentado sobre una piedra, que envía a un penitente a hacer una peregrinación:

"todo este negocio era tenido y estimado por cosa divina y dedicada a los dioses, y así hablaba y mandaba el tal viejo como hombre de superior esfera, de ciencia revelada y conocimiento profético, y así decía a los peregrinos al tiempo de partirse, que él quedaba viendo todos sus sucesos, pasos y hechos, y así decía:

*Nican nitlachixtca
nijomoco ni huehue
nicipac nitonal*

*Aquí te quedo mirando
Yo Oxomoco, yo el anciano,
yo, Cipactonal."*

(Ruiz de Alarcón, Tratado I: cap. 4,
cf. Tratado V: cap. 2)

El héroe-cultural Señor 9 Viento Quetzalcoatl, fundador del orden cósmico, viene bajando del cielo sobre un cordón cubierto de

plumones blancos, que serpentea como el mismo remolino (*Vindobonensis*, p. 48), y se manifiesta en la cueva de origen, Chicomoztoc (Rollo Selden), para iniciar un camino de oscuridad y cuchillos (de misterio y sacrificio, es decir de trance shamánico)—en ambos casos es representado como sacerdote-nahual (“águila, serpiente de fuego”). Interpretamos tales representaciones como símbolos del origen divino, nahualístico, del poder y de la historia.

Luego, según *Vindobonensis*, Quetzalcoatl es el que da a cada lugar su propia fecha sagrada, que hace nacer los primeros señores del árbol de Apoala y que inicia las ceremonias del Fuego Nuevo. Así realiza una especie de viaje creador, marcando el paisaje con nombres, fechas ceremoniales y referencias simbólicas, que resultan en un geografía significativa, sagrada, llena de puntos de contacto con el Otro Mundo. La tradición subsiste hasta hoy: los mixtecos de Chalcatongo atribuyen este viaje a una autoridad (*ndaha jaha*, “mano, pie”) que bajó del cielo, o a Jesucristo.¹⁹

Nos damos cuenta del carácter de intermediario entre los dos mundos (divino-humano, oscuridad-luz, muerte-vida) que es propio de Quetzalcoatl, como símbolo de la experiencia nahualística de los nobles y gobernantes, de los que hacen historia. No es de extrañarse, por eso, que está presente en los relatos sobre el origen del mundo y de la gente.

A primera vista todos aquellos relatos parecen muy diferentes entre sí, pero se pueden reducir a unos pocos principios. Generalmente enfocan un cambio primordial, un movimiento creativo. Puede ser el movimiento del sol actual, que crea el transcurso del tiempo: su nombre, “4 Movimiento”, alude a los puntos cardinales y a la organización espacial y temporal, mientras que el relato sobre su primer movimiento explica la necesidad de los sacrificios. El poder de los reyes es como la luz y proviene del cielo en un movimiento vertical (desde arriba hacia abajo), traído por el hombre-dios, el primordial sacerdote-nahual que baja de allí. Por otro lado, la primera gente origina en un movimiento vertical desde abajo hacia arriba, emergiendo de un árbol o directamente de la tierra,

¹⁹ Una versión amplia sobrevive también entre los mazatecos (cf. STENZEL 1980, p. 46).

siendo creado de huesos sacados del inframundo etc. Luego los primeros señores, los Ancestros-Fundadores, toman posesión de la tierra en un movimiento horizontal, expandiendo hacia las cuatro direcciones, o llegando a su “tierra prometida” después de una larga peregrinación.

En estos relatos encontramos a menudo el paso de la oscuridad a la luz, por ejemplo en los símbolos de Chicomoztoc o de caminatas bajo tierra. Otro marcador de la frontera entre ambos mundos es el río; los pueblos que peregrinan deben cruzar el agua—el mar del lebrillo precioso (*Lienzo de Jucutacato*) o la laguna de Aztlan (*Códice Azcatitlán* etc.)—al igual que los muertos que, en su viaje en sentido contrario, al Más Allá, deben cruzar el “Río 9”, que encierra el reino del inframundo.²⁰ Este *apanohuayan*, “paso del agua”, no sólo es parte importante de la geografía sagrada, sino también de la cronología sagrada, de la periodización de las creaciones. A la inundación (*apachihuiliztli*) que acaba con la creación anterior y que en la interpretatio christiana se identifica con el diluvio, sobrevive una pareja primordial:

“Dicen los más ancianos de México que escaparon de este diluvio un solo hombre y una sola mujer, de los cuales después fue multiplicado el género humano. El árbol en que escaparon llaman ahuehuete; y dicen que vino este diluvio en la letra diez, según su computación, que ellos representan con el signo agua... Otros dicen que no sólo escaparon de este diluvio aquellos dos del árbol, sino que otros siete quedaron escondidos en ciertas grutas y que, pasado el diluvio, salieron y repararon (repozaron) el mundo repartiéndose por él, y aquellos que después los sucedieron adorábanlos como dioses, cada uno en su nación.”

(Vaticano 3738, p. 4v)

Como tal, el paso por un río grande o por el mar, se convierte en un tópico de la historia del origen del pueblo—para ser interpretado posteriormente como una prueba de que los habitantes del continente americano provenían del Viejo Mundo, habiendo cruzado el océano.

²⁰ En esta frontera se encuentra el paraje de los montes en colisión continua—*Tepemaxalco* o *Tepetl imonamiquyan*—: por allí pasan tanto los difuntos en camino a *Mictlán* (*Códice Vaticano A*, p. 2 r) como Quetzalcoatl después de la caída de Tula (Vaticano 3738, p. 9r) y los mexica en camino a Tenochtitlan (*Códice Azcatitlán*, lám. IV: véase la disertación de CASTAÑEDA, 1997).

En el Rollo Selden encontramos un río como paso entre oscuridad y luz: tiene agua oscura por una parte y agua clara por la otra, y se sitúa en medio de todo un repertorio del simbolismo que venimos discutiendo: después de las imágenes de la bajada del cielo y la salida de la cueva nahualística, el grupo que ha recogido del Envoltorio de Quetzalcoatl y otros símbolos del poder en el Templo de los Temblores, pasa por ese río, para luego surgir de la tierra, y entrar en el campo de los cuatro puntos cardinales, sigue la ceremonia del Fuego Nuevo sobre una montaña rodeada por serpientes con plumas de quetzal, la victoria sobre el hombre de piedra, etc.²¹

Como vimos, es en este contexto liminal que se sitúa la Serpiente Emplumada como mediador entre las dos esferas. De ahí que no nos debe asombrar que las características liminales de Quetzalcoatl-Ehecatl o del Señor 9 Viento fueron proyectados sobre un personaje histórico, el sacerdote-rey de Tula, que es designado con los nombres de Ce Acatl, Nacxitl, Topiltzin y Quetzalcoatl. Su vida fue situada precisamente en la “fundación” del Postclásico, la época tolteca, es decir en el tiempo del paso del Cuarto al Quinto Sol, en el inicio de “la historia” a que refieren las fuentes de la época colonial (cf. Códice Vaticano 3738).

Aunque este personaje tiene aspecto legendario—fue comparado por varios autores coloniales con el Rey Arturo—las fuentes no dejan de enfatizar su carácter histórico: tuvo su capital sucesivamente en Tula y Cholula, fue activo como sacerdote pero también como gran guerrero, y dirigió una expedición hacia la región maya de Yucatán, donde su nombre fue traducido como Kukulcán y donde gobernó en Chichén Itzá y Mayapán.²²

²¹ Nótese que el río en el Rollo Selden es a la vez el Rio de la Abuela, en términos mixtecos, el Río de Ceniza, la frontera occidental del territorio mixteco, el Río Nejapa en la realidad geográfica. La Abuela del Río, Sitna Yuta, es la Patrona de la “generación humana” (cf. Vindobonensis, p. 16; Nuttall, p. 15).

²² Existen muchísimos estudios de Quetzalcoatl, sea como dios sea como figura histórica. Mencione solamente los trabajos fundamentales de LEHMANN (1922), NICHOLSON (1957), LÓPEZ AUSTIN (1971), FELDMAN (1974), DAVIES (1977, 1980), STENZEL (1980), VAN ZANTWIJK (1986) y GRAULICH (1988). La reinterpretación cristiana de este personaje ha sido analizado a fondo por LAFAYE (1977). Una admirable síntesis moderna es la monografía de FLORESCANO (1995), que explora el

El aspecto legendario se debe por una parte a las múltiples asociaciones religiosas (de nahual, creador y deidad liminal) que conlleva el nombre y título de Quetzalcoatl. Por su asociación con el Quetzalcoatl creador se presenta como fundador de la realeza, y por su asociación con un sol anterior (una cultura o creación eclipsada), se presenta como el último rey, un personaje trágico, engañado.

Por otra parte la narrativa es influenciada por el lenguaje literario que se empleaba para referir a aquella época, el lenguaje figurativo y elegante, propio de la élite, conocido entre los mayas como el “Lenguaje de Zuyua” (cf. Jansen, 1985). Una forma especial de este lenguaje fue empleada por los especialistas religiosos en sus conjuros, como ha documentado Ruiz de Alarcón: en ella cada persona o cosa adquiere un status espiritual y el nombre nahualístico, *nahualtocaitl*, correspondiente (López Austin, 1967; cf. Gossen, 1974, cap. 8).

Tula misma, por ejemplo, aparece en los conjuros como nombre esotérico (Tollan, Tollantzinco) de la colmena (Ruiz de Alarcón, Libro II: cap. 7). El sagrario de Tula al lado del río, Atecpan Amochco, donde el sacerdote-rey Topiltzin Quetzalcoatl hizo sus ceremonias de media noche, aparece en unconjuro de pescados como el *nahualtocaitl* del agua (Lehmann, 1938, p. 76, y Ruiz de Alarcón, Tratado II: cap. 17).

Para “descifrar” los eventos de la biografía de aquel “Quetzalcoatl histórico”, hay que tomar en cuenta las metáforas y expresiones esotéricas de ese lenguaje. Estamos frente a una situación compleja en que se relacionan diferentes niveles y ámbitos del discurso y en que la memoria se expresa en términos de la cosmovisión religiosa. Varios elementos de la “historia” del rey tolteca proceden del relato sagrado de la creación y de la experiencia nahualística, y a su vez son empleados para el discurso político, la amonestación ética y el conjuro mágico. Luego estos diferentes niveles—cada uno con su propia finalidad y dinámica—se influencian mutuamente.

simbolismo religioso de Quetzalcoatl y lo sitúa dentro de la perspectiva de la historia de las religiones.

Toda esta interacción de diversos discursos y este proceso de mitificación, aunados a los malentendidos y las distorsiones propios de la historiografía colonial, causan una estratigrafía compleja, que hace difícil interpretar la gran narrativa sobre el Quetzalcoatl de Tula en términos históricos.

Una circunstancia nueva que nos ayuda a reconstruir los acontecimientos de su reino es la identificación de este rey tolteca en los códices mixtecos, donde aparece bajo el nombre del Señor 4 Jaguar, contemporáneo del Señor 8 Venado, a quien otorga la realeza.²³ Los códices Bodley, Colombino-Becker y Nuttall, así como el Lienzo de Tlapiltepec, lo presentan en un contexto histórico, que, aunque no carece de sabor épico, nos da un punto fijo para mirar desde allí a las demás fuentes y así formarnos una idea más clara. El Señor 4 Jaguar es retratado en estos manuscritos pictóricos como un gran rey y conquistador, que invade a la región de Coixtlahuaca en los años 1087-1096 d.C. y funda allí la dinastía tolteca de Atonal o Señor 7 Agua, luego establece una alianza con el Señor 8 Venado, lo lleva a Cholula para la ceremonia de la perforación de la nariz y la colocación de la nariguera de turquesa como insignia real y así hace posible que el Señor 8 Venado se haga rey de Tilantongo en la Mixteca Alta (1097-98 d.C.). A continuación los códices mixtecos relatan cómo su héroe, el Señor 8 Venado, acompaña al Señor 4 Jaguar en una campaña de conquistas hacia el Oriente, donde cruzan una laguna (probablemente la de Xicalango) e invaden lo que debe ser el área maya.

El Señor 4 Jaguar sobrevive al Señor 8 Venado (que es asesinado en 1115 d.C.), y nombra finalmente al responsable del asesinato, el Señor 4 Viento, su sucesor como hombre fuerte en la Mixteca Alta (en 1119 d.C.).²⁴

²³ La identificación del Señor 4 Jaguar como Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl está basado en los paralelos demostrables entre las biografías que nos proporcionan respectivamente los códices mixtecos y las crónicas del Centro de México y en el diagnóstico físico del tumor o roncha en la nariz que aparece tanto en el Códice Nuttall como en la descripción de Diego DURÁN (véase Jansen, 1996).

²⁴ El cálculo de las fechas está basado en la sincronología de Emily Rabin, ahora generalmente aceptada por los investigadores de la etnohistoria mixteca. Ya Alfonso Caso propuso una equivalencia de las fechas mixtecas con años del calendario cristiano, pero en la parte temprana su sincronología sufre de varios defectos, resultando en un fechamiento demasiado temprano. También la cronología de Tula

Si está correcta la identificación de este Señor 4 Jaguar como Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl, los códices mixtecos confirman el carácter histórico de éste último como un rey importante de los toltecas, cuya base de operación era Cholula. Este marco histórico nos permite reconocer mejor la mitificación y el simbolismo que opera a través de las frases metafóricas del lenguaje literario y esotérico empleado por los historiadores en sus parangones sobre esta parte temprana de su narrativa, todavía en gran parte influenciada por la esfera sagrada de la época de creación.

El nacimiento del Quetzalcoatl histórico (Nacxitl, Topiltzin) en la mayor parte de las fuentes se relata de acuerdo con una conceptualización religiosa general. El ser humano nace de la luz del cielo (de la Vía Láctea) y de la tierra fertil (cf. lo dicho por Sahagún, Libro VI, y la representación pictórica del Códice Selden, p.1). De ahí que Topiltzin es declarado hijo de Citlallatonac, que mandó una embajada a una Virgen de Tula—el Codice Vaticano 3738, p. 7r, hace una comparación explícita con la anunciaciόn del nacimiento de Jesucristo.

Los nombres de la madre son referencias a la diosa de la tierra o aquella otra que representa la madre divina, la que murió en el lecho de parto: Cihuacoatl Quilaztli. El nombre Chimalman o Chimalmat parece tener el mismo simbolismo: su significado puede ser “Escudo Acostado”, como metáfora de la tierra, o “Mano del Escudo”, referencia a la mano de la parida muerta, dotada de fuerza mágica y por eso colocada por los guerreros en sus escudos (Sahagún,

es permeada por fechas sagradas y fechamientos en diferentes calendarios (sobre este problema, reconocido ya por Jiménez Moreno, véase PREM, 1983). El historiador Ixtlilxochitl, por ejemplo, dice que los reyes toltecas gobernaban precisamente unidades de 52 años, cantidad que corresponde a los “siglos” americanos. Esto sugiere que el año que las fuentes antiguas asociaban con la entronización (7 Caña) fue en realidad un año sagrado. Luego otras fechas son influenciadas por este concepto: el año 6 Conejo es inmediatamente anterior a ese año de entronización y, de ahí, aparece asociado con la muerte del rey. Cabe notar que estos años también figuran de manera prominente entre los años sagrados mencionados por el Códice Vindobonensis.

Libro VI, cap. 29).²⁵ La información que la madre de Quetzalcoatl murió al darlo a luz (Garibay, 1979, p. 112) forma parte de este mismo complejo conceptual.

El embarazo de la madre se produce por tragar una piedra preciosa (Lehmann, 1938, p. 70 ss.), lo que es una metáfora bien conocida (Sahagún, Libro, VI, cap. 24 ss.; cf. Nuttall, p. 15). La madre misma es descrita como piadosa, de acuerdo con el arquetipo de la mujer barriendo la casa (Vaticano 3738, p. 7r; cf. Sahagún, Libro VI: caps. 7, 18). Lo mismo se dice de Coatlicue, la madre divina de Huitzilopochtli (Sahagún, Libro III, cap. 1).²⁶

Otra versión dice que Topiltzin Quetzalcoatl era hijo de Mixcoatl (Lehmann, 1938, p. 351ss., cf. Histoire du Mexique, Muñoz Camargo, Torquemada etc.). Ya que éste era el Dios Patron de los chichimecas, interpretamos el término "hijo de Mixcoatl" simplemente como equivalente metafórico de "chichimecatl". Este dato coincide con la representación pictórica del Señor 4 Jaguar y de su pueblo en los códices mixtecos: su elemento diagnóstico es la pintura negra alrededor del ojo, que es un atributo de Mixcoatl y que parece registrar la identidad étnica de los tolteca-chichimeca.

Según la Leyenda de los Soles, Mixcoatl conquista la región sureña, Huitzahuac, y encuentra allí a su mujer Chimalman (Lehmann, 1938, pp. 363-365). Podemos interpretar esto como una indicación de la "descendencia mixta" de Topiltzin, pero también puede ser una interferencia con el tema de la victoria del dios sobre "los 400 del Sur", que encontramos en la historia sagrada de Huitzilopochtli (Graulich, 1988, p. 110).

Resumiendo criticamente estas descripciones metafóricas, concluimos que las fuentes dicen nada concreto sobre el origen de Topiltzin Quetzalcoatl (cf. Lehmann & Kutscher, 1958, p. 9). Todo sugiere que Topiltzin no llegó a ser rey por su descendencia real. Hasta parece dudoso que perteneció a la dinastía gobernante.

²⁵ El escudo con mano es un motivo antiguo, que ya está presente en el arte de Teotihuacan.

²⁶ Coatlicue aparece como hermana de Chimalman en Vaticano 3738, p. 7r. Según Muñoz Camargo ella era la madre de Quetzalcoatl (ACUÑA, 1984-85, I, p.147).

Ixtlilxochitl de plano lo califica como un bastardo, un *meconetl*, "hijo de maguey", es decir fruto de un contacto sexual que se produjo durante una borrachera.

Luego se nos presenta el tema del hijo marginado que recupera la herencia de su padre. La toma de poder de Topiltzin es una especie de golpe de estado: su padre había sido asesinado y él encuentra sus huesos, les da un lugar digno en el templo de Quilaztli y luego toma venganza, matando al culpable, su tío el Atecpanecatl, y tirándolo desde la parte superior de la pirámide por abajo (cf. Vázquez, 1991, p. 107).

En esta versión notamos el eco del relato mencionado arriba sobre Quetzalcoatl el dios creador que saca huesos del inframundo y los lleva al templo de Quilaztli (Lehmann, 1938, p. 73).²⁷ El motivo de tirar al contrincante desde lo más alto de la pirámide hacia abajo recuerda la suerte de Coyolxauhqui (Sahagún, Libro III, cap. 1).

En cuanto a la juventud de Topiltzin, la Historia Mexicana por sus Pinturas evoca una imagen interesante, en que combina el aspecto sacerdotal de este personaje con sus calidades de guerrero:

"después que Ce Acatl [=Quetzalcoatl] fue mancebo, hizo siete años penitencia, andando solo por los cerros y sacándose sangre, porque [= para que] los dioses le hiciesen grande guerrero. Y en el trecento sexto después del diluvio comenzó este Ce Acatl a guerrear, y fue el primer señor de Tula, porque los moradores de ella lo tomaron por señor por ser valiente."

(Garibay, 1979, pp. 37-38)

Durante su estancia en Tula Xicototilan (Tula Hidalgo), las fuentes enfocan su actividad como sacerdote, hombre pacífico y santo, ocupado en vigilias y autosacrificios, en contra del sacrificio humano—institución intimamente vinculada a la guerra. Su pacifismo creó un reino paraíso, descrito con la obligada referencia metafórica a las artes y a la presencia de pájaros hermosos (Lehmann, 1938, p. 77 y Sahagún, Libro III: cap. 3; cf. Sahagún, Libro VI: cap. 1).

La tarea principal del rey es garantizar el sustento de sus súbditos (cf. Sahagún, Libro VI, cap. 17). Aquí encontramos la

²⁷ Compárese el culto a los huesos del padre con el culto al Envoltorio Sagrado—reliquia de los ancestros—y el templo de Quilaztli (Tllian) con el Templo de la Muerte o Vehe Kihin en los códices (por ejemplo: Borgia, p. 53 y Nuttall, p. 44).

interferencia del relato religioso de Quetzalcoatl que encuentra el maíz en el Tonacatepetl, Cerro del Sustento (Leyenda de los Soles), y la historia de que Quetzalcoatl de Tula adoraba el Tonacaquahuitl, Arbol del Sustento y rezaba al Dios del Sustento, Tonacatecuhtli (Ixtlilxochitl, II, p. 8; Lehmann, 1938, p. 76).²⁸

La responsabilidad del rey es calificada como su cargo (*quimilli*), término que al mismo tiempo alude a su obligación de culto a los Envoltorios de los Ancestros y Fundadores. Su habilidad de hacer concertar los intereses de diferentes facciones, linajes y grupos étnicos es comparada con los juegos de pelota y del patolli (Ixtlilxochitl, I, p. 279, cf. Sahagún, Libro VI, cap. 13).

Las fuentes no están claras sobre la organización sociopolítica de los toltecas. El título de Quetzalcoatl parece haber sido propio del rey tolteca (Anales de Cuauhtitlan, §136). Para los aztecas, los reyes eran los sucesores conceptuales, los “descendientes” de Quetzalcoatl son los reyes (Sahagún, Libro VI, cap. 16). De ahí que Quetzalcoatl fue el título del sacerdote que se dirige al rey azteca durante la ceremonia de entronización y que se hizo una clara referencia al Quetzalcoatl histórico en ese momento: “Ya desde hoy, señor, quedais en el trono, silla, que primero pusieron Zenacatl y Nacxitl Quetzalcoatl [es decir: que puso Ce Acatl Nacxitl Quetzalcoatl]” (Tezozomoc, 1975, p. 439). Era proverbial:

“y solo éste entre todos se llamaba señor por excelencia, de suerte que cuando juraban o decían por nuestro señor, se entendía por Quetzalcoatl...”

(Mendieta, Libro II, cap. 11)

En Cholula el poder era compartido por dos sumos sacerdotes y este gobierno dual había sido institucionalizado por Quetzalcoatl de Tula:

“Gobernábanse por dos indios principales, llamados Aquiach y Tlalquiach: Aquiach tenía por armas un águila y Tlalquiach un tigre, que es el animal más bravo de esta tierra.

²⁸ No es de asombrarse que el tonacaquahuitl después de la conquista fue identificada con la cruz cristiana (MENDIETA, 1971, p. 309; IXTLILXOCHITL, II, p. 214). En el postclásico, la pirámide principal de Teotihuacan estuvo dedicado a Tonacatecuhtli (IXTLILXOCHITL, I, p. 272, cf. Relación Geográfica de Teotihuacan, ACUÑA, 1986, p. 235).

significando que así estaban ellos sobre los demás, como el águila sobre las aves y el tigre sobre los animales. Estos dos indios estaban en un templo, el mayor que estaba en esta ciudad, que se llamaba [de] Quetzalcoatl... este templo fue fundado a honor de un capitán que trajo [a] la gente de esta ciudad, antiguamente a poblar en ella, de partes muy remotas hacia el poniente...”

(Acuña, 1984-85, II, p. 129)

La Historia Tolteca Chichimeca (§125 ss.) y Muñoz Camargo (Acuña, 1984-85, I, p. 153) mencionan estos dos títulos como los de los gobernantes de los olmeca-xicallanca en Cholula. Como indica la etimología, hubo una distinción vertical en cuanto al poderío o responsabilidad de ambos funciones: el *aquiach* era “el mayor de lo alto” y el *tlalquiach* “el mayor de lo bajo del suelo” (Acuña, 1984-85, I, p. 247).

Es posible que una organización similar funcionaba en Tula Xicotcotitlan. Tal estructura dual podría explicar la presencia prominente de dos hombres en los relatos: uno, Topiltzin, dedicado a e identificado con Quetzalcoatl, y otro, Huemac, dedicado a Tezcatlipoca, pero también portador del título de Quetzalcoatl (Lehmann, 1938, p. 98; cf. Van Zantwijk, 1986).

Recordemos que ambas fuerzas son mencionadas como complementarias en la creación del cosmos, la separación de cielo y tierra y el levantamiento de dos árboles por Quetzalcoatl-Ehecatl y Tezcatlipoca (Garibay, 1979, p. 32 y p. 105 ss.).²⁹

Según varias fuentes la derrota de Tula comenzó cuando el pacífico sacerdote-rey fue “engañado” por Tezcatlipoca Yaotl, el poderoso Espíritu de la Guerra, o por magos dedicados a aquel dios: fuerzas oscuras estimularon a Quetzalcoatl dejar su reino de paz y

²⁹ En el Códice Borgia (pp. 35-36) vemos un sacerdote que combina los atributos de ambos dioses. En el Códice Borbónico el “siglo” de 52 años viene bajo el patronato de dos parejas, la primera mitad bajo Cipactonal y Oxomoco, la segunda bajo Quetzalcoatl y Tezcatlipoca. El Códice Nuttall, p. 14, muestra el Señor 4 Jaguar frente a Tezcatlipoca—con su nombre calendárico 2 Caña (cf. Sahagún) en un monte de volutas del habla, que ha de ser el Tzatzitepetl, “Montaña que habla”, donde se convocabía el pueblo a hacer penitencia, y de donde salía un pregonero a dar a conocer las leyes (Vaticano 3738, p. 8r; SAHAGÚN, Libro III, cap. 3). En el Códice Vaticano 3738 Tezcatlipoca es reemplazado por Xipe, una variante del Tezcatlipoca Rojo.

entrar en campañas militares, haciendo prisioneros para el sacrificio humano, etc. (cf. Vázquez, 1991, p. 108 y p. 137). Esta versión parece proceder de una crítica de los que se quedaron en Tula a los que se fueron a hacer guerra en tierras lejanas, echando la culpa de la posterior caída del imperio a esa facción guerrera. La actuación del Señor 4 Jaguar en los códices mixtecos más bien es la de un rey fuerte e importante, en el tiempo que tenía su corte en Tula-Cholula y estaba expandiendo su poder hacia el Sur y Oriente. Pero los historiadores críticos describen esta expansión militar en términos negativos, enfatizando que el Gran Sacerdote Quetzalcoatl descuidó y abandonó sus tareas ceremoniales en su capital original, Tula Hidalgo: magos malos o “demonios” le sedujeron a tomar pulque, la bebida alcohólica, preferida por los guerreros para hacer estallar su agresión.³⁰ Como consecuencia, Quetzalcoatl se embriagó, olvidándose de sus obligaciones sacerdotales. Hasta que “se divirtió” con su hermana Quetzalpetlatl—hecho que en las fuentes de la época colonial es descrito como un gravísimo pecado: ¡el monje arquetípico cometió un acto incestuoso con su propia hermana! (Lehmann 1938, p. 87). Los Anales de Cuauhtitlan mencionan la hermana como “protagonista” de la relación ilícita, otras fuentes (Torquemada) cubren el asunto y hablan de un “adulterio”.

Esta interpretación es un ejemplo de los malentendidos producidos por la lectura cristiana de la historia mesoamericana. En realidad, Quetzalpetlatl, “petate de plumas de quetzal”, “petate precioso”, es solamente un *nahualtocatl* del petate mismo, y aparece en la misma crónica como un atributo de la corte tolteca:

*“auh in ipan catca
chalchiuhpetlatl,
quetzalpetlatl,
teocuitlapetlatl.”*

*Allí se encontraba [Quetzalcoatl]
en la estera de jade,
en la estera de plumas de quetzal,
en la estera de oro.”*
(Lehmann 1938, p. 78)

Invocar el petate como *nohueltiuh*, “mi hermana”—es decir personificando el objeto en términos de parentesco—es parte del lenguaje especial usado en los conjuros mágicos y en el discurso de la élite. Ruiz de Alarcón registra a menudo expresiones como *tla*

³⁰ Compárese la imagen mánica de la trecena 11 del tonalpoalli en los códices religiosos.

xihuiqui nohueltiuh, “ven, mi hermana”, cuando en realidad se trata por ejemplo, de una red (Tratado II, cap. 8).³¹

A su vez el relato de la tentación de Quetzalcoatl fue el fondo o ejemplo para diferentes conjuros. En elconjuro de echar sueños, el encantador se identifica como *ninyaotl ninoquequeloatzin*, “yo la guerra, yo el burlador de todos”, es decir Tezcatlipoca (Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 2).³² En el exorcismo de temores nocturnos, se invoca el petate como defensa contra el maligno, el que se burla de las gentes—otra alusión a Tezcatlipoca (Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 2). Y un conjuro contra los asaltantes en el camino y sus armas comienza:

<i>“Namatca nehuatl niquetzalcoatl, nimatl, ca nehuatl ninyaotl nimoquequeloatzin... Ye axcan yez: niquinmahuiltz nohueltiuan...”</i>	<i>Yo mismo, yo Quetzalcoatl, yo Matl, ya que yo soy la guerra. y me burlo de todo. Ahora así será: me burlaré de mis hermanas...”</i>
---	--

(Ruiz de Alarcón Tratado II, cap. 1)

Damos, por todo eso, otra interpretación al famoso relato de la tentación de Quetzalcoatl: el escándalo no era que tuviera una relación sexual con su hermana, sino que invocó su petate para dormir, es decir falló en su vigilia ritual. Esta referencia al traspie imperdonable del sacerdote-rey contiene a la vez un mensaje ético para los gobernantes que son sus herederos conceptuales: si se

³¹ Varios otros casos demuestran que la historiografía tolteca empleaba aquel lenguaje metafórico. Por ejemplo, el rey Huemac puso a prueba a un grupo étnico de su capital, los nonoalca, exigiéndoles que le dieran una mujer de caderas de cuatro cuartas de ancho (Historia Tolteca Chichimeca, § 17 ss.). Con la ayuda del libro del Chilam Balam de Chumayel que enumera y explica tales expresiones de la “Lengua de Zuyua”—el lenguaje elegante y metafórico que usaba la élite de descendencia tolteca—es posible interpretar las palabras de Huemac como una adivinanza: la “mujer” en cuestión es simplemente una calabaza (véase JANSEN, 1985).

³² El “burlador” es Tezcatlipoca, por su actuación nahualística, como explica la *Histoire du Mechique*:

“Tezcatlipoca se mudaba en diversas figuras de animales y monstruos buscando atemorizar a las gentes... y tomando diversas figuras, burló a sus servidores y a todos los de Tula” (GARIBAY, 1979, p. 115).

descuidan las obligaciones del culto, viene por abajo el poder más grande.³³

Según nuestra análisis, la visión anti-militar y Tula-céntrica tuvo el efecto desorientador de conectar la expansión en el inicio del reinado de Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl con la caída de la civilización tolteca (descrita en términos apocalípticos): el rey que abandona su ciudad para conquistar tierras lejanas y trasladar su capital así es identificado con el rey que huye y muere en el exilio. La trayectoria de la campaña militar parece idéntica con la ruta seguida por el rey cuando sintió acercarse su fin: se fue al Oriente, a Tlapallan, lugar fronterizo con el área maya. Pero por su aspecto dramático, este último viaje confluye además con el viaje de aquel otro Quetzalcoatl, el creador y héroe cultural *in illo tempore*: la tradición oral atribuye varios milagros y reliquias al “viaje de Quetzalcoatl” y ya no distingue entre el Quetzalcoatl divino y el Quetzalcoatl histórico - distinción, por lo demás, poco relevante para la cosmovisión mesoamericana.

Resumimos para mayor claridad los elementos de la estratigrafía compleja de la narrativa:

1. El sacerdote-rey Topiltzin Quetzalcoatl salió de la ciudad de Tula en una campaña de guerra.
2. Esta partida fue criticada por un grupo de historiadores como desviación del carácter ritual y piadoso de la realeza y lamentada como causa de la caída posterior del reino.
3. Así el inicio de la campaña de guerra (desde Tula) y la expansión del reino fue identificado con el retiro de Quetzalcoatl al fin de su reinado (desde Cholula).
4. En el discurso religioso y literario, esta visión desemboca en el relato de la tentación del rey pio por demonios y magos malos, que le hacen beber pulque y dormir durante su vigilia.
5. La interpretación cristiana describe aquel “pecado” en términos de una perversión sexual.

³³ En las oraciones a ocasión de la inauguración del rey azteca se expresa esta preocupación por la ciudad y se reza que no vaya llevar sus súbditos al abismo (SAHAGÚN, Libro VI, cap. 9)—una clara referencia a la caída de Tula (SAHAGÚN, Libro III, cap. 7).

6. Luego la campaña de conquistas fue calificado como una “huida” desesperada y confusa después de que el rey se había percatado de su error fatal.
7. En el discurso religioso esta “huida” desde Tula a su vez fue asimilada con el relato sagrado del “viaje de creación” del Quetzalcoatl divino, que dio los nombres y característicos a los lugares (Durán, I, p. 12; Sahagún, Libro III, caps. 12-14; Garibay, 1979, pp. 115-116).³⁴

La versión que nos dan los códices mixtecos precoloniales, permite desentrañar una parte de esta historia y nos ayuda a discriminar entre las diferentes capas de lo que relatan las fuentes del Centro de México. Un capítulo es la actividad del Señor 9 Viento Quetzalcoatl, el personaje primordial divino y héroe cultural, que bajó del cielo para fundar los señoríos, dándoles el agua del cielo, un nombre y una fecha sagrada, es decir su amanecer y su posición en la historia—tema principal del Códice Vindobonensis.³⁵

Por otra parte los códices Nuttall y Colombino-Becker presentan al Quetzalcoatl histórico bajo el nombre del Señor 4 Jaguar, rey de Tula-Cholula, y enumeran sus conquistas hechas en compañía del histórico héroe mixteco Señor 8 Venado. Este episodio coincide con los datos fragmentarios y confusos del Centro de México, según los cuales el rey Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl era un importante guerrero (Lehmann, 1938, p. 371; Lehmann & Kutscher, 1958, p. 51) y se fue desde su capital Cholula a conquistar el área sur y oriental, es decir Oaxaca y la región maya.³⁶

³⁴ Nótese que el árbol flechado que figura en este relato (SAHAGÚN, Libro III, cap. 14 y GARIBAY, 1979, p. 116) aparece también como elemento de la geografía sagrada de la peregrinación mexica en el Mapa de Sigüenza (véase CASTAÑEDA, 1997).

³⁵ Vindobonensis (pp. 49-48) describe cómo el Señor 9 Viento Quetzalcoatl nace de un pedernal, baja del cielo y llega a la comunidad (“agua y monte”) de Tilantongo. De manera paralela, el Nuttall (pp. 15-22) relata cómo el Envoltorio Sagrado del Señor 9 Viento (Quetzalcoatl nacido del Pedernal) recibe culto en templos-oráculos (de Serpientes de Visión) en diferentes lugares y al fin es transportado para ser instalado en el Templo del Cielo de Tilantongo.

³⁶ El Tula donde el Señor 4 Jaguar reside y da la nariguera de la realeza es pintado como un centro ceremonial situado en un gran valle, al pie de un monte nevado (Colombino, pp. XIII-XIV), o pasando el Río del Colibrí, el Huítzilapan que dió su nombre a lo que ahora es Puebla (BODLEY, p. 34-II), y por eso ha de ser Tollan-Cholollan. La Relación Geográfica de Cholula documenta la perforación de la nariz

Con esta perspectiva entendemos mejor la descripción de Torquemada:

"Este se tiene por muy averiguado que [Quetzalcoatl] fue de muy buena disposición, blanco y rubio y barbudo y bien acondicionado; y que estando en Tullan le cometieron adulterio los señores de allí, especialmente Tezcatlipoca, Huemac; y visto su mal término se salió de Tullan muy enojado y se vino a Cholullan, donde habitó muchos años con sus gentes; de las cuales envió desde allá a las provincias de Huaxyacac [= Oaxaca] a poblarla y a toda esa Mixteca baja y alta y tzapotecas. Y estas gentes dicen que hicieron aquellos grandes y sumptuosísimos edificios romanos de Mictlán (que quiere decir 'infierno' en la lengua mexicana, que ciertamente es edificio muy de ver, porque se arguye de aquellos que lo obraron y edificaron ser hombres de muy gran entendimiento y para mucho y de muy grandes fuerzas..."

(Torquemada, Libro III, cap. 7; cf. Acuña 1984-85, I, p. 129)

En la región maya Quetzalcoatl aparece como Kukulkán, invasor tolteca que se estableció en Chichén Itzá:

"Que es opinión entre los indios que con los Yzaes que poblaron Chichenizá, reinó un gran señor llamado Cuculcán, y que muestra ser esto verdad el edificio principal que se llama Cuculcán; y dicen que entró por la parte del poniente y difieren en si entró antes o después de los Yzaes o con ellos, y dicen que fue buen dispuesto y que no tenía mujer ni hijos... tornó a poblar otra ciudad, tratando con los señores naturales de la tierra que él y ellos viniesen (a la ciudad) y que allí viniesen todas las cosas y negocios... llamóla Mayapan..."

(Landa, cap. VI)

Algo semejante es referido por la Relación Geográfica de Izamal y Santa María:

"En un tiempo estuvo toda esta tierra debajo del dominio de un señor, estando en su ser la ciudad antigua de Chichen Yyza, a quien fueron tributarios todos los señores de esta provincia, de Méjico, Guatimala y Chiapa, y otras provincias les enviaban presentes en señal de paz y amistad."

(de la Garza, 1983, p. 305)

Conceptualmente el Popol Vuh y el Título de Totonicapan sitúan el Tula de Nacxitl en el Oriente: es allí donde se dirigen los

como un ritual de otorgar el status de rey a los señores de cacicazgos vecinos (ACUÑA 1984-85, II, p. 131). Quetzalcoatl, según varias fuentes, reinaba primero en Tula Xicotitlan (Hidalgo) y posteriormente en Cholula.

príncipes quichés a "Nacxit, señor de los hombres de donde sale el sol", para recibir los símbolos de la realeza junto con la escritura.³⁷

En vista de que el Señor 4 Jaguar y el Señor 8 Venado pasan una gran laguna—probablemente la Laguna de Términos—para ir al Templo del Sol, o sea el Oriente (Nuttall y Colombino-Becker), es probable que todo eso se refiere al reino de Kukulkán-Quetzalcoatl en Yucatán. También la historiografía centro-mexicana enfatiza la dirección oriental del viaje y conoce el tema del encuentro con el sol:

"y preguntándole [la gente] ¿ a qué iba a aquellas tierras?, [Quetzalcoatl] respondió, que habían venido a llamarle de parte del señor de ellas, que era el sol..."

(Torquemada, Libro VI, cap. 24; cf. Sahagún, Libro III, cap. 13)

La expresión "ir a la casa del sol" (la casa donde moran los guerreros caídos en la batalla), desde luego es una metáfora para "buscar fama"; es el Dios Sol mismo que llama al valiente (Sahagún, Libro VI, caps. 4, 21 y 33). Por otra parte algunos textos sugieren que la corte de Kukulkán era una especie de "capital oriental" del imperio, conforme la subdivisión conceptual-ceremonial de los estados mesoamericanos.

La visita de Quetzalcoatl al Sol es documentada también en Chichén Itzá mismo, donde aparece, por ejemplo, en los relieves del dintel del Templo de los Escudos y Jaguares, junto a la gran cancha del juego de pelota.

Varias fuentes sugieren que el rey tolteca después de un tiempo regresó al Centro de México, a su capital Cholula, y que posteriormente volvió a ir a Yucatán:

"Que este Cuculcán vivió con los señores algunos años en aquella ciudad y que dejándolos en mucha paz y amistad se tornó por el mismo camino a Méjico, y que de pasada se detuvo en Champotón, y que para memoria suya y de su partida, hizo dentro del mar un buen edificio al modo del de Chichenizá..."

(Landa, cap. VI)

³⁷ Véase TEDLOCK, 1985, pp. 203-204, así como las escenas similares en el Título de Totonicapan (f 14r) y los Anales de los Cakchiqueles (RECINOS & CHONAY & GOETZ, 1967, p. 64).

"Este, según sus historias (aunque algunos dicen que de Tula), vino de las partes de Yucatan a la ciudad de Cholula... Afirman de Quetzalcoatl que estuvo veinte años en Cholula, y estos pasados se volvió por el camino por do había venido..."

(Mendieta, Libro II, cap. 11)

Como vimos, los datos de los lienzos de Coixtlahuaca y de los códices mixtecos sugieren que el Señor 4 Jaguar inició su campaña de conquistas desde Cholula hacia la región oaxaqueña en 1087 d.C. y que llegó a Chichén Itzá en 1099 d.C. De allí parece haber regresado y estuvo gobernando en Cholula todavía en 1119 d.C.). Este periodo relativamente largo puede explicar las semejanzas de los restos arqueológicos postclásicos de Chichén Itzá y los de Tula Hidalgo: ambas ciudades formaban parte de un solo reino durante suficiente tiempo como para permitir influencias mutuas de estilo, técnicas e ideas. El texto de Torquemada, citado arriba, sugiere que también (una parte de) la construcción de Mitla remonta a ese reinado.

Como lugar liminal en toda esta historia aparece Tlapallan, "Lugar Rojo", situado en la región de la Costa del Golfo de México, cerca de Xicalango. Otros topónimos asociados son Nonoalco y Teotlixco (Acuña 1984-85, I, p. 131). De un lugar específico Tlapallan se convierte en un topónimo de la geografía sagrada, para representar el Oriente, y la entrada a la región maya. Algunas fuentes lo identifican con Tlilan Tlapallan, el lugar de lo rojo y negro, es decir el lugar de los sabios o de las escrituras, que es donde se fueron los intelectuales (*tlamatinime*) de Teotihuacan cuando se caía su ciudad (Lehmann, 1938, p. 90). Funciona como frontera con la región maya, pero también como lugar de paso al Otro Mundo. En su nombre encontramos la connotación de la luz (del amanecer); su ubicación al lado del agua refuerza su carácter liminal. Para la interpretación cristiana es el Mar Rojo (Vaticano 3738, p. 9v; cf. Durán, I, p. 12).³⁸

Es allí donde Quetzalcoatl va al fin de su reinado. Muñoz Camargo y Chimalpahin sugieren conflictos militares entre él y

³⁸ Cabe observar que así como Tenochtitlan tenía Aztlan y Colhuacan tenía Teocuicuilco, también Tlapallan parece haber tenido su proyección hacia el pasado: Huehue Tlapallan (IXTLILXOCHITL, I, p. 265).

Huemac, que gobernaba en Tula (Acuña 1984-85, I, p. 131; Lehmann & Kutscher, 1958, p. 13).

Huemac parece haber sido solamente gobernante en Tula Xicocotitlan y es calificado como el sucesor de Topiltzin: según algunas fuentes elegido como rey de Tula después de la muerte de este último (Vázquez, 1991, p. 109), según otras lo dejó Topiltzin allí como heredero. Es bajo el gobierno de Huemac que se produce entonces la verdadera destrucción del poderío de Tula en medio de hambrunas y conflictos (Lehmann, 1938, p. 373).³⁹

Possiblemente la extensión del reino fue demasiado grande, dando a gobernadores locales la oportunidad de rebelarse contra la autoridad central, lo que al fin resultó en una auténtica guerra civil, lo que explicaría el carácter traumático de estos eventos. Durán traduce esto en su visión cristiano y describe los eventos en términos que recuerdan el martirio de la iglesia temprana:

"Contra Topiltzin y contra sus discípulos se levantó gran persecución, que al certificar que se levantó guerra contra ellos, porque el número de gente que había tomado aquella ley, era mucha, y los que seguían la predicación de este santo varón y de sus discípulos".

(Durán, I, p. 11)

En términos simbólicos, Topiltzin Quetzalcoatl fue tentado y perseguido destruido por Tezcatlipoca - Yaotl, Dios de la Guerra. Situando este dato en la versión en su contexto, reconstruimos que el rey dejó su ciudad primera para hacer conquistas, y luego tuvo que abandonar su reino por los conflictos internos que esa expansión misma provocó.

La descripción de la caída del imperio parece seguir las pautas de la literatura dramática y encuentra ecos en el relato azteca sobre la conquista española de Tenochtitlan (Sahagún, Libro XII). Fue el fin de una época—debidamente anunciada por un profeta (llamado Huemac por Ixtlilxochitl) y por agüeros espantosos. No faltó el cometa, la estrella humeante (Lehmann & Kutscher, 1958, p. 12).

³⁹ Las fuentes sugieren que se trató de un conflicto complejo, tanto entre grupos étnicos como entre clases sociales. Según la Historia Tolteca Chichimeca (§ 16 ss.) los nonoalca se rebelaron contra Huemac (véase también Jansen, 1985). En la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas Quetzalcoatl llevó consigo a "todos los macehuales de Tula", al abandonar su primera capital, y "de ellos dejó en la ciudad de Chulula y de ahí descienden los pobladores de ella" (GARIBAY, 1979, p. 38).

Tanto Quetzalcoatl como Moctezuma y Cuauhtemoc vieron el destino en un espejo mágico (Garibay, 1979, p. 114).

La reflexión melancólica del Quetzalcoatl que huye, con las lamentaciones y la acusación de si mismo, es propia de un rey (cf. Sahagún, Libro VI, cap. 9). El hecho que cubre su "cara fea" (posiblemente una referencia a las ronchas sobre su nariz) con una "máscara de serpientes", parece un acto nahualístico (Durán, I, lám 1, cf. Sahagún, Libro III, cap. 3).

La misma característica tienen las descripciones de su muerte. En Tlapallan se subió a un *coatlapechtlí*, "cama, andas o balsa de serpientes" para irse al mar y desvanecer (Sahagún, Libro III, cap.14; Durán, I, lám. 1), o se quemó allí y su corazón entró al cielo para convertirse en Venus (Lehmann, 1938, p. 91). Chimalpahin dice: *poctlantito, tlapallantito*, "se fue en donde hay humo (Poctlan), se fue en donde hay color rojo (Tlapallan)" (Lehmann & Kutscher, 1958, p. 52).

Podemos descifrar estas imágenes de serpientes, humo y alba como una alusión al trance religioso, chamánico. Es decir, las fuentes parecen indicar que Topiltzin Quetzalcoatl se murió en la región liminal (entre la región cultural mexicana y el área maya) durante un trance religioso, del que no regresó.⁴⁰

A su vez este relato es asemejado con el de la creación de un cuerpo astral: Venus, llamado Ce Acatl (I Caña). La hoguera en que se quema Quetzalcoatl para convertirse en la estrella matutina, es el equivalente de la hoguera de Teotihuacan en que se tiró Nanahuatzin para convertirse en el sol.

No falta el aspecto cíclico: se espera su regreso. Y efectivamente, de ese retiro cósmico vino de nuevo el símbolo Quetzalcoatl para marcar la transición a otra época: los mesoamericanos lo reconocieron en Cortés.

⁴⁰ Vemos tales imágenes también en el famoso capítulo ritual del Códice Borgia, especialmente las pp. 29 y 36 (ANDERS & JANSEN & REYES GARCÍA, 1993, p. 175 ss.). De la misma manera interpreto la muerte del Señor 2 Lluvia Ocoñaña, infante de Tilantongo, en el Códice Bodley, pp. 5/6-I).

Referencias

- ACUÑA, René (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala (I & II)*, UNAM, México, 1984-85.
- ACUÑA, René (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México (II)*, UNAM, México, 1986.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial. Serie Antropología Social 1, Instituto Nacional Indigenista, México, 1973.
- ALVARADO, Francisco de, Vocabulario en Lengua Mixteca. INAH/INI, México, 1963 (1593).
- ANDERS, Ferdinand & Maarten JANSEN, Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A (Códice Vaticano 3738), FCE, México, en imprenta.
- ANDERS, Ferdinand & Maarten JANSEN, con una contribución de Alejandra CRUZ ORTIZ, Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud, FCE, México, 1994.
- ANDERS, Ferdinand & Maarten JANSEN & G. Aurora PÉREZ JIMÉNEZ, Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis, FCE, México, 1992a.
- ANDERS, Ferdinand & Maarten JANSEN & G. Aurora PÉREZ JIMÉNEZ, Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, FCE, México, 1992b.
- ANDERS, Ferdinand & Maarten JANSEN & G. Aurora PÉREZ JIMÉNEZ, El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérvary-Mayer, FCE, México, 1994.
- ANDERS, Ferdinand & Maarten JANSEN & Luis REYES GARCÍA, El Libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico, FCE, México, 1991.
- ANDERS, Ferdinand & Maarten JANSEN & Luis REYES GARCÍA, Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia, FCE, México, 1993.
- BOEGE, Eckart, Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual, Siglo XXI, México, 1988.

- CASTAÑEDA DE LA PAZ, María, Fuentes Indígenas de México: el Códice Azcatitlan y el Mapa de Sigüenza, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1997.
- COE, Michael D., *The Maya Scribe and his World*, Grolier Club, New York, 1973.
- COE, Michael D. et.al., *The Olmec World: ritual and rulership*, The Art Museum, Princeton University, 1995.
- DAVIES, Nigel, *The Toltecs until the Fall of Tula*, University of Oklahoma Press, Norman, 1977.
- DAVIES, Nigel, *The Toltec Heritage*, University of Oklahoma Press, Norman, 1980.
- DE LA GARZA, Mercedes (coörd.), *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (I)*, UNAM, México, 1983.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (2 tomos), Porrúa, México, 1967.
- DUVERGER, Christian, *El origen de los aztecas*, Grijalbo, México, 1987.
- DYK, Anne, *Mixteco Texts*, University of Oklahoma Press, Norman, 1959.
- EDMONSON, Munro S., *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*, Middle American Research Institute Publication 35, Tulane University, New Orleans, 1971.
- ESCHMANN, Anncharlott, *Das religiöse Geschichtsbild der Azteken*, Indiana Beiheft 4, Berlin, 1976.
- FABIAN, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.
- FELDMAN, Lawrence H., "Tollan in Hidalgo. Native Accounts of the Central Mexican Tolteca", en Richard A. DIEHL, ed., *Studies of Ancient Tollan*, University of Missouri Monographs in Anthropology 1, 1974, pp. 130-149.
- FLORESCANO, Enrique, *El Mito de Quetzalcoatl*, FCE, México, 1995.
- FREIDEL, David & Linda SCHELE & Joy PARKER, *Maya Cosmos. Three thousand Years on the Shaman's Path*, Morrow, New York, 1993.
- GARCÍA, fray Gregorio, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, FCE, México, 1981 (1607).
- GARIBAY, Angel Ma., *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1979.

- GOSSEN, Gary H., *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1974.
- GRAULICH, Michel, *Quetzalcoatl y el Espejismo de Tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Antwerpen, 1988.
- Historia Tolteca Chichimeca* (edición y estudio de Paul Kirchhoff & Lina Odena Güemes & Luis Reyes García), CISINAH-INAH-SEP, México, 1976.
- IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas* (2 tomos), UNAM, México, 1975/77.
- JANSEN, Maarten, *Huisi Tacu*, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: *Codex Vindobonensis Mexicanus I*, CEDLA, Amsterdam, 1982.
- JANSEN, Maarten, "Las lenguas divinas del México precolonial", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 38, 1985, pp.3-14.
- JANSEN, Maarten, "Dates, Deities and Dynasties, non-durational Time in Mixtec Historiography", en Maarten JANSEN, Peter VAN DER LOO & Roswitha MANNING eds., *Continuity and Identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann*, E.J. Brill, Leiden, 1988, pp. 156-192.
- JANSEN, Maarten, "Lord 8 Deer and Nacxitl Topiltzin", *Mexicon*, XVIII, (2) 1996, pp. 25-29.
- KING, Marc B., "Poetics and Metaphor in Mixtec Writing", *Ancient Mesoamerica*, 1, 1990, pp. 141-151.
- KUPER, Adam, *The Invention of primitive Society. Transformations of an Illusion*, Routledge, London & New York, 1988.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, FCE, México, 1977.
- LANDA, Diego de, *Relación de las Cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1966.
- LEHMANN, Walter, "Ein Tolteken-Klagegesang", en Walter Lehmann, ed., *Festschrift Eduard Seler*, Strecker und Schröder, Stuttgart, 1922, pp. 281-319.
- LEHMANN, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, W. Kohlhammer, Stuttgart & Berlin, 1938.
- LEHMANN, Walter & Gerdt Kutscher, *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1958.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel, Tiempo y realidad en el pensamiento maya, UNAM, México, 1968.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Términos del nahualatolli", Historia Mexicana, 65, 1967, pp.1-35.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl, UNAM, México, 1971.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas (2 tomos), UNAM, Mexico, 1980.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, Tamoanchan y Tlalocan, FCE, México, 1994.
- MENDIETA, Gerónimo de, Historia Eclesiástica Indiana, Porrúa, México, 1971.
- MOTOLNIA, fray Toribio de Benavente o, Historia de los Indios de la Nueva España, (edición de Edmundo O'Gorman), Porrúa, México, 1969.
- NICHOLSON, Henry B., Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a problem in Mesoamerican ethnohistory, Ph.D. thesis, Harvard, University, 1957.
- PREM, Hanns J., "Das Chronologieproblem in der autochthonen Tradition Zentralmexikos", Zeitschrift für Ethnologie, 108: 1, 1983, pp. 133-161.
- RECINOS, Adrián & Chonay, Dionisio & Goetz, Delia, The Annals of the Cakchiquels. Title of the Lords of Totonicapán, University of Oklahoma Press, Norman, 1967.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando y otros, Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953 (1629).
- SAHAGÚN, Bernardino de, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, (edición y traducción de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble), The School of American Research & University of Utah, Santa Fe, 1950/78.
- SAHAGÚN, Bernardino de, Historia General de las cosas de Nueva España, (edición de Angel María Garibay), Porrúa, México, 1975.
- SCHULTZE JENA, Leonhard, Indiana III. Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko, Gustav Fischer, Jena, 1938.

- SCHULTZE JENA, Leonhard, Popol Vuh: Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala, Kohlhammer, Stuttgart, 1944.
- STENZEL, Werner, Quetzalcoatl von Tula. Die Mythogenese einer postkortesischen Legende, Zeitschrift für Lateinamerika, 18, Wien, 1980.
- TEDLOCK, Barbara, Time and the Highland Maya, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982.
- TEDLOCK, Dennis, Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life, Simon & Schuster, New York, 1985.
- TEZOZOMOC, Hernando Alvarado, Crónica Mexicana, Porrúa, México, 1975.
- VAN ZANTWIJK, Rudolf A.M., "Quetzalcoatl y Huemac, mito y realidad azteca" en Edmundo MAGAÑA y Peter MASON (eds.), Myth and the Imaginary in the New World, CEDLA, Amsterdam, 1986, pp. 321-358.
- VÁZQUEZ, Germán, Relaciones de la Nueva España, Historia 16, Madrid, 1991.
- XIMÉNEZ, fray Francisco, Popol Vuh (edición facsimilar, anotada por Agustín Estrada Monroy). Editorial "José de Pineda Ibarra", Guatemala, 1973.

EL PALACIO REAL MEXICA. ANÁLISIS ICONOGRÁFICO Y ESCRITURARIO*

*Juan José BATALLA ROSADO***

Introducción

Los gobernantes mesoamericanos vivían, al igual que en otras culturas, en construcciones especiales, generalmente de gran tamaño, y con comodidades que el común del pueblo no disfrutaba. Este aspecto se reflejará en los documentos pictográficos prehispánicos y coloniales mostrando dichas viviendas de modo distinto a las casas normales. Su análisis ofrece, en ocasiones, datos interesantes para el entendimiento general de la cultura que los produjo y particular para la comprensión adecuada de los códices.

El objetivo central de este trabajo será, por tanto, el estudio de la representación de los palacios reales o señoriales en estas fuentes, donde aparecen pintados de un modo especial para diferenciarlos de otras construcciones. Su rasgo iconográfico definitorio va a ser la figuración de una casa—“calli”, vista de frente o de perfil, con el friso decorado con discos o redondeles de color negro.

* Deseamos expresar nuestro agradecimiento al Dr. Maarten Jansen sin cuyo apoyo y paciencia no hubiera resultado posible la publicación de este trabajo.

** Universidad Complutense de Madrid.

Nuestro análisis se ceñirá exclusivamente a este tipo de imágenes, aunque debido al gran número de códices que conservamos, nos limitaremos a los que fueron pintados en el área central de México, es decir, los realizados por la cultura mexica y su entorno.

El término náhuatl que define el palacio es *tecpan calli*—“casas reales, o de grandes señores” (Molina, 1977, p. 93-r), este vocablo parece englobar tanto la vivienda de los “reyes” o *tlatoque* como la de los señores o *teteuctin*, puesto que ambos eran las personas encargadas del gobierno. Por ello, durante el período colonial las residencias de los altos cargos de la Administración continuarán denominándose en náhuatl de igual modo.

El palacio real mexica se componía generalmente de distintas salas con su nombre propio, dependiendo de la función a las que estaban destinadas. Una de las fuentes textuales que mejor describe la disposición de las mismas es Fray Bernardino de Sahagún, quien explica en sus diversas obras el *tecpan* mexica.

Así, en los *Primeros Memoriales* (1993: fol. 57r y 57v) y bajo el título “*Ipan mitoa in Tecpancali Tlatocacali*” distingue dentro del mismo once dependencias bajo diferentes nombres: *tlatocacali*, *tequioacalcali*, *tecali*, *pilcali*, *achcauhcali*, *cuicaoacacalli*, *tequitlatocacali*, *telpochcali*, *malcali*, *quauhcali* y *calmecac*. Estas denominaciones serán muy importantes y de gran ayuda a la hora de interpretar correctamente la lectura de los glifos de escritura logosílábica que aparecen en los códices de esta zona.

Por otro lado, en su obra *Historia General de las Cosas de Nueva España*, no menciona el término *tecpan* a la hora de narrar “*De las maneras de las casas reales*” (Sahagún, 1982, pp. 465 a 468), pero continuará precisando las salas que éste contenía, e incluso añadirá alguna nueva como el *tlaxitlan*.

Atendiendo a estas descripciones, hemos de tener presente que los palacios que Sahagún detalla han de ser necesariamente grandes construcciones y pertenecer con toda probabilidad a los *huey tlatoque*.

Los variados nombres de las dependencias del palacio mexica parece que son la causa de que en algunos lugares se denominase al conjunto con uno de los apelativos de una sala concreta. Así, en la zona poblano-tlaxcalteca el término que se

utilizaba con mayor frecuencia era *teccalli* (Carrasco, 1976, p. 21), aunque como veremos en la cultura mexica, éste era una sala dentro del *tecpan*.

Para llevar a cabo el estudio de la representación del *tecpan* en los códices, hemos decidido dividir su análisis en dos grandes secciones, dependiendo de su presencia en los mismos como elemento iconográfico y como signo de escritura. Así mismo, incluiremos un apartado para resaltar aquellos ejemplos en los que por el contexto la construcción con friso decorado es un *teocalli*—“templo”, y no un *tecpan*—“palacio”, confusión que sólo se da en el ámbito iconográfico.

Añadir finalmente, que el estudio comparativo del *tecpan* permitirá acercarnos a lectura adecuada de algunas páginas y glifos de códices que hasta el momento resultaban dudosos en cuanto a su interpretación.

1 Representación iconográfica del *tecpan*

En los códices, la iconografía del palacio real se muestra mediante una *calli*—“casa” pintada de forma desarrollada o simple, siendo el rasgo definitorio de ambas el friso decorado, que en opinión de Joaquín Galarza y Keiko Yoneda (1982, p. 41), son espejos de *tezcatl* o *chalchihuites* (figura 1).

En el primer caso, la construcción, realizada en planta o alzado, revela alguna de las dependencias que componían el *tecpan*. En el segundo, el palacio es plasmado como una simple casa, con una perspectiva lateral o frontal. Si el *tlacuilo* quiere indicar en su relato la presencia de un palacio sin más información utilizará cualquiera de ellas, pero si desea describir un acontecimiento que se desarrolla en su interior, por norma general presentará el *tecpan* frontalmente.

Resumiendo, no existe ninguna norma estilística concreta a la hora de pintar el *tecpan* en los códices, dependiendo únicamente de las “necesidades” y modo de interpretar del *tlacuilo*.

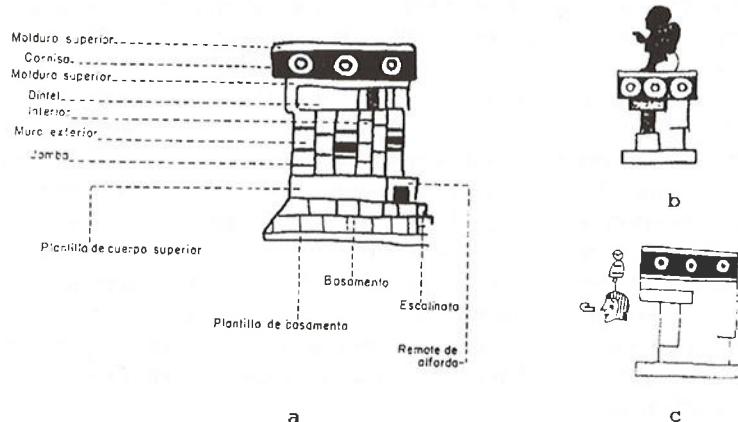


Figura 1: Esquema de un tecpan a) (Galarza y Yoneda 1982, p. 172), b) (Brotherston, 1995, p. 169), c) (Galarza, 1980, p. 120).

1.1 La iconografía compleja del *tecpan*

Los documentos pictográficos que contienen una representación extensa del *tecpan* son los códices *Mendoza*, *Osuna* y *Cozcatzin*, pero razones metodológicas nos obligan a tratar el último de ellos más adelante, aunque contiene dos palacios pintados en planta con distintas habitaciones. En esta relación no hemos incluido la imagen del *tecpan* de Texcoco que aparece en la hoja número dos del *Mapa Quinatzin* (Glass y Robertson, 1975, p. 184 y Pasztor, 1983, pp. 203-204), ya que pese a ser una fuente esencial para el estudio de las distintas salas que componen el palacio señorial, no recoge en sus pinturas ninguna construcción con friso decorado.

El *Códice Mendoza* (1992, III: fol. 69r) tiene una sola imagen en alzado que puede ser identificado iconográficamente como un *tecpan* (figura 2). En los comentarios escritos en castellano que la describen se indica claramente que se trata de las “casas reales” de Motecuhzoma II. En este caso, la pintura es muy compleja y nos presenta una casa con varias dependencias, mostrando la posible referencia a un pasillo o escalera central que lleva a un gran patio, en cuyo fondo se sitúa la sala del trono del *tlatoani* mexica. A ambos lados de la misma se encuentran otras dos habitaciones, que de

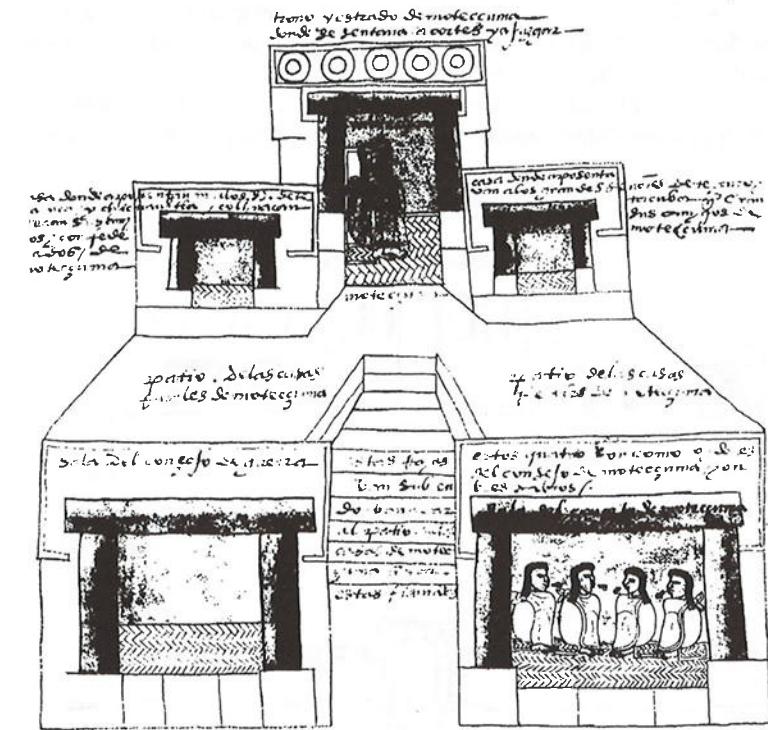


Figura 2: Tecpan de Motecuhzoma (Códice Mendoza, 1992: f.69-r).

acuerdo al comentario escrito, albergaban a los señores de los lugares amigos de Motecuhzoma, cuando acudían a Tenochtitlan. Estas dos habitaciones podrían recibir el nombre de *Coacalli* (Sahagún, 1982, p. 468).

En la parte delantera, separadas por un gran patio, el comentarista del *Códice Mendoza* (1992, III: fol. 69r) indica que se situaban al lado izquierdo la sala del Consejo de Guerra y a la derecha el Consejo de Motecuhzoma II, compuesto por hombres sabios. Ambos recintos recibían respectivamente los nombres de *Tequiacacalli* o *Quauhcalli* y *Teccalli* o *Teccalco* (Sahagún, 1982, p. 466).

La construcción muestra cierta perspectiva conseguida mediante la sensación de profundidad dada por las supuestas escaleras centrales y la diferente altura entre el cuerpo delantero inferior y el trasero superior. Sin embargo, este intento de "tridimensionalidad" puede ser el causante de que en nuestra visión

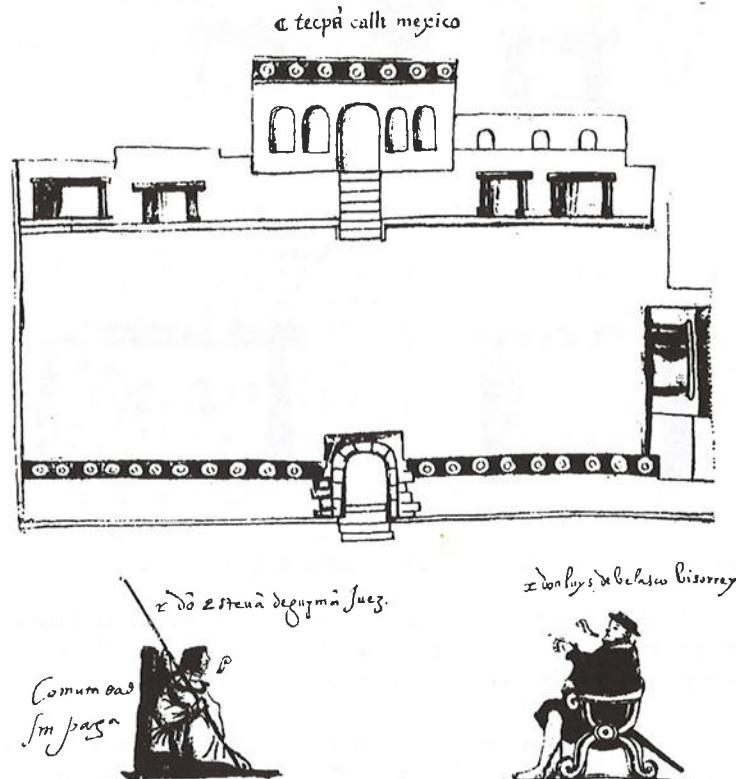


Figura 3: Tecpan del virrey (Códice Osuna, 1973: fol. 38r).

parezca que el palacio tiene dos plantas.

Otra imagen compleja de un *tecpan* en alzado aparece en el Códice Osuna (figura 3).

Uno de los rasgos iconográficos que lo definen como tal, es la decoración a base de círculos que encontramos tanto en el friso de la casa como en el perímetro del muro que parece rodear un patio. El comentarista del documento escribió encima del edificio "*tecpan(n) calli mexico*", es decir, casas señoriales de México (1973: fol. 38r).

Si comparamos las imágenes de los códices *Mendoza* y *Osuna* podemos comprobar que tienen gran parecido, sobre todo si nos fijamos en la parte superior de la figura del último de ellos. En nuestra opinión, la similitud entre ambos *tecpan*, viene dada por tratarse de los palacios de dos *tlatoque* mexicas, el de Motecuhzoma II y el de su padre Axayacatl (Kubler, 1984, pp. 193-194), teniendo éste último también un gran patio y muchos aposentos (Cortés, 1985, p. 116 y Díaz, 1983, p. 162).

1.2 Esquematización iconográfica del *tecpan*

La forma más habitual de encontrar el palacio real en los códices es aquella que nos muestra la construcción como una clásica *calli*-“casa” con el friso decorado con círculos (véase figura 1).

En este apartado vamos a analizar aquellos códices en los que de algún modo puede resultar interesante para su comprensión la presencia iconográfica del *tecpan*.

Retomando la imagen del palacio del Códice *Osuna* (véase figura 3), vemos que debajo del mismo se encuentran dos personas, una de las cuales es el virrey Luis de Velasco. Este personaje está pintado en otras escenas del documento y en tres de ellas se presenta seguido de una serie de cargos civiles y eclesiásticos coloniales (Códice *Osuna*, 1973: fols. 15r a 19r; 21r a 25r y 26v a 27r). Lo interesante, es que el virrey es el único que siempre aparece asociado a un *tecpan*, como indicativo de su alto cargo (figuras 4a, 4b y 4c).

Los dos primeros palacios (fols. 15r y 21r) están pintados por el mismo *tlacuilo* y son casi idénticos, pero el tercero (folio 26v) se debe a otro escriba que tiene un estilo muy distinto. Lo importante para este trabajo es que en ambos casos el *tecpan* con el friso decorado está presente independientemente de su diseño.

Resumiendo, el *Códice Osuna* muestra tanto una imagen compleja del *tecpan* del virrey como una representación sencilla del mismo, para indicarnos que la persona que está a su lado debe ser

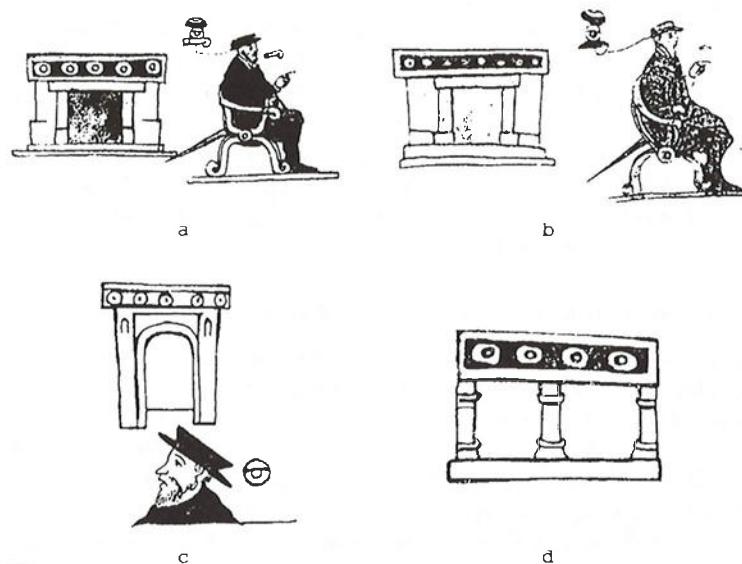


Figura 4: Representaciones del *tecpan* en el *Códice Osuna*. a) fol. 15r, b) fol. 21r, c) fol. 26v y d) fol. 29r.

interpretada como este alto cargo, aun en el caso de que su glifo pueda ser leído. Es decir, el *tlacuilo* no se contenta con escribir el nombre y cargo al lado de la figura,¹ sino que asocia iconográficamente un *tecpan* al cuerpo humano de la misma para destacarla y diferenciarla del resto de personajes coloniales. No olvidemos que el Palacio de Axayacatl o Casas Viejas, residencia inicial de Hernán Cortés, fue habitado en 1530 por la Audiencia y en 1535 el virrey “ocupó apartamentos en el mismo lugar” (Kubler, 1984, p. 194).

¹ El antropónimo del virrey está compuesto por una pelota de hule-*ollí* y un ojo-*ixtilí* dando como lectura *olix*, término similar fonéticamente a Luis. El cargo está señalado con la voluta de la palabra que aparece pintada en el glifo, que debe ser leída como *tlatoani*, es decir, virrey o máximo gobernante.

Finalmente, en el *Códice Osuna* (1973: fol. 29r) hay otra imagen que muestra un friso decorado sostenido por tres columnas, que consideramos puede hacer de nuevo referencia a la morada de Luis de Velasco (véase figura 4d). En este caso, como no va acompañado del virrey, el *tlacuilo* (pensamos que se trata de un tercer escriba) realiza la composición mediante esos soportes para dar idea de la grandiosidad del edificio.

Pasamos al análisis del documento nº 31 de los *Códices Indígenas de algunos pueblos del Marquesado del Valle* (Glass y Robertson, 1975, pp. 143 y 207) o *Códice Tepotzotlan* nº 2 (Brotherston, 1995, pp. 169-173) en el que aparece la pintura de las quejas de tres localidades que pertenecen a la jurisdicción de Tepotzotlan. Nos interesa destacar cómo a la hora de escribir el glifo de cada uno de los topónimos, únicamente el nombre de Tepotzotlan, compuesto por el logograma de un jorobado-*tepotzotlī*, se encuentra encima de un *tecpan* (véase figura 1).

Consideramos que de esta manera el *tlacuilo* o escriba indica que Tepotzotlan es el pueblo principal y los demás dependen de él. En términos de escritura logosilábica, para expresar de forma completa Tepotzotlan, sólo faltaría añadir al glifo la terminación *tlan*, mediante el dibujo de unos dientes-*tlanatlī*.²

Otro aspecto a tener en cuenta es la función que en 1552 (fecha de realización del documento) pudiera tener el palacio real de Tepotzotlan. Hemos de tener presente que en época prehispánica este lugar ya tenía preponderancia y su gobernante era tepaneca (Beligand, 1996, pp. 424-425 y Gerhard, 1986, p. 130), con lo cual es más que segura la construcción del *tecpan* desde esos tiempos. Posteriormente nos ocuparemos del posible uso de algunos de los antiguos palacios señoriales de estos pueblos.

Por lo que se refiere al *Mapa catastral de Tepoztlan, Panhuacan, Ayapango y Tlanahuac*, realizado a mediados del siglo XVI en la región Amecameca (Glass y Robertson, 1975, p. 207), podemos observar cómo cada uno de los glifos que expresan los cuatro topónimos (figura 5), se encuentra pintado sobre un *tecpan*.

² Sin embargo, en el *Códice Osuna* (1973: fol.34-r) podemos ver el topónimo Tepotzotlan realizado con la imagen del jorobado sobre un cerro-*tepētl*, lo que nos lleva también a la posibilidad de que ciertos *tlacuiloque* cometan errores a la hora de escribir.

Los palacios tienen unidos un señor o *tecuhtli*, o incluso podría tratarse de un *tlatoani*, ya que posee todos los rasgos iconográficos que lo definen como tal: diadema real, manto rico, asiento de petate, etc. Por ello, debemos pensar que los cuatro pueblos detentaban la misma categoría y por tanto cada uno de ellos contaba con un palacio para el señor.

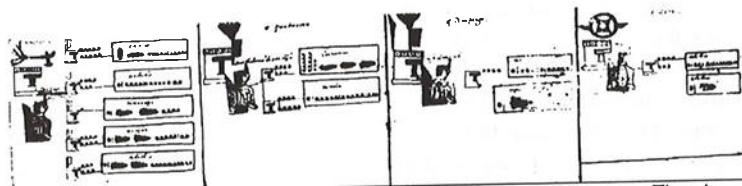


Figura 5: Mapa catastral de Tepoztlán, Panhuacan, Ayapango y Tlanahuac. Detalle Superior (Glass y Robertson, 1975: fig. 60).

Otra fuente pictórica que incluye la representación de dos *tecpan* es el códice *Pièce d'un Procès* (Glass y Robertson, 1975, p. 183). Realizado en el siglo XVI, aún está por determinar claramente su contenido y la región que describe (figura 6), aunque nos atrevemos a pensar que recoge la esquematización de la zona lacustre de México, combinando una escena colonial con otra prehispánica.

En ambas partes aparece un *tecpan*, pero la interpretación del mismo en el contexto general, resulta difícil.

En la que narra la historia prehispánica, observamos el pago de tributos o entrega de obsequios al cuarto *tlatoani* mexica Itzcoatl, por parte de dos personas unidas por huellas de pie a un *tecpan*. Toda la escena se desarrolla dentro de una isla (Glass y Robertson, 1975, p. 183) que creemos no es otra que Tenochtitlan, pues se ven tres calzadas que llevan a tierra firme. Además, si tenemos presente que el códice es también de contenido cartográfico-histórico, podemos suponer que no está norteado y que la parte superior (atendiendo a la escritura alfábética) es el este. De este modo, tendríamos que la calzada más larga, que incluye huellas de pie, lleva al sur, a una zona representada por largos rectángulos entre los cuales destaca la figura deteriorada de un señor.

Suponemos que estas superficies cuadrangulares son chinampas que están haciendo referencia a Xochimilco, área chinampera por excelencia. No olvidemos que en tiempos de Itzcoatl y tras la derrota de los xochimilcas, éste les obligó a construir la calzada que unía Tenochtitlan con Xochimilco (Durán, 1984 II, pp. 105 a 115 y fig. 13).

Por todo lo expuesto, podemos pensar que el *tecpan* que se encuentra en el interior de Tenochtitlan, puede hacer referencia al palacio del *tlatoani* mexica. Por otro lado, en las pinturas de la obra de Fray Diego Durán *Historia de las Indias de Nueva España e Islas*



Figura 6: Pièce d'un Procès (Glass y Robertson, 1975: fig. 51).

de la Tierra Firme (1984, II: figs. 12 y 13), que describen la guerra de Xochimilco y la edificación de la calzada, también podemos apreciar con claridad que en este lugar había un *tecpan*.

Si retomamos ahora lo que hemos dado en llamar la parte de historia colonial del lienzo, todavía no podemos interpretar mínimamente la presencia del *tecpan*, aunque parece unido a las figuras de dos indígenas que portan vara de mando. Debajo del palacio encontramos a Hernán Cortés y a Doña Marina, esta última con su glifo compuesta por una hierba retorcida—*malinalli* que ofrece el antropónimo Malintzin.

Otro documento que sin duda plasma de forma clara el *tecpan* mediante un edificio con el friso decorado con círculos, es el *Códice de San Juan Teotihuacan*. Pintado hacia 1557, narra la revuelta indígena del pueblo del mismo nombre, a causa del relevo de los frailes franciscanos por agustinos. A partir de los trabajos inéditos de Alfonso Caso y Federico Gómez de Orozco (Guzmán, 1979) sabemos que el documento debe ser leído de abajo hacia arriba. En la parte inferior hallamos el primer *tecpan* que muestra la decoración clásica y tiene escrito encima el topónimo del pueblo de Texcoco. En el interior del edificio, representado frontalmente, hay un fraile con un libro en la mano que adoctrina a unos indígenas (Valle, 1989, p. 177). De esta imagen podemos extraer la posibilidad de que los evangelizadores utilizaran en algunos lugares los palacios señoriales ocupándolos para educar en los mismos a los indígenas.

En la quinta franja del documento aparece pintada otra construcción que por la decoración del friso no puede ser más que otro *tecpan*, aunque se encuentra de perfil. En nuestra opinión, es debido a la necesidad del *tlacuilo* de pintar al indígena escapando por un lateral y en el cual se puede apreciar el agujero realizado en el edificio (Guzmán, 1979, pp. 11-12).

Uno de los aspectos más interesantes de los dos *tecpan* pintados en el *Códice de San Juan Teotihuacan* es sin duda, la distinta perspectiva utilizada atendiendo a lo que el *tlacuilo* (no existe ningún elemento en el documento que indique cambio de escriba) necesita contar en cada ocasión. En el primer caso precisa de espacio en el interior para incluir al fraile adoctrinando a los indígenas, por lo que su representación es frontal, mientras que en el segundo ejemplo le interesa mostrar la huida de la persona por un lateral y por tanto no es necesario ampliar el espacio central.

Retomando la descripción de la pintura del primer *tecpan* tratado en el *Códice de San Juan Teotihuacan*, en el que se mostraba la educación de indígenas, hemos de hacer referencia a otro documento denominado *Códice de Xalapa*. Datado en 1540, se supone que fue elaborado en el Centro de México (Glass y Robertson, 1975, p. 237), aunque nuevos estudios indican que, debido a la presencia de distintos pueblos bajo este nombre, puede pertenecer a otras áreas geográficas (Taladoire, 1991). Se trata de un plano de propiedad en el cual

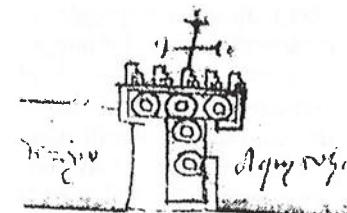


Figura 7: Detalle del *Códice de Xalapa* (Glass, 1964: fig. 78).

destacan las representaciones de un juego de pelota y una edificación indígena con una cruz que sobresale de la parte superior (figura 7).

Debido a ello, se ha interpretado que la casa es un antiguo templo acondicionado posteriormente como monasterio, sin embargo en el friso de la misma encontramos el rasgo definitorio de *tecpan*, aunque en este caso también tenemos dos círculos en la jamba de la puerta.

La suposición de que el edificio es un viejo adoratorio prehispánico reutilizado por los evangelizadores (Glass, 1964, pp. 126 y Taladoire, 1991, p. 114), viene dada por la glosa que acompaña la figura: "Al monasterio. Aquí solía aver los qués Uchyllobos à lo q dizen". No obstante, Eric Taladoire (*ibidem*) apunta que la cruz y la glosa tienen distinta tinta, lo que implica que podrían haber sido realizadas con posterioridad.

Nuestra opinión se decanta no sólo por esta idea, sino que mantenemos que la construcción indígena es realmente un *tecpan* que se conservaba en pie y fue usado como monasterio en época colonial, tal y como habíamos visto en el caso del *Códice de San Juan Teotihuacan*. Además, no conocemos ningún ejemplo en el cual los frailes utilizaran un antiguo "templo pagano" sin derruir, para situar un monasterio o una iglesia. Algo muy distinto es el uso de piedras de esas antiguas construcciones e incluso de las plataformas piramidales donde se asentaban, como ocurrió con el Palacio del Arzobispado de México, ordenado edificar por Zumárraga sobre una de ellas, de origen prehispánico, y que estaba terminado hacia 1546 (Kubler, 1984, pp. 201-202).

Siguiendo nuestro análisis, la iconografía simple del *tecpan*, nos lleva a otro nuevo documento, el *Códice Aubin* (1981). Entre sus muchas pinturas únicamente tiene una construcción con el friso decorado con círculos, en cuyo interior vemos pintada la mitra de un obispo (figura 8a). La imagen está en el folio correspondiente al año 1584 y el texto náhuatl que la acompaña utiliza claramente el término *uey tecpa* (Dibble, 1963, p. 91 y Lehmann y Kutscher, 1981, p. 52),



Figura 8: a) Tecpan del Códice Aubin (1981: fol. 64r). b) Tecpan del Códice Azcatitlan (1995: fol. 25r).

para, como indica el texto, “impartir justicia”, o más bien se trata del propio Palacio Arzobispal que se presenta iconográficamente como una casa señorial.

Una imagen similar a ésta aparece en el *Códice Azcatitlan*, pero en este caso en el interior del *tecpan* hay una diadema real prehispánica o xiuhuitzolli (figura 8b).

Hasta ahora no se ha podido interpretar con claridad el conjunto de la página que contiene la representación, ni por tanto esta escena concreta (*Códice Azcatitlan*, 1995, p. 148).

No obstante, hemos de tener presente un aspecto nuevo que pudo darse en la pintura de los códices al tratar de historia colonial. Cuando no había colonizadores, los palacios sólo podían estar ocupados por señores indígenas, pero con la llegada de los españoles, creemos que algunas ocasiones, y dependiendo de lo narrado, el *tlacuilo* se vería obligado a especificar qué tipo de autoridad ocupaba el *tecpan*. Por ello, pensamos que en el *Códice Azcatitlan* lo que se quiere indicar es la intervención del señor indígena, de ahí la diadema real.³

Relacionado con estos dos ejemplos, sabemos que en otros casos aparece figurado el *tecpan* para indicarnos la importancia de la persona que está pintada a su lado. Ya habíamos visto con anterioridad cómo en el *Códice Osuna* (1973: fols. 15r, 21r y 26v) el virrey estaba en tres ocasiones junto al palacio para expresar su cargo (véase figura 4). De este modo, en otro documento, el *Códice San Andrés* (Glass y Robertson, 1975, p. 192) observamos la presencia de un *tecpan* con una función idéntica (véase figura 1c), es decir,

³ Pensamos que la mitra y la diadema real indígena realmente pertenecen al ámbito de la escritura logosílábica, debiendo ser tratados como logogramas.



Figura 9: Muerte del señor de Coyoacan (Durán, 1984, II: fig. 33).

mostrándonos quién es el personaje principal, pese a que ya está señalado por ser el único que tiene voluta indicativa de la palabra y el antropónimo escrito sobre su cabeza.

En opinión de Joaquín Galarza (1980, pp. 121-122) la figura podría ser un *calpixqui* o mandón, lo que también nos acerca a la representación de dos *tecpan* individualizados, de similares características iconográficas, que encontramos en los documentos número 8 y 26 de los *Códices Indígenas del Marquesado del Valle* (1983). Por el texto escrito en estos códices, el palacio señorial sólo puede estar haciendo referencia a la *calpisca* de dichos pueblos, es decir, la morada del *calpixqui*—“mayordomo”.

Otra imagen de un *tecpan* la hallamos en la obra de fray Diego Durán, cuando narra la ejecución del señor de Coyoacan por orden de Ahuitzotl (figura 9).

En la escena vemos lo descrito en el texto (Durán 1984 II, pp. 371-372), mostrándonos la vivienda unida a las distintas “hechicerías”, (se transforma en águila, víbora y simula prender fuego al *tecpan*), que realizó el *tlatoani* de Coyoacan. Fuera de su contexto, resultaría difícil escapar a la tentación de leer estos animales y el fuego como elementos que darían lugar a distintos nombres del palacio, o cualquier otra cosa.

A continuación pasamos a uno de los documentos que más representaciones iconográficas contiene del *tecpan*, nos referimos al *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún. Las viñetas de esta obra plasman en multitud de ocasiones las casas señoriales; sin

embargo, es más difícil encontrarnos con la típica decoración del friso, aunque las pinturas están relacionadas con numerosas actividades y resulta difícil en ocasiones discernir su funcionalidad.

Para analizar estas imágenes en el *Códice Florentino* (1979), hemos decidido seguir el orden de aparición de las figuras del *tecpan* por los distintos libros que lo componen.

En los Libros I, II y III, dedicados a la religión mexica, encontramos *tecpan* relacionadas con el desarrollo de las fiestas (*Códice Florentino*, 1979, I: Libro I-fol. 22v; Libro II-fols. 51r y 106v; y Libro III-fol. 31v). Así, podemos ver a los señores comiendo al lado del palacio, dando alimentos a los pobres en el mismo, al lado de sus casas durante los días *nemontemi* o aciagos y presentando a sus hijos al *telpochcalli* (una de las salas del *tecpan* según los *Primeros Memoriales*, 1993: fol. 57r). En todas ellas, el friso decorado es indicativo de la presencia del palacio.

El Libro VI curiosamente sólo recoge una imagen del palacio señorrial, con perspectiva frontal, y lo hace para mostrar una de las “metáforas” según la cual el *tlatoani* le decía a uno de sus señores que “sería de sus más allegados”. La construcción muestra el friso decorado mediante círculos y en su interior al gobernante portando la diadema real junto a un noble (*Códice Florentino* 1979 II: Libro VI, fol. 214v).

Uno de los Libros que ofrece mayor información sobre los palacios es sin lugar a dudas el VIII, puesto que tiene un capítulo dedicado a “*de la manera de las casas reales*”.

Vemos en primer lugar que comienza describiendo las distintas habitaciones que componían el *huey tecpan*. Entre ellas destaca la imagen que nos presenta el *tlaxitlan* o sala principal de los jueces en la que se dictaban sentencias (figura 10a). La pintura contiene la casa con friso decorado y a cuatro jueces o *tecuitlatoque* asociados a dos formas distintas de ejecución de los reos. Como aspecto importante cabe destacar que el término *tecuitlatoque* está escrito combinando la diadema real (signo silábico *tecu* o *tec* de *tecuhtli*—“señor”), con la voluta de la palabra (verbo *tlatoa*—“hablar”). Es interesante comprobar cómo en este caso, los jueces no tienen la corona encajada en la cabeza, sino sobre la misma, ya que si tuvieran ésta ceñida a la frente serían interpretados iconográficamente como *tlatoque*.

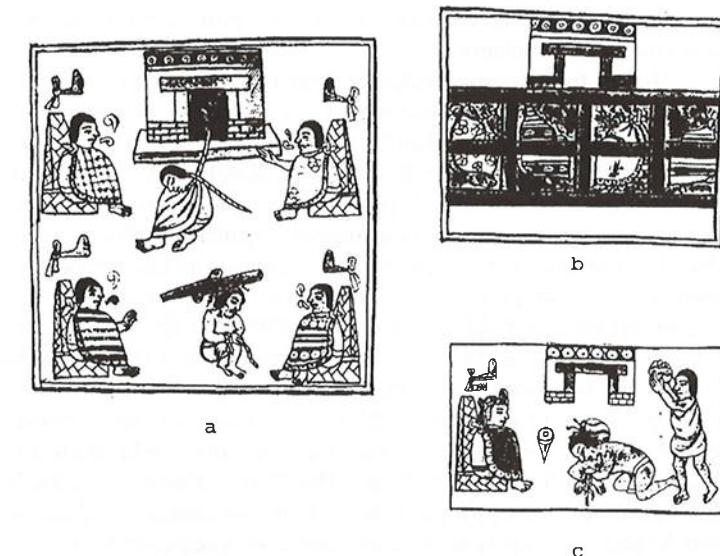


Figura 10: Salas del *tecpan* a) *Tlaxitlan*, b) *quauhcalli*, c) *Tecpilcalli* (*Códice Florentino*, 1979: Libro VIII).

Otra estancia que aparece unida a un *tecpan* es el *quauhcalli*—“cárcel” (figura 10b), mostrada mediante un recinto edificado con tablas de madera, indicativo de *quauitl*—“árbol” o “madera” y *calli*—“casa”⁴.

En el mismo folio se incluye una viñeta para describir la sala denominada *tecipilcalli* (figura 10c) definida como el lugar donde se juntaban los hombres de guerra y se dictaba justicia si alguno de ellos había cometido algún delito (*Códice Florentino*, 1979, II: libro VIII, fol. 27r). En este caso la imagen incluye como referencia un *tecpan*, ya que el resto de la pintura se dedica a narrar la muerte de uno de estos guerreros principales, Uitznaotl Ecamalacotl, por un delito de adulterio. Por ello, se observa la ejecución a pedradas de esta persona con su antropónimo a la izquierda y al *huey tlatoani* Motecuhzoma II

⁴ No creemos que la lectura de *quauhcalli*—“cárcel” sea escritura logosilábica, decantándonos más bien por una imagen puramente iconográfica.

con la diadema real ceñida a la cabeza y su glifo sobre la misma, presenciando el ajusticiamiento.

En las tres pinturas analizadas creemos que la representación del *tecpan* es meramente iconográfica, simplemente indicativo del lugar físico donde se encontraban los recintos.

Los capítulos 19, 20 y 21 del Libro IX del *Códice Florentino* están dedicados a los oficiales de plumas o *amanteca*, artesanos de los más ricos, equiparados con los comerciantes o *pochteca* (Rojas, 1986, p. 169). Las pinturas que describen a los *amanteca* incluyen en cuatro ocasiones un *tecpan*, pero el texto no explicita de forma clara cuál es la función del mismo (*Códice Florentino*, 1979, III: fol. 59r, 60r, 60v y 62r). En nuestra opinión, podría referirse a un palacio propio enclavado en su barrio (denominado amantlan), pero también es factible que se trate del *tecpan* del *huey tlatoani*, es decir, podría mostrar la vida de los *tecpan amanteca* que moraban en la residencia de Motecuhzoma II (Rojas, 1986, pp. 169-170), y finalmente cabe la posibilidad de que sea el recinto del dios de los *amanteca*, llamado Coyotl Ynaoal, que tenía su templo junto con Yacatecuhtli, dios de los mercaderes.

De hecho, cada una de las viñetas parece hacer relación a una de estas posibilidades. Creemos que las dos primeras muestran el *tecpan* en la celebración de *panquetzaliztli* con los ancianos y la imagen de su dios, y durante la fiesta de *tlaxochimaco* con la reunión en la “casa grande” de las mujeres (Sahagún, 1982, pp. 528). Respecto a la escena del adoratorio doble dedicado a Coyotl Inahual y a Yacatecuhtli no queda claro por el texto, si está en el *tecpan* o realmente es un templo. Finalmente, la última viñeta pensamos que describe los *tecpan amanteca*, a quienes Motecuhzoma II “les puso una casa especial a sus artífices de la pluma” (Sahagún, 1982, p. 530). De hecho, en la pintura aparece representado un *tecpan* con una persona al lado que no puede ser otra que el *tlatoani* mexica, con lo cual el palacio real tiene que ser el suyo.

En el Libro X sólo aparece un *tecpan* acogiendo a “el hombre que tiene pacto con el demonio” (*Códice Florentino* 1979, III: Libro X, fol. 21r). La presencia de la casa señorial puede venir dada por la identidad de los propios informantes de Sahagún, que eran nobles, por lo que es normal que en la pintura se sitúe a la persona dentro de un *tecpan*.

Para concluir, en el Libro XII, dedicado a la Conquista de México, hay muchos *tecpan* asociados generalmente al palacio de Motecuhzoma II y al de su padre Axayacatl, puesto que en ellos se desarrollaron los acontecimientos más importantes de la Conquista de México. Dado que su representación no aporta nada nuevo al estudio de los *tecpan*, remitimos al *Códice Florentino* (1979 III) para su visión.

Existen otros documentos que plasman la llegada de los españoles a Tenochtitlan y el uso de los palacios señoriales, como el *Códice Moctezuma* (Glass y Robertson, 1975, p. 170) que muestra al *tlatoani* mexica preso de los españoles y en la terraza del *tecpan* de Axayacatl (véase Batalla, 1996, pp. 110-111 y fig. 4); el *Códice Mexicanus* (1952: lámina LXXVII) en el cual aparece un *tecpan* asociado al glifo de Tenochtitlan y, finalmente, el *Códice Vaticano A* (1979) que en su folio 87r presenta debajo del año 1-caña el encuentro entre Hernán Cortés y Motecuhzoma II y bajo ellos un *tecpan* con un español en su interior, relacionado con el glifo de Tenochtitlan.

El palacio mencionado del *Códice Vaticano A* ha sufrido un deterioro muy curioso en el friso decorado, ya que queda sólo un círculo, dando la impresión de que el rectángulo fue cortado a propósito.

Otro valioso documento que recoge la presencia de numerosos *tecpan* con el friso decorado es el *Mapa de Cuauhtinchan* nº 3 (Galarza y Yoneda, 1982). Su importancia radica en el hecho de que es el único de los cuatro mapas que conservamos de este área, que contiene este elemento iconográfico.

De obligada referencia es también el *Códice Mariano Jiménez* (1967) que contiene datos sobre el tributo que pagaba el pueblo de Otlaxpan a los españoles (Glass y Robertson, 1975, p. 158). En sus folios 10 y 11 plasma al lado de la información económica un *tecpan* (figura 11). El texto explicativo del documento indica que el primero de ellos es la “casa pública” o del común (Leander 1967, p. 99). En la segunda representación no se manifiesta nada al respecto, aunque la presencia del cofre o “caxa do se echa el dinero del común” (*op. cit.*, p. 107) no puede evidenciar otra cosa que ésta es custodiada en el interior del *tecpan* que aparece encima.

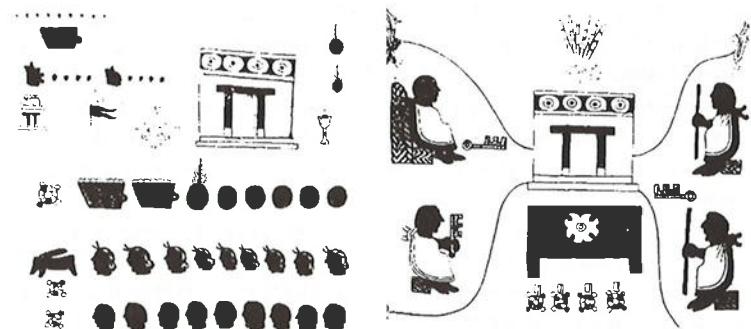


Figura 11: Tecpan del Códice Mariano Jiménez (1967: fs. 10 y 11).

Lo que pensamos que ha ocurrido es que el *tlacuilo* desea resaltar de una manera clara la caja de caudales, de ahí su desproporcionado tamaño, y la imposibilidad de incluirla dentro del *tecpan*, ya que le obligaría entonces a ocupar todo el folio. De nuevo, seguimos comprobando como el escriba adapta las pinturas, en forma o tamaño, a lo que necesita narrar en un momento concreto, sacrificando, como en este caso, las proporciones.

Uno de los datos más interesantes que aportan los *tecpan* del Códice Mariano Jiménez, es la función que se les asigna en época colonial. Curiosamente no se utilizan como casas señoriales, sino que se menciona su uso público para el regimiento del pueblo. Este aspecto nos lleva a otras imágenes del *tecpan* con una utilización similar. Si analizamos los mapas o pinturas de las Relaciones Geográficas del siglo XVI encontramos la representación de distintos palacios con idéntico uso.

Así, en la Relación de Mexicalzingo y su Partido se unieron los Mapas de Colhuacan e Iztapalapa (figura 12).

En el primero de ellos vemos debajo del glifo del pueblo una gran construcción con el friso decorado con círculos que incluye en su interior la glosa “comunidad”. En el mapa de la segunda población está pintado otro *tecpan* con puerta doble, y el texto escrito dentro del mismo señala que “estas casas son de la comunidad”. De este modo, parece claro el uso de los antiguos *tecpan* de los señores indígenas como centros principales de los pueblos. Incluso en la Relación Geográfica de Cempoala, Epazoyuca y Tetlitzaca (Acuña, 1985, VI: 67-94) el mapa de Cempoala presenta un *tecpan* indicando debajo del

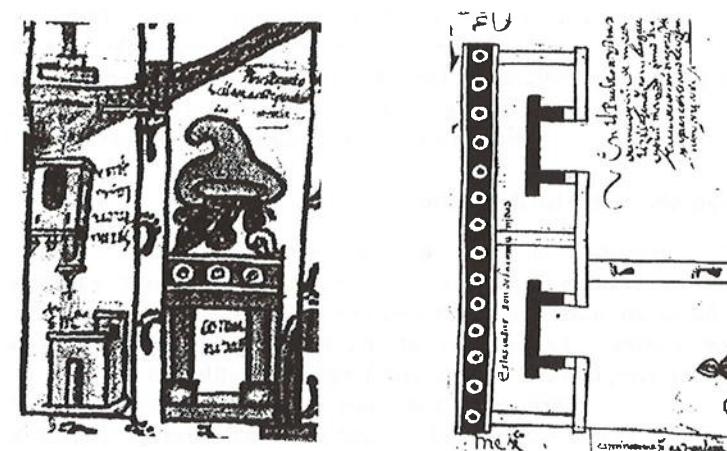


Figura 12: Detalle de los Mapas de Colhuacan e Iztapalapa (Acuña, 1986, VII:23 a 47).

mismo *mexico tlatouani ytzcouatzi ycha*—“la casa de Itzcohuatzin de México”, es decir, que el cuarto *tlatoani* mexica, Itzcoatl, tenía un *tecpan* en el pueblo de Cempoala.

Otros mapas de *Relaciones Geográficas* contienen la representación iconográfica del *tecpan*, como la de Nochistlan (Acuña, 1984, II) y otros grandes edificios que no tienen el friso decorado, pero que sin duda, en su tiempo fueron palacios señoriales de indígenas. Aparecen, por ejemplo, en el mapa de Teutengo (Acuña, 1986, VI) en el cual dos casas de considerable tamaño son descritas por la glosa como “casa de comunidad” y “casas reales *p[ar]a el corregidor*”. Similar a esta última es el *tecpan* del Códice de Tlatelolco (1994), que tampoco presenta el friso decorado.

Finalmente, debemos señalar la existencia de la imagen del *tecpan* en códices tan tardíos (finales del s. XVII o principios del XVIII) como los pertenecientes al Grupo Techialoyan (Batalla y Rojas 1994). En ellos, ocasionalmente hay pinturas que muestran los palacios señoriales generalmente con dos pisos, aunque en ningún caso manifiestan la decoración del friso (Beligand, 1996, p. 428). Creemos que resultaría un trabajo muy interesante intentar comprobar cuales de estos *tecpan* habían sido construidos en época prehispánica.

Tras el análisis iconográfico de la representación del *tecpan* hemos podido comprobar su uso generalizado en todo tipo de documentos para ofrecer variada información, insistiendo en el hecho de que los *tlacuiloque* pintan los mismos desde diversas perspectivas, atendiendo a los acontecimientos que se encuentren relatando.

2 Templos con friso decorado

Este apartado se ha hecho necesario porque en distintos códices aparecen escenas que muestran templos con el friso adornado mediante círculos. En algunos casos este rasgo iconográfico no da lugar a error y la construcción únicamente puede ser interpretada como un templo, pero en otros puede inducir a confusión.

Así, del primer caso tenemos las viñetas de la obra de Fray Diego Durán que presentan el adoratorio doble del Templo Mayor de Tenochtitlan con el friso decorado con círculos (Durán, 1984 II: figs. 29 y 30). El *Códice Cozcatzin* (1994) plasma en su folio 1-v una construcción con similar ornamentación y “una escultura que corona el edificio” que se considera ilustra el templo de Huitzilopochtli (Valero de García, 1994, p. 35). Así mismo, incluye el templo doble de Tlatelolco (muy semejante al de Tenochtitlan) y los dos adoratorios tienen el friso que hemos definido para el *tecpan* (*Códice Cozcatzin*, 1994: fols. 14v y 15r). Finalmente, el *Códice Florentino* (1979, III: Libro XII, fols. 40v y 41r) también recoge la imagen de la quema de los cuerpos de Motecuhzoma II, señor de Tenochtitlan, y de Itzquauhtzin, señor de Tlatelolco. La pira funeraria del segundo de ellos se colocó a los pies del Templo Mayor de Tlatelolco, con lo cual la escena del *Códice Florentino* plasma al menos uno de los adoratorios con los círculos del friso como elemento estético.

No obstante, existen otros documentos donde la distinción no es tan clara y puede llevar a una mala interpretación de la escena.

Esto ocurre en el *Calendario Tovar*, donde en la figura del mes Izcalli, el *tlacuilo* parece representar un *tecpan* en lugar del templo que aparece en otros documentos del mismo contenido, como el *Calendario Boban* (Kubler y Gibson, 1951, pp. 34-35). A ello cabe añadir que el texto castellano explicativo de la pintura indica que “tiene por pintura una casa con unas flores en unas gradas para denotar q(ue) lo primero q(ue) florecia y retoñecia luego lo llevaban

al templo” (op. cit.: fig. XII). Podemos aventurar que el *tlacuilo* ha querido plasmar un templo mediante la pintura simple del elemento *calli*—“casa” a la que da cierta categoría pintándole el friso decorado como un *tecpan*.

En las viñetas de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* de fray Diego Durán, también hay dos escenas en las que es necesario profundizar para no equivocarse en la interpretación del edificio. En la primera se describe la conquista de Tlatelolco por parte de Axayacatl y en ella podemos ver al *tlatoani* mexica subiendo las escaleras de una construcción, con friso decorado mediante círculos, en la cual de nuevo aparece su figura tomando un prisionero. El texto que acompaña la ilustración (Durán, 1984 II, p. 263 y fig. 22), narra la captura de Moquihuix, señor de Tlatelolco, por Axayacatl en el Templo Mayor de dicha ciudad. De este modo vemos un paralelismo entre la representación del *teocalli* en la obra de Durán y en los códices *Cozcatzin* y *Florentino*.

La segunda imagen de la obra de Durán muestra el templo de Coatlan, “contenido con el de Huitzilopochtli” (Durán, 1984, II,



Figura 13: Templos con friso decorado (*Códice Florentino*, 1979).

p. 439 y fig. 43). Por ello, vemos una casa con friso y almenas decoradas como indicativo del adoratorio de esta deidad. La serpiente pintada en su interior tiene por objeto la lectura *coateocalli* o casa de diversos dioses.

Finalmente, en el *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún (1979), hay tres viñetas en las que la representación clásica del *tecpan* tiene que ser interpretada como un templo (figura 13). La primera de ellas, describe la fiesta en honor a Chicomecoatl con el ofrecimiento de “*todas estas comidas, al cu de la diosa*” (*Códice Florentino*, 1979 I: Libro II, fol. 28r), mostrándonos el templo como un *tecpan* de perspectiva frontal.

En la segunda imagen, perteneciente al capítulo dedicado a la guerra (*Códice Florentino* 1979 II: Libro VIII, fol. 34v), vemos a los guerreros mexicas quemando un adoratorio que se sitúa sobre una pirámide. El friso del templo se encuentra decorado a manera de *tecpan*, pero el conjunto, *teocalli* ardiendo, debe leerse del mismo modo que en otros documentos como los códices *Mendoza* (1992, III) y *Azcatitlán* (1995), es decir, indica conquista.⁵ Una imagen idéntica a la que hemos examinado la tenemos en la obra de fray Diego Durán cuando explica la conquista de Coyoacan por Itzcoatl (Durán, 1984, II: fig. 11).

La tercera escena del *Códice Florentino* (1979, III: Libro XII, fol. 33v) presenta la matanza de Pedro de Alvarado en el Templo de Huitzilopochtli por medio de un soldado español y un indígena, con un templo figurado como *tecpan*, detrás de ellos.

3 Representación escrituraria del *Tecpan*

Hasta este momento sólo hemos visto las imágenes que plasman el palacio señorial o *tecpan* mexica mediante una casa con el friso decorado con círculos. Sin embargo, en otros casos, se observa claramente el uso de la construcción como elemento de escritura, concretamente con la función de un logograma, que debe transcribirse como TECPAN.

⁵ Todavía no se ha interpretado de una forma clara si el *teocalli* en llamas y con humo debe ser considerado signo de escritura o mera iconografía.

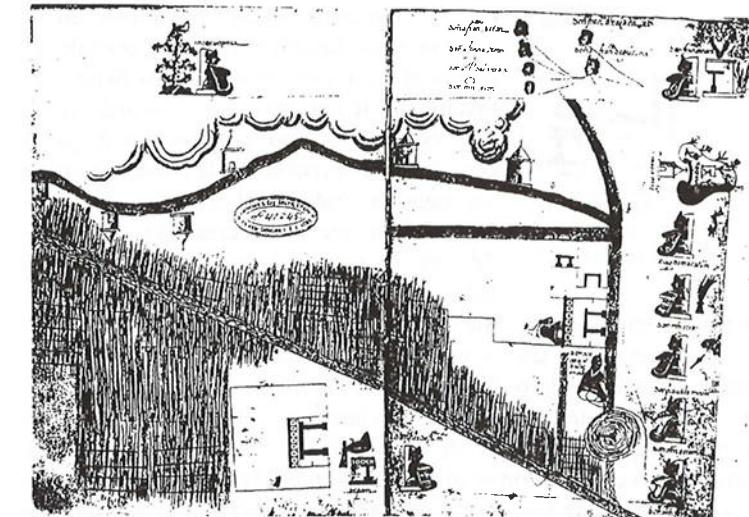


Figura 14: Mapa de Xochimilco (*Códice Cozcatzin*, 1992: 15-v, 16-r).

Cuando el *tecpan* es un signo escriturario se pinta de forma sencilla, aunque su perspectiva puede ser frontal o lateral, dependiendo del estilo del *tlacuilo*.

Comenzamos este análisis por el *Códice Cozcatzin* (1994), ya que, como habíamos indicado al inicio del trabajo, razones metodológicas nos obligaban a posponer su estudio, puesto que contiene el *tecpan* como elemento iconográfico y escriturario a la vez, siendo su combinación en la misma escena de gran importancia para el entendimiento de ella.

En sus folios 15v y 16r presenta un mapa de la región de Xochimilco (figura 14).

En esta parte cartográfica, se aprecian las tres jurisdicciones en las que se encontraba dividido el lugar: Tepetenchi, Olac y Tecpan (Valero de García, 1994, p. 53). Destaca en primer lugar la representación de la zona chinampera que coincide con la iconografía que habíamos visto en el códice *Pièce d'un Procès* (véase figura 6).

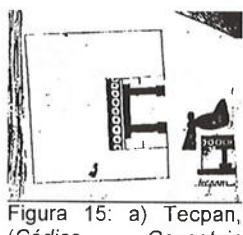


Figura 15: a) Tecpan, (Códice Cozcatzin 1992: fol. 15v y 16r).

(escritura) tenía un En esta parte cartográfica, se aprecian las tres jurisdicciones en las que se encontraba dividido el lugar: Tepetenchi, Olac y Tecpan (Valero de García, 1994, p. 53). Destaca en primer lugar la representación de la zona chinampera que coincide con la iconografía que habíamos visto en el códice *Pièce d'un Procès* (véase figura 6). *tecpan* (iconografía) como morada del gobernante o *tlatoani*, puesto que los señores de las tres jurisdicciones eran *tlatoque* (Pérez, 1984, p. 446 y Valero de García, 1994, p. 53).

En la parte inferior derecha del mapa, observamos otro gran *tecpan*, sobre cuyo tejado se encuentra pintado un cerro coronado por una diadema real (figura 15b). Se trata de la jurisdicción de Tepetenchi (Valero de García, 1994, p. 53), cuyo *tlatoani* también tenía un *tecpan* compuesto por distintas salas, conforme a la figuración iconográfica del mismo.



Figura 15: c) Olac (Códice Cozcatzin 1992: fol. 15v y 16r).

En el ángulo superior derecho, está plasmado el glifo de la jurisdicción de Olac (*ibidem*), sobre una construcción que es una casa-*calli* normal y sin diadema real sobre la misma (figura 15c).

Tras la descripción realizada cabe preguntarse por qué Tecpan y Tepetenchi tienen un palacio señorrial y una diadema real, mientras que Olac no. La respuesta podemos obtenerla en unas Ordenanzas

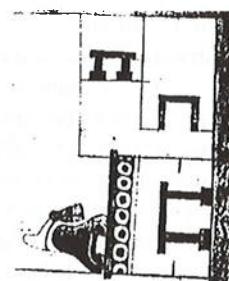


Figura 15: b) Tepetenchi, (Códice Cozcatzin 1992: fol. 15v y 16r).

Inmerso en las chinampas, en la zona inferior, hallamos dos imágenes de un *tecpan* (figura 15a). Uno de ellos tiene gran tamaño y su perspectiva es frontal. A su lado está pintado otro palacio más pequeño con la diadema real sobre la terraza. Se trata sin lugar a dudas, del glifo de escritura logosilábica que transcribe el topónimo Tecpan. El gran palacio que aparece a su lado indica que el pueblo de Tecpan

dictadas en 1558 durante el gobierno de Don Luis de Velasco, según las cuales los dos primeros pueblos entregaban y recibían mayor tributo que Olac, de lo que “resulta evidente por primera vez que dos de estas cabeceras (Tepetenchi y Tecpan) tenían más importancia que la tercera (Olac), de lo que anteriormente sólo había algunos indicios” (Pérez, 1984, pp. 454-455). Así, el Códice Cozcatzin está mostrando la importancia de Tepetenchi y Tecpan sobre Olac, a través de la representación del palacio y de la diadema reales. Ésta última

creemos que indica “señorío” en los casos

de Tepetenchi y Tecpan, al igual que ocurre en el Códice Aubin (1981: fol. 38v) en el cual, para indicar que se pusieron señores en Quauhnahuac, Tepoztlán, Huaxtepec y Xilloxochitepec el *tlacuilo* une a cada uno de los topónimos la diadema real. De este modo, podríamos afirmar que los *tlatoque* de Tepetenchi y Tecpan son más “señores” que el *tlatoani* de Olac. Quizás por eso en el Códice

Mendoza (1992 III) no aparecen figurados ninguno de los dos pueblos, mientras que Olac si está recogido como tributario en el folio 20r, con su glifo contenido en el de Xochimilco.

El Códice Cozcatzin consta de diversas partes y una de ellas posee una lista de 55 parcelas entregadas a los indígenas por Itzcoatl tras la victoria sobre Xochimilco (Valero de García, 1994, p. 33). Esta sección tiene un gran número de glifos con el nombre de las tierras y de los señores que las ostentan. Entre los distintos elementos escriturarios que el *tlacuilo* utiliza para indicar los topónimos y antropónimos encontramos el logograma TECPAN.

El primer glifo que hallamos (figura 16a) consta de los términos TECPAN (casa con friso decorado) y AXAYACATL (rostro con agua en la cara y diadema real para indicar que se trata del *tlatoani*). El glosador del códice escribió encima del mismo *tlacatecpán* y debajo *axaiacaltzin*. Pensamos que la glosa no se corresponde con la escritura logosilábica ya que el *tlacuilo* ha escrito sólo el palacio y el antropónimo del *tlatoani* mexica que gobernó entre 1468 y 1481.



Figura 16: b)
Tecpanchihuatl,
(Códice
Cozcatzin,
1992: fol. 6v.

En nuestra opinión, y teniendo en cuenta que es el primer nombre de tierras de toda esta sección, caben muchas posibilidades de que el terreno pertenezca al palacio de Axayacatl, con lo cual coincidiría con los elementos que componen el glifo. Esto no quiere decir que Axayacatl consiguiera las mismas en tiempos de Itzcoatl (victoria sobre Xochimilco y reparto de tierras), puesto que aún no había nacido, pero podría haberlas obtenido de diversas maneras.

Relacionado con este glifo, hemos de señalar que en folio 10v del *Códice Cozcatzin* aparece otro que está compuesto por una casa-*calli* con un rostro-*xayacatl* (sin más aditamentos) en su interior que es interpretado por el glosador como *tlacatecpán*. De nuevo estamos ante una lectura errónea, ya que ninguno de los elementos es un hombre-*tlacatl* y un palacio-*tecpan*. Así mismo, en el folio 5v aparece otro error en el término *tecpantzinco*, pues en lugar del *TECPAN* el *tlacuilo* ha escrito el signo fonético *tec* o el logograma *TECU* mediante la diadema real, con lo cual el pueblo debería de ser Tecutzinco o Tecuhtzinco.

En los folios 6v y 7r del *Códice Cozcatzin* (1994) están pintados dos glifos similares, pero con una interpretación del glosador muy interesante. El primero de ellos (figura 16b) está compuesto por los logogramas *TECPAN* (casa con friso decorado) y *CIHUATL* (mujer) y la transcripción indica que se trata del antropónimo *tecpa(n)cihuatl*, con lo cual la lectura parece correcta.

Pero el segundo (figura 16c), que consta de los logogramas *CIHAUTL* (mujer) y *CALLI* (casa) no puede ofrecer el topónimo *Cihuatecpa*, ya que el palacio real no está presente. Obviando las dificultades actuales que tenemos para el desciframiento de la escritura mexica (Batalla, 1995) creemos que las glosas que acompañan a los documentos pictográficos necesitan de una profunda revisión crítica.



Figura 16: c)
Cihuatecpán
(Códice
Cozcatzin, 1992:
fol. 7r.

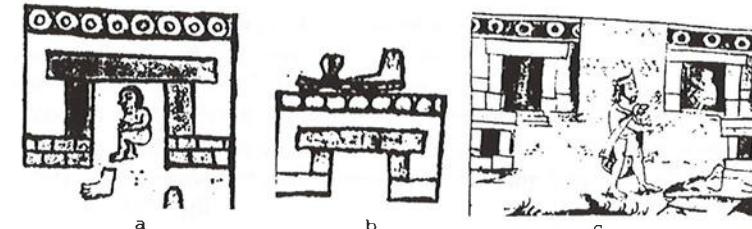


Figura 17: a) Tlaxitlan, b) Teccalli, c) Pilcalli (*Códice Florentino*, 1979: L. VIII, 37r y 37v; L.XI, 241v y L. XII, 14v).

También recoge en sus páginas glifos con el posible logograma *TECPAN*, el *Códice Florentino*. Concretamente, el Capítulo 14 del Libro VIII “de la manera de las casas reales”, tiene dos viñetas que muestran las estancias donde los jueces o *tecultlatoque* (diadema y vírgula de la palabra) celebraban los juicios de los nobles y macehuales. La primera de ellas se llamaba *tlaxitlan* (*Códice Florentino*, 1979, II: Libro VIII, folio 37r) y vemos en la pintura un *tecpan* que contiene un hombre y un pie (*tlacitlan*) (figura 17a). Así, el *tlacuilo* nos indica que está hablando de un *tecpan* (no resulta claro si la pintura es iconografía o escritura) y que dentro del mismo se encuentra la sala *tlaxitlan*, cuyo glifo es un hombre-*tlacatl* y un pie-*icxitl*. En la segunda imagen (*Códice Florentino*, 1979, II: Libro VIII, folio 37v), tenemos la habitación denominada *teccalli* (figura 17b) pintada mediante el *tecpan*, para indicar que está dentro de éste, y una diadema real sobre la azotea que transcribe el fonema *tec*.

El Libro XI del *Códice Florentino* (1979 II) también tiene una sección dedicada a las diferencias entre edificios, e incluye en el folio 241v, una construcción con el friso decorado con círculos para describir el *tlatocacalli* como residencia del *tlatoani*. Por ello, en el centro del *tecpan* introduce a un señor con diadema real ceñida en la cabeza y vírgulas de la palabra que salen de su boca.

Hay otra pintura en el folio 14v del Libro XII (figura 17c) que presenta a Motecuhzoma II entre dos *tecpan*, uno de los cuales tiene un niño en su interior. La lectura correcta de la imagen la encontramos en el texto náhuatl y castellano del documento: *Motecuçoma quicauh in uei tecpan, umpaia in ipilchan*—“Motecuçoma dexo la casa real y se fue a su casa propia” (*Códice Florentino*, 1979, III: Libro XII, fol. 14v). Una mejor explicación la

tenemos en la *Historia General* ... (Sahagún, 1982, p. 731): “*Mochecuzoma (...) salióse de las casas reales y fuese a las casas que él tenía antes que fuese rey o emperador*”. En la imagen vemos como el *tlatoani* ha salido de una construcción que es el *huey tecpan* y se dirige a otro palacio que contiene el glifo de un niño—*pilli*, es decir, el *pilcalli*, situado dentro de un palacio (*Primeros Memoriales*, 1993: fol. 57r).

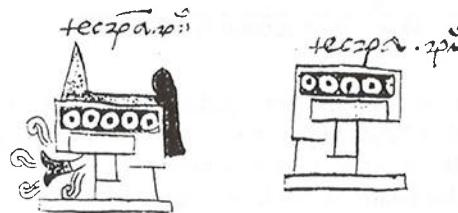


Figura 18: Topónimo Tecpan (*Códice Mendoza*, 1992 III: 5v y 32r).

pueblos tributarios (idéntico al de la *Matrícula de Tributo*, s. 1980: 6-v). En ambos ejemplos está pintado el logograma TECPAN mediante la casa con friso decorado, pero el primero de ellos, tiene sobre la azotea la diadema real o *xihuhtzollí*.

La explicación de esta diferencia no ha sido estudiada con claridad y se ha entendido que en los dos casos se trata del topónimo Tecpan, pero que en el primero, el *tlacuilo* añade la diadema como redundancia lingüística (Berdan, 1992, I, p. 101), es decir, como complementación fonética para indicar que el logograma comienza en este caso por *tec*. Nuestra opinión no mantiene esta hipótesis, y consideramos que el escriba indígena representa ese elemento por otro motivo, ya que la casa señorial no puede tener otra lectura distinta a TECPAN, y por tanto no es necesario señalar la sílaba inicial del logograma.

Podemos pensar que al igual que ocurría en el *Códice Florentino* (véase figura 17b) la diadema sobre el *tecpan* indica que el pueblo es Teccalco. No creemos que esta solución sea la adecuada, puesto que en este caso, un pueblo no puede ser incluido dentro de un palacio como ocurre con una sala. Además, en la sección tributaria, está pintado un glifo en el folio 20v, compuesto por una diadema real y una casa simple que recoge el nombre de este pueblo, aunque el

En el *Códice Mendoza* (1992 III) aparece en dos ocasiones el topónimo Tecpan (figura 18), uno en la sección de las conquistas y el otro en la de

glosador se equivoca y transcribe Tecalco, inventándose la presencia del signo *tetl*—“piedra” indicativo del fonema *te*.

Por otro lado, cabe la posibilidad de que ante el elevado número de pueblos con este nombre (Gerhard, 1986, p. 484) el *tlacuilo*, al igual que habíamos visto en el *Códice Cozcatzin* (véanse figuras 15a y 15b) y en el *Códice Aubin* (1981: fol. 38v), incluye la diadema real para mostrar que este Tecpan era un señorío, y de este modo aclarar de qué pueblo se trataba y diferenciarlo del resto. Por eso, cuando Tecpan aparece como tributario en la segunda sección no es necesario especificar nada, puesto que ya está incluido en Quahuacan. Por todo ello, es más factible esta teoría que la primera que hemos mencionado.

Nos resta reseñar la aparición como elemento escriturario del TECPAN en otros tres documentos. En el *Códice Azcatitlan* (1995: fol. 2v) donde se presenta unido al glifo de la porteadora del dios llamada Chimalma, pero hasta el momento su lectura no ha podido ser interpretada. Por otro lado, tenemos un *tecpan* de perspectiva tridimensional en el folio 3v del *Códice Cozcatzin* (1994: fol. 3v) que, además del friso decorado tiene sobre su azotea una bandera—*pantli*, de la que no sabemos si se trata de un elemento ornamental del posible palacio de Axayacatl, o de la terminación de topónimo *pan*. Por último, mencionar la presencia en el *Mapa Santa Cruz de la Ciudad y Valle de México* de dos *tecpan*, uno como elemento del glifo de Coatlichán y el otro individualizado, para ofrecer la posible lectura de Tecpancalco (León-Portilla y Aguilera, 1986, pp. 55 y 61).

No podemos dar por finalizado este estudio sin mencionar que, tal y como habíamos indicado en la introducción del mismo, los palacios señoriales con friso decorado mediante círculos no son exclusivos de los códices del Centro de México. De hecho, en el área mixteca, conservamos documentos preconquista y coloniales que con toda probabilidad reflejan este tipo de construcción.

Podemos observar la presencia del elemento iconográfico *tecpan* en códices como el Nuttall (1987, pp. 5, 19, 23, 24, 26, 27 y 41), Selden (1964, pp. 2, 4, 8 y 16), Colombino (1966, pp. 3? y 13), Yanhuitlan (1994, pp. 2 y 3) y Egerton (1965) en el cual la abundancia de palacios reales merece un único estudio.

Otros documentos mixtecos que contienen figuraciones del *tecpan* descrito son los lienzos Antonio León, Ihuilán, Jicayán,

Zacatepec I, Meixueiro (Glass y Robertson, 1975: fig. 44), etc. En el último de ellos la escena central que recoge el nombre del lugar engloba dos edificaciones de las cuales una de ellas es un *tecpan* (en el *Lienzo de Coixtlahuaca nº 1* las dos son palacios), y está rodeada por seis topónimos que incluyen el *tecpan*, pero consideramos que no son meras representaciones iconográficas sino que forman parte de un glifo de escritura logosilábica, ya que cada palacio tiene adosados elementos distintos. Lo que en su momento habrá que determinar es si en estos ejemplos el *tecpan* está pintado para indicar que las localidades contaban con dicha construcción o si realmente forma parte del topónimo de las mismas.

Conclusiones

Tras el repaso que hemos realizado de las representaciones del palacio real o *tecpan* definido mediante una casa con el friso decorado con círculos, la conclusión más importante que debemos obtener es que el análisis nos ha permitido entender partes de códices y signos escriturarios cuya interpretación no era clara.

Por un lado, el estudio iconográfico del *tecpan* establece que cuando aparece representado, hace mención a la existencia de un gobernante indígena o colonial y que por tanto los pueblos que poseen palacio señorial tiene mayor categoría que aquellos que carecen de él. Además, el *tecpan* unido a un personaje, puede diferenciar por la importancia del cargo al mismo.

Por otra parte, no hemos hallado ningún ejemplo en el que podamos considerar que el *tecpan* es un simple elemento decorativo. Siempre tiene una función dentro del total de las pinturas que componen el códice. De hecho, a través del estudio de las viñetas de los códices *Florentino* y *Durán*, creemos que éstas no deben ser tomadas como meras ilustraciones, ya que un examen profundo de las mismas ha revelado que describen lo mismo que el texto escrito que las acompaña.

También hemos podido comprobar que en ocasiones, el *tecpan* puede ser confundido con un templo, con lo cual es necesario acotar el contexto iconográfico en el que la pintura está realizada.

En cuanto al análisis del *tecpan* en términos escriturarios, de nuevo debemos señalar dos cuestiones fundamentales respecto a la

escritura mexica. La primera de ellas, es el elevado número de errores que los glosadores cometieron al transcribir la lectura de los mismos, y la segunda el gran desconocimiento que todavía tenemos del funcionamiento del sistema logosilábico de escritura que esta cultura desarrolló.

Creemos que es de gran importancia realizar estos análisis exhaustivos de elementos concretos, como la simple representación de un *tecpan*, para ir avanzando en la interpretación de las pinturas y en la lectura de los glifos que aparecen en los documentos pictográficos.

Para terminar, es nuestro deseo recalcar que creemos haber recuperado algunos mapas de las *Relaciones Geográficas* como verdaderos códices, aspecto en el que no nos cansaremos de insistir, ya que en nuestra opinión siempre han sido "los grandes olvidados" para el grupo de investigadores que se dedican al estudio de los Códices Mesoamericanos.

Referencias

- ACUÑA, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, volumen 2, UNAM, México, 1984.
- ACUÑA, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, tomo primero, volumen 6, UNAM, México, 1985.
- ACUÑA, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, tomo segundo, volumen 7, UNAM, México, 1986.
- BATALLA ROSADO, Juan José, "La escritura náhuatl. Problemas sobre su definición como sistema logosilábico", en Alfonso LACADENA, José Miguel GARCÍA, Juan José BATALLA y José Luis de ROJAS, *Escritura Indígena en México. II Curso Monográfico de Cultura Mexicana*, pp. 73-83, Instituto de México en España, Madrid, 1995.
- BATALLA ROSADO "Prisión y muerte de Motecuhzoma según el relato de los códices mesoamericanos", en *Revista Española de Antropología Americana*, 26, 1996, pp. 101-120.
- BATALLA ROSADO, J.J. y J.L. de ROJAS Y GUTIÉRREZ DE LA GANDARILLA, "La historia en la tradición indígena de México. Épocas Prehispánica y Colonial", en *Actas del IV Encuentro-Debate "América Latina Ayer y Hoy", Memoria, Creación e Historia: Luchar contra el olvido*, pp. 41-55, Barcelona, 1994.
- BELIGAND, Nadine, "El Códice de Tepotzotlán o fragmentos X-722, T-718 y P-714", en Jesús MONJARÁS-RUIZ, Emma PÉREZ-ROCHA y Perla VALLE (comps), *Segundo y Tercer Coloquios de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, pp. 409-438, INAH, México, 1996.
- BERDAN, Frances F., "Glyphic Conventions of the Codex Mendoza", *The Codex Mendoza*, vol. I: pp. 93-102, University of California Press, Berkeley, 1992.
- BROTHERSTON, Gordon, *Painted Books from Mexico*, British Museum Press, London, 1995.
- CARRASCO, Pedro, "Los linajes nobles del México antiguo", en Pedro CARRASCO, Johanna BRODA, et. al. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*: pp. 19-36, SEP/INAH, México, 1976.
- CÓDICE AUBIN, ver LEHMANN y KUTSCHER, 1981.

- CÓDICE AZCATITLAN, edición facsímil, 2 volúmenes. Comentario de Robert H. BARLOW, revisado por Michel GRAULICH, Bibliothèque Nationale de France/Société des Américanistes, París, 1995.
- CÓDICE COLOMBINO, edición facsímil. Volumen de estudio de Alfonso CASO y Mary Elizabeth SMITH, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966.
- CÓDICE COZCATZIN, edición facsímil. Estudio y Paleografía de Ana Rita VALERO DE GARCÍA LASCURÁIN. Paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael TENA, INAH/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1994.
- CÓDICE EGERTON, edición facsímil. Introduction C.A. BURLAND, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz, 1965.
- CÓDICE FLORENTINO, edición facsímil, 3 volúmenes, Archivo General de la Nación, México, 1979.
- CÓDICE MARIANO JIMÉNEZ, *Códice de Ottazpan*, Edición facsímil, Estudio de Birgitta LEANDER, INAH, México, 1967.
- CÓDICE MENDOZA, edición facsímil, 4 volúmenes, Editores Frances F. BERDAN y Patricia RIEFF ANAWALT, University of California Press, Berkeley, 1992.
- CÓDICE MEXICANUS, Separata del *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle série t.41, París, 1952.
- CÓDICE NUTTALL, edición facsímil, Estudio de Nancy P. TROIKE, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz, 1987.
- CÓDICE OSUNA, edición facsímil, Estudio y transcripción por Vicenta CORTÉS ALONSO, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1973.
- CÓDICE SELDEN, edición facsímil, Volumen de estudio de Alfonso CASO, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1964.
- CÓDICE DE TLATELOLCO, edición facsímil, Estudio preliminar de Perla VALLE, INAH/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1994.
- CÓDICE VATICANO A, *Codex Vaticanus 3738 ("Cod. Vat. A", "Cod. Rios")*, Edición facsímil, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz, 1979.
- CÓDICE YANHUITLAN, edición facsímil, Estudio preliminar de María Teresa SEPÚLVEDA Y HERRERA, INAH/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1994.

- CÓDICES INDÍGENAS DE ALGUNOS PUEBLOS DEL MARQUESADO DEL VALLE, Editorial Innovación, México, 1983.
- CORTÉS Hernán, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, Historia 16, Madrid, 1985.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia de la Conquista de Nueva España*, Porrúa, México, 1983.
- DIBBLE, Charles E., *Historia de la Nación Mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1963.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., Porrúa, México, 1984.
- GALARZA, Joaquín, *Estudios de Escritura Indígena Tradicional (Azteca-Náhuatl)*, Archivo General de la Nación/Centre d'Etudes Mexicaines et Centroamericaines, México, 1980.
- GALARZA, Joaquín y Keiko YONEDA, *Mapa de Cuauhtinchan nº 3*, Archivo General de la Nación, México, 1982.
- GERHARD, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España. 1519-1821*, UNAM, México, 1986.
- GLASS, John B., *Catálogo de la Colección de Códices*, INAH, México, 1964.
- GLASS, John B. y Donald ROBERTSON, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts" en *Handbook of Middle American Indians XIV*: pp. 81-252, Austin, 1975.
- GUZMÁN MONROY, Virginia (ed.), *Trabajos Inéditos del Doctor Alfonso Caso y del Profesor Federico Gómez de Orozco. Códice Texcoco-Acolman*, Cuadernos de la Biblioteca, Serie: Códices nº 7, BNAH, México, 1979.
- KUBLER, George, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, FCE, México, 1984.
- KUBLER, George y Charles GIBSON, "The Tovar Calendar. An illustrated Mexican Manuscript ca. 1585", en *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences*, volume XI, Yale University Press, 1951.
- LEANDER, Birgitta, ver *Códice Mariano Jiménez* 1967.
- LEHMAN, Walter y Gerdt KUTSCHER, *Geschichte der Azteken. Codex Aubin und verwandte Dokumente*, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1981.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel y Carmen AGUILERA, *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, Celanese Mexicana, México, 1986.
- MATRICULA DE TRIBUTOS, Edición facsímil, Comentario de Francis F. Berdan y Jacqueline Duran-Forest, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz, 1980.
- MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Porrúa, México, 1977.
- PASZTORY, Esther, *Aztec Art*, Harry N. Abrams, New York, 1983.
- PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, "El Gobierno Indígena Colonial en Xochimilco (siglo XVI)", en *HM*, vol. 132, 1984, pp. 445-462.
- PRIMEROS MEMORIALES de Fray Bernardino de SAHAGÚN, edición facsímil. Photographed by Ferdinand ANDERS, University of Oklahoma Press, Norman, 1993.
- ROJAS Y GUTIÉRREZ DE LA GANDARILLA, José Luis de, *Méjico Tenochtitlan. Economía y Sociedad en el siglo XVI*, El Colegio de Michoacán/FCE, México, 1986.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, ver *Códice Florentino*, 1979.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, "Colección Sepan Cuantos..." nº 300, Porrúa, México, 1982.
- TALADOIRE, Eric, "Le Codex de Xalapa. Mapa del juego de pelota", en Gerard W. van BUSSEL, Paul L.F. van DONGEN and Ted J.J. LEYENAAR (eds.) *The Mesoamerican Ballgame. Papers presented at the international Colloquium "The Mesoamerican Ballgame 2000 BC-AD 2000"*, Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden, 1991, pp. 111-118.
- VALERO DE GARCÍA LASCURÁIN, Ana Rita, ver *Códice Cozcatzin*, 1994.
- VALLE, Perla, "El Códice de San Juan Teotihuacan o Códice Texcoco-Acolman, acotación inicial". *Proceedings 46 Congreso Internacional de Americanistas. Descifre de las Escrituras Mesoamericanas. Códices, pinturas, estatuas, cerámica*. BAR International Series 518 (i), volume I, pp. 173-184, Oxford, 1989.

THE PREHISPANIC HISTORY OF THE VALLEY OF COIXTLAHUACA, OAXACA

Bas van DOESBURG

Olivier van BUREN

*Drawings by Martijn van den BEL**

Introduction

At the moment, at least twelve indigenous pictographical documents are known to have originated in the valley of Coixtlahuaca. As we know from several sources, this was an important prehispanic centre with a big market. An overview is presented here of the history of the valley as it has been recorded on the indigenous documents. Our first aim is to provide a working base for those interested in the reading and analysis of the Coixtlahuaca documents. The interpretation of this historical record in terms of the development of the Coixtlahuaca señoríos or the socio-political structures of these señoríos and other important ethnohistorical questions will be addressed in future publications.

The valley of Coixtlahuaca is situated in the northern part of the Mixteca Alta and is surrounded by a mountain range (see map p.155). Crossing these mountains, several Mixtec villages are found:

* The drawings of the Lienzo Tlapiltepec are after JOHNSON (1994). All other drawings are by Martijn van den Bel.

to the southwest are located villages like Tamazulapan, Tepozcolula and Tlaxiaco, to the south the village of Tejupan, while to the southeast the villages of Yanhuitlan and Nochixtlan are situated. To the east are the villages of Apoala and Huautla. The most northern village of the valley is called Aztatla and is very close to the border between the states of Oaxaca and Puebla. The northeast corner of the valley forms the border between the Mixteca Alta and the Popoloca-Nahuatl area around Tehuacan.

In the valley itself the main village is Coixtlahuaca with approximately three thousand inhabitants, although another village, Tepelmeme, is more or less of equal size, and is situated to the north of Coixtlahuaca. Other important villages are Ihuitlan, Tlacotepec, Concepción and San Antonio Abad (all more or less to the east of Tepelmeme), Tequixtepec (in between Tepelmeme and Coixtlahuaca), Jicotlan, Tulancingo, Tlapiltepec and Suchixtlahuaca (to the east of Coixtlahuaca), and Nativitas to the south of Coixtlahuaca. The main indigenous group of the area is the Chocho (or Chocholtec), whose tradition and language show a very close resemblance to the Popoloca of the neighbouring state of Puebla. We know however that formerly also Mixtec and Nahuatl were spoken in the area.

The Coixtlahuaca documents can be divided into five groups:

1. Three documents from Coixtlahuaca itself: the *Lienzo Coixtlahuaca I*, the *Lienzo Seler II* or Coixtlahuaca II and the *Lienzo Meixueiro*.¹
2. Three documents from the Ihuitlan area: the lienzos *Ihuitlan* and *Tulancingo* are from Ihuitlan.² Parmenter (1982) proved that the

¹ The *Lienzo Meixueiro* is in fact not an original document, but a reconstruction of the *Lienzo A* made by William Gates, based on photographs. The *Lienzo A* in turn, is a copy made by Nicolas de León (Parmenter, 1970). The location of the original is unknown, and it may even not exist anymore. A better name for the original of this document would be *Lienzo Coixtlahuaca III*.

² The provenience of the lienzos *Ihuitlan* and *Tulancingo* will be discussed in a forthcoming article by van Doesburg and van Buren. Opposed to Parmenter (1993) and Rincón (1994) the authors believe that the lienzos *Ihuitlan* and *Tulancingo* deal with the history of Ihuitlan and its lineages and don't even mention Tulancingo. This is based upon the identification of Ihuitlan in the *Lienzo Tlapiltepec*. The rulers mentioned there for Ihuitlan also appear on the *Lienzo Ihuitlan*. Furthermore, in the AGN we found a number of documents that make it possible to identify several places mentioned in the *Lienzo Ihuitlan* as former 'barrios' or neighbourhoods of

Lienzo Tlapiltepec is from Tlapiltepec, an ancient subject settlement of Ihuitlan, but dominated by the Coixtlahuaca royal lineage after ca. 1450 AD.

3. The lienzos *Tequixtepec I* and *Tequixtepec II* are from Tequixtepec.
4. The *Lienzo Nativitas* is from Nativitas.
5. For the *Gómez de Orozco Fragment*, the *Selden Roll* and the *Codex Baranda* we are unable to give the actual village of provenience but because of their close relationship to the contents of the Coixtlahuaca lienzos we are able to say that they are also originated in the valley of Coixtlahuaca.³

All the lienzos display cartographical features and some are in fact rather detailed topographical maps. Some also depict the village borderline, often in the form of a band of jaguarskin surrounding the sign of the village, and the borderplaces or *mujoneras*.⁴ Furthermore, all lienzos give genealogical information; some focus mainly on this aspect, others only give some data concerning genealogies. All lienzos give some kind of historical information, and again some focus more on this aspect than others. The lienzos *Seler II*, *Tlapiltepec*, *Ihuitlan*, *Tequixtepec I* and *II* and *Nativitas* tell us of foundation rituals and mythological origins, as do the *Gómez de Orozco Fragment*, the *Selden Roll* and the *Codex Baranda*.

Several authors have dedicated their attention to the corpus of the Coixtlahuaca documents. Caso (1954, 1958 and 1961) wrote valuable first commentaries on the *Gómez de Orozco Fragment*, the *Codex Baranda* and the lienzos *Tlapiltepec* and *Ihuitlan*, Parmenter (1961, 1970, 1982, 1993) added additional ideas, discovered more documents (the lienzos *Tequixtepec I* and *II* and the *Lienzo Tulancingo*) and did important work on the identification of places

Ihuitlan. Also, the geography as shown on the *Lienzo Tulancingo*, corresponds to the geography of (sixteenth century) Ihuitlan.

³ There is also the *Lienzo Aztatla*—also mentioned by Rincón (1996)—which is still in its village of provenance. However, the document is in such a poor state that it can hardly be read, and is therefore not included in the list here. Other pictographical Coixtlahuaca-documents may still be found in the future.

⁴ Village borders are given by the lienzos *Coixtlahuaca I*, *Seler II*, *A. Tulancingo*, *Tequixtepec I* and *Nativitas*.

and the history of the documents, Smith (1973) cited several of the Coixtlahuaca documents in her book and included an appendix which was wholly dedicated to the Coixtlahuaca group, Caso (1977) published the history of the region as he saw it and included the personages of the documents in his most important bibliography of the mixtec kings (1979). Viola König (1984) and her colleagues from Hamburg analysed the *Lienzo Seler II* in detail. Other works of value are Johnson (1994) and Rincón (1994, 1995, 1996). Also there are several works that do not directly deal with Coixtlahuaca but connect it with other parts of prehispanic Mexico (e.g. Kirchhoff et al., 1973). This article offers a synthesis of these various studies combined with the recent research done at the Archaeological Department of the Leiden University.

The historical pictographic documents were made to legitimize the position and power of the post-classic rulers. They told of the births, marriages, deaths, wars, alliances and successors of the lords. In the Mixteca and the Coixtlahuaca region, the historiographic tradition already started somewhere in the tenth century with the reinstatement of politically strong lineages and the restoration of the small city-states after the collapse of classic Monte Alban. The documents were made to explain how the ruling class had once obtained its position and how it was inherited and transferred to the later lords. Coixtlahuaca history can thus be analysed according to the following two themes:

a) Origin myths and foundation rituals:

The origins of the ruling class were explained in several ways. In some cases (mostly Mixtec) the first lords had emerged out of sacred trees, hills or rivers. In the north (i.e. the Nahuatl area) the origins of the people were traced back to the mythical place Chicomoztoc, "At the Seven Caves". From these places the different groups had emerged to disperse themselves and found their separate *cacicazgos* (citystates). In many cases war was needed to obtain the new lands. Essential to the subsequent foundation of the *cacicazgos* was the drilling of "New Fire" and the installment of the sacred bundle, the "Heart of the Community" or *altepeyolotl*, in the village temple. Also other rituals were performed to obtain possession of the lands, e.g. the shooting of arrows in the four cardinal directions.

b) Genealogies, conquests and marriages:

War as a means of expansion was often (but not always) followed by the marriage with a princess of the defeated lineage. Once the new dynasty had been installed, the children served to establish relations with other *cacicazgos* in the vicinity, also by means of marriage. Hence, the depiction of marriage in the documents represents the transfer of titles,

Coixtlahuaca History

The historical tradition kept by the sixteenth century Aztecs and many of their contemporaneous neighbours revealed that several centuries before a people called the Toltecs had ruled over wide areas of Central-Mexico. Their legendary capital was called Tolla ("midst the Cattailreed"). Although it seems this name originally referred to the great classic centre of Teotihuacan, it came to be used during Toltec times as a name for several Toltec cities, like Xicotlán or Xicotitlán (nowadays Tula in the State of Hidalgo), Cholula and Tenochtitlán. The Toltecs were remembered as the inventors of the post-classic culture and as such were highly respected. Many later ruling houses, among them the Aztec royal family, claimed descent from Toltec ancestors. Another one of these was the lineage of the famous Atonal, supreme lord of Coixtlahuaca in the fifteenth century.

1 The Lineage of Lord 7 Water (Atonal) "Eagle"

The *Anales de Cuauhtitlán*, a very important sixteenth century anonymous Nahuatl-source from the Valley of Mexico which covers the Valley history from the eleventh to the sixteenth century,⁵ tells about the collapse of Toltec society around the 11th century and the subsequent migration southwards of the Toltec lords. In paragraph 67 of this document we encounter the following passage.⁶

⁵ The original text from 1544/45, which is now lost, was copied by Fernando de Alva Ixtlilxochitl, the famous historian from Texcoco, at the end of the 16th century. This copy is nowadays kept at the National Anthropological Museum in Mexico City. The text is clearly based on an interpretation of several pictographic documents from Cuauhtitlán, Texcoco, etc., mixed with commentaries from the oral tradition.

⁶ We do not know when exactly the history of this Atonal took place. The year 1 flint probably isn't a historical date, but a sacred or symbolic date, related to the end of the Toltec era. However, other indications (e.g. the number of generations following

"I tecpatl ypan in yn xihuitl xitinque yn tolteca cateca ypan mochiuh yn Vemac yquac tlatocatia, (...) Auh yn tolteca niman yaque (...) quizato Huehue Quauhtitlan, or oncan chixque yn Tamazolac chane catca yn oncan tlapiaya yn itoca Atonal, nyman no tehuan quinhuicac yn imacehualhuan. Niman onehuaque yn tolteca (...) Auh yn oyaque yn ocallaque altepetl ypan cequintin motllallique (...) Coayxilahuacan, Tamazollac (...)."

(I Pedernal [1064]: En este año se desbarataron los que eran tolteca. Aconteció en tiempo de Huemac, cuando reinaba, (...) Y se fueron los tolteca (...) llegaron a la antigua Cuauhtitlan; allá aguardaron todavía a él que era habitante de Tamazolac, que allá era guardián, el nombrado Atonal, quien luego con otros llevó a sus macehuales. Partieron en seguida los tolteca (...) Y al irse y entrarse en los altepetl se establecieron algunos en (...) Coayxilahuacan [y] Tamazolac (...); Anales de Cuauhtitlan, § 67)⁷

The first Tamazolac ("At the Water of Frogs") was a place close to the villages of Toltitlan and Old Cuauhtitlan, on the northwestern shore of the Lake of Mexico. Almost 400 years later, a famous descendant of this first Atonal, also called Atonal (II) and ruler of Coixtlahuaca, was defeated by the Aztecs:

"4 calli-5 tochtli. Ypan inyn xihuitl yaotlato yn Huehue Moteuczomatzin ynic yaoquixohuato tepehualloto Coayxilahuacan, yn iquac yn oncan tlatocatia huey tlaatoani ytoaca Atonal, oncan quicemittjaya yn nohuian anahuac tlacallaquilli. Auh ynin Atonal yuh mitoa ca oc ynpiltzin yn tolteca cateca oncan chane catca yn Toltitlan Tamazolac; oncan ehuac ynye quizque tolteca yn yquac xitinque".

(4 Casa-5 Conejo [1457-1458]. En este año, Moteuczomatzin el viejo se apercibió a combatir; y salieron de guerra a conquistar Cohuayxtlahuacan, cuando reinaba allá el huey tlaatoani nombrado Atonal; allá examinó los tributos de todas partes de Anahuac. De este Atonal se dice que era todavía príncipe de los toltecas, que era allá habitante de Toltitlan Tamazolac, de allá partió, de manera que se acabaron los toltecas cuando se desbarataron; Anales de Cuauhtitlan, §189)

The story of the war against Coixtlahuaca is also told in detail by the religious Spanish chroniclers Juan de Torquemada (1615) and Diego Durán (ca. 1580). The conquest of the city must have been very important to the Aztecs: in the fifteenth century Coixtlahuaca was a major market centre and a strong contender to Aztec power:

Atonal until the Aztec conquest of Coixtlahuaca) seem to point towards the eleventh or twelfth century.

⁷ The translations of the Nahuatl-texts in this article as given by Feliciano Velázquez (1992) and Mengin (1939-40) have been changed on some points by the authors.

"Este pueblo antiguamente era de los más principales de aquella provincia y donde se hacía un mercado de mucha riqueza, y así, acudían a él muchos mercaderes forasteros de toda la tierra: de México, de Tezcuco, de Chalco, de Xuchimilco, de Cuyuacan, Tacuba, Azcaputzalco, finalmente de todas las provincias de la tierra, a sus granjerías, resgates de oro, plumas, cacao, jícaras muy galanas, ropa, grana, hilo de colores que hacían de pelos de conejo." (Durán, 1984, p.185).

"Ye yquac yn yn axihuac altepetl cohuayxtlahuacan. Oncan yancuican ompeuh yn huallcallaquilla teocuitatl quetzalli olli cacahuatl yhuan occequi necuiltonollis et". Oncan peuh yn ineyollaliliz mexicayotl yn ica tlacallaquilli. et"⁸

(Fue cuando ya se habían apoderado del altepetl Cohuayxtlahuacan. Ahí por primera vez comenzó a entrar hacia acá el oro, plumas de quetzal, hule, cacao y otras riquezas, etcétera; ahí empezó el alivio del corazón de la mexicanidad por el tributo, etc.; Anales de Cuauhtitlan, §189).



ill.1 The strangled Lord 6 Water "Jaguar" (Atonal II) (Codex Mendoza).

The *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, written early in the sixteenth century by an unknown Spanish author and based on the explanation of pictorial manuscripts by indigenous readers confirms:

"En el año 139 [=1462] se ganó Cuauhtlahuacan y trajeron muchas joyas a Moteuczoma" (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, 1979, p. 61).⁹

The importance of Coixtlahuaca's ruler Atonal was stressed by the painter of the *Codex Mendoza* when he depicted the strangled lord in front of his palace in the list of Moteuczoma's conquests (ill. 1).⁹

⁸ The difference in the dates of the conquest might be explained by the long duration of the war (four years, cf. Anales de Cuauhtitlan, §238) between the Aztecs and the Coixtlahuaca.

⁹ Coixtlahuaca means "Plain of Snakes" in the Nahuatl language. Its Mixtec name is Yodoco, "Valley of Snakes".

The Central-Mexican sources indicate then that the first and last lord of one of the major lineages of Coixtlahuaca were both called Atonal, a name that means "Lord with the calendrical name Water".

Interestingly enough, several of the Coixtlahuaca lienzos (lienzos *Tequixtepec I*, *Tlapiltepec* and *Seler II*) depict these lineages from Coixtlahuaca, one of which was founded by an immigrant lord called 7 Water "Eagle" in a place called 'Palace of the Eagle'¹⁰ located on or at the foot of a high mountain which was identified by Caso (1961) as the present Cerro Verde in the south of the Coixtlahuaca Valley (ill. 2a). This lineage ends some 18 generations later with a lord called 6 Water "Jaguar", who was at that time lord of the city of Coixtlahuaca (ill. 2a).

We can be sure the two lords called Atonal are identical to lord 7 Water and his descendant 6 Water from the pictorial documents from Coixtlahuaca: Lord 7 Water "Eagle" is the "*habitante de Tamazolac de Toltitlan*", who established himself in "Coayxlahuacan" (to be understood as the region, since the palace founded by 7 Water was located to the south of the city of Coixtlahuaca and did not yet exercise power in the city itself). His descendant who was called 6 Water "Jaguar", is the second Atonal, the "*príncipe de los toltecas*", the lord that ruled Coixtlahuaca at the time of the Aztec conquest of the region and who we will meet again later on in the story.¹¹

¹⁰ Interestingly, the name Cuauhtitlan can mean 'Amidst the Eagles' or 'Amidst the Trees'.

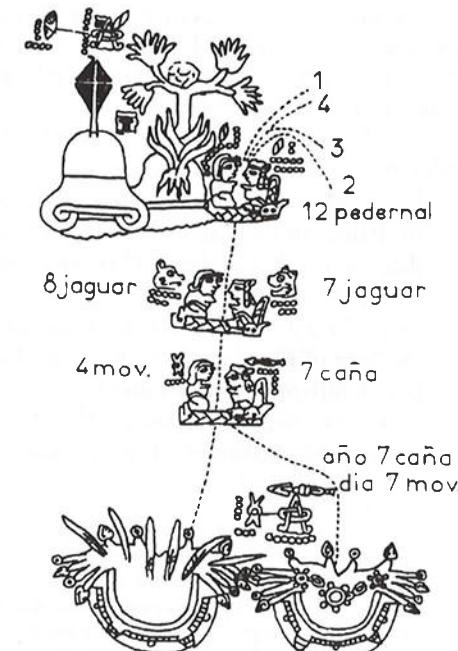
¹¹ This second Atonal is nowadays still a very famous person in the region; several companies, like a taxi service and a bathing place are even named after him.



ill.2a Lord 7 Water "Eagle" (Atonal I) and Lord 6 Water "Jaguar" (Atonal II) in the long genealogy of 'Palace of the Eagle' (*Lienzo Tlapiltepec*).

Several of the Coixtlahuaca documents (*Gómez de Orozco Fragment*, lienzos *Tequixtepec I*, *Tlapiltepec* and *Seler II*) contain important data about the origins of Lord 7 Water-Atonal. All of his ancestors were clearly legendary figures: his great-grandfather, the first ancestor, called Lord 7 Reed, had emerged out of a 'River of Jade and Quetzal feathers' (which can be read as 'River of Offspring' in a metaphorical sense)¹² on the sacred date year 7 Reed, day 7 Movement,¹³ after which he married Lady 4 Movement (ill. 3).¹⁴

The mythical birth from a river is a common motif in several of the Mixtec códices (e.g. *Codex Nuttall*, pp. 1 and 9). The offspring of this



ill.3. Lord 7 Reed and Lady 4 Movement near 'River of Jade and Quetzalfeathers', their successors Lord 7 Jaguar and Lady 8 Jaguar, and Lord 12 Flint and Lady 12 Flint at 'Hill of [Unidentified] Tree' (*Lienzo Tlapiltepec*).

¹² According to Molina (1977), *cuzcatl quetzalli* ("jade and quetzal feathers") is a metaphor for the beloved child. It can also refer to the corncob (*Leyenda de los Soles*, 1992, p. 126).

¹³ These sacred dates occur frequently in the códices, especially in scenes related to the origin and foundation of lineages. They do not represent a historical moment in time, but rather 'encode' the foundation into calendrical terms. The year 7 Reed, for example, is clearly related to the name of the first male ancestor of Lord 7 Water.

¹⁴ Page ten of the obverse of the *Codex Vindobonensis* contains the mythical date year 7 Reed, day 4 Movement as the foundation date of the Mixtec villages. This date is also included as a mythical foundation date at the beginning of the *Codex Baranda*.

first couple was called Lord 7 Jaguar and Lady 1 or 8 Jaguar.¹⁵ The next couple was Lord 12 Flint and Lady 12 Flint, who reigned at 'Hill of the Net' (with the sacred date year 8 Flint, day 8 Flint) and 'Hill of [Unidentified] Tree' (ill. 3).¹⁶

According to the documents they had four historical children:

- Lord 7 Water "Eagle", who moved away and founded his lineage in 'Palace of the Eagle' in the Coixtlahuaca Valley on the sacred date year 1 Reed, day 1 Crocodile. He was married to Lady 5 Vulture.
- Lady 2 Flint "Jadefan", who was married to an unnamed lord in 'Village of [Unidentified] Plant and Jumping Man' or 'Valley of [Unidentified] Plant' (Cholula);¹⁷
- Lady 11 Snake "Jadehair",¹⁸ who married in 'Village of Cattailreed and Nopal' (Tenochtitlan);¹⁹

¹⁵ In the Coixtlahuaca documents the interchangeability of the numbers 1 and 8 is widely attested. We will see other cases later on in this article.

¹⁶ In the *Lienzo Tequixtepec I* a double line connects this place with a 'Mountain of the Eagle', which may refer to the name Cuauhtitlan, 'Amidst the Eagles' or 'Amidst the Trees', but there is no place sign which can be read as Tamazolac, 'At the Water of Frogs'. There is an interesting legend about the place Huequequahtitlan ('Old Cuauhtitlan'), recorded by Juan de Torquemada (1986: Book VI, chapter 24), which tells us that when Quetzalcoatl, lord of Tula, was on his journey from Tula to Tlapalan, he passed through a place called Quauhtitlan. There he asked one of his servants for a mirror. Seeing in it how old he looked, he decided that that place from then on had to be called Huequequahtitlan, 'Old Quauhtitlan'. We are not sure if the anonymous authors of the *Anales de Cuauhtitlan* were correct in identifying the home of Atonal as the Tamazolac near the village of Toltitlan; the *Lienzo Tequixtepec I* shows snow on top of the double mountain where his parents live, which seems to point in the direction of the high volcanoes west of Cholula: the Popocatepetl and the Iztaccíhuatl.

¹⁷ Cholula means in the Nahuatl language 'Place of Flight' or 'Place of Jumping'. Its Mixtec name is Nundiyo, which means 'Village of the Stairs' or 'Village of Jumping'.

¹⁸ The *Lienzo Tlapiltepec* tells us that 1 Wind and 11 Snake were women and not men. This seems more likely since "Jadefan" and "Jadehair" are recorded in the Mixtec códices as personal names for women and not for men. The makers of the lienzos *Tequixtepec I* and *Seler II* probably changed the sex of these people to give their history a more authoritative character.

¹⁹ Jansen in Parmenter, 1982, p. 75.

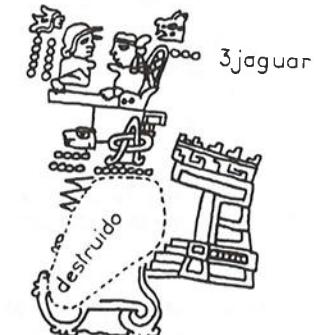
- Lady 1 Wind "Flowerserpent", who moved away to an unidentified place in the Mixteca, called 'Black Curved Mountain of Water', and with the *tonal* or calendrical name 9 Reed.

The detailed information on the family of Lord 7 Water-Atonal and the wide distribution of its members are quite surprising. There seems to be no information on the sisters of Lord Atonal in the sources from Central Mexico.

2 The Second Coixtlahuaca Lineage

Several other lineages were founded around this time by other lords, and one of these, later on, became of great importance for Coixtlahuaca history: the lineage of 'Mountain of Arrows' (Miltepec),²⁰ founded by Lord 3 Jaguar on the sacred date year 7 House, day 8 Lizard (ill. 4). No further data on his origins are given.

A late descendant of this Lord, called 6 Monkey, was an ally of Lord 6 Water "Jaguar", the second Atonal, and co-ruler in the city of Coixtlahuaca. When Atonal was defeated by the Aztecs, the *Lienzo Tlapiltepec* tells us that the son of Lord 6 Monkey married the surviving daughter of Atonal, founding thus a new Coixtlahuaca dynasty which ruled the city at the arrival of the Spanish conquerors (see paragraphs 14 and 15). The co-rulership and the resulting marriage explain why the lineage of Lord 3 Jaguar was so prominently depicted on the lienzos *Tlapiltepec* and *Seler II*.



ill. 4. Lord 3 Jaguar and his wife Lady 10 Water at Miltepec ('Mountain of the Arrows') (*Lienzo Tlapiltepec*).

²⁰ This Mountain of Arrows is identified by the *Lienzo Ihuitlan* as Miltepec. However, this need not be the Miltepec still existing today near Tequixtepec de los Reyes. The Miltepec of the lienzos is shown as a place to the northeast of Aztatlá, while the modern Miltepec lies at the northwest of the Coixtlahuaca-valley. This problem still needs further research.

We will return to this lineage at a later stage because it is of no importance for the Coixtlahuaca history until the conquest of the city of Coixtlahuaca itself, dated tentatively somewhere in the first half of the thirteenth century.



ill.5. The first couple at 'Mountain of the Mask' (*Lienzo Seler II*)

The *Lienzo Tlapiltepec* also tells us that the Lord of Tepelmeme,²¹ called Lord 9 Reed and married to Lady 11 Eagle, was a member of this lineage from Miltepec. However, we do not know when this Lord actually ruled at Tepelmeme.

Other important lineages that were founded around this time in the area were the ones of 'Mountain of the Mask' (unidentified), recorded on the *Lienzo Seler II* (ill. 5), the lineage of 'River of the Vase and Heart', which would later on become Tizaltepec (now Santa María Nativitas), recorded on the *Lienzo Nativitas* and the lineage

of 'Mountain of Palace and Heron' (Aztacalco/Azatla), recorded on the *Lienzo Tecamachalco*.²²

3 Possible alliance with Toltec Cholula

In the *Lienzo Tlapiltepec* there is a small scene next to the picture of Lord 7 Water "Eagle" in his 'Palace of the Eagle' (ill. 2b):

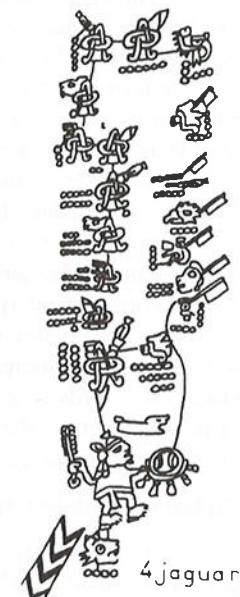
²¹ The identification of Tepelmeme in the *Lienzo Tlapiltepec* is based on the 1590 *Land-Grant Map of Coixtlahuaca* (AGN-Tierras 2729-5), published in Smith (1973). In this map "Tepenene" is shown as 'Double Mountain of the Arm (?). In the same shape Tepelmeme appears on the *Lienzo Tlapiltepec*, and as such, it also appears on the *Lienzo Meixueiro*; however, in the latter document its rulers are not mentioned. Tonala is shown close to Tepelmeme on the *Lienzo Tlapiltepec*. Its rulers, of whom we also do not know when they ruled, were called Lord 2 Flint and Lady 5 House. They were sacrificed by a Lord 4 Rabbit (?).

²² The *Lienzo Seler II* depicts a circle of 17 foundation couples in their respective villages, of which, apart from Miltepec and the Cerro Verde, several others can be identified: Azatla, Tlapiltepec (?) and Ihuitlan.

a Lord 4 Jaguar, wielding a shield and a macana, was engaged in a ten year war,²³ from the year 10 flint, day 13 Water (1087 AD?), until the year 6 flint, day 6 Crocodile (1096 AD?), in which he captured and sacrificed six enemy leaders: Lord 7 Water (not Atonal), Lord 10 Reed, Lord 4 Eagle, Lord 4 Wind, Lord 8 Monkey and Lord 9 Rain. It seems likely that this Lord 4 Jaguar was involved in the establishment of Lord 7 Water in 'Palace of the Eagle'

There is a possibility that this Lord 4 Jaguar is the same as the Toltec Lord 4 Jaguar "Quetzalcoatl-Bumbnose" who we know from the Mixtec códices *Nuttall*, *Bodley* and *Colombino*.²⁴ According to these códices this Lord ruled in 'Village of the Cattailreed' (Tollan),²⁵ an honorific name that was used for the cities of Tula in the present-day State of Hidalgo. Tenochtitlan and Cholula. Although it is not yet certain which of these three cities was the home of Lord 4 Jaguar, Cholula is the most likely candidate.

Towards the end of the eleventh century this Lord 4 Jaguar extended his influence into the Mixteca, elevating Mixtec Lords to the prestigious rank of Toltec *teuctli* in exchange for military support in his campaigns. The promotion to the rank of *teuctli* was expressed physically by piercing the nose of the candidate with sharpened eagle and jaguar bones and inserting a turquoise jewel. This practice of political alliances was still used by the Lords



2b) Lord 4 Jaguar waging a ten year war (*Lienzo Tlapiltepec*).

²³ The band with 'chevrons' at his feet indicate war (Jansen, 1992).

²⁴ This identification was made by Janse (1995). Jansen (1996) identifies this man also with the famous Quetzalcoatl Nacxitl Topiltzin, the Toltec Lord from Tula.

²⁵ Tollan means 'Amidst the Cattailreed' in the Nahuatl language. Its Mixtec name may have been Ñuu Coyo (now the name for Mexico-City), which also means 'Place of Cattailreed'.

of Cholula in later centuries (*Relación Geográfica of Cholula*, 1985, p. 131; Mendieta, 1980: Book II, chapter 38).

The principal Mixtec allies of Lord 4 Jaguar were the famous Lord 8 Deer "Jaguarclaw" (1063-1115 AD), the lord of Tututepec and Tilantongo,²⁶ and his successor Lord 4 Wind "Fireserpent" (1092-1164 AD), the lord of 'Place of Flintknives' (*Mogote del Cacique*),²⁷ who had commissioned the death of Lord 8 Deer "Jaguarclaw", as we know from the *Codex Bodley*. Also the lord of 'Place of the Jaguar' (possibly Coyotepexi near Acatlán)²⁸ seems to have been an important ally, as we can deduce from the *Codex Egerton*.

If 7 Water "Eagle" was indeed also an ally of the Toltec Cholula Lord 4 Jaguar, the move of his sister 2 Flint "Jadefan" to Cholula could be interpreted as a marriage-alliance: two children of Lord 8 Deer "Jaguarclaw" also married in Cholula (the origin place of their great-grandmother) in order to confirm the political alliance between the lords (see *Codex Bodley*). However, around the end of the twelfth century the alliance with Cholula withered and no more marriages were arranged.

4 Relations with the Mixteca

The successor of 7 Water was called Lord 6 Vulture "Soft Ball". He married Lady 10 Crocodile who, according to the *Lienzo Tlapiltepec*, came from the place where his aunt—1 Wind "Flowerserpent", the sister of Lord 7 Water—had moved to: 'Black Curved Mountain and Water', somewhere in the Mixteca. This marriage implies important ties between the lords of this place and the lords of 'Palace of the Eagle'.

²⁶ Tilantongo means in the Nahuatl language 'At the small Tlillan' (Smith, 1973: 42). The *Tlillan* was a dark temple dedicated to the Earth-goddess Cihuacoatl. The Mixtec name of the village is *Nutnōo-Huahindehui* which means 'Black Town, House of the Sky' (Smith, 1973, p. 57).

²⁷ The Mixtec name of Mogote del Cacique is *Nduu Ñuuchi*, which is a contraction of *Tinduu ñuu yuchi*; this means 'Mount of the Village of Flintknives' (Jansen, 1982, p. 276).

²⁸ Coyotepexi means 'Rock of the Coyote' in the Nahuatl language. Its Mixtec name is *Yucuñāña*, which means 'Mountain of the Jaguar'.

Their son was Lord 2 Flower, married to Lady 4 Flint. Lord 2 Flower was a great warrior and conqueror and as such undertook a pilgrimage to the Mixteca in the years 7 House and 8 Rabbit (1149 and 1150 AD?), to *Mogote del Cacique* in the Mixteca. There he met the lord of that place, probably the famous 4 Wind "Fireserpent" mentioned above, who elevated him to the rank of Toltec *teuctli*, underlining the importance of the conquests of Lord 2 Flower for Mixtec power (ill. 6).

Interestingly, the relations with the Mixteca end after the death of Lord 2 Flower and Coixtlahuaca history becomes much more locally orientated. Could this process be related to what was happening around this time with the alliance between the Mixteca and Cholula?

5 Local expansion in the Coixtlahuaca Valley

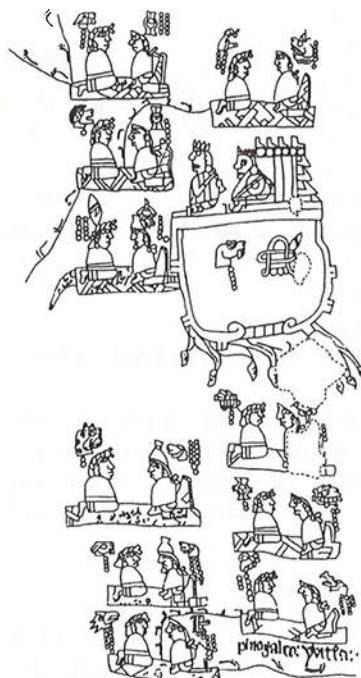
History continued and three generations later²⁹ Lord 9 Crocodile was enthroned as ruler at the 'Palace of the Eagle'. He started the spreading of the Atonal lineage within the Coixtlahuaca-Valley. As we can see in the *Lienzo Ihuítlan*, Lord 9 Crocodile had three children (ill. 7):

- Lord 11 Lizard
- Lord 3 Lizard
- Lady 8 Death



ill.6. Lord 2 Flower shown as a Toltec *teuctli* (*Lienzo Selēr II*).

²⁹ In the *Lienzo Tequixtepec I* there are four extra generations included, which do not appear on the other documents.

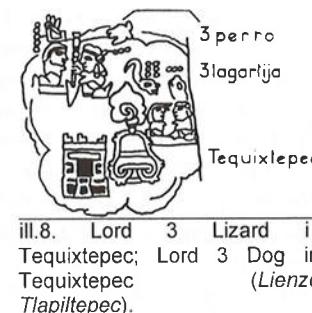


ill.7. Lord 9 Crocodile of Cerro Verde and two of his three children; Lord 6 Movement of Ihuítlan and two of his three children; Lord 10 Movement of Ihuítlan (*Lienzo Ihuítlan*).

which was probably situated more or less to the southeast of Tlapiltepec.

These marriages produced three separate dynastic lineages, which would control the valley until well into the fifteenth century: the dynasties of ‘Palace of the Eagle’ (which would later on rule Coixtlahuaca), of Tequixtepec and of Ihuítlan. The Tequixtepec lineage stemming from Lord 3 Lizard is recorded on the *Lienzo Tequixtepec I*, while the powerful Ihuítlan lineage is recorded in the *Lienzo Tlapiltepec*, the *Lienzo Ihuítlan* and the *Lienzo Tulancingo*,

³⁰ Tequixtepec means ‘At the Mountain of the Conch’ in the Nahuatl language. Its Mixtec name was Yucuyee (de los Reyes, 1976) which means ‘Hill of the Shell’.



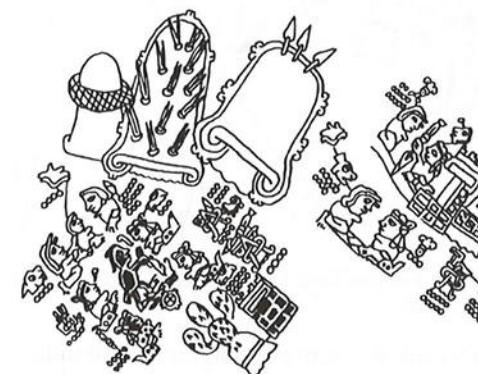
Lord 11 Lizard, married to Lady 4 Rabbit, heired his father's throne of ‘Palace of the Eagle’ and remained at the Cerro Verde, while his brother 3 Lizard established himself (probably through marriage with a local princess) as ruler at the ‘Mountain of the Conch’ (Tequixtepec),³⁰ to the north of Coixtlahuaca (ill. 8). Their sister 8 Death married Lord 13 Vulture, a local nobleman at Pinoyalco Yvitla (“Ihuítlan at the Water of the Chochos”), which was the old Ihuítlan, and

originally also from Ihuítlan.³¹ The city of Coixtlahuaca itself, however, still seems to have been in other hands.

6 Early Ihuítlan history

In the eyes of the Atonal lineage Ihuítlan history began with the marriage of Lady 8 Death, a marriage that resulted in the reshaping of Ihuítlan's pre-Atonal political structure. The *Lienzo Tlapiltepec* shows us that the son of Lady 8 Death, called Lord 6 Grass, assisted at an important ceremonial conference of an unclear nature with his uncles, the Lizard brothers—both of whom had also

achieved the status of Toltec *teuctli*—and his aunt 4 Rabbit near the Cerro Verde (ill. 9), in the year 4 Flint, day 7 Crocodile (1224 AD?), a date also given by the *Lienzo Tulancingo*.

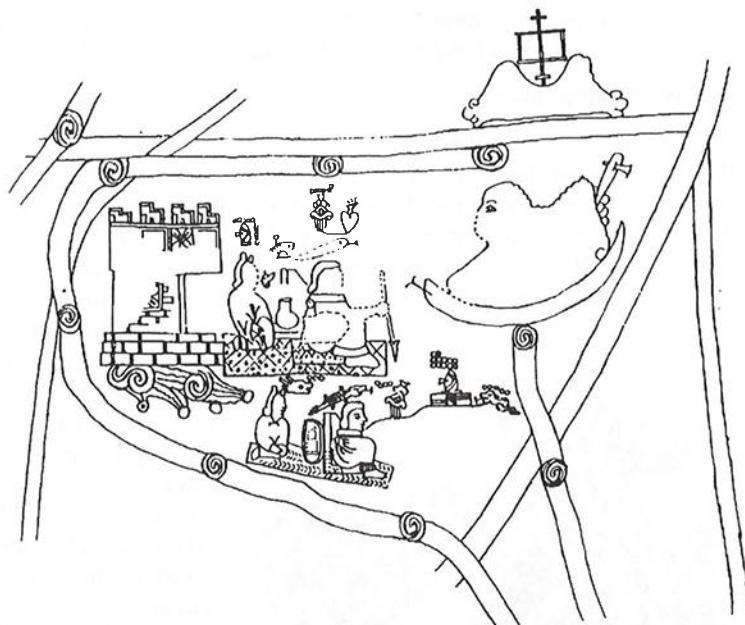


ill.9. The conference near the Cerro Verde where Lord 6 Grass of Ihuítlan assisted; Lord 3 Flower with his two wives and his son near 'Hill of the Jewel' (*Lienzo Tlapiltepec*).

Axe’ (Tepoztongo),³² within sixteenth-century 10). The accompanying date is year 12 Flint, day 5 Snake (1232 AD?, or perhaps a sacred date). It seems logical to suppose that the

³¹ The *Lienzo Selir II* contains a short, but apparently old genealogy from Ihuítlan. It is noteworthy that the names of the wives of the two lords there correspond to the names of the wives of the first lords of the Cerro Verde and Miltepec: Lord 3 Deer married to Lady 5 Vulture and Lord 3 Flint married to Lady 10 Water at Ihuítlan versus Lord 7 Water “Eagle” married to Lady 5 Vulture at Cerro Verde and Lord 3 Jaguar married to Lady 10 Water at Miltepec.

³² Centuries later, in 1670, the new San Antonio Abad would be founded here in Tepoztongo (Van Doesburg and van Buren, in prep.).



III.10. Lord 4 Rain "Serpent" and his son Lord 6 Rain "Heart" in Tepoztongo ('Hill of the Axe') (*Lienzo Tulancingo*).

mentioned conference concerned the move from the old Ihuitlan (called "Pinoyalco Yvitla" in the *Lienzo Ihuitlan*) to Tepoztongo. Lord 4 Rain did not conquer Tepoztongo though; this would be done by his son, Lord 6 Rain "Heart". On the *Lienzo Ihuitlan* this lord is seated in front of the 'Mountain of Water', a sign meaning "[Ihuitlan] community".³³

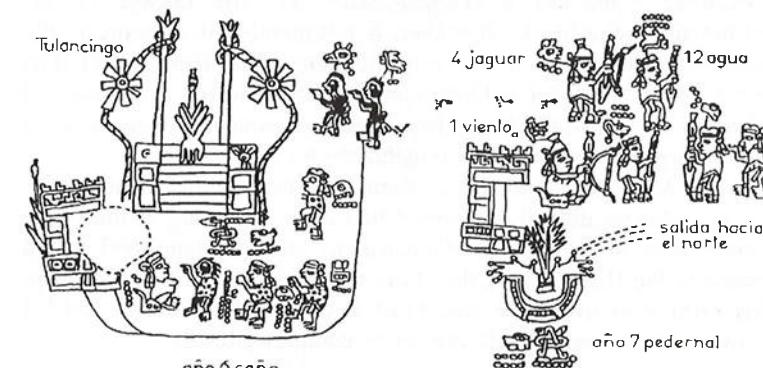
With this move of the Ihuitlan lords from the old Ihuitlan to the new Ihuitlan we actually arrive at a very hectic time in the history of the Coixtlahuaca valley. Not only the lineage from Ihuitlan moved. Wars were waged, places were conquered, other lineages moved as well and conferences and ceremonies took place.

³³ The concept of 'community' was often expressed in pictographical documents as a 'Mountain of Water'. In Nahuatl, the term for "community" or "village" is *altepetl*, which means "Mountain of Water".

7 The Conquest of Coixtlahuaca

Interestingly, the move of the Ihuitlan lineage coincided with the conquest of the city of Coixtlahuaca by the lineage of 'Palace of the Eagle', and both were surely part of a strategic to seize control over the whole of the Coixtlahuaca valley. This conquest of Coixtlahuaca, depicted in detail on the *lienzo Seler II* and *Tlapiltepec*, was a key event in the rise of the Atonal lineage, but it was not achieved without help.

In the year 6 Reed, day 6 Dog (1239 AD?) an impressive religious ceremony took place in 'Altar of the Cattailreed' (Tulancingo).³⁴ The son and grandson of the great Lord 11 Lizard from 'Palace of the Eagle', called respectively 12 Lizard and 1 or 8 Wind, had organized a gathering with several important lords from villages surrounding Coixtlahuaca territory: Lord 11 Flower and his



III.11. The meeting that took place in 'Double River of the [Unidentified] Plant' (Omeapan?), where amongst others were present the lords of Miltepec and the Cerro Verde and the following ceremony in Tulancingo (*Lienzo Tlapiltepec*).

son 4 Jaguar from 'Mountain of Arrows' (Miltepec), Lord 12 Water from 'Mountain of the Mask' (unidentified), and also Lord 7 Snake, Lord 6 Flower and Lord 13 Lizard (ill. 11).³⁵ This religious gathering seems to have been a preparation for the taking over of power.

³⁴ Tulancingo is a Nahuatl term which means 'At the small Tula' (Smith, 1973, p. 42).

³⁵ The *Lienzo Seler II* names five lords here: 12 Lizard, lord of 'Palace of the Eagle'; 11 Flower, lord of 'Mountain of the Arrows'; 12 Water, lord of the 'Mountain of the

In the year 7 Flint, day 1 Lizard (1240 AD?), the lords met again in a place called 'Double River of the Mountain of an [unidentified] Plant', possibly the valley of Omeapan, within the lands of Tlapiltepec (ill. 11).³⁶ Here they talked to several unidentified armed men, who afterwards left for a journey to the north, apparently towards the Cuauhtinchan-region in the present-day state of Puebla (see map p.155).

This journey to the north is possibly related to the fourteenth century migration of Coixtlahuaca lineages to the Tepexi and Cuauhtinchan region as recorded by several documents from that region.³⁷ We will discuss these migrations in paragraph 11.

After the gathering at Omeapan, several priests, among them 12 Reed, 12 Death, 1 Vulture and 2 Water, returned and addressed the ruler of Tulancingo, whose name is lost to us (ill. 11).³⁸ Following this ceremony the lords of the 'Palace of the Eagle' and of Miltepec moved to Coixtlahuaca (*Lienzo Seler II*). The lineage of the 'Mountain of the Mask', however, is not mentioned anymore in the lienzos from this moment onwards; the *Lienzo Seler II* seems to tell us that the lords 12 Water, 6 Flower and 13 Lizard moved to Aztatla and other places outside the valley, and subsequently were not of importance anymore in the Coixtlahuaca-region.

As we have already mentioned, the lords of the 'Palace of the Eagle', who up until this moment had been governing at the Cerro Verde, now moved to Coixtlahuaca, to the neighbourhood called 'Stone of the Heart' where they built their palace. The first lord from this lineage to live there was Lord 1 Wind. His successor, Lord 5 Flower, established himself as ruler by conquest (ill. 12).

Mask'; 6 Flower and 13 Lizard, of whom it is not quite clear who they are. The *Lienzo Tlapiltepec* names 1 Wind, son of 12 Lizard; 4 Jaguar, son of 11 Flower; 12 Water, and 7 Snake.

³⁶ The *Lienzo Tulancingo* and the *Codex Baranda* also show this place of gathering plus the date of its occurrence; they do not, however, show the people involved.

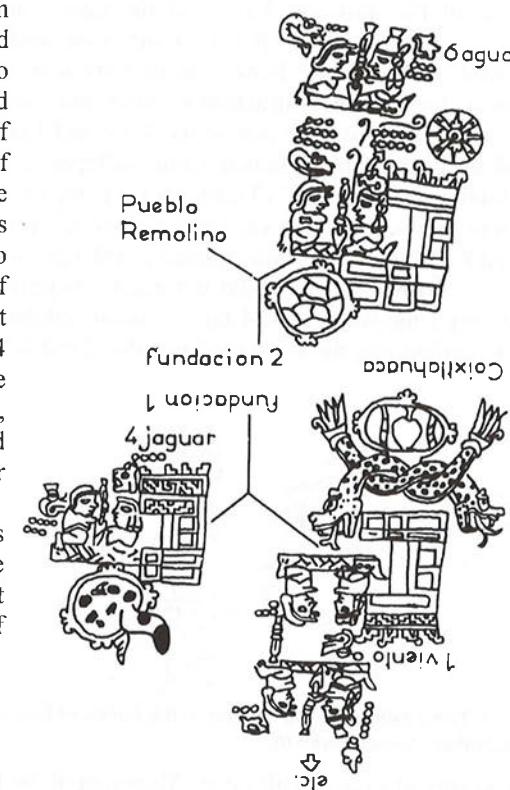
³⁷ We have not been able to solve the chronological problem present in this identification. It is possible that there were more migrations, of which the first was shown in the Coixtlahuaca lienzos.

³⁸ Possibly however this ruler was the priest mentioned in the *Lienzo Coixtlahuaca I* at Tulancingo: Lord 5 Wind.

The lords from Miltepec also moved to Coixtlahuaca, to the neighbourhood called 'Mountain of Blood' or 'Rock of the Jaguartail',³⁹ the first lord to build his palace and also establish himself there by conquest was called Lord 4 Jaguar (ill. 12). The date year 6 Rabbit, day 5 Deer depicted near the signs for Coixtlahuaca probably represents a sacred date of the city⁴⁰ and does not relate to the date of the conquest.

8 The Move of Tizaltepec (Nativitas)

The lienzos *Coixtlahuaca I*, *Seler II*, *Meixueiro* and *Nativitas* tell us that just before the



III.12. Lord 1 Wind and Lord 5 Flower in 'Stone of the Heart' and Lord 4 Jaguar in 'Rock of the Jaguartail', both in Coixtlahuaca; Lord 6 Water "Jaguar" and his father Lord 10 Snake "Crocodile" in 'Rock' in Coixtlahuaca (*Lienzo Tlapiltepec*).

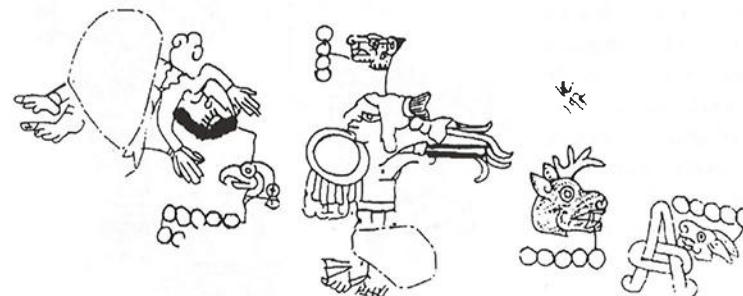
³⁹ These two neighbourhoods are the same. The *Seler II* names the barrio where the Mountain of the Arrows-lineage moves to the 'Mountain of Blood', while the *Lienzo Tlapiltepec* calls it 'Rock of the Jaguartail'. The observation that it probably concerns neighbourhoods here was made by Caso (1961 and 1977-79). We identify this neighbourhood as the actual Peña de León, a hill near the junction of the Rivers La Culebra and La Piaña.

⁴⁰ 5 Deer and 6 Rabbit are consecutive days in the *tonalpoalli*.

move of the lords of 'Palace of the Eagle' and Miltepec, another lineage, the one from 'River of the Vase and Heart', had already moved. Although the lienzos at first seem to contain contradictory information, the reconstruction we offer, may solve this problem.

The lord of 'River of the Vase and Heart', called 8 Vulture, had been aided by 4 Jaguar from Miltepec, in the conquest of the 'Mountain of the Dove' (Tizaltepec), a place close to the Cerro Verde, where they killed the local Lord 12 Grass "Animal". After this war, Lord 8 Vulture established himself as ruler at 'Mountain of the Dove'.

However, he would not enjoy his reign at the new location for very long: when Lord 4 Jaguar conquered the 'Mountain of Blood' in Coixtlahuaca, he also killed his ally, Lord 8 Vulture (ill. 13). The



III.13. The death of Lord 8 Vulture at the hands of Lord 4 Jaguar of 'Rock of the Jaguartail' (*Lienzo Seler II*).

succesors of Lord 8 Vulture at 'Mountain of the Dove' possibly stood under the control of 4 Jaguar's lineage until the Spanish conquest.

9 Distribution throughout Ihuitlan territory

Looking back at the lineage of Ihuitlan now, we remember how the lord from that place, Lord 4 Rain "Serpent", had moved his residence to Tepoztongo, within sixteenth century Ihuitlan-territory; we also remember that he had not conquered this place but that this was done by his son, Lord 6 Rain "Heart", who thus established himself as the ruler at Tepoztongo. This conquest occurred around the time that the lineages from the 'Palace of the Eagle' and Miltepec moved to Coixtlahuaca.

The *Lienzo Ihuitlan* tells us that after the death of Lord 6 Rain, Lord 6 Movement was enthroned. Lord 6 Movement also lived at Tepoztongo and had three children (ill. 7):⁴¹

- Lord 10 Movement was his father's successor in the main lineage and married Lady 4 Rabbit. According to the *Lienzo Tulancingo*, Lord 10 Movement moved his palace to yet another place within Ihuitlan territory, called 'Hill of the Ear and Tree' (unidentified⁴²).
- Lady 9 Wind, who married the local nobleman Lord 11 Deer and from whom evolved a second major lineage within Ihuitlan territory, which is, like the main Ihuitlan lineage itself, recorded in full detail by the *Lienzo Ihuitlan*. The *Lienzo Tlapiltepec* also shows this couple.
- Lord 12 Crocodile, who, according to the *Lienzo Tlapiltepec*, moved to 'Mountain of the Chile' (unidentified), also within Ihuitlan territory, where he married a local noblewoman called Lady 12 Rabbit. He was apparently not of great importance.

Lord 10 Movement, the man who had succeeded his father 6 Movement in the main lineage, had in turn five children, four of whom moved away, as we can read in the *Lienzo Ihuitlan* (ill. 7):

- Lord 12 Movement, who stayed at his father's palace as the ruler there and who married Lady 6 Wind.
- Lord 2 Rabbit, married to Lady 10 House, who moved to 'Mountain of the [Unidentified] Tree-Tlapiltepec' (Tlapiltepec),⁴³ as we can also see in the *Lienzo Tlapiltepec*.⁴⁴
- Lord 7 Wind, married to Lady 2 Dog, who moved away to 'Mountain of the Head-Tlapiltepec', a place close to Tlapiltepec.

⁴¹ According to the *Lienzo Tlapiltepec*, these three children were procreated by Lord 6 Rain. This document nor the *Lienzo Tulancingo* mention Lord 6 Movement.

⁴² In the *Lienzo Tlapiltepec* this 'Mountain of the Ear and [unidentified] Tree' is also found, near the sign of Tlapiltepec. We don't know however whether this refers to the same place.

⁴³ The Nahuatl name of Tlapiltepec means 'Mountain of the Knot'. Its chochoname *Náate* has the same meaning.

⁴⁴ Tlapiltepec is drawn in this document according to its translation: 'Mountain of Knot'.

- Lord 3 Jaguar, married to Lady 1 Dog, who moved away to 'Mountain of Palace with Row of Flintstones-Tzotzopatzla'.
- Lord 10 Snake, married to Lady 12 Crocodile, who moved away to 'Mountain of Waterfall and Sun-Tlacotepec'.

These places were all located within sixteenth century Ihuitlan. It seems then that, at this time, the major Ihuitlan lineage spread out its off-spring all through its territory.

10 The Atonal lineage in Coixtlahuaca

In the meantime, as we recall, the Atonal lineage had established itself in 'Stone of the Heart' in Coixtlahuaca, where things remained relatively quiet for some generations,

With Lord 3 Dog, who came three generations after Lord 3 Wind, the relative tranquility ended. According to the *Lienzo Tlapiltepec* 3 Dog left Coixtlahuaca and conquered Tequixtepec, ruled by his own relatives, where he established himself as a ruler (ill. 8) (he and his son 3 Flower are indeed not depicted in Coixtlahuaca on the *lienzo Tlapiltepec* and *Meixueiro*). From here he undertook other conquests in the direction of Ixcatlan, notably 'Temple of the Ears and River' (unidentified) to the north of Tequixtepec and 'Mountain of the Tall Feathers (?)' (unidentified) to the east of Coixtlahuaca (*lienzo Coixtlahuaca I* and *Meixueiro*). It is not clear why Lord 3 Dog moved out of Coixtlahuaca, but it is possible that he was driven out by military force.⁴⁵ It was apparently not in the interest of the Atonal lineage to explain the cause of this departure.

Again, according to the *Lienzo Tlapiltepec*, the successor of Lord 3 Dog, called Lord 3 Flower, married two times (ill. 9): his first wife, called 11 Water, gave him a son called 4 Reed, who was to return to Coixtlahuaca. His second wife, called 9 Dog from a place called 'Hill of the Jewell'—which is either Texupan or Tepozcolula,⁴⁶ places to the east and southeast of the valley of Coixtlahuaca (see

⁴⁵ Lord 3 Dog did not move because of the Aztec conquest, since this occurred another five generations later.

⁴⁶ Texupan, a nahuatl term, means 'On the Blue [Stone]' (Smith, 1973, p. 61). In Mixtec it is called *Niundaa* which means 'Blue Place' (Acuña, 1984). Its glyph in the map of the *Relación Geográfica de Texupa* of 1579 reads 'Hill of the Turquoise Stone'. Tepozcolula, also Nahuatl, means 'Amidst the Twisted Copper'. Its Mixtec name is *Yucundaa* which means 'Blue Hill' (because of the azurite copper-ore?).

map)—, possibly bore him another son called 1 Monkey who conquered his mother's town. A possible third son, perhaps called 11 Vulture, seems to have conquered Tlapiltepec.

Shortly after the return to Coixtlahuaca by Lord 4 Reed his lineage was to take over power again, and again in cooperation with the lineage from 'Mountain of Blood': the lords 6 Rabbit "Crocodile" and his son 10 Snake "Crocodile", son and grandson of Lord 4 Reed, together with 4 Rabbit "Deer"⁴⁷ from the 'Mountain of Blood' reconquered the city and built their palaces in the neighbourhoods called respectively 'Rock' (the famous archaeological site investigated by Bernal in 1948) and 'Village of the Vortex of Water' (the actual village of Coixtlahuaca), as is attested by the *lienzo Meixueiro* and *Coixtlahuaca I*.

Lord 10 Snake "Crocodile", married to Lady 13 Snake, consolidated his power in the region and expanded his reign through conquest (he reconquered among other places 'Temple of the Ears and River' to the north of Tequixtepec). For several years (the fifteen years from 3 House, 1405 AD, until 5 Flint, 1420 AD) he seems to have governed from an unidentified village called 'Mountain of the Rope and Fly(?)' at the foot of the Cerro Verde, apparently very close to the old 'Palace of the Eagle' of his ancestors (*Lienzo Coixtlahuaca I*) (ill. 14).⁴⁸ He had two or perhaps three daughters, whom he all gave away to Mixtec nobles. One daughter went to 'Checkerboardriver' (unidentified), the second one went to 'Circle of Grass'



III.14. Lord 10 Snake "Crocodile" in 'Mountain of the Rope and Fly' (*Lienzo Coixtlahuaca I*).

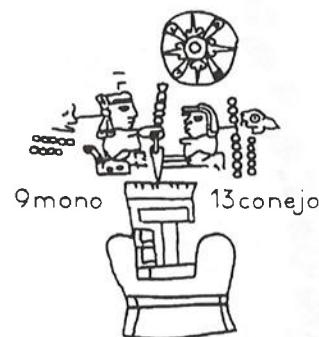
⁴⁷ Lord 4 Rabbit's personal name is very hard to read.

⁴⁸ Both in the *Lienzo Coixtlahuaca I* and the *Lienzo Tlapiltepec* Lord 10 Snake "Crocodile" is shown speaking.

(also unidentified) and the last seems to have gone to 'Altar of Flowers' (Suchixtlan near Yanhuitlan).⁴⁹ These places, according to their position on the *Lienzo Tlapiltepec*, were situated to the south of the valley of Coixtlahuaca.

Lord 10 Snake also had two sons. The first was the last independant lord of Coixtlahuaca: the famous Lord 6 Water "Jaguar", or Atonal II (ill. 12). With him in power, the Aztecs conquered Coixtlahuaca. The second, Lord 3 Rain, reconquered the village of Tlapiltepec and established himself there, as we can see in the *Lienzo Ihuitlan*. The *Lienzo Tlapiltepec* was possibly made for him and his descendants following the death of his brother Atonal and served to indicate the extension of their ideological appeal to power: from the heart of the Mixteca to the city of Tenochtitlan.⁵⁰

11 Migrations from Coixtlahuaca to the North



III.15. Lord 9 Monkey and Lady 13 Rabbit in Tepexi ('Valley') (*Lienzo Tlapiltepec*).

As we remember, around the time that Coixtlahuaca was conquered for the first time by the Atonal-lineage and its allies, several men set forth on a journey to the north where they apparently established several new dynasties in the Cuauhtinchan-region. On the lienzos *Tlapiltepec* and *Seler II*, several migrations can be distinguished of which two seem to have been of special importance, since they are recorded in detail on both documents.

⁴⁹ The Nahuatl name of Suchixtlan means 'Amidst the Flowers'. Its Mixtec name is Chiyo yuhu, which means 'Altar of Flowers'.

⁵⁰ This explains why such emphasis was placed on the Atonal lineage and its history and why so little attention was given to the Ihuitlan history.

One migration was undertaken by Lord 9 Monkey (ill. 15). He went to 'Valley', or 'Rock' in other documents (Tepexi),⁵¹ where he married Lady 13 Rabbit. The *Lienzo Tlapiltepec* records her parental statement in detail: she came from 'River of the [Unidentified Object]' (unidentified) where her parents Lord 12 Movement and Lady 8 Death lived. Her mother Lady 8 Death came from 'River of the Butterfly' (unidentified), where her parents, called Lord 3 Flint and Lady 11 Deer, ruled. Lady 8 Death had three brothers, who also had moved away to several unidentified places: Lord 8 Vulture, who went to 'Mountain of Blood', Lord 3 House, who went to 'River of the Dead Man',⁵² and Lord 10 Flint, who conquered 'Altar of [Unidentified Object]'. It is an interesting fact that the female ancestral line of Lady 13 Rabbit was considered of such importance; it means Lord 3 Flint (her first male ancestor) is the principal figure here.

The same migration appears (abbreviated) on the *Lienzo Seler II*: footsteps pass the Coixtlahuaca-borderline and reach the couple Lord *9 Monkey (destroyed) and Lady 13 Rabbit at 'Rock' (Tepexi). Sadly, the accompanying date is lost.

Secondly, in a small village depicted on the *Lienzo Tlapiltepec*, called 'On top of the Rocks' (Oztotipac)⁵³ we see Lord 8 Movement and Lady 6 Crocodile (ill. 16). Two of their sons left as conquerors: Lord 2 Wind settled in 'Face of the Mountain' (Tepeaca)⁵⁴ and Lord 12 Lizard moved to 'Altar of the Hut and Yaca-tree' (Tecamachalco),⁵⁵ where he married Lady 4 Reed (ill. 16). Later,

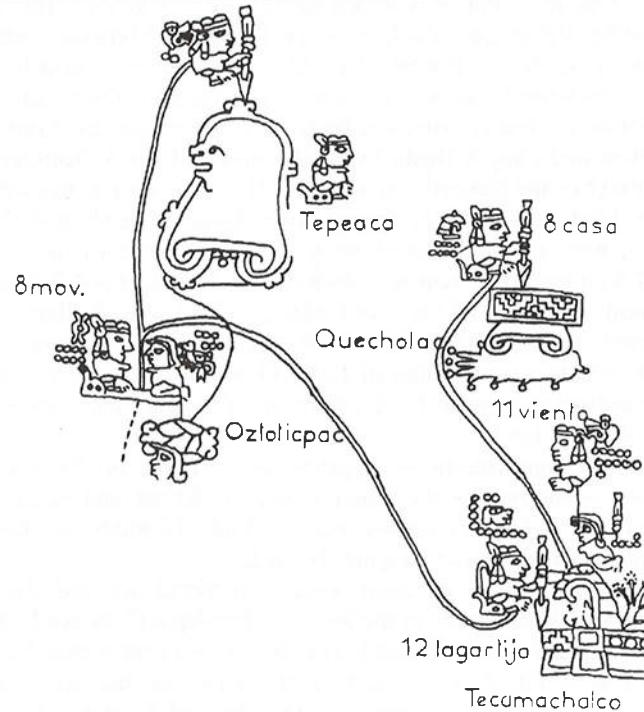
⁵¹ Tepexic means 'At the Rock' in the Nahuatl language. Its Mixtec name was Cahuia (Cavua according to de los Reyes, 1976), which also means 'Rock'. Near Tepexi is located an impressive fortified site on top of a cliff.

⁵² Identified as Chila by Smith (1991, p. 32). A Lord 3 House appears in a long genealogy, believed to be one of Chila, in the *Codex Tulane*. There his parents are called Lord 10 Movement and Lady 9 Snake.

⁵³ Oztotipac means 'Above the Cave' in the Nahuatl language. Its Mixtec name apparently meant 'On top of the Rock': the small human head indicates the preposition 'on top of'.

⁵⁴ Tepeyacac means 'At the Nose of the Mountain' in the Nahuatl language. Its Mixtec name was Dzifeyucu (de los Reyes, 1576), which means 'Face of the Mountain'.

⁵⁵ Tecamachalco means 'At the Jawning of the Stone'. Its Mixtec names were Yucutduyaca (de los Reyes, 1976), which means 'Mountain of the Yaca-tree', and Chiyo tuyaca, 'Altar of the Yaca-tree'. Yaca also means 'coscomate', which explains the small hut in the sign.



III.16. Lord 8 Movement and Lady 6 Crocodile in Oztoticpac ('On top of the Rocks'); their sons Lord 2 Wind in Tepeaca and Lord 12 Lizard in Tecumachalco; Lord 12 Lizards sons Lord 11 Wind in Tecumachalco and Lord 8 House (*Lienzo Tlapiltepec*).

their son Lord 11 Wind succeeded his parents, while his brother Lord 8 House conquered 'Village of Water-Mountain' (Quecholac) (ill. 16).⁵⁶

This same migration appears in the *Lienzo Seler II*: footsteps pass the Coixtlahuaca-borderline and reach the couple Lord 8 Movement and Lady 6 Crocodile at 'On top of the Rocks' (Oztoticpac).⁵⁷ From here Lord 8 Movement, dressed as a warrior,

⁵⁶ Quecholac means 'At the Water of the Quecholli-bird' in the Nahuatl language. Unfortunately, its Mixtec name is unknown to us.

⁵⁷ Here literally shown as 'On top of the Rocks'.

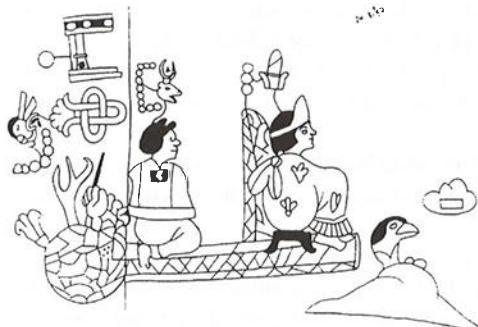
travels to 'Palace of the Eagle' (Cuauhtinchan),⁵⁸ where he meets its lord called "Snake" in the year 6 Reed, day 6 Snake (we will give an explanation of this scene later on in this paragraph). Next to Oztoticpac we see Lord 12 Lizard and his wife at 'Mountain of Yacatree' (Tecamachalco).

We can identify both migrations in both written and painted sources from the Cuauhtinchan-region and the Central Valley, especially the *Anales de Cuauhtitlan*; the *Anales de Tecamachalco*, an anonymous, incomplete sixteenth century year-chronicle that starts in the year 1397; the *Anales de Tlatelolco*, another anonymous source consisting of several unrelated documents of which we use the Azcapotzalco kinglist (§69-94); the *Historia Tolteca Chichimeca*, an important source from Cuauhtinchan that tells of the arrival and history of the different groups that lived in the Cuauhtinchan territory. It contains many pictographic illustrations; the *Lienzo Tecamachalco*, a curious pictographic document executed in a mixed Mixtec-Nahuatl style⁵⁹ about the lineages that ruled in the Tecamachalco region; and the *Mapas de Cuauhtinchan II* and *III*, two pictographic documents related to the history of the different groups in the Cuauhtinchan territory.

The only northern document from the Cuauhtinchan-region that depicts the dynasty of Lord 3 Flint is the *Lienzo Tecamachalco*. In the lower left section a genealogy of seven generations is depicted; although the first three couples are unfamiliar to us (there is also no place-sign next to the first couple), the fourth couple is not: in them we recognize Lord 3 Flint and Lady 11 Deer whom we have seen in the *Lienzo Tlapiltepec* as rulers of 'River of the Butterfly'; next to them appears the place 'Stone of Flowers, Antler and Hand' (unidentified ut apparently the Nahuatl name of 'River of the Butterfly') and the date year 1 House, day 7 Wind (1336?) (ill. 17).

⁵⁸ Cuauhtinchan means 'House of the Eagle' in the Nahuatl language. Its Mixtec name was Huahiyaha (de los Reyes, 1976), which also means 'House of the Eagle'.

⁵⁹ We call this document a mix of the two traditions because places are indicated by their Nahuatl names but dates and calendar names are given with the use of Mixtec conventions.



III.17. Lord 3 Flint and Lady 11 Deer at 'Stone of Flowers, Antler and Hand' with the date year 1 House, day 7 Wind (Lienzo Tecamachalco).

documents), also appear on the *Lienzo Tlapiltepec*, where they are shown as rulers of 'River of the [Unidentified Object]'. On the *Lienzo Tecamachalco* their village is written as 'Blue Shield' (unidentified). Their successors are Lord *9 Monkey and Lady 13 Rabbit, who were the rulers of Tepexi. It is interesting that this document from Tecamachalco also depicts the dynasty of Tepexi, which was outside the Cuauhtinchan-region.

In the fourteenth century the Cuauhtinchan-region was dominated by Chichimec lords who, according to their own historical tradition, had migrated into that region in the twelfth century. One of these Chichimec groups in Cuauhtinchan called themselves the Chimalpaneca. In the *Historia Tolteca-Chichimeca* we encounter the following passage:

"Juan yeuall yn xiuitl ynic acico y mixteca yn popolloca yn Matlactliomey Quiyauitl yuan yn Tecpatzin auh yn ualleuaque ompa y Couayxtlaucan yn Tlacpacallco yn Aztacalco; (...) Auh yn iquac ouacico niman oquimonitaque yn chichimeca niman ya yc quinamictui ompa yn Zacaullotlan yn chimalpaneca quauhtinchantlaca yn xalcomolca: Opochtli Tonatiuh ompa quiciuamacato yn mixteca yzcate yn ciua yn chimalpaneca yuan yn popolloca: XIII Quiauitl mixteca, Tecpatzin, Cepaxotzin chimalpaneca, Coxlatzin chimalpaneca], Opochtli chif[malpaneca], Tonatiuh chif[malpaneca]. Auh yn Matlactliomey Quiyauitl yuan y Cepaxotzin oquinchiuhque yn ipiluan oncan ottacatque: Ceolintzin, Ayoquantzin; XXXV años Zacaullotlan]. Auh yn Ceolintzin oncan motlatocatlalli yn Oztotipac auh yn tlatouani oncan quinchiuqui yn ipiluan: Quetzpaltzin, Cuitlauatzin, Couatzin Xocoyotl; LXXXVI años. Auh

According to the *Lienzo Tecamachalco*, their successors were called Lord 6 Snake and Lady 1 House, whom we know only through this document. However, the next couple, Lord *12 Movement and Lady 1 Death (8 Death in the Coixtlahuaca

yn Quetzpaltzin oncan motlatocatlalli yn Couayocan yn Quauhtepoc oncan tlacatque yn ipiluan: Xochicozcatl, Quetzallecatl, Ayoquantzin".

(Y en ese año [3 Reed; 1338?]⁶⁰ es cuando llegaron los mixteca popolloca: Matlactliomey Quiyauitl [13 Rain] y Tecpantzin [... Flint], que partieron de Couayxtlaucan, Tlacpacalco, Aztacalco; (...) Y cuando llegaron luego, los chichimeca, los tomaron como yernos. Luego los fueron a recibir allá en Zacaullotlan los quauhtinchantlaca [llamados] chimalpaneca xalcomolca: Opochtli y Tonatiuh; allá fueron a dar mujeres a los mixteca. He aquí las mujeres chimalpaneca y los popolloca: XIII Quiyauitl el mixteca, Tecpantzin [el mixteca], Cepaxotzin chimalpaneca, Coxlatzin chimalpaneca, Opochtli chimalpaneca, Tonatiuh chimalpaneca, Matlactliomey Quiyauitl y Cepaxotzin procrearon sus hijos; de ellos descenden: Ce Ollintzin [1 Movement], Ayoquantzin [Feather], XXXV años en Zacaullotlan. Y Ce Ollintzin se estableció como tlatouani allá en Oztotipac. Y el tlatouani allá procreó a sus hijos: Quetzpaltzin [... Lizard], Cuitlauatzin, Couatzin Xocoyotl. LXXXVI años. Y Quetzpaltzin se estableció como tlatouani: allá en Couayocan Quauhtepoc; allí engendraron a sus hijos: Xochicozcatl [Flowered Collar], Quetzallecatl [Wind of Quetzalfeathers], Ayoquantzin [Feather]; *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1989: §322-327)

This passage tells about two migrators, one called Lord 13 Rain, whose offspring was of importance to the Cuauhtinchan writers, and a second called Lord [...] Flint⁶¹ who was apparently of no great significance since his descendants is not mentioned. Lord 13 Rain appears to have been the ancestor of Lord 1 Movement (8 Movement in the Coixtlahuaca documents) and his offspring, who we have already seen on the lienzos *Tlapiltepec* and *Seler II* and who ruled in Oztotipac, in the Cuauhtinchan region; Lord [...] Flint may have been the same as Lord 3 Flint who we have also seen on the same documents and whose (female) descendants ruled in Tepexi, the western neighbours of Cuauhtinchan.

In two other pictographic documents from Cuauhtinchan, the so-called second and third map, many of the here mentioned persons

⁶⁰ According to this source this year corresponds with the European date 1182. This seems to have been far too early. The Cuauhtinchan writers seem to have pushed back the date of the arrival of their Popoloca ancestors to give their stay in the region a more ancient history. As we will see, the son of the first Popoloca to arrive gained power in the region in 1398. This suggests that 1338 was the year of arrival of the Popoloca.

⁶¹ The pictorial sources from the Cuauhtinchan region often omit the number in the calendrical names of persons. This makes it difficult to identify these persons with any certainty.

were also depicted. The *Mapa de Cuauhtinchan II* gives us detailed information on the journey of Lord 13 Rain: footprints indicate the voyage of the Chichimec lords from Cuauhtinchan to 'Plain of Snakes' (Coixtlahuaca), where they met Lord [...] Water, married to Lady "Yellow Flower", and Lord [...] Rabbit, married to Lady "White Flower".⁶² Nearby, at the foot of a (damaged) "Mountain of ...", sits Lord 13 Rain talking to a Lord [...] Eagle, unknown to us. Leaving footprints indicate the journey of Lord 13 Rain into Cuauhtinchan territory.

These footprints pass between the places 'Mirror of Water' (Atezacac, now Atexcal) and 'River of Reed' (Acatlan?), indicating the route passed through the valley of Tepexi (see map).



III.18. Lord 13 Rain with Lord "Snake", shooting a man hidden in a tree near Uilotepec ('Mountain of the Dove'), in the year 1 House (*Mapa de Cuauhtinchan II*).

until near a big flowering maguey Zentzon, the Chichimec lord converted himself in a "Mat of Snakes" (*Coapetlalli*), which Lord 13 Rain seems to have warded off. The meaning of both scenes is not clear to us.

⁶² We have not been able to identify these two Coixtlahuaca rulers in the Coixtlahuaca documents.

⁶³ The Mountain Uilotepec is situated on the road from Tepexi to the Cuauhtinchan region between the Cordillera Tentzon and Cerro Zolotepet. This confirms that Lord 13 Rain traveled through the Tepexi Valley on his way to Cuauhtinchan.

In the *Lienzo Tecamachalco*, on top of the Tepexi lineage, we find a very long genealogy of 21 generations, connected to 'Mountain of Palace and Heron' (Aztacalco/Aztatla),⁶⁴ which eventually reaches the generation of Lord 13 Rain, married to Lady 1 Crocodile (Cepaxotzin) (ill. 19) followed by 'Mountain of the Dove' (Uilotepec or Zacauiotlan?). The next generation consists of Lord 1 Movement and Lady 6 Crocodile in Oztotipac; then follow Lord 12 Lizard (Quetzpaltzin) and his wife Lady 4 Reed in 'Mountain of the Eagle' (Quauhtepet). Lord 11 Wind (Quetzallecatl) and Lady 1 [?] are depicted in 'Yawning of the Stone' (Tecamachalco) as the last couple.



III.19. Lord 13 Rain and Lady 1 Crocodile (*Lienzo Tecamachalco*).

In the *Mapa de Cuauhtinchan III* we find in a place called 'Canyon of Water between Rocks' (Oztotipac),⁶⁵ Lord 13 Rain, Lord 1 Movement and his brother Lord "Feather" (Ayoquantzin). A little to the East Lord 12 Lizard sits at an unspecified place that must have been Couayocan Quauhtepet, a place near Tecamachalco,

On page 42r of the *Historia Tolteca-Chichimeca* appears an illustration which shows Lord 1 Movement greeting and speaking to Lord "Snake" in his 'Palace of the Eagle' (Cuauhtinchan) in the year 7 Reed (1395) (ill. 20). Sadly the



III.20. Lord 1 Movement greeting Lord Teuhctlecozauhqui of Cuauhtinchan (*Historia Tolteca-Chichimeca*).

⁶⁴ Aztacalco means "At the House of the Heron" in the Nahuatl language. In the same language Aztatla means "Amidst the Herons".

⁶⁵ This is a realistic representation of the landscape in which Oztotipac was located.

accompanying text is missing. This Lord "Snake" is identified as Lord Teuhctlecozauhqui ("Poisonous Snake"), who, according to several sources, ruled in Cuauhtinchan at this time. The scene and the date correspond to the above mentioned scene and date⁶⁶ in the *Seler II*, and apparently deals with the preparations of a take-over of power in Cuauhtinchan: the *Anales de Tecamachalco* indicate that Lord 1 Movement established his reign in Oztoticpac three years later, in the year 1398:

"10 tochtli xiuitl nican motlahtocatlali yn Ceolintzin yn onpa Oztoticpac."

(En el año 10 Conejo [1398] se estableció como tlatoani Ce Olintzin allá en Oztoticpac; *Anales de Tecamachalco*, 1991, §2)

According to the text in the *Historia Tolteca-Chichimeca* (1991, §335-362), Lord 1 Movement, backed by the Chimalpaneca, had asked the Tlatelolca, one of the two mayor Aztec subgroups living on the famous island in the Lake of Mexico, to help him in the conquest of Cuauhtinchan. The Tlatelolca had agreed to help him and killed the Chichimec lord of Cuauhtinchan, called Teuhctlecozauhqui. In this way Lord 1 Movement managed to take over power in the Cuauhtinchan region. To endure his alliance with the Mexica he married a daughter of the Tlatelolca lord Tlacateutzin, called Lady 6 Crocodile "Arrow-Skirt" (Tlacockhuetzin):

"Ynic naui Tlacuchcuezi ye quiuallitlani Ce Ollintecuhtli Oztoticpac."

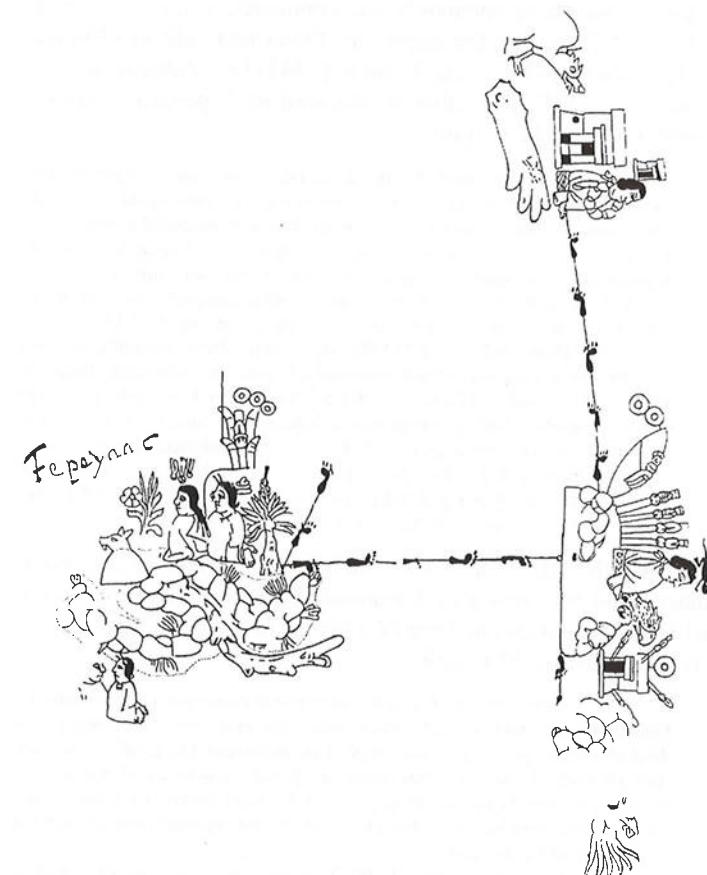
(La cuarta [hermana de Acolmiztli, hijo de Tlacateutzin], Tlacockhuetzin, la pidió Ce Ollintzin de Oztoticpac; *Anales de Tlatelolco*, 1939, §89)

Lord 1 Movement died in 1419:

"5 acatl xiuitl. Nican micqui yn Ceolintzin in catca cempoualxiuhctica omeyca yn tlahtocatic yn Oztoticpac."

(En este año 5 Caña [1419] muere Ce Olintzin, que durante 23 años fungió como tlatoani en Oztoticpac; *Anales de Tecamachalco*, 1991, §6)

⁶⁶ As Jimenez Moreno and Mateos Higuera already pointed out in 1940, there is a difference between the Nahuatl and the Mixtec year dates; the numerical coefficient of the Mixtec year is one less than the corresponding one in the Nahuatl year. This means that the Mixtec year 6 Reed corresponds to the Nahuatl year 7 Reed.



III.21. Lord 13 Rain and Lady "Flower" at Oztoticpac in the year 3 Reed; their son Lord 12 Lizard at 'Hill of the Eagle' (Quauhtepetl), which he conquered in the year 2 Flint and whose empire was destroyed in the year 1 House; his two sons Lord 8 House "Collar" at Quecholac and Lord 11 Wind "Quetzalfeathers" in Tecamachalco (*Mapa de Cuauhtinchan II*).

In the *Mapa de Cuauhtinchan II* we also find Lord 13 Rain and his wife Lady "Flower" (Cepaxotzin) at Oztoticpac, in the year 3 Reed (1338?) (ill. 21).

In this document no mention is made of his son Lord 1 Movement, but his grandson 12 Lizard sits at 'Hill of the Eagle'

(Quauhtepec), which he apparently had conquered in the year 2 Flint (1416) (ill. 21). However, the empire his father had built in 1398 was ultimately destroyed in the year 1 House (1441) by a confederation of Chichimec lords, called together by the lord of Tepeyaca to restore Chichimec power in the region:

"6 tecpatl xiuitl. Nican yn motlahtocatlalli yn Cuetzpaltzin ynic otlehcoc tlacpac Quauhtepec ynic oncan oneuac yn Uetzcollotla. (...) I calli xiuitl ypan yn micqui yn Cuetzpaltzin yn ihquac yaoyaualco motallli yn altepetl yn ihquac quipohpoloque yn ixquich techyaualohtoc mochi quitlaqueuh yn tepeyacatlacatl yn chololtecatl yn tlaxcaltecatl yn uexotzincaatl auh yn ixquich nic quyaualohtoc altepetl auh zan miyec llamantli yn mochihui auh yn tlahotecatlic cempualxiuitl omome XXII".

(El año 6 Pedernal [1420]. Aquí Cuetzpaltzin se estableció como tlatoani, por lo cual subió [su residencia] a la cima de Cuauhtepec. Partió de allá de Uetzcolotla, (...) En el año 1 Casa [1441] murió Cuetzpaltzin, cuando el altepetl quedó sitiado por la guerra; entonces lo destruyeron todos los que nos rodean; a todos los alquiló él de Tepeaca; los cholulteca, los tlaxcalteca y los uexotzinca, todos los que rodean el "señorío" altepetl. Sucedieron infinidad de cosas, [Cuetzpaltzin] fungió veintidos, 22, [años como tlatoani]; *Anales de Tecamachalco*, 1992, §7 and 9)

Like the *Mapa de Cuauhtinchan II*, the *Historia Tolteca-Chichimeca* and the *Anales de Cuauhtitlan* do not mention the reign of Lord 1 Movement and add the 22 years of his reign to the 22 years of the reign of his son 12 Lizard:

"[10 tochtli xiuitl] Auh niman oncan conanque yn tlatacayotl yn Quetzpal y mixteca yn popolloca ypampa yn opoliuhqui yn Teuhctlecozauhqui, (...) I cali xiuitl. Ynic poliuuhqui Quetzpal couayocan. Auh yn tlalpolloque quauhtinchantlaca chololteca uexotzinca tlaxcallteca totomiuaque mochi tlacatl yn quipollo. Auh oncan cauico ynic oquipiyaya yn tlatacayotl yn Quetzpal. Auh yn compixqui zan onpouallxiuhtica onauica yn tlatacayotl yn Quetzpal".

([Año 10 Conejo, 1398] Y luego entonces tomó el gobierno Quetzpal, el mixteca, el popoloca, a causa de que fue destruido Teuhctlecozauhqui, (...) Año 1 Casa [1441]. En él fue conquistado Quetzpal, de Couayocan. Destruyeron la tierra los quauhtinchantaca, los chololteca, los uexotzinca, los tlaxcalteca y los totomiuaque; toda la gente vino a destruirla. Entonces terminó el gobierno que tenía Quetzpal. Quetzpal sólo tuvo el gobierno durante cuarenta y cuatro años; *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1989, §363-364)

"10 tochtli ypan in yn xihuitl poliuuhque quauhtinchantlaca yquac tlatacatti ticatca Teuctlacozauhqui yehuantin quinpeuhque yn mexitin (...) Yc zenpolluh yn tlatacayotl Quauhtinchan yquac opeuh otzintic yn

tlatacayotl Oztotcpac contzinti Cuetzpali teuctli, (...) Yn ypan ce calli ypan poliuuhque oztotcpactlaca yquac oncan tlatacati Cuetzpalli quinpolloque huexotzinca yquac Huexotzinco tlatacati Tenocelotl yhuan no yehuatin tepeyacahuaque yquac ompa tlatacati Chiauhcouatl yn Tepeyacac".

(10 Conejo [1398]. En este año se destruyeron los cuauhtinchantlaca, cuando estaba reinando Teuctlacozauhqui: fueron vencidos por los mexicanos (...) Se destruyó completamente el señorío de Cuauhtinchan cuando empezó el señorío de Oztotcpac, al que dió principio Cuetzpallinteuctli, (...) En el año 1 Casa [1441] fueron destruidas las gentes de Oztotcpac cuando allí gobernaba Cuetzpalli; los destruyeron los uexotzinca, cuando en Uexotzinca gobernaba Tenocelotl y también ellos los tepeyacahuaque, cuando en Tepeyacac gobernaba Chiauhcouatl; *Anales de Cuauhtitlan*, 1975, §136 and 187)

The information in the *Anales de Tlatelolco* is even more confusing and puts the death of Lord 1 Movement in the year 1442:

"Ce calli xiuitl yc poliuuh Quauhtepec unca tlatoani catca Cuetzpaltzi. Ome tochtli xiuitl yc poliuuh oztotcpactlacatl unca mic Ceollintecuhtli".

(En el año 1 Casa [1441] se destruyó Quauhtepec, allí era tlatoani Cuetzpaltzin. En el año 2 tochtli se destruyeron las gentes de Oztotcpac, allí muere Ceollintecuhtli; *Anales de Tlatelolco*, 1939, §266)

After this conquest a war broke out between the village of Cuauhtinchan, still dominated by local Popoloca lords, and the mentioned Chichimec lord of Tepeyaca, called Chiaucoatl. The war ended in 1466, when the Popoloca lords of Cuauhtinchan asked the Tenochca, the second major Aztec group, to kill the Tepeyaca lord. This conquest of Tepeyaca by the future Aztec emperor Axayacatl is also told by several Nahuatl and Spanish chroniclers from the Valley of Mexico.

In the *Mapa de Cuauhtinchan II*, the two surviving sons of Lord 12 Lizard are shown at their residences (ill. 21): Lord 8 House "Collar" (Xochicozcatl) sits at his Palace at 'Water of the Quecholibird' (Quecholac), where he, according to the *Anales de Tlatelolco*, had also married a Mexica princess, a sister of the Tlatelolca lord Tlilateutzin,⁶⁷ before his father was killed:

⁶⁷ This is not possible: if Lord 8 Movement married a daughter of Tlilateutzin, his grandson could not have married a sister of this same lord.

"Auh yn iueltiuh Xiuhcoyolmaquitzli uallitlanoc Quechollac ualciuatla Cuetzpaltzi Quauhatepec quialciuatlan yn ipiltzi Matlacalli."

(Su hermana mayor [de Tlacauteutzin], Xiuhcoyolmaquitzli, fue pedida en Quecholac; la pidió como esposa Cuetzpaltzin de Quauhatepec; la pidió como esposa para su hijo Matlacalli; *Anales de Tlatelolco*, 1939, §83 and 253)

His brother 11 Wind "Quetzal feathers" (Quetzallegcatl) sits in a (damaged) place called '... Rock' (Tecamachalco) (ill. 21), where he succeeded his father. According to the *Anales de Tecamachalco*, that narrate his lifestory, he lived until 1490. In 1451 he managed to restore a small Popoloca kingdom in Tecamachalco.

12 The Aztec Conquest

During the reign of emperor Moteuczoma I or Ilhuicamina, the Coixtlahuaca had a reign of considerable size and a very important market. According to the Aztec version of the conquest of this city (recorded by Juan de Torquemada and Diego Durán), the Coixtlahuaca under Atonal provoked the Aztecs by killing their merchants. When the Aztec emperor sent several ambassadors to proclaim war, Atonal ordered his people to bring out his treasures and told the Aztec ambassadors:

"Estas cosas, y otras mas ricas, me dan mis vasallos, con que me tributan; llevádselas a vuestro señor Motecuhzuma, y decide, que las reciba, y que vea lo mucho en que soy estimado de mis gentes y criados; y que si yo le venzo en la batalla que me avise, qué es lo que le tributan los suyos, porque como se lo dan a él, me lo han de dar a mí, y si él me venciere, le haré señor de todo aquello que me tributan a mí los míos; y porque no es costumbre de reyes y señores dar la muerte a los embajadores, que vienen a sus tierras y señoríos, y es gran vileza poner manos en los inocentes, no os mando matar; pero llevad este presente, y decidele a vuestro señor, lo que os tengo dicho."

(Torquemada, 1986, vol. I, p. 159)

Moteuczoma, enraged, decided to attack Coixtlahuaca and sent his armies into the Mixteca, where his soldiers feared the fierce chochos:

"Y caminando con toda la presa que pudieron, llegaron a los términos de Coaixtlahuac, donde asentaron su real de tiendas y casas de petate, y, reparándose y pertrechándose por todas partes, lo mejor que pudieron, y puestas centinelas y espías por todas partes, empezaron a estar siempre en vela y con la espada en la mano y rodela, temiéndose de todas

partes, viéndose en tierra extraña y cercados de enemigos, y lo que más temían eran los chuchones, gente endemoniada y salvaje."

(Durán, 1984, p. 187)

In this first attempt the Aztecs failed, the defence of the Coixtlahuaca being too fierce. However, Atonal figured that the Aztecs would return and asked the Chichimec lords of Tlaxcala and Huexotzingo (which were old enemies of the Aztecs) to help him in his defence against the Aztecs:

"No cansados los dos reyes [de Tenochtitlan y Tetzoco] de esta jornada, antes afrentados de verse venir vencidos, hicieron otros mayores y más poderosos ejércitos, con que volvieron el año siguiente contra Atonaltzin, ayudándose de otros muchos caciques y señores, que eran de su confederación y alianza; y fueron tantos, que dicen, que eran como langostas, cuando cubren el sol a grandes bandadas. Y como Atonaltzin supo de los poderosos ejércitos que contra él se hacían, y pareciéndole ser muy desigual el que podía formar contra ellos, envió sus embajadores a los Tlaxcaltecas y Huexotzincas, pidiéndoles de merced le socorriesen y ayudasen en aquel tan conocido peligro."

(Torquemada, 1986, vol. I, p. 160)

Upon the arrival of his allies, Atonal decided that first Tlaxiaco—a village to the south of Coixtlahuaca, in the Mixteca Alta—had to be attacked, to annihilate the Aztecs that were stationed there. This would enable him to have his hands free when the Aztecs would arrive:

"(...) les dijo que convenía, para no tener estorbo cuando los mexicanos llegasen, ir sobre los de Tlachquiauhco, que estaban allí cerca, y eran de la parte de los mexicanos, y que los matasen con los mismos mexicanos que estaban allí de presidio. Todos vinieron en ello, y yendo juntos sobre los tlachquiauhcas, los mataron y prendieron, y a los mexicanos a las vueltas. De este hecho y traición de los cohuaixtlahuques envió luego aviso el señor de Tlachquiauhco, llamado Malinaltzin,⁶⁸ a Motecuhzuma (...)"

(Torquemada, 1986, vol. I, p. 160)

In the Lienzo Tlapiltepec, Lord 6 Water "Jaguar" and his contemporary ruler of 'Village of the Vortex of Water', Lord 6 Monkey "Braided Hair"(?), engage in an attack in the direction of the

⁶⁸ The lord Malinaltzin is identified as Lord 8 Grass "Tlaloc" of Tlaxiaco in the Codex Bodley.

Mixteca, which could have been the attack on Tlaxiaco, in the year 7 House, day 11 Grass (1461).⁶⁹

Indeed, after having attacked Tlaxiaco, the Aztecs returned, but this time their armies were too numerous for Atonal and his allies.

*"Viéndose vencido Atonaltzin, se le sujetó a Moteuczoma, y quedó por su feudatario. Con esto se volvieron los mexicanos a sus tierras, dejando de esta vez sujetas y rendidas y puestas a su obediencia las provincias y pueblos siguientes: Coahuixtlahuacan, Tochtepec [Tuxtepec], Tepzol, Tzapotla [Teohzoltzapotlan], Tototlan, Tlatlactetelco, Chinantla, y Quauhnochco [Cuauhtochco?]."*⁷⁰

(Torquemada, 1986, vol. 1, p. 160)

After the defeat, Torquemada tells us that Atonal was killed by his own people. The *Anales de Cuauhtitlan* however tell us that he was killed by the Aztecs:

"Auh ce tlacatl quimicti tlatohuani Cohuayxtlahuacan ytoca cateca Atonal, yn iquac yn oquito yn quipoloz altepetl Coayxtlahuacan. Niman peuh nauhxihuitl yn iuh moxintinca yn iuh moxima tenime mixteca; yn ipampa quimicti tlatohuani Cohuayxtlahuacan ypampa yn amo quitlayecoliznequi mexicatl."

(Y [Moteuczoma] dió muerte a un señor, el tlatoani de Coixtlahuaca, cuyo nombre era Atonal, cuando dijo que había de conquistar el altepetl de Coaixtlahuaca. Aquí empiezan los cuatro años que anduvo afeitándose, así como se afeitan los Tenime-Mixteca. La causa porqué dió muerte al tlatoani de Coixtlahuaca fue porque no quiso servir al mexicano; *Anales de Cuauhtitlan*, §238)

During or shortly after the war, Moteuczoma inaugurated his new *temalacatl* (sunstone), in which many of the prisoners taken in the battle of Coixtlahuaca were killed. A man called "Eagleflower" was sent to Coixtlahuaca to collect tributes there for the Aztecs:

"(...) Acabado el sacrificio y despedidos los huéspedes, Tlacaelel con consejo del rey envió un virrey a Coixtlahuac para que tuviese cargo de

⁶⁹ Although this date is three years later than the date of the Aztec victory as given by the sources, the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* indicates that the war lasted four years (1458-1462).

⁷⁰ See Gerhard (1986, p. 85). Teohzoltzapotlan, Tototlan, Tlatlactetelco and Cuauhtochco were four main señorios near the present city of Córdoba in the state of Veracruz. From several sources (e.g. Durán, *Anales de Tlatelolco*) we know that around the time that the Aztecs conquered Coixtlahuaca, Cuauhtochco was also conquered by the Aztecs, and the lord of that place was also called Atonal.

aquella provincia y de los tributos reales el cual se llamaba Cuauhochitl (...) "

(Durán, 1984, p. 195)

According to the *Anales de Cuauhtitlan*, it was Atonal's widow who was responsible for collecting the Aztec tributes in Coixtlahuaca:

"Auh mitoa yn yquac omic Atonal niman anoc yn icihuauh catca cencia huey hualhuicoc yn Mexico Tenochtitlan. Auh yn tlatohuani Moteuczoma ytlan yaznequia ytech aciznequia. Zan zotlahuac auh amo ytech acic. Auh mitoa ynic cihuatl yn imaxac chalchihuitl tlacanahualli yn ytepilhxquac onoc, etc. Auh niman oceppa quihua yn tlatohuani ompa quinechichohuaya yn cen nohuian tlacalaquilli, yuhqui yn cihuacalpixqui mochihuaya."

(Se dice también que, cuando murió Atonal, luego fué apresada su mujer, que era muy alta, y traída a México Tenochtitlan. El tlatoani Moteuczoma quiso estar y tener parte con ella; pero se desmayó y no tuvo parte con ella: se dice que entre las piernas de la mujer y en la faz de su natura estaba un chalchihuite desbastado, etc. Luego la envió otra vez el tlatoani a que recogiera el tributo de todas partes: de manera que fué el mayordomo; *Anales de Cuauhtitlan*, §139)

As we have seen, Coixtlahuaca was incorporated into the Aztec empire together with other places in the Mixteca and in the Cordoba region. However, it can be questioned whether these places actually were part of the Coixtlahuaca empire at the time of the Aztec conquest. This problem still needs thorough research.

It is interesting to notice that the lienzos from the Coixtlahuaca-valley do not mention the Aztec conquest at all.

13 Ihuitlan around the time of the Aztec Conquest

Around this time the lords of the main Ihuitlan lineage once again expanded their influence. The main ruler of Ihuitlan, Lord 4 Water, had two children. One of these children, called Lady 5 Crocodile, married a Lord 6 Snake, and from them came forth a new (third) Ihuitlan lineage, which is also recorded in detail by the *Lienzo Ihuitlan* and partly by the *Lienzo Tulancingo*. Late descendants of this couple (already in colonial times), Lord 10 Eagle and Lady 13 House, may have commissioned the making of the *Lienzo Tulancingo*, since they are the last couple to be mentioned in this lienzo.

The other child of Lord 4 Water, called Lord 3 Wind, succeeded his father. He also had two children, one of which was his

successor. The other, however, who was called Lord 13 Crocodile and was married to Lady 7 Eagle, moved away to an unknown place within Ihuitlan territory. Their daughter married to the lord of 'Mountain of the Collar-Cozcatla' (Cozcatlan)⁷¹ and had at least one son, who ruled at 'Mountain of the Palace of the Ocelote-teyouaca' (Tehuacan).⁷² Her grandson would rule at 'Dusttree-hacatla' (Acatlan),⁷³ places which can be found in the present State of Puebla (see map). Thus, Ihuitlan had ties into the state of Puebla.

14 Coixtlahuaca after the death of Atonal

Looking back at Coixtlahuaca once more, we see that the lienzos differ as to what happened to the ruling lineages of Coixtlahuaca, after its fall to the Aztecs. Apparently, only one ruling lineage remained, which had to collect the tributes for the Aztecs,

The basis of this lineage was formed by the couple Lord 5 Vulture "Deer" and Lady 5 Death; as the *Lienzo Tlapiltepec* and the *Lienzo Seler II* tell us, he was from 'Village of the Vortex of Water' and the son of Lord 6 Monkey, and she was from 'Stone' and the daughter of Lord 6 Water. Curiously, the *Lienzo Ihuitlan* calls them Lord 11 Eagle and Lady 3 Flint, otherwise unknown rulers.

The successors of this couple are referred to in all documents (lienzos *Meixueiro*, *Coixtlahuaca I*, *Tlapiltepec*, *Seler II* and *Ihuitlan*) as Lord 11 Vulture "Smoking Coyote(?) and Lady 3 Snake.

Only the lienzos *Ihuitlan* and *Seler II* continue from here on: in the *Lienzo Seler II* the successors are called Lord 3 Dog and Lady 3 Movement. The *Lienzo Ihuitlan* calls this generation Lord 4 Movement and Lady 7 Lizard. Both lienzos agree that the next and last generation was Lord 10 Rabbit and Lady 6 Deer. Lord 10 Rabbit

⁷¹ Cozcatlan means 'Amidst the Collars' in the Nahuatl language. Its Mixtec name was Nuudzeque and also means 'Place of the Collar'.

⁷² Tehuacan is a Nahuatl term that can be translated as 'Among them who have Gods'. Its Mixtec name is Yucutoñaña, meaning 'Mountain of the Lineage of the Jaguars'. Both names refer to an important ancestor cult. It is interesting to note that the concept 'lineage' is represented by a palace or *tecan*.

⁷³ The Nahuatl-name of Acatlan means 'Amidst the Reed'. Its Mixtec name is 'Yucu yusi' and means 'Hill of the Turquoise Jewel'. Its Chocho name is *ndajoho*, which means 'Tree of Dust'.

could be identical to the lord mentioned in the *Relación Geográfica of Xaltepetongo of 1580* as "Yaxixayo".⁷⁴

The sources from the north present even further complications concerning the names of the Coixtlahuaca lords. According to the Texcocan historian Fernando de Alva Ixtlilxochitl and the Spanish chronicler Juan de Torquemada, during the reign of Moteuczoma II or Xoyocotzin (1502-1520) Coixtlahuaca was governed by Lord Cetecpatl or Lord 1 Flint, a ruler that does not appear on the Coixtlahuaca lienzos,

This Cetecpatl, together with the lord from Sosola called Nahuixochitl or Lord 4 Flower, organized a rebellion by the Mixtec provinces that resided under Aztec rule in 1506. They offered the Aztecs garrisoned in the Mixteca a banquet in the city of Oaxaca. Then:

"(...) pasada la fiesta y deshecha la compañía partieron otro día de mañana los mexicanos con sus familias a sus lugares y puestos; y en uno, que era barrancoso, y cerca del pueblo fde Oaxaca, estaba Nahuixochitl, señor de Tzozolan, con mucha gente de guerra en celada, aguardando al paso que por allí era forzoso a todos, antes de divertirse para sus puestos particulares; y así como llegaron a él, salieron los de la celada, y dieron repentinamente en ellos, y los mataron a todos. sin dejar ninguno con vida"

(Torquemada, 1986, p. 208)

The Aztecs decided to strike back by sending a war expedition to the Mixteca.

"(...) cuando llegaron a los primeros pueblos de aquella provincia de Tzozolan no hallaron paso, porque ya todos los tixtecas estaban muy a lo descubierto, puestos en arma, y fueles forzoso hacer un rodeo muy grande y de muchas leguas, y llegaron a Huauhitlan, donde salió Cuzcaquauhqui, hermano de Cetecpatl, a confederarse con los mexicanos, y dijo a Cuauhtzin (que debía de ser el capitán general) y a Tatlatzinatzin y otros del Consejo, todo lo que su hermano, con los demás tixtecas, ordenaban contra los mexicanos para matarlos"

(Torquemada, 1986, p. 208)

⁷⁴ This source tells us that in 1580 Jaltepetongo was subject to Huautla. Of Huautla it is said in its *Relación Geográfica* that it was subject to Coixtlahuaca in prehispanic times, where it had to bring its tributes for the Aztecs. It seems likely therefore that Jaltepetongo was also subject to Coixtlahuaca, through which they paid tribute to the Aztecs. According to the *Relación Geográfica of Xaltepetongo of 1580* the lord to whom they had to bring their tributes and of whom they were subject was called "Yaxixayo", which means Lord 10 Rabbit (Acuña, 1984).

So the ambush the Mixtecs had prepared for the Aztec armies was betrayed by the Lord Cuzcaquauhtli or Lord [...] Vulture, Lord of Huautla and brother of Cetecpatl of Coixtlahuaca. Cetecpatl and the Coixtlahuaca were defeated and as a reward for his betrayal and help offered to the Aztecs, Cuzcaquauhtli was given the throne formerly occupied by his brother Cetecpatl.⁷⁵

As we said, Cetecpatl is not shown in the lienzos, but Cuzcaquauhtli could possibly appear in them as the Lord 11 Vulture "Smoking Coyote". The omission of Lord Cetecpatl could then be explained as a political omission by the successors of Lord Cuzcaquauhtli.

15 The Spanish Conquest and the Colonial Period

Following Lord 10 Rabbit, we have come more or less to the time of the Spanish conquest. According to the *Codex Baranda*, a peace-meeting between a Spaniard and two indigenous rulers took place in the year 13 Reed (1519). The first contact between Coixtlahuaca and the Spaniards is also described by Hernán Cortés himself in his *Cartas de Relación*. In his second letter, Cortés tells us that when he was in Tenochtitlan with Moteuczoma, he sent several of his soldiers to different provinces of the Aztec empire to find goldmines; amongst these were the provinces of Cuzula or Zuzula (=Sosola) and Tamazula (=Tamazolac or Tamazulapan). It is possible that one of these Spaniards is depicted in the *Codex Baranda*,

After his loss in Tenochtitlan during the *Noche Triste* in 1520, Cortés went back to the city of Tlaxcala, whose inhabitants were his allies. Following a period of recuperation, Cortés moved south, to conquer several places in the present state of Puebla. When he came to Molcaxac, to the south of Tepexi, he was met by Don

⁷⁵ Several sources tell us directly or indirectly of the uprising of the Mixtec provinces under Aztec rule, the most detailed of these being Fray Juan de Torquemada. Also, the *Códice Telleriano-Remensis* tells us on page 42 of this same uprising by Zozola in the year 4 House (1509). According to this source however, the Aztecs struck back fiercely, by going to Zozola where "no dexaron onbre a vida" (Anders etc, 1992a, p. 233). The *Anales de Tecamachalco* tell us that "En el año 2 acatl la gente fue llevada a Zohzollan; allá fueron a establecerse muchas personas mexica; allá las fueron a dejar." (*Anales de Tecamachalco*, 1992, p. 23). Apparently then, the Aztecs massacred the people of Sosola and then created an Aztec stronghold in the Mixtec provinces, thus hoping to prevent further uprisings.

Gonzalo Mazatzin (Lord Deer), who was ruler of Tepexi, with whom Cortés had already been in contact through ambassadors of Mazatzin. It was proposed to Cortés that he should return northwards to continue his conquest there and that Mazatzin himself would move southwards with an army to conquer places in the Mixteca, Cortés accepted this offer and thus Mazatzin moved to the Mixteca, where he conquered around October 1520 a variety of places in the name of the Spanish Crown. Amongst these places were Coixtlahuaca, Tehuacan, Cozcatlan and possibly Tejupan (Jäcklein, 1978).

Around the same time, when Cortés was in Izucar preparing to attack Tenochtitlan, several lords came to visit him there:

"También vinieron de ocho pueblos de la provincia de Coastoaca [=Coixtlahuaca], que es una de que en los capítulos antes deste hice mención que habían visto los españoles que yo envié a buscar oro a la provincia Zuzula [=Sosola], donde, y en la Tamazula [=Tamazolac o Tamazulapan], porque está junto a ella, dije que había muy grandes poblaciones y casas muy bien obradas, de mejor cantería que en ninguna de estas partes se había visto; la cual dicha provincia de Coastoaca está cuarenta leguas de allí de Izzucan [=Izucar]; e los naturales de los dichos ocho pueblos se ofrecieron asimismo por vasallos de vuestra alteza, e dijeron que otros cuatro que restaban en la dicha provincia vernían muy presto, e me dijeron que les perdonase porque antes no habían venido [...]"
(Cortés, 1983, pp. 107-108)

Several months later, after the fall of Tenochtitlan, Cortés reports in his fourth letter that some time before he had sent Pedro de Alvarado to Tututepec in the Mixteca de la Costa. De Alvarado conquered amongst others the places of Coaslahuaca (=Coixtlahuaca) and Tachquiacó (=Tlaxiaco), and placed them after initial problems under his jurisdiction,

None of the Coixtlahuaca pictographic documents depict the colonial lords of the city in their genealogies. We only have some dispersed data involving the indigenous rulers lords 2 Water and 3 Wind,

The lienzos *Coixtlahuaca I* and *Meixueiro* show a Lord 1 or 2 Water meeting a Spaniard in the year 9 Reed (1567). Also a Lord 3 Wind can be seen meeting a Spaniard, in the years 10 Rabbit (1542), 12 Flint (1544) and 11 (?) Flint (1556?). These dates are very late to be referring to the conquest and as Caso (1977) observed, these Spaniards are indeed not armed. This makes it probable, again as

Caso (1977) observed, that the visits by Spaniards shown here refer to the concession of lands to the indigenous rulers.

The same 2 Water can also be seen in the *Lienzo Seler II*, together with the same Lord 3 Wind, witnessing the hanging of an Indian by a Spaniard. The accompanying date reads year 6 House day 7 Snake, which according to Caso can only correspond to 1577. It could, however, also be the year 1525, Caso (1977) also believes that if the Spaniard is a bishop, it could be Bernardo Acuña de Alburquerque, who died in 1579.

Other colonial elements found in the lienzos are the foundations of churches and chaples depicted in the lienzos *Tlapiltepec*, *Seler II*, *Tequixtepec II*, *Ihuatlán*, *Tulancingo* and the *Codex Baranda*. According to the lienzos *Tlapiltepec* and *Tulancingo*, the church of Ihuatlan was founded in the year 11 Reed (1543).⁷⁶ Another colonial date in the *Codex Baranda* is the foundation of a church in the year 1 House, day 12 Crocodile (1533).

Apart from the various churches and possibly the identification of a Spanish bishop, we find another two references to the christening of the region in the *Lienzo Seler II*. After this document was finished, someone else added drawings of two priests sitting next to a *jacal*. Next to these drawings we read: "fray anctonio" and "fray de la serna vicario" [=Fray Antonio de la Serna, Vicario] and "fray domingo de salazal" [=Fray Domingo de Salazar]. These priests are mentioned in the works of Fray Francisco de Burgoa (1989a, 1989b). We know Antonio de la Serna through the *Relación Geográfica of Texupa of 1579*, a neighbouring village of Nativitas and Tulancingo, where de la Serna was vicar at that time. In his *Palestra Histórial* Burgoa furthermore tells us of a Father Jerónimo de Abrego who also did christening work among the Chochos in the sixteenth century.⁷⁷ Father Benito Hernández wrote a *Doctrina Cristiana en Lengua Chochona de Cuextlahuaca*, a work we know through a manuscript in the Sociedad Mexicana de Estadística y Geografía.

⁷⁶ This is also more or less the date of the first congregation in Ihuatlan.

⁷⁷ The data concerning de Abrego as given by Gay (1990) are an almost exact copy of what Burgoa tells us in his *Palestra Histórial* (1989b). Investigations by the authors and Michael Swanton led to the conclusion that some of the data that are given by Burgoa, seem in turn to have been taken from Dávila de Padilla; or that Gay took his data from this author.

The (early) colonial period, however, is still badly documented for the Coixtlahuaca valley. Research in the colonial archives for this region is still in its early phase.

16 The mysterious founders

Apart from the story of the mythical origins of the Toltec lineage that ended with the famous Lord 6 Water-Atonal, several of the Coixtlahuaca documents contain references to a mysterious second origin story.⁷⁸ This second story, which is difficult to understand because of the many symbolic and metaphorical elements of which the meaning is lost to us, tells us of a group of men that once emerged out of the sacred cave called Chicomoztoc, "At the Seven Caves", a common theme in origin stories of the Nahuatl area. The men belonging to this second tradition wear 'crowns' braided out of what looks like *palma*-leaves and have their eyes painted black. This last element indicates they were considered to be Nahuatl-speakers.⁷⁹

The *Selden Roll*—which is the most detailed document concerning the Chicomoztoc-story—begins with the image of the nine heavens of day and night through which the God 9 Wind Quetzalcoatl could travel and descend to earth. This episode refers to a mythical story which is also recorded in the Mixtec *Codex Vindobonensis* (p. 49, 48) and in the work of the Spanish writers García (1607) and Mendieta (1596).

Following this scene, four founders (perhaps priests), called 10 House, 13 Lizard, 4 Monkey and 9 Vulture, emerged out of Chicomoztoc by the working of magical powers.⁸⁰ Next they visited a

⁷⁸ These are the *Lienzo Tequixtepec II*, the *Selden Roll*, the *Codex Baranda*, the *Gómez de Orozco Fragment* and the lienzos *Tlapiltepec*, *Seler II*, and *Ihuatlán*. These last four documents in fact combine the two different origin stories—both the version in which the first lords were born from a river and the one in which they were born out of Chicomoztoc.

⁷⁹ Speakers of Nahuatl are called in Mixtec *sami nui*, which means 'to burn the face, to burn the eye' (Smith, 1973, pp. 208-209; Anders et al, 1992a, p. 189).

⁸⁰ In the *Mapa de Cuauhtinchan II* we see a similar scene in which several founders come out of Chicomoztoc by the working of magical powers. In both cases, the departure is headed by a *náhuatl* sorcerer. In the *Mapa de Cuauhtinchan II* the leader carries the leg of a corpse. In the *Selden Roll* he is depicted as a *Xiuhtecuhtli* carrying flint-knives.

'Temple of Movement at the Ballcourt' where they received the Holy Bundle of the God Quetzalcoatl from the keepers 4 Wind and 4 Movement. They then went on a journey that led them through the places 'Mountain of the Jaguar', 'Mountain of the Eagle', 'Mountain of the Macaw' and 'River of Lady 6 Deer'.⁸¹ On entering Coixtlahuaca territory, they spoke to the priest 2 Dog, a founder-figure associated with the north.⁸² After their conversation, they returned to Chicomoztoc,

In the following scene they seem to have emerged out of the ground again, after which they proceeded to the 'Mountain of the Intertwined Serpents', where they drilled New Fire and installed the Holy Bundle of Quetzalcoatl.⁸³ Then they took posession of the region in the four cardinal directions.⁸⁴ Lord 13 Lizard arrived here by way of a 'Road of Darkness and Opened Flint-knives', starting at

⁸¹ This last place coincides with the 'River of the Deer' on the *Mapa de Cuauhtinchan II*. In the *Selden Roll* this place is drawn as 'River of Day and Night and Lady 6 Deer'. Out of the river sticks the Holy Bundle of Quetzalcoatl and next to it two ants are depicted, a scene that we do not understand yet.

⁸² See also the *Codex Vindobonensis*, the *Codex Porfirio Díaz*, the *Lienzo Tlapiltepec* and the *Lienzo Ihuatlán* for the priest 2 Dog.

⁸³ The glyph of the 'Mountain of the Intertwined Serpents' is depicted in several documents, namely the lienzos *Tlapiltepec*, *Seler II*, *Tequixtepec II* and the *Codex Baranda*. It contains many nahualistic traits, like *Xiuhecooa* (plural for *Xiuhcoatl*) and Eagles or Jaguars, Snakes of Flintknives and Clouds, Feathered Serpents and Jaguarserpents, Wings, a Toltec Face, Jade and a Parrot.

The drilling of New Fire was a ceremony which marked the foundation of (a lineage of) a cacicazgo (Anders, et al., 1992). See for example several pages of the *Codex Vindobonensis*.

⁸⁴ The four cardinal directions are given in the *Selden Roll* by 'Temple of Death' (South), 'Temple of the Sky' (East), 'Temple of the River' (West) and 'Mountain of the Knot' (North?).

Chicomoztoc, probably a metaphor for a trance-state.⁸⁵ Lord 13 Lizard carried the Ancestor Bundle of his people.⁸⁶

In the following scene, a fierce nahual warrior called 7 Death,⁸⁷ together with a Lord 8 Lizard, both wearing the braided crown, waged a war on several of the old rulers of the region, whom they killed⁸⁸ in the (sacred) year 3 House, day 2 Wind. During this war a lady called 13 Crocodile sacrificed several men at a ballcourt at Cerro Verde. These war-scenes are also depicted in the *Lienzo Tlapiltepec*. We still do not understand the full meaning of these scenes and their relation to the (later?) arrival of Lord 7 Water-Atonal at Cerro Verde. It is possible they were a group of priests inspecting the new foundation place (cf. the *Historia Tolteca Chichimeca*) or perhaps an earlier group which was subdued by Atonal, who then included their history in his own.

According to several documents (lienzos *Seler II*, *Tlapiltepec* and *Tequixtepec II* and the *Selden Roll*), Lord 7 Death came from the 'Rock of the Pot',⁸⁹ a place to the north of Tequixtepec, with the

⁸⁵ In this part of the *Selden Roll* we also find a scene in which a lord 4 Crocodile decapitates a snake and a lord 7 House pours rain from a pot in the shape of the head of "Tlaloc" (God of the Rain) over this snake. Water runs out of the body of the decapitated snake. Similar scenes we find in the *Lienzo Tlapiltepec* and the *Codex Baranda*. Although we do not understand this scene, we find a possible reference to such a happening in the *Relación Geográfica from Petlalcingo (Acatlán)* of 1581. Here a story tells us that in ancient times there lived a giant snake that terrorized the region and that was killed by a warrior lord who then settled in the region (Acuña, 1984, p. 48).

⁸⁶ In the *Lienzo Ihuatlán*, we find similar Ancestor Bundles in the villages of Coixtlahuaca, Ihuatlán and Tlapiltepec. Furthermore a Holy Bundle and Digging Stick are installed here by 'palma-crown' people at the 'Hill of the dayname 6 Movement'.

⁸⁷ Lord 7 Death may be the same as the lord of that name that established himself at the 'Hill of the Mask' to start a lineage there, and married Lady 4 Wind (*Lienzo Seler II*). This couple Lord 7 Death and Lady 4 Wind is also the first couple of the genealogy given in the *Codex Baranda*. However, apart from this first couple, this genealogy is different from the genealogy of 'Mountain of the Mask' as given by the *Lienzo Seler II*.

⁸⁸ These lords were called 2 Crocodile "Double Face", 7 Eagle "Stone Man", 9 Grass "Skinned Jaw" and 9 Wind "Quetzalcoatl". We observe that, according to the *Codex Nuttall* (pages 3 and 4), the "Stone Men" were the ancient rulers of the Mixteca.

⁸⁹ We do not understand the meaning of the voluted snake connected to the 'Rock of the Pot' but it seems to be related to the war that Lord 7 Death waged on the ancient rulers of the region.

sacred date year 1 or 8 Rabbit, day 7 Death. The *Lienzo Seler II* depicts this place in a naturalistic setting as 'Rock of the Pot-Cave' between Mountain of Flints and Mountain of Bird', a constellation identified by Rincón (1996) as the colossal natural bridge on the Ndaxagua. This is a river-cave to the northeast of Tepelmeme where ancient pre-hispanic wall-paintings are found. Its sacred date is year 6 Reed, day 12 Vulture. This must have been a very ancient settlement and apparently had a special significance to the people of Coixtlahuaca. The *Lienzo Seler II* also depicts part of the lineage of this 'Hill of the Pot':

- Lord 1 or 8 Rain married to Lady 12 *Grass
- Lord 11 Rabbit married to Lady 11 Water
- Lord 12 Reed married to Lady 10 Snake
- Lord 3 Reed married to Lady 3 House

According to the *Lienzo Tlapiltepec*, this last lord, 3 Reed, his father 12 Reed, the Lord 12 Crocodile (unknown to us), all wearing staffs, and the priest 6 Grass, gathered at 'Stone of the Head (?)' (unidentified), a place near 'Rock of the Pot'. The *Seler II* possibly refers to the same happening by depicting a man called 8 Grass, wearing a staff, with the date year ≥ 10 Flint, day 4 Movement, near 'Rock of the Pot'. After their gathering the men in the *Lienzo Tlapiltepec* set off on a journey to the village of Tlapiltepec, but it is not clear what they did there.⁹⁰

⁹⁰ There are a few other references to the people with the 'palma-crowns'. In the lienzos *Coixtlahuaca I* and *Meixueiro* we see a warrior called Lord 8 Water who conquers a place called 'Stone of ...' (unidentified) in the year 3 Reed, day 2 Vulture. In the year place called 'Place of the Yuca and the Frog' same man seems to conquer a place called 'Place of the Yuca and the Frog' (Tamazulapan?). This man wears the typical palma-crown' we have seen above. Another man who wears this crown is called Lord 12 Lizard who, according to the lienzos *Coixtlahuaca I*, *Meixueiro* and *Seler II*, attacks 'River of the Hill of the Roset' in the year 9 Flint, days 2 Water and 2 Dog. Concerning these 'palma-crown' people the following also seems of interest. In a famous scene in the *Codex Nuttall*, a total of 108 lords from all over the Mixteca come to pay hommage to Lord 8 Deer "Jaguarclaw" of Tilantongo. Up until now, no lord of these has been identified as being from Coixtlahuaca, which seems somewhat puzzling since so many rulers gathered here and one would suppose that Coixtlahuaca also was present. But as Caso (1977) observed, on page 62 of the *Codex Nuttall*, we find two lords with palma-crowns, called Lord 8 Lizard "Bleeding Bone" and Lord 8 Flint "Ocelotface".

Synthesis of the roles of the different villages

Having passed through Coixtlahuaca-history, we have come upon several places. It seems useful to look at them once more and thereby offer something of an overview.

Coixtlahuaca was the political center of the valley, as it still is nowadays. First ruled by a people who we have not been able to identify, it was later to be taken over by the lords of 'Mountain of the Arrows' and the Toltec lords of 'Palace of the Eagle'; the latter lineage first ruled at the Cerro Verde, before moving to Coixtlahuaca. Following the Aztec conquest of the region, these two lineages merged into one. The newly formed lineage was the one in power at the time of the Spanish arrival.

A second place of major importance was Ihuitlan. The initial lords of this place were possibly related to the founders with the pointed *palma*-crowns (cf. Ihuitlan's holy bundle); maybe we can identify these people as Chochos, since their old residence was at "Ihuitlan at the Water of the Chochos". By the time that the Toltec lords of 'Palace of the Eagle' started to expand their power in the region, the Ihuitlan-lords managed to consolidate their position by marrying with a woman from this Toltec lineage. From this marriage they derived their legitimacy. Later on several secondary lineages split off from the main line. It seems probable that Ihuitlan was the major power in the northern part of the valley.

Another lineage of considerable antiquity was the one that first ruled at 'River of the Vase and Heart' and that later on moved to 'Mountain of the Dove' or Nativitas. Around the time that Coixtlahuaca fell into Toltec hands, this lineage was in close contact with the lords of 'Mountain of the Arrows'. Just as this 'Mountain of the Arrows', however, it is hard to say who the lords of Nativitas were: where did they come from, to what (ethnic) group did they belong? With the move to Coixtlahuaca by the lords of Miltepec, this lineage seems to have lost its power.

In Tequixtepec there were at least two lineages. One was derived from 'Palace of the Eagle', the other one can again be identified as belonging to the tradition of Lord 7 Death. Contrary to Ihuitlan, however, these two lineages did not mix. Up to the conquest they were registered as separate lineages, Tequixtepec was first

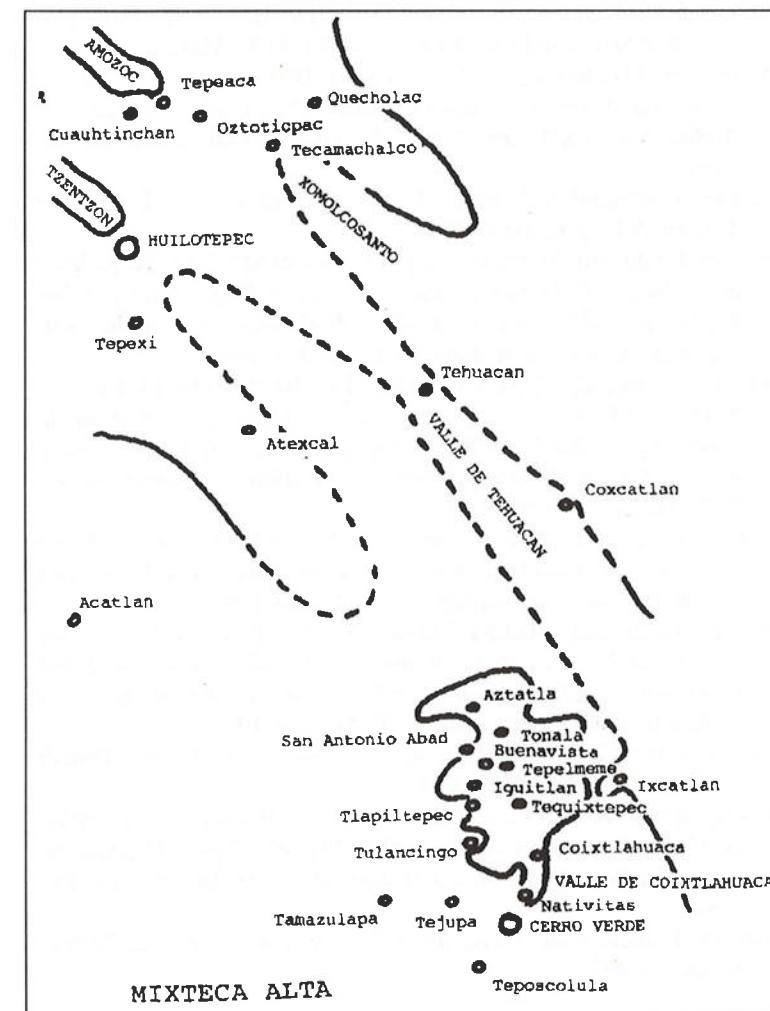
governed by the Toltec lords of Cerro Verde, but later on managed to establish itself as an independent power.⁹¹

Tlapiltepec was a *sujeto* of Ihuitlan. However, near the time of the Aztec conquest, the brother of the Coixtlahuaca-lord 6 Water, called Lord 3 Rain, conquered Tlapiltepec and from here set out to conquer several other places to the north and northwest of Tlapiltepec. With this possibly coincides the policy of the Ihuitlan-lords to marry some of their off-spring into the noble houses of northern places as Cozcatlan, Tehuacan and Acatlan.

Furthermore, there was the lineage as given by the *Codex Baranda*. However, it is still unclear in which place these lords resided, but they can also possibly be identified again as belonging to the tradition of Lord 7 Death.⁹²

Finally, Tulancingo seems to have been the ceremonial-religious centre of the valley. This is implied by the impressive ceremony that was held there, which is mentioned in several of the documents. Furthermore, its name can be interpreted as the 'Small Tula or Cholula', which was the main ceremonial centre of prehispanic Mexico.

Map of the valley of Coixtlahuaca and some of the villages and other important places in the state of Puebla



⁹¹ Zacarias observes concerning Tequixtepec: "la transmisión oral [de Tequixtepec] relata que la familia fundadora de esta población [Tequixtepec] fue la misma que fundó Coixtlahuaca" (Zacarias, 1992 p. 76).

⁹² Brotherston (1996) identifies this lineage as belonging to Miltepec. However, as many of his identifications, this one is also mainly based on tentative guess-work and no solid basis is offered for it.

References

- ACUÑA, René, Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera, Vols 2, UNAM, México, 1984.
- ACUÑA, René, *Relaciones, Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, Vols 2, UNAM, México, 1984-85.
- Anales de Tecamachalco 1398-1590*, Translation by Eustaquio Celestino SOLÍS and Luis REYES GARCÍA, FCE, México, 1992.
- "Anales de Tlatelolco", in *Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana*, Translation into German by Ernst MENGIN, Baessler Archiv, Vol. XXII, parts 2-3, Verlag von Dietrich Reimer, Berlin, 1939.
- ANDERS, Ferdinand & Maarten JANSEN, *Schrift und Buch im alten Mexiko*, Adeva, Graz, 1988.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN & Luis REYES GARCÍA, *El libro del Cihuacoatl, Homenaje para el año del Fuego Nuevo, Libro Explicativo del llamado Códice Borbónico*, Facsimile with explanation and commentary, FCE, México, 1991.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN & Luis REYES GARCÍA, *Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila, Libro Explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Facsimile with explanation and commentary, FCE, México, 1992a.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN & Luis REYES GARCÍA, *Libro Explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, Facsimile with explanation and commentary, FCE, México, 1992b.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN & Luis REYES GARCÍA, *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro Explicativo del llamado Códice Borgia*, Facsimile with explanation and commentary, FCE, México, 1993.
- BROTHERSTON, Gordon, *Painted Books from Ancient Mexico*, British Museum Press, Londres, 1995.
- BUREN, Olivier van, *El Lienzo Tulancingo y la Historia Prehispánica de Coixtlahuaca* (provisional title), Master's thesis, Department of Archaeology and Cultural History of Indian America, Leiden, in prep.
- BURGOA, Francisco de, *Geográfica Descripción...*, Vols. 2, Porrúa, México, 1989a.

- BURGOA, Francisco de, *Palestra Historial...*, Porrúa, México, 1989b.
- BURLAND, Cottie A., *The Selden Roll*, Verlag Gebr, Mann, Berlin, 1955.
- CASO, Alfonso, *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, México, 1954.
- CASO, Alfonso, "Comentario al Códice Baranda", in *Miscelánea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, Vol. I, UNAM, México, 1958, pp. 373-389.
- CASO, Alfonso, "Los lienzos Mixtecos de Ihuitlán y Antonio de León", in *Homenaje a Pablo Martínez del Río en XXV Aniversario de la Edición de "Los orígenes americanos"*, INAH, México, 1961, pp. 237-274.
- CASO, Alfonso, *Reyes y Reinos de la Mixteca*, Vols. 2, Fondo de la Cultura Económica, México, 1977-79.
- Códice Chimalpopoca, *Anales de Cuauhtitlan and Leyenda de los Soles*, Translation into Spanish by Primo Feliciano VELÁZQUEZ, UNAM, México, 1992.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, Espasa Calpe, México, 1983.
- DAHLGREN, Barbro, *La Mixteca: Su Cultura e Historia Prehispánica*, UNAM, México, 1990.
- DOESBURG, Bas van, *La Herencia del Señor Tico: La Fundación y Desintegración de una Casa Real Cuicateca*, Vols. 2, Leiden, 1996.
- DOESBURG, Bas van & Olivier van BUREN, *The Origin of the 'Lienzo Tulancingo'*, in prep.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España.e Islas de la Tierra Firme*, Vols. 2, Porrúa, México, 1984.
- FERNÁNDEZ DE MIRANDA, María Teresa, "Toponimia Popoloca", in *Festschrift a William Cameron Townsend*, Instituto Lingüístico de Verano, México, 1961, pp. 431-447.
- GERHARD, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, UNAM, México, 1986.
- GLASS, John B. & Donald ROBERTSON, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", in Howard F. CLINE (ed), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 14, University of Texas Press, Austin, 1975, pp. 81-252.
- JANSEN, Maarten E.R.G.N., *Huisi Tacu*, Cedla, Amsterdam, 1982.

- JANSEN, Maarten E.R.G.N., "Mixtec Pictography: Conventions and Contents", in Victoria R. BRICKER (ed), *Handbook of Middle American Indians*, Suplement 5, Epigraphy, University of Texas Press, Austin, 1992, pp. 20-33.
- JANSEN, Maarten E.R.G.N., "Lord 8 Deer and Nacxitl Topiltzin", in *Mexicon*, 1996.
- JÄCKLEIN, Klaus, *Los popolocas de Tepexi (Puebla): un Estudio Etnohistórico*, Steiner, Wiesbaden, 1978.
- JIMENEZ MORENO, Wigberto & Mateos Higuera, *El Códice de Yanhuitlan*, México, 1940.
- JOHNSON, Nicholas, "Las Líneas Rojas Desvanecidas en el Lienzo de Tlapiltepec: una Red de Pruebas", in Constanza VEGA SOSA (ed), *Códices y Documentos sobre México*, INAH, México, 1994, pp. 117-144.
- KARTTUNNEN, Francis, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Oklahoma Press, Norman, 1992.
- KIRCHHOFF, Paul, Lina ODENA GÜEMES & Luis REYES GARCÍA, *Historia Tolteca-Chichimeca*, Facsimile with translation, explanation and commentary, FCE, México, 1989.
- KÖNIG, Viola, "Der Lienzo Seler II und seine Stellung innerhalb der Coixtlahuaca-Gruppe", in *Baessler Archiv, Neue Folge*, Vol. XXXII, Verlag von Dietrich Reimer, Berlin, 1984.
- LEHMANN, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, W, Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1974.
- MENDIETA, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, Porrúa, México, 1980.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Porrúa, México, 1977.
- NIETO ANGEL, Raúl, *San Miguel Tulancingo, una comunidad rural de la Mixteca Alta*, Universidad Autónoma Chapingo, México, 1984.
- PARMENTER, Ross, "20th Century Adventures of a 16th Century Sheet. The Literature on the Mixtec Lienzos in the Royal Ontario Museum" in *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, 20, Museo Frissel, Mitla, 1961.

- PARMENTER, Ross, "The Identification of Lienzo A: A Tracing in the Latin American Library of Tulane University", in *Philological and Documentary Studies*, Vol. II, part 5, Tulane University, Middle American Research Institute, New Orleans, 1970, pp. 181-195.
- PARMENTER, Ross, "Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley", in *Studies in Precolumbian Art & Archaeology*, Vol. 26, Dumbarton Oaks- Trustees for Harvard University, Washington, 1982.
- PARMENTER, Ross, "The Lienzo of Tulancingo, Oaxaca, An Introductory Study of a Ninth Painted Sheet from the Coixtlahuaca Valley", in *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 83, parte 7, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1993.
- PARMENTER, Ross, "La Identificación de Tulancingo en el Lienzo de Ihuitlan: una Valiosa Aportación de un Noveno Lienzo del Valle de Coixtlahuaca", in Constanza VEGA SOSA (ed), *Códices y Documentos sobre México*, INAH, México, 1994, pp. 101-115.
- REYES, Antonio de los, *Arte en Lengua Mixteca*, Publications in Anthropology, No. 14, Vanderbilt University, Nashville, 1976.
- REYES GARCÍA, Luis, *Cauhtinchan del siglo XII al XVI, Formación y Desarrollo Histórico de un Señorío Prehispánico*, FCE, México, 1988.
- RINCÓN MAUTNER, Carlos, "A Reconstruction of the History of San Miguel Tulancingo, Coixtlahuaca, Mexico, from Indigenous Painted Sources", in *Texas Notes*, Núm, 64, University of Texas, Austin, 1994.
- RINCÓN MAUTNER, Carlos, "The Nuiñe codex from the Colossal Natural Bridge on the Ndaxagua: an early pictographic text from the Coixtlahuaca Bassin", in *Institute of Maya Studies Journal*, vol. 1-2, Miami, 1995, pp. 39-66.
- RINCÓN MAUTNER, Carlos, "The History of Place-becoming in the Coixtlahuaca codices", in *Messages and meaning: Proceedings from the 12th International Symposium on Latin American Indian Literatures*, Mexico-City, Lancaster, California, 1996.
- ROJAS, Gabriel de, "Relación Geográfica de Cholula", in Rene ACUÑA (ed), *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, 2, UNAM, México, 1985, pp. 123-148.

- ROSS, Kurt, *Codex Mendoza, Aztec Manuscript*, Liber, Fribourg, 1984.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1992.
- SMITH, Mary Elizabeth, *Picture Writing in Ancient Southern Mexico, Mixtec Place Signs and Maps*, University of Oklahoma Press, Norman, 1973.
- SOLÍS, Eustaquio Celestino & Luis REYES GARCÍA, *Anales de Tecamachalco 1398-1590*, FCE, México, 1992.
- SPORES, Ronald, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, University of Oklahoma Press, Norman, 1984.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana...*, Vols. 3, Porrúa, México, 1986.
- YONEDA, Keiko, *Los Mapas de Cuauhtinchan y la Historia Cartográfica Prehispánica*, FCE, México, 1991.
- ZACARIAS, Pedro Victor, *El Pueblo Chocholteca dentro de la Cultura Mixteca*, Non-published thesis, Escuela Normal Superior, Ciudad Madero, 1992.

THE MIXTEC NOBILITY UNDER COLONIAL RULE

John K. CHANCE*

The status of indigenous nobilities in colonial Mesoamerica has long been a topic of considerable interest to ethnohistorians.¹ Most of the region was markedly stratified in prehispanic times, and while political units above the local level were systematically suppressed by conquering Spaniards, Indian communities remained socially differentiated in significant ways during the colonial period and beyond. The *caciques*, as the Spaniards called them, the putative colonial descendants of prehispanic noble families or lineages, have been the main focus of attention. The term *cacique*, of Arawakan origin, was adopted by Europeans in the Caribbean and applied to Indians of high social status, particularly those who held political office. It rapidly became a colonial social category, colored by both indigenous practice and Spanish conceptions of hereditary rank and privilege, and served to distinguish the noble elite from the mass of Indian commoners, or *macehuales*, a term derived from Nahuatl.

Cacique status, however, clear as it seems in so many Spanish colonial sources, was in fact highly ambiguous. First, and most obviously, it masked locally significant status distinctions drawn

* Department of Anthropology, Arizona State University, Tempe.

¹ This paper was originally presented at the second annual Mixtec Gateway, Las Vegas, Nevada, March 11-12, 1995. I wish to thank Nancy Troike and the Braunstein Foundation for the invitation to participate, and Maarten Jansen and John Monaghan for their comments on the paper. Any errors that remain are my own.

by Indians themselves for their own purposes in their own languages. There is no reason to expect local indigenous social categories to conform entirely to those of the imposed colonial system, though of course there was some correspondence. Thus it is often unclear whether those who claimed cacique status were drawing on indigenous or Spanish notions of hereditary privilege, political prerogative, or material wealth. Indeed, in late colonial times Indian and European conceptions of social differentiation became so blurred in some places that they are hard to distinguish.

A second source of ambiguity surrounding cacique status lay in the indigenous nobles' pivotal position as middlemen and cultural brokers between Indian macehuales and Spaniards. Caciques have been portrayed as procurers of labor, foodstuffs, and other valued items for the conquerors, and as their sometime collaborators in the process of colonial domination. Many caciques became well acquainted with Spanish culture early on, learning the language, adopting European dress, and engaging in business enterprises. By the latter part of the sixteenth century, a significant number were acknowledged members of Hispanic society and were culturally closer to Spaniards and mestizos than to Indian macehuales. At the same time, however, they tended to dominate local politics in their home jurisdictions. Caciques brought Indian and Spanish worlds together, using their contacts in one to strengthen their position in the other.

The Mixteca of western Oaxaca and southern Puebla is a distinctive region that supported a significant cacique sector during the entire colonial period. Mixtec caciques shared many similarities with their counterparts in other regions of New Spain, yet at the same time preserved cultural elements—especially those concerning noble marriage and political succession—that were distinctively Mixtec. In what follows I will briefly comment on recent scholarly approaches to colonial Mexican caciques, then narrow the focus to the Mixteca, primarily the Mixteca Alta. I will assess the social, economic, and political status of the colonial Mixtec nobility over the course of the colonial period, and conclude with some remarks on the demise of the group and suggestions for further research. I rely heavily on the important work of Spores, Pastor, and Terraciano, but also make some

inferences based on my own research in non-Mixtec parts of Oaxaca and the Valley of Puebla.

Perspectives on Indian Nobilities in Colonial Mexico

The literature on colonial Indian elites in Mesoamerica has focused overwhelmingly on the sixteenth century. Prior to the 1970s, few studies paid much attention to the years after 1600. If late colonial elites were mentioned at all, their significance was usually minimized and emphasis was placed on the circumstances of their decline. Gibson (1964, pp. 157-63) stated the case most clearly for the Valley of Mexico:

"The effect of Spanish colonialism on the class stratifications of Indian society was to equalize and compress, to move all classes toward a single level and condition...Legitimate cacicazgo had little meaning beyond family pride in the conditions of the late colony."

Gibson went on to note that few caciques and *principales*—as second-echelon nobles were known in Spanish—were able to preserve their lands and retainers into the seventeenth century, and that cacique status became “diluted” in later years as popular criteria for it were broadened.

There is some truth to this view, and caciques outside the Valley of Mexico were also becoming impoverished in the late sixteenth and seventeenth centuries. In Tarascan Michoacán, many *cacicazgos* (indigenous noble estates) were in decline in the seventeenth century (López Sarrelangue, 1965, p. 298). Hereditary noble estates met an early demise in northern Yucatán (Farriss, 1984, p. 241), and among the Zapotecs of northern Oaxaca they were in decline during the seventeenth century and had all but vanished by 1730 (Chance, 1989, p. 28). Cacicazgos were not a conspicuous feature of the western Nahua area of Morelos in colonial times (Martin, 1985, p. 173; Haskett, 1991, p. 172), and the long-lived Alva y Cortés estate of San Juan Teotihuacan in the Valley of Mexico appears to have been exceptional for that region (Munch G., 1976). In the Sierra Norte de Puebla, cacicazgos were in crisis as early as the 1560s (García Martínez, 1987, p. 203), and in Santiago Tecali in the Valley of Puebla noble lineages had fallen on hard times by the mid-seventeenth century (Chance, 1997). The reasons for this decline and

impoverishment are not difficult to fathom: the tribute reforms of the mid-sixteenth century, the steep population decline, and the European introduction of the elected town council (*cabildo*), among other factors, all took their toll on noble power and privilege.

However, since Gibson wrote it has also become clear that in some places cacique families and lineages experienced a revival of sorts in the eighteenth century. The older view of the "vanishing nobility" was predicated on the dubious assumption that the effects of Spanish colonialism on Indian society were uniformly homogenizing, and that the "destructuring" which occurred in the sixteenth century continued throughout the remainder of the colonial period. This view also implicitly treated nobles as "vestiges"—to use Farriss's term (1983, pp.2-6)—of the prehispanic past, and underestimated their functional role in late colonial society. It stressed what late colonial nobles had lost, especially land, retainers, and political authority, and gave short shrift to ways in which social stratification was changing, particularly from the perspective of the local community.

From today's vantage point, an alternative view is possible. It has become increasingly clear that the period of roughly 1660-1821 was more than just an extension of early Indian adaptations to Spanish rule. The first half of the colonial period was indeed a time of depopulation, simplification, and social destructuring. But the decline of the early years gave way to renewed population growth, commercialization, and a vigorous restructuring of indigenous community life in the eighteenth century. Instead of a steady decline and ossification of pre-conquest and early colonial institutions, we can see how older principles were redefined and reshaped to fit changing circumstances (Chance, 1986, p.166).

The persistence of significant numbers of caciques, *principales*, and the local elites they represent during a good portion of the eighteenth century, and in some places during the entire colonial period, is a case in point. Diverse studies of Zapotec and Mixtec communities in the Valley of Oaxaca (Taylor, 1972), Sierra Zapotec communities in the vicinity of Villa Alta (Chance, 1989), the Yucatec Maya (Farriss, 1984, Rugeley, 1995), and parts of Nahua central Mexico (Haskett, 1991; Ouweleen, 1995; Chance, 1996a, 1996b, 1997) attest to the significance of late colonial indigenous elites at the local level. They also show, however, that social

differentiation varied significantly from one region to another, and that indigenous elite groups took different forms (Chance, 1994).

The Mixteca was one important locus of indigenous colonial nobility, and together with the Valley of Oaxaca represents a significant regional variant on this general theme. Most research has focused on the Mixteca Alta (the most densely populated part of the Mixteca in colonial times), particularly on the polities and communities of Yanhuitlan, Teposcolula, Tlaxiaco, Coixtlahuaca, and Tejupan. An especially important source of information for all researchers has been the Juzgado archive of Teposcolula (Romero and Spores, 1976), probably the richest of all district court archives in the state of Oaxaca.

The Mixtec Nobility at Spanish Contact

With the possible exception of the powerful coastal kingdom of Tututepec, the Mixteca, along with much of Oaxaca, represented an "intermediate" level of social stratification at the time of Spanish contact (Chance, 1986, p. 165). Though noted for their codices, jewelry, and artistic accomplishments, Postclassic Mixtec polities seemed to have lacked full-time artisans, and Spores hesitates to call even the largest settlements "urban". Compared to the more highly stratified Nahua city states of the central plateau, Mixtec kingdoms were smaller, less centralized politically, and placed greater emphasis on community autonomy (Spores, 1969, p. 568; 1976, p. 213). This does not mean that they were necessarily any less complex. Terraciano (1994, p. 537) argues that the complex Mixtec polity, or *yuhuitayu*, had just as many parts and subparts as the Nahua *altepetl*.

Preconquest Mixtec society was bifurcated into two estates of nobles and commoners. Membership in each was perpetuated by heredity, unwritten sumptuary laws, and, for most, endogamy. The noble stratum was composed of the ruling couple (*yya* in Mixtec, later *caciques* in Spanish) and their immediate families, and the lower ranking *toho*, or *principales*, who served as tribute collectors, administrators, and priests. Royal couples ruled jointly in Mixtec polities, and held a significant amount of power. They controlled much of the choicest farmland for their own use, and were served by numerous retainers or dependent laborers.

These dependents, or *tay situndayu* as they are sometimes called, have traditionally been compared to the serfs of feudal Europe, who were closely tied to particular estates and the noble families that controlled them. The *tay situndayu* have been described as lacking the personal freedom presumably enjoyed by other commoners. Terraciano (1994, pp. 368-78), however, has recently called this view into question. He notes that the primary source for *tay situndayu* is the Alvarado dictionary (1962 [1593], fol. 195), which gives it as a gloss of the Spanish term *terrazguero* and defines it as "one who works the land". Yet the term does not occur at all in known colonial documents written in Mixtec, which instead use the word *ñandahi* (commoners), roughly equivalent to the Nahuatl term *macehualli* (Terraciano, 1994, p. 363). Terraciano suggests that the situation was much more fluid, and that there were no explicit subdivisions among the *ñandahi*. I find his argument persuasive, but since his earliest document dates from 1567, there is still the possibility that a group of *tay situndayu* may have existed in some form in earlier years. The problem is similar in many respects to that of the Nahua *mayeque*, who figure prominently in Zorita's (1963) sixteenth-century chronicle, but are rarely mentioned in archival documents, which refer to all Indian commoners as *macehuales*, regardless of their relationships with particular noble families (see Carrasco 1989).

At any rate, the ruling families of the various Mixtec states formed an endogamous stratum, and inter-dynastic marriage alliances were an important means of political integration. Spores (1974, p. 298) notes that this was a more characteristic form of expansion than was conquest warfare. As early as the eleventh century, the famous 8 Deer of Tilantongo held or controlled no fewer than six titles through inheritance, multiple marital alliance, and conquest. The communities ranged from Tututepec on the Pacific coast to northern Oaxaca, and at the time of Spanish intrusion Tilantongo still dominated several towns. Yet these political coalitions were only partial at best. As Byland and Pohl (1994, p. 117) have recently reaffirmed, the subject polities in some ways

"were like vassal states, but in other ways they remained autonomous. They had their own hereditary rulers, and they contracted separate alliances."

The Early Colonial Period

The transition to colonial rule in the Mixteca occurred in most places without violence. Major Spanish penetration began soon after the fall of Aztec Tenochtitlan in 1521, and only on the coast did the Europeans encounter strong resistance. A full array of colonial institutions developed quickly: the Mixteca was carved up into political districts (*alcaldías mayores* and *corregimientos*), *encomiendas* were established, and the Dominicans took the lead in evangelization. A potential threat to the position of the nobility was the introduction of the *cabildo*, the Spanish system of elective town government. The new offices of *alcalde* (magistrate) and *regidor* (councillor) had no equivalents in Mixtec culture, and from the 1540s onwards Mixtec caciques would have to share power with these elected Indian officials, as well as with the Spanish *alcaldes mayores*. Yet there was also considerable continuity in noble status during the entire sixteenth century. The Mixtec terms *yza* and *toho* continued to be used, and nobles dominated cabildo offices for most of the century. *Gobernadores*, the top elected officials, were usually caciques, and until the 1550s Spaniards often used these terms interchangeably (Spores, 1967, p. 111). As in other parts of Mesoamerica, Mixtec caciques were recognized by the Spanish as a practical means of gaining control over the Indian masses. They were granted special privileges and treated as a class apart from the commoners. Caciques responded by eagerly embracing many Spanish customs. They were among the first to be baptised, spoke Spanish and were often literate, dressed in European clothing, and were quick to grasp the importance of written law. One notable change did occur: Mixtec noblewomen, though they continued in the role of *yza dzehe*, or *cacica*, were excluded from holding public office in the cabildo. Terraciano (1994, p. 318) notes that this was by Spanish, not Mixtec, design.

One of the most important elements behind the caciques' survival during much of the colonial period was Spanish recognition of their landholdings as *cacicazgos*, or entailed estates on the model of Spanish *mayorazgos*. Land, of course, was the chief resource. In prehispanic times, patrimonies were held separately by husband and wife throughout the course of their marriage, and they were bequeathed separately, often to different heirs. In later years, noble

inheritance came under European influence, and by the eighteenth century there was a bias in favor of first-born sons, who inherited from both father and mother (Terraciano, 1994, pp. 283, 286).

While cacique persistence in politics was based on a series of incremental accommodations to Spanish practice (e.g., the cabildo) without sacrificing an inner Mixtec core, changes were more far-reaching in the economic sphere. Mixtec caciques became part of the European mercantile economy very early on, the most important commodities traded being sheep, silk, and cochineal. In the sixteenth century the Mixteca Alta was the most commercial indigenous region in all of Oaxaca. Many caciques were active in silk raising as early as the 1540s, and by 1580 the Mixteca Alta had become the most important silk region in the New World. Soon afterward, however, a decline began in the face of competition from the Far East, and the industry never regained its former prominence (Chance, 1986, p. 177). The Mixteca also took the lead in sheep herding, and Miranda (1958, p. 788) has noted that the Mixteca Alta was the only region of New Spain where Indians owned more sheep than Spaniards. Elites and commoners alike raised sheep and goats, and nobles also tended cattle.

Thus Mixtec nobles acquired an independent economic base of a very different sort than they had held prior to the conquest. This allowed them to survive and keep control of the governorships in some communities until the end of the seventeenth century. Instead of living off their tribute as before, they were now owners of titles, lands, and mercantile wealth. I have argued that colonial Mixtec caciques, along with their Zapotec counterparts in the Valley of Oaxaca, constituted an economic elite, even an economic class (Chance, 1994, p. 48). This in turn led to a growing cultural, and often physical distance between nobles and commoners. Pastor (1987, p. 170) points out, however, that in some communities commoners wanted their caciques to remain influential because of the critical role they played in the colonial patron-client system. If their cacique prospered, the *macehuales* stood to benefit as well. Even when commoners fought a cacique, they often did it with the help of another or by "creating" a new one.

The situation just described persisted in some of the larger Mixtec communities until the end of the seventeenth century. Many of

the smaller cacicazgos succumbed much earlier, however, as commoner complaints mounted, ancient noble rights and privileges were denied by the Spanish, and disease and population decline took their toll. Pastor (1987, pp. 84-85) even postulates a regional "crisis" of Mixtec cacicazgos at the end of the sixteenth century, though I think that is too strong a term. A number of the larger cacicazgos survived long after noble estates in some other regions—such as Michoacán or the Valley of Mexico—had disintegrated. Among the reasons for this persistence were the relatively small Spanish presence in the Mixteca and the near total absence of *haciendas*.² Taking advantage of this absence of economic competition, some Mixtec caciques and principales, in Spores' (1984, p. 100) words,

"ranked on a par with European bureaucrats or clergy and above certain Spanish civilians, military, and indigents."

Terraciano (1994, p. 288) maintains that population decline actually strengthened noble rule in some ways. With fewer eligible lords and ladies available, it was not uncommon for caciques to rule and claim lands in four, five, or more places. Adherence to European inheritance customs would have furthered this consolidation. Yet this kind of multi-community rule was not immune to challenges from the local cabildos, and a series of conflicts developed in the late seventeenth century.

The Late Colonial Period

The last century of colonial rule ushered in many changes that profoundly affected Mixtec nobles. Population growth, the Bourbon reforms, and a more commercial outlook all had an impact. Cacique rule in this period became increasingly limited to the home *yuhuitayu* or cacicazgo, as more extended claims were successfully challenged by local powers. Pastor's (1987, pp. 165-75) research indicates that the remaining Mixtec cacicazgos entered a period of irreversible decline after 1740. Of the 63 estates he was able to identify in 1700, only 13 were still in existence a century later. Most of these cacicazgos were ironically victims of their owners' successful

² PASTOR (1987, pp. 82-83) claims there were only two haciendas in the Mixteca prior to the eighteenth century.

adaptation to the Spanish colonial world. As caciques became more hispanicized, they increasingly distanced themselves from the macehuales. Often this distance was physical, as elite families moved to the cities of Oaxaca and Puebla. A major turning point came when some nobles began to ignore the conventions by which commoners had worked cacicazgo land and became more interested in renting out their holdings to Spaniards. This provoked a virtual class war in some towns, as macehuales and principales joined forces to evict caciques from positions of power. Some communities even denied that they had ever had caciques. By 1825, only five cacicazgos survived, and only two of these—in Chalcatongo and Tejupan—had firm pre-conquest roots.

The previously distinct identities of *yza* and *toho*, cacique and principal, began to merge in the eighteenth century. After the conquest, principales worked in various trades and engaged in commerce, medium-scale agriculture, and livestock raising. Increasingly, their status was defined by wealth rather than hereditary privilege. After 1700, many old-line caciques, having lost control over their cacicazgos, met the same fate. Thus in the Mixtec documents of the period, distinctions between *yza* and *toho* began to fade, and they were used less and less to refer to individuals, though they persisted in some places as late as 1807. In Spanish translations of Mixtec documents, *yza* and *toho* alike were sometimes referred to as “caciques y principales”, or simply “principales” (Terraciano, 1994, pp. 381-86, 569).

The Mixtec documents become less reliable guides to social differentiation in the eighteenth century, especially after 1750, when very few of them were produced (as far as we know). This was especially true of the larger, more cosmopolitan towns such as Teposcolula and Yanhuitlan, which also had the largest Hispanic populations in the Mixteca. In these communities, as time went on indigenous people with high social status or noble aspirations were more likely to choose Spanish as their means of written communication. What the Spanish sources tell us, at least those examined by Pastor, is that as cacicazgos were declining in the last half of the eighteenth century, the number of people who identified themselves as caciques was on the upswing. All the offspring of each cacique commonly used the title, though some—perhaps most—were

unable to prove descent from prehispanic royalty. For example, in the early eighteenth century there were three cacique families in Teposcolula, and three in Tlaxiaco. Some were heirs of preconquest rulers, some descended from collateral lines, and still others derived from the so-called *caciques de barrio* that had lost their functions when their settlements disappeared in the earlier *congregaciones* (Pastor, 1987, pp. 167-68). It goes without saying that not all of these self-styled late colonial caciques were wealthy or politically powerful.

The changing definitions of noble status just described are often written off under the heading of “decline”. Some things certainly did decline, most notably the cacicazgos (though not definitively until after 1740), the political power of many nobles, and perhaps the stratum of principales. Yet we must also account for the growing numbers of caciques in the second half of the eighteenth century. We will not get very far, I submit, by viewing this phenomenon as a “dilution” of some supposedly more “authentic” status that had prevailed in the sixteenth century. “Reconstitution” is a much better word—status distinctions were being reconstituted in late colonial Mixtec communities in ways that remain little understood. These towns were not simply pale shadows of their early colonial predecessors, but in many respects very different sorts of places, just as they themselves differ substantially—as far as social status is concerned—from the Mixtec communities of today.

My own research in Oaxaca's Sierra Zapoteca and in the formerly Nahua town of Santiago Tecali in the Valley of Puebla suggests that while regional differences cannot be ignored, some parallel processes were at work in the eighteenth century. In the Sierra Zapoteca, the old cacicazgos were moribund by the early 1700s, but in later years there was a marked increase in principales in many pueblos (Chance, 1989, pp. 123-50). In Tecali, the term *principal* had fallen into disuse by the late eighteenth century but there was a significant expansion in the number of caciques (Chance, 1996b). In neither case did these late colonial nobles all enjoy substantial power and wealth (though some did), nor could they all trace descent from prehispanic ruling families. But their status was clearly meaningful in the local community; they continued to dominate local politics, and in Tecali, at least, they were all exempt from tribute. In the Sierra Zapoteca, principal status was highly coveted and even pursued

through the Spanish courts. As village elites, these nobles were very different from their sixteenth-century predecessors, but that is precisely my point. Not only must we trace the inevitable decline in the fortunes of the old guard which had its roots in the pre-conquest era, but we also need to recognize the rise of the new "reconstituted" elites of the eighteenth century. The proliferation of what Pastor calls "*caciques hechizos*" in the Mixteca after 1740 was part of this phenomenon. Many of them were shopowners and money lenders, and some were married to mestizos. Details are still sketchy, but by this time, cacique identity had lost much of its association with dynastic rule and was now commonly equated with landholding and autonomous status (Terraciano, 1994, p. 383).

The Decline of Late Colonial Caciques

Whatever the characteristics of this late colonial cacique group, it too, of course, met its demise. What precipitated its decline? What factors ultimately changed the referents of the terms *cacique* and *principal* from noble social strata to latter-day political bosses and village elders? Pastor notes that egalitarian communities began to appear in the Mixteca Alta by the late 1700s, but he argues that the real turning point came after Independence in 1832-33, when there was a very sudden "pauperization" or economic leveling. In essence, he argues that late colonial Mixtec elites were swiftly destroyed by political command:

"The independent government [of Oaxaca] in effect legislated the abolition of the old social regime; it systematically combatted the institutions on which it was founded...and promoted privatization"

(Pastor, 1987, p. 502)

Attempting to generalize for all of Oaxaca, Carmagnani (1988, pp. 230-37) agrees that the turning point came with the enforcement of the Reform laws, but he places the period of change between 1847 and 1853. Though his dates differ slightly, his argument is much the same as Pastor's: the old order was destroyed by the political transformation of communal and *cofradía* property into private holdings. Carmagnani bases much of his case on political decrees, military actions, and statistics indicating a sharp decline in village landholdings and in the number of recognized communities in

Oaxaca. Both Pastor's and Carmagnani's analyses should be regarded as tentative, for it remains to be seen in detail how the people in particular communities reacted to these events. Monaghan's contribution to this volume shows that Mixtec concepts of noble status possess significantly greater longevity than previously supposed. Carmagnani's analysis does, however, fit well with Farriss' (1984) interpretation of the better documented case of the Yucatec Maya.

While regional differences in timing and state-level politics are to be expected, it would thus appear that the decline of native elites was brought about not by the gradual working of market forces, but by a series of political decisions to destroy corporate forms of property and promote the liberal cause of private ownership. For Indian communities, this amounted to a virtual revolution in the way local power and privilege were distributed. Not only were the old noble status categories dismantled, but in the Mixteca there was considerable economic leveling as well.³

Suggestions for Future Research

I wish to conclude with just three thoughts on future research. First, we still have much to learn about the internal organization of cacicazgos and the extent of the caciques' political authority, especially in the late colonial period. Yet I am struck by the brazen attempts of some late eighteenth and early nineteenth-century Mixtec caciques to fashion far-flung networks of power on the basis of marriage alliances. This strategy was at least as old as the time of 8 Deer, and while it was a common practice among Mesoamerican elites in the Postclassic period, it seems to have been pursued with unusual vigor in the Mixteca during colonial times. Thus we have the case of the indefatigable don Martín Villagómez and his wife, who in 1764 claimed 31 titles,

³ Taylor and I have argued that these same forces were behind the rise of the civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities in the nineteenth century (CHANCE and TAYLOR, 1985).

"including Acatlán and Petlacingo in southern Puebla, Tonalá and Silacayoapan in the Baja of Oaxaca, Yanhuitlán, Tilantongo, and Teposcolula in the Alta, and Tututepec in the Costa"

(Spores, 1974, p. 302)

In 1776 one of don Martín's sons held titles to eight kingdoms, and in 1804 a grandson claimed ten titles, held jointly with his wife. Spores mentions other colonial-period constellations, and evidence of additional ones in the Mixteca Baja exists in the *Ramo de Tierras* of the *Archivo General de la Nación* in Mexico City.

While the ultimate political success of these ventures can be questioned, they were nonetheless attempted and represent the continuation of an ancient cultural tradition. The pattern seems distinctively Mixtec: I have encountered nothing remotely similar in my work in other parts of Oaxaca or in the Valley of Puebla. Perhaps this phenomenon represents the colonial tail end of a political system that Byland and Pohl (1994b, p. 108) would say

"incorporated some of the bureaucratic machinery typical of larger centralized urban states together with a distinctively factionalized quality more typical of chiefdoms."

In any case, these late colonial attempts at empire building should not be written off as empty posturing by highly acculturated individuals bent on self-aggrandizement. I think they were much more than that and they deserve close study (see Monaghan's essay in this volume).

A second area in need of more attention is research in colonial Mixtec-language documents. Terraciano (1994) has made an impressive beginning, utilizing some 300 documents from 1567 to 1807 to study various facets of colonial Mixtec culture. There are many wills, as well as civil and criminal proceedings, land and business transactions, community accounts, and other items. Close study of these sources gives us a window on Mixtec culture that was lacking heretofore, and I hope that more scholars will develop the linguistic facility necessary to use them. Surely more of these documents will come to light if we look for them, though how many more is debatable. More than half of Terraciano's corpus was generated by Teposcolula and Yanhuitlán in the Mixteca Alta, and there are apparently no known colonial Mixtec documents at all from the coastal region. The challenge will be to find more sources from

the coast and the Mixteca Baja, regions which are still neglected by scholars of the colonial period.

Finally, I would make a plea for more systematic attention to the shadowy group of late colonial caciques who were no longer connected to dynastic rule. Their wealth and political power were highly variable, and they constituted more of an elite than a nobility in the strict sense of the term. Whether they formed a class of landowners like the caciques of Tecali, Puebla (Chance, 1996b) is as yet unclear. I suspect that the presence and role of these caciques will turn out to vary greatly from one community to the next, as is the case with their Nahua counterparts in central Mexico.

References

- ALVARADO, fray Francisco de, *Vocabulario en lengua mixteca*, Wigberto JIMÉNEZ MORENO (ed.), INAH, Mexico, 1962 [1593].
- BYLAND, Bruce E. and John M. D. POHL, *In the Realm of 8 Deer*, University of Oklahoma Press, Norman, 1994.
- CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, FCE, Mexico, 1988.
- CHANCE, John K., "Colonial Ethnohistory of Oaxaca", in Victoria R. BRICKER and Ronald SPORES (eds.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 4, University of Texas Press, Austin, 1986, pp. 165-89.
- CHANCE, John K., *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, University of Oklahoma Press, Norman, 1989.
- CHANCE, John K., "Indian Elites in Late Colonial Mesoamerica", in Joyce MARCUS and Judith Francis ZEITLIN (eds.), *Caciques and Their People: A Volume in Honor of Ronald Spores*, Anthropological Papers 89, University of Michigan Museum of Anthropology, Ann Arbor, 1994, pp. 45-65.
- CHANCE, John K., "The Barrios of Colonial Tecali: Patronage, Kinship, and Territorial Relations in a Central Mexican Community", *Ethnology* 35 (2), 1996a, pp. 107-39.
- CHANCE, John K., "The Caciques of Tecali: Class and Ethnic Identity in Late Colonial Mexico", *Hispanic American Historical Review* 76 (3), 1996b, pp. 475-502.
- CHANCE, John K., *The Santiago Estate of Tecali, Puebla: A Colonial Nahua Cacicazgo*, Paper delivered at the annual meeting of the Conference on Latin American History, New York, January 1997.
- CHANCE, John K. and William B. TAYLOR, "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist* 12, 1985, pp. 1-26.

- FARRISS, Nancy M., "Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives", in Murdo J. MACLEOD and Robert WASSERSTROM, (eds.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1983, pp. 1-39.
- FARRISS, Nancy M., *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, Mexico, 1987.
- GIBSON, Charles, *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford University Press, Stanford, 1964.
- HASKETT, Robert S., *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1991.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E., *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, UNAM, Mexico, 1965.
- MARTIN, Cheryl English, *Rural Society in Colonial Morelos*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985.
- MIRANDA, José, "Orígenes de la ganadería indígena en la Mixteca", in *Miscelánea Paul Rivet, octogenario dicata 2*, Instituto de Historia, 1st series, no. 50, UNAM, Mexico, pp. 787-96.
- MUNCH G., Guido, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la colonia (1521-1821)*, INAH, Colección Científica, no. 32, Mexico, 1976.
- OUWENEEL, Arij, "From Tlahtocayotl to Gobernadoryotl: A Critical Scrutiny of the Characteristics of Indigenous Rule in Eighteenth-Century Central Mexico", *AmericanEthnologist* 22 (4), 1995, pp. 756-85.
- PASTOR, Rodolfo, *Campesinos y reformas: La Mixteca, 1700-1856*, El Colegio de México, Mexico, 1987.
- ROMERO FRIZZI, Ma. de los Angeles and Ronald SPORES, (eds.), *Indice del Archivo del Juzgado de Teposcolula, Oaxaca: época colonial*, INAH, Mexico, 1976.
- RUGELEY, Terry, "The Maya Elites of Nineteenth-Century Yucatán", *Ethnohistory* 42(3), 1995, pp. 477-94.

- SPORES, Ronald, *The Mixtec Kings and Their People*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- SPORES, Ronald, "Settlement, Farming Technology, and Environment in the Nochixtlán Valley", *Science* 166, 1969, pp. 557-69.
- SPORES, Ronald, "Marital Alliance in the Political Integration of Mixtec Kingdoms", *American Anthropologist* 76, 1974, pp. 297-311.
- SPORES, Ronald, "La estratificación social en la antigua sociedad mixteca", in Pedro CARRASCO, Johanna BRODA et al., (eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, INAH, Mexico, 1976, pp. 207-220.
- SPORES, Ronald, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, University of Oklahoma Press, Norman, 1984.
- TAYLOR, William B., *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 1972.
- TERRACIANO, Kevin, *Nudzahui History: Mixtec Writing and Culture in Colonial Oaxaca*, PhD dissertation, University of California, Los Angeles, 1994.
- ZORITA, Alonso de, *Life and Labor in Ancient Mexico: The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*, Benjamin KEEN, trans., Rutgers University Press, New Brunswick, 1963.

POLÍTICA Y GOBIERNO INDÍGENA EN MICHOCÁN: UNA PERSPECTIVA ETNOHISTÓRICA DE LOS TARASCOS DEL SIGLO XVI

*Carlos PAREDES MARTÍNEZ**

Dentro del contexto mesoamericano, los Tarascos o Purhepechas se sitúan al occidente de la República Mexicana, básicamente en lo que hoy en día constituye el Estado de Michoacán. En la época prehispánica este grupo participó de la mayor parte de los elementos culturales de Mesoamérica, caracterizándose por su desarrollo un tanto independiente y en los límites fronterizos con los grupos "bárbaros" chichimecas de Aridadamérica; la constitución de un señorío, expansionista y rival insumiso de los aztecas del centro de México y con una estructura estatal jerarquizada y centralizada fuertemente por el poder de un grupo gobernante de linaje doble.

Ciertamente las fuentes históricas para el estudio de este grupo mesoamericano son reducidas en comparación de otros como los Náhuas, Mayas, Mixtecos, etc. En el mismo sentido, la investigación arqueológica carece de exploraciones sistemáticas y amplias en los 60,000 Km² que tiene el Estado de Michoacán en números redondos. En el área de la lingüística del Tarasco, desconocemos aspectos elementales del uso de la lengua, las variantes dialectales y los préstamos lingüísticos de otros grupos étnicos como

* Investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e investigador huésped de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

del Náhuatl, Otomí, Matlalzinca y Mazahua, también habitantes de Michoacán desde tiempos prehispánicos. A pesar de todo lo anterior, el estudio etnohistórico de los Tarascos requiere llevarse a cabo, utilizando las ricas fuentes documentales que sí existen, valorando y revisando los estudios aislados y más amplios que se han llevado a cabo desde el siglo pasado y también realizando un trabajo etnográfico con los actuales P'urhepechas, quienes en la actualidad suman más de 87,000 habitantes con un rico acervo histórico en la memoria y quienes son igualmente motivo y receptores del conocimiento histórico.

Dentro de los estudios etnohistóricos, el tema del gobierno indígena comienza a ser revisado y revalorado en sus distintas épocas históricas, sin embargo para el caso de los Tarascos los estudios que existen al respecto son muy limitados en cuanto a su alcance y su base documental, aún cuando han sido de gran importancia para la realización de este ensayo.¹ El objetivo así de este trabajo es presentar un panorama muy general del proceso de constitución de las poblaciones indígenas en Michoacán durante la etapa temprana de la época colonial, resaltando ciertos aspectos que no se han estudiado a profundidad y que en base a una revisión documental nos permitan en el futuro tener una idea más clara, entre otros temas de los siguientes: el surgimiento y la formación de un grupo gobernante indio en la época colonial; las instituciones, su funcionamiento y el asunto de su autoridad en el ámbito de la sociedad indígena; la reorganización espacial y la nueva jerarquía política de los nuevos asentamientos

¹ LEÓN, Nicolás, "Reyes Tarascos y sus Descendientes hasta la Época Presente" en Edmundo Aviña LEVY (ed.), *Anales del Museo Michoacano*, Biblioteca de Facsimiles Mexicanos:1, Facsimile de 1888, Guadalajara, 1968, pp. 107-171; del mismo autor, *Los tarascos, notas históricas, étnicas y antropológicas*, 2 Vols., Mapas y Láminas, Museo Nacional, México, 1904; LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, UNAM-IIH, México, 1965; de la misma autora "El Caso de un Gobernador Michoacano en el Siglo XVI" en, Brigitte BOEHM de LAMEIRAS (coord.), *El municipio en México*, El Colegio de Michoacán, México, 1987, pp. 39-45; SEPÚLVEDA, María Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro*, Museo Nacional de Antropología, (Colección Científica. Etnología 19) México, 1974; BELTRÁN, Ulises, "Estado y Sociedad Tarascos en la Época Prehispánica", en Brigitte BOEHM de LAMEIRAS (coord.), *El Michoacán antiguo*, México, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 1994, pp. 29-163; VÁZQUEZ LEÓN, Luis, *Ser indio otra vez, la purepechización de los tarascos serranos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.

humanos de origen p'urhepecha y los conflictos que se presentaron ante los profundos cambios en la sociedad luego de la conquista española.

I La familia real y su descendencia

A raíz de la conquista española a partir del año de 1522 y de la cruel ejecución de su último señor Tanganxoan II, por orden del conquistador Nuño de Guzmán, los descendientes de la familia real ocuparon el cargo de "caciques de la provincia", cargo ahora sancionado por el virrey español y con un poder de acción política muy limitado. De cualquier manera el linaje de la casa real se extinguió con el último de los descendientes legítimos en el año de 1577 y aún cuando fueron numerosos los sucesores ilegítimos por la rama femenina de este linaje, pudieron llamarse orgullosamente caciques u descendientes del *cazonci* pero no "caciques de la provincia".²

De la misma manera la sede del poder político sufrió cambios y conflictos desde fechas muy tempranas, primero con el cambio de sede de las instancias civiles y eclesiásticas de Tzintzuntzan a Pátzcuaro en 1538 y después con la usurpación de una serie de pueblos situados en torno al lago de Pátzcuaro por parte del encomendero Juan Infante entre 1540 y 1554 cuando menos. Todo esto influyó para que en torno a Pátzcuaro, se asentara un grupo gobernante que, aún cuando fuera heredero del antiguo señorío tarasco, este sería favorable al proyecto civilizador del obispo Vasco de Quiroga.

En este contexto y de acuerdo a la política virreinal de separar a la sociedad indígena de la española, mediante la formación de villas y ciudades para estos y de "Repúblicas de indios" para los primeros, en Pátzcuaro se integra lo que sería el cabildo indígena más importante y duradero entre los Tarascos en Michoacán durante la época colonial. Durante sus primeras décadas y refiriéndome tan sólo al grupo gobernante, se observa la vigencia de sus preeminencias como grupo noble, su afición a la vestimenta y forma de vida de los españoles, así como también sus funciones en el cobro y

² LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, UNAM-IIH, México, 1965, p. 106.

administración de los tributos, tanto de los barrios sujetos y cercanos a la ciudad, como de otros pueblos más alejados y que por alguna razón desconocida hasta el momento, mantuvieron vínculos de dependencia con Pátzcuaro, enviando inclusive a indios principales nativos de esta ciudad y posiblemente herederos de la antigua nobleza o de la amplia burocracia estatal, a gobernar otros pueblos tan lejanos como Tancítaro en la tierra caliente o Taximaroa al oriente de Michoacán.³ Además de la importancia en la concentración de tributos y de la preponderancia de la nobleza de Pátzcuaro en el aspecto gubernativo, otra importancia fundamental en la economía regional, lo fue la ciudad como un centro de comercio e intercambio de productos en una amplia región de Michoacán caracterizada por su variedad ecológica y climática.⁴

II Las instituciones y las autoridades indígenas en el nuevo contexto colonial

En esta análisis, es interesante partir de la unidad doméstica, no tanto por representar propiamente una entidad política en estricto sentido, sino por resaltar el cambio tan profundo que sufrió la sociedad Tarasca, desde su célula básica, es decir que la familia y el carácter tributario-fiscal que adquiere esta a partir de la conquista española. En la época prehispánica la unidad doméstica estaba formada por lo que se denomina una familia extensa. Esta la integraban no únicamente la familia nuclear sino también parientes allegados, ascendientes y eventualmente la joven prometida que contraería nupcias con alguno de los hijos.⁵ En un documento de tipo tributario, de extraordinario valor histórico y también referido a las casas, jefes de familia y dos niveles de jerarquía política de los asentamientos tarascos en 1523-1524, se puede observar precisamente

³ PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.) et. al., *Y por mí visto...: Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI*, CIESAS-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 1994, Doc. 434 y 705.

⁴ PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, "El mercado de Pátzcuaro y los mercaderes tarascos en los inicios de la época colonial", en Carlos Paredes Martínez (ed.), "Historia y Sociedad. Ensayos del Seminario de Historia Colonial de Michoacán", Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en prensa.

⁵ Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán, Editorial Aguilar, Madrid, 1956, pp. 173-174.

esta forma de considerar a la familia extensa como unidad tributaria, pero al mismo tiempo aparece la nueva forma de contabilizar de los españoles, imponiendo el tributo obligatorio a los jefes de familia de una casa o familia extensa y con ello multiplicando evidentemente el número y la cantidad de tributos en favor de los nuevos conquistadores.⁶

No sabemos hasta qué punto realmente llegó a modificar la estructura familiar extensa el nuevo modelo de tributación impuesto por jefes de familia nuclear, sin embargo la mayor parte de los registros tributarios coloniales así nos lo están indicando. De cualquier manera sí podemos tener claro que este fue un factor más que se sumó a la desorganización y los conflictos sociales surgidos a raíz de la conquista y a lo cual habría que considerar entre otros muchos fenómenos sociales sucedidos en las primeras décadas después de 1522, la desaparición de ciertos sectores amplios de la población, ya sea por su participación en las expediciones militares al norte de la Nueva España, la huida o migraciones emprendidas por los propios Tarascos o la obligación de trasladarse a trabajar principalmente a las minas en lugares apartados, todo lo cual implicaba muchas veces viajes sin retorno; un segundo fenómeno lo fue precisamente la desorganización al interior de la sociedad indígena, apenas visualizada en algunos documentos y que se manifiesta en la desobediencia de los terrazgueros con los señores nobles, la usurpación de cargos políticos y la participación de p'urhepechas o gente del común en actividades comerciales, así como el elemento del mestizaje con grupos raciales desconocidos y que ahora serían los de mayor jerarquía social; finalmente un tercer fenómeno sería particularmente impactante, me refiero a la reorganización de pueblos y cambios en la antigua relación de dependencia en la estructura político-tributario del señorío tarasco, llevados a cabo abierta y decididamente por las nuevas autoridades eclesiásticas y civiles en Michoacán al menos desde el año de 1528.

En este contexto los cambios que se perciben en la estructura del gobierno indígena en Michoacán en su etapa temprana son por una parte, el desmoronamiento del aparato del Estado y la jerarquía

⁶ WARREN, Fintan B., *La conquista de Michoacán 1521-1530*, Apéndice IV: Fragmentos de la visita de Antonio de Carvajal (1523-1524), Fimax Publicistas, Morelia, 1977..

político-religiosa existente en la época prehispánica y paralelamente y a medida que el influjo de los españoles es más fuerte, se observa la búsqueda por conservar el poder de ciertos sectores del grupo gobernante indígena tradicional. En este sentido podemos hablar de un primer momento de transición hacia una nueva estructura de gobierno sobre las instituciones e instancias de autoridad sobrevivientes a los fenómenos sociales antes enunciados y sobre una población que se adapta a los cambios del momento. Veamos brevemente algunas de estas instituciones, sus autoridades y su funcionamiento.

Una de las instituciones que más llaman la atención entre los Tarascos es la del hospital. Institución de tipo asistencial, pero que en su ideario, Vasco de Quiroga lo planteó como modelo civilizatorio a la manera de la Utopía de Tomás Moro, el hospital aparece así en Michoacán desde 1533 y tiene amplia difusión en una gran cantidad de poblaciones Tarascas, impulsadas también por la fuerte evangelización que llevaron a cabo franciscanos y agustinos principalmente. Ahora bien, paralelamente a su carácter médico-asistencial y que algunos de estos hospitales estuvieron bajo el patronazgo real y exentos del pago de tributo, contiene una característica más de tipo civil y de la cual muy poco se ha abordado, se trata del ordenamiento del propio obispo Quiroga de que en cada pueblo se edificase, a corta distancia de la iglesia parroquial, una casa para los enfermos y otra para que se “congregaran los miembros de los ayuntamientos indígenas”.⁷

¿Tuvieron realmente los hospitales esta faceta civil y fue éste un elemento propiciatorio en la formación de los cabildos y repúblicas de indios en Michoacán? Es difícil probar la coincidencia de hospitales y cabildos en todos y cada uno de los pueblos tarascos, sin embargo llama la atención que desde los años de 1551 y en adelante, se menciona en la documentación de la época, en forma bastante común, a los funcionarios indígenas y cargos diversos de los cabildos indígenas, aún en poblaciones muy alejada de los centros administrativos importantes como los corregimientos y alcaldías

⁷ LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *Op. cit.*, p. 56.

mayores, aunque sí regiones de fuerte penetración religiosa a través de la evangelización.⁸

Este planteamiento supondría evidentemente el establecimiento de los hospitales auspiciados por los religiosos y de alguna manera con un fuerte patrocinio de estos, sin embargo algunos datos nos muestran su arraigo institucional entre la población Tarasca, no únicamente en el antiguo territorio del señorío, sino inclusive en lugares donde emigraron por razones laborales. Es el caso de los trabajadores tarascos, asentados en tierras del pueblo de Tenango, en las cercanías a las minas de Taxco (Guerrero), en donde en su condición de “Advenedizos”, es decir recién llegados ahí, en el año de 1570 se menciona la estancia del hospital de San Francisco y otra de Santiago. Así mismo en el pueblo de Coatlán, habitada por Náhuas y Chontales, se dice:

“En este distrito no hay patronazgo ni beneficios, ni capellanías ni cosa vaca, si no es un hospital de Tarascos, el cual tienen a cargo de lo visitar los curas y vicario de Taxco: ellos darán relación de él”.

Es evidente que en este caso la presencia religiosa no era muy estrecha y sin embargo los Tarascos llevaban consigo la organización hospitalaria a tierras ajena a su antiguo habitat. Por los antecedentes que se tienen de este grupo de colonizadores tarascos, se sabe que procedían de Chilchota, Jacona y Ucareo, lugares distantes en el norte de Michoacán y quienes desde los inicios de la década de 1540 se establecieron cerca de las minas de Taxco, dedicándose a la explotación de los bosques, la venta de madera y carbón, precisamente con el fin de abastecer de combustible a los mineros españoles.¹⁰ Si tomamos en cuenta que en tan sólo un lapso de 30 años la institución del hospital había sido introducida entre los Tarascos, éstos migraron de diferentes lugares, estableciéndose en las cercanías de Taxco y ahí fundaron dos hospitales, no podemos dejar de estar de acuerdo con Ralph Beals, quien afirma que la nueva organización social y religiosa de los Tarascos se centró en el hospital, afectando todos los aspectos de su vida y que el experimento

⁸ PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), *Op. cit.*, docs. 21, 89, 114, 246-263 y Ss.

⁹ GARCÍA PIMENTEL, Luis (ed.), *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, 1897, pp. 128 y 176.

¹⁰ Archivo General de la Nación (AGN), Ramo de Tierras, Vol.18, Primera parte, Exp. 3, F. 106 a 337.

michoacano fue el resultado de la mayor aculturación, quizá como ningún otro grupo en México.¹¹

De esta manera y para concluir con esta institución hay que señalar que el hospital representa no sólo la instancia de tipo comunal más importante por su arraigo entre los Tarascos del siglo XVI, sino también la viva expresión de la nueva vida civil y religiosa que caracterizará a los pueblos de indios michoacanos por varios siglos más. Desde mediados del primer siglo colonial el hospital fue objeto de dotación de tierras, de ganado y en el ámbito político-administrativo requería del funcionamiento con gobernador, principales y mayordomos, quienes se ocuparían de múltiples tareas no sólo de tipo asistencial y religioso, sino también económicas, el cobro de multas e infracciones a las leyes y los gastos también de tipo comunal.¹²

Otra institución de tipo meramente económica, pero de gran importancia por mostrarnos la economía de las comunidades indias en la colonia, es precisamente la caja de comunidad. Desconocemos mucho de sus orígenes, sin embargo es de llamar la atención que tres años antes del arribo de Vasco de Quiroga a la región y en los mismos "barrios de la laguna", es decir, los pueblos situados en torno al lago de Pátzcuaro y de fuerte influencia quiroquiana, se menciona la existencia de la caja con tres llaves, en donde se depositaba el tributo de estos pueblos y que para el año de 1530 se le regresaron al encomendero Juan Infante.¹³ Esta institución la formaban los fondos recaudados comunalmente y los bienes producidos, lo cual se depositaba precisamente en una caja o "casa" según un documento, bajo tres llaves, una en poder del gobernador, otra un alcalde y la tercera el mayordomo. Los gastos se destinaban a las necesidades de comunidad y públicas o de consejo,¹⁴ es decir el pago del tributo,

¹¹ BEALS, Ralph L., "The Tarascans", in *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 8. Ethnology, Part 2, University of Texas Press, Austin, 1969, p. 728.

¹² PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), *Op. cit.*, docs. 21, 22, 83 y 84; LEÓN, Nicolás. "Documentos para la historia de Michoacán coleccionados por el Dr. Nicolás León", Ms. F. 118; AGN Ramo Mercedes, Vol. 6, F.260; Ramo de Tierras, Vol. 2721, Exp. 2, Ilustr. No. 1826.

¹³ Archivo General de Indias (AGI), Justicia 203, F. 9v.

¹⁴ ZAVALA, Silvio, "Instituciones indígenas en la colonia", en *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, Vol. VI, México, 1954, p. 87; PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), *Op. cit.*, doc. 34.

necesidades para el culto y festividades religiosas; por otro lado estaban la gran cantidad de pagos que se tenían que hacer para sufragar los gastos a los funcionarios, tanto los locales como los que venían de fuera como jueces, visitadores, cobradores de tributos, etc. y a quienes se tenían que hospedar, dar de comer, proveer para el camino y hasta "acompañarlos" en ciertos trayectos.

Quizá el ejemplo más representativo de una caja de comunidad sea el caso de Pátzcuaro, en donde en su archivo histórico se conserva el registro más completo de ingresos por concepto de tributos, en el año de 1589.¹⁵ Aquí se observa la gran cantidad de pueblos y barrios de la ciudad, quienes por medio de su gobernador depositaban su tributo anual correspondiente en la caja de comunidad y se les registraba debidamente en los "libros de comunidad". Para este año la ciudad de Pátzcuaro contaba con 76 pueblos sujetos, mismos que le reportaban ingresos por concepto de tributos por 5,434 pesos.¹⁶ Este debió ser sin duda un elemento que reforzaba la concentración del poder económico de la ciudad, sus autoridades y de la "República de indios" más importante regionalmente. Por otro lado coincido con Enrique Semo cuando afirma en relación a las cajas de comunidad:

"Se consolidaron poderosos mecanismos de origen indohispano que servían para proteger la existencia corporativa de la comunidad como tal, canalizando la riqueza acumulada hacia fines no económicos; impidiendo la diferenciación y el surgimiento de clases sociales; defendiendo la unidad social y la propiedad colectiva".¹⁷

De esta manera las cajas de comunidad representaban no únicamente el "espacio" físico (caja o casa bajo tres llaves) en donde se depositaban dinero, títulos, cartas de pago y otros documentos, sino también representaban un sistema de administración de los bienes comunales, con libros de registro, funcionarios encargados de cobros, envíos de pagos o gestores y en fin fiscalización y cuidado de todos los bienes propiedad de la comunidad, incluyendo la troje, donde se

¹⁵ AIHP Centro de Documentación Histórica de Chapultepec, INAH. Ramo Protocolos, núm. 23.

¹⁶ *Ibidem* (véase nota anterior).

¹⁷ SEMO, Enrique, *Historia del Capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763*, Ediciones Era, México, 1973, pp. 71-72; APUD, Eric WOLF, "Types of Latin American Peasantry: A primary discussion", in *American Anthropologist*, 1957, pp. 452-471.

depositaban las cargas de maíz con destino tributario. Los bienes de los pueblos consistían principalmente en la propia tierra, el ganado de diversos tipos, molinos y en el caso de Michoacán destacan la posesión de mesones y ventas para el auxilio de los viajeros y mercaderes, registrándose al menos los siguientes: en la ruta de la ciudad de México a Guadalajara estarían los de Ucureo, Charo, Puruándiro y Chilchota; al interior de la sierra y hacia tierra caliente se encontraban los mesones siguientes: Uruapan, Pomocoarán, Sevina, Cherán y Aranza.¹⁸

III Los conflictos políticos

En una sociedad como la que nos ocupa, con grandes cambios y transformaciones en todos los órdenes, es evidente que sucedieran numerosos conflictos y problemas de todo tipo motivadas por la desorganización social, la nueva relación establecida con los españoles y la imposición de una estructura económica y de gobierno. No se abordarán aquí los frecuentes conflictos de la sociedad indígena con los funcionarios, encomenderos y particulares españoles, ni tampoco entre los distintos actores de la sociedad, me enfocaré en cambio a los conflictos de tipo político dentro de la propia sociedad indígena, como una forma de conocer su actuación y sus alianzas en el nuevo contexto colonial.

Uno de los conflictos que mayor impacto tuvo en la sociedad Tarasca, fue derivado ni más ni menos por el fenómeno social antes señalado de la reorganización poblacional, los reasentamientos de pueblos y los cambios en la antigua relación de dependencia política tributario. Dentro de estos conflictos destaca en forma importante el hecho del traslado de la capital de Tzintzuntzan a Pátzcuaro en el año de 1538 por el Obispo Vasco de Quiroga y los problemas que se occasionaron por este motivo, entre la nobleza Tarasca que aceptó trasladarse a la nueva capital del señorío. En este caso se tiene no sólo el conflicto de la separación de un grupo gobernante, sino también el desmembramiento de toda una estructura jerárquica de gobierno y

¹⁸ PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), *Op. cit.*, docs. 78, 401, 340, 396, 401, 798 y 847; AGN, Ramo Indios, Vol. 10, Cuad. 2, Exp. 6, 31 y 66; ZAVALA, Silvio, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, Colaboración de María Casteló, Fondo de Cultura Económica, México, 1939-1946, Vol. I, pp. 49 y 53; Vol. II, pp. 129 y 329.

tributaria, en donde el poder político se trasladó a la nueva capital, pretendiendo con ello subordinar a Tzintzuntzan y menospreciar a la nobleza que permaneció aquí.

Es interesante observar que este conflicto, iniciado en el año de 1538 por el traslado, motivó desobediencias, protestas violentas, castigos por parte de las autoridades y en el aspecto jurídico, los Tzintzunteños llevaron adelante su defensa y entablaron un pleito legal que les llevó muchos años y desgaste económico, al cabo del cual, en el año de 1595 lograron por fin independizarse de Pátzcuaro, conservando siete barrios y 20 pueblos sujetos, así como poco después el auto de posesión del título de ciudad de Tzintzuntzan - Uitzitzilan, lo que les permitió a partir de entonces la disposición independiente de los tributos, la elección de sus autoridades y el manejo de sus propios bienes comunales.¹⁹ De cualquier manera el impulso que recibió la ciudad de Pátzcuaro por parte del obispo Quiroga y la misma dinámica económica, favorecieron en gran medida a la nueva capital en detrimento de Tzintzuntzan. Una descripción de 1619 nos dice acerca de esta ciudad:

"y aunque solía ser esta ciudad de muy gran vecindad, hoy no tiene más de 600 vecinos y 300 mancebos y viudos y tres pueblos sujetos, a poco más de una legua, que son: Cucupan, San Diego y Tzirandagacho".²⁰

A un nivel más general y tratando de observar al grupo gobernante tarasco en forma panorámica, destacan aquellos conflictos derivados de la desorganización social, el arribo de sectores de la sociedad indígena a los cargos públicos sin tener un origen noble y la desobediencia de los antiguos terrazgueros a sus señores o caciques. Por otro lado estarían desde luego los problemas propios del ejercicio del poder desde un cargo de gobernador, alcalde, regidor, mayordomo o escribano, limitados en su relación con el poder virreinal y conflictivo con éste por la responsabilidad en la entrega del tributo y los servicios laborales; y en relación con su propio grupo étnico se

¹⁹ Latin American Library, Tulane University, Viceregal Ecclesiastical Mexican Collection No. 1, Box 141, Leg. 72, Exp. 37; PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), *Op. cit.*, docs. 538, 744, 745 y Ss.; PASO Y TRONCOSO, Francisco del, *Epistolario de Nueva España*, Antigua Librería de Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1939-42, Vol. 9, pp. 188-189; LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E., *Op. cit.*, pp. 64, 65, 67 y 179.

²⁰ LEMOINE, Ernesto, *Valladolid-Morelia 450 años. Documentos para su historia (1537-1828)*, Editorial Morevallado, Morelia, 1993, p. 166.

calificaría de intermediarios y ambivalentes en la defensa de los intereses del grupo.

Es importante destacar que el argumento que utiliza el grupo gobernante en el poder para ejercerlo, es precisamente su linaje noble y su “sangre, y siempre ocupados en oficios honrosos en la república”. Sin embargo como se ha dicho antes la usurpación de este principio fue el pan de cada día en la vida pública. Son comunes en la documentación de la época los conflictos porque los propios indios principales obligan a trabajar a otros de su mismo nivel social (Taximaroa); en Capácuaro ciertos macehuales o p'urhepechas, obligaban a ir a trabajar a cierto indio principal; y numerosos casos de abusos, robo y gasto indebido de los bienes de comunidad por parte de los gobernadores de diferentes localidades de Michoacán.²¹

Existen pocos ejemplos en la documentación de la época sobre los conflictos jurisdiccionales entre los pueblos cabeceras y sus sujetos; los pocos que se tienen nos muestran que la intención de “sustraerse”, es decir de pretender los sujetos “independizarse” de sus propias cabeceras, era precisamente con la intención de formar su propia república, elegir a sus autoridades y disponer del manejo de sus bienes, sus tributos y sus obligaciones laborales sin la intervención de autoridades ajena al pueblo. En el caso de la cabecera de Sevina y su sujeto Pomacoarán, el instigador de tal movimiento fue un indio de Pátzcuaro quién en 1591 ofreció al pueblo sujeto llevaría a sus naturales a la corte del virrey Don Luis de Velasco y obtendrían mandamientos y despachos para tener gobernador y alcaldes “de por sí”. Por su parte el indio principal de Turicato de nombre Antonio Tiguaca, denuncia ciertos principales de los pueblos sujetos Penuato y Casindagapeo, por “andar de revoltosos y quererse sustraer de su cabecera, desobedeciendo y no pagando sus tributos”.²² Es posible que en estos conflictos estuvieron presentes otras causas o motivaciones de interés local y hasta de los propios

religiosos, sin embargo hasta el momento la documentación es muy reducida sobre este fenómeno.

Conclusión

La visión panorámica aquí realizada nos muestra a una sociedad que experimenta grandes cambios. En un nivel amplio se observa el derrumbe de un Estado y con ello la estructura de gobierno y jerarquía político-administrativa, provocando en sus efectos locales una atomización del poder, el surgimiento de nuevos sectores sociales que arriban al poder y el establecimiento de nuevas relaciones entre los distintos sectores sociales, muchas veces de tipo conflictivo. Por otra parte observamos también a esta sociedad que se adapta a la dinámica del cambio, acepta a su manera y se integra a una nueva estructura institucional, de gobierno y en el manejo de las finanzas públicas, en un proceso de cambio sumamente acelerado y que tendría su explicación en relación a las instituciones, de tipo comunal como el hospital y las cajas de comunidad, no únicamente en la fuerte penetración española, sino también en el claro sentido de reciprocidad, presente en la sociedad Tarasca prehispánica en todos los niveles sociales y rangos político-religiosos según se observa repetidamente en la fuente más importante de la etnohistoria Tarasca: La Relación de Michoacán.²³

²¹ PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), *Op. cit.*, docs. 99, 308 y 623; AGN, General de Parte, Vol. 2, Exp. 289, F. 138; LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E., *Op. cit.*, pp. 270-290.

²² PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), *Op. cit.*, doc. 416; ESPINOSA MORALES, Lydia y Rodrigo MARTÍNEZ BARACS, Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro, Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ms., No. 218.

²³ *Relación de las ceremonias...*, *Op. cit.*

PABLO BEAUMONT AND THE CODEX OF
TZINTZUNTZAN: A PICTORIAL DOCUMENT FROM
MICHOCÁN, WEST MEXICO

*Hans ROSKAMP**

Introduction

In the Late Postclassic (1200-1521 AD) the present day state of Michoacán, “the land of the fishermen”¹ (West Mexico), was divided into different *cacicazgos* or citystates, mainly inhabited by P'urhépecha (also referred to as Tarascans) and less numerous groups of Náhuatl, Otomí and Matlatzinca. In the same period certain P'urhépecha noble lineages settled down near Lake Pátzcuaro, the centre of Michoacán, and managed, through warfare and matrimonial alliances, to establish a huge and powerful *cacicazgo*. Their territorial expansion finally led to confrontations with the Aztec Triple Alliance.

Among the group of scholars who studied the Michoacán region in the late 19th century, we find the German Eduard Seler (1849-1922).² During his first voyage to Mexico (September 1887-May 1888) he and his wife Caecilia Seler Sachs intended to visit Michoacán but—due to shortage of time—were not able to do so. The

* Research School CNWS, University of Leiden.

¹ The Náhuatl name Michoacán is derived from Michuáhcan, “place of those who possess fish”.

² For an overview of his life and work see ANDERS (1967).

"Michoacana" in the private collection of Bishop Francisco Plancarte y Navarrete—which they saw during their first voyage—even augmented their desire to visit West Mexico (Seler Sachs 1900, p. 2). Seven years later the German couple managed to pay a short visit to Lake Pátzcuaro, from the 27th of October until the 3rd of November 1895.³ They visited the pyramids of the old Purhépecha capital Tzintzuntzan and took some photographs (two of them published in Seler Sachs 1900, next to p. 12). Unfortunately time was too short to make more photographs, it would have cost some days to remove the vegetation and get a clearer view of the prehispanic ruins (*ibid.* p. 13). The archaeological zone of nearby Ihuatzio (Coyoacan)—in better conditions than Tzintzuntzan—was also visited and photographed (*ibid.* p. 14).⁴

In 1908 Eduard Seler published his extensive article "*Die Alten Bewohner der Landschaft Michuacan*" in which he analyzed a number of important ethnohistorical sources on indigenous culture in Michoacán; mainly the *Relación de Michoacán*,⁵ the famous *Lienzo de Jucutacato* (16th century) and the *Crónica de Michoacán* (18th century). Although Seler did not use such a large amount of material as the great Michoacán scholar Dr. Nicolás León (1859-1929), he managed to give a good interpretation of precolonial Michoacán—a highly structured and thorough analysis of the mentioned ethnohistorical documents.⁶ Unfortunately his work still is ignored by many historians.

³ Seler's second voyage to Mexico took place from September 1895 until October 1897 (*Gesammelte Abhandlungen*, Volume 2, pp. 215-246, SELER SACHS, 1900). The Selers already knew Michoacán's prehispanic and early colonial cultural manifestations from the 1892 exposition in Madrid and several museum collections (SELER SACHS, 1900, p. 10).

⁴ Caecilia Seler was fully aware of the fact that more and more archaeological objects were sold to people outside the communities, partly because Lake Pátzcuaro was easy to reach by train (SELER SACHS, 1900, p. 10).

⁵ This source is also called *Códice Escorialense*, or, in full, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*, and was written (using information provided by the Purhépecha nobility) in 1541 by Jerónimo de Alcalá (WARREN, 1971). It is the most important ethnohistorical source on precolonial Michoacán (further cited as RM).

⁶ We have to keep in mind that Seler's emphasis lay on the Central Mexican and Southern Mexican cultures, as can be derived from his numerous publications.

Since Seler was highly interested in the Mexican indigenous pictorial writing system, he managed to obtain originals and copies of several pictorial documents from the Michoacán region: a copy of the *Lienzo de Jucutacato*, copies of the drawings in the *Relación de Michoacán* and the illustrations in the *Crónica de Michoacán* (Fray Pablo de Beaumont), the Pátzcuaro coat of arms, and an unknown early map of Lake Pátzcuaro.

The map of Lake Pátzcuaro is related to the *Codex of Tzintzuntzan*, a pictorial document which Fray Pablo Beaumont copied and included in his *Crónica de Michoacán*. The original codex used by the chronicler was provided to him by a Purhépecha noble from Tzintzuntzan named *Cuini*. In the present article the author analyses the Codex of Tzintzuntzan and its relationship to the map of Lake Pátzcuaro owned by Seler. Besides a short physical description and history of the documents, attention will be focussed on the use of the mentioned manuscripts as a means to legitimize power and nobility privileges. To indicate the direct circumstances which may have led to their elaboration and to their possible use by elite members, they will be placed in their broader regional (Lake Pátzcuaro) context.

Beaumont and the Codex of Tzintzuntzan

The Franciscan Pablo de la Purísima Concepción Beaumont (1710-1780) wrote his "*Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*" around 1778, the most recent date which appears in his work.⁷ Glass and Robertson

⁷ According to BURRUS (1975, p. 151) it is generally assumed that Beaumont wrote his *Crónica* around 1777, being the last date in later copies of the original manuscript. However, the map of the Arctic region (BEAUMONT, 1932, Volume I, p. 506) is dated 1778. The *Aparato* (first part) was finished on february the 20th 1778 and presented later that year to Don Juan Ignacio de la Rocha (BEAUMONT, 1985, Volume I, p. 582). It seems probable that the following parts (which were never concluded) were written between 1778 (when the *Aparato* was finished) and 1780 (the year of Beaumont's death). The original Beaumont manuscript—in 1784 still kept in the convent of Queretaro—consisted of two volumes. The second volume was only a rough draught, a preliminary version which was not ready for publication (see *Advertencia del Padre Colector* in BEAUMONT, 1985, p. 25)—this explains its confusing internal structure (the way and order in which the information is presented). Originally Beaumont had planned to publish his work in three volumes. The third volume would have contained

(1975, p. 94) state that part of the original manuscript is in the JCBL. Modern publications of Beaumont's work are based on a 1792 copy now in the AGN (Ramo de Historia, Volume 10). The AGN copy was published in 1932 (AGN Mexico) including all illustrations, other editions (also the 1985 one by Balsal) lack all or part of the illustrations.⁸

Although the title of Beaumont's chronicle suggests that it is a history of Michoacán, it covers a larger area and was intended to be a general history of (West) Mexico. It is divided in two major parts, the *Aparato*—dealing with the discovery of New Spain and the conquest of Mexico—and the *Crónica* proper—a history of West and Northwest Mexico. The latter was never finished and does not go beyond the year 1565.

Beaumont used a variety of sources, both published and unpublished. He gathered many manuscripts from several Franciscan archives, some of which are reproduced—fully transcribed—in his text, borrowed heavily from Espinosa's *Crónica Franciscana*,⁹ and even consulted the collection of Lorenzo Boturini Benaducci (1702-1755):

information on the evangelisation of Michoacán between 1565 and 1640—his death prevented him from writing it (BEAUMONT, 1985, pp. 36-37, *Aviso al Benévol Lector y Plan de esta Obra*). Although Beaumont was raised speaking French, he wrote his manuscript in Spanish, something which can be noted in his style of writing (*ibid.*, p. 38).

⁸ GLASS and ROBERTSON (1975, p. 94) mention some copies in several libraries in the USA, Spain and Mexico. A comparative study of copies and (claimed) original is lacking. For the present article the author has used the illustrations of the 1932 and the text of the 1985 edition. I would like to thank Carlos Paredes Martínez for having me provided a set of copies of the 1932 illustrations.

⁹ Fray Isidro Felix de Espinosa [1679-1755] wrote a number of manuscripts. At the moment of his death in 1755 he had not finished writing his *Crónica*. Espinosa's work describes events until the year 1751, Beaumont's—as we have seen—does not go beyond 1565. The latter admitted to have used Espinosa's *Crónica* as a guide for writing his own manuscript—only in the *Crónica* proper, not in the *Aparato* (BEAUMONT, 1985, pp. 31-33, *Aviso al Benévol Lector y Plan de esta Obra*). However, Beaumont's work is not a duplicate as he studied, copied and included several unknown pictorial and alphabetical documents (see also introduction by Nicolás León in Espinosa, 1945, pp. 3-11). Besides Espinosa, Beaumont also used other published works from for example La Rea, Torquemada, Herrera, Boturini, Sigüenza y Góngora, and Gemelli Careri.

"Trasegué todos los papeles de nuestro archivo de Provincia: hice extractos de varios monumentos pertenecientes a su Gobierno, que quedaban en el archivo grande de los reverendísimos padres comisarios generales de la Regular Observancia de esta Nueva España, y con el favor de los amigos se me franqueó el gusto de registrar las piezas curiosas existentes en el museo del caballero Boturini y, en fin, no omití diligencia para hacerme de alguna copia de instrumentos que pudiesen afianzar la veracidad de mi Crónica"

(Beaumont, 1985, Volume 1, p. 30)¹⁰

Besides two maps of the island Santo Domingo made in 1731 by D. Anville (Beaumont, 1932, Volume 1, pp. 52, 228), Beaumont also included a map of the Arctic region made in 1778 by the author (*ibid.* 506), a map of Michoacán (including Colima, Jalisco and the northern region) made by the author (*ibid.* Volume 2, p.460),¹¹ and a schedule of distances (in *leguas*) between several important colonial Mexican cities¹².

¹⁰ See also Beaumont (1985, Volume 1, p. 393, Volume 2, p. 160). Beaumont (*ibid.* 2, p. 160) found and used letters of Cortés written in Latin. He consulted Boturini's collection when it was kept at the University (*ibid.* 1, pp. 393, 486), between 1771 and 1778 (see Boturini 1974:XXXVIII-XXXIX, introduction by León Portilla). In this period the most important losses of documents seem to have occurred (Glass 1975b, p. 475). Beaumont was already aware of this fact as he states that "(...) los enemigos de este grande hombre [Boturini] han procurado por todas las vías posibles obscurecer su memoria".(*ibid.*)

¹¹ This map was originally drawn by Carlos de Sigüenza y Góngora (royal cosmographer since 1680). Beaumont found—what he calls "(...) un borrador casi ininteligible (...)". of this map in the Boturini collection. Most probably Beaumont refers to the original map (now lost), from an early inventory (1745) we know that it was kept in the Boturini collection (see TRABULSE, 1988, p. 39). Although the map was highly damaged the chronicler copied, improved ("(...) lo he corregido y sacado (...)"), and included it in his *Crónica*. In a note Beaumont makes the reader aware of the fact that Sigüenza y Góngora's map was a little bit outdated: knowledge of geographical features and villages in New Spain (location and distances) had increased since the map was made in the late 17th century. Although Beaumont—who highly estimated the work of Boturini and Sigüenza y Góngora—explicitly states not to have changed its contents, this seems incompatible with his earlier comment on "having improved it".(BEAUMONT, 1985, Volume 1, pp. 581-583). See TRABULSE (1988, pp. 39-40, 67-74, 127) for more detailed comments on the original map drawn by Sigüenza y Góngora.

¹² Beaumont copied this schedule also from Sigüenza y Góngora (BEAUMONT, 1985, Volume 1, pp. 582-583). The relations between the Beaumont copies (of the Sigüenza y Góngora map and schedule of distances) and some documents which in 1793 were in possession of José Antonio Alzate (mentioned by TRABULSE, 1988, pp. 67-74) require further analysis.

Next to the Spanish documents Beaumont also consulted manuscripts made in the indigenous tradition such as land titles in alphabetical writing and pictorial documents, although according to the chronicler this material was not very easy to locate:

"(...) cuesta en este reino grandísima dificultad conseguir semejantes monumentos, y más de los indios, que son casi únicos depositarios de ellos, parte por la escasez de ellos, y parte por la natural desconfianza de estos pobres, que se recelan viendo rastrear sus antigüedades, que el fin es despollarlos de sus tierras (...)"

(Beaumont, 1985, Volume 1, p. 30)

Of special interest are the indigenous paintings which Beaumont used for and included in his *Crónica*: (a) a copy of a tribute list (b) three coats of arms, and (c) the *Codex of Tzintzuntzan* (9 historical scenes and a map of Lake Pátzcuaro).

Ad (a) Tribute list

Beaumont must have copied the tribute list from the Boturini collection in Mexico-city.¹³ The original—now in PUL—contains a Boturini inventory number and once belonged to the Garrett collection (Glass and Robertson, 1975, p. 227). The document has also been registered among the tribute documents in the Boturini catalogue:

"Otro del mismo papel de unos indios tarascos y otomites original"

(Boturini Benaducci, 1974, p. 129, item 6)

We know that Boturini acquired a huge collection of indigenous documents during his stay in Mexico (1736-1743). Only a few items came from Michoacán, something which Beaumont (1985, Volume 1, p. 393) already noticed.¹⁴ Besides the mentioned tribute list, the other items were (Boturini, 1974, p. 122):

¹³ Beaumont probably forgot to mention where he copied the document.

¹⁴ BOTURINI (1974, p. 122) never went to Michoacán to search for documents, this explains why there are only few documents from this region in his collection. Beaumont—trying to give additional explanations for the scarce documentation—further argues that

"(...) por el descuido nuestro, y el de aquellos indios ocupados en guerras extrañas, y constituidos en otra forma de gobierno, perecieron infinitos tarascos, y con ellos sus pinturas, (...)"

- an original map on cotton cloth of San Pablo Yurirapundaro (made in 1589).
- copy of papers, presented in court, concerning Constantino Huitzimengari in which all villages and cities of Michoacán are specified.¹⁵

Beaumont was not only interested in the Michoacán documents in the Boturini collection but also in the pictorial manuscripts from other regions (BEAUMONT, 1985, Volume 1, pp. 494-497).

¹⁵ Boturini refers to the document as *Ciertas Memorias en unos Autos que siguió en el superior gobierno de México don Constantino Huitzimengari, hijo de don Antonio y nieto del gran Cazontzin, donde se especifican las ciudades y poblaciones de este reino*. It was kept in a volume 4 titled *Varios Fragmentos de Historia Mexicana de diferentes Autores* of the Boturini collection (ff. 68r-84r), together with several indigenous documents (all copies) written in Náhuatl and Spanish. Boturini's collection consisted of 20 volumes. Between 1736-1744 Boturini copied them from the originals (or older copies) in the Sigüenza y Góngora collection which at that time was kept in the Jesuit Colegio de San Pedro y San Pablo (GLASS, 1975b, p. 478; RUWET, 1994, pp. 29-30). The Jesuits inherited the documents from Carlos de Sigüenza y Góngora who died in 1700. In the late 1980's Boturini's volume 3 and 4 were owned by publisher and bookseller José Porrua in Madrid (see TRABULSE, 1988, p. 33, note 42), recently they were transferred to the BN in Madrid.

In 1982 three originals owned by Sigüenza y Góngora were discovered in the collection of the BFBS (Cambridge University Library, England) by Wayne Ruwet: they correspond to Boturini volumes 2, 3 and 4 (BFBS Ms. 374, volumes 1-3). The document related to Don Constantino Huitzimengari can be found in volume 2 (document number 25, ff.111-124v; f.127v contains a text written in the P'urhépecha language) as *Noticias sacadas de una información judicial (...) con el objeto de probar la extensión de sus dominios* (for a detailed study on how the Sigüenza y Góngora documents were obtained by the BFBS in 1828, see RUWET, 1994, pp. 27-61).

Boturini's copy of the Huitzimengari document was copied by Mariano Veytia (1718-1779). Veytia's duplicate was available to J.E. Ramírez (1804-1871) who later supplied it to Orozco y Berra (1810-1881). The latter published an extract of the manuscript which was reprinted in Nicolás León's *Los Tarascos* (1904, see 1979, pp. 2-5).

Another—19th century—copy of the document can be found in manuscript number 171 of the Gómez de Orozco collection (BNAH, this might be a copy of Veytia's copy).

From a comparison between the Huitzimengari document in the BFBS (copy provided by Luis Reyes García) and the 19th century copy in the Gómez de Orozco collection (transcription by Benedict Warren provided to the author) we can derive some differences in the text and in the list of tributes cited as belonging to the *cacicazgo* of Michoacán—for example the numbers of tributaries vary in some cases. The document in the BFBS and the later copies require a separate study (including the publication of a full transcription of the text).

- copy of document concerning Yurirapundaro and its *gobernador* Agustín López in which many (land) titles are cited.¹⁶
- copies of four pages concerning the foundation of the convent of Yurirapundaro.
- copies of pages in which Luis de Velasco gave lands to several settlements in Michoacán (1586).¹⁷

In 1743 Boturini's collection was confiscated—Boturini was considered to be illegal by the authorities—and in the following years many items were lost, several of them reappearing in collections in Europe (France and Germany), the United States, and Mexico.

We know that in 1936 the original tribute list from Michoacán (ex-Boturini) was owned by Robert Brun. It was kept in a small collection of native Mexican manuscripts which Brun offered for sale in a Sotheby's auction in November 1936 (Sotheby's and Co. catalogue number 243, p. 36 and information provided by Roger Griffiths, Sotheby's, London). Robert Brun (1896-1978) was a French bibliophile and scholar specialized in history of art, the history of bookprinting (16th-17th century) and medieval history (especially of France). After having been wounded very badly during the first world war (1914-1918) he graduated as specialist in archival collections and as paleographer in 1922. Between 1926 and 1949 he worked in the National Library (Paris). In 1949 he became chief inspector of libraries, he stayed in office until 1963 (Caillet, 1979, pp. 355-358).¹⁸

The analysis of Brun's collection shows that one document, a catechism, had been part of the Aubin collection (France).¹⁹ Brun

¹⁶ The Yurirapundaro documents are lost. Some 16th-18th century documents concerning landdisputes concerning the mentioned settlement can be found in AGN, Ramo de Tierras (some of them accompanied by maps).

¹⁷ Until now this document has not been located.

¹⁸ From Brun's numerous publications (see CAILLET, 1981, pp. 145-151) we can derive that he was especially interested in illustrated books and engravings. According to Caillet (1979, p. 357) Brun

"témoignent de la joie profonde qu'il éprouvait en découvrant quelque livre rare sur les tablettes, depuis longtemps poussiéreuses, d'un fonds ancien injustement dédaigné"

which clearly illustrates Brun's passion for archival work and interesting manuscripts.

¹⁹ Joseph Marius Alexis Aubin (1802-1891) visited Mexico in the 30's of the 19th century and purchased (bought and simply robbed) many documents from the Boturini

owned two pictorial catechisms with Otomi glosses—so-called Testerian manuscripts (catalogue numbers 238 and 239, Sotheby's and Co. 1936, p. 35). According to Sotheby's, number 238 was "given" to Aubin by Francisco Perez (a separate Spanish transcript dated 1837 and written by Francisco Perez, priest in Mexico, was included in this catechism). The other Otomi catechism owned by Brun probably also came from the Aubin collection.²⁰

When Aubin made a brief catalogue of his documents in 1851 (reprinted in Boban, 1891, Volume 2) he did not specify his large collection of legal documents, lists of tributes and other smaller documents in his collection but only listed more "impressive" documents (Aubin, 1851, reprinted in Boban, 1891, Volume 2, p. 522). It might have been Aubin who found the list of tributes from Michoacán in the Boturini collection and took it with him to France in 1840.²¹ Between 1840 and 1889 it was probably lost (sold or robbed just like other documents owned by Aubin), offered for sale in Paris and later—most probably in the 1920's or 30's—purchased by the Frenchman Robert Brun.²² In 1936 Sotheby's (by order of Brun) sold

collection which he took with him to France in 1840. In 1889 these documents were offered for sale and purchased by Eugène Goupil (assisted by Eugène Boban). In 1891 Boban published his catalogue of the Goupil (ex-Aubin) collection (see introduction by León Portilla in Boturini 1974:XLIII). Boban writes that several items of Aubin's collection were stolen not long before the 1889 sale. One of these—the original Codex Aubin—was already offered for sale to various collectors in Paris (BOBAN, 1891, Volume 1, p. 19).

²⁰ Aubin owned 5 catechisms, two were lost (stolen or sold) before Goupil bought the entire Aubin collection in 1889 (BOBAN, 1891, Volume 1, p. 19, see also previous note in the present article).

²¹ In 1791 the document was kept in a collection of "lists of tributes"—the documents (exact contents, place of origin, etc.) are not further specified—found by don Vicente de la Rosa Saldívar when he made an inventory of a part of the Boturini documents then kept in the Franciscan convent in Mexico-city (see *Papeles Referentes al Caballero Lorenzo Boturini Benaducci*, BALLESTEROS GAIBROIS, 1947, pp. 91-189, lists of tributes mentioned on p. 109). The mentioned convent was one of the places visited by Aubin (to look for interesting manuscripts) in the 1830's (introduction by León Portilla in Boturini 1974: XLII). Aubin collected several lists of tributes, the ones later bought by Goupil can be found in Boban's catalogue (1891, Volume 2).

²² Robert Brun also owned a copy of the Codex Aubin (Sotheby's and Co. 1936, p. 36, number 240). This copy, in 1889 in possession of Luigi Chialiga (Simeon, 1889) is now in the Princeton University Library (GLASS, 1975a, p. 450). Both the original (ex-Boturini collection) and another copy made by León y Gama were in the Aubin collection. At the time Goupil bought Aubin's collection, the original was stolen and

the list of tributes to the London antiquary Quaritch (information provided by Roger Griffiths, Sotheby's, London). Probably Quaritch—a well-known bookseller—sold it to the American Garrett whose collection has been given to the PUL in 1949.²³

Comparing the original in PUL with Beaumont's copy we can see that the latter is more a redrawing than an accurate duplicate of the original. The Spanish glosses are lacking and the elements are grouped differently—in reversed order. Perhaps this can be partly explained by the fact that when one reads the glosses in the original document, the pictorial part is shown upside down: this could have caused some problems to the chronicler trying to make a transcription of the text and copy the document (pictorial part). We have to keep in mind that the glosses were added to the document after it had been submitted to the Spanish court.²⁴

The tribute list is generally known as "*Tributes of Tzintzuntzan and Tlalpujahua*" (Glass and Robertson, 1975, p. 227, Nr. 379). Paredes Martínez (1991, p. 77, and Ms.) has correctly shown that Glass and Robertson based the name on Beaumont's transcription of the original document and furthermore made an error in their translation.²⁵ He suggests the document—dated 1542—should

offered for sale to various collectors in Paris (BOBAN, 1891, Volume 1, p. 19). It is now in the British Museum (Ms. 31219). The copy of the Codex Aubin remained in Goupil's collection which was later transferred to the National Library in Paris. Several copies of the Codex Aubin are mentioned in GLASS AND ROBERTSON (1975, pp. 89-90).

²³ In August 1996 the author asked for photographs of the document. After repeated requests he was informed by the library staff (in February 1997) that they had not been able to locate the document and feared "it has been mis-shelved". Although they feel confident it is in the PUL, prolonged and careful searching so far has been unsuccessful. When my colleague Florine Asselbergs visited the PUL in April 1997, the list of tributes was still lost. Unfortunately the library does not have (in its photographic files) a negative of the manuscript, though the photograph of the document in the *Handbook of Middle American Indians* (1975, Volume 14, figure number 70) must have been made in the PUL.

²⁴ Other examples of pictorial documents included into this Spanish legal documentation are the *Códice de Cutzio* (see PAREDES MARTINEZ, 1991 and Ms.) and the 16th century *Huapean* codices, the latter related to the complaints against the indigenous *cacique* Don Alonso Huapean of Zinapequaro, Michoacán.

²⁵ According to Beaumont's transcription in 1542 the document was presented to vice-king Antonio de Mendoza by Don Juan, *cacique* of the village of "vCro", which the chronicler interpreted as the village of Acámbaro. Part of the tribute payments of the

be called *Códice de Arao* and is related to another similar list of tributes—the *Códice de Cutzio*. The latter document—formerly in the Dorothy Sloan Library (Austin, Texas)—was sold to Mexico (private collection) in the late 80's (*ibid.* Ms. p. 5) and is no longer available for research. Paredes (*ibid.*) studied unpublished early short descriptions and interpretations of this codex (by Dorothy Sloan and Gómez de Orozco) and indicated the circumstances—problems between the people of Cutzio and the *encomendero* Gonzalo Ruiz—which might have led to its elaboration in 1542.²⁶

Ad (b) Coats of Arms

After the arrival of the Spaniards in the Americas, some indigenous settlements received the titles of *ciudad* (city) with all the privileges attached to this status. As in the case of many cities in medieval Europe they received their own coat of arms (see also Haskett 1996). In Michoacán the settlements of Guayangareo (Valladolid, now the capital Morelia), Pátzcuaro and Tzintzuntzan received the title of "city" and their corresponding coats of arms which were later copied by Beaumont.

The coats of arms can be related to the large power struggle between Tzintzuntzan, Pátzcuaro, and Guayangareo-Valladolid in the 16th century.²⁷ From the period in which *Tzitzipandaquare* ruled, Tzintzuntzan had always been the most important city in Michoacán and the capital of the P'urhépecha (see for example the RM). Spanish authorities recognized the supremacy of the P'urhépecha capital and by a *Cédula Real* gave it the title "city of Michoacán" in 1534 (Beaumont, 1985, Volume 2, pp. 401-402). This allowed it special

village of "vCro" consisted of the work in the mines. BEAUMONT (1987, Volume 3, p. 70) could not read the toponym which indicated the exact location of these mines but thought that it might be Tzintzuntzan or Tlalpujahua. GLASS AND ROBERTSON (*ibid.*) missinterpreted Beaumont's observations and called the document "*Tributes of Tzintzuntzan and Tlalpujahua*" (see PAREDES MARTINEZ, 1991 and Ms.).

²⁶ We have to keep in mind that the glosses in the original *Códice de Cutzio* could not be studied because the document remains in an unknown private collection in Mexico. The glosses in the original Boturini list of tributes—the *Códice de Acámbaro* (according to BEAUMONT, 1987, Volume 3, p. 70) or *Códice de Arao* (PAREDES) now in PUL—remain also unstudied and require further analysis.

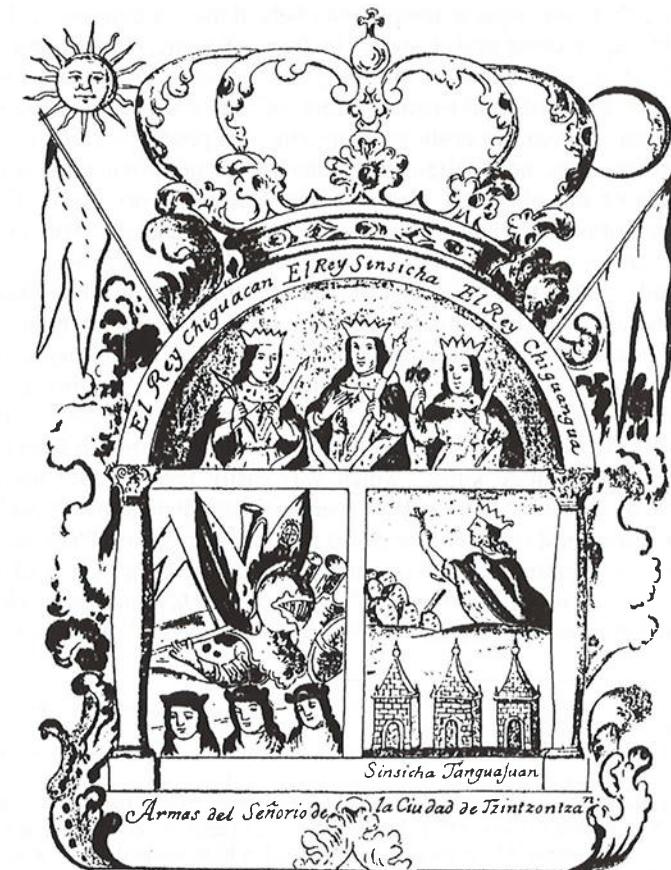
²⁷ For this conflict see BEAUMONT (1985, Volume 2, Chapter 6 and 3, Chapter 25), HERREJÓN PEREDO (1991), and PAREDES (article in this publication).

privileges such as the recollection of tribute from its *barrios* and the right to elect a gobernador and other cabildo officials. Furthermore, it continued to be the capital of the region where Indigenous and Spanish authorities (political and religious) resided. Probably around this time—maybe in the same year—Tzintzuntzan received its first coat of arms (depicted in Beaumont, 1932, Volume 3, p. 2). (ill.1)²⁸ The document (copy by Beaumont) is divided in three major parts. In the upper section we see three kings dressed as European monarchs wearing crowns and carrying a scepter:²⁹ one of them also carries a bow (without arrows) and another holds a flower. Glosses above their heads indicate their names (from left to right): “*El Rey Chiguacan*”, “*El Rey Sinsicha*” and “*El Rey Chiguangua*”. Although “*Chiguacan*” can not be identified as an historical P’urhépecha leader, the other two

²⁸ Beaumont also gives a detailed description and interpretation of the shield:

“El escudo está partido en tres cuarterones, en el de arriba están tres reyes tarascos pintados en pie hasta más abajo de la cintura, vestidos con sus reales vestiduras, cuyos apellidos son el rey Tzintzicha, último gran Caltzontzi con el cetro en la mano izquierda; al lado derecho está el rey Chiguacua con un arco en la mano derecha, y el cetro en la izquierda; y al lado izquierdo está el rey Chiguangua, teniendo una flor en la mano derecha y el cetro en la izquierda. No tenemos razón alguna en los fastos tarascos de los reyes Chiguacua y Chiguangua; solamente es cierta la memoria que hay del rey Tzintzicha, que era el último gran Caltzontzi, quien entregó sus dominios al César. En uno de los dos cuarterones que terminan el escudo, el derecho significa el triunfo de las armas españolas, y están divisados los bustos de otros tres Caciques o reyezuelos, feudatarios del gran Caltzontzi; en el lado izquierdo se ve el gran Caltzontzi, Tzintzicha y Tangajuan ceñida su cabeza con la corona, y el cuerpo con la púrpura y armiño real, en ademán de persuadir a sus vasallos a que admitan la fe, presentándoles un Crucifijo que tiene en la mano derecha, y en el de manifestar su poder, teniendo en su mano izquierda inclinada la hoja de su espada sobre sus cabezas. La orla de este escudo está floreada de azul, encarnado y oro. Lleva la corona imperial, y a ambos lados se ven el sol y la luna con dos estandartes apareados. El rótulo de abajo dice: Armas del señorío de la ciudad de Tzintzuntzan”. (BEAUMONT, 1985, Volume 3, p. 311). The ruler named “Chiguangua” is the well-known Zuangua whereas “Chiguacan” (Beaumont mistakenly read “Chignacua”) cannot be found in the genealogy of the RM (illustration number 27 on p. 169) nor in other ethnohistorical sources.

²⁹ The scepters—looking at their length and position—resemble the arrows shown in the hands of *caciques* in many documents. The indigenous arrow—a symbol of power—was transformed or even translated into the European style scepter. However, in the *Lienzo de Carapan* and the *Lienzo de Pátzcuaro* the wife of the Spanish King Phillips III is represented with an arrow in her hand—instead of a scepter—as a symbol of power (see ROSKAMP, 1997, in press and ROSKAMP, in progress).



ill.1 Coat of arms from Tzintzuntzan, early 16th century (ca, 1534?). Copy by Beaumont (1932, Volume 3, p. 2).

kings are the last two prehispanic leaders of the P’urhépecha supercacicazgo, Tzintzuntzan being their capital.

The three heads with Spanish hats and Spanish armament—weapons, trumpets, banners, helmet, and shields—painted in the lower left half of the document probably refer to the same P’urhépecha leaders. They are depicted as Spaniards and cooperated in the Spanish conquest (armament behind them). To their right we

can see three prehispanic temples and behind them a king on the hills holding up a cross and a sword in front of some people who are watching it. The name of the king is "Sinsicha Tangajan" (see gloss).³⁰ The last prehispanic leader of the *P'urhépecha señorío Tzintzicha Tangaxoan* is shown converting his people to Christianity: he accepted the new religion, abandoned the prehispanic "headen" temples of his old gods, and is painted as the protagonist of the evangelisation of his own *P'urhépecha* people, prepared to spread the Christian religion and defend it with his sword. All elements were carefully chosen to legitimize *Tzintzuntzan's* function as the capital of Michoacán with its indigenous elite that cooperated with the Spaniards and helped the conquerors to evangelize all *P'urhépecha*.³¹ The contents of the document—European in style—seems to be completely addressed to the Spanish authorities. Perhaps the fact that three *P'urhépecha* kings were painted refers to the European Christian theme of the "three kings" which was easily recognizable for the Spaniards (Maarten Jansen, 1996, personal communication). Possibly the painter could only remember the two last prehispanic *P'urhépecha* leaders, *Tzintzicha Tangaxoan* and *Zuangua*. He simply named the third one "king of Michoacán", "Rey de Michiguacan" which Beaumont probably copied as "Rey de Chiguaca".³² Although the

³⁰ We can also see some additional elements like a huge European crown, two banners, a moon, and a sun (both with a face).

³¹ Similar elements can also be found in the 16th century *Codex of Tzintzuntzan* (see analysis below).

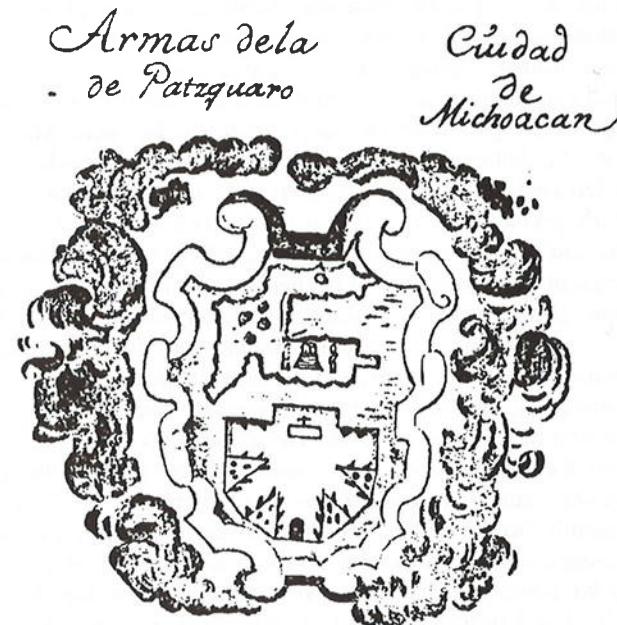
³² Different versions of the coat of arms exist. LÓPEZ SARRELANGUE (1965, p. 63, note 6) and SILVA MANDUJANO (1991, p. 31) mention a coat of arms in the MRM in which the name "Chiguangua" of the *cacique* on the right has been changed into "Characu", which means "child" in *P'urhépecha* (she identifies "Chiguacan" as *Zuangua*). Since "Characu" was supreme *cacique* in Michoacán when the Matlatzinca received land for helping the *P'urhépecha* conquer the Tecos, he can probably be identified as the *cacique Tzitzispandaquare*, father of *Zuangua* and grandfather of *Tzintzicha Tangaxoan* (SILVA MANDUJANO IBID.). LÓPEZ SARRELANGUE (1965, p. 63, note 6) thinks that Beaumont made a mistake and wrote the name *Chiguangua* (*Zuangua*) two times, changing the orthography. The editor of the 1945 edition of Espinosa included another version of the coat of arms (figure 8, next to p. 84, it might be the one mentioned by López Sarrelangue) with an additional element which does not appear in the Beaumont example: a small coat of arms with a temple on a mountain (in the centre of the lower half of the document). SILVA MANDUJANO (1991, p. 32) mentions another (17th century) version in the *Capilla de Ojo de Agua* in *Tzintzuntzan* although it only represents the three rulers with their European crowns (as in the coat of arms from

"three kings" could refer to the mentioned kings of the bible—appealing to a Spanish/European tradition—it was also a known indigenous concept. The great Aztec triple alliance had three capitals and three leaders. Perhaps this image of a great *señorío* was copied onto and expressed in the *Tzintzuntzan* coat of arms by painting three *P'urhépecha* kings (something also suggested by Silva Mandujano, 1991, p. 31). Although two of the three painted *P'urhépecha caciques* succeeded each other in office (they were not contemporary rulers) the *P'urhépecha* were familiar with the concept of three leading capitals and three corresponding rulers. When *Tariacuri* divided his *cacicazgo* in three parts among his nephews (*Hiripan* and *Tangaxoan*) and son (*Hiquingare*), *Tangaxoan I* received the leadership of *Mechuacan*, which was another name for the community of *Tzintzuntzan* (*Hiripan* received *Coyoacan/Ihuatzio*, *Hiquingare* got *Pátzcuaro*) (RM, p. 148). First *Curicaueri*—the most important *P'urhépecha* deity—had his main temple in *Pátzcuaro* but was later taken to *Coyoacan* which then automatically became the capital. *Tangaxoan's* son *Tzitzispandaquare* had it moved to *Tzintzuntzan* consequently becoming the main city of the *P'urhépecha cacicazgo*. *Tzitzispandaquare's* son *Zuangua* (died of disease) and grandson *Tzintzicha Tangaxoan* (*Tangaxoan II*, murdered by the Spaniards) were the last *P'urhépecha* rulers (held office in *Tzintzuntzan*) and lived at the time of the Spanish conquest (see RM).

The political situation in the area changed when Bishop Vasco de Quiroga took possession of his diocese Michoacán in 1538, his residence being *Tzintzuntzan*. Vasco de Quiroga immediately decided to move his episcopal see to *Pátzcuaro*, until then a barrio of *Tzintzuntzan*.³³ Although the sons of the last *cazonci* (supreme *P'urhépecha* leader) *Tzintzicha Tangaxoan*, other indigenous nobles, and Spanish *encomenderos* opposed to Quiroga's plan, the title and privileges of *Tzintzuntzan* were all transferred to *Pátzcuaro* which

Guayangareo-Valladolid). Probably the original coat(s) of arms has been copied several times. This might explain the great variety in versions of the document.

³³ Vasco de Quiroga decided to move his episcopal see in 1538 (see HERREJÓN PEREDO, 1991, p. 34, MARTÍNEZ, 1989, p. 100). By the end of 1538 and beginning of 1539 the actual transfer was already being realized (MARTÍNEZ, 1989, p. 102), a process which may have taken some time. BEAUMONT (1985, Volume 2, p. 405) mentions 1540 as the year in which the see was moved and the indigenous nobles of *Tzintzuntzan* went to *Pátzcuaro*.



ill.2 Coat of arms from Patzcuaro, mid sixteenth century (ca. 1553).
Copy by Beaumont (1932, Volume 3, p. 462).

became the new “city of Michoacán”, a title until then used exclusively for Tzintzuntzan (Beaumont, 1985, Volume 2, pp. 404-405).³⁴ The indigenous nobles which moved with Quiroga to Pátzcuaro took with them all the titles and other documentation belonging to Tzintzuntzan (*ibid.*). In 1553 Pátzcuaro received its coat of arms (see Beaumont, 1932, Volume 3, p. 462), qua style and contents different from the earlier Tzintzuntzan coat of arms. (ill.2)³⁵

³⁴ BEAUMONT (1985, Volume 2, p. 405) even states that the Tzintzunzeños took up their arms to prevent Quiroga from executing his plans.

³⁵ Beaumont published the original *cedula* in which a detailed description of the coat of arms has been given:

“(..) y tenga por sus armas conocidas un escudo, que haya en él una laguna de agua de colour con una iglesia sobre un peñol, que es de la advocación de San

Because in prehispanic times Pátzcuaro was just a *barrio* of Tzintzuntzan, other elements had to be used in its coat of arms. In Beaumont's copy (*ibid.*, p. 462) we see below the famous huge cathedral with 5 naves such as planned by the bishop Vasco de Quiroga. Lake Pátzcuaro, with an island and a temple on it, is depicted above the cathedral (so actually in front of it). Two people are standing next to it.³⁶ Pátzcuaro is thus represented as the new religious and political capital with the magnificent cathedral of Quiroga as the new centre of power. The cathedral dominates the Lake Pátzcuaro region and the old “headen” religion: this can be derived from the fact that the cathedral is painted very large and right in front of the little lake (representing the entire centre of the region). The coat of arms had to demonstrate Pátzcuaro's religious and political importance as new capital in a Michoacán dominated by the Spanish. The protagonist of the religious and political shift from Tzintzuntzan to its former barrio Pátzcuaro, bishop Vasco de Quiroga, has been given a dominant role and place in the iconography of the document (represented by the cathedral).

For Tzintzuntzan Vasco de Quiroga's action had severe consequences. It was reduced to a simple *barrio* of Pátzcuaro and had to pay tribute to its capital, something which—only thirty years after the conquest—must have been felt as a total humiliation. The Tzintzunzeños protested heavily but it was not until 1593 that Tzintzuntzan regained its former dignity and became independent from Pátzcuaro, again receiving the title of “city” and the corresponding privileges (election of a *gobernador* and collecting of tribute). A new coat of arms was presented, in which Tzintzuntzan is depicted as the prehispanic city of Michoacán, the centre of the P'urhépecha territory, founded by the P'urhépecha rulers from the

Pedro y San Pablo, y cerca de la dicha laguna, e iglesia, la iglesia catedral, y dentro de la dicha laguna otros tres peñoles (...).“

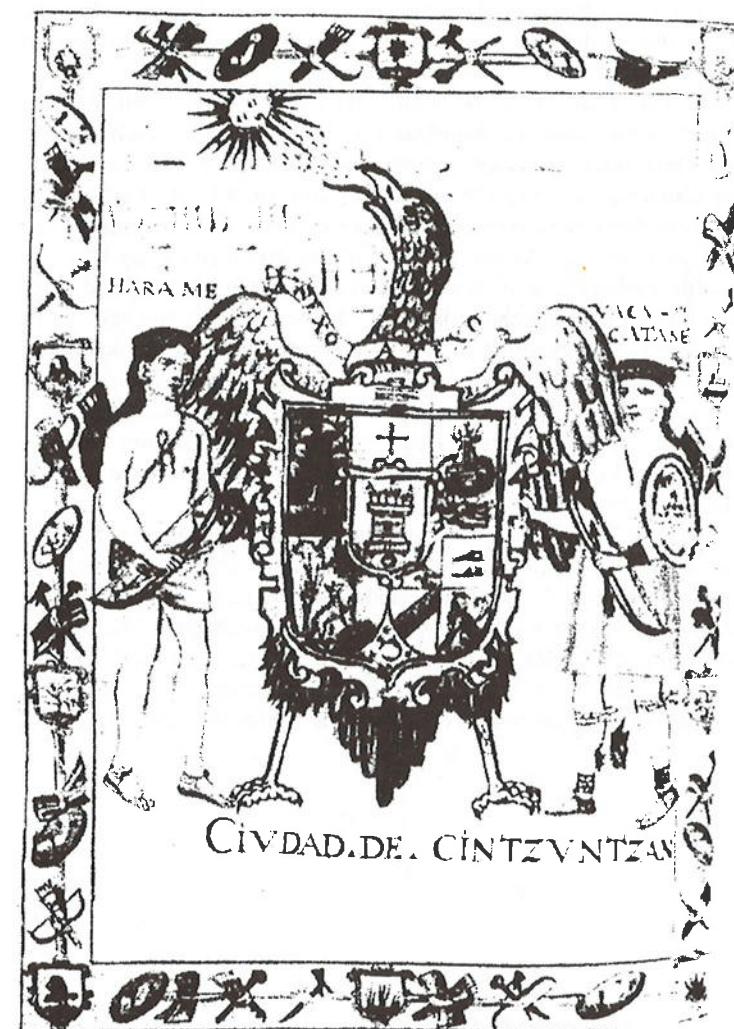
ESCOBAR OLMEDO (1989-1994, Volume 2, p. 264) mentions a 16th century copy (coloured) of this coat of arms in the ADA, Madrid (Mss-Méx., Tomo 2, f.290). Another uncoloured version can be found in the AGI (Audiencia de México, legajo 1042).

³⁶ According to LÓPEZ SARRELANGUE (1965, p. 63, note 5) the chapel was build by Don Pedro Cuiniharangari and Don Antonio Huitzimengari. It was dedicated to *San Pedro* and *San Pablo* because the day in 1522 when the catholic religion was introduced into Michoacan was also dedicated to the mentioned saints (*ibid.*).

"eagle" or *uacísecha* lineage, the descendants of the sun(god) ("Autos en la possession de la ciudad de Zintzontzan", Audiencia de México, AGI, Legajo 94, coat of arms in AGI, Escudos y Arboles Genealógicos de México, Number 168). (ill.3).³⁷ In the coat of arms which—as we have seen above—was copied by Beaumont, the emphasis on the prehispanic importance of the former capital was less strong since nobody doubted its status. In the coat of arms of the AGI the great precolonial past of Tzintzuntzan and its ruling lineage had to be proven again since its former status had been violated some 50 years earlier by making Tzintzuntzan a barrio of the new capital. The indigenous *gobernador* of Pátzcuaro (1592), *Don Constantino Huitzimengari*, supported the claim of Tzintzuntzan. The strong indigenous style of the later coat of arms suggests that it was not only made to be understood by the Spanish authorities but also by the P'urhépecha themselves, most probably the inhabitants and elite of Pátzcuaro and Guayangareo.

Pátzcuaro had already lost its position as religious and political capital at the time when the Tzintzunteños regained their title of "city". In 1576 the court of justice, *ayuntamiento* and *alcalde mayor*, moved to Guayangareo which had already received its own title of "city" (Herrejon Peredo, 1991, p. 97, Silva Mandujano, 1991, p. 28). Pátzcuaro lost its role as major city of Michoacán. The episcopal see was going to be transferred from Pátzcuaro to Guayangareo and after the new cathedral was finished, in 1580, the sacred objects and the bells from the old cathedral could be moved to Guayangareo (*ibid.* 117) which by then already was called "City of Valladolid" (since 1578, see *ibid.* 103). A large group of Pátzcuaro's inhabitants observed how all objects were removed from their beloved cathedral. When the movers tried to remove a bell which had belonged to bishop Vasco de Quiroga, this almost caused a rebellion as the crowd got furious. In order to calm down the Patzcuareños, the bell was left in Pátzcuaro.

³⁷ For an extensive analysis of this coat of arms see ROSKAMP (1997, in press) and ROSKAMP (in progress). A document written in 1767 containing descriptions of several coats of arms from both Spanish *conquistadores* and indigenous cities in New Spain, can be found in the BN in Madrid (Mss-a 3173). According to ESCOBAR OLMEDO, (1989-1994, Volume 2, pp. 89-90, number 1542) only 22 coats of arms are reproduced as illustrations.

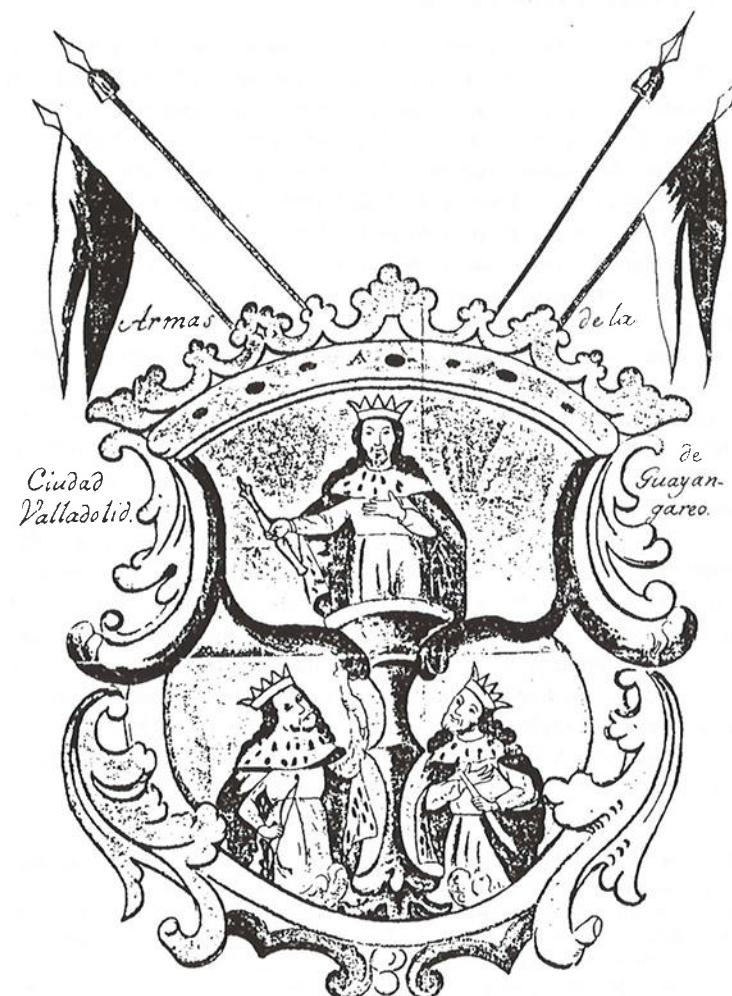


ill.3 Coat of arms from Tzintzuntzan, late 16th century (ca. 1593-95). Original in AGI (Escudos y Arboles Genealógicos de México, Number 168).

Only a few months later the same would happen when they tried to remove the skeletal remains of the highly venerated bishop of Michoacán (*ibid.* 118).

The coat of arms from Guayangareo-Valladolid is very identical to the early Tzintzuntzan one, although it is much simpler (ill.4). Only three monarchs are painted, all three in European style (crown, mantle, scepter). One of them stands on a kind of column or beaker, another one (lower left) also carries a bow. All three men have beards, there are no glosses. Because of the strong similarity with the (probably earlier) coat of arms from Tzintzuntzan we might identify these kings as P'urhépecha monarchs. Maybe the Tzintzuntzan coat of arms served as an example for the painters-designers of the document from Guayangareo-Valladolid which now claimed the heritage of the old precolonial P'urhépecha capital.³⁸ The Indian and Christian symbolism of the "three kings"—see the description of the Tzintzuntzan coat of arms—might also be present in the similar document from Valladolid.³⁹

In all four coats of arms the used iconographical elements were carefully chosen. They are not just emblems of the cities which they represent but ideological weapons and were used by the ruling elite in the struggle for political power in 16th century Michoacán. Another pictorial document which was made and used in this transitional period—it is related to the transference of the episcopal see from Tzintzuntzan to Pátzcuaro—is the *Codex of Tzintzuntzan*.



III.4 Coat of arms from Valladolid, late 16th century. Copy by Beaumont (1932, Volume 2, p. 2).

³⁸ There is a discussion about the precise identity—indigenous or Spanish—of the kings represented in the coat of arms (see SILVA MANDUJANO, 1991, pp. 29-30). The arrow held by one of them seems to indicate that they (or at least one of them) are P'urhépecha kings. The strong similarity to the early Tzintzuntzan coat of arms further strengthens this interpretation.

³⁹ See also SILVA MANDUJANO (1991) for another (different) analysis of the coat of arms from Guayangareo-Valladolid.

Ad (c) Codex of Tzintzuntzan

When Pablo Beaumont visited Tzintzuntzan—to do research for his *Crónica*—a P'urhépecha named *Cuini* showed him a pictorial document on paper.⁴⁰ *Cuini* claimed to be a descendant of the old prehispanic *caciques* of Tzintzuntzan (Beaumont, 1985, Volume 2, p. 30). The document appears to have been a set of scenes, perhaps bound together like a book; it included nine historical scenes and one map of Tzintzuntzan, its *barrios* and Lake Pátzcuaro. In the literature they are named “historical scenes in the *Crónica de Michoacán*” and “map of Tzintzuntzan in the *Crónica de Michoacán*” (Glass and Robertson, 1975, pp. 94–95). However, the original codex was made by members of the Tzintzuntzan elite and should therefore be called *Codex of Tzintzuntzan*. Beaumont made a copy of this document which he included in his original manuscript of the *Crónica* (1778–1780).⁴¹ His work was copied in 1792, the text and illustrations from this version were reproduced in the 1932 edition (as mentioned above).

Beaumont's copies of the original documents are in 18th century European style—the chronicler himself made them. He also wrote the explanatory glosses in Spanish. Although some short glosses in the drawings—mainly name glosses and toponyms—were probably also present in the original, the larger descriptive texts below the different scenes were most probably added by Beaumont—as we can derive from their contents and style of writing.⁴² Originally the *Codex of Tzintzuntzan* was written in the P'urhépecha language, which we can derive from the comparison between Beaumont's copy of the

⁴⁰ We do not know if this document was the original *Codex of Tzintzuntzan* or an older copy. The author will refer to the document provided by *Cuini* as the original codex.

⁴¹ Beaumont also consulted a landtitle from the Taximaroa district (probably from San Miguel Timbíneo). Although he used a Spanish translation, the original was written in P'urhépecha and remained in Timbíneo (BEAUMONT, 1985, Volume 2, pp. 300–301).

⁴² The long explanatory glosses all begin with “*aquí se demuestra (...)*”, “*aquí van (...)*” and “*estas son (...)*”, and are written in imperfect Spanish, typical for Beaumont's style of writing (he was of French descent). In some cases the short nameglosses of the original appear to have been misinterpreted or changed by the chronicler who added his own interpretation in his copy (see below, for example page 4 of the *Codex of Tzintzuntzan*). Possibly the original (or older copy) was already rather damaged and Beaumont could not read or translate all the glosses which were written in Spanish or P'urhépecha.

Map of Tzintzuntzan (Beaumont, 1932, Volume 3, p. 410) (ill.6) and an almost identical map (also a copy of an older original) in the collection of Eduard Seler (see below) (ill.5).

Seler had copies of a large amount of Beaumont's illustrations, we do not know if his collection was complete. He only published a few of the *Codex of Tzintzuntzan* scenes in 1908 (pp. 93, 102, 130: the Map of Lake Pátzcuaro is published on p. 66). Besides the Beaumont copies, Seler obtained a copy of another map of Tzintzuntzan and Lake Pátzcuaro (simple drawing in Seler, 1908, p. 66) which at first sight resembles that copied by Beaumont. However, it contains glosses in P'urhépecha and Spanish and seems to be based on an older original than Beaumont's map which only has Spanish texts. Until today Seler's map and copies of Beaumont have not been located. Since these Seler documents are not mentioned in the AKMV (934/97) they were probably also included in Seler's private collection in Steglitz, just as the copies of the *Lienzo de Ixcatlán* (*Seler I*) and a *Mapa de Xochitepec* (*Plan cadastral de Xochitepec*). Seler might have bought them from Martínez Gracida who also sold him the copy of the *Ixcatlán* and the original of the *Coixtlahuaca 2* (*Seler II*) *lienzo* (IAIPK-NL, Vol. Y442) in 1897. According to Lehmann (IAIPK-NL, Vol. Y424, f.20) the Pátzcuaro coat of arms was purchased—together with some other documents—in Oaxaca in the same year (he does not mention the name of the seller). Seler (1908, p. 67) only writes that he obtained them during his second voyage to Mexico. We cannot exclude the possibility that they were sold by Nicolás León who at that time resided in Mexico city and was a specialist on Michoacán history.⁴³ Seler knew León from whom he bought a number of archaeological objects which can now be found in the collection of the KMV in Berlin (West-Mexican artefacts, numbers IV Ca 7900–7958, see also AKMV, 420/89). He also shared León's interest in the *Lienzo de Jucutacato*: the Mexican scholar—born in Quiroga, Michoacán—published his first comment on the famous *lienzo* in 1889.⁴⁴

Besides the fact that Seler's map contains Tarascan and Spanish glosses, and Beaumont's version only Spanish texts, another

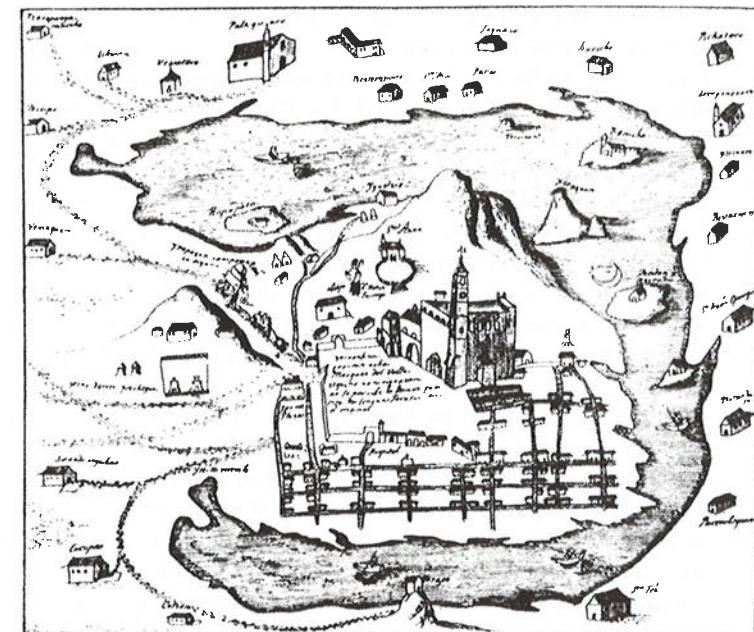
⁴³ As we have seen the Selers only stayed a few days in Michoacán in 1897, no documents were bought during this short trip.

⁴⁴ Seler's copy of this *lienzo*—without the glosses in Náhuatl—is also lost.



III.6 Beaumont map of Tzintzuntzan and Lake Patzcuaro. Copy by Beaumont (1932, Volume 3, p. 410).

important difference can be seen by looking at the general composition of both maps. Seler's document appears to be a map of Tzintzuntzan and its surrounding *barrios*, Tzintzuntzan is given a very dominant and central position in the layout: all other information is grouped around the ancient capital of Michoacán. In Beaumont's copy Tzintzuntzan still occupies its central position but is depicted on a much smaller scale. The painter left much more space between the different elements in the map and could add more geographical features. We have to keep in mind that both maps do not include the usual north—south orientation.



III.5 Seler map of Tzintzuntzan and Lake Patzcuaro. Drawing by Seler (1908, p. 66).

They need to be turned 180 degrees because in reality Tzintzuntzan can be located north of Ihuatzio and Pátzcuaro (in the map it is painted below). More differences between both documents can be seen when looking at several scenes:

- a) Scene where the bell and organ from Tzintzuntzan are taken to Pátzcuaro, in both documents accompanied by glosses. In Seler's map we find P'urhépecha glosses; "yxo pagati campana ca organo Patzq^m" which means "here the bell and the organ are taken to Pátzcuaro". In the copy made by Beaumont we see the Spanish gloss "llevan la campana y el organo á Pátzcuaro". In both documents a slightly different route is taken to Pátzcuaro, something which is probably related to the general composition of the maps.

- b) Depiction of the *yácatas* (pyramids) of Tzintzuntzan. In Seler's map we see two *yácatas* on a platform and to the left two little *yácatas*, all on the slopes of a mountain. Higher up on the same hill a colonial building is painted. The P'urhépecha glosses can be read as "yesti y *yacata yrech aqua*" which means "y este y *yacata palacio real* (also "lugar del rey" or "reino")".⁴⁵ In Beaumont's map three pyramids are painted on the same hill, with the glosses "*yacatas del Rey*", "pyramids of the king". However, on another hill beneath Tzintzuntzan four more *yácatas* are painted which do not appear in Seler's map. Since only one huge archaeological zone with *yácatas* in Tzintzuntzan has been found we cannot identify these additional structures painted in the Beaumont map.⁴⁶
- c) Painting of the chapel of Santa Ana. In Seler's map we find a round prehispanic structure with a colonial chapel on it, north of the convent in Tzintzuntzan. To the left of this building bishop Vasco de Quiroga with his staff (see the glosses "*obispo d' vasco quiroga*"). In Beaumont's map the same building is painted, we see Quiroga actually entering the chapel. The Spanish gloss says "*capilla de santa ana donde posó el obispo quiroga*". The same chapel and Vasco de Quiroga are depicted in another scene of the *Codex of Tzintzuntzan*, also to the north of the Franciscan convent. In the description and interpretation of this scene (see below) will be shown that Seler's and Beaumont's maps of Tzintzuntzan and Lake Pátzcuaro served to indicate the geographical position of the elements (chapels, convents, *yácatas*, etc.) mentioned in the last historical scene (p. 5) of the *Codex of Tzintzuntzan*.

⁴⁵ The text can not be completely translated. The initial words "Yesti j" cause problems because a possible meaning in P'urhépecha can not be found. Although "Yesto" means "snow", the word "Yesti" does not exist. The author suggests that the mentioned words were derived from the Spanish language and erroneously written on the document; "Y este [es]" might have become "Y esti y". We have to keep in mind that the glosses in Seler's map had to be transcribed from a bad quality photograph in his 1908 publication, the original is lost.

⁴⁶ Comparing the orientation of the convent's entrance in both maps, we see a difference: in Seler's map the entrance faces eastward, in Beaumont's copy southward. Maybe Beaumont initially copied the position of the pyramids as indicated in the Seler map and later corrected their position.

- d) Representation of Tzintzuntzan. The differences in orientation of the town and convent has already been mentioned. The longest P'urhépecha gloss in Seler's map can be read as "ynivanhu quarenti acha Marques del Valle ysquino naniguacan no se percibe lo demas que esta en lengua tarasca en el original" which can be translated as "In (...) '40 lord Marques del Valle [...] one can not see the rest written in Tarascan in the original".⁴⁷ Other glosses can be read as "hospital", "yxu este [est] plaza" ("here this square") and another one can not be read ("[...]llas"). Beaumont's copy contains the Spanish glosses "Cementerio" ("Churchyard"), "Ciudad Capital de los Reyes Tarascos", "Tzintzuntzan", "Junta de los naturales Plaza Mayor", and "Hospital". Here there is a considerable difference in the contents of the long gloss. The maker of Seler's copy could not read the entire gloss (he says "one can not see the rest written in Tarascan in the original"). Beaumont's copy only contains short observations in this central scene, possibly made by himself as he could not read the glosses in the document which he copied. Other important differences can be noticed in the painting of the Franciscan convent and the chapel of Santa Ana. In Beaumont's copy the convent is depicted in front view whereas in Seler's copy it is painted tridimensionaly. Furthermore, the chapel of Santa Ana in Seler's map has a small tower (on its left side), Beaumont's copy lacks this feature. The depiction of both chapel and convent in Seler's map resemble an illustration of both religious buildings in Beaumont (1932, Volume 3, p. 218, p. 5, see reconstruction of the original *Codex of Tzintzuntzan* below): the chapel is depicted with a tower on its left side and the convent is painted trydimensionally.
- e) Depiction of Lake Pátzcuaro. The map in Seler's collection contains three fishermen, fishing on the lake in their canoes with their wellknown butterfly fishing-nets. This scene resembles the

⁴⁷ "Yni" = "in"; "vanhu" cannot be translated, looking at the context it might refer to the word "year", "uexurini" in P'urhépecha. "Acha" = "lord"; "quarenti" = "40". "Ysqu" = "as"; "no nani" = "nowhere". "niguacan" cannot be translated ("niquaro" = hour to leave). The "niniguacan" in the document could also be a toponym, possibly the one who copied the original made a mistake and read "niniguacan" instead of "Michiguacan". Further analysis of these glosses is required.

fishermen in the RM, illustration number 3 (p. 31). The fishermen are not depicted in Beaumont's map.

Seler's map (copy of original) might have been used by Beaumont who studied and copied it, translating or (re)interpreting some glosses into Spanish. This would mean that Beaumont also changed and reinterpreted the geographical information in the mentioned document, perhaps using other maps and his own observations. Although such a large amount of adaptations is not totally improbable (we have seen the changes which Beaumont added in his copy of the list of tributes), we cannot exclude the possibility that another "intermediate" map (or perhaps even more maps) existed. This document must have been based on the copy in the Seler collection and served as a basis for Beaumont's copy. We also have to keep in mind that both the Seler and the Beaumont copy may have been based directly on the original or older copy.

As mentioned before, the map of Tzintzuntzan and the nine historical scenes form the *Codex of Tzintzuntzan*. Unfortunately, the different pages of this codex were not included in a correct order in Beaumont's *Crónica* nor in the later publications of his work but were used as separate illustrations and not as one coherent document with specific contents and function.

“(...) el mapa que me franqueó el indio principal Cuini, que he dividido para la comodidad de los lectores, y a fin que se conozca la fidelidad de estos monumentos comprobados. (...)”

(Beaumont, 1985, Volume 2, p. 138)

A reconstruction of the possible original order of the different scenes shall be given, thereafter the *Codex of Tzintzuntzan*—the complete document—will be placed in its broader regional political context.

From the indications of the chronicler himself we can derive that he divided at least 4 original scenes in two parts to include them in his publication. The following reconstruction of the original pages of the *Codex of Tzintzuntzan* can be made:⁴⁸



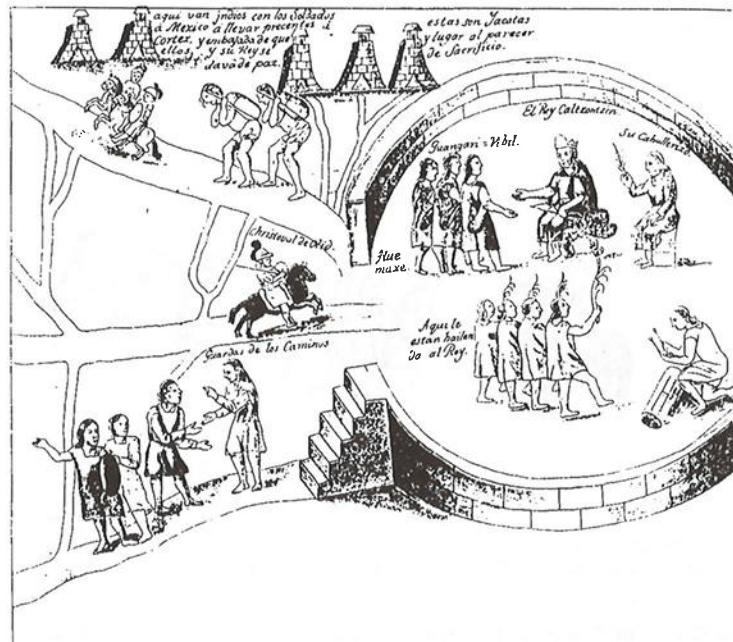
III.7a Codex of Tzintzuntzan: page 1. Copy by Beaumont (1932, Volume 2, p. 394).

Page

This scene is related to the conquest of Michoacán by Cristobal de Olid (he was send by Hernán Cortés). We see the Spanish conqueror on his way to Michoacán when he meets three Purhépecha captains—one of them called *Vibil*—and their soldiers (corresponding to Beaumont, 1932, Volume 2, p. 394). (ill.7a)

Olid is received peacefully, the three captains—*Vibil*, *Huemaxe* and *Guangari*—return to Tzintzuntzan (we see the temples) to advise the P'urhépecha leader (the *cazonci*) of their encounter. At that moment people are dancing to the sound of drums in front of the P'urhépecha *cacique* who is sitting in his round palace. Two *tamemes* (carriers) are leaving Tzintzuntzan accompanied by two Spaniards on horseback, probably to take presents to Cortés (corresponding to Beaumont, 1932, Volume 2, p. 122). (ill.7b) From a short description

⁴⁸ The correct order of the illustrations can be reconstructed by looking at their contents and by comparing Beaumont's brief comments on the original composition (which are somewhat vague).



III.7b Codex of Tzintzuntzan: page 1. Copy by Beaumont (1932, Volume 2, p. 122).

Aquí se demuestra el que después de haber subido los Capitanes de los Naturales, y los demás, que en forma de guerra salieron con insignias militares a incontrar a Cristóbal de Olid, y sus Capitanes, los designios de los referidos, fueron con ellos a dar noticia al Rey Caltronzin, a tiempo que estaba en una batalla en el paraje que se demuestra, y los recibió alegremente, haciendo muy buen tratoamiento a los soldados Capitanes, los cuales se volvieron a México, a dar esta noticia, y con varios indios que llevaron a Cortés la embajada de su Rey, y muchos presentes de oro, y plata.

by Beaumont (1985, Volume 2, p. 30) we know that the two separate illustrations originally formed the first page of the *Codex of Tzintzuntzan*.

Page 2

Scene representing the first encounter between the P'urhépecha ruler and Cristobal de Olid, a logical continuation of events depicted in page 1. The P'urhépecha *cacique* and his people leave Tzintzuntzan (they are completely unarmed!) to meet with the

Mapa Segundo.



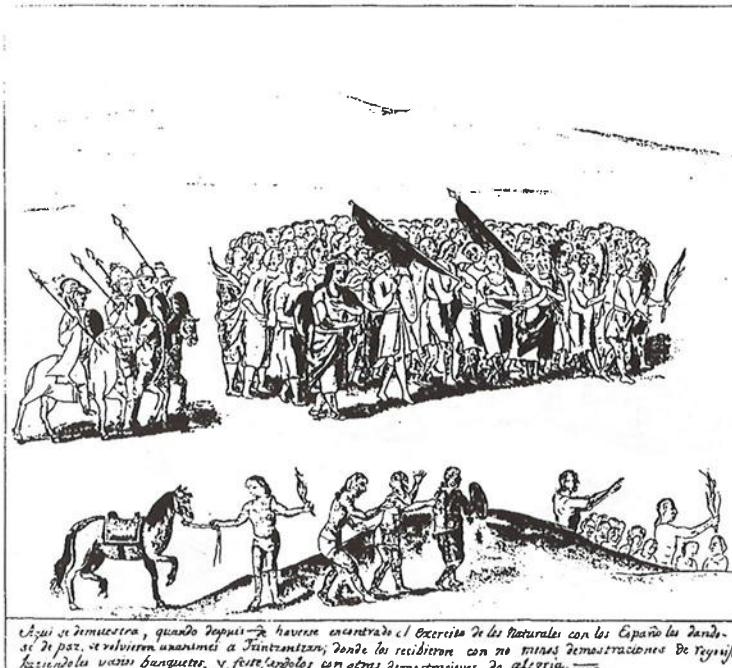
Aquí se demuestra, quando haviendo salido el Rey Caltronzin, con numeroso Ejercito a recibir de paz a los Españoles, se encontraron en los llanos de Guayangaro, donde oy está la Ciudad de Valladolid, y allí con demostraciones de respeto; se subieron unos y otros y comieron la vuelta para Tzintzuntzan.

ill.8a Codex of Tzintzuntzan: page 2. Copy by Beaumont (1932, Volume 2, p. 138).

Spanish conqueror (corresponding to Beaumont 1932, Volume 2, p. 138). (ill.8a) Olid is saluted with great courtesy and kindly invited to the capital Tzintzuntzan (corresponding to Beaumont, 1932, Volume 2, p. 202). (ill.8b) According to the description in Beaumont (1985, Volume 2, p. 30) the mentioned scenes indeed formed page 2 of the *Codex of Tzintzuntzan*.

Page 3

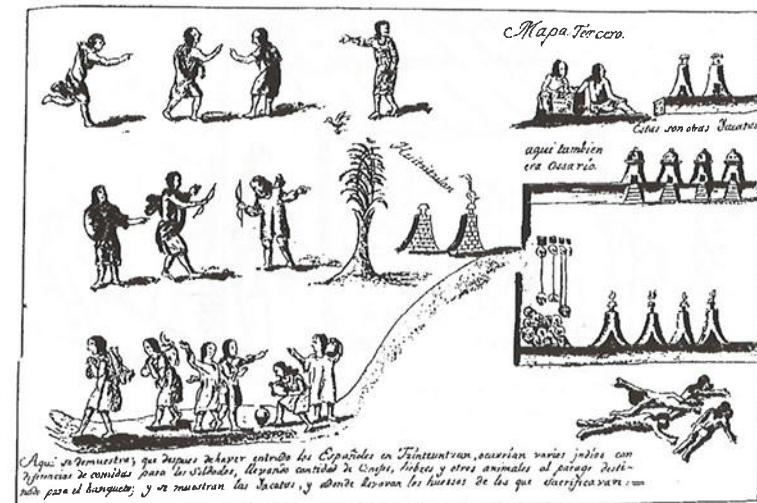
Depiction of the preparations made for the visiting Spaniards. P'urhépecha are hunting ducks and/or hummingbirds, rabbits and fetching water to take to Tzintzuntzan. We see the possible placeglyph of Tzintzuntzan and the central platform on which the yácatas stand: a tzompantli (skull-rack) is also painted in a



III.8b Codex of Tzintzuntzan: Copy by Beaumont (1932, Volume 2, p. 202).

corner of the platform. Behind the principal *yácatas* we see two more pyramids. Two people are reaching with their arms in a huge box, maybe preparing food. In front of the main platform a pile of human corpses—representing sacrificed people—is depicted corresponding to Beaumont, 1932, Volume 2, p. 266). (ill.9a)

The captured animals are converted into a great quantity of meals which are placed in front of a colonial style building. The activities are supervised by an armed P'urhépecha, according to the glosses captain *Nanuma* (corresponding to Beaumont, 1932, Volume 2, p. 330). (ill.9b). This reconstruction is derived from Beaumont (1985, Volume 2, p. 31).

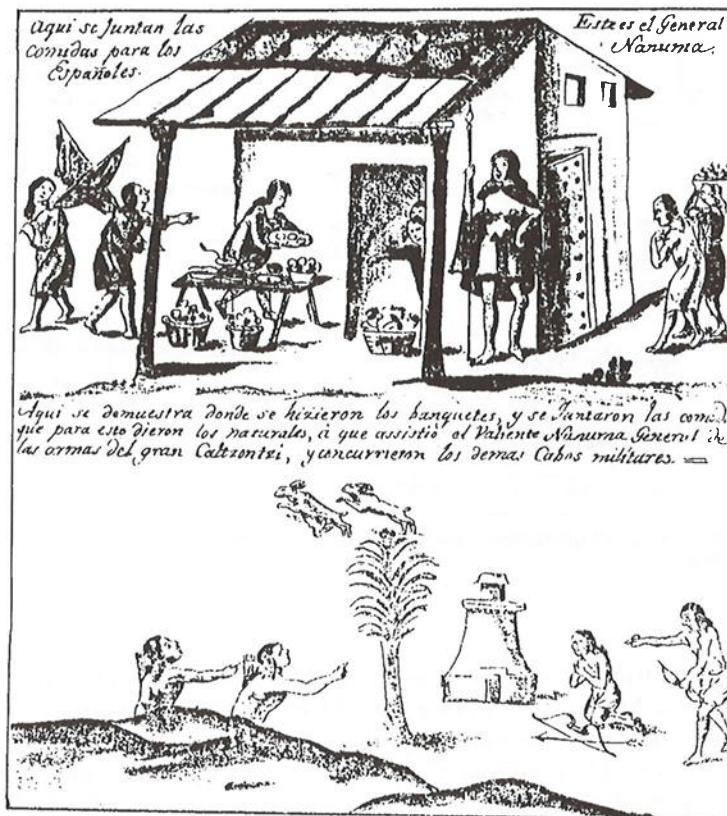


III.9a Codex of Tzintzuntzan: page 3. Copy by Beaumont (1932, Volume 2, p. 266).

Page 4

Painting of the evangelisation of the P'urhépecha. Fray Ángel and Fray Martín de Jesús (see glosses) are converting—according to the glosses—the indigenous nobles “rey Axayail”, “Ziguangua”, and their wives “Quinieranguari” and “Zintzun”. Prehispanic P'urhépecha justice is depicted below; a judge orders and/or supervises the punishment of criminals (corresponding to Beaumont 1932, Volume 3, p. 122). (ill.10a)

Furthermore we see Fray Martín de Jesús sitting under a roof among a group of P'urhépecha holding the cross in his hand whereas three devilish monsters have surrounded them. To the left Fray Ángel—holding an object in his hand (a cross?)—is shown talking to two P'urhépecha. The armed general *Nanuma* stands in front of some P'urhépecha, behind them we see a monster-devil. In another part of the same scene Fray Martín de Jesús is shown again, this time baptising a group of indigenous people. Beneath his name-gloss we read “Lucas Mayorola”. Beaumont (1985, Volume 2, p. 59, see also



ill.9b Codex of Tzintzuntzan: page 3. Copy by Beaumont (1932, Volume 2, p. 330).

1932, Volume 3, p. 314) calls these two illustrations “map 6”.
(ill.10b)⁴⁹

⁴⁹ Beaumont included the illustration in his description of the prehispanic p'urhépecha legal system. According to the chronicler “el mapa sexto (...) es continuación del que me dio el indio Cuini, (...).”(Beaumont, 1985, Volume 2, p. 59). Most probably Beaumont made a mistake as this must be map 4. It seems unlikely that he did not include all pages of the original “Cuini” Codex.



Aqui se muestra el que haviendo venido de novicia de la entrega voluntaria que fizieron los de Tzintzuntzan; y obediencia que dio el Gran Calizontzin y sus Pallas al General D. Fernando Cordero los Reyes, Ayacall y Ziguangua que lo eran de Tizoc, y Iguatzo con sus monjes, pasion de Tzintzuntzan o Tontzi obediencia; y pese el Buitrón y los Padres subieron a tribulacion; y se despidieron la varon de Camar que havian de que faltaren a labores costumbres, de que se usaran en su gentilidad. —

ill.10a Codex of Tzintzuntzan: page 4. Copy by Beaumont (1932, Volume 3, p. 122).

Page 5

Depiction of the transference of the episcopal see from Tzintzuntzan to Pátzcuaro. We see a large number of P'urhépecha having a meeting in front of the convent and the chapel of Santa Ana in Tzintzuntzan, the yácatas—with gloss “yrechequaro” (“place of



III.10b Codex of Tzintzuntzan: page 4. Copy by Beaumont (1932, Volume 3, p. 314).

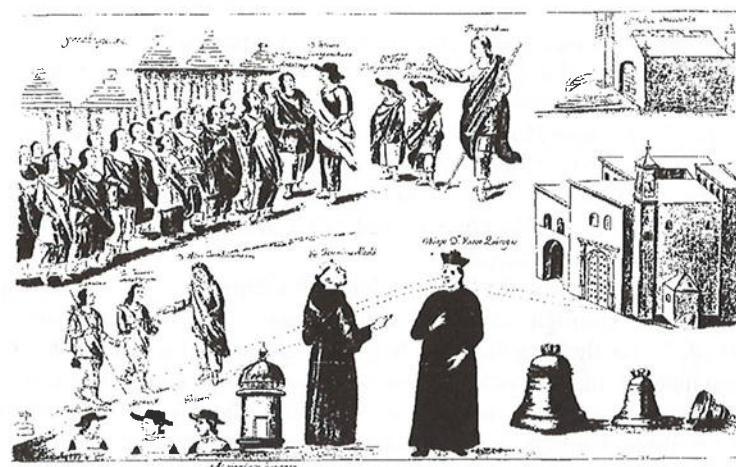
the king/ruler")—are also depicted. In the Santa Ana chapel two glosses are painted, “Santa Ana Ynixurin” and “hy^o de 1526”. Four people are talking to a group of P’urhépecha.

These four are “D. Petroni Cuinganihara”, “D” Fran^o Tariyacuri”, “D” Ant^o Vitzimangari” (the last two painted as children), and “Tzapicahua” (the latter holds a large staff). The larger group of P’urhépecha consists of “D” Teamiro Antatzequa”, “D. Alonso Copea”, “D. Juan Perez”, “D. Alonso [I]guita”, “D” Juan Apahuitze”, “D. Francisco Mox”, “D” Alonso Equanigari”, “D” Angel Tzembenguaroyrett”, “D. Pedro Guaca”, “Cuitzan”, “D. Pablo Acuitza”,⁵⁰ “D. Pablo Quara”, and “D. Carizitiri”. The names of a few people are not indicated.

In front of the same colonial buildings we see the bishop Vasco de Quiroga having a conversation with “Fray Geronimo Alcalá”. To their right three bells. On a road which leads to the entrance of the convent “Tzapicua” (with staff) and “D. Teamiro Antatzequa” are walking towards “D. Pedro Cuinhacunaari”. Below them three P’urhépecha dressed as Spaniards, obviously having a meeting: they are called “Fran^o Achazenba”, “Melchor G”, and “Gazpari”. Between this group and the two Spanish religious officials a small building is painted, accompanied by the gloss “Alabertaro hatitacurini, cacantziyo”.

This remaining historical scene (Beaumont, 1932, Volume 3, p. 218). (ill.11) is directly related to the map of Tzintzuntzan. Although it is possible that they once constituted one single page of the original codex, we find no direct evidence in Beaumont to confirm this assumption. Therefore they will be considered as separate pages.

⁵⁰ The -a might be read as -▲ which stands for -an. “Cuitza” would then be “Cuitzan”.



III.11 Codex of Tzintzuntzan: page 5. Copy by Beaumont (1932, Volume 3, p. 218).

Page 6

The map of Tzintzuntzan (*ibid.* 3, p. 410). Beaumont confirms that this map “estaba a continuación del que me franqueó el indio principal Cuini” (Beaumont, 1985, Volume 2, p. 42), indicating that it was the last page of the original manuscript (or the manuscript which he copied). This last page of the codex gives the geographical setting in which the earlier historical events (especially as painted in page 5 of the codex) took place: the royal yácatas of Tzintzuntzan, the chapel of Santa Ana, the village of Tzintzuntzan (with its hospital and Franciscan convent) and its *barrios* (the Lake Pátzcuaro region). The transference of the bell and organ from Tzintzuntzan to Pátzcuaro is also indicated.

The first three pages of the *Codex of Tzintzuntzan* describe the conquest of Michoacán. Cristobal de Olid—send by Cortés—reached the Purhépecha capital on July 25th 1522 (Warren, 1989, p. 59). The precise role of the Purhépecha *cazonci* *Tzintzicha Tangaxoan* in the conquest is difficult to determine as several sources give different descriptions of the events. In the RM the indigenous protagonist of the *conquista* is not the mentioned *cazonci* but *Don*

Pedro Cuiniharangari—his brother—who prevents the use of violence by the Purhépecha and the Spanish, and who rescues the Purhépecha leader from being murdered (encouraged to commit suicide) by a group of enemies trying to take over power in the Purhépecha *señorío*. According to Don Pedro's version the *cazonci* was not in Tzintzuntzan when Olid arrived. He states that he and a captain named *Huitziltzi* (or *Tzintzun*, another brother of *Tzintzicha*), both in charge of the Purhépecha army, went to a place called Apio to talk to (and try to stop) Olid. The Spanish *conquistador* told them that they came in peace, something which—according to Don Pedro—convinced the Purhépecha. Both Spanish and Purhépecha embraced each other and went together to the capital Tzintzuntzan where they entered the main platform with the yácatas where the bodies of the sacrificed victims were still scattered on the ground. The Spanish revised them to see if any of them was a Spaniard. Then they climbed up the stairs of the temple and destroyed a statue of the god *Curita-caheri* (RM, pp. 247-256). Warren (1989, p. 60) cites a 1553 document (AGI, Patronato, leg.60, no.2, Ramo 3)⁵¹ which reflects another version of the same accounts. In this document—meant to indicate the noble status of *Don Antonio Huitzimengari* and his father *Tzintzicha Tangaxoan*—the Spaniard Carrillo, member of Olid's expedition, testifies that the *cazonci* and his people received the Spaniards peacefully. Diego Hernández Nieto (also member of the expedition) states that Olid's troops reached Huchihila (Tzintzuntzan) and that the *cazonci* personally came to salute Cristóbal de Olid and received him peacefully. The Purhépecha noblemen *Don Marcos Quaniguata* (Pátzcuaro) and *Don Francisco Quirongari* (gobernador of Tiripetío) testified that they were with the *cazonci* when the Spanish were near Tzintzuntzan and that they accompanied their leader to welcome the Europeans. The first three pages of the *Codex of Tzintzuntzan* seem to confirm the latter

⁵¹ Información de los méritos y servicios de D. Antonio Huitzimengari y de su padre Cazonci, rey y señor natural que fue de toda la tierra y provincia de Tarasca confines de México hasta Culiacán en N.E., 1553, AGI, Patronato, leg.60, no.2, Ramo 3 (see also ESCOBAR OLMEDO, 1989-1994, Volume 1, pp. 24-25), question 2. See ff.38 v, 44, 69v, 76r-v. Gibson (1975, p. 324, note 1) reports a copy of this document in the Muñoz collection, RAH, Vol. 86.

version.⁵² The captains mentioned in the codex on pages 1 and 2—*Vibil*, *Huemaxe* and *Guangari*—can not be found in other ethnohistorical sources. Captain *Nanuma*, who is supervising the preparation of food for the Spaniards, can also not be identified.

Pages 4 and 5 of the *Codex of Tzintzuntzan* mention the beginning of the evangelisation of the P'urhépecha by the Spanish friars Martín de Jesús and Ángel de Valencia. According to Espinosa, the *cazonci*—on his visit to Mexico—asked Fray Martín de Valencia to send him 5 priests to evangelize his people in Michoacán (Muñoz, 1950, p. 20, Espinosa, 1945, p. 83). Among these five Franciscans who accompanied the P'urhépecha *cacique* to Tzintzuntzan we find Martín de Jesús (or Martín de la Coruña), Ángel de Valencia and Jerónimo. Warren (1971, pp. 313-314) convincingly identified this Fray Jerónimo as Jerónimo de Alcalá, compiler of the *Relación de Michoacán*.⁵³ On their way to the P'urhépecha capital many indigenous people came to greet the Franciscans and pay their respects to them. The monks asked the *cazonci* to give them a place where they could build their church and convent. Together with the *cazonci* they visited Tzintzuntzan and all its *barrios*, the Franciscans chose a place in the P'urhépecha capital. The P'urhépecha helped to construct a wooden church and a small convent. When Fray Martín de Jesús celebrated his first mass in the new temple—the church was

⁵² It is very important to keep in mind that in the RM version Don Pedro—principal informant of the Franciscan compiler of this source—emphasized his role in the conquest of Michoacán and postulates himself as protagonist of peace. The RM mentions a struggle for power after the death of Zuangua and shortly before the Spanish conquest. This would have caused the absence of the *cazonci* *Tzintzicha Tangaxoan* at the time Olid entered Tzintzuntzan. Don Pedro claims to have saved the *cazonci*'s life by warning him for his enemies. Furthermore we have to consider the fact that the RM was composed (at least finished) after *Tzintzicha Tangaxoan*'s violent death in 1530 (see WARREN, 1989, pp. 325-362 for a detailed analysis of his execution). Don Pedro succeeded *Tzintzicha Tangaxoan* as *gobernador* of Michoacán. On the other hand, the witness accounts in the 1553-1554 document mentioned by Warren (1989, p. 60) were intended to demonstrate the status of the last *cazonci* and his son Francisco Tariacuri: they postulate the *cazonci* as the protagonist of the peaceful Spanish conquest. In the *Codex of Tzintzuntzan* the importance of the same *cazonci* and the capital Tzintzuntzan are emphasized. The mentioned sources are ideologically coloured (manipulated) and need to be placed in the broader context of legitimization.

⁵³ WARREN (1989, pp. 111-113) suggests that the friars which according to Muñoz and Espinosa accompanied Fray Martín de Jesús in 1525, probably arrived a few years later, in 1529-1530.

dedicated to Santa Ana (built in 1526 according to page 5 of the *Codex of Tzintzuntzan*)—in the presence of the elite and many P'urhépecha commoners, the latter saw that their leaders obviously accepted the new Christian religion and wanted to defend their own P'urhépecha gods. Only with the help of the *cazonci*, a rebellion of the crowd could be avoided and the mass could continue (Espinosa, 1945, p. 83). According to Espinosa the evangelisation process was benefited from the help of the indigenous nobles who quickly accepted the new religion and were baptised, thus helping to convince the rest of the P'urhépecha population (*ibid.* p. 84). As we have seen the activities of Fray Martín de Jesús and Ángel de Valencia—baptising P'urhépecha nobles and P'urhépecha to protect them from the demons and devils—are accurately represented in pages 3 and 4 of the *Codex of Tzintzuntzan*. The unidentified P'urhépecha captain and nobleman *Nanuma* is helping the Spanish friars to evangelize the P'urhépecha commoners (page 4). According to the codex he played an important part in the conquest of Michoacán (we have already seen him on page 3) and the evangelisation process.

The depiction of the indigenous nobles who are being baptised on page 4 deserves further attention. According to the glosses their names are “Axayatl”, “Ziguangua”, and their wives “Quinieranguari” and “Zintzun”. According to Beaumont's description (accompanying the scene) the first one was *cacique* of Tzirosto and the second one *cacique* of Ihuatzio (Coyoacan). It seems improbable that the Tzintzuntzan elites would have painted two *caciques* of other peripheral villages (with their wives) in the codex when they had the choice to depict members of the royal lineage of Tzintzuntzan such as *Tzintzicha Tangaxoan* and *Don Pedro Cuiniharangari*. Furthermore, the so-called “wives” in the scene are wearing the same clothes as the large group of male nobles in page 5 of the codex. Three of the four names transcribed from the original codex by Beaumont also correspond to male nobles belonging to the ruling family of Tzintzuntzan: “Ziguangua” (Zuangua) who is the father of the last *cazonci* *Tzintzicha Tangaxoan*, “Quinieranguari” who can be identified as *Don Pedro Cuiniharangari*, and “Zintzun” who probably can be identified as *Tzintzun* or *Huitziltzin*, brother of Don Pedro. The first noble being baptised—according to Beaumont's transcription—is “Axayatl” (or “Axayacatl” according to Beaumont,

1985, Volume 2, p. 138), a name which can not be found in the ethnohistorical sources nor other historical documentation on prehispanic or colonial Michoacán. Most likely this first person represents *Tzintzicha Tangaxoan*, the last *cazonci*, protagonist of peace and evangelisation as shown in other parts of the *Codex of Tzintzuntzan*.

The last two pages of the *Codex of Tzintzuntzan* are related to the transfer of the episcopal see from Tzintzuntzan to Pátzcuaro by the bishop Vasco de Quiroga (see above in description of coats of arms). The presence of Fray Gerónimo de Alcalá in the codex can be explained by an archival document cited by Warren (1971, p. 312) which deals with a conflict between the Franciscans and the Bishopphry about the baptismal font in 1573 (AGI, Justicia, Leg.178, No.1, Ramo 2)⁵⁴, in which *Don Pedro Guaco* gives an interesting testimony:⁵⁵

"De la segunda pregunta dijo que lo sabe es que antes que se proveyese obispo en este obispado este testigo tiene noticia del monasterio que no [sic] había en Tzintzontza de los religiosos franciscos los cuales administraban los santos sacramentos y doctrina cristiana a todos los naturales de esta ciudad porque entonces estaban todos poblados en el dicho barrio de Tzintzontza y que cuando Don Vasco de Quiroga fue electo que vino a ver esta provincia como hoy dia era guardián en el monasterio de Tzintzontza Fray Angel y entonces el dicho obispo Don Vasco de Quiroga y el dicho Fray Angel vinieron a ver este sitio de Pásquaro con Fray Jerónimo religioso de la dicha orden que compuso la lengua tarasca y entonces este sitio de Pásquaro estaba despoblado porque no había sino un barrio que dicen Pereenje había cuatro o cinco indios naguales que es por cima de San Francisco y por bajo había otros tres o cuatro indios de Don Ramiro que es hacia la laguna al barrio de San Juan y entonces el dicho obispo y religiosos acordaron que la ciudad se hiciese en este sitio de Pásquaro porque les dio contento el agua qua salía de la fuente y así el dicho obispo tomó por sitio para su iglesia donde ahora está fundada la catedral y de consentimiento del dicho obispo los frailes señalaron el sitio de San Francisco donde ahora está poblado el monasterio y luego se empezó a despoblar el barrio de Tzintzontza y poblar en esta ciudad y poblaron unos hacia el lado de la iglesia mayor y otros hacia San Francisco

⁵⁴ "El convento de religiosos de San Francisco de la Provincia de Michoacán con la Iglesia Catedral de la misma provincia sobre la administración de la pila de bautismo, año de 1573", AGI, Justicia, Leg.178, No.1, Ramo 2.

⁵⁵ *Don Pedro Guaco* might very well be *Don Pedro Guaca* mentioned in page 5 of the *Codex of Tzintzuntzan* where he forms part of the noblemen who (some 30 years earlier) are discussing the transference of the cathedral from Tzintzuntzan to Pátzcuaro.

y así el dicho obispo y clérigos administraban los santos sacramentos a los naturales en todo lo que era necesario y los dichos religiosos en su monasterio ni más ni menos, teniendo pila, bautizando y casando y todos los demás sacramentos con toda conformidad industriando los naturales en la santa fe católica"

(transcription in Warren, 1971, p. 321)

From the information provided by the indigenous nobleman we derive that Fray Ángel de Valencia and Fray Jerónimo de Alcalá played an important part in the transfer of the episcopal see. Together with the bishop Vasco de Quiroga they chose the place in Pátzcuaro were the new cathedral and convent should be constructed. In page 5 of the *Codex of Tzintzuntzan* we have seen the bishop talking to Jerónimo de Alcalá, most probably about the transfer of the cathedral.⁵⁶ The large group of P'urhépecha is probably also discussing the same topic, as the indigenous nobles opposed to Quiroga's plans and tried to defend Tzintzuntzan's privileged position as capital and centre of religious, economic and political power in the region. Among the noblemen present in the painting, a few play a more important role and are talking to the rest of the group. These are: *Don Teomiro Antatzequa*, *Don Petroni Cuanganihara* (*Don Pedro Cuiniharangari*), *Don Francisco Tariyacuri* (*Tariacuri*), *Don Antonio Vitzimangari* (*Huitzimengari*) and *Tzapicahua*. *Antatzequa* and *Tzapicahua* can not be identified, although according to Beaumont (1985, Volume 2, p. 404) the latter was *gobernador* of Tzintzuntzan in 1539. Judging from the *Codex of Tzintzuntzan* he must have played an important part in the mentioned events as he appears twice in the painting and bears a large staff (which could indicate his status). *Don Pedro Cuiniharangari* was *Tzintzicha Tangaxoan's* brother and held the office of *gobernador* of Michoacán until his death in 1543. *Don Francisco Tariacuri* was *Tzintzicha's* son, he was *gobernador* of Michoacán between 1543 and 1545 (the year in which he deceased). *Don Antonio Huitzimengari* was another son of *Tzintzicha*

⁵⁶ According to BEAUMONT (1985, Volume 2, p. 404) Alcalá might be helping the P'urhépecha nobles and trying to convince Quiroga not to move the capital to Pátzcuaro. This seems to be incorrect taking into account that according to the document cited above, Alcalá helped Quiroga to find a suitable site for the construction of the new cathedral in Pátzcuaro.

Tangaxoan, he governed Michoacán between 1545 and 1562 (the year of his death).⁵⁷

Beaumont (*ibid.*) knew that page 5 was related to the indigenous protests against the transfer of the episcopal see and tried to interpret the scene and use it in his discourse on this important event in the mid 16th century. We have already seen that he did not consider the *Codex of Tzintzuntzan* as a coherent document and only used the different pages as illustrations.

The painter(s) of the codex carefully selected elements which would clearly demonstrate Tzintzuntzan's position as political, economical and religious centre of Michoacán, both in prehispanic and early colonial times. The peaceful character of the Spanish conquest is represented in pages 1 and 2. Olid is received by unarmed P'urhépecha, taken to the capital, and treated with all respect, presents are sent to Cortés. No traces of P'urhépecha opposition to the Spanish conquest can be found. The P'urhépecha elites not only permitted the military invasion but also helped the evangelisation process by the European friars, represented in pages 3 and 4, by quickly adopting the new Christian religion (baptised *caciques*). The rigid and effective prehispanic laws—the punishments of criminals and offenders of the religious rules—are represented on page 4—together with the Spanish friars who are teaching the P'urhépecha the new religion—to indicate that the P'urhépecha (elites) were not a barbaric people without justice and politics but had a structured political and religious system, already before the arrival of the Spaniards (ill.12).⁵⁸

⁵⁷ The author was not able to translate the gloss “*Alabertaro hatitacurini, cacantziyo*” in page 5 of the *Codex of Tzintzuntzan*. Most probably it refers to the move of the episcopal see. In the 16th century P'urhépecha dictionaries we find “*hahtacurini*” (“a el lado, o costado”) and “*cacanstam*” (“tonar a quebrar algo”). Related to the latter are “*cacapem*” (“conquistador”, plural is “*cacapecha*”) and “*cacatzeni yreta*” (“despoblar pueblo”). “*Alabertaro*” might refer to a certain place which the author has not been able to identify.

⁵⁸ Before the Spanish conquest the cultural categories *Chichimeca* and *Tolteca* were often used in Indigenous society. Whereas the first referred to nomadic people with an economy based on hunting and gathering, the latter was used for sedentary people who lived in cities, were excellent craftsmen and had an economy based on agriculture. The mentioned concepts did not refer to specific ethnic groups. The Spanish chroniclers, like for example Muñoz (16th century) and Espinosa (18th century) who give a description of the evangelisation of Michoacán, pay some attention to the differences between the barbaric *Chichimeca* and the “good Indians”. The *Chichimeca* are



l'abundante llamada a quince días que
quiere regir e clausas leyes luctuoso e sanguinario de la tropa
es de la festa nazareno en la yellos malos e los que
se o trebales oceano pacientes y bendecian los astros que
los en sucesos castigaron e p'abia un castigo e digno de la
castigados y bendecidos que dieron bendiciones abian de
castigo se trae los sacerdos los figuras quando el dia en
viernes mangiamien general por tasa la profugio que ten,
resen len'e quisque y se xava de que le lleva dan preciosos

III.12 Punishment of criminals (RM 1956: 11, illustration 2).

described as people who lived as animals, without a clear religion, political system, and laws. The “good Indians” are the ones with a clear political system, religion, faithful and trustful people (MUÑOZ, 1950, pp. 12-15; ESPINOSA, 1945, p. 144). Obviously it was very important to the indigenous nobility to stress its prehispanic history in which the noblemen were in charge of a highly structured political system and maintained the law by punishing all criminals, all elements which they had in common with the Spanish: they tried to stress their “civilized” character. An almost identical scene can be seen in the RM, illustration number 2 (RM, p. 11, see also illustration 35 on p. 200). The general composition is the same in both documents: the priest ordering the punishment of several criminals (witches and sorcerers, murderers, lazy and disobedient people, etc.), *caciques* (on all four sides of the scene) smoking their pipes and watching the executions. The *petamuti* or high priest in the RM who carries a staff and a gourd on his back is also represented in the scene of the *Codex of Tzintzuntzan*, although here he is called “ministro de estos castigos”. During the yearly 20-day feast

They also clearly indicated that all the events took place in Tzintzuntzan: the Spaniards arrive in the *cazonci's* palace (*yácatas*) in Tzintzuntzan (page 1), the friars build their church (Santa Ana) and convent in the same city (pages 4 and 5). Quiroga is the first bishop of Michoacán, establishing his episcopal see in the old capital of the P'urhépecha (page 4). All these elements clearly indicate and illustrate the position of Tzintzuntzan as precolonial and postconquest main city, seat of the indigenous elite and government, just like in its two coats of arms which we already analyzed. Even in the map (page 6) of the *Codex of Tzintzuntzan*, Tzintzuntzan is depicted as the huge and dominant centre of the region.

The indication of Tzintzuntzan as only true capital is used to legitimize the indigenous opposition to the transfer of the episcopal see from Tzintzuntzan to Pátzcuaro by Quiroga as painted in the codex (pages 5 and 6). This opposition was led by the direct descendants of the P'urhépecha royal lineage.

Although 1538 was the year in which Tzintzuntzan's supremacy ended, it can also be considered as the starting point of a struggle to recover its status and lost privileges, a struggle which lasted more than 50 years (as we have seen in the analysis of the coats of arms). The *Codex of Tzintzuntzan* was used in these attempts and most probably presented as evidence to the Spanish authorities. Although we know that it must have been painted after 1540⁵⁹ we have not found any precise indication of the year in which it was painted, probably the document has been used in several occasions after its initial elaboration. Beaumont found copies and original documents in Tzintzuntzan, kept in the *caja de comunidad* (communal treasury). Besides several *cedulas reales* he located—in the treasury—a document in which the status of Tzintzuntzan as prehispanic and early colonial capital was confirmed by a number of Indigenous and Spanish witnesses (Beaumont, 1985, Volume 2,

of *Equata-cónsquo* general justice was done and criminals were executed in public (RM, pp. 11-14, see also pp. 200-202).

⁵⁹ This is the year mentioned in Seler's map of Tzintzuntzan and Lake Pátzcuaro (see above); it is also the year in which according to Beaumont the actual move of the episcopal see from Tzintzuntzan to Pátzcuaro took place (BEAUMONT, 1985, Volume 2, p. 405).

p. 406). Perhaps the *Codex of Tzintzuntzan* was presented during this hearing of witnesses, the *información y probanza de la ciudad de Tzintzuntzan*, which took place in 1567. Unfortunately Beaumont (*ibid.* pp. 406-408) does not give a transcription of the complete text.

Initially the codex must have been kept in the *caja de comunidad* where all important and valuable documents were protected against theft and extravagation. It must have been accompanied by an alphabetical text that explained its precise contents, possibly the 1567 document, the “*Probanza*” of Tzintzuntzan. It seems likely that the codex—at some moment during the colonial period—was separated from the alphabetical text and came in hands of the *Cuini* family. One of the members of this family was *Don Cuini* (we do not know his firstname) who showed the codex to Beaumont and told him that he was a descendant of the prehispanic *caciques* of Michoacán.⁶⁰

⁶⁰ Although *Cuini* claimed to be descendant of a prehispanic noble lineage of Michoacán, it seems unlikely that he used the *Codex of Tzintzuntzan* to prove his status. The name *Cuini* does not appear in the document, a family genealogy is also absent. The *Codex of Tzintzuntzan* is a historical document used by the Tzintzuntzan elite in general and not a family document like the *Codex Cuara* (Pátzcuaro). If *Cuini* indeed belonged to an elite family with prehispanic roots remains uncertain. *Don Pedro Cuini-harangari*, brother of *Tzintzicha Tangaxoan*, had many wives (WARREN, 1989, p. 127) and at least one son, *Don Bartolomé*. Although *Don Pedro Cuini-harangari* (“bird with the pierced face”) in one occasion appears as *Cuini* (“bird”), there is no direct indication that the *Don Cuini* who showed Beaumont the *Codex of Tzintzuntzan* in the 18th century was a descendant of *Don Pedro*. However, the *Cuini* family appears to have played an important part in Tzintzuntzan politics. In 1590 a nobleman named *Don Diego Cuini* presented a *provisión real* to the *alcalde mayor* in which Tzintzuntzan received the title of “City of Mechuacán”. In 1595 the same nobleman participated in the election of the *gobernador* and other *cabildo* officials. In 1618 he was lord (*mandón*) of one of Tzintzuntzan's *barrios* and again participated in the election of a *gobernador* (LÓPEZ SARRELANGUE, 1965, p. 279). In 1595 *Don Antón Cuini* participated in the election of the *cabildo*, in 1618 he was *regidor* and was excluded by the *ocámbecha* (town officials, before the Spanish conquest these were the collectors of tributes) from the elections of the *gobernador* (*ibid.* p. 282). In 1618 *Don Francisco Cuini*, *Don Lorenzo Cuini*, and *Don Pedro Cuini* were *mandones* in several *barrios* and participated in the elections of the *gobernador* (*ibid.* p. 283). In 1672 *Don Luis Cuini*, *cacique*, was wounded in a revolt against the president of the Franciscan convent (*ibid.*). The name *Cuini* also appears in some documents mentioned and transcribed by Paredes Martínez (1994). Possibly the forementioned *principales* were ancestors of the 18th century nobleman *Cuini*. The lack of a genealogical document however, prevents us from drawing any firm conclusions.

Concluding remarks

After the Spanish invasion in Michoacán, the transfer of the episcopal see from Tzintzuntzan to Pátzcuaro, and later from Pátzcuaro to Guayangareo-Valladolid changed the political status quo in the region. The old capital Tzintzuntzan lost its privileged position as centre of political, religious and economic power. The nobles residing in the abandoned capital opposed to these changes with a series of documents, written in the European alphabetical and Indigenous pictorial tradition.

In these documents the position of Tzintzuntzan as prehispanic capital and see of the noble lineages was emphasized. The elements used for this purpose were not randomly chosen but carefully selected to compose a strong weapon which was used in the Spanish court and could be understood by both Spaniards and P'urhépecha. Impressive instruments used by Tzintzuntzan in the struggle to maintain power are the two coats of arms and the *Codex of Tzintzuntzan*. These pictorial manuscripts and the numerous witness accounts finally enabled Tzintzuntzan to regain a part of its former status. Its function as political, religious and economic centre of Michoacán however, was lost and taken over by Pátzcuaro and, later, Valladolid, a powershift which caused a new conflict. Many elements used in the 16th century documents from Tzintzuntzan also appear in 17th and 18th century landtitles such as the *Lienzo de Nahuatzen* and the *Carapan corpus* (see Roskamp, 1997, in press and Roskamp, in progress).

The 18th century chronicler Beaumont saw the *Codex of Tzintzuntzan* and three coats of arms, and managed to copy them, using them as illustrations and sources in his analysis of the early colonial history of Michoacán, although he failed to see them as a coherent group of documents. From a comparison of the Beaumont copy and an older copy acquired by Eduard Seler, we know that the original *Codex of Tzintzuntzan* was written in the P'urhépecha language. Possibly the original manuscript and/or early copies of the manuscript are still kept in Tzintzuntzan. This article—an introductory study—has shown that the pictorial documents—codex and coats of arms—are related to and reflect the power struggle between the three powerful cities in early colonial Michoacán. The

study of the 16th century originals and unknown (early) copies—up to this day still lost—would enable us to analyze more specific details and elements of the *Codex of Tzintzuntzan*. Although the general outline of the early colonial political events in Michoacán has been reconstructed, several extensive alphabetical texts—most of them in the AGI—still need to be studied to give a more detailed analysis of the early colonial power struggle in the region.

Used abbreviations (museum and archival collections)

ADA	Archivo de los Duques de Alba, Madrid, Spain.
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla, Spain.
AGN	Archivo General de la Nación, Mexico.
AKMV	Akten des Königlichen Museum für Völkerkunde, Berlin, Germany.
BFBS	British and Foreign Bible Society, Cambridge University Library, Cambridge, England.
BN	Biblioteca Nacional, Madrid, Spain.
BNAH	Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología e Historia, México.
IAIPK-NL	Iberoamerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Nachlass Lehmann, Berlin, Germany.
JCBL	John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, USA.
KMV	Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin, Germany.
MRM	Museo Regional Michoacano, Morelia, Michoacán, Mexico.
PUL	Princeton University Library, Princeton, USA.

References

- ANDERS, Ferdinand, Wort- und Sachregister zu Eduard Seler Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz/Austria, 1967.
- AUBIN, Joseph Marius Alexis, "Notice sur une collection d'antiquités mexicaines (peintures et manuscrits). Extrait d'un mémoire sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens Mexicains", Reprint of 1851 original in E. BOBAN, Documents pour servir à l'histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la collection de M.E. Eugène Goupil (ancienne collection J.M.A. Aubin), Volume II, Ernest Leroux, Paris, 1891, pp. 513-525.
- BALLESTEROS GAIBROIS, M. (ed.), Documentos Inéditos para la Historia de España, Tomo V, Imprenta y Editorial Maestre, Madrid. 1947.
- BEAUMONT, Fray Pablo, Crónica de Michoacán [ca. 1778-1780], 3 Volumes, Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, 1932.
- BEAUMONT, Fray Pablo, Crónica de Michoacán [ca. 1778-1780], 3 Volumes (Volume 1 and 2 published in 1985, Vol.3 in 1987), Balsal Editores, S.A., Morelia, Michoacán, México, 1985-87.
- BOBAN, Eugène, Documents pour servir à l'histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la collection de M.E. Eugène Goupil (ancienne collection J.M.A. Aubin), 2 Volumes, Ernest Leroux, Paris. 1891.
- BURRUS, Ernest J., "Religious Chroniclers and Historians: A Summary with Annotated Bibliography", Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources, Part Two, Volume 13, University of Texas Press, Austin, 1973, pp.138-185.
- CAILLET, Maurice, "Nécrologie Robert Brun (1896-1978)", Bibliothèque de l'école des chartes, Revue publiée par la société de l'école des chartes, CXXXVII, Librairie Droz, Paris/Genève. 1979, pp. 355-358.

- CAILLET, Maurice, "L'oeuvre de Robert Brun", Revue Française d'Histoire du Livre, publiée par la Société des Bibliophiles du Guyenne, Cinquantième année, N°30, Nouvelle Série, Bibliothèque Municipale, Bordeaux. 1981, pp.145-151.
- CASO, Alfonso, "The Calendar of the Tarascans", American Antiquity, Volume IX, 1943, pp. 11-28.
- CASO, Alfonso, Los Calendarios Prehispánicos, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.
- ESCOBAR OLMEDO, Armando M., Catálogo de Documentos Michoacanos en Archivos Españoles, 2 Volumes (volume 1 published in 1989, volume 2 in 1994), Universidad Michoacana, Morelia, Michoacán, 1989-1994.
- ESPINOZA, Fr. Isidro Felix de, O.F.M., Crónica de la Provincia Franciscana de los apostoles san pedro y san pablo de Michoacán [ca. 1755], Editorial Santiago, México, D.F., 1945.
- GIBSON, Charles, "A Survey of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition", Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources, Part Four, Volume 15, University of Texas Press, Austin, 1975, pp. 311-321.
- GLASS, John .B., "A Checklist of Institutional Holdings of Middle American Manuscripts in the Native Historical Tradition", Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources, Part Four, Volume 15, University of Texas Press, Austin, 1975a, pp.401-472.
- GLASS, John .B., "The Boturini Collection", Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources, Part Four, Volume 15, University of Texas Press, Austin, 1975b, pp. 473-486.
- GLASS, John B. and ROBERTSON, Donald, "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts", Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources, Part Three, Volume 14, University of Texas Press, Austin, 1975, pp.3-80.
- HASKETT, Robert, "Paper Shields: The Ideology of Coats of Arms in Colonial Mexican Primordial Titles", Ethnohistory, Volume 43, Number 1, Durham.,1996, pp.99-126.

- HERREJON PEREDO, Carlos, Los origines de Guayangareo-Valladolid, Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1991.
- LEÓN, Nicolás, Los Tarascos [1903-1904], Editorial Innovación, S.A., Mexico D.F., 1979.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historia Novohispana, 20, México. 1965.
- MARTÍNEZ, Rodrigo, "Reorientaciones", Historia General de Michoacán, Volúmen II "La Colonia", Capítulo III, Gobierno de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, México, 1989, pp.77-122.
- MUÑOZ, Fray Diego, Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacan, en las Indias de la Nueva España, Crónica del Siglo XVI [1583], Introducción de José Ramírez Flores, Guadalajara, Jalisco, México, 1950.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, "Los Tributos de Michoacán en los Códices de Cutzío y Arao", Universidad Michoacana, N°2, Morelia, Michoacán. 1991, pp. 75-82.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, "Los Tributos de Michoacán a través de sus Códices y Pictografías Coloniales: Cutzio y Arao", "Segundo Simposio Internacional de Códices y Documentos sobre México" (6-10th of June, Taxco, Guerrero), INAH, Ms. proceedings in press.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), Victor CÁRDENAS MORALES et al., Y por mí visto... Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI, CIESAS-UMSNH, México, D.F., 1994.
- Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541). Con transcripción, prólogo, introducción y notas por José TUDELA, revisión de voces tarascas por José CORONA NÚÑEZ, estudio preliminar por Paul KIRCHHOFF, Aguilar, Madrid, 1956.

- ROSKAMP, Hans, "The Colonial Pictorial Landtitles from Carapan, Michoacán; Legitimation in Indigenous Society", in Essays on the Development of Social Organisation and Cultural Identity in the Americas, M. JANSEN, R. BUVE and L. van BROEKHOVEN (eds), Researchschool CNWS, Leiden University, Holland, in press, 1997.
- ROSKAMP, Hans, "Cacicazgos y grupos étnicos en Michoacán: la historiografía pictográfica" (preliminary title), Ph.D. thesis, Researchschool CNWS, Leiden University, Holland, in progress, n.d.
- RUWET, Wayne, "Los manuscritos de la Bible Society: su historia, redescubrimiento y contenido", in A. MARTÍNEZ BARACS, C. SEMPAT ASSADOURIAN, W. RUWET, Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, CIESAS, México, 1994, pp.27-61.
- SELER, Caecilia, Auf alten Wegen in Mexiko und Guatemala. Reiseerinnerungen und Eindrücke aus den Jahren 1895-1897, Dietrich Reimer, Berlin. 1900.
- SELER, Eduard, "Die Alten Bewohner der Landschaft Michuacan", Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde, Dritter Band, Berlin, 1908, pp. 33-156.
- SILVA MANDUJANO, Gabriel, "Algunas consideraciones sobre el origen y el significado del escudo de armas de Morelia", Morelia 450 (1541-1991), Revista bimestral del aniversario de la fundación de Morelia, época única, número 2, Morelia, marzo-abril, 1991, pp. 26-32.
- SOTHEBY and Co., Catalogue of valuable printed books and manuscripts, autographed letters & historical documents, (...),London, November 9-10th (sale), 1936.
- TRABULSE, Elías, Los Manuscritos Perdidos de Sigüenza y Góngora, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, D.F., 1988.
- WARREN, J. Benedict, "Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the Relación de Michoacán", The Americas, Volume XXVII, Number 3., 1971, pp. 307-326.
- WARREN, J. Benedict, La Conquista de Michoacán 1521-1530, Colección Estudios Michoacanos VI, Morelia, Michoacán, 1989.



MOVING MOUNTAINS AND RAISING THE DEAD

Peter MASON*

Introduction

Albert Bierstadt's famous painting *The Last of the Buffalo* (1889) depicts the buffalo hunt using bows and arrows. By this time, however, repeating rifles were in use and the buffalo population of North America had been almost reduced to extinction. Far from being, or attempting to be, a portrait of the time, Bierstadt's canvas must be seen as a nostalgic look back at what must have seemed a distant past (Anderson, 1992, p. 19). Contemporary paintings by James Henry Moser, on the other hand, such as *The Still Hunt* and *Where the Millions Have Gone* (both 1888), were more realistic representations of the scenes of widespread destruction of the buffalo caused by hunters armed with repeating rifles (Anderson, 1990, p. 102).

A fairly straightforward example like this is already enough to warn us about the risks of using visual material as if it were documentary evidence. Paradoxically, some visual material that does not make any documentary claims at all may be found to make use of very accurate 'documentary' representation of historical or archaeological artefacts. It is the effects of this blend of allegory and realism in the frontispiece to Volume 18 of the *Voyage de Humboldt*

* Amsterdam School for Cultural Analysis.

et Bonpland, published in Paris in 1814, that form the subject matter of the present article.

Before entering into a detailed analysis of this frontispiece, a few methodological remarks are required on the difficulties of dealing with allegorical representations of this kind.¹

First, though iconographical analysis of the representation itself focuses on its visual aspects, we are bound to take into account any comments on the frontispiece which may be found in the body of the text which it prefaces. This, however, opens up the possibility of a discrepancy between the intention of the author and the *effects* of the frontispiece itself. If the artist and the author are not the same person, there is an obvious risk of mutual misunderstanding; but even when they are one and the same person, there is still no guarantee that the author's intentions will be put into effect by the image. In other words, interpretation of the frontispiece will have to proceed by and large independently of the views expressed by the author in the same work, and a fortiori independently of the views expressed by the same author in other works.

Second, there is an intrinsic opposition between the allegorical mode of representation, on the one hand, and the presence of what appear to be realistic or naturalistic elements in the representation, on the other. Allegory has no need to posit a relation of direct representation, for it is free to function at a purely metaphorical level; in the words of Paul de Man, allegory 'is at the furthest possible remove from historiography' (1981, p. 1). In other words, since the allegory by definition narrates a different story, the allegorical representation itself is not obliged to include any of the elements to which it alludes within its own frame. Nevertheless, many allegorical representations do in fact contain elements drawn from the 'real' world. While the use of allegory as a rhetorical device, especially the deployment of mythological figures, encourages the viewer to treat the representation as an imaginative construct, the presence of more or less naturalistic depictions of *realia* that can be found in the non-mythological world raises the question of where the boundary between 'fact' and 'fiction' is to be drawn. Sometimes the mythological element is predominant, so that the viewer tends to

¹ For a more extended discussion of some of these problems, see MASON, 1998, ch. 5.

ignore the use of identifiable artefacts or other attributes of the 'real' world. In other cases, the realistic elements predominate, conferring a spurious reality on the scene as a whole.

Third, the conformity of allegorical representations to certain iconographical conventions evokes a preformed interpretive grid by which the representation may be 'read'. For example, iconographical handbooks like those by Ripa or Cartari provided artists with ready-made instructions for the depiction of the Three Graces, the Four Seasons, the Nine Muses, the Four Continents, and so on. However, this may be at odds with the introduction of elements drawn from different iconographical conventions; and the representation may contain elements which have no identifiable iconographical models at all. The result is an internal disruption of the representation.

With these three provisos in mind, we shall see that the interpretation of the frontispiece to the *Voyage* is marked by a number of such oppositions. First, besides the visual representation itself, we have various 'secondary' material in the form of comments in Humboldt's texts and the visual illustrations that they contain, thereby opening up the possibility of internal inconsistency within the Humboldtian corpus. In particular, although Humboldt himself claimed that his narrative personality was effaced by nature's own narrative (Dettelbach, 1996b, p. 261), we shall see that the voyager nevertheless occupies a central place in this visual representation. Second, the allegory combines Greco-Roman mythological figures with a very accurate depiction of authentic native American artefacts. Third, as we shall see, not only does the artist draw on established iconographical conventions, but there is a non-conventional irruption of the personal in the representation.

Alexander von Humboldt and *la longue durée*

If anyone ever tried to make sense of the world in the nineteenth century, it was Alexander von Humboldt (1769-1859). Together with the French naturalist Aimé Bonpland (1773-1858),² he spent five years (1799-1804) travelling through Mesoamerica and the Andes, and devoted the rest of his life to writing about the New

² Unlike Humboldt, Bonpland is an almost forgotten figure today. For a brief outline of his career and importance, see BELL, 1994.

World. In the last of these works, *Kosmos*, he set out to discern physical phenomena in their widest connection and to comprehend Nature as a whole, animated and moved by inward forces. In that work, the discovery of America marked the beginning of modernity through the expansion of the objects which could be brought within the field of human knowledge. Modelling himself as a Columbus redivivus, his own role was, by measuring, charting, sampling and describing, to produce a unifying history which would itself display an awareness of the fact that the last word could never be said. As Anthony Pagden (1993, p. 115) puts it, 'The horizon of our understanding must continually recede for the rest of human time.'

Such a dynamic view of nature and history, supported by the use of the latest scientific instruments, might be expected to yield a picture marked by change rather than continuity. However, the elements in the most popular of Humboldt's non-specialist publications which combined to form the representation of the new continent among his European readers were the most long-abiding of its features—its plains, forests and mountains. Change in this natural world took place over a very long time-span.

In focusing on the latter, visual material rather than on Humboldt's voluminous writings, we are in fact following in the footsteps of Humboldt himself: on his own admission, it was in 1790, when he saw some paintings of India by William Hodges, well-known for his large canvases of South Pacific scenes and the first European professional landscape painter to portray the interior of Northern India, that Humboldt realised the importance of visualisation in conveying the impact of nature (Jacobs, 1995, p. 132). In terms of *Rezeptionsgeschichte*, the number of people whose picture of America was partly shaped by illustrations in or deriving from Humboldt's publications must be far greater than the number of those who waded through one or more of his scientific texts. The possibility of a discrepancy between his scientific writings and his more non-specialist works will be left out of account here. We are not concerned with an examination of the internal consistency of Humboldt's world view. Instead, by focusing on just one of the visual materials in his publications—the frontispiece to Volume 18 of the *Voyage de Humboldt et Bonpland*—we shall try to isolate some of the iconographical contexts into which it can be inserted.

Though the frontispiece has been reproduced in a number of recent publications connected with the Americas, the cursory texts which often accompany it are not always reliable. Mary Louise Pratt, who includes it in a chapter on Humboldt in her *Imperial Eyes* (1992, p. 139), has the following to say:

"Frontispiece of Humboldt's *Atlas of America*. The allegory depicts a defeated Aztec warrior prince being consoled by Athena, goddess of wisdom, and Hermes, god of trade. At the bottom lies a smashed statue. In the background stands a mountain modeled on Chimborazo and the pyramid of Cholula in Ecuador in Mexico. The caption reads 'Humanity, Knowledge, Economy'".

(Pratt, 1992, p. 139)

There is evident geographical confusion in the penultimate sentence; the statue at the bottom is not smashed but upturned; and Pratt's rendering of the Latin '*humanitas, literae, fruges*' is fanciful.³

Anthony Pagden reproduces the frontispiece to illustrate his thesis of the incommensurability of Europe and the New World (1993, p. 9):

"A fallen Aztec is being lifted by the twin figures of Greece and Rome, represented by Minerva and Mercury. [...] Humboldt could hope that one day the Americans might come to resemble the Europeans, Tibetans or Asians with whom he compares them. But in his own time, as in this illustration, his world and theirs were still wholly incommensurable."

There is no reason to take the mythological figures as representing Greece and Rome—under the names of Hermes and Athena they are Greek deities, under the names of Mercurius and Minerva they are Roman deities. In other words, each of them stands here for Greco-Roman antiquity.

Michael Dettelbach reproduces the frontispiece in connection with a discussion of Humboldt's terrestrial physics in a contribution to a volume of essays on the history of the natural sciences. His account of it runs as follows (1996a, p. 302):

³ Pratt's grasp of French is not much better: her curious rendering of the caption to an illustration of the 'Maniere dont les Hottentottes portent leurs Enfans, leur donnent le sein, & les accoutumant au Tabac' is 'How the Hottentots carry and nurse their babies, and the accoutrements of tobacco-smoking' (1992, p. 46, emphasis added). Despite the general unreliability of her account (cf. Mason, 1996b), however, it does contain a few flashes of insight.

"Frontispiece to the "Atlas géographique et physique du Nouveau Continent" (Paris, 1814), engraved by Barthélemy Roger after a drawing by François Gérard. Mercury, god of commerce, helps the fallen Aztec prince to his feet, while Minerva, goddess of letters, extends an olive branch. The ruins of Mexican culture, the monuments of political upheaval, occupy fore- and background; they are dominated by the most sublime monument of natural upheaval, Chimborazo, the volcanic Andean peak represented on Humboldt's 'Physical profile of the Andes', with its luminous and constant cap of snow. The motto 'Humanitas. Literae. Fruges.' is taken from the "Letters" of Pliny the Younger (book VIII, letter 24), where the gifts of Greece to the civilized nations of Europe are enumerated: 'Liberal Arts, Science, Agriculture'. The plate graces an atlas dedicated to geographic, hydrographic and topographic maps, and hypsometric profiles of large landmasses. Humboldt's terrestrial physics offered America a restoration to law and order, via the forces of commerce and civilization."

Remarkably, none of these authors refers to an exhaustive study of the iconography of this frontispiece by Helga von Kügelgen Kropfinger which was published in 1983. I shall be following her identifications to a large extent in what follows, though the conclusions she draws move in a different direction from the ones that I shall explore.

Three iconographical contexts

The frontispiece was engraved by Barthélemy-Joseph-Fuloran Roger (1767-1841) after a drawing by the successful French artist François Gérard (1770-1837). Gérard, a pupil of David, rose to prominence after the display of his *Bélisaire* in the Salon of 1795,⁴ and was a popular figure among the Parisian intelligentsia. Humboldt made the acquaintance of Gérard during his second visit to Paris in 1798. The long-standing friendship between Humboldt and Gérard is attested by the various portraits which the celebrated French painter made of his friend (Nelken 1980), by the fact that Humboldt worked for a time in Gérard's studio and attended his *soirées*, and by the

⁴ The original canvas is no longer extant, but some idea of its effect can be gained from an engraving by Auguste Boucher Desnoyers and a drawing of the heads and shoulders of Belisarius and his son attributed to Jean-Auguste-Dominique Ingres (CROW, 1995, p. 206f.) (though the attribution of the drawing to Ingres has been called into question by BORDES, 1996).

evidence of a correspondence which extended over a period of decades.⁵

Although the engraving appears as the frontispiece to Volume 18 of Humboldt's 30-volume *Voyage*, a massive publishing undertaking which took twenty-nine years to complete and is a bibliographer's nightmare, Humboldt already referred to it in the text to a different volume (Volume 28), published in 1814 but without the frontispiece. According to Humboldt, the representation is of America consoled by Minerva and Mercury for the evils of the conquest. Gérard's original design bore the words: '*L'Amérique relevée de sa ruine par le commerce et par l'industrie*',⁶ but in the printed version it has the caption '*humanitas, litterae, fruges*', taken from a letter of Pliny the Younger describing how Greece had given civilisation, the arts and wheat to other nations. America, Humboldt continues, is indebted to the Old World for the same benefits. He concludes by drawing attention to the faithful representation of the weapons, clothing and monuments.

The name 'America' for the figure on the left does not make it clear whether we are to regard it as male or female, and its sex is not unequivocal in the engraving. Most commentators take it to be male, referring to an 'Aztec prince'. Hugh Honour, one of the leading authorities on questions of American iconography, refers to '*un prince indien vaincu*' (1976, p. 234). On the other hand, personifications of the four continents tend to be female, which would lead one to expect the figure of America to be female too. Uncertainties about the gender of the human figures seems to be a characteristic of a number of allegorical frontispieces (cf. Certeau, 1985).

The artist drew on a variety of visual sources for the clothing and accessories of the figure of America. Humboldt lent him a copy of his two-volume *Atlas pittoresque ou Vues des Cordillères et Monumens des peuples indigènes*, published in 1810, which contained almost seventy engravings of native American ruins and codices and of volcanic mountains. Humboldt used them to illustrate his thesis that the grandeur of the Andes and the Sierra Madre had acted as an

⁵ For Gérard's correspondence with Humboldt and other prominent figures and artists, see the letters edited by his nephew Henri GÉRARD (1867, p. 202ff.).

⁶ See Roger's steel engraving in NELKEN (1980, p. 34).

environmental determinant on the forms of pre-Columbian civilisations. Thus, with minor modifications by the artist, we can trace America's shield, arrow, digging stick and tunic to three different warriors depicted in the codex variously known as *Vaticamus* 3738, *Codex Vaticamus A* and *Codex Rios*, while America's feathered headgear corresponds closely to an 'Aztec bas-relief' reproduced in the first plate of Humboldt's *Atlas pittoresque*. The upturned bust, represented as an 'Aztec priestess' in the *Atlas*, is based on a drawing of a basalt original, and was added to Gérard's original composition by Humboldt himself.⁷ The decorations on the plinth derive from the Mitla Palace of the Columns, and the pyramid in the background is the pyramid of Cholula.

This survey of the material which was reproduced in Humboldt's archaeological engravings and on which the artist of the frontispiece drew already indicates a paradox. While the need for accuracy in the depiction of native American artefacts is stressed by their careful, archaeologically authentic delineation, thereby conferring a degree of realism on the scene, the material itself is taken from a wide variety and diversity of sources. Aztec and Mixtec sources from different localities and periods are homogenised within the pages of the *Atlas pittoresque*. Torn from their embedding in time and place, they are juxtaposed in the frontispiece like the curiosities which filled the Renaissance *Kunst- und Wunderkammern* (cf. Mason, 1994). Attention to realism here goes hand in hand with a failure to pay attention to the specificities of historical periods and local cultures. 'Pre-Columbian' they certainly are—but that is a very wide term.⁸

⁷ I cannot understand Dettelbach's suggestion (1996b, p. 289) that it is intended 'to mirror the fallen priestess', since he refers on the previous page to the personification of America as 'an Aztec prince'—though once again it is symptomatic that we are confronted with a confusion over gender.

⁸ Many of these procedures are paralleled in the paintings of Sir Lawrence Alma-Tadema dating from the second half of the nineteenth century (PRETTEJOHN, 1996). In his Egyptian paintings, for instance, the artist drew heavily on Wilkinson's *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians* of 1837 in an endeavour to attain archaeological accuracy, while at the same time he detached Egyptian motifs from their original function and significance to serve a new, decorative function (RAVEN, 1980).

There is one incongruous detail in the costume of America which does not look very pre-Columbian. This is the sandal that is painstakingly depicted on the figure's left foot, which looks remarkably Greek. The most obviously Greco-Roman elements of the frontispiece, however, are the female figure of Athena-Minerva, who bears an olive branch in her right hand, and the male figure of Hermes-Mercury, easily identifiable by the wand (*caduceus*) that he is carrying in his right hand. The iconographical attributes of these two figures are largely conventional, corresponding to the iconography of these mythological figures which had been established in the handbooks. It is doubtful whether much is to be gained from a comparison of the three figures with the iconography of the four continents, a theme going back to the late sixteenth century, in which four (usually) female figures personified the continents of Europe, Asia, Africa and America (POESCHEL, 1985). In the present case, the two readily identifiable Greco-Roman deities simply stand for the Old World, in opposition to the New World represented by America.

The closest compositional parallel to this frontispiece in the work of François Gérard is a drawing that he made for the engraved illustrations to an edition of Vergil's *Aeneid* published in 1798. It is taken from Book VI, describing Aeneas' journey to the underworld and his reunion with his father Anchises, who serves as his guide in the world of the dead. Though it may be fortuitous, there is a certain thematic appropriateness in this parallel, for the world of the pre-Columbian civilisations in the frontispiece is also a world of the dead. In the words of Mary Pratt (1992, p. 134):

"To revive indigenous history and culture as archaeology is to revive them as dead. The gesture simultaneously rescues them from European forgetfulness and reassigns them to a departed age."

The apparent incongruity of juxtaposing Greco-Roman and pre-Columbian elements was not seen as such by Humboldt. He repeatedly compared Amerindian objects, such as pyramids, works of sculpture or weapons, with parallels in Egypt (which was enjoying particular popularity at this time as a result of the Napoleonic expedition there),⁹ Greece and ancient Italy. Humboldt was not the

⁹ For a survey of the role of artists, travellers and scientists in the discovery of Egypt, see BEAUCOUR, LAISSUS and ORGOGOZO (1990).

first to do so, as comparisons between the New World and the Old were being made right from the moment of the 'discovery' of America in 1492. One of the first comparisons between the Old and the New Worlds in the field of religion was carried out by the Italian humanist Lorenzo Pignoria in the early seventeenth century (Seznec, 1931). Pignoria also anticipated Humboldt's practice of engraving figures taken from native American codices; in fact, they both even drew on the same codex, *Vaticamus 3738* (Mason, 1997, p. 19ff.). A more systematic and exhaustive comparison in the same field can be found in the text and engravings to the two volumes of Joseph-François Lafitau's *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (Paris, 1724).

Humboldt makes use of this comparison to bring out a contrast between American and European art. This can be seen from the bust of the 'Aztec priestess', which he depicted both frontally and dorsally in an engraving in the *Atlas*. Humboldt compares it with both Egyptian and Greek figural sculpture, noting the care with which the toes are depicted, but the absence of hands he interprets as a sign of the infancy of the art—a view of ancient Amerindian monuments as an intermediate stage between the 'childhood' of humanity and 'true art' that was to be widely disseminated by Franz Kugler's extremely influential *Handbuch der Kunstgeschichte* (1841-42) (Farago, 1995, p. 82). This 'infantile' view of native American art harmonises with Humboldt's view of South American nature as opening a window on the past. Indeed, given Humboldt's theory of climatological determinism, the two are intrinsically related: the savagery of South American nature is reflected in the rudeness of native American art.

Besides the pre-Columbian and Greco-Roman elements of the iconography, there is a third component which calls for discussion. This is the representation of Chimborazo in the background. Why did the artist choose an Andean peak as the backcloth to a predominantly Mexican scene? In 1802 Humboldt attempted to climb Mount Chimborazo and reached an altitude of almost 6,000 metres, only 400 metres from the summit. At the time, Chimborazo was believed to be the highest mountain in the world, so that Humboldt could later justifiably claim that of all mortals he was the one who had risen highest in the world. In 1806 his friend Goethe drew a sketch showing Humboldt just below the summit of

Chimborazo and Horace-Benedict de Saussure standing on top of Montblanc.¹⁰ Instead of the ocean that lies between Europe and America, they are separated in Goethe's drawing by a stone slab bearing the name of Humboldt. In other words, the significance of Humboldt's view from Chimborazo was that it offered a vantage-point from which the whole globe could be contained and stratified. The New World could easily accommodate the Old, but not vice versa. It was not until 1822 that Humboldt's claim was shaken, when Simón Bolívar, literally following in Humboldt's footsteps, became the first to make it all the way to the summit of Chimborazo. The personal link connecting Humboldt with Chimborazo can also be seen from the fact that this detail of the frontispiece is derived from a sketch made by Humboldt himself. It appears in the frontispiece devoid of any further setting, while the engraving of Chimborazo in the *Atlas* includes the peak of Carguairazo as well. Chimborazo thus functions in the frontispiece as an icon for Humboldt himself and for the Humboldtian enterprise.

We have identified three iconographical strands in the frontispiece: a pre-Columbian one, a Greco-Roman one, and a personal one. So far, the discussion may seem excessively arid and pedantic, like the activity of a museum curator attaching labels to various exhibits. The time has therefore come to move from identification to interpretation: what are the effects that are produced by the combination of these three iconographical strands within a single representation? What absences constitute the sub-text to their presence? Signification, according to a different Saussure, proceeds by way of distinctions. In the present case, which distinctions are imposed as significant, and what is excluded by the process of signification?

Archaeologization, depopulation, deterritorialization

Any answer to these questions will have to cover all three iconographical strands if it is to be in any way convincing. Let us take the pre-Columbian elements first. As we have seen, they are derived from a variety of times and localities, all of which are situated in the

¹⁰ The sketch is reproduced in PAGDEN (1993, p. 109) and DETTELBACH (1996b, p. 284).

pre-Columbian past. This is hardly surprising in the work of a classicizing artist like Gérard, but a classicizing *style* has its effects. We could call it a process of archaeologization. America, the figure on the left of the frontispiece, is a museum piece, situated among ruined monuments. This is in conformity with a predilection shared by most nineteenth-century travellers in South America, for whom 'the crumbling monuments of the Aztecs, Incas, and Mayas were of greater interest than living inhabitants' (Manthorne, 1989, p. 91)—a tendency which continued to characterise the response to native American art and artists on the part of the New York *avant-garde* in the present century (Rushing, 1995), and which is reflected in contemporary programmes of modernisation that 'folklorize forms of life and deplore the loss of old—thereby confining Indian cultures to the museum and the curio shop' (Rabasa, 1994, p. 246). Humboldt, however, was compelled to interact with the contemporary inhabitants of Mexico and the Andes on a daily basis. As Pratt (1992, p. 127) recalls:

"Humboldt and Bonpland never once stepped beyond the boundaries of the Spanish colonial infrastructure—they couldn't, for they relied entirely on the networks of villages, missions, outposts, haciendas, roadways, and colonial labor systems to sustain themselves and their project, for food, shelter, and the labor pool to guide them and transport their immense equipage."

But there is no trace of them in the frontispiece. Instead, the native American depicted there is a ghost of the past. Like the Victorian travellers to Greece who experienced a total lack of correspondence between the inhabitants of the country who assisted them and the human subjects of *Altertumswissenschaft*, or like those twentieth-century ethnographers who seek refuge in the exoticism of tribal nomenclature to evade the realities of exploitative social, political and economic relations, the effect of the frontispiece is to hide from view the contemporaneity of these nineteenth-century travellers to South America and the peoples whom they encountered. The anthropologist Johannes Fabian (1983), describing the way in which ethnographers conceive the people under investigation to belong to a different order—including the temporal order—calls this 'the denial of coevalness'. The native Americans are both archaeologized and exoticized—processes which may be said to take

place in the eye of the beholder rather than to characterize the subjects under observation (cf. Mason, 1996a).

It is in the eye of the (Humboldtian) observer that the Greco-Roman deities acquire significance as well. After all, their relevance on the scene is solely justified in terms of Humboldt's vision of a parallel between the Old World and the New. It reinforces the archaeologization of the native Americans, implying a contemporaneity with the mythological deities of Greece and Rome rather than with the observer. The quotation from Pliny the Younger further reinforces this frame of reference: in comparing Greece's gifts of civilisation, the arts and agricultural products to its neighbours with the gifts of Europe to America, the colonial relations linking the Old World to the New are obscured. The material wealth which Europe had been deriving from America for centuries is transmuted and sanitized into archaeological wealth.

It should already be clear how the third component in the iconography of the frontispiece—Mount Chimborazo—falls into place within the Humboldtian view. As we have seen, its highly personal connection with the man himself makes it function somewhat as a painter's signature operates on a canvas. It establishes a relation of property—*his* volcanic peak—which detaches the mountain from its geographical setting in Ecuador and relocates it within Humboldt's archaeologized America.

The connection between a natural phenomenon—the volcano—and cultural phenomena—the pre-Columbian archaeological artefacts—was closer at Humboldt's time than it might seem to us today. Volcanoes, particularly in a state of eruption, were seen to contribute to the history of the earth in the same way that archaeological objects contributed to the history of its inhabitants. That this dual interest in antiquities and eruptions was firmly established by the end of the eighteenth century¹¹ can be seen from the activities of the British antiquary and diplomat Sir William Hamilton in Italy, where he served as British ambassador from 1764 to 1800. An exhibition on his work in the British Museum in 1996 bore the eloquent title: 'Vases and Volcanoes' (Jenkins and Sloan,

¹¹ For the full convergence of the study of natural and human history in the nineteenth century, see SCHNAPP, 1993, ch. 5.

1996). A similar concern with volcanoes, though transposed into an Orientalist literary mode, can be found in the closing pages of William Beckford's *The Vision* (though written in 1777, its first English publication was in 1930). The superficiality of a knowledge confined to the earth's surface is here contrasted with the profundity that results from acquaintance with that other world that flourishes in the caverns of the earth. The point where depth and surface meet, where refined spirits converse with 'the simple descendants of those former rulers of the West, the mighty Incas', is—Cotopaxi (Beckford, 1995, p. 24). Closer in time and affinity to Humboldt is the North American landscape painter Frederic Church, who was regarded as the Humboldt of painters; his various depictions of Chimborazo, Cotopaxi and other active volcanoes were not just exercises in the sublime, but the visual details embodied theories of the emergence of the earth's crust (Manthorne, 1989).

It was thus only logical for the appropriation of American nature to proceed hand in hand with the appropriation of the native American past. Appropriation also called for adaptation within the new context. Hence that which was being subsumed had to be incorporated within a new, explicitly and emphatically European framework. This process can be seen at work in the famous engraving of Chimborazo, based on a drawing by Humboldt, on which the different botanical species to be found at the different altitudes are inscribed. Devoid of human presence, Chimborazo is represented as a *tabula rasa*, to be filled in by a plethora of European names. It is instructive to contrast earlier representations of another famous peak, the Cerro de Potosí, on which the daily activities of native Americans engaged in working the largest Spanish mine in the Americas are depicted.¹² In Humboldt's drawing, native American human activity has been suppressed, and the depopulated mountain is reinscribed with the letters of a European taxonomy.

The frontispiece displays the convergence of a number of mechanisms: depopulation, deterritorialisation, archaeologization. In other words, the human population of Central America and the Andes is stripped of its lands, removed from the present, and consigned to a

rigid archaeological past coeval with the ancient Egyptians, Greeks and Romans. Yet it would be unjustified, on the basis of the present analysis, to accuse Humboldt of collusion with the physical acts of depopulation and deterritorialisation. For, to repeat, we are here concerned with the *effects* of the frontispiece. As a representation, it inevitably stands for something else; it re-presents in a process of creation of presence and absence. It would be crude and out of place to treat it as an *ideological* product, as embodying or reflecting a particular view of the colonial relations in which America and Europe were involved; as I have argued elsewhere (Mason, 1992 and 1995), the iconographical method pursued here does not tell us anything about the various ideological readings—often mutually contradictory ones—which may be derived from representations for politico-colonial purposes. There is thus no need to enter into an extensive discussion of Humboldt's political sympathies. As stated at the beginning of this article, visual representations signify, and the meaning they produce is not controllable by a single author(ity). The frontispiece constructs or invents a particular view of America, and its effect on the viewer, whatever the intentions and allegiances of Humboldt (or Gérard, for that matter) may have been, is to present nineteenth-century America as a continent marked by continuity rather than change, as an Old World rather than a New World. In making sense of the world, it does not interpret that world (that is our job); it *makes it*.

¹² See, for example, the widely reproduced woodcut from Pedro de Cieza de León's *Parte primera dela chronica del Peru* (Seville, 1553), based on an original drawing by the chronicler himself.

References

- ANDERSON, N.K., " 'Wondrously Full of Invention'. The Western Landscapes of Albert Bierstadt", in N.K. ANDERSON and L.S. FERBER (eds), *Albert Bierstadt. Art & Enterprise*, Exhibition Catalogue, The Brooklyn Museum, New York, 1990, pp. 69-107.
- ANDERSON, N.K., " 'Curious Historical Artistic Data'. Art History and Western American Art", in J.D. PROWN et al., *Discovered Lands, Invented Pasts. Transforming Visions of the American West*, New Haven and London, 1992, pp. 1-35.
- BEAUCOUR, F., Y. LAISSUS and C. ORGOGOZO, *The Discovery of Egypt*, Paris, 1990.
- BECKFORD, W., *Vathek and other stories*, ed. M. Jack, London, 1995.
- BELL, S., "Sir Joseph Banks and Aimé Bonpland", in R.E.R. Banks et al. (eds), *Sir Joseph Banks: a global perspective*, Kew, 1994, pp. 201-204.
- BORDES, P., "Consolidating the Canon", *Oxford Art Journal* 19 (2), 1996, pp. 107-114.
- CERTEAU, M. de, "Histoire et anthropologie chez Lafitau", in Cl. BLANCKAERT (ed.), *Naissance de l'ethnologie?*, Paris, 1985, pp. 62-89.
- CROW, T., *Emulation. Making Artists for Revolutionary France*, New Haven and London, 1995.
- DETTELBACH, M. "Humboldtian Science", in N. JARDINE, J.A. SECORD and E.C. SPARY (eds), *Cultures of Natural History*, Cambridge, 1996a, pp. 287-304.
- DETTELBACH, M., "Global physics and aesthetic empire: Humboldt's physical portrait of the tropics", in D.P. MILLER and P.H. REILL (eds), *Visions of Empire. Voyages, botany, and representations of nature*, Cambridge, 1996b, pp. 258-292.
- FABIAN, J., *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York, 1983.
- FARAGO, C., " 'Vision Itself Has Its History': 'Race', Nation, and Renaissance Art History", in C. FARAGO (ed.), *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*, New Haven and London, 1995, pp. 67-88.
- GÉRARD, F., *Correspondance de François Gérard*, Paris, 1867.

- HONOUR, H., *L'Amérique vue par l'Europe*, Exhibition Catalogue, Paris, 1976.
- JACOBS, M., *The Painted Voyage. Art, Travel and Exploration 1564-1875*, London, 1995.
- JENKINS, I. and K. SLOAN, *Vases and Volcanoes. Sir William Hamilton and his collection*, London, 1996.
- KÜGELGEN KROPFINGER, H. von, "El frontispicio de François Gérard para la obra de viaje de Humboldt y Bonpland", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 20, 1983, pp. 575-616.
- de MAN, P., "Pascal's Allegory of Persuasion", in S.J. GREENBLATT (ed.), *Allegory and Representation. Selected Papers from the English Institute, 1979-80*, Baltimore and London, 1981, pp. 1-25.
- MANTHORNE, K.E., *Tropical Renaissance. North American Artists Exploring Latin America 1839-1879*, Washington and London, 1989.
- MASON, P., "La lección anatómica: violencia colonial y complicidad textual", *Foro Hispánico* 4, 1992, pp. 131-155.
- MASON, P., "From presentation to representation. *Americana* in Europe", *Journal of the History of Collections* 6 (1), 1994, pp. 1-20.
- MASON, P., "Colonialism's Culture and Its Limits", *Anthropos* 90, 1995, pp. 576-581.
- MASON, P., "On producing the (American) Exotic", *Anthropos* 91, 1996a, pp. 139-151.
- MASON, P., "Figures of America", *Eighteenth-Century Life* 20 (3), 1996b, pp. 107-116.
- MASON, P., "The Purloined Codex", *Journal of the History of Collections* 9 (1), 1997, pp. 1-30.
- MASON, P., *Infelicities. Representations of the Exotic*, Baltimore and London, 1998.
- NELKEN, H., *Alexander von Humboldt. Bildnisse und Künstler. Eine dokumentierte Ikonographie*, Berlin, 1980.
- PAGDEN, A., *European Encounters with the New World*, New Haven and London, 1993.
- POESCHEL, S., *Studien zur Ikonographie der Erdteile in der Kunst des 16.-18. Jahrhunderts*, Scaneg, Munich, 1985.

- PRATT, M.L., *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London and New York, 1992.
- PRETTEJOHN, E., "Antiquity fragmented and reconstructed. Alma-Tadema's compositions", in E. BECKER et al. (eds), *Sir Lawrence Alma-Tadema*, Exhibition Catalogue, Amsterdam and Liverpool, 1996, pp. 33-42.
- RABASA, J., "Pre-Columbian Pasts and Indian Presents in Mexican History", *Dispositio/n XIX* (46), 1994, pp. 245-270.
- RAVEN, M.J., "Alma Tadema als amateur-egyptoloog", *Bulletin van het Rijksmuseum* 28 (3), 1980, pp. 103-117 [English summary on pp. 146-148].
- RUSHING, W.J., *Native American Art and the New York Avant-Garde*, Austin, 1995.
- SCHNAPP, A., *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Paris, 1993.
- SEZNEC, J., "Un essai de mythologie comparée au début du XVII^e siècle", *Mélanges d'histoire et d'archéologie*, 1931, pp. 268-281.

MIXTEC CACIQUES IN THE NINETEENTH AND TWENTIETH CENTURIES

*John MONAGHAN**

It is often the case that when apparently robust theoretical statements based on synchronic ethnographic research are viewed in an historical perspective, they seem overly simplistic or even flimsy. One example comes from recent work on the Mesoamerican *cargo* system. The "classic" form of the cargo system (ranked hierarchy of offices dedicated to civil and religious activities, usually involving costly *fiesta* sponsorships) had long been considered an ancient Mesoamerican institution, as basic to social and religious life as caste is to India or lineage to Africa. Communities lacking these organizations were believed to be undergoing transformative change, often referred to as ladinoization. Historical research has shown however that the civil-religious hierarchies described by ethnographers did not emerge until relatively recently—in many cases as late as the nineteenth century (Chance and Taylor, 1985; Rus and Wasserstrom, 1980; Wasserstrom, 1978). In its earliest version the cargo system was composed of civil posts, drawn for the most part from the Spanish model of the *cabildo*, with the top offices occupied by members of the indigenous nobility, and lower ranking offices by commoners. Religious sodalities, or *cofradias*, became important later, often because they could be used to shield communal property

* Vanderbilt University.

from rapacious colonial officials (Farriss, 1984). Historically then, the key to understanding cofradías is their property management functions, something that was not apparent to modern ethnographers who worked for the most part at a time when collectively-owned assets had eroded. The loss of these assets, coupled with a lessening and eventual effacement of status differences between nobles and commoners, led to a shift in financial responsibility for fiestas to households, and the merger of civil and religious posts into a single hierarchy. Chance and Taylor thus refer to the classic form of the cargo system (or as it has been sometimes called the "traditional" form) as the "modern" or "twentieth century" version (Chance and Taylor, 1985, p. 22; Chance, 1990).

In addition to showing that the classic form of the cargo system is a temporally restricted development, historical studies indicate it was a specialized one, suggesting we have elevated certain ethnographic cases to the status of a universal. Research shows that there were significant regional differences with regard to structural developments in the cargo system, the timing of change, and the precipitating factors that led to change. All this has made debates about the functions of the cargo system, its articulation with the larger society and its role in economic arrangements seem simplistic (Chance and Taylor, 1985). Nor should the presence or absence of a cargo system be taken as an index of Indianness. Often the strength of a particular system has as much to do with the political interests of local caciques as it does with a socio-religious conservatism on the part of participants (Chamoux, 1987).

Another area where historical research is opening up a new perspective on Mesoamerican societies concerns the indigenous nobility. Because the indigenous nobility were so much a part of the early colonial order that it is impossible to talk about any aspect of society without discussing them, we have very good discussions of their political roles, their position in developing economic arrangements, their relationships with the Spanish conquerors. But, as John Chance points out in his contribution to this volume, the accepted wisdom has been that as the colonial period wore on, the power and influence of the indigenous nobility steadily declined. There was steady pressure from below, with dependent settlements becoming independent from what were larger kingdoms with the

obligations of the lower orders displaced from the caciques to the town and the civil-religious government. There were also economic factors that led to the erosion of the nobility—mismanagement, sale of assets to Spaniards, and the general depression in the later colonial period—that caused the nobility to sink to the level of commoners. There were also acculturative influences, where the nobility acquired many of the habits and customs of the Spanish, often moving to colonial cities and becoming culturally indistinguishable from the growing mestizo population. Finally, in the early nineteenth century they came under legislative assault, and the newly independent nations abolished noble privileges and titles.

While this scenario certainly played itself out in some areas, recent work (Chance, 1989, 1996; Farriss, 1984; Ouweeneel, 1995) demonstrates it was by no means true of all, or perhaps even most, of Mesoamerica. In many places the indigenous nobility made very successful adjustments to colonial rule. Their power may have been reduced, but this did not prevent them from occupying key roles in social-economic and political structures. In some areas the colonial regime may even have enhanced the nobility's position relative to what it had been in the preconquest period (Chance, 1989). Ouweeneel suggests that given the continued power and influence of indigenous caciques, the egalitarian peasant community may not have developed at all in Central Mexico, and what existed instead was a variation of the preconquest landed estate, with the indigenous elite occupying the position of gobernador in the village administration and the rest of the population functioning as their clients (Ouweeneel, 1995, pp. 778-779; see also Chance, 1996, p. 486 on Tecali). In other words, the typical rural indigenous settlement, instead of being the historical product of an independent village corporation as assumed in most of the ethnographic literature, is the product of a seigniorial manor.

This paper examines the nineteenth and twentieth century Mixtec nobility. Its aim is to follow the caciques of the Mixteca out of the colonial period (where historians lose sight of them), bring them into focus for socio-cultural anthropologists working in the twentieth century. Its concern will not be so much on caciques as a social category or group, but on their estates and the role the eventual divestment of their estates played in the agrarian history of the Mixteca. What the paper will show is that the indigenous caciques are

crucial for understanding contemporary land tenure and resulting social and economic arrangements in a vast area of Western Oaxaca, Southern Puebla and parts of Guerrero.¹

Caciques and Clients in the Nineteenth Century

Although he acknowledges that caciques exist in the Mixteca Alta in the nineteenth century, the historian Rodolfo Pastor speaks of the institution as being "decadent" (Pastor, 1990, p. 208). A number of ethnohistorians have argued that instead of seeing caciques as the last representatives of a way of life fading from history, we see those of the late colonial period like the nobility of Japan, Bali or Java: a successful group who possess an economic and cultural capital that equips them to take advantage of favorable opportunities when they present themselves (Chance, 1989; Farriss, 1984; Haskett, 1991; Ouweneel, 1995). As Chance points out (this volume) colonial Mixtec caciques often were able to increase the size of their estates through marriage alliance during the eighteenth century. This should not be taken to mean that they remained unchanged, only that a vocabulary evoking a decline or dilution can become a set of blinkers, blinding us to evidence for their dynamism and success. I think the same argument can be made, with some qualifications, for the nineteenth century Mixteca. Indeed, the very cases Pastor cites to illustrate his scenario of decadence—Don Esteban Calderón, who obtained a law degree and became a leader of the liberal party in Tlaxiaco, and Don José de Mendoza y Lara, cacique of Tejupan and Coixtlahuaca, who is also a priest—he also labels as "adaptations" suggesting possibilities other than decline (Pastor, 1990, p. 209).

There are two key elements in Pastor's thesis of cacique decadence. The first is the loss of the prerogatives that guaranteed cacique status after Independence in 1821-33. Without these supports, the only way they could preserve their status was by changing with the times and defending their estates from antagonistic groups (Pastor,

¹ An earlier version of this paper was presented at the second Mixtec Gateway, Las Vegas, Nevada, March 11-12, 1995. I would like to thank John Chance and Maarten Jansen for their comments. I would like to acknowledge the indexes prepared by Manuel Esparza to the AGEO (in particular Esparza, 1991). The following abbreviations are used for archival sources: AGEO = Archivo General del Estado de Oaxaca, and SRA = Secretaría de la Reforma Agraria, Oaxaca, Archivo General.

1990, p. 208). Two objections can be raised here. First, Mixtec caciques "changed with the times" right from the beginning of the colonial period, so this was not something new. Second, far too much emphasis can be placed on the effects of governmental legislation, especially in far-off places like the Mixteca. Like the abolishing of district organization in a later period, the reality of the institution of cacicazgo did not disappear with Independence, and the caciques became ex-caciques in legal documents (just as we now refer to the districts as *ex-districtos*).

The second element in Pastor's thesis of decadence is the cultural assimilation of the caciques and the breaking of their ties of defense and mutual support with local communities. Although it appears the colonial legislation of 1576 that stipulated that no person of mixed European and Indian blood could be a cacique was carefully observed in the Mixteca during the early colonial period (Spores, 1967, pp. 114-115), this does not hold true for the later colonial period, so that by the nineteenth century there were individuals referred to as cacique who were recognized by all concerned as not being ethnically Indigenous. Don Mariano Lara of Puebla for example, who controlled vast holdings in the Mixteca in the 1870s, is referred to as a "*cacique español*" in the documents. Some individuals confirmed as caciques were even non-Iberian European immigrants. Such was the case of the Toscano family, originally from Italy, who moved from Tamazulapan to take control of Santiago Chazumba in the late nineteenth century.

However, most of the individuals labeled as caciques in the nineteenth century for whom we have biographical information are not as estranged from indigenous society as the toscanos. Don Martín Villagómez, for example, who in about 1800 was cacique of Acatlán and Petlalcingo, is fluent in mixtec.² In the case of Don Mariano Lara, the "*cacique español*" there was an important ethnic dimension to his status. It was his wife, Doña Petra Aja de Lara, who inherited the estate, from her father Don Leonardo de Aja. Although one document suggests he may also have been a "*cacique español*".³ Don Leonardo

² AGEO, Reparto y Adjudiciones, leg. 12, exp. 9.

³ SRA, Comunal 563, Santo Domingo Tianguistengo.

de Aja traced his descent back to Don Carlos de Austria, who he says was the cacique of Tilantongo and Teposcolula in 1531.⁴

It is true that in the late colonial period those who maintained an indigenous cacique identity could claim certain privileges (exemption from tribute, and in communities that had the status of *república de indios*, the ability to hold political office) and one way to make such a claim was to maintain a genealogy linking one to a sixteenth century noble ancestor (Chance, 1996, pp. 490-492). However there were caciques in the nineteenth century Mixteca that are very closely tied to indigenous communities. Such was the case of Jose María Bautista y Guzmán, cacique of Chazumba. Bautista y Guzmán was born in Chazumba in 1823, and in 1852 identified himself as a “*labrador*” (as well as being the owner of all the land in Chazumba). Oral history identifies his wife, María, by a Mixtec surname, p. Yucutoo. This was obviously a couple who were much less cosmopolitan than Aja de Lara, and whose position was based on local connections. In a continuation of an old practice, Bautista y Guzmán was, in 1852, the *alcalde primero* of the town government, suggesting that cacique power continues to rest upon the control of land and the municipal government, just as it did in the colonial period.⁵

The Baja town of Asunción Cuyotepejí is a good example of the scope of cacique control. In 1863 it had a population of about 500 people, and is on the lands of the cacique Andrés Villagómez. For the use of his lands they paid him 100 pesos in annual rent. They also owed him personal service, probably in a way that had not changed much since the sixteenth century. They harvested the crops he sowed, and, when one of his children married, or when he hosted some other fiesta, they were obliged to provide chickens and turkeys, and the widows of the town would grind the tortillas and perform kitchen

⁴ SRA, Comunal 122, Santa María Tindú TC 122. According to the *Relación Geográfica de Tilantongo* and *Codex Bodley*, the ruler of Tilantongo in late pre-conquest and early colonial times was *Iya Q Cuaa*, “Señor 4 Venado”, who did not receive a christian name; his son and successor was baptized as Don Juan de Mendoza.

⁵ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 8.

tasks.⁶ The same was true of Santiago Chazumba. According to Sr. Maximo Bautista Morales:

“Tradicón dice ... que sí efectivamente los caciques se aprovecharon a los pobres arrendetarios porque iba a venir a moler las mujeres y los hombres venían a cortar leña lo que se los ofrecía al cacique...”

He later added that the caciques could punish you by not renting land to you, or only renting you inferior lands.

In the oral history of the region today, caciques such as Jose María Bautista y Guzmán are referred to as *iya*, the old term for the indigenous elite. *Iya* translates as “holy lord” but it is important to point out that sacredness in Mixtec religion can refer to a dangerous presence. *Hl*, “holy,” is thus used for individuals with prickly personalities or fragile objects such as panes of glass as well as gods. In the area of the Mixteca Baja where *iya* is used to refer to caciques, it is also the name for saints. Sr. Maximo Bautista Morales of Chazumba explained the connection:

“Dicen que estos señores, si no les hablaban con mucho respeto, se enojaban o si no querían hasta a pegar a uno si no hablaba con respeto, sí ... lo tratamos como—así se dice santo también, *iya*—como cosa sagrada ... cosa grande...”

As this suggests, some of the same ideological forms that supported cacique power in the colonial and pre-columbian period were extant in the nineteenth and early twentieth centuries.

What is significant about this is not so much the fact of continuity with the colonial cacicazgo, but that such individuals played a major role in the area during the second half of the nineteenth century. While there were cacicazgos that disappeared in the Mixteca Baja and Costa regions in the eighteenth century, a preliminary survey has identified a total of sixty seven communities in the nineteenth century have some connection with cacique landholdings. For example, in an 1852 survey of land holdings of ninety communities in the district of Huajuapan in the Mixteca Baja, nineteen of the towns are on cacique lands, and another three, while possessing their own lands in the form of a *fundo legal*, are surrounded by cacique holdings (often referred to as *tierras del*

⁶ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 6.

*vinculo).*⁷ This means that about a quarter of the towns in the Huajuapan district are economically subordinate to a cacique at mid-century.

Cacique Estates

The main source of cacique income in the nineteenth century appears to have been the rental of land. While some caciques managed their own estates, exacting services from their clients as in the colonial period, in every recorded case the relationship between cacique and client in the nineteenth century is monetized, with the clients paying the cacique rent for the use of plots of land or other resources (such as the right to gather firewood). One can see how important this source of income was for the caciques in the efforts of some of them to encourage migrants to settle on their lands, and so increase the pool of renters. Entire towns were founded this way, such as Río Limón near Santo Domingo Tianguistengo.⁸ This was a strategy pursued by other large property owners, such as Guillermo Acho, who bought up a number of cacicazgos in the coastal region of the Mixteca (his holdings extended from Guerrero to the Río Verde, and just south of Putla to the border of Jamiltepec). He brought hundreds, if not thousands, of non-Mixtec farmers into the region creating many new settlements in the process.

Caciques with particularly large and far-flung estates, such as Doña Petra Aja de Lara, appear to have been absentee owners (she lived in Puebla), renting their lands to Spanish or mestizos, who in turn collected rents from Mixtec tenant farmers. Pastor says that most cacique estates disappeared in the Mixteca Alta by 1825. One reason that large estates may have persisted in the Baja and Costa may have been ecological. The eighteenth and nineteenth centuries were the heyday of the *haciendas volantes*, huge herds of goats and sheep that would annually migrate between the Tehuacán valley and the coast of Oaxaca. The cacicazgos that are found in the Mixteca in the nineteenth and early twentieth century are almost all along the migratory route. Such was the case of Don Martín Villagómez, who had titles stretching from Southern Puebla through the Baja and into

⁷ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 8.

⁸ SRA, Comunal 563, Santo Domingo Tianguistengo.

the Coast (Spores, 1974, p. 302; Chance, this volume). Renting pasture to the haciendas was clearly a practice of some caciques, and they often engaged in sheep herding themselves. Having many plots of grazing land strung along the route may have given the cacicazgo a competitive advantage over other forms of land tenure, since they could rent their land to a hacienda volante as a package. It may have also given them an advantage over other herders, since their herds would not have to pay for grazing rights.

Although the caciques were able to take advantage of economic opportunities in the nineteenth century, it is true that an absolute decline in the number of cacique estates begins in the 1860s. The first major challenge to the cacicazgo in the Mixteca Baja appears to have occurred during the suppression of the federalist revolt that originated in Huajuapan de León and nearly succeeded in taking Oaxaca City in the 1830s. General Antonio León, who was born in Huajuapan, led the government reaction, and criss-crossed the Mixteca Baja in the years 1834-1837, apparently punishing supporters of the federalists by seizing estates, some of it cacique land, and distributing it to local tenant farmers. San Juan Cuitito obtained its lands in this way.⁹

Some of the caciques affected by General León's land redistribution were able to recover their property, but there seems to have been a growing hostility to the cacicazgo institution in the Baja. During the first attempt by Mexico to enact a program of *desamortización* in the 1830s, Huajuapan de León denounced and took possession of San Miguel Papalutla, which had been part of the lands possessed by the cacique of Chayuco.¹⁰ Throughout the Mixteca, there was strong popular support for the goals and programs of the 1856 Liberal Reform, and a whole host of sales of cacique properties occurred in 1856, 1863, 1866 and 1895, years when federal and state governments sought to enforce land disentailment. Although the link between land disentailment and the sale of cacique properties needs to be explored in more detail, it appears that during the wars of the Reform many caciques abandoned the area, and the status of their holdings was confused by the unrest. When the situation was

⁹ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 8.

¹⁰ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 8.

normalized and those who left returned, this confusion continued. Sometimes several individuals presented claims to the same cacicazgo, as in Acaquizapán,¹¹ while other caciques found their lands taken over by former tenants, who believed that they had the right to adjudicate them under the reform laws. This created a very contentious situation, and it is clear that caciques sold their estate because their tenants would not let them use the land, such as in case of the Villagómez cacicazgo in Asunción Coyotepeji.¹² This was not the rule everywhere in the 1860s, but it is clear that pressures to sell were mounting, and caciques were looking for ways to divest themselves of land holdings. The manner in which many of these cacicazgos were sold led to major social and economic changes in the Mixteca, with effects felt even today.

The transfer of cacicazgo property

Many caciques divested themselves of their holdings in a way that indicates they viewed it as nothing more than an economic transaction. Certainly those who transferred their cacicazgos to outsiders, like Don Juan Pimentel who sold his lands in San Francisco Teopan to individuals from neighboring Magdalena Jicotlán in 1876, showed little regard for either tradition or their clients. We know about this from a complaint alleging the people of Teopan would not allow those from Jicotlán to take possession.¹³ However most caciques sold their land to their tenants. What they did was establish a sale price, and the tenants pooled their money to meet it. Usually this involved a mortgage as well, with the note held by the cacique or a third party. This was a typical means of conveying communal or church property to groups and individuals during the reform. In the documents the tenants who purchase cacique lands are said to form *sociedades*, such as the “sociedad por contrato de compra-venta de Asunción Coyotepeji”. McBride likens organizations such as these to a stock company (McBride, 1923, p. 109).

The case of Coyotepeji stands out because the former tenants of the Villagómez were so militant in asserting what they believed

¹¹ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 14.

¹² AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 7.

¹³ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 7.

was their rights under the reform to become individual property owners. It is clear that Villagómez had no other option but to sell the cacicazgo to them, since outsiders would not risk purchasing a property that was a focus of so much conflict—at least for the price that Villagómez wanted—and Villagómez had difficulty in getting his tenants to fulfill their traditional obligations. The problem with this is that so much of our historical evidence is based on contentious court cases that we may overstate the tensions and conflicts that existed between caciques and their clients. Oral history indicates that the transfer of land to tenants could be informed by their seigniorial ties. According to Sr. Bernabé Guzmán, this is what happened in San Juan Nochixtlán. Their *cacica* simply turned the land over to them at her death, and she apparently made them aware of her intentions long before she passed away. A contributing factor in this case was an absence of heirs, but there are other instances where the cacique turned the cacicazgo over to his or her clients, without, apparently, demanding any payments. Although occurring before 1852, testimony indicates that this is what the cacique Don Rafael did, leaving lands to the people of Santo Domingo Tonalá, as well as the town of San Pedro Martir in the *parroquia* of Petlalcingo.¹⁴ Likewise, according to the *agente municipal* of Santa Catarina Zapotquila, oral history records that their lands were given them by Don Diego de Velasco y Mendoza probably in the early eighteenth century. Velasco y Mendoza had inherited the lands from his parents, Don Juan de Mendoza and Doña Andrea de Velasco y Guzmán.¹⁵

The Sociedad Agrícola and the Agrarian Reform

The existence of *sociedades* originally formed to buy cacique lands has made the contemporary agrarian situation extremely complicated. While *sociedades* can be found throughout the Mixteca Baja and into Guerrero and Southern Puebla, they were rare enough that most of the officials in charge of implementing the sweeping agrarian reform after the Revolution did not recognize them for what they were, and persisted in trying to understand them in terms of one of the more common categories of land tenure. However, the *sociedad*

¹⁴ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 8.

¹⁵ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 2.

was not a hacienda, or *pequeña propiedad*, or *tierra comunal*, even though it shared features with all three. It is true the title held by the sociedad often covered a large expanse of land, like a hacienda, but it was worked by many individuals, each of whom considered himself or herself an owner, as if it were a *pequeña propiedad* (yet without individual titles). In some respects the sociedad seemed like a land holding village, since members often asserted that they held the property in, as they sometimes put it in the documents, “*mancomún*”. However, the rights were not secured by a corporate grant issued by the Spanish Crown (or later the Mexican state), but by a bill of sale (sometimes backed up by colonial documents detailing the boundaries of the cacicazgo, ceded by the cacique to the sociedad). Since many of the sociedades were formed at the height of liberal assault on corporate property, members were often at pains to point out that they were not forming a “*comunidad civil*” but were instead celebrating a contract of purchase between a landowner and a group of private individuals.¹⁶ In later disputes the sociedad often displayed receipts of payment of taxes as assessed private owners of property to back their claims. Furthermore the sociedad agrícola and the community are not usually coterminous. Chazumba, for example, has five sociedades agrícolas. These were formed at different times, when the opportunity to purchase cacique estates presented itself. They each have a name (e.g. sociedad Nuevo Hijo, sociedad Yucusaa, sociedad Agua de Vena), they have elected officers (president, secretary and treasurer), maintain a collective fund for sociedad expenses, pay the property tax, and work *tequios*. In some cases the sociedad has title to lands that are in more than one municipality. Also, in the case of multiple sociedades, it is rare that a household belongs to all of them. In Chazumba only a few individuals belong to five, with most belonging to only one or two. There are also some citizens of Chazumba who don't belong to any, and rent the lands they farm from sociedad members.

In the survey work the engineers of the Agrarian Reform Secretariat carried out in the decades of the 1930s, 1940s and 1950s preliminary to the issuance of federal land titles they often tried to classify the sociedad agrícola as either communal land, or *ejido*. They

¹⁶ AGEO, Reparto y Adjudicaciones, leg. 12, exp. 6.

usually did so out of ignorance of the local situation, but some were also motivated by an ideological bias against private property. In most cases, these efforts played havoc with what was already a tense situation, since sociedad members would have to give up privileges if such a reclassification were carried out, and would receive little benefit in return. For example, unlike traditional *ejidatarios*, the members of a sociedad had the right to buy and sell their shares. Also, any redistribution of land would be contrary to the interests of a significant group of sociedad members. Since the amount of land one received when the sociedad was formed was in proportion to the contribution one made to the purchasing price, inequalities were institutionalized from the beginning.¹⁷ In almost every case the efforts of the Agrarian Reform engineers either created conflict with the state, or else the reclassification became a focus of contention for factions within the locale. In many documents one reads of entire towns pitted against the Agrarian Reform Secretariat, with members stridently asserting that they were private property owners, and had no interests in ejidos or communal land tenure or any other forms of collective land ownership. Sometimes this struggle took on an almost heroic dimension, and it appears—more work needs to be done on this—that sociedad members were denied access to government support for agricultural development because of their opposition. Although the direct links need to be worked out, and the religious conservatism of the area is an important factor, the Mixteca Baja has traditionally been an area of strength for the PAN, electing party members to local offices as early as the 1950s. The PAN message of support for individual property owners may have had broad popular appeal in this region. PAN adherents were usually supporters of sociedad agrícolas in their fights against reclassification.¹⁸

As mentioned, local factions would try to take advantage of the Agrarian Reform Secretariat's biases and confusion to pursue their own agendas. One example concerns sociedades that extend across municipalities. In this case, the members of a municipality would seek to have the property of the sociedad located in their municipality designated communal, thus depriving non-resident sociedad members

¹⁷ E.g., AGEO, Reparto y Adjudicaciones AGEO leg. 12 exp. 6.

¹⁸ E.g., SRA, Comunal 435, San Pedro Yodoyuxi, Tranquilino Granados to Delegado, dec. 7, 1965.

of their rights to work the land. Another example are those members of a municipality who were not members of a *sociedad*, and who fought to have the land reclassified as communal or *ejido*, thus giving them access to land, but depriving members of the *sociedad* of their full rights. This was the case of a drawn out dispute in San Pedro Yodoyuxi (it began in 1942 and is still being fought today) where a group of about 25 *vecinos* sought reclassification of the lands as communal, some after selling their shares in the local *sociedad*, "campesinos y agricultores de Yodoyuxi". Ninety *vecinos* were however opposed to reclassification.¹⁹

Despite the pressure put on *sociedades* by the government and others to reclassify the land as *ejidos* or communal property, and despite army intervention, jailings and even assassinations, I am aware of only one *sociedad* that actually made the change. This reclassification took place in a community where the *sociedad* formed in the nineteenth century became communal land in the twentieth century. What made this possible was that this was one of the rare instances where there was an exact correspondence between community membership and *sociedad* membership. The reclassification was therefore uncomplicated, because people could still go about working their plots, and even buying and selling usufruct rights to one another, but they could also do so without paying property taxes on their land (the *contribución directo al Estado*) which was necessary to guarantee the title of *sociedad* holdings. This was in fact the reason the Agrarian Reform engineer gave for promoting the reclassification. Another interesting dimension of this case is that it shows that with the purchase of cacique lands, the period of the liberal reform actually saw the creation of a corporate Indian village where none before existed, the exact reversal of what was generally supposed to have happened at this time.

Conclusion

It is axiomatic that contemporary social patterns in rural Mexico are closely connected to land tenure. In the Mixteca Baja region one simply cannot understand contemporary patterns of stratification or conflict, nor the historical dynamics of the last

¹⁹ SRA, Comunal 435, San Pedro Yodoyuxi.

century without understanding how land is held and distributed in *sociedades agrícolas*, or how these organizations articulate with other institutions, such as the municipality. At the same time, *sociedades agrícolas* cannot be understood apart from the cacique-client relationship of the late colonial and nineteenth centuries. Although there could be considerable pressure placed on caciques by clients to turn their estates over to them, the sheer number of these transfers, occurring in so many different places over such a long period of time, coupled with the examples of towns being made gifts of land by caciques, argues that the phenomenon must be seen in the context of the seigniorial relationship between indigenous caciques and their people. I have not come across such a transfer between non-cacique landowners and tenants in any part of the Mixteca.

What eventually happened to the caciques? Because ethnographic fieldworkers have not conceived of indigenous society as having a recent seigniorial antecedent, no work has been done on the question, and any statements at this point would be purely speculative. It is true that continued sales of land by individuals with cacique surnames are registered in the 1930s and 1940s, when the government Agrarian Reform threatened to break up the last of the large landholdings in the Mixteca Baja and distribute the land into *ejidos*. Some individuals with cacique surnames are listed as owning ranchos as late as the 1960s, so it would not be a surprise if descendants of the Mixtec nobility still occupy these lands today.

References

- CHAMOUX, Marie-Noelle, Nahuas de Huachinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina. Instituto Nacional Indigenista, Mexico, 1987.
- CHANCE, John, Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in colonial Oaxaca, Norman University of Oklahoma press, Norman, 1989.
- CHANCE, John, "Changes in twentieth-century Mesoamerican cargo systems", in Lynn STEPHEN and James DOW (eds.), Class, politics and popular religion: religious change in Mexico and Central America, American Anthropological Association, Washington, D.C, 1990, pp. 27 -42.
- CHANCE, John, "The Caciques of Tecali: Class and Ethnic Identity in Late Colonial Mexico", Hispanic American Historical Review, 76, 1996, pp. 475-502.
- CHANCE, John and William B. TAYLOR, "Cofradías and Cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy", American Ethnologist, 12, 1985, pp. 1-26.
- ESPARZA, Manuel, Repartos y Adjudicaciones. Oaxaca, Siglo XIX. Guías y catálogos, 6, Archivo General del Estado de Oaxaca, Oaxaca, 1991.
- FARRISS, Nancy, Maya Society under Colonial Rule: the collective enterprise of survival, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- HASKETT, Robert S., Indigenous Rulers: an ethnohistory of town government in colonial Cuernavaca, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1991.
- MCBRIDE, George M., The Land Systems of Mexico, American Geographical Society, New York, 1923.
- OUWENEEL, Arij, "From tlahtocayotl to gobernadoryotl: A critical scrutiny of the characteristics of indigenous rule in eighteenth-century mexico", American Ethnologist, 22, 1995, pp. 756-785.

- PASTOR, Rodolfo, "La Independencia y la institución del nuevo estado: la Mixteca Alta 1810-1850", in María de los Angeles ROMERO FRIZZI (ed.), Lecturas Históricas del Estado de Oaxaca, vol. III, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico City, 1990, pp. 83-127.
- RUS, Jan and Robert WASSERSTROM, "Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective", American Ethnologist, 7, 1980, pp. 466-479.
- SCHRYER, Franz J., Ethnicity and class conflict in rural Mexico, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- SPORES, Ronald, The Mixtec Kings and Their People. University of Oklahoma Press, Norman, 1967.
- SPORES, Ronald, The Mixtecs in Ancient and Colonial Times, University of Oklahoma Press, Norman, 1984.
- WASSERSTROM, Robert, "The Exchange of Saints in Zinacantán: the socio-economic basis of religious change in Southern Mexico", Ethnology, 17, 1979, pp. 197-210.