



2

ESTUDIOS INDIANA

DAS KULTURELLE GEDÄCHTNIS MESOAMERIKAS IM KULTURVERGLEICH ZUM ALTEN CHINA

*Rituale im Spiegel von Schrift
und Mündlichkeit*

Herausgegeben von
Daniel Graña-Behrens

Daniel Graña-Behrens (Hrsg.)

**DAS KULTURELLE GEDÄCHTNIS MESOAMERIKAS
IM KULTURVERGLEICH ZUM ALTEN CHINA**

Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit

This work is licensed under the Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>.

The online version of this work can be found at:
<<http://www.iai.spk-berlin.de/publikationen/estudios-indiana.html>>



ESTUDIOS INDIANA 2



IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT
PREUSSISCHER KULTURBESITZ

I A I
P | K

DAS KULTURELLE GEDÄCHTNIS MESOAMERIKAS IM KULTURVERGLEICH ZUM ALTEN CHINA

*Rituale im Spiegel von Schrift
und Mündlichkeit*

Herausgegeben von
Daniel Graña-Behrens



Gebr. Mann Verlag • Berlin 2009

ESTUDIOS INDIANA

Die Reihe ESTUDIOS INDIANA (früher „Indiana Beihefte“) präsentiert in Monografien und Sammelbänden die Ergebnisse von Forschungen zu den indigenen und multi-ethnischen Gesellschaften und Kulturen Lateinamerikas und der Karibik in Vergangenheit und Gegenwart. Das Themenspektrum der Reihe umfasst alle Bereiche der amerikanistischen Studien einschließlich der Archäologie, der Ethnohistorie, der Kultur- und Sozialanthropologie sowie der Ethnolinguistik.

En la serie ESTUDIOS INDIANA (anteriormente „Indiana Suplementos“) aparecen monografías y ediciones sobre los resultados de las investigaciones acerca de las sociedades y las culturas indígenas y multiétnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Esta serie abarca una diversidad de temas de todas las áreas de los estudios americanistas incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología cultural y social y la etnolingüística.

Herausgegeben vom Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz.
Editado por el Instituto Ibero-Americano del Patrimonio Cultural Prusiano.
Anschrift/Dirección: Ibero-Amerikanisches Institut, Potsdamer Str. 37,
D-10785 Berlin, Alemania; www.iai.spk-berlin.de

Herausgebergremium / Consejo editorial
Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, Wolfgang Gabbert, Barbara Göbel, Bruno Illius,
Mark Münzel, Heiko Prümers, Bettina Schmidt, Gordon Whittaker.

Redaktion / Redacción: Peter Birle, Peter Masson
www.iai.spk-berlin.de/publikationen/estudios-indiana.html
indiana@iai.spk-berlin.de

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

Copyright © 2009 by Gebr. Mann Verlag, Berlin
<http://www.reimer-mann-verlag.de/mann/>
Alle Rechte vorbehalten
Satz: Anneliese Seibt, IAI; Umschlaggestaltung: Mariano Procopio
Druck: COLOR-DRUCK Dorfi GmbH, Wünsdorfer Str. 83, D- 12307 Berlin
Printed in Germany
ISBN 978-3-7861-2600-3

INHALT

Einleitung

Daniel Graña-Behrens: <i>Das “Gedächtnis Mesoamerikas” im Spiegel von Schriftlichkeit und Mündlichkeit und im Kulturvergleich zum alten China</i>	7
---	---

Gordon Whittaker: <i>Was there Historical Contact Between Early China and Mesoamerica?</i>	37
--	----

Xiaobing Wang-Riese: <i>Zukunftsperspektive und Geschichtsbewusstsein in altchinesischen und mesoamerikanischen Hochkulturen</i>	41
--	----

Patrick Johansson K.: <i>And the Flint Stone became a Rabbit... The Creation of the South and the Origin of Time in the Aztec “Legend of the Suns”</i>	77
--	----

Berthold Riese: <i>Bücher in Mesoamerika</i>	101
--	-----

Maarten Jansen/Gabina Aurora Pérez Jiménez: <i>Mixtec Rulership in Early Colonial Times. The Codex of Yanhuitlan</i>	149
--	-----

Daniel Graña-Behrens: <i>Piktographie und Erinnerung in der frühen Kolonialzeit am Beispiel von Cuauhtinchan, Puebla, Mexiko</i>	181
--	-----

Amos Megged: <i>From Pictoriality to Alphabetization: Comments on the Evolution of Nahua Visual Memory, 1570 to 1740</i>	207
--	-----

Baltazar Brito Guadarrama/Salvador Reyes Equiguas: <i>The Meaning of the Codices for the Present-Day Indigenous Peoples</i>	235
---	-----

Autorinnen und Autoren / Autoras y Autores / Authors	251
--	-----

Daniel Graña-Behrens*

Das “Gedächtnis Mesoamerikas” im Spiegel von Schriftlichkeit und Mündlichkeit und im Kulturvergleich zum alten China

Nicht im Gedächtnis, sondern im Traum entfernt sich der Geist am weitesten von der Gesellschaft (Halbwachs 1985: 72).

Nach dem obigen Zitat lebt der Mensch seine Phantasien, Wünsche und Ängste dort aus, wo die unmittelbare Kontrolle einer Gesellschaft und einer Kultur über die Art der Erinnerung und das Vergessen am geringsten ist: im Traum. Umgekehrt manifestiert sich jede persönliche Erfahrung neurologisch im menschlichen Gedächtnis. Was ist aber das kulturelle Gedächtnis? Wenn es nicht die Summe aller durch ein Kollektiv geformten individuellen Gedächtnisse ist, erscheint es wie der Traum, jedoch als ein Sammelbecken eben jener kollektiv besonderen Zustände von Überzeugungen, Vorstellungen und Praktiken. Dann ist das kulturelle Gedächtnis entweder eine “Leerstelle” für etwas, was nicht als Summe von Einzelelementen beschrieben werden kann (Pethes/Ruchatz 2001: 8f.) oder eine metaphorische Versinnbildlichung von Kultur in Form der menschlichen Gedächtniskapazität und -eigenschaft (Erl 2005: 97).

In beiden Fällen steht das kulturelle Gedächtnis für eine jedes Individuum weit überragende Raum- und Zeitdimension, vergleichbar mit der virtuellen Welt im heutigen Cyberspace-Zeitalter. Das kulturelle Gedächtnis ist dann wie diese eine Parallelwelt zum Individuum, von dem es sich wie beim Träumen nicht frei machen kann. Zwar wird bemängelt, dass die Theorie vom kulturellen Gedächtnis keinen Anhaltspunkt bietet, wie biologische Hirne sich zu einem solchen kollektiven Hirn zusammenschließen (Candau 2006: 67f.), doch auch hier genügt wieder ein Blick auf das Cyberspace-Zeitalter und auf Mary Douglas (1986), deren Analyse der Entstehung von Institutionen gezeigt hat, wie mithilfe einer Analogie zur Natur die Menschen eingefangen und geprägt werden und diese umgekehrt ebenso prägen. Nicht im

* Der Herausgeber dankt der Volkswagen-Stiftung für das von ihr zwischen 2005 und 2008 geförderte Forschungsprojekt “Schrift, Ritual und das kulturelle Gedächtnis – das alte China und Mesoamerika im Vergleich” im Tandem mit Xiaobing Wang-Riese.

Die im Sammelband enthaltenen Beiträge gehen auf ein im Rahmen dieses Forschungsprojekts in Shanghai, China, im Oktober 2005 abgehaltenes internationales Symposium zu Schrift und Ritual in den alten Hochkulturen Asiens und Amerikas zurück.

Traum, sondern im kulturellen Gedächtnis entfernt sich entsprechend der Mensch am weitesten von seiner Individualität. Zugleich ist der Mensch so ganz und gar in eine Kultur verstrickt, die, wie sie Ruth Benedicts in ihrem Buch *Patterns of Culture* (1934) beschreibt, Vergangenheit und Gegenwart als Gesamtheit von nicht auflösba- ren zeitlichen und räumlichen Bezügen vereint. Letztendlich wird so auch eine Systematizität von Kultur bejaht, die gerade im Zuge der *writing (against) culture*-Debatte von einigen verneint wird (Abu-Lughod 1991).

In dem vorliegenden Sammelband wird das theoretische Konstrukt "kulturelles Gedächtnis" für Mesoamerika von verschiedenen Autoren allen voran über die Bedeutung von oraler Tradition, Schriftlichkeit und Ritual fruchtbar gemacht. Hierzu wird die Region mit ihren zeitlich unterschiedlich vielen Einzelkulturen kulturell monolithisch und zugleich diversifizierend behandelt. Vorweg werden allerdings vorgestellt, welche Ansätze bislang im Hinblick auf kulturelle Kontinuität, Wandel und Tradition entwickelt wurden, was sie leisten und wie sich das virtuelle Netz "kulturelles Gedächtnis" als Alternative in die Debatte um diesen Kulturraum einfügt. Nicht ausschließlich, aber allen voran, wird das "kulturelle Gedächtnis" von Jan Assmann (1992) und die Betonung vom Ritual im Spiegel von Schriftlichkeit und Mündlichkeit thematisiert, jedoch im Gegensatz zu Assmanns mediterranen Hochkulturen hier das alte China kulturvergleichend erwähnt.

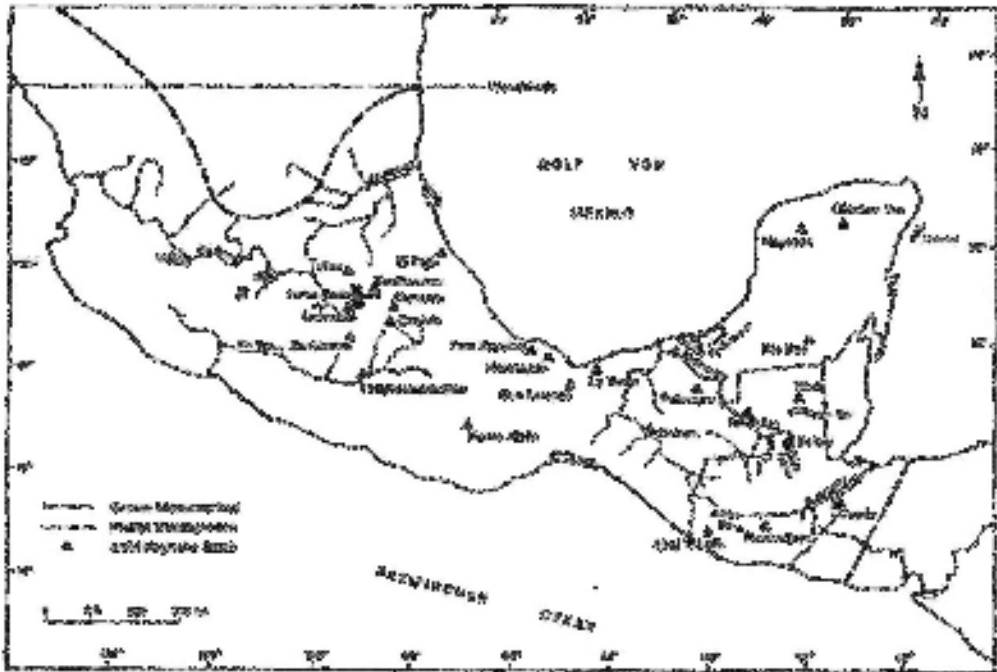
1. Mesoamerika: Tradition und Kontinuität

Die Debatte um ein kulturelles Gedächtnis Mesoamerikas ist älter, als dies zunächst anmutet. Sie beginnt spätestens mit Paul Kirchhoff (1943), als dieser Mesoamerika aufgrund bestimmter Kulturzüge (Maisanbau, Pyramiden, Kalender u.a.m.) als Kulturraum vom Norden Mexikos bis nach Honduras und El Salvador definierte und zwei Fragen offen ließ. Zum einen, wie die kulturellen Übereinstimmungen unter den verschiedenen Kulturen entstanden sind und zum anderen, was angesichts der historischen Wandlungen davon bewahrt wurde.¹ Da die Kulturzüge Kirchhoffs für sich genommen kein Erklärungsansatz sind, mussten sie erst hinterfragt und weiterentwickelt werden. Dies geschah über die Konzepte von Tradition und Kontinuität und über die Mythologie und das kosmologisch-religiöse Denken. Letzterer Ansatz gilt heute vielen als tragende "Struktur" für das Verständnis um die kulturelle Einheit Mesoamerikas. Hervorgehoben werden hierbei die zyklische Zeit als heilige Einheit, der Raum und die Zeit als strukturierende religiöse und soziopolitische Größe, der Antagonismus von Kosmos und irdischer Welt als Leben spendende Kraft, der Dualismus als Vorausset-

1 Kirchhoff (1943: 97) selbst verwies bereits darauf, dass auch die kulturellen Übergänge an den Rändern Mesoamerikas, insbesondere im Norden Mexikos, eher fließend und weniger kategorisch zu verstehen sind; ein Sachverhalt, der immer wieder betont wird (vgl. Read 1998: xvii).

zung für einen vor- und nachspanischen Synkretismus und, über die Kommunikationsfunktion hinaus, die Symbolik von Schrift und Sprache (Gossen 1986: 5ff.).

Karte “Mesoamerika”



Quelle: Köhler (1990: 3, Abb. 1).

Mitte des 20. Jahrhunderts wurde vor allem die spanische Eroberung für die Frage nach Tradition und Kontinuität bedeutsam. Sie wurde und wird immer noch als Ursache für eine kulturelle Zäsur angesehen, auf die eine indianische Neuausrichtung folgte. Paradigmatisch hierfür ist Eric Wolfs (1957) Konzept von der “geschlossenen bäuerlich-indianischen Gemeinde”, die als indianische Anpassung bzw. Neuerung auf die spanische Eroberung verstanden wurde. Diesem Ansatz zufolge schotteten sich die Einheimischen seit dem 16. Jahrhundert in ihren alten oder neu angelegten Siedlungen auf der Grundlage religiöser und sozialer Elemente gegenüber den Spaniern ab. Zu diesen Elementen zählten dann auch die Heiligenverehrung und das auf der von den Missionaren eingeführten Bruderschaft (*cofradía*) basierende Ämtersystem (*cargos*). Es waren diese “neu geschaffenen” *costumbres* (Spanisch für “Gewohnheiten”), die zu einem verschlossenen, korporativen Charakter, sowohl die Mitgliedschaft als auch

die Nutzung von Ressourcen betreffend, unter den Autochthonen geführt haben sollen (Wolf 1957: 5).² Dieser auf Diskontinuität beruhende Ansatz einer indianischen Lebensweise nach der Eroberung wurde in den 1980er Jahren von einer nahezu gegenteiligen Position abgelöst. Fortan galt, vor allem für das Maya-Hochland von Guatemala und Mexiko, die "bäuerlich-indianische Gemeinde" nach der Eroberung nicht mehr als neu geschaffenes indianisches Refugium, sondern als ureigene kulturelle Lebenswelt, die gegen die Spanier verteidigt und bewahrt wurde (Hill/Monaghan 1987). Entsprechend werden seitdem auch für die vorspanische Zeit sowohl die Zeremonialzentren als auch die natürlichen und künstlichen Höhlen aufgrund ihrer kultisch-kosmischen Bedeutung als nachhaltige Verbindung von Weltsicht und Erinnerung angesehen (Heyden 1981). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde zudem in gewissen Dorfgemeinschaften Mexikos und Guatemalas eine gewisse Kontinuität in der materiellen Kultur, etwa im Hausbau oder was das Kochen anbelangt, diagnostiziert (Redfield 1929).

Der Zeitvorstellung und dem Zeitgebrauch wurde gleich der Eroberung eine größere Bedeutung in der Frage um kulturelle Kontinuität beigemessen. Allen voran trifft dies auf die Verwendung des autochthonen Ritualkalenders zu, der bereits in der vorspanischen Zeit maßgeblich Einfluss auf die gesellschaftspolitische Organisation und rituelle Ordnung gehabt haben soll (Coe 1965: 112). Funktional wird der bis heute in Teilen Mesoamerikas anhaltende Gebrauch dieses Ritualkalenders von 260 Tagen, dem zweiten wichtigen autochthonen Kalender neben dem Sonnenkalender, darauf zurückgeführt, dass er im häuslichen, privaten Einsatz etwa zum Zweck der Wahrsagerei bei Geburt, Heirat oder Jagd genutzt wurde. Für den vagen Sonnenkalender von 365 Tagen zu 19 Monaten wird hingegen aufgrund seiner eher religiös-staatlichen und agrarischen Zwecke, die auch in öffentlichen Monatsfesten und -riten zum Ausdruck kamen, vermutet, dass er sich von daher schwerer dem Zerfall der vorspanischen Ordnung und der Einführung des europäischen Schaltjahres bzw. dem spanischen Verbot entziehen konnte (Riese 1997: 245). An diesen Gedanken von der hohen Bedeutung des autochthonen Ritualkalenders anknüpfend wird auch noch das gegenwärtige rituelle Ordnungssystem der K'iche-Gemeinden im Hochland von Guatemala erklärt. Dabei steht der Kalender hier für eine *costumbre* ("Gewohnheit") im Sinne eines zeitlich-räumlichen Merkmals für Kontinuität ein (Cook 2000: 13). In anderen Fällen wie etwa in Bezug auf die Tzutujil gilt anstelle des Kalenders das künstliche Begriffspaar *Jaloj-K'exoj*, eine spezifische Weltsicht, die das Ineinandergreifen von individueller Abfolge und Generationenwechsel propagiert, als Erklärungsmuster für eine kulturelle Kontinuität (Carlsen/Prechtel 1997: 49). Kontinuität und Weltsicht wird außer für die

2 Hierzu zählt auch die Annahme, dass die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft vorwiegend auf Land und weniger auf Verwandtschaft beruhte und die Mitgliedschaft auch zur Teilnahme an religiösen Ritualen verpflichtete.

genannten Maya aber auch für die vorspanischen Nahua Zentralmexikos über ein entsprechendes spezifisches Schlüsselkonzept begründet. Hierbei handelt es sich um *tla-macehua*, "Buße tun", was auch "sich verdienen oder es wert sein" bedeutet und zugleich einen Vertrag zwischen Göttern und Menschen einschließt (León Portilla 1997a: 43).

In die Diskussion um kulturelle Kontinuität spielt seit Robert Redfields Konzept vom "Tribal-Folk-Urban-Continuum"³ (Redfield 1941; 1956) auch die Vorstellung hinein, dass die zeitgenössische indianisch-bäuerliche Gesellschaft ausschließlich ein Nachfahre der ländlichen und nicht der elitär-urbanen vorspanischen Kultur sei. Von daher wird für die vorspanische Zeit einem agrarisch verankerten Volkskult der Fruchtbarkeit auch ein urbaner Götterkult der präkolumbischen Elite gegenübergestellt (Borgerhy 1956). Entsprechend dieser Theorie pflegten die ländliche Bevölkerung und die Elite entweder eine unterschiedliche Kosmvision oder wenigstens eine sozialbedingt abweichende religiöse Vorstellung bzw. Praxis. Letzteres wird allen voran in Bezug auf die präkolumbische Vorstellung, durch magische Transformation könne jemand zur Tiergestalt (*nahualli*) werden, vermutet. Während die vorspanische Elite so einzig an eine Transformation der Seele (*ihiyotl*) eines Zauberers oder Herrschers in ein Tier (*nahualli*) geglaubt haben soll, wird für die Volkskultur postuliert, sie habe sich täuschen lassen, indem sie tatsächlich annahm, jemand könne sich in ein Tier verwandeln.

Weiterhin wird für den Gegensatz zwischen Volksglaube und elitärer Kultur angeführt, dass die spanische Eroberung vollständig zum Verlust der elitären, jedoch in gleichem Maße nicht auch zum Verlust der indianisch-bäuerlichen Kultur bzw. Tradition geführt hätte. Obwohl damit die heutige bäuerliche Kultur unter den Autochthonen bis zu einem gewissen Grade als Garant der kulturellen Kontinuität angesehen wird, bedeutet dieser Ansatz in letzter Konsequenz allerdings ebenso, dass eigentlich nur das Präkolumbische noch als "indianisch" gelten kann und die Ethnographie allenthalben einen Beitrag zum Verständnis um Kontinuität der indianischen Volkskultur leistet (Van der Loo 1987: 18f.). Dass auch die indianisch-bäuerliche Volkskultur einem Wandel unterliegt, sollte jedoch ebenso wenig verschwiegen werden und zeigt sich in einem weiteren Vorgang. So soll bereits in der frühen Kolonialzeit die folkloristische Vorstellung von der physischen Transformation eines Menschen in ein Tier mit einer weiteren vorspanischen Auffassung verschmolzen gewesen sein, derzufolge ein Mensch aufgrund seiner Geburt auch einen tierischen Seelenbegleiter (*tonalli*) besaß, dessen Verwundung oder Tötung unmittelbar das Schicksal des Individuums

3 Gemeint ist hiermit die Wechselbeziehung zwischen den indigenen, bäuerlichen und städtischen Gesellschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der die ländlichen eine mittlere Position auf der Skale zwischen isolierten Gesellschaften, die keinerlei Verbindungen zur städtischen Außenwelt halten und der städtischen Gesellschaft einnehmen.

besiegelte. Letzten Endes überlagerten sich somit bereits zu Beginn der Kolonialzeit zwei Konzepte. Dies zeigt, dass die von der vorspanischen Elite gepflegte ursprüngliche Konzeption zu diesem Zeitpunkt wohl verloren bzw. vergessen war (Musgrave-Portilla 1982: 27, 39, 57). Wie lassen sich angesichts solcher Veränderungen dann aber alle späteren indianisch-bäuerlichen Vorstellungen und Praktiken im Lichte des kulturell Überlieferten noch als ein überkommener Volksglaube aus der vorspanischen Zeit charakterisieren? Zugleich bedeutet dies nicht automatisch, dass bereits zur frühen Kolonialzeit die elitäre, d.h. "große Tradition" verloren und an ihre Stelle einzig eine indianisch-bäuerlich "kleine Tradition" getreten wäre. Gerade hierauf stößt man im Zusammenhang eines Befundes von Karl Anton Nowotny (1961: 272, 2005: 302), insofern gewisse Rituale aus Passagen eines postklassischen Codex oder Faltbuches aus Zentralmexiko selbst noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem von Leonhard Schultze-Jena dokumentierten Brauchtum bei den ländlichen Tepaneken in Guerrero erklärbar blieben. Dabei handelt es sich bei dem von Nowotny illustrierten Beispiel um ein Jagdritual, d.h. um ein existentielles Ritual oder Alltagsritual. Gerade für solche Rituale wird allgemein aber angenommen, dass sie überwiegend oral überliefert wurden bzw. werden und auch einer gewissen Variation unterliegen, die von der Persönlichkeit und den spirituellen Vorlieben des Zeremonienmeisters abhängt und insgesamt dem europäischen Denken nach Kanonisierung von Ritualen widerstrebt (Anders et al. 1994: 270). Warum aber wurden dann in der vorspanischen Zeit solche Rituale schriftlich bzw. bildlich fixiert, wenn dies zugleich ein Ausdruck einer elitären Vorgehensweise ist und einen Akt der Kanonisierung implizierte? Wurden solche Rituale hingegen seit der vorspanischen Zeit durchweg flexibel gehandhabt, bleibt angesichts ihrer Verschriftlichung einerseits der Bezug zur elitären Kultur zu erklären und andererseits die Frage, inwiefern hierüber auf Regelmäßigkeit und Kontinuität geschlossen werden kann. Wenn entsprechend die Funktion der Bilderhandschriften als kultureller Wissensspeicher von untergeordneter oder gar ohne praktische Bedeutung gewesen sein könnte, dann erscheint aber auch ihre vermeintliche mnemotechnische Bedeutung in einem anderen Licht. Manifestieren solche Texte und Bilder vielleicht dann nur eine Art prestigieöses Gehabe oder eine Art von Erinnerung ohne praktischen Nutzen? Ähnliches fragt sich auch im Hinblick auf die schriftlich dokumentierten autochthonen Tanzdramen zu Karneval aus der Kolonialzeit im Hochland von Guatemala einerseits und der rein mündlichen Überlieferungsform solcher Tanzdramen in Chiapas, Mexiko andererseits. Denn ungeachtet ihrer Überlieferungsform, ob auf Schrifttexten basierend oder nicht, finden sich dort die gleichen historischen Verzerrungen wieder (Bricker 1981: 151). Entsprechend scheint hier die Schrift weder als korrektiv noch als Anhaltspunkt für eine andere rituelle Darstellungsform gedient zu haben, sodass eigentlich nicht bekannt ist, welchen Zweck die Verschriftlichung der Tanzdramen erfüllt.

Ein weiterer Aspekt bei der Frage nach Mündlichkeit und Schriftlichkeit ist auch, dass hierbei zuweilen öffentliche und private Verwendung gegenübergestellt werden wie etwa bei den K'iche im Hochland von Guatemala. So werden hier zum einen den mit dem christlichen Kalender, dem Agrarzyklus und mit dem Sonnenreich verknüpften gutmütigen Heiligen, die am Heiligentag auf die Erde zurückkehren, in öffentlichen Ritualen gehuldigt. Zum anderen werden die der Zeit vor der Weltschöpfung angehörenden und mit dem 260-tägigen Kalender, einer Gottheit eines Haushalts sowie mit dem Lebenszyklus verbundenen sogenannten Geistwesen der Erde ausschließlich im Privaten verehrt (Earle 1986: 169). Zugleich wird eingeräumt, dass die Religion für Kontinuität stehen kann, obwohl sich für die symbolischen Bedeutungen im Laufe der Zeit durchaus eine Disjunktion einstellen kann (Van der Loo 1987). Entsprechend fragt sich auch, ob und welche Strukturen trotz der historischen Prozesse unverändert weiter existieren können und inwiefern historische Veränderungen zu vernachlässigen sind und die Vergangenheit über die ethnographische Gegenwart erklärbar ist. Allgemein gesprochen sollten jedoch historische Betrachtung und Kulturanthropologie zusammengehen (Chance 1996: 380ff.), da andernfalls eine die Zeit transzendente "kulturelle Essenz" entstehen kann, um die sich wie ein Mantel als äußere Form der historische Wandel legt und den "primordialistischen" Ansatz lediglich verschleiert (Farriss 1984). Doch gerade dies ist problematisch, da selbst "Essenzen" einem Wandel unterliegen. So konnte etwa für viele der gegenwärtigen zur Osterzeit in Guatemala und im Maya-Hochland von Mexiko im Karneval rituell inszenierten und dramatisierten ethnischen Konflikte, auf die schon kurz verwiesen wurde, gezeigt werden, dass sie weniger auf einem historischen Substrat aus der vorspanischen Zeit beruhen, als in Wahrheit erst aus der Eroberungszeit heraus entstanden sind (Bricker 1981). Die zur Osterzeit aufgeführten Tanzdramen verweisen mithilfe der Teleskopie, d.h. zeitlich und räumlich komprimiert, und durch ihre verschiedenen kostümierten Tanzgruppen eben vielmehr auf unterschiedliche historische Episoden. Der von den Einheimischen darin eingearbeitete historische Wandel ist dann das Ergebnis eines ausgeprägten Geschichtsbewusstseins und eines oral oder schriftlich tradierten historischen Wissens, bei dem Geschichte und Mythos untrennbar miteinander verbunden sind. So hatten seit der spanischen Eroberung auch die indianischen Rebellionen im Maya-Gebiet ihren Antrieb in prophetischen und nicht in politischen Vorstellungen, Bewegungen, die sich jeweils als Revitalisierungsbewegung (Nativismus) verstehen lassen. Die darin enthaltenen Prophezeiungen steckten somit einen zeitlichen Rahmen ab, an den sie sich in ihren Vorstellungen hielten. Gleichzeitig erlaubte dieser prophetische Gedanke, die spanische Religion und die politischen Institutionen in synkretistischer Weise anzunehmen. Die Maya rebellierten nicht, weil sie, wie noch im 19. Jahrhundert geglaubt wurde, über eine Art "rassisches Gedächtnis" verfügten, über das "Kultur" biologisch weitergetragen wurde, sondern weil sie sich mithilfe ihres prophetischen Denkens der Vergangenheit annahmen. Damit werden letztendlich sowohl der

Nativismus als auch der Synkretismus in ihrer Ursache kalendarisch erklärt. Es wird angenommen, dass für die Maya die Vergangenheit immer das Modell für die Gegenwart und die Zukunft repräsentiert (Bricker 1981: 180). Kalender und prophetisches Denken sind bei gleichzeitiger Einarbeitung des historischen Wandels der Mechanismus, der Kontinuität erzeugt. Die vergleichbar einer "Community-Charter" treibende Kraft, Identität zu erzeugen, bleibt, wenn auch nicht ausschließlich, entsprechend dem Kalender vorbehalten (Monaghan 1998: 140).

Zusammenfassend bleibt so die Vorstellung von einer historischen Kontinuität ein Konstrukt und eine den historischen Wandel mitunter nicht genügend berücksichtigende Konzeption. Dies zeigt sich auch darin, dass das im 19. und 20. Jahrhundert in den autochthonen Gemeinden Mesoamerikas ethnographisch erfasste Ämtersystem (*cargos*) nicht unmittelbar die Fortsetzung der vorspanischen Strukturen implizierte, wie Wolf und andere noch annahmen, sondern vielmehr aus anderen spätkolonialen Ursachen entstanden ist (Chance/Taylor 1985). Letzten Endes lassen sich so einzig vor- und nachspanische Welt bzw. kulturelle Kontinuität und Verlust bilanzieren (Broda 1976) und kulturelle Kontinuität und Wandel stehen seither nebeneinander in der Reihe der Erklärungen.

Schließlich befruchtet in den vergangenen Jahren aber auch ein neuer Ansatz die Debatte um Kontinuität und Wandel, in dem die Gemeinschaft als "Neuinszenierung" ("enactment") verstanden und versucht wird, auf die Beziehung der Menschen über ihre spirituellen Ansichten aufmerksam zu machen (Monaghan 1995: 10ff.). So sehen sich die Leute aus Nuyoo in der Mixteca Alta, wenn sie über die Vergangenheit reden, vertraglich ("covenants") mit der Erde und dem Regen und den heiligen Wesen verbunden, weil diese ihnen das Wissen etwa über den Feldbau oder die neue moralische Ordnung bringen. Im Ergebnis sind Vorstellungen dieser Art zwar für eine Gemeinschaft von Bedeutung, aufrecht erhalten werden sie jedoch von einer kleinen Gruppe, die, wenn sie sich dafür einsetzt, zugleich auch neue lokale Machtstrukturen etabliert (Monaghan 1995: 9, 16). In diesen Fällen wird ein dynamisches Modell vom kulturellen Gedächtnis Mesoamerikas suggeriert, das in seinen Grundfesten dennoch einen konstruktivistischen Ansatz in sich trägt. Kulturräume bleiben nur so lange stabil, wie es gemeinsame Interessen und Abhängigkeiten gibt. Kultur wächst aus dieser Perspektive nicht aus sich heraus, sondern definiert sich an den wechselseitigen materiellen, politischen und ideologischen Bedürfnissen jeweils neu.

2. Das vorspanische Mesoamerika

Ungeachtet des von Kirchhoff suggerierten geschlossenen Kulturraums erscheint Mesoamerika als ebenso heterogen und facettenreich, angesichts zahlreicher Unterschiede zwischen den verschiedenen Kulturen. Allenfalls innerhalb gewisser geographischer Räume wie der Mixteca, dem Maya-Gebiet oder der Region der Nahua-Völker, die jedoch im Gegensatz zu Rom oder zum alten China für keine politische und ökonomi-

sche Einheit stehen, scheinen Unterschiede in gewisser Weise aufgehoben zu sein. Hierzu zählen insbesondere die Sprache, die Schrift und Bereiche der materiellen und technologischen Kultur. Einerseits verleihen sie im Sinne der "limitischen" Funktion Ernst Mühlmanns (1985: 19) den lokalen Gruppen und seinen Trägern eine gewisse regional begrenzte kollektive Identität, andererseits erweisen sich bei genauerem Hinsehen selbst Merkmale wie der autochthone Kalender nicht einmal als homogen. Zwar basiert etwa der Ritual- oder der Sonnenkalender überall auf derselben Struktur, doch bereits die Zählweise bzw. die Darstellungsform der Zahlen ist unterschiedlich. So operierten zur Klassik (ab 300 n. Chr.) Teotihuacan, Xochicalco, die Maya, Mixteken und Zapoteken mit einem Punkt- und Balkensystem, wohingegen in der Postklassik (ab 1000 n. Chr.) die Azteken und andere in Zentralmexiko ein einfaches Punktesystem vorzogen (Caso 1967: 335). Einige politische Zentren wie etwa Xochicalco (600 bis 900 n. Chr.) entwickelten gar Symbole zur Darstellung der Jahresträger, die sich vollkommen von denen der benachbarten Zentren unterscheiden (Caso 1967: 173ff.). In diesem Sinne ist Mesoamerika viel weniger ein Kulturraum mit zusammenhängender dauerhafter und einheitlicher Struktur, etwa aufgrund der in ihr verbreiteten Mythen (López Austin 1990: 30f.), als vielmehr ein ineinander und übereinander greifender Flickenteppich von lokalen Vorstellungen. Größere Unterschiede zwischen den Kulturen Mesoamerikas zeigen sich indes dort, wo religiöse und politische Vorstellungen aufeinandertreffen wie etwa beim Toten- und Ahnenkult. Während die Präsenz verstorbener Könige bei den klassischen Maya (300 bis 1000 n. Chr.) und ihrer Nachfahren dadurch geregelt wurde, dass sie im Stadtzentrum Grabpyramiden errichteten, die von den Lebenden gepflegt und permanent überbaut wurden, bedienten sich die Mixteken in der Postklassik (1000 bis 1521 n. Chr.) der Mumifizierung, um ihre Könige in weit entlegenen Höhlen zu bestatten und sie als genealogische Archive zu nutzen. Die Azteken hingegen versagten in der späten Postklassik (1300 bis 1521 n. Chr.) ihren verstorbenen Herrschern hingegen eine größere Bedeutung für die Nachfahren. Diese wurden eingeäschert und in Urnen unter Tempeln, in Häusern oder anderswo bestattet. Ähnliches gilt für die Darstellung von Herrschern. Während die Olmeken und klassischen Maya ihre Herrscher in verschiedener Kostümierung auf steinernen Monumenten verewigten, fehlen solche Formen der Darstellung weitgehend im Hochland von Mexiko, in Teotihuacan oder bei den Azteken (Gillespie 2001: 100).

Die Übertragung Immanuel Wallersteins Konzepts des "Welt-Systems" – d.h. einer überall gleichen Arbeitsteilung kapitalistischen Zuschnitts – auf Mesoamerika in den 1980er Jahren führte allen voran dazu, die regionale Verzahnung in der Postklassik (1000 bis zur Ankunft der Spanier) über die wechselseitigen ökonomischen und soziopolitischen Beziehungen zu verstehen (Blanton/Feinmann 1984: 674). Im Ergebnis wurde nicht nur eine starke ökonomische und soziale bzw. politische Vernetzung (Smith/Berdan 2000), sondern auch eine temporäre kulturelle Homogenisierung und Kontinuität suggeriert (Pohl 2003: 203). Aber lange vor solchen wirtschaftlich-

ideologischen Impulsen, die Kulturen in Mesoamerika zusammenführten, hatte schon die erste wirklich große zentralmexikanische Metropole, Teotihuacan, die Region in den ersten fünfhundert Jahren des ersten Jahrtausend kulturell geformt. Um 700 n. Chr. hinterließ ihr Untergang dann auch ein Erbe, das sowohl für eine kulturelle Kontinuität im Sinne symbolischer und mythischer Akzente als auch für eine Diskontinuität im Sinne politischer und kultureller Umwälzungen steht (Carrasco et al. 2000: 5f.). Spätestens von da an gilt Mesoamerika als kulturell „ein und viele Mesoamerika“. Allen voran wird dem nachfolgenden Zeitraum bis um 1100 n. Chr. und dem Untergang von Tula, einer weiteren bedeutenden Kulturmetropole im Zentrum von Mexiko, attestiert, maßgeblich zur kulturellen Erneuerung Mesoamerikas beigetragen, ohne mit der vorherigen Vergangenheit vollends gebrochen zu haben. Es entstanden multiethnische Staaten, die mithilfe auf der Tradition von Teotihuacan basierender Symbole wie der gefiederten Schlange kommunizierten und ihren kulturellen Mittelpunkt in Tula hatten (López Austin/López Luján 2000: 23). Für einzelne Kulturaspekte ist zugleich festzustellen, dass Neuausrichtung und Festhalten an der Vergangenheit eine perspektivische Angelegenheit ist. So gilt für die spätere aus Tenochtitlan bekannte Doppelpyramide, sie sei eine Erfindung der Azteken, mit der zwischen 1300 und 1500 n. Chr. deren ideologische Neuausrichtung verbunden wird, obwohl sie eigentlich an das bereits bekannte Prinzip der Dualität von Gottheiten und numischen Wesen anknüpft (Hassig 2001: 98, 182, Endnote 74). Ähnliches gilt für die religiösen Figuren (*teixiptla*) und monumentalen Steinbilder der Azteken, für die ebenso auf Vorlagen und frühere Traditionen zurückgegriffen wurde, um sich als legitimer Nachfahre vorangegangener Kulturen zu präsentieren.

3. Ritual, Schrift und Oralität in Mesoamerika

Mesoamerika und das alte China sind zwei Kulturregionen mit eigener Schrift, deren Entstehungsgeschichte zwar noch im Dunkeln liegt, ihr Ursprung aber im kalendrisch-religiösen Bereich liegen dürfte. Dies unterscheidet beide Regionen auch von der in Mesopotamien an ökonomische Belange gekoppelten Schriftentstehung (Postgate et al. 1995). Allerdings erweist sich eine einseitige Betrachtung der Schriftentwicklung in Mesoamerika etwa einzig zu kalendarischen oder onomastischen Zwecken als wenig befriedigend (Houston 2004: 236). Denn seit frühester Zeit wurden in Mesoamerika Kleinobjekte und monumentale Schriftträger mit Symbolen und Schriftzeichen sowohl zur Fixierung von Kalenderangaben als auch zur Bezeichnung von Lebewesen und Dingen versehen. Sicherlich führte die Schrift schon bald zu einer Systematisierung des Kalenders, zur Einführung von Zyklen und Rechengrößen außerhalb der beobachtbaren Naturphänomene von Sonnen- und Mondzyklus, wie etwa in der Isthmus-Region, und bei den Maya zur sogenannten Tagezählung („Long Count“). Und weil sie gleichzeitig zur Bezeichnung von Personen und Dingen eingesetzt wurde,

dürfte die Schriftentstehung selbst die Entstehung einer komplexen symbolischen Welt begünstigt haben, in der Zeit und Objekt, Ritual und Ereignis zueinander fanden.

Galten längere Zeit die bislang kaum entzifferte zapotekische Schrift und die süd-östlich davon anzutreffende, nach der Region bezeichnete Isthmus-Schrift als älteste Belege für eine vollwertige Schriftentwicklung in Mesoamerika, bezeugen neue Inschriftenfunde im Maya-Gebiet (San Bartolo) aus der späten Präklassik (um 500 v. Chr.), dass auch die Maya schon sehr früh ein voll entwickeltes logosyllabisches Schriftsystem besaßen. Andere nur zum Teil strukturell ähnliche Schriftsysteme traten erst später mit den damit verbundenen Kulturen in Erscheinung. Hierzu zählen in der Postklassik (ab 1000 n. Chr.) ebenso die Schrift der Mixteken wie die der Azteken. Inwiefern es sich um dem System nach unterschiedliche Schriftarten handelt, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Das Maya-Schriftsystem ist ebenso logosyllabisch wie das Isthmus- oder Epi-Olmekische Schriftsystem. Die mixtekische Schrift hingegen ist ein piktographisch-logographisches und was gewisse bildliche Elemente (Darstellung von Bergen, Flüssen und Ortschaften, Personen) anbelangt, sicherlich auch ein sprachungebundenes System. Die zapotekische Schrift liegt irgendwo zwischen dem Maya- und dem mixtekischen System und für die aztekische Schrift ist unklar, inwiefern sie der mixtekischen Schrift näher steht oder vor Ankunft der Spanier bereits eine Phonetisierung ähnlich dem Maya-Schriftsystem hinter sich hatte. Wenngleich diese frühen Schriftsysteme in Mesoamerika keineswegs voll entziffert und verstanden sind, verweisen sie, von der enormen Kulturleistung einmal abgesehen, bereits darauf, gewissen kulturellen Vorstellungen einen eigenen Erinnerungshorizont zu schaffen. Im alten China ist Schrift ebenso sehr früh bezeugt, hat sich in größerem Stil aber erst aus der späten Shang-Zeit (1200-1050 v. Chr.) in Form von Orakelknocheninschriften erhalten (Keightley 1996: 68ff.). Die auf Panzern von Schildkröten und Tierknochen eingravierten Texte enthalten neben Kalenderangaben und Eigennamen vor allem Prophezeiungen, die bereits ein normatives Ordnungssystem im religiösen Bereich erkennen lassen.

Seit frühester Zeit diene so die Schrift in beiden Regionen bereits zur Erinnerung von Tagen, Personen und Handlungsanweisungen, ohne damit schon die Mündlichkeit ersetzt zu haben. In den nachfolgenden Jahrhunderten blieb die Schrift in Mesoamerika jedoch weiter im Schatten der oralen Tradition – hier sei an die Erklärung von Ritualen in den vorspanischen Codices mithilfe der heutigen oralen Überlieferung und Performanz erinnert –, während sie im alten China zum Ende der westlichen Zhou-Dynastie und zu Beginn der Han-Dynastie (um 300 v. Chr.) eine Aufwertung erhielt und die Schrifttexte verbindlicher als das gesprochene Wort wurden. Wenn nun die Schrifttexte in Mesoamerika keine solche kulturelle Verbindlichkeit wie im alten China erreichten, warum entwickelten die Maya, Mixteken und nahuatlsprachigen Kulturen Zentralmexikos dann eine ausgeprägte Buch- bzw. Codexkultur? Warum kam es auf nahezu allen erdenklichen Schriftträgern zur Anwendung von Schrift? Brauchten

die Wahrsagerei, Mythen und historische Genealogien komplementär zur oralen Tradition der Schrift, um damit wie im alten China eine kulturelle Ordnung zu begründen? Wenn ja, worin bestand dann der textliche Kanon dieser Ordnung?

In Mesoamerika werden Mündlichkeit und Schriftlichkeit in ihrer Bedeutung und Beziehung zueinander recht unterschiedlich bewertet, vielleicht gerade aufgrund der oben genannten Schwierigkeit, die Funktion der Schrift in dieser Region zu verstehen. So neigen die bekannten Altamerikanisten und Nahuatl-Experten Angel Garibay (1954-55, I: 15) und Miguel León-Portilla (1996: 16; 1997b: 139) eher dazu, der Schrift, wie sie am Vorabend der Eroberung in Zentralmexiko benutzt wurde, einen größeren Stellenwert einzuräumen als der oralen Überlieferung. Ihnen zufolge steckten die für Zentralmexiko einstmals zahlreichen Bilderhandschriften den Rahmen ab, in dem sich die mündliche Erzählung bewegte. Im weitesten Sinne verweisen sie jedoch genauso wie andere (Calnek 1978: 242; Nicholson 1971: 52) auf den komplementären Charakter von oraler Tradition und Bildlichkeit. Ohne diese komplementäre Funktion von mündlicher Erzählung und Schrift in Frage zu stellen, betonen hingegen andere, zu denen auch der bereits erwähnte österreichische Altamerikanist Nowotny zählt, dass die mündliche Erzählung der bedeutendere Teil in der Kommunikation darstellt, während die Schrift eher eine mnemotechnische Funktion besaß (Gibson 1975: 313; Gillespie 1989: xxvi; Johansson 1993: 18; Leibsohn 1994: 170; Nowotny 1961: 272; 2005: 302). Im Besonderen betont darüber hinaus der mexikanische Philologe und Altamerikanist Patrick Johansson (1993: 69), dass sich aus dem Zusammenspiel von ikonischer Mimesis, Symbolismus und phonetischer Vermittlung deshalb ein empfindlicher, teilweise nicht erfassbarer liminaler Sinn ergab, weil die indianische Kognition auf den beiden Prinzipien von Mündlichkeit und Bildlichkeit basiert. Als dritte Möglichkeit wird auf die besondere Rolle der Mündlichkeit, allen voran in schriftlosen Kulturen wie etwa den Purhepecha in Michoacan, verwiesen (Kirchhoff 1956).

Mit der spanischen Eroberung verlor dann unter den Bild- und Schriftkulturen, je nachdem welches der beiden Modelle für die vorspanische Zeit bevorzugt wird, entweder die autochthone Schrift oder die Oralität ihre wesentliche Funktion für die Übertragung von kulturellem Wissen. Gleichzeitig entstanden neue Formen wie etwa die Prosaschreibung, die im Zuge der Übertragung der vorspanischen Quellen in die lateinische Buchstabenschrift zum dominierenden Faktor von autochthoner Schriftlichkeit wurde (Gibson 1975: 313).

4. Das Konzept “kulturelles Gedächtnis”

Jan Assmanns (1992) und Aleida Assmanns (1999) Konzept vom kulturellen Gedächtnis beschäftigt sich mit der Erinnerung und Überlieferung von kulturellem Wissen und knüpft an Maurice Halbwachs (1985; 1991) Vorstellung von einem gruppenspezifisch sozialen Gedächtnis an, das sich erst durch Interaktion mit anderen Kollektiven

tiven ausprägt. Im Gegensatz zu Halbwachs geht es ihnen aber nicht um den sozialen Rahmen, der maßgeblich die Erinnerung von Individuen bestimmt, sondern um den historisch angewachsenen kulturellen Schatz, dessen sich Gesellschaften oder Kulturen ihrer Selbstpflege bzw. -darstellung wegen bedienen. Assmanns Ausgangspunkt ist jedoch wie Halbwachs der, dass die Erinnerung durch die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit entsteht, also nicht *per se* in einer Art historischem Bewusstsein existiert. Es ist die Gegenwart, die dem, was als Kultur bezeichnet wird, im Rückbezug auf die Vergangenheit ihre Identität verleiht, weil jede Kultur, wie es die Ethnologin Ruth Benedicts bezeichnete, vergleichbar zur Sprache aus einem großen Bogen an Möglichkeiten schöpft. Die zweite wichtige Annahme ist, dass damit zugleich ein historisches Bewusstsein generiert wird, dass nur auf zwei Ebenen arbeitet. Dies sind die Ursprungszeit und die jüngste Vergangenheit (Assmann 1992: 49). Während die jüngste Vergangenheit Gegenstand des Generationengedächtnisses oder des von ihnen auch so bezeichneten kommunikativen Gedächtnisses ist, stoßen im kulturellen Gedächtnis hingegen Ursprungszeit und jüngste Vergangenheit zusammen und gerinnen zu symbolischen Figuren (Assmann 1992: 49ff.). Der kulturelle Wissensgrundstock geht also zeitspezifisch aus dieser Verbindung der Zeiten hervor und verleiht einer Gruppe eine kollektive Identität. Im Lichte der Gegenwart perpetuieren sich beide – das kulturelle Kernwissen und die kollektive Identität –, in dem Institutionen und spezielle Wissensträger einen spezifischen Kommunikationsmodus pflegen. Die kollektive Identität stellt sich so über ein "Erinnerungsmodell" und nicht über ein soziales Handlungsmodell ein (Giesen 1999).

Im Gegensatz zur kontinuierlichen Überlieferung, für die das Konzept der Tradition steht, konstituiert sich das kulturelle Gedächtnis entsprechend erst durch den Rückgriff über den Bruch hinweg oder über das Vergessen. Es verbindet gleichermaßen Tradition und Kontinuität mit Bruch und Wandel. Dabei wird das kulturelle Wissen einer Gruppe stetig durch den Rückbezug auf ihre Vergangenheit verfestigt, indem dieses wie ein Bausatz auseinander genommen und unter der gegenwärtigen Erkenntnissen und Strömungen, die sich die Gruppe ausgesetzt wird, neu zusammengesetzt wird. Entsprechend speist sich das kulturelle Gedächtnis aus dem dialektischen Prozess einerseits zwischen Tradition und Kommunikation und andererseits zwischen Bruch und Innovation. Es beabsichtigt nicht den Bruch und fördert diesen auch nicht; es braucht ihn paradoxerweise aber, um Kontinuität zu suggerieren. Kontinuität bedeutet hier die Versinnlichung der summierten historisch fortschreitenden Ergebnisse, die erst komplexere Gesellschaften, allen voran jene – wenn auch nicht ausschließlich –, die bereits über Schrift verfügen, entwickeln (Assmann 1992: 281). Assmann bezeichnete diesen Prozess als "progressive Variation".

Für traditionale Gesellschaften, und hierbei ist in seinem Sinne ebenso vor allem an die meist schriftlosen, kleineren, teilweise akephalen Gesellschaften gedacht, wird angenommen, dass sie hingegen frei von Brüchen leben, weil sie eine göttliche Schöp-

fungsordnung perpetuieren, die auch ihre gegenwärtige Wirklichkeit bestimmt. Bei ihnen scheint die Zeit gewissermaßen „stillzustehen“ (Müller 1997: 239). Ihnen dient der Mythos lediglich zur Erklärung von kulturellen Divergenzen bei der Betrachtung von außersystemischen Prozessen. Damit konnte das Fehlverhalten der Anderen als „Abweichung vom rechten Weg“ gesehen und dem Anderen zugleich eine irreversible Unheilgeschichte angedichtet werden, eine Geschichte, die man selbst nicht hatte (Müller 1997: 229). Zwar entspricht dies keinem ausschließlich zyklischen Denken, die zyklische Zeit wurde aber aus Gründen der Ordnungs- und Traditionsstabilisierung favorisiert. Entsprechend handelt es sich beim kulturellen Gedächtnis um eine hochgradig gestiftete Form der kulturellen Überlieferung (Assmann 1992: 33).

Das kulturelle Gedächtnis ist ein operativer Begriff, eine heuristische Konstruktion, die eine gewisse Essentialität von Kultur suggeriert, im Wesentlichen Kultur aber als eine kontrollierte Variation im Gegensatz zur Natur mit ihrer Repetition versteht. So wird das Kernwissen einer Kultur bei schriftlosen Gesellschaften Jan Assmann zufolge mithilfe von Ritus nahezu in unveränderter Form überliefert, während es in Schriftkulturen kanonisierte Texte sind, die zu einer kontrollierten Variation führen, von ihm als „Hypolepse“ bezeichnet. Hier stehen entweder das Ritual oder die kanonisierten Texte jeweils als zentraler Mechanismus im Prozess der Überlieferung von Kulturwissen ein. Mündlichkeit und Schriftlichkeit verkörpern selbst aber noch keinen stabilen Erinnerungszustand, der eine kulturelle Kohärenz zu stiften vermag. Erst wenn in oralen Gesellschaften oder solchen, die zwar bereits Schrift, jedoch noch keine kanonisierten Texte kennen, öffentliche Rituale verpflichtend zur Seite gestellt werden, gelingt dies. In allen anderen Gesellschaften oder Kulturen, die Schrift nutzen, wie etwa im alten China ab der Han-Zeit (ab dem 3. Jh. v. Chr.), tritt an die Stelle des Rituals Jan Assmann folgend die Kanonisierung von Texten. Die Texte dürfen zwar noch rezitiert und gedeutet, jedoch nicht mehr wesentlich verändert werden. Assmann (1992: 102) nennt diese beiden sich zwar nicht ausschließenden, aber das kulturelle Gedächtnis bestimmenden Modi „die rituelle bzw. textuelle Kohärenz“. An eine komplementäre Funktion von Schrift im Modus der rituellen Kohärenz ist nicht gedacht. Die beiden von Assmann favorisierten Modi stehen letztendlich aber nicht nur für die Speicherung des Kernwissens, sondern auch für ihren Abruf und für das aktivierte kulturelle Gedächtnis. Damit besitzt das kulturelle Gedächtnis, wie die Tradition im Sinne Edward Shils, einen Modus der Aktualität („possessions“) und einen der Potentialität („stocks“), weswegen Aleida Assmann (1999: 134f.) auch vom „Funktions- und vom Speichergedächtnis“ spricht.

Die dritte Annahme geht davon aus, dass die Erinnerung, bevor sie ins Gedächtnis gelangt, versinnlicht werden muss, das kulturelle Gedächtnis also mithilfe von Erinnerungsfiguren operiert (Assmann 1992: 37). Erst wenn Begriff und Bild unauflöslich miteinander verschmelzen, kann ein Ereignis im Gruppengedächtnis weiterleben. In dieser Annahme finden sich implizit auch bereits die zwei zuvor genannten Grund-

lagen, die das kulturelle Gedächtnis Assmanns kennzeichnen, wieder. Spezifisch setzen sich solche Erinnerungsfiguren aus a) Zeit- und Raumbezug, b) Gruppenbezug und c) Rekonstruktivität zusammen. Die Erinnerungen werden im Raum erfahren und in einer bestimmten Zeit aktualisiert. Zeit und Raum sind die Schauplätze von Symbolen der Identität und Anhaltspunkte der Erinnerung zugleich. Assmann spricht deswegen auch vom "Akt der Semiotisierung". Diese Sinnesstiftung verleiht selbst Kulturen, die vom heutigen Standpunkt aus über kein Geschichtsbewusstsein verfügten, einen Sinn. So steht das kulturelle Gedächtnis immer in Beziehung zu den Vorstellungen von der Zeit einer Kultur und verfährt von der Gegenwart aus, d.h. rekonstruktiv. Dabei sind sowohl die nicht messbare Zeit ("seit Angedenken") als auch die messbare Zeit (Kalender) von Bedeutung. Der Kalender ist dem kulturellen Gedächtnis aber nicht nur eine Stütze, sondern ein wesentlicher Teil davon. Gerade deswegen lassen sich neue Kalender oder Kalenderreformen auch nur sehr schwer und meist nur gegen Widerstand durchsetzen (Candau 2006: 39). Darüber hinaus braucht es des realen Raums. Denn im Gegensatz zur antiken Überzeugung, dass das Prinzip der imaginären Verräumlichung (Raumbild) bereits dem Memoiren eines Sachverhalts dient, wurde von Maurice Halbwachs (1985; 2003) das kollektive Gedächtnis von der Existenz realer Räume und Orte abhängig gemacht, über die sich ihm zufolge erst die sozialen Gruppen einer Gesellschaft, in seinem Fall die Berufsstände, identifizieren.

Unter dem vollständigen Titel *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* verweist Jan Assmann dezidiert darauf, dass das Kernwissen einer Kultur nicht von selbst, sondern erst im Zuge einer politischen Herrschaft entsteht. Denn Herrschaft und Erinnern stehen in einem engen Verhältnis (Assmann 1992: 71). Die Herrscher usurpierten dafür nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft und sie ließen sich, wie etwa auch im Toten- und Ahnenkult, sowohl retrospektiv als auch prospektiv legitimieren. Daher ist immer auch nach den Erinnerungsstrategien zu fragen, die politische Herrschaft entwickelt hat und welche Art von Erinnerung legitimierend ist.

Es lässt sich vermuten, dass Assmanns "kulturelles Gedächtnis" eine Fortsetzung von Jacques Derridas (1997: 424) Ansatz "Kultur als Text" ist, dessen Dekonstruktion vermeintlich fester Grundbegriffe zur Aufgabe von traditionellen Kriterien führte, indem sich die Sprache des universellen Problemfeldes bemächtigte. Assmann hingegen dekonstruiert mithilfe des "Gedächtnis[ses] einer Kultur" die traditionelle Sichtweise über das Kernwissen einer Kultur, in dem in einem kulturellen Ordnungssystem die gesamte Vergangenheit einer Kultur, aus der immer nur ein Teil entnommen und weitergeführt wird, erst einmal nur ein Code erster Ordnung ist. Das tatsächliche Kernwissen einer Kultur und das Alltagswissen konstituieren hingegen den Code zweiter Ordnung und das Buch über diese Code und die verbundenen Praktiken den dritten Code. Zugleich polarisiert Assmanns kultursemiotisches Modell, wie der semiotische Ansatz zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten, zwischen dem,

was ausgedrückt und dem, was gesehen wird. Diese Dichotomie durchzieht in weiten Strecken seine Theorie zum kulturellen Gedächtnis. So gibt es einen kulturspezifischen Code als Kernwissen einer Kultur auf der einen und ein Alltagswissen, das sich verflüchtigt, auf der anderen Seite. Es gibt ein individuelles Gedächtnis, das im Kollektiv zum Träger von Alltagswissen wird und ein kollektives Gedächtnis als Träger eines Kernwissens unter einem kulturspezifischen Code. Die Alltagswelt wird scharf von der symbolisch manifesten Kulturwelt abgegrenzt, obgleich beide zusammen erst das repräsentieren, was allgemein unter Kultur verstanden wird. So lebt diesem Ansatz zufolge der Mensch in einer zweidimensionalen Welt von Alltags- und Festzeit, wobei dem zufälligen, unstrukturierten und dennoch automatisierten Alltag ein Sinn mangelt, der eben erst durch das Fest zustande kommt (Assmann 1991: 13ff.). Demnach gilt das Fest als Ort des "Ausgleichs", an dem der von der Kultur überschüssige Sinn sich entladen und erlebt werden kann und von der Alltagsroutine entlastet. Das Fest wird hier zum Ort der kulturellen Erinnerung und zum Sammelbecken des von der Kultur überschüssig produzierten Sinns. Diese Dichotomie dehnt Assmann auf alles aus. In jedem der zentralen Bereiche (Geschichtsschreibung, politische Organisation, Religion, Kommunikationsmedium) findet sich dieses Muster wieder. So gibt es zunächst an Claude Levi-Strauss anknüpfend Gesellschaften, die Geschichte einfrieren wollen (die sogenannten "kalten Gesellschaften") und solche, die eine Veränderung in der Geschichte zulassen (die "heißen Gesellschaften"). Dann gibt es gleichsam solche, deren wichtigstes Medium für das Kernwissen der Kultur Rituale sind und solche, deren Medium auf Schrift und im strengeren Sinne auf der Kanonisierung von Texten beruht. Darüber hinaus gibt es traditionelle Gesellschaften, deren kulturelles Gedächtnis auf mündlicher Tradition beruht und komplexere Gesellschaften, Hochkulturen, die schon über Schrift verfügen und diese teilweise mit in das kulturelle Gedächtnis einspeisen, Kulturen, die den Tod annehmen und solche, die ihn nicht hinnehmen. Schlussendlich gibt es noch Religionen, die unsichtbar und die sichtbar sind, womit die symbolische Universa des Religiösen gegenüber dem religiösen Kosmos im Besonderen gemeint sind.

Aber nicht nur Jan und Aleida Assmann beschäftigten sich mit der Frage, wie sich Gesellschaften oder Kulturen in ihrer Selbstpflege ihres Wissens und bestimmter Techniken wie orale Tradition, Schrift, Monumentalität oder Literatur zur Selbstpflege bedienten. Auch viele andere haben dies getan. Einer, der hierzu zählt, ist Paul Conerton (1989: 4f.). In seinen Augen sind es die (großen) Gedenkfeste ("commemorative ceremonies"), in denen sich die Bilder und das gesammelte Wissen über die Vergangenheit kristallisiert. Doch geschieht die Vermittlung der Vergangenheit selbst erst über die rituelle Performanz, im Konkreten über die solchen Ritualen zugrunde liegende automatisierte körperliche Gewohnheit ("bodily automatism"). Hier ist weitgehend an ein soziales Gedächtnis oder, wie er es auch bezeichnet, "Gemeinschaftsgedächtnis" ("communal memory") gedacht, das sich durch körperliche Gewohnheit

wiederholt. Es handelt sich aber um ein ausschließlich über die Individuen zugängliches kollektives Gedächtnis informell erzählter Geschichten, d.h. eine Art autobiographisches Gedächtnis, in dem sowohl Gedenkzeremonien als auch körperliche Praktiken festgehalten sind. Vergangenheit wird hier "gesammelt", aber erst über das Ritual konstituiert bzw. konstruiert. Die gleiche Prozedur spielt sich nach seiner Meinung zudem dann ab, wenn es um das Auslöschten von Erinnerung geht. So muss die auszulöschende Vergangenheit, etwa die Erinnerung an eine Monarchie und ihre Rituale und Praktiken, zunächst noch einmal inszeniert werden, bevor sie durch eine neue Ordnung über Rituale und körperliche Gewohnheiten ersetzt werden kann. Connertons weitgehend soziologisches Modell betont somit den Charakter der großen Feste als Inszenierung zugleich für Erinnerung und für das Auslöschten.

Ein weiteres von Elena Esposito (2002) herausgearbeitetes soziologisches Modell bezieht sich hingegen ausschließlich auf die Kommunikationstechnik, nach der jede Gesellschaft organisiert ist. Ihr zufolge entsteht kein spezifisch kulturelles, sondern ein soziales Gedächtnis, das nicht auf die Identität der Erinnerung aus ist, sondern auf die Differenz zwischen Erinnern und Vergessen. In dem Maße, wie sich eine Gesellschaft verändert, verlangt sie nicht nach einer anderen Erinnerung, sondern nach einer anderen Form der Fähigkeit, mit sich selbst zu kommunizieren. Hierdurch werden die sozialen Regeln festgelegt, wie eine Gesellschaft operiert. So sind ihr zufolge auf oraler Tradition basierende Gesellschaften zugleich segmentäre Gesellschaften, weil die vom sozialen Gedächtnis bereitgestellten Regeln einzig an die Kommunikationsteilnehmer gebunden sind. Der gesellschaftliche Zustand verändert sich dann aber nicht einfach, wenn Schrift vorhanden ist, sondern in Abhängigkeit vom Schriftsystem. So führen die logographische und die logosyllabische Schrift als Technik der Manipulation von Symbolen zur Weissagung, zu einem von ihr so bezeichnetem divinatorischen Gedächtnis, das von einer zweidimensionalen Semantik bzw. mythischen Weltansicht geprägt ist. Jedes Phänomen wird als sichtbare natürliche Erscheinung oder als unsichtbares göttliches Ereignis wahrgenommen. Es gibt keine Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion; alles spielt sich im Raum des Mythischen ab. Die Schrift hat die Funktion, ein rationalisierendes System bereitzustellen, dessen Aussagen nicht in Frage gestellt werden, sondern die Handlungen sichert. Das Kommunikationssystem ist derart, dass es dem Leser der Texte keine neuen Kenntnisse eröffnet, die dieser nicht schon kannte. Die Schrift dient vorrangig der Erinnerungshilfe. Sie besitzt hier, ähnlich wie in oralen Gesellschaften, keinen Informationswert, sondern ruft in Anlehnung an Jan Vansina (1985) einzig ein Ereignis ins Bewusstsein. Die Erinnerung ist keine Wiederholung, sondern repräsentiert eine Schöpfung mithilfe von Stichworten bzw. Bildern. Mit der Ausbildung des sogenannten "divinatorischen Gedächtnisses" verändert sich entsprechend die Sozialstruktur. Auch wenn die segmentäre Gesellschaft über eine Peripherie und ein Zentrum verfügt, wird dies erst beim divinatorischen Gedächtnis deutlich. Während auf dem Lande noch das Prinzip der segmentären Ge-

sellschaftsstruktur überwiegt, dominiert in der Stadt dann schon die stratifikatorische Differenzierung. Nach Esposito dient die Schrift hier der zentralisierten Führung einer räumlich differenzierten Gesellschaft. Im Gegensatz dazu, jedoch vollkommen in der evolutionistischen Tradition von Ignaz Gelb (1952), was die Schrift anbelangt, ist es ihr zufolge erst über die Alphabetschrift, wie sie im alten Griechenland Einzug hielt, möglich, sich mithilfe der Kommunikation von der unmittelbaren Entsprechung in der wahrnehmbaren Welt zu lösen. In dem dann so bezeichneten "rhetorischen Gedächtnis" wird die zweidimensionale Semantik durch eine Unterscheidung der Ebenen von Idee, Lüge und Gegenstand ersetzt, zwischen wahr und falsch, zwischen Mitteilung und Information sowie zwischen Text und Inhalt unterschieden. Diese Kommunikationsform bleibt allerdings ihr weiter folgend bis zum Mittelalter mit der divinatorischen Semantik verknüpft, sodass die Beobachtung erster Ordnung wie beim divinatorischen Gedächtnis trotz Schrift weitgehend noch auf der Oralität basiert. Die von Esposito vorgenommene Trennung zwischen nicht-phonetischen Schriften, "Dingschrift", wie sie es nennt und der Alphabetschrift, "Wortschrift", und ihre gesellschaftliche Korrelation unter Einschluss einer eigenen Denklogik ist allerdings aus der Perspektive der verschiedenen Schriftregionen (Mesoamerika, altes und modernes China, Japan usw.) nicht haltbar. Insbesondere ist jede Schrift mit einem Substrat an Silben bereits eine phonetische Schrift, die ihrer Struktur der Alphabetschrift recht ähnlich ist. Insofern stellt sich hier gleich die Frage, ob ihre Gesellschaftsdifferenzierung zutreffend sein kann und sich die Regeln der Gesellschaft tatsächlich einzig abhängig von der Kommunikationsform ausbilden.

Im Gegensatz zu Connerton hat die Schrift für Assmann und Esposito einen entscheidenden Einfluss auf die Vergangenheit und in gleichem Maße auf die Zukunft. Indem Esposito dem sozialen Raum aber die zeitliche Komponente entzieht, verändert sich die primäre Vorstellung von der Schrift dahingehend, zu vergessen. Bei Assmann hingegen ist die Schrift ein Mittel, welches in Form von kanonisierten Texten eine bestimmte Wahrnehmung von Vergangenheit erst generiert und auf die von der Gegenwart aus und über Traditionsbrüche hinweg referiert werden kann. Während das "soziale Gedächtnis" so einzig die Regeln stellt, nach denen die Gesellschaft organisiert ist und keine Vergangenheit kennt, lebt das "kulturelle Gedächtnis" von der textuell bereitgestellten Vergangenheit, nach der sich eine Gesellschaft richtet. Im ersten Fall wird die Gesellschaft in Anlehnung an Niklas Luhmann so durch die Kommunikation selbst autopoetisch erzeugt, im anderen Fall operiert die Kultur mithilfe eines historischen Bewusstseins, aktiviert über Rituale oder kanonisierte Texte. Das soziale und das kulturelle Gedächtnis unterscheiden sich entsprechend durch eine andere vergegenwärtigte Zeitdimension.

Was die Schrift angeht, so kann ihr in Assmanns Ansatz sowohl eine essentialistische als auch eine konstruktivistische Funktion zugesprochen werden, abhängig davon, ob damit lediglich Inhalte wiederholend kommuniziert oder Bilder produziert

werden. Hier spielt hinein, wie der Erinnerungsprozess selbst funktioniert, ein Vorgang, der von Assmanns wenig thematisiert wird. Susanne Küchler und Walter Melion (1991) hingegen hatten darauf aufmerksam gemacht, dass das Erinnern keineswegs ein passiver Vorgang ist, sondern drei Prozesse einschließt. Zum einen den der Übertragung von Bildern, zum anderen den des Erinnerns durch das Übertragen von Bildern und drittens den der Übertragung als eine Art der Erinnerung selbst. Der Vorgang des Erinnerns ist somit aktiv, indem Informationen nicht aus einem Wissensspeicher abgerufen, sondern von den beteiligten Individuen und Kulturen erzeugt werden, eine Grundannahme, auf der bereits Halbwachs' "soziales Gedächtnis" beruht. Erinnern bedeutet somit, Bilder entstehen zu lassen, die selbst für die Erinnerung stehen. Küchlers und Melions Modell ist wie Espositos ein soziologisches, bei dem der Erinnerungsprozess und die kulturelle Wahrnehmung zusammenfallen. In Jan und Aleida Assmanns Kulturmodell hingegen werden das kulturelle Gedächtnis, das der Erinnerung dient und die Wahrnehmung, die für die Performanz steht, voneinander getrennt. Es wäre aber unrichtig, Assmanns Modell gegenüber dem soziologischen als "passiv" zu bezeichnen. Wie das soziale Gedächtnis operiert auch das kulturelle Gedächtnis mithilfe von Individuen, wenngleich auch diese auf den ersten Blick ungleich anonym erscheinen. Jan Assmann folgend sind zudem nicht alle Individuen für die Performanz des kulturellen Gedächtnisses gleichsam bedeutend, sondern nur jene, die im politischen und religiösen System wichtige Funktionsträger sind. Dies gilt gleichermaßen für das kulturelle Gedächtnis im Modus von Ritus oder Schrift. Was diesen Modus betrifft, bleibt allerdings zu hinterfragen, wie wahrscheinlich es ist, dass sich das Kernwissen einer Kultur nur aus der einen oder anderen Form speist und nur nach dem einen oder dem anderen Modus operiert. Eine andere Möglichkeit wäre die, von einer komplementären Funktion von Ritus und Schrift auszugehen. Hier stünden beide Medien für die kulturelle Performanz, ähnlich wie es bereits das Beispiel des mithilfe der Bilderschrift festgehaltenen Jagdrituals bei den Tepaneken vor Augen führte. Ein weiteres Beispiel hierfür ist das Weinen einer Person als Ortsname im zentralmexikanischen *Codex Boturini* ("Tira de Peregrinación"). In dieser Bilderhandschrift aus der frühen Kolonialzeit findet sich ein weinender Huasteko der gleichnamigen Golfküsten-Kultur in Anspielung auf eine Episode abgebildet, als die legendären Tolteken, eine in aztekischer Zeit bereits erloschene und glorifizierte Kultur Zentralmexikos, erstmals mithilfe eines Pfeilschusses ihre Gefangenen den Göttern opferten (Lehmann 1974: 101). Weil die Huasteken bei der Ankündigung dieser Opfermethode fürchterlich zu weinen begannen, wird der Ort seitdem Cuextecatl Ichocayan, "wo der Huasteko weint", genannt. Auf einen solchen auf einem Berg als Zeichen für "Ort" sitzenden und weinenden Huasteken verweist nun das Toponym in der Bilderhandschrift. Das Weinen steht somit hier für das historische Ereignis und dient als Erinnerungshilfe für eine nicht näher erzählte Geschichte von der Gefangenschaft und einer erstmals angewandten Opfermethode. Diese mithilfe eines Bildes eingefrorene Erinnerung an

ein Ereignis und seinen Ritus kann im kulturellen Gedächtnis aber entsprechend nur aufleben, wenn ihr verborgener Sinn, in welcher Form auch immer, weiterhin überliefert bleibt, z.B. vorläufig für die nächsten Generationen über die orale Tradition. Schließlich kann an Assmanns Modell weiterhin kritisiert werden, dass rituelle Handlungen selten abwandlungsfreie Wiederholungen sind (Harth 1998). Berücksichtigt man diese Faktoren ebenso, so scheint die Identitätsstiftung für eine Kultur in einem höchst komplizierten Wechselspiel zwischen dem einen und anderen Modus eher dialektisch vonstatten zu gehen.

Ferner ist zwischen den kulturellen Regeln, die das Gedächtnis bereits stellt, und der kulturellen Performanz zu unterscheiden. So sind Fest- oder Feiertage einerseits festgelegte Akte, die formal gesehen keine Änderung erlauben, andererseits aber durchaus eine symbolische oder praktische Veränderung erfahren. Entsprechend kann sich eine Gesellschaft nicht nur vom heiligen Text als dem nach Assmann eigentlich unwandelbaren kanonisierten Kulturwissen durch seine Interpretation weit entfernen, sondern auch von den Ritualen durch die Performanz. Somit sind Rituale und Texte wie ihre potentiellen Aktivierungsgeber – die orale und schriftliche Kommunikation – selbst Erinnerungsträger.

Die schriftliche Fixierung von Ideen kann Traditionssprünge im Sinne einer nach Luhmann verstandenen "endogenen Variation" des Systems bewirken und dies kann entweder nachträgliche Approbation oder eine nachträgliche Distanzierung bedeuten. Inwiefern Traditionssprünge durch Schrift in Erscheinung treten, hängt aber nicht von der Schrift selbst ab, sondern davon, wie sich eine Kultur der Schrift bedient (Assmann/Assmann 1998: 278). Die größere Differenz, die sich in literalen Gesellschaften über Schrifttexte gegenüber der Praxis eröffnet, darf aber nicht vergessen machen, dass auch die oralen Gesellschaften zwischen dem oral Überlieferten und der Tradition eine "kulturelle Differenz" offenbaren, wenngleich diese weitaus geringer ausfallen dürfte. Die Möglichkeiten, mithilfe von Schrift kulturelles Wissen auszulagern, erlaubt gegenüber der oralen Überlieferung allerdings die ständige Überprüfung und Aktualisierung des Nachweises der bestehenden Differenz (Candau 2006: 105). Auch sind Schrift und orale Tradition als Gedächtnisträger von unterschiedlicher Identifikationsbreite und politischer Instrumentalisierung. Die orale Tradition verschafft der Gruppe eine breite Integration und Solidarität von der Familie bis zum Stamm, ist Assmann folgend aber nicht staatstragend, etwas, was sich kritisieren lässt, würde es doch die Inka im Andenraum damit zum Sonderfall machen. Die Schrift reduziert hingegen die Identifikationskapazität⁴ um den Vorteil einer kollektiven Identität staatlicher Steuerung (Assmann/Assmann 1998: 275). Als Speichermedium verleitet Schrift indes zu einer trügerischen Sicherheit, indem sie als Ersatz für Erinnerung und im weitesten

4 Im Islam war der Buchdruck von daher bis ins 18. Jahrhundert verboten und der *Qor'an* wird bis heute auswendig gelernt.

Sinne für Wissen und Kenntnis genommen wird. Die Oralität besitzt hingegen gegenüber der Schrift eine Flexibilität, die eine stetige Transformation des Wissens erlaubt, wodurch dieses gegenüber der schriftlichen Fixierung zugleich automatisch immer lebendig gehalten wird (Candau 2006: 45f.). Was die Schrift anbelangt, könnten so die Probleme der heutigen digitalen Speicherung von Wissen umso bedrohlicher werden, desto weniger auf die noch parallel bestehende mündliche Weitergabe von substantiellem Kulturwissen geachtet wird. Aber vielleicht wiederholt sich dann nur etwas, was schon unsäglich vielen Kulturen widerfuhr: einzig der Verlust einer weit an die Praktiken der Vergangenheit anknüpfenden kulturellen Identität.

Die kollektiven Erinnerungen brauchen neben dem Ritual und der Schrift weitere Stabilisierungsfaktoren. Hierzu zählen Gedächtnisorte (Königtum, Tempel, Territorium), Mustergeschichten in Anspielung auf Herkunft und Verbleib, die Umbenennung von historischen Personen zur Erklärung historischer Prozesse, die Ausdehnung der Lebensdauer historischer Personen, die Verkürzung der Zeit ("Teleskopie"), die Einfügung mythischer Personen als historische Personen oder Affekt, Trauma, Symbol aus innerpsychischer Sicht (Assmann 1992: 213; Assmann/Assmann 1998: 131ff., Henige 1974: 17ff.). Zugleich braucht das kulturelle Gedächtnis aus Sicht des semiotischen Ansatzes des Vergessens, auch wenn das Erinnern eine fundamentale Angelegenheit ist. Aus soziologischer Sicht ist für Connerton das Auslöschen von Erinnerung die Inszenierung dessen, was auszulöschen ist, also eigentlich die Inszenierung von Erinnerung, wie sie eigentlich in den Gedenkfeiern immer zum Ausdruck kommt, nur eben unter besonderen historischen Umständen, etwa die Hinrichtung eines Königs ohne Anerkennung seiner Königswürde. Für Esposito hingegen ist das Vergessen Teil der konstituierenden Funktion von Kommunikation selbst. Aber auch bei der Betrachtung des kulturellen Gedächtnisses bei Assmanns gibt es strukturelle Gründe, die für die Notwendigkeit des Vergessens sprechen. Denn würde es einzig "Erinnerung" im Sinne von "Ansammlung, Vergrößerung, Vertiefung" usw. geben, gäbe es keinen Platz für Innovationen. So paradox es klingt, ist auch Assmanns kulturelles Gedächtnis nicht nur auf Brüche, sondern auch auf das kontinuierliche Vergessen angewiesen. Nur dann wird Platz geschaffen für anderes, das allzu oft erst aus dem Speicher Gedächtnis, dem kulturell Ausgelagerten hervorgeholt, im Sinne einer Erfindung Neues entstehen lässt. Joel Candau (2006: 64) hat in diesem Zusammenhang sogar darauf hingewiesen, dass ein Kollektiv möglicherweise seine Gemeinsamkeit mehr darin hat, was es an Vergangenheit vergisst, als was es erinnert. Richtig daran ist sicherlich, dass sich das kollektive Vergessen besser beobachten lässt als die kollektive Erinnerung, wenn etwa bestimmte Feste nicht gefeiert oder bestimmte Ereignisse nicht zu Gedenktagen erklärt werden; aber letztendlich sind beide, das kollektive Vergessen und Erinnern, genauso mysteriös. Beide Aspekte – das Erinnern wie das Vergessen – sollten dem Anthropologen letztendlich ein Arbeitsfeld sein (Candau 2006: 77ff.). Sollte indes Vergessen für "Unverfügbarkeit" stehen (Weinberg 2001: 628), dann dürfte mit

Unverfügbarkeit nur die tatsächliche "Historie" gemeint sein, also jene Form von Erinnerung, wie sie niemals vollständig rekonstruiert werden kann.

Aber wie können Kulturen noch über den von Connerton aufgezeigten Weg hinaus vergessen? Können sie in gleicher Form vergessen wie Immanuel Kant es tat, als er sich den Befehl zum Vergessen an den Gedanken an einen entlassenen Diener auf einen Zettel schrieb? Und welche Formen des Vergessens gibt es außer der von Kant benutzten Methode? Hier können genannt werden, dass Unterdrückung und Vergessen in einem engen Verhältnis stehen und individualpsychologisch Grenzen überschritten werden können oder dass eine neue soziale Rolle angenommen werden kann, also neue Lebensbedingungen geschaffen werden (Assmann 1992: 56, 223f.). Im Sinne von Herrschaft zählen hierzu weiterhin Verbot, Zensur und Vernichtung.⁵ Schließlich kann die Erinnerung auch "ermordet" werden, indem sie graduell erst der Wahrheit beraubt wird, um anschließend manipuliert zu werden (Candau 2006: 76). Gilt dies auch für das Vergessen? Wie können denn sonst angesichts einer offiziellen Zensur weiterhin inoffizielle Kollektivgedächtnisse existieren, die genau das in sich tragen, was eigentlich längst ausgelöscht worden sein sollte (Burke 1989: 99ff.)? Diese Fragen stellen sich ebenso wie die Frage nach dem kulturspezifischen Modell von Erinnerung und Vergessen, denn es ist bekannt, dass beide nicht universal sind. So erinnern in Melanesien bestimmte, nach dem Tod einer Person angefertigte Holzfiguren erst dann an den Verstorbenen, wenn dieser zuvor erst vergessen wurde (Küchler 1987). Entsprechend sind Erinnern und Vergessen also selbst kulturelle Techniken der Sinnstiftung.

Schließlich ist das kulturelle Gedächtnis Assmanns von zahlreichen anderen Formen der Kulturüberlieferung abzugrenzen. Es handelt sich um kein biologisch geformtes Gedächtnis, welches im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch als "rassisches Gedächtnis" bezeichnet wurde und zuweilen, wie von Victoria Bricker (1981: 165, 177), noch mit dem Begriff "kulturelles Gedächtnis" ("cultural memory") belegt wurde. Gegenüber dem sozialen Gedächtnis Halbwachs' verweist es wie bereits erwähnt auf eine andere Raum- und Zeitdimension, da das soziale oder kollektive Gedächtnis die lebendige Geschichte dessen ist, was sich als Geschichte an den sozialen Orten niederschlägt (Welzer 2005). Gegenüber Maurice Halbwachs' kollektivem Gedächtnis ist das kulturelle Gedächtnis kein spezifisches Gruppengedächtnis (Familie, Berufsgruppen, Klassen) und es bedarf nicht einer bestimmten Gruppe, um als solches zu existieren. Es unterscheidet sich von Ralph Lintons (1943: 230) Nativismus, der ebenso über Brüche hinweg auf ein Kulturwissen zurückgreift dadurch, dass das kulturelle Gedächtnis an keine Heilserwartung geknüpft ist. Von der "echten" Tradition, die von Wiederholung und unmittelbarer Weitergabe von Kulturwissen gekennzeichnet ist

5 In einem jüngst erschienen Aufsatz listet Connerton (2008) insgesamt sieben Formen von Vergessen auf. Die meisten von diesen wurden hier schon erwähnt.

(Auerochs 2004: 25), grenzt sich das kulturelle Gedächtnis aufgrund seiner zeitlichen Tiefe ab, die über unzählige Brüche hinwegreicht. Gegenüber der im Sinne Hobsbawms (Hobsbawm/Ranger 1985) "erfundenen Tradition", die sich mitunter alter kultureller Symbole zur Inszenierung neuer Kontexte oder Rituale bedient, geht es im kulturellen Gedächtnis nicht darum, Symbole zu nutzen, die Traditionsbrüche kenntlich machen. Im Gegenteil, es geht um die Aufrechterhaltung einer wenn auch nur scheinbaren faktischen Historizität bzw. darum zu verinnerlichen, wie die Welt schon immer wahrgenommen wurde. Zugleich ist das kulturelle Gedächtnis nicht mit dem historischen Bewusstsein identisch, denn ein solches Bewusstsein setzt eine der reinen Erinnerung zunächst fremde intentionale Reflexivität voraus. Es gibt also ein kulturelles Gedächtnis, ohne das ein spezifisch historisches Interesse existiert (Assmann 1992: 67). Vielmehr verschmelzen beide im Prozess der Betrachtung von Vergangenheit miteinander. Mit Paul Ricœur (1997: 438) lässt sich die Geschichte daher als kritische Instanz, als Korrektiv für das kollektive und individuelle Gedächtnis verstehen. Schließlich wird an Jan Assmanns Konzept vom kulturellen Gedächtnis noch das zu starke verbindliche Herkunfts- und Vergangenheitswissen und die theonome Ordnung kritisiert, allen voran der wenig ausgeprägte historische Blickwinkel und die religiös-kulturelle Selbstbehauptung gegen eine "assimilationsaggressive Umwelt" (Walter 2004: 19, 25). Überdies wird die Theorie vom kollektiven und kulturellen Gedächtnis allgemein als zu wenig empirisch fundiert erachtet (Candau 2006: 67f.), eine Kritik, die sicherlich noch dem unverstandenen komplexen Wechselspiel von individuell/biologischen Gedächtnissen und Vorstellungen, die als Phänomene einzig kollektiv erscheinen, geschuldet ist (Olick 1999: 335f.).

Trotz dieser letzten Einwände und der skizzierten Dichotomie in der Struktur erweist sich das Konzept vom kulturellen Gedächtnis als Konstrukt und Metapher, wie Kultur funktioniert, besser geeignet als der Begriff "Tradition und Kontinuität", weil die Erinnerung über Brüche und das Vergessen hinweg eine andere Dimension schafft als die Geschichtsbetrachtung. Hier geht es nicht um die Interpretation von Vergangenheit, sondern um die Produktion von Bildern, mithilfe derer die Vergangenheit gelebt wird. Beide sind allerdings nicht frei von der politischen Instrumentalisierung und nicht zuletzt gilt daher, dass sowohl die Erinnerung als auch ihr Verlust der Erklärung durch Historiker und Ethnologen bedürfen.

5. Zu diesem Sammelband

Wenn nun der Blick auf die Kulturverhältnisse in Mesoamerika fällt, dann fragt sich, ob und worin in den frühen Staaten genauso wie in den heutigen Nationalstaaten das kulturelle Gedächtnis einer Region besteht? Dabei geht es nicht darum, einen kulturellen Bogen aus der vorspanischen Zeit in die Gegenwart zu spannen, um nach dem Indianischen in der vorspanischen Vergangenheit zu suchen. Vielmehr gilt es, den dynamischen Prozess zu beschreiben, wie und in welcher Form die Anbindung von Ver-

gangenheit und Gegenwart gestaltet ist. Es geht um die Aufdeckung von politischen Manifestationen der Kultur über die eigentliche Entstehungs- und Gebrauchszeit hinaus, um ihre Weiter- und Wiederverwendung und Bedeutung. Dies gilt für die im Mittelpunkt dieses Bandes stehende vorspanische Zeit und für die Kolonialzeit genauso wie für die Neuzeit. In Europa haben die vergangenen fünfzig Jahre die Europäische Union als ein politisches Modell hervorgebracht, das letzten Endes auf dem Gedanken vom kulturellen Gedächtnis beruht – ein Vorgang, der meines Erachtens bislang viel zu wenig Aufmerksamkeit erfahren hat. Wie steht es aber um die Kulturen, Ethnien und Nationen Mesoamerikas?

Das Konzept des „kulturelles Gedächtnisses“ in Anlehnung an Jan und Aleida Assmann für Mesoamerika fruchtbar zu machen, verweist in allererster Linie somit in zwei Richtungen. Einerseits soll die aus unserer heutigen Sicht in der Vergangenheit etablierte Ordnung um das Wissen um Vergangenheit und ihre symbolische Sichtbarkeit hinterfragt sein. Hierzu gehört im Besonderen die Frage nach dem *Modi*, mithilfe derer die Erinnerung in Mesoamerika operiert, also zunächst einmal die Bewertung des Zusammenspiels von Ritual, Schrift und oraler Tradition auch über die vorspanische Zeit hinaus. Ferner geht es darum, welche Vergangenheit für die Ausgestaltung von Kulturwissen aus autochthoner Sicht – über den zeitlichen Abstand und die idiosynkratischen Bedingungen hinweg – von Bedeutung war, also wie und was sich davon inhaltlich manifestiert. Andererseits müsste auch auf die zukünftige Gestaltung von Vergangenheit in politischer Hinsicht verwiesen sein – eine Frage, die sowohl in Guatemala als auch in Mexiko von größter Bedeutung ist, auf die in diesem Sammelband aber aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann (vgl. Graña-Behrens 2007).

Die in diesem Sammelband vereinten Beiträge gehen im Hinblick auf das Wissen um die Vergangenheit und seine Instrumentalisierung unterschiedlichen Anliegen nach, wozu sie sich sowohl des Kulturvergleichs als auch des quellenkritisch-historischen Blicks bedienen. So hinterfragt Gordon **Whittaker**, ob der 260 Tage umfassende Ritualkalender vielleicht gar nicht genuin mesoamerikanisch ist, sondern auf den Kulturkontakt des alten China mit den Olmeken zurückgeht. Zugleich warnt er davor, kulturelle Ähnlichkeiten ohne eindeutige Beweise diffusionistisch zu erklären. Xiaobing **Wang-Riese** verweist indes auf die bestehenden Unterschiede zwischen Mesoamerika und dem alten China, was das Geschichtsbewusstsein und die zeitliche Vorstellung von Zukunft betrifft. Patrick **Johansson** thematisiert sogleich die Frage nach dem „Generator“ für das kulturelle Leben und verweist auf die mythisch zementierte kosmische Zeitvorstellung der Azteken. Zugleich macht er deutlich, dass nicht die Schrift, sondern die orale Tradition wohl maßgeblich den Kanon steuert. Die auf verschiedenen Beschreibstoffen hergestellten Bücher Mesoamerikas, insbesondere jene mit religiösem Inhalt, deren Aufbau und ihre Funktion für das kulturelle Gedächtnis stehen im Mittelpunkt des Beitrags von Berthold **Riese**. Im Gegensatz zu den

heiligen Büchern, wie sie aus westlicher Religionswissenschaft konstituiert werden, gelten für Mesoamerika eher individuelle, mit dem Besitzer verknüpfte Inhalte und Ziele, sodass hiermit auch ganz andere Aspekte der Funktion im Rahmen des kulturellen Gedächtnisses angesprochen werden. Wurden viele dieser heiligen Büchern von den spanischen Eroberern und Missionaren zu Beginn der Kolonialzeit im 16. Jahrhundert vernichtet, setzte zugleich eine Produktion von neuen Schriftquellen aus autochthoner Hand ein. Hierzu zählt auch der *Codex Yanhuítlan* aus dem gleichnamigen Ort in der Mixteca, den Maarten **Jansen** und Gabina Aurora **Pérez Jiménez** auf seinen Inhalt und seine Funktion im Hinblick auf die Veränderungen in der Kolonialzeit hin untersuchen. Nach wie vor mithilfe von Hieroglyphen, aber auf europäischem Papier und in europäischem Format geschrieben, wird hier die frühe kolonialzeitliche Beziehung zwischen einem lokalen mixtekischen Herrscher, seinen Nachfolgern und den spanischen Kolonialherren und Mönchen verarbeitet. Allen voran verweisen die Autoren auf die von der indigenen Elite vorgenommene Akkulturation und Transformation ihrer kulturellen Identität. Ebenso die frühen kolonialzeitlichen indigenen Manuskripte betreffend widmet sich **der Herausgeber** in seinem Beitrag der Frage, wie Piktographie und Erinnerung in der frühen Kolonialzeit zusammenhängen und auf welche bildlichen Ressourcen die Autochthonen bei der Ausgestaltung von Geschichte zurückgriffen, u.a. auch, um sich gegenüber den Spaniern zu legitimieren. Demgegenüber beschäftigt sich Amos **Megged** mit der Frage, wie zur gleichen Zeit bei den Autochthonen der Prozess von der Bilderschrift hin zur Alphabetschrift verlaufen ist. Er hinterfragt unter anderem, wie bei Gericht vorspanische oder frühe kolonialzeitliche Bilderschriften von den Einheimischen den Spaniern mithilfe der oralen Kommunikation "übersetzt" wurden. Baltazar **Brito Guaderrama** und Salvador **Reyes Equiguas** gehen abschließend wie der Herausgeber nochmals auf die seit der Kolonialzeit – allen voran von den autochthonen Gemeinden Zentralmexikos gehüteten – Bilder bzw. Kartographien über den Gemeindelandbesitz ein, die bis heute Grundlage ihrer kollektiven Identität sind. Insbesondere heben sie die historische Dimension und Funktion in den Gemeinden hervor und verweisen auf ein darin schematisch abgefasstes Wissen, das weiterhin von der oralen Tradition abhängig ist.

Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, Lila (1991): "Writing against Culture". In: Fox, Richard (Hrsg.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research, S. 137-162.
- Anders, Ferdinand/Jansen, Maarten/Van der Loo, Peter (1994): *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económico/Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

- Assmann, Aleida (1998): "Stabilisatoren der Erinnerung – Affekt, Symbol, Trauma". In: Rüsen, Jörn/Straub, Jürgen (Hrsg.): *Die dunkle Spur der Vergangenheit: Psychoanalytische Zugänge zum kulturellen Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 131-152.
- (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan (1988): "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität". In: Assmann, Jan/Hölscher, Toni (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-19.
- (1991): "Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses". In: Assmann, Jan (Hrsg.): *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh: Gerd Mohn, S. 13-30.
- (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan/Assmann, Aleida (1998): "Schrift und Gedächtnis". In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan/Hardmeier, Christian (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München: Wilhelm Fink, S. 265-284.
- Auerochs, Bernd (2004): "Tradition als Grundlage und kulturelle Präfiguration von Erfahrung". In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Band 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: Metzler/Carl Ernst Poeschel, S. 24-37.
- Benedict, Ruth (1934): *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Blanton, Richard/Feinman, Gary M. (1984): "The Mesoamerican World-System". In: *American Anthropologist*, 86, S. 673-682.
- Borgerhy, Stephen (1956): "The Development of Folk and Complex Culture in the Southern Maya Area". In: *American Antiquity*, 21, S. 343-356.
- Bricker, Victoria (1981): *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas.
- Broda, Johanna (1976): "Continuidad y cambio en la sociedad indígena de México después de la conquista: estructuras prehispánicas y coloniales. Centre de Recherches Latino-Americaines". Manuskript. Nanterre: Université Paris.
- Burke, Peter (1989): "History as Social Memory". In: Butler, Thomas (Hrsg.): *Memory: History, Culture and the Mind*. Oxford: Blackwell, S. 97-113.
- Calnek, Edward (1978): "El sistema de mercado de Tenochtitlan". In: Carrasco, Pedro/Broda, Johanna (Hrsg.): *Economía política e ideológica en el México prehispánico*. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, S. 95-112.
- Candau, Joel (2006): *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Carlsen, Robert/Prechtel, Martin (1997): "The Flowering of the Dead". In: Carlsen, Robert (Hrsg.): *The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town*. Austin: University of Texas, S. 47-67.
- Carrasco, David/Jones, Lindsay/Sessions, Scott (2000): "Reimagining the Classic in Mesoamerica: Continuities and Fractures in Time, Space, and Scholarship". In: Carrasco, David/Jones, Lindsay/Sessions, Scott (Hrsg.): *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacano to the Aztecs*. Boulder: University Press of Colorado, S. 1-20.
- Caso, Alfonso (1967): *Los calendarios mesoamericanos*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Chance, John (1996): "Mesoamerica's Ethnographic Past". In: *Ethnohistory*, 43, 3, S. 279-403.
- Chance, John/Taylor, William B. (1985): "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy". In: *American Ethnologist*, 12, 1, S. 1-26.
- Coe, Michael (1965): "A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowlands". In: *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 2, S. 97-114.
- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University.
- (2008): "Seven Types of Forgetting". In: *Memory Studies* 1, 1, S. 59-71.
- Cook, Garrett (2000): *Renewing the Maya World. Expressive Culture in a Highland Town*. Austin: University of Texas.
- Derrida, Jacques (1997): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Douglas, Mary (1986): *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University.
- Earle, Duncan (1986): "The Metaphor of the Day in Quiche: Notes on the Nature of Everyday Life". In: Gossen, Gary (Hrsg.): *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas. Studies on Culture and Society*. Vol. 1. Albany: The University at Albany, S. 155-172.
- Erll, Astrid (2005): *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Espósito, Elena (2002): *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Farriss, Nancy (1984): *Maya Society under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University.
- Garibay, Angel (1954/55): *Historia de la literatura nahuatl*. 2 Bde. México, D.F. Porrúa.
- Gelb, Ignaz (1952): *A Study of Writing. The Foundation of Grammatology*. Chicago/London: University of Chicago.
- Gibson, John (1975): "Prose Sources in the Native Historical Tradition". In: Cline, Howard (Hrsg.): *Handbook of Middle American Indians. Guide to Ethnohistorical Sources*. Part 4, Vol. 15. Austin: University of Texas, S. 311-321.
- Giesen, Bernhard (1999): *Kollektive Identität. Die Intellektuelle und die Nation 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gillespie, Susan D. (1989): *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexica History*. Tuscon/London: University of Arizona.
- (2001): "Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya". In: *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, S. 73-112.
- Gossen, Gary (1986): "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis". In: Gossen, Gary (Hrsg.): *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas. Studies on Culture and Society*. Vol. 1. Albany: University at Albany, S. 1-8.
- Graña-Behrens (2007): "Lateinamerikas Erinnerungskultur am Beispiel von Guatemala und Mexiko – Ein Streifzug durch die neuzeitliche Kulturpolitik beider Regionen". In: Albiez, Sarah/Kauppert, Philipp/Müller, Sophie (Hrsg.): *China und Lateinamerika. Ein transpazifischer Brückenschlag*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, S. 87-135.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991): *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer.

- (2003): *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz: UVK.
- Harth, Dietrich (1998): *Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften*. Dresden/München: Universität Dresden.
- Hassig, Ross (2001): *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas.
- Henige, David P. (1974): *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera*. Oxford: Clarendon.
- Heyden, Doris (1981): "Cave, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan". In: Benson, Elizabeth (Hrsg.): *Mesoamerican Sites and World-Views. A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th and 17th, 1976*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, S. 1-35.
- Hill, Robert M./Monaghan, John (1987): *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terrence (Hrsg.) (1985): *The Invention of Tradition*. Cambridge et al.: Cambridge University.
- Houston, Stephen D. (2004): "The Archaeology of Communication Technologies". In: *Annual Review of Anthropology*, 33, S. 223-250.
- Johansson, Patrick K. (1993): *La palabra de los aztecas*. México, D.F.: Trillas.
- Keightley, David (1996): "Art, Ancestors, and the Origin of Writing in China". In: *Representations*, 56, S. 68-95.
- Kirchhoff, Paul (1943): "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". In: *Acta Americana*, 1, S. 92-107.
- (1956): *La relación de Michoacan como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas. "Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)"*. Madrid: Aguilar.
- Köhler, Ulrich (Hrsg.) (1990): *Altamerika. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Küchler, Susanne (1987): "Malangan: Art and Memory in a Melanesian Society". In: *MAN*, 22, S. 238-255.
- Küchler, Susanne/Melion, Walter (1991): *Images of Memory: On Remembering and Representation*. Washington, D.C.: Smithsonian Institute.
- Lehmann, Walter (1974): *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Leibsohn, Dana (1994): "Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity". In: Boone, Elisabeth/Mignolo, Walter (Hrsg.): *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham/London: Duke University, S. 161-187.
- León-Portilla, Miguel (1996): *Del destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- (1997a): "Those Made Worthy by Divine Sacrifice: The Faith of Ancient Mexico". In: Gossen, Gary (Hrsg.): *South and Meso-American Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*. New York: Crossroad, S. 41-64.
- (1997b): "El binomio oralidad y códigos en Mesoamérica". In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, S. 135-154.

- Linton, Ralph (1943): "Nativistic Movements". In: *American Anthropologist*, 45, S. 230-240.
- López Austin, Alfredo (1990): *Los mitos del tlacuache*. México, D.F.: Alianza.
- López Austin, Alfredo/López Luján, Leonardo (2000): "The Myth and Reality of Zuyuá: The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations Form the Classic to the Postclassic". In: Carrasco, David/Jones, Lindsay/Sessions, Scott (Hrsg.): *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacano to the Aztecs*. Boulder: University Press of Colorado, S. 21-86.
- Monaghan, John (1995): *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Society*. Norman: University of Oklahoma.
- (1998): "The Person, and the Construction of Difference in Mesoamerica". In: *RES*, 33, S. 137-146.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1985): "Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie". In: *Studien zur Ethnogenese. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. 72. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9-27.
- Müller, Klaus E. (1997): "Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen". In: Müller, Klaus/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Hamburg: Rowohlt, S. 221-239.
- Musgrave-Portilla, Marie: "The Nahualli or Transforming Wizard in Pre- and Postconquest Mesoamerica". In: *Journal of Latin American Lore*, 8, 1, S. 3-62.
- Nicholson, Henry B. (1971): "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico". In: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10: *Archaeology of Northern Mesoamerica*. Part 1. Hrsg. von I. Bernal und G. Ekholm. Austin: University of Texas, S. 395-446.
- Nowotny, Karl Anton (1961): *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt*. Berlin: Gebrüder Mann.
- Nowotny, Karl Anton (2005): *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*. Übersetzt und herausgegeben von Everett, George A./Sisson, Edward B.. Norman: University of Oklahoma.
- Nutini, Hugo G. (1988): *Todos Santos in Ritual Tlaxcala. A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Death*. Princeton: Princeton University.
- Olick, Jeffrey (1999): "Collective Memory: The Two Cultures". In: *Sociological Theory*, 17, 3, S. 333-348.
- Pethes, Nicolas/Ruchatz, Jens (2001): "Zur Einführung – anstelle der Stichworte 'Gedächtnis' und 'Erinnerung'". In: Pethes, Nicolas/Ruchatz, Jens (Hrsg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 5-19.
- Pohl, John (2003): "Ritual and Iconographic Variability in Mixteca-Puebla Polychrome Pottery". In: Smith, Michael/Berdan, Frances (Hrsg.): *The Postclassic Mesoamerican World*. Salt Lake City: University of Utah, S. 201-206.
- Postgate, Nicholas/Wang, Tao/Wilkinson, Toby (1995): "The Evidence for Early Writing: Utilitarian or Ceremonial?". In: *Antiquity*, 69, 264, S. 459-480.
- Read, Kay A. (1998): *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University.
- Redfield, Robert (1929): "The Material Culture of Spanish-Indian Mexico". In: *American Anthropologist*, 31, S. 602-618.

- (1941): *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago.
- (1956): *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago.
- Ricœur, Paul (1997): “Gedächtnis, Vergessen, Geschichte”. In: Müller, Klaus/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 433-454.
- Riese, Berthold (1997): “Zeitstrukturen in Mesoamerika”. In: Müller, Klaus/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Hamburg: Rowohlt, S. 240-250.
- Robertson, Donald (1971): “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”. In: Ekholm, Gordon/Bernal, Ignacio (Hrsg.): *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10: *Archaeology of Northern Mesoamerica*. Part 1. Austin: University of Texas, S. 395-446.
- Smith, Michael/Berdan, Frances (2000): “The Postclassic Mesoamerican World-System”. In: *Current Anthropology*, 41, 2, S. 283-287.
- Townsend, Richard (1979): *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan. Studies in pre-Columbian Art and Archaeology Number Twenty*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Van der Loo, Peter (1987): *Codices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religion mesoamericana*. Leiden: Universiteit Leiden.
- Vansina, Jan (1985): *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin.
- Walter, Uwe (2004): *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom* (Studien zur Alten Geschichte, Bd. 1). Frankfurt am Main: Verlag Antike e.K.
- Weinberg, Manfred (2001): “Vergessen”. In: Pethes, Nicolas/Ruchatz, Jens (Hrsg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 626-629.
- Welzer, Harald (2005): *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. München: C. H. Beck.
- Wolf, Eric (1957): “Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java”. In: *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, S. 1-18.

Gordon Whittaker

Was there Historical Contact Between Early China and Mesoamerica?

Over the course of the last century a number of scholars have argued for a historical connection between China of the Shang and Zhou periods and Preclassic Mesoamerica (in particular Southern Mexico and Guatemala) in the 1st millennium B.C. Much of the argumentation has centred on perceived similarities in artistic styles and motifs. Recently, Xu Hui (1996; 1999), who is neither a specialist on Early China nor on Mesoamerica, attempted to demonstrate that the Olmec civilization of Mesoamerica, universally judged to be the mother culture of the region, was founded by Shang immigrants. This attempt failed to win scholarly support from Mesoamericanists because of the author's almost complete disregard for the known archaeological data concerning Olmec culture. Similarly, his cavalier attitude towards his comparison of Shang writing and Olmec iconography revealed his ignorance of the basic principles of both systems (see especially the review of Xu's arguments in Zhang He, forthcoming).

A more fruitful line of approach has been to investigate similarities in the calendrical and astrological systems of China and Mesoamerica. In the past this has focused primarily on parallels in lunar calendars and the zodiac (see, for example, Moran/Kelley 1969), but the Asian systems compared have exhibited considerable variation and have little structural similarity to the Mesoamerican calendars. In recent years Whittaker (1990a; 1990b; 2007) has drawn attention to the close structural parallels between the elements of the Chinese ritual calendar (*gan-zhi*) and of the Mesoamerican ritual calendar (*tonalpohualli*). On the surface, the systems appear quite different. The Chinese ritual calendar consists of 60 days named by a cycle of 10 *gan* names running alongside a cycle of 12 *zhi* names, whereas the Mesoamerican calendar in its earliest form consists of 260 days named by a cycle of 20 names running alongside a cycle of 13 numbers.

Nevertheless, there are some features that suggest a common origin of both systems. Year names derive in both regions from the names given to days in the ritual calendar. In both systems animal associations are attached to one of the cycles. Animals are associated with the years named after the *zhi* cycle at least as far back as the middle of the 1st millennium B.C., as Boodberg (1940-41) has shown. Animals are associated with days and years in the Mesoamerican calendar also at least as early as the middle of the 1st millennium B.C. (Whittaker 1990a). In Mesoamerica the ritual calendar is well-attested in the Zapotec culture of Oaxaca in the period 600-300 B.C.

Whether it already existed in the Olmec culture (1200-600 B.C.) is still a matter of debate. An apparent date Dragon 6, painted on an Olmec cave wall, dates to ca. 1000-900 B.C., contemporary with early Western Zhou.

In the Chinese and Mesoamerican systems names in the ritual cycle are associated, among other things, with Dragon, Serpent, Rabbit, Dog, and Monkey. In position 7 of both systems Deer is found. After Qin times Deer was replaced in China with Horse. Position 3 is occupied by Tiger in the Chinese *zhi* cycle, whereas in Mesoamerica the position was presided over by the Jaguar (= Tiger) god of the underworld.

Meanings have been reconstructed by Sinologists for the names of both the *gan* and *zhi* cycles on the basis of the forms of the Shang signs and on words apparently related to these names in Old Chinese (see, for example, the discussions cited in Li Xiaoding 1965). These meanings also appear to be reflected in the day names of the Mesoamerican ritual calendar. Thus, the sign for position 3 in the Preclassic Zapotec calendar, the earliest calendar for which we have solid evidence, is the depiction of an arrow (Whittaker 1990a; Urcid 2001: 222-224, 230-231), while in China the 3rd *zhi* is also thought to represent an arrow (Guo Moruo 1931, II: 23). So, in this case, both the meaning of the *zhi* itself and the tiger associated with it are paralleled by the Mesoamerican day sign and the jaguar deity associated with it. The *gan* in positions 8 and 10 have been identified as depicting a tattooing knife (Guo 1931, II: 14ff.) and sun-flower (for the Sinological discussion see Whittaker 1990a: 110-112) respectively. If correct, this would match positions 18 and 20 in Mesoamerica, occupied by Knife and Flower, which are parallel to positions 8 and 10 in the second of two *gan* cycles (20 days) placed alongside the 20 Mesoamerican day-names. The complex pattern of structural parallels between the two ritual calendars are discussed in detail in Whittaker (1990a).

In the area of ritual terminology there are further intriguing parallels that deserve detailed examination. The names of certain animals associated with the ritual calendar are among these terms, in particular those for 'dog' and 'monkey'. The Old Chinese term for 'liquidambar resin', 楓 **pjum*, can be compared with Proto-Mixe-Zoque **poomA*, Proto-Mayan **poom*, Totonac and Tepehua *puum*, all of which mean 'copal resin, incense', and lastly Nahuatl *po-yoma*- 'fragrant narcotic'. Proto-Mixe-Zoque is thought to have been the language of the Olmecs. Proto-Mayan was a neighbouring language. Among terms for ritual instruments is 'turtle', Old Chinese 𪚩 **pjēt*, which resembles Proto-Mayan **peetj* (or **peets*) 'turtle'. Additional terms of interest include words for 'sorcerer', 'potion', 'strike with an axe', and, surprisingly, five basic colour terms in Proto-Mayan.

There is, of course, no tangible evidence at present for contact in the Shang or Western Zhou periods with Mesoamerica. The Olmec culture (ca. 1200-600 B.C.), which is contemporaneous with Late Shang and Western Zhou, exhibits similarities

with Chinese culture only in the area of ritual. While monumental Olmec art, consisting of stelae and colossal stone heads that probably represent rulers, has nothing in common with Chinese art, cave paintings and finely-worked jade figurines seem to suggest early Chinese influence, although this is very much a matter of impressions. Significantly, however, jade is not present at San Lorenzo, the first Olmec centre, but is present in abundance after the latter's fall around 900 B.C. The new Olmec centre, La Venta, imported jade from the Motagua Valley in Honduras, and from this time on, right up to the Spanish conquest, jade is the most precious substance in Mesoamerica, sharing its high value with East Asia alone.

If there was in fact contact between the two regions, many questions remain to be answered. For one thing, we know next to nothing about Shang and early Western Zhou seafaring. Although the Shang imported some items from Southeast Asia, we have no knowledge of the details of this trade. Although currents are favourable to sea travel to America, it is unlikely that any ship that accidentally washed up on eastern shores would ever have made it back to China. And indeed no serious scholar has ever proposed regular two-way contact across the Pacific. How much influence, therefore, can the occasional (or solitary) ship of traders have exerted on the large population of an already well-established Olmec culture? If, as Xu carelessly claims, the Olmec culture was founded by Shang immigrants, why is it so utterly un-Chinese in most aspects? On the other hand, if the Shang or Western Zhou exerted a subtle influence on certain areas of Olmec ritual culture, such as the calendar and divination, how could this have happened? Could a handful of traders be expected to carry with them a detailed knowledge of the ritual calendar? Can one expect priests and diviners to have been on board the average trading ship? How would communication of such complex matters as the calendar have been possible without long-term and intensive contact, for which we have no tangible evidence? These are among the most important questions to be addressed by those interested in the possibility of transoceanic contact. It would be well worth the effort to discuss the various mechanisms of long-distance contact and the consequences of such contact with relation to known historical cases around the world.

References

- Baxter, William H. (1992): *A Handbook of Old Chinese Phonology*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Boodberg, Peter A. (1940-41): "Chinese zoographic names as chronograms". In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 5, pp. 128-136.
- Moran, Hugh A./Kelley, David H. (1969): *The Alphabet and the Ancient Calendar Signs*. Palo Alto: Daily Press.
- Moruo, Guo (1931): *Jiagu wenzi yanjiu*. Shanghai.
- Urcid, Javier (2001): *Zapotec Hieroglyphic Writing*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

- Whittaker, Gordon (1990a): *Calendar and Script in Protohistorical China and Mesoamerica: A Comparative Study of Day Names and Their Signs*. Holos Reihe Linguistik, Vol. 1. Bonn: Holos.
- (1990b): “Developmental Aspects of the Shang *kan-chih*”. In: Illius, Bruno/Laubscher, Matthias (eds.): *Circumpacifica*, Vol. II: *Ozeanien, Miszellen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 477-489.
- (2007): “Gudai zhongguo yu zhongmeizhou lishi shang youguo jiechu ma?”. In: Wang-Riese, Xiaobing/Omar, Dilmurat (eds.): *Wenzi, yishi yu wenhua jiyi*. Ürümqi: Minzu Chubanshe, pp. 345-349.
- Xiaoding, Li (1965): *Jiagu wenzi jishi*. 8 Vols. Nangang.
- Xu, Mike (Xu Hui) (1996): *Origin of the Olmec Civilization*. Norman: Central Oklahoma University Press.
- (1999): “Shang Zhou wenhua yu zhongmeizhou wenming: Shilun shi qian fan taiping yang wenhua de chuanbo”. In: *Shanghai Shehuikexueyuan xueshu jikan* 3, pp. 181-192.
- Zhang He (n.d.): “Are Olmec ‘Scripts’ Chinese?” – A Study on the Olmec Iconographic Symbols and Mesoamerican Hieroglyphs. In: *Ancient Mesoamerica* (forthcoming).

Zukunftsperspektive und Geschichtsbewusstsein in altchinesischen und mesoamerikanischen Hochkulturen

1. Einleitung

Der Diskurs um das kulturelle Gedächtnis bzw. die Erinnerungskultur in den vergangenen Jahrzehnten hat unser Verständnis von Geschichte weitergehend vertieft. Sozialpsychologische, kognitive, kulturen- und kulturanthropologische sowie interkulturell vergleichende Aspekte fließen in es ein, sodass das Interesse an theoretischen Fragen wie dem Geschichtsbewusstsein und -bild, der symbolischen Vergegenwärtigung der Vergangenheit, dem Identitätsbezug der Geschichte, die bisher hauptsächlich von Geschichtsphilosophen behandelt wurden, enorm gewachsen ist. Geschichte wird nicht mehr einfach mit Geschichtsschreibungen gleichgesetzt. Vielmehr versteht man sie als eine kulturelle Konstruktion, einen gesellschaftlichen Mechanismus sowie einen kognitionspsychologischen Prozess der Wissensverarbeitung und verbindet sie mit verschiedenen (oralen oder schriftlichen, textuellen oder rituellen) Überlieferungsformen und Methoden (museal, symbolisch etc.) der vergangenheitsbezogenen Repräsentation oder Inszenierung. Dabei werden Zeit und Geschichte als vielfach verflochten dargestellt. Die Befassung mit der Zeit ist besonders für die Klärung des Ursprungs des Geschichtsbewusstseins interessant. Die Vorstellung von einer linearen Zeit, die durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft strukturiert wird, gilt für viele als fundamentale Komponente des historischen Denkens.

Insofern Geschichte vor allem von der Vergangenheit handelt und als Produkt des Gedächtnisses eines seinerzeit gegenwärtigen Subjektes entsteht,¹ wird die Relation von Geschichte und Gegenwart in der Forschung auf der Grundlage solcher historischen Berichte immer schon intensiv behandelt, während die Verbindung von Zukunft und Geschichte, die in ihnen auch reflektiert wird, bisher kaum Forschungsthemen waren.² Daher fokussiert dieser Aufsatz das Zukunftsdenken im Geschichtsbild altchi-

1 Diese Einsicht ist bereits in der Aussage "Gegenwart der Vergangenheit" von Augustinus in *Bekenntnisse* (Buch XI) enthalten.

2 Eine Ausnahme macht Jan Assmann (1975), der in seiner Erforschung des Zeitdenkens im alten Ägypten auch den Aspekt der Zukunft behandelt. Er verknüpft ihn mit dem in zwei Aspekten vorliegenden Ewigkeitsbegriff und führt später außerdem die Begriffe "Erneuerungszeit" und "Rechen-schaftszeit" ein (Assmann 1997: 28f.; 2005: 112), die eine Brücke zur Vergangenheit bilden sollen, ohne dass die Beziehung all dieser Begriffe zueinander ganz deutlich wird. Es bleibt unklar, welche

nesischer und mesoamerikanischer Hochkulturen. Das Ziel der vergleichenden Untersuchung liegt darin, die unterschiedlichen Zeitkonstruktionen in diesen Kulturen sowie ihre jeweilige Entwicklung ans Licht zu bringen.

2. Theoretische Ansätze

2.1 Geschichtswissenschaftlicher Ansatz

Zeiterfahrung und Geschichtsbewusstsein sind in der geschichtswissenschaftlichen Terminologie zwei eng verflochtene Begriffe. Typisch ist die Aussage Karl-Ernst Jeismanns, die das Geschichtsbewusstsein als den inneren “Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnisse und Zukunftsperspektive” erklärt (Jeismann 1985: 40; vgl. auch Jeismann et al. 1985). Jörn Rüsen charakterisiert das Geschichtsbewusstsein durch ein Bild von dem “Balanceakt des Menschen auf dem Drahtseil der Zeit, das zwischen dem ‘Nicht mehr’ und dem ‘Noch nicht’ ausgespannt ist” (Rüsen 1994: 7). Zur Relation von Zeiterfahrung und Geschichtsbewusstsein formuliert er (1994: 216):

Die Erinnerungsleistung wird mit einem Konzept von Zeit erbracht, das die drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine übergreifende Zeitverlaufsvorstellung integriert, die in der erinnernden Vergegenwärtigung an der Vergangenheit aufgewiesen wird.

Das Geschichtsbewusstsein entsteht mit dem Prozess der historischen Sinnbildung und “Sinn” heißt, “dass die zeitliche Erstreckung der menschlichen Welt im *Schema von Subjektivität* gedeutet wird: Veränderungen erscheinen so, als ob sie sich einer Absicht verdanken, als ob sie von einem zielgerichteten Willen bewirkt worden wären” (Rüsen 2001: 8).

Der Hauptgrund für eine solche subjektive Deutung der Vergangenheit liegt in der Zukunftserwartung, denn die “Erfahrung Vergangenheit wird der Absicht auf Zukunft angepasst”. Eine ähnliche Ansicht vertritt Paul Ricœur (1997: 436). In drei Schritten analysiert er den Entstehungsprozess der Geschichte aus dem Gedächtnis: 1. Das Gedächtnis setzt den Sinn der Vergangenheit; 2. die Geschichte führt eine kritische Dimension im Umgang mit der Vergangenheit ein; 3. die Geschichte bereichert das Gedächtnis, indem die Dialektik zwischen dem Erfahrungsraum des Gedächtnisses und dem Erwartungshorizont auf die antizipierte Zukunft übertragen wird. Vereinfacht lässt sich mit Goertz (1998: 20) formulieren, “die Vergangenheit selbst ist noch nicht Geschichte, dazu wird sie erst unter dem Eindruck der Zukunftserfahrung”.

Rolle das in der Ramessidenzeit aufkommende Zukunftsdenken in der schon entwickelten Konzeption von Ewigkeit, Vergangenheit und Gegenwart spielt oder ob es eine isolierte und nicht integrierte Neuerung im altägyptischen Zeitdenken darstellt.

Eine andere These, die in der Geschichtswissenschaft allgemein verbreitet ist, besagt, dass das Geschichtsbewusstsein auf Erzähltradition basiert (Rüsen 1994: 37f.). Unter Anwendung der narrativen Psychologie analysiert Donald E. Polkinghorne (1998: 26) beispielsweise die psychische Dimension des Geschichtsbewusstseins und stellt fest, dass Geschichte als narratives Verstehen nicht lediglich auf die Vergangenheit zurückgreift, sondern "eine retrospektive, interpretative Komposition, die vergangene Ereignisse im Lichte der aktuellen Auffassung und Beurteilung ihrer Bedeutung zeigt", ist. Es ist ein reflexiver Prozess, der kreativen und konstruktiven Charakter hat.

Zur Narrativität gehört in erster Linie auch eine Zeitstruktur, die die erzählten Ereignisse nach einer gewisser Systematik in eine Reihenfolge bringt, sodass Ricœur (1988: 88) die Zeitlichkeit und narrative Sprache als sich gegenseitig bedingende und aufeinander stützende Phänomene ansieht:

[...] Mit anderen Worten: dass die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und dass die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird.

Diesen fundamentalen Begriffsbestimmungen folgend stellt Jürgen Straub das Geschichtsbewusstsein als "einen spezifischen Modus der Organisation von Erfahrungen und Erwartung" und "einen 'reflektiven', distanznehmenden Modus, der mit Veränderung rechnet", dar. Die Trias aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bildet seine Grundform, die sich schrittweise in ihrer Komplexität steigert. Im ersten Schritt werden die vergangenen Ereignisse als "Handeln der Menschen aus anderer Zeit" reflektiert, und "das interessierende Handeln als temporal komplexes Konstrukt betrachtet", wenn die Menschen "ihre Praxis im Lichte *ihrer* (möglicherweise diffusen, konfliktbeladenen etc.) Vergangenheitsdeutungen und Zukunftserwartungen gestalten" (Straub 1998b: 96). Eine weitere Komplexitätssteigerung beginnt mit der Lösung von einem linearen Denkschema über die temporale Ordnung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Für die Vergangenheit wird, wie für die Zukunft, "Offenheit" zugelassen. "Sie ist veränderbar und faktisch Veränderungen unterworfen, wie sie durch neue Erfahrungen, die ein neues Licht auf das Alte werfen, ermöglicht, nahe gelegt, bisweilen sogar erzwungen werden" (Straub 1998b: 97f.).

2.2 Kulturanthropologischer Ansatz

Zur Entstehung des Geschichtsbewusstseins scheinen in der Kulturanthropologie bzw. in der Ur- und Frühgeschichte zwei unterschiedliche Auffassungen zu bestehen. Cornelius Holtorf (2005: 91-96) referiert in seinem Aufsatz über die frühe Geschichtskultur Europas diese beiden Positionen. Die eine wird von Horst Kirchner (1954) und Hermann Müller-Karpe (1982) vertreten und meint, dass bereits in den mythischen Erzählungen im Bezug auf ihre kollektive Herkunft ein mit der Identität der Gemeinschaft eng verbundenes Geschichtsbewusstsein vorhanden sein soll. Hierin wird das

Geschichtsbewusstsein mit Traditions- und Gemeinschaftsbewusstsein gleichgesetzt (Holtorf 2005: 91-96).

Eine andere ist die kulturevolutionistische Auffassung, die Geschichte mit Schriftlichkeit und Literalität in enge Verbindung setzt und daraus schlussfolgert, dass das Geschichtsbewusstsein nicht bei allen Völkern vorhanden sein muss und seine Entstehung gewisse kulturelle Bedingungen, darunter besonders den Gebrauch der Schrift, voraussetzt (Holtorf 2005: 87-91). Als Beispiele nennt Holtorf den Ethnologen Klaus E. Müller und den Philosophen Karl Jaspers. Der erste spricht bei "prähistorischen Gesellschaften" von "Völkern ohne Geschichte" (Müller 1998; 2005) und der zweite war bekanntlich der Überzeugung, dass Völker, die zu schreiben beginnen, erst aus dem Zustand der Naivität heraustreten und eine höhere Form des historischen Bewusstseins gewinnen. Mit der Kraft der Schrift sei "die Naivität der kindlichen Stufe durch das kritische Denken, die Gegenwartsgebundenheit durch das historische Bewusstsein abgelöst" (zitiert nach Holtorf 2005: 89).

Es ist jedoch notwendig, die Aussagen des Philosophen von der des Ethnologen getrennt zu betrachten, denn mit prähistorischen Gesellschaften meint Müller wahrscheinlich nicht unbedingt Völker ohne Schrift. Ethnologen betrachten die Schrift selten als Motor der Zivilisation. Selbst wenn die Rolle von Schrift und Schriftlichkeit in der Kulturentwicklung ins Auge gefasst wird, rückt das Thema der beschränkten Literalität in traditionellen Gesellschaften sofort in den Vordergrund, wie die klassische Abhandlung von Jack Goody et al. (1986) über Schrift und Literalität belegt. In diesem Zusammenhang bildet auch Müller keine Ausnahme. In einem späteren Beitrag (Müller 2005) konkretisiert er seine kulturevolutionistische Vorstellung über den Ursprung der Geschichte. Darin unterscheidet er die Geschichte von der Erinnerung und unterteilt ihre jeweilige Entstehung in zwei nacheinander folgende Entwicklungsphasen der Kultur, nämlich die der Stammesgesellschaften und die der archaischen Hochkulturen. In den Stammesgesellschaften, die Müller mit Beispielen aus "Pflanzergesellschaften", die überschaubare Größen von 80 bis 150 Mitgliedern haben, illustriert, entstehen, entsprechend der Identitätsfrage einer Gruppe, in Begegnung mit anderen zunächst die mythischen Überlieferungen. Vergangenheit und Gegenwart vereinigen sich im Ahnenglauben und bilden einen einzigen "komplementär ineinander verschränkten Zeitraum". Die Zeitstruktur in einer solchen Gesellschaft ist überwiegend zyklisch und von einer linearen historischen Zeit findet man noch keine Spur:

Die Zeit schien stillzustehen.[...] Das Konzept der zyklischen Wiederkehr erleichterte die Orientierung wie die Kontrolle und erlaubte zudem verlässliche *Voraussagen*. Für "Geschichte" im neuzeitlichen Sinne bestand unter diesen Voraussetzungen *keinerlei Bedarf*. [...] Die Vergangenheit, immer vorgängig, begründete, legitimierte und konstituierte die Gegenwart durch die Regeln des durch Überlieferung sanktionierten Verhaltens. Sie lebte in ihr, war Teil der erfahrbaren Wirklichkeit. (Müller 2005: 37)

Mit der Zunahme der Bevölkerung und der gesellschaftlichen Komplexität wird die Identität einzelner Gruppen zunächst über "Geschichte", die sich zu großen Teilen in genealogischen Überlieferungen manifestiert, definiert. "Die Erinnerung kommt", begleitet vom "musealen Gedächtnis", das nicht nur an Personen, sondern auch an bestimmte Erinnerungsorte geknüpft ist und verschiedene Gattungen der oralen Tradition, die außer Genealogien noch Mythen, Legenden, Preisgesänge, Grabreden und "stories" umfasst, werden geformt (Müller 2005: 41-54).

Bei den archaischen Hochkulturen, deren Entstehung im Mittelmeerraum auf das Ende des 5. Jahrtausends v. Chr. datiert wird, wurde der Vergangenheitsbezug erst von Spezialisten gepflegt und für den Legitimationszweck der herrschenden Dynastie inszeniert, und zwar durch die "Modifizierung des Mythos", die "legendäre Beglaubigung" und die "verstärkte Berufung auf die Geschichte" (Müller 2005: 74f.). Die Erinnerung setzt ihren Schwerpunkt auf die historische Wendezeit, in der der Sieg oder die Machtübernahme der derzeitigen Herrscher geschah.

Ein Vergleich der Zeitstruktur des Vergangenheitsbezugs zwischen Stammesgesellschaften und archaischen Hochkulturen lässt sich aufgrund von Müllers Schilderungen (2005: 39f., 85) in folgenden Tabellen veranschaulichen:

Tabelle 1: Stammesgesellschaften einfacher Struktur

Urzeit	Vergangenheit	Gegenwart
Primordiales Chaos → Schöpfungszeit → Heroenzeitalter.	Häufig nur wenige Generationen zwischen der Urzeit und der Gegenwart.	Gestern (bis zur Lebenszeit der Urgroßeltern) → Heute (Gegenwart der Jugendlichen und der Erwachsenen) → Morgen (kalkulierbare Zeit höchstens bis zur Enkelgeneration).

Tabelle 2: Archaische Hochkulturen

Urzeit	Vorzeit	Wendezeit	Gegenwart
Ihre Bedeutung nimmt ab und die Mythen treten als Überlieferungsgenre zurück.	Vordynastische Väterordnung, die entweder als idealisiert (von den Unterlegenen) und als wenig zivilisiert oder als Notzeit (von den Siegern) angesehen wird.	Sieg und Machtübernahme der jetzigen Herrscher mit reichlichen Ereignissen und einem breiten historischen Raum.	Die alte Ordnung wird von den gegenwärtigen Herrschern erneuert und verbessert.

Der Hauptunterschied zwischen den beiden Vergangenheitsbezügen liegt nicht nur darin, dass der erste sich stark an der mythischen Urzeit orientiert und der zweite deutlich mehr an den eigenen Erlebnissen. Ein weiterer Unterschied ist, dass beim ersten

Zeitschema jede Art des Zukunftsdenkens definitiv ausgeschlossen ist und beim zweiten ein impliziter Zusammenhang zwischen der Vergangenheit und der Zukunft spürbar ist. Die vorzeitliche alte Ordnung, also die "Geschichte", wird als Ausgangspunkt für die Gegenwart und Zukunft angenommen und zu Rate gezogen, was im Sinne der "vergangenen Zukunft" von Reinhart Koselleck (1989) verstanden werden kann. Die Erfahrung der Vergangenheit wird nämlich in einer konkreten Situation verarbeitet und dabei sind "Erwartungen, Hoffnungen oder Prognosen in die Zukunft hinein zur Sprache gebracht worden" (Koselleck 1989: II).

2.3 Fazit

Die Zusammenführung der Auffassungen von Geschichtswissenschaftlern und Ethnologen erlaubt es, abgesehen von manchen abweichenden Meinungen wie denen Kirchners und Müller-Karpes, festzustellen, dass die Ressource Vergangenheit den Menschen erst in komplexen Gesellschaften bewusst wird und die Entstehung des Geschichtsbewusstseins eine lineare Zeitvorstellung, Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsdenken einschließend, voraussetzt. Das Geschichtsbewusstsein verstärkt sich in den archaischen Stadtstaaten, indem die herrschende Schicht die Vergangenheit für die Legitimation ihrer gegenwärtigen Macht und für die Orientierung auf die Zukunft in religiöse und politische Maßnahmen einbezieht. Davon ausgehend sollen im Folgenden an den Beispielen des frühen Chinas und Mesoamerikas diese Entwicklungen nachvollzogen und verglichen werden.

3. Lineare Zeit und Geschichte im frühen China

Vom jüdisch-christlichen Zeitkonzept ausgehend halten viele westliche Sinologen die Zeitvorstellung im alten China eher für zyklisch als linear und stellen sie als eine Abfolge in sich geschlossener Zeitabschnitte dar (Granet 1985: 63-85; Zimmermann 1972: 338f.; Kubin 1994: 331f.). Die Zyklizität der Zeit manifestiert sich in China in verschiedenen Zeitmessungssystemen wie den Zyklen von zwölf Teilen des Tages, von zehn Tagen, die eine Woche (*xun*) ergeben, von zwölf Monaten und von sechzig Jahren. Eine lineare Zeitmessung fehle in den chinesischen Geschichtswerken, die oft nicht chronologisch zusammengestellt seien und nicht viel Gewicht auf die genaue Datierung von Ereignissen legten (Zimmermann 1972: 341f.). Auch der Ausspruch des Menzius zur Geburt eines Heiligen nach jeweils 500 Jahren dient als wichtiger Nachweis für diese Beurteilung (Zimmermann 1972: 337; Kubin 1994: 332; Mittag 1997: 263f.).³

Demgegenüber behauptet Joseph Needham (1977: 258f.), dass in China seit alters ein lineares Zeitverständnis, das von ihm als rückwärts gewandt charakterisiert wird,

3 Der Menzius-Ausspruch wird am Ende von Abschnitt 3.3 dieses Beitrages zitiert.

vorhanden und sogar vorherrschend gewesen sei. China soll keineswegs zum “zeitlosen Orient” gehören. Seine Kultur soll im Großen und Ganzen viel mehr dem iranisch-jüdisch-christlichen Typ ähnlich sein als dem indo-hellenischen. Jedoch können seine Argumente mangels empirischer Grundlage die meisten Sinologen anscheinend nicht überzeugen, sodass ihnen das zyklische Zeitdenken im traditionellen China immer noch evidenter scheint als das lineare (Bodde 1991: 133; Mittag 1997: 263f.).

Andererseits sind sich viele Sinologen darin einig, dass es China weder an langer Geschichte noch an reicher Geschichtsschreibung mangelt (Schmidt-Glintzer 1998; Trauzettel 1984). Geschichte spielte im Leben der Chinesen schon immer eine sehr wichtige Rolle, sodass China manchmal als “Land der Geschichtskultur” bezeichnet wird (Vogelsang 2007: 1). Die Frage ist, wie kann eine Kultur ohne historisch-lineares Zeitdenken dennoch von einem starken Geschichtsbewusstsein geprägt sein? Daher ist es wahrscheinlich notwendig, die klassischen Aussagen bezüglich des chinesischen Zeitdenkens unter dem Gesichtspunkt der Erinnerungs- bzw. Geschichtskultur neu zu beleuchten. Vor allem lohnt es sich, noch einmal die relevanten Quellen zu studieren, um die Zeitkonzepte in verschiedenen Zeitperioden des alten Chinas und ihren Bezug auf das Geschichtsbewusstsein differenziert zu rekonstruieren, bevor ein allgemeines Modell der chinesischen Zeitkonstruktion entworfen wird. Diese Aufgabe wird in den letzten Jahren von immer mehr Sinologen wahrgenommen. Die daraus resultierenden neuen Einsichten bezüglich der Shang und der Zhou, der beiden frühesten Dynastien Chinas, stelle ich in den folgenden Abschnitten dar und interpretiere sie zum Teil neu. Die zentrale Fragestellung dieser Untersuchung zielt daraufhin zu klären, seit wann es ein lineares Zeitkonzept mit Zukunftsvorstellung im alten China gab und ob es parallel zu einem ausgesprochenen Geschichtsbewusstsein existierte bzw. auf welche Weise die beiden zusammenhängen.

3.1 Die Shang

Die Orakelknocheninschriften aus der späten Shang-Zeit (1200-1045 v. Chr.) sind die bislang frühesten Schriftzeugnisse Chinas. Als Hauptquellen für die Geschichtsforschung dieser Zeit verwendet (Keightley 1985), können diese in Schildkrötenpanzer und Tierknochen geritzten Texte jedoch auf keinen Fall als Geschichtsschreibung angenommen werden (Vogelsang 2007: 22ff.). Mutmaßlich waren sie Protokolle der Wahrsagerei der Shang-Könige. Trotz vieler Vermutungen ist über den Kontext ihrer Verwendung und den Zweck ihrer Archivierung kaum etwas Gesichertes bekannt.

Der Vergangenheitsbezug der Shang-Chinesen beruht nach Vogelsang (2007: 97) im Wesentlichen auf “Tradition” und umfasst noch kein Geschichtsbewusstsein. Als Beleg dafür weist er unter anderem auf die fehlende Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart bzw. zwischen Vergangenheit und Zukunft (Vorher und Nachher) hin. Die Begriffe, die später für die vergangene oder zukünftige Zeit verwendet werden, wie *gu* 古 (alt, antik, alte Zeit), *xi* 昔 (vergangen, früher, gestern, alte

Zeit), *lai*來 (kommende, künftige Zeit), *yi*翌 (morgen, nächste Zeit) tauchen zwar bereits in Orakeltexten auf, sie beinhalten jedoch nicht die Bedeutung dieser Wörter im späteren Chinesischen. Beim Wort *gu* handelt sich um ein Verb wie “verzeichnen” oder um einen Personennamen. *Xi*, *lai* und *yi* werden meistens vor einem Tagesnamen der 60er Zyklen geschrieben und dienen als modifizierende Bestimmung dazu. Während *xi* auf vergangene Tage verweist, determinieren *lai* und *yi* zukünftige Daten (Vogelsang 2007: 101). Die Kombination *xi-jia*辰 昔甲辰 kann also quasi als “am letzten Jiachen-Tag” oder “an einem früheren Jiachen-Tag”, und die Kombination *yi-yi*未 翌乙未 oder *lai-yi*巳 來乙巳 als “am kommenden Yiwei-Tag” oder “an einem zukünftigen Yisi-Tag” verstanden werden. Da sie sich alle auf konkrete Tage in wahrsagerischen Zyklen beziehen, scheint die Wahrnehmung von Zukunft und Vergangenheit bei den Shang noch ziemlich kurz gewesen zu sein. Daraus folgert Vogelsang (2007: 103):

[...] Die genannten “Zeitbegriffe” der Shang deuten nie auf einen Zeitraum hin, sondern stets auf konkrete Zeitpunkte: auf einzelne zurückliegende Ereignisse oder vorhabende Taten. Der Abstand dieser Ereignisse und Taten von der Gegenwart wird an keiner Stelle angesprochen. Auch mit Formulierungen, die auf einen Zeitraum zu deuten scheinen – “von heute an wird es fünf Tage regnen”, “von heute bis [zum Tag] wu-yin wird es regnen” oder “jetzt, im zweiten Monat, wird es womöglich nicht regnen” –, ist im Grunde nichts anderes als die Ausdehnung der Gegenwart gemeint. [...].

Es fehlt also bei den Shang-Chinesen der Zeitraum im historischen Sinn, oder anders ausgedrückt, es fehlt das lineare Zeitkonzept, das dem Geschichtsbewusstsein zugrunde liegt.

Dieser Grundgedanke zur Geschichtskultur der Shang ist unbestritten. Offensichtlich haben die Shang noch kein Geschichtsbewusstsein entwickelt, obwohl die Verschriftlichung von Ereignissen und die Technik der Datierung mit Tagesnamen durchaus als Umbruch bei der Entstehung der chinesischen Historiographie gilt (Mittag 1997: 254f.). Für eine dauerhafte Überlieferung ihrer Geschichte haben sie dennoch nicht gesorgt. Dass solche strapazierfähigen Materialien wie Tierknochen und Schildkrötenpanzer als Schriftträger gewählt wurden, zielt vermutlich nicht auf lange Haltbarkeit zwecks Überlieferung hin, sondern ist wohl in der magischen Kraft dieser Materialien, die für die wahrsagerische Praxis wichtig ist, begründet (Zang 2005: 20).

Was die Zeitkonzeption anbelangt, bedarf es dennoch einer weiteren Betrachtung des sozialen Kontextes dieses kulturellen Komplexes, bevor ein abschließendes Urteil gefällt werden kann, was allerdings bei der dürftigen Quellenlage problematisch ist. Zum einen ist es fast unmöglich, aus den vielen kurzen und fragmentarischen Orakeltexten, in denen die Gegenstände der Welt selten in kausaler Beziehung zusammenhängend dargestellt werden, ein umfassendes Weltbild der Shang zu rekonstruieren. Zum anderen ist die Praxis der Wahrsagerei anthropologisch gesehen ein Ritual, das der Orientierung des alltäglichen menschlichen Handelns dient und daher nur eine

kurze Zeitspanne umfasst. Zum dritten müssten wir noch die oralen Erinnerungsformen der Shang in die Betrachtung einbeziehen. Es ist aber unbekannt, ob die Shang mythische Erzählungen über ihre Vergangenheit besaßen. Zwar ist es plausibel anzunehmen, dass die Tier- oder Tier-Menschen-Motive auf den bronzenen Ritualgefäßen aus der Shang-Zeit auf mythische Überlieferungen hinweisen, aber der Gehalt dieser Überlieferungen ist gänzlich unbekannt oder wird sogar angezweifelt (Chang 1983: 56-80). Außerdem kann die Wissenschaft bisher noch nicht entscheiden, ob die fünf Ritualhymnen der Shang (*Shang song* 商頌), die im *Buch der Lieder* aufgezeichnet sind, auf mündlichen Überlieferungen der Shang basieren oder spätere Erfindungen unter der Herrschaft der Zhou sind.

Einen einzigen Anhaltspunkt für die Aufklärung der linearen Zeitvorstellung der Shang bildet ihre Praxis des Ahnenkultes, die sowohl schriftlich als auch archäologisch gut belegbar ist. David Keightley ist nach seiner Analyse der Orakelknocheninschriften zur Überzeugung gelangt, dass Rituale des Ahnenkultes großen Einfluss auf die Zeitkonstruktion der Shang hatten (Keightley 2002: 51):

The performance of the rituals, indeed, would have required the Shang to “make time” and to “take time” for their ancestors, to pay them attention on a regular schedule that could not be speeded up or condensed. The performance of the rituals would also have given the living, as ancestors-to-be, the expectation that they too would be commemorated and sustained in this way.

Aus den Namen verehrter Ahnen, ihren Lebenszeiten und ihren Beziehungen zu den Orakellegern konnten Keightley und andere Forscher eine vollständige königliche Genealogie vom vordynastischen Ahnen Shang Jia 上甲 bis hin zum letzten Shang-Herrscher Di Xin 帝辛 rekonstruieren (Keightley 2004: 13f.).⁴ Sie stimmt zum großen Teil mit der in den “Grundannalen der Yin” (*Yin ben ji* 殷本紀) der “Aufzeichnungen der Geschichte” (*Shi ji* 史記) aus dem letzten Jahrhundert vor Christus enthaltenen königlichen Abstammungslinie überein. Insofern scheinen die Erinnerung und der Vergangenheitsbezug bei den Shang eine gewisse zeitliche Tiefe erreicht zu haben. Die Zeit wurde von den Shang-Chinesen nicht mehr nur als konkreter Zeitpunkt, sondern auch als Zeitraum vorgestellt, aber diese lineare Zeit erstreckte sich nicht in die Zukunft, sondern stets in die Vergangenheit.⁵

4 Alle diese in Opferriten verwendeten Ahnennamen sind nicht Eigennamen, sondern Tempelnamen, die erst postum vergeben wurden.

5 Auch in der späteren chinesischen Sprache bedeutet das Wort *qian* (vorne) das “zeitliche Vorher” und “früher” und *hou* (hinten) das “Nachher” und “später”, das zeigt, dass die traditionellen Chinesen sich eher in die Vergangenheit orientieren als in die Zukunft. Ähnliche zeitliche Orientierung findet sich auch bei den alten Ägyptern und Babyloniern, die ebenso die Vergangenheit vor Augen und die Zukunft im Rücken haben (Assmann 2005: 122).

3.2 Die Zhou

In der mittleren Periode der Westlichen Zhou-Dynastie (1045-771 v. Chr.), um es genauer zu sagen, etwa im 10. Jh. v. Chr., zeichnet die Kultur Altchinas eine revolutionäre Veränderung aus. Kunsthistoriker sprechen von einem “bewussten Archaismus”, um den damaligen Zeitgeist zu erfassen (Vogelsang 2007: 122f.).⁶ Wenn wir das evolutionistische Modell von Müller zur Erklärung heranziehen, stellt diese Epoche eine Wendezeit dar, deren Ursache im Dynastiewechsel liegen soll. Nach einer Dynastiegründung wurde angestrebt, die alte Ordnung zu erneuern. Diese Option veranlasst die Erinnerung und zugleich die Verarbeitung der Dynastiegeschichte sowie der vordynastischen Väterordnung, die im Fall der Zhou durch König Wen verkörpert wird. Auch die Machtübernahme durch harten Kampf gegen die frühere Dynastie, in unserem Fall also der Sieg König Wus über den letzten Shang-Herrscher, bot der Erzählliteratur späterer Generationen willkommenen Stoff, wovon manche Gesänge im *Buch der Lieder* zeugen.

Auch die Zeitkonzeption hat sich in der mittleren und späten Periode der Westlichen Zhou-Zeit enorm verändert. Während der erinnerte Zeitraum in den ersten hundert Jahren der Zhou-Herrschaft nicht wesentlich ausgedehnt wurde und sogar noch kürzer als der der Shang erscheint, wurde nun das Jahr des regierenden Königs in Inschriften als Zeitmerkmal eingesetzt. Eine klare Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart lässt sich an der normativen Textkonstruktion mit Ereignissen aus zwei Zeitabschnitten erkennen, nämlich dem früheren und dem heutigen, die jeweils mit dem Ausdruck *xi* 昔 (früher, einst) und *jin* 今 (heute) als Zeitangaben eingeleitet werden (Vogelsang 2007: 105-110). Ein Beispiel hierfür ist der Text auf dem Ritualgefäß *Cai gui* 蔡簋. Nach der modernen chinesischen Transkription (Liu/Zang/Wang 2003: 247) übersetze ich den Text folgendermaßen:

Am Tag *Dinghai* der *Jiwang*-Periode⁷ im ersten Regierungsjahr [des Königs Gong oder Yi] befand sich der König in seiner Residenz im Land Yong. Am Morgen kam der König in den Ahnentempel und begab sich auf seinen Sitzplatz. Zaiwu begleitete Cai beim Eintritt, und sie standen beide in der Mitte der Halle.

6 Trotz dieser allgemeinen Einsichten sind die konkreten politischen und sozialen Hintergründe für diese geistige Revolution ungeklärt. Die Überlieferung der “Ritenfestlegung durch Herzog Zhou” (*Zhou gong zhi li* 周公制禮) am Anfang der Zhou-Dynastie bleibt zum Beispiel mangels schriftlicher Belege legendär: Hat der Herzog, der nach dem Tod seines Bruders, des Königs Wu, seinen jungen Neffen, den König Cheng, bei der Regierung unterstützte, tatsächlich eine kulturelle Reform durchgeführt? Oder handelt es sich bei diesem Ereignis, wie bei vielen anderen, nur um die literarische Fiktion späterer Konfuzianer?

7 Die Zhou teilten einen Monat nicht wie die Shang in drei *xun*-Wochen, sondern in vier Perioden nach der Erscheinungsform des Mondes: *chuji* (beginnendes Glück), *jishengpo* (nach der Zunahme der Leuchtkraft), *jiwang* (nach dem Vollmond), *jisipo* (nach dem Verlöschen der Leuchtkraft).

Der König befahl dem Schreiber Nian, die Ernennungsurkunde zu verkünden. Der Befehl des Königs lautet: "Cai, einst hat der frühere König dir bereits das Mandat erteilt, als Hausmeister den königlichen Haushalt zu führen. Jetzt erneuere und erhöhe ich dein Mandat. Ich erteile dir noch eine Nebenaufgabe als *xudui* (Assistent). Du sollst gehorsam sein, den inneren und äußeren Haushalt des Königs verwalten und mir alles zu Ohren kommen lassen. Du sollst die hundert [verschiedenen] angestellten Handwerker führen und ihnen die Befehle der Königin, Madame Jiang, weitergeben. Alle Anmeldungen für Empfänge oder Nachrichten dürfen nicht, ohne Cai vorher Bescheid zu sagen, direkt in den inneren Teil des Palastes zugelassen werden. Du musst die Nachkommen des Jiang-Clans gut erziehen, sie nichts Böses begehen und nicht die Folterstrafe missbrauchen lassen. Nun gewähre ich dir die schwarze gestickte Robe und die roten Stiefel.⁸ Tags und nachts sollst Du deine Aufgabe ernst nehmen und meinem Befehl folgen."

Cai kniete nieder und verbeugte sich mit seinem Kopf auf den Händen. Um die große und weitreichende Gunst des Himmelsohnes zu lobpreisen, ließ er dieses wertvolle *gui*-Gefäß gießen. Dabei betete er um ein zehntausend Jahre währendes langes Leben und darum, dass seine Söhne und Enkelsöhne [das Gefäß] für immer wertschätzen und gebrauchen sollten.

Die Sätze, die jeweils mit den Adverbien der Zeit "einst" (*xi*) und "jetzt" (*jin*) eingeleitet werden, bilden eine zeitliche Parallele, die die Gegenwart von der Vergangenheit klar trennt (Vogelsang 2007: 111ff.). Jedoch scheint der erinnerte Zeitraum, worauf Vogelsang hinweist, auch nicht wesentlich größer als die in den Orakeltexten ausgewiesene Zeitdimension zu sein: Vom letzten König bis heute ist lediglich eine Generation vergangen. Diese Art der Erinnerung kann höchstens in die Sphäre des Generationsgedächtnisses bzw. des kommunikativen Gedächtnisses nach Jan Assmann (1992: 56) eingeordnet werden, das einen Zeitumfang von 80 bis 100 Jahren oder, anders gesagt, von drei bis vier Generationen besitzt.

Trotz dieser Beschränktheit bieten die Bronzeinschriften genügend Hinweise auf ein ausgereiftes lineares Zeitkonzept, das aus der Trias der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft konstruiert wird. Das Wort *gu* bezieht sich jetzt zum Beispiel nicht mehr auf einen vergangenen konkreten Zeitpunkt. Ihm wird nun die abstrakte Bedeutung der alten und guten, zugleich auch vorbildlichen Zeit, die von den Zhou als das Zeitalter der Könige Wen und Wu vorgestellt wurde, zugeschrieben (Vogelsang 2007: 119f.). Die Namen dieser beiden Dynastiegründer tauchen häufig in den Inschriften nach der mittleren Zhou-Zeit auf, wie in den Ausdrücken *yue gu wen wang* 曰古文王 (vorbildlich war König Wen) und *pi xian wen wu* 丕顯文武 (hoherlaucht waren Wen und Wu) deutlich wird.⁹

8 Beide gehören zur rituellen Amtskleidung damaliger Zeit.

9 Mittels des Suchsystems der elektronischen Textdatenbank (Liu/Zhang/Zang 2003) findet man insgesamt 42 Texte, in denen der Name *Wen wang* (König Wen) erscheint. Nur zwei Texte davon werden in die frühe Zhou-Zeit datiert. 16 Texte, die die Bezeichnung *Wu wang* (König Wu) enthal-

Gleichzeitig entsteht das Konzept der Zukunft, die sich über die Gegenwart hinaus in die Zeit der Nachkommen erstreckt. Die Shang-Chinesen antizipierten, wie bereits erwähnt, die zukünftige Zeit nur in einer sehr beschränkten Spanne. Sie kümmerten sich höchstens um die Angelegenheiten, die in den nächsten zehn Tagen auf sie zukamen. Auch das Wort *yong* 永, das im modernen Chinesisch "ewig/ewiglich" bedeutet, ist in den Orakelknocheninschriften selten zu finden und wenn, dann mit anderem Sinn, wie Personennamen (Wang-Riese 2007). Im Gegensatz dazu enthält fast ein Drittel der Bronzeinschriften aus der Westlichen Zhou-Zeit sowie aus der Frühlings- und Herbstperiode (770-476 v. Chr.) dieses Wort.¹⁰ Es gehört zum Bestandteil der oft zum Schluss der Texte beschworenen Heilswunschformeln, die sich in folgenden Abwandlungen finden:

1. *Qi wan nian zizi sunsun yong bao yong xiang* 其萬年子子孫孫永寶用享 (Mögen Söhne und Enkelsöhne [es] zehntausend Jahre lange wertschätzen, gebrauchen und sich an ihm erfreuen!)
2. *Zizi sunsun yong bao yong* 子子孫孫永寶用 ([Mögen] Söhne und Enkelsöhne [es] lange wertschätzen und gebrauchen!)
3. *Zizi sunsun yong bao yong zhi* 子子孫孫永保用之 ([Mögen] Söhne und Enkelsöhne es lange hüten und gebrauchen!)
4. *Zi sun yong bao zhi* 子孫永保之 ([Mögen] Sohn und Enkel es lange hüten!)
5. *Zizi sunsun qi yong yong zhi* 子子孫孫其永用之 ([Mögen] Söhne und Enkelsöhne es lange gebrauchen!)
6. *Zizi sunsun yong bao* 子子孫孫永寶 ([Mögen] Söhne und Enkelsöhne [es] lange wertschätzen!)
7. *Qi zi sun yong bao* 其子孫永寶 ([Mögen] Sohn und Enkel es lange wertschätzen!)
8. *Yong bao yong zhi* 永保用之 ([Mögen sie] es lange hüten und gebrauchen!)
9. *Qi yong yong zhi* 其永用之 ([Mögen sie] es lange gebrauchen!)
10. *Yong bao yong* 永寶用 ([Mögen sie es] lange wertschätzen und gebrauchen!)

ten, stammen aus der mittleren Zhou-Zeit. Die Kombination *wen wu* (König Wen und König Wu) findet man in 15 Bronzetexten. In acht Fällen werden ihr die zusammengesetzten Adjektive *pi xian* (hoherlaucht) vorgesetzt. Die Redewendung *yu gu wen wang* wird in zwei Texten aus der mittleren Zhou-Zeit gebraucht.

- 10 Nach der Statistik der Verfasserin mittels des Suchsystems der Bronzeinschriften-Datenbank (Liu/Zhang/Zang 2003) erscheint das Wort *yong* lediglich auf drei Bronzegefäßen unter den 5.111 beschrifteten Objekten aus der Shang-Zeit. Unter den 4.995 Texten aus der Zhou-Zeit zeigt es sich 1.332-mal und unter den 1.042 Texten aus der Frühlings- und Herbstperiode 361-mal. Die Verwendungsfrequenz dieses Wortes nimmt in der Zeit der Streitenden Reiche wieder ab. Nur 26 Sätze aus den gesamten 1.398 Texten dieser Epoche enthält dieses Wort.

11. *Yong bao* 永寶 ([Mögen sie es] lange wertschätzen!)
12. *Yong bao zhi* 永保之 ([Mögen sie] es lange hüten!)
13. *Yong yong* 永用 ([Mögen sie es] lange gebrauchen!)
14. *Qi yong shi yong xiang* 其永時用享 ([Mögen sie es] **lange Zeit (?)** gebrauchen und sich daran erfreuen!)
15. *Yong shou yong zhi* 永壽用之 ([Mögen sie] es **für ein langes Leben** gebrauchen!)
16. *Yong shi wu wang* 永世毋忘 ([Mögen sie es] in **einer langwährenden Generation** [oder **für ein langes Leben?**] nicht vergessen!)

Die Kombinationen in den letzten drei Varianten sind besonders bemerkenswert, denn hier wird das Wort *yong* mit einem Nomen wie *shi* (Zeit?), *shou* (Alter), *shi* (Generation) zusammengesetzt und trägt modifizierende Funktion. Eine ähnliche Redewendung ist *yong ming* 永命. Ihre Bedeutung "langwährendes Mandat" bezieht sich wahrscheinlich auf die innerhalb einer Familie über Generationen hinweg immer wieder erneuerte Weitergabe der Amtsbekleidung. Die letztere Kombination wird oft auch mit *wu jiang* 無疆 (grenzenlos) und *duo fu* 多福 (viel Glück) verknüpft, die der gleichen Syntax (Bestimmungswort + Nomen) folgen. Diese Beispiele verstärkten unsere Vermutung, dass das Wort *yong* in den Bronzeinschriften bereits als Adjektiv oder Adverb verwendet wird und die Bedeutung "lang/langwährend" enthält (Wang-Riese 2007). Es bleibt jedoch offen, ob es direkt mit dem Wort *yongyuan* 永遠 (ewig/ewiglich) im modernen Chinesisch gleichgesetzt werden kann, wie es die gängigen Übersetzungen tun, denn wir wissen nicht, welchen Zeitraum diese "Ewigkeit" eigentlich umfasst. Festgelegt ist nur, dass die Zahl "zehntausend" im Ausdruck *wan nian* 萬年 (zehntausend Jahre), der in knapp 690 Texten der Bronzeinschriften seit dem Anfang der Westlichen Zhou-Zeit gebraucht und häufig mit *yong* zusammen in die Heilswunschformel eingebaut wird, keiner konkreten Jahreszählung entspricht. Sie bedeutet einfach "sehr viele", ohne dass klar wird, ob vielleicht hundert Jahre oder sogar mehr gemeint sind, aber sicher nicht 10.000 (Mittag 1997: 261; Khayutina 2005).

Mit dem entstehenden Archaismus und der Idealisierung des frühen Altertums seit der mittleren Zhou-Zeit erhielten einige Zeitbegriffe, darunter auch *yong*, allmählich ihren abstrakten Charakter. In den Heilswunschformeln nach der Westlichen Zhou-Zeit wird das Wort *yong* nicht mehr wie in den früheren Bronzeinschriften mit *wan nian* zusammen gebraucht. Die Formel *wan nian* erscheint in der Frühlings- und Herbstperiode immer weniger und bis zur Zeit der Streitenden Reiche verschwindet sie komplett aus den Inschriften, wie in Tabelle 3 gezeigt wird. Der Grund liegt wahrscheinlich darin, dass die Zahl *wan* als die höchste Einheit des damaligen Notationssystems nun nur noch für die königliche und staatliche Sphäre gebraucht wird, wie

zum Beispiel in der Redewendung *wan sui* 萬歲,¹¹ die heute noch als Ausdruck für “es lebe...” im chinesischen Wortschatz weiterlebt, während *yong* als Zeitbegriff weitergehend abstrahiert wurde und von jedermann gebraucht werden kann.¹² Die Zeitdimension dieser immer mehr zur abstrakten “Ewigkeit” tendierenden “langen Zeit” beschränkt sich jedoch auf das Diesseits. Wie den alten Ägyptern (Assmann 1975: 12) bedeutet die Ewigkeit den Chinesen keine Transzendenz, sondern eine ewig andauernde Kontinuität des diesseitigen Lebens und der Kultur, die auf ihrem Gemeinschafts- und Traditionsbewusstsein beruht, was sich grundsätzlich vom Ewigkeitsbegriff im jüdisch-christlichen Glauben unterscheidet (Wang-Riese 2007).

Tabelle 3: Frequenz der Ausdrücke *yong* und *wan nian* in den Bronzeinschriften seit der Zhou-Zeit¹³

Zeitabschnitt	Gesamtzahl der Texte	Texte mit <i>yong</i> (Prozentsatz)	Texte mit <i>wan nian</i> (Prozentsatz)
Westliche Zhou-Zeit (genauer Zeitabschnitt undatierbar)	156	47 30%	14 11%
Frühe Westliche Zhou-Zeit	2.840	56 2%	20 <1%
Frühe oder mittlere Westliche Zhou-Zeit	81	10 12%	4 5%
Mittlere Westliche Zhou-Zeit	792	323 40%	139 17%

-
- 11 In den klassischen Texten gibt es noch andere Wortkombinationen mit *wan*, zum Beispiel *wan bang* 萬邦 (zehntausend Staaten). Alle diese Redewendungen sind wahrscheinlich aus der Sicht der Herrschenden oder des Staates gebildet worden. Im Übrigen wurde das Zeichen 萬 für das Wort *wan* im kaiserlichen China als Glück verheißendes Symbol von Künstlern und Kalligraphen in vielen verschiedenen Formen dargestellt.
- 12 Weitere Belege für die abstrakte Bedeutung des Wortes *yong* findet man auch in der frühen chinesischen Literatur aus der späteren Westlichen Zhou-Zeit bzw. der Frühlings- und Herbstperiode. In Sätzen wie *si yu chong ren yong si jian* 肆予冲人永思艰 (deshalb denke ich, ein junger Mann, lang über diese schweren Angelegenheiten nach), *yu yong nian yue* 予永念曰 (ich überlege mir lange und sage) aus dem Kapitel *Da gao* 大誥 im *Buch der Urkunden* (*Shangshu zhengyi*: 87f.) und *qi tian yong ming* 祈天永命 ([wir] bitten den Himmel [unserem König] ein langwährendes Mandat zu erteilen) aus dem Kapitel *Shao gao* 召誥 (*Shangshu zhengyi*: 101) lässt es sich nur als Adjektiv oder Adverb verstehen. Auch im Satz *Jiang zhi yong yi* 江之永矣 (wie lange ist doch der Jiang) aus dem Lied *Han guang* 漢廣 in der Abteilung *Zhou nan* 周南 des *Buchs der Lieder* ließ sich das Wort deutlich als Adjektiv verstehen.
- 13 Auf der Grundlage der Bronzeinschriften-Datenbank (Liu/Zhang/Zang 2003). Da die Datierungen der Bronzeinschriften nicht immer stimmen, dient diese Statistik nur zur groben Orientierung.

Mittlere oder späte Westliche Zhou-Zeit	39	26	67%	7	15%
Zeitabschnitt	Gesamt- zahl der Texte	Texte mit yong (Prozentsatz)	Texte mit wan nian (Prozentsatz)		
Späte Westliche Zhou-Zeit	1.058	846	80%	346	30%
Späte Westliche Zhou-Zeit oder frühe Frühlings- und Herbstperiode	29	28	98%	9	33%
Frühlings- und Herbstperiode (genauer Zeitabschnitt undatierbar)	310	171	55%	56	18%
Frühe Frühlings- und Herbstperiode	326	201	62%	75	23%
Mittlere Frühlings- und Herbstperiode	13	6	50%	0	0%
Mittlere oder späte Frühlings- und Herbstperiode	9	6	60%	2	21%
Späte Frühlings- und Herbstperiode	369	99	24%	11	3%
Späte Frühlings- und Herbstperiode oder frühe Phase der Streitenden Reiche	15	2	13%	0	0%
Periode der Streitenden Reiche (genauer Zeitabschnitt undatierbar)	582	3	<1%	0	0%
Frühe Phase der Streitenden Reiche	303	23	8%	0	0%
Frühe oder mittlere Phase der Streitenden Reiche	2	0	0%	0	0%
Mittlere Phase der Streitenden Reiche	303	2	<1%	0	0%
Mittlere oder späte Phase der Streitenden Reiche	32	0	0%	0	0%
Späte Phase der Streitenden Reiche	461	9	2%	0	0%

2.3 Historische Sinnbildung mittels genealogischer Konstruktionen

Auch wenn es noch keine eigenständige Geschichtsschreibung gibt, finden sich in einigen Bronzeinschriften genealogische Aufzeichnungen als frühester Ausdruck historischen Bewusstseins. Zwei davon werden in der Forschungsliteratur häufig zitiert: die Inschrift auf der Ritualschale des Schreibers Qiang (*Shi Qiang pan* 史牆盤, Abb. 1a & 1b) und die auf der Ritualschale des Qiu (*Qiu pan* 逯盤). Beide beinhalten zwei parallele Genealogien, nämlich die der Stifter-Familie und die des königlichen Hauses. Im ersten Fall beginnt die Geschichte mit König Wen und dessen Sohn, König Wu, der den Yin-König stürzte und damit die Zhou-Dynastie gründete. Nach der Herrschaft der Könige Cheng, Zhao und Kang kam König Gong auf den Thron, dem der Protagonist des Textes, der Ich-Erzähler Qiang, als Schreiber diente. Im zweiten Abschnitt erinnert er an seinen eigenen höchsten Ahnen, der zur Zeit des Königs Wen im Land

Wei 微 lebte. Der schickte seinen Sohn, den Ahnen Lie 烈 des Schreibers Qiang, zur Audienz bei König Wu nach dessen Sieg über die Yin-Dynastie. Der Ahne Lie durfte sich im Territorium der Zhou niederlassen und nach den Generationen des Ahnen Yi 乙 und des Ahnen Ya 亞 wurde der Vater Qiangs, Herzog Yi 乙, der Patriarch der Wei-Familie. Am Ende schwört der Ich-Erzähler Qiang sowohl den Königen als auch seinen Ahnen Treue und Tüchtigkeit, um die glorreiche Geschichte seiner Familie in die endlose Zukunft fortzuführen.¹⁴



Abb. 1a: Shi Qiang pan mit insgesamt 284 Schriftzeichen, 1976 in Fufeng, Shaanxi gefunden, datiert ins 10. Jh. v. Chr., aufbewahrt im Museum Zhouyuan, Shaanxi (VR China)

14 Eine vollständige deutsche Übersetzung dieses Textes findet sich in Vogelsang (2007: 124f.), eine englische Übersetzung in Shaughnessy (1991: 3-4).

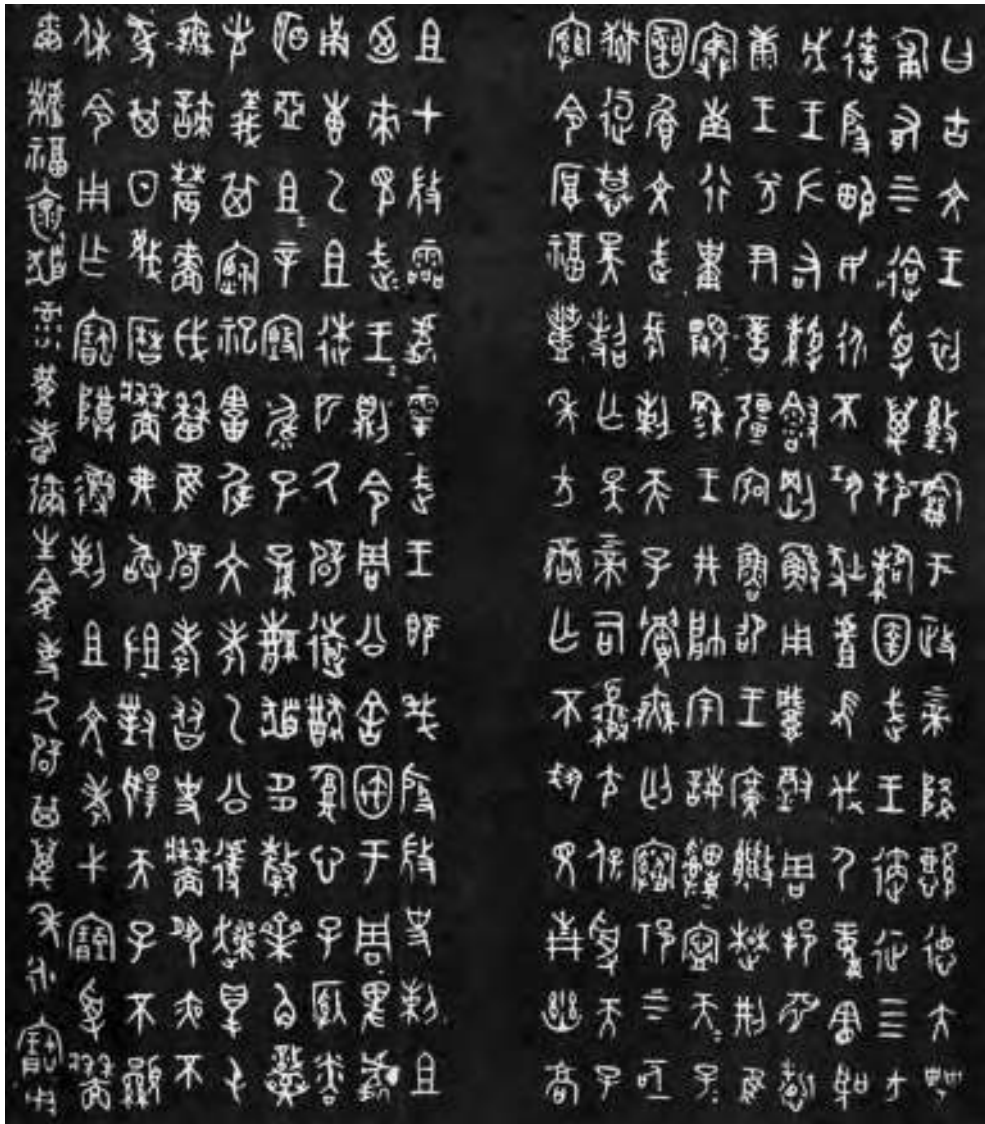


Abb. 1b: Abreibung der Inschrift auf Shi Qiang pan

Ähnlich beschreibt der Text auf *Qiu pan* die Geschichte der Familie Shan 單 parallel zum Generationswechsel der zentralen Regierung:¹⁵

Qiu sprach: Hoherlaucht war mein erhabener, hoher Ahnherr, Herzog Shan. Trutzig vermochte er sein Charisma klar und durchdringend zu machen. Er assistierte und unterstützte König Wen und König Wu, Yin zu schlagen, das großzügige Mandat vom Himmel zu empfangen, die vier Gegenden weithin in Besitz zu nehmen und überall das unterworfenen Grenzland zu besiedeln, um sich des höchsten Ahnherrn würdig zu erweisen.

Sodann mein erhabener, hoher Ahnherr Gong shu:¹⁶ Er vermochte, König Cheng zu unterstützen und ihm zur Seite zu stehen, als dieser es vollbrachte, das große Mandat zu empfangen. Als die regionalen Di-Völker keinen Gehorsam leisteten, sicherte er daraufhin die vier Gegenden und zehntausend Staaten.

Sodann mein erhabener, hoher Ahnherr Xin shi zhong: Er vermochte, zurückhaltend und klug zu sein, um die entfernten Gegenden sanft zu beruhigen. Er begleitete und unterstützte König Kang, die Gegenden, die nicht zu Hofe kamen, einzukreisen.

Sodann mein erhabener, hoher Ahnherr Hui zhong li fu:¹⁷ Er brachte Harmonie in die Regierung, hatte Erfolg mit seinen Plänen und begleitete daraufhin König Zhao und König Mu, die Regierung in den vier Gegenden auszubreiten und die Chujing-Gegend durchschlagend anzugreifen.

Sodann mein erhabener, hoher Ahnherr Ling bo: Er erhellte seinen Sinn ohne Fehl, versagte nicht auf seinem Posten und diente so König Gong und König Yi.

Sodann mein erhabener Großvater Yi zhong xi: Sich verausgabend, vermochte er seine Herren, König Xiao und König Yi zu beschützen und hatte Erfolg im Staate Zhou.

Sodann mein erhabener seliger Vater Yi shu: Ehrfurchtsvoll und bedächtig harmonisierte er die Ratschläge in der Regierung, erhellte [...] in der Tugend, wartete seinem Herrn, König Li, auf und stand ihm zur Seite.

Ich, Qiu, begann, meinem erhabenen Ahnherrn und seligen Vater zu folgen und nahm es auf mich, respektvoll Tag und Nacht höchsten Dienst zu achten. Der Himmelssohn hat mir, Qiu, vielfach Gnade gewährt. Mögen dem Himmelssohn zehntausend Jahre ohne Grenze gewährt sein, auf dass er im hohen Alter den Staat Zhou sichere und die vier Gegenden regiere.

[...]

Im Vergleich zu dem Text auf *Shi Qiang pan*, der etwa 100 Jahre früher geschrieben wurde, rückt die Familie des Auftraggebers in diesem Text mehr ins Zentrum der Darstellung. Während die Inschriften der *Shi Qiang pan* ihren ersten und größeren Teil der Geschichte der Regierenden widmet und die eigene Familiengeschichte des Stifters Qiang erst anschließend erzählt wird, beginnt der zweite Text direkt mit den Taten

15 Übersetzung adaptiert nach Vogelsang (2007: 126f.).

16 Das letzte Zeichen dieses Namens soll den Rang der Person in der Geschwisterfolge bezeichnen: *bo* 伯 (der älteste Sohn), *zhong* 仲 (der mittlere Sohn), *shu* 叔 (der jüngste Sohn).

17 Die Bezeichnung *fu* 父, die manchmal als "Vater" übersetzt wird, ist hier eine allgemeine Anrede für männliche Mitglieder eines Klans.

des Urahnen des Auftraggebers. Dabei werden die Namen der Herrscher fast nur als Indikatoren des Zeitabschnittes sowie als Prestigesymbole eingeführt. Am Ende wird aber der Himmelssohn ausdrücklich gepriesen, anstatt wie üblich eine Heilswunschformel für das endlose Andauern der eigenen Familie anzubringen.

Die Inschriften auf den beiden Ritualgefäßen zeigen, dass Schrift in der mittleren und späten Westlichen Zhou-Dynastie bereits als Medium der kollektiven Erinnerung gebraucht und somit die Zeiterfahrung in Schriftform verarbeitet wurde. Die historische Wendezeit, in der der Sieg der jetzigen Dynastie gegen die frühere fiel, wird wiederholt erzählt und verschriftlicht. Dabei werden die wichtigen Personen aus der Vergangenheit, in diesen Fällen die Dynastiegründer und ihre Gefolgsleute sowie ihre Nachfolger, individuell charakterisiert und die genealogischen Zusammenhänge zwischen ihnen werden hergestellt. Dadurch wird der Vergangenheit ein Sinn unterlegt.

Die Konstruktion von Genealogien dehnt sich in der Zeit nach dem Ende der Westlichen Zhou-Dynastie nicht nur durch die Verlängerung der Generationenfolge weit aus, sondern es wurde auch versucht, die historischen Umbrüche und die Diskontinuität der Kultur durch die idealistisch und künstlich hergestellte Verbindung zwischen allen aufeinander folgenden Epochen und Dynastien zu beseitigen. Greifen wir nun auf den bereits angesprochenen, vielzitierten Ausspruch des Menzies zurück:¹⁸

Von Yao und Shun bis Tang vergingen über 500 Jahre. Menschen wie Yu und Gaoyao haben sie noch vom Sehen gekannt. Tang konnte sie nur noch vom Hören kennen. Von Tang bis König Wen vergingen über 500 Jahre. Menschen wie Yiyin und Laizhu haben ihn noch vom Sehen gekannt. König Wen konnte ihn nur noch vom Hören kennen. Von König Wen bis Meister Kong vergingen ebenfalls über 500 Jahre. Menschen wie Taigong Wang und Sanyu Sheng haben ihn vom Sehen gekannt. Meister Kong konnte ihn nur noch vom Hören kennen. Von Meister Kong bis heute sind über 100 Jahre vergangen. Die Zeit des Heiligen ist der unseren nicht entfernt und sein einstiger Wohnort liegt unserem so nahe. Sollten wir dennoch nichts von ihm besitzen, ja, wirklich nichts von ihm besitzen?

Auch wenn der zeitliche Abstand von Yao bis Tang sowie von Tang bis König Wen und von König Wen bis Konfuzius als jeweils 500 Jahre dargestellt wird, sodass die darin manifestierte Zeitvorstellung als zyklisch gedeutet werden kann, insofern als Geschichte, hier das Erscheinen eines Heiligen, wiederkehrt, hängen die drei gleich großen Zyklen doch an einer historisch-linearen Zeit, die sich wie ein Drahtseil vom Urkaiser Yao bis in die Gegenwart erstreckt. Diese lineare Zeit wird durch die Verkettung von Namen einer Reihe berühmter Persönlichkeiten aus verschiedenen Epochen repräsentiert: Yao – Shun – Yu und Gaoyao – Tang – Yiyin und Laizhu – König Wen – Taigong Wang und Sanyu Sheng – Konfuzius. Der letzte Satz, der wie ein Vorwurf klingt, drückt implizit den Gegenwarts- und Zukunftsbezug des Geschichtsdenkens

18 Übersetzung des Textes adaptiert nach Richard Wilhelm (1982: 208) unter Vergleich mit dem chinesischen Original.

von Menzies aus, denn der heutige Gewinn des althergebrachten Wissens bedeutet zugleich dessen Weitergabe an nachkommende Generationen, damit die Tradition kontinuierlich gepflegt und die Zeit für immer weitergeführt wird. In der Tat haben die Konfuzianer schon früh die Stellung der Traditionsverteidiger eingenommen und die Aufarbeitung der kollektiven Zeiterfahrung in diesem Sinne als allgemeine Aufgabe betrachtet. Wie es Menzies mit seinem Ausspruch tat, arbeiteten sie die Vergangenheit zu diesem Zweck für die Gegenwart und Zukunft vereinfachend um, damit sie als "Geschichte" wahrgenommen werden konnte.

3.4 Fazit

Obwohl westliche Sinologen das alte China gern als Beispiel für den "zeitlosen Orient" verwenden und die Zyklizität ihrer Zeitvorstellung betonen, lässt sich die Entwicklung einer mit der zyklischen Zeit parallel existierenden linearen Zeit bestätigen.¹⁹ Die Zeitspanne zwischen Gegenwart und Vergangenheit und zwischen Gegenwart und Zukunft wird seit der mittleren Westlichen Zhou-Zeit immer größer. Gleichzeitig wurden ausgewählte vergangene Ereignisse und Personen idealisiert und der Vergangenheit wurde somit ein Sinn verliehen. Die Erinnerung an die immer weiter zurückreichende Vergangenheit wurde von der Vorstellung einer immer ausgedehnten Zukunft begleitet. Während diese Zukunft am Anfang der Zhou-Dynastie noch ziemlich vage und beschränkt erscheint, tendiert sie in der späteren Zhou-Zeit zu abstrakter Endlosigkeit. Mit dem Blick auf die Zukunft entwickelten die frühen Chinesen seit der mittleren Periode der Westlichen Zhou-Dynastie ein starkes Geschichtsbewusstsein. Die Ereignisse der vergangenen Zeit werden reflektiert dargestellt und teilweise zum Vorbild für alle Zeit erhoben, so dass "eine Geschichte" daraus gemacht wird.

4. Zeiterfahrung und Geschichtsbewusstsein in Mesoamerika

Das Geschichtsbild der Völker Mesoamerikas wurde von der bisherigen Forschung nur sehr unzulänglich behandelt. Eine rühmliche Ausnahme ist das Buch von Anncharlott Eschmann (1976), das eine umfassende Analyse des religiösen Geschichtsbildes der Azteken bietet. Es hat allerdings in Fachkreisen kaum Beachtung gefunden, so auch nicht bei Ross Hassig (2001), dem jedoch das Verdienst zukommt, auf die weitgehende Unabhängigkeit von Kalender und Geschichte und den Primat der Politik im Weltbild der Azteken hinzuweisen. Sein Resümee lautet:

19 Nach Nancy M. Farriss (1987) kann ein Zeitsystem sowohl lineare als auch zyklische Konzepte integrieren, wie es in Mesoamerika zu beobachten ist. Das könnte auch für China gelten.

Politics determines calendars, and viewing these chronological systems against the political dynamics of the day, plus the historical developments involved, renders more intelligible Aztec [...] notions of time and history (Hassig 2001: 165).

Auch Daniel Graña-Behrens gibt in seiner Dissertation über das Kalenderwesen der Maya von Yukatan einen knappen Hinweis auf den Zusammenhang von Zeit und Geschichte, wenn er schreibt:

Gleichzeitig dürften diese Datumsangaben *Ahaw* in Funktion der K'atun-Zählung eine gesellschaftliche und identitätsstiftende Funktion in Nordwestyukatan besessen haben. Indem der lokale Herrscher etwa auf einer übergroßen *Ahaw*-Datumsangabe stehend abgebildet wird (Abb. 2), entsteht der Eindruck, als wolle dieser, aufgrund der Art der Darstellung und der semantischen Bedeutung, die der Datumsnotierung zugrunde liegt, "Zeit" und "Geschichte" für sich reklamieren (Graña-Behrens 2002: 245).



Abb. 2: Itzimte Türsturz 1, Unterseite

Quelle: Zeichnung Eric von Euw, hier nach Graña-Behrens (2002: 245).

Insgesamt zeichnet die Verarbeitung eigener Zeiterfahrung bei den mesoamerikanischen Völkern ein bemerkenswerter Widerspruch aus. Die vorspanischen Indianer, die dort zu Hause waren, besaßen ein umfangreiches Kalenderwesen mit zyklischen und linearen Komponenten (Riese 1997). Neben verschiedenen zyklischen Kalendern (Tzolkin [Tonalpohualli], Haab [Xihuitl]-Jahre und deren Verknüpfung, die einen übergeordneten weiteren zyklischen Kalender ergibt, nämlich die Kalenderrunde) hatten die Epiolmeken vermutlich schon im 1. Jh. n. Chr. ein lineares System der Zeitzählung erfunden, das von der Forschung *Long Count* oder "Tageszahl" genannt wird (Coe 1957). Die Maya haben es später weiterentwickelt und -verwendet. Das zweite für die Geschichtsschreibung unverzichtbare Mittel, ein Schriftsystem, war in Mesoamerika ebenfalls entwickelt. Wiederum waren die Epiolmeken und die Maya die einzigen, die eine Vollschrift verwendeten. Sie gilt als eines der wenigen unabhängig voneinander entstandenen Schriftsysteme der Welt (Houston 2004). Diese Schrift weist neben ihrer augenfreudigen kunstvollen Ausformung, die leicht verkennen lässt, dass es sich um ein Schriftsystem und nicht um Piktographie handelt, eine ausgereifte funktionelle Binnenstruktur und Syntax auf. Mit variationsreichen Kompositionen aus Logogrammen, Phonogrammen und Determinativen und der Ergänzung durch bildliche Darstellungen verfügt es über alle nötigen Ausdrucksmittel für die Wiedergabe geistiger Inhalte in sprachlicher Form (Coe/Stone 2001). Als drittes Mittel, um Geschichte zu schreiben, ist eine ausgebildete narrative Oraltradition wichtig. Zwar verfügen wir über kein einziges literarisches Prosawerk in Hieroglyphenschrift aus der vorspanischen Zeit, das dieser Tradition entspräche; doch beweisen die kolonialzeitlichen Niederschriften oraler Traditionen, darunter vor allem die als *Popol Vuh* bekannte Mythologie und Stammesgeschichte der Quiché (Schultze Jena 1944), dass es sie gab. Dennoch finden wir in Mesoamerika kein schriftliches Dokument, das der hier dargelegten Definition eines Geschichtswerkes entspricht. Die Zeiterfahrung wird von diesen Völkern schriftlich anders niedergelegt als von den frühen Chinesen.

4.1 Die Stelen der Maya

Maya-Stelen sind in Stein skulptierte repräsentative öffentliche Monumente, deren Bilder und Texte eines bestimmten Herrschers des Ortes, an dem sie aufgestellt sind, gedenken (Stuart 1996). Der Bericht einer solchen Stele zählt mittels des Systems des *Long Counts* einzelne Tage von einem allgemeinen Fixpunkt aus, der zur Zeit der Hochblüte dieses Stelenkultes zwischen 300 und 800 n. Chr. schon über 3.000 Jahre zurücklag, sich also in rein mythischer Zeit befand. Dieser Ausgangspunkt wird jedoch nicht mit historischen Informationen verknüpft, sondern dient nur als rechnerische Basis. Der anschließend abgehandelte Zeitraum des inhaltlichen Berichtes bezieht sich darauf mit Angaben über die seither verstrichene Zeit (Distanzzahlen) und mit abgekürzten Datumsangaben im System der Kalenderrunde. Auf diese Weise kommemoriert eine Stele die Lebensspanne der Person des Herrschers tagesgenau. Über

ihn werden Lebensdaten, die *rites de passage* (Geburt, Inthronisation, Bestattung) und politische Taten (Gesandtschaften, Eroberungen) berichtet, so dass aus diesen Quellen die Lebensläufe der Herrscher, die Gesamtdynastie eines Ortes und ihre außenpolitischen Beziehungen gut rekonstruiert werden können (Martin/Grube 2000). Die Einbindung des Herrschers in seine Dynastie erfasst meist nur seine eigene Generation, gelegentlich noch die Elterngeneration. In dieser Hinsicht gleichen diese Inschriften der Maya den Selbstdarstellungen der ägyptischen Pharaonen und Adligen in Steinmonumenten, das heißt sie dienen nur der Verewigung der Gegenwart (Assmann 2005: 173), nicht jedoch der Verknüpfung zwischen ferner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Ausnahmen davon bilden bei den Maya einige bedeutende Fürstentümer, wie zum Beispiel die von Calakmul, Copán, Yaxchilán und Palenque, wo jeweils mindestens ein Monument am Ort den Dynastiegründer und eventuell die zwischen ihm und dem zeitgenössischen Fürsten liegenden Mitglieder nennt. In Copán gibt es zwei solcher Texte: die Hieroglyphentreppe mit Großskulpturen einiger Herrscher und langen erläuternden Texten dazu auf den Stufen, die jedoch durch ein Erdbeben in Unordnung geraten sind und daher nicht rekonstruiert werden können, und Altar Q²⁰ (Riese 1992; Martin/Grube 2000: 210). Dieser Altar ist im Westhof, am Fuß der zentralen Treppen von Copáns größtem Tempel, der zugleich Grabtempel des Dynastiegründers ist, aufgestellt. Auf ihm sind neben einem Text, der den Dynastiegründer nennt und seine Ankunft in Copán schildert, bildlich alle 16 aufeinanderfolgenden Herrscher des Ortes bis zum zeitgenössischen "Sonnenaufgang" (Yax Pas) abgebildet und mit ihren Namen identifiziert. Das Inthronisationsdatum des letzten, also aktuellen Herrschers und zugleich des Auftraggebers dieser Skulptur bildet den Mittelpunkt der dem Hof zugewandten Schauseite der vier vertikalen Seitenflächen des Altars. Links davon sitzt der Dynastiegründer und rechts davon Herrscher "Sonnenaufgang" (Abb. 3). Sie haben beide ihre Köpfe dem zentralen Datum, also gewissermaßen der Gegenwart, zugewandt. Die übrigen 14 sind jeweils zu dritt auf den anderen Seiten dargestellt mit gleicher Blickrichtung wie ihre Vorgänger, also ebenfalls zur Gegenwart. Das heißt, es werden zwei Gruppen gebildet: eine, die nach rechts schaut und hinter dem Dynastiegründer aufgereiht folgt und eine, die nach links schaut und hinter "Sonnenaufgang" sitzt. Diese Komposition integriert die Vergangenheit seit der Dynastiegründung mit der Gegenwart, lässt jedoch keinen Raum für die nachfolgenden Generationen, also die Zukunft.

Dynastiegeschichte dieser Art reicht bei den klassischen Maya im Schnitt etwa 400 Jahre zurück. In Palenque geht dieser Rückblick allerdings weiter zurück und verknüpft die örtliche Dynastie mit einer Götter-Triade, deren Wirken um den Beginn der linearen Zeit angesetzt wird. Inschriften dieses Inhaltes finden sich dort in den

20 Das Monument wird auch unter CPN 30 geführt.

Tempelzellen der einzelnen Tempel der Kreuzgruppe in jeweils leicht voneinander abweichenden Berichten. Ihnen ist gemeinsam, dass mit den Göttern zunächst mythische Ahnen verknüpft werden und an diese die auch aus anderen Inschriften und zum Teil aus ihren erhaltenen Grabstätten bekannten historischen Herrscher, darunter Pakal und Bahlum Chan als den bedeutendsten, chronologisch verknüpft werden (Martin/Grube 2000: 162-171).



Abb. 3: Copán, Altar Q (CPN 30), Vorderseite (Teilansicht): der erste (links) und der 16te (damals aktuelle) Herrscher, einander gegenüberstehend

Die Verbindungen von der Vorzeit bis in die Gegenwart werden zwar chronologisch lückenlos hergestellt, doch sind die Abstände der erwähnten Personen manchmal Jahrtausende lang, so dass von kontinuierlicher Geschichtsschreibung nicht die Rede sein kann. Über einen Ausschnitt aus der Genealogie, der vier Herrscher umfasst, berichtet die Tafel der 96 Hieroglyphen, die ursprünglich in eine Palastmauer im zentralen Bereich Palenques eingelassen war (Josserand 1991):

Am Tag 12 ahaw 8 chäk hab wurde der 11. K'atun im Namen der großen Sonne Janab Pakal, Herr von fünf Tempelpyramiden, göttlicher Herrscher von Bak [d.i. Palenque] vollendet. 11 Tage, 1 Winal und 2 Tun später [= 31 Tage], am Tag 9 chuwen 19 mak hat die Große Sonne, Janab Pakal, der 5 K'atun-Herrscher, in seinem Palast das große weiße Haus eingeweiht [?].

Nach Tagen und Nächten, 17 Tagen, 4 Winal 8 Tun und 2 Katun [= 10.177 Tage] später, am Tag 5 lambat 6 chichin ließ sich die Große Sonne, Chitam, göttlicher Herrscher von Palenque, im großen weißen Haus zum Herrschen [...] nieder. Sein Thron befand sich im großen weißen Haus.

Nach [...] und Tod, 14 Tagen, 15 Winal und 19 Tun [= 6.840 Tage], am Tag 9 ik' 5 k'anasiy, ließ sich der göttliche Herrscher, die große Sonne, Ak, als stellvertretender Herrscher [?], Herr aus Bak, göttlicher Herrscher von Bak, im großen weißen Haus zum Herrschen nieder. Sein Thronsaal befand sich im großen weißen Haus.

Nach Sternen und Mond, 5 Tagen, 14 Winik 2 Tun und 2 K'atun [= 14.400 Tage] später, am Tag 9 chij 15 Ik' kat ließ sich die große Sonne, K'uk' Bahläm, der willensstarke Wiedergänger [?], Ballspieler-Herrscher, göttlicher Herrscher von Bak, im großen weißen Haus zum Herrschen nieder. Sein Thronsaal war im großen weißen Haus.

Nach Ik'-Imux,²¹ 1 K'atun [= 7.200 Tage] später, am Tag 7 chij Anfang des Monats Pax feierte man den 1. K'atun der Herrschaft des Wiedergängers von Bak, Ballspieler-Herrscher, stellvertretender Herrscher und Herrscher große Sonne, K'uk' Bahläm, des 1 K'atun-Herrschers und Bachab. Er war ein Kind der große Sonne Akal, des Ajnab, göttlichen Herrschers von Bak und das Kind von Frau Nich, weiblicher Sajal.

Sieben Tage früher, am Tag 13 ahaw 13 muwan war der 13. Tun gefeiert worden. Am Herrschersitz wurde die Wandtafel skulptiert [im Auftrag] des Herrschers und Enkels, in Verehrung des 5 K'atun-Herrschers, der große Sonne, des verstorbenen Janab Pakal, nach 1 K'atun seiner Herrschaft.

Durch die Darstellung der aufeinanderfolgenden Herrscher "Janab Pakal-Chitam-Ak-K'uk' Bahläm" und der ihnen zugeordneten Zeitangaben lässt sich eine lineare Zeitstruktur in Verbindung mit der Dynastiegeschichte deutlich erkennen. Jedoch gibt es einige bemerkenswerte Abweichungen: Zum einen werden die Herrscher nicht durch ihre konkreten Taten voneinander differenziert, lediglich ihre Namen und Titel unterscheiden sie. Das hebt die Gleichförmigkeit der Zeit- und Ereignisstruktur hervor, weswegen die Letztere gar nicht thematisiert wird. Zum anderen wird der Anfang jedes Zeitabschnittes mit einer allgemeinen Aussage (in der Übersetzung fett markiert) eingeleitet, die sich auf die Dynamik des Ablaufes von Zeit im Rahmen metaphorisch genannter zyklischer Erscheinungen (z.B. Tag und Nacht, Stern und Mond, konsekutive Kalendertage) bezieht, was eine stilistische Besonderheit dieses Textes ist und die Zyklichkeit der Zeit betont.

21 Beides sind Tagesnamen, die hier als Metapher für "Zeit" zusammengestellt sind.

4.2 Stammes- und Herrschaftsgeschichte in Zentralmexiko

Mesoamerikanische Berichte über Stammes- und Herrschaftsgeschichte sind vor allem in Buchform von Mixteken und Azteken erhalten.²² Sie stammen alle aus der spätdianischen oder der frühen Kolonialzeit. Es gab sie aber sicher auch schon in früheren Epochen und bei anderen Völkern. Die Berichte sind thematisch zweigeteilt in solche, die die mythische Zeit und die Zeit vor der Sesshaftwerdung zum Inhalt haben und solche, die die anschließende Zeit der sesshaften Dynastien behandeln. Beide Teile können verknüpft werden und sogar mit einem rein mythologischen Vorspann zu einem allumfassenden historischen Abriss zusammengesetzt werden, wofür die in der frühen Kolonialzeit in aztekischer Sprache niedergeschriebene *Leyenda de los Soles* (Editionen Lehmann 1938 und Riese 2007)²³ das repräsentativste Beispiel ist.

Der Bericht mit 282 Paragraphen beginnt mit einer Darstellung der vier vergangenen Weltzeitalter (§1400a-§1403f),²⁴ in denen es noch keine Menschen gab und die jeweils in einer totalen Katastrophe enden. Daran schließen sich die Erschaffung der Götter und ihre Bemühung, sich am Leben zu erhalten, an. Hierfür ist es nötig, Menschen zu erschaffen, die durch ihre Opfer den Göttern Nahrung geben.²⁵ Das erfolgt im vierten, also letzten Zeitalter vor der Gegenwart und kehrt die Rolle des Gottes Quetzalcoatl hervor (§1404a-§1452). Am Anfang des fünften und aktuellen Weltzeitalters werden einzelne Gottheiten und Naturelemente, darunter Sonne und Mond, erschaffen, wodurch Licht und Dunkel auf die Erde gebracht worden sind (§1453-§1491). Danach wird die Abstammung und Geburt des schon früher erwähnten Quetzalcoatl abgehandelt, eingebettet in endlose Auseinandersetzungen verschiedener Gottheiten, die zusammenfassend "Wolkenschlangen" genannt werden (§1492a-§1587). Am Ende dieser Episoden erhalten die überlebenden Flüchtlinge der Auseinandersetzungen Zuflucht in den "Sieben Höhlen", dem örtlichen und zeitlichen Ursprung fast aller zentralmexikanischen Völker.²⁶ Am Übergang von der mythischen in die legendäre Zeit werden die Tolteken als Vorläufer der Azteken thematisiert (§1588-§1643). Das katastrophale Ende des Tolteken-Reiches mündet in die legendär-historische Wandersage, die im Wesentlichen aus der Aufzählung von Raststationen und Auf-

22 Vgl. Rieses Beitrag in diesem Band.

23 Der Verfasser dieser Mythologie und Stammesgeschichte ist unbekannt. Die älteste Fassung stammt etwa aus dem Jahre 1640 und wurde von Pedro Vázquez niedergeschrieben (Riese 2007: 7f.).

24 Die *Leyenda de los Soles* beginnt nicht mit §1, sondern mit §1399, weil ihr in der Handschrift ein anderes Dokument vorausgeht, das in allen Editionen in die Paragraphenzählung einbezogen wird.

25 Dies ist der ätiologische Mythos für das später bei den Azteken verbreitete Menschenopfer.

26 Obwohl dieser Topos den Anfang der legendären Stammeswanderungen bildet, ist er hier immer noch mit den Kämpfen und Taten des Kulturheros und Gottes Quetzalcoatl verwoben. Das hat vielleicht seine Ursache darin, dass den Azteken der Unterschied zwischen der Gottheit Quetzalcoatl und einem gleichnamigen Priesterfürsten des Vorgängerstaates der Tolteken nicht mehr geläufig war und sie beide Gestalten in ihren historischen und mythischen Berichten verwoben haben.

enthaltssdauern besteht, bis die Azteken in Chapultepec (unfern ihrer späteren Hauptstadt Tenochtitlan) sesshaft werden (§1644-§1652). Danach beginnt die konkrete und ununterbrochene historische Berichterstattung über die Stammesführer und Herrscher mit genauen Jahresdaten und ihre wechselvollen Kämpfe mit den zunächst noch übermächtigen Nachbarn von Colhuacan, Azcapotzalco und anderen (§1653-§1661). Diesen Bericht führt die *Leyenda de los Soles* konsequent bis zum Ende der eigenständigen Geschichte der Azteken nach der Kapitulation ihres letzten Herrschers Quauh-temoc am 13. August 1521 gegenüber dem spanischen Konquistador Hernán Cortés fort (§1662-§1681).

Es besteht in der *Leyenda de los Soles* ein deutliches Bestreben, die berichteten historischen Ereignisse in zeitlicher Abfolge linear darzustellen: die vier Weltalter → Sintflut und Feuererzeugung → Erschaffung des Menschen → Auffindung des Maises → Geburt der Sonne → die Wolkenschlangen → “1 Rohr Quetzalcoatl” und die Tolteken → Wanderung der Azteken → Sesshaftigkeit bei Chapultepec → Niederlassung in Tenochtitlan → Herrscherliste.²⁷ Doch könnte hierbei ein falscher Eindruck entstehen, der durch den Umstand hervorgerufen wird, dass das Dokument in der Kolonialzeit verfasst wurde und daher eventuell schon ein europäisches Konzept der Linearität anwendet. Zweifellos sind jedoch die einzelnen Komponenten in ihrem inneren Aufbau und der Strukturierung der Zeit der indigenen oralen und bilderschriftlichen Tradition verpflichtet, was durch die ausschließliche Anwendung des zyklischen 52-Jahreskalenders gekennzeichnet ist. Solange wir über kein voreuropäisches Faltbuch verfügen, das die Komponenten durch die Faltbuchseiten in der Abfolge des Berichteten äußerlich verbindet, ist die Möglichkeit nicht gänzlich ausgeschlossen, dass die umfassende Synthese der *Leyenda de los Soles* nicht indigen war.

Was die Taten der Herrscher anbelangt, sowohl in aztekischen als auch in mixtekischen Dokumenten, ähneln sie den Berichten der Maya insofern, als *rites de passage* und politische Ereignisse (Kriege, Allianzen) Hauptthemen sind. Hinzu kommt bei den Azteken außer der Wandersage etwas Naturgeschichte, als da wären Dürreperioden, Heuschreckenplagen, Überschwemmungen, Erdbeben und Sonnenfinsternisse. Die Berichte sind selten tagesgenau wie bei den Maya, man begnügt sich in Zentralmexiko meist mit Jahresangaben. Bei den Mixteken ist außerdem die Darstellung von Genealogien und ihre Verknüpfungen durch interdynastische Heiraten wichtig, sodass eine Sonderform, nämlich die sogenannten “Stadtbücher”, entwickelt wurden, in denen alle Herrscher namentlich und in zeitlicher Abfolge aufgelistet sind, jedoch ohne Berichte über ihre Taten (König 1984).

27 Die Namen dieser Herrscher und ihre Regierungsjahre sind in Riese (2007: 179 mit Abb. 15) aufgelistet.

4.3 Zukunftsperspektive der mesoamerikanischen Völker

Die bisher besprochenen zentralmexikanischen Geschichtsdarstellungen lassen kaum erkennen, für welche Adressaten, gegenwärtige oder zukünftige, sie verfasst wurden. Es finden sich keine expliziten Hinweise in ihnen, die auf zukünftige und allgemeine Leser Bezug nehmen, wie das bei chinesischen Bronzetexten der Zhou-Zeit üblich ist. Den Anspruch, die Allgemeinheit und damit zugleich zukünftige Menschen anzusprechen, wird in Zentralmexiko durch öffentliche Monumente aus Stein erfüllt: Eroberungsstelen bei den Zapoteken (Whittaker 1992; Urcid 2001), Opfersteine und Felskulpturen bei den Azteken (Krickeberg 1969). Schon wegen ihrer Dauerhaftigkeit sind sie vermutlich auch in die Zukunft gerichtet. In diesem Aspekt ähneln sie wieder den allerdings inhaltlich sehr viel genaueren Maya-Stelen.²⁸ Sicher ist der Adressatenkreis bei ihnen allen vornehmlich staatsintern²⁹ und soll Prestige des Staates und des Staatslenkers vermitteln, also werden wiederum vor allem die Menschen der damaligen Gegenwart angesprochen.

Einen Blick in die Zukunft erlauben sich auch die klassischen Maya-Monumente fast nie, und wenn das doch einmal geschieht, wie bei der Stele J in Copán (CPN 20), werden keine Prognosen oder Zukunftsspekulationen geäußert. Der Text nennt nur die im Rahmen des zyklischen Kalenders vorausberechenbaren Regenten zukünftiger Zeitperioden. Für 18 aufeinanderfolgende 360-tägige Perioden, deren Beginn zur Zeit der Anfertigung der Inschrift noch etwa 100 Jahre in der Zukunft lag, wird der jeweilige göttliche Regent genannt (Abb. 4). Ansonsten finden sich Vorausblicke in die (ferne) Zukunft vermehrt in postklassischen Texten des nördlichen Maya-Gebietes. Die astronomischen Rechentabellen in der Dresdener Maya-Handschrift enthalten solche. Dort ist Thema die Berechnung und Voraussage zukünftiger Himmelserscheinungen, wie Sonnenfinsternisse und Sichtbarkeitsphasen des Planeten Venus (Thompson 1988: 152-171). Beide Gestirne wurden zugleich als Gottheiten vorgestellt. Aus der Kolonialzeit schließlich sind in den Büchern des Chilam Balam (Bricker/Miram 2002) auch Prophezeiungen überliefert, die zum Teil Katastrophen und Unheil voraussagen. Zwar sind diese Bücher stark europäisch beeinflusst, in der Substanz sind die darin enthaltenen Prophezeiungen aber vorspanisch. Dieses Zukunftskonzept erinnert mehr an die der altägyptischen Ramessidenzeit, in der die Zukunft als ganz in "Gottes Hand" liegend vorgestellt wird (Assmann 1975), während in Altchina die Zukunft als

28 Bei Zapoteken werden die Gefangenen namentlich identifiziert, bei den Azteken sind es die Völker oder Staaten und es ist bei beiden nicht explizit, welche Person als Sieger gilt. Hingegen identifizieren die Maya sowohl die Gefangenen gelegentlich mit ihren Namen oder ihrer Herkunft wie auch die Person, die sie besiegt haben, in der Regel der herrschende König.

29 Es gibt in Mesoamerika, anders als bei altweltlichen Staatsvölkern (Altägypter, Alt-Iran), keine Bilinguen, um sich anderssprachigen Fremden verständlich zu machen und nur wenige Inschriften, die man als nach außen gerichtete Abgrenzungsmittelungen auffassen könnte.

Verlängerung der Generationenfolge interessiert, die infolgedessen auch durch menschliches Verhalten gesteuert werden kann.

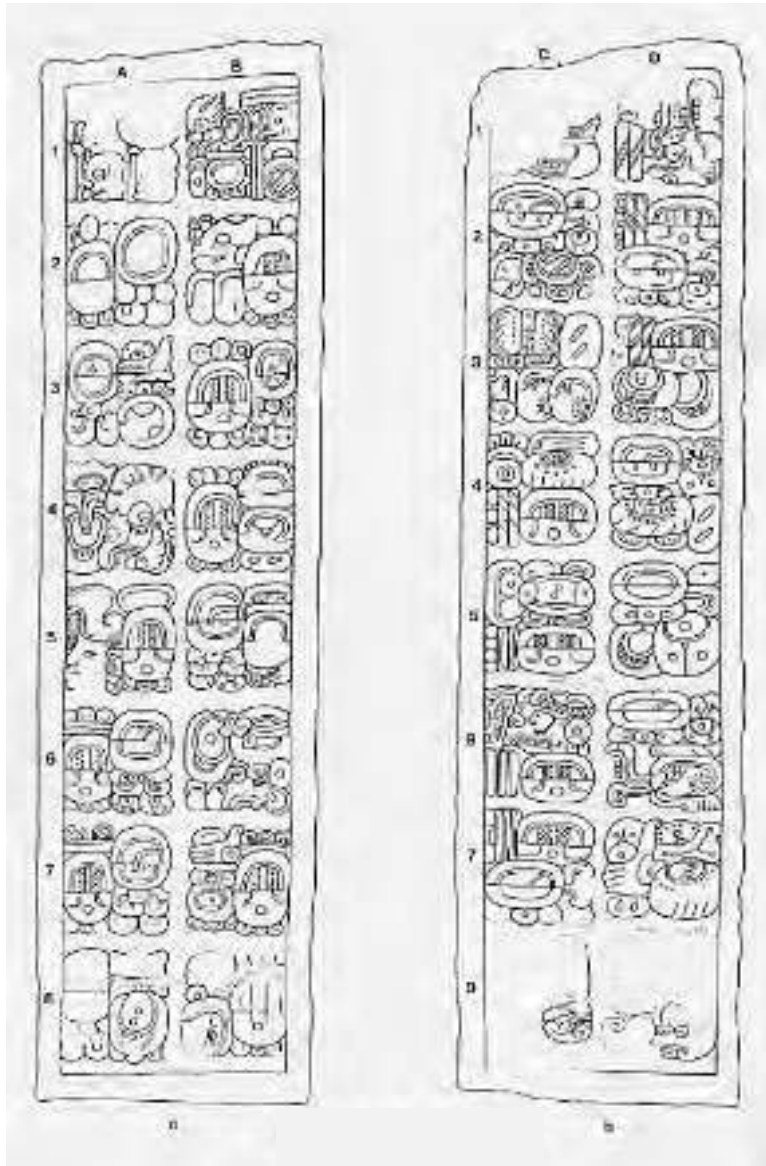


Abb. 4: Abzeichnung der Inschriften auf den beiden Schmalseiten der Stele J (CPN 20) aus Copán

Die Zukunft wird in aztekischen Berichten nicht thematisiert, ja sogar die Gegenwart scheint eine untergeordnete Rolle zu spielen, was man daran sieht, dass ein Chronist den Bericht durchaus vor seiner Jetztzeit abbrechen kann, wenn danach keine nennenswerten Änderungen in der Legitimität des Berichteten auftritt. So geschieht es zum Beispiel in den *Annalen von Quauhtitlan* (Lehmann 1938) und im letzten Teil der *Leyenda de los Soles*; denn diese Dokumente sind von ihrer Intention her Legitimationen für Herrschaft im territorialen und personellen Sinne. Einzig in kosmogonischen Berichten der Azteken, wie im ersten Teil der *Leyenda de los Soles* oder auf einigen Steinmonumenten aus vorspanischer Zeit, darunter dem bekannten Kalenderstein, wird die Geschichte umfassend, also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einbeziehend, als zyklisches Geschehen, das in fünf Weltzeitaltern abläuft, dargestellt (Hassig 2001: 68-69). Jedes dieser Weltzeitalter ist verschieden lang, mindestens 300 Jahre umfassend (Riese 2007: 30-37). Hinter der angesetzten Dauer der Weltzeitalter ist allerdings keine Systematik zu erkennen. Die aztekische Jetztzeit (ca. 1100-1500 n. Chr.), ja die gesamte Menschheitsgeschichte, wie sie die Azteken verstanden, ist im fünften, also dem letzten Weltzeitalter, angesiedelt. Seine Position in ihm wird jedoch nicht präzisiert, sodass kein Azteke wusste, wie nahe er sich dem allgemeinen (und endgültigen) Weltende befand.

4.4 Fazit

In Mesoamerika herrschte eine politische Berichterstattung über die Vergangenheit vor. Eine einzigartige synthetisch systematisierte Geschichte ist die in ihrem Charakter deskriptive *Leyenda de los Soles* der Azteken. In anderen Berichten wird die reine Deskription gelegentlich transzendiert und ein teleologischer Sinn der Geschichte scheint auf. Das sind vermutlich Reaktionen auf die traumatischen Ereignisse der spanischen Eroberung, deren Verarbeitung dadurch gemildert wurde, dass man sie als Erfüllung der Geschichte interpretierte (Eschmann 1976). Da die Forschung keineswegs sicher ist, ob dieses Geschichtsbewusstsein genuin indianischen Vorstellungen entspricht oder ob Missionare, denen wir die meisten Berichte verdanken, *post factum* zweckgerichtet ihre christliche Heilslehre der indianischen Geschichte untergeschoben haben, bleibt dieser Aspekt ungesichert. In den historischen Berichten der Einheimischen wird zwar die Vergangenheit von der Gegenwart klar getrennt, was durch die Verwendung des *Long Count* bei den Maya und die Schilderung verschiedener Weltzeitalter der Azteken erkennbar ist, die Zukunft wird jedoch rein formell im Rahmen zyklischer Elemente der Zeitmessung erfasst. Von einer menschlich-historisch orientierten Zukunft findet man keine Spur. Daher ist es schwierig zu beurteilen, ob ein Geschichtsbewusstsein im von uns vorgeschlagenen Sinn bei den Epiolmeken, Zapoteken, Maya, Azteken, Mixteken und anderen mesoamerikanischen Völkern vorhanden war. Auf der einen Seite strebten sie an, die Gegenwart in steinernen Bildern und in Buchberichten zu verewigen und die Vergangenheit als Ressource für den Prestige-

gewinn und die Machtlegitimation zu inszenieren. Andererseits wird die Zeiterfahrung doch relativ ereigniskonform aufgenommen und nicht in einer vereinfachten und systematisierten Form für die künftigen Generationen aufbereitet.

5. Schluss

Nach gängigen geschichtswissenschaftlichen und kulturalanthropologischen Auffassungen setzt die Entstehung des Geschichtsbewusstseins bei archaischen Hochkulturen ein historisch-lineares Zeitkonzept, einschließlich des Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsdenkens, voraus. Während die Altchinesen in der mittleren Westlichen Zhou-Zeit eine kollektive Zukunft für ihre historische Orientierung entdeckt haben, kann nach heutigem Forschungsstand noch nicht festgestellt werden, ob ein konkretes Bild der Zukunft als Ziel der eigenen Geschichte von den mesoamerikanischen Indianern vorgestellt wurde. Bei der Konstruktion des eigenen Geschichtsbildes bemühten sich die frühen Chinesen, eine Verbindung zwischen Zukunft und Gegenwart als Verlängerung der Vergangenheit herzustellen. Die mesoamerikanischen Völker hingegen legen die Zukunft ganz in die Hand ihrer Götter. Ihre Zeiterfahrungen sind zweierlei – mythisch und historisch, und beide Bereiche verflochten sie miteinander: Die Geschichte wird als Teil des Mythos erzählt und die Mythen als Anfang und Ende der Geschichte.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan (1975): *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Heidelberg: C. Winter.
- (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- (1997): “Der ägyptische Chronotop. Zeit und Geschichte im alten Ägypten”. In: *Kodikas Code – Ars Semeiotica* (Hrsg.): *Kult, Kalender und Geschichte*, 20.1-2 (Sonderausgabe) S. 25-38.
- (2005): “Zeitkonstruktion, Vergangenheitsbezug und Geschichtsbewusstsein im alten Ägypten”. In: Assmann, Jan/Müller, Klaus E. (Hrsg.): *Der Ursprung der Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 112-214.
- Assmann, Jan/Müller, Klaus E. (Hrsg.) (2005): *Der Ursprung der Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bodde, Derk (1991): “Cyclical and Linear Time”. In: Bodde, Derk (Hrsg.): *Chinese Thought, Society and Science. The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-modern China*. Honolulu: University of Hawaii Press, S. 122-133.
- Bricker, Victoria Reifler/Miram, Helga-Maria (2002): *An Encounter of Two Worlds: The Book of Chilam Balam of Kaua*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.

- Chang, Kwang-chih (1983): *Art, Myth and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Coe, Michael (1957): "Cycle 7 Monuments in Middle America: A Reconsideration". In: *American Anthropologist*, 59, S. 597-611.
- Coe, Michael/Stone, Mark van (2001): *Reading the Maya Glyphs*. London: Thames & Hudson.
- Eschmann, Anncharlott (1976): *Das religiöse Geschichtsbild der Azteken*. Berlin: Gebrüder Mann.
- Farriss, Nancy (1987): "Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology Among the Maya of Yucatan". In: *Comparative Studies in Society and History*, 29.3, S. 566-593.
- Goertz, Hans-Jürgen (1998): "Geschichte – Erfahrung und Wissenschaft. Zugänge zum historischen Erkenntnisprozess". In: Goertz, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*. Hamburg: rowohlts enzyklopädie.
- Goody, Jack/Watt, Ian/Gough, Kathleen (1986): *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Graña-Behrens, Daniel (2002): *Die Maya-Inschriften aus Nordwestyukatan, Mexiko*. Doktorarbeit der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn. Online <http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online/phil_fak/2002/grana_behrens_daniel/grana.htm> (26.3.2009).
- Granet, Marcel (1985): *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hassig, Ross (2001): *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Holtorf, Cornelius (2005): "Geschichtskultur in ur- und frühgeschichtlichen Kulturen Europas". In: Assmann, Jan/Müller, Klaus E. (Hrsg.): *Der Ursprung der Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 87-111.
- Houston, Stephen (Hrsg.) (2004): *The First Writing. Script Invention as History and Process*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jeismann, Karl-Ernst (²1985): "Geschichtsbewusstsein". In: Bergmann, Klaus et al. (Hrsg.): *Handbuch der Geschichtsdidaktik*. Düsseldorf: Schwann, S. 40-43.
- Jeismann, Karl-Ernst/Kosthorst, Erich/Jacobmeyer, Wolfgang (Hrsg.) (1985): *Geschichte als Horizont der Gegenwart. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive*. Paderborn: F. Schöningh.
- Josserand, Kathryn (1991): "Narrative Structure of Hieroglyphic Texts of Palenque". In: *Sixth Palenque Round Table (1986)*. Norman: University of Oklahoma Press, S. 12-31.
- Keightley, David (1985): *Sources of Shang History. The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press.
- (2002): *The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*. Berkeley: University of California.
- (2004): "The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy". In: Lagerwey, John (Hrsg.): *Religion and Chinese Society*. Hong Kong: The Chinese University Press, S. 3-64.
- Khayutina, Maria (2005): "The West Zhou Notion of Time: Authority Versus Autonomy". Unveröffentlichter Vortrag auf der "11th Conference on the History of Science of East Asia", 15.-20. August 2005. München.

- Kirchner, Horst (1954): "Über das Verhältnis des schriftlosen frühgeschichtlichen Menschen zu seiner Geschichte". In: *Sociologus*, N.F., 4.1, S. 9-22.
- König, Viola (1984): "Der Lienzo Seler II und seine Stellung innerhalb der Coixtlahuaca-Gruppe". In: *Baessler Archiv*, N.F., 32, S. 229-320.
- Koselleck, Reinhart (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krickeberg, Walter (1969): *Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas mit besonderer Berücksichtigung Mexicos*. Band 2: *Felsbilder Mexicos als historische, religiöse und Kunstdenkmäler*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Kubin, Wolfgang (1994): "Zeitbewusstsein und Subjektivität. Zum Problem der Epochenschwelle in China und dem Abendland". In: Gawoll, Hans-Jürgen/Jamme, Christoph (Hrsg.): *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler*. München: Wilhelm Fink, S. 325-336.
- Lehmann, Walter (1938): *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Liu, Zhiji 劉志基, Zang, Kehe 臧克和 und Wang, Wenyao 王文耀 (Hrsg.) (2003): *Jinwen jinyi lejian 金文今譯類檢* (Auswahlkatalog der Bronzeinschriften mit Übersetzung ins moderne Chinesische). Nanning: Guangxi Jiaoyu.
- Liu, Zhiji 劉志基, Zhang, Zaixing 張再興 und Zang, Kehe 臧克和 (Hrsg.) (2003): *Shangzhou jinwen shuzihua chuli xitong 商周金文數位化處理系統* (Elektronische Textdatenbank der Bronzeinschriften aus der Shang- und Zhou-Zeit). Nanning: Guangxi Jiaoyu.
- Martin, Simon/Grube, Nikolai (2000): *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya (Chronicle)*. London: Thames & Hudson.
- Mittag, Achim (1997): "Zeitkonzepte in China". In: Müller, Klaus E./Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung*. Hamburg: rowohlt's enzyklopädie, S. 251-276.
- Müller, Klaus E. (1998): "'Prähistorisches' Geschichtsbewusstsein. Versuch einer ethnologischen Strukturbestimmung". In: Rüsen, Jörn/Gottlob, Michael/Mittag, Achim (Hrsg.): *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 269-295.
- (2005): "Der Ursprung der Geschichte". In: Assmann, Jan/Müller, Klaus E. (Hrsg.): *Der Ursprung der Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 17-86.
- Müller, Klaus E./Rüsen, Jörn (Hrsg.) (1997): *Historische Sinnbildung*. Hamburg: rowohlt's enzyklopädie.
- Müller-Karpe, Hermann (1982): "Zu Frühformen des Geschichtlichkeitsbewusstseins". In: Müller-Karpe, Hermann (Hrsg.): *Archäologie und Geschichtsbewusstsein*. München: C. H. Beck, S. 5-11.
- Needham, Joseph (1977): "Der Zeitbegriff im Orient". In: Needham, Joseph (Hrsg.): *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 176-259.
- Polkinghorne, Donald (1998): "Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven". In: Straub, Jürgen (Hrsg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 12-45.

- Ricœur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung*. Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*. München: Wilhelm Fink.
- (1997): “Gedächtnis – Vergessen – Geschichte”. In: Müller, Klaus E./Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung*. Hamburg: rowohltts enzyklopädie, S. 433-454.
- Riese, Berthold (1992): “The Copan Dynasty”. In: Reifler Bricker, Victoria (Hrsg.): *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Vol. 5. Austin: University of Texas, S. 128-153.
- (1997): “Zeitstrukturen in Mesoamerika”. In: Müller, Klaus E./Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung*. Hamburg: rowohltts enzyklopädie, S. 240-250.
- (2007): *Aztekische Schöpfungs- und Stammesgeschichte*. Münster: Lit.
- Rüsen, Jörn (1994): *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln: Böhlau.
- (2001): *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. Köln: Böhlau.
- Rüsen, Jörn/Gottlob, Michael/Mittag, Achim (Hrsg.) (1998): *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität* 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmidt-Glintzer, Helwig (1998): “Chinesisches Geschichtsdenken”. In: Rüsen, Jörn/Gottlob, Michael/Mittag, Achim (Hrsg.): *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität* 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 115-144.
- Schultze Jena, Leonhard (1944): *Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Shaughnessy, Edward (1991): *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley: California University Press.
- Straub, Jürgen (Hrsg.) (1998a): *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1998b): “Geschichten erzählen, Geschichten bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung”. In: Straub 1998a, S. 81-169.
- Stuart, David (1996): “Kings of Stone. A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation”. In: *RES*, 29/30, S. 148-179.
- Thompson, John E. S. (1988): *Un comentario al Códice de Dresde*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- Trauzettel, Rolf (1984): “Die chinesische Geschichtsschreibung”. In: Debon, Günther (Hrsg.): *Ostasiatische Literaturen*. Wiesbaden: Aula, S. 77-89.
- Urcid, Javier (2001): *Zapotec Hieroglyphic Writing. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, 34. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Vogelsang, Kai (2007): *Geschichte als Problem. Studien zur Geschichtsschreibung im Alten China*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wang-Riese, Xiaobing (2007): “‘Langwährend’ oder ‘ewig’? Die Bedeutung des Wortes *yong* und das lineare Zeitkonzept im frühen China”. In: Schwermann, Christian/Hermann, Marc (Hrsg.): *Zurück zur Freude. Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West. Festschrift für Wolfgang Kubin*. St. Augustin: Institut Monumenta Serica, S. 393-410.
- Whittaker, Gordon (1992): “The Zapotec Writing System”. In: Bricker, Victoria Reifler (Hrsg.): *Handbook of Middle American Indians, Supplement 5 “Epigraphy”*. Austin: University of Texas Press, S. 5-19.

- Wilhelm, Richard (1982): (Übersetzer) *Mong Dsi*. Köln: Eugen Diederichs.
- Zang, Kehe (2005): "Orakelknocheninschriften und die Religion des chinesischen Altertums". Aus dem Chinesischen übersetzt und bearbeitet von Xiaobing Wang-Riese. In: *minima sinica* 1, S. 19-32.
- Zimmermann, James (1972): "Die Zeit in der chinesischen Geschichtsschreibung". In: *Saeculum*, 23, S. 332-350.

Patrick Johansson K.

**And the Flint Stone became a Rabbit...
The Creation of the South and the Origin of Time
in the Aztec “Legend of the Suns”**

Among the different elements that compose what has been called “cultural memory”, the memory of the very beginning is probably one of the most important items.

Carved in stone, painted in pictographic books, theatrically performed in rituals, contained in choreographic sets of movements or verbally expressed, the creation (or expansion) of the world has been a major mythological matter in Nahuatl pre-Columbian culture. The semantic ambiguity of the English word “matter”, which can be either a diffuse raw material or a specific formal subject, helps to express the inchoative character of a cosmogony that emerges from a mythological magma and takes shape until it reaches its formal equilibrium.

Among many other mythological texts, the so-called “Legend of the suns” is perhaps the most important one about the Nahua conception of world creation and nahua origin. It forms part of a sixteenth century manuscript written in Nahuatl by a native but using the European script and today known as the *Codice Chimalpopoca* (1982). In the following the analysis will be based on the original manuscript. The text provides signs, symbols, rhythms and more generally a metaphorical narrative structure that matches the deep infraliminal concern of Nahua collectivities about the beginning of the world and constitutes a matter for memory.

We do not intend to do here an exhaustive study of this particular version of the myth. We only wish to point out some specific aspects of its narrative that could help understand Nahua mechanisms of production of a “mytho-logical” meaning and the importance of cosmogonic sagas in the construction of cultural memory.

Before we consider the myth in itself, we will try to characterize the text according to the particular circumstances of what seems to have been the reading of a pictographic indigenous document and see what might have been the consequences of that fact at narrative level.

1. The text

A careful analysis of the speech in this text shows that it is most probably the reading of an annotated pictorial native document. The text can be divided into four parts according to speech characteristics:

1. An introduction of what is to be said (paratextual).
2. A systematic reading of calendar signs, numbers, and pictorial action corresponding to the four ages.
3. A retrospective look at the last age (4 Water) and the reading of a pictorial narrative sequence, which was intentionally omitted in the second part of the reading.
4. A series of diverse information concerning dates, chronology of events and time, not semantically subordinated, which show the general look of an informer who is providing “precisions” and seems to be hesitating. This fourth part is to be considered as metatextual since it concerns more the instance of reading than the story itself.

1.1 The introduction

*In nican ca tlamachiliztlàtolçaçanilli ye huecauh mochiuh inic mamanca tlalli, çeçentetl in itlamamanca. Inic peuh in çan iuh macho iniquin tzintic in izquitetl in omanca tonatiuh chiquacentzonxihuitl ipan macuilpohuaxihuitl ipan matlacxihuitl omei axcan ipam mayo, ic 22 ilhuitica de 1558 años.*¹

Here is the knowledge tale that was made long ago about how the earth extended itself. One by one were its extensions. It began, as it is known, when each one of the *Suns to be*² extended, there are 2513 years today, on May 22nd 1558.

1.2 The systematic reading of signs and events

Inin tonatiuh nahui ocelotl ocatca – 676 años. Inique in izçepan onoca ocelloqualloque ipan nahui oçellotl in tonatiuh. Auh in quiquaya chicome malinalli in itonacayouh catca. Auh inic nenque centzonxihuitl ipan matlacpohualxihuitl ipan yepohual xihuitl ypan ye no caxtolxihuitl oze. Auh inic tequanqualloque matlacxihuitl ipan ye xihuitl inic popoliuhque inic tlamito. Auh iquac polliuh in tonatiuh. Auh in inxiuh catca çe acatl. Auh inic peuhque in qualloque in cemilhuiltonalli nahui oçelotl, çan no ye inic tlamito inic popoliuhque –.

This sun was 4 Jaguar – 676 years. Those who were there in this first (age), were eaten by jaguars in the time of the sun 4 Jaguar. And what they ate was 7 Twisted grass, which was their food.

And they lived 676 years.

1 *Códice Chimalpopoca*, fol. 75-76; translation from Nahuatl to English by Patrick Johansson.

2 *Tonatiuh* is in fact, as we will see it, a verbal expression with the meaning “there will be light (and heat)”.

And when they were eaten by wild beasts it lasted thirteen years, so were they destroyed, so were they finished off.

Then the sun was destroyed. And their year was 1 Reed.

And when they began to be eaten, it was on a day sign 4 Jaguar, so did (everything) come to an end, so were they destroyed.

Inin tonatiuh nauhecatl ytoca. Iniquein inic oppa onoca yecatocoque ipan nauhecatl into-natiuh catca. Auh inic polliuhque yecatocoque, oçomatin mocuepque in incal in inquauh mochecatococ, auh inic tonatiuh çan no yecatococ. Auh in quiquaya matlactlomome co-huatl, in intonacayouh catca. Auh inic nenca. Caxtolpohualxihuitl ipan yepohualxihuitl ye no ipan nahui xihuitl inic popolliuhque çan çemilhuatl in ecatoque. Nauhecatl ipan çemilhuatonalli inic polliuhque. Auh in inxiuh catca çe tecpatl.

The name of this sun is 4 Wind. Those, who were there for the second [time] were blown away by the wind in the time of the sun 4 Wind.

And when they were destroyed and blown away, they turned into monkeys. Their houses and trees all were all blown away. And this sun also was blown away.

And what they ate was 12 Snake, which was their food.

It was 364 years that they lived, and in only one day were they destroyed, blown away by the wind, they were destroyed on a day sign 4 Wind. And their year was 1 Flint stone.

Inin tonatiuh nahui quiyahuitl. Inic ei inic etlamantli nenca nahui quiyahuitl in tonatiuh ipan. Auh inic polliuhque tlequiahuilloque totolme mocuepque. Auh no tlatlac in tonatiuh moch tlatlac in incal. Auh inic nenca caxtolpohualxihuitl ipan matlaxihuitl omome. Auh inic popolliuhque ça(n) çemilhuatl in tlequiyauh. Auh in quiquaya chicome tecpatl in intonacayouh catca. Auh in inxiuh çe tecpatl auh içemilhuatonalli nahui quiahuitl inic polliuhque pipiltin catca yeica in axcan ic monotza cocone pipilpipil.

This sun is 4 Rain. Those who lived in the third one, in the time of the sun 4 Rain. And the way they were destroyed is that they were rained on by fire. They turned into turkeys. And the sun also burned. All their houses burned.

And it was 312 years that they lived. But when they were destroyed, it rained fire for only one day.

And they ate 7 Flint stone, which was their food. And their year was 1 Flint stone. And it was during this day sign 4 Rain. And when they died they were children. Therefore today the children speak so: pipilpipil.

Inin tonatiuh nahui atl itoca. Auh inic manca atl ompohuaxihuitl on matlactli omome. Iniquei in ic nauhtlamantinenca ipan nahui atl in tonatiuh catca, auh inic nenca centzon-xihuitl ipan matlacpohualxihuitl ipan epohualxihuitl ye no ipan caxtol xihuitl oçe. Auh inic popoliuhque apachiuhque mocuepque mimichtin. Hualpachiuh in ilhuicatl ça çemilhuatl in polliuhque. Auh in quiquaya nahui xochitl in intonacayouh catca. Auh in inxiuh catca çe calli auh içemilhuatonalli nahui atl inic polliuhque, moch polliuh in tepetl auh inic manca atl ompohualxihuitl on matlactli omome. Auh inic tzonquiça in inxiuh.

This sun is named 4 Water. And the water extended for fifty-two years. Those who lived in the fourth one, it was in the time of the sun 4 Water. And they lived 676 years. And they died by drowning. They turned into fish.

The sky came falling down. They were destroyed in only one day.

And they ate 4 Flower which was their food.

And their year was 1 House. And it was on a day sign 4 Water that they were destroyed. All the mountains disappeared. And the water lay for fifty-two years. So finished off their years.

1.3 The narrative sequence

Nima(n) ye quinahuatia in titlahuan in (i)toca Nata, auh in içihuah itoca Nene. Quimilhui: maca oc tla xictlaçotlaca(n) xiccayonican in çenca huei in ahuehuatl. Auh ompa ancallaquizque iniquac in toçoztli in huahualpachihuiz in ilhuicatl, auh oncan callacque. Niman ye quinpepechoa. Quimilhui çan çentetl in ticcuaz in tlaolli no çentetl in mocihuah. Auh in oquitlamique oxalquizque onca ca ye huactiuh yn atl aocmo molinia in quahuatl niman ye mo (fol. 76) tlapoa niman ye quitta in michin niman ye tlequauhtlaça auh niman ye quimoxquia in mimichtin, nima(n) ye huallachia in teteo in çiltallinicue in çitlallatonac quitoque: teteoye. Aquin ye tlatlatia aquin ye quipochehua in ilhuicatl.

Auh niman ic hualtemoc in titlacahuan in tezcatlipoca niman ye quimahua qui(mi)lhui: tle tai tataye? tle amai? niman quimonquequehcoton intzintlan quimontlatlallili in intzontecan ic chi(chi)me mocuepque.

Then Titlacahuan ordered the one whose name (was) Tata, and his wife, whose name (was) Nene. He told them: now well take the branches off a big cypress and hollow it out. And you will get inside when it's Tozoztli, when the sky comes falling down, and so they got inside. Then he shut them in, he said to them "you will eat only one of these corn kernels, also your wife: only one". When they had finished (to eat) them, they went aground on the sand.

The water is drying. The log is not moving anymore. Then it opens. Then they see a fish. Then they drill fire and then they roast fish.

Then the gods Citlalinicue, Citlallatonac come to see; they said, "oh Gods, who's burning something? Who's smoking the sky?"

And then Titlacahuan, Tezcatlipoca, came down then he scolds them. He said to them, "What are you doing, Tata? What are you doing?"

Then he cut off their heads and stuck them on their rumps, so they turned into dogs.

1.4 The complementary information

Auh inic pocheuh in ilhuicatl omacatl xihuitl. Izcatqui i(n)ye tehuantin inic ye tonoque inic huetz in tlequahuatl. Inic moman in ilhuicatl çe tochtli xihuitl. Izcatqui ini(c) huetz tlequahuatl icuac nez in tletl. Auh inic tlayohuatimanca cempohualxihuitl ipan macuixihuitl. Auh inic moman in ilhuicatl çe tochtli xihuitl auh in omoman auh iman ye quipochehua in chichime in yuh omito in nipa. Auh ca zatepan in huetz in tlequahuatl in tlequauhtlaz in tezcatlipoca in ye nocce(p)pa ic quipocheuh in ilhuicatl ipan xihuitl omacatl.

And when the sky was smoked (it was) in a year 2 Reed. Here is how we (men) exist, when the fire drill fell.

When the sky was established was in a year 1 Rabbit. Here is how the fire drill fell, when fire appeared.

And, it was dark for twenty-five years. And it was in the year 1 Rabbit that the sky expanded. And when it had expanded, then, the dogs smoke it, as mentioned above. And after the fire drill had fallen (after) Tezcatlipoca had drilled fire – he also smoked the sky once more, in a year 2 Reed.

2. The reading of a pictorial book

Several aspects of the speech suggest that the text of *Anales de Cuauhtitlan* and especially the part here considered, called by Del Paso y Troncoso “The Legend of the suns”, are the reading of a pictorial book. Some errors in the order of the phrases and the reading of a pictorial book. Some errors in the order of the phrases and the fact that some pictorial schemes were reproduced in the alphabetic transcription (Fig. 1) show that an image, probably annotated, was being read (Johansson 2004: 48-49).

Figure 1: Leyenda de los Soles in *Códice Chimalpopoca*, fol. 40 v, (78)



2.1 *The deixis*

In the part of the text here considered we observe:

- Many deictic expressions such as *Nican ca* “Here is”; *Izcatqui* “There is...”; *Inin tonatiuh*... “This sun...”; *Nipa* “over there”.
- A verbal hinge: *auh*, at the beginning of many sentences, seems to correspond to the successive reading of different glyphs.
- An indication referring the duration of the first era 676 years, written first with Arabic ciphers and then in Nahuatl with letters.
- Different metatextual information concerning not only what is being said but also what is being observed on a pictorial book.
- The fact that the phrase: *Inic moman in ilhuicatl ce tochtli xihuitl* “when the skies expanded (was) in the year 1 Rabbit” appears twice in the text suggests that someone transcribed alphabetic glosses that were lying close to a picture.
- The verbal aspect of the information concerning the dates 1 Rabbit and 2 Reed, in the last part of the text, reveals a look at a picture as well as a hesitation about the attribution of such dates to specific narrative actions: the expansion of the sky and the drilling of the fire by Tezcatlipoca.

2.2 *The introduction*

The deixis contained in the introduction could correspond either to an oral instance of speech act or to the reading of a pictorial text. It sums up the different stages of the creation of the World and provides a numeric indication in relation to the very day of the narration by the informer May 22nd 1558. This indication: 2513 years could have been deduced from the reading of numeric signs on a pictorial document, according to a date which was being read. There are two possibilities:

1. The date read on the book refers to the beginning of the process of creation (the first era), which would correspond to the year 955 BC (2513-1558) and we have to add 2028 (676×3) to that number in order to have the date corresponding to the invention of fire (2 Reed). This date would be 1073 AD for the expansion of the skies and the creation of fire. The date from which this lapse of time was deduced would be 1 *Acatl* (1 Reed).
2. The date 995 BC refers to the result of the process and corresponds to 2 Reed (or 1 Rabbit). In this case the date corresponding to the beginning of the process (the first era) would be 3023 BC.

This period, however, doesn't seem to match any number and could have been a wrong reading of numeric signs or an omission in the reading of some of these signs. We know that the informers of the *Codex Vaticanus A* or *Vaticanus-Rios* (because of

fray Pedro de los Ríos handwriting) did sometimes a wrong reading of a series of numeric signs.

2.3 The “systematic” reading of signs and action

The pattern of expression of the second part of the text shows a regularity, which corresponds to the systematic reading of a picture rather than the enunciation of a memorized information.

- This sun ...calendar name.
- What happened.
- What they ate.
- How long the era lasted.
- What time the destruction lasted.
- What the year of the era was.

The few variations in the order tend to confirm it was a reading of pictographic signs. In the third era “what they ate” comes after that period. In the fourth, the time of destruction is repeated, showing more the sweeping look at a picture by an informer than the typical order of orality. The four eras depicted in *Códice Vaticano A* are examples of what could have been the pictorial text being read (Fig. 2).

Figure 2: *Códice Vaticano A*, plate V.



2.4 *The narrative sequence*

After providing the sign information of each era, the informer comes back to the last one, which probably shows the cypress tree with Tata and Nene inside. The sight of Tata and Nene and other pictographic representations probably triggered the oral tale of what happened.

2.5 *Complementary information*

The fourth part of the text is clearly metatextual. The informer looks at year signs and actions pictorially represented, and precises or completes the information.

Probably looking at the glyph of a date or a series of years, the informer declares that the world remained in darkness for the twenty five years that is to say until 13 *Acatl* (13 Reed) when the sun and the moon were born. The years 1 Rabbit and 2 Reed are respectively attributed to the expansion of the sky and its smoking. There seems to have been, however, confusion in the interpretation of the latter. According to the story, there are two different smokings of the sky: the first provoked by the roasting of the fish which determines the expansion of the sky (1 Rabbit). The other realized by Tezcatlipoca with the *tlequahuatl* which marks the beginning of time (2 Reed). The informer seems to have placed both smoking sequences at the same date: 2 Reed. The drilling of fire by Tezcatlipoca with the instruments (*tlecuahuatl/mamalhuaztli*) is extremely important in the mythological structure of the myth. It is curious that the informer did not include it in the narrative part of his reading of the pictures.

3. **An intricate network of symbols**

As in most mythological narratives, a dense network of symbols and action produces (rather than refers) meaning. We will simply enumerate here some of the most important ones for the analysis we are realizing subsequently. Let's emphasize however that in a mythological context of the creation of space and time, the different calendars and the cardino-temporal implication of numbers, year signs, day signs *trecenas*, calendar names, etc., offer a structure that will give a meaning to the actions that take place within that structure. For example, we know that the year sign for the south is *Tochtli* and, on the other hand, that two identical year signs can't co-exist in the same cardinal region.

– The elements

The four elements *earth*, *air*, *fire* and *water* respectively associated to the first, second, third and fourth eras are essential parts in the production of meaning.

– The animals

As for the elements, a specific animal is associated to each era: The *jaguar* for the earth, the *monkey* for the air, the *turkey* for the fire, the *fish* for the water and ultimately two *dogs* for the movement.

– The maize

The formation of the world is also the gestation of what would be the food and the body of man: *maize*. The different types of wild maize are referred through their calendar names: 7 *Malinalli* (twisted grass), 12 *Coatl* (snake), 7 *Tecpatl* (flint stone) and 4 *Xochitl* (flower). If we compare this version with the pictographic version of *Codex Vaticanus A* and *Teogonia's* version, 7 *Malinalli* could be *ahuatomatl* “oak’s acorn”; 12 *Coatl tzincoacoc* or *cincocopi*, a “fruit”; 7 *Tecpatl ococentli* a pine kernel and 4 *Xochitl acicintli* a seed which grows in water. The gods would give Tata and Nene a kernel of *tlaolli* each, before the cultivated maize: 7 *Coatl* (chicome coatl), and 7 Snake, would later eventually be discovered by Quetzalcoatl in the Tonacatepetl.

– The 4 year signs of the *xiuhpohualli*

The four year signs are vinculated to a cardinal region of the world to be created: *Acatl* (Reed) represents the *East*, *Tecpatl* (Flint stone) stands for the *North*, *Calli* (House) represents the *West* and *Tochtli* (Rabbit) refers the *South*. Combined with a series of numeric exponents from 1 to 13, these signs constituted the *Xiuhpohualli* “the count of the years”. It is interesting to observe that each sign seems to be associated with a physical aspect of nature: animal (rabbit), vegetal (reed), mineral (flint) human (house).

– The 20 signs of the month (*cempoallapohualli*)

The month was composed of twenty signs whose archetypical position and value were defined by the first month: 1 *Cipactli* (crocodile), 2 *Ehecatl* (wind), 2 *Calli* (house), 4 *Cuetzpalin* (lizard), 5 *Coatl* (snake), 6 *Miquiztli* (death), 7 *Mazatl* (deer), 8 *Tochtli* (rabbit), 9 *Atl* (water), 10 *Itzcuintli* (dog), 11 *Ozomatli* (monkey), 12 *Malinalli* (twisted grass), 13 *Acatl* (reed), 14 *Ocelotl* (jaguar), 15 *Cuauhtli* (eagle), 16 *Cozcacuauhtli* (vulture), 17 *Ollin* (movement), 18 *Tecpatl* (flint knife), 19 *Quiahuitl* (rain), 20 *Xochitl* (flower). In certain contexts, a number expressing an archetypical position in a month could implicitly refer a sign. For example, 7 could be associated with the deer or 17 with the movement.

– The thirteen days of the *tonalpohualli*

The twenty signs of the month were combined with numbers from 1 to 13 in 20 series of thirteen days (*trecenas*). These series were producing meaning through different combinations with specific values which were interpreted by the *tlapouhqui* (reader of signs) and constituted also nexus of meaning in a mythological web. As we will see,

the four year signs were probably produced by four series of thirteen days. The calendar names of the suns are to be considered within their corresponding series of thirteen days.

– The months (*metztli*)

Each group of twenty days constituted a month whose name recalled mythological actions circumscribed within these twenty days and ritually performed during the month. In the text here considered the months *Tozoztli* (the Vigil) and *Toxcatl* (dry thing) are directly concerned.

– The numbers

As in most mythological contexts, numbers have here a specific meaning. Number 1 expresses the beginning, 2: duality, the tetralogical 4: earth and fire, 5: space in temporal movement (that is to say the world as a whole), 13 the accomplishment of a process, etc. The archetypical month (the first, beginning with 1 *Cipactli* and ending, twenty days later, with 7 *Xochitl*) determines the value of each number in some specific contexts.

– The duration of the suns

The duration of the suns 676 years (13 x 52), 364 years (7 x 52), 312 years (6 x 52), and 676 years (13 x 52) are in fact multiples of number 52 (a cycle). The first and the last have to be considered as stable and complete. The second (7 x 52) and the third (6 x 52) are instable, incomplete by themselves and have to be considered as “complementary” (7 + 6 = 13).

4. The instability of the era 4 Wind

The name given to each era: *tonatiuh* “sun” reveals its inchoative character. This term was originally (and still is) a verb composed of a radical *tona* “there is light (or/and heat)” and a morpheme of directional extroversion *-tiuh* in future. The expression means “there will be light (or/and heat)”, since the grammatical particle *-tiuh* can express, indifferently, a progress in time or (and) space. In fact, none of the four eras mentioned in the first part of the myth will become viable until the future comes through the expansion of the sky, the creation of the South (zenith) and the beginning of time. The instability can be established in relation with the normativity of vigent structures of the calendars in Nahuatl culture and the corresponding orientation of years, days and periods of 13 days.

– The four different year signs should match their corresponding cardinal directions, that is to say: *Acatl* to the East, *Tecpatl* to the North, *Calli* to the West, and *Tochtli* to the South. Any divergence creates semiological tensions, narratively pertinent.

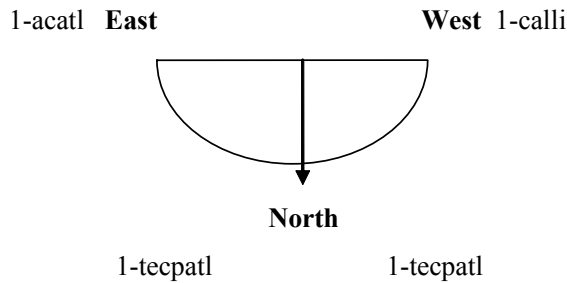
– The calendar names

The calendar names of people, gods or plants probably have an immediate significance. We should not forget, however, that they are also to be considered within a thirteen day- period whose main sign (the first day) determines many aspects in the production of meaning.

– An unfinished world

If we consider the different factors just evoked, and especially the year signs, it is clear that after four eras, the world is unfinished and unstable. The first Sun (earth) firmly establishes the *East (Acatl)*, the last (water) consecrates the *West (Calli)* on a stable equinoctial axis. The second era (wind) and the third (rain of fire) occur both at a date 1 *Tecpatl* (flint stone) which identifies them both with the *North* (Fig. 3):

Figure 3: The incomplete world according to the year signs and their relation to the cardinal directions



This unfinished world is not viable for different reasons:

1. Two potentially different eras but, in a “twin-like” situation, are occupying the same region of the world.
2. There is no sky, the air being still “secluded” in a septennial part of the world so constituted.

It is clear that the era which is not in its correct space-time position is 4 Wind.

5. The expansion of the sky and the creation of the South

The next sequence will take the era 4 Wind to its place through a narrative mechanism: Nata and Nene, as they cook their fish, produce *smoke*. As a result of the integration of water and fire, the smoke rises upward and thus raises the sky to its place: the South. The expression *quipochehuah in ilhuicatl* means in fact “they elevate the sky with (through) smoke” as well as “they smoke the sky”. This vertical elevation of the axis of smoke unites the newly created *South* to the *North*, the zenith and the nadir

*Nonan ce tochtli aquetztimani
titzotzotlacatoc, tezcatl in çan
hualpopocatimani.*

My mother one-Rabbit, who is lying
down raising up her head,³ you who are sparkling,
you, the mirror which is smoking.

Another fact corroborates the link between Citlalinicue or Citlalcueye, the Milky Way, and smoke: tobacco is often called “Citlalcueye’s son (Citlalcueye *ipiltzin*)” (Ruiz de Alarcón 1982: 187).

On the other hand, fire and smoke are respectively referred as “the old man” and “the old woman” in different contexts (Ruiz de Alarcón 1982: 199). And the fact that Citlalinicue was conceived as an old woman helps to associate her with smoke (González Torres 1991: 40). The old goddess Ilamatecuhtli who was sacrificed during the feast *Tititl* was the incarnation of Citlalinicue, but also represented Nene the smoke that became the Milky Way. She was sacrificed and beheaded once the sun had reached its Zenith (*onmotzcalo tonatiuh*). She could possibly represent the white, smoky part of the fire and her being beheaded could correspond to Nene’s decapitation. The smoky aspect of Citlalinicue, Citlalatónac, the Milky Way, would then be the result of the Promethean production of fire and smoke by Nata and Nene in the year 1 Rabbit, zenith (*itzcallo*) of the future course of the sun.

7. From North to South; from flint knife to rabbit; death and sex

The elevation of the column of smoke in 1 Rabbit determines a zenithal, cosmological climax as well as separation of entities (rather than the creation) from a petrified unity to a vital duality.

– A flint knife becomes a rabbit.

More than a transmutation from mineral to animal, the relation between one of the flint stones and the rabbit is to be considered as genesic. Let’s just recall the myth in which the flint knife becomes undesirable and then is being thrown down into a cave called Chicomoztoc (Torquemada 1975-1983, III: 120). The result of the penetration of the flint knife into the cave is the birth of 1,600 gods and goddesses. The symbolism of the flint knife will be dual, according to the context. It will express aridity or phallic genesic power. The metamorphosis of the flint knife into a rabbit is the mythical expression of a change from a petrified inanity to a dynamic sexual activity.

3 Ruiz de Alarcón’s Spanish text reads “mi madre boca arriba”.

– *Miquiztli* “death” and *mazatl* “deer”.

The two mentioned eras blocked in the northern dimension of an unfinished world, are clearly defined by their space-time attributes. Among these, their specific duration provides clues for an interpretation. The 4 Wind era lasted 364 years and the 4 Rain era 312 years, that is to say, respectively 7 x 52 and 6 x 52 years.

The numeric exponents 7 and 6 are constitutive parts of 13 and are complementary. Now, these ciphers symbolically refer their corresponding signs in the archetypical month of the *tonalpohualli*: *mazatl* (7) and *miquiztli* (6) that is to say sex and death. The era 4 Rain which remains in the North will be Mictlan, while the era 4 Wind raising to the South will determine a sexual apotheosis in *tonatiuh ichan*, where celestial and earthly bodies lay together: *nepantla*.

The “way of the deer and the rabbit” are a well-known Nahuatl metaphor for sexual life. The deer will be an incarnation of the sun which will have to be sacrificed in order to get rain. The rabbit is a numen related to the moon. They now lay together at *nepantla tonatiuh*, in the meridional zenith.

8. The creation of the earth, the animals and the sky

Freed from an undesirable flint knife that went up to the South, the north will settle and become the earth in 1 *Tochtli*. Becoming 1 *Tochtli*, and bringing along the deer (7 *Mazatl*), 1 *Tecpatl* will be the calendar reference of the creation of animals. The drilling of fire by Tezcatlipoca in 2 *Acatl* will settle the sky *ilhuicatl* according to the *Codex Telleriano Remensis* on folio 24 recto:

En dos⁴-cañas fue creado el cielo, y los animales en un-pedernal y la tierra en uno-conejo.

In two Reed the sky was created, and the animal in one Flint, and the earth in one Rabbit.

This gloss apparently doesn’t seem to correspond to what is painted in the codex but to what the informer knew about the creation of the world. However it fits the cosmogonic context of our myth. Twenty-five years later, with the creation of the sun and the moon, daylight: *ilhuitl* will emerge in the East, from fire within the darkness.

9. The domestication of fire and the origin of time

The smoking of the sky, a tenebrous space where the gods lived, a night sky with no other light than the twinkling of the stars provoked the anger of the gods. Tezcatlipoca immediately decapitated both Nata and Nene, stuck their heads on their respective bottoms (rumps) and turned them into dogs.

4 “One” was substituted to “two” in a correction written in a different hand script.

A mythological scheme of regression seems to appear at this point and an *inversion* takes place which sends back downwards those who had prometeically made a fire and raised the sky up to the stars. The heads on the rumps probably express the regression that what comes up has to get down, that the first will become the last, that the head (sky⁵) will go to the bottom (earth).

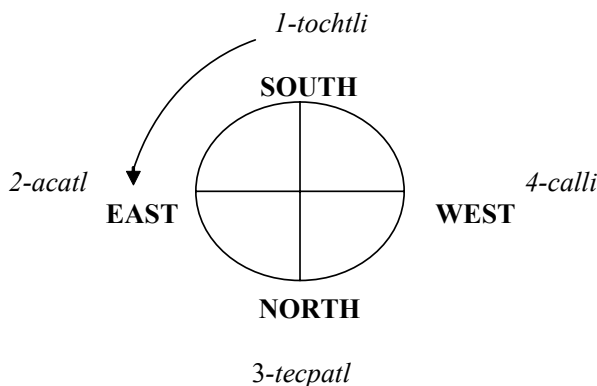
– Percussion or friction in doing fire

Besides all the symbolic elements already evoked, the presence of two flint stones in the northern part of a still uncreated cosmos could allude to a meaningful opposition between an androgynous (uncivilized) way of making fire through the percussion of two stones and a sexual way to do it by friction when a male phallic wooden stick drills a female wooden receptacle. The words used in the text he considered do not precisely refer percussion but the traditional way of drilling fire. Nevertheless, this could be due to the way the story teller verbally expressed himself regardless of what could have been an important mythological detail.

– Fire and water

The fire obtained by percussion or friction and the water of the deluge produced the smoke, which elevated the sky up to the Zenith. The sticking of the heads of Tata and Nene on their bottoms expresses that what went up as fire would go down as water, that the fire, which goes up, belongs to the sky and the rain which goes down belongs to the earth. As for their becoming dogs, this narrative action establishes probably the psycho pomp character of the dog in the Aztec realm of death. After scolding Nata and Nene, beheading them, sticking their heads on their rumps and turning them into dogs, Tezcatlipoca drilled a fire with the *tlecuahuitl* (fire drilling sticks). This “official” creation of fire by the god (opposed to the promethean action of Nata and Nene) establishes the starting point of time in the year 2 *Acatl* (2 Reed). This beginning of time is consequent to the action already described, and chronologically consecutive to 1 *Tochtli* (1 Rabbit) in the Aztec year calendar (Fig. 5).

5 The head is metaphorically referred as *ilhuicatl* “the sky” in Nahuatl culture. Cf. *Códice Florentino*, Libro X, capítulo 27.

Figure 5: The beginning of time in the process of world creation

- 2 *Acatl* “2 Reed”: the creation of the sky.

The elevation of the smoke up to Citlalinicue opened a vertical dimension to the world in 1 Rabbit. However, this undefined celestial dimension became the sky as such only one year later in 2 Reed, when Tezcatlipoca drilled a fire with the *Tlecuahuitl*, the fire sticks. Going from *Tochtli* to *Acatl* means to go down from South to East and by doing so settle the space occupied by the sky from the East-West equinoctial axis up to the Zenith. On the other hand, to pass from 1 to 2 means to move on an axis of succession that will become “chrono-logical”. There might have been confusion, in Pre-Columbian times on the exact calendar settlement of the “New fire”. Was it the fire drilled by Nata and Nene in 1 Rabbit? Or was it the one drilled “officially” by Tezcatlipoca in 2 Reed.

It is probable that the first year would be 1 Rabbit resulting from the first fire, that consecrates the creation of *Space*, and the earth. 2 Reed, would be the New fire (the official fire) and the first *xiuhmolpilli*, the first binding of the years (from 1 Rabbit to 2 Reed) which would have consecrated the creation of time, and the sky as a cultural dimension of time. A supposed change of New fire ceremony from 1 Rabbit to 2 Reed, might not have been decreed by Motecuhzoma as some investigators have expressed it but could have been a misinterpretation of a mythical narrative.

- *Omacatl* “2 Reed”: a divine incarnation of the mythological event

The creation of the domestic fire by Tezcatlipoca in 2 *Acatl* follows the elevation of the sky up to the zenith in 1 *Tochtli*. Both dates express the extension of the sky.

A manifestation of Tezcatlipoca, *Omacatl* is a Huitznahuatl that is to say a dweller of the south. As the domestic fire he is also the god of feast, invitations and banqueting (*Códice Florentino*, libro I, cap. 15).

The drinking of the best pulque (the new one) called *Huitztli* “spine” or *macuilli* “five” was part of the festivities on the day 2 Reed. They took the image of Omacatl to someone’s house for 200 days *Códice Florentino*, libro IV, cap. 15). On the day 2 Reed the god was “nourished” with the blood of sacrificial victims in his *Tzompantli* (skull rack). This ritual possibly re-enacted the decapitation of Tata and Nene by Tezcatlipoca in the year 2 Reed. An impersonator of Huitznahuatl was also dying on the day 2 Reed, in the temple called Tezcatlachco (*Códice Florentino*, libro II, Apéndice).

– *Huitztlampa* “the region of the spines”: the South

Produced by the elevation of a column of smoke, as a result of the integration of water and fire, the South is also the place where Nata and Nene were decapitated. It is related to auto-sacrifice and sacrifice. Its name probably refers that fact. The first fire made by Tata and Nene in 1 *Tochtli* came from the earth and went to the sky. The second, produced by Tezcatlipoca in 2 *Acatl* came from the sky and fell on the earth for the use of humanity. It is when time began. The South is also the site symbolically corresponding to sexual relation.

10. Nata and Nene

Contained in an *ahuehuatl* tree that floated during the 52 years of the deluge Nata and Nene are the ancestors of humanity and respectively telluric fire and smoke (*in huehue*, *in ilama*). By roasting fish in ashes they provoked a smoke that would take the sky up to the Zenith, up to what would become the South. They are respectively the fire and the water of the earth that would become, after their sacrificial decapitation, the fire and the water of the sky.

The *ahuehuatl* (cypress), literally “the old one of the water” whose calendar name is 1 *Atl* (1 Water) after floating horizontally during the deluge would become the vertical axis of the world connecting the North to the South. During 52 years the fire would be in gestation within its wooden matrix. It is from the *ahuehuatl*’s wood that would be made the *tlecuahuatl* (*mamalhuaztli*), the sticks to drill fire.

Nata and Nene represent also the first couple and sexual relation. The instruments to drill fire: the wooden (male) stick and the wooden (female) clog might have been called respectively Nata and Nene. Nata and Nene, after becoming dogs, as psycho pomps, would also guide the dead in the Netherworld. When the tree of fire became the tree of wisdom and knowledge, Nata and Nene would become Cipactonal and Oxomoco, the creators of the calendars and more generally of civilization.

11. *Nepantla tonatiuh* “Midday”

The expansion of the sky, the location of the South in the due sky level, determined also the zenith of what would be the cycles of the sun and the moon. It sets also what

is to become *midday* after the sun's creation. Now, it is interesting to analyze, in this specific mythological context, the etymology of the Nahuatl expression for midday: *nepantla tonatiuh*.⁶ *Nepantla* comes from the verb *nepanoa* "to confound" or *nepanihuī* "to get together". The first can also have sexual connotations when it is used with *te-*. *Enepanoa* means "to have sexual relation with someone". The South, the zenith, and "mid-day" would be, in that case, the place and time where (when) two people lay together and are perhaps "con-founded", mixed. Nata and Nene, fire and water, would be mixed in the smoke (*apoctli*) at the middle of what would soon be the day, and this might explain the presence of a selenic symbol: the rabbit, in a place where the sun seems to predominate. The so-called *Teocalli de la Guerra Sagrada* "Temple of the sacred war" could express this hypothesis (Fig. 6).

Figure 6: *Teocalli de la Guerra Sagrada* (Arqueologia Mexicana)



6 *Tlahcotonalli* "half a day" but also "half a sun", *tlahcotonatiuh* "half a sun" are other expressions used for "midday" in ancient Mexico.

The two dates 1 Rabbit and 2 Reed, visible on each side of the stairs, as well the representations on the sides and on the top of the pyramid, refer the myth here considered. Now, the sun shining in the front (upstairs) could hide the “confounded” moon. It is hard to say since the color has disappeared but that is mythologically feasible. *Nepantla tona-tiuh* would then mean “together (or at the same place) they will shine” before being lexically petrified in “Midday”.

12. Blood and smoke in the month *Toxcatl*

The text explicitly refers that the sky fell in a month *Tozoztli*, probably *Huey tozoztli* in the *cempohuallapohualli*, the month before *Toxcatl*. Now, according to our analysis there was not such a sky and that is precisely the promethean action of Nata and Nene that elevated the sky from the bottom of the Netherworld up to the Zenith.

If the flood occurred in *Tozoztli* then the smoking of the sky should have taken place in the month *Toxcatl*. The meaning of *Toxcatl* is not very clear. Durán (1967, I: 225) translates it as “dry thing” and which is a cause of drought.

Although the feast *Toxcatl* is extremely complex, it is probably related to the cosmological event we are here considering, and particularly to the creation of fire. The word used to express the roasting of the fish is *quimoxquia*, or *quim(mo)ixquia*, an honorific form of (*qui-ixca*) or *quimixca* “they roast it (or them) in ashes”. The original name of the feast might have been *tlaxquiltl* “roasted in charcoal (*tlaxochtli*) or in hot ashes (*tlaxoquauiltl*). Other names for the feast: *popochtli* and *tepopochhuilztl* show the importance of roasting and smoke in the ritual context of the festivity (Serna 1982: 324).

Totopochtli “roasted thing” could also be said *totopochcatl* and the latter could have been abbreviated as *tochcatl* (or *toxcatl*). The picture corresponding to the month *Toxcatl* in *Codex Vaticano A* emphasizes the smoking of the god (Tezcatlipoca), of the temple and everything that stood around (Fig. 7).

On the day 1 *Tecpatl* of the *tonalamatl*, they used to burn tobacco “the son of the Milky Way” in a ceremony which was probably recording the smoking of the sky by Tata and Nene *in illo tempore* (*Códice Florentino*, libro IV, capítulo 21).

Auh inic quitlatiaia iietl, çan cecemmecatl çan iuh cuitalpitiuh in quitlatiaia, contenteuç iupan, iuhquin puchteotoc, aiahuitl mantoc, aiahuitl quiztoc, iuhquin mômomolocatoc.

And so did they burn tobacco, in a bundle, they tied them about the end (the tubes of tobacco) with a cord to burn them. They placed it before him (the god). So the smoke is arising, a fog (of smoke) is spreading, a fog is going forth, so it is billowing.

Figure 7: *Códice Vaticano A*, plate LIX

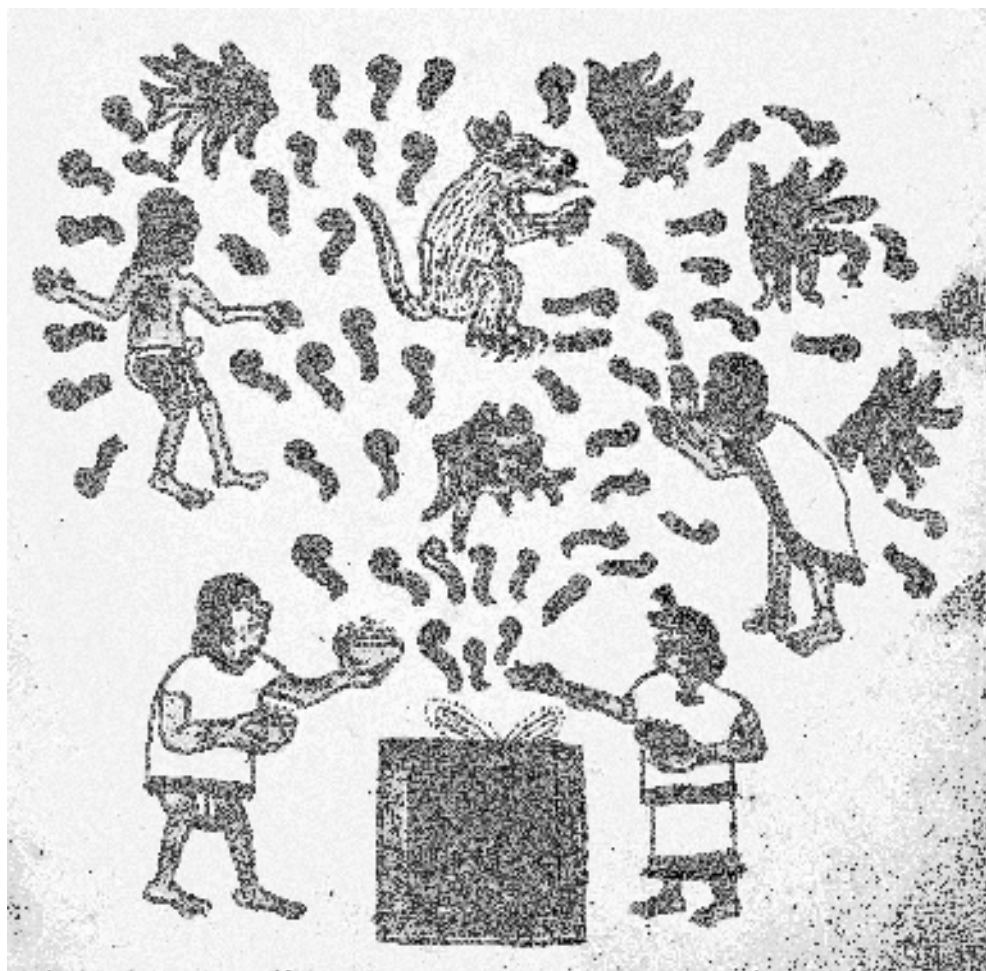
Even though 1 *Tecpatl* is Huitzilopochtli's day sign, it is probable that the god being smoked was Tezcatlipoca and that this particular ritual recorded the production of smoke by Nata and Nene as well as the invention of fire by Tezcatlipoca.

Pulque-makers did special offerings to the fire and to the pyroxene dog(s) in that smoking context (Fig. 8).

During the first days of *Toxcatl*, temples were adorned with flowers (*Códice Vaticano Ríos*, plate LIX, p. 138):

A los quince días de mayo celebraban la fiesta de Toxcatl y adornaban los templos con muchas clases de flores y rosas, porque en este tiempo vienen las aguas...

The fifteenth day of May they celebrated the feast of *Toxcatl* and they adorned the temples with many flowers and roses because at this time come the waters...

Figure 8: *Códice Magliabechiano*, lámina 86

On the day 1 *Tecpatl* of the *tonalamatl*, temples were also adorned with flowers (*Códice Florentino*, libro IV, capítulo 21):

Auh in Motecuçoma in ixquich tlaçoxochitl, in nepapan xochitl, in huelic, in ahuiiac uncan quimana in iolloxochitl, in eloxochitl, in cacaoaxochitl, in izquixochitl, ioan cacaoacincocatzl, in izquican icac, oacalxochitl, in cacalxochitl in xiloxochitl, ioan in ie ixquich nepapan tlaçoxochitl, in tlamanli, in vellalalilli, in tlatecuicuilolli, in nîmati, in chimalxochitl, in ololiuhqui, in momoiaoa, in xexelihui: auh in çaçan tlatlanecutli, iuhquin tlauiiastoc, tlaueuelixtoc, tlauiiastimani, tlaueuelixtimani, in iteupan.

And Motecuzoma then offered all manner of precious flowers [before the image] – varied flowers which were sweet-smelling and fragrant: magnolia, maize flowers, cacao flowers, popcorn flowers, and garlands of maize ears, which grew everywhere; basket flowers, raven flowers; yellow and blue tobacco flowers; milky corn silk flowers; and all manner of precious flowers, prepared, – well-formed, well-arranged, made as shields of flowers, circular, radiating, and spreading; and the pleasant-smelling ones. It seemed as if the fragrance, the perfume, spread and blanketed his temple.⁷

It is most probable that this particular ceremony would be realized when the *trecena* 1 *Tecpatl* stood within the month *Toxcatl*. Flowers, smoke and pulque; the sense of “smell” is here predominant.

In *Codex Vaticano Rios*, the last age is the age of *Xochiquetzalli* which refers the “raising of flowers” (*xochi-quetza*). The corresponding picture shows people dancing with banners (*pantli*) and flowers in their hands which recalls the flowered death (*xochimiquiztli*), that is to say death in war or in sacrifice. In a red sky circumscribed by garlands of flowers we can see flowered flint knives probably also referring a sacrificial death.

Most of the ritual festivity of *Toxcatl* are related to fire, smoke and probably to the expansion of the sky in the year 1 Rabbit. Now, drought and the general idea of “dryness” (*huacqui*), is certainly present in that context. Nata and Nene, as they cooked their fish, also “burned” the water of the deluge and thus created smoke but also provoked a drought and a subsequent demand of rain.

Due to its extreme semiological density and to the specific circumstances of its transcription to alphabet, a Nahuatl mythological text requires an analysis of speech act previous to any interpretation of narrative sequences. As we saw, the *Legend of the Suns* was undoubtedly read and transcribed from a pictorial book. This fact determined the formal aspect of the text, its narrative structure, and explains a certain confusion in the chronology of events.

Besides, in the specific context of this version of the myth, a calendar network of dates, years signs, thirteen day-periods, numbers, cardinal regions, calendar names, duration, constitute the loom on which meaning is being weaved. Narrative action is taking place within the calendar frame of a well-established cosmology. Any failure to match the system creates semiological tensions which are highly significant in terms of mythological narration.

We tried to demonstrate, in this article, that the expansion of the sky and the creation of the South were ultimately deduced from an “abnormal” repetition of a year sign and the absence of another, as well as produced by the narrative sequence.

Beyond pictorial books, calendar frames and rituals periodically performed, Nahuatl cultural memory was giving a meaning to the stars.

7 Translation by Dibble and Anderson (1970), book IV, chapter 21.

Bibliography

- Códice Chimalpopoca* (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles) (1982): Traducción del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Códice Florentino* (Testimonios de los informantes de Sahagún) (1979): Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana. México, D.F.: Giunte Barbera.
- Códice Magliabechiano* (1970): Facsímile. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Codex Telleriano-Remensis* (1995): Edited by Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas.
- Códice Vaticano-Ríos* (1964): In: *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough. México, D.F.: Secretaria de Hacienda y Crédito Público.
- Durán, Diego (1967): "Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme". 2 tomos. México, D.F. Porrúa.
- Florentine Codex* (1970): Edited by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 12 vols. Santa Fe, New Mexico: The School of American Research.
- González Torres, Yolotl (1991): *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*. México, D.F.: Larousse.
- Johansson, Patrick (2004): *La palabra, la imagen, y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lehmann, Walter/Kutscher, Gerd (1974): "Leyenda de los soles". In: "*Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*". Berlin: Kohlhammer.
- Ruiz de Alarcón, Hernando (1982): *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*. México, D.F.: Imprenta de Museo Nacional.
- Serna, Jacinto de la (1982): *Manual de ministros de indios*. México, D.F.: Imprenta del Museo Nacional.
- Siméon, Rémi (1977): *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, D.F.: Siglo Veintiuno.
- Torquemada, Fray Juan de (1975-1983): *Monarquía Indiana*. 7 tomos. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Berthold Riese

Bücher in Mesoamerika

1. Einleitung

Die anthropologische Wissenschaft ist in zweierlei Hinsicht an der Papier- und Buchkultur Mesoamerikas interessiert. Einerseits ist dieser Komplex im Kontrast zu anderen altamerikanischen Kulturen einmalig und zugleich in hohem Maße in die mesoamerikanische Kulturausprägung integriert, so dass sich sein Studium an sich schon lohnt. Zum anderen gibt es immer wieder Versuche, die mesoamerikanische Papier- und Buchkultur historisch in Form diffusionistischer Herleitungen mit ähnlichen Kulturkomplexen in Ozeanien und Ostasien zu verknüpfen, was vormoderne überseeische Beziehungen voraussetzt. Sie werden seit Jahrzehnten überaus kontrovers diskutiert. Als Forscher schöpfen wir aus vier Quellengruppen, wenn wir über Papier, Buch, Schrift und Ritual in Mesoamerika arbeiten:

1. Aus den erhaltenen vorspanischen Büchern und ihren kolonialzeitlichen Abschriften und Umformungen,
2. aus den Berichten indianischer und frühkolonialer spanischer Autoren, die Papier, Bücher und ihren Gebrauch noch selbst zu Gesicht bekommen haben oder sich authentisch über sie informieren ließen,
3. aus dem lexikalischen Bestand buchbezogener Wörter der Hauptkultursprachen Mesoamerikas, vor allem des Aztekischen und des yukatekischen Maya, und
4. aus Forschungen über fortlebende Traditionen in entlegenen Gebieten, die vor allem Materialien und einfache Herstellungsverfahren von indianischem Papier betreffen.

Zu 1.: Streng genommen verfügen wir heute nur über eine handvoll indianischer Bücher, die in vorspanischer Zeit geschrieben wurden: Vier von ihnen stammen aus dem Maya-Tiefland (östliches Subareal Mesoamerikas) aus der Zeit von 1200-1500¹ und zehn kommen aus dem Siedlungsgebiet der Mixteken und Zapoteken (Subareal in

1 Es sind die Codices von Dresden, Paris und Madrid und der *Codex Grolier*, der wegen seiner späten Entdeckung kurz vor 1970 in früheren Abhandlungen zur Buchkultur der Maya nicht erwähnt wird. Neuerdings wird seine Authentizität von einigen Forschern angezweifelt, ohne dass für diese Zweifel stichhaltige Gründe veröffentlicht worden sind, wohingegen Argumente für seine Authentizität dargelegt wurden.

Südwest-Mexiko).² Aus dem dritten für die indianische Buchkultur wichtigen Subareal, Zentralmexiko, ist kein einziges vorspanisches Buch erhalten. Die insgesamt geringe Zahl erhaltener vorspanischer Bücher erklärt sich durch die systematische Buchverbrennung seitens spanischer Mönche (Muñoz Camargo 1981; Landa 1959).

Zu 2.: Authentische Beschreibungen indianischer Bücher sind aus Zentralmexiko besonders zahlreich und ausführlich überliefert.³ Von hier stammen auch die meisten kolonialzeitlichen Abschriften und Umformungen vorspanischer Bücher.⁴

Zu 3.: In der aztekischen Sprache, auf die ich mich der Kürze halber in dieser Abhandlung meist beschränke, gibt es eine große Zahl von Ausdrücken zum Papier- und zum Buchwesen. Ihre Analyse fällt leicht, da alle einige wenige Grundtermini enthalten. Buch im inhaltlichen und materiellen Sinn ist *āmoxtli*, während *āmatl* nicht nur den Rohstoff, also den Ficus-Baum und das aus seinem Bast gewonnene Papier bezeichnet, sondern darüber hinaus alle Formen schriftlicher oder bildlicher Dokumente, also das, was wir neudeutsch in ähnlicher Begriffsausweitung 'Papier' nennen. Für den Vorgang des Schreibens und Malens wird das Verb *ihcuiloā* und das von ihm abgeleitete Nomen *tlahcuilolli* ("das Geschriebene") verwendet. Einem dieser Grundwörter werden zur Kennzeichnung der Buchform eine oder mehrere *differentia specifica* vorangestellt. Die sehr synthetisch vorgehende aztekische Sprache kann diese Zusammensetzungen auch pleonastisch anreichern, so dass im Extrem ein Wortungetüm wie *huehuetlahtocātīlācamecayōtlahtolli*⁵ entsteht, das trotz seiner Länge durch Analyse in Richtung seiner morphologischen Komponenten klar verständlich "(Buch) der alten Fürstengenealogie" bedeutet.

Zu 4.: Modernes Papier, seine Herstellung und sein Gebrauch sind bis in die Gegenwart vor allem im Bundesstaat Puebla bei otomísprachigen Indianern beobachtet und beschrieben worden.⁶ Nachrichten über Bücher im rituellen Gebrauch und andere kontextuelle Informationen sind insgesamt dürftig. Die Forschungsgrundlage ist also disparat und im Vergleich zu anderen Kulturrealen der Welt mit Buchtraditionen mager.

2 Es sind: *Codex Nuttall*, *Codex Vindobonensis Mexicanus Primus* (zu seiner Geschichte siehe Adelhofer 1963 und ergänzend dazu Bujok 2007), *Codex Borgia*, *Codex Cospi*, *Codex Vaticanus B*, *Codex Fejérváry-Mayer*, *Culte Rendue au Soleil* (alias: *Codex Aubin* 20), *Codex Colombino-Becker I*, *Codex Bodley* und *Codex Laud*. Die zeitliche Einordnung des *Codex Borbonicus* (Abb. 19) als vorspanisch wurde lange Zeit angenommen, bis Robertson (1959: 88-90) mit guten Argumenten seine frühkoloniale Zeitstellung klären konnte.

3 Darunter vor allem Cortés (1971), Díaz del Castillo (1955), Benavente, genannt Motolinia (1970) und Martyr von Anghiera (1972).

4 Als früheste heute noch erhaltene Exemplare unzweifelhaft authentischen Charakters gelten die *Annalen von Tlatelolco* (1528) und der *Codex Harkness* von Huexotzinco (1531).

5 Chimalpahin, Achte Relation (nach Zimmermann 1960: 16).

6 Eigene Beobachtung 1990 im Bergland von Pahuatlan und verschiedene Veröffentlichungen von Hagen (1944), Lenz (1950) (vor allem die tabellarische Übersicht auf S. 156-159) und Spranz (1961).

2. Das Rohmaterial

Bücher und schrifttragende Dokumente wurden in spätindianischer Zeit aus verschiedenen Materialien hergestellt: Aus Hirschleder,⁷ aus den Blättern der Agave, aus Baumwolltuch, aus den Fasern der Isote-Palme und aus dem Bast des einheimischen *āmatl*-Baumes (*ficus spp.*). Alle diese Rohstoffe dienten zur Herstellung von Schreibgrundlagen. Der häufigste Rohstoff war *āmatl*, gefolgt von Hirschleder und Agavefaser. Die Verwendung von Isote-Palmfasern wird behauptet, jedoch ist mir kein indianisches Buch aus diesem Material bekannt.⁸ Im Folgenden beschränke ich mich der Kürze halber weitgehend auf die Darstellung der Verarbeitung von *āmatl*.

3. Beschaffung des Rohmaterials

Die Quelle des Rohstoffes für die Papierherstellung, der *āmatl*-Baum, ist in ganz Mesoamerika verbreitet und nicht an bestimmte Klimazonen gebunden, so dass die Beschaffung seines Bastes, der grundlegende Rohstoff für die Herstellung von Papier, unproblematisch war. Dasselbe gilt für Hirschhaut und für Agave-Fasern, die nächstwichtigeren Rohstoffe zur Buchherstellung.

4. Die Herstellung von *āmatl*-Papier und -Büchern

Die Rinde des *āmatl*-Baumes wurde vom Stamm abgeschält, und der Bast wurde vom Stamm und von der harten Außenrinde abgelöst. Danach weichte man ihn in Kalkwasser ein und breitete anschließend den eingeweichten und dadurch geschmeidig gemachten Bast in mehreren Schichten quer zueinander auf einem Holzbrett aus, um dann durch Klopfen seine Verfilzung zu erreichen. Papierklopfer, die Holzschlegel sein konnten, aber auch geschäftete Steine, sind archäologisch gefunden worden. Man kann sie leicht an der Riffelung ihrer Oberfläche als solche erkennen (Abb. 1).

7 Alle vorspanischen mixtekischen Bücher sind aus Hirschleder. Von Pergament, das im mediterranen Kulturreal das entsprechende, allerdings meist aus der Haut von Ziegen gefertigte Material war, sollte man nicht reden, da die Herstellung eine sehr andere ist und das Endprodukt Pergament auch ein anderes Aussehen und andere Eigenschaften aufweist als die nur grob bearbeiteten Hirschhäute mesoamerikanischer Bücher.

8 Coe/Kerr (1998: 143-145); Hernández (1959); Lenz (1950), vor allem die tabellarische Übersicht auf S. 156-159; Martyr von Anghiera (1972); Hagen (1944); Schwede (1912; 1916).

Abbildung 1: Ein Bastklopfer, seine Schäftung und sein Gebrauch



Quelle: Rekonstruktionszeichnung von Elisabeth Wagner.

Anschließend wurde der Streifen in der Sonne zum Trocknen ausgelegt. Nach dem Ablösen von der Brettunterlage und dem Zurechtschneiden wurden gegebenenfalls mehrere Papierstreifen aneinandergeklebt, um einen noch längeren Streifen zu erhalten. Danach wurde dieser Streifen mit einer Gipsschicht überzogen und mit einem polierten Stein⁹ geglättet, so dass eine leicht beschreibbare helle Oberfläche entstand, auf der der Kontrast des Untergrundes mit den aufzutragenden dunkleren Farben gute Lesbarkeit garantierte.

Āmatl- oder Agave-Papier und Hirschhaut in Form der geschilderten langen gefalteten oder gerollten (?) Streifen waren wohl die Handelsformen, in denen das Buchrohmaterial im Tributsystem gehandelt wurde und auch vom Schreiber *en detail* erworben wurde. Ein so erworbener langer, unhandlicher Streifen wurde vor der Beschriftung durch Leporello-Faltung¹⁰ in gleichgroße Seiten unterteilt, die auch meist die späteren Beschreibeinheiten bildeten. Ein solcher fertiger Blanko-Buchblock, um europäische Terminologie anzuwenden, wurde schließlich vorne und hinten mit Deckeln versehen. Die Deckel waren aus Holz oder aus elastischer bzw. fester Tierhaut

9 Flach-ovale Steine aus dichtem gleichmäßigem Mineral mit glattpolierter Oberfläche werden archäologisch gelegentlich gefunden. Sie werden meist als Geräte zum Glätten der Papierbeschichtung gedeutet. Möglicherweise dienten sie jedoch auch anderen Glättungsprozessen wie zum Beispiel dem Polieren der Oberfläche von Tongeschirr vor dem Brennen.

10 Der in der Mesoamerikanistik eingebürgerte Fachterminus "Leporello" leitet sich von der Form eines gefalteten Porträtalbums des italienischen Lebemanns Don Giovanni nach der gleichnamigen Oper von Wolfgang Amadeus Mozart her, dessen Diener namens Leporello dieses Album bewahrte. Er hat also keinen ursprünglichen inhaltlichen Zusammenhang mit dem indianischen Buchwesen.

gefertigt, wobei Steifigkeit durch Einschluss eines Holzkerns erreicht werden konnte.¹¹ Die behaarte Seite der Tierhaut kam dabei nach außen zu liegen. Bei den Mixteken war der Felleinband vom Hirschen (*Codex Laud*, *Codex Fejérváry-Mayer*), bei den Maya vom Jaguar und daher wurde der Begriff 'Buch' in der Hieroglyphenschrift der Maya durch das Bild eines in Jaguarfell eingeschlagenen Buches dargestellt.¹² Die Holzdeckel könnten bei zentralmexikanischen Büchern, wenn sie nicht von Tierhaut kaschiert waren, noch durch aufgeklebte Federn oder Türkiseinlagen anmutig verziert werden.

Größe und Proportionen indianischer Bücher waren standardisiert, ähnlich wie unsere Buchformate 2°, 4° und 8°, mit dem Unterschied, dass in Mesoamerika jedes Format mit einem kulturellen Subareal¹³ korrelierte und vermutlich nicht primär mit Inhalt oder Zweckbestimmung des Buches einherging. Das Seitenverhältnis von Höhe zu Breite der Bücher war bei den Maya etwa 3:1, in Zentral- und Westmexiko etwa 1:1. Auch in den absoluten Maßen unterschieden sich die Bücher nach Kultursubarealen, Regionen und Schulen.¹⁴ Maya-Bücher schwankten zwischen 20-23 cm x 9-12 cm; die der vorspanischen *Codex Borgia*-Gruppe waren weniger standardisiert, oft aber wesentlich größer als die der Maya.¹⁵ Die Gesamtlänge der ausgebreiteten Streifen vollständig erhaltener Bücher variierte von 300 bis 1.380 cm. Mit ursprünglichen Längen von bis zu 1.500 cm kann wahrscheinlich gerechnet werden, da einige der längsten Buchstreifen nicht vollständig erhalten sind.

Vergleich: In den Rohstoffen, der Herstellung, den materiellen Eigenschaften und den Formen des mesoamerikanischen Buches erkennen wir Parallelen, aber auch Unter-

-
- 11 Folgende Exemplare sind mit Buchdeckeln erhalten: *Codex Laud*, *Codex Vaticanus B*, *Codex Fejérváry-Mayer*, *Codex Cospi* und *Codex Vindobonensis Mexicanus Primus*. Die Buchdeckel sind noch nicht bei allen genau auf Material, Herstellung, Alter und ihre mögliche spätere Bearbeitung oder Anbringung untersucht, daher sind Spezifikationen zu ihnen im Schrifttum widersprüchlich. Für die Deckel des *Codex Vindobonensis Mexicanus Primus* nennt Adelhofer (1963) grob bearbeitetes Kiefernholz als Material.
 - 12 Keines der vier erhaltenen nachklassischen Maya-Bücher ist vollständig. Es fehlen bei allen auch die Buchdeckel, so dass sich diese Aussage auf die Abbildung von Büchern aus klassischer Zeit, nicht auf die erhaltenen Bücher selbst stützt.
 - 13 Die von der Buchkultur her bestimmbaren Subareale sind: Östliches Mesoamerika mit den Tiefland-Maya, Südwest-Mexiko mit den Mixteken und Zapoteken, die Puebla-Mixteca-Zone (mit den Büchern der *Codex Borgia*-Gruppe) und Zentral-Mexiko mit den Azteken von Tenochtitlan und den Bewohnern von Tetzcuco, Cholula und anderen Orten. Andere kulturelle Untergliederungen Mesamerikas spielen in dieser Abhandlung keine Rolle.
 - 14 Donald Robertson hat in seinem Buch von 1959 als erster Schreibschulen unterschieden. Ich werde im Folgenden meine Differenzierung nicht auf diese untere Ebene ausdehnen, sondern nur bis zur Ebene der Einzelkulturen und Staaten.
 - 15 Die Seitengröße (Höhe x Breite) sind: *Codex Vaticanus B* 147 cm x 127 cm; *Codex Fejérváry-Mayer* 175 cm x 170 cm; *Codex Cospi* 180 cm x 180 cm und *Codex Vindobonensis Mexicanus Primus* 220cm-260cm.

schiede zu anderen Buchkulturen. Im mediterranen Kulturareal der Antike waren Papyrus und Ziegenleder die beliebtesten Rohstoffe. In Bezug auf die Rohstoffe waren die beiden Kulturareale sich also recht ähnlich, indem jeweils eine Schreibgrundlage auf pflanzlicher und eine auf tierischer Grundlage vorherrschte. Hingegen stand die Leporello-Faltung mesoamerikanischer Bücher in deutlichem Kontrast zum Aufrollen als der vorwiegenden Form der Komprimierung im mittelmeeerischen Kulturareal. Gegenüber dem alten Ostasien waren die Kontraste stärker ausgeprägt: Fadenheftung länglicher Bambusstäbchen oder Holzplättchen war die überwiegende Form während der Qin- und Han-Zeit (ca. 220v.-220n.Chr.), die in Randzonen dieses Kulturareals, zum Beispiel Tibet, bis in die Gegenwart üblich geblieben sind. Diese Art der Konfektionierung war in ihren beiden wesentlichen Komponenten in den anderen Kulturarealen unbekannt. Neben Bambus und Holz wurde in Ostasien zwar auch Papier entwickelt und als Beschreibgrundlage mit der Zeit immer mehr verwendet, aber auch Stoffe, vor allem Seide, blieben lange Zeit beliebt. Letzteres erinnert an die Verwendung von Baumwollstoffen, die aus Mesoamerika bekannt ist. Wegen schlechter Erhaltungsbedingungen ist aber das Ausmaß ihrer ehemaligen Verwendung schwer abzuschätzen.

5. Schreiben und Lesen

Die Buchmalerei und das Schreiben scheinen in Mesoamerika überwiegend Männersache gewesen zu sein, wie Abbildungen, vor allem aus der klassischen Maya-Kultur, belegen. Aus Zentral- und Westmexiko gibt es jedoch Hinweise, dass auch Frauen diesen Beruf ausgeübt haben.¹⁶ Welchen gesellschaftlichen Status Schreiber und Buchmaler hatten, ist wiederum nicht aus allen Kulturen bekannt. Bei den Maya galt dieser Beruf als prestigeträchtig, so dass auch Angehörige des höchsten Adels ihn ausübten. Für Zentral- und Westmexiko sind wir in dieser Hinsicht weniger gut unterrichtet. Indirekt weist aber dort die mythologische Verankerung dieser Tätigkeiten auf hohes Prestige hin.

Vergleich: Die rein formale Seite von Lesen und Schreiben war in Mesoamerika so, dass der mit dem Buch Befasste im Schneidersitz auf dem Boden Platz nahm, das Buch auf seinen Schoß legte und aufschlug oder vor bzw. neben sich auf den Boden legte. Zum Lesen wie zum Schreiben musste er sich über dasselbe beugen. In Ostasien benutzte man zwar auch keine Stühle, Schreibtische und Stehpulte, wie wir sie in Europa seit der Antike kennen und für das Lesen und Schreiben unabdingbar halten, jedoch haben Chinesen bei gleicher Sitzhaltung wie die Mesoamerikaner einen niedrigen Tisch erfunden, der gerade den überkreuzten Beinen Platz lässt und über ihnen

16 Die Konkubine eines aztekischen Herrschers wird in Bilderhandschriften als "Malerin" dargestellt und in Texthandschriften "*la pintora*" ("die Malerin") genannt.

eine stabile Schreib- und Lesefläche zur Verfügung stellt. Vor allem das Schreiben wird dadurch einfacher und sicherer.

5.1 Schreibgeräte

Zum Schreiben verwendete man Pinsel aus Pflanzenfasern, Tier- oder Menschenhaaren oder Federkiele aus Vogelfedern mit relativ dünnem und langem Schaft (Abb. 2). Die Pinselhaltung war anders als in Ostasien; sie glich der europäischen. Die Verwendung der rechten Hand war in Mesoamerika ebenfalls Standard. Diese Tatsache ist jedoch erbbiologisch bedingt und daher nicht Gegenstand kulturwissenschaftlicher Erörterungen.

Abbildung 2: Tiefland-Maya-Schreiber mit Palette in einer polychromen Darstellung auf einer Grabkeramik



Quelle: Nach einer Abbildung im Archiv des Verfassers.

Tinten (zum Schreiben) und Farben (zum Malen) wurden in den natürlichen Abteilungen von horizontal gespaltenen großen Schneckenhäusern oder in Paletten mit Vertiefungen aus Stein oder Keramik bereitgehalten. Zwischen den Flüssigkeitsarten für das Schreiben und das Malen wurde in Mesoamerika anscheinend kein Unterschied gemacht. In der Regel gebrauchte man zum Schreiben nur die Farben schwarz und rot, konnte sich also mit einer zweischaligen Palette begnügen (Coe/Kerr 1998). In den Kulturen von Teotihuacan und in der gleichzeitigen mittelklassischen Maya-Kultur findet man kleine Keramikflaschen, die von Archäologen völlig willkürlich als ‘Kerzenhalter’ (spanisch: *candeleros*) oder ‘Giftfläschchen’ (englisch: *venom bottles*) bezeichnet werden. Wegen ihrer geringen Größe und ihres kleinen Volumens waren diese Fläschchen wohl am ehesten Parfümfläschchen oder eben Farbbehälter für die Buch- und Keramikmalerei. Mir sind allerdings keine Untersuchungen nach Pigmentresten an solchen Fläschchen bekannt, die ihre Verwendung klären könnten.

Für den Schreiber waren noch die bereits genannten Poliersteine zum Glätten der Buchoberfläche wichtig, außerdem Reibsteine oder -schalen und Pistille zum Zubereiten der mineralischen oder organischen, meist in fester Form vorliegenden Farbstoffen und selbstverständlich Wasser und andere Flüssigkeiten, um die Farbstoffe zu lösen, zu mischen und gegebenenfalls zu verdünnen. Beimischen von unbekannten Stoffen dienten vielleicht auch dazu, die Haftung an der Kalkgrundierung zu verbessern. Ein scharfes Messer aus Obsidian wurde dazu benutzt, den Pinsel zu stutzen, die Federkiele anzuspitzen und sicher auch, um durch Rasur Schreibfehler zu tilgen.¹⁷ Tinten wurden aus Ruß und schwarzem Eisenoxyd (Fe_3O_4) für Schwarz, Zinnober, Hämatit (Fe_2O_3) und aus der Kaktuslaus Cochinille für Rot, sowie Ocker für Gelb und Chromoxyd für grün und blau zubereitet. Wenn Weiß gebraucht wurde, das an sich durch die unbemalte Grundierung bereits vorgegeben war, konnte man Kalkschlämme verwenden. Andere Farben konnten durch Mischungen hergestellt werden.¹⁸

Vergleich: Die Gerätschaften wie Pinsel und Palette und die Materialien mesoamerikanischer Schreiber, also vor allem die Farbpigmente und die Schreibstoffe, waren denen Ostasiens am ähnlichsten, hatten aber auch mit der späteren europäischen Schreibtradition einiges gemein. Die Pinselhaltung war der europäischen Handhabung entsprechender Schreibgeräte ähnlicher als der in Ostasien üblichen, obwohl im Gegensatz dazu die Schreibgeräte Ostasiens und Mesoamerikas die ähnlicheren waren.

17 In Maya-Darstellungen sind noch weitere Geräte abgebildet, über deren Funktion Unklarheit besteht.

18 Die Untersuchung von Pigmenten in der Malerei ist vor allem für Keramikbemalung der klassischen Maya durchgeführt worden (Reents-Budet 1994). In der Buchmalerei sind vermutlich zum Teil andere Pigmente zur Anwendung gekommen.

5.2 Disposition der niederzulegenden Inhalte und Schreibtechnik

Über die konzeptionelle Planung eines zu schreibenden mesoamerikanischen Buches wissen wir nichts. Zwar scheint eine grobe Umfangs- und Ausführungsplanung vorgenommen worden zu sein, sie ist allerdings meist nicht so exakt gewesen, dass am Ende die vorhandenen Seiten des Leerbuches voll ausgenutzt wurden. Die Diagnose, warum ein Buch nicht voll ausgenutzt wurde, ist jedoch schwierig, da es verschiedene plausible Erklärungen gibt. Eine davon ist, dass ein Buch ursprünglich für sukzessive Einträge vorgesehen gewesen war, deren tatsächliche Ausführung und Umfang anfangs noch nicht geplant waren und die faktisch nicht voll ausgeführt wurden, weswegen dann unter Umständen am Ende Platz frei blieb. Auch ist es möglich und wahrscheinlich, dass bei manchen Büchern von vornherein die Beschriftung nur einer Seite geplant war. Wenn dann dennoch auf der Rückseite Einträge zu finden sind, können diese von einem späteren Benutzer, der diese ursprüngliche Disposition missachtete, vorgenommen worden sein. Hingegen scheint der Schreiber auf unteren Ebenen, nämlich denen von Kapiteln und Abschnitten, die Planung vorab besser im Griff gehabt zu haben. Er hat die wertvolle Schreibunterlage meist ganz genutzt, denn nur selten finden sich Leerseiten innerhalb eines Buches am Ende von Kapiteln. Gute Vorplanung der Kapitelinhalte und des für sie benötigten Raumes wird auch dadurch angezeigt, dass in Buchhandschriften nirgends Komprimierung aus Raumangel zu beobachten ist, ganz anders als zum Beispiel bei Inschriften auf Steindenkmälern der Maya, wo Fehlberechnungen des dort allerdings sehr viel geringeren Raumes oft zur Komprimierung am Ende von Texten führten.

Immer entwarf der Schreiber und Maler mit dünnem, oft rotem Strich Vorzeichnungen, die in der definitiven Ausführung durch dickere, meist schwarze Striche übermalt wurden, die aber am Original bzw. an guten Faksimile-Reproduktionen meist noch sichtbar sind.¹⁹

Radierungen und Palimpseste sind auf den robusten Tierhäuten gelegentlich festgestellt worden,²⁰ während sie auf dem empfindlicheren *āmatl*-Papier nicht beobachtet worden sind. Das hat seinen Grund wohl darin, dass Schrift auf der Gips Oberfläche der *āmatl*-Papiere mit einem nassen Tuch leicht zu entfernen war oder eine sorgfältige, bald nach dem Originaleintrag durchgeführte Rasur die oberste, von der Tinte durchdrungene Gipsschicht ganz abtrug und die Rasur keine Spuren hinterließ.

19 Die Vorzeichnungen sind eines der Argumente, das für die Echtheit des *Codex Grolier* angeführt wird, da sie von der Endausführung oft beträchtlich abweichen und zeigen, dass der Maler (es handelt sich in diesem Codex fast ausschließlich um Bilder) bestrebt war, in der Endausführung eine ausgewogenere Anordnung zu erreichen.

20 Sehr deutlich z.B. in den Codices Egerton, Selden und Tulane.

5.3 Lesen

Ich beschränke mich im Folgenden auf die Darstellung der Leseart und setze stillschweigend voraus, dass die vorausgehende Schreibaarbeit die gleiche Richtung befolgte.

Man handhabte mesoamerikanische Bücher beim Lesen ähnlich wie beim Schreiben, indem man sich im Schneidersitz auf den Boden setzte und das Buch vor sich auf den gespreizten Oberschenkeln ausbreitete oder indem man, ebenfalls auf dem Boden kniend, das Buch vor bzw. neben sich auf dem Boden ausgelegt hatte. Lesetische oder -pulte gab es im voreuropäischen Mesoamerika nicht, worin sich ein markanter Unterschied zur ostasiatischen Schreibkultur manifestiert. In der Regel wird man zum Lesen eine einzige Buchöffnung aufgeklappt gehabt haben, wie es durchgängig auf Vasenbildern der klassischen Maya dargestellt ist.

Die Leserichtung war variabel, aber innerhalb der einzelnen Kulturen und der Kapitel bestimmter Bücher einheitlich. Meist, und bei den Maya fast ausschließlich,²¹ wurden die Seiten von links nach rechts hintereinander gelesen. Die Leserichtung war zwar meist horizontal von links nach rechts, doch findet sich bei den Mixteken eine Vorliebe für vertikales Lesen von unten nach oben.²² Bei dieser Leseabfolge breitete man das Buch nicht vor sich aus, sondern man legte es dicht neben den Körper und blätterte von oben nach unten in dem Faltbuch.

Die einzelne Seite konnte von oben nach unten (so in den laufenden Textpartien bei den Maya) oder von unten nach oben (so in Tabellen bei den Maya und bei den Azteken) und dann von links nach rechts (bei allen Kulturen die vorwiegende Richtung) oder von rechts nach links (gelegentlich bei den Mixteken) gelesen werden. Das konnte zeilen- oder spaltenförmig von einem Rand aus geschehen. Bei den Mixteken wurde, vor allem in den historischen Büchern jedoch eine bustrophedon-förmige Lesung bevorzugt (Abb. 3).

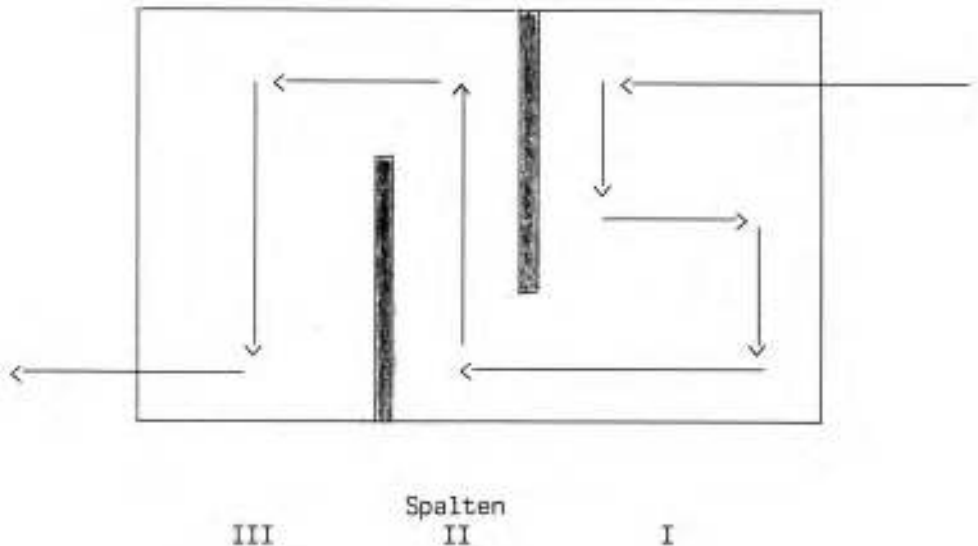
Die Leserichtung im aufgeschlagenen Buch wurde vor allem bei Mixteken und Maya durch rote Leitlinien angezeigt, die vor allem bei boustrophedon-förmiger Leseabfolge hilfreich waren.

Andere explizite Hinweise waren bei den Azteken dünne schwarze Linien, die Zusammengehöriges verbanden und schwarze Fußspuren,²³ bei denen die Ausrichtung Zehen/Ferse die Lesrichtung entsprechend der Laufrichtung anzeigte; bei den Mixteken waren es rote oder schwarze Linien und Pfeilbänder, die Abfolge und Zusammenhänge von Bildelementen mitteilen.

21 Nur bei Tabellen gelten bei den Maya gelegentlich andere Lesrichtungen.

22 Z.B. in den Codices Selden und Tulane.

23 Solche Fußspuren finden sich im Subareal Südwestmexikos auch auf bildlich und schriftlich ausgeführten Steinmonumenten.

Abbildung 3: Schema der Bustrophedon-Lesrichtungen in mixtekischen Codices

Graphik: Norbert Dill.

In Zentralmexiko, wo die Bilderschrift oft nur einzelne Elemente in einer bildlichen Komposition beisteuerte, mussten auch Lesregeln für die Bildpartien gelernt und implizit in den Abbildungen vorgegeben sein. Im Wesentlichen waren implizite Hinweise die topographische Nähe, bei menschlichen und tierischen Gestalten war es außerdem das Sich-mit-den-Gesichtern-Gegenüberstehen oder -sitzen oder das Hintereinander-aufgereiht-sein (auch bei Gegenständen).

Vergleich: Auch in der großen Variabilität der Leserichtung waren sich ostasiatische und mesoamerikanische Bücher ähnlich. In China war das Lesen und Schreiben in vertikaler Anordnung die ursprünglichere Konvention, fand aber schon sehr früh in der Schriftentwicklung eine Ergänzung durch die heute übliche horizontale Richtung und es gab auch, ähnlich wie bei den postklassischen Maya-Handschriften, Dokumente, in denen über physische Seitengrenzen hinweg horizontal in mehreren Registern gelesen wurde. Ebenso konnte linksläufig oder rechtsläufig geschrieben und gelesen werden. Diese hohe Variabilität hatte eine ihrer wichtigsten Ursachen in der Struktur der Schriftsysteme, die in beiden Kulturarealen keine linear-kursive Formen und keine Ligaturen herausgebildet haben, sondern bei der unabhängigen “Zeichen-” oder “Hieroglyphenschreibung” verharren, die das Schreiben und Lesen in jeder Richtung gleich einfach machte. Anscheinend fanden sich diese beiden Kulturareale auch in der engen ästhetischen und inhaltlichen Verknüpfung von Schrift und Bild in Übereinstimmung, wobei allerdings die Verknüpfungsformen *en detail* verschieden waren. Für

letztere sei ein Beispiel gegeben: In Ostasien trug ein Leser oder Betrachter oft seinen roten Namensstempel auf das Bild oder Textdokument ein, nachdem er es gelesen oder betrachtet hatte. Solche Nachträge haben sich in mesoamerikanischen Dokumenten bisher nicht nachweisen lassen.

5.4 Aufbewahrung und Pflege von Büchern

Zur vorläufigen Aufbewahrung von Büchern verwendete man geflochtene Körbe. Wollte man das Buch transportieren, schnürte man es und trug das geschnürte Bündel unter dem Arm.²⁴ Zur dauerhaften Aufbewahrung gab es Bibliotheken, doch existiert keine Beschreibung darüber, wie in ihnen die Bücher gelagert, geordnet und gegebenenfalls gepflegt wurden. Die auch bei uns übliche Art der Lagerung in Regalen wäre vom Gesichtspunkt der Form der Bücher die naheliegendste. Doch hat sich in keiner bildlichen Darstellung in Mesoamerika bisher ein Hinweis auf Regale als Ablageflächen (auch für andere Gegenstände als Bücher) gefunden.

Vergleich: Auch in der chinesischen Buchkultur gab es zwar Belege für beruflich mit Büchern und Buchhaltung befasste Spezialisten, aber ebenfalls keine direkten Hinweise auf die Lagerung von Büchern in Regalen. Ein sehr indirektes Indiz liegt in alten, aus der Han-Zeit stammenden Bibliographien vor. Von der Verzeichnung umfangreicher Buchbestände zu ihrer Lagerung in einer Bibliothek ist es konzeptionell ja nur ein kurzer Schritt.²⁵

6 Buchinhalte

Mesoamerikanische Bücher haben verschiedene Inhalte, nach denen sie klassifiziert werden können, und das strukturiert die Grundgliederung meiner folgenden Darstellung. Außerdem können Bücher durch unterschiedliche Kapitel in ihnen charakterisiert werden, was die zweite Gliederungsebene meiner nun folgenden Ausführungen bildet.

6.1 Annalenbuch und Tagebuch

Historische Ereignisse festzuhalten ist Zweck von Annalen- (*xiuhāmātl*²⁶) und Tagebüchern (*cēcemilhuiāmoxtli*). Die Struktur ist in beiden Bucharten die lineare Anordnung von Meldungen gemäß den Tagen im 260-tägigen Kalender und in den Jahren des Zyklus' von 52 Jahren, eventuell unter zusätzlicher Angabe des Monats im 365-tägigen Jahr, das 19 verschieden benannte Monate aufweist (Abb. 4).

24 Beides ist in Maya-Vasenbildern und auf Steinmonumenten dargestellt.

25 Mündliche Mitteilung von Xiaobing Wang (2007).

26 Sahagún, HG/CF, B.3, Appendix, K.8. Die *Annalen von Quauhtitlan* nennen diese Buchform *xiuh-tlapohualli*.

Abbildung 4: Die Herrschaft der aztekischen Tlahtoani Chimalpopoca und Itzcoatl und der Angriff Maxtlas und Tlacateotls auf Mexiko im Annalenteil des *Codex Telleriano-Remensis*, f.31r.



Quelle: Nach der Edition von 1995.

Von den Mixteken sind die authentischsten, weil vorspanischen Exemplare von Annalenbüchern erhalten. *Codex Nuttall* ist ein besonders gutes und durch mehrere Faksimile-Veröffentlichungen leicht zugängliches Beispiel. Ein besonders gut erhaltenes Annalenbuch der Azteken ist der *Codex Aubin*, der in seiner vorliegenden Fassung erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts oder gar erst am Anfang des 17. Jahrhunderts, also in der fortgeschrittenen Kolonialzeit, geschrieben wurde und daher bereits gleichberechtigt mit der traditionellen Bilderschrift buchstabenschriftliche Einträge in lateinischer Schrift aufweist. Auch in seiner Form ist er bereits europäisch und repräsentiert nicht mehr den traditionellen Faltbuchtyp. Von den Tiefland-Maya im nördlichen Yukatan sind nur rein buchstabenschriftliche Transkripte bekannt. Sie sind in den Büchern des Jaguar-Priesters (*Chilam Balam*) überliefert und orientieren sich nicht mehr eng an ihren hieroglyphenschriftlichen Vorlagen. Zur Erhellung der Inhalte und Formen vorspanischer Tiefland-Maya-Bücher lassen sie sich daher nur sehr beschränkt auswerten.

Eine ähnliche annalistische Struktur haben auch Partien der kompositen buchstabenschriftlichen Dokumente der Hochland-Maya, darunter vor allem die *Cakchiquel-Annalen*. Bei ihnen ist jedoch eine vorspanische bilderschriftliche Buchgrundlage zweifelhaft, wiewohl der kolonialspanische Chronist Francisco Antonio Fuentes y Guzmán in seiner *Recordación Florida* (Teil 2, Buch 2, Kap. 11) auf die früher dort vorhandene Buchkultur hinweist.

Das Tagebuch unterscheidet sich vom Annalenbuch lediglich durch seinen Mitteilungsmaßstab. Das Tagebuch ist insofern als eine Unterart des Annalenbuches aufzufassen, als beide meist ineinander verwoben sind und es wohl keine reinen Tagebücher gab, sondern nur Abschnitte in Annalenbüchern mit Tagebuchcharakter. Die Klasse Tagebuch ist in einem langen Abschnitt der *Historia Tolteca Chichimeca* (§§ 166-262) und in den *Annalen von Quauhtitlan* (§§ 1030-1055, dort nur buchstabenschriftlich), beide aus Zentralmexiko, und im bereits genannten *Codex Nuttall* (S. 71-74) der Mixteken belegt. Von den Maya kennen wir kein Tagebuch.

Zu den Tages- und Jahresdaten, bei Annalen üblicherweise nur Jahresdaten, wurden Ereignisse der Stammesgeschichte, der Herrschaftsgeschichte, Naturereignisse (Sonnenfinsternisse, Erdbeben, Wassersnot, Kälteeinbrüche und darauf folgende Missernten) und Ähnliches bildlich und, soweit es die lokale Bilderschriftentwicklung zulässt, piktographisch abgekürzt zugeordnet.

Von den genannten Themen ist die Stammesgeschichte ein inhaltlich und formal stark standardisierter Topos, den wir bei den Azteken als 'Wandersage' in vielen Annalenbüchern fassen können. Im Rahmen genereller Standardisierung weisen Wandersagen herkunfts- und dokumententypische Variationen auf. Der Anfang ist eine Höhle mit sieben Kammern (*chicōmōztōc*), eine Insel in einem See (*aztlan*), oder der Ort *huēi Cūluhucān*, der im Gegensatz zum historischen Stadtstaat Culhuacan mit dem Prädikat *huēi* ('groß'), ausgezeichnet ist. Charakteristischerweise werden diese Herkunftsorte

als weit entfernt gedacht. Nicht so bei den Mixteken, wo ein Baum bei der Stadt Apoa-la in ihrem traditionellen Siedlungsgebiet als Ursprungsort gilt. In diesem Unterschied spiegeln sich reale Unterschiede der Kulturgeschichte: Die Mixteken waren seit undenkbarer Zeit in ihrem damaligen Gebiet ansässig, während die Azteken tatsächlich wenige Jahrhunderte vor der Niederschrift ihrer Wandersage aus dem fernen Norden eingewandert waren.

Meist ohne formale Abgrenzung geht die Wandersage in die historische Berichterstattung über die Zeit der Sesshaftigkeit des betreffenden Stammes, der dann auch bald die politische Verfassung eines Staates annahm, über und wird dann bei den Azteken in einer von zwei anderen Formen, nämlich dem Annalenbuch oder der Königsliste (siehe unten), bis in die Gegenwart fortgeführt, während bei den Mixteken eine mehr narrative Form fortlaufender Berichterstattung nach Ereignissen üblich war, die aber auch dort auf die Herrscher und ihre Familien fokussiert ist.

In zentralmexikanischen Dokumenten wird dem Annalenbuch gelegentlich ein vollständiger 52-Jahreszyklus vorangestellt.²⁷ Er wird immer als fast geschlossenes Rechteck oder in vier gleichlangen Sektionen von je 13 Jahren entlang den Rändern der Seite des Faltbuches angeordnet. Konzeptionell ist er wohl als Symbol für den abstrakten Begriff der zyklischen und intern durch Vierteilung strukturierten Zeit aufzufassen, wie es in *Codex Aubin* buchstabenschriftlich erläutert ist. Er konnotiert die Heiligkeit dieses Zyklus durch seine mythographische Rückführung auf das Götterpaar Oxomoco und Cipactonal und ihm wird das gesamtstaatliche Ritual der Neufeu-erbohrung zugeordnet, wie es in dem ganz ähnlich dargestellten Kapitel, das diesem Zyklus im Religionshandbuch gewidmet ist, durch die entsprechende Hieroglyphe angezeigt wird. Insofern schwingen im Einleitungsteil des scheinbar rein politischen Annalenbuches starke religiöse und rituelle Konnotationen mit. Gelegentlich ist dieser einleitende und nicht als Rahmen für den historischen Bericht gedachte Teil in frühkolonialer Zeit historizistisch umgedeutet und in den Ablauf der Geschichte eingebaut worden, was grobe Verfälschungen der historischen Chronologien zur Folge haben konnte.²⁸

Die Jahreshieroglyphen selbst haben eine kanonische Gestalt, die sie klar von den ansonsten gleichartigen Tageshieroglyphen unterscheidet: Bei den Azteken ist es ein Quadrat mit doppeltem Rahmen, der blau ausgeführt ist. In diesen Rahmen eingeschlossen ist auf rotem Grund das betreffende zweiteilige Bildzeichen für das Jahr gemalt. Außer der kanonischen rechteckigen Form finden sich als Variation gelegentlich kreisförmige Jahreshieroglyphen, z.B. in der *Tira de Tepechpan*. Es ist nicht si-

27 Durch Colección Mendoza, Teil 1, f.2v, *Codex Aubin*, f.1v-2r und die §§ 10 u. 13 der *Annalen von Quauhtitlan* (dort nur buchstabenschriftlich) repräsentiert.

28 In Nowotny (1956: 487; 1961: 241) und in einer unveröffentlichten Abhandlung von Peter Tschohl wird das herausgestellt.

cher, ob es sich hierbei um eine altindianische Variation handelt oder ob das eine kolonialzeitliche Innovation ist. Eine sicherlich erst in der Kolonialzeit entwickelte Variation ist das Ersetzen der blauen Umrissfarbe durch Rot. Die blaue Farbe wurde in der Kolonialzeit anscheinend nicht mehr als das Symbol für Jahr verstanden, als das sie aufgrund der Homonymie des blauen Türkises (*xihuitl*) mit dem Wort für Jahr (*xihuitl*) ursprünglich diente. Bei den Mixteken und Zapoteken, also im südwestlichen Subareal Mesoamerikas, ist das Symbol für 'Jahr' das sogenannte A und O- Zeichen.²⁹ Hingegen haben die Tiefland-Maya in ihren Büchern hieroglyphische Jahresnamen graphisch nicht von Tagesnamen unterschieden.

Die Anordnung der Jahreshieroglyphen des inhaltlichen Hauptteils eines Annalenbuches auf dem Schriftträger kann linear sein. So ist es streckenweise in der *Tira de la Peregrinación* und durchgängig in der *Tira de Tepechpán*, den *Annalen von Tula* und im *Codex Mexicanus*, Teil II. Oft ist die Wandersage aber unter Ausnutzung des verfügbaren Raumes mäandrierend bzw. im Bustrophedon angelegt. So ist es streckenweise in den zentralmexikanischen Dokumenten *Tira de la Peregrinación* und *Codex Huitzilopochtli* und durchgängig in mixtekischen Büchern der Fall.

Die Zuordnung der piktographischen Nachrichten zu den Hieroglyphen des Jahresbandes geschieht gelegentlich explizit durch feine verbindende schwarze Linien, durch Fußspuren oder durch Pfeilbänder, oft jedoch nur implizit durch die topographische Nähe.

6.2 Königs- und Eroberungsliste

In der Grundstruktur ist die Königsliste (KL)³⁰ und ihre Variante, die Königs- und Eroberungsliste (KEL), dem Annalenbuch insofern ähnlich, als auch dort die Jahre in gleicher Form und in linearer Anordnung abgebildet werden. Allerdings wird auf die Herrschaftszeit eines Herrschers fokussiert, indem diese möglichst als Einheit, auf einer Faltbuchseite oder, wenn diese nicht ausreicht, auf zwei benachbarten, die beim Lesen eine Buchöffnung bilden, geschrieben wird. Die Einträge des folgenden Herrschers beginnen eine neue Seite oder werden zumindest durch Unterbrechung des Jahresbandes angezeigt. Die Jahre werden in der Regel entlang des Randes der Seite geschrieben, so dass die Mitteilungsinhalte im Innern der Seite Platz finden.

Inhalte sind standardisiert: Die Inthronisation und der Tod des Herrschers werden immer mittels der beiden Elemente Namenshieroglyphe und Bildzeichen für das betreffende Ereignis dargestellt. Variationen bestehen bezüglich zusätzlicher Inhalte. Es kann noch Bedeutsames aus dem öffentlichen und privaten rituellen Leben des Herrschers wie seine Geburt, eine Tempelweihe oder eine Heirat genannt wer-

29 Beide Formen werden auch außerhalb der Buchkultur in Steininschriften verwendet.

30 Da man in Mesoamerika die Könige gelegentlich auch "Herrscher" nennt, gibt es die äquivalente Bezeichnung "Herrschersequenz (HS)", die jedoch weniger verbreitet ist.

den.³¹ Wenn als Information noch seine Eroberungen hinzukommen, ist das Dokument eine Königs- und Eroberungsliste (KEL). Beide Formen waren bei den Azteken gleichermaßen beliebt. Die *Colección de Mendoza*, Teil I ist ein besonders repräsentativer Vertreter einer KEL, da sie auf einen nicht erhaltenen vorspanischen Prototyp zurückgeht, der die offizielle Darstellung des Aztekischen Reiches war und von dem mehrere Derivate erhalten sind, so dass wir uns ein gutes Bild von diesem Prototyp machen und auch abschätzen können, wie wenig sich die *Colección Mendoza* von ihm entfernt hat (Abb. 5). Der Typ der KEL ist nur von den Azteken bekannt. Zwar haben andere mesoamerikanische Völker dieselbe Information auch in Büchern bildlich und/oder schriftlich niedergelegt, doch nicht in so reiner und formal prägnanter Art, sondern eher in der allgemeinen Form der Annalen oder in einem Stadtbuch, das als Form vor allem bei den zentralmexikanischen Tetzucanern und bei den Mixteken beliebt war, oder auf Steindenkmälern, wie sie die klassischen Tiefland-Maya in großer Zahl errichtet haben.

6.2.1 Synchrone Darstellungen mehrerer Dynastien

Synchrone Darstellungen mehrerer Dynastien, wobei eine Dynastie den Berichtsfokus bildet und eine oder mehrere andere subsidiär und eklektizistisch abgehandelt werden, sind durch *Codex Huitzilopochtli* und einige andere Derivate verlorener vorspanischer Prototypen, darunter besonders zahlreiche solche, die nur noch in buchstabenschriftlicher Form vorliegen, belegt. Es scheint sich im Ansatz um eine vorspanische Form der Geschichtsdarstellung zu handeln, die die Grundform des Annalen-Buches hatte und dieses im genannten Sinn anreicherte. In den sogenannten Stadtbüchern, wie sie vor allem bei den Mixteken beliebt waren, kann man unschwer mehrere Dynastien darstellen, wenn das Stadtbuch flächenmäßig mehrere Orte mit eigenen Dynastien umfasst. Der *Lienzo Selser I* aus dem vorspanischen, in spätindianischer Zeit von Tenochtitlan abhängigen Staat von Coaixtlahuacan ist ein repräsentatives Beispiel.

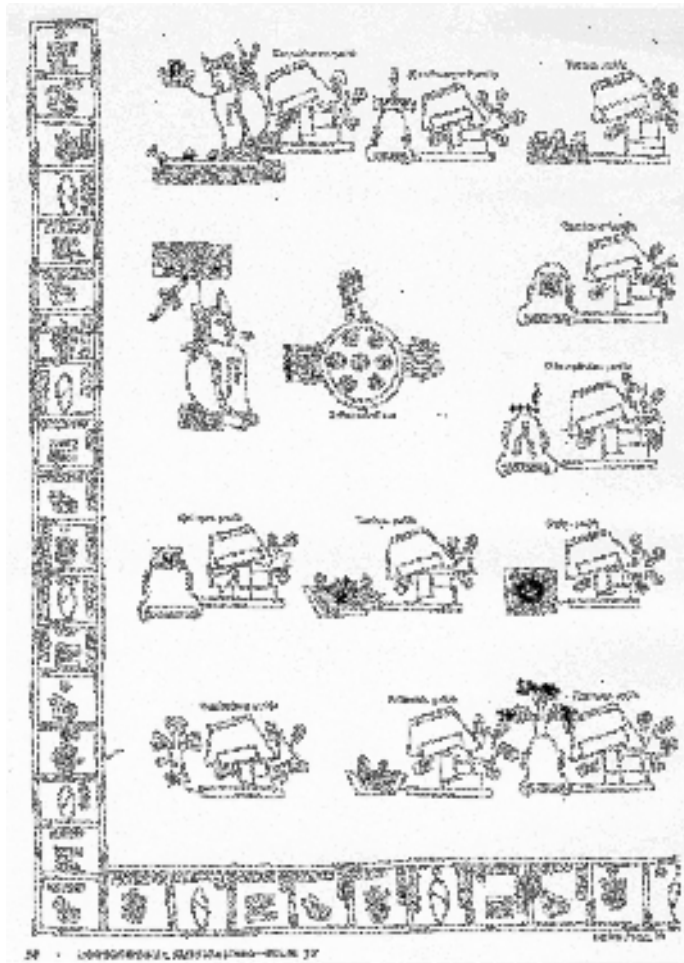
6.2.2 Lineare Großkompositionen

Mehrere der geschilderten Inhalte wurden vermutlich oft zu linearen historischen Gesamtdarstellungen in einem einzigen Buch zusammengeführt. In einem solchen Fall beginnt das Buch mit dem berichtsleeren 52-Jahreszyklus, wie bilderschriftlich in *Codex Aubin* und in *Colección Mendoza*, Teil I enthalten, oder mit einer Kosmogonie, wie wir sie buchstabenschriftlich in der *Leyenda de los Soles* (Tschohl 1989; Riese 2007) und bilderschriftlich im *Codex Vaticanus A* finden. Möglicherweise wurden auch beide Themen hintereinander abgehandelt, wie es buchstabenschriftlich in den

31 In der Regel werden aus dem rituellen Leben des Herrschers nur Ereignisse dargestellt, die nach der allgemein-ethnologischen Theorie Arnold van Genneps, als „*rites de passage*“ hervorgehoben sind.

Annalen von Quauhtitlan der Fall ist.³² Daran schließt sich die Wandersage an und den Abschluss bildet die Königsliste, die bis in die Gegenwart des Schreibers führt.

Abbildung 5: Königsliste: Die Herrschaft des aztekischen Tlahtoani Moteuhczoma Ilhuicamina in *Colección Mendoza*, f.7v.



Quelle: Nach der Umzeichnung in der Edition von 1992, Band 4.

32 Die synthetische Konzeption der *Annalen von Quauhtitlan*, stellt wahrscheinlich eine kolonialzeitliche Innovation dar (siehe oben), was darauf hin deutet, dass hier vielleicht eine nicht authentische kumulative Darstellung verschiedener Berichte vorliegt.

6.3 Fürstengenealogie

Eine Fürstengenealogie (*tlahtocāmecayōtlahcuilolli*) (Procesos 1912: 177-184; Chimalpahin 2001, 8. Relation) ist in ihrem Informationsgehalt traditionellen europäischen Stammbäumen oder Deszendenztafeln, wie sie besonders in Adelsfamilien beliebt waren, ähnlich. Ausgehend von einem Ahnen oder einem Ahnenehepaar wird Deszendenz dargestellt, wobei Filiation und Ehebeziehungen die Standardinformationen sind. Hinzu kommen meist noch Informationen über die Herkunft bzw. den Herrschaftsort der Fürsten in Form der Namenshieroglyphen der Orte.

Beziehungen zwischen den Personen werden durch feine Linien dargestellt. Die Vorfahren sind meistens unten auf der Seite zu finden, während ihre Nachkommen darüber gezeichnet sind, nach europäischer Konzeption also in Form eines Stammbaumes und nicht einer Deszendenztafel. Wahrscheinlich sehr nahe am vorspanischen Modell ist der von den Mixteken überlieferte kolonialzeitliche *Codex Egerton*, der übrigens die traditionelle Buchform bewahrt hat und mehrere nicht notwendigerweise zusammengehörige Genealogien enthält (Abb. 6). Von den Azteken und Maya sind keine, die vorspanische Buchform widerspiegelnde Fürstengenealogien überliefert. Der *Xiu-Stammbaum* des Herrschergeschlechtes von Mani in Yukatan ist zwar ein relativ frühes kolonialzeitliches Dokument, das aber in der Form unverkennbar einem europäischen Stammbaum nachempfunden ist. Für den *Codex Mexicanus* aus Zentralmexiko ist noch ungeklärt, ob die in dieser kolonialzeitlichen Sammelhandschrift enthaltene, merkwürdig in konzentrischen Halbkreisen ausgeführte Genealogie eine vorspanische Form bewahrt hat, wie Patrick Johansson meint.³³

Vergleich: Wenn *Codex Egerton* die authentischere Form darstellt als z.B. der *Xiu-Stammbaum* der yukatekischen Maya, haben die mesoamerikanischen Indianer nicht die Metapher eines Baumes (Stamm“baum“) bildlich umgesetzt, sondern waren sehr viel abstrakter, indem sie die genealogischen Zusammenhänge einfach durch Linien und räumliche Zuordnung darstellten. Auch die überaus zahlreichen chinesischen Klanguenealogien bedienen sich keiner bildlichen Baum-Allegorien, sondern haben Listenform, stellen also in diesem Dreiervergleich die abstrakteste und zugleich schriftlichste Form dar, sind aber bisweilen auch partiell bildlich ausgeführt (Wang-Riese 2008).

33 Mündliche Mitteilung auf der Tagung in Shanghai im Oktober 2005. Die Herleitung kreisförmiger Darstellungen in schriftlichen Dokumenten aus europäischen oder indianischen Quellen ist in der Forschung strittig (Riese MSS) und möglicherweise nicht generell, sondern nur fallweise zu klären.

Abbildung 6: Genealogie in *Codex Egerton*, S. 30



Quelle: Nach einer Reproduktion im Archiv des Verfassers.

6.4 Stadtbuch

Hauptbezugspunkt eines Stadtbuches (*āltepēāmatl*) ist der Herrschaftsbereich eines Stadtstaates (*āltepētī*).³⁴ Innerhalb seiner Grenzen, die dem Rand der Buchseite folgten und symbolisch gern als Trockensteinmauer dargestellt wurden,³⁵ wurden die Stammesgeschichte, die Genealogie des Herrschergeschlechtes, eventuell die in anderen Orten seines Territoriums regierenden Nebenlinien, etwas geographische Information wie Flussläufe, Wege, Grenzmarken und Städte mit einigen ihnen zugeordneten historischen Ereignissen dargestellt. Authentische Vertreter, noch weitgehend in Bilderschrift verfasst, sind der *Codex Xolotl* und die *Mapa de Coatlichan*, beide aus Tetzcuco, wo sich dieser Dokumententyp am komplexesten entwickelte. Andererseits hat er, nach den bekannt gewordenen Exemplaren zu urteilen, im südwestlichen Subareal Mesoamerikas seine größte Verbreitung und höchste Standardisierung gehabt.³⁶

Eine Besonderheit von Stadtbüchern ist, dass sie vermutlich Einblatt-Dokumente waren, oft von beachtlicher Größe.³⁷ Sie waren daher zweckmäßigerweise auch oft auf Baumwolltüchern, die man besser falten oder zusammenrollen kann, gemalt und nicht auf Hirschfell oder *āmatl*-Papier. Es sei noch darauf hingewiesen, dass für sie eine sehr enge Beziehung von Ritual und Dokument nachgewiesen ist, da der in diesen Stadtbüchern dokumentierte Grenzverlauf das Protokoll der zeremoniellen Abschreitung der Grenzen durch Vertreter der aneinandergrenzenden Territorien war. Anschließend an die rituelle Grenzfestlegung und Ausfertigung des Dokumentes wurde ein solches Stadtbuch als wichtiges politisches Dokument sorgfältig gehütet und bewahrt, so dass sich einzelne Exemplare bis in die Gegenwart im Besitz der Ursprungsgemeinden befunden haben, auch wenn inzwischen die im Stadtbuch dokumentierte territoriale Herrschaft nicht mehr besteht.

Die vorspanische Existenz einer überwiegend geographisch-topographisch definierten Klasse von Karten, wie sie durch eroberungszeitliche Berichte nahegelegt wird, wovon es auch Exemplare aus der Kolonialzeit gibt und die primär nicht mehr die politische Information des Stadtbuches enthalten, kann nicht als gesichert angese-

34 Das aztekische Wort *āltepētī* ist als Metonym genauso konstruiert und semantisch komponiert wie entsprechende chinesische Ausdrücke, vor allem *jiāng shān*: Es führt die Begriffe 'Wasser' und 'Berg' als die beiden wesentlichen Elemente der menschlichen Umwelt vor. Ähnlich konstruiert sind im Chinesischen *shān shuǐ* und *shān chuān*, die 'Territorium' und 'Landschaft' bedeuten und sich ebenfalls aus Elementen mit den Grundbedeutungen 'Berg' und 'Wasser' zusammensetzen (Xiaobing Wang 2006).

35 Symbolisch deswegen, weil lineare Grenzbefestigungen größeren Ausmaßes, wie der römische Limes, die Große Chinesische Mauer oder die Grenzbefestigungen der DDR und in Israel in moderner Zeit, in Mesoamerika nicht bekannt waren.

36 Der *Lienzo Selser II* ist ein besonders inhaltsreiches Stadtbuch der namengebenden Herrschaft am nördlichen Rand des mixtekischen Siedlungsgebietes; siehe König et al. (1984).

37 Der schon erwähnte *Lienzo Selser II* misst 375 cm x 425 cm; siehe König et al. (1984).

hen werden. Die Berichte über solche Dokumente unterdrücken vermutlich die für sie unwichtigen genealogischen und stammesgeschichtlichen Bezüge der gesehenen Stadtbücher, die ja in der Form europäischen Karten ähneln, so dass der falsche Eindruck entsteht, es handle sich um eine Kategorie *sui generis*, nämlich Landkarten im europäischen Sinn. Eine alternative Erklärung der frühkolonialen Erwähnung von "Karten" bei den Indianern Mesoamerikas wäre, dass die Karten, auf die sich die Berichte beziehen, zwar existierten, aber Auftragsarbeiten für die Spanier waren und sie daher von vornherein auf traditionell indianische Inhalte verzichteten, also konzeptionell eine schon europäisch geprägte neue Dokumentenklasse waren.³⁸

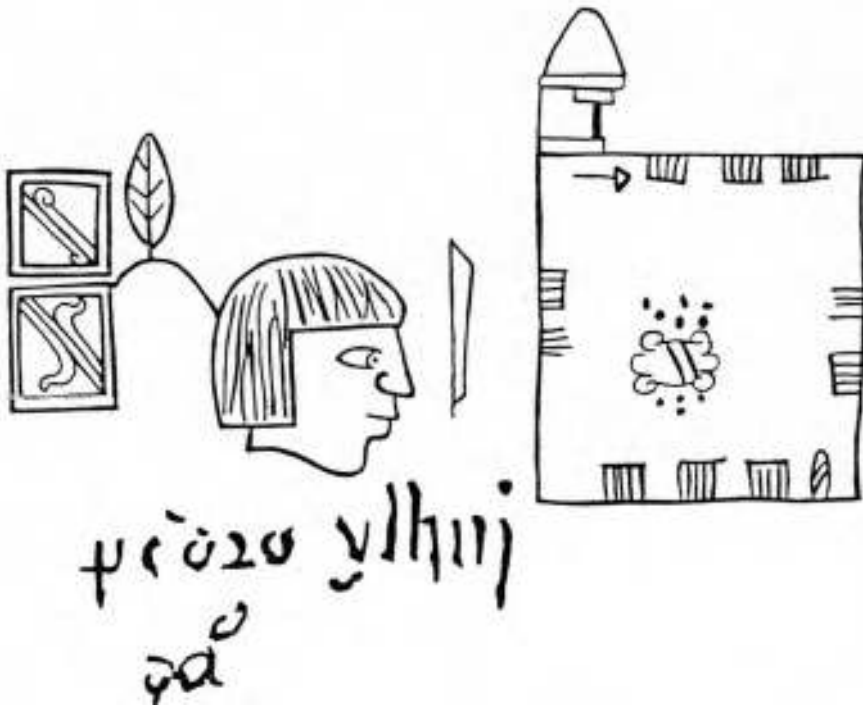
6.5 Flurkarte und Kataster

Die in der Kolonialzeit vertretene Klasse der Flurkarte ist sicher vorspanischen Ursprungs. Wir finden als Information in ihnen die vereinfachte geometrische Form der Flur, die Längenmaße der Seiten, die Qualität des Bodens oder seine topographische Lage und den Namen des Nutzers. Für sie hat sich in Tetzcuco sogar ein eigenes Notationssystem von Längenmaßen entwickelt, und das ist auch das Hauptindiz dafür, dass dieser Dokumententyp vorspanische Wurzeln hat.

Da Flurkarten oft als Übersicht für größere landwirtschaftliche und städtische Gebiete gebraucht wurden, ist es wahrscheinlich, dass sie zu Katastern zusammengefasst wurden. Allerdings sind alle Kataster, über die wir verfügen, kolonialzeitlich und deutlich an den kolonialen Bedürfnissen orientiert. Es ist auch kein indianischer Begriff, der unserem 'Kataster' nahe kommt, bekannt. Die unter dem Namen *Codex Vergara* (Abb. 7) und *Codex Kingsborough* bekannten Katasterbücher sind frühe Beispiele aus der Kolonialzeit, die noch alle Elemente vorspanischer Dokumente enthalten. Freilich folgen sie in Form und Material schon europäischen Vorlagen.

Wenn auch Stadtkarte und Flurkarte den Territorialbezug gemeinsam haben, so unterscheiden sie sich doch wesentlich dadurch, dass nur der Stadtkarte eine historische und politische Bedeutung zukommt, die auch im Darstellungsinhalt wichtig wird, während die Flurkarte personenbezogen, zeitgebunden und im Übrigen unpolitisch ökonomisch-territorial ist.

38 Die beiden von Cortés (1971: 57, 236) erwähnten Karten werden von ihm selbst als Auftragsarbeiten bezeichnet.

Abbildung 7: Auszug aus einem kolonialzeitlichen Kataster

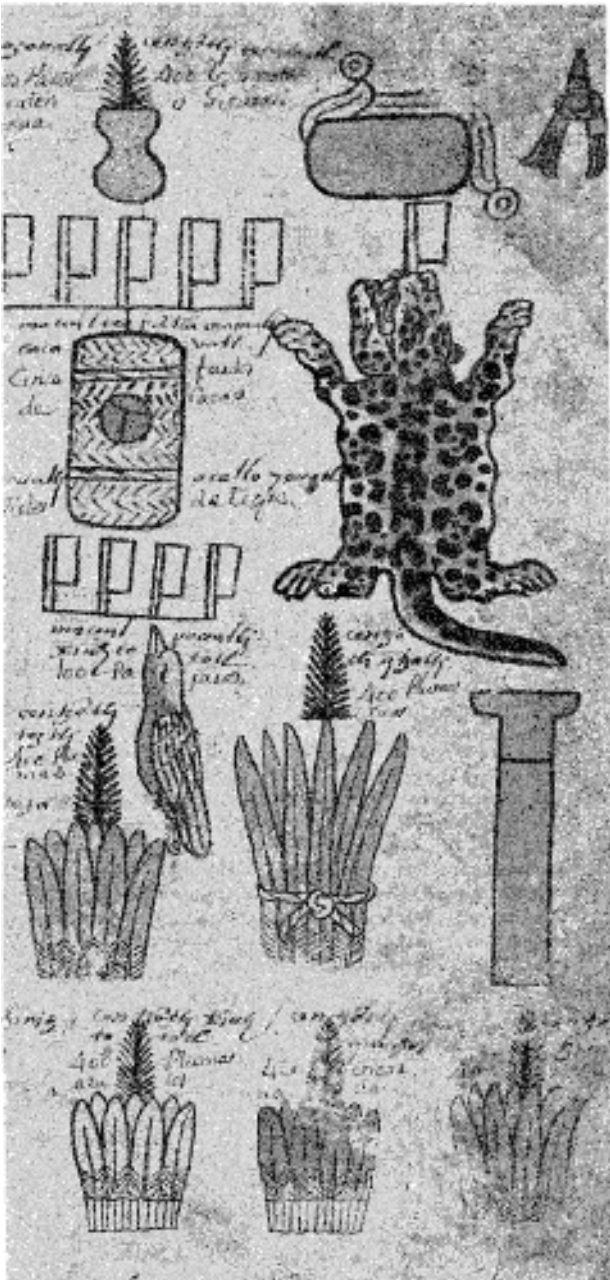
6.6 Steuerliste

Die Klasse der Steuerliste ist sprachlich und begrifflich nicht belegt, obwohl der Eroberer Mexikos, Hernán Cortés, sie erwähnt (1971: 66). Das Fehlen von Begriffen und Namen mag zum Teil auf das Desinteresse der frühkolonialen Ethnographen an wirtschaftlichen Daten zurückzuführen sein. Die frühen Forscher der Nacheroberungszeit waren nämlich in der Mehrzahl katholische Missionare und als solche mehr an geistigen Angelegenheiten interessiert. Nach der Komplexität des Inhaltes und der internen Gliederung können wir verschiedene Arten von Steuerlisten unterscheiden, die ich im Folgenden darstellen werde.

6.6.1 Provinzbasierte Steuerliste

Ein guter frühkolonialzeitlicher Prototyp einer provinzbasierten einfachen Steuerliste der Azteken ist aus der *Matrícula de Tributos* (Abb. 8) und seinem Derivat der *Colección Mendoza*, Teil II sowie aus dem nur buchstabenschriftlich überlieferten Dokument "Información de los Tributos" rekonstruierbar. Struktur und Inhalt einer solchen provinzbезogenen Steuerliste aztekischer Provenienz waren folgende: Die Steuerliste umfasste jeweils die an eine bestimmte Stadt (in unserem Prototyp Mexico-Tenoch-

Abbildung 8: Ausschnitt aus einer Seite der *Matricula de Tributos*



Quelle: Nach einer Reproduktion im Archiv des Verfassers.

titlan) zu zahlenden Abgaben. Diese wurden nach Provinzen aufgefächert. Jede Provinz nahm eine Sektion in der Weise ein, dass, angeführt von der Hieroglyphe der Provinzhauptstadt, alle Städte der Steuerprovinz durch ihre Hieroglyphen linear dem Rand entlang aufgereiht wurden. Die zu liefernden Abgaben wurden in der Mitte summarisch nach Produkten linear und mit genauer Zahlenspezifikation aufgeführt. Eventuell wurde dazu durch die Monatssymbole auch der Ablieferungszeitpunkt und damit der -turnus angegeben. Alle 80 Tage war ein solcher Turnus. Eine nur noch in rein buchstabenschriftlichen Derivaten überlieferte derartige Steuerliste, deren Prototyp in der Form und im Inhalt sehr viel komplexer ist – sie kombiniert Steuern zweier Empfänger, nämlich Tetzucos und Tenochtitlans –, hat Tschohl (1996) rekonstruiert.

6.6.2 Städtische Steuerliste

Eine mittlere Stufe der Steuerlisten, nämlich eine, die die Steuern einer Provinz bzw. eines Stadtstaates umfasst und als Einträge Stadtbezirke oder von einer Hauptstadt abhängige Orte enthält, ist von der Forschung bisher nicht herausgearbeitet worden. Sie ist aber in verschiedenen kolonialzeitlichen Dokumenten manifest und sollte formal und inhaltlich diagnostizierbar sein.

6.6.3 Personenbasierte Steuerlisten

Die eben besprochenen beiden Klassen vorspanischer Steuerlisten gingen immer von einem politischen Gebilde, also einer Provinz, oder auf einer Ebene darunter von Städten aus. Da die Verteilung der Abgabepflicht auf die Köpfe bzw. genauer die Haushaltsvorstände der Einwohner einer Stadt klar geregelt war, war die Erfassung einzelner Haushalte oder Individuen in Listen wohl nicht nötig und daher nicht Gegenstand vorspanischer Buchprotokolle. Anders in der Kolonialzeit: Von Spaniern veranlasst und überwacht wurden flächendeckend an den neuen Verwaltungseinheiten orientierte Volkszählungen zur Festsetzung von individuellen bzw. auf Haushalte bezogenen Abgaben durchgeführt und von indianischen Schreibern, zum Teil mittels traditioneller bildlicher und bilderschriftlicher Verfahren, aufgezeichnet. Sie dienten ausschließlich Besteuerungszwecken. Für sie gab es die vermutlich kolonialzeitlich neu geschaffene Bezeichnung *tocāamatl*, 'Buch der Namen'. Eine der umfangreichsten und gut edierten, mit bilderschriftlichen Komponenten, ist die *Matrícula de Huexotzinco*, die um 1560 angelegt wurde.

6.6.4 Andere Wirtschaftsdokumente

Andere Wirtschaftsdokumente, vor allem Kontobücher für das Marktwesen, die auf Kaktusblattpapier notiert wurden, werden von Martyr (1972) erwähnt. Da Martyr ein zeitgenössischer scharfer Beobachter war, der sich in Spanien persönlich Dokumente vorlegen und erläutern ließ und aus den frisch eroberten Gebieten Heimkehrende interviewte, ist sein Hinweis nicht ohne Weiteres von der Hand zu weisen, obwohl sich

kein einziges derartiges Kontobuch erhalten hat und mir auch keine aztekische Bezeichnung dafür geläufig ist.

Ein interessanter und bisher unerklärter Sachverhalt für alle Wirtschaftsbücher, also vor allem für Steuerlisten ist, dass wir sie nur aus Zentralmexiko kennen, also bei den Mixteken, Zapoteken und Maya, deren Buchkulturen uns ansonsten einigermaßen bekannt sind, nicht finden.

6.7 In ihrer Existenz problematische Klassen von Büchern

Nicht nur die eben angesprochenen Kontobücher sind in ihrer vorspanischen Existenz problematisch, sondern auch andere Klassen von Dokumenten, die in Quellen zwar erwähnt werden, von denen aber ebenfalls keine Exemplare erhalten oder identifiziert sind. Die Wichtigsten stelle ich im Folgenden dar.

6.7.1 Liederbuch

Die Klasse Liederbuch (*cuīcaāmatl*) ist sprachlich-begrifflich mehrfach belegt.³⁹ Dennoch ist kein Prototyp erhalten. Die Ungewissheit seiner wirklichen Existenz wird dadurch erhöht, dass keines der in der Kolonialzeit niedergeschriebenen altaztekischen und Maya-Lieder Spuren einer ursprünglich bilderschriftlichen Kodifizierung aufweist.⁴⁰ Andererseits hätte die große Rolle, die der Gesangsvortrag in rekreativen, kultischen und politischen Bereichen mesoamerikanischer Indianer spielte, durchaus Stimulus für die Schöpfung einer solchen Buchklasse sein können.

6.7.2 Gesetzes- und Rechtsbücher

Die im frühkolonialzeitlichen Schrifttum genannte Kategorie Gesetzesbuch wird bilderschriftlich durch *Colección Mendoza*, Teil III und *Mapa Quinatzin*, Blatt III illustriert. In beiden Dokumenten handelt es sich um Beispiele von Strafen, also um den exekutiven Aspekt der Rechtspflege, der vorspanisch vor allem in der oralen Tradition einen Platz hatte.

Hinweise des anonymen Verfassers von *Estas son las Leyes* und von Sahagún auf die schriftliche (d.h. bilderschriftliche) Niederlegung von Gesetzesregelungen, Gerichtsprotokollen und deren Archivierung decken neben dem exekutiven auch den

39 Sahagún: *Historia General, Codex Florentinus*, Buch 3, Appendix, Kapitel 3 und Buch 10, Kapitel 29.

40 Darunter vor allem die *Romances de la Nueva España* und die *Cantares Mexicanos* als Sammlungen aztekischsprachiger Lieder mit inhaltlichen Überlappungen. Sie enthalten außer den Liedtexten Angaben über die Verfasser, Anlässe und instrumentale Begleitung (zu letzteren siehe insbes. Nowotny 1956: "Tono"); ferner verstreute Lieder in den *Annalen von Quauhtitlan* und den *Annalen von Tlaxi-lolco*. Von den Tiefland-Maya ist es die Sammelhandschrift *Cantares de Dzitbalché*, deren Authentizität allerdings angezweifelt wurde.

judikativen Aspekt ab. Es scheint nach Ausweis dieser Quellenhinweise solche Bücher tatsächlich gegeben zu haben. Aber keines der oben genannten beiden möglichen bilderschriftlichen Derivate deckt alle diese Bereiche ab. Selbst wenn es vorspanisch beide Formen gegeben haben sollte, wofür die häufigen und zum Teil expliziten Erwähnungen von abstrakten Strafkatalogen und konkreten Beispielen für Strafen in frühen Quellen sprechen, bleibt die Möglichkeit bestehen, dass alle kolonialzeitlichen Zusammenstellungen auf den Stimulus der legalistisch eingestellten Spanier zurückgehen und keine altindianischen Systematisierungen widerspiegeln, sondern etwas Neues darstellen.

6.7.3 Naturkundebuch

Die Existenz naturkundlicher Bücher, vergleichbar mit europäischen Kräuterbüchern seit der Spätantike oder mit Mingzeitlichen aus China, ist äußerst zweifelhaft. Das *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (Buch über Medizinalpflanzen der Indianer), 1552 von Martín de la Cruz und Juan Badianus gemalt, textlich konzipiert und ins Lateinische übersetzt (Abb. 9), und Sahagúns naturkundliche Abhandlungen weisen so starke europäische Einflüsse in Anlass und Aufbau auf, dass, obwohl sprachlich, bildlich und auch inhaltlich vieles Indianisch an ihnen ist und sie relativ früh in der Kolonialzeit geschrieben wurden, sie konzeptionell unindianisch sind. Das gilt in noch höherem Maße für die Kräuterkunde und -magie der Tiefland-Maya, wie sie das sogenannte "Bacab-Ritual" überliefert.

In Ermangelung authentischer indianischer Dokumente dieser Art und aufgrund des Fehlens ihrer sprachlich-begrifflichen Bezeugung und keiner erkennbaren indianischen Konzeption eines Naturkundebuches scheint klar zu sein, dass dies keine altindianische Dokumentenkategorie war, sondern dass mündliches Wissen und allgemeine bilderschriftliche Techniken sich als indianische Komponenten mit europäischem Systematisierungs- und Kodifizierungsbestreben und zum Teil auch europäischen Inhalten zu neuen Formen verband.

6.7.4 Restkategorie

Viele recht authentische bildliche Dokumente und Sammlungen, wie zum Beispiel *Codex Vaticanus A*, *Colección Mendoza*, Teil III, *Codex Rictos*⁴¹ und fast alle frühkolonialen Kategorisierungen altindianischen Buchwesens zeigen oder behaupten eine größere thematische Breite bilderschriftlicher Überlieferung, als die bisher vorgeführten operational greifbaren Kategorien vorspanischer Bücher und ihrer kanonischen Kapitel umfassen. Auch formal sind mit meiner Auflistung nicht alle Themen und möglichen Kapitel erfasst. In Zukunft könnte also vielleicht noch die eine oder andere

41 Ein Rekonstrukt aus kolonialzeitlichen Derivaten.

Thema/Form-Verbindung zur Etablierung weiterer Buchklassen oder Kapitel in einem Buch führen.

**Abbildung 9: Ein Rezept gegen Haarausfall auf f.9 des
*Libellus de medicinalibus inderum***



Quelle: Nach der Edition von 1964.

7. Die Konzeption heiliger Bücher

Bisher habe ich Buchformen und Inhalte der profanen Kultur vorgeführt, jetzt wende ich mich der religiösen Buchkultur zu. Ein heiliges Buch wird im Aztekischen sprachlich durch das einleitende Morphem *teō* gekennzeichnet. *Teō* bedeutet ‘übermenschlich wirksam’,⁴² ‘unergründlich tief’ und ‘weit’ (zum Beispiel heißt Ozean *teō-ātl*, wörtlich ‘das *teō*-Wasser’, und die weite Steppe Nordmexikos wird *teōtlālli* genannt, was wörtlich ‘das *teō*-Land’ bedeutet), ‘göttlich’ (z.B. in der Verbindung Götter-haus *teō-calli*) und religiös (*teō-quēmitl*, ‘das Gewand im religiösen Kult’). Diesem einleitenden Morphem *teō* wird ein weiteres für ‘Buch’ (*āmoxtli*) angehängt, woraus sich das zusammengesetzte Wort *teōāmoxtli* ‘heiliges Buch’ ergibt (*Discursos en Mexicano*, § 237).

Im Sprachgebiet der Tiefland-Maya gibt es ein morphologisch und semantisch ähnliches Verfahren, den Begriff ‘heiliges Buch’ auszudrücken. Das Wort für Buch (*hun*) wird mit einem Morphem für göttlich (*k’u*) präfigiert. Auch das *k’u*-Konzept scheint begrifflich ähnlich gefasst zu sein wie *teō* bei den Azteken, worin sich nach meinem Eindruck eine pan-mesoamerikanische Theologie widerspiegelt. Ebenfalls eine pan-mesoamerikanische Gemeinsamkeit ist die Wahl des Wortes für Buch. In beiden Kulturen wird der Name des überwiegend für die Buchherstellung verwendeten Rohstoffes als *Terminus technicus* gewählt, nicht hingegen der für die gelegentlich auch verwendete Agave-Pflanze, Baumwolle oder das Hirschleder.

Die westliche Religionsgeschichte begreift als ‘heilige Bücher’ eigentlich nur die kanonisierten Grundschriften des von ihr als Hauptreligionen betrachteten Judentums, Christentums, Islams, der Vedas (Lanczkowski 1956) und vielleicht noch ausgewählte sektiererische Derivate oder durch Stimulusdiffusion vom Grundbestand der ursprünglichen heiligen Bücher abzuleitende Innovationen, wie das Buch *Mormon* der gleichnamigen, vom Christentum inspirierten Kirchen. Von dieser eklektizistischen und Altwelt-zentrierten Begrifflichkeit müssen Sie sich freimachen, wollen Sie meine weiteren Ausführungen unvoreingenommen nachvollziehen.

Buchintern gibt es nur ein sehr schwaches Indiz für die Heiligkeit der Religionshandbücher. Es ist das von kaum einem Maya-Forscher beachtete, weil fast völlig abgeriebene Frontispiz der Dresdener Maya-Handschrift. Dort sind Umrisse einer seitenfüllenden Person in ungewöhnlicher Frontalansicht schwach zu erkennen. Es könnte ein Bildnis des göttlichen Patrons der Schriftgelehrten, Itzamna, sein.

Auch mythologisch sind heilige Bücher verankert, wenn auch nur recht schwach: Bei den Azteken gilt das alte Götterpaar Oxomoco und Cipactonal als Erfinder des Wahrsagekalenders von 260 Tagen, und dieser Kalender bietet den heiligen Büchern

42 Vermutlich kommt es in diesem Aspekt dem ethnologischen Begriff des *Mana* ziemlich nahe. Siehe dazu vor allem Hvidtfeldt (1958: 77-78).

ihre Grundstruktur, so dass das genannte Götterpaar auch als Erfinder von Schrift und Buchmalerei gelten kann. Das Buch und sein Inhalt werden mit der Darstellung des Paares in einem Buch unter den direkten Schutz dieser Gottheiten gestellt. Eine ähnliche Konzeption steht vielleicht hinter dem einleitenden komplexen Emblem auf dem Deckel des *Codex Selden*. Es besteht aus dem mixtekischen Zeichen für das Jahr 1 Rohr, bestehend aus dem Jahressymbol und der ihrerseits aus der Zahl 1 und dem Zeichen 'Rohr' bestehenden Jahreshieroglyphe. Dazu ist der erste Tag des Ritualkalenders '1 *cipactli*' geschrieben. Da der *Codex Selden* ein Annalen-Buch, also kein Religionshandbuch ist, ist hier der Bezug die Konzeption von Zeit, die sicherlich auch religiös-rituelle Konnotationen hat. Unter ihre Wirkkraft wird das Buch durch dieses einleitende Emblem gestellt.⁴³

7.1 Formen und Funktionen heiliger Bücher

In den Formaten unterscheiden sich Mesoamerikas heilige Bücher nicht grundsätzlich von profanen, außer in dem Aspekt, dass es anscheinend nur von heiligen Büchern Prunkhandschriften gibt. Der Prunk bezieht sich hier vor allem auf die Größe. *Codex Borbonicus* scheint eine solche Prunkhandschrift zu sein. Er hat mit einem Seitenformat von 39 cm x 39 cm eine Größe, die kaum noch in der von mir geschilderten Art des Auf-dem-Boden-Sitzens bequem aufzublättern, zu lesen geschweige denn zu beschriften ist.

Vergleich: Wir kennen das Phänomen der Prunkhandschrift auch aus anderen Kulturen und finden es in ihnen auch gerne auf heilige Bücher angewandt, wiewohl zumindest in der westeuropäischen Buchkultur so auch profane Bücher ausgezeichnet werden können, und der 'Prunk' hier nicht primär durch Größe ausgedrückt wird, sondern durch die Kostbarkeit der verwendeten Materialien und die Fülle und künstlerische Feinheit der bildlichen Ausgestaltung (Illumination).

7.1.1 Handbuch für Priester

Heilige Bücher scheinen in allen mesoamerikanischen Kulturen durchweg Handbücher für religiöse Spezialisten (Priester) gewesen zu sein. Es gibt keine Indizien dafür, dass sie von der politischen Elite oder den wirtschaftlich aktiven Gilden der Fernkaufleute benutzt wurden. Trotz dieser Separierung von nicht-religiösen Kulturbereichen bewegen sich Religionshandbücher im Rahmen der allgemeingültigen schriftlichen und bilderschriftlichen Traditionen, sind vom kommunikativen Kanal her also nicht esote-

43 Allerdings birgt diese einfache Interpretation unausgesprochen folgende Probleme: Das Datum ist ein konkretes Jahres- und Tagesdatum, könnte also auf ein bestimmtes, an dem Tag stattgefundenes Ereignis Bezug nehmen, und es ist gegenüber dem Text im Buch auf dem Kopf stehend eingetragen, so dass es möglicherweise keinen primären Zusammenhang zum Originalbuch und seinem Inhalt hatte.

risch, wie es zum Beispiel der *Koran*, die *Bibel* und andere heilige Bücher für Gläubige der entsprechenden Religionen zeitweilig waren oder heute sind, wenn das gemeine Volk deren Sprache nicht (mehr) versteht und es verboten ist, sie zu übersetzen.

Der Handbuchcharakter mesoamerkanischer heiliger Bücher wird zunächst aus der inhaltlichen Zusammensetzung deutlich: Das Kapitel *Tōnalāmatl* diente der Geburtsprognose, die Namensgebung und der persönlichen Wahrsagerei im Allgemeinen und wohl auch für die Traumdeutung. Der lokale Priester wurde von den Eltern eines gerade geborenen Kindes aufgesucht, um dessen Lebensschicksal zu prognostizieren und seinen Namen wählen zu lassen. Der Priester öffnete dazu sein Handbuch, um den entsprechenden Tag der Geburt nachzuschlagen und sich dort weitere Anregungen für das rituelle Verhalten und die inhaltlichen Anweisungen an die Eltern zu suchen. Er fand dort Götter und rituelle Gegenstände abgebildet, eventuell in einer Anordnung, die kultische Handlungen andeuteten. Bei den Tiefland-Maya fand er auch kurze hieroglyphische Texte, die die Götter nannten, ihre Qualität (auf einer grob dreigliedrigen Skala) und ihre segensreiche oder schädliche Wirkung. Das Verfahren der Tagedeutelei ist heute noch bei Hochland-Maya in Guatemala üblich, findet aber ohne Hilfe von Handbüchern statt. Meine These ist, dass die heute existierende schriftfreie Tagedeutelei eine kulturelle Schwundstufe darstellt, die durch das Verbot heidnischer Bücher in der Kolonialzeit verursacht wurde. Heutige Kalenderpriester lernen daher die Kalendertage und ihre Abfolge auswendig und bedienen sich nur einfacher Zählhilfe, wie Steinen oder Bohnen.⁴⁴

Im Kapitel der '18 Monatsfeste' werden für jeden Monat Götter, Riten und Paraphernalia szenisch oder vereinzelt dargestellt. Der 19. kürzere Monat wird in zentralmexikanischen Büchern nicht dargestellt, da in ihm keine Feste stattfinden.⁴⁵ Es handelt sich bei ihm um die Liminalitätsphase gemäß der Theorie der Übergangsriten von Arnold van Gennep (1909), die als gefährlich erachtet wird und daher mit Meidungsgeboten belegt ist.⁴⁶ Bei den Maya scheint ein Sonderfall vorzuliegen, indem dort nur das Neujahrsfest im Religionshandbuch dargestellt wird, das genau in diese Übergangszeit fällt, während die anderen Monate, die ähnlich wie in Zentralmexiko bei den Maya ebenfalls ihre Feste hatten, unberücksichtigt blieben. In merkwürdigem Kontrast zum sonstigen Mesoamerika ist bei den Maya gerade dieses Fest Standardin-

44 Das Kalenderwesen des 20. Jahrhunderts in Guatemala stellen Schultze Jena (1933) und Tedlock (1982) besonders gut dar; vgl. auch Riese (1999).

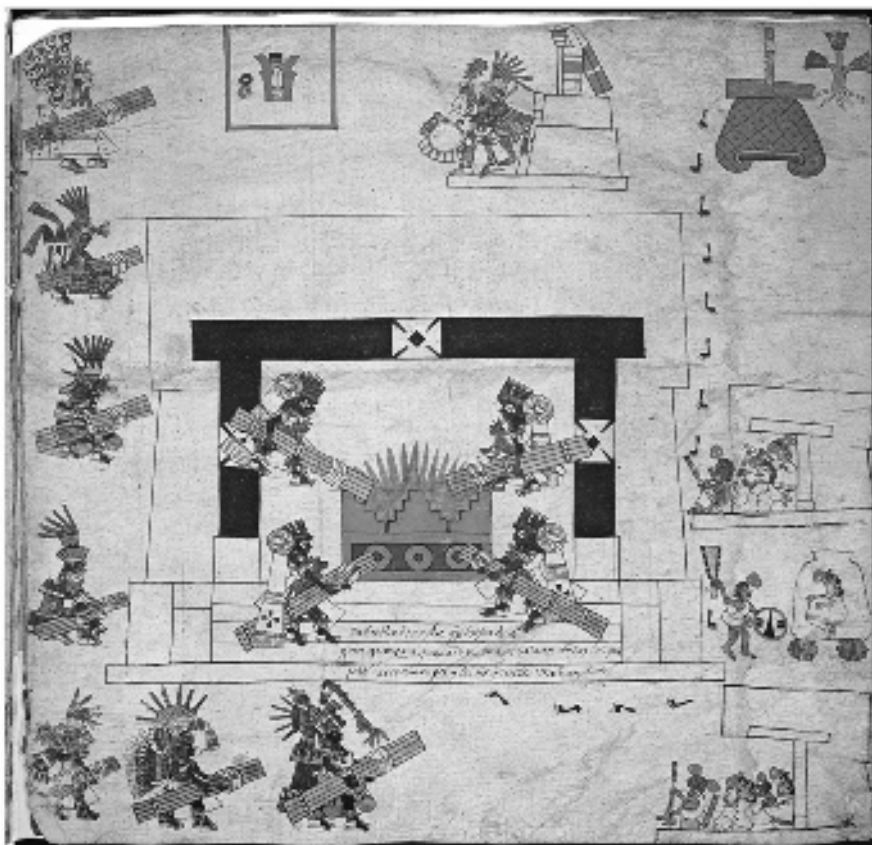
45 Es findet sich im Schrifttum gelegentlich die Behauptung, die auf Theodore Hamy und Alfonso Caso zurückgeht, dass im *Libro de la Vida* (f.92r) und im *Codex Telleriano-Remensis* (f.7v) dieser letzte Monat mit seinen fünf Tagen symbolisch dargestellt sei.

46 Die Liminalität des Jahresendes bzw. des Beginns des neuen Jahres ist auch in der traditionellen europäischen Kultur, allerdings in sehr viel milderer Form, vertreten.

halt von Religionshandbüchern.⁴⁷ Das Kapitel der ‘Monatsfeste’ seines Handbuches wird der öffentlich wirkende Tempelpriester jeden Monat zur Vorbereitung und Durchführung der anstehenden Feiern konsultieren und er wird vor der ‘Tempelzella’ stehend möglicherweise das Buch dem Publikum, das unten im Tempelhof versammelt ist, präsentieren. Damit wäre die Größe des *Codex Borbonicus* zwanglos erklärt.

Ein weiteres Kapitel ist dem ‘52-Jahreszyklus’ gewidmet (Abb. 10), der auf einer oder zwei Seiten des Faltbuches entlang den Rändern dargestellt wird und sich der

Abbildung 10: Der 52-Jahreszyklus im *Codex Borbonicus*



Quelle: Nach einer Reproduktion im Archiv des Verfassers.

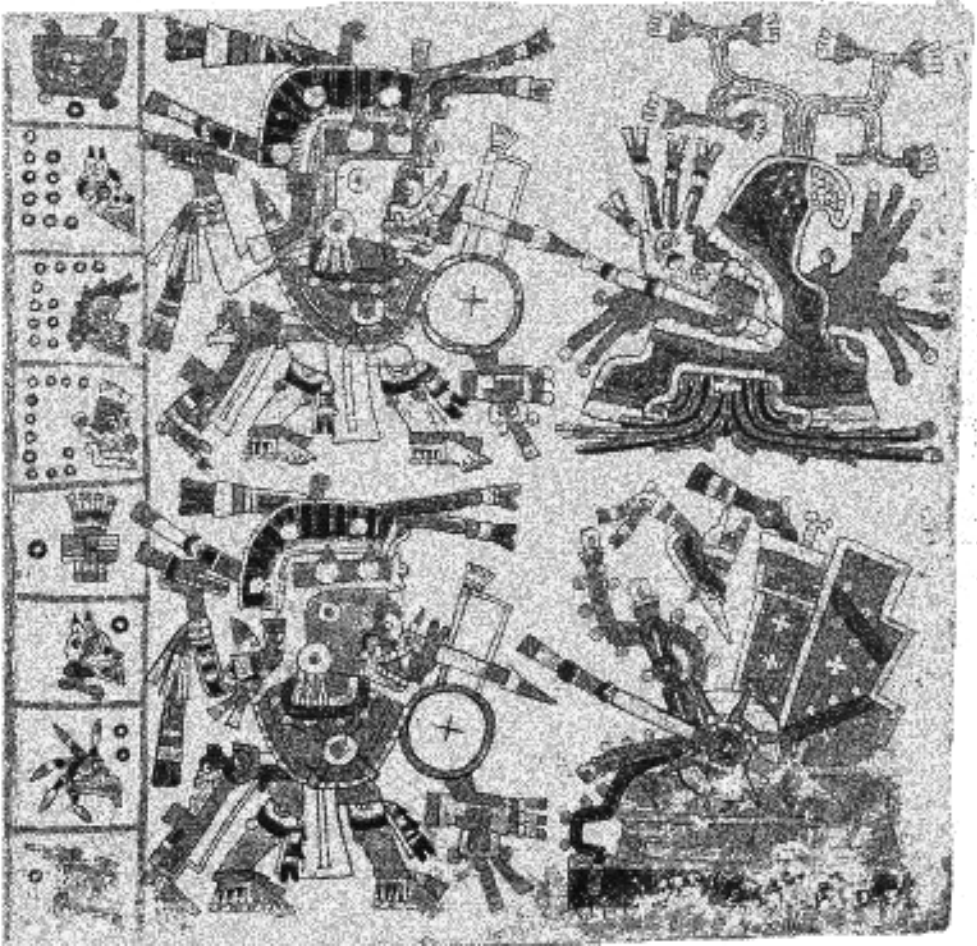
47 Es ist im *Codex Dresden*, *Codex Paris* und *Codex Madrid* enthalten. Die übrigen Jahresfeste finden sich nicht in den vorspanischen Maya-Handschriften, werden jedoch von Landa (1959), der auch das Neujahrsfest abhandelt, systematisch und ausführlich dargestellt.

gleichen Konventionen für die einzelnen Jahre bedient wie das Annalenbuch und die Königsliste. Im *Codex Borbonicus* rahmt der Zyklus das Abbild des Götterpaares Oxomoco und Cipactōnal, mythische Erfinder des Kalenders, ein. Er wird ansonsten aber inhaltlich nur beim Jahr 2 Rohr erläutert, an dem in Zentralmexiko die rituelle Neufuerbohrung (auch „Jahresbindung“ genannt) stattfand. Dort ist die entsprechende Hieroglyphe gezeichnet und ein horizontaler Holzstab, auf den vertikal ein Stock aufgesetzt ist und an dessen Berührungspunkt mit dem darunter liegenden Holzstab Rauch aufsteigt. Dieses Kapitel wird aufgrund der Natur des Ritus, mit dem er assoziiert ist, selten im Kult aktiviert worden sein. Es enthält ja, wie wir sahen, auch keine inhaltlichen Anweisungen, so dass es sich mehr um den visuellen Ausdruck zur Vervollständigung der religiösen Gesamtschau in seinem Handbuch handelt als um die Kodifizierung ritueller Praxis. Die 52-Jahrfeier ist allerdings ein hochrituelles, emotional mit Ängsten und Hoffnungen befrachtetes allgemeines Fest, in dessen Vorfeld die Menschen sich angsterfüllt vor bösen Geistern zu schützen trachten und in dessen Mittelpunkt die Feuererzeugung auf einem heiligen Berg steht. Abgeschlossen wird es mit der Verteilung des neu „erbohrten“ Feuers an alle Gemeindetempel und von dort an die einzelnen Haushalte. Auch dieses Fest lässt sich interkulturell gut im van Genep'schen Modell der Übergangsriten verstehen.

Schließlich sind im religiösen Handbuch noch verschiedene, zum Teil von der Forschung bisher schlecht verstandene, weil selten dargestellte Rituale mit an ihnen Beteiligten *Numina* und Ritualgegenständen abgehandelt. Es sind die Sonnenfinsternisse (*Codex Dresden*), die Venus- und Marsephemeren (*Codex Dresden*, *Codex Grolier*, Handschriften der *Codex Borgia*-Gruppe und *Annalen von Quauhtitlan*), Tempelrituale (*Codex Borgia*-Gruppe) und Jagdrituale. Sie sind als strukturierend in den Rahmen des 260-tägigen Wahrsagekalenders eingepasst und wurden daher wahrscheinlich im Rahmen von Wahrsagerei gebraucht (Abb. 11).

Die Abfolge der Kapitel im Religionshandbuch ist anscheinend nicht streng geregelt. Nach Ausweis von *Codex Borbonicus* müssen die 18 Monatsfeste und der 52-Jahreszyklus unmittelbar nebeneinander abgehandelt werden, da auf den Seiten 23, 34 und 37 die Daten der aufeinander folgenden Jahre 1 *tōchtli*, 2 *ācatl* und 3 *tecpatl* den Monaten zugeordnet sind und somit eine enge sequentielle Verflechtung dieser beiden Kapitel gegeben ist. Der 260-tägige Kalender ist in seiner Position im Religionshandbuch frei. Auch für die anderen eben aufgezählten Inhalte sind keine festen Positionen bekannt.

Mesoamerikanische Religionshandbücher sind insofern nicht historisch, nicht ereignis- oder objektindizierend, wie es die meisten anderen Bucharten Mesoamerikas sind und wie es viele heilige Bücher anderer Religionen auch sind, sondern vor allem Strukturdarstellungen von Ritualen mit zugeordneten konstanten Informationen. Der Priester kann an einem solchen Handbuch Ritualabläufe kontrollieren und notfalls

Abbildung 11: S. 10 aus dem Venus-Kapitel des *Codex Cossi*

Quelle: Nach der Edition von 1968.

korrigieren und bei den Maya mit ihrem voll ausgebildeten Schriftsystem sogar kurze gesprochene Formeln ablesen oder komplexe Rechnungen nachvollziehen. Er kann durch Zurschaustellung des Buches dem Volk zeigen, dass er im Besitz esoterischen, ja heiligen Wissens ist. Aufgrund ihres vielfältigen Inhaltes haben Ritualhandbücher

einen beträchtlichen Umfang. Ausgezogen sind die vollständig Erhaltenen 3 m bis 13,5 m lang.⁴⁸

7.1.2 Das Traumdeutungsbuch (*tēmicāmatl*): eine Sonderform des Religionshandbuches?

Die Klasse Traumdeutungsbuch (*temicamatl*) ist sprachlich-begrifflich mehrfach belegt,⁴⁹ bleibt aber in Ermangelung eines erhaltenen Exemplars materiell ungreifbar. Eventuell verbirgt sich hinter ihr einfach ein Religionshandbuch bzw. der Abschnitt *tōnalāmatl* eines Religionshandbuches, das zum Zweck der Traumdeutung verwendet wird. Die überlieferten Beschreibungen reichen allerdings für eine formale Zuordnung nicht aus.

7.2 Das mesoamerikanische Buch als Kultobjekt

Bücher werden in Mesoamerika nicht nur ihres Inhaltes wegen verehrt, sie können auch selbst im Zentrum von Verehrung und Riten stehen. Das hatte ich im Vorangehenden bereits hypothetisch für den *Codex Borbonicus* behauptet. Jetzt will ich hierfür handfeste Indizien liefern.

Von den Tiefland-Maya verfügen wir über zwei sich gegenseitig bestätigende Hinweise für die rituelle Behandlung von Büchern, nämlich die quasi-ethnographischen Beschreibungen eines Ritus aus der frühen Kolonialzeit, der jährlich vom Oberpriester einer territorialen Einheit mit seinen Unterpriestern und in Gegenwart seiner Gemeinde im Monat *wo* vollzogen wird.⁵⁰

Man kommt im Haus des Oberpriesters zusammen und dort werden die Bücher aller Priester einzeln im Angesicht von Götterbildern aus Ton geweiht. Das geschieht durch zeremonielles Präsentieren derselben auf den Blättern des Habin-Baumes⁵¹ und durch das Besprenkeln derselben mit „jungfräulichem Wasser“ (*suhuy ha'a*). Solches Wasser wird zuvor zeremoniell aus den Karsthöhlen der Umgebung geholt. Dieser Kern des Rituals gibt ihm auch seinen Namen, nämlich *p'o'okam* (‘reinigen’). An-

48 *Codex Vaticanus B* 274 cm; *Codex Fejérváry-Mayer* 302 cm; *Codex Cospi* 364 cm; der fragmentarische *Codex Madrid* (mindestens) 700 cm; und der längste, *Codex Vindobonensis Mexicanus Primus*, 1350 cm.

49 Sahagún, *Historia General*, Buch 3, Appendix, Kapitel 8; Buch 10, Kapitel 29, Abschnitt “Mexitin”; Benavente, genannt Motolinia 1979, Teil II, Kapitel 8.

50 Zunächst etwa um 1546 von Diego de Landa durch Befragung oder Beobachtung erhoben und um 1566 schriftlich in seiner *Relación de las cosas de Yucatán* (Ed. 1959, S. 92) niedergelegt; danach noch einmal im Ort Calotmul 1589 von spanischen Geistlichen beobachtet und in Protokollen niedergelegt, die John Chuchiak im *Archivo General de Indias* gefunden hat und in zwei Veröffentlichungen (2001; 2004) paraphrasiert, jedoch nicht im Wortlaut veröffentlicht hat.

51 *Taxonomisch* *Psicidia communis* Blake oder *Piscidia piscipula* L. (*Leguminosae*). Blätter dieses Baumes dienen auch heute noch als Unterlage bei rituellen und religiösen Opferzeremonien.

schließlich werden dem rituell gereinigten, religionsethnologisch gesprochen also wieder gestärkten Buch Anweisungen und Prognosen für das kommende Jahr entnommen. Diese Weihe der heiligen Bücher, die mit einem Tanz abschließt, scheint bei den Maya Yukatans so verbreitet und verwurzelt gewesen zu sein, dass sie trotz strenger Verbote und Verfolgungen noch 50 Jahre nach der spanischen Eroberung und unablässiger christlicher Missionierung in entlegenen Gebieten praktiziert wurde.

7.3 *Das Buch und sein Besitzer*

Für die Maya ist durch archäologische Forschung bestätigt, dass Toten-Bücher mit ins Grab gelegt wurden. Leider ist aufgrund der schlechten Erhaltungsbedingungen und unzureichender Forschungsmethoden kein einziges derartiges Buch in einem lesbaren Zustand vorgefunden oder restauratorisch wieder in einen solchen überführt worden. Wir können daher nicht sicher sein, ob es sich bei diesen, den Toten mit ins Grab gelegten Büchern, um Religionshandbücher, also um heilige Bücher, handelt oder ob es profane Bücher waren. Auch ist es aufgrund der wenigen in Gräbern vorgefundenen Buchreste nicht möglich, Buchbeigaben und gesellschaftliche Rolle oder Status des mit einem solchen Buch bedachten Toten zu verknüpfen. Hier hilft aber insofern die Auskunft Landas weiter, der schreibt, dass sie die Toten "innerhalb ihrer Häuser oder hinter ihnen begruben und einige ihrer Götzen in das Grab warfen, und wenn (der Bestattete) ein Priester war, einige seiner Bücher" (Landa 1959: 59).

Wenn auch nur indirekt, deutet die praktische kultische Assoziation von priesterlichen Personen mit Büchern und die Tatsache der Grablege von Bücher darauf hin, dass sich die Tiefland-Maya eine besonders innige Beziehung des Buches zu seinem Besitzer, also auch und vor allem zum Priester, vorstellten. Heilige Bücher zirkulierten bei ihnen also wahrscheinlich nicht beliebig und nicht über Generationen hinweg und wurden nicht in unpersönlichen Bibliotheken archiviert. Meine These hingegen ist, dass heilige Bücher immer wieder neu geschrieben wurden und zwar nach den Bedürfnissen des Priesters, der sie benutzte. Auf die Dynamik des Schreibens, sowohl des laufenden Kopierens einer Vorlage als auch der laufenden Ergänzung eines bereits bestehenden Buches, weist die Analyse von Inhalt und Schreibstil des erhaltenen vorspanischen Maya-Buches *Codex Dresdensis* hin, in dem Günter Zimmermann sechs verschiedene Handschriften identifizieren konnte (Zimmermann 1956) und zu dem alle Forscher, die sich mit den astronomischen Tafeln in diesem Buch beschäftigt haben, betonen, dass es sich um alte Berechnungen handelt, die im Laufe der Zeit an die veränderten astronomischen und kalendarischen Bedingungen angepasst, also immer wieder neu geschrieben wurden. Für die Dynamik des Buchgebrauches gibt es überraschenderweise bei den yukatekischen Maya noch bis in die Gegenwart lebendige Traditionen, die allerdings nun nicht mehr vorspanische Bücher zum Gegenstand haben, sondern eine in der Kolonialzeit neu entstandene Kategorie, die sogenannten "Bücher des Jaguar-Priesters" (*Chilam Balam*). Auch hier hat sich die Praxis des immer wieder

neu Abschreibens und Rekombinierens von Inhalten über Jahrhunderte im Untergrund erhalten, was ich als Reflex vorspanischer Praxis deute.⁵²

Bei den Azteken, die ihre Toten verbrannten, sind Buchfunde in Grabkontexten naturgemäß nicht gemacht worden. Es scheint bei ihnen ohnehin nicht Sitte gewesen zu sein dem Toten Bücher beizugeben, denn wir sind über die Prä-Kremationsbeigaben der Azteken ethnographisch gut unterrichtet und es ist dort nie von Buchbeigaben die Rede.

Vergleich: Dass Bücher Toten mit ins Grab gegeben werden, ist sowohl in Altägypten als auch in Alt-China belegt. In Altägypten kamen dafür durch viele Jahrhunderte wohl vor allem die "Totenbücher" mit ihren kanonischen Texten, die sich auf den Tod und das Fortleben im Jenseits bezogen, infrage (Hornung 1979), während in Alt-China die bisher aufgefundenen Bambusbücher in Gräbern sehr unterschiedliche Inhalte haben, darunter allerdings, wie in Mesoamerika für die Maya vermutet, auch Wahrsagebücher.⁵³ Andererseits gibt es weder für China noch für Alt-Ägypten deutliche Hinweise darauf, dass Buchbeigaben in Gräbern exklusiv Priestern vorbehalten waren.

8. Ein kulturenvergleichendes Schlusswort

Zum Schluss möchte ich die eingangs und im Verlauf dieser Abhandlung gelegentlich erwähnten Parallelen zwischen Mesoamerika, Europa, Ozeanien und Ostasien aufgreifen und evaluieren. Das Buchwesen dieser verschiedenen Kulturareale wurde in der Forschung bisweilen entweder überhaupt nicht aufeinander bezogen, oder so homogenisierend und ohne Gewichtung seiner Rolle in den einzelnen Kulturen dargestellt und verglichen, dass leicht der Eindruck hoher Wahrscheinlichkeit kulturhistorischer Zusammenhänge entstand. Diesem defektiven und einseitigen Eindruck möchte ich auf Grundlage der hier für den mesoamerikanischen Vergleichspart geleisteten differenzierten Darstellung mit Ergänzungen und Korrekturen entgegenwirken und damit eine Ausgangsbasis schaffen, die eine methodologisch angemessenere und inhaltlich adäquatere Evaluation möglich macht.

Papier und ähnliche Rohstoffe (in Ostasien auch Seide, in Polynesien und Ostasien auch Holz) sind tatsächlich, wenn auch in sehr unterschiedlicher Verarbeitung und Konfektionierung, in allen vier Regionen verwendet worden. Allerdings fehlt trotz der materiellen Grundlage in Polynesien, wo der papierartige Rindenbaststoff *Tapa* zur Verfügung gestanden hätte, dort die Assoziation von Papier mit Schrift. Schrift findet sich dort ohnehin nur auf der randlich gelegenen Osterinsel, und die alten polynesischen Bewohner dieser Insel haben nur Holzstäbe als Schreibgrundlage verwendet, ein Material, das in den anderen Kulturarealen entweder nie genutzt wurde (Europa,

52 Siehe dazu vor allem das *Chilam Balam von Káua*.

53 Shaughnessy (1997), darin vor allem die Beiträge von Michael Loewe und Donald Harper.

Mesoamerika) oder früh durch Papier und andere, flexiblere Stoffe ersetzt worden ist (Ostasien). Wenn Polynesien seine Schriftkultur aus Ostasien oder Mesoamerika erhalten haben sollte, muss eine Dissoziation in der Form stattgefunden haben, dass die ideale Schreibgrundlage, nämlich das Papier oder der papierähnliche Stoff, beim Transfer von Schrift- und Buch dissoziiert wurde und papierähnliches Material (*Tapa*) nur noch als Bekleidungsstoff Verwendung fand. Eine solche Dissoziation, ohne dass eines der Elemente aus der Kultur verschwindet, ist unwahrscheinlich.

Ostasien und Mesoamerika zeigen hingegen andere beachtliche Parallelen: So ist in Ostasien die rituelle und allgemein-kulturelle Verwendung von Papier genauso ein Teil der Kultur wie in Mesoamerika; seine Verwendung ist also nicht nur auf die Buchkultur im engeren Sinne beschränkt; wohingegen Papier in Europa immer nur auf Schriftkultur und Malerei bezogen war. In Ostasien und Europa, nicht aber in Mesoamerika, hat sich die hauptsächliche Verwendung von Papier zu Ungunsten anderer Schreibmaterialien (Tierhäute, Holz, Stein) zunehmend durchgesetzt. Andererseits sind für Ostasien, Ozeanien und Mesoamerika die religiösen Wurzeln von Papier bzw. seinen Vorformen, dem Baumbast, gut belegt, während Europa in dieser Hinsicht nichts zu bieten hat (Grieder 1982: 81-99). Die Verwendung vornehmlich roter und schwarzer Farbe auf hellem Grund sind in Europa, Ostasien und Mesoamerika übereinstimmende Merkmale der Buchkultur. Die enge Assoziation von bildlicher und schriftlicher Darstellung ist vor allem in Ostasien und Mesoamerika festzustellen, wobei die systematischere Entwicklung der Schrift in Ostasien ein höheres Potential reiner Schriftlichkeit ohne begleitende Bilder geschaffen hat. Dieses Phänomen der zunehmenden Verselbständigung von Schrift ist in Mesoamerika nur bei den klassischen Maya zu beobachten. Die reine Schriftlichkeit war dort aber erst in Ansätzen entwickelt, als die traditionelle indianische Schriftlichkeit durch gewaltsame Einwirkung von Außen außer Gebrauch kam. In Europa gab es in der langen Geschichte der Schriftlichkeit Phasen höherer Assoziation von Bild und Schrift gegenüber solch strengerer Trennung.

Schon der Vergleich dieser kleinen Auswahl von Merkmalen der Buch- und Schriftkulturen in vier Großregionen und der in ihnen realisierten Elemente und Verknüpfungen scheint mir durch ihre frei streuenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede am ehesten als Konvergenzen aufgrund struktureller und technischer Eigenschaften von Kommunikationsbedürfnissen, Sprache und verfügbaren Rohstoffen erklärbar zu sein. Die Alternativerklärung durch die Annahmen weltumspannender Diffusionsprozesse für Menschheitsepochen vor der Globalisierung seit 1500 halte ich hingegen für wenig plausibel.

Erwähnte Literatur

Man findet anonyme Schriften unter dem spezifischen Hauptwort des Titels, nicht unter dem generischen; also „Historia Tolteca-Chichimeca“ nicht unter „Historia“ sondern unter „Tolteca-Chichimeca“. Die Angabe „(Zensus-Nr.***)" hinter dem Titel verweist auf die Quellenverzeichnisse im Handbook of Middle American Indians (HMI), wo sich Näheres zu Inhalt, Quellenzusammenhängen und Editionen findet. Bibliographisch weise ich im Folgenden vor allem Editionen nach, die im HMI nicht verzeichnet sind.

Adelhofer, Otto 1963 →Vindobonensis Mexicanus Primus, Codex

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (Zensus Nr.1043-1044)

Historia de la nación chichimeca. In: idem, Obras históricas, 2, S.7-263. México: Universidad Nacional Autónoma de México 1977

Aubin, Codex (Zensus Nr.13) →Lehmann, Walter, Kutscher Gerdt & Günter Vollmer (Hg.) 1981

Bacabes, El ritual de los (Zensus-Nr.1142)

Edition von Ramón Arzápalo Marín. 1109 S. México: Universidad Nacional Autónoma de México 1987

Badianus, Juan & Martín de la Cruz (Zensus-Nr.85)

Libellus de medicinalibus indorum herbis [d.i. Buch über die Medizinalpflanzen der Indianer]. México: Instituto Mexicano del Seguro Social 1964 (Farbfaksimile)

Benavente genannt Motolinia, Toribio de (Zensus-Nr.70)

Historia de los indios de la Nueva España. In: idem, Memorias e historia de los indios de la Nueva España, S.191-345. Madrid: Ediciones Atlas 1970

Bierhorst, John (Hg.)

Cantares Mexicanos, Songs of the Aztecs. 2 Bände. 559 & 751 S. Stanford: Stanford University Press 1985

Bierhorst, John

History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca. 2 Bände. 210 & 238 S. Tucson & London: The University of Arizona Press 1992

Boban, Kalenderrad (Zensus-Nr.30)

Edition in: Alfonso Caso, Los calendarios prehispánicos, S.873 (Abb.22). México: Universidad Nacional Autónoma de México 1967

Bodley, Codex (Zensus-Nr.31)

Edition herausgegeben von Alfonso Caso. México: Sociedad Mexicana de Antropología 1960

Borbonicus, Codex (Zensus-Nr.32)

Edition herausgegeben von Karl Anton Nowotny & Jacqueline de Durand-Forest. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1974

Borgia, Codex (Zensus-Nr.33)

3 Bde. México: Fondo de Cultura Económica 1963 (spanische Übersetzung der deutschen Edition Eduard Selers)

Bricker, Victoria R. & Helga-Maria Miram (Hg.)

An Encouter of Two Worlds. The Book of Chilam Balam of Kaua. (= Middle American Research Institute, Publication 68). 548 S. New Orleans: Tulane University 2002

Bricker, Victoria Reifler, Po'ot Yah, Eleuterio & Ofelia Dzul de Po'ot

A Dictionary of The Maya Language As Spoken in Hocabá, Yucatán. 410 S. Salt Lake City: University of Utah Press 1998

Bujok, Elke

Die frühe Sammeltätigkeit der Wittelsbacher. Ethnographica in der Münchner Kunstkammer um 1600. In: Claudius Müller (Hg.), Exotische Welten. Aus den völkerkundlichen Sammlungen der Wittelsbacher 1806-1848, S.81-94. Dettelbach:Verlag J. H. Röhl 2007

Cantares Mexicanos (Zensus-Nr.1019) →Bierhorst, John 1985; →Garibay Kintana, Angel María 1964-1968; →Moreno de Alba, José G. & Miguel León-Portilla 1994

Chilam Balam von Káua (Zensus-Nr.179) →Bricker, Victora R. & Helga-Maria Miram 2002

Chimalpahin, Domingo (Zensus-Nr.1027)

Relationen. 2 Bände. Herausgegeben von Günter Zimmermann unter dem Titel "Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's..." 195 & 205 S. Hamburg: Cram de Gruyter & Co. 1963 & 1965 und: Elke Ruhnau unter dem Titel "Diferentes Historias Originales". (= Fuentes Mesoamericanas, 3). 310 & 405 S. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein 2001

Chuchiak, John

Pre-conquest Ah Kinob in a Colonial World: The Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial Yucatán, 1563-1697. In: Ueli Hostettler & Matthew Restal (Hg.), Maya Survivalism, S.135-157. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein 2001

Chuchiak, John

The Images Speak: The Survival and Production of Hieroglyphic Codices and Their Use in Post-Conquest Maya Religion (1580-1720). In: Daniel Graña-Behrens u.a. (Hg.), Continuity and Change. Maya Religious Practices in Temporal Perspective, S.165-183. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein 2004

Coatlichan, Mapa de (Zensus-Nr.68)

Edition in: Los códices de México, Dokument Nr.34 (S.88-89). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia 1979

Coe, Michael Douglas, & Justin Kerr

The Art of the Maya Scribe. 239 S. New York: Harry N. Abrams, Inc. 1998

Colombino-Becker I, Codex (Zensus-Nr.27 & 72)

Editionen: (Colombino-Teil) herausgegeben von Alfonso Caso & Mary Elizabeth Smith. México: Sociedad Mexicana de Antropología. México 1966 & (Becker-Teil) herausgegeben von Karl Anton Nowotny. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1961

Cordemex, Diccionario Maya-Español, Español-Maya. 984 & 361 S. Mérida: Ediciones Cordemex 1980 (Spätere Auflagen sind beim Verlag Porrúa in Mexiko-Stadt erschienen).

Cortés, Hernán

Cartas de relación de la conquista de la Nueva España escritas al Emperador Carlos V, y otros documentos relativos a la conquista, años de 1519-1527. (= Sepan Cuantos, 7). 331 S. México: Porrúa 1971

Cospi, Codex (Zensus-Nr.79)

Edition herausgegeben von Karl Anton Nowotny. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1968

Cruz, Codex (recte: Códice) en (Zensus-Nr.84)

Edition herausgegeben von Charles E. Dibble. 2 Bände. Salt Lake City: University of Utah Press 1981

Cult Rendue au Soleil, Codex (alias: Manuscrit Mexicain 20) (Zensus-Nr.14).

Schwarz-weiße Reproduktion in: Karl Anton Nowotny, Tlacuilolli, Tafel 51. Berlin 1961

Díaz del Castillo, Bernal

Historia verdadera de la conquista de Nueva España. 700 S. México: Porrúa 1955 und zahlreiche Nachdrucke

Discursos en Mexicano.

Herausgegeben von Eike Hinz. (= Acta Mesoamericana, 1) 159 S. & Faksimile im Anhang. Berlin: Verlag von Flemming 1987

Dresden, Codex (Zensus-Nr.113)

Editionen herausgegeben von Thomas A. Lee jr. In: Los códices Mayas, S.39-77. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas 1985

Durán Diego (Zensus-Nr.114)

Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas. In: idem, Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme, Band 1. México: Porrúa 1967

Dzitbalché, El libro de los cantares de (Zensus-Nr.1159)

Edition von Alfredo Barrera Vázquez. 89 S. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia 1965 & von Martha Ilia Nájera Coronado. 184 S. México: Universidad Nacional Autónoma de México 2007

Egerton 2895, Codex (Zensus-Nr.279)

Edition herausgegeben von Cottie A. Burland. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1965

Estas son las leyes (Zensus-Nr.1046) →Garibay Kintana, Angel María 1965, →Tena, Rafael 2002

Fejérváry-Mayer, Codex (Zensus-Nr.118)

Editionen: Paris 1904 & Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1971

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de

Recordación Florida. 3 Bände. Madrid: Ediciones Atlas 1972

Garibay Kintana, Angel María

Poesía náhuatl. 3 Bände. Mit verwirrender Paginierung. México: Universidad Nacional Autónoma de México 1964-1968

Garibay Kintana, Angel María

Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opusculos del siglo XVI. México: Porrúa 1965

Gennep, Arnold van

Les rites de passage. Etude systematique des rites. 288 S. Paris: Noury 1909

Grieder, Terence

Origins of Pre-Columbian Art. 241 S. Austin: University of Texas Press 1982

Grolier, Codex

Editionen in: Michael D. Coe (Hg.), The Maya Scribe and His World. New York 1973 und in: Thomas A. Lee, Los códices mayas, S.167-172. Tuxtla Gutierrez: Universidad Autónoma de Chiapas 1985

Hagen, Victor Wolfgang von

The Aztec and Maya Papermakers. New York 1944

Handbook of Middle American Indians

16 Bände & 5 Supplement-Bände Austin: University of Texas Press 1964-1986 [Auf den Zensus mesoamerikanischer Handschriften, der dort veröffentlicht ist, beziehen sich die von mir verwendeten „Zensus-Nummern“.]

Hernández Francisco (Zensus-Nr.132)

Obras completas. 4 Bände. México 1959. (Auszüge daraus in: idem „Antigüedades de la Nueva España“. Madrid 1986)

Hinz, Eike, Hartau, Claudine & Marie-Luise Heimann-Koenen

Aztekischer Zensus. Zur indianischen Wirtschaft und Gesellschaft im Marquesado um 1540. Aus dem „Libro de Tributos“ (Col. Ant. Ms. 551) im Archivo Histórico, México. 2 Bände. 140 & 137 S. Hannover: Verlag für Ethnologie 1983

Historia de los Mexicanos por sus Pinturas (Zensus-Nr.1060) →Garibay Kintana, Angel María 1965; →Tena, Rafael 2002

Hornung, Erik

Das Totenbuch der Ägypter. Übersetzt und eingeleitet von... 543 S. Zürich: Artemis Verlag 1979

Huexotzinco, Matrícula de (Zensus-Nr.139)

Editon von Hanns J. Prem. 718 S. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1974

Huitzilopochtli, Codex (Zensus o. Nr., Band 14, S.136-139) →Vaticanus A, Codex; →Telleriano Remensis, Codex

Hvidtfeldt, Arild

Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. 182 S. Kopenhagen: Munksgaard 1958

Kingsborouhg, Codex (Zensus-Nr.181)

Edition herausgegeben von Francisco del Paso y Troncoso. Madrid: Hauser y Menet 1912 und von Perla Valle Pérez unter dem Titel „Memorial de los indios de Tepetlaoztoc“, México: Instituto Nacional de Antropología 1993

König, Viola et al.

Der Lienzo Seler II und seine Stellung innerhalb der Coixtlahuaca-Gruppe. In: Baessler-Archiv, N.F., 32, S.229-320. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1984

Lanczkowski, Günter

Heilige Schriften. (= Urban-Bücher, 22). 194 S. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1956

Landa, Diego de (Zensus-Nr.184)

Relación de las cosas de Yucatán. 252 S. México: Porrúa 1959

Laud, Codex (Zensus-Nr.185)

Editionen: México 1961 (schwarz-weißes Faksimile) & Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1966 (farbiges Faksimile)

Lehmann, Walter

Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico. (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, 1). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1938, ²1974

Lehmann, Walter, Kutscher, Gerdt & Günter Vollmer (Hg.)

Geschichte der Azteken. Der Codex Aubin und verwandte Dokumente. (= Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, 13). Berlin: Gebr. Mann Verlag 1981

Lenz, Hans

El papel indígena mexicano. México: 1948 und spätere Nachdrucke, z.B. 1950

Leyenda de los soles (Zensus-Nr.1028) →Riese, Berthold (Hg.) 2007

Madrid, Codex (Zensus-Nr.187)

Editionen: Thomas A. Lee, in: Los códices mayas, S.85-140. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas 1985

Martyr von Anghiera, Peter

De orbe novo decades octo [d.i. Acht Dekaden über die Neue Welt]. Sevilla 1530. Graz 1966 (Faksimile der Edition von 1530); 2 Bände, 436 & 415 S. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Übersetzung ins Deutsche von Ernst Klingelhöfer) 1972 & 1973

Mendoza, Colección de (alias: Codex) (Zensus-Nr.196)

Editionen: México 1925; London 1938 & 4 Bände. Berkeley: University of California Press 1992

Mexicanos por sus Pinturas, Historia de los (Zensus-Nr.1060) →Garibay Kintana, Angel María 1965; →Tena, Rafael 2002

Mexicanus, Codex (Zensus-Nr.207)

Edition der Société des Américanistes. Paris 1952

Molina, Alonso de

Vocabulario de la lengua mexicana. México: Antonio de Spinosa 1571; Leipzig: B.G. Teubner 1880 & zahlreiche Nachdrucke des Verlages Porrúa in Mexiko-Stadt

Moreno de Alba, José G. & Miguel León-Portilla (Hg.)

Cantares Mexicanos. 259 S. México: Universidad Nacional Autónoma de México 1994 (Faksimile)

Muñoz Camargo, Diego

Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas. México: Universidad Nacional Autónoma de México 1981 (Faksimile)

Nowotny, Karl Anton

Die Chronik der Histoyre du Mechique. In: Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen des Instituts für Völkerkunde, Wien, S.477-491. Wien 1956

Nowotny, Karl Anton

Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. (= Monumenta Americana, 3). Berlin: Gebr. Mann 1961

Nuttall (alias: Zouche-Nuttall), Codex (Zensus-Nr.240)

Editionen: Cambridge, Mass. 1902 & New York: Dover Books 1975

Paris, Codex (Zensus-Nr.247)

Edition von Thomas A. Lee jr., Los códices mayas, S.147-157. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas 1985

Peregrinación, Tira de la (alias: Codex Boturini) (Zensus-Nr.34)

(Es sind nur unzulängliche Nachzeichnungen und Teileditionen in Mexiko veröffentlicht, z.B. 1944, 1999.)

Process de indios idólatras y hechiceros (= Publicación del Archivo General de la Nación, 3). México: Archivo General de la Nación 1912

Quauhtitlan, Annalen von (Zensus-Nr.1028) →Bierhorst, John (Hg.) 1992; →Lehmann Walter (Hg.) 1938 (²1974); →Velázquez, Primo Feliciano (Hg.) 1945

Reents-Budet, Dorie

Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period. 377 S. Durham & London: Duke University Press 1994

Rictos, Codex →Riese, Berthold 1986

Riese, Berthold

„Indianische Karten des 16. Jahrhunderts“ und „Formen und thematischer Gehalt indianischer Karten“. MSS 1976 & 1982

Riese, Berthold

Ethnographische Dokumente aus Neuspanien im Umfeld der Codex Magliabechi-Gruppe. (= Acta Humboldtiana, 10). 275 S. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1986

Riese, Berthold

Wahrsagerei bei den Quiché-Indianern in Momostenango und Chichicastenango (Guatemala). In: Judith Rickenbach (Hg.), Orakel. Der Blick in die Zukunft, S.298-303. Zürich 1999

Riese, Berthold (Hg.)

Aztekische Schöpfungs- und Stammesgeschichte. (= Ethnologische Studien, 38). 212 S. Münster: Lit Verlag 2007

Robertson, Donald

Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools. 234 S. New Haven: Yale University Press 1959

Romances de la Nueva España (Zensus-Nr.1087) →Garibay Kintana, Angel María 1964-68

Sahagún, Bernardino de (Zensus-Nr.274)

Historia General de la Nueva España. Codex Florentinus. Editionen: Madrid 1905-1907; Santa Fe: The School of American Research 1952-1982; México 1980

Santa María Asunción, Codex (Zensus-Nr.11)

Edition herausgegeben von Barbara J. Williams & H. R. Harvey. Salt Lake City: University of Utah Press 1997

Schultze Jena, Leonhard

Indiana I: Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala. 394 S. Jena: Gustav Fischer 1933

Schwede, Rudolf

Über das Papier der Maya-Codices und einiger altmexikanischer Bilderhandschriften. Dresden: Breitling 1912

Schwede, Rudolf

Ein weiterer Beitrag zur Geschichte des altmexikanischen Papiers. In: Jahresbericht der Vereinigung für angewandte Botanik, Jahrgang 13. Berlin: Bornträger 1916

Selden, Codex (Zensus-Nr.283)

Edition: herausgegeben von Alfonso Caso. México: Sociedad Mexicana de Antropología 1964

Seler II, Lienzo (Zensus-Nr.71) →König, Viola u.a. 1984

Shaughnessy, Edward L. (Hg.)

New sources of early Chinese history: An introduction to the reading of inscriptions and manuscripts. The Society for the Study of Early China 1997

Soles, Leyenda de los (Zensus-Nr. 1028 & 1111) →Lehmann, Walter 1938 (²1974); Riese, Berthold 2007; →Velázquez, Primo Feliciano 1945

Spranz, Bodo

Zauberei und Krankenheilung im Brauchtum der Gegenwart bei Otomi-Indianern in Mexiko. In: Zeitschrift für Ethnologie, 86, S.51-67. Braunschweig: Albert Limbach Verlag

Tedlock, Barbara

Time and the Highland Maya. Albuquerque: University of New Mexico Press 1982

Telleriano-Remensis, Codex (Zensus-Nr.308)

Editionen: herausgegeben von Ernest-Théodore Hamy, Paris 1899 & von Eloise Quiñones Keber, 365 S. Austin: University of Texas Press 1995 (Farbfaksimile, Transkription und Kommentar)

Tena, Rafael

Mitos e historias de los antiguos nahuas. 243 S. México: Conaculta 2002

Tepechpan, Tira de (Zensus-Nr.317)

Edition: 2 Bände. 190 & 132 S. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México 1978

Tlatelolco, Annalen von

Herausgegeben von Ernst Mengin als „Unos anales históricos de la nación mexicana“. In: Baessler-Archiv, 23, Hefte 2/3, S.69-168. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1939

Tolteca-Chichimeca, Historia (Zensus-Nr.359)

Edition von Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes & Luis Reyes García. 289 S. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia 1976 (Farbfaksimile)

Tovar-Kalender (Zensus-Nr.364)

Edition von George Kubler & Charles Gibson (= Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences, 11). 82 S. und Faksimile im Anhang. New Haven: Yale University Press 1951

Tributos, Matrícula de (Zensus-Nr.368)

Herausgegeben von Frances Berdan & Jacqueline de Durand-Forest. 45 S. & Farbfaksimile. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1980

Tschohl, Peter

Das Ende der Leyenda de los soles und die Übermittlungsprobleme des Códice Chimalpopoca. In: Baessler-Archiv, Neue Folge, 37, S.201-279. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1989

Tschohl, Peter

Inhalt und Schema eines verlorenen *Códice Matrícula de Tetzco nach den Lesungen Motolinía, Memoriales (1971: § 803-10) und Anales de Cuauhtitlan (1938: § 1342-51). In: Ibero-amerikanisches Archiv, 22, Hefte ¾, S.295-33. Berlin 1996

Tula, Analen von (Zensu-Nr.369)

Edition von Rudolf van Zantwijk. 41 S. & Farbfaksimile in Tasche. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1979

Tulane, Codex (Zensus-Nr.370)

Edition herausgegeben von Mary Elizabeth Smith und Ross Parmenter. 1 Band Text von 142 S. & 1 zylindrische Dose mit dem Farbfaksimile. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt & New Orleans: Tulane University 1991

Vaticanus A (alias: Vaticanus 3738), Codex (Zensus-Nr.270)

Editionen: Roma 1900 & Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1979 (Farbfaksimile)

Vaticanus B, Codex (Zensus-Nr.384)

Editionen: Berlin 1902 & Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1972 (Farbfaksimile)

Velázquez, Primo Feliciano (Hg.)

Códice Chimalpopoca (Zensus-Nr.1028). Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles. 162 S. & Faksimiles im Anhang. 1945 (Nachdruck: México: Universidad Nacional Autónoma de México 1992)

Vergara, Codex (Zensus, Band 14, o.Nr., S.229). (Unveröffentlicht)

Vida, Libro de la (alias: Codex Magliabechi) (Zensus-Nr.188)

Farbfaksimile-Editionen: herausgegeben von Ferdinand Anders. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt 1970 und frühere sowie spätere Editionen anderer Verlage, von denen einige unvollständig sind.

Vindobonensis Mexicanus Primus, Codex (Zensus-Nr.395)

Farbfaksimile-Editionen: herausgegeben von Ottokar Smitall und Walter Lehmann 1929 & 1930 & von Otto Adelhofer, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1965-1970

Wang-Riese, Xiaobing

Maya Wen Zi Zhi Mi [in chinesischer Schrift & Sprache]. 229 S. Shanghai: Guji Chuban She 2006

Wang-Riese, Xiaobing

Familiengenealogien in Südchina. Manuskript 2008

Xiu-Stambaum (Zensus-Nr.401)

Edition in: Sylvanus Griswold Morley, The Ancient Maya, plate 22 . Stanford: Stanford University Press 1946

Xolotl, Codex (Zensus-Nr.412)

Edition von Charles E. Dibble. 126 S. & Schwarz-weißes Faksimile im Anhang. México: Instituto de Historia 1951

Zimmermann, Günter

Die Hieroglyphen der Mayahandschriften. 174 S. Hamburg: Cram, de Gruyter & Co. 1956

Zimmermann, Günter

Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (Quellenkritische Studien zur frühindianischen Geschichte Mexikos). (= Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde, 5). 79 S. Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte 1960

Maarten Jansen/Gabina Aurora Pérez Jiménez

Mixtec Rulership in Early Colonial Times. The *Codex of Yanhuitlan*

Ñuu Dzauī, the Mixtec people in Southern Mexico, conserve a rich heritage of impressive natural and cultural landscapes, with archaeological sites and multiple works of art. Especially famous is the corpus of precolonial Mixtec pictographic manuscripts (codices), a fragmented but extremely valuable register of the ancient history and worldview of the city-states that made up the political map of the region in the six centuries before the Spanish conquest (A.D. 1521).¹ The Spanish conquest (A.D. 1521) was a destructive and incisive interruption of the autonomous development of Middle America, causing a tremendous and traumatic demographic tragedy, as a consequence of introduced illnesses, bad treatment and coercive labour. At the same time a new religion and a new economy were introduced. In towns such as Yanhuitlan, Achiutla, and Teposcolula the ancient temple pyramids were replaced with huge Dominican monasteries and churches. The early-colonial *Aniñe* (Palace) in Teposcolula, locally known as the “Casa de la Cacica”, is a beautiful example of an indigenous palace, demonstrating how ancient Ñuu Dzauī architecture and aesthetics could be combined with European techniques. Recently restored and partially reconstructed, this building is evidence of how the descendants of the rulers (*iya toniñe*) of the precolonial *yuvui tayu*, “mats and thrones” (city-states or rather village states), continued to enjoy the high profile social status of an indigenous aristocracy, with its corresponding material splendour for some time (Kiracofe 1995; Terraciano 2001). It is oriented towards and aligned with the Dominican monastery and church: a clear indication of the mental reorientation and political realignment of the inhabitants.

The artistic quality and social meaning of this architecture is paralleled by a small number of fascinating pictorial manuscripts, which were produced for the early colo-

1 This paper results from our long-term research program on Mixtec language, history and culture, carried out with the help of several students, PhD candidates and postdoc researchers at the Faculty of Archaeology, Leiden University, and with the financial support of the Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO). A first abbreviated version was presented as a paper at the 72nd Annual Meeting of the Society for American Archaeology, end of April 2007, in Austin. We thank Itandehui Jansen for her inspiring comments.

nial *caciques* (indigenous rulers).² These codices or books in native style are archaeological artefacts and works of art, as well as historical texts, providing unique insights in what went on inside those palaces and convents.³ Generally painted from the *caciques*' perspective, they illustrate the ideology of the ruling families and their handling of the complex cultural interactions, mental changes, and social readjustments after the foreign invasion. Continuing the ancient pictographic tradition while adapting to a changing socio-political context, these manuscripts may be analysed as attempts to reassess and (re)create cultural memory.⁴

1. Different styles and ideologies

The *Codex Añute* or *Selden 3135* (A.2), from the town of Jaltepec in the Valley of Nochixtlan, was painted in 1556-1560, but is completely precolonial in style and iconography, stressing precolonial symbols of dynastic legitimization.⁵ Its narrative goes back to the First Dawn and the birth of the Founding Father from a Ceiba tree in Achiutla. The devotion of the rulers to the cult of the Sacred Bundle is repeatedly mentioned. Both the Aztec military expansion and the Spanish conquest, however, are passed over in silence.

This document was possibly prepared under the supervision of the ruler Lord 10 Grass 'Jaguar, Breath of the Earth', born in 1527 and baptised as Don Carlos de Villafañe. Given the precolonial conventions and the pre-Christian discourse, one suspects that this codex was not painted to be presented at any Spanish court (as suggested by Smith 1994), but rather in the context of a native ritual occasion, possibly the ceremony of designating the heir to the throne – in this case Don Angel de Villafañe, who became the *cacique* of Jaltepec in the 1560s. The message of the old ruler to his heir was phrased and produced in conservative terms, in the form of a precolonial

2 The role of the native nobility in New Spain has received renewed interest in recent years (e.g. Chance 2000; Pérez-Rocha/Tena 2000; González-Hermosillo, Adams 2001). The Mixtec case was already a focus of Spores' ground breaking *The Mixtec Kings and their People* (1967) and is particularly interesting because of the extensive precolonial and early colonial documentation in the form of pictorial manuscripts and related alphabetic documents (Jansen 1994; Terraciano 2001).

3 Boone (2000) provides a general introduction and overview, Olko (2005) a detailed and very relevant discussion of the representation of regalia and power symbols, while Jansen/Pérez Jiménez (2007) offer a reconstruction of important narratives.

4 For the concept of cultural memory as social (re)construction of identity referring to a common image of the past and a shared canon of ancient "mythical" models, see the work of Jan Assmann (1992).

5 We use here the new nomenclature of the Mixtec codices we proposed in an earlier article (Jansen/Pérez Jiménez 2004). For a commentary on *Codex Añute* (Selden), see Jansen/Pérez Jiménez (2000). For the Mixtec terms see the 1593 vocabulary of friar Francisco de Alvarado (Jansen/Pérez Jiménez 2003).

screenfold book with polychrome paintings, stressing the ancient values of the dynasty.

It is interesting and illustrative of the different ideological currents at the time to see a completely different style and contents in the *Codex of Yanhuítlan*, which must have been painted also around the middle of the 16th Century, in the town of Yanhuítlan, quite close to Jaltepec. It is an “explicitly” colonial book, on European paper and in European fashion, but still containing a pictorial text. This combination is of course innovative: the author has created a particular new style from Mesoamerican (both Nuu Dzaui and Mexica) conventions and European elements and techniques, which has resulted in a remarkable work of art. Although he could copy earlier manuscripts for some of the information, the majority of his drawings are original compositions. Just as the style speaks of the interaction of the two worlds, the contents also deal with the relationship of the successive native rulers or *caciques* of Yanhuítlan with Spanish *encomenderos* and Dominican monks. There are no explicit references to precolonial worldview here. Instead of the ancient temple with the cult of the Sacred Bundle, we see images of the Catholic Church and the rosary. The representation of the *cacique* himself does not show the power of the *nahual*, as was customary in precolonial art, but, instead, stresses the acculturation to Spanish fashion and obedience to the Spanish authorities. We conclude that the *persona* of the ruler was no longer constructed in the interaction with the indigenous community but in conformity with the colonizer.⁶

2. Diverse fragments

Unfortunately, the interpretation of the *Codex of Yanhuítlan* is handicapped by the fact that the manuscript is incomplete and survives today in three fragments, which are themselves internally out of order.

1. The main part is in the University Museum of Puebla, consisting of 11 leaves with drawings on both sides and one additional leaf, which is a composite of several loose fragments. Wigberto Jiménez Moreno and Salvador Mateos Higuera (1940) have published these 24 pages (as ‘plates I-XXIV’), adding a detailed commentary, now a classic of our discipline.
2. Four leafs (eight pages with paintings) have been preserved in the *Archivo General de la Nación*, Mexico City (AGN Ramo de Vínculos volume 272, expediente 10), where they were discovered by Heinrich Berlin, who published them in an important small monograph (1947) as ‘plates A-H’.

6 Cf. the comments by Bartolomé (1997: 149ff.) on Mauss’ concept of the *persona* as constructed in social interaction. Brück (2005) reviews the use of the concept of personhood in recent archaeological studies.

Both fragments were united in a facsimile publication by María Teresa Sepúlveda y Herrera (1994), who added an *estudio preliminar* and proposed a reconstruction of the sequence of leaves ('plates I-XXXII'). The dimensions of the pages are approximately 31 cm (high) x 22 cm (wide); the water marks confirm that the book must have been painted after 1544 (a date given in the Ñuu Dzaui calendar near the end of the manuscript).

3. Heinrich Berlin already noted that the important Oaxacan historian Manuel Martínez Gracida in his unpublished works describes several scenes from a *Codex of Tututepec*, which seems to be related to the *Codex of Yanhuítlan*. Some of these plates appear in a partial publication of Martínez Gracida's main opus (1986). Having had the opportunity to consult and study the still largely unpublished works of Martínez Gracida, now in the Oaxaca Public Library, with the professional and helpful assistance of its custodians (Jansen 1987), we were able to confirm Berlin's suggestion and to identify six paintings (presumably three leaves) as copies from now lost pages of the *Codex of Yanhuítlan* in Martínez Gracida's *Los Indios Oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*: volume III, plate 14 and volume V, plates 27, 29, 40, 42 and 62. Apparently, these parts of the codex were copied for Martínez Gracida while still in an archive or collection in Tututepec, on the Ñuu Dzaui coast. This is interesting in view of the fact that the fragment that ended up in the *Archivo General de la Nación* is appended to the acts of a lawsuit brought by Don Francisco Pimentel y Guzmán, *cacique* of Tepozcolula and Yanhuítlan, to obtain control of the *cacicazgo* of Tututepec in 1653. Unfortunately we only have the reproductions of the Tututepec pages, so we cannot tell for sure which pages belong together (as obverse and reverse). Another intriguing problem is that the plates in the work of Martínez Gracida are coloured, while those in Puebla and in the *Archivo General de la Nación* are ink drawings without colouring. It is quite possible that Martínez Gracida's draughtsman did the colouring, well versed as he was in copying ancient paintings.

The three fragments together do not form a complete document. There are several scraps of pages in addition to an unknown number of leaves which have been completely lost.

Given the state of the source it is difficult to reconstruct the order of the loose leaves. We have to take into account:

1. The dates in the Ñuu Dzaui calendar given on several pages,
2. the physical connection between the obverse and reverse sides of the leaves
3. the context of historical events that took place in the region and that seem to be referred to by several images of the codex,
4. the internal "logic" of the narrative.

The main primary sources for reconstructing the history of events in Yanhuitlan in the 16th century are the 17th century chronicles of the Dominican mission by friar Francisco de Burgoa (1989) and a number of archival documents, such as lawsuits about the succession and tribute rights of the *cacique* (Paillés Hernández 1993a; 1993b), the *Proceso Inquisitorial* of 1544 against the *cacique* and *gobernadores* of Yanhuitlan (Sepúlveda y Herrera 1999), and incidental letters, such as that by Juan de la Zarza to the *encomendero* Francisco de Las Casas in 1529, or that by Alonso Caballero, a local Spanish inhabitant of Yanhuitlan, to the *visitador* Valderrama in 1563 (Scholes/Adams 1961). Synthesizing these and other data, the studies by Jiménez Moreno/Mateos Higuera (1940), Spores (1967) and Pérez Ortiz (2003), have constructed a progressively clearer image.

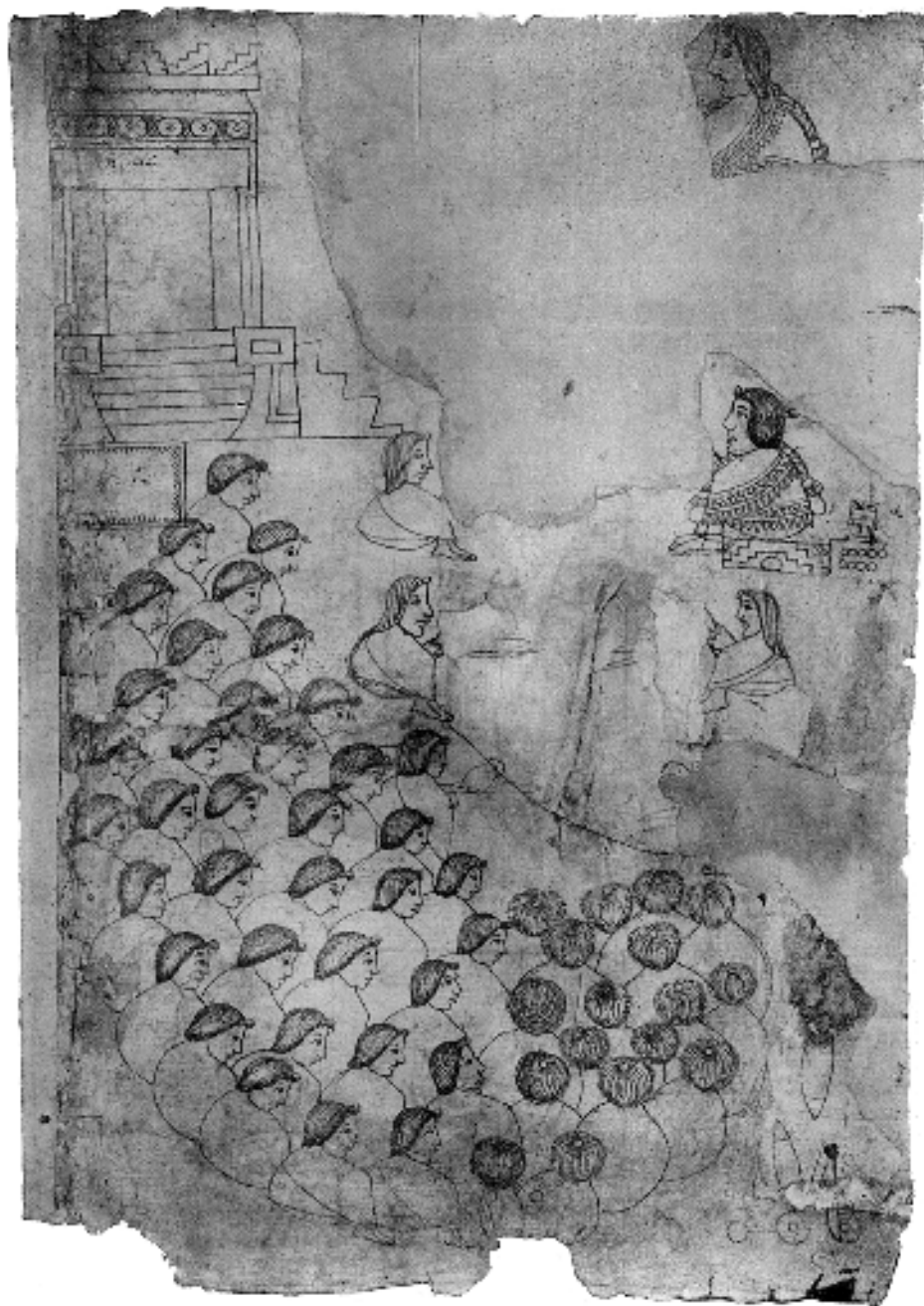
3. *Caciques, Monks and Encomenderos*

The names of the protagonists in the codex, the native rulers, have often been damaged (probably due to alterations in later use of this document in colonial lawsuits concerning privileges and succession rights), but other historical documents permit us to reconstruct the dynastic sequence. We note that in contrast to precolonial codices, which focus on the couple of Lord (*iya*) and Lady (*iyadzehe*) as the unit of authority and lineage history, this Spanish influenced pictorial text is only concerned with the male line of rulers leaving the women to disappear from history.

Combining different lines of evidence, we may reconstruct the dynasty and so still find an albeit hypothetical story-line, as a further step towards the general understanding of this source. For the identification of the pages we use the initials of the authors of the works in which the plates appear: JM (Jiménez Moreno/Mateos Higuera 1940), HB (Berlin 1947), SH (Sepúlveda y Herrera 1994) and MG (Martínez Gracida 1986 and the unpublished manuscript of *Los Indios Oaxaqueños y sus Monumentos Arqueológicos*).

The first page (JM: II/SH: II) contains an important opening scene, which may be analysed as a composition of two crossing diagonal lines. The first line mentions place and time, fundamental categories that are also often present in precolonial codices. In the upper left-hand corner we see a building in frontal view with discs in stone mosaics in the roof (as in the *Casa de la Cacica* of Teposcolula). It is glossed as *aniñe*, and indeed the convention of such discs in the roof is a diagnostic sign for the *tecpan* in Central Mexican sources (Batalla Rosado 1997). This palace is located on a place sign that is the Aztec convention to represent Yanhuitlan, the “New Town”, consisting of a white blanket. In *Codex Mendoza* a tooth, *tlantli*, is added to assure the reading of the locative suffix *-tlan* (Clark 1938). The Mixtec toponymic sign was quite different and probably referred to another place-name: Valley (*yodzo*) – Mouth (*a-*) – Bird (type?) with Arrowheads (*nduvua*) on its beak (Smith 1973: 62-63). The combination of the Mouth and Arrowheads may represent Anduvua, one of the main subject communities

Fig. 1: Assembly in front of the palace, Yanhuitlan (JM: II)



of Yanhuitlan and a former city-state. We may reconstruct the *aniñe* in our imagination as similar to the *Casa de la Cacica* in Teposcolula, but today this precolonial building has disappeared and only the crumbling and overgrown adobe-walls of a later version (the residence of Don Gabriel de Guzmán) are still standing in the centre of the village.⁷

In the lower right-hand corner a date is given: the year 1 Flint, and a day Flint. Its position and configuration recall the sacred founding dates so abundantly mentioned in *Codex Yuta Tnoho (Vindobonensis)*.⁸ We suppose that the day is 1 Flint, which would make it the “year bearer” or first day of the Mixtec year 1 Flint, i.e. March 24 of 1520.

The other diagonal is that of the ruler Lord 9 House (in the upper right hand section) facing an assembly of the people (in the lower left hand section). This *cacique* is represented in precolonial style, wearing a tunic (*dzico*) and seated in profile on the rectangle with step-fret motif, which is the convention to express *ñuu*, “town”.

A letter from a Spanish inhabitant of Yanhuitlan in 1563 identifies Francisco Calci as the ruler of this place at the time of the conquest: “Francisco Calci, el cual cuando la tierra se ganó era cacique y señor en el dicho pueblo” (Scholes/Adams 1961: 300). He is also mentioned in the records of the *Proceso Inquisitorial* against a later *cacique* (Don Domingo de Guzmán) and two *gobernadores* of Yanhuitlan, dating from 1544. At that time the defunct Calci received offerings as an earlier ruler of the town (Jiménez Moreno/Mateos Higuera 1940: 44; Sepúlveda y Herrera 1999: 163). The name *Calci (Cal-tzin)* means “Lord House” in Nahuatl (the Aztec language, which often was used in the documents; the translation process in those days often passed from Mixtec to Nahuatl to Spanish and vice versa). It is a “calendar name”, identifying a person according to his day of birth, in this case the sign House. The number is not specified in the cited document, but the comparison with the *Codex of Yanhuitlan* shows it to be the number nine.

Spores (1967: 66, 132) has pointed out the importance of the voluminous document on the conflict between Tecomatlan and Yanhuitlan in the *Archivo General de Indias* in Sevilla (AGI, Escribanía de Cámara 162) and noted that this lawsuit of 1582-1584 refers to a Lord Nabacaltzin or Nabalcaltzin, king and *cacique* of the whole Mixteca Alta and Baja. We should distinguish between Yanhuitlan’s Calci and this ancient ruler however, as the latter lived more then 400 years earlier; it was from his son, Matlace Itzli [11 Flint], that the dynasty of Tecomatlan descended: “desde que fue

7 This later palace is described in early colonial texts as a large complex of nine courtyards: “unas cassas grandes en que ay nueve patios que llaman la cassa de la tecpa” (AGN Civil 516). Some of these had columns, and domed rooms around them (Cobo, cited by Jiménez Moreno/Mateos Higuera 1940: 49).

8 Edition and commentary: Anders/Jansen/Pérez Jiménez (1992).

casique matlace yztli hijo de naba caltzin rrey e cacique de toda la misteca alta y baxa que abra mas de quatrocientos años” (AGI Escibanía de Cámara 162, f. 38v). This statement is most likely a reference to Naui Eecatzin, Lord 4 Wind, who was indeed ruler of a large part of the Mixteca Alta and Baja in the 12th Century (Jansen/Pérez Jiménez 2005; 2007).

Returning to the middle section of the first page of the *Codex of Yanhuitlan*, in front of Lord 9 House we see four priests, who seem to be offering leaves with birds. In one case, in the heavily damaged part on the left, we recognise a turkey. The same action is performed by the central person in the first row of the assembly: a sort of “people’s representative”, who seems to hold a quail. The offering of birds is similar to the decapitation of a quail, which has been recognised in the precolonial Ñuu Dzaui codices as a “ceremonial salute”, generally part of an “offering of royalty”.⁹

In the upper right-hand corner we see another individual, similar in appearance to Lord 9 House, seated above him. This is a loose part of the paper, however, so we are not even sure whether this figure really belongs here, although among the preserved pages there is no other place where he would easily fit. If this man is indeed part of the scene, he is obviously a second important native authority. We might think of a co-ruler or important ally, but most likely he would be Calci’s father. In that case the scene would represent the ruler’s designation of his heir and the acceptance of that appointment by the people.

The reverse side of this leaf (JM: I; SH: I) depicts a confrontation between Spanish conquistadors and native warriors on a dam between canals. We recognise the image as a scene of the *Noche Triste* (June 30, 1520).¹⁰ Here it serves as a general reference to the dramatic turning point in Mesoamerican history: the battle for the Aztec capital. The drawing is turned 90 degrees, so that the painter could present a panoramic view of the battle scene. It is quite possible that he copied it from an earlier representation and preferred not to adjust it to the format of his own book. At the same time this device underscores that the scene is not directly part of the narrative: it was included as an event that took place elsewhere, but was nevertheless an important point of reference. Earlier studies took this as the opening scene and the first page; we think that the codex started in accordance with the Ñuu Dzaui canon: focusing on a rulership ceremony and clearly stating place and (sacred) time.

The date Year 2 House, i.e. 1521, when the Spaniards conquered the Aztec capital Tenochtitlan, defines the position of the next page (JM: III/SH: III). The underlying

9 *Codex Yuta Tnoho (Vindobonensis) passim*. Compare the traditional sacrifice of quails demanded from the whole population by the native priests in order to avoid the wrath of the ancient deities and avert illness, as described in the *Proceso Inquisitorial* (Sepúlveda y Herrera 1999: 168).

10 Compare the images in the *Lienzo of Tlaxcala* (Chavero 1979: 40ff.) and Sahagún (1950/78, Book 12, fig. 91).

theme seems to be the change of power to a pro-Spanish ruler. Two roads, i.e. missions, are coming from a place called Black Palace, situated in the mountains. The sign might in principle refer to a place-name such as Tiltepec (Mixtec equivalent: *Yucu Tnoo*, “Black Mountain”) near Yanhuitlan in the same valley, but the mountainous environment suggests that Yanhuitlan’s powerful neighbour Tilantongo is meant. Both this Nahuatl toponym and its Mixtec equivalent, *Ñuu Tnoo*, mean: “Black Place”. The ruler seated here is wearing a European hat, an indication that he is manifesting himself as an ally of the Spaniards. The whole image gives the impression of being retouched. The number of his calendar name is 8, but the day-sign has been altered beyond recognition; maybe the sign Deer was originally painted here. At the time Tilantongo was ruled by a Lord 4 Deer. The number of the calendar name of the individual in the codex makes us think of his younger brother: Lord 8 Death (*Iya Namahu*), who was married to the crown princess of Yanhuitlan, Lady 1 Flower (*Iyadzehe Cahuaco*). This couple is represented in *Codex Ñuu Tnoo – Ndisi Nuu* (Bodley), p. 19-III.¹¹ Possibly the alteration of the name of the ruler in the mountains in this page of the *Codex of Yanhuitlan* was done with the aim of substituting Lord 4 Deer by Lord 8 Death as protagonist of the actions depicted.

On the upper road of our page the ruler of Black Palace sends a negotiator (Lord 2 Eagle) to visit Lord 9 House and establish some important agreement with him. On the lower road, two carriers (one of them wearing sandals, suggesting that he has the status of a *cacique*) travel with food (a huge turkey and a basket-ful of tortillas) to a large palace, the drawing of which unfortunately is quite damaged. On the staircase of the palace several native shields have been deposited.

In view of the date and the Spanish hat of the ruler, we suppose he sent these gifts as symbols of his friendship to the conquistadors. The same act of giving turkeys and tortillas is represented in the drawings of the *Lienzo of Tlaxcala* as symbol of support to Cortés’ troops (Chavero 1979: 53ff.). The shields may represent the native allies or subdued armies that by now had pledged alliance to the conquistadors (Chavero 1979: 43).

The two roads seem to represent two simultaneous aspects of a project initiated by a prince of Tilantongo, possibly Lord 4 Deer – later Lord 8 Death was credited with having been the (intellectual) author of these actions. By manifesting himself as an ally of the new colonial power, he started a process aimed at taking over the throne of Lord 9 House. The ambassador sent to Lord 9 House would suggest to the reader that this happened with the consent of the ruler of Yanhuitlan.

11 Edition and commentary: Jansen/Pérez Jiménez (2005). Caso (1970; 1977/79, II: 154) made the original identification. *Codex Ñuu Tnoo – Ndisi Nuu* (Bodley) concurs with AGN Civil 516 in identifying Lord 8 Death (*Namahu*) as the son of Lord 10 Rain (*Xico*) of Tilantongo.

Starting on the reverse side, a traditional assembly of rulers of subject settlements and neighbouring towns is inserted here as the ritual recognition of a new ruler (JM: IV-V-VI/SH: IV-V-VI). The place-signs are completely conform to Ñuu Dzaui conventions and clearly copied from an original in precolonial style.

This line of settlements and nobles leads us to an image of the *cacique* on the throne of rulership. We find this image on a fascinating page (HB: E/SH: VII), which also contains a date: the year 5 Reed (1524). But the native ruler is not the protagonist of the scene. That role is taken by a Spanish conquistador, seated on a European chair (the new, colonial seat of authority) on top of the place sign of Yanhuitlan, and holding a sword, as the symbol of military conquest.¹² This must be Francisco de Las Casas, who took possession of Yanhuitlan as *encomendero* in that year. In front of him appears the native *cacique*, seated on the mat and the throne, i.e. conserving some of his rights from the earlier political structure of the *yuvui tayu*. The rectangle under him indicates that he still controls some lands, but no longer the town itself. By imitating the Spanish fashion in hat and beard, and combining the traditional cape with a European shirt, the *cacique* expresses his acculturation and obedience to the new regime. His name has been torn out, probably due to an alteration of the narrative, adapting it for presentation to a Spanish court, but given the date and the external information he must have been *Iya Namahu*, Lord 8 Death 'Jaguar, Fire Serpent' (*Ñaña Yahui*), the prince from Tilantongo who married the crown princess from Yanhuitlan, Lady 1 Flower (*Iyadzehe Cahuaco*) 'Jaguar Quechquemitl' (*Dzico Ñaña*), i.e. 'Virtue or Force of the Jaguar'. In 1580-1581 elderly persons remembered that Namahu and Cauaco had been *caciques* of Yanhuitlan some 55 years ago (AGN Civil 516; Pailles Hernández 1993b: 15).

This means that Lord 8 Death (*Namahu*) and Lady 1 Flower (*Cauaco*) had become the successors of the above-mentioned Lord 9 House (*Calci*) in 1525. The fact that this Lord 9 House of Yanhuitlan was baptised as Don Francisco and his son as Don Gonzalo suggests, however, that he was still alive when the first friars passed through Yanhuitlan in the late 1520's. The generational sequence of names Don Francisco – Don Gonzalo clearly follows the name of the Spanish *encomendero* Don Francisco de Las Casas and his son Don Gonzalo de Las Casas (Himmerich y Valencia 1991: 137).

Calci's son, Don Gonzalo, later claimed that his father had died when he himself was still a small child and that he was succeeded directly by Don Domingo de Guzmán (Scholes/Adams 1961: 300), which would mean that Calci lived till the end of the 1530's. Although the overall picture is far from clear, there is reason to believe that Lord 8 Death's enthronement as *cacique* in 1524 was not because his predecessor Calci had died, but as a consequence of a political shift, in which Lord 8 Death allied

12 See the excellent study by Wood (2003) on the representation of Spaniards in early colonial pictorial manuscripts.

with the Spanish conquistadors and was recognised as the new ruler. This is likely to be the reason why the *cacicazgo* still appears connected to the name of Lord 9 House, who appears to have lived on for quite some time, but without his ancient royal authority.

On the reverse side (HB: F/SH: VIII) we find the following year: 6 House (1525). The large head of an alligator, the first day sign of the 260-day count, introduces a temporal topic. That is why we think it introduces a set of pages that refer to the times in which tributes had to be handed in to the *cacique* (HB: B, A, C; SH: X, IX, XI). These were specific twenty-day periods (*veintenas*) in conformity with general practice in ancient Mexico:

1. *Tlacaxipehualiztli* (“Flaying People”, 2nd *veintena* of the Aztec calendar, 1st of the Mixtec), represented as a Sun disc with the face of the God Xipe (the Flayed One),
2. *Etzalcualiztli* (“Eating beans and maize”, 6th *veintena* of the Aztec calendar), represented by an image of the Rain God (Tlaloc in Nahuatl, Dzavui in Mixtec).
3. *Ochpaniztli* (“Sweeping the roads”, 11th *veintena* of the Aztec calendar), represented by an image of the Mother Goddess Tlazolteotl (the image is severely damaged, part of the headdress – the typical ‘hat’ of the Goddess – is to be found on a loose scrap of paper: JM: XXIII/SH XXXI).
4. *Panquetzaliztli* (“Raising the Banners”, the 15th *veintena* of the Aztec calendar), represented as a Sun disc with the Sun God in the center, which is different from the Aztec convention of painting their tribal God Huitzilopochtli.¹³

Etzalcualiztli and *Ochpaniztli* are combined on one page, which must be rotated 90 degrees in order to be read. In doing so, we notice that the reading sequence of these two fiestas is from the right to the left. Clearly, the painter copied this part from a codex in precolonial style.

The order of these *veintenas* is given by the Mesoamerican calendar. The *Codex of Yanhuítlan* then gives a detailed list of all the artefacts and services that the people

13 The four tribute periods may be connected to the four feasts celebrated annually in Yanhuítlan (Sepúlveda y Herrera 1999: 142). Seler (1960/61, I: 164-169) already identified and discussed these four tribute periods and their signs, as appearing in one of the Humboldt manuscripts in Berlin. Similar signs of Flayed Face and Sun combined with temples may represent the Mixtec equivalents of Tlacaxipehualiztli and Panquetzaliztli in *Codex Yuta Tnoho (Vindobonensis)*, p. 48. On a carved stone in Cuilapan the month Panquetzaliztli – including the day 11 Death of the Year 10 Flint, i.e. November 15, 1568 – is represented as Ritual (“the speaking to the four directions”) of the Banner on the Altar (Jiménez Moreno/Mateos Higuera 1940: 69). Following the same correlation, the other feast sign on that stone, Ritual of the *Macana* (“Sword”), including the days 11 Serpent – 6 Reed of the Year 10 Reed, must represent the Mixtec equivalent of the Aztec *veintena Tecuilhuitontli*.

offered to this *cacique* – as a norm, no doubt, for the continued payment of such tributes in later time.¹⁴ This ritualised payment included:

1. Two silver plates, identified by a gloss: *platos de plata* (HB: D/SH: XII) – the position of this page (and the topic introduced here) is guaranteed by the scene being drawn on the reverse side of the Panquetzalitzli image –,
2. two flutes (MG: V-29) – an image that fits well here as it also presents a set of two gifts –,
3. two feather headdresses (MG: V-62 and HB: G/SH: XIII), which seem to form a pair (although preserved in different collections),
4. a large number of blank discs on two opposing pages that seem to form a thematic unit (HB: H/SH XIV and JM: XXII/SH 24),¹⁵
5. the cutting of wood; four hundred spoons and bowls (JM: XXI/SH: XXIII),
6. the service of grinding and carrying corn and of four hundred men attending the *cacique*, ruling the *cacicazgo* of 9 House (JM: XII/SH XXII),
7. four houses or granaries filled with corn, glossed *ytu huiyo*, “maize field” (JM: XI/SH: XXI),
8. continuing the same type of information: one house with baskets filled with dots, representing small kernels or powdered material such as salt,¹⁶ one house filled with chile peppers, glossed *ytu yaha si yya toniñe*, “field(s) of chile peppers belonging to the *cacique*”, and one with beans, glossed *ytu nduchi tnuu*, “field(s) of black beans” (JM: X/SH XX).

This list is followed by a description of the winning of gold dust from the rivers of three specific places (JM: IX/SH: XIX). Spanish soldiers are shown supervising these actions, which suggests that they immediately usurped this part of the tribute. As a final tribute the cultivation of three corn-fields is mentioned (JM: XVII/SH: XVI).

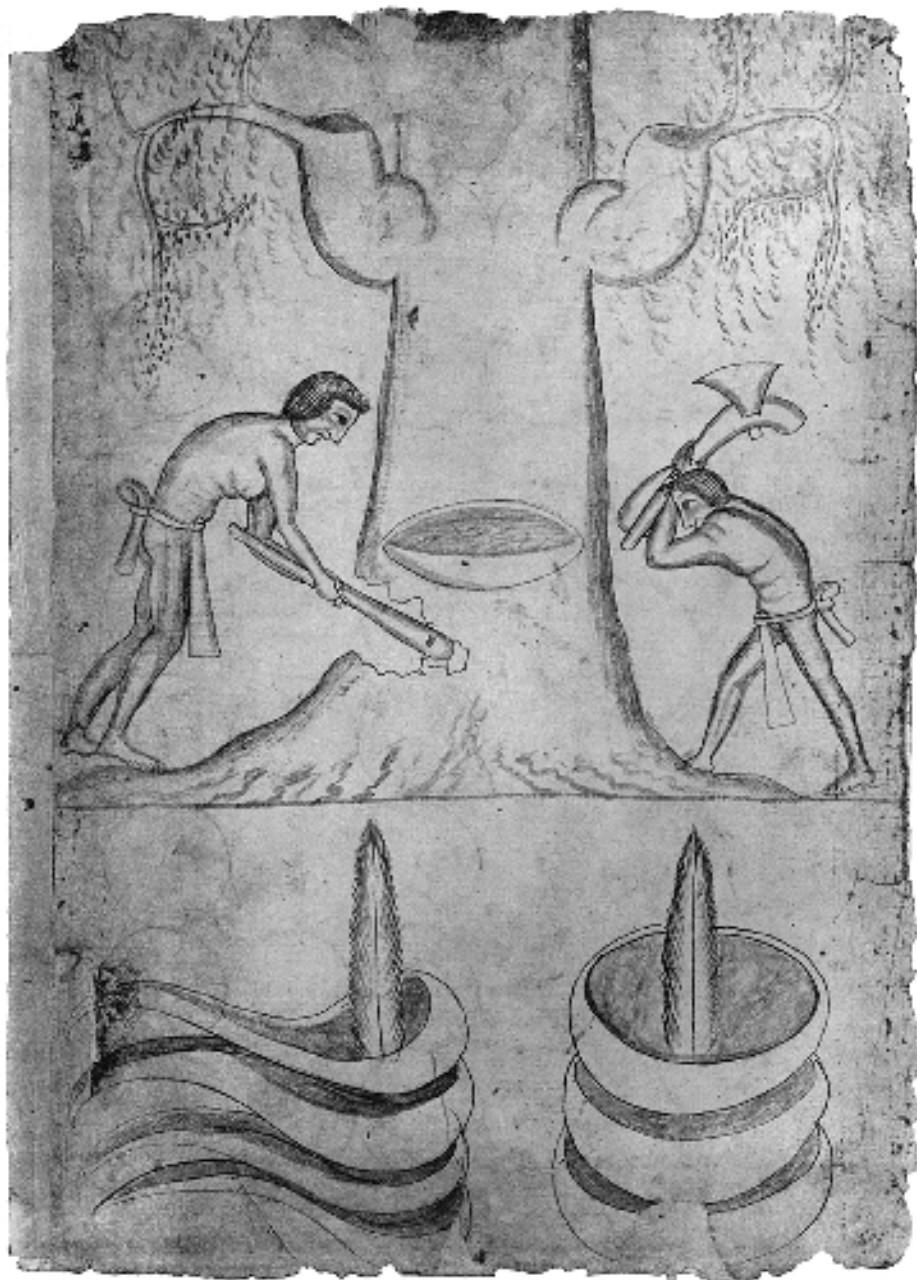
After this, we see the Europeanised town of Yanhuitlan, surrounded by boundary markers. On the mat and throne, leaning on this city, sits its new ruler, of whose calendar name only 6 dots remain. The year in which the first Dominican missionaries visited Yanhuitlan, started to baptise people and founded a monastery, was 1527 (Se-

14 Compare the lists of tributes to be paid to Don Domingo, Don Gabriel and to the *encomendero* (Jiménez Moreno/Mateos Higuera 1940: 36-37, 33 respectively).

15 We count 54 + 48 = 102 discs on these two pages, but small fragments preserved (JM: XXIII; SH: XXXI) suggest that there may have been one or more other folios in between with a similar amount. The meaning of the discs is not clear. In the *Codex Texupan or Sierra* (León 1982) such blank disks represent *tomines*, while disks with crosses or 8's identify pesos. The period that these pages of the *Yanhuitlan codex* refer to, seems too early for a reference to money.

16 It seems too early for these baskets with small kernels to represent wheat. Gold dust – another iconographic possibility, seems out of place as the house with these baskets is listed between one with maize and one with chile peppers.

Fig. 2: Cutting wood as “tribute” (JM: XXI)



púlveda y Herrera 1999: 132). On August 25, 1529, Juan de la Zarza, the *mayordomo* of Francisco de Las Casas wrote from Mexico to the *encomendero* about the situation in New Spain and in Yanhuitlan in particular. Describing how in Las Casas's absence another Spaniard, Escobar, claimed to have received control over the town and abused those powers, Zarza briefly noted: "the cacique of Yanhuitlan has died; they said Escobar has killed him, he has been jailed for this, but has escaped" (Otte 1970: 110-111). This short remark dates and explains the death of Iya Namahu (Pérez Ortiz 2003: 76-80).

In our reconstruction of the page order, the scene with the ruler on the mat (JM: XVIII; SH: XV) occurs shortly after that tragic event. It is likely that this ruler was Iya Namahu's successor, i.e. his son-in-law, Iya Nuqh, "Lord 6 Movement", baptised as Don Diego, from the dynasty of Chachoapan and Tamazola. Actually, the power passed on to Iya Namahu's daughter, Lady 2 House (*Iyadzehe Coquahu*), baptised as Doña María, who married Don Diego Nuqh soon afterwards, but her role is diminished from this colonial perspective.¹⁷ The place sign clearly represents Yanhuitlan, but is glossed as *huey ñuhu yucundaa*, "the church of Teposcolula", signalling the main missionary centre at the time.

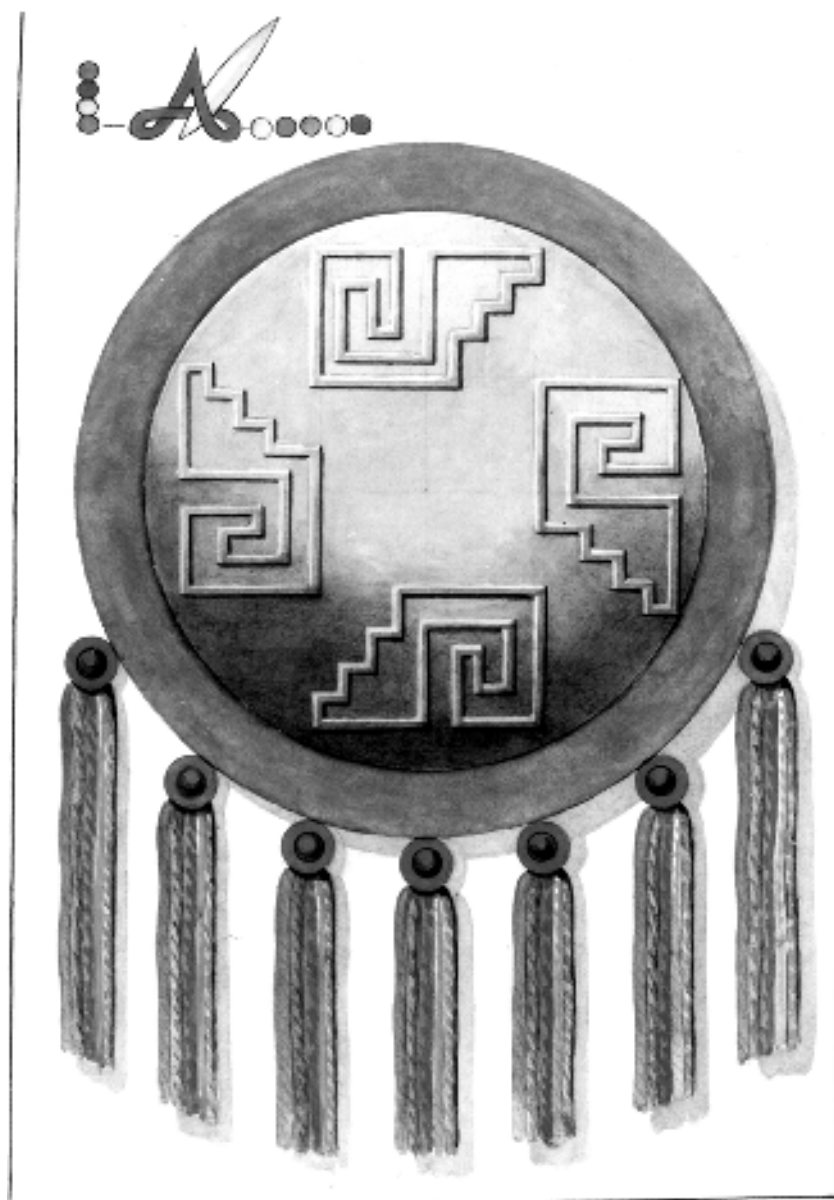
The *cacique* received special gifts on this occasion: a golden shield in the Year 9 Flint, i.e. 1528 (MG: V-27) and two spear throwers in the form of coiling serpents in the year 10 House, i.e. 1529 (MG: III-14). Twelve places are listed as the subject or allied communities of Yanhuitlan at the time, which, by their position in front of the main sign of the town (and after the precious gifts), recognise the new ruler (JM: VII/SH: XVIII). The most easily identified are:

1. Altar of Flowers: Chiyo Yuhu (Suchixtlan),
2. Mountain of the Staff: Yucu Tatnu (Topiltepec),
3. Mountain – Foot – Altar: Sachio,
4. Mouth with Arrow: Anduvua.

Zarza's letter also announces a change of *encomendero*. In 1529-1530 due to political intrigues in New Spain politics, power was temporarily taken away from Francisco de Las Casas and given to other Spanish officials. This seems to be represented in the codex under the year 11 Rabbit (1530) in which we recognise Francisco de Las Casas on the left hand of the page and another Spaniard with a turban in front of him (JM: VIII/SH: XVII). The first is seated on the place sign, i.e. as the "rightful *encomendero*". Looking at the reader he makes a public statement, pointing with his right index finger to the two raised fingers of his left hand. The other Spaniard touches with his right hand index and thumb the second finger of his right hand. Likely he is the in-

17 The family relationships and rules of inheritance are clarified in AGN Tierras 3343 and AGN Civil 516 (Pailles Hernández 1993b: 16).

Fig. 3: Golden shield as special gift (MG: V-27)



*Civilización Mixteca.
Modela de Oro de Xututepec.*

famous Juan Peláez de Berrio, who received large benefits and powers in Oaxaca – among which the *encomienda* of Yanhuitlan – from his brother, *licenciado* Diego Delgadillo, one of the members of the *Audiencia*, set up as the new colonial authority, which, very hostile towards Cortés and his faction, ousted Las Casas from his possessions (Otte 1970; Pérez Ortiz 2003: 52-61). Being from Granada, Peláez de Berrio is represented as a “*moro*”, an image that at the same time may include a covert criticism of his cruel, “un-Christian” behaviour. Further, the native historiography glosses over those internal conflicts of Spanish rule by suggesting a rather peaceful transition. The gestures of both Spanish men on this page stress the middle finger, which in this context probably refers to a *second* and *intermediary* position. Las Casas seems to say: “Here I appoint my temporal successor, the second *encomendero*”, while Peláez de Berrio accepts this designation. Indeed the *encomienda* would return to Las Casas several years later.

In the Year 12 Reed (1531) the freshly appointed second *encomendero* demanded a major tribute: 18 buckets, which have a “metallic” appearance and, therefore, may have been filled with gold dust (JM: XIII/SH: XXVI). The number suggests that such a bucket had to be paid each of the 18 twenty-day periods (*veintenas*) of the year.

The next section, starting on the reverse side of the preceding page, focuses on the introduction of Christianity by Dominican monks. This is the background for what in the second half of the 16th century would become the magnificent monastery and church of Yanhuitlan (Ortiz Lajous 1994; Mullen 1995). A first step in this project was the signing of a plan by the bishop and the *provincial* of the Dominican order. Both are seated on chairs (being colonial authorities), at a European table (JM: XIV/SH: XXV). Between them, suspended in the air, is a configuration of three objects: possibly a colonial pictographic rendering of the bishop’s name.¹⁸

Already at the first *capítulo* of the Dominican province (1535) a strategy was designed to evangelise La Mixteca. Fray Domingo de Betanzos, the first *provincial* of the order in Mexico, heeded the request of the first bishop of Oaxaca, Juan López de Zárate and sent missionaries to that region (Burgoa 1989, I: 280-281; Gillow 1978: 76-77). It is likely that these two men are represented here. At the time of the second *capítulo* (1538) a “house” of the Dominican order was already in existence in Yanhuitlan and the decision was taken to continue and intensify the evangelization of the region (Pérez Ortiz 2003: 101-106). We see here the follow-up of the papal bull *Sublimis Deus* issued by Pope Paul III in 1537, recognizing that the indigenous peoples of the Americas were persons endowed with reason and capable of becoming Christians (Zavala 1991). The provincial elected at the third *capítulo*, fray Domingo de la Cruz, formalised the official foundation of the monastery in 1541, designating fray Domingo

18 If Nahuatl is used as the language of reference here, perhaps we should identify the signs as a maize cob (*eLOtl*) and a pot (*aPAZtli*) with its cover, and read them as *lo-pe-z*.

de Santa María to be the *vicario* (Burgoa 1989, I: 286, 290). The latter soon started a building project.

Fig. 4: The cacique and the land between two rivers (MG: V-40)



In the Year 8 Flint (1540) and the Year 9 House (1541) two important local personalities – Lord 7 Serpent, whose sandals indicate that he had *cacique* status, and Lord 4 Reed, likely an assisting local noble (*gobernador*?) – are standing in the middle of an area delimited by two rivers that join in the upper right-hand corner of the page (MG: V-40). Corn grows in the area, suggesting that we are dealing with a specific extension of fields. In the lower left-hand corner a place-name is given: River of the Bundles of Rope (*Ixtle*?), where a family is residing: Lord 7 Deer and a couple – probably his parents – Lord 10 Monkey and Lady 8 House. We might interpret this scene as the offering of a large plot of land by the *cacique*, *gobernador* and local land-owners for the construction (expansion) and maintenance of the monastery and church.¹⁹ The *cacique* of Yanhuitlan at the time was Don Domingo de Guzmán (± 1510 – 1558). He was the brother of Doña María Coquahu and ruled after her death (± 1540) as a regent for her son Don Gabriel de Guzmán, who had been born in 1537 and was the legitimate heir to the throne (Spores 1967: 134-135).

According to Alonso Caballero's letter, Don Domingo de Guzmán succeeded his brother Calci (Scholes/Adams 1961: 300). The latter statement cannot be correct, as we are well informed about don Domingo's immediate kin: Calci was not one of his brothers. Maybe Caballero just made a mistake, but it is also possible that his statement was derived from local information and should therefore be understood in Mixtec kinship terms. In the Mixtec language the word for 'brother' (*ñani*) also means 'cousin', which may have provoked confusion and caused the use of *hermano* ("brother") instead of *primo hermano* ("cousin") in the Spanish text.

The *Proceso Inquisitorial* of 1544 mentions *Acace* as predecessor and uncle (*tío*) of Don Domingo de Guzmán. (Jiménez Moreno/Mateos Higuera 1940: 15, 38; Sepúlveda y Herrera 1999: 117). It has been suggested that *Acace* is a misspelling of *Calci*. If Calci was indeed an uncle of Don Domingo, he most likely was the brother of Lady 1 Flower (*Cauaco*), Don Domingo's mother.

On the other hand, *Acace* seems to be a rendering of the calendar name *Acatzin*, "Lord Reed", which would make him a distinctly different individual. In that case the two sources may be complementary rather than contradictory, as Don Domingo de Guzmán could have been the nephew of *Acace* and the cousin of Calci. In this line of thought, Calci might have been *Acace*'s son and Lady 1 Flower *Acace*'s sister. Definitive proof for either one of these scenarios should be looked for in the archives.

The reverse side of the aforementioned page was possibly the one with the scene of four houses, i.e. subject settlements or wards (MG: V-42). Of these we recognise

19 Compare the donation of land to this effect by Don Gabriel de Guzmán (Jiménez Moreno/Mateos Higuera 1940: 34). The church and monastery were constructed on a large platform, on the South side of which precolonial temples had been located (Sepúlveda y Herrera 1999: 140). The whole complex is indeed bordered by two small streams coming from the Eastern hills.

Molcaxtepec (House of the Tripod Bowl) and Axomulco (House of the Corner of the Stream), two *estancias* of Yanhuítlan. They are supporting the local economy, and supposedly the maintenance of the church and convent, by dedicating themselves to the production of silk and wheat, promoted as “cash crops” by the Spaniards from around 1540 onward (Spores 1967: 81-84).²⁰

This was the time in which the cult of the rosary was introduced into the Ñuu Dzaui region. This appears in the codex as an impressive, large rosary connected to a fourfold bell, announcing its importance to the four directions (JM: XV/SH: XXVIII). We notice the Mesoamerican art-work on the golden beads of the rosary, stressing that this artefact (and the related practice) was assimilated into the native tradition.

The large rosary continues on the next page. An *encomendero*, whom we recognise as the very same Francisco de Las Casas, mentioned in the beginning of the manuscript, instructs Mixtec *caciques* in “counting the precious necklace of the Lady”, *yocahui dzeque iyadzehe*, i.e. telling one’s beads, praying the rosary (JM: XVI/SH: XXVII).²¹

The date, according to this reconstruction, must be in the beginning of the 1540s, most likely the first half of 1544. On the place sign of Yanhuítlan two *caciques* are standing (their status is indicated by this very act as well as by their elaborate clothing and their sandals). They would be Don Domingo (approximately 34 years old), on our left, and his nephew, young Don Gabriel (actually only seven years old) directly in front of the *encomendero*. He is identified with the calendar name Lord 7 Monkey and the native given name ‘Jaguar with Torch’.²² Naturally, Don Gabriel is shown here in a central protagonist role because the codex really deals with his lineage, focusing on his direct ancestors: his father Don Diego Nuqh and his grandfather Iya Namahu.

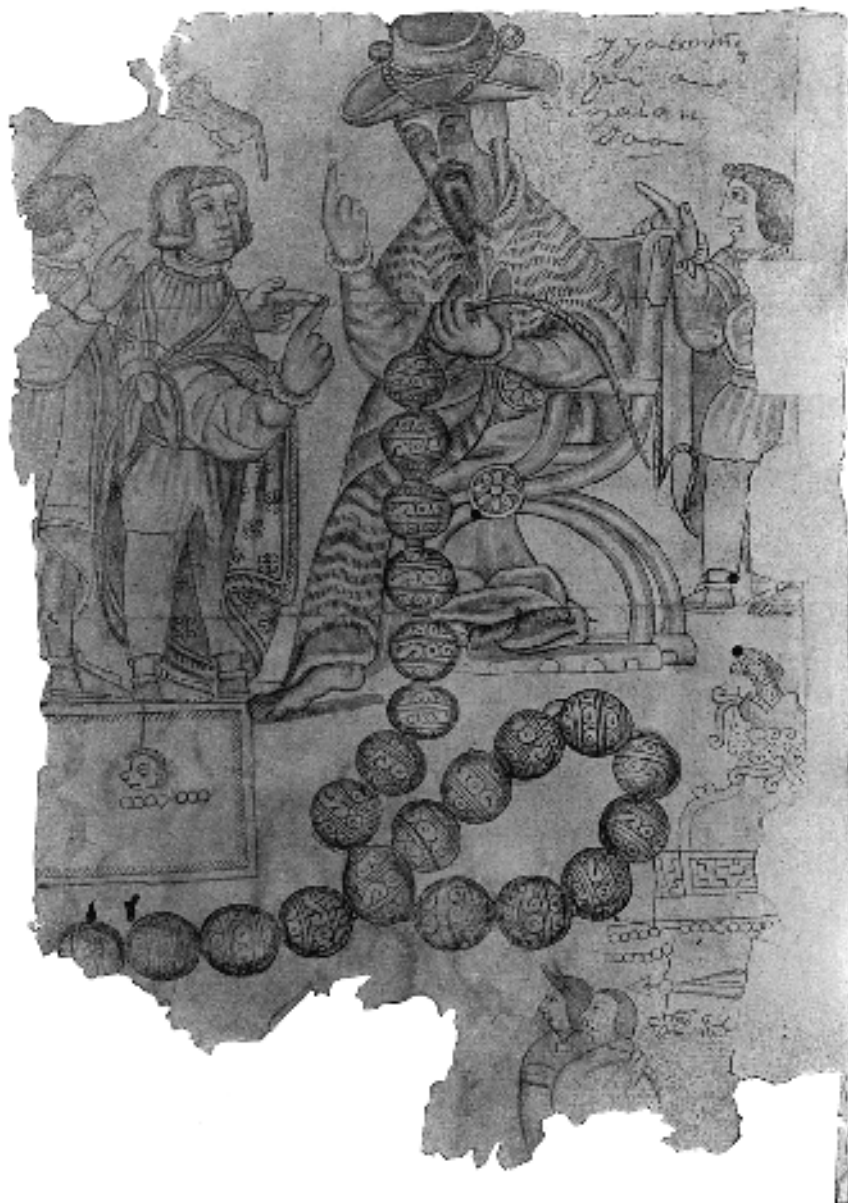
On the other side of the *encomendero* a third *cacique* is mentioned, identified by a gloss as the ruler (*iya toniñe*) of Yucu Ndaa, i.e. Teposcolula. In the lower right-hand section of the page a reference is made to a noble couple associated with one of the subject settlements of Yanhuítlan: they must have played a crucial role in the introduction of the rosary cult.

20 Compare the representation of silk in *Codex Texupan* (Códice Sierra), pp. 47ff. (León 1982).

21 The Dominicans were very much devoted to this special cult, which they promoted especially from 1538 onward (Fernández Rodríguez 1994: 164-165). A treatise on the miracles of the rosary was translated into the Mixtec language (see Jansen 1998). As Frassani (2006) has pointed out, a painting of the Virgin of the Rosary is a prominent part of the 16th century main altar-piece (*retablo*) in the church of Yanhuítlan. The *encomendero* Francisco de Las Casas played a dominant role in local religious affairs, much to the anger of the Dominicans: “él era obispo y papa en su pueblo” (Sepúlveda y Herrera 1999: 190, cf. 160, 167).

22 N.B. this is clearly an example of a well-known Mixtec personal name, which we find also represented in other codices. The formal similarity with the representation of the Dominican order in Spanish iconography as *Domini canis*, “Dog of the Lord” (as suggested by Jiménez Moreno) is no argument for identifying the name of this person as Domingo.

Fig. 5: Cacique of Yanhuitlan, learning to pray the rosary (JM: XVI)



Interestingly, shortly after, in the years 1544-1546, the *cacique* regent Don Domingo was persecuted by the Spanish Inquisition and jailed in Mexico City because of his

continued devotion to the ancient Ñuu Dzauí religion (Sepúlveda y Herrera 1999; Jansen/Pérez Jiménez 2000: ch. IV). This codex implicitly contradicts that accusation by stressing the piety and loyalty of the Yanhuitlan *caciques*.

Indeed, there was an important local conflict going on. In 1541 the *encomendero* Francisco de Las Casas, as well as the *cacique* Don Domingo and the local nobles, saw the building activities initiated by fray Domingo de Santa María as detrimental to their interests, burdening the local population and so interfering with their own collection of tributes and services. The resulting opposition made the Dominicans decide to leave Yanhuitlan and to withdraw to Teposcolula (Sepúlveda y Herrera 1994: 34-35; 1999: 153).

The *Codex of Yanhuitlan* now seems to show that as a result of the *cacique* Lord 7 Monkey (supposedly Don Gabriel de Guzmán) being instructed in praying the rosary, an embassy was sent to the Dominican friars in Teposcolula to convince them to come back. Possibly this group involved several persons, including nobles from Mouth – Cactus (Atoco, Nochixtlan) and River of the Mole (Yuta Ñani, Chachoapan) now shown on a scrap of paper (JM: XXIII/SH: XXXI). The leaders of this diplomatic mission were Lord 7 Deer and his father Lord 10 Monkey (also mentioned on an earlier page, MG: V-40), who present themselves to a writing Dominican monk (looking the other way, i.e. still annoyed) in Mountain of the Axe (JM: XIX/SH: XXIX). The importance of the friar is clearly manifest in his disproportional large size vis-à-vis the Mixtec ambassadors (Wood 2003: 39).

This place-sign is the Nahuatl representation of Teposcolula (*Codex Mendoza*, p. 43): *tepoz-colollan* means “metal-holding terraces” but is represented as a curved (*cololli*) axe (*tepoztlí*). The original Mixtec name of this town is *Yucu Ndaa*, translated by fray Antonio de los Reyes (1593: 5v; 1976: 7) as “Monte de Henequén”. Indeed, the damaged place-sign of Teposcolula in the Genealogy of Tixii (Tlacotepec) seems to have been a Mountain of *Ixtle* (Smith 1973: 237).²³ Furthermore, a similar Mountain of Fiber (Ixtle) appears in the upper right-hand corner of the Lienzo of Tlapiltepec, behind the Cerro Verde (Nudo Mixteco), in a geographical position that roughly corresponds to Teposcolula, which indeed is separated from the area of Coixtlahuaca by the impressive mountain range of the Nudo Mixteco.²⁴

23 Likely the Mountain of *Ixtle*, Hair or Fiber, to which a ruler of Tilantongo migrated in 1206, according to *Codex Ñuu Tnoo – Ndisi Nuú* (Bodley), p. 14-I, is the same place (Jansen/Pérez Jiménez 2005: 67). Friar Antonio de los Reyes (1593: Kv; 1976: vii) tells that in ancient times a Lord belonging to the famous lineage of Tilantongo arrived in Teposcolula. The people that came with him populated this place, so that there were still in the 16th century wards inhabited by people that originally came from Tilantongo.

24 F 37 on the *lienzo*; see Caso (1961). The word *ndaa* can also mean “blue” and then is represented by a turquoise jewel. *Ñuu Ndaa*, “Blue Town”, is the Mixtec name of nearby Tejupan (Smith 1973: 60-62), which also appears on the Lienzo of Tlapiltepec (F 30).

The outcome of the diplomatic mission sent to Teposcolula was the triumph of Christianity in Yanhuitlan: the Europeanised town is dominated by the church tower with its prominent bell and cross (JM: XX/SH: XXX). The date is Year 12 Flint, day 10 Jaguar, which corresponds to June 2, 1544 (shortly before the inquisitorial process against Don Domingo would start), or to February 17, 1545 (260 days later). Connected to the cross, a banner moves in the wind. Clearly the combination signals the triumph of Christianity. In the *Codex Texupan* (Sierra), p. 39, such a banner appears as the symbol of Santiago, the patron Saint of the conquest (León 1982). We also encounter the cross with banner in the pictographic catechisms (the so-called Testerian manuscripts) as an attribute of Saint John the Baptist and in the ideographic representation of the verb “to liberate” (Anders/Jansen 1996: 87-88). Thus, this sign may stress spiritual conquest, but at the same time it voices the religious desire of liberation.

4. Sword and Rosary

The main theme of the *Codex of Yanhuitlan* is the development of native rulership in colonial times. The protagonists are the *caciques* of this town. They did not operate in isolation but rather interact with and depend on the community at large (symbolised by the toponymic sign). This relationship is represented (and implicitly legitimated) by the seat of authority (palace, mat and throne) and made explicit in the rendering of tribute. As an emblem for his people the *cacique* also takes positions vis-à-vis the Spanish authorities. Interestingly enough, the main ingredients of this theme are already present on the very first page of the manuscript.

The codex contains several scenes that may be copied from earlier originals, such as that of the Noche Triste, which most likely comes from a Central Mexican source, and the lists of Mixtec place signs, which presumably reproduce locally available drawings. Most of the codex, however, is an original composition in a new style that integrates European representational techniques in ancient pictographic conventions. It is likely that this precious work was made for a special, official occasion within the life of one of the Mixtec *caciques* of Yanhuitlan: a dynastic ritual in which memory, legitimacy and historical reflection were important ingredients. Given the absence of Ladies and couples, it is clear that the occasion was not a *cacique* marriage.

Fig. 6: The Christian town of Yanhuitlan (JM: XX)



Reading the whole codex in its cultural and historical context, we see how the pictorial text makes most sense as a document of Don Gabriel de Guzmán: It stresses how his lineage always was very loyal to the Spaniards and immediately embraced the new order as well as Christianity, while at the same time mentioning his ancestral rights to ruling the town and receiving tributes. All this would be explained by the hypothesis that the codex was painted for Don Gabriel de Guzmán at the occasion of his official succession and enthronement as *cacique* of Yanhuitlan in 1558.

This succession was not uncontested: Don Gonzalo, son of Calci, also claimed this inheritance but was not successful (Paillés Hernández 1993b: 21; Scholes/Adams 1961: 300-301). Thus, the political background of the *Codex of Yanhuitlan* was also a covert rivalry between two intimately related dynastic lines: that of Don Francisco Calci (and his son Gonzalo) and that of Iya Namahu – Don Diego Nuqh – Don Gabriel de Guzmán (with his uncle Don Domingo de Guzmán temporarily acting as a regent). Both parties obviously tried to win the sympathy and support of the different Spanish authorities. Don Gonzalo received the sympathy of Alonso Caballero, who wrote a letter in his favour to the *visitador* Valderrama. The *encomendero* Francisco de Las Casas had a good relationship with the regent *cacique* Don Domingo de Guzmán, while Don Gabriel de Guzmán (probably remembering the inquisitorial persecution of Don Domingo in 1544-1546) shifted his loyalty to the Dominican monks.

The drawings of the *Codex of Yanhuitlan* refer to specific historical events, but also reflect underlying ideologies and cultural dynamics. By combining representational techniques from the two main cultures that entered into contact during colonisation, the draughtsman was capable of creating a multi-layered narrative precisely about the development of the complex relationships between persons, institutions, values and interests of both worlds.²⁵

Such a complex work demands an interdisciplinary approach. The very first page is a good illustration of that. Iconographical analysis permits us to identify the forms and primary meanings of the images (e.g. the decorated roof as a representation of – and a sign for – *aniñe*, the palace). The archaeological dimension is the interpretation of palaces and plazas as stages for such social and political happenings. Ethnography informs us about the continued central importance of the people's assembly in the political life of contemporary communities. History provides other data to clarify the sequence of events and helps to identify the protagonists.

Using the tools for analysing textual or visual works, we may go a step further.²⁶ Taking into account that the European reading order tends to steer the perception or decoding of a figurative scene from left to right and top to bottom, we think it is sig-

25 On the conceptual and artistic interaction of Mesoamerica and Christianity see for example the profound studies by Gruzinski (1988) and Burkhart (1989).

26 See for example the inspiring study by Bal (1994).

nificant that the first element in such a sequence is precisely the *aniñe* or palace of Yanhuitlan. This position corresponds to the thematic focus of the codex on rulership, revealed immediately on the first page.

On the first page we see the designation of an heir to the throne, but at the same time a new ‘social contract’ between the ruler (claiming his traditional rights) and the people (a new protagonist) in the new time that starts with the colonial era. According to our hypothesis, the occasion for which the codex was produced was similar in nature, so that the first page registers an earlier occurrence of that ritual event, in the “time of (new) foundation”, providing a paradigmatic antecedent. The central action for this theme is the assembly, which takes place in the plaza in front of the *aniñe*. The assembly of so many people is a new element. Precolonial codices only give assemblies of nobles or rulers of subject settlements or neighbouring villages. Here we see the antecedent of the “*asamblea popular*”, which would become very important as the heart of the decision-making (and sovereignty) in the “*república de indios*” during the colonial time, as is still the case nowadays in indigenous communities. Interestingly, this new protagonist of local history, the people, is drawn in the new style (suggesting some form of European perspective as introduced by the Spanish), vis-à-vis the ruler in ancient style. The painter situates himself and us behind this group, as part of the assembly. The central person in the front line acting on behalf of the people is indicative of the cargo system, which became so important in the colonised communities. A lot is implied here: those who carry the burden of the cargo become socialised by it and grow personally through it.

The indication of time in this scene leads us to consider not only the chronological correlation with a specific dramatic moment in historical time (1520), but also – in view of similar place-date combinations in the Ñuu Dzaui codices, referring to sacred time – may be read as a new “founding date” to be ritually commemorated. Being a colonial work, the *Codex of Yanhuitlan*, in contrast to the *Codex Añute*, disregards the long precolonial history of the Ñuu Dzaui village-states and so creates a *tabula rasa*, on which the history of the new (colonial and Christian) epoch may be inscribed, or where the European stories about the past (including the whole biblical narrative) may enter as substitutes for native historiography. This setting of a new foundation moment and point of departure for cultural memory reminds us of the ideology of a new beginning in crisis cults. In fact, we interpret the foundation rituals with their sacred days in *Codex Yuta Tnoho (Vindobonensis)* in the same way (Jansen/Pérez Jiménez 2007).

On the other hand, the temporal structure itself remains rooted firmly in the indigenous tradition. It would have been easy to include a correlation for the dates as glosses under the year signs, but this was consistently avoided. In the whole work the indications of time as such are all in the precolonial system – the Mixtec year-dates and the signs of the months for paying tribute – as if the codex is saying that in spite of all political and cultural innovations, time itself has not changed. Similarly, all indi-

viduals are identified with their calendar names, without adding a gloss with the Christian name.

In the following pages we see the development of the place-sign (emblem of the community) and the palace (rulership) of Yanhuitlan in the Early Colonial period. First, the *encomendero* Francisco de Las Casas takes possession with the sword, a weapon that establishes intertextual links with the expansionist aspect of Christianity (symbolised in San Pablo), with the Patron Saint of the *reconquista* and *conquista* (Santiago Matamoros-Mataindios) and with San Miguel Arcángel who wins the apocalyptic battle against evil. Interestingly enough, this image of the *encomendero* would enter the popular imaginary as *El Gachupin*, the Spaniard, i.e. the Devil.

The relationship of the *encomendero* and the *cacique* is clearly determined by the power of the first over the second. With the sword a Spanish chair (authority) is established, which now controls Yanhuitlan (the place sign under that seat). Later the religious authorities (bishop, monks) are also seated on such chairs. The *cacique* may keep his traditional role (*yuvui tayu*, “mat and throne”) in a form of indirect rule, as long as he accepts the Spanish regime and cultural values (here visually indicated by the Spanish hat and beard). In this way, the painter, occupying the Mesoamerican concept of ‘being seated’ as a metaphor for rulership, is capable of expressing the complex nature of power in the colonial world: two types of seats refer to two forms (extensions) of rulership.

At the end of the codex the relationship between *encomendero* and *cacique* enters into a new phase, symbolised no longer by the sword but by the rosary. The young *cacique*, following the *encomendero*’s teaching of this new cult, is again standing on the place-sign: being a good Christian and accepting the rosary (both as an act of devotion and as a liturgical discipline) returns to him the right to the *caicazgo*. In other words, Don Gabriel uses the Christian discourse to regain agency and at the same time to win the rivalry with Calci’s son Don Gonzalo.

The same development is represented in the building that crowns the place-sign. On the first page this is the precolonial palace, explicitly glossed as *aniñe*, but later it is substituted by the image of a European Christian town, a *civitas dei*, with the gloss *huey ñuhu* (*huahi ñuhu* in standard orthography), “house of God” or “church”. As in other similar pictorial manuscripts from this period, the bell (Spanish: *campana*) is prominently present in this image. On the one hand it will become a marker of communal identity in contemporary stories about a *campana de oro* (golden bell) that once belonged to the community.²⁷ On the other it marks, together with the daily discipline of praying the rosary, the introduction of European ‘clock time’ in the region.

27 Hassig (2001: chapter 6) analyses the colonial introduction of clock time. Bartolomé (1997: 86-89) discusses the bell as a marker of “acoustic territory” and as an emblem of “the voice of the people”.

In this process of change and adaptation the colonial *cacique* does not appear as a passive victim, but as an active protagonist, who makes interesting choices and influences the course of events.²⁸ It is he, who according to the codex, succeeds in convincing the *encomendero* of his devotion to the rosary and consequently succeeds in pacifying and calling back the Dominican monks. In adapting to Spanish fashion (hat, hair, beard), the *cacique* nevertheless retains his precious embroidered cape (Nahuatl: *tilmatl*) and his sandals. Consciously or unconsciously, the iconographic scheme points toward the head as the main *locale* of acculturation, while the body combines elements from both cultures (cape vs. shirt with trousers) and the feet remain firmly connected to the ancestral tradition and land (sandals).

The relationship of the *cacique* with his people is defined mainly in terms of tribute, which, in turn, hints at a system of redistribution. A first tribute category consists of food and related materials (wood, without doubt for cooking; spoons and plates, people to prepare tortillas and to help the *cacique*). Looking at present-day customs we immediately recognise this not as the food for the *cacique* himself but as what is needed for the preparation of fiestas, especially of big meals, for which large groups of peoples could be invited.²⁹

The second category is that of paired precious items, which were probably to be used by the ruler or ruling couple at the same fiestas (silver plates) and during the accompanying dances (flutes, headdresses). Finally, some very special and valuable gifts (golden shield and two staff-like objects in the form of coiled serpents) were meant to distinguish the *persona* of the *cacique* as adornments. The golden shield – similar to the famous “*escudo (chimalli) de Yanhuitlan*” (Spores 1997: 72) – contains the step-fret motif, qualifying the holder of this shield as the defender and protector of the *ñuu*, the town and the people. Paired with the shield, the spear throwers (*atlatl*), in the form of coiling serpents, may allude to the *nahual* powers of the ruler to be used for the same purpose in that ceremonial context.³⁰ There is a strong sense of social ethos and aesthetic value in these objects, which contrasts sharply with the metal buckets that the Spanish authority demanded as taxes.³¹

This identitarian meaning of the bell has clearly Mediterranean roots, and is known even today as *campanilismo* (Tak 1990).

28 See also Wood (2003) and the general comments by Gosden (2004: 25) on colonialism paradoxically often being a source of creativity, having a transformational influence on all parties involved.

29 Compare the interpretation of Mixteca Puebla style pottery by Hernández Sánchez (2005) in the context of feasting and ritual.

30 The *Proceso Inquisitorial* (Sepúlveda y Herrera 1999: 126) documents the use of shields and flutes (*rodela y flautas*) during traditional ceremonies. Seler wrote a classic article on ancient Mexican spear throwers (1960/61, II: 368-396).

31 Gosden (2004: 36-39) discusses the contrast between a) valuables and services that primarily express quality through social or religious associations, and b) dematerialised and disembedded quantifiable

The same indigenous aesthetic drive then becomes manifest in the religious sphere: the regalia of the bishop and the decoration of the beads of the rosary reflect the Mesoamerican artistic tradition and so become incorporated in the native world-view.

Read in its context, the *Codex of Yanhuitlan* provides a key to the cultural processes going on between the walls of the *cacique* residences. It is a profound indigenous reflection on the socio-political and mental changes taking place in the colonial period.

Although it does not go the road of complete denial and resistance, which characterises the *Codex Añute* (Selden), the *Codex of Yanhuitlan* contains a clear ideological perspective with many subliminal criticisms of the colonial condition. But at the same time it tries to build bridges, searching for a new religiously inspired social coherence (*convivencia*). Accordingly, it lays the foundation for a new cultural memory. Although no specific data are available about the circumstances under which these two manuscripts were created, we speculate that both had a similar function: to be presented at the appointment of an heir to the throne. If so, both reflect different attitudes among the indigenous nobles toward the “new times” and different strategies of dealing with the past (and the future). Where the *Codex Añute* (Selden) looks back to the precolonial roots and practices (suggesting a mood of nostalgia and resistance), the *Codex of Yanhuitlan* looks forward to the new order of colonial society. Precisely by breaking with the past, by manifesting obedience to the Spanish lords and by incorporating Christianity, it aims at continuing the ancient political structure.

The subdued people of Ñuu Dzau are not directly visible in this ideological discourse. They were the ones who really suffered the consequences of the colonial process: the violence, epidemics and discrimination that cultural contact brought, the deprivation that the extra payments to the *encomendero* implied, and the forced labour that was demanded from them to build the *cacique*'s palace and the Dominican monastery, occupations which did not leave them time nor energy for cultivating their lands (Scholes/Adams 1961: 301-302). After having been mentioned prominently on the first page and more incidentally in the tribute pages, their absence from the rest of the codex is conspicuous and significant: *dum tacent, clamant*.

objects (money). The first are part of living social networks, the latter become vehicles for individualist structures of colonial exploitation.

References

- Anders, Ferdinand/Jansen, Maarten (1996): *Libro de la Vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand/Jansen, Maarten/Pérez Jiménez, Aurora (1992): *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung and politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Bal, Mieke (1994): *On Meaning Making. Essays in Semiotics*. Sonoma: Polebridge Press.
- Bartolomé, Miguel A. (1997): *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista/Siglo XXI editores.
- Batalla Rosado, Juan José (1997): “El Palacio Real Mexica. Análisis iconográfico escriturario”. In: Jansen, Maarten/Reyes García, Luis (eds.): *Códices, Caciques y Comunidades*. Ridderkerk: Cuadernos de Historia Latinoamericana 5, AHILA (Asociación de Historiadores Latinoamericanos Europeos), pp. 65-101.
- Berlin, Heinrich (1947): *Fragmentos desconocidos del Códice de Yanhuítlan y otras investigaciones mixtecas*. México, D.F.: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Boone, Elizabeth Hill (2000): *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press.
- Brück, Joanna (2005): “Experiencing the Past? The Development of a Phenomenological Archaeology in British Prehistory”. In: *Archaeological Dialogues* (Cambridge), 12.1, pp. 45-72.
- Burgoa, Fray Francisco de (1989): *Geográfica Descripción* (I, II). México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Burkhart, Louse M. (1989): *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Caso, Alfonso (1961): “Los Lienzos Mixtecos de Ihuítlan y Antonio de León”. In: *Homenaje a Pablo Martínez del Río* (México, D.F.), pp. 237-274.
- (1970): “The Lords of Yanhuítlan”. In: Paddock, John (ed.): *Ancient Oaxaca. Discoveries in Mexican Archaeology and History*. Stanford: Stanford University Press, pp. 313-335.
- (1977/79): *Reyes y Reinos de la Mixteca* (I, II). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Chance, John (2000): “The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahuatl Tradition”. In: *American Anthropologist* (Malden, Mass.), 102.3, pp. 485-502.
- Chavero, Alfredo (1979): *El Lienzo de Tlaxcala*. México, D.F.: Editorial Cosmos.
- Clark, James Cooper (1938): *Codex Mendoza* (3 vols.). Oxford/London: Waterlow & Sons.
- Fernández Rodríguez, Pedro (1994): *Los Dominicos en la Primera Evangelización de México*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Frassani, Alessia (2006): *Tribute and Festivals in Codex Yanhuítlan*. Paper presented at the 52nd International Congress of Americanists, August 17-24. Seville.
- Gillow, Eulogio G. (1978): *Apuntes Históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

- González-Hermosillo Adams, Francisco (2001): *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica 437.
- Gosden, Chris (2004): *Archaeology and Colonialism. Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gruzinski, Serge (1988): *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVe-XVIIIe siècle*. Paris: Éditions Gallimard.
- Hassig, Ross (2001): *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Hernández Sánchez, Gilda (2005): *Vasijas para Ceremonia. Iconografía de la Cerámica Tipo Códice del Estilo Mixteca Puebla*. Leiden: CNWS Research School of Asian, African and Amerindian Studies.
- Himmerich y Valencia, Robert (1991): *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*. Austin: University of Texas Press.
- Jansen, Maarten (1987): "Dzavuinanda, Ita Andehui y Iukano: historia y leyenda mixteca". In: *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (Amsterdam), 42, pp. 71-89.
- (1994): *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los llamados Códices Egerton y Becker II*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1998): "El 'Rosario' de Taix y la Literatura Mixteca". In: *Acervos* (Oaxaca), 8/9, pp. 24-32.
- Jansen, Maarten/Pérez Jiménez G., Aurora (2000): *La Dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*. Leiden: CNWS Research School of Asian, African and Amerindian Studies.
- (2003): *El Vocabulario del Dzaha Dzavui (Mixteco Antiguo), hecho por los padres de la Orden de Predicadores y acabado por fray Francisco de Alvarado (1593)*. Edición Analítica. Online <www.archaeology.leidenuniv.nl/publications> (23.4.2008).
- (2004): "Renaming the Mexican Codices". In: *Ancient Mesoamerica* (Cambridge), 15, pp. 267-271.
- (2005): *Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*. Oxford: Bodleian Library.
- (2007): *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*. Boulder: University of Colorado Press.
- Jiménez Moreno, Wigberto/Mateos Higuera, Salvador (1940): *Códice de Yanhuitlan*. México, D.F.: Museo Nacional.
- Kiracofe, James B. (1995): "Architectural Fusion and Indigenous Ideology in Early Colonial Teposcolula. The Casa de la Cacica: a Building at the Edge of Oblivion". In: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (México, D.F.), 66, pp. 45-84.
- León, Nicolás (1982): *Códice Sierra*. México, D.F.: Editorial Innovación [reprint of the 1906 edition].
- Martínez Gracida, Manuel (1986): *Los Indios Oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Oaxaca: Gobierno del Estado.
- Mullen, Robert J. (1995): *The Architecture and Sculpture of Oaxaca, 1530s-1980s*. Tempe: Arizona State University.

- Olko, Justyna (2005): *Turquoise Diadems and Staffs of Office. Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*. Warsaw: Sowa.
- Ortiz Lajous, Jaime (1994): *Oaxaca: Tesoros de la Alta Mixteca*. México, D.F.: Mosaico Mexicano.
- Otte, Enrique (1970): "La Nueva España en 1529". In: García Martínez, Bernardo (ed.): *Historia y Sociedad en el Mundo de Habla Española. Homenaje a José Miranda*. México, D.F.: El Colegio de México, pp. 95-111.
- Paillés Hernández, María de la Cruz (1993a): *Documentos del archivo del doctor Alfonso Caso para el estudio de la Mixteca (Ramo Tierras)*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (1993b): *Documentos del archivo del doctor Alfonso Caso para el estudio de la Mixteca (Ramo Civil)*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Ortiz, Alfonso (2003): *Tierra de Brumas. Conflictos en la Mixteca Alta, 1523-1550*. México, D.F.: Plaza y Valdés Editores.
- Pérez-Rocha, Emma/Tena, Rafael (2000): *La Nobleza Indígena del Centro de México después de la Conquista*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reyes, Fray Antonio de los (1593): *Arte en Lengua Mixteca*. México, D.F.: Casa de Pedro Bailli.
- (1976): *Arte en Lengua Mixteca*. Nashville: Vanderbilt University.
- Sahagún, Fray Bernardino (1950/78): *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain* (Anderson, Arthur J. O./Dibble, Charles E., eds. and transl.). Santa Fe: The School of American Research/The University of Utah.
- Scholes, France V./Adams, Eleanor (1961): *Cartas del Licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España 1563-1565*. México, D.F.: José Porrúa e Hijos, Sucs.
- Seler, Eduard (1960/61): *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde* (I-V). Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Sepúlveda y Herrera, María Teresa (1994): *Códice de Yanhuítlan*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- (1999): *Proceso por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuítlan 1544-1546*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Smith, Mary Elizabeth (1973): *Picture Writing from Ancient Southern Mexico, Mixtec Place Signs and Maps*. Norman: University of Oklahoma Press.
- (1994): "Why the Second Codex Selden was Painted". In: Zeitlin, Judith Francis/Marcus, Joyce (eds.): *Caciques and their People. A Volume in Honor of Ronald Spores*. Ann Arbor: University of Michigan, Museum of Anthropology, pp. 111-141.
- Spores, Ronald (1967): *The Mixtec Kings and their People*. Norman: University of Oklahoma Press.
- (1997): "Arte Antiguo en la Mixteca". In: Dalton Palomo, Margarita/Loera y Chávez, Verónica (eds.): *Historia del Arte de Oaxaca*. Vol. I: *Arte prehispánico*. Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, pp. 61-77.
- Tak, Herman (1990): "Longing for Local Identity: Intervillage Relations in an Italian Town". In: *Anthropological Quarterly* (Washington D.C.), 63, pp. 90-100.

- Terraciano, Kevin (2001): *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzavui History Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Wood, Stephanie (2003): *Transcending Conquest. Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Zavala, Silvio (1991): *Repaso Histórico de la Bula Sublimis Deus de Paulo III, en Defensa de los Indios*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana/Colegio Mexiquense.

Daniel Graña-Behrens

Piktographie und Erinnerung in der frühen Kolonialzeit am Beispiel von Cuauhtinchan, Puebla, Mexiko

1. Eroberung und kulturelles Erbe

Auf die spanische Eroberung Zentralmexikos 1519 folgte, dass die Einheimischen Teile ihrer kulturellen Grundlagen und ihrer Ordnung der Erinnerung verloren. So zerstörten die Spanier die indigene soziopolitische Organisationsstruktur, die Tempel, die Ritualobjekte, die Wahrsagebücher und sonstigen Schrift- und Bildzeugnisse und verboten die Makro-Zeremonien (Gruzinski 1991: 23f.). Hinzu kam der rasante Bevölkerungsschwund durch eingeschleppte Krankheiten aus Europa. Insbesondere konnten die indigenen Gemeinden gar nicht so viele ehemalige Funktionsträger ersetzen wie starben. Dennoch verschwanden nicht alle autochthonen kulturellen Ordnungsmuster, da über die Sprache und im Verborgenen kollektive Vorstellungen erhalten blieben, etwa bei den wenigen Überlebenden unter den einstmals bedeutendsten Funktionsträgern, bei den Priestern (*tlamatini*) und Adligen (Florescano 1987: 70; Johansson 2004: 29). Gleichwohl markiert so die spanische Kolonialzeit im 16. Jahrhundert einen Bruch mit der vorangegangenen Zeit. Im Folgenden wird nun gezeigt, dass dieser Bruch zugleich einen Wendepunkt in der Organisation der Erinnerung der Autochthonen bedeutete. Hierzu werden von Autochthonen aus Cuauhtinchan (Puebla) niedergeschriebene, frühkolonialzeitliche piktographische Dokumente (Bilderhandschriften oder Codices) analysiert, die einerseits ihre Geschichte und andererseits ihre im Zuge dieser gewonnenen historischen Rechte über Land dokumentieren. Denn der Neuzuweisung von Land durch die Spanier folgte auch, dass die Indigenen ihr Landbesitztum neu definierten, allen voran gegenüber anderen autochthonen Gemeinschaften. Hierzu bedurfte es bei spanischen Kolonialgerichten vorzugsweise an "Bildern" ("pinturas"), d.h. eines schriftlich oder in Ermangelung dessen eines bildlich dokumentierten Nachweises von Landbesitz, so dass das Kopieren vorspanischer Bilderhandschriften und das Entstehen neuer Quellen aus autochthoner Hand immer sogleich strategisch angelegt war. Im Rahmen einer solchen Sicherung und Entstehung spielte die Organisation von Erinnerung selbst eine größere Rolle, so die These. Es soll gezeigt werden, dass gewisse Bilder und Themen in den Dokumenten der frühen Kolonialzeit aus Cuauhtinchan, die vordergründig der Bewahrung von Identität und Landbesitzansprüchen bzw. zur Darstellung einer solchen Geschichte dienten, selbst auf Bildern, jedoch abweichenden Inhalts, aus einem der wenigen erhaltenen vorspa-

nischen Codices beruhen. Es wird somit festgehalten, dass nicht nur die historischen Brüche zur Auseinandersetzung mit der Vergangenheit führen (Assmann, J. 1999: 35), sondern, dass die Transformation solcher Bilder ein aktiver Prozess ist, der über die Organisation von Erinnerung und unter Berücksichtigung der historischen Gegebenheiten gesteuert wird.

Im frühen kolonialzeitlichen Mexiko taten dies beide Parteien – Spanier und Einheimische – und nahmen sich damit zugleich in unterschiedlicher Weise der indianischen Vergangenheit an. Die spanischen Mönche etwa pressten die indianische Vergangenheit in eine neue Form kultureller Sinnstiftung. Ihr Ziel war es zunächst, den heidnischen Glauben der Einheimischen zu stigmatisieren und Eroberung und Missionierung zu rechtfertigen. Die Einheimischen begannen ihrerseits kurz nach der Eroberung, sich historisch zu rechtfertigen, indem sie ihrem Geschichtsbewusstsein folgend, nicht nur die Geschichte zur Bewahrung der eigenen Identität nutzten, sondern zugleich die Spanier, vor allem was den rechtmäßigen Anspruch über das Land anbelangte, belehrten (Glass 1975: 16). Dies geschah oftmals vor dem Hintergrund, dass viele Orte zwischen 1530 und 1550 aus ihren vormaligen politischen Verbänden herausgelöst, in *repúblicas de indios* (eine Form der Reduktion von Indigenen) umgewandelt und städtebildlich und verwaltungsmäßig nach spanischem Vorbild organisiert wurden. Hierzu gehörte aber auch das Anrecht auf ein Gemeindeland und auf eine eigene Regierung, ebenso wie die Verpflichtung zur Zahlung von Tribut an die spanische Krone bzw. den *encomendero*, wenn dieses Recht zuvor von der Krone an einen Spanier abgetreten worden war. Allem voran aber versuchten die Autochthonen, ihre alte oder neue Gemeinde als Hort kollektiver Identität und Autonomie gegenüber benachbarten autochthonen Gemeinden zu bewahren. So brachte nicht nur die spanische Kolonialpolitik soziale Veränderungen in den indianischen Gemeinden mit sich, sondern die indianischen Gemeinden und Adligen beteiligten sich selber an solchen Prozessen der Veränderung, indem sie die von den Spaniern eingeleiteten Veränderungen forcieren oder verlangsamen konnten (Martínez 1984: 185). Dies geschah auch so in Cuauhtinchan, einem Ort nahe der heutigen Stadt Puebla gelegen.

Hier entstanden sechs Dokumente in indianischer Bilderschrift zwischen 1532 und der Mitte des 16. Jahrhunderts. Zum einen ist dies die *Historia Tolteca-Chichimeca* (HTCH),¹ eine Form von Annalengeschichte auf europäischem Papier in lateinischer Schrift, jedoch auf Nahuatl geschrieben und ergänzt um Bilder in autochthoner Manier. Zum anderen sind es fünf großformatige Dokumente: die sogenannte *Mapa de*

1 Die HTCH befindet sich seit 1898 in der Pariser Nationalbibliothek und setzt sich aus drei Handschriften zusammen, die sowohl Originalmanuskripte als auch Kopien umfassen und aus der MPEAI (Kirchhoff et al. 1989: 8). Hier wird die Faksimileausgabe von Kirchhoff et al. (1989) benutzt.

Papel Europeo y Aforrado en el Indiano (MPEAI),² ein Dokument indianischen Stils auf europäischem Papier, das heute mit der HTCH zusammengebunden aufbewahrt wird, so wie die vier *Mapas de Cuauhtinchan* Nr. 1-4 (MC1-4).³ Als Beschreibstoff diente bei diesen vier *mapas* einheimisches Feigenbastpapier (*amatl*). Als Genre werden diese fünf Dokumente auch unter der Sammelbezeichnung „kartographische Geschichte“ geführt und nachfolgend verkürzt hier als „Karte“ bezeichnet.

Generell weisen die Bilderhandschriften des Typs Karte aus Cuauhtinchan eine räumliche Projektion auf, in die historische Ereignisse eingefügt sind. Außer einer durch topographische Elemente angedeuteten Region werden vereinzelt auch historische Personen, die Ursprungsgeschichte der Gruppe, zu der Cuauhtinchan gehört und für die Geschichte wichtige Rituale – etwa das Feuerbohren, als Zeichen, in die „Geschichte“ eingetreten zu sein – gezeigt. Solche Berichte über eine entfernte Vergangenheit dienten dazu, die autochthone Erinnerung wach zu halten (Leibsohn 1994: 166). Entsprechend waren die Informationen auch in einem leicht merkbaren Schema abgefasst (Burland 1960: 17). Allerdings sind die Abbildungen nur ein mnemotechnisches Hilfsmittel. Wie schon zur vorspanischen Zeit bedurfte es auch hier in der frühen kolonialen Zeit weiterhin der oralen Erzählung zur Vervollständigung der Geschichte (Reyes Garcia 1977: 11). Glücklicherweise entgingen viele dieser Dokumente der spanischen Zensur und Vernichtung, wohl aufgrund des vermutlich von den Spaniern als säkular eingestufteten Informationsgehalts (Mundy 1996: 92). Inwiefern solche Karten bereits ein Genre aus vorspanischer Zeit oder eine kolonialzeitliche Erfindung zum Zwecke der Verteidigung von Land und Identität sind, bleibt offen (Boone 1973: 169; Duverger 1983: 67; Leibsohn 1994: 164; Miller 1991: 162; Reyes Garcia 1977: 19; Yoneda 1996: 58). Bislang werden diese Dokumente, in die vorspanische Tradition eingereiht, als der „Weg vom Widerstand zur Anpassung“ angesehen, der auf eine besondere indianische Strategie verweist, die zunächst nicht auf Adoption neuer Elemente, sondern auf die Restrukturierung der alten ausgelegt war (Gruzinski 1993: 36). Die Verteidigung der indianischen Angelegenheiten gegenüber den Spaniern verlangte jedoch nicht nur danach, eine indianische Geschichte zu erzählen, sondern diese glaubwürdig erscheinen zu lassen. Von daher wird vermutet, dass europäische Ansätze der Geschichtsschreibung und andere Darstellungsformen ebenso übernommen wurden (Gruzinski 1992: 107; Leibsohn 1993: 151). Da solche Karten jedoch oft der Tradierung von Landbesitzansprüchen und dem kulturellen Überlebenskampf dienen, reflektieren sie von vornherein das indigene Vorgehen um Bewahrung des „alten Wis-

2 Die Abkürzung MPEAI geht auf Lorenzo Boturini im 18. Jahrhundert zurück. Reyes Garcia (1977: 12), der dieses Dokument zusammen mit anderen indigenen Quellen aus der Region von Cuauhtinchan untersuchte, bezeichnet die Karte hingegen als *Mapa de los linderos de Cuauhtinchan y Totomiuacan*.

3 Die *Mapas de Cuauhtinchan* sind bei Yoneda (1981) abgedruckt.

sens” (Graña-Behrens 2008). Weil solche Karten von den Autochthonen (selbst heute noch) wie ein Schatz gehütet werden, kann man sie durchaus auch in jene Gruppe von Dokumenten einreihen, die Frances Karttunen (1998: 425ff.) als “heimliche literarische Tradition” (“covert literary tradition”) bezeichnet. Diesen stehen alphabetische Texte in spanischer Sprache oder in einer der einheimischen Sprachen, etwa Nahuatl, gegenüber, die sich mehr an der spanischen Kanzlei-praxis orientieren und von daher eher als “offene literarische Tradition” (“overt literary tradition”) bezeichnet werden. Entsprechend dieser Kategorisierung wäre die HTCH mit ihrem sowohl autochthonen Bildmaterial als auch einem lateinschriftlichen Text in Nahuatl sowohl der einen als auch der anderen literarischen Kategorie zuzuordnen. Zumindest handelt es sich bei den Bildern in dem Manuskript um Episoden, ähnlich wie sie aus den Karten bekannt sind, während der Text über die mündliche Erzählung der Bilder hinaus Informationen wiedergibt, die Protokollcharakter haben. Die Bilder in den vier Karten und in der HTCH aus Cuauhtinchan sind im strengen Sinne jedoch recht unterschiedlicher Art. Zum einen handelt es sich um Bilder im üblichen Sinne (z.B. ein Mensch, ein Baum usw.) und zum anderen um Bilder, die eine gewisse Schriftfunktion einnehmen (z.B. ein Haus und ein Adler als Toponym für Cuauhtinchan), die woanders von wenigen phonetischen Zusatzzeichen (z.B. “Zähne” für die Endung *-tzin*) einmal abgesehen, nicht zwangsläufig sprachgebunden erscheinen. Auch wenn im weitläufig definierten Sinne von Sprachgebundenheit es sich hierbei nicht um Schrift handelt, soll in Ermangelung einer anderen adäquaten Bezeichnung bei solchen Bildern dennoch von Bilderschrift gesprochen werden. Die Weiterverwendung einer solchen Bilderschrift in der frühen Kolonialzeit gilt auch als Indiz für eine indianische Kontinuität und wird auf den indianischen Hang zur bildlichen Darstellung und auf das spätere Interesse der Spanier an dieser zurückgeführt (Boone 1998a: 150, 192). Die Einführung und Verbreitung der Alphabetschrift unter den Einheimischen wird hingegen als Beginn der Zerstörung der kollektiven indianischen Erinnerung gedeutet (Johansson 2004: 29). Insbesondere die Umsetzung der Bilderschrift in Alphabetschrift wird als ein kultureller Verlust empfunden, da der “Sinnüberschuss” in Form von Farbe, Format, Bildlichkeit und Text, mit der die Bilderschrift operiert, unwiderruflich verloren geht (Gruzinski 1991: 41f.; Johansson 2001: 70f.). Solange also die Bilderschrift parallel zur Alphabetschrift existierte, wird auch kein Bruch mit der vorspanischen Zeit postuliert (Gruzinski 1993: 55). So wurden kulturelle Kontinuität und kultureller Wandel, d.h. historische Erneuerung, am Weitergebrauch von Bildlichkeit und an der Nutzung der Alphabetschrift festgemacht. Das mediale Kriterium rückte so in den Mittelpunkt der kulturhistorischen Bewertung der indigenen Strategie in der frühen Kolonialzeit und auch die Überführung einer Art von Erinnerung in eine andere war entsprechend an die Kommunikationsform gekoppelt. Folglich interessierte man sich vor allem für das indianische Denken nach dem Übergang von der Bilderschrift zur Alphabetschrift (Gruzinski 1991; Johansson 2004; León Portilla 1997; 1999). Weniger Beachtung

fand hingegen die Bilderschrift selbst für den nachfolgend behandelten indianischen Erinnerungsprozess.

2. Erinnerung und Produktion von Bildern

Die Erinnerung ist kein abstraktes oder physisches Gebilde, sondern ein dynamischer Prozess, der Gegenwart und Vergangenheit verbindet. Träger hierfür ist das individuelle Gedächtnis. Nach Maurice Halbwachs (1991: 4f.) wird durch die Erinnerung die Vergangenheit rekonstruiert bzw. reorganisiert, was beabsichtigte oder unbeabsichtigte Verfälschung und Irrtum mit einschließt. Jedoch geschieht die Erinnerung nicht willkürlich, sondern im kommunikativen Kontext der Tradierung von Erinnerungen (Normen, Lebensgeschichten usw.) und der Adressaten (Echterhoff/Saar 2002: 18). Die Transformation und Transmodulation von Vergangenheit als dynamischer und aktiver Prozess beschränkt sich aber nicht nur auf die Überlieferung von Inhalten, sondern umfasst auch die Übertragung selbst, d.h. die Form oder die Gestalt, wie überliefert wird. Walter Melion und Susanne Küchler (1991: 2f.) bezeichnen diese Beziehung zwischen Erinnerung und bildlicher Transmission als "Produktion von Bildern". Wenn die Übertragung von Bildern somit selbst eine Form der Erinnerung ist, dann unterliegt diese ebenso dem Kriterium der Schöpfung und Kommunikation. Dies kommt auch bei einem historischen Bruch zum Tragen, der dazu führt, eine unterschiedliche Strategie gegenüber der Vergangenheit einzunehmen. Hierbei wird das "entscheidende Ereignis" zum richtungsweisenden Vorgang zwischen Erinnern und Vergessen, so dass sich alles in ein Vorher und Nachher einteilt und die Gegenwart entsprechend einen Wendepunkt in der kollektiven Vorstellung markiert. Nach Cavalli (1997: 458ff.) lassen sich daraus drei "Muster eines kollektiven Gedächtnisses" ableiten.

Tabelle 1: Möglichkeiten der Erinnerungsarbeit

Muster	Bedeutung aus Sicht der Gegenwart	Umgang mit der Vergangenheit
1. "Nullpunkt"	Neuanfang	(vollständige) Verdrängung
2. "Wiederherstellung" bzw. „Re-Konstruktion“	(vollständige) Verdrängung	(Wieder)-Anknüpfung
3. "Erinnerungsarbeit"	Berücksichtigung, Aufarbeitung	Berücksichtigung, Aufarbeitung
4. "Re-Konstruktion" bzw. "Re-Organisation"	Neuanfang	Anknüpfung, Aufarbeitung

Die erste Möglichkeit stellt das "entscheidende Ereignis", den Neuanfang, in den Mittelpunkt der Erinnerungsarbeit und führt zur Verdrängung der Vergangenheit. Dies

wird von Cavalli als "Nullpunkt"-Muster bezeichnet. Das zweite Muster ist die Rekonstruktion oder das Wieder-Anknüpfen an die Vergangenheit, in dem das "entscheidende Ereignis" weitgehend ignoriert wird. Dies kommt einer Verdrängung gleich. Die dritte Form ist weniger präzise abgrenzbar, weil sie in der Absicht, eine stetige Aufarbeitung der Vergangenheit zu leisten, die Möglichkeit der Rekonstruktion und der Reorganisation kombiniert.

Diese drei Muster der Erinnerungsarbeit können noch um eine vierte Möglichkeit ergänzt werden. Es handelt sich um die Rekonstruktion bzw. Reorganisation der Vergangenheit im Sinne von Halbwachs, wenn das "Ereignis" gleichzeitig als Neuanfang bewertet und hierzu die Vergangenheit nicht wie im ersten Modell verdrängt, sondern berücksichtigt wird. Jan Assmann (1999: 78ff.) hatte in diesem Zusammenhang auf den sogenannten kontrapräsentischen Mythos verwiesen, bei dem eine Vergangenheit in der Erinnerung die Züge eines heroischen Zeitalters annimmt, um zugleich so einen Bruch zwischen einst und jetzt bewusst zu machen. Insbesondere kann ein solcher Mythos – so Assmann – unter den Bedingungen der Fremdherrschaft und Unterdrückung den Bruch mit der Vergangenheit verdeutlichen und zum Umsturz aufrufen, d.h. zu dem führen, was allgemein in der Ethnologie unter Messianismus oder Revitalisierung bekannt ist. Im Gegensatz zum kontrapräsentischen Mythos geht es im vierten Muster aber nicht ausschließlich um eine heroisch wahrgenommene Vergangenheit, sondern um eine gerade bewusste Aufarbeitung der Vergangenheit im Zuge der Akzeptanz der Gegenwart als Neuanfang oder Wendepunkt. In dieser Arbeit wird nun vermutet, dass das autochthone Denken zu Beginn der Kolonialzeit in Zentralmexiko weitgehend diesem vierten, hier als Rekonstruktion bzw. Reorganisation genannten Modell, entsprach.

Die Möglichkeit Vergangenheit und Gegenwart mit Hilfe der Produktion von Bildern zusammenzuführen, ist auch für die Bewertung der Erinnerungsarbeit in den Dokumenten aus Cuauhtinchan von Bedeutung. Wie sehen die bildlichen Erinnerungen der Einheimischen an ihre Vergangenheit aus? Woher stammen diese Bilder? Inwiefern sind solche Bilder selbst ein Erzeugungsmodus von Vergangenheit? Die Hypothese lautet hier, dass die Bilderschrift kein hinreichendes Kriterium für Kontinuität sein kann, weil sie aufgrund der Erinnerungsarbeit selbst eine Transformation durchläuft im vorliegenden Fall, in dem vorspanische "Bilder", d.h. kosmische Narrative und "Rituale", zu Geschichtsbildern umfunktioniert wurden.

3. Cuauhtinchan und seine Piktographie

Die sechs Dokumente aus Cuauhtinchan berichten für die Zeit zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert von der Wanderung verschiedener Gruppen nach Cholollan, einem damals bedeutenden kultischen Ort in Zentralmexiko. Diese Gruppen werden unter dem Sammelbegriff "Chichimeca" geführt und zu ihnen zählen auch die später in Cuauhtinchan Siedelnden. Dort wurden sie von den Oberherrschern von Cholollan,

den Tolteca-Chichimeca, aufgrund ihrer militärischen Verdienste bei der Verteidigung des Ortes, zu rechtmäßigen Herrschern über Land und Leute im nahe gelegenen Cuauhtinchan gemacht (Reyes Garcia 1977: 10ff.). Fortan war Cuauhtinchan ein Stadtstaat (auf Nahuatl *altepetl*) innerhalb eines größeren Verbundes, dem weitere Gruppen der Chichimeca und die Tolteca-Chichimeca in der Region Cholollan-Tlaxcala angehörten. Im wirtschaftlichen und politischen Aufbau waren solche Stadtstaaten sich ähnelnde autonome Gemeinschaften (Karte 1).

Karte 1: Übersichtskarte zu der Region *Cuauhtinchan*



Quelle: Eigener Entwurf unter Verwendung der Karten nach González/Reyes (2002) und Brotherston (1995: 198).

Zwischen diesen herrschte entweder Krieg oder ökonomische und kulturelle Interaktion. In Zentralmexiko verfügten solche Stadtstaaten über einen königlichen Palast, mehrere Tempelpyramiden, einen Marktplatz und über ein dazugehöriges Gebiet, unterteilt in verschiedene Ländereien. Ein solcher Stadtstaat war zugleich der Amtssitz eines Herrschers (*tlatoani*) und er konnte in seiner Ausdehnung und von seiner Einwohnerzahl her stark variieren (Hodge 1984: 25; Smith 1996: 163). Über den vorspanischen Ort Cuauhtinchan ist aus archäologischer Sicht nur wenig bekannt. Die Kenntnisse beschränken sich weitgehend auf die Angaben in den oben genannten Quellen. Darin werden die Bewohner des Ortes als „Menschen aus Cuauhtinchan“ („Cuauhtinchantlaca“) bezeichnet. Damit ist, obwohl die genaue Zusammensetzung unbekannt ist, jedoch keine homogene Gruppe gemeint. Vielmehr beruht diese Selbstdefinition auf der Zugehörigkeit zum Stadtstaat (*altepetl*), da es wohl zu keiner Zeit eine andere, größere Form des politischen Zusammenhalts gab (Lockhart 1990: 99).

Bereits in den ersten drei Jahrzehnten der Kolonialzeit zwischen 1520 und 1557 ereigneten sich in Cuauhtinchan zahlreiche Veränderungen. Von der spanischen Krone zwei Schutzbeauftragten (*encomenderos*) unterstellt, mussten die Einheimischen diesen auch Tribut leisten. Ebenso hatte die von den Kolonialherren seit 1542 verordnete indianische Selbstverwaltung (*pueblo de indios*) begonnen, die alten Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu verändern. Dennoch gab es in der frühen Kolonialzeit mit Alonso de Castañeda noch einen indianischen Herrscher für Cuauhtinchan bzw. mit der sogenannten „Nauapan-Fraktion“, dessen Vorfahren dem Herrschaftshaus der Moquiuxca angehörten und dessen Familie auch als Besitzer der HTCH genannt wird (Reyes Garcia 1977: 10; Kirchhoff et al. 1989, Blatt 1v). Zwischen 1532 und 1553 führte er an spanischen Gerichten Prozesse um Land gegen die benachbarten Gruppen der Totomiuaque, die Tepeaca, aber auch gegen Gewährleute aus Cuauhtinchan selbst (Reyes Garcia 1977: 88ff.). Hierbei legte er auch die HTCH und die MPEAI als Dokumente vor. Bei diesen Prozessen ging es vor allem um die Rückgewinnung von Ländereien, die das Herrschaftshaus der Moquiuxca im Zuge der aztekischen Eroberung der Region im 14. und 15. Jahrhundert verloren hatte.

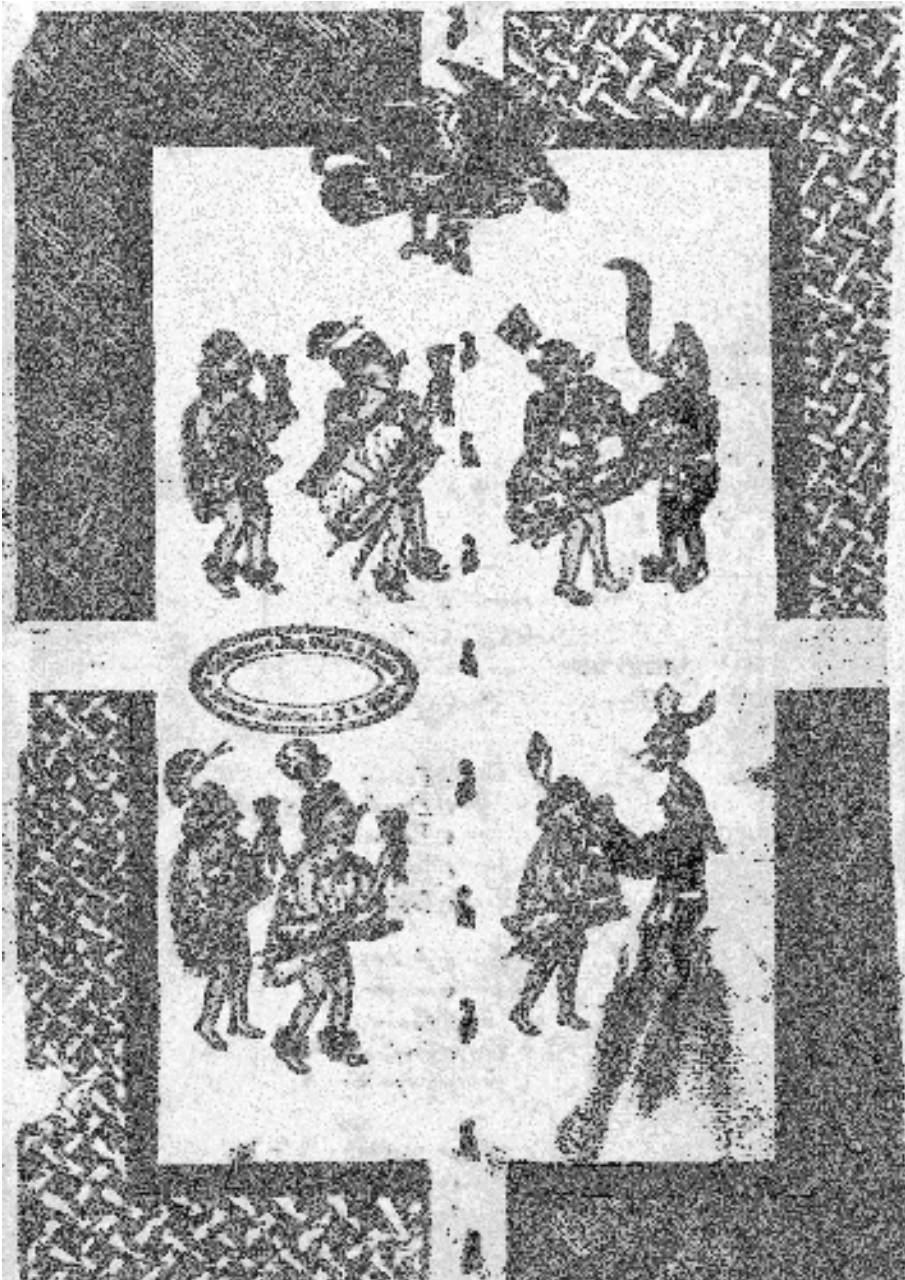
Bildlich und in Erzählform berichtet die HTCH (Folio 22-36v.) von der Ursprungsgeschichte jener Leute, die später in Cuauhtinchan siedelten und wie sie zu ihrer Macht kamen. Zunächst kamen sie als Jäger und Sammler, in Tierhäute gekleidet und mit Pfeil und Bogen ausgerüstet, aus einer Höhle („Chicomoztoc“) hervor. Hieran schloss sich eine wundersame Fastenzeit an, bei der sie sich auf einem Baum ausruhten und Nahrung und Flüssigkeit von einem Jaguar und einem Adler erhielten. Sie waren aus der Höhle hervorgekommen, weil sie von den Herrschenden des bedeutenden Kult- und Pilgerzentrums Cholollan nahe der heutigen Stadt Puebla gerufen worden waren, um bei der Verteidigung der Stadt gegen Eindringlinge behilflich zu sein. Als Lohn ihrer Arbeit wurden sie zu Herrschern über Cuauhtinchan und andere Orte in

der näheren Umgebung ernannt. Hierzu durchbohrten die Herren aus Cholollan den hilfreichen Anführern mit Hilfe eines Adler- und Jaguarknochens die Nase. Wie die Abkunft aus der Höhle (siehe Abbildung 3) wird auch diese Szene in der HTCH (Folio 24r) bildlich dargestellt (Abbildung 1). Dort ist zu sehen, wie in einem Raum oder Gebäude mit vier Eingängen die schwarz angemalten Herren von Cholollan den in Tierhäute Gekleideten die Nase als Zeichen herrschaftlicher Insignie mit einem Knochen durchbohren, während ein Adler und ein Jaguar über der Szene schweben. Bereits Karl Anton Nowotny (1961: 34) hatte darauf aufmerksam gemacht, dass eine ähnliche Nasendurchbohrung, jedoch in Form eines Bisses, zu dem ein jeweils auch abgebildeter Jaguar und Adler ansetzt, sich ebenso in einem vorspanischen Wahrsagebuch, dem *Codex Borgia*, dort auf Seite 44, im Zusammenhang mit dem Motiv einer vermeintlichen Nahrungsaufnahme wiederfindet (Abbildung 2). Die Ähnlichkeit der Szenen und Handlungen lässt nun vermuten, dass dem einheimischen Schreiber der HTCH in frühkolonialer Zeit entweder dieses oder ein ähnliches autochthones Wahrsagebuch vorlag bzw. er aus seiner Erinnerung heraus eine solche Szene erst wählte.

Was das vorspanische Wahrsagebuch betrifft, so enthält dieses außerdem Heirats- und Agrarprognosen und andere rituelle Szenen. Die genannte Szene im *Codex Borgia* gehört indes selbst zu einer Serie von Bildern auf den Seiten 29-47. Es wird angenommen, dass die verschiedenen, insgesamt über 18 Seiten verteilten Szenen inhaltlich zusammenhängen und sich auf Rituale beziehen. Auch wenn die genaue Bedeutung noch offen ist, verweisen einzelne Seiten auf Tempel und andere Bauwerke, die mitunter für einen Kult- oder Pilgerort sprechen könnten (Anders et al. 1993: 175ff.).⁴

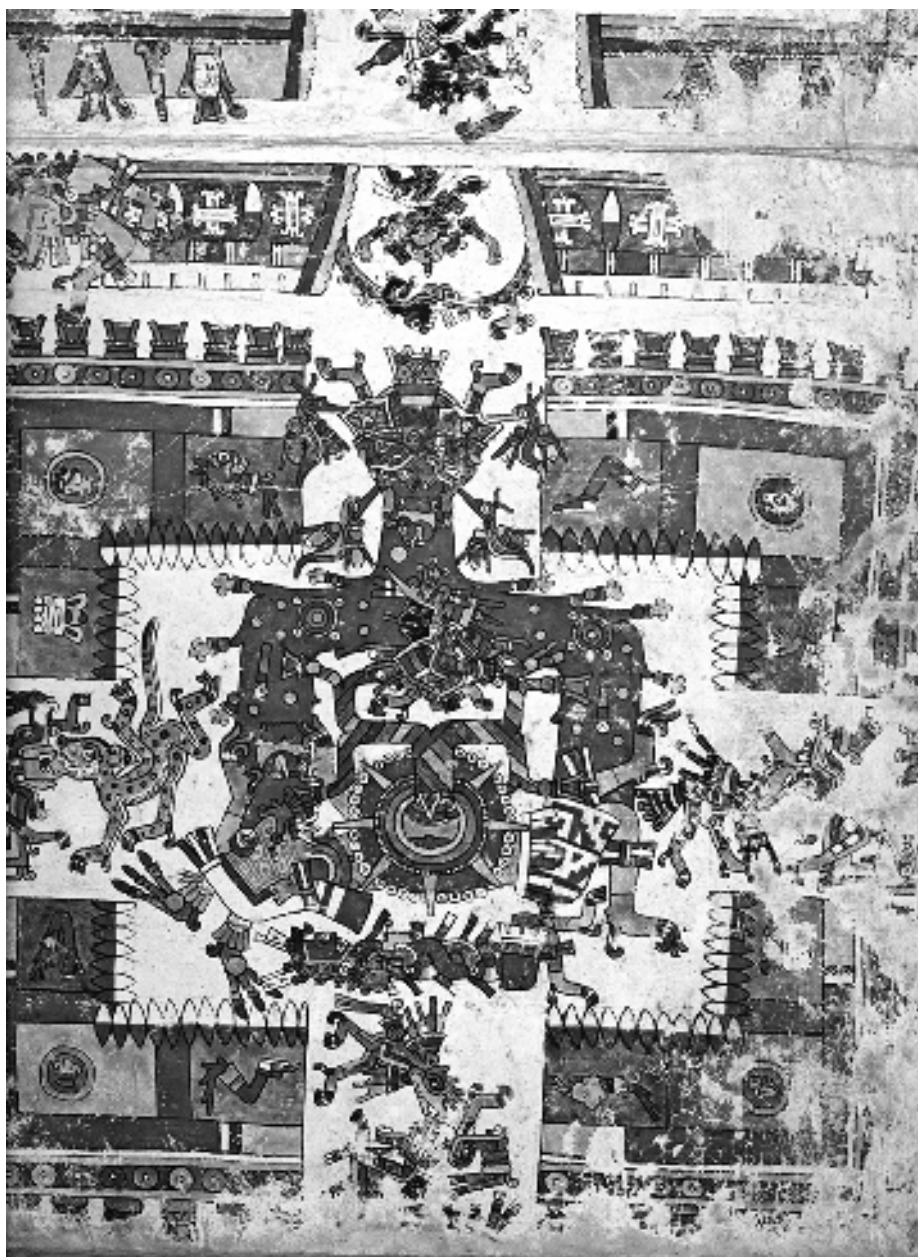
Aber nicht nur die Szene der Nasendurchbohrung aus der HTCH findet sich, wie Nowotny anmerkte, in abgewandelter Form im *Codex Borgia* wieder, sondern ebenso das Motiv der Herabkunft aus der Höhle und die Fastenzeit. So verweist die HTCH auf Blatt 16r auf eine wüstenartige, von Kakteen durchzogene Landschaft – wohl die nördliche Hemisphäre Mesoamerikas, aus der die Chichimeken kamen – und darunter auf eine Höhle mit sieben Kammern (Abbildung 3). Die Kammern stehen dabei für die Anzahl der Stämme der Tolteca-Chichimeca. Aus einer dieser Kammern kamen dann jene Leute, die später in Cuauhtinchan siedeln sollten, angedeutet durch die Fußspuren, die aus der Höhle herausführen. “Chicomoztoc”, wie diese Höhle auf Nahuatl genannt wird, galt aber nicht nur den später in Cuauhtinchan Siedelnden als Ursprungsort, sondern auch anderen Völkern Mesoamerikas (Benavente 1996: 126). Vor der Höhle fordern sowohl die in Tierhäute gekleideten Anführer als auch die schwarz bemalten Herren aus Cholollan alle Stämme auf, ihre Kammern, d.h. ihre Ur-Heimat, zu verlassen.

4 Eine andere Überlegung vermutet hinter der Serie von Abbildungen sogar eine kosmogonische Erzählung bzw. eine Schöpfungsgeschichte (Boone 2007: 173).

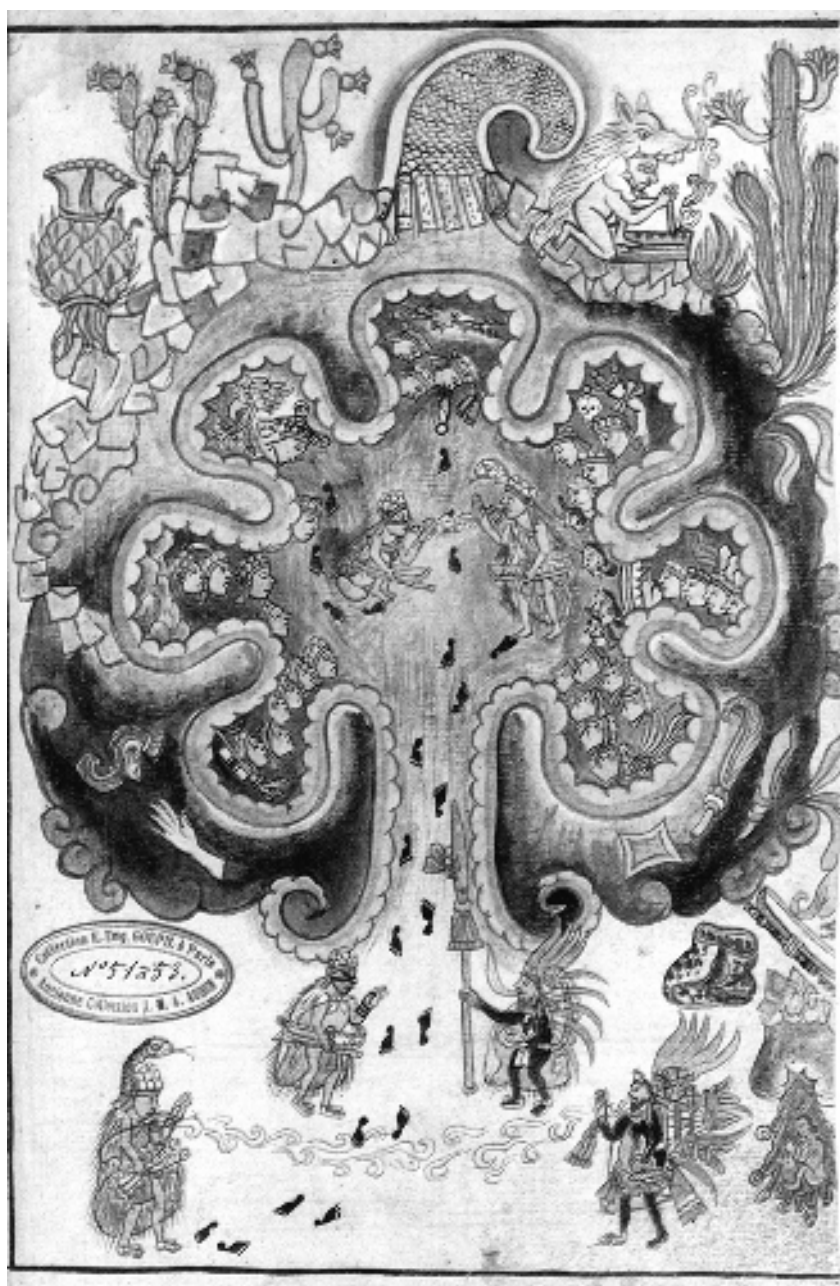
Abbildung 1: Nasenflügeldurchbohrung, HTCH, Folio 21r

Quelle: (Kirchhoff et al. 1989).

Abbildung 2: Nasenflügeldurchbohrung, *Codex Borgia* 44



Quelle: Anders et al. (1993).

Abbildung 3: *Chicomoztoc der Chichimeca*, HTCH, Folio 16r

Quelle: Kirchhoff et al. (1989).

Abbildung 4: *Chicomoztoc* in der MC2



Quelle: Yoneda (1981).

Abbildung 5: Höhle im “Mixteca-Puebla-Stil”, *Codex Borgia* 39



Quelle: Anders et al. (1993).

So geschehen aßen die Hervorgekommenen, d.h. die später in Cuauhtinchan Siedelnden, fortan Mais – wie alle Menschen in Mesoamerika –, sprachen Nahuatl – wie alle

wichtigen ethnischen Gruppen Zentralmexikos – und durchliefen innerhalb kürzester Zeit einen rasanten Prozess der Zivilisierung. Gleich der HTCH auf Folio 24r zeigt auch die MC2 das Hervorkommen der einzelnen Völker, als ob sie nach unten abtauchen, etwas, was perspektivisch durchaus gewollt scheint (Abbildung 4). Unterhalb der Höhlenöffnung deutet ein strahlenförmiges Objekt auf Sonne oder Mond hin, was mit der Schilderung eines spanischen Chronisten korrespondiert, derzufolge Sonne und Mond aus einer Höhle kamen (Herrera 1945, I: 308).⁵

Das Pendant zu diesem Höhlenmotiv findet sich im *Codex Borgia* auf Seite 39. Allerdings wird hier weder eine Kakteenlandschaft gezeigt noch eine Höhle mit sieben Kammern. Dafür findet sich ein großer roter Kreis umgeben von einem blaugrünen Band, auf dem Fußspuren zu sehen sind, vergleichbar jenen in der Abbildung von der Höhle in der HTCH. In dem roten Kreis befinden sich zwei Gottheiten, Quetzalcoatl und Xochipilli, dargestellt respektiv in schwarzer und roter Gestalt (rechts-links), die gleich den Höhlenbewohnern nach unten stürzen. Dort befindet sich ein überdimensionierter, weit geöffneter Rachen, der die Erdgottheit (*tlaltecuhtli*) verkörpert (Abbildung 5). Möglicherweise weist diese Szene auf eine mythische Geburt hin, die beide Gottheiten in das Innere der Erde führt, dargestellt durch die Erdgottheit. Von daher könnte die Darstellung von nach unten abtauchenden Anführern in der MC2 weniger der fehlenden Raumperspektive geschuldet als gewollt sein, um so explizit die “Geburt der Stämme” aus der Höhle analog zur “Geburt der Götter” darzustellen. Im *Codex Borgia* werden die beiden Gottheiten zudem von zwölf Frauen begleitet, deren goldene Nasenverzierung in Halbmondform (*yacametztl*) verrät, dass es sich um die alte Göttin des Mondes und der Geburt (*Tlazolteotl*) handelt (Anders et al. 1993: 222; Reyes Garcia/Odena Güemes 1995: 257; Seler 1988, II: 41). Die nachfolgende Seite im Codex zeigt außerdem, wie Quetzalcoatl im Erdinneren neun “Herzen” aus der Sonne der Nacht herauschneidet, die stellvertretend für die neun Unterweltschichten gesehen werden (Boone 2007: 197ff.). Auch weitere episodische Rahmen sprechen für einen engen bildlichen Bezug zwischen den Dokumenten aus Cuauhtinchan und dem vorspanischen Wahrsagebuch. So etwa folgt auf die Episode vom Höhlenaufbruch und der Geburt von Sonne, Mond oder Venus in MC2 eine Feuerbohrung, die in Zentral-

5 Im *Codex Borgia* (Anders et al. 1993: 44, hier Abb. 2) wird einzig die Sonne strahlenförmig dargestellt, nicht der Mond. Dies gilt auch für aztekische Plastiken, etwa für den sogenannten “Sonnenstein”. An der besagten weiteren Stelle in der MC2 wird zwar die Sonne strahlenförmig dargestellt, daneben aber auch ein Mond in Form eines Kreises gezeigt, den gepunktete Linien in Abschnitte unterteilen (vgl. Reyes Garcia/Odena Güemes 1995: 255, Abb. 3). Auch wenn es sich bei dem strahlenförmigen Objekt unterhalb der Höhlendarstellung eher um eine Sonne handeln dürfte, ist eine Interpretation als Sonne und/oder Mond nicht ausgeschlossen, zumal noch Herrera (1945) auf einen solchen Zusammenhang verweist. Dies ließe sich auch damit erklären, dass der Mond als “Sonne der Nacht” gilt, d.h. dann nicht nur über gelbe Strahlen verfügt, sondern zugleich noch Schwarz gefärbt ist (vgl. Boone 2007: 197ff.).

mexiko in großem Stil alle 52 Jahre eine neue "historische Periode" einleitete und nach einem Menschenopfer verlangte. Auf der Karte ist zu sehen, wie aus dem Körper (vermutlich eines Geopferten heraus) das Neufener entzündet wird, während gleichzeitig ein Kaktus mit Pfeilen beschossen wird. Hier markiert die Feuerbohrung respektiv das Pfeilschießen den Beginn der eigentlichen Wanderschaft bzw. den Aufbruch der Chichimeken nach Cholollan. Eine ähnliche Szene dieser Art lässt sich auch aus der HTCH (Blatt 23r) belegen, die der Höhlenabkunft der Chichimeken allerdings nicht unmittelbar, sondern etwas später folgt. Auch hier wird nicht nur, nun mit Hilfe eines Holzstücks, ein Feuer gebohrt, sondern auch ein Kraut (*malinalli*) und ein Kaktus (*nopai*) mit brennenden Pfeilen beschossen. Im *Codex Borgia* endet die auf 18 großformatigen Abbildungen bzw. Ritualszenen festgehaltene Episode sogar mit einer Feuerbohrung. Eine weitere Parallele zwischen den bildlichen Szenen aus Cuauhtinchan und dem vorspanischen Codex besteht darin, dass auf die Höhlenabkunft in der HTCH (Folio 16v) ebenso ein Ort mit Ballspielplatz erscheint wie im *Codex Borgia* (Seite 40).

Wenngleich weitere Analysen aller 18 Abschnitte im *Codex Borgia* notwendig sind, lässt sich aus dem bislang Vorgestellten bereits erschließen, dass möglicherweise alle 18 Abschnitte im *Codex Borgia*, angefangen von der Abkunft von Quetzalcoatl und Xochipilli als möglicher Geburtsepos der Götter (Seite 39) bis zur Feuerdurchbohrung (Seite 46), den bildlichen Darstellungen in der HTCH und MC2 als Grundlage dienten. Zumindest dürften namentlich die Herabkunft aus einer Höhle, die Fastenzeit und die Nasendurchbohrung auf eine Szene aus einem vorspanischen Bilderhandbuch zurückgehen. Entsprechend legen die bildliche Ähnlichkeit und die Parallelen zwischen dem vorspanischen Wahrsagebuch und den frühen kolonialzeitlichen Dokumenten aus Cuauhtinchan nahe, dass die Einheimischen in der frühen Kolonialzeit aus "vorspanischen Ritualbildern", die eine kosmogonische Geschichte erzählen, Geschichtsbilder vom Stammesursprung schmiedeten oder anders ausgedrückt: Bilder über vorspanische Rituale wurden im Zuge der Erinnerungsarbeit in der frühen Kolonialzeit in Geschichtserzählung verarbeitet.

"Produktion von Bildern" als Form der Erinnerung bedeutet aber nicht einzig, frühere "Bilder" zu übernehmen und zu verändern, sondern damit auch vollkommen neue Bilder zu schaffen. Ein Beispiel dafür ist die bildliche Darstellung auf der ersten Seite der HTCH (Abbildung 6). In dem zuoberst angeordneten großen Rechteck sind zwei Figuren überproportioniert jeweils neben einem Toponym abgebildet. Es sind dies die beiden wichtigsten Anführer der Stämme, die aus "Chicomoztoc" herauskamen. Sie werden vollständig gezeigt und in traditioneller indianischer Manier dargestellt: in Tierhäute gekleidet und mit Pfeil und Bogen ausgestattet. Über ihrem Gesicht erscheint jeweils eine Hieroglyphe mit ihrem Namen. Zwei weitere Anführer anderer Stämme, mit denen sie ein Stück Geschichte gemeinsam haben und die auch eine Namenhieroglyphe tragen, sind hingegen nur miniaturisiert und in Form einer Büste wie-

dergegeben. Die bildhafte Darstellung hebt so paarweise historische Gestalten in unterschiedlicher Form hervor. Dadurch entsteht der Eindruck, dass zur Hervorhebung eines historischen Sachverhaltes ein konzeptionell in vorspanischer Zeit noch unbekanntes Bildmuster nunmehr eigens entworfen bzw. verwendet wurde.

Abbildung 6: Schöpfung neuer Bilder für die Annalengeschichte HTCH, Folio 2r



Quelle: Kirchhoff et al. (1989).

4. Orte als “Gedächtnis”

Die bildhafte Betonung bestimmter Sachverhalte in den kolonialzeitlichen Dokumenten aus Cuauhtinchan bezieht sich auch auf Orte von besonderer Bedeutung, wie zum Beispiel die Höhle “Chicomoztoc”. Aber die besondere Bedeutung solcher Orte liegt nicht einzig darin, dass sie bildlich größer dargestellt und bunter ausgemalt sind, sondern dass sie für eine besondere Erinnerung stehen, die wachgehalten werden soll. Sie fungieren als Gedächtnisträger (Assmann, A. 1999: 303ff.). Nach Pierre Nora (1998: 19) können Orte allmählich zu einem Gedächtnisort werden, wenn im Zuge des vollkommenen Zerfalls von Gewohnheiten bereits eine praxiskulturelle Kluft zwischen Gegenwart und Vergangenheit eingetreten ist. Dann handelt es sich um bewusst wachgehaltene Aspekte eines Gedächtnisses, das im Zuge eines historischen Wandels im Begriff ist, sich zu verlieren. Es sind Orte, die die Gesellschaft “künstlich und willentlich ausscheidet, aufrichtet, etabliert, konstruiert, dekretiert, unterhält”, sie dokumentieren die “Bräuche einer Gesellschaft ohne Brauchtum” (Nora 1998: 19). Diese Orte schließen demnach die klaffende Lücke zwischen dem “gelebten” Gedächtnis, das, was als Brauchtum im weitesten Sinne wahrgenommen wird und der Geschichte, der Kontemplation und Konstruktion von Vergangenheit. Inwiefern es sich bei den in den frühen kolonialzeitlichen Dokumenten aus Cuauhtinchan hervorgehobenen Orten bereits um “Gedächtnisorte” im Sinne Noras handelt, hängt davon ab, ob die Erinnerungsträger bereits in den ersten Jahrzehnten der Kolonialzeit eine solche Kluft verspürten oder nicht. In sprachlicher Hinsicht beschrieben die Einheimischen in den ersten 30 Jahren nach der spanischen Eroberung die “neue” Welt noch in denen eigenen Konzepten, indem sie etwa anstelle des Begriffs für “Pferd”, das es im alten Amerika nicht gab, das Nahuatl-Wort für “Hirsch” (*mazatl*) gebrauchten. Dies änderte sich allmählich erst nach 1550, indem neue Elemente absorbiert wurden. Hierzu zählt auch das spanische Lehnwort *caballo* für “Pferd”. Allgemein wurden spanische Konzeptionen von der indianischen Welt aber nicht vor 1640 absorbiert (Lockhart 1991: 12ff.). Erlauben es solche sprachlichen Befunde auch, einen Rückschluss auf die Erinnerungsarbeit der Einheimischen zu ziehen? Galten ihnen im 16. Jahrhundert dann ihre Orte noch als lebendige Tradition und weniger als Gedächtnisorte im Sinne Noras?

Orte, die metaphorisch gesehen ein Gedächtnis verkörpern, stabilisieren die Vergangenheit, da auf die Vergangenheit zu referieren bedeutet, dem sich öffnenden Raum eine Bedeutung zu geben (Assmann, A. 1998: 131; 1999: 289ff.). Manchen Orten kommt dann eine größere, anderen eine geringere Bedeutung zu. Daher kann selbst der freie oder unausgefüllte Platz in den Karten aus Cuauhtinchan eine Bedeutung besitzen, da er anscheinend signalisiert, was historisch bedeutungslos war (Leibsohn 1994: 175). Ein wichtiger Ort ist hingegen die Höhle “Chicomoztoc” (Abbildung 3 und 4). Als Ursprungsort der Leute aus Cuauhtinchan und anderer Völker Zentralmexikos markiert sie zugleich den Beginn der jeweiligen Ethnogenese und Geschichte.

Mit dem Ort verbunden ist das ursprüngliche Leben dieser Menschen, sozusagen ihre vorgeschichtliche Zeit, als sie kein Nahuatl sprachen, sich in Tierhäute kleideten, mit Pfeil und Bogen schossen und eigentlich noch keine Rituale ausübten (Reyes Garcia/Odena Güemes 1995: 227). Mit ihrer "Geburt", d.h. ihrem Hervorkommen aus der Höhle, waren sie jedoch auf einen Schlag wie verwandelt. Sie waren in der Lage, die Sprache der umliegenden, historisch bedeutsamen Nahuatl-Völker zu sprechen und pflegten bereits eigene Rituale. Die vorgeschichtliche Zeit zu verlassen bedeutete, ohne einen kulturellen Lernprozess in die Geschichte einzutreten.

Für die Leute aus Cuauhtinchan ist die Höhle gleichzeitig aber auch Kristallisationspunkt für viele andere Orte, mit denen sie assoziiert wird (Kirchhoff et al. 1989: 160, Fußnote 2). So etwa mit *Amaqueme*, dargestellt in Form von Papierstreifen unterhalb der Krümmung der Höhle in der HTCH (Abbildung 3). Gerade diese Assoziation von Orten, der metaphorische Verweis eines Ortes auf einen anderen, ist sicherlich ein Hinweis auf eine historische Konstruktion im Zuge von Erinnerung und Gestalten von Vergangenheit. Dies ist weder für Chicomoztoc noch für andere mesoamerikanische Ortskonzepte untersucht. Inwiefern der mythologische Ort Chicomoztoc ein realer Ort ist und wo dieser liegt, ist ungelöst, auch wenn es hierzu gewisse Vermutungen gibt (Kirchhoff et al. 1989: 132, Fußnote 1; Aguilar et al. 2005: 83). So geht eine rezente Annahme davon aus, dass sieben künstlich errichtete Kammern nicht unweit der heutigen Stadt Puebla jene Höhle "Chicomoztoc" repräsentieren, wie sie aus den Dokumenten von Cuauhtinchan bekannt ist (Aguilar et al. 2005: 71f.).

Abbildung 7: Cuauhtli Ychan, HTCH, Folio 32v-33r



Quelle: Kirchhoff et al. (1989)

Ein weiterer für das kollektive Gedächtnis wichtiger Ort ist Cuauhtinchan selbst. Dieser Ort liegt in der Nähe einer Gebirgsschlucht (Amozoc-Tepeaca). Sein moderner Ortsname leitet sich aus der ursprünglichen indianischen Bezeichnung *cuauhtli ychan*, „Haus des Adlers“ ab. In den frühen kolonialzeitlichen Dokumenten wird dieser Ortsname bildlich-ikonisch durch einen Adler vor einer Höhle in einer Gebirgsschlucht dargestellt (Abbildung 7). In der vermutlich ursprünglichen Form steht hingegen ein Adler vor dem Bildzeichen für „Haus“ für den Ortsnamen. Diese stereotypische Referenz findet sich sowohl in vorspanischen Codices (*Codex Vindobonensis*, Seite 39) als auch in frühen kolonialzeitlichen Abschriften bzw. Neufassungen aus indianischer Hand (*Codex Mendoza* Folio 42r, *Lienzo de Tlapiltepec*). Mit diesem Ort sind *per se* gleichsam die von den Herrschern von Cholollan autorisierte Herrschaft über Land und Leute und die seit der Gründung des Ortes in Verbindung stehenden Ereignisse gemeint.

Außer dieser bildhaft-ikonischen Darstellungsform wird der Ortsname Cuauhtinchan auch noch anders erinnert. In MC2 wird vor der Höhle nicht nur ein Adler, sondern auch, wenngleich etwas schwer zu erkennen, ein Jaguar gezeigt, sodass es sich hier wohl um einen Doppelnamen handelt (Abbildung 8). Ein solcher Doppelname findet sich zugleich im lateinschriftlichen Text der HTCH (§300). Dort wird der Ort mit *cuauhtli ocellotl ychan*, „Haus des Adlers (und) des Jaguars“ benannt. Werden Adler und Jaguar getrennt, so ergeben sich zwei Ortsnamen. Der eine, wie er aus indianischer Sicht für den gesamten Ort wahrgenommen wird und der zweite *ocellotl ychan*, „Haus des Jaguars“, als ergänzende Bezeichnung. Die längere Bezeichnung dürfte – so wird hier vermutet – darauf zurückzuführen sein, dass sich Cuauhtinchan in Wirklichkeit aus zwei Hälften (englisch *moieties*) zusammensetzte (Reyes Garcia 1977: 30). Die eine Hälfte bezeichnete sich als „Menschen von Cuauhtinchan“ („Cuauhtinchantlaca“) und wohnte oberhalb der Bergschlucht (*Tepecticpac*), die andere Hälfte nannte sich „Moquiuxca“ und residierte unterhalb des Berges (*Tepetitlan*). Hierbei stehen zugleich Adler und Jaguar ihrem Lebensraum entsprechend respektiv für oben und unten.

Abbildung 8: *Cuauhtli Ychan Oceltol Ychan*, MC2



Quelle: Yoneda (1981).

Unter den sieben “Stämmen”, die die Höhle von Chicomoztoc verließen, wird in der HTCH zunächst nur die Hälfte der “Cuauhtinchantlaca” genannt. Erst später wird in den Auflistungen der Stämme ein achter “Stamm” hinzugefügt. Es ist die Hälfte der Moquiuixca. Dies führte bereits zur Schlussfolgerung, dass sich die Moquiuixca als eine weniger prestigeträchtige Gruppe im Lichte der Vergangenheitsaufarbeitung versuchte hervorzutun (Reyes Garcia 1977: 30; Kirchhoff et al. 1989: 11). Gerade jener historisch weniger angesehenen Hälfte oder Gruppe entstammte der christianisierte indianische Herrscher von Cuauhtinchan in der frühen Kolonialzeit, Alonso de Castañeda, der als Besitzer der HTCH gilt. Zugleich wird über die bildliche Darstellung von Adler- und Jaguarhaus in MC2 deutlich, dass entgegen der bisherigen Annahme auch dieses Dokument den Moquiuixca, möglicherweise sogar Alonso de Castañeda, zuzurechnen ist.

Zwei weitere Hälften, die sich im Laufe der Zeit am Ort herauskristallisierten, werden hingegen in keinem einzigen Dokument aus Cuauhtinchan bildlich thematisiert. Es handelt sich um Hälften, die aus Heiratsallianzen mit auswärtigen Frauengruppen hervorgegangen sind (Nauapan, Pinome). Die eine Hälfte (Nauapan), zusammengesetzt aus den Moquiuixca und Cuauhtinchantlaca, heirateten irgendwann im 12. Jahrhundert Frauen aus Cholollan, die andere Hälfte (Pinome) holte sich Frauen aus einer weiter südlich gelegenen Region (Reyes Garcia 1977: 23; Reyes Garcia/Odena Güemes 1995: 248). Diese historischen Ereignisse sind einzig aus spanischen Gerichtsprozessakten bekannt, etwa aus dem *Manuscrito de 1553* (Reyes Garcia 1978: 80ff.). Vermutlich waren sie für den einheimischen Schreiber aus Cuauhtinchan, der die HTCH verfasste, von untergeordneter Bedeutung.

Wird nun bei der Gewichtung der Informationen aus Sicht der Erinnerungsarbeit die bildlich-ikonologische Darstellung der lateinschriftlichen Abfassung von Geschichte vorgezogen, dann dürfte die Bezeichnung “Adler- und Jaguarhaus” die ursprüngliche sozialpolitische Unterscheidung in Cuauhtinchan markieren. Sie verweist auch auf das verbreitete Konzept von Jaguar und Adler als militärischer Orden und Symbol in Zentralmexiko, denn in vorspanischer Zeit wurden bei der Eroberung von Wohnsitzen lokaler Gemeinschaften diese mit Hilfe bekannter Kriegssinnbilder wie “Haus des Adlers”, “Haus des Jaguars” sowie mit Schild- und Feldzeichen gekennzeichnet (Zantwijk 1992: 106). Demnach könnten die beiden Toponyme für Cuauhtinchan, das “Haus des Adlers” und “Haus des Jaguars”, selbst auf die auch später weiterhin verwendeten Kriegssinnbilder zurückgehen.

5. Zusammenfassung

Wie die bildlichen Darstellungen aus Cuauhtinchan zeigen, ist die Bilderschrift oder Piktographie kein Indiz für kulturhistorische Kontinuität. Aus Sicht der Erinnerung verdeutlicht die nachweisbare Variation in der bildlichen Verwendung vielmehr, dass

zwischen “Bildern, die aus der Vergangenheit übernommen wurden” (“Cuauhtinchan”), “vergangenen Bildern, die transformiert wurden” (“herrschaftliche Insignien”, “Chicomoztoc”) und “neu produzierten Bildern” (“Anführer als Büste”) zu unterscheiden ist. Im Zuge der Erinnerung werden so gesehen “Bilder” produziert, die das Vergangenheitsbild und die Gegenwart der Erinnerung prägen. Im Fall von Cuauhtinchan ist auch erkennbar, dass die “Produktion von Bildern” nicht vollkommen losgelöst von den vorspanischen Vorstellungen möglich ist. Am Beispiel der herrschaftlichen Insignien und von Chicomoztoc als Urheimat zeigt sich etwa, dass auf vorspanische Ritualbilder und kosmogonische Episoden zurückgegriffen wurde. Als Vorlage diente der *Codex Borgia* oder ein anderes vorspanisches Wahrsagebuch ähnlichen Inhalts. Insgesamt korrespondieren vor allem die Geschichte vom Stammesursprung der Chichimeca, wie sie in der HTCH und in MC2 gezeigt bzw. lateinschriftlich umschrieben werden, mit Abschnitten im vorspanischen *Codex Borgia*, die möglicherweise auf eine Schöpfungsgeschichte Bezug nehmen. Entsprechend ist die Bilderschrift in der HTCH von höchster historischer Relevanz und aus Sicht der Erinnerung ein wichtiger Informationsgeber, der erst jetzt zum Tragen kommt, nachdem das Augenmerk vormals zu sehr auf den lateinschriftlichen Text gelegt und die Bedeutung der Bilder herabgesetzt wurde (Kirchhoff et al. 1989: 9).

Die in den bildlichen und inhaltlichen Darstellungen enthaltenen “Fehler” oder “Ungenauigkeiten” sollten demnach ebenso nicht als Verlust an Erinnerung, sondern als Strategie der Verarbeitung von Vergangenheit gewertet werden. Die Weiterverwendung der Piktographie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts dokumentiert so einerseits den indianischen Willen, an die Vergangenheit anzuknüpfen, andererseits dokumentieren die bildlichen Veränderungen aber auch, dass die Vergangenheit als “kulturhistorischer Vorgang” nicht einfach reproduziert wurde. Im Interesse der Gegenwart bemühte man sich vielmehr um eine Reorganisation. Kurz: Der Bruch zwischen vorspanischer Zeit und Kolonialzeit verlief mitten durch die Bilderschrift und über die “Produktion von Bildern”.

Literaturverzeichnis

- Aguilar, Manuel/Medina Jaen, Miguel/Tucker, Tim/Brady, James (2005): “Constructing Mythic Space: The Significance of a Chicomoztoc Complex at Acatzingo Viejo”. In: Brady, James/Prufer, Keith (Hrsg.): *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*. Austin: University of Texas, S.69-87.
- Anders, Ferdinand/Jansen, Maarten/Reyes Garcia, Luis (1993): *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México, D.F.: Sociedad Estatal Quinto Centenario (España)/Graz: Adakemische Druck- und Verlagsanstalt/México, D.F.: Fondo de Cultura Económico.

- Assmann, Aleida (1998): "Stabilisatoren der Erinnerung – Affekt, Symbol, Trauma". In: Rüsen, Jörn/Straub, Jürgen (Hrsg.): *Die dunkle Spur der Vergangenheit: Psychoanalytische Zugänge zum kulturellen Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.131-152.
- (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan (1999): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Benavente, Toribio de [Motolinia] (1996): *Memoriales. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nany Joe Dyer*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Boone, Elizabeth H. (1973): *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Place Signs and Maps*. Norman: University of Oklahoma.
- (1996): "Manuscript Painting in Service of Imperial Strategy". In: Berdan, Frances (Hrsg.): *Aztec Imperial Strategies*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, S.181-208.
- (1998a): "Pictorial Documents and Visual Thinking in Postconquest Mexico". In: Boone, Elizabeth H./Cummins, Tom (Hrsg.): *Native Traditions in the Postconquest World. A Symposium at Dumbarton Oaks, 2nd through 4th October 1992*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, S. 149-199.
- (1998b): "Cartografía Azteca: Presentaciones de geografía, historia y comunidad". In: *Estudios de Cultura Nahuatl*, 28, S.17-38.
- (2007): *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas.
- Broda, Johanna (1976): *Continuidad y cambio en la sociedad indígena de México después de la conquista: estructuras prehispánicas y coloniales*. Centre de Recherches Latino-Americaines. Nanterre: Université Paris.
- Brotherston, Gordon (1995): *1995 Painted Books From Mexico. Codices in UK Collections and the World They Represented*. London: British Museum.
- Burland, Charles (1960): "The Maps as a Vehicle of Mexican History". In: *Imago Mundi* 15, S. 11-18.
- Cavalli, Alessandro (1997): "Gedächtnis und Identität. Wie das Gedächtnis nach katastrophalen Ereignissen rekonstruiert wird". In: Müller, Klaus/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Reinbeck bei Hamburg: Rororo, S. 455-470.
- Duverger, Christian (1983): *El origen de los Aztecas*. México, D.F.: Grijalbo.
- Echterhoff, Gerald/Saar, Martin (2002): "Das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Maurice Halbwachs und die Folgen". In: Echterhoff, Gerald/Saar, Martin (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Konstanz: UVK, S.13-36.
- Florescano, Enrique (1987): *Memoria Mexicana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- Glass, John (1975): "A Survey of native Middle American Pictorial Manuscripts". In: Cline, Howard (Hrsg.): *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 14: *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Three*. Austin: University of Texas, S. 3-80.
- Gonzalez-Hermosillo A., Francisco/Reyes García, Luis (2002): *El Códice de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje de indio. Estudio, paleografía, traducción y notas*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia & Gobierno del Estado de Puebla.

- Graña-Behrens (2008): "Indigene Kartographie und kolonialzeitliche Tradierung von Landbesitzansprüchen in Mexiko". In: Carstensen, Christian/Jauernig, S./Kammler, H./Kohl, K.H. (Hrsg.): *Transfer und Wiederaneignung von Wissen*. Berlin: Akademie Verlag, S. 331-348.
- Gruzinski, Serge (1991): *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- (1992): *Painting the Conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance*. Paris: Flammarion.
- (1993): *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Society into the Western World 16th-18th Century*. Cambridge/Oxford: Polity.
- Halbwachs, Maurice (1991): *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Herrera, Antonio de (1945): *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. Madrid: Univ. Complutense de Madrid.
- Hodge, Mary G. (1984): *Aztec City-States. Memoirs of the Museum of Anthropology*. Vol. 18. Ann Arbor: University of Michigan.
- Johansson, Patrick K. (1993): *La palabra de los aztecas*. México, D.F.: Trillas.
- (2001): "La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas". In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32, S. 69-124.
- (2004): *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el Siglo XVI*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Karttunen, Frances (1998): "Indigenous Writing as a Vehicle of Postconquest Continuity and Change in Mesoamerica". In: Boone, Elizabeth/Cummins, Tom (Hrsg.): *Native Traditions in the Postconquest World. A Symposium at Dumbarton Oaks, 2nd through 4th October 1992*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, S. 421-447.
- Kirchhoff, Paul/Odena Güemes, Lina/Reyes García, Luis (1989): *Historia Tolteca-Chichimeca*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económico.
- Leibsohn, Dana (1993): The "Historia Tolteca-Chichimeca": Recollecting Identity in a Nahua. Ph.D., Manuscript. Los Angeles: University of California.
- (1994): "Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity". In: Boone, Elizabeth/Mignolo, Walter (Hrsg.): *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham/London: Duke University, S. 161-187.
- León Portilla, Miguel (1997): "El binomio oralidad y códices en Mesoamérica". In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, S. 135-154.
- (1999): "De la oralidad y los códices a la 'Historia General'". In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 29, S. 65-141.
- Lockhart, James (1990): "Postconquest Nahua Society and Concepts Viewed Through Nahuatl Writings". In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20, S. 91-116.
- (1991): *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology* (Nahuatl Studies Series Number 3). Stanford: Stanford University.
- Martínez, Hildeberto (1984): *Tepeacac en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Melion, Walter/Küchler, Susanne (1991): "Introduction: Memory, Cognition, and Image Production". In: Küchler, Susanne/Melion, Walter (Hrsg.): *Images of Memory. On Remembering and Representation*. Washington/London: Smithsonian Institution, S. 1-46.
- Miller, Arthur G. (1991): "Transformation of Time and Space: Oaxaca, Mexico circa 1500-1700". In: Küchler, Susanne/Melion, Walter (Hrsg.): *Images of Memory. On Remembering and Representation*. Washington/London: Smithsonian Institution, S. 141-175.
- Mundy, Barbara (1996): *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago/London: University of Chicago.
- (1998): "Mesoamerican Cartography". In: Woodward, David/Lewis, G. Malcolm (Hrsg.): *Cartography on the Traditional African, American, Arctic, Australian and Pacific Societies, History of Cartography*. Vol. 2, Book 3. Chicago: University of Chicago, S. 183-256.
- Nickel, Herbert (1996): "Kartographie, Landnahme und Vermessung im kolonialzeitlichen Mexiko (Neuspanien)". In: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 22, 3-4, S. 421-488.
- Nora, Pierre (1998): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Nowotny, Karl Anton (1961): *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe* (Monumenta Americana III). Berlin: Gebrüder Mann.
- Reyes Garcia, Luis (1977): *Cuauhtinchan del Siglo XII al XVI: Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- (1978): *Documentos sobre tierras y señorío en Cuauhtinchan*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reyes Garcia, Luis/Odena Güemes, Lina (1995): "La zona del altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca". In: Manzanilla, Linda/López Lujan, Leonardo (Hrsg.): *Historia Antigua de México*. Vol. III: *El horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoameriocanas*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Angel Porrúa, S. 225-264.
- Seler, Eduard (1988): *Comentarios al Códice Borgia*. 2 Bde. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Michael D. (1996): *The Aztecs*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Zantwijk, Rudolf van (1992): "Chichimekische und Colhua-aztekische Gründungslegenden. Verschiedene Entstehungsgeschichten zweier unterschiedlicher mesoamerikanischer Bevölkerungsgruppen". In: *Indiana*, 12, S. 97-120.
- Yoneda, Keiko (1981): *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*. México, D.F.: Archivo General de la Nación.
- (1996): *Migraciones y conquistas: descifre global del Mapa de Cuauhtinchan núm. 3. Colección Científica. Serie Ethnohistoria*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2005): *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*. México, D.F. Miguel Angel Porrúa/CIESAS.

Amos Megged

From Pictoriality to Alphabetization: Comments on the Evolution of Nahua Visual Memory, 1570 to 1740

1. Mesoamerican Writing Systems

Pre-Columbian Nahua, Mixtec, and Maya “books” were fig-bark (*amatl*) screen-folds of paintings, visual “texts” painted on deer skins, and *lienzos* – large-size cotton cloth that were still being used in Mesoamerican towns in the late 19th century. Among the Nahua, Mixtec, and Maya societies such histories were scattered in different and distinct forms of records, complementary to each other. Local rulers, their nobility, and the professional classes usually relied on distinct pictographic fragments of past episodes, related to specific operations and acts such as annexations and successions to a throne, recurring rivalries, droughts, and migrations. In the pre-Columbian and early colonial period, pictography was also used by priests and conjurors to obtain important information regarding fate, and rituals, and the prognosis of events. Visual information was used to elicit formulas for ritual reenactments. The 260-day calendar and sequence of the *veintenas* were the tools used for these purposes.

In his classic work, *La escritura del idioma nahuatl a través de los siglos* (México: Editorial Cultura, 1948), Ignacio Dávila Garibai noted that phonetic elements in a rebus were employed in the Nahuatl to represent names of persons and places. Two or more signs could be combined to make a name based on sound, e.g., *Coatlan* (= *coatl*, snake; *tlantli*, teeth). By 1560 these were transliterated into Roman characters (Croft 1950). One of the best examples of hybridized, combined use of pictorial and an alphabetic text during that time was the *Códice Cozcatzin* (1572). The codex retains the entire stock of Nahua pictograms (representations of objects and actions) depicting native insignia, land parcels, and households, ideograms (qualities, attributes, or concepts associated with the object depicted), and pictograms indicating toponyms – side by side with their Latin letters, Arabic numbers and the text in Spanish.

The transition from the traditional pre-contact systems of writing and recording to an alphabetical means of communication undoubtedly played a major role in the transformations of the native society in Mesoamerica under Spanish colonial rule and Christianization. Part of this process can be attributed to the extirpation carried out by the Church to eradicate all remnants of what they considered idolatrous (Ragon 1988).

During the first half of the 16th century, the use of Spanish was generally confined to the Nahua area, where Spanish first and second names were adopted, and neolo-

gisms were created “to describe important objects” (Lockhart 2001). By the 1560s, the Christian upbringing of members of the native elite in convents and the growing reliance upon Spanish legal norms of representations of individual lords and entire towns gave rise to a new culture of Western-oriented, alphabetized texts. By the later part of the 16th century, modes of recalling and recording the past had undergone profound changes that were the direct outcome of the rise of a written culture. The shift from non-written, oral-pictorial modes of recording to a written culture, together with the process of internalizing Christianity and the passive and active adaptation to religious change, have greatly affected the nature of *how* memory was inscribed among the Nahua, Otomi, Matlazintla, and other ethnic groups in Mexico. Inside and outside the convents, members of the Nahua and Mixtec elite learned at first to write Nahuatl in Latin script while the use of pictorial text continued, but by the last decades of the 16th century pictorial texts have progressively faded from Native traditional forms of recording and narration. In his essay on the evolution of the indigenous languages during colonial times, Matthew Restall (Restall 1997) noted that in the lowland Maya areas the process of complete replacement of pre-conquest tradition by alphabetization was far more rapid than in the Mixtec, Nahua, and Otomi areas because the Maya did not have a purely pictographic tradition. Mixtec pictography was even more deeply entrenched than the Nahua, and by contrast with the Nahua codices remained unchanged for a longer period of time.

European influence on native visual expressions was already present as early as the 1540s, as is clearly attested in Fray Bernardino de Sahagún’s *Primeros memoriales*. Ellen Baird (1995: 40, 44) observed that “Although the format of the book is European, the drawings are predominantly native in subject matter, motifs, and style. Very few indications of European style are present and European influence is primarily limited to conventionalized representations...”. By contrast, the paintings of the *Florentine Codex*, painted sometime during the 1570s, already reflect the deep penetration of European conventions. We must bear in mind, however, that this work was intended for European readers and not for the indigenous population of Mexico. Nevertheless, the most substantial process of Europeanization of indigenous visual forms of expression occurred between in the mid 17th and the mid 18th centuries, corresponding to what James Lockhart (Lockhart 2001) called Stage 3 in the evolution of the colonial Nahuatl. It was during this phase that much of the pictorial context and essence of indigenous manuscripts of the Central Plateau underwent a process of alphabetization and the crucial, ideographic component of these writing systems, which conveyed the verbal mode of reference, degenerated. The complex forms of recording history, ritual practices, genealogical ties, and routes of migration, as well as all verbal components rapidly faded away from the Mesoamerican writing systems, until their complete disappearance by the 1680s. By that time, sparse scenes of historic migrations and settlement, holy, historic battles, and the figures of historic rulers and lead-

ers, commissioned by mesticized masters, were already deeply invaded by the European-Baroque style.¹ Furthermore, pictography was already despoiled of its key function as a writing system and a recording tool. In this process, a[t]l-tepe-tl-based historical chronologies, sources such as town Annals, cadastral histories and sacred books such as the *Popol Vuh* of the Quiche Maya in Guatemala (ca. 1554-1558) became divorced from their pictorial records and contents (Boone 2000: 198-199, 244; Christenson 2003: 33, 65n34, 97n178, 133n290, 196n479, 480). The most crucial elements lost or divorced in this process were predominantly the cosmological and mythological traditions, the gods, prognostics, and calendars (*ilhuitlapohualamoxtli*); ethnographic sections dealing with sacrificial and funerary practices, and acts of foundation. Through a process of transliteration, significant events, historic personalities, and godly figures were lost or disengaged from their traditional contents. Furthermore, interpretative part, translated into alphabetic text, became fragmented and severed from the pictorial context. Nevertheless, some segments of the earlier, pictorial contents survived, in their transformed form, within the new framework of the alphabetic text.

2. From Pictorialism to Alphabetic Modes (Lockhart's Stage 1 to Stage 2)

As the vast spectrum of indigenous records attests, throughout most of the period between 1531 and 1570 the use of images as a means of inscribing and recording events and developments, boundaries between towns, land cultivation, as well as ritual activities and prognostics was still common. During the mid 1520s and 1530s, Franciscan and Dominican friars applied Nahua ideograms to their catechisms and catechism classes conducted in the newly erected convents to simplify the learning and understanding of the rudiments of Christian faith for the recently-baptized indigenous lords. The four prayers were translated into traditional pictography, and native ideograms were used to convey the verbal component as nearly as possible to the original Latin words. But these attempts to bring content closer to Nahua forms of recording and comprehension were abandoned when the Franciscans and Dominicans realized that such methods could mistakenly lead the neophytes astray, back to idolatry. As already

1 European influence was already present as early as during the 1540s, as is clearly attested in Sahagún's *Primeros memoriales*, but the invasion of this style and the near disappearance of the pure indigenous components occurred only by the mid seventeenth century. See also the important essay by Baird thus observes that, "Although the format of the book is European, the drawings are predominantly native in subject matter, motifs, and style. Very few indications of European style are present and European influence is primarily limited to conventionalized representations...". In sheer contrast are the paintings of the *Florentine Codex* painted somewhere during the 1570s and reflect already the deep penetration of European conventions. However, one has to bear in mind that this work was intended for European readers and not for the indigenous population of Mexico (Baird 1995: 40, 44).

noted, parts of these visual expressions were viewed as harmful and idolatrous by Spanish church officials. Others, however, were considered efficient tools for evangelization, as highlighted at the time in the *Códice Franciscano* attributed to the Franciscan, Motolinia (Fr. Torbio de Benavente). The *Códice* places special emphasis on the native lords' traditional modes of recording spiritual contexts, which could be effectively used by the Franciscans as memory primers for enhancement of the new faith among native neophytes, beginning at the earliest age.

I believe it is the right thing to do with these people, as we have seen from experience that where Christian doctrine has been taught through paintings, the people of those pueblos understand better the matters of our Holy Catholic faith, and they are more deeply versed in them... Through these paintings, the mysteries of our faith would be explained to the children in their tender years, as what one perceived in those years becomes naturally imprinted in the memory, and we already know that the indigenous population perceive it best through the medium of painting... (Motolinia 1971).

Within the framework of law, pictorial forms, such as cadastral "maps" and pictographic title-deeds, were still very much prevalent. There is also ample evidence that during this period several prominent jurists in the *Audiencia* in Mexico City encouraged the native litigants to bring pictorial representations into court. For example, in 1560, on his visit of inspection in the Mexico Basin, the Spanish royal Council of the Indies' special envoy, Judge Alonso de Zorita, addressed the issue in a direct way. He brought to the attention of the local judges of the *Audiencia* the crucial role of the native Annals, in their painted form, in the verification of testimonial evidence in court. He also called upon the secular and regular priests in their assigned towns to assist the court on such inquiries and search the indigenous towns' local repositories for such records:

In addition to the information that you secure from witnesses you will cause to be brought before you any paintings, tablets, or other records of that time that may substantiate what is said, and you will cause the religious to search and ask for such records among the native lords. You will also secure information about all matters from such religious and all other persons who have some knowledge of them (Zorita 1965; 1999).

Cadastral histories and *lienzos* brought into the Spanish-colonial court of the *Audiencia* by litigating indigenous towns and displayed before the Spanish judges were seen as acceptable tools for interpreting or reinterpreting former claims presented in testimony in the colonial court. The pictographic text and its accompanying alphabetized interpretation would be used both by the scribes (*escribanos*) and the notaries (*procuradores*) as effective mnemonics to "make the following witnesses' memory more lucid". In this context, Elizabeth Boone claimed that "the Nahuas and Spaniards saw the pictorials as the documentary foundation itself; the oral explanations were accessory and explanatory" (Boone 1998). Communicating pictorial texts through the mediation of the interpreter (*nahuatlato*) at different levels of the judicial discourse

(transmission, translation, and verification of the testimony by oral and written means) was accepted as a legitimate form of legal expression and communication. As part of the verification process of the pictorials presented, the court notary would add the *nahuatlato*'s interpretation of the native noblemen's allegations. A good example comes from the Guerrero area (1540). Visual depictions of local hierarchies of power among feuding towns (Tixtlan, Tzompanco, and the adjoining *a[t]l-tepe-tl*) and local genealogical information about the ruling dynasties in the Guerrero area were at the center of the lawsuit fought in the court of the *Audiencia* in Mexico City (*Archivo General de Indias*, Sevilla, Justicia, leg. 127, 1537-1561, fols. 167v; 603v-604r). During the late 1560s, in the local court of Tlaxcala, for example, in civil lawsuits over land and inheritance, the parties would still bring genealogical illustrations and *lienzos* showing the lineage and seniority of their Chichimec ancestors and the partition of their patrimony (Sullivan 1987). For the Mixtec area, Mary Elizabeth Smith (1973: 122-147, 170, 336-337) showed how three pre-Columbian and early colonial Mixtec pictorial manuscripts, the *Códice Colombino*, the *Lienzo de Jicayán*, and the *Lienzo de Ocotepéc*, were transformed into legal, alphabetic documents. These were presented in court as part of a litigation over land. In their later versions as legal documents they still retained some of the glyphic annotations and toponyms that indicated the limits of the lands.

The *Chiquatzen Tecuihtli* (Six Obligations) *Land Map* is a solid example of the use of visual expressions during Stage 1 to resolve local conflicts. It was probably part of litigation presented at the *Audiencia*. Its origins are unknown, but it is possible that it was composed by the head of a dominant lineage in the peripheral settlement (*cal-maitl*) of a *nuu*, in the Mixteca-Puebla area, inhabited by Nahuatalized Mixtec lineages. This is indicated by the *yy* prefix, usually reserved for Mixtec noble men and women. We find this affix in the name given to Lady Yolotzin's younger daughter, Yyoxiucoatl. The noble prefix is attached to her *xiuhcoatl* Nahuatl name (below), and her noble mother must have traditionally borne the title *toho dzehe* and was named *yya dzehe tonine* (Terraciano 2001: 135-136). The Land Map is preserved at the Ethnologisches Museum in Dahlem (Berlin), mounted on deteriorated *amatl* or fig-bark fiber paper. Its size is 93.5 x 60.5 cm. The map contains a historical narration (progressing through time) and a cadastral part recounting the division of land among the various lineages/noble houses in this cluster of settled households. The narration, or more exactly the *tlalnamiconi* memorandum, represents the past rather than the present, as clearly attested by the great temple, the classic royal buildings (*añine*), etc. that were in place when the Spaniards arrived in the area. There is no mention anywhere of the *terminus post quem* of this state of affairs.

The *lienzo* may have originally been drawn to defend native rights over lands in the face of the growing threat of Spanish intrusion and settlement in the area, and the subsequent takeover of local lands by haciendas. Alternatively, it may have been initi-

ated as part of an ongoing power struggle between the major noble houses represented here: 1) the Cuauhtli lineage, identified by its senior leaders, Quauhtzintecuhtli and Cuauhtli (Eagle), both shown seated on a small stool,² and 2) the coatl (Snake) lineage, represented by its senior member, inside his house, facing a lavish palace (*anine*). The Land Map was possibly drawn to prove the former position of predominance and preeminence of the lineage and to gain recognition and prerogatives from the Spanish crown. But it is also possible that it was part of a land survey used to determine the tax-exemptions of local noble families. In what appears to be a conjunction between Latin script and the remaining modes of native expression, the names of native places and rulers are depicted with their ideograms. Individual heads of noble households linked through kinship (heads painted next to conventionalized, T-shaped houses), next to the Nahuatalized name of the lineage (e.g., *coatl* [Snake]), are clearly drawn to represent the principal household groupings or compounds of domestic units. The names of the latter are followed by the phonetic sign of the house (*calli*) and a pictogram of the property (*callalli* = the household's land parcel). The anthroponym of the head of the household is followed by his name in Latin script. This map, as others of its type in the last decades of the 16th century, represents an unbroken maintenance of native traditional patterns, side by side with the sparse Spanish elements that had already been incorporated into the local tradition.

During the 1560s, the question of whether to continue using the visual modes of writing and recording caused an internal debate that erupted among the indigenous nobility throughout Mexico. The famous lawsuit over the inheritance of the supreme rule of Tilantongo in the Mixteca Alta area offers a rare glimpse of such a debate and the deliberations about the transformation of the traditional forms of recording and memorizing the past legacies that helped sustain the old contexts and challenge the changes that have already occurred in their society under colonial rule. The overall significance of the debate recounted below is in the challenge to the customary, pictorial means of recording the past in favor of the new, alphabetic one adopted from the foreign culture of the "other," at least within the realm of Spanish legalism and power.

2 In Nahuatl, *in cuauhtli in ocelotl* was believed to be the *nahual* of the gods and considered to be a guide and protector of the community, as its patron. Therefore, valiant lineage heads were ordinarily given such names, as in the example of *Cuauhten* of Huexotzingo, who appears in the *Matrícula de Huexotzinco*.

Figure 1: The Chiquatzen Tecuihtli Land Map



Source: Land Map of Chiquatzin Tecuihtli, Courtesy of the Staatliche Museum zu Berlin, Preußisches Ethnologisches Museum, Dahlem.

On 20 June 1566, on his deathbed at the local Franciscan convent, don Pedro de Osario dictated his last will to a notary. He was the native governor of Tepotzcolula in the Mixteca Alta, in the Northwest part of the present state of Oaxaca, Mexico. The Alcalde (mayor) and his confessor, Fray Juan de Aponte, witnessed the event. Two interpreters commissioned for the affair translated the discourse from Mixteca into Nahuatl and then into Spanish. The will and what followed reflect the uses of manifest memory of ancient rules of succession to the throne in the Mixteca Alta, and the feasibility of such memory in quickly changing times under colonial rule. According to the ancient conventions, when there were no male heirs to inherit in Tepotzcolula, the succession passed the “senior” town of Tilantongo. Following these rules, don Pedro had chosen don Felipe de Austria, the governor of Tilantongo and husband of his daughter, Doña Inés de Osario, as his immediate successor. He had also left don Felipe all his possessions. As dictated by custom, the council of elders of the town of Tepotzcolula approved the act. But don Diego de Mendoza, the governor of the nearby town of Tamazualhuapa, who was married to don Pedro’s half-daughter, Doña Catalina de Prelata (Doña María de Zarate’s daughter from a former marriage), disputed the nomination. He argued that his wife, older than her half-sister, was the only natural heir of her father’s estate and therefore he, as her husband, should be the succeeding governor of the town. He filed a civil lawsuit in the Audiencia of Mexico, in which he disputed don Felipe de Austria’s right of succession and his inheritance of don Pedro’s estate (Archivo General de la Nación, Mexico City, Tierras, vol. 24, exp. 6).

On March 30, 1568, in the courtroom of the *Audiencia* in Mexico City, and in the course of his claim to his patrimony, don Felipe de Austria, represented by his attorney, produced a series of pre-Columbian pictorial records. He substantiated his claim for the customary sovereignty of his town, Tilantongo, over that of Tepotzcolula and of himself as the natural heir to rule Tepotzcolula. The pictorial records, going back to the 14th century, depicted the ruling genealogies of the Mixteca Alta, indicating the customary rules of succession inscribed in the 11th century (*Codex Nuttel*) and the order of seniority among the different polities in the area. These pictorial records in the form of a *Códice* later became known as the *Bodleian Codex* and were deposited by Lord Kingsborough at the Bodleian Library at Oxford (Caso 1960). In the course of the court hearings, don Felipe’s use of the pictorial records revealed the thorough clash between the two litigants and between the changing and traditionalist world-views concerning language, memory, and customary authority. Don Felipe’s legal representative discussed the importance of custom and precedent, the justification and legitimacy of present actions with reference to the past, and the concept of “time immemorial”. Through his legal representative, don Felipe made a powerful statement advocating the continued necessity of using both the ancient and the more recent pictorial records (*pinturas*) concerning the history of the royal Mixtec lineages. He argued that

the ancient pictorial records, the *Códices*, were indispensable tools for the recording and recalling of time immemorial, and they complement the literal European conventions for recalling the past. Through his attorney (*procurador*) and interpreter, he argued that these paintings were still preserved in the archives of their towns, primarily as proofs of the towns' origins (in Nahuatl: *yn itzinpehucan ynin toaltepeuh*, meaning: "the origin of our community") and as repositories of ancient knowledge concerning various traditions, land distribution, and related subjects. Here stood "time immemorial", "frozen" in the visual testimony of the customary writing-system, using pictograms/ideograms and supplemented by the oral testimony of living witnesses.

The conceptualization of memory endorsed by don Felipe was leaning heavily on the past, which was essential for interpretation of the actions and changed norms of the present. In contrast, don Diego de Mendoza endorsed the position of "progress" relying upon the Spanish conquest and Christianization as the point of departure. In his conception there was no reaching back into the pre-conquest past, and only what Christianization and alphabetization contributed to indigenous culture was worth remembering. Well aware of the changes that have occurred since the conquest, don Felipe proposed a compromise between the two conflicting modes of memory by establishing two complementary systems for recalling the past, with a 40-year time lapse separating the two. One system relied on records that belonged to pre-Columbian times, the other upon events and customs that were no longer observed as purely (un-Christian and un-Hispanicized) Mixtec. He thus set apart what is termed in Roman law *memoria contrarii*, that which exceeded a 40-year span. Beyond this period lay what was adopted and internalized by the following generations as inseparable from their cultural memory, what "they were accustomed to memorize" – *mos maiorum* – "the ancestors' sayings".

Nearly two years later, on March 17, 1568, the other litigant, don Diego de Mendoza, also referred to the pictograms as tools for recalling order, descent, and inheritance, but linked the use of the traditional pictorial records to self-interest, pagan practices, and "false memories". Despite the powerful rhetoric of don Felipe de Austria and the convincing testimony of the pictorial evidence of his ancient genealogy, the Audiencia ruled in favor of stripping him of his inheritance and transferring the estate to don Diego de Mendoza, the husband of the senior heir, Doña Catalina. Don Diego's triumph can also be regarded as having a more general cultural ramification. But even more significant for the contemporaneous native nobility was the sharp imprint of a process in which the traditional mode of using and combining the oral and pictorial forms of representation/writing as the basic channel for recording and memorizing past episodes was gradually being contested by the Spanish-European historical consciousness, even if it may appear to have been adopted here merely as rhetoric, for the sake material gain.

In sum, by the 1560s and 1570s the legal representation in the *Audiencia* of individuals and of entire towns was giving rise to a new culture based on alphabetic memory, i.e., alphabetic wills and land-titles, as opposed to the oral and pictorial modes of representation that were still in operation.

3. Combined Modes of Recording – the Intermediary Level

The best examples of hybridized form during Stage 1 are the *Vergara* (ca. 1545), the *Ovando*, and the *Kingsborough* (ca. 1555) codices. Using a combination of pictorial and alphabetic forms, these codices presented specific indigenous complaints and allegations against Spanish *encomenderos*, city officials, and magistrates who exploited and oppressed them. In 1565, Philip II sent Gerónimo de Valderrama as a visiting judge to New Spain. He inspired the composition of major pictorial codices presented by the native population in the Valley of Mexico before the *Audiencia*. One of the most immediate outcomes of this external initiative was the *Códice Osuna* (ca. 1565). The evidence was to be dispatched to the Royal Council of the Indies in Spain as a dramatic and unique testimony recording and recounting Spanish atrocities committed against the native population. The *Osuna Codex*, completed in April 1565, originally comprised 462 leaves, of which 40 are extant. It was already in the European style, that is, not arranged according to the native conventions of the *amatl* or fig-bark screen-folds. The complaints were presented to Valderrama by the native town councils of the San Francisco and Santiago barrios of Mexico City, and by the town council of Tula (Codex Osuna 1878).

The following examples are of the juxtaposed phase during which texts still composed in both pictorial and alphabetic forms were used by native lords to bring to light an affliction or grievance. The *Códice de Teteltzingo* (State of Guerrero) of 1557, belonging to the mixed pictorial and alphabetized genre of native *relaciones* of this period, is another good example (Barlow 1954; Noguez 1986). It is an account delivered to Viceroy Luis de Velasco by don Tomás de Tapia, *principal* of Tepeaca and judge in Oapan. Don Tomás de Tapia was probably called by the Spanish *corregidor* to serve as an arbitrator in the conflict that arose between the two towns, with Teteltzingo refusing to adhere to the traditional forms of coercion that existed between the two. Tomás de Tapia described how he reformed the system of services and tribute levied by the governor and lords of Oapan from the people of Teteltzingo, keeping apace with the New Laws, abolishing the unpaid for local *repartimiento*. On the left side of the leaf appears the same description in ideograms, with several Spanish glosses below them. The document, signed by don Luis de Velasco, demonstrates how these intermediary documents, in their mixed pictographic and alphabetic form, conveyed the old, familiar patterns that were by then in a state of transition and change, for example, traditional forms of labor recruitment, tax levying, measurement of the land, weighing, etc. Similarly, in the *Documento de Ohuapan*, from the same package, the figures of

the local governor and the *alcalde* are seated upright in the traditional way on an *icpalli* reed mat throne, with the *alcalde* holding a *bastón* as an insignia of authority. The *casa de la comunidad* is also painted in the traditional form of a T-shaped structure with a thatched roof. Above, to the right, is the Ohuapan toponymic glyph: *ohuatl* = *caña dulce*, and the additive *tepetl* = mound.³

One of the best examples of hybridized, combined use of pictorial and alphabetic text during this period is the Codex *Cozcatzin* (1572). The codex retains the entire stock of Nahuatl pictograms (representations of objects and actions). It depicts native insignia, land parcels, and households; ideograms (qualities, attributes, or concepts associated with the object depicted), and pictograms indicating toponyms, side by side with the Arabic numbers and the text in Spanish. Don Juan Luis Cozcatzin, the *alcalde ordinario* and *principal* of the barrio of Coyutlan, San Sebastián, in Mexico City presented the Viceroy with a petition in which he asked for the restitution of lands alleged to have been expropriated in 1557 by don Diego de Mendoza, governor of Tlatelolco, between 1549 and 1562. The *Cozcatzin* case involved a total of 55 land titles arranged in the same format of four large, rectangular sections. On the left side were the pictogram and toponym of the claimed property and name in Latin characters. To the right appeared the phonetic signs of the anthroponym of the original property owner in 1439, when King Itzcoatl had formally divided these lands, and at the time of his descendants who later claimed the rights to their ancestors' lands. The measurements of the claimed lands were in the same region. By 1560, owners from the Ixhuatpec had been removed from their lands by don Diego de Mendoza de Austria, Motecuhzoma Huitznahuitliltlac Inauhyantzin, the acting governor of Tlatelolco. Cozcatzin sought to prove that these lands had been held by the same owners for the preceding 118 years (Valero de García Lascurán 1994).

4. The Inner Working of the Process of Transliteration (the late 1560s)

To follow the inner workings of the process of transliteration from the traditional Nahuatl writing system of pictography and ideograms into an alphabetic one, I analyze here one exemplary court text from the town of Tenayuca (Tenayocan) near Mexico City (AGI, Patronato No. 181: R.2). During this period, the deepening of various forms of colonization in the area of Tenayuca have caused disintegration, economic and cultural pressures, and exploitation.

During the August 1567, the lawsuit of the governor and lords of Tenayocan against Francisco Magariño, a Spanish *refector*, appears to be an ordinary, local procedure about maltreatment and injustice inflicted upon the native population by a

3 *Códice de Teteltzingo* (1700: 183). The three documents are located at Tulane University, Middle America Collection, New Orleans.

Spanish official. But the Tenayocan case also illustrates the *modus operandi* of indigenous social memory of past events and grievances, as it was being transformed into an alphabetic recording, a process in which it changed both in content and context and assumed a new and fragmented form of representation. During the *residencia* (review of office) of Francisco Rodríguez Magariño, witnesses from the towns of Tenayocan (Tenayuca) and Tlalnepantla were summoned to provide testimony regarding Magariño's handling of the affairs of his office in the area. There were apparently long-standing charges Against Magariño by the native lords and by Spaniards from the towns of Tacuba (Tlacopan), Teucalhuyacan, and Tenayocan. They all described massive robbery of money, wheat, maize, and cattle, as well as the killing and maltreatment of local inhabitants. Magariño had apparently been accused in the past of corruption, illegal trade, and misuse of personal services (in the form of *tlamemes*) during his period of *residencia* as the *Corregidor* of Totolapa, for which he was made to pay a fine of 1,000 pesos to the royal treasury, and which he did not pay. During August of 1567, the lords of Tenayocan presented their case before the *Audiencia* of Mexico City. Their litigation began as follows: "While serving as the *corregidor* of Tenayocan, Francisco Rodríguez Magariño had robbed them of more than 10,000 golden pesos' worth of cattle, mules, wheat, and maize, and other materials."

What we have at first is what Alonso Hernández de Anovez, *defensor de los indios* (the public attorney on behalf of the indigenous litigants) dispatched as a memorandum to the royal Court in Spain. He begins by commenting that "The inquiry was long and thorough. As usual, the native inhabitants were never compensated for what had been seized from them" (en pleitos y negocios nunca fueron desagraviados ni satisfechos de lo que les robó y llevó). The second extant text is a pictographic-ideographic account transcribed into alphabetized form, layer by layer. It is entitled *Lo que hurtó Magariño de los indios* (what Margariño had seized from the indigenous population). On 5 September 1567, in the town of Teocalhuyacan, the local *tlaquiloque* [scribes] and notary, who had originally drawn up the allegations against Margariño, provided an account of the pictograms they had drawn. (They commented that they would not elaborate beyond the "facts" already recorded in the paintings themselves). The two texts are followed by the presentation of the four pictograms. Their content shows the different aspects of their grievances. It also demonstrates the process of recording and memorizing these events, which had taken place in these communities long before the case was brought to court.

Figure 2: The First Pictogram. Margariño's Case

This first pictogram can be seen as being divided into six parts. The *first part*, top center, shows an outline of a plot of land demarcated by agave plants, and within it a local noble's house. The *second part*, below and to the left, shows the figure of Margariño pointing with his hand to the text above describing his misdeeds. The text reads as follows: "fue Margariño a Coatepec, y siendo unas tierras baldias, hizo un testamento de ellas y dio a Juan Bautista de Marin, criado que marcó; que valián más que 500 pesos de tepuxque" (Margariño went to Coatepec, having been there some uncultivated lands he made a bill of sale (*carta de venta*) of those lands and gave it to Juan Bautista de Marin, a servant; the value of these lands was more than 500 *tepuxque*). Below the text, to the right, is a glyph that presumably indicates a land title and the pictorial indication of a pronouncement. In the *third part*, to the left, we see a large house (presumably that of the local governor) and two additional noble houses to its right. Above the houses is again the looming figure of Margariño, holding the staff of office. The houses are surrounded by agave plants. The text to the right says:

Aqui las casas que dió Margariño a Juan Cano, unas tierras, que eran de los macehuales porque lo pagó y las quales tomó de los dichos macehuales sus huercos de pan y quedaron desquitados y de pobreza y no pueden tributary valian las tierras más que 500 pesos de oro.

(Here are the houses that Margariño gave to Juan Cano, some lands that belonged to the *macehuales*, their plots, and they were left in poverty and they can no longer be taxed; the lands were worth more than 500 pesos de oro.) The *fourth part*, on the left, shows Margariño holding the staff of office and pointing with his hand in the right direction to a combined glyph that presumably designates the land title and "a pronouncement".

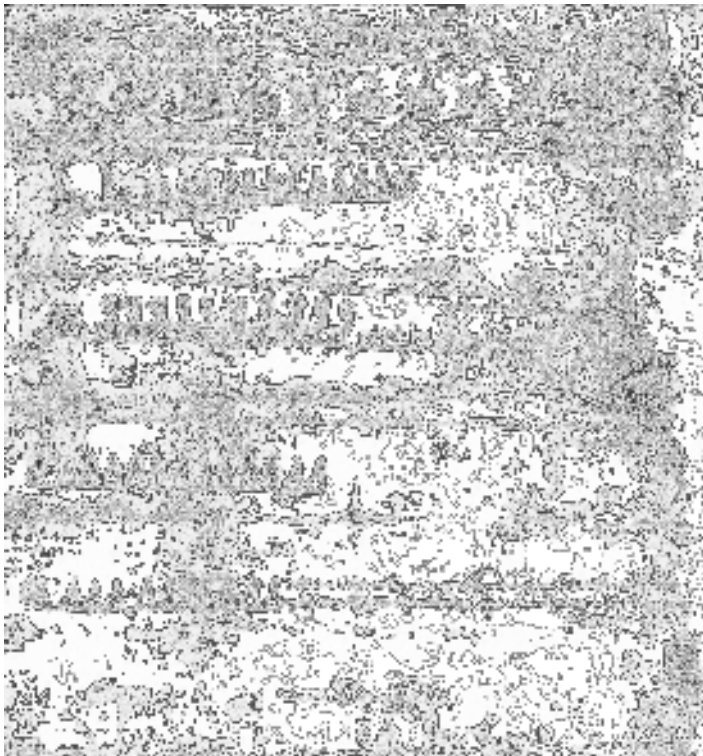
In the *fifth part*, on the right, the land title and gesture of a pronouncement are followed by the figure of Margariño mounted on a horse, holding a lance. He is facing a staff of office broken in half and a native lord wearing a Spanish cap, his name indicated by the anthroponym attached to his head. Above them, to the right, is the text preceded by a three-*tecpanitli* glyph [flag], each one representing the quantity of twenty (*cempohualli*), $20 \times 3 =$ sixty (*yepohualli*) according to the traditional vigesimal system of counting. In the pictorial manuscripts, the *tecpanitli* glyph is usually reserved for rows of twenty persons, preceded by their *tecpanpixqui*, the man in charge. Here, the flags possibly refer to the number of lands expropriated from the nobles, as indicated in the text. The text reads as follows:

Having seized from the nobles of Tacuba a large quantity of land, Baltazar de Aguilar tied their ears together and dragged them to an alcalde by the name of Juan de San Antonio and he had also broken the alguazil mayor's staff of office; they had complained about him to

Margariño in Mexico City, who acted in the same manner as Baltazar de Aguilar and in the former's absence refused to provide them with a judge.⁴

In the *sixth and last part*, at the top left, the figure of a Spanish scribe is writing a land title. To his right is a quantity of 500 golden pesos multiplied by two plus 400, together with two sacks of money to the left. To it's the right is the grand figure of Margariño holding the staff of office and facing the money.

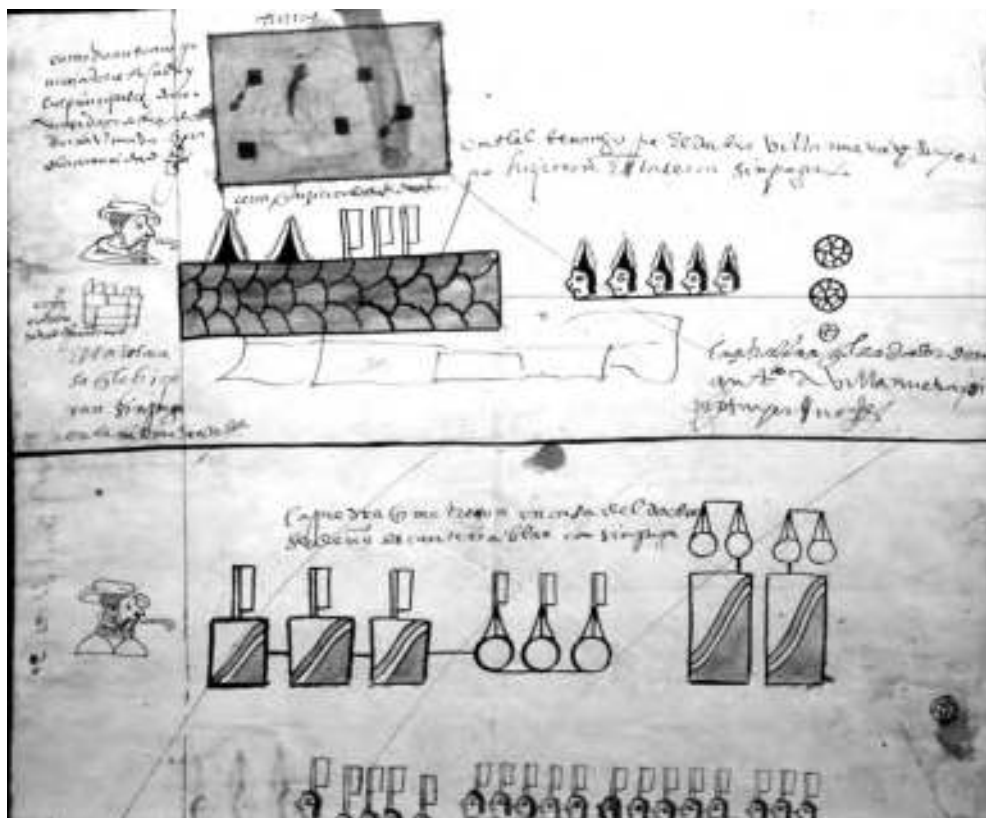
Figure 3: The Second Pictogram. Margariño's Case



Glyphs: Eleven oxen (for a value of) fifteen golden pesos; ten horses; thirteen fanegas of maize nine fanegas of wheat. This pictogram is very similar to its contemporaneous *Denuncia vs. J. Cerón*, Mexican 30 BNF, referring to "ancient paintings" gathered in the Chalca province by a commission of inspection headed by Francisco Muñoz during viceroy Velasco's second term of office (Scholes/ Adams 1959, 5: 100).

4 "Que haviendoles Baltazar de Aguilar tomado mucha cantidad de tierra de los principales de Tacuba les uño las orejas y aporró a un alcalde que llama Juan de San Antonio y a un alguazil mayor le quebró la bara y sobre ello pidieron a México a Margariño y hizo ninguna de las por ser lo mismo es Baltazar de Aguilar y al mismo del Margariño en su ausencia y no quiso proveer juez."

Figure 4: The Third Pictogram. Margariño's Case



This pictogram is divided into two parts.

First Part

Top left: “Como don Antonio governador de Tacuba y los principales dieron... de la tierra de la comunidad.”

Top middle (upper right): a glyph of *tlalmilli* (cultivated lands); minuscule ideogram of a land holding; below it is the enclosure (*tepantlalli*?) that the *alcaldes* of Tacuba had made.

Top right: “En Tlalatenango, para del doctor Villanueva y su mujer no hicieron el tal cerca sin pagar” (In Tlalatenango, they would not make such an enclosure for Doctor Villanueva and his wife without being paid).

Lower left: Anthroponym of Margariño with an “instructions” glyph; below his figure, an illustration of a Spanish-style house, the house inherited by Sandoval. This is the house they made for him without being paid, on the same inherited land.⁵

To the right of Maragriño: glyphs of 2×400 (*tzontli*), and 20 (*cempohualli*) $\times 3 = 860$ land measures; to its right, $5 \times 400 = (2,000)$ men of service; to their right: two plates of small turquoise stones; below that, a text connected by a thin line to the above enclosure.⁶

Second Part

On the left: Maragriño’s head (giving instructions facing right).

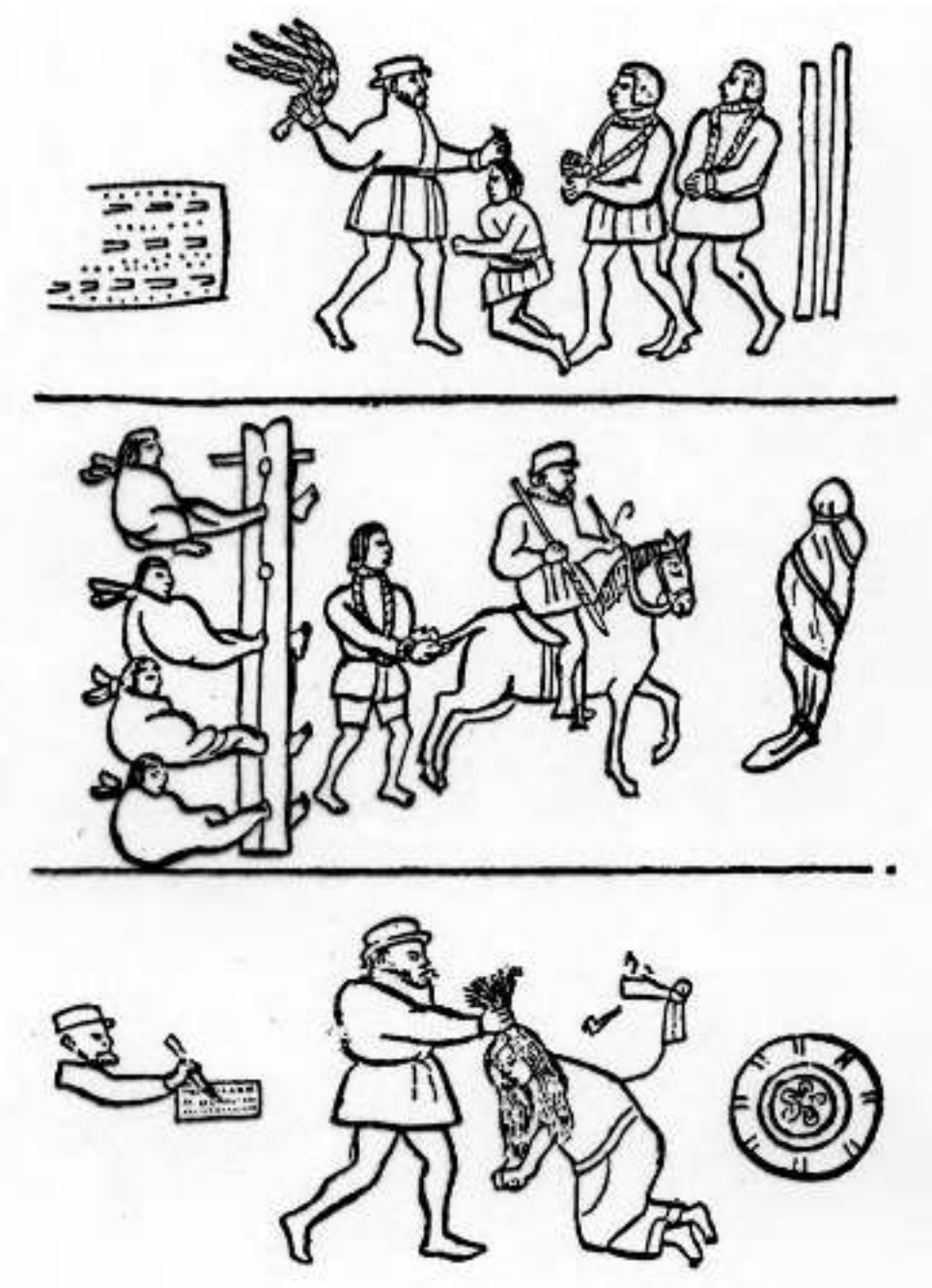
To the right: “La piedra que metieron en casa del Doctor Sedeño de cantería blanca sin paga” [The white stone they rolled up to doctor Saleño’s house without any payment]. Below, glyphs of 20×3 large stones + a calculation of 20×3 (60) small round stones, followed by glyphs of four oversized stones.

Below, to the left: glyphs of three groups of 20×5 (100) workers each = $300 + 20 \times 3$ (60) = altogether 360 men, presumably performing forced labor. To their left is, presumably, their *tecpanpixqui*. Luis Reyes García mentions such a pattern of labor recruitment in 16th century Cuauhtinchan, where the *macehualtin* were formed into units of five groups of 20, each group led by a *centecpanpixque* and each unit of five groups led by a *macuiltecpanpixque*, exactly as before the coming of the Spaniards (Reyes García 1978).

5 “Casa en la heredad de Sandoval esta es la casa que hicieron sin pagar en la misma heredad.”

6 “Los trozos que le ha dado don Antonio a Villanueva...”. (The parcels of land that don Antonio gave to Villanueva...).

Figure 5: The Fourth Pictograph. Margariño's Case



This pictorial shows vividly the punishment inflicted by Margariño upon the native lords. It is divided into three parts. The first part, on top, depicts the lashing of a local lord, forcefully held by the hair, which is a typical pictorial form of recording an act of captivity. To the left is a pictogram of the land in dispute (*tlalmilli*), and to the right are the figures of two of Margariño's stewards standing next to two measuring rods (*tlalmachiواني*). The second part, in the middle, shows on the left side four persons in the stocks; next to them is a lord tied to the tail of Margariño's horse, with Margariño mounted on the horse and holding a dagger. He is facing the figure of a corpse, presumably one of the workers who had died from overwork. On the third part, below and to the left, is the figure of the scribe (*tlacuilo*) documenting the case, and in the middle, Margariño forcefully holding and pulling the hair of a noblewoman, with the *amatl+tlalpilli* glyphs attached to her *huipil* in the form of an anthroponym. To the right is a Nahua marketplace (*tianquiztli*) glyph consisting of a *momoztli* (marketplace shrine) glyph, with footprints leading in different directions, as in the *Matrícula de Huexotzinco* (Durán 1967, 1: 177). Note that the two acts of holding by the hair closely resemble the war captive scenes on fol. 65r in the *Codex Mendoza* and similar scenes of maltreatment in the Tepetlaoztoc case (*Codex Kingsborough*): all of them denote a state of captivity.

The final extant text in the Tenayocan affair refers to the act of translating or transcribing the above pictograms into a verbal form in exactly the same way that pictorial writing was supplemented in the native court of law by oral testimony. On 12 September 1567, the majordomos of the local church were summoned by Julian de Salazar to translate the "painting" concerning Margariño's deeds in their town through the mediation of Francisco Ramírez, the translator. Fifty year old Pedro de Gante testified before the *juez de residencia* that these "paintings" had been presented by the barrios of San Francisco, Santa María, and San Lorenzo as "a living testimony". He thus emphasized the continued importance of pictography in transmitting information and that the primary process of recording/memorizing the acts committed was already present in the pictorial form itself, while the oral addition that customarily supplemented the visual mode was now being transformed into an alphabetized version. During this intermediary phase, recording is based on a concurrence between linguistic structures present in traditional Nahua forms (ideograms) and the already present Spanish alphabetic forms of communication.

5. The Annals

The Annal-type manuscripts of the late 16th century maintain the distinct traditional-pictographic nature of recording, similarly to the pictorial Annals of Aubin and Telleriano-Remensis. In the *Anales de Tecamachalco*, for example, the following astronomical record appears under the entry for Tuesday, November 4, 1577: "The great comet *citlalin huey popoca* came out from the west. We observe it to be highly potent,

from the direction of Zoyapetlayocan. Rar away, it raises its tail. It can be seen from the time of twilight.” In the margins of the text there is a pictograph of a smoking star (Solís/Reyes García 1992:79). The emphasis on natural disasters, supernatural signs, and astronomical occurrences is also present during this period both in the *Libro de los guardians of Cuauhtinchan* and in the *Anales de San Juan del Río*, from Puebla. In the largely transformed contents of the Annals during this phase, we also detect the translation of pictorial narratives dealing with sacred concerns into alphabetic form.

One of the best examples in the Annals of Cuauhtinchan is that of the hanging in 1528 of don Tomás Uillacapitz in the public market place, Temilco, in Tepeyacac (Tepeaca), by order of the Franciscan guardian, Fr. Cristóbal de Santiago. The hanging took place in the presence of dignitaries from the neighboring communities of Tecamachalco, Quecholac, Acatzinco, Tecalco, and Cuauhtinchan. The subtext is about a cannibalistic commensality of a sacrificial victim on top of the mountains Chiquilichtepetl (Fuming Mound) and Tziuhquemecan (Place of Worn to Rest). The victim, Tochayotl (a pre-Columbian title for a rabbit-hunter) was quartered on a wooden scaffolding, his heart was pulled out, and the rest of his parts were found hanging in different locations. With Uillacapitz’s consent and participation, another local dignitary, Chipeua, conducted the sacrificial meal at the site together with his mother and brother-in-law. The verb applied in the Cuauhtinchan Annal to describe the acts performed by the participants is *tlatzotzonaliztli*, which in Nahuatl means “the act of stringing or plucking a musical instrument” (Karttunen 1992). This is followed by a sentence related to a song (*cuicatli*) of the “Devil” (*tlacatecolotl*). *Tlatzotzonaliztli* could also refer to the harmony in the binding together of the performers in a sacred act of sacrifice, similar to music, the flow of water, and flowers – metaphorically speaking.⁷ Thus, the subtext indicates that the participants, together with other women, are described as metaphorically “tuning” the instruments of a ritual sacrifice at the site of a bath (*?tlaatililli*), probably for the sake of purification. They are subsequently described as having cast lots to choose the sacrificial victim, and eventually chose the child (Solís/Reyes García 1992: 25-26). The *Códice Vaticanus A*, composed around the same period as the *Libro de los Guardianes*, contains a vivid pictorial account of such an act: five male figures are holding a sacrificial victim by his arms and legs, as one of them cuts open his chest and pulls out his bleeding heart with a stone blade. On the lower part, three additional bleeding victims await their fate (Anders/Jansen 1996).

7 In the *Cantares mexicanos*, the threading or entwining of coiled flowers are often portrayed as symbolic acts that mean: “joining the souls of those who had died bravely in battle with the ancestors and the gods”.

Figure 6: Sacrificial Scene



Source: Códice Vaticanus A, fol. 54v.

6. Post-1650 Development (Lockhart's Stage 3)

We can fully determine that by the mid 17th century Nahua pictorialism, in its complex form and function, no longer existed. The poor form that remained of traditional pictography was encapsulated predominantly in two types of content: a) place-names of sites cited in earlier, pictographic manuscripts; and b) norms of recording that preceded alphabetic documentation. In the *primordial title* of San Antonio Zoyatzinco, for example, all the highly symbolic sequences of sacred sites contain clear pictorial characteristics that were once represented by glyphic toponyms. These include the boundary-altars (*momoztli/calpolli*) that formerly signaled the internal limits between settling groups: *Amixcalco* (House of Mists), *Chichinatl* (Burnt Water) (*agua chamuscada*, in Spanish), *texixitini* (Stirring the Stones), *tecalahuatzalamquituh* (Little Water are draining the House), *tecalxixini* (Consuming the Stone House [by the forces of the currents]), *tehuhuila* (the Powerful Stirring of the Water), and *Malinaltepec* (Place of the *Malinalli*), where the act of Foundation or "binding the lands" was concluded, near Amequemecan (Primordial title of San Antonio Zoyatzinco, AGN, Tierras, vol. 1665, exp. 5 fs 188r-194v).

Despite the mortal blow suffered by traditional pictography as a result of alphabetization and Europeanization, the toponymic essence of remembrance remained vibrant through the early part of the 18th century, and its use was closely connected with ritual reenactments of the old traditions. The case study of Tepexi de la Seda is a good example. The map entitled *Linderos de San Vicente Coyotepec*, which according to Klaus Jacklein originated from an earlier lawsuit between Acatlán and Tepexi in 1596, shows in toponyms and pictorial writing an entire list of place names and their sacred associations (AGN, Tierras, vol. 1234, exp. 1: 16v). According to Jacklein (1978: 52-53), these do not correspond to any of the names cited in the accompanying alphabetic text. Jacklein states that this map was the only one he found in the Chocho language. Nevertheless, this is yet another example of how the contextual link between the pictorial antecedents and their later translation and transformation into alphabetic writing has been at least partially mutilated in the social memory. Similarly, the dates and historical characters that appear in late 17th and mid 18th century primordial titles have become partially incomprehensible because they were separated from their original pictorial contexts.⁸ This is what was experienced by Don Manuel Carlos Mancio in the first decade of the 18th century.

8 Also mentioned by Tepexic's witnesses, was an entire list of boundary-markers lying on the south side of their territory that depicted toponyms, e.g., "Agua del sudor que da la piedra" (Sweat Water coming out of the Stone); "cerro de la cara del idolo" (Mound of the Idol's Face); "cerro del que truena el cumbre" (Thundring Summit). On the north side were located "tetel del temazcalli o baño" (Stone of the Sweatbath) and the "cara retratada del cacique o seño" (Illustrated Face of the Lord).

On April 22, 1712, the Spanish-commissioned judge and interpreter of the *Audiencia* in Mexico City, don Manuel Carlos Mancio, was placed in charge of interpreting the materials brought into court by the peoples of Santa María Magdalena Mixihuca, under the jurisdiction of Mexicaltzinco, and of San Gregorio Atlapulco, under the jurisdiction of Xochimilco. Mancio was acting under the strict orders of the Royal Council in Spain, delivered to him by Doctor don Juan Díaz de Bracamonte. Mancio acquired his practice of interpreting from Nahuatl indigenous alphabetic manuscripts of this area between 1704 and 1708, in the course of the important lawsuit fought in the court of the *Audiencia* in Mexico City between Santiago Tlatelolco and its surrounding communities. The lawsuit (between the inhabitants of the *parcialidad* of Santiago Tlatelolco, as a corporation and don Lucas de Santiago, a native from the barrio of *La Concepción*, as well as some inhabitants of the barrio of San Sebastian) concerned lands, *ciénega* (marshland), and the water and products of the lake. In defense of their claim against the expropriation of their lands and property, the people of Tlatelolco presented three old maps and texts painted on *maguey* paper, which originated from the 1560s and earlier. Mancio was possibly also behind other primordial titles presented in the first decade of the 18th century from the area of Xochimilco-Milpa Alta. Appeals and lawsuits were filed in this decade by other members and corporatives of communities bordering the lake shores against those who sought to disrupt the old order of things. Mancio was responsible for translating and interpreting the oral and written testimony presented by the litigants. The significance of this process, which was established within the framework of the Spanish-colonial court of the *Audiencia*, lay in the fact that by the first decade of the 18th century these members and corporate bodies were still able to produce a complex body of historical documents and evidence, fully substantiated by the explanations produced and translated by Manuel Mancio. Moreover, by the 18th century such narratives, despite containing separate segments of the past pertaining to three different eras, could be appropriated, integrated, and woven into a whole, coherent schema based upon pictorial and oral accounts and testimony.

On April 4, 1710, in reviewing the *Anales de San Gregorio Atlapulco*, all that Mancio was able to note was that

Likewise, having acknowledged the painting that follows, where there is a manifestation of figures, the species of which are a Reed, a Stone/Rock, a House and a Rabbit's head, that the aforesaid figures alternate with each other, it signifies that it is the Annal, expressing in them all the memorable events that occurred since the year 1519 until the year of 1606 (Archivo General de Notarias, México, fondo Conteporánea, No. 19, Vol. 60, leg. 3785, fol. 8v.).

The manuscript brought before him by the elders of Santa María Magdalena Mixihuca consisted of eight entire leaves, most probably painted on *amatl* paper, and set in the

ancient form of a folding screen (Archivo General Agrario, Fondo Reservas, Mexico City, exp. 23/899, 1708).

Mancio and the elders of Mixihuca took great care trying to decipher as many of the pictorial/glyphic details as possible, but to no avail. In contrast with the rest of native documentation that he was already accustomed to interpret, such as the primordial titles brought into court by litigating parties and as part of the legal process of legalization of land holdings in the different native communities, the manuscript of Santa María Magdalena Mixihuca did not contain any core alphabetic part but only a pictorial narration, with sparse alphabetic marginalia in Nahuatl. His native assistants' lack of knowledge of the meanings of the glyphs, the toponyms, the historic personalities, and the rest of contents made their task hopeless. Moreover, Mancio's Nahuatl transcription of the names and annotations was rife with errors, which vividly illustrates how critically misguided he was. In more than a few cases he shows his hesitation and lack of confidence about the object of his study. The reason for this confusion was the fact that the elderly delegates of Mixihuca were unable to provide Mancio with the meaning, the function, or the important role these pictorials had played in ancient times.

In the last decades of the 17th century and the early part of the 18th century, pictographic representations in indigenous texts were already essentially European in both style and technique, entirely devoid of their original nature and function. In contrast with the rich historical-pictorial narration it contained until the mid 17th century, pictography had already lost its key role in native documentation as transmitter of Mesoamerican sacred knowledge and historical data. This process is clearly present in the sub-genre of the *Techialoyans*, of which some fifty manuscripts dating from 1685 to 1716 use both the Roman alphabet and European calligraphy.

A good example is the *Techialoyan* of San Francisco Apaxco (Apatzco). Its re-edition and presentation is part of a long historical process of social and religious fragmentation that the town and its environs have increasingly undergone between the 1550s and the first decade of the 18th century. If the social memory can sometimes be read as "frozen" in time and isolated, than the overall context in which it originated is a *longue durée* one. The time span in this document goes back to the primordial era of foundation, where we encounter a site named Tzompanco (lace of the Skull Rack) which was the ancient heart of the *a-ltepe-tl* [*a-ltepe-tl yaotl*]. It is here that the church was later erected and where the *quaxochamatl* ??(title deeds) were to be guarded for ever. Ending this sequence of pictorials is a colored illustration of founding of the local church and the beginning of Christian teaching in this town "by St. Francis of Assisi" (Archivo General Agrario, Mexico City, Fondo reservado, exp. 23-02453, fol. 25r).

Figure 7: The Christian Foundation, Techialoyan of Apatzco 1716



Source: Courtesy of the *Archivo General Agrario*, Mexico City, Fondo reservado, exp. 23-02453, fol. 25r.

The date of 1555, at the end of the text, may be the year when the local governor and lords convened to examine in detail their pictographic histories in order to present the title-deeds before the Spanish authorities. By the last decades of the 17th century the “papers” were transcribed into an alphabetic text, as part of an overall historic process that the town underwent.

A final note. One evening, in August 2007, a group of Mexican and foreign ethnohistorians paid a nocturnal visit to one of the outlying Zapotec communities near Oaxaca to look at a local *Lienzo* that was said to be ancient. We were met at the local *Cabildo* by this town’s custodian of the local Cult of the Saints. Inside the structure, was a large, framed *Lienzo*. By its style and appearance it was the work of a late 18th-century artist, possibly inspired by a much earlier original. Or perhaps the artists relied on lingering oral traditions. The pictographic sequence recounted the original acts of foundation of the town, long before the Spanish conquest, and described its rulers and lingering conflicts with neighboring settlements. Although all the essentials of the Mesoamerican memory reservoir were retained, it’s the transformed pictographic contents of the *Lienzo* were entirely disengaged from the original roles assigned to it in Mesoamerican writing systems, and it’s the traditional components have metamorphosed into what was evidently a European-Baroque style. Moreover, by the time the *Lienzo* was commissioned by the local Zapotec nobles to defend their claims “as heirs to a glorious indigenous heritage”,⁹ pictography had already been emptied of its major function as a receptacle of social memory, preserving sacred ritualistic formulas, data on festivals and their times of celebration, historic events and their overall contextualization, predictions regarding the action of the fates, as well as instructions for mundane activities. When evening fell, the local inhabitants who gathered at the town’s *Cabildo* were far from being able to associate the figures of their historical rulers and leaders appearing on the ancient screen with what they still knew and cherished of their oral heritage, and were eager to find out what the ethnohistorians present were able to tell them, in the hope of bridging the oral and pictographic essentials of their past. In any case, the Zapotec men were not mere spectators, then as now.

9 See, what Stephanie Wood says about the *Techialoyans* in her “The Techialoyan Codices”, 1.

Bibliography

- Anders, Ferdinand/Jansen, Maarten (1996) (sixteenth century): *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Baird, Ellen (1995): "Adaptation and Accommodation: The Transformation of the Pictorial Text in Sahagún's Manuscripts". In: Umberger, Emily/Cummins, Tom (eds.): *Native Artists and Patrons in Colonial Latin America. Phoebus - A Journal of Art History*, 7, pp. 36-51.
- Barlow, Robert (1954): "El Códice de Tetelcingo, Guerrero". In: *Yan*, 3, pp. 65-68.
- Boone, Elizabeth (1998): "Pictorial Documents and Visual Thinking in Post-conquest Mexico". In: *Native Traditions in the Postconquest World: a Symposium at Dumbarton Oaks, 2nd through 4th October 1992*. Eds. Elizabeth Boone and Tom Cummins. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- (2000): *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press.
- Caso, Alfonso (1960): *Interpretación del Códice Bodley 2858*. Accompanied by a facsimile of the codex. Mexico City: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Christenson, Allen (2003): *Popol Vuh II*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Códice de Teteltzingo*. Bancroft Library, UC Berkeley, Mexican Miscellany 1700, p. 183.
- Croft, Kenneth (1950): "A Review of Ignacio Dávila Garibai *La escritura del idioma nahuatl a través de los siglos*" (México: Editorial Cultura, 1948). In: *International Journal of American Linguistics*, 16, 2, pp. 103-106.
- Durán, Diego (1967) (sixteenth century): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. 2 Vols. México, D.F.: Porrúa.
- Jacklein, Klaus (1978): *Los Popolocas de Tepexi (Puebla): un estudio etnohistórico*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Karttunen, Frances (1992): *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640)* (1995). Edición, paleografía, introducción y notas de Constantino Medina Lima. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lockhart, James (2001): *Nahuatl as Written, Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*. Stanford: Stanford University Press/UCLA Latin American Center Publications.
- Motolinia, Toribio (1971): *Memoriales: o, Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de Ella*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas.
- Noguez, Xavier (1986): "Tres documentos pictográficos sobre tributación indígena del estado de Guerrero, siglo XVI". In: *Historia Mexicana*, 36, 1, pp. 5-47.
- Ragon, Pierre (1988): "'Demonolatric' et demonologie dans les recherches sur la civilisation Mexicaine au XVIe siècle". In: *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine [France]*, 35 (Apr.-June), pp. 163-182.
- Restall, Matthew (1997): "Heirs to the Hieroglyphs: Indigenous Writing in Colonial Mesoamerica". In: *The Americas*, 54, 2, pp. 239-267.

- Reyes García, Luís (1978): *Documentos Sobre Tierras y Señorío en Cuauhtincha*. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Scholes, France V./Adams, Eleanor B. (1959): *Documentos por la historia del México colonial*. 5 vols. México, D.F.: Porrúa.
- Smith, Mary Elizabeth (1973): *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Place Signs and Maps*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Solís, Eustaquio/Reyes García, Luís (1992): *Anales de Tecamachalco 1398-1590*. Colección Puebla. México, D.F.: CIESAS.
- Sullivan, Thelma D. (ed.) (1987): *Documentos Tlaxcaltecas del Siglo XVI en Lengua Nahuatl*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tellez-Giron, Beaufort Spontin Pimentel, Mariano, duque de Osuna (1878): *Pintura del Gobernador, Alcaldes y Regidores de México. Códice en Jeroglíficos Mexicanos y en Lenguas Castellana y Azteca, Existente en la Biblioteca del Duque de Osuna*. Publicase por vez primera con la autorización competente. Madrid: M. G. Hernández.
- Terraciano, Kevin (2001): *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Nudzahui History, 16th through 18th Centuries*. Stanford: Stanford University.
- Valero de García Lascurán, Ana Rita (1994): *Códice Cozcatzin*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zorita, Alonso de (1965) (sixteenth century): *The Lords of New Spain: The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*. London: Phoenix House.
- (1999): *Relación de la Nueva España*. 2 Vols. Edición, versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices: Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrendt, José Mariano Leyva. México, D.F.: CONACULTA.

Baltazar Brito Guadarrama/Salvador Reyes Equiguas

The Meaning of the Codices for the Present-Day Indigenous Peoples

When we try to reconstruct the past of the Mesoamerican indigenous peoples we must resort to the documents they themselves elaborated and making use of their concept of man, time and history. Conventionally, we call these manuscripts “codices” due to a particular historic circumstance. Actually, this denomination was assigned to medieval manuscripts in the 19th century and was applied by extension, in that same century, to the Mesoamerican documents deposited in European collections (León-Portilla 2003: 12-13). In reality, codex is a generic term for many types of primary sources with different formats. In this way codices are considered to be canvases elaborated with cloth and in a large format; manuscripts on deer skin, on European paper, or *amatl* (a Nahuatl word for paper made from the bark of a ficus tree) with an explanation in Latin and in the indigenous language. These can be either bound or on loose sheets of paper; including descriptive or cadastral maps with scriptural elements typical for the Mesoamerican indigenous tradition and other documents regarding pre-Hispanic and colonial history, as well as descriptions of diverse cultural aspects such as rituals, costumes, laws, economic records and calendars, among others. To the best of our knowledge, the common denominator of this vast collection of documents – a necessary condition in order for them to be considered codices – is that their content was conceived by the protagonist as consisting of their own narrated history, conserving features of the ancient scriptural tradition (this being either in Maya, Zapotec, Nahuatl, Mixtec or of another filiation), and that they register diverse aspects of their culture (history, religion, social life) with the use of the Latin alphabet, with a possible mixture of pre-Hispanic glyphs. As “codex” we must also include the historic sources written in Castilian that incorporate aspects of indigenous history and culture, written by native inhabitants of the land, when we consider that Castilian was the mother tongue of these people. In other words, a codex is the indigenous voice trapped in images or letters and registered on supports such as paper, skin or cloth. In turn, these codices can be classified according to various criteria, such as cultural origin, temporality or subject matter. Within the codex, we consider it important to include the “fundamental titles” (“títulos primordiales”), which are documents that narrate the political and territorial establishment of indigenous people in a certain site, alluding to mythical and cosmogonic passages as well as historical and ancestral passages; some

tales begin in pre-Hispanic times. Likewise, within the codex we can find representations of settlement boundaries which were elaborated on cloth; the so-called “lienzos”

Diverse specialists have attempted to catalogue these historic sources with relative success, due to the constant discovery of these types of documents in diverse heritages and even in the communities that inherited them from their ancestors (Glass 1975; Glass/Robertson 1975). There are individual investigations of several types of codices. The list is very vast; for example, Mary Elizabeth Smith, Alfonso Caso’s disciple, concentrated on the study of Mixtec codices in connection with the Nahuas; Ralph Roys analyzed diverse Mayan documents, among them the *Chilam Balam* books; Joaquín Galarza attempted to typify Nahua writing and Luis Reyes edited and translated diverse manuscripts in Nahuatl. Paula Caballero carried out a compilation of the majority of “fundamental titles” known and published in *Los Títulos Primordiales del Centro de México*.

Within the present-day indigenous communities that are fortunate to conserve any of these documents, we can observe various uses which have little to do with our concept of scholarly history. Whether it is their land records, genealogies, local history, oral traditions, or rituals, for the communities the codices are a source of identity preservation, historic memory and even a fundamental part of their rituals.

We don’t know for certain how many people have ancient documents as part of their cultural heritage, although there are individual studies of particular regions (Jiménez/Villela 2006). We can not rely on a precise inventory regarding these documents and it is very probable that it is better that we lack it; if such an inventory existed and were lent or consulted, many collectors would set off to woo them, stripping the peoples not only of their tangible patrimony but also of all that it implies, such as the loss of rituals, oral traditions, and in the end a substantial part of their identity, of which the codex forms an active part of. Let us just remember that recently in the state of Veracruz the *Chiconquiaco Codex* was removed, but fortunately recovered by the authorities.¹

On the other hand we do not have any news of a community that preserves a document of pre-Hispanic times and it is most probable that we never will. The codices which are preserved by their authentic authors are of the colonial period and are an unmistakable sign of concern by the native people of Mesoamerica to register their daily events, whether it is to build their identity in the new period or to relate with the colonial administrative structure. In this sense, the content of these documents are cultural heritage and the bequest of the ancient indigenous peoples to their modern inheritors. Of course, this patrimonial perspective places these documents as products that form part of a social collective, sharing a particular vision of the world and the same history and must be understood as a collective work, in the same way as lan-

1 <<http://mujerdejuarez.blogspot.com>> (July 2007).

guage, dress and gastronomy. This is the reason why these documents are not signed by a certain individual. Thus we can say that another feature of a codex is its community characteristic, whether in its production or its pertinence. It is thus inconceivable for members of the community in these villages where these types of documents are conserved, that a codex belongs to a single person. It is understood that the authors are their ancestors with the entire symbolic implications that this perception implies. Like in many traditional villages, it is understood that many ancestors acted upon the thought of their descendants, organizing a local cosmos that still remains today, and that these ancestors belong to the whole village, without any need to specify names.

It is known that the codices that form part of the so-called Techialoyan group were elaborated in order to legitimize ownership of land, due to the fact that they describe the land limits in pre-Hispanic times. Some authors believe that they were recognized by royal disposition in the colonial period and of course the defense of these territories was of communal character, no individual land was defended.

Other codices reconstruct the immediate and distant past of the people. For example, in the *Lienzos de Chiepetlan* the authors narrate events from the pre-Hispanic wars till the evangelization and the pilgrimage of the Xochimilcas to the region of La Montaña de Guerrero (Galarza 1972). Documents of this type were conceived by and for the communities themselves. In contrast with other colonial documents that were elaborated at the request of the colonial authorities or within the political or legal structure, such as the ones that are enclosed in the files of the petition of grants of land on behalf of the communities or of an individual, such as the majority that are found today in the *Archivo General de la Nación* in Mexico (Montes de Oca et al. 2000). The result of the relationship between the communities and colonial authorities constitute much of what is found on the sheets of the *Relaciones geográficas* (Acuña 1982).

Motivated either by colonial authorities or by personal motives, for centuries the communities registered their perceptions and concepts of their new reality. These records resorted to many strategies; among them was to maintain the use of codes and conventions from the ancient writing tradition (that must have been adapted to recent circumstances by incorporating new conventions in order to express the elements in their new historical context), and the use of the alphabet introduced by the missionaries (Lockhart 1999: 476). Documents such as the central Mexican Nahuatl *Cantares mexicanos* or the Maya manuscript *El ritual de los Bacabes* were transcriptions from ancient traditions that contained hard to understand passages, due to the complex expression of cosmogonic expressions (León-Portilla et al. in press).

We must acknowledge that our vision of these documents contrasts with the value accorded them by their own communities. As a product of our times, our interest is of a scholarly character and when we approach them, we look to decipher the meaning of the glyphs, know the history of the document and in light of historical positivism we wish to confirm or reject the truthfulness of the facts. When studying a codex we usu-

ally lose sight of the fact that its functions for the communities are very complex and by far exceed the limits of its content. The reason is very simple: For us the documents are “sources” of scholarly knowledge, in order to historically reconstruct a truth. While for the communities, the maps, fundamental titles and in general all the ancient records are “sacred books”, a source of identity and religious fervor, as well as a source of knowledge for their own history as well.

Although the construction of knowledge is the most positive aspect of the Western approximation to these documents and this has permitted material conservation and protection in optimum conditions, it is also true that in many cases it has mutilated the complex relations between the codex and their authors. Without going into depth on the negative aspect of collectionism, in spite of its contribution to conserving these material goods, in many cases it has reduced the possibilities of their being known and studied. This attitude follows the desire of seizing the tangible cultural patrimony in a demonstration of hierarchy and status, in other words of power.

Fortunately, we are witness to exemplary experiences that gradually impose new forms of approaching codices which belong to indigenous communities. Researchers and institutions have redefined the ethical values of the knowledge of codices. Institutions such as the *Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH) and the *Biblioteca Burgoa* in Oaxaca City have created ties in collaboration with diverse communities. We would like to refer to all the cases which without a doubt deserve recognition but due to the lack of space this is impossible. Among them are Joaquín Galarza (*Lienzos de Chiepetlan* 1972) and Guy Stresser-Péan (*Códice de Xicotepec* 1995), who after bonding with the villagers of The Guerrero Mountain and the Sierra of Puebla obtained permission by the local and traditional authorities to publish the aforementioned documents, with the condition that they be restored and left in the own communities, where they are located today. As far as the institutions are concerned, the *Biblioteca Nacional de Antropología e Historia* receives every three years the recently elected members of the town council of the Zapotec village of San Miguel Amatlán, Oaxaca, who carry out a ceremony of recognition of the newly elected authorities before the San Lucas Yataú and Yatiní codices. Since 45 years ago these codices can be found in the institution’s safety vault, due to the community’s decision to turn them over to the INAH in commodatum. At the same time this library has turned in a facsimile reproduction of the documents to the village for its exhibition. During the ceremony where the reproductions were handed over in 2005, the municipal president of San Miguel Amatlán at the time, Cruz López Santiago, pointed out that these would “allow children, youths and adults to understand the origin and history of our community. Over all, we will be full of pride in our identity”.

The *Biblioteca Burgoa* works under the tendency of restoring and reintegrating the documents to their communities, as happened with the canvases from Santa Nativitas and Macuilxóchitl, among others.

In this paper we will comment on diverse cases that we have witnessed in the communities where the meaning of these codices actively participates in the construction of identity, understood as the recognition of their proper being. Without this being an exhaustive analysis, we intend to focus on only the importance of the complex relation between the documents and their authors. We will deal with a *mestizo* and a Mayan community, making a brief mention of other cases.

1. The *Lienzo de Ajusco* and the villages of Santo Tomás and San Miguel

Ajusco is a village in the political entity of Tlalpan, south of Mexico city, made up of two settlements, Santo Tomás and San Miguel. Both share a communal property and total 604 inhabitants between them. These former Nahuatl speakers and now predominantly *mestizo* villagers conserve a canvas that registers detailed boundaries of their communal lands as well as historical and genealogical data. The main character – due to the fact that it takes up the main part of the canvas – can be observed by the representation of the hill we name Ajusco, but according to the canvas was originally called *Cempoaltepec*, an elevation that outstandingly dominates the landscape of the locality. The canvas was elaborated at the end of the 19th century as a copy of an ancient document, perhaps from the 17th century (Brito Guadarrama 2006). Accompanied by other documents, this canvas forms part of a small archive, placed in Santo Tomás, where certified copies of distinct documents of legal origin such as sentences, witness presentations, etc, are found. To date, the archive is protected by professor Julio Romero Camacho, who received it in 1994, and it had been preserved by other custodians for generations. Don Julio was preceded by his cousin, the professor, Concepción Romero, as she was preceded by her father, Silvestre Romero. It is very notable that this custodian position has been charged to professors, an understandable situation if we consider that this job lends itself to communicating the information contained in the canvas. It is worth mentioning that in spite of the fact that Don Silvestre wasn't a professor, he was highly esteemed by the village due to his active participation in the Mexican Revolution. It is important to point out that the archive with all its documents can be consulted by the members of both settlements. We can say that the *Lienzo de Ajusco* and the historical documents from the archive mentioned are fraternal elements between San Miguel and Santo Tomás. Today, the members of the communities, particularly the children, consult Don Julio when they are in need of finding out about their local history (Fig. 1: *Lienzo de Ajusco*). It is necessary to emphasize that this archive was created on the initiative of several institutions that intervened in the process of the copies, such as the *Archivo General de la Nación* (AGN) and the *Biblioteca Lafragua* of the Benemérita Universidad de Puebla. In that collection we found a Nahuatl manuscript, perhaps from the 16th century, that narrates the villages' re-structuring after the Conquest and the cultural imposition that thus arises. This manuscript was reproduced in facsimile and turned over to the Ajusco village, which

all together journeyed to a reception ceremony held in the city of Puebla presided of course by the communal authorities.

Figure 1: *Lienzo de Ajusco*



Source: Courtesy of Brito (2006).

The information contained in the canvas is extremely delicate, due to the fact that it represents the extension and boundary of the villages' land. Recently it solved an old conflict over land between Santo Tomás and the neighboring community of Xalatlaco, both part of the *Estado de México* (while Tlalpan, in the same jurisdiction as Santo Tomás, belongs to the *Distrito Federal*). In this conflict, the information contained in this archive was significant because it was presented as documentary proof of the ownership of land in dispute; by means of a dotted line the canvas registers with precision the limits of the villages' property. In another document, the "Testimonio de la fundación y Título de composición del pueblo de Santo Tomás Axuchco", the cacique of Xalatlaco, Nicolás de los Ángeles validates and is presented as a witness of the territorial delimitation of Ajusco (Brito Guadarrama 2006: 46).

To date, all the dispute's sentences have favored Santo Tomás and the tension levels between these villages have required the intervention of police forces. The dispute remains unresolved, which makes it impossible to consult the file. Due to legal stipula-

tions, it will be open for reference in 50 years. According to the settlers of Ajusco, we know that Xalatlaco also presented as documentary proof of their property an alleged codex, whose authenticity has been questioned during the legal process and which for obvious reasons we have not been able to consult. The claims of these villages are fundamentally based on their codices. This is and has always been understood by the inhabitants of Ajusco as the proof and affirmation contained in the “Copia del Mapa de San Agustín de las Cuevas”, that literally says, “anyhow, as we can see, our village of Santo Tomás Ajusco is depicted in the aforementioned general map to prove at anytime the antiquity of the referred town” (Brito Guadarrama 2006: 34).

Importantly, the *Lienzo de Ajusco* is a representation of space, of the locality’s universe. Although the first connotation of the canvas is political, as it represents the boundaries of a property, we must not lose sight of the fact that it is also cosmological, due to the fact that in it two actors appear that define the cultural entity of the Tepanecas, as the inhabitants of Ajusco call themselves. These actors are the Ajusco hill itself, which locals say has received the essentials to live and of which oral traditions exist that assure that riches can be found deposited in its interior and that can be taken advantage of by whoever enters the hill through an entrance that only opens once a year and where time goes by at a slower rhythm than outside the hill. The Cañada River is painted blue and drawn in an old-fashioned style, there is also a church that represents the core of the population, around which the Tepaneca homes are established, and four characters among whom Joseph Martín Palomares stands out due to his size. He acted as “supreme justice” of the village of Ajusco in 1609, date in which according to the map and the documentation, the village was re-founded. The other characters are Xiuhmolpilli, Macuixochitl and Camaxtli, all represented in an indigenous manner and whose role in this canvas is unknown. We suppose that they are main characters that in a way participated in the re-foundation of the village.² In this sense, they are remembered as prominent figures; like the first patriarchs that defined the collective patrimony of Ajusco.

The aspect we must emphasize is the fact that even though the canvas is protected by someone that receives the appointment for life, each time after the appointment as new commissioner of the communal lands the aforementioned is presented before the canvas to legitimize the appointment.

2 It is very common to observe the founders of villages in diverse codices of distinct periods and cultures. For example, in the façade of the *Códice Mendoza*, Tenoch, Mexica leader during the foundation, appears among the founders. Likewise, the main men are always a substantial part of the founding of the Techialoyan codices, the same occurs with the *Lienzo de Tlaxcala*, among others.

The functions the canvas performs are:

1. To disseminate knowledge of the land and their boundaries among the members of the village, who are obliged to participate in the defense of the land.
2. Reveal the origin and the way the village was born for the generations to come, the way in which they define themselves as Tepanecas, even though it can not be scientifically proven that these *mestizos* are affiliated to the village.
3. To register the founding ancestors, who hold Nahuatl names, even though there aren't any records of their possible genealogical line. The intention, as we understand, is to assume themselves as the heirs of the ancient Nahuas.

All things considered, becoming acquainted with the canvas provokes a feeling of pertinence to the village, as Santo Tomás and San Miguel share a tie of fraternity, support and solidarity. In this sense both villages are bound to the canvas, which represents the common patrimony.

On the other hand, by becoming part of the content of the subjects in elementary and middle schools, this knowledge has been formalized. The objective of the recent edition of the canvas (a print run of 1,500 copies) was to hand it out in the village, without it being distributed at a commercial level in other fields (Brito Guadarrama 2006).

As we mentioned before, the documental patrimony of Ajusco is made up of various documents, aside from the canvas. This archive sees the light only when it is required in order to present proof in the defense of the property of the land.

2. The historical documents among the Mayas

Among the Mayas, the survival of the codices is an inexhaustible subject. Let us remember that the Mayas developed the most complex writing system of Mesoamerica. Its use was restricted to a politically dominant social sector. After the conquest and its subsequent social and political restructuring the writing system disappeared completely. We have little information on the existence of canvases and maps of Mayan origin that had been conceived in order to represent property of a specific land. Perhaps we can count the map that accompanies the *Relación geográfica de Tiho*, close to Mérida, Yucatan, written in the 16th century, and others after the 18th century (Roys 1939: 1-63, illustrations 5-7).

Evangelization permitted cultured Mayans to register much of their ancient traditions, beliefs and knowledge through the Latin alphabet. We are acquainted with about twenty books generically known as the *Chilam Balam*. All of them were written in Mayan with an explanation in Latin during the colonial period and conserved religious and mythical concepts of the pre-Hispanic period. They register historic events, medical texts, calendar count, and other events with more or less influence from Christian thought. Their names include the village where they were elaborated, such as *Chilam*

Balam de Maní, the *Chilam Balam de Tizimin* and the *Chilam Balam de Chumayel*. The word *chilam* acted as the designation for the group that accessed its lecture in a ritual sense (Barrera Vázquez/Rendon 1984). The great masterpiece of the Mayan literature, the *Popol Vuh*, is a late record (18th century) of the Mayan cosmogony and we know for certain that it was ritually used among the Quichés. Surely it could only be read by a very small group of priests or by any other traditional authority that had received instruction from missionaries and at the same time possessed broad knowledge of the ancient tradition.

During the 19th century the Mayas continued to elaborate texts in Mayan Yucatec. Proof of this are the various documents generated during the Caste War, as for example, the proclamation of the “Cruz Parlante” (Speaking cross) in a place then called Nocoah Cah Santa Cruz Balam Nah Kampoloché, now Felipe Carrillo Puerto. Evidently the cross didn’t write the document, but its revelations dictated the content of the documents to the priest and leaders of the insurrection.

Much of these colonial and 19th century documents are conserved by the Mayan people beyond their being considered “cultural patrimony”. The majority of documents remains protected by the priests (*hmen*) and only they can consult them. Even though they can hardly read them, since they don’t have the formal knowledge to do so. Some read and write only in Spanish, and others are completely illiterate. Particularly the villages that participated in the Caste War are reluctant in showing their documents. In fact, the village of Xocen, south of Yucatan and with one of the most important Maya sanctuaries for the “Cruz Parlante”, was recently deprived of their sacred book (allegedly a *Chilam Balam*), after lending it for an exhibition in Mérida (Serafin Dzib, Nicanor Nahuat Nahual, Hermilo Cahuich, Darío Dzib, Primitivo May, Xocen guardians, personal communication, 2002). The sacred values that the peninsular Mayas grant to their documents have great ancestral and historical roots. In the case of Xocen, the Mayan adorers of the “Cruz Parlante” consider that the center of the earth resides there. This phenomenon is manifested precisely with the presence of the “Cruz Parlante” in the altar, which is a rocky outcropping sculpted in that form.

In principal, the denomination of the document is of the “Testamento Sagrado de Dios de Xocen”. The testament quality necessarily refers to the past, in other words, it is the patrimony left by the ancestors, these being either human or divine. Its content gained force in accordance with being an echo of the collective memory, ritually revitalized as it formed part of the celebration of the rain petition, fundamental for any agricultural society.

In their cyclical view of time, the Mayas trap the occurrences in this outline, this dynamic produces guilt due to the negligence during the loss. In their own words:

Now listen to what has happened to the “Testamento Sagrado de Dios de Xocen” (The Sacred Book of Xocen). First, it was lent to the village of Chichimila. Later it was lent to Sak’i’ (Valladolid). Later we found out that it was in Mérida, where we lost track of it. Since

Since then and until now, nobody wants to be responsible, knowing full well that it is wanted. For the authorities of this place it is like if part of God were stolen and left among us. Part of this had been predicted by our ancestors, as for example: "The Santa Cruz will be lost, it's body will be destroyed without any reason". (These and the next fragments have been translated from the Mayan by Rolando Ek Naal.)

As we can see, the book forms a substantial part of the sacred material and the authorities are responsible for this disgrace before the village. Once again, the relation between the Sacred Book and the authorities is close. Nobody is liable for the loss, but the authorities must carry out its return: "We are searching for someone to look for it. This Sacred Book is in someone's hand, such as perhaps a president or somebody like that [...]."

According to this guardian, the loss of the Sacred Book has provoked insuperable disgrace. Due to the fact that these types of documents contain information about diverse calendrical and astrological aspects as well as traditional medicine and the form of some rituals (Brito Sansores 2002: 608), their lack implies the loss of a substantial part of the ritual. In tears, one of the members of the guardians said: "Without that Sacred book we are dying little by little, due to the lack of water and because the drought is more severe every time".

Nonetheless, cyclic time will induce the good times that we once had to return. Without a doubt, in a cyclic notion of time, the *post factum* prophecies achieve their purpose. If there once existed a prophecy about its loss, now we have the prophecy that the Sacred Testament is going to come back:

[...] this testament, even if the rich people (*disulo'ob*) don't want to give it back, will return by itself. Therefore all we ask the Almighty is that one of these days, we are able to see its return without any problems, before our lives go from one difficult situation to a more terrible one with a lot of suffering.

Furthermore, according to this prophecy, the person who will return the book will be a "white man", being understood as meaning someone that is not Mayan. After all, if the evil came from one of them, they themselves will bring the remedy, thus emphasizing the Mayan cyclical view of the future.

In regard to the reading of the book, we have reports that this only happened under special conditions. To begin with, only some specialists have access to the reading of the book, as in ancient times. The *hmeen* is in charge of this task. In the village of Chan Cah, Veracruz, a person who tried to read the Sacred Book could not manage it, due to the lack of spiritual preparation, so that when confronting the text the person would suffer from strong headaches (Carlos Chan, personal communication, 2002). The Xocen guardians state that its reading follows a special procedure:

According to my grandparents, each page corresponds to a year, during which you can't turn to the next page until the following year. Otherwise if you try to turn to the next page, it bleeds and furthermore nothing would turn out; everything would be in vain. It is like

something whose time has not come, in order to be known or revealed. In this manner, the passing by of the days in a harmonious way is due to the management of the book's content. Keep in mind that the book is inherent to the sacredness; to god's body. It is in this way that by not respecting the rules of reading it is humanized and bleeds when desecrated.

The reading (in the sense of accessing the management of the alphabet) becomes important and this is the reason why the community demands educational services for their children, in hopes that when the testament returns, it can be read. Furthermore, the Maya guardians are aware that the book's reading only has meaning in the same context where it was created; in other words, reading it without a ritual purpose makes no sense.

Reading among the Mayas has also been restricted to a special group which conserves the ritual and historical memory. This is the priest's double duty. It is important to recall the figure of Juan Bautista Vega, who lived among the Mayas in the last phase of the so-called Caste War, a rebellion of the Mayas from the Yucatan peninsula that started in 1847 and lasted until the beginning of the 20th century. According to his son Martiniano's testimony, Juan Bautista arrived in Tulum in the company of his stepfather on an archaeological expedition from Cozumel Island, a *mestizo* refuge in those years. When the boat was discovered by the Mayas settled in the archaeological ruins, the crew was annihilated, with only the child Juan Bautista surviving. The leaders, on realizing the child's ability to read and write, protected him. A black man in particular, who joined the rebel Mayas called *cruzob* Mayas and had achieved high ranks in the *cruzob* military and social hierarchy, adopted Juan Bautista. Subsequently, after his death, the child was entrusted to Florentino Kituk, who took him to the village of Chumpón, where Kituk granted him the privilege of consulting the Sacred Book of this village, which was to be read by Juan Bautista during the festivals of the "Cruz Parlante" held in May and December. Among the tasks which were revealed in dreams to Juan Bautista Vega, the Sacred Book was to be handed over to Juan Bautista and read to Florentino Kituk as well as to the rest of the community, including the children (Martiniano Vega, personal communication, 2002).

It seems very probable that the Sacred Book was a *Chilam Balam* and that its reading was very important during Juan Bautista's life time, in such a way that he reached the highest rank in the priestly and military structure of the Mayans of Quintana Roo, that of Nonoch Tatich. We can say that his ability to read saved his life.

The literate have always been respected and valued among the Mayas since ancient times. Let us remember that the *Chilam Balam of Chumayel* ends with the question: Who will be the *ah bobat* prophet, who will be the *ah kin* priest of the solar cult that can explain the words of the hieroglyphic signs properly?

3. The amate paper and its value among the Otomies

All that has been mentioned until now demonstrates the complexity of the cultural meanings of the codices among the Mesoamerican peoples. It is worth mentioning, regarding the making of the American indigenous books, that the elaboration of the paper occurs in the Otomi village of San Pablito, Puebla, where the ancient technique of using ficus tree bark in order to elaborate the traditional paper is conserved (Fig. 2: *Codex Otomi*). The amate paper is used in diverse ways for rituals, as offerings, in the representation of sacred entities and to record distinct rituals such as the rain petition, traditional healing and blessings for newly built homes, among others. In these rituals the paper is cut out by the folk healer, who gives it various shapes that represent distinct deities such as “Maize God”, “Bean God”, “Pineapple God” (Christensen/Martí, 1972: *passim*) and other entities like the folk healer himself and each of the winds that provoke disease. These latter entities stem from the indigenous vision of the cosmos are conceived like variable winds, of distinct colors and origins, and from which it is necessary to protect yourself by means of rituals. The fact that present-day folk healers record the diverse rituals in tiny books in a form similar to painted folding screens where the sacred representations are glossed with Latin and Spanish explanations (due to the fact that they can not write in Otomi) that precisely describe the rituals is greatly appealing. This can be understood from two perspectives. First of all, it means the preservation of the ritual that can be learned by a disciple who utilizes the book as learning material and second as a way of obtaining money in hard economic times. Ultimately, the folk healers usually preserve these books, waiting for the opportunity to sell them to the anthropologists and ethnologists who study them.

Figure 2: Otomi book



Source: Courtesy of León-Portilla (2003).

We previously mentioned that this paper performs many functions in the ritual. It is an offering because it is presented to the Gods; a bed will be elaborated where the gods summoned to the rituals will lie. It is a representation of god because the paper is converted into the reincarnation of the distinct sacred entities, with specific attributes. For example, the evil entities wear boots, similar to the way the *mestizos* dress; the good entities are barefooted. The “Banana God” has a vegetable shape and a bunch of fruit comes out of its body, as occurs with the coffee, the peanut and the rest of the plant gods. The representations of the winds are not elaborated with amate paper but with Chinese paper, taking advantage of its many colors to express the way in which the winds are conceived. Eventually the aspect that we would like to emphasize is the fact that the books record the rituals as a way of preservation. In principal, the book is made with amate paper, which in itself is valuable, because it is the ancestor’s paper. If the intention of registering the ritual were merely explanatory, it could be written in any notebook, but it is registered on traditional paper due to the sacred characteristics of the record; the custom. After all, the positive narration of the ritual is done by the anthropologist in the field diaries.

On the other hand, the book is sacred because the god figures are in their pages. Their representation conserves part of their essence in the form of a relic. Each page is dedicated to a god. In the making of these books, the folk healer utilises all his knowledge. In principal, as a ritual performer, he must count on a special ability in the use of scissors in order to elaborate the complex figures. This task requires the detailed knowledge of the iconography of each god and ritual, lastly one should know how to read and write to make the register. In this sense, the amate books are the preservation of this knowledge, since an assistant in training with the healer can see them and remember the details of the complex iconography. Each folk healer preserves his own books and not his colleague’s. The books are a testimony to his trade and of the occasion in which he practiced, of his efficiency to heal or his petition of water.

4. Conclusions

We believe that the knowledge of a community is registered partly in a manuscript but that knowledge is complemented with other elements which are not captured on paper, such as oral traditional, medical prescriptions, language, games, and other components of popular culture. In this form, both written and intangible knowledge are complements and establish a complementary relationship. What is said in the written source is transmitted among the community through their language, and the full understanding of the reading demands popular knowledge and cultural codes typical of their own. This can be seen in the case of the Mayas that keep on reading their document during diverse moments of the festive cycle, as happened with Juan Bautista Vega.

When these types of knowledge are separated from each other, the interconnection is broken. What was registered in the codex is unlikely to be understood in its totality.

Its original authors will never be able to access a certain part of knowledge of their past and in consequence, of themselves. This is exemplified when we consider that the pre-Hispanic Mixtec codices can not be fully understood by the scholar, as the visualization of the codices by the present-day Mixtecs is an experience full of mysteries and questions. Unfortunately the *Códice Vindobonensis*, one of the Mixtec codices that survived destruction by the priests and Spanish conquerors, is in a great way foreign to the everyday life reality of modern day Mixtecs and their rituality. We might add that the document's nomenclature is usually foreign to the culture that produced it, increasing the dissociation between the documents and their authors. In this case, the *Vindobonensis* takes its name from the place where it is presently being conserved (Vienna, in Latin), which contrasts with León Portilla's proposed title (*La vida de 8 Venado Garra de Tigre*). The same occurs with the *Códice Fejervary-Mayer* and León Portilla's proposal of *Tonalámatl de los pochtecas* (2005). When a neophyte finds out that the *Lienzo de Filadelfia* exists, and whose name is due to the fact that it is deposited in that city, he or she will ask "if it was made in Philadelphia", when in reality it is a Mixtec codex about genealogies. The cases of dissociation between the indigenous reality and the codices could be counted by the hundreds, among which we can find the *tonalamatl*, the Borgia group codices (located in their majority in European libraries), the *Códice Borbónico* (located in the Bourbon palace in Paris) and a series of codices of which we are unaware of their precise culture origins.

When removed from its cultural context a document loses its natural connection with its authors and becomes a drawn-on piece of paper with glyphic representations that must be decoded by intellectual practice. In this sense, the main conclusion of this work is that we consider the tangible patrimony as very intimately linked to the intangible; the deposit of the former in museums and other types of collections can represent the risk of impoverishment for humanity. Although the function of these repositories for conservation is clear, these could interact with the creators of that type of goods and establish ties of cooperation. It would be extraordinary for the communities to count on at least copies of the editions of their documents, if not with professional reproductions. On the other hand, the scholarly view would be enriched, since many communities could contribute to the interpretation of the contents, much more than what the scholar can imagine.

Of the cases presented, we can state that:

1. The contents and use of the codices among the present day indigenous communities are of communal character.
2. These documents are the protagonists in the shaping of the local identities, given the sacred value that the people grant them, independent of their contents, whether it be ritual or cadastral.
3. The communities that own documents of this type are conscious of their value as communal patrimony. The documents are considered to come from ancient times

and be elaborated by their ancestors, the reason why they feel obliged to conserve and pass them on to the future generations.

We would have liked to mention other interesting cases, such as the ones that occur in the region of La Montaña de Guerrero, and the *Lienzo de Petlacala*. This last canvas records the lands and the migration of this village since pre-Hispanic times and in which we can observe Charles the Fifth in the foreground, whom the locals believe walked across the village personally demarcating the property. The canvas defines the ritual geography (since it recounts the migration route and specifies the act of establishment of the village), which tells us about their perception of space, as well as representing their real territory, which is remembered year after year in their holidays when the canvas is exhibited and adored.

Finally we must recognize that the significance of the codices for the indigenous communities is a topic on which there is much to reflect on. If a codex or any other source of historical knowledge is preserved in the heart of its respective community and if its contents are known by its inhabitants, then it will participate in the building of identity for many reasons. The first is because the document allows the construction of a discourse about the historic and/or mythical past. When it is of historic character, truths that have an impact on the economic lives of a community can be established, like the definition of the collective property of a territory. When it is of mythical character, its continuous recall and re-actualization establishes cyclical rituals in which the cosmogonic concepts of a certain community are presented. While we can say that the documents represent the formal aspect of ethno-historical sources, these are complemented with the popular culture; the dialectic relationship between them both, in our point of view, is what must be understood as identity.

Bibliography

- Acuña, René (1982): *Relaciones geográficas del siglo XVI*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Barrera Vázquez, Alfredo/Rendón, Silvia (1984): *El libro de los libros del Chilam Balam*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brito Guadarrama, Baltazar (2006): *Lienzo de Ajusco. Títulos Primordiales*. México, D.F.: Gobierno del Distrito Federal.
- Brito Sansores, William (2002): "El Chilam Balam de Chan Cah". In: *Memorias del XI Congreso Internacional de Mayistas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 607-611.
- Caballero, Paula (2003): *Los Títulos Primordiales del centro de México*. México, D.F.: Conaculta.
- Christensen, Bodil/Martí, Samuel (1972): *Witchcraft and Pre-Columbian Paper, Brujerías y papel precolombino*. México, D.F.: Ediciones Euroamericanas.

- Galarza, Joaquín (1972): *Lienzos de Chiepetlan. Manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique*. México, D.F.: Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique.
- Glass, John (1975): "A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts". In *Handbook of Middle American Indians*. Volume 14: *Guide to Ethnohistorical Sources*, Part 3. Edited by Howard Cline. Austin: University of Texas, pp. 3-80.
- Glass, John/Robertson, Donald (1975): "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts". In *Handbook of Middle American Indians*. Volume 14: *Guide to Ethnohistorical Sources*, Part 3. Edited by Howard Cline. Austin: University of Texas, pp. 81-252.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1985): Prólogo, edición y notas de Mercedes de la Garza. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública.
- Le Codex de Xicotepec* (1995): Étude et interprétation Guy Stresser-Péan. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla & México, D.F.: Fondo de Cultura Económica/Centro Francés de Estudios mexicanos y Centroamericanos.
- Jiménez, Blanca/Villela, Samuel (1998): *Los códices de Guerrero. Historia y cultura tras el glifo*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2006): "Los códices histórico/territoriales en Guerrero". In: *Arqueología mexicana* 82, pp. 52-57.
- León-Portilla, Miguel (2003): *Los códices. Antiguos libros del Nuevo Mundo*. México, D.F.: Aguilar.
- (2005): *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry Mayer)*. *Arqueología mexicana*, número especial 18.
- León-Portilla, Miguel/Silva, Librado/Morales, Francisco/Reyes Equiguas, Salvador/ Hernández Triviño, Ascensión (in press): *Cantares mexicanos. Estudio, paleografía, edición y traducción*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Instituto de investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lockhart, James (1999): *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Montes de Oca, Mercedes/Raby, Dominique/Reyes, Salvador/Sellen, Adam (2000): *Cartografía de tradición hispano-indígena*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Archivo General de la Nación.
- Robertson, Donald (1975): "Techialoyan Manuscripts and Paintings, with Catalog". In: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 14: *Guide to Ethnohistorical Sources*. Edited by Howard Cline. Austin: University of Texas Press.
- Roy, Ralph (1939): *The Titles of Ebtun*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.

Autorinnen und Autoren / Autoras y Autores / Authors

Lic. Baltazar Brito Guaderrama, Universidad Nacional Autónoma de México, Departamento de estudios históricos
Mexiko, <Baltabrito6@hotmail.com>

Prof. Dr. Maarten Jansen und Aurora Gabina Pérez, Faculteit der Archeologie, Postbus 9515, 2300 RA Leiden, Niederlande, <M.Jansen@arch.leidenuniv.nl>

Prof. Dr. Patrick Johansson, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas, México, D.F., C.P. 04510, Mexiko, <patrickj@servidor.unam.mx>

Dr. Amos Megged, Senior Lecturer, University of Haifa, Department of History, Haifa 31905, Israel, <megged@research.haifa.ac.il>

Mtro. Salvador Reyes Equiguas, Mitherausgeber der Zeitschrift *Estudios de Cultura Nahuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas Circuito, Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria C.P. 04510, México, D. F., Mexiko, <equiguas@gmail.com>

Prof. Dr. Berthold Riese, Universität Bonn, Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie, Oxfordstraße 15, 53111 Bonn, <briese@uni-bonn.de>

Dr. Xiaobing Wang-Riese, Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Kulturwissenschaften, Department für Asienstudien, Kaulbachstr. 51a / 1.03, 80539 München, <mariawxb@hotmail.com>

Prof. Dr. Gordon Whittaker, Georg-August-Universität Göttingen, Seminar für Romanische Philologie, Humboldtallee 19, 37073 Göttingen, <gwhitta@gwdg.de>

Die Zeitschrift Indiana

Die Zeitschrift INDIANA ist ein Forum für alle, die sich der Erforschung der indigenen und multi-ethnischen Gesellschaften und Kulturen Lateinamerikas und der Karibik in Vergangenheit und Gegenwart widmen. Sie vereint Beiträge aus allen Bereichen der amerikanistischen Studien einschließlich der Archäologie, der Ethnohistorie, der Kultur- und Sozialanthropologie sowie der Ethnolinguistik. Auch Beiträge zur methodologischen und theoretischen Reflexion sind willkommen. INDIANA wurde 1973 durch Gerd Kutscher in der Tradition der amerikanistischen Forschungen von Eduard Seler, Max Uhle und anderen gegründet. Jede Ausgabe enthält Beiträge zu unterschiedlichen Themen und Regionen, ein Dossier mit verschiedenen Beiträgen zu einem spezifischen Themengebiet sowie Buchbesprechungen.

INDIANA veröffentlicht Originalbeiträge und Essays in spanischer, portugiesischer, englischer und deutscher Sprache, die zuvor ein Begutachtungsverfahren durchlaufen müssen. Die Beiträge dürfen nicht länger als 70.000 Zeichen (incl. Leerzeichen) sein, einschließlich Fußnoten und Literaturverzeichnis. Es wird darum gebeten, Beiträge im Format Word für Windows oder RTF, auf CD oder per E-mail, an die folgende Adresse zu schicken:

Ibero-Amerikanisches Institut, Redaktion Indiana, Potsdamer Strasse 37, D-10785 Berlin

indiana@iai.spk-berlin.de

Bitte verzichten Sie auf Formeln wie "loc.cit.", "op. cit." und "ibídem". Die bibliographischen Referenzen müssen in den Text integriert werden nach dem Autor-Jahr-System. Beispiel: (Jiménez González 1998: 125-128).

Am Ende jedes Artikels erscheint ein Literaturverzeichnis in alphabetischer Reihenfolge. Abbildungen können nur in schwarz-weiß reproduziert werden und wenn die Qualität des Originals dies erlaubt. Die AutorInnen sind dafür verantwortlich, die Reproduktionsrechte für die von ihnen übersandten Abbildungen vor Drucklegung der Redaktion zur Verfügung zu stellen. Es wird darum gebeten, Abbildungen im TIF-Format (300 dpi, maximal A5) zur Verfügung zu stellen.

Die Redaktion behält sich das Recht vor, eingesandte Manuskripte nicht zurückzuschicken.

La revista INDIANA

La revista INDIANA es un foro para todos los que se dedican a las investigaciones acerca de las sociedades y culturas indígenas y multi-étnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Reúne contribuciones de todas las áreas de los estudios americanistas, incluyendo la arqueología, etnohistoria, antropología cultural y social, y etnolingüística. También quiere aportar a la reflexión metodológica y teórica. INDIANA fue fundada en 1973 por Gerd Kutscher en la tradición de las investigaciones americanistas de Eduard Seler, Max Uhle y otros. Cada número contiene contribuciones sobre temas y regiones variados, un dossier que reúne diversos artículos sobre un área temática específica, y reseñas.

INDIANA publica artículos y ensayos inéditos en español, portugués, inglés y alemán, los cuales previamente deben pasar por un proceso de revisión por pares. Las contribuciones no deben superar los 70.000 caracteres incluidas las referencias, notas y tablas/figuras.

Se ruega enviar las contribuciones en formato Word para Windows o RTF, en CD o por correo electrónico a:

Ibero-Amerikanisches Institut, Redaktion Indiana, Potsdamer Strasse 37
D-10785 Berlin, Alemania

indiana@iai.spk-berlin.de

Se ruega prescindir de las fórmulas "loc.cit.", "op. cit." e "ibídem". Las referencias bibliográficas serán incorporadas en el texto o en las notas según el sistema autor-fecha. Ejemplo: (Jiménez González 1998: 125-128).

Al final del artículo aparecerá una lista bibliográfica completa ordenada alfabéticamente.

Figuras (ilustraciones gráficas o dibujadas, láminas fotográficas o diagramas) solamente pueden ser re-producidas en blanco y negro y si la calidad del original lo permite. Las/los autoras/autores asumen la responsabilidad de aclarar antes de la publicación la cuestión de los derechos de reproducción. Se ruega entregar las fotos en formato tif (300 dpi; max. A5).

La redacción se reserva el derecho de no devolver los originales.

INDIANA 25 (2008)

INHALT / ÍNDICE / CONTENTS

Artikel / Artículos / Articles

Luis Fernando Botero Villegas: <i>Los Awá y sus “relaciones religiosas fronterizas”</i>	9
César Ceriani Cernadas: <i>Vampiros en el Chaco. Rumor, Mito y Drama entre los Toba Orientales</i>	27
Alexandre Coello de la Rosa: <i>Repensando el proyecto jesuítico en el Alto Perú: Diego Martínez, SJ, misionero y jesuita en Charcas colonial (1600-1606)</i>	51
Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz/Katja Hannß: <i>Chipaya case markers -kiś and -kin: Subject and speaker reference</i>	77
Bärbel Lieske: <i>Das tiermenschliche Verwandlungsgesicht einer Gottheit. Ikono- grafische Studie zu einem polymorphen Gefäß der altperuanischen Moche-Kultur</i>	95
Rodrigo Montani: <i>La etnicidad de las cosas entre los wichís del Gran Chaco (provincia de Salta, Argentina)</i>	117
Juliane Peschel-Paetzold: <i>El programa de Maestros Especiales de Cultura e Idioma Mapuche como puesta en práctica de la Educación Intercultural Bilingüe en la provincia de Neuquén (Argentina)</i>	143
Andrea Riedemann Fuentes: <i>La Educación Intercultural Bilingüe en Chile: ¿ampliación de oportunidades para alumnos indígenas?</i>	169
Víctor Vacas Mora: <i>Morfologías del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del “Demonio” Totonaco</i>	195
Nachruf / Necrología / Obituary	223
Rezensionen / Reseñas / Reviews	241
Andrews, George Reid: <i>Afro-Latinamérica 1800-2000</i> (Bettina Schmidt). – Grabowski, Nils Th.: <i>Aztekisch (Nahuatl) Wort für Wort</i> . / Netzel, Rebecca: <i>Sioux/Lakota Wort für Wort</i> (Gordon Whittaker). – Riese, Berthold: <i>Aztekische Schöpfungs- und Stammesgeschichte</i> (Gordon Whittaker).	
Autorinnen und Autoren / Autoras y Autores / Authors	251

Estudios Indiana

Die Schriftenreihe "Estudios Indiana" (früher "Indiana Beihefte" präsentiert in Monografien und Sammelbänden die Ergebnisse von Forschungen zu den indigenen und multi-ethnischen Gesellschaften und Kulturen Lateinamerikas und der Karibik in Vergangenheit und Gegenwart. Das Themenspektrum der Reihe umfasst alle Bereiche der amerikanistischen Studien einschließlich der Archäologie, der Ethnohistorie, der Kultur- und Sozialanthropologie sowie der Ethnolinguistik.

En la serie "Estudios Indiana" (anteriormente "Suplementos de Indiana") aparecen monografías y ediciones sobre los resultados de las investigaciones acerca de las sociedades y las culturas indígenas y multiétnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Esta serie abarca una diversidad de temas de todas las áreas de los estudios americanistas incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología cultural y social y la etnolingüística.

Band 1: INDIEGEGENWART.

Indigene Realitäten im südamerikanischen Tiefland

Herausgegeben von Merle Amelung, Claudia Uzcátegui, Niels Walkowski und Markus Zander

Berlin: Gebr. Mann Verlag 2008, 272 S.

ISBN: 978-3-7861-2575-4

Die meisten Beiträge dieses Bandes befassen sich mit aktuellen Problemen der indigenen Bevölkerungen im Tiefland Südamerikas, vor allem in Amazonien. Angesprochen werden unter anderem die folgenden Themen: Ökologisches Wirtschaften und ethnisch-kulturelle Identität; Naturschutz und indigene Überlebensperspektiven im Konflikt; Schwierigkeiten der Regulierung indigener Territorien; Beziehungen zwischen Forschern und indigenen Gemeinschaften bzw. Organisationen; indigene Gewinnbeteiligungsforderungen gegenüber internationalen Unternehmen; indigene Rechte im Rahmen nationaler Verfassungen und Rechtssysteme; Sprachenpolitik und zweisprachig-interkulturelle Erziehung; Fehlschläge und begrenzte Erfolge von Wirtschaftsförderungsprojekten bei indigenen Bevölkerungen; Umsetzung kulturspezifischer Perspektiven in indigenen Zeichnungen als Gestaltungsfeld interkultureller Bildkunst.



IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT
PREUSSISCHER KULTURBESITZ

IAI
PK

**ESTUDIOS INDIANA - DAS KULTURELLE GEDÄCHTNIS MESOAMERIKAS
IM KULTURVERGLEICH ZUM ALTEN CHINA**

Der Sammelband macht das theoretische Konstrukt „kulturelles Gedächtnis“ für Mesoamerika im Vergleich zum alten China über die Bedeutung des Rituals in oraler Tradition und Schriftlichkeit fruchtbar. „Kulturelles Gedächtnis“ wird hier als Alternative zu traditionellen Erklärungen wie etwa der von der kulturellen Kontinuität, vom Wandel und von der Tradition verstanden. Dabei geht es nicht nur um gemeinsame kulturelle Grundlagen, sondern auch um die Herausbildung von regionalen Besonderheiten im Zuge von kollektivem Erinnern und Vergessen aufgrund von einschneidenden historischen Ereignissen.

ISBN 978-3-7861-2600-3