

## 4. Montañas vivas y montañas sagradas, entes icónicos de la autoridad ancestral en Mesoamérica

Patricia Plunket Nagoda <sup>\*1</sup>

Gabriela Uruñuela y Ladrón de Guevara <sup>\*2</sup>

Desde la óptica de la arqueología cognitiva, el paisaje figura como la guía cardinal para nuestro entendimiento del mundo y de nosotros mismos. No es sólo que el paisaje nos ofrece los marcadores indelebles que anclan nuestras vidas y nuestras historias, sino que, más específicamente, somos nosotros quienes construimos el paisaje, dándole significado y sentido a través de los nombres que asignamos a sus componentes y las narrativas míticas que elaboramos dentro de sus espacios (Tilley 1994). Así, el paisaje no es tanto un medio ambiente con recursos que podemos explotar, sino que más bien se trata de una interpretación de nuestros alrededores, una glosa que usamos en la construcción de nuestra identidad y en la consolidación de la solidaridad social que nos ata unos a otros.

Además de ser una cadena de lugares engarzados por los relatos que afianzan la memoria colectiva de una población humana, los elementos nombrados del paisaje natural constituyen una fuente de símbolos que pueden ser aprovechados para ampliar y profundizar las ideas que ese grupo tiene sobre el mundo (Tilley 1994: 24 y 34). Cada sociedad desarrolla su propia versión del paisaje, y aunque ciertas estructuras se repiten constantemente en distintas culturas —el centro como origen, las cuatro direcciones que se extienden desde el centro, las elevaciones que conectan los niveles del universo, las cuevas que abren portales a otras existencias, el fuego terrestre que crea y destruye, las aguas primordiales que cubren el inframundo—, cada grupo humano origina metáforas culturalmente relativas para forjar entendimientos específicos y compartidos capaces de tejer lazos duraderos entre sus miembros (Tilley 1999: 9).

En esta ocasión queremos explorar un elemento del paisaje mesoamericano como fuente de metáforas relevantes en tiempos prehispánicos al simbolismo de autoridad: la montaña-volcán. Debemos aclarar que los volcanes del México antiguo eran considerados seres vivos: sus piedras y riscos revelaban el esqueleto; las aguas que drenaban sus faldas, los fluidos corporales; sus exhalaciones, la respiración vital; y sus explosiones violentas, su voz y calor animal (ver Turner 1974: 161).

El paisaje mesoamericano es un paisaje animado: las piezas que nosotros consideramos estáticas e inertes, eran para las sociedades pretéritas, y aún lo son para algunas contemporáneas, contenedores de agentes activos. Los mixtecos del centro-sur de México, por ejemplo, emplean la palabra “*ñuhu*” para referirse a este tipo de ser que habita los lagos, las piedras y otras partes del medio ambiente (Byland y Pohl 1994: 114), y en esta idea nos basamos para incluir a las montañas, y muy en particular a los volcanes, como integrantes de la naturaleza viva y no de la naturaleza muerta.

---

<sup>\*1</sup> Profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla desde 1986. Obtuvo su PhD en Antropología en Tulane University en 1983. Es miembro Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores. Co-dirige desde 1993 el Proyecto Tetimpa..

<sup>\*2</sup> Profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla desde 1981, y Directora del Museo de la Ciudad de Cholula desde 2001. Obtuvo su doctorado en Antropología en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1997. Es miembro Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores. Co-dirige desde 1993 el Proyecto Tetimpa.

## La geografía mítica y los símbolos de autoridad en Mesoamérica

Los paisajes proporcionan referentes para los sistemas simbólicos que enmarcan los eventos mitológicos de una sociedad, facilitando así la transferencia de información sobre el pasado de generación en generación. Este medio ambiente construido es uno en el que actuaron los antepasados, algo que produce un lazo emocional entre una sociedad y su territorio; pero aún más significativo es que en su interior el paisaje contiene los cuerpos de los ancestros, de tal manera que su topografía encapsula el poder y la autoridad moral de estos precursores (Tilley 1994: 40, 202). Aquí encontramos, entonces, el vínculo más básico entre el paisaje y la autoridad: la cimentación de ambos en los ancestros.

### *El monte sagrado*

El elemento más conspicuo del paisaje mesoamericano es la montaña sagrada, y entre sus numerosos atributos representa: 1) el centro y eje cósmico del mundo; 2) el lugar de origen de los seres humanos; 3) el hogar del dios patrono; 4) la fuente del orden social, el poder y la autoridad; y 5) la morada de los muertos (López Austin y López Luján 2009: 93-127). Este enlistado parcial atestigua la fuerza y el vigor del monte como metáfora visual para evocar significados profundos relacionados con el ciclo de la vida y la muerte y las bases de la autoridad.

En esta geografía mítica, los puntos más relevantes son lugares donde existe un contacto directo con lo sagrado, manifestado a través de símbolos conectores como árboles, pilares y montañas (Eliade 1991:40-43). Este espacio sacro consta de un empalme entre los tres niveles cósmicos —el cielo, la tierra y el inframundo—, lo cual permite la comunicación entre quienes ocupan estas tres realidades distintas. Situada además en la intersección de las cuatro direcciones horizontales del plano terrestre, esta encrucijada forma una quinta dirección vertical que, a través de acciones rituales, permite que los humanos ganen acceso a los favores que puedan brindar los ancestros y otros seres sobrenaturales. Así, las ciudades y los templos proclamados como “centros del mundo”, como la gran Tenochtitlan de los mexica, son réplicas de una imagen arcaica ampliamente distribuida que se relaciona con el poder y la autoridad de los ancestros y de las deidades (Eliade1991: 42).

En Mesoamérica, el templo era la materialización más común del centro, y no es casual la elevación de estos edificios sobre montañas artificiales, ya que al ubicarles en lo alto se proclamaba su condición como facsímil del espacio sacro en la cima de la montaña cósmica. Existe en la arqueología mesoamericana cierto consenso de que las primeras pirámides rematadas con templos fueron proyectadas para imitar culturalmente a los cerros del paisaje natural, usurpando así a la geografía mítica y reubicándola dentro del ámbito humano (e.g., Broda 1987; López Austin y López Luján 2009; Manzanilla 2000; Matos 1999; Reilly 1999; Townsend 1992). Así, la Pirámide de la Luna en Teotihuacan se interpreta como un duplo del Cerro Gordo que surge majestuosamente detrás de ella (Linné 1934:32-33), y la Gran Pirámide de Cholula como un eco del volcán Popocatepetl que define el horizonte occidental del valle poblano-tlaxcalteca (Uruñuela et al. 2009). Por lo tanto, éstas y otras plataformas para templos aluden metafóricamente a las montañas naturales: los atributos de la montaña cósmica son simbólicamente conferidos a sus copias.

Las mismas palabras generadas en náhuatl para denominar a los montículos que soportaban templos hacen explícito este parentesco. El nombre antiguo de Cholula, *Tollan Cholollan Tlachihuatepetl*, señala que ésta era la gran ciudad del “cerro hecho a mano”, y en otra instancia, en su descripción general de los templos prehispánicos fray Bernardino de Sahagún (1963: 269) señala que estos “palacios de los dioses” se elevaban sobre un *tlatepetlalilli*, término náhuatl que significa montaña artificial. La edificación de este tipo de plataforma constituía, entonces, un acto consciente de reproducir a la montaña mítica, situando un nuevo *axis mundi* para alojar al dios patrón en una réplica de su hogar original y fundando así un nuevo territorio cultural (López Austin y López Luján

2009: 102-103).

A la vez, investigadores de la cultura maya han puntualizado evidencia que relaciona el binomio montaña-cueva del paisaje mítico con el de la plataforma-templo en el mundo construido por los humanos (Schele y Mathews 1998). Las tumbas de los reyes mayas se colocaban en el interior de montañas simuladas de la misma manera en que las prominencias del paisaje guardaban en sus cuevas los huesos de los ancestros. Más aún, en el templo levantado en la cima del montículo los descendientes invocaban ritualmente a su patriarca difunto, demostrando que la montaña metafórica conectaba al plano terrestre con el de los ancestros de manera paralela a la versión original del paisaje natural. La huella más notable de estas prácticas es quizá el ducto que corre por la escalinata que baja del Templo de las Inscripciones en Palenque hasta la cripta del rey Pakal, creando una vía de comunicación directa entre los vivos y el muerto.

Tanto la evidencia arqueológica como las palabras del náhuatl creadas para designar a las plataformas-templos establecen la articulación entre las montañas naturales, que resguardan la autoridad moral propia de los ancestros míticos, y sus facsímiles en los centros ceremoniales. La apropiación de estos símbolos de autoridad y su proyección dentro de los asentamientos humanos se remonta a la cultura olmeca durante el Formativo Medio, unos 1000 años antes de nuestra era (Heizer 1968: 20; Schele y Mathews 1998).

Aunque algunos (e. g., Joyce 2004) cuestionan la tesis de que los primeros basamentos mesoamericanos duplicaran intencionalmente a la montaña sagrada, sugiriendo que sólo con el paso del tiempo y el desarrollo de su propia memoria social se les llegó a conferir un estatus cosmológico, reconocen sin embargo la importancia simbólica de alzar ciertas actividades o estructuras encima de otras en la materialización de autoridad.

### ***El fuego de la montaña***

La cumbre de la montaña cósmica no es sólo el punto más elevado del paisaje, sino que es también el ombligo de la Tierra dónde inicia la creación (Eliade 1991: 43). Esta calificación del centro basada en la anatomía mamífera se encuentra en por lo menos tres volcanes del altiplano mexicano: el Xitle, cuyo nombre significa ombligo (del náhuatl *xictle*); el Nevado de Toluca, cuyo domo es designado “El Ombligo”; y el Popocatepetl, que cuenta con un abrigo con el mismo apelativo en la parte alta de su flanco noreste (Montero 2004: 65 y 101). De este ombligo se despliegan los cuatro rumbos y emanan los seres humanos. Sin embargo, lo que es más obvio de estas altas montañas vivas, y en particular del Popocatepetl, es su fuego interno que yace bajo la nieve, produciendo enormes fumarolas de vapor, humo y ceniza. Al verlo, los conquistadores españoles comentaron que era el “lugar donde se armaban las nubes” (Cortés 1940: 67-68), y que con frecuencia se veían llamas salir de su cráter (Durán 1971: 253).

El fuego del volcán es parte de su esencia creativa, y siendo su cráter el ombligo y punto de origen, la producción ritual de fuego reproduce el nacimiento del cosmos y de la vida (Eliade 1978: 40). Así encontramos que uno de los mitos más antiguos de Mesoamérica narra cómo, después de que el mundo había sufrido cuatro ciclos de creación y destrucción, el dios Nanahuatzin se arrojó a la fogata, restaurando el mundo con su deflagración (León-Portilla 1971: 57). La creación ritual de fuego era también un acto de fundación que conmemoraba la autoridad ancestral. La ceremonia del Fuego Nuevo, por ejemplo, no sólo se realizaba en la cima de un cerro natural para marcar el cierre e inicio de los periodos de 52 años, sino que también se efectuaba al emplazar un asentamiento o instaurar una dinastía, fijando ritualmente el foco del poder político-religioso (Boone 2000: 94-160). La lumbre de los grandes incensarios en los templos encima de las pirámides se encendía con las brasas del Fuego Nuevo, de tal manera que, una y otra vez a lo largo de la historia, el fuego del ombligo se desplegabá hacia los cuatro rumbos para dar calor y vida a los centros construidos por los humanos.

El dios patrono del centro, tanto en el paisaje y en el templo como en la casa, era Huehuetéotl, el Dios Viejo del Fuego (Caso 1978: 55). Representado en piedra o cerámica como un anciano que soporta un gran brasero sobre su cabeza o su espalda, Huehuetéotl era una de las deidades más antiguas; sus primeras efigies aparecen medio milenio antes de nuestra era en el altiplano central de México (Carballo 2007: 55). Su imagen materializa la autoridad y sabiduría del patriarca primordial en forma humana y lo fusiona con el poder del fuego volcánico evocado metafóricamente por el brasero que carga el dios. En el mundo azteca, el homólogo de Huehuetéotl era la serpiente de fuego, el Xiuhcōatl, que cargaba al sol en su espalda y a los ancestros en su interior; asimismo, era el arma del dios principal, Huitzilopochtli (Caso 1978: 55-56; Miller y Taube 1993: 150-151).

La liga entre el fuego y la autoridad de los ancestros es detectable en la evidencia arqueológica de Mesoamérica. Se ha propuesto que las representaciones de gobernantes tempranos utilizan antorchas como símbolos de su poder (Cowgill 1997: 150; Grove 1987), una idea que concuerda, por ejemplo, con la presencia de incensarios portátiles en los entierros de jefes de familia en aldeas como Tetimpa (Uruñuela y Plunket 2002: 27). Esta relación entre poder y fuego persiste aún hoy entre los zapotecos del istmo cuyo jefes de barrios, conocidos como *xuaanas*, son los encargados de sahumar a las imágenes de los santos con este tipo de incensario; la palabra *xuaana* se deriva de *xuu* que significa “terremoto”, “fuerza” o “poder” y *na* o “mano”, de tal manera que el jefe del barrio es literalmente el que “lleva el poder en su mano” (Münch 1999: 118-120).

### ***Los animales sagrados del volcán***

En Mesoamérica hay dos animales estrechamente vinculados con las montañas: el jaguar y la serpiente. El jaguar figura como Tepeyollotl, el “corazón de la montaña”, y evoca los conceptos referentes a la autoridad, el gobernante y la deidad (Bierhorst 1985:417). Justamente después de la conquista española, informantes indígenas describieron a este felino como un príncipe, un ser noble, prudente, sabio y orgulloso, atributos que también corresponden a un rey; además, este animal era uno de los símbolos guerreros, y usado como verbo, su nombre significa “ser gran señor, ser honrado, estimado” (Olivier 1998: 119 y 126). Por consiguiente, los gobernantes se vestían con pieles de jaguar y sus tronos se forraban de este material. Adicionalmente, el poder del felino se asociaba con la lluvia, y es probable que una de las actividades principales de los gobernantes tempranos de Mesoamérica estribara en efectuar las ceremonias y rituales para invocar lluvia (Taube 1996), particularmente en vista de que los cerros altos, sobre los que se arman las nubes, eran considerados proveedores de ella (Sahagún 1981: 23).

La serpiente estaba aún más íntimamente vinculada con la montaña sagrada. En el mundo azteca esta montaña cósmica era conocida como Coatépetl, el “monte de las serpientes”, lugar de fundación mítica donde nace su dios tutelar, Huitzilopochtli (López Austin y López Luján 2009: 183-191). Sin embargo, el cerro de serpientes es un motivo mucho más antiguo que se remonta a los últimos siglos antes de nuestra era cuando aparecen plataformas como la E-Sub-VII de Uaxactún ornamentadas con mascarones de serpientes que las identifican como versiones tempranas de Coatépetl; en general estos montes míticos se asociaban con los orígenes de la civilización, de los reyes legítimos y de la guerra (Looper 2003: 45). Aunque existen muchas variedades de serpientes en los mitos mesoamericanos, estos reptiles aparecen a menudo como caminos o conectores con otros universos. Esto lo vemos, por ejemplo, en los murales de San Bartolo, Guatemala, de alrededor de 300 a.C. (Saturno 2009), donde los personajes actúan sobre una larga serpiente que emerge de la montaña primordial como si fuese su aliento. Asimismo, en muchos sitios y en diversos tiempos, las serpientes forman las alfardas de escalinatas que suben de las plazas hasta los templos encima de las pirámides, y en ocasiones sus cuerpos se transforman en columnas que soportan los dinteles de las entradas a los templos.

## El paisaje mítico proyectado en pueblo y ciudad en el valle poblano

Hasta aquí hemos hablado en términos generales de los modelos y metáforas que las culturas mesoamericanas apropiaron del paisaje natural para expresar sus ideas sobre poder y autoridad. Ahora abordaremos dos instancias específicas para ejemplificar cómo los espacios arquitectónicos y las imágenes que los adornan reflejan estas nociones. El primer caso viene de Tetimpa, una aldea del Formativo, y el segundo se encuentra en la construcción monumental inicial en la ciudad sagrada de Cholula a finales del primer siglo de nuestra era (Figura 1).

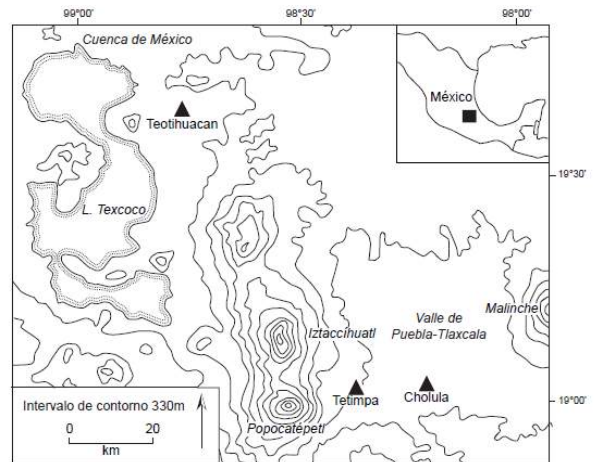


Figura 1: Localización de Tetimpa y Cholula.

### *Tetimpa*

La construcción de las grandes plataformas para templos durante el periodo Formativo es evidentemente una consecuencia de la evolución social y política de las primeras ciudades del altiplano mexicano. Pero la edificación de estos cognados de la montaña sagrada también tiene paralelos en las casas de Tetimpa, una aldea grande situada en el flanco nororiental del Popocatepetl en el Valle de Puebla. Al quedar sepultado este asentamiento bajo la ceniza de una descomunal erupción de este volcán a mediados del primer siglo de nuestra era (Plunket y Uruñuela 1998a, 2006, 2008, 2009; Uruñuela y Plunket 1998, 2002, 2007), esto resultó en la preservación de muchos detalles de la vida doméstica que han sido borrados de la mayoría de los sitios arqueológicos a consecuencia tanto de las fuerzas naturales como de las intervenciones humanas. La evidencia proporcionada por los restos parciales o totales de 27 conjuntos residenciales ocupados entre 500 a.C. y 50 d.C. no sólo nos permite matizar aspectos poco conocidos de la vida ritual en las aldeas de esa época (Plunket y Uruñuela 2002; Uruñuela y Plunket 2002, 2007), sino también, inesperadamente, acotar la profundidad temporal de la relación pirámide-montaña.

Las casas tetimpeñas usualmente consistían de tres plataformas, de las cuales la central era invariablemente la más grande y alta, encontrándose flanqueada por dos estructuras laterales menores (Figura 2). Los tres basamentos delimitaban un patio cuyo centro se marcaba con una piedra o con un pequeño adoratorio donde se quemaban ofrendas; debajo de la piedra, o insertada



Figura 2: Patio rodeado por tres estructuras en un conjunto habitacional de Tetimpa.



dentro del adoratorio, siempre había una chimenea que contenía restos de carbón (Plunket y Uruñuela 2002). Este arreglo, que es común en las residencias mesoamericanas, quizá se base en el mito en el cual los dioses establecen el hogar cósmico de tres piedras para estructurar al cosmos al inicio del tiempo: la primera piedra que colocaron era el trono del jaguar; la segunda el de la serpiente; y la tercera el del tiburón (Schele y Freidel 1998: 211-212). Los conjuntos residenciales de Tetimpa y otros asentamientos mesoamericanos utilizan esta geometría cósmica al situar sus tres cuartos como si fuesen las tres piedras alrededor del fuego sagrado en el centro, símbolo de la quinta dirección y punto liminal para el rito doméstico. Las plataformas mismas son afines al Monte Sagrado porque, al igual que éste, contienen los huesos de los antepasados.

### Los volcanes efigies de Tetimpa

Estos adoratorios centrales son variables, y aunque hay temas que se repiten, ninguno es idéntico a otro. Aquí sólo comentaremos sobre los que quizás sean efigies de la montaña sagrada. La omnipresente chimenea que incluyen asegura nuestra lectura de estas formaciones como réplicas del gran volcán Popocatepetl que domina el horizonte hacia el suroeste del sitio.

Las maquetas más sencillas consisten de una estructura cónica hecha de cantos de río y/o de simples lajas de andesita, unidos con un mortero de lodo y revocados con una mezcla de barro y arena (Figura 3a). La boca de la chimenea, y a veces la parte inicial del tiro, están hechas con el borde y cuello de una olla reciclada. La chimenea penetra el apisonado del patio y en su fondo contiene carbón, piedritas, y, de vez en cuando, segmentos de navajillas de obsidiana que quizá fueron empleadas en ritos sacrificiales.

Un poco más elaborado que el anterior, otro modelo de volcán consiste de dos “cerros”, uno más alto que el otro, el menor adosado al mayor (Figura 3b), y con la cara principal del conjunto dirigida hacia la entrada de la unidad habitacional. Ambos montes cuentan con su propia chimenea, y la construcción y el contenido de sus cámaras de combustión son semejantes a los de las efigies sencillas ya señaladas. Sin embargo, en todos los casos que hemos registrado este duplo, las piedras que rematan las chimeneas están labradas, señalando quizás un nivel ritual más elaborado y un estatus más elevado para estas familias dentro de la comunidad (e.g., Uruñuela y Plunket 2001, 2002).

Un tercer ejemplo de adoratorio de volcán sólo se ha encontrado en una ocasión (Figura 3c). Se trata de una efigie cónica que recubre un largo tiro coronado con una piedra labrada



Figura 3: Adoratorios:

- a) maqueta de volcán sencilla, con piedra labrada en forma de esfera tapando la chimenea.
- b) maqueta de doble volcán, con esculturas antropomorfas tapando las chimeneas.
- c) maqueta de volcán sobre plataforma, con piedra labrada en forma de serpiente tapando la chimenea.

en forma de cabeza de serpiente. La montaña fue elaborada encima de una baja plataforma rectangular sobre la cual hay otra chimenea, en este caso falsa (sin cámara de combustión), tapada con un disco de piedra burdamente tallada para representar una cara humana. En el canto frontal de la plataforma baja, que da hacia la entrada al conjunto habitacional, se empotró una piedra labrada para representar la faz de lo que parece ser el dios del inframundo: muestra una mandíbula descarnada, un diente central de tiburón, y en cada lado de su cabeza se grabó un cartucho enmarcando una cruz que seguramente es una referencia al cosmograma de los cuatro rumbos cuyo entrecruce es el centro (Plunket y Uruñuela 1998b). De hecho, esta maqueta es un “*mapamundi*” que presenta al volcán Popocatepetl como el elemento más importante de la tierra para los tetimpeños, el centro y el punto de origen de su universo. Llama la atención la escultura del ofidio asentado sobre el cráter del volcán miniatura por la asociación que tiene este animal con el Monte Sagrado mesoamericano, el Coatepetl (López Austin y López Luján, 2009:151-162). Adicionalmente, es quizá significativa la ubicación de estas tres imágenes labradas sobre la línea medial de la base rectangular del adoratorio, ya que así se manifiesta el eje central que comunica a los distintos niveles del cosmos (ver López Austin y López Luján, 2009:152-153). Regresando a lo mundano, en base a la calidad y complejidad del altar y de algunos otros elementos constructivos de la casa, es evidente que esta estructura ritual pertenecía a una familia particularmente prominente de la aldea, y que de cierta manera los adoratorios reflejaban el estatus de los dueños y el poder de sus ancestros.

El último tipo de adoratorio que nos interesa aquí es el que ata el vínculo entre montaña y plataforma. Se encontró en un conjunto habitacional modesto, pero su significado es de gran relevancia porque en vez de construir una efigie del volcán humeante para centrar a la casa como en otros conjuntos, aquí se levantó una plataformita, copia miniatura de los basamentos sobre los cuales los aldeanos construyeron sus cuartos de bajareque (Figura 4). Así, en su fachada principal presenta un *talud-tablero* y una escalinata volada delimitada por alfardas, rasgos ambos característicos de la arquitectura de todas las estructuras de Tetimpa. Sobre la superficie de esta plataforma diminuta, un disco burdo de laja tapaba la chimenea, que a diferencia de los otros casos descritos arriba, no tenía otra piedra o figura labrada coronándola. Quizá se colocaba un incensario sobre este disco, pues en una casa encontramos uno de estos objetos *in situ* enfrente de las piedras labradas que tapaban las chimeneas excavadas en el piso. Comúnmente, los incensarios fueron depositados en los entierros de los hombres más importantes de cada casa, sugiriendo que ellos, como los *xuaanas* zapotecos, eran los que “llevaban el poder en su mano”, es decir, controlaban los ritos y el conocimiento que daban acceso a los favores de los ancestros (Plunket y Uruñuela 2002).

Estas materializaciones del espacio sagrado en Tetimpa sugieren que el Popocatepetl, la montaña humeante auténtica, era el foco de mucha actividad ritual en el altiplano mexicano durante el Formativo. Su reproducción variable, siempre centrando la casa, lo establece como un Monte Sagrado, y la sustitución de los volcanes efigies por una plataforma con fachada *talud-tablero* demuestra que, para el primer siglo de nuestra era, montañas y pirámides ya eran intercambiables.

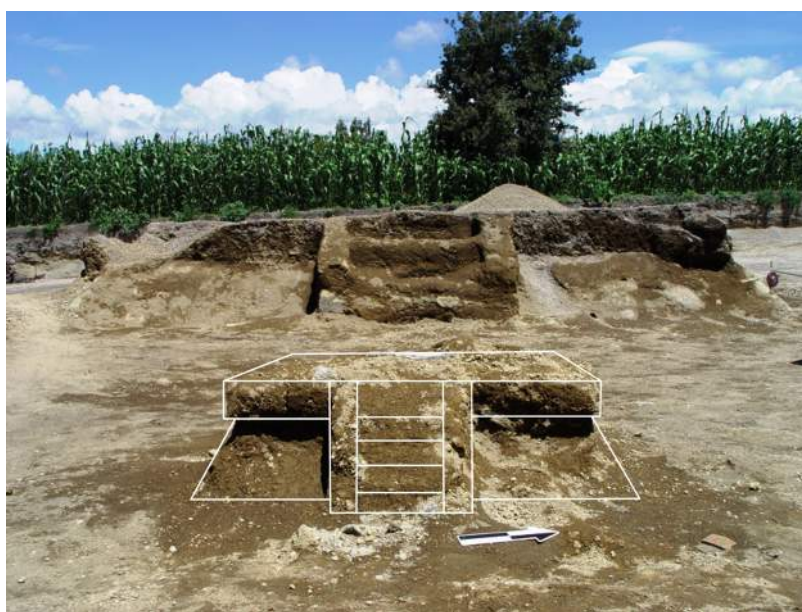


Figura 4: Adoratorio en forma de plataforma miniatura.



### ***Las piedras labradas***

Algunas de las piedras labradas que tapan las chimeneas al centro de los patios residenciales de Tetimpa son representaciones de felinos y serpientes, incluyendo una de una serpiente emplumada (Plunket y Uruñuela 2002) (Figura 5). Hemos visto cómo estos dos animales están íntimamente relacionados con el Monte Sagrado, específicamente en cuanto a la autoridad del jefe, ya sea de la familia o de su comunidad, y el papel ritual de éste para invocar al poder ancestral. Otras esculturas están trabajadas como cabezas humanas, y posiblemente caracterizan a ancestros específicos. En dos casas, aunque no están asociadas con los adoratorios, encontramos imágenes del dios Huehuetéotl, una en piedra y la otra en cerámica, y su presencia fortalece de nuevo el vínculo entre el volcán y la autoridad del patriarca en el ámbito doméstico para este tiempo.



Figura 5: Escultura de serpiente emplumada, procedente de un adoratorio de Tetimpa.

Hacia la derecha de la línea vertical que delimita a la cabeza, se notan las plumas formadas por líneas horizontales.

### ***La Gran Pirámide de Cholula***

El paralelo entre cerro y plataforma que se manifiesta entre los adoratorios de Tetimpa, advierte que las expresiones de la vida ritual doméstica manifiestan a otra escala algunas de las actividades ceremoniales enmarcadas por la arquitectura monumental de las ciudades contemporáneas y posteriores. Las casas de Cholula, y también las de Teotihuacan, utilizaron los mismos templete que Tetimpa: conjuntos de tres plataformas alrededor de un patio con una pirámide efígie al centro, el uso del *talud-tablero*, los incensarios, y las imágenes de figuras que, como Huehuetéotl, cargan —o se convierten en— cajetes con fuego. Pero la construcción de arquitectura monumental señala un nivel de autoridad y soberanía inexistente en las comunidades rurales del altiplano, así que, brevemente, comentaremos sobre los símbolos utilizados en la realización de la primera construcción de escala excepcional en Cholula: la Gran Pirámide (Figura 6). Nuestro entendimiento de este edificio es incompleto ya que, por estar debajo de siglos de construcciones posteriores que llegaron a crear la estructura más voluminosa del continente americano, se ha explorado por medio de túneles que sólo permiten la observación de ciertas partes de sus fachadas. A pesar de este inconveniente, podemos



Figura 6: Gran Pirámide de Cholula, con la iglesia de la Virgen de los Remedios sobre ella.



precisar algunos detalles importantes a nuestro tema.

La primera versión monumental de la Gran Pirámide corresponde a su segunda subestructura, construida alrededor del año 100 de nuestra era y conocida como “El Edificio de los Chapulines” (Figura 7); su planta rectangular mide alrededor de 107 por 130 m, y alcanza una altura de 17 m (Uruñuela et al. 2009). Tiene dos fachadas con anchas escalinatas, una del lado poniente que ve hacia el volcán Popocatepetl y otra, la principal, por el norte. Cada uno de sus siete cuerpos presenta una morfología diferente, creando terrazas de diversos tamaños a distintas alturas; al menos una de estas plazoletas sostenía edificios menores, y además de las dos escalinatas mayores hay otras que conducen a diversos espacios, señalando que no sólo se llevaban a cabo actividades en la cima del basamento, sino también en las múltiples áreas abiertas que se encuentran en sus diferentes cuerpos, mostrando así una conformación más parecida a las acrópolis del sur de Mesoamérica que a las grandes pirámides de Teotihuacan (Uruñuela et al. 2009). Sin embargo, aún no hay los datos para verificar si esta versión temprana de la Gran Pirámide de Cholula resguardaba, como el Monte Sagrado, los esqueletos de los precursores.

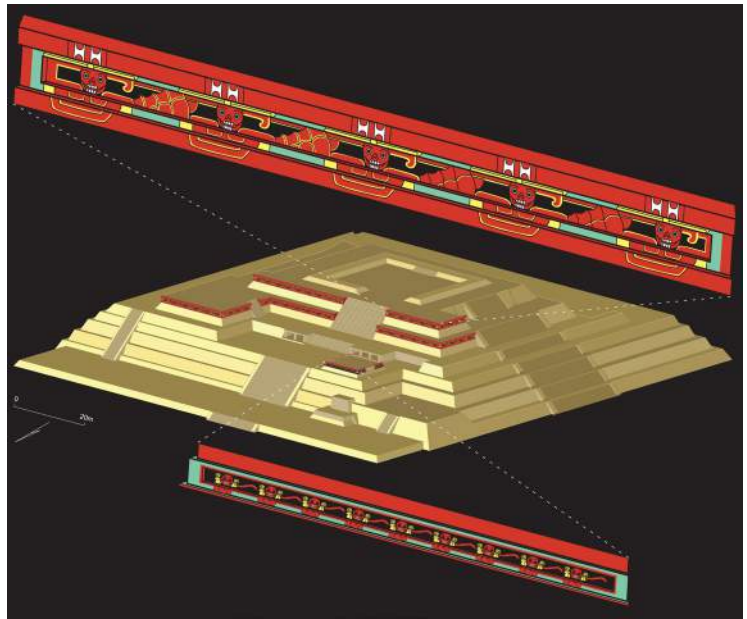


Figura 7: Perspectiva de la segunda subestructura de la Gran Pirámide de Cholula: el Edificio de los Chapulines.

### El Mural de los Chapulines

Los dos cuerpos superiores del Edificio de los Chapulines están ornamentados en su cara norte con tableros que exhiben los Murales de los Chapulines. Estas pinturas, realizadas en rojo, blanco y amarillo sobre un fondo negro, presentan una larga tira repetitiva de cráneos humanos adornados con tocados de moño remetida en el tablero como si éste, pintado de negro, fuese la cueva del Monte Sagrado (Figura 8); con leves variaciones, esos mismo motivos se reiteran en una plataforma pequeña que se encuentra en una plaza sobre el lado norte en el cuarto cuerpo (Uruñuela et al. 2009). No es casual la colocación de todos estos cráneos del lado norte de la plataforma ya que éste es el rumbo que daba hacia la morada mítica de los antepasados (León-Portilla 1963: 57). Así, la declaración manifiesta del edificio arraiga la autoridad y el poder en seres difuntos y anónimos, los ancestros de los numerosos habitantes de pueblos y aldeas que llegaron para refugiarse en Cholula después de la masiva erupción del gran volcán que sepultó a Tetimpa y otras comunidades cercanas (Plunket y Uruñuela 2006, 2008, 2009).



Figura 8: Acercamiento a uno de los cráneos del Mural de los Chapulines. La repetición de los motivos puede apreciarse en la Figura 7.

## Los animales de la Gran Pirámide

Aunque son poco conocidos, los murales de la Gran Pirámide correspondientes al tiempo del Edificio de los Chapulines también incluyen representaciones de animales. No debe sorprender que los dos que hemos podido identificar sean la serpiente y el jaguar. La serpiente aparece en la pequeña plataforma pintada con calaveras en el cuarto nivel del lado norte, arriba del tablero, donde un relieve en barro policromado presenta a la serpiente en su versión emplumada, una clara y conocida referencia a la autoridad del soberano (Figura 9). Este basamento con la serpiente se encuentra sobre una gran plaza, al oeste de una de las escalinatas principales de la pirámide, y esa misma plaza sostiene dos galerías (ver Figura 7). No es difícil imaginar que, si la investidura de los gobernantes tempranos de la ciudad se efectuaba en la pirámide, esta plaza con su plataforma y sus galerías, a medio camino del ascenso a la cima del basamento, habría jugado un papel importante en las fastuosas celebraciones.

El jaguar es parte de un mural muy destruido que no forma parte del mismo edificio que el Mural de los Chapulines, sino que se pintó sobre el tablero de una plataforma independiente ubicada hacia el sureste de esa construcción (Figura 10) y que eventualmente fue cubierta por ampliaciones de la Gran Pirámide. El felino se muestra en una posición contorsionada que de cierta manera recuerda a los animales que entran y salen de las olas acuáticas del inframundo en el Mural de los Animales Mitológicos de Teotihuacan. Desafortunadamente, su imagen en Cholula está demasiado desgastada para poder ampliar sobre el tema específico del mural, pero puede apreciarse que éste incluye también la representación de al menos dos serpientes que parecen luchar con el felino.



Figura 9: Acercamiento a las plumas en el relieve de barro que representa a la serpiente emplumada en el Edificio de los Chapulines (la altura de las plumas es de alrededor de 28cm).

Figura10: Mural del Jaguar, contemporáneo al Edificio de los Chapulines.

### Comentario final

A lo largo de este trabajo hemos buscado proporcionar un marco interpretativo derivado del paisaje cultural mesoamericano. El arquetipo del Monte Sagrado, cuyos símbolos expresan las ideas fundamentales sobre autoridad y poder en esta área cultural, nos ayuda a entender el arreglo arquitectónico de los conjuntos residenciales así como las imágenes que aparecen en ellos y en los incipientes centros ceremoniales. Encontramos conceptos básicos que pueden ser expresados de diversos modos por distintos grupos a diferentes escalas, pero no existe una manera única de materializar estos conceptos. Sin embargo, a final de cuentas, todas las estructuras y todas las imágenes forman parte de un tejido complejo que invariablemente regresa al tema de la montaña sagrada.

## Referencias

- Bierhorst, John  
1985 *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos*. Stanford University Press, Stanford.
- Boone, Elizabeth H.  
2000 *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. University of Texas Press, Austin.
- Broda, Johanna  
1987 Templo Mayor as Ritual Space. En *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, editado por Johanna Broda, David Carrasco, y Eduardo Matos, pp. 61-123. University of California Press, Berkeley.
- Byland, Bruce E., y John M. D. Pohl  
1994 *In the Land of Eight Deer: The Archaeology of the Mixtec Codices*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Carballo, David M.  
2007 Effigy Vessels, Religious Integration, and the Origins of the Central Mexican Pantheon. *Ancient Mesoamerica* 18(1):53-67.
- Caso, Alfonso  
1978 *El pueblo del sol*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Cortés, Hernán  
1940 *Cartas de relación de la conquista de México*. Tomo I, cuarta edición. ESPASA-CALPE, Madrid.
- Cowgill, George  
1997 State and Society at Teotihuacan, Mexico. *Annual Review of Anthropology* 26:129-161.
- Durán, Fray Diego  
1971 *Book of the Gods and the Rites and the Ancient Calendar*. Traducido y editado por Fernando Horcasitas y Doris Heyden. University of Oklahoma Press, Norman.
- Eliade, Mircea  
1954 *The Myth of the Eternal Return*. Princeton University Press, Princeton.  
1978 *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy*. University of Chicago Press, Chicago.  
1991 *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Princeton University Press, Princeton.
- García Cook, Ángel  
1981 The Historical Importance of Tlaxcala in the Cultural Development of the Central Highlands. En *Handbook of Middle American Indians, Supplement 1: Archaeology*, editado por Jeremy A. Sabloff, pp. 224-276. University of Texas Press, Austin.
- Grove, David C.  
1987 "Torches," "Knuckle Dusters" and the Legitimization of Formative Period Rulership. *Mexicon* 9:60-65.
- Heizer, Robert  
1968 New Observations on La Venta. En *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, editado por Elizabeth Benson, pp. 9-36. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- Joyce, Rosemary A.  
2004 Unintended Consequences? Monumentality as a Novel Experience in Formative Mesoamerica. *Journal of Archaeological Method and Theory* 11:5-29.
- Linné, Sigvald  
1934 *Archaeological Researches at Teotihuacan, México*. The Ethnographical Museum of Sweden,

Publication 1, Stockholm.

León Portilla, Miguel

1963 *Aztec Thought and Culture*. Translated by Jack Emory Davis. University of Oklahoma Press, Norman.

1971 *Antología de Teotihuacan a los Aztecas: fuentes e interpretaciones históricas*. UNAM, México, D.F.

López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján

2009 *Monte sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D. F.

Manzanilla, Linda

2000 The Construction of the Underworld in Central Mexico. En *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, editado por David Carrasco, Lindsey Jones, y Scott Sessions, pp. 87-116. University of Colorado Press, Boulder.

Matos, Eduardo

1999 The Templo Mayor of Tenochtitlan: Cosmic Center of the Aztec Universe. En *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, editado por Jeff Kowalski, pp. 198-219. Oxford University Press, New York.

Miller, Mary, y Karl Taube

1993 *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. Thames and Hudson, London.

Montero, Ismael Arturo

2004 *Atlas arqueológica de alta montaña mexicana*. SEMARNAT, México, D.F.

Münch, Guido

1999 *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

Olivier, Guilhem

1998 Tepeyótl, “corazón de la montaña” y “señor del eco”: el dios jaguar de los antiguos mexicanos. *Estudios de Cultura Náhuatl* 28:99-141.

Plunket, Patricia y Gabriela Uruñuela

1998a Preclassic Household Patterns Preserved under Volcanic Ash at Tetimpa, Puebla, Mexico. *Latin American Antiquity* 9:287-309.

1998b Appeasing the Volcano Gods. *Archaeology* 51:36-42.

2002 Shrines, Ancestors and the Volcanic Landscape at Tetimpa, Puebla. En *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, editado por Patricia Plunket, pp. 31-42. The Cotsen Institute of Archaeology, Monograph 46. University of California, Los Angeles.

2006 Social and Cultural Consequences of a Late Holocene Eruption of Popocatepetl in Central Mexico. *Quaternary International* 151:19-28.

2008 Mountain of Sustenance, Mountain of Destruction: The Prehispanic Experience with Popocatepetl Volcano. *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 170:111-120.

2009 El Popocatepetl y la legendaria lluvia de fuego. *Arqueología Mexicana* 95:59-63.

Reilly, F. Kent

1999 Mountains of Creation and Underworld Portals. En *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, editado por Jeff Kowalski, pp. 14-39. Oxford University Press, New York.

Sahagún, Fray Bernardino de

1963 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Book 11-Earthly Things. Traducido del náhuatl al inglés por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico.

1981 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Book 2-The Ceremonies.



Traducido del náhuatl al inglés por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico.

Saturno, William A.

2009 Centering the Kingdom, Centering the King: Maya Creation and Legitimization at San Bartolo. En *The Art of Urbanism: How Mesoamerican Kingdoms Represented Themselves in Architecture and Imagery*, editado por William L. Fash y Leonardo López Luján, pp. 111-134. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Schele, Linda, y Peter Mathews

1998 *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Scribner, New York.

Taube, Karl A.

1996 Rainmakers: The Olmec and their Contribution to Mesoamerican Belief and Ritual. En *The Olmec World: Ritual and Rulership*, pp. 83-104. Princeton University Art Museum, Princeton.

Tilley, Christopher

1994 *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Berg Publishers, Oxford.  
1999 *Metaphor and Material Culture*. Blackwell Publishers, Malden.

Townsend, Richard

1992 Landscape and Symbol. En *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*, editado por Richard Townsend, pp. 29-47. The Art Institute of Chicago y Prestel Verlag, Chicago y Munich.

Turner, Victor

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press, Ithaca.

Uruñuela, Gabriela, y Patricia Plunket

1998 Áreas de actividad en unidades domésticas de Tetimpa, Puebla. *Arqueología* 20:3-19.

2001 ¿De piedra ha de ser la cama. . .? Las tumbas en el Formativo de Puebla-Tlaxcala y la Cuenca de México, a partir de la evidencia de Tetimpa, Puebla. *Arqueología* 25:3-22.

2002 Lineages and Ancestors: The Formative Mortuary Assemblages of Tetimpa, Puebla. En *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, editado por Patricia Plunket, pp. 21-30. The Cotsen Institute of Archaeology, Monograph 46. University of California, Los Angeles,

2007 Tradition and Transformation: Village Ritual at Tetimpa as a Template for Early Teotihuacan. En *Commoner Ritual and Ideology in Ancient Mesoamerica*, editado por Nancy Gonlin y Jon C. Lohse, pp. 33-54. University Press of Colorado, Boulder.

Uruñuela, Gabriela, Patricia Plunket, y Amparo Robles

2009 Cholula: Art and Architecture of an Archetypal City. En *The Art of Urbanism: How Mesoamerican Kingdoms Represented Themselves in Architecture and Imagery*, editado por William L. Fash y Leonardo López Luján, pp. 135-171. Dumbarton Oaks, Washington, D. C.

Viladesau, Richard

1999 *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*. Oxford University Press, Oxford.

## 4. 生きる山と神なる山： メソアメリカにおける祖先権威の図像的実体

パトリシア・ブランケット・ナゴダ<sup>\*1</sup>  
ガブリエラ・ウルニューエラ・ラドロン・デ・ゲバラ<sup>\*2</sup>

景観は自分自身やこの世界を理解するための重要な資料である。何故なら、私たちが世界を構成するモノに与えた名称や、創りだした神話を介して、世界に意味を与え景観を創りだしているからである。そして、私たちはその景観の認識を介して、集団のアイデンティティ形成や社会のつながりを強固にしている。

各社会は、独自の景観を創りだしているが、共通するある特定の構造が存在している。例えば、生物創生の地（中心）、この中心から広がる4方位軸、世界がいくつかの層に区分される垂直性、異世界へと通ずる洞窟、破壊と再生を繰り返す大地の炎、地下世界を覆う水などが挙げられる。

古代メソアメリカ社会の景観において、現代の私たちが動かないと認識する世界の構成要素は、魂を持つ生きた存在であった。その重要な構成物に火山が挙げられる。そこにある石や岩山は骨であり、裾野に広がる川は血流であり、吹き上げる風は活力に満ちた呼吸であり、噴火は火山の息吹であった。本論文では、第一に、権威のシンボルとしてよく利用されたこの火山について考察し、古代メキシコの火山が魂を持つ生きた存在であることを見た。

次に重要なことは、メソアメリカの山が、1)世界の中心と軸、2)人類の発祥地、3)守護神の安住地、4)社会秩序と権威の源泉、5)死者の居住場所として理解されていることである。そして、そこには未だ先祖の身体が留まり、その結果、先祖の力や権威が内包されている。何故、先祖がここに留まるのかは、メソアメリカの世界観において、人間がこの場所において聖なるモノと直接接触することが可能であったことと無関係ではない。山は大地が広がる4つの地平空間の「中心」に位置するだけでなく、3層の異世界（天上界、地上界、地下界）を連結し、垂直方向に広がる5番目の方位軸をうみ出す。その結果、各3層に生きる存在とのコミュニケーションを可能とする特殊な場所となった。さらに、古代の人々は、儀礼行為を介して先祖や他の異世界の生物が与える恩恵に授かる権利を獲得できると信じていた。

これと関連し、ピラミッド神殿はメソアメリカにおける「中心」を物質化した最も一般的なものであった。人工の高い山の上に神殿を建てることは、世界の山の頂上に神聖な空間を複製することと同義であったからである。テオティワカンの「月のピラミッド」は、このピラミッドの後ろに位置する「太った山」の、 Cholula の「グレート・ピラミッド」は、プエブラ盆地の西にある「ポポカテペトル火山」の複製として解釈されている。

一方、メソアメリカでは、山と密接に関連する2つの動物がいる。ジャガーと蛇である。ジャガーは「山の心臓」であるテペヨロトルとして登場し、権威、為政者そして神と関連する概念を持つ。蛇はより密接に聖なる山と関連している。アステカ世界では、「蛇の山」として知られる「コアテペトル」は、ウイツィロボチトリが生れた神話上の場所である。そして、蛇はしばしば、他の世界との仲介者として登場する。

上記のように、古代メソアメリカ文化において、山が先祖や異世界の力と権威にかかわる考えを見てきた。本論文の後半部では、この考えがどのように考古資料に反映されているのか、メキシコ中央高原のプエブラ州にある二つの遺跡（Cholula 遺跡とテティンパ遺跡）を基に述べた。その結果、住居址の建築プランに聖なる山の認識が確かに投影されており、オルメカ文化（紀元前1000年頃）に遡るこの景観認識は、古代メソアメリカ世界を構成する重要な要素であることが理解できた。

（要旨作成：嘉幡茂）

\*1 1986年よりラス・アメリカス大学人類学学科教授。1983年トゥラネ大学、メソアメリカ考古学・博士課程修了。Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores メンバー。1993年よりテティンパ調査共同団長。

\*2 1981年よりラス・アメリカス大学人類学学科教授。2001年よりCholula博物館館長。1997年メキシコ国立自治大学博士課程修了。Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores メンバー。1993年よりテティンパ調査共同団長。