

Il Grande Tempio di Tenochtitlan, il Tonacatepetl e il mito del furto del mais

di *Alfredo López Austin, Leonardo López Luján**

A Beatriz de la Fuente

Ogni monumento si afferma come un importante simbolo. Al suo valore di opera materiale umana si somma un ampio ventaglio di relazioni mentali, in un gioco di specchi. Non stupisce, dunque, che uno dei principali obiettivi di chi studia le grandi creazioni culturali sia l'individuazione dei contenuti simbolici. Tra i monumenti più significativi della storia universale ricoprono un ruolo di primo piano i templi, sintesi materiali di una cosmovisione che si proietta – si ri-proietta – nell'ordine umano. Frequentemente tali costruzioni rappresentano sezioni dell'universo, luoghi mitici, allegorie morali o componenti essenziali del cosmo. Quando il tempio impone per secoli la sua poderosa materialità, i giochi di specchi si moltiplicano, adeguando la prolungata permanenza alle variazioni temporali. Se i significati vengono ratificati nell'interazione rituale, il monumento si arricchisce a poco a poco di nuovi volumi e di opere che vengono giustapposte o incluse – visibili ai fedeli o nascoste alla vista –, creando così un imponente complesso architettonico di significanti.

Il Grande Tempio di Mexico-Tenochtitlan (FIG. 2.1), fin dove le ricerche storiche e archeologiche consentono di supporre, mantenne il medesimo contenuto simbolico globale sin dai tempi della sua più remota origine¹. Giunse a caratterizzarsi come cuore della terra promessa, legandosi al luogo, al momento e al significato del miracolo fondativo della capitale mexica. Molto vicino al luogo di questa prodigiosa ierofania – indicato, secondo le varie fonti, dal cuore di Cópil, da una pianta di *sabina* (*Taxodium mucronatum*), da un formicaio, da due grotte, da due promontori, da due ruscelli con caratteristiche opposte o da un'aquila su un *nopal* – venne eretta questa piramide come sovrapposizione costruttiva della volontà degli dèi e della speranza degli uomini. Divenne centro, centro assoluto, il centro dei centri, che, per mezzo del rito, si costituì come inizio del mondo.

La piramide del Grande Tempio prese iconograficamente il posto di un monte encumenico². I Mexica lo chiamarono Coatepetl, 'Monte dei serpenti' (TAVOLA 7)³, denominazione che racchiude profondi significati storici e cosmologici. In effetti, Coatepetl è in primo luogo il nome della fondazione che, nel corso della loro migrazione, i Mexica credettero definitiva. Molti anni prima di giungere al lago, si stabilirono a Coatepec – vicino Tollan –, riconoscendovi la terra promessa dal loro dio Huitzilopochtli⁴. La permanenza fu però effimera: i Mexica decisero di riprendere il cammino, lasciando lì gli anziani, che desideravano soltanto riposare. Coatepetl rimanda anche ad altri due celebri

* Questo saggio è apparso in spagnolo nel volume AA. VV., *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, IIE-UNAM, México 2004, pp. 403-55. Alfredo López Austin (Istituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM) e Leonardo López Luján (Museo del Templo Mayor-INAH) ringraziano per i preziosi commenti e per le informazioni i colleghi con i quali hanno discusso di questa ricerca, tra i quali in particolare Johanna Broda, Laura Filloy, Michel Graulich, Jesús Jáuregui, Eduardo Matos Moctezuma, Luz María Muñoz de la Sota Riva, Ángela Ochoa, José Luis Rojas, Felipe Solís Olguín, Javier Urcid ed Enrique Viloria.

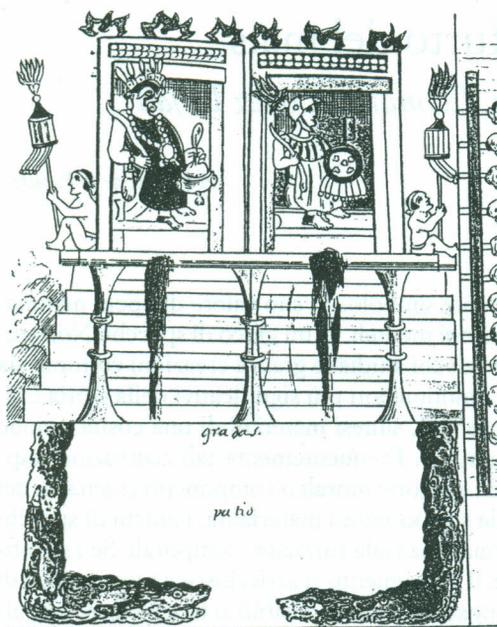


FIGURA 2.1. Il Grande Tempio di Mexico-Tenochtitlan (Durán, 1984, I, cap. 2).

scenari di carattere mitico: in senso stretto, il luogo in cui la dea Coatlicue aveva partorito Huitzilopochtli (Sahagún, 2000, l. III, cap. I, v. I, pp. 300-2)⁵, patrono dei Mexica, e, in senso più ampio, la Montagna Sacra, immagine stessa dell'asse cosmico di fuoco e acqua⁶.

Proprio in virtù di questa molteplicità di significati, è naturale che il Grande Tempio abbia suscitato l'interesse degli studiosi sin dai primi anni della Colonia (cfr. León-Portilla, 1987). Tuttavia, solamente a partire dall'inizio del XX secolo si è prestata attenzione al significato della piramide doppia. Eduard Seler ha argomentato in un saggio pionieristico che il Grande Tempio, ricevendo il nome di Coatepec, fosse stato trasformato ritualmente nel luogo mitico dove Huitzilopochtli aveva sconfitto la sorella Coyolxauhqui (Seler, 1906, p. 96)⁷. In tempi più recenti, altri ricercatori si sono soffermati sul complesso simbolismo del Grande Tempio, ora identificandolo con la Montagna Sacra, ora evidenziandone la natura di centro dell'universo. Si possono citare, tra gli altri, Miguel León-Portilla (1978), Luis Reyes García (1979, p. 35), Eduardo Matos Moctezuma (1980; 1986, p. 65; 1988a; 1988b), David Carrasco (1981, pp. 277, 286-7), Rudolf van Zantwijk (1981), Johanna Broda (1982, pp. 45, 49; 1988), Richard Townsend (1982, pp. 38, 48-61) e Dúrdica Ségota (1987). Anche noi abbiamo dedicato al tema vari lavori (López Luján, 1993, pp. 87-101, 289-90; López Luján, 1997, pp. 92-3; López Austin, 1994, p. 171) e attualmente stiamo scrivendo un libro sul paradigma della Montagna Sacra – figura al tempo stesso ignea-astroale e acquatica-terrestre-vegetale – e sui principali elementi identificativi del Grande Tempio come immagine terrena di tale paradigma (López Austin, López Luján, s.d.).

Una delle caratteristiche più notevoli della grande piramide di Mexico-Tenochtitlan è il suo carattere di tempio doppio, dedicato nella metà meridionale al dio patrono solare, Huitzilopochtli, e in quella settentrionale a Tlaloc, dio della pioggia. Sui *talud* occidentali dell'edificio si trovano due scalinate, ognuna delle quali conduce a una cappella posta sulla sommità. Pur non essendo l'unico monumento di questa natura⁸, vista la sua importanza è certamente quello che ha dato luogo a un maggior numero di interpretazioni. Nel corso del no-

stro lavoro, tra le svariate tematiche che è stato necessario sviscerare, ci è sembrato essenziale soffermarci sull'ipotesi che la piramide doppia rappresenti due montagne mitiche. Gli autori che hanno suggerito quest'interessante interpretazione identificano la metà meridionale del Grande Tempio con il Coatepetl e la metà settentrionale con il *Tonacatepetl* o 'Monte del sostentamento', promontorio prodigioso menzionato nel mito sull'origine del mais. In questo racconto è proprio nel Tonacatepetl che i *tlaloque* svolgono il loro ruolo di protagonisti.

Sono tre gli autori che attribuiscono un nome e un significato specifico alla *metà settentrionale* del Grande Tempio: Townsend (1982, pp. 48 e 61), Matos Moctezuma (1986, p. 49, nota 48 e pp. 70-1, 74) e Broda (1988, p. 98). I tre studiosi collegano il nome *Coatepetl* al mito astrale della nascita di Huitzilopochtli e dunque alla *metà meridionale* del tempio, in cima alla quale si ergeva la cappella del dio patrono. Tale identificazione si basa non solo sul fatto che il Grande Tempio è chiamato espressamente Coatepetl nelle fonti documentali del XVI secolo, ma anche su dati archeologici emersi durante gli scavi del Proyecto "Templo Mayor". Effettivamente Matos Moctezuma ha individuato nelle rovine dell'edificio molteplici indizi che evocano il Coatepetl archetipico. Tra i più salienti possiamo citare: *a*) la posizione delle immagini di culto, che coincide con la descrizione del mito (quella di Huitzilopochtli sulla sommità della piramide, allo zenit, e quella di Coyolxauhqui sulla piattaforma, verso occidente); *b*) le rappresentazioni in pietra di Coyolxauhqui decapitata e smembrata; *c*) le sculture di serpenti addossate al basamento; *d*) le pietre aggettanti sulle pareti, che danno alla piramide l'aspetto di una montagna; *e*) i portastendardi antropomorfi, che sono stati posti in relazione con i *centzon huitznabuh⁹*, e *f*) i crani femminili in offerte associate al monolite di Coyolxauhqui (Matos Moctezuma, 1986, pp. 74-81; Matos Moctezuma, 1991). Tanto Townsend quanto Matos Moctezuma e Broda identificano il Tonacatepetl con la metà settentrionale del Grande Tempio, ispirandosi al mito dell'origine del mais riportato dalla *Leyenda de los Soles*; a loro parere, dunque, il Coatepetl e il Tonacatepetl risulterebbero uniti in un unico monumento, formando una diade simbolica.

Indubbiamente si tratta di un'ipotesi suggestiva, poiché sembra derivare direttamente dal carattere doppio del monumento. Tuttavia, si scontra sin dalle premesse con gravi problemi. In primo luogo, nelle fonti documentali non esiste *una sola* menzione del Grande Tempio o della sua metà settentrionale come Tonacatepetl; viceversa, il nome Coatepetl figura in testi coloniali con riferimento alla totalità dell'edificio. In secondo luogo, Townsend, Matos Moctezuma e Broda non suffragano con prove concrete l'identificazione della metà della piramide con il Tonacatepetl, che rimane così puramente congetturale; invece, per i nessi con il Coatepec esistono testimonianze archeologiche nelle rovine della piramide. In terzo luogo, problemi di traduzione rendono confuso il passo della *Leyenda de los Soles* che contiene il mito relativo al Tonacatepetl. Va infine aggiunto che autori come Šégota (1995, pp. 37, 205-20) sono contrari all'idea della doppia montagna, e ritengono che l'edificio sia caratterizzato da un'unità indissociabile, da un punto di vista sia fisico, sia mitico.

2.1

Circa due versioni di un testo mitico

Vista la divergenza delle posizioni e l'importanza dell'ipotesi di Townsend, Matos Moctezuma e Broda, abbiamo cercato di chiarire i termini del problema centrando l'analisi sul testo dal quale essa deriva. Si tratta di un racconto che, come riferito, è contenuto nella cosiddetta *Leyenda de los Soles*, indubbiamente una delle fonti più preziose per lo stu-

dio del pensiero mesoamericano. Questo è un documento anonimo di origine mexicana, scritto nel 1558¹⁰ in lingua nahuatl e che contiene miti fondamentali della tradizione antica. Il suo nome, benché inesatto per quanto riguarda il termine “leggenda”, deriva dalla parte iniziale del manoscritto, nella quale si narra la successione dei cinque soli cosmogonici. Seguono il mito della creazione dell’uomo, quello relativo al furto del mais, la storia di Ce Acatl e della caduta di Tula, e altri testi caratterizzati dallo stile proprio della narrazione orale. La *Leyenda de los Soles* è quindi una fonte eccezionale, dato che nessun documento dell’epoca conserva brani di narrativa mitologica paragonabili per qualità ed estensione. Tra le opere coloniali più antiche è infatti l’unica che riferisce il mito del furto del mais. Nel 1945 il nahuatlato¹¹ Primo Feliciano Velásquez diede alle stampe la sua traduzione in spagnolo del documento, di cui sono state pubblicate varie edizioni.

Trascriviamo qui di seguito il testo nahuatl del mito del furto del mais, a cui abbiamo aggiunto una numerazione per agevolare i rimandi:

[1] ...ye no çepa quitoque [2] tlein quicuazque teteoye? [3] ye tla temohua in tonacayotl - [4] auh niman quicuito in azcatl in tlaolli in itic tonacatepetl - [5] auh niman ye quinamiqui in azcatl in quetzalcohuatl quilhui [6] can oticcuito xinechilhui - [7] auh amo quilhuiznequi çenca quitequitlatlania - [8] niman ic quilhuia ca nechca [9] niman ye quihuica [10] auh niman ic tllazcatl mocuep in quetzalcohuatl [11] niman ye quihuica niman ye ic callaqui [12] niman ye ic quiçaçaca nehuan - [13] in tlatlahqui azcatl in mach oquihiuicac in quetzalcohuatl tlatempan [14] quihuallalalia in tlaolli niman ye quitqui in tamoanchan, [15] auh niman ye quicuacua in teteo [16] niman ye ic totenco quitlalia inic tihuapahuaque - [17] auh niman ye quitohua [18] quen ticchihuazque in tonacatepetl [19] auh niman çan ya quimamaznequi in quetzalcohuatl quimecayoti [20] auh amo queuh - [21] auh niman ye quitlapohuia in oxomoco - [22] auh niman no ye quitonalpohuia in çipactonal in icihuaux oxomoco - [23] ca çihuatl in çipactonal - [24] auh niman quitoque in oxomoco in çipactonal [25] ca çan quihuitequiz in nanahuatl in tonacatepetl [26] ca oquitlapohuique - [27] auh nima ye netlaluilo in tlaloque [28] in xoxouhqui tlaloque [29] iztac tlaloque [30] coçauhqui tlaloque [31] tlatlahqui tlaloque [32] niman ye quihuitequi in nanahuatl - [33] auh niman ye namoyello in tlalloque in tonacayotl [34] in iztac in yahuitl in coztic [35] in xiuhtoectli in etl [36] in huauhtli in chian in michihuauhtli [37] ixquich namoyaloc in tonacayotl (*Codex Chimalpopoca*, 1992, pp. 89-90).

Riportiamo ora la nota traduzione del brano fatta da Primo Feliciano Velásquez, alla quale abbiamo apposto la stessa numerazione:

[1] E un’altra volta dissero [gli dèi]: [2] “Che mangeranno, oh dèi? [3] E tutti cercano del cibo”. [4] Poi andò la formica a prendere il mais sgranato dentro al Tonacatepetl (montagna delle messi). [5] Quetzalcoatl trovò la formica e le disse: [6] “Dimmi dove sei andata a prenderlo”. [7] Glielo chiede molte volte: ma essa non vuole dirlo. [8] Quindi dice: “lì” (indicando il luogo); [9] e andò con lei. [10] Quetzalcoatl si trasformò in formica nera, [11] andò con lei, ed entrarono [12] e lo portarono via insieme: [13] ossia, Quetzalcoatl andò con la formica rossa fino al deposito, [14] sistemò il mais e subito lo portò al Tamoanchan. [15] Gli dèi lo masticarono [16] e lo misero nella nostra bocca per rinvigorirci. [17] Quindi dissero: [18] “Che faremo del Tonacatepetl?”. [19] Andò Quetzalcoatl da solo, lo legò con delle corde e tentò di portarlo sulle spalle, [20] ma non riuscì a sollevarlo. [21] Poi Oxomoco gettò le sorti con il mais; [22] e anche Cipactonal, moglie di Oxomoco, vaticinò. [23] Perché Cipactonal è donna. [24] Quindi dissero Oxomoco e Cipactonal [25] che solamente Nanahuatl (il butterato) sarebbe riuscito a sgranare a legnate il Tonacatepetl, [26] perché lo avevano vaticinato. [27] Apparvero i *tlaloque* (dèi della pioggia), [28] i *tlaloque* blu, [29] i *tlaloque* bianchi, [30] i *tlaloque* gialli [31] e i *tlaloque* rossi; [32] e Nanahuatl sgranò il mais a legnate. [33] Poi fu sottratto dai *tlaloque* l’alimento: [34] quello bianco, quello nero, quello giallo, [35] il mais rosso, i fagioli, [36] l’amaranto, la *chía*, il *michibuaubtli* (una specie di amaranto): [37] tutto l’alimento fu sottratto (*Leyenda de los Soles*, 1945, p. 121)¹².

L'applicazione stretta di questo brano al significato iconografico del Grande Tempio ci pone, innanzitutto, un problema di traduzione. Il punto 33, «auh niman ye namoyello in tlaloque in tonacayotl», è stato tradotto da Velásquez come «poi fu sottratto dai *tlaloque* l'alimento». Secondo questa versione in spagnolo, risulta che siano i *tlaloque* a rubare la ricchezza contenuta nel Tonacatepetl. Varie traduzioni, tra cui quella di Walter Lehmann (1938, p. 340), concordano con Velásquez nell'attribuire il furto ai *tlaloque*. Sono dello stesso parere Ángel María Garibay (1964, pp. 20-1), Miguel León-Portilla (1980, pp. 167-9), John Bierhorst (in *History and Mythology of the Aztecs*, 1992, p. 147) e Patrick Johansson (1994, p. 249). In netto contrasto, Günter Zimmermann, in una versione condivisa da Karl A. Nowotny (1971, pp. 13-7), afferma che, traducendo correttamente, i *tlaloque* sarebbero le vittime e non gli esecutori del furto del mais. Broda (1971, p. 427; 1988, pp. 98, 120-1) segue infatti quest'interpretazione per sostenere la propria ipotesi, secondo la quale una metà del Grande Tempio deve ricevere il nome di *Tonacatepetl* e le divinità pluviali sono le originarie detentrici del mais.

2.2

Circa regole ed eccezioni grammaticali

Qualsiasi studio sul significato iconografico del Grande Tempio deve tenere conto di questa duplice possibilità di traduzione. Noi affronteremo il problema da cinque prospettive diverse. La prima è grammaticale. Nella frase «auh niman ye namoyello in tlaloque in tonacayotl» è presente il verbo *namoya*, 'rubare', in forma passiva. Secondo Zimmermann nel mito ci si riferisce ai *tlaloque* non come agli agenti dell'azione, ma piuttosto come ai soggetti passivi del verbo, e quindi come ai derubati. La sua interpretazione si basa su una regola grammaticale menzionata da Horacio Carochi: in lingua nahuatl non si esprime l'agente della forma passiva. «I verbi passivi non hanno la persona che agisce, che in latino si esprime con l'ablativo e con *a* o *ab*. Perché non si dice in questa lingua "io sono amato da Pedro", frase che bisogna dire all'attivo, *nēchtlaçòtla in Pedro*. I passivi di questa lingua hanno solo il soggetto passivo, *nitlaçòtlalo*, "io sono amato"» (Carochi, 1983, fol. 33r-33v).

Bierhorst condivide invece la traduzione di Velásquez, sostenendo che vi siano tre possibili eccezioni alla regola riportata da Carochi: quando l'agente è indicato con *ic*, quando è inserito in una parola e quando vi è un "agente libero" nella frase. Quest'ultimo caso lo applica esplicitamente al testo dei *tlaloque*¹³.

Se accettassimo la regola oppure l'eccezione ciò implicherebbe un semplice riconoscimento di autorità in materia grammaticale; ma né il valore assoluto né l'eccezione ci paiono basi sufficienti per risolvere il problema; proseguiamo quindi con l'analisi letteraria della frase.

2.3

Circa la possibile formazione di un parallelismo

Il *parallelismo* è una figura letteraria frequente nei testi nahua. Consiste, secondo Garibay K., nell'armonizzare l'espressione di un unico pensiero attraverso due frasi che o ripetono la stessa idea con parole diverse (*sinonimico*) o contrappongono due pensieri (*antitetico*), o completano il pensiero aggiungendo un'espressione variante, che non è una mera ripetizione (*sintetico*) (Garibay K., 1953-54, I, pp. 65-7). Per l'appunto, nel brano del furto sembra esservi un parallelismo sinonimico. Nelle proposizioni identificate dal numero 33 e poi in quelle che vanno dal 34 al 37, sembra esservi una stessa idea ripetuta:

- a) [33] *auh niman ye namoyello in tlaloque in tonacayotl...*
 b) [34] *in iztac in yahuitl in coztic [35] in xiuhtoctli in etl [36] in huauhtli in chian in michihuahtli [37] ixquich namoyaloc in tonacayotl...*

Va tuttavia segnalato che il parallelismo si verifica solo se si accetta la traduzione di Velásquez, nella quale il sostentamento è il soggetto passivo dell'azione:

- a) [33] Poi fu sottratto dai *tlaloque* l'alimento...
 b) [34] il [mais] bianco, quello nero, quello giallo, [35] il mais rosso, i fagioli, [36] l'amaranto, la *chía*, il *michibuahtli* (una specie di amaranto): [37] tutto l'alimento fu sottratto.

Invece, nella traduzione di Zimmermann si hanno due proposizioni dal senso molto diverso:

- a) Poi i *tlaloque* vengono espropriati del nostro sostentamento...
 b) il [mais] bianco, quello nero, quello giallo, [35] il mais rosso, i fagioli, [36] l'amaranto, la *chía*, il *michibuahtli* (una specie di amaranto): [37] tutto il sostentamento fu sottratto...

In questo senso, la traduzione di Velásquez è più vicina all'uso del nahuatl. Ciononostante, l'argomentazione non sembra sufficiente. Vediamo il contenuto del mito.

2.4

Circa l'operato di Nanahuatl nel mito

Per capire se gli dèi della pioggia siano i responsabili o le vittime del furto, dobbiamo chiarire che carattere abbia l'intervento di Nanahuatl. Secondo quanto risulta dal testo, Oxomoco e Cipactonal – rispettivamente archetipo femminile e maschile del genere umano, ed esperti nella divinazione – avevano predetto che Nanahuatl sarebbe stato il predestinato a liberare la ricchezza racchiusa nella montagna rivolgendo la propria forza contro quest'ultima.

[24] *auh niman qitoque in oxomoco in çipactonal [25] ca çan quihuitequiz in nanahuatl in tonacatepetl...*

Ciò è ribadito più avanti, quando si afferma che:

[32] *niman ye quihuitequi in nanahuatl.*

Velásquez, traducendo il verbo *quihuitequi* come 'sgranare a legnate', ci fornisce le seguenti versioni:

[24] Infine dissero Oxomoco e Cipactonal [25] che solamente Nanahuatl (il butterato) sarebbe riuscito a sgranare a colpi il Tonacatepetl... [32] e Nanahuatl sgranò il mais a legnate.

Non concordiamo con questa traduzione, pur convenendo che il significato del verbo *tlabuitequi* sia 'sgranare a legnate'. Infatti, nel *Vocabulario* di fra' Alonso de Molina *tlauitctli* ha il significato di 'cosa colpita, o ferita, o seme sgranato a colpi' (Molina, 1944, II, 145r); ma Molina riporta pure, per il vocabolo *tlauitequiliztli*, 'fulmine dal cielo' o 'fulmine, o colpo grande' (ivi, I, 101r; II, 145r) e, per *tlauiteco*, 'cadere fulmini' (ivi, II, 145r). Come altri autori¹⁴, preferiamo tradurre 'colpire con il fulmine'. Ci basiamo, in primo luogo, sul senso dei

miti attuali, che parlano dei fulmini – gli antichi *tlaloque* – come dei personaggi che tentano di rompere la montagna. Inoltre Nanahuatl, indipendentemente dal fatto che nell'antica mitologia è il dio che si trasforma in Sole a Teotihuacan, figura nelle credenze attuali come la massima divinità pluviale e come il principale dei fulmini (Díaz Hernández, 1945, p. 64; Taggart, 1983, p. 90).

Con ciò ci avviciniamo, anche se solo per un particolare, al significato originale del mito e di riflesso al ruolo passivo o attivo dei *tlaloque*.

2.5

Circa la funzione dei *tlaloque* nel mito

Una quarta via per avvicinarsi al mito è la determinazione del ruolo svolto dai *tlaloque* nell'avventura. Oxomoco e Cipactonal predissero che Nanahuatl sarebbe riuscito nell'impresa in cui aveva fallito Quetzalcoatl. È logico che, a seguito della profezia, Nanahuatl fosse convocato insieme ai suoi congeneri, i *tlaloque* dei quattro estremi del mondo, identificati ognuno da uno specifico colore. La frase dice testualmente:

[27] auh nima ye netlalhuilo in tloaque...

Velásquez ha tradotto «apparvero i *tlaloque*», ma noi preferiamo in questo caso tradurre letteralmente, attenendoci alla grammatica, anche se la resa in italiano è molto pesante: «allora vi è incitamento reciproco dei *tlaloque* all'impresa». Ci basiamo per questo su Molina (1944, II, 123v), il quale afferma che il verbo *tlalbuia* vuol dire 'ammonire o avvisare qualcuno su qualche faccenda, o invitare un altro', e sul fatto che l'uso del passivo con il prefisso *ne-* produce un impersonale riflessivo con azione reciproca (Launey, 1992, pp. 139-40). Il significato della frase è, dunque, che Nanahuatl e gli altri *tlaloque* proposero gli uni agli altri di formare una squadra per rompere la montagna con i propri fulmini.

In sintesi, secondo la traduzione di Velásquez, i *tlaloque* non sono gli originari padroni della montagna; collaborano alla sua rottura e dopo rubano gli alimenti. Alla luce di quanto abbiamo visto sin qui, la versione di Zimmermann risulta illogica: gli stessi *tlaloque*, pur essendo i padroni originari della montagna, ne avrebbero propiziato l'apertura, agevolando in tal modo il furto a proprio danno.

Poiché tali argomentazioni non risultano ancora sufficienti, ricorriamo a una quinta via di approssimazione: quella comparativa¹⁵.

2.6

Circa il rapporto del mito antico con quelli attuali

Abbiamo diviso il nostro studio comparativo in tre parti: *a*) la selezione di miti indigeni attuali concernenti l'origine del mais; *b*) l'analisi delle versioni prescelte; *c*) la ricerca libera di chiavi interpretative, sia nei miti prescelti, sia in altri affini.

Nella creazione di un repertorio mitico ampio ci siamo avvalsi di autorevoli studi etnografici sull'apparizione primigenia del mais¹⁶. Dato che il materiale antropologico è fortemente condizionato dalle preferenze dei ricercatori, i nostri sforzi sono diretti più alla comprensione qualitativa del problema che non alla creazione di un inventario esaustivo, a una valutazione quantitativa o ad una selezione equilibrata per regioni, lingue o etnie. Abbiamo voluto ottenere una panoramica del materiale pubblicato ampia, sufficiente a inquadrare il tema mitico in questione. Siamo quindi partiti da un elevato numero di raccolte e tra di esse abbiamo selezionato unicamente i testi che menzionano il conseguimento del mais attraverso il furto nel grande deposito sacro o la sua rottura. Come vedremo più oltre, la selezione ci ha avvicinato al-

l'antica versione del mito, ma ha portato a escludere dall'analisi testi importantissimi, tra i quali quelli che parlano dello spirito del mais¹⁷, del ricevere il mais in cambio di culto¹⁸, del conseguimento attraverso donazione divina o furto violento¹⁹, del ritrovamento in un formicaio (Fernández A., Esteban M., 1997, p. 83), delle sofferenze della sposa-mais (Preuss, 1998, pp. 161-3; Zingg, 1998, pp. 127-41; Furst, 1994, pp. 114-24; Shelton, 1995; *Relatos huicholes*, 1995, pp. 36-47) o dell'apprendimento delle tecniche di coltivazione (García de León, 1968, pp. 351-2). Tali miti sono rimasti fuori dall'analisi, ma mai lontani dalla nostra attenzione.

Le versioni analizzate sono 52 (TAB. 2.1) e nove i criteri di analisi (TAB. 2.2):

1. in che modo è racchiuso il mais;
2. gli scopritori;
3. gli esseri che hanno favorito l'estrazione;
4. il metodo d'estrazione;
5. gli estrattori che falliscono;
6. gli estrattori che riescono;
7. le qualità del mais estratto;
8. i beneficiari;
9. le incoazioni²⁰ prodotte dall'avventura mitica.

Nella TAB. 2.2 le crocette (X) indicano la presenza e le barrette (/) la presenza presunta dei vari elementi.

Indichiamo alcuni dei risultati:

- a) i personaggi attuali coincidono in gran numero con quelli della *Leyenda de los Soles*: in 24 versioni sono le formiche a scoprire il mais; in 13 vi sono esseri soprannaturali che danno luogo all'estrazione. Delle 41 o 42 estrazioni che avvengono attraverso la rottura, 27 hanno come estrattori i fulmini, ora con successo, ora senza;
- b) in 14 dei 27 racconti nei quali i fulmini partecipano attivamente, si menziona il fatto che falliscono nel primo tentativo; dei 13 rimanenti, in dieci è un solo fulmine a intervenire, e lo fa con successo; in due è l'insieme dei fulmini a essere vincitore, mentre nell'ultima più fulmini collaborano per svolgere il loro compito;
- c) nei 14 racconti in cui vari fulmini tentano infruttuosamente di rompere il luogo in cui è racchiuso il mais, solo uno vi riesce.

Riteniamo che la maggior affinità con l'antico testo nahuatl si presenti nelle versioni nelle quali sono i fulmini a tentare l'estrazione (riuscendovi oppure no come gruppo, ma comunque risultandone alla fine i beneficiari).

2.7

Circa il risultato della comparazione: il significato del mito

In un buon numero dei racconti attuali, così come nella *Leyenda de los Soles*, sono i fulmini a impossessarsi dei chicchi estratti dal Monte del sostentamento. Sulla base dei dati sin qui riportati, riteniamo di poter affermare che la traduzione di Velásquez della *Leyenda de los Soles* sia quella giusta.

Pur contribuendo a chiarire il panorama, la comparazione ci conduce però a un'affermazione che può sembrare un'eresia: la *Leyenda de los Soles*, uno dei testi più importanti della prima epoca coloniale, continuamente citato per il suo profondo significato, contiene una versione incompleta del mito mexica. Infatti, tutte le narrazioni mitiche della tradizione mesoamericana, siano esse antiche o moderne, ruotano intorno al momento culminante dell'incoazione, che, in genere, può consistere nella creazione di un essere, nell'introduzione di un'i-

TABELLA 2.1

Lista delle fonti utilizzate per la comparazione delle versioni del mito del furto del mais

01	Maya yucatechi	Thompson, 1975, p. 420
02	Mopán	Thompson, 1975, p. 418
03	Mopán	Schumann, 1971, pp. 309-11
04	Chol	Morales Bermúdez, 1984, pp. 94-7
05	Tzeltal	Hermitte, 1970, pp. 28-9
06	Tzeltal	Slocum, 1965, pp. 2-7
07	Tzeltal	Nash, 1970, p. 43
08	Tzeltal	Nash, 1970, p. 44
09	Tojolabal	Ruz, 1981-86, I, p. 17
10	Tojolabal	Gómez Hernández, Palazón, Ruz, 1999, pp. 145-7
11	Tojolabal	Gómez Hernández, Palazón, Ruz, 1999, pp. 147-8
12	Tojolabal	Gómez Hernández, Palazón, Ruz, 1999, p. 148
13	Mochó	Petrich, 1985, pp. 159-66
14	Mochó	Petrich, 1985, pp. 167-9
15	Mochó	Ramos Jiménez, Ramos Mateo, Juárez J., 1996, pp. 64-5
16	Kekchí	Navarrete, 2002, pp. 29-32
17	Kekchí	Navarrete, 2002, pp. 65-70
18	Kekchí	Schumann, 1971, pp. 213-8, 213-5
19	Quiché	Navarrete, 2002, pp. 26-7
20	Quiché	Navarrete, 2002, pp. 28-9
21	Quiché	Rodríguez Rouanet, 1971, pp. 176-7
22	Quiché	Rodríguez Rouanet, 1971, pp. 173-4
23	Pokomchí	Mayers, 1958, pp. 12-5
24	Pokomchí	Narciso, 1960, pp. 106-7
25	Pokomchí	Mayers, 1958, pp. 3-11
26	Cakchiquel	Navarrete, 2002, p. 37
27	Mam	England, 1976, pp. 95-6
28	Mam	Navarrete, 2002, p. 20
29	Mam	Petrich, 1981, pp. 8-9
30	Mam	Rodríguez Rouanet, 1971, pp. 179-81
31	Mam	Navarrete, 2002, p. 36
32	Mam	Rodríguez Rouanet, 1971, pp. 177-8
33	Jacaltechi	Navarrete, 2002, pp. 21-2
34	Achí	Shaw, 1972, pp. 49-50
35	Tzutujil	Petrich, 1998, pp. 104-5
36	Chortí	Fought, 1972, p. 185
37	Pipil	Schultze-Jena, 1977, pp. 27-9
38	Huastechi	Fernández Acosta, 1982, pp. 17-21
39	Huastechi	Alcorn, 1984, pp. 58, 62-3, 82, 90
40	Totonachi	Montesinos, Aguilera, Hernández Orea, Vicente Celis, 1982, pp. 196-7
41	Totonachi	Márquez H., Francisco V., Pérez H., Francisco F., 1982, pp. 139, 142-4
42	Nahua	Stiles, 1985, pp. 106-7
43	Nahua	Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria, 1994, pp. 44-50
44	Nahua	Taggart, 1983, pp. 89-91, 215-6
45	Nahua	Taggart, 1983, pp. 91-2, 214-6
46	Mazatechi	Boege, 1988, pp. 99-100
47	Mazatechi	Portal, 1986, p. 47
48	Cuicatechi	Weitlaner, 1981, pp. 87-8
49	Chinantechi	Fábregas Sala, 1990, pp. 78-84
50	Chinantechi	Fábregas Sala, 1990, pp. 241-9
51	Chatino	Bartolomé, 1979, p. 26
52	Chontal di Oaxaca	Turner, 1972, pp. 46-7

TABELLA 2.2

Tabella comparativa degli elementi del mito del furto del mais

Luogo in cui è racchiuso			Scopritore(i)			Aiutante(i)			Uscita		Estrattore(i) mancato(i)				Estrattore (i) riuscito				
Montagna	Pietra o roccia	Sotto terra	Casa	Frazione	Altro	Formiche	Altro(i) animale(i)	Uomo (uomini)	Dio (dèi)	Antenati	Altro(i)	Per furto	Per rottura	Fulmine(i)	Picchio(i)	Altro(i) animale(i)	Altri esseri	Fulmine unico	Uno dei vari fulmini
01	X											X							
02	X					X	X					X		X		X			X
03	X					X						X						X	
04	X						X		X			X		X	X	X			X
05	X					X			X			X		X	X				
06	X					X				X		X		X	X				X
07		X					X					/	X						
08	X					X			X			X							
09	X					X						X		X				X	
10	X					X						X				X		X	
11	X	X				X			X			X						X	
12	X					X			X			/		X				X	
13	X					X			X			X						X	
14	X					X			X			X						X	
15	X					X						X						X	
16	X						X					X		X					X
17	X					X	X					X		X					X
18	X						X		X			X		X		X			X
19	X						X			X		X							
20	X						X					/							
21	X						X					X				X			
22	X						X		X			X							
23	X						X					X		X					X
24	X						X					X		X					X
25	X						X					X		X					X
26	X							X				X							
27	X						X					X		X	X	X			X
28												X							
29				X				X				X				X			
30	X					X						X							
31	X						X					X							
32	X						X					X		X	X	X			X
33	X						X					X		X	X				X
34	X						X					X							
35	X						X					X							
36	/	X				X						X							
37	X						X					X		X					X
38												X						X	
39	X					X						X							X

Estrattore (i) riuscito (i)					Mais estratto					Beneficiari					Incoazioni (oltre all'uscita del mais e di altri beni)					
Vari fulmini	Picchio(i)	Formica(e)	Uomo (uomini)	Altro (i) essere (i)	Mais senza specifiche	Di colori diversi	Di varie forme o misure	Con menzione del "cuore"	Con altri beni	Uomini	Antenati	Vari fulmini ai danni di uno	Estrattore riuscito	Creature che si nutrono di mais	Riproduzione del mais	Diversificazione del mais	Ciclo vita/morte	Culto al mais	Coltivazione del mais	Altra (e) importante (i)
01					X					/										
02						X					X				X					X
03						X				X					X	X				
04						X		X		X					X					
05	X				X					X					X				X	X
06							X				X				X				X	X
07				X	X						X				/					
08	X					X				/										
09						X				X					X					
10					X					X										
11					X					X										
12					X					/										
13					X				X	X								X		
14					X				X	/										
15					X					X							/			
16				X		X				X					X	X				
17						X								X						
18						X				X							/			
19	X			X						X		X			X					
20				X	X					X		X								
21	X				X					X				X						
22								X		X				X	X	X				
23						X				X						X				
24					X					X										
25						X				X					X	X		X		
26			X		X					X					X					
27							X			X										
28		X			X					X					X					
29		X			X					X										
30	X					X	X			X					X	X				X
31			X		X				X	X										
32							X			X					X					
33					X					X					X					
34		X			X				X	X				X	X			X		
35				X	X					X					X					
36		X			X					X										
37					X						X				X				X	
38						X		X		X										X
39						X				X						X				

(segue)

TABELLA 2.2 (seguito)

Luogo in cui è racchiuso		Scopritore(i)	Aiutante(i)	Uscita	Estrattore(i) mancato(i)	Estrattore (i) riuscito(i)													
Montagna	Pietra o roccia	Sotto terra	Casa	Frazione	Altro	Forniche	Altro(i) animale(i)	Uomo (uomini)	Dio (dèi)	Antenati	Altro (i)	Per furto	Per rottura	Fulmine (i)	Picchio(i)	Altro (i) animale (i)	Altri esseri	Fulmine unico	Uno dei vari fulmini
40	X					X					X	X					X		
41	X					X	X				X	X							
42	X					X						X						X	
43	X					X						X							
44	X					X			X			X							
45	X					X			X			X						X	
46				X								X							
47				X								X							
48					X		X						X						
49		X						X				X				X			
50	X											X				X			
51			X			X			X			X							
52		X				X						X	X	X					X

stituzione o nell'inizio di un processo. Le narrazioni, espressamente o tacitamente, prendono le mosse dalla carenza di qualcosa – un essere terreno, un processo, uno stato del mondo – e indirizzano i loro personaggi, per mezzo di avventure risolutive, verso un punto cruciale nel quale la carenza è colmata: si crea l'essere, si dà inizio al processo, o comunque si arriva allo stato desiderato. Molto spesso gli episodi si arricchiscono con narrazioni subordinate, derivate o secondarie²¹, ma, a prescindere da ciò, esiste una notevole concordanza tra il carattere e l'identità dei personaggi da un lato, e le loro azioni, lo scenario, la successione degli episodi e il fine ultimo della narrazione dall'altro. Purtroppo, nella *Leyenda de los Soles* non si riscontra una simile congruenza; vi si narra che ad agire sono i vari dèi della pioggia e che solo uno di essi, chiamato Nanahuatl²², risulta vincitore; ma la ragione del suo protagonismo non appare evidente. Non è del tutto chiaro neppure perché vi partecipino tanti personaggi importanti, o il senso delle loro imprese. Si può supporre che il mais sia estratto per alimentare gli esseri umani, ma non si dichiara espressamente il buon esito dell'azione, come invece avviene nei racconti mitici completi. Tutto rimane, dunque, sospeso nella vaghezza.

Al contrario, in alcune delle versioni attuali l'impresa è compiuta (TAB. 2.3) e assume un senso anche il fatto che il fulmine trionfatore sia debole o perda la conoscenza nell'impresa²³, consentendo così ai suoi compagni di sottrargli il mais migliore. Al suo risveglio, il fulmine vincitore, indignato per l'abuso dei fratelli, si vendica coltivando per la prima volta il cereale e tenendo loro nascoste con l'inganno le tecniche di coltivazione. Alla fine, però, li perdona; i fratelli traggono così beneficio dalla scoperta e, di conseguenza, la coltivazione del mais si diffonde nelle quattro direzioni del mondo.

Poiché il testo antico è incompleto, dobbiamo cercare il suo vero significato nelle versioni mitiche attuali. In esse la varietà dei colori, sia degli dèi della pioggia che delle pan-

Estrattore (i) riuscito (i)					Mais estratto					Beneficiari					Incoazioni (oltre all'uscita del mais e di altri beni)					
Vari fulmini	Picchio(i)	Formica(e)	Uomo (uomini)	Altro (i) essere (i)	Mais senza specifiche	Di colori diversi	Di varie forme o misure	Con menzione del "cuore"	Con altri beni	Uomini	Antenati	Vari fulmini ai danni di uno	Estrattore riuscito	Creature che si nutrono di mais	Riproduzione del mais	Diversificazione del mais	Ciclo vita/morte	Culto al mais	Coltivazione del mais	Altra (e) importante (i)
40				X			X			X										X
41	X				X					X			X		X					X
42						X				X										/
43		X					X			X										
44	X				X						X				X		/			X
45					X					X	/				X		/			X
46				X		X			X	X			X							
47				X	X				X					X						X
48				X		X							X							
49				X	X					X					X					
50				X	X			X		X			X		X					
51		X			X					X	X									
52							X			X				X	X					X

nocchie, lascia intendere che il granturco viene distribuito nelle quattro direzioni della terra²⁴. In effetti i quattro colori rimandano ai quadranti del piano terrestre²⁵. Le narrazioni attuali si concludono con tre diverse creazioni: l'introduzione del mais come alimento per eccellenza; l'attribuzione alla pianta della capacità riproduttiva e l'inizio della sua coltivazione. Perché tutto ciò sia possibile, il cereale non è consegnato direttamente agli uomini, ma agli dèi della pioggia che, dalle quattro direzioni, distribuiscono i semi, il loro potere germinativo e i segreti della coltivazione.

Basandoci principalmente sui numerosi testi analizzati nel corso di questa ricerca, possiamo sintetizzare la creazione del mais nei termini seguenti:

- nei primi momenti della creazione, il mais (il suo "cuore" o spirito) rimane intrappolato in un granaio²⁶, generalmente concepito come la Montagna Sacra
- che si trova sull'asse dell'universo²⁷ (TAVOLA 8)
- custodito dagli dèi della morte²⁸.
- Gli "antichi" o gli "antenati" lottano per instaurare il ciclo vita-morte²⁹
- strappando agli esseri del mondo infero il dominio esclusivo sul mais,
- giacché il ciclo può avere inizio solo abolendo l'imprigionamento per mezzo della rottura della montagna o della roccia.
- Con la rottura spuntano il granturco e il suo potere riproduttivo, racchiuso nel "cuore"³⁰;
- viene così a instaurarsi il processo di riproduzione sulla terra³¹.
- La gestione del ciclo è affidata agli dèi del fulmine e della pioggia, che risiedono nel centro e nei quattro estremi del mondo (Broda, 1971, pp. 306-7).
- Alla fine di questo processo, il sole sorge e il granturco è a disposizione dell'uomo primigenio³².

TABELLA 2.3
Schema del mito



Le versioni più semplici del mito si concludono con la sola estrazione del mais a beneficio dell'uomo, anche se in qualche caso la dispersione del mais in quattro varietà cromatiche o in quattro forme differenti indica la distribuzione per il mondo dei diversi tipi di mais.

2.8

Circa il paradigma della proiezione centro-periferia

È ben nota l'importanza delle proiezioni nella cosmovisione mesoamericana. Gli esseri divini si sdoppiano in entità subordinate che, oltre a condividere la propria essenza con quelle originali, sono solite acquisire caratteristiche distintive³³. Uno degli sdoppiamenti fondamentali della cosmovisione è quello dell'*axis mundi* che, come colonna portante, Montagna Sacra, Albero Cosmico o complesso Monte-Albero, si proietta dando luogo a quattro repliche, una per ogni estremità del mondo³⁴, caratterizzate simbolicamente da un colore differenziale. La distribuzione degli alimenti nelle quattro direzioni, narrata nel mito del furto del mais, è per l'appunto uno degli aspetti dello sdoppiamento dell'*axis mundi*. Il seme, estratto dal suo ricettacolo centrale, fu distribuito nel tempo primigenio affinché, differenziato in quattro varietà, potesse essere amministrato dai *tlaloque* dalle quattro case degli dèi della pioggia (TAVOLA 9).

La distribuzione quadripartita è il cardine di vari miti. Va ricordato che, come s'è detto in un precedente saggio (López Austin, 1992a, pp. 293-4), l'opossum collocò i flussi divini caldi e freddi nei quattro pilastri degli estremi del mondo. In quel lavoro si è menzionato un caso legato specificamente ai *tlaloque*: un mito totonaco dei nostri giorni, in cui si narra come gli dèi pluviali abbiano acquisito l'acqua e il fulmine: il Bambino Signore del Mais tagliò quattro canne palustri, vi raccolse dentro la schiuma dell'acqua, divise in quattro pezzi la lingua del coccodrillo; mise la schiuma e i pezzi della lingua nelle canne e li distribuì all'Est, all'O-

vest, al Nord e al Sud, perché da quelle direzioni si sprigionassero i fulmini e le piogge (Ichon, 1973, pp. 75, 79-80; López Austin, 1992a, pp. 293-4). Nello stesso testo abbiamo riferito della somiglianza individuata da Peter van der Loo (1987, pp. 160-1) tra questo mito totonaco e uno tlaneco relativo al Signor Fuoco. Costui strappò la lingua alla sorella, divise l'organo amputato in quattro parti e distribuì i pezzi tra i suoi quattro figli adottivi, che andarono via in volo e si disposero ai quattro estremi del mondo per mandare da lì i fulmini e la pioggia.

Ci è altresì familiare la differenziazione del contenuto dei quattro pilastri cosmici (le quattro canne del mito totonaco). Vale la pena ricordare che, secondo gli antichi Nahua, esistono quattro grandi orci da cui i *tlaloque* prendono piogge di diversa qualità: «Del quale Dio dell'acqua dicono che abbia una residenza di quattro stanze, e al centro di un imponente cortile, dove si trovano quattro orci grandi d'acqua: una è molto buona, e ne cade quando si fanno i pani e i semi, e la sua caduta è benefica. L'altra quando cade è cattiva, e insieme all'acqua i pani si coprono di ragnatele e ammuffiscono. Un'altra è quella che cade quando piove e gela; e un'altra è quando piove e (i semi) non germogliano e si seccano» (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965, p. 26).

Tutto ciò ci mostra quanto fossero complesse le proiezioni dell'*axis mundi*. Ai quattro angoli del mondo, a sostegno del cielo, esse riproducevano le diverse figure dell'asse centrale sotto forma di alberi, montagne, montagne coronate di alberi, divinità cariatidi ecc. Come l'asse centrale, ognuna di esse conteneva gli opposti complementari ed era la dimora degli dèi della pioggia e del fuoco. Gli alberi cosmici erano contrassegnati, a seconda della posizione cardinale, dal colore specifico di ogni direzione, e uguale contrassegno ricevevano i corrispettivi dèi della pioggia e del fuoco³⁵. Non fu, questo, l'unico tratto identificativo degli dèi cardinali, giacché sia i *tlaloque* che gli dèi del fuoco ricevettero come elemento distintivo il *quincunce*, simbolo quadrangolare con cerchi nel centro e ai quattro angoli, che riproduce la pianta geometrica dei cinque alberi cosmici (López Luján, 1993, pp. 190, 192, nota 78; López Austin, 1994, p. 189).

Se da altri miti sappiamo che l'acqua, il fuoco e il fulmine sono contenuti in ognuno dei quattro alberi, con quello del furto del mais aggiungiamo gli alimenti, il loro potere di riproduzione e la loro coltivazione.

La ricostruzione comparativa del mito del furto del mais ci consente di trasferirne simbolicamente il significato ad altri contesti storici molto distanti tra loro nel tempo e nello spazio. Karl Taube (2000) apre un brillante studio sul simbolismo del mais rinviando al Preclassico medio per analizzare la valenza simbolica delle asce di pietra olmeche. Egli parte da un precoce suggerimento di Marshall Saville (1929, pp. 295-7), che aveva identificato le asce olmeche con i fulmini. Taube continua la propria esposizione facendo notare che la distribuzione delle asce e degli ornamenti per le orecchie in pietra verde presenti nelle offerte di La Venta (Tabasco), San Isidro (Chiapas) e Seibal (Guatemala) corrisponde ai quattro punti cardinali. Nel suo percorso segnala le osservazioni di Kent Reilly (1994, p. 22), il quale analizza l'iconografia delle incisioni nelle opere litiche olmeche, ove vennero plasmati insieme di quattro elementi (asce, germogli di mais, cerchi) collocati intorno a una figura centrale che rappresenta il dio del mais e che è sintetizzato da una barra. La barra s'identifica con l'*axis mundi*. Il simbolo costituito dalla barra con i quattro punti è l'equivalente olmeco del quincunce.

Su questa base, e attraverso una minuziosa analisi iconografica, Taube giunge all'identificazione di un complesso simbolico olmeco composto da tre elementi equivalenti: il mais, le asce e le direzioni del cosmo. Quindi estende questa triade all'iconografia e al simbolismo rituale di altre regioni ed epoche mesoamericane, per riscontrare una notevole conti-

nuità e un'estesa distribuzione geografica. Quando, durante lo studio di questo complesso simbolico, Taube giunge ai Nahua del Postclassico, si sofferma sulla rappresentazione della festa di *Ochpaniztli*, descritta nelle pagine 30 e 31 del *Codice Borbonico*. Qui identifica, attorno all'immagine vivente di Chicomecoatl, dea del mais, i rappresentanti di quattro *tlaloque*, personaggi che, oltre a indossare i colori distintivi delle direzioni cosmiche, impugnano spighe di mais e asce (Taube, 2000, pp. 318-9).

Taube (ivi, pp. 319-20) fa anche riferimento a uno dei famosi *tepetlacalli* rinvenuti a Tizapán (nel Distretto federale) e studiati originariamente da Alfonso Caso (1932)³⁶. Si tratta di due scatole in pietra vulcanica, stuccate e ricoperte di pittura policroma con motivi in stile azteco. La scatola più piccola (24x20x12 cm) conteneva cenere e piccoli grani di collana in pietra verde, oltre a rane, pesci e alcune placchette rettangolari di conchiglia. Va segnalato che all'interno del coperchio di questo singolare *tepetlacalli* erano dipinti i quattro *tlaloque* direzionali con i loro rispettivi colori: nero, giallo, bianco e rosso³⁷. Le quattro divinità sostengono un enorme *chalchibuite*, dal quale scaturiscono – verso gli angoli del coperchio e in diagonale – due alberi fioriti lungo uno degli assi e due piante di mais lungo l'altro. Come se non bastasse, sul fondo della cassa vi è l'immagine di un grande *chalchibuite* dal quale sorgono quattro piante di mais con altrettante spighe rosse; ogni pianta si erge su una delle pareti laterali (TAVOLA 34).

All'interno della scatola grande (35x25x13 cm) si trovava una scultura di Chicomecoatl di pietra verde e otto grani dello stesso materiale. Racchiudeva anche numerosi frammenti di *copal*, come pure pregevoli oggetti di conchiglia associati a Ehecatl-Quetzalcoatl: due ornamenti per orecchie in forma di uncino (*epcololli*) e la testa di un uccello dal lungo becco³⁸. Nella faccia interna del coperchio si osserva la figura di un grande *chalchibuite* circondato da 13 grani. Analogamente, sul fondo della scatola è dipinto un *chalchibuite*, anch'esso circondato da grani³⁹. Quest'immagine sul fondo – simbolo della fertilità e del centro del mondo – è arricchita da motivi vegetali raffigurati sull'interno delle facce laterali. Infatti, su ogni faccia si trova una coppia composta da una pianta di mais – originariamente azzurra – con la spiga rossa o gialla e un albero fiorito diviso longitudinalmente in una metà rossa e una gialla. Ognuna delle piante direzionali è affiancata dalle due bande verticali nere che appaiono anche come pittura facciale di Chalchiuhtlicue e Chicomecoatl (TAVOLA 35).

Tornando all'articolo di Taube, egli ci conduce nel Sud-Ovest degli Stati Uniti, dove, sorprendentemente, i simboli delle asce, delle piante di mais e delle nubi compaiono in associazione con le quattro direzioni e dove quest'ultime sono contraddistinte da colori specifici (Taube, 2000, pp. 319-30).

In base a quanto esposto fin qui, possiamo ipotizzare che questa impressionante presenza di valori simbolici lungo tempi e spazi tanto dilatati rimandi anche alla possibilità di un'antichità millenaria, nonché di una vasta diffusione del mito del furto del mais. In effetti, asce che sono fulmini, alimenti rappresentati dall'archetipo del mais e distribuzione dei colori nelle quattro direzioni sono gli elementi essenziali del mito. Simbolicamente l'ascia si fonde con il mais e con il fulmine, che è lo strumento per mezzo del quale furono estratti gli alimenti.

2.9

Circa l'espressione del mito nel rito e nel monumento

Il racconto dell'origine del mais nella *Leyenda de los Soles* è incompleto, ma può essere ricostruito fino a recuperare la forma, la complessità e il significato originari. Secondo la ri-

costruzione qui presentata, le caratteristiche mitiche del Tonacatepetl portano a identificarlo con la Montagna Sacra, *axis mundi* donatore che, come nella figura del quincunce, si proietta nelle quattro direzioni dell'universo.

Nell'iconografia mesoamericana, l'*axis mundi* è solitamente rappresentato da tre figure: a) la Montagna Sacra o Montagna Fiorita; b) l'Albero Fiorito o c) in forma combinata e molto più esplicita, la Montagna Sacra coronata dall'Albero Fiorito. In tutte queste figure l'*axis mundi* mesoamericano segue tre fasi successive nel tempo cosmico, fasi che appaiono chiaramente nei miti da noi analizzati. Durante la prima fase, la montagna è un deposito perfettamente chiuso, un grande ripostiglio ermetico che impedisce che i beni che racchiude – le creature e la ricchezza in sé – emergano alla superficie della terra. Nella seconda fase cosmica sopraggiunge la rottura, il momento in cui i beni fuoriescono. A partire da allora ha inizio la terza fase, caratterizzata dalla circolazione: le creature vivono nel mondo grazie al possesso degli alimenti, i quali ritornano ciclicamente al deposito avviando nuovamente il processo.

Se paragoniamo la figura del Tonacatepetl a quella del suo equivalente, l'Albero Fiorito, constateremo che l'episodio nel quale viene infranta la Montagna Sacra equivale al momento in cui si staccano i frutti dall'Albero, quando i beni si spargono per il mondo. Così è per i Maya Tzutujil: «Prima vi era un mondo; un albero solitario, deificato, era il centro di tutto l'esistente. Essendo ormai prossima la creazione, questa divinità si riempì di vita potenziale. Tra i suoi rami crebbe un esemplare di ogni cosa sotto forma di frutta. Dai suoi rami pendevano non solo cose fisiche, dense, come rocce, mais, cervi, ma anche elementi, come i vari tipi di fulmini, e persino segmenti di tempo. Tale abbondanza finì per essere un carico troppo pesante per l'albero e la frutta cadde. Rompendosi nella caduta, i frutti sparsero i propri semi e presto vi furono numerose pianticelle ai piedi del vecchio albero» (Carlson, Prechtel, 1991, p. 27).

È essenziale far notare che il mito dell'origine del mais nel Tonacatepetl ha notevoli somiglianze con quello della nascita di Huitzilopochtli nel Coatepetl. Entrambi avevano come scenario la Montagna Sacra ed entrambi cominciano con una carenza: in un caso della luce solare e nell'altro degli alimenti. In ambedue i racconti la creazione è il risultato della violenza: in uno i protagonisti lottano contro l'essenza della notte, nell'altro contro l'ermetismo del mondo infero. Il trionfo trasforma la Montagna Sacra nel grande donatore: la nascita del Sole produrrà il tempo, che si manifesta attraverso il ciclo giorno-notte; lo spuntare del mais darà invece luogo alla sua distribuzione periodica attraverso il ciclo vita-morte.

In questa prospettiva il nome di Coatepetl che designa la piramide di Tenochtitlan non è esclusivo del mito astrale. Huitzilopochtli attacca i poteri della notte con il *xiuhcoatl*, il serpente di fuoco (Sahagún, 2000, I, III, cap. I, par. I, v. I, p. 302); ma anche Nanahuatl rompe la montagna con il fulmine. Com'è noto, nell'iconografia mesoamericana il fulmine di Tlaloc è una verga serpentiforme o un serpente (*Codice Borbonico*, 1991, tavv. 7, 25; *Codex Magliabechiano*, 1983, 8, 9)⁴⁰. Analogamente, le forze acquatiche e vegetali, come pure quelle a guardia delle ricchezze contenute nella Montagna, sono rappresentate da serpenti (López Austin, López Luján, s.d.).

Le somiglianze non finiscono qui. Nella mitologia mesoamericana Nanahuatl svolge due ruoli, entrambi in qualità di protagonista e con conseguenze enormi: nel mito igneo-astrale quest'essere butterato si tramuta in Sole; nel mito tellurico-vegetale è il capo dei *tlaloque*.

Risulta altresì proficuo confrontare le espressioni rituali del mito. Come abbiamo detto, Seler ha sostenuto che nel Grande Tempio venisse messa in scena periodicamente la morte di Coyolxauhqui per mano di Huitzilopochtli. González de Lesur (1968, pp. 182-90),

León-Portilla (1978, pp. 58-65) e Nicholson (1985, p. 83) hanno segnalato che la teatralizzazione di questo mito avveniva nel mese di *Panquetzaliztli*. «Era quando nasceva Huitzilopochtli», affermano inequivocamente gli informatori di Sahagún (1993, fol. 252v) nella parte iniziale della descrizione di questo “mese” di venti giorni⁴¹. Va ricordato che non si trattava di una teatralizzazione intesa come la sequenza unitaria e ininterrotta di una rappresentazione drammatica, ma piuttosto di atti rituali che rievocano – attraverso le azioni, i personaggi e i significati metaforici – gli episodi fondamentali di un racconto mitico. Seguendo questa stessa logica e a partire dalla nostra ricostruzione del racconto contenuto nella *Leyenda de los Soles*, troviamo nel “mese” di *Etzalcualiztli* riferimenti rituali al mito dell’origine del mais. Bisogna far notare che i “mesi” di *Etzalcualiztli* e di *Panquetzaliztli* occupano posizioni opposte nel ciclo annuale del calendario e perciò le feste che portano il loro nome acquisiscono un chiaro carattere di opposti complementari. Durante il “mese” di *Etzalcualiztli*, il più importante tra quelli dedicati a Tlaloc, si rendeva grazie per l’abbondanza degli alimenti (Graulich, 1999, pp. 366-7). Lo stesso nome della festa, ‘pasto di *etzalli*’, ne illustra la natura: in tutte le case si celebrava l’abbondanza, consumando una pietanza gustosa preparata con i due principali prodotti agricoli mesoamericani: il mais e i fagioli (Sahagún, 2000, l. II, cap. VI, v. I, p. 145; cap. XXV, v. I, p. 204).

Oltre a questo significato globale di *Etzalcualiztli*, vi si possono individuare alcune peculiarità di tutto rilievo connesse al nostro problema. Sappiamo che in determinati atti rituali di questo “mese” si consentiva che i partecipanti commettessero furti con la violenza, che sembrano rievocare la prodezza dei *tlaloque*. Ad esempio, quando i sacerdoti ritornavano da una fonte chiamata Temilco, Oztoc o Tepexic, dopo aver raccolto i giunchi necessari alla festa, attaccavano e maltrattavano chiunque incontrassero sulla propria strada, e non potevano sottrarsi ai loro agguati neppure gli esattori del tributo reale (ivi, l. II, cap. VI, v. I, 145; cap. XXV, v. I, 199). In un’altra parte significativa della festa, i guerrieri valorosi si adornavano come i *tlaloque*, con ornamenti circolari attorno agli occhi e bastoni fatti di spighe mature di mais⁴². Si presentavano in questo modo nelle case per farsi dare *etzalli*. La loro richiesta era energica e, indubbiamente, alludeva alla rottura del Tonacatepetl: «Lo faccio, lo faccio! [Dammi] un po’ del tuo *etzalli*! Se non me lo dai, ti bucherò la casa!»⁴³.

Come possibile rievocazione della distribuzione del mais nelle quattro direzioni del cosmo, ogni sacerdote offriva quattro palline di mais impastato (*buentelolotli*), che deponeva su stuoie fabbricate con i giunchi raccolti a Temilco.

Dopodiché stendevano attorno ai focolari quelle stuoie di giunchi che avevano fatto, e che chiamavano *aztapilpétlatl*, che vuol dire ‘stuoie bianche screziate di giunchi bianchi e verdi’. Dopo aver steso queste stuoie, i satrapi degli idoli si adornavano per poter svolgere le loro funzioni [religiose]. Indossavano una casacca che chiamavano *xicolli*, di tela dipinta, e si mettevano sulla mano, sul braccio sinistro, un manipolo, simile a quelli usati dai sacerdoti in chiesa, che chiamano *matacaxtli*. Poi con la mano sinistra prendevano una piccola borsa contenente *copal* e con la destra l’incensiere, che chiamano *tlemaitl*, e che è fatto di terracotta a mo’ di tegame o padella. Poi, adornati in questo modo, uscivano sulla spianata del *cu*. Installatisi al centro della spianata, prendevano le braci dagli incensieri e vi deponavano sopra il *copal*, e incensavano verso le quattro parti del mondo: oriente, settentrione, occidente e mezzogiorno. Dopo aver sparso incenso, versavano i tizzoni negli alti bracieri che sempre ardevano di notte nella spianata, ed erano alti pressappoco come un uomo, e tanto larghi che a stento due uomini riuscivano ad abbracciarli. Il satrapo che aveva offerto l’incenso, terminata la funzione, entrava nel *calmecac*, che era come una sacrestia, e vi deponava i suoi ornamenti. Poi i satrapi cominciarono a offrire davanti alla casa alcune palline di pasta [di mais]. Ognuno ne offriva quattro. Le mettevano tutte sulle stuoie di giunchi, e le poggiavano con grande cautela perché non rotolassero via né si agitassero, e se ne scivolava via qualcuna, gli altri lo riprendevano per quella colpa, per-

ché andava punito per questo, e così agivano con molta attenzione, osservando come ognuno deponeva la sua offerta, per accusarlo. Queste palline le chiamavano *huentelolotli*. Altri invece offrivano quattro pomodori o quattro peperoncini verdi (ivi, I, II, cap. XXV, v. I, pp. 200-1).

La distribuzione dei quattro *huentelolotli* di pasta di mais o delle quattro verdure sulle piccole stuoie fatte con piante acquatiche evoca la distribuzione degli alimenti nelle quattro direzioni ad opera dei *tlaloque* mitici. Un significato simile sembrerebbe presente anche in un atto rituale presieduto dal sacerdote chiamato Tlalocan Tlenamacac, e officiato nel Tempio di Tlaloc: «Quindi sulle stuoie deponevano quattro *chalchibuites* rotondi, simili a palline, e poi davano al satrapo un piccolo uncino⁴⁴ dipinto di blu. Con questo uncino toccava ognuna delle palline e, nel toccarle, faceva un gesto come se ritraesse la mano, poi faceva un giro e quindi andava a toccarne un'altra e faceva la stessa cosa. In questo modo le toccava tutte e quattro, con i suoi volteggi» (ivi, I, II, cap. XXV; vol. I, 207).

Si può supporre che nell'ultimo degli atti rituali descritti l'uncino blu fosse un bastone di legno a forma di serpente, lo stesso degli dèi della pioggia e simile a quelli rinvenuti in contesto archeologico (Iwaniszewski, Montero García, 2001, pp. 102-6), uno strumento che rappresentava il fulmine blu dei *tlaloque*.

L'importanza delle quattro dimore dei *tlaloque* emerge con maggior chiarezza nelle cerimonie che si tenevano durante *Etzalcualiztli* in altrettante costruzioni chiamate *ayaubcalli* ('case di nebbia'), situate in riva all'acqua e «ordinate verso le quattro parti del mondo: una verso oriente, una verso settentrione, una verso occidente, e una verso mezzogiorno» (Sahagún, 2000, I, II, cap. XXV, v. I, p. 202).

Come abbiamo visto, i miti fanno riferimento non solo all'estrazione degli alimenti, ma anche all'invenzione e diffusione dell'agricoltura, e quindi alla coltivazione del mais. Nel "mese" di *Etzalcualiztli* vi era un atto rituale nel quale si rendeva onore agli utensili, come descritto da Durán:

Vi era quel giorno una cerimonia e superstizione. [...] Bisogna sapere che tutti gli indios in generale che erano contadini e gente comune, facevano una cerimonia, ed era che tutti gli attrezzi per lavorare la terra, come la *coa* e i bastoni appuntiti con i quali seminano, e le pale con cui scavano la terra, e i *mecapales*⁴⁵ con i quali portano il carico, e i *cacastles*, che sono piccole tavole incrociate, alle quali legano il carico, e la corda con la quale lo portano in spalla, e il cesto in cui portano il carico: il giorno della festa ogni indio metteva tutto questo su una pedana nella propria casa, e gli facevano come una riverenza e riconoscimento, come pagamento dell'aiuto ricevuto nella seminazione e nel cammino. Mettevano loro dinanzi come offerta cibi e bevande e anche questa pietanza di cui abbiamo detto prima [*etzalli*], che si mangiava questo giorno: offrivano loro dinanzi incenso e facevano mille riverenze salutandoli e parlandoci. Chiamavano questa cerimonia "riposo degli strumenti servili" (Durán, 1984, I, p. 260)⁴⁶.

Un ulteriore indizio si trova nel *Codice Magliabechiano*. In questo caso, riguarda l'importanza di Quetzalcoatl nel mito dell'origine del mais, che trova corrispondenza in *Etzalcualiztli*, quando si dice che le cerimonie di questo periodo di venti giorni non fossero dedicate solo agli dèi dell'acqua e della pioggia, ma anche a Quetzalcoatl (*Codex Magliabechiano*, 1983, 33v).

Traendo le somme, c'è ora da chiedersi come tutte queste correlazioni del luogo anacumenico, del suo contenuto mitico e del suo significato rituale si esprimano nel progetto architettonico e nel programma iconografico del Grande Tempio. Questo monumento, come il resto delle piramidi mesoamericane, è l'immagine artificiale di una montagna. Il Grande Tempio non solo riproduce il profilo di un'altura naturale, ma vede tutti i suoi *talud* ri-

coperti con pietre aggettanti che simulano un rilievo scosceso. Come immagine del Coatepetl, i serpenti in pietra emergono alla base di entrambe le metà della facciata, discendono per tutti i gradoni e si spingono sinuosi sulla piattaforma antistante la piramide. Come immagine del Tonacatepetl, la piramide doppia mostra sculture in rilievo di *chalchibuites*, vortici e orci sulle pareti dei due lati (López Austin, López Luján, s.d.). Essa, di conseguenza, rappresenta la figura stessa dell'unità duale.

All'interno del Grande Tempio viene reiterato lo stesso messaggio: le offerte più ricche sono dedicate sia al dio del fuoco sia al dio della pioggia. Le loro immagini, l'una accanto all'altra, presiedono piccoli modelli dell'universo nei quali si allude al suo carattere duale (López Luján, 1993, pp. 237-62). Similmente, da entrambi i lati del Grande Tempio vi sono rappresentazioni del ricettacolo custodito dagli dèi della pioggia. Ci riferiamo alle scatole di pietra (*tepetlacalli*), alcune trasformate in corpo di Tlaloc, che racchiudono piccoli *tlaloque* di pietra verde, decine di *chalchibuites* e centinaia di conchiglie marine (López Luján, 1997, pp. 93-6).

Altre allusioni al mito sono concentrate nella metà settentrionale della piramide. Ad esempio, l'offerta più sontuosa rinvenuta sinora, nota agli archeologi come Camera 3, conteneva due orci colmi di migliaia di pezzi di giada. Su questi splendidi recipienti policromi sono raffigurati da un lato la dea del mais e dall'altra Tlaloc (López Luján, 1993, pp. 334-6). Mentre i motivi all'interno della Camera 3 sono incentrati sulla custodia della ricchezza, i recipienti che contengono altre offerte riproducono, per un'azione di magia imitativa, la liberazione delle acque e la fertilità. Invariabilmente, i recipienti si trovano inclinati verso una sorta di vaschetta, come se versassero la pioggia sulla superficie terrestre (ivi, pp. 212-20; López Luján, 1997, pp. 96-100). Anche nella metà settentrionale del tempio troviamo espressioni materiali del mito nella scultura e nella pittura. La figura di Tlaloc è modellata nei bracieri e nel monolite noto come *chacmool* (López Austin, López Luján, 2001), mentre nei dipinti che decorano la cappella primeggia l'effigie del dio del mais (López Austin, López Luján, s.d.). Appare tuttavia paradossale che, malgrado le corrispondenze tra il racconto sull'origine del mais e quanto espresso nel rituale, nell'architettura, nella pittura, nella scultura e nelle offerte, non esista nel lato nord della piramide un monumento equiparabile a quello di Coyolxauhqui che alluda al mito, e che nelle fonti documentali non si usi il nome del Tonacatepetl per riferirsi al Grande Tempio.

2.10

Conclusioni

Al termine di questo percorso, nel quale abbiamo esposto un'argomentazione basata su dati archeologici, storici ed etnografici, possiamo giungere alla conclusione che il Coatepetl e il Tonacatepetl non siano due montagne, ma un unico edificio cosmico caratterizzato come datore di luce e di alimenti. Non si tratta di due metà separate, ma di una correlazione di opposti che dà luogo all'*axis mundi*, vale a dire alla Montagna Sacra unitaria nella sua piezza ciclica.

Parallelamente, il monumento noto come Grande Tempio è la materializzazione delle caratteristiche mitiche del Coatepetl e del Tonacatepetl in tutta la sua mole. Gli elementi simbolici ignei e celesti non contraddistinguono esclusivamente la metà meridionale, come quelli acquatici e vegetali non sono esclusivi della metà settentrionale. In poche parole, la dualità si trova modellata ovunque: nella scultura, nella pittura e nelle offerte. La piramide principale di Tenochtitlan rappresenta dunque un'unità contraddittoria, che è l'essenza stessa dell'*axis mundi*, del movimento, del tempo e della natura ciclica dell'universo.

Note

1. Secondo la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, p. 57), i Mexica cominciarono a gettare le fondamenta del tempio nel secondo anno del loro insediamento a Mexico-Tenochtitlan. Si ritiene sicuro che il tempio primigenio sia stato eretto accanto a due grotte dalle quali sgorgavano correnti doppie di acque sacre, le cosiddette Tléatl-Atlatalayan e Matlálatl-Tozpálatl (Alvarado Tezozómoc, 1949, p. 63, 73; cfr. Selser, 1992a, p. 115). Secondo il *Códice Aubin* (1979, p. 95) dall'interno della fonte trovata dai migranti, Tlaloc disse: «È ormai giunto mio figlio Huitzilopochtli, questa è la sua casa, ed è l'unico che va amato e rimarrà con me in questo mondo».

2. Con questo termine, gli autori intendono «la parte del cosmo riservata agli esseri soprannaturali, in cui non possono esistere le creature nella loro forma mondana», contrapposto a *ecumenico*, nel senso di «ambito del cosmo occupato sia dalle creature che dagli esseri soprannaturali» [N.d.C.].

3. Dove gli informatori indigeni dicono: *yn icpac Coatepetl: in vmpa ca Vitzilobuchtli*, 'sul Coatepetl, dove sta Huitzilopochtli', fra' Bernardino de Sahagún traduce «al cu [tempio] di Vitzilobuchtli» (Sahagún, 1979, I, II, fol. 108r). Anche Alvarado Tezozómoc (1944, cap. LXIX, p. 318; cap. XCIV, p. 454) chiama *Coatepetl* questo tempio.

4. Cfr. Alvarado Tezozómoc (1944, cap. II, pp. 10-4; 1949, pp. 31-6), Durán (1984, cap. III, v. II, pp. 31-4), *Códice Ramírez* (1944, pp. 26-8), Acosta (1962, I, VII, cap. V, pp. 326-7), Torquemada (1975-83, I, II, cap. II, v. I, pp. 118-9).

5. Alcune interpretazioni del significato di questo mito e della relazione Huitzilopochtli-Coyolxauhqui si possono trovare in Selser (1992b, pp. 232-5; 1993, p. 161; 1996), Aguilera (1978, p. 75), León-Portilla (1978, pp. 24-5), Nicholson (1985) e Broda (1988, pp. 72-3, 78-80).

6. Come diremo più oltre, stiamo per concludere una ricerca sul tema (López Austin, López Luján, s.d.).

7. A partire da quest'idea vari ricercatori hanno sostenuto che nel Grande Tempio si riattualizzasse periodicamente la morte di Coyolxauhqui per mano di Huitzilopochtli (González de Lesur, 1968, pp. 182-90; León-Portilla, 1978, pp. 58-65; Nicholson, 1985, p. 83). Matos Moctezuma (1981, pp. 107-8) è andato oltre, affermando che tutti i sacrifici che si officiavano nel Grande Tempio fossero diretti a rievocare l'atto fratricida primordiale e a festeggiare la vittoria del Sole sulla Luna e sulle stelle.

8. Piramidi doppie furono erette anche a Tenayuca, Santa Cecilia, Tlatelolco, Azcapotzalco, Tetzaco, Teopanzolco, Cempoala, Zaculeu, Mixco Viejo, Iximché, Utatlán ecc. Cfr. Pomar (1941, p. 15) e, negli studi attuali, Pareyón Moreno (1972), Navarrete (1976, pp. 349-50) e Nicholson (1990, p. 310) tra gli altri.

9. Letteralmente 'i 400 del sud', nome che designa gli esseri notturni e stellari che costituivano gli innumerevoli fratellastri uccisi nel mito da Huitzilopochtli [N.d.C.].

10. All'inizio del documento si dice: «oggi, 22 maggio 1558» (*Leyenda de los Soles*, 1945, p. 119).

11. Messicanismo di derivazione nahuatl che indica chi, per nascita o per studio, conosce e parla tale lingua [N.d.C.].

12. Taube (1986, pp. 56-7, 62-3) sostiene che questo mito sia raffigurato sul Tablero 6 dello sferisterio meridionale di El Tajín, sull'Altare O di Quiriguá, sulle scene di un vaso maya del periodo classico e nelle tavole 37 e 38 del *Codice Borgia*.

13. «(a) Named agent with *ic*: *ynin çaçanillahtolli yc timachtilo yn quenin huel achto monequi ticnemilizque yn tlein ticchihuazque* = we are taught by this fable how we must think before we act... || (b) Embedded agent: *ocelloqualloque* = they were eaten by jaguars... || (c) Free-floating agent: *namoyello in tlalogue in tonacayot* = the foods are stolen by the tlalocs...» (John Bierhorst, *Grammatical Notes*, in *Codex Chimalpopoca*, 1992, p. 198. Cfr. anche il suo commento in *History and Mythology of the Aztecs*, 1992, p. 147).

14. Garibay K. (1964, p. 21) traduce il verbo come 'rompere'; León-Portilla (1980, p. 168) preferisce fare riferimento al fulmine; Bierhorst (in *History and Mythology of the Aztecs*, 1992, p. 147) traduce 'strike'; Johansson (1994, p. 249) segue Velásquez, ma dà come altra opzione il colpo del fulmine.

15. Cfr. in merito la comparazione di Graulich (1990, pp. 125-6).

16. Tra gli altri, Petrich (1981, 1998), Bierhorst (1990, pp. 86-90, 130-1, 215), Rodríguez Rouanet (1971), *Nuestro maíz* (1982), Navarrete (2002), Furst (1994) e Shelton (1995).

17. Per una bibliografia minima cfr. López Austin (1992b).

18. Ad esempio, quello di San Rafael Petzal, Huehuetenango (Rodríguez Rouanet, 1971, pp. 175-6).

19. Ad esempio, García de León (1973, pp. 307-8).

20. In termini mitologici, un'*incoazione* è l'azione creatrice del tempo primordiale, mediante la quale si dà origine a un essere terreno, a un processo cosmico o ad un'istituzione. È, in senso stretto, la conclusione alla quale mira l'avventura mitica.

21. Circa la distinzione tra questi tipi di racconti, cfr. López Austin (1992a, pp. 427-9).

22. Il nome del personaggio antico – Nanahuatl – si ripete nell'attualità nella Sierra Norte de Puebla in una delle versioni selezionate, la 44 (Taggart, 1983).

23. Thompson (1975, pp. 417-8) compara il mito antico con alcuni moderni e in tutti è in primo piano la debolezza del personaggio che trionfa.

24. Sulla distribuzione del mais primigenio nei quarti del *quincunce*, cfr. Stross (1994, p. 20).

25. Allorché si menzionano cinque colori, uno corrisponde al centro. Questo simbolismo, fondamentale in Mesoamerica, è presente ben oltre le sue frontiere. È curioso, comunque, che la corrispondenza tra i colori e i quattro quadranti sia variabile, anche nell'ambito di una stessa cultura.

26. La Montagna Sacra è chiamata Granaio di pietra (Rodríguez Rouanet, 1971, p. 180) o *Cuescontepetl* 'Monte del granaio' (Stiles, 1985, p. 106). Quel che è nascosto è il «cuore del mais ovvero il suo spirito» (Shaw, 1972, p. 49).

27. Il mais viene conservato in una montagna, sorta di pilastro che sostiene il cielo (Alcorn, 1984, p. 62).

28. La formica scava fino a raggiungere il luogo dove i demòni (*kune sn'e'o*) conservavano il mais, che viene portato alla casa di Dio (Bartolomé, 1979, p. 26).

29. Gli antenati appaiono in forma di animali (Márquez Hernández, Francisco Velazco, Pérez Hernández, Francisco Francisco, 1982, p. 142), come esseri umani, come fulmini affamati che hanno bisogno del mais al quale non hanno accesso (Taggart, 1983, p. 91) o con nomi che ne indicano la ferinità, come quello di "apaches" (Montesinos, Aguilera, Hernández Orea, Vicente Celis, 1982, p. 196).

30. Non è sufficiente l'estrazione del seme: è necessario che esca anche il suo "cuore" (Morales Bermúdez, 1984, pp. 94-7). Emerge dal luogo nel quale è rinchiuso non solo il "cuore" del mais, visto che il mais è l'archetipo di tutto ciò che è creato. All'interno della montagna si trovano i "cuori" di tutte le creature, compresi oggetti che saranno creati dall'uomo, come le *marimbas*, le brocche, gli abiti per la danza dei *moros y cristianos*, le maschere ecc. (Navarrete, 2002, p. 36).

31. L'introduzione della coltivazione del mais appare nelle versioni più complete che abbiamo analizzato. Quest'incoazione è fondamentale anche nei miti della sposa-mais. In un mito dell'inizio del XVIII secolo dell'area di Morelos presso il Popocatepetl, il "cuore" del mais è identificato con l'anima di Cristo. Il "cuore" venne consegnato a sant'Isidoro e a san Luca perché imparassero a coltivarlo e «l'anima di Cristo si spargesse per tutto il mondo» (Gruzinski, 1988, p. 64).

32. Il mais lo ottennero gli esseri del tempo mitico, gli antenati (Nash, 1970, p. 43). Per questo, quando il Sole uscì per la prima volta, il mais era già disponibile (Bartolomé, 1979, p. 26; Boege, 1988, p. 100).

33. Le proiezioni conservano la propria importanza primordiale nel pensiero indigeno dei nostri giorni. Cfr., ad esempio, il caso dei Huichol (Neurath, 2001, pp. 481-2, 484).

34. La credenza in queste quattro proiezioni persiste. Per esempio, gli abitanti delle falde del Popocatepetl parlano oggi dei "quattro estremi della terra" dai quali sgorgano le acque che irrigano i campi coltivati (Glockner, 2001, p. 85).

35. Qui si sono menzionati i *tloaque* dei quattro colori. Quanto ai quattro dèi del Fuoco, il Verde, il Giallo, il Bianco e il Rosso (*Xoxoubqui Xiubtecubtli*, *Cozauhqui Xiubtecubtli*, *Iztac Xiubtecubtli* e *Tlatlaubqui Xiubtecubtli*), cfr. Sahagún (2000, I, II, Appendice: *Relación de los edificios del Gran Templo de México*, vol. I, p. 280).

36. Secondo Caso, tali scatole sarebbero state sotterrate nel Postclassico all'interno di una cavità della roccia nella colata lavica di Tizapán.

37. Mateo A. Saldaña ha effettuato una copia piuttosto fedele della scena dei quattro *tloaque*, che fu pubblicata da Caso (1932). Per il presente lavoro, Fernando Carrizosa Montfort ha realizzato un nuovo disegno, riproducendo per la prima volta tutti i motivi dell'interno di entrambe le scatole.

38. Si tratta forse di un pellicano, visto che ha una protuberanza che potrebbe rappresentare l'escrescenza cornea stagionale propria di quest'uccello. Circa le relazioni degli anatidi e dei pellicani con Ehecatl-Quetzalcoatl, cfr. Espinosa Pineda (1996, pp. 141-96).

39. Il dipinto è deteriorato, ma sembrerebbe che vi fossero raffigurati 14 grani.

40. Cfr. anche i fulmini di legno (Guzmán Peredo, 1972; Iwaniszewski, Montero García, 2001) e di pietra (López Luján, 1993, pp. 254-6) in contesto archeologico.

41. In tutto il Messico preispamico vi erano due cicli calendarici, basati l'uno (quello solare) su una successione di 18 periodi di 20 giorni ciascuno (anche detti "mesi"), più 5 giorni epagomeni ($18 \times 20 = 360 + 5$); l'altro, di carattere divinatorio, sulla combinazione in sequenza continua di 13 numeri e 20 simboli ($13 \times 20 = 260$) [N.d.C.].

42. «Inic muchichioa mixteiaiaoaaltia, in cintopil» (Sahagún, 1979, I, II, cap. XXV, fol. 41v).

43. «Yn naie, yn naie tla achi in metzal, intlacamo xinechmaca, nimitzcalxaxapotlaz» (Sahagún, 1979, I, II, cap. XXV, fol. 41v). Durán (1984, cap. IX, v. I, p. 261) afferma che erano i membri delle classi inferiori a fare questa petizione di *etzalli*, e che gli ornamenti per gli occhi li facevano con i giunchi prelevati dal tetto del tempio.

44. Nel *Codice Fiorentino* (Sahagún, 1979, I, II, cap. XXV, fol. 44r) lo strumento è chiamato *quaubchicolontli*, che può essere tradotto 'bastoncino ritorto', se si considera che Siméon (1977) traduce *chicolitic* come «torto, ritorto, a forma di gancio, incurvato. Non è necessariamente un gancio».

45. Termine nahuatl che indica la fascia frontale usata per portare il carico [N.d.T.].

46. Cfr. anche il *Codex Magliabechiano* (1983, 33v).

Bibliografia

- ACOSTA JOSEPH DE (1962), *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios* [1590], Fondo de Cultura Económica, México.
- AGUILERA CARMEN (1978), *Coyolxauhqui: ensayo iconográfico*, INAH, México.
- ALCORN JANIS B. (1984), *Huastec Mayan Ethnobotany*, University of Texas Press, Austin.
- ALVARADO TEZOZÓMOC HERNANDO (1944), *Crónica mexicana* [1598], Leyenda, México.
- ID. (1949), *Crónica mexicáyotl* [1609], traduzione di Adrián León, UNAM-INAH, México.
- BARTOLOMÉ MIGUEL ALBERTO (1979), *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*, Centro Regional Oaxaca-INAH, México.
- BERNAL-GARCÍA MARÍA ELENA (2001), *The Life and Bounty of the Mesoamerican Sacred Mountain*, in John A. Grim (ed.), *Indigenous Traditions and Ecology. The Interbeing of Cosmology and Community*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 325-49.
- BIERHORST JOHN (1990), *The Mythology of Mexico and Central America*, William Morrow, New York.
- BOEGE ECKART (1988), *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.
- BRODA JOHANNA (1971), *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI*, in "Revista Española de Antropología Americana", 6, pp. 245-327.
- EAD. (1982), *El culto mexica de los cerros y del agua*, in "Multidisciplina. Revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán", 7, pp. 45-56.
- EAD. (1988), *Templo Mayor as Ritual Space*, in Johanna Broda, David Carrasco, Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, University of California Press, Berkeley, pp. 61-123.
- CARLSEN ROBERT S., PRECHTEL MARTIN (1991), *The Flowering of the Dead: an Interpretation of Highland Maya Culture*, in "Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute", XXVI, 1, pp. 23-42.
- CAROCHI HORACIO (1983), *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della* [1645], IIF-IIIH-UNAM, México.
- CARRASCO DAVID (1981), *Templo Mayor: the Aztec Vision of Place*, in "Religion", 11, pp. 275-97.
- CASO ALFONSO (1932), *El culto al dios de la lluvia en Tizapán, D.F.*, in "Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía", V época, 1, pp. 235-7.
- Codex Chimalpopoca* (1992), comp. John Bierhorst, University of Arizona Press, Tucson.
- Codex Magliabechiano* (1983), Introduzione di Zelia Nuttall, Studio di Elizabeth Hill Boone, 2 voll., University of California Press, Berkeley (ed. anastatica).
- Codice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y jeroglíficos desde la salida de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc (Código de 1576)* (1979), Descrizione di Antonio Peñafiel, Spiegazione di J. M. A. Aubin, traduzione di Bernardino de Jesús Quiroz, Profilo di Alfredo Chavero, Innovación, México (copia anastatica dell'ed. del 1902).
- Codice Borbonico. El libro del Cuauácatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Código Borbónico* (1991), comp. Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García, ADV-FCE, Graz-México.

- Codice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias* (1944), Leyenda, México.
- DÍAZ HERNÁNDEZ VICENTE (1945), *Nanahuatzin*, in "Tlalocan", II, 1, p. 64.
- DURÁN FRA' DIEGO (1984), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* [1570], comp. Ángel María Garibay K., 2 voll., Porrúa, México.
- ENGLAND NORA C. (1976), *Mam text*, in Louanna Furbee-Lossee (ed.), *Native American Texts Series, International Journal of American Linguistics, Mayan Texts* 1, 1, 1, pp. 88-97, The University of Chicago Press, Chicago.
- ESPINOSA PINEDA GABRIEL (1996), *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, IIH-IA-UNAM, México.
- FÁBREGAS SALA ISIDRO (1990), *Cuentos y leyendas chinantecas*, Oficina de Misiones Salesianas, México.
- FERNÁNDEZ ACOSTA NEFI (1982), *El D'ipak. El cultivo del maíz en la Huasteca Potosina. Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí*, in *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 2 voll., SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo-Museo Nacional de Culturas Populares, México, II, pp. 7-30.
- FERNÁNDEZ ACOSTA NEFI, ESTEBAN M. MARÍA CLEMENTINA (1997), *Cuentos y leyendas en lengua tének. In tének t'ilábilchick i mán*, Dirección General de Culturas Populares, México.
- FOUGHT JOHN G. (1972), *Chorti (Mayan) Texts*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- FURST PETER T. (1994), *The Maiden Who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, México*, in "Latin American Indian Literatures Journal", X, 2, pp. 101-56.
- GARCÍA DE LEÓN ANTONIO (1968), *El Dueño del Maíz y otros relatos nabuas del sur de Veracruz*, in "Tlalocan", V, 4, pp. 349-57.
- ID. (1973), *Breves notas sobre la lengua tzotzil. Literatura oral y clasificadores numerales*, in "Estudios de Cultura Maya", 9, pp. 303-12.
- GARIBAY K. ÁNGEL MARÍA (1953-54), *Historia de la literatura náhuatl*, 2 voll., Porrúa, México.
- ID. (1964), *La literatura de los aztecas*, Joaquín Mortiz, México.
- GLOCKNER JULIO (2001), *Las puertas del Popocatepetl*, in Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (comp.), *La montaña en el paisaje ritual*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - UAP-UNAM-INAH, México, pp. 83-93.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ ANTONIO, PALAZÓN MARÍA ROSA, RUZ MARIO HUMBERTO (1999), *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, UNAM-Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- GONZÁLEZ DE LESUR YÓLOTL (1968), *El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlan a Tula*, in "Anales del INAH", 19, pp. 175-90.
- GRAULICH MICHEL (1990), *Mitos y rituales del México antiguo*, Istmo, Madrid.
- ID. (1999), *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, INI, México.
- GRUZINSKI SERGE (1988), *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, INAH-Instituto Francés de América Latina, México.
- GUZMÁN PEREDO MIGUEL (1972), *Los lagos del Nevado de Toluca*, in "Artes de México", 152, pp. 49-66.
- HERMITTE M. ESTHER (1970), *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965) [1533], in Ángel María Garibay K. (comp.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, pp. 21-90.
- History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca* (1992), traducción de John Bierhorst, University of Arizona Press, Tucson.
- ICHON ALAIN (1973), *La religión de los totonacas de la sierra* [1969], INI, México.
- IWANISZEWSKI STANISLAW, MONTERO GARCÍA ISMAEL ARTURO (2001), *La sagrada cumbre de la Iztaccibuatl*, in Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (comp.), *La montaña*

- en *el paisaje ritual*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - UAP-UNAM-INAH, México, pp. 95-III.
- JOHANSSON K. PATRICK (1994), *El maíz en un mito náhuatl precolombiano y en un cuento contemporáneo: un estudio comparativo*, in "Anales de Antropología", 31, pp. 245-59.
- LAUNAY MICHEL (1992), *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl* [1981], IIA-UNAM, México.
- LEHMANN WALTER (1938), *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*, Kohlhammer, Stuttgart.
- LEÓN-PORTILLA MIGUEL (1978), *Mexico-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados*, INAH, México.
- ID. (1980), *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, FCE, México.
- ID. (1987), *The Ethnohistorical Record for the Huey Teocalli of Tenochtitlan*, in Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Aztec Temple Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington (DC), pp. 71-95.
- Leyenda de los Soles* (1945) [1558], in Primo Feliciano Velásquez (comp.), *Códice Chimalpopoca*, IIH-UNAM, México, pp. 119-64.
- LOO PETER L. VAN DER (1987), *Códices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religión mesoamericana*, Rijksuniversiteit te Leiden, Faculteit der Letteren, Leiden (tesi di dottorato).
- LÓPEZ AUSTIN ALFREDO (1992a), *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, IIA-UNAM, México.
- ID. (1992b), *Homsbuk. Análisis temático del relato*, in "Anales de Antropología", 29, pp. 261-83.
- ID. (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.
- LÓPEZ AUSTIN ALFREDO, LÓPEZ LUJÁN LEONARDO (2001), *El chacmool mexicana*, in "Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien. Hommage à Georges Baudot", 76-77, pp. 59-84.
- IDD. (s.d.), *Monte Sagrado/Templo Mayor*, in preparazione.
- LÓPEZ LUJÁN LEONARDO (1993), *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH, México.
- ID. (1997), *Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana*, in A. Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Obra Social y Cultural Cajasur-Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, pp. 89-109.
- ID. (1998), *Anthropologie religieuse du Templo Mayor, Mexico. La Maison des Aigles*, 2 voll., Université de Paris X-Nanterre, Paris (tesi di dottorato).
- MÁRQUEZ HERNÁNDEZ CARLOS, FRANCISCO VELAZCO DOMINGO, PÉREZ HERNÁNDEZ BONIFACIO, FRANCISCO FRANCISCO SALVADOR (1982), *Mito, historia y realidad en el cultivo del maíz. Francisco Sarabia, Papantla, Veracruz*, in *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 2 voll., SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo-Museo Nacional de Culturas Populares, México, II, pp. 125-76.
- MATOS MOCTEZUMA EDUARDO (1980), *El Templo Mayor de Tenochtitlan: economía e ideología*, in "Boletín de Antropología Americana", II época, 1, pp. 7-19.
- ID. (1981), *Los ballazgos de la arqueología*, in *El Templo Mayor*, Bancomer, México, pp. 102-283.
- ID. (1986), *Vida y muerte en el Templo Mayor*, Océano, México.
- ID. (1988a), *The Templo Mayor of Tenochtitlan. History and Interpretation*, in Johanna Broda, David Carrasco, Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, University of California Press, Berkeley, pp. 15-60.
- ID. (1988b), *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*, Thames and Hudson, London.
- ID. (1991), *Las seis Coyolxauhqui; variaciones sobre un mismo tema*, in "ECN", 21, pp. 15-30.
- MAYERS MARVIN (1958), *Pocomchi Texts with Grammatical Notes*, Summers Institute of Linguistics of the University of Oklahoma, Norman.
- MOLINA FRA' ALONSO DE (1944), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* [1571], Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

- MONTESINOS ELDA, AGUILERA ROCÍO, HERNÁNDEZ OREA EVA, VICENTE CELIS ELIA (1982), *El maíz en el municipio de Papantla. Papantla, Veracruz*, in *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 2 voll., SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo-Museo Nacional de Culturas Populares, México, II, pp. 177-211.
- MORALES BERMÚDEZ JESÚS (1984), *On o T'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, UAM-Azcapotzalco, México.
- NARCISO VICENTE A. (1960), *Los indios pokonchies*, in "Boletín del Instituto Indigenista Nacional" (Guatemala), II época, III, 1-4, pp. 83-111.
- NASH JUNE (1970), *In the Eyes of the Ancestors. Belief and Behaviour in a Maya Community*, Yale University Press, New Haven.
- NAVARRETE CARLOS (1976), *Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el Posclásico Tardío*, in "ECN", 12, pp. 345-82.
- ID. (2002), *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: Los caminos de Paxil*, IIA-UNAM, México.
- NEURATH JOHANNES (2001), *El Cerro del Amanecer y el culto solar huichol*, in Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (comp.), *La montaña en el paisaje ritual*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - UAP-UNAM-INAH, México, pp. 475-88.
- NICHOLSON HENRY B. (1985), *The New Tenochtitlan Templo Mayor Coyolxauhqui-Chantico Monument*, in *Festschrift Honoring prof. Gerdt Kutscher*, Amerikanisches Institut, Berlin, pp. 77-98.
- ID. (1990), *Late Pre-Hispanic Central Mexican ("Aztec") Sacred Architecture: the "Pyramid Temple"*, in Bruno Illius, Matthias Laubscher (hrsg.), *Circumpacifica. Festschrift für Thomas S. Barthel*, Peter Lang, Frankfurt a. M., pp. 303-24.
- NOWOTNY KARL A. (1971), *Rituale in Mexico und im Nordamerikanischen Südwesten*, in "Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas", 8, pp. 4-38.
- Nuestro maíz. Treinta monografías populares* (1982), 2 voll., SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo-Museo Nacional de Culturas Populares, México.
- PAREYÓN MORENO EDUARDO (1972), *Las pirámides de doble escalera*, in Jaime Litvak King, Noemí Castillo Tejero (comp.), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, SMA, México, pp. 117-26.
- PETRICH PERLA (1981), *El origen del maíz en Guatemala. Lectura semiótica de mitos mayas*, in "Tradiciones de Guatemala", 15, pp. 7-51.
- EAD. (1985), *La alimentación mochó: acto y palabra. Estudio etnolingüístico*, Universidad Autónoma de Chiapas - Centro de Estudios Indígenas, San Cristóbal de las Casas.
- EAD. (comp.) (1998), *Nuestro maíz del lago Atitlán*, CAEL-Muni-K'at, Guatemala.
- POMAR JUAN BAUTISTA (1941), *Relación de Texcoco*, in Id. et al., *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España* [1891], Editorial Chávez Hayhoe, México, pp. 1-64.
- PORTAL MARÍA ANA (1986), *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, INAH, México.
- PREUSS KONRAD THEODOR (1998), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, comp. Jesús Jáuregui, Johannes Neurath, INI-CEMCA, México.
- RAMOS JIMÉNEZ LORENZO, RAMOS MATEO LUCIO, JUÁREZ J. VÍCTOR MANUEL (1996), *Leyenda del maíz*, in Carlos Montemayor (comp.), *Voces de Chiapas*, INI, México, II, pp. 64-5.
- REILLY FRANK KENT III (1994), *Visions to Another World. Art, Shamanism, and Political Power in Middle Formative Mesoamerica*, University of Texas, Department of Art History, Austin (tesis di dottorato).
- Relatos huicholes. Wixarika' 'Īxatsikayari* (1995), CNCA, México.
- REYES GARCÍA LUIS (1979), *La visión cosmológica y la organización del imperio mexicana*, in Barbro Dahlgren (comp.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, INAH, México, pp. 34-40.
- RODRÍGUEZ ROUANET FRANCISCO (1971), *El maíz y el indígena guatemalteco*, in "Guatemala Indígena", VI, 2-3, pp. 172-86.

- RUZ MARIO HUMBERTO (comp.) (1981-86), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 4 voll., IIF-UNAM, México.
- SAHAGÚN FRA' BERNARDINO DE (1979), *Codice Fiorentino. Il manoscritto 218-220 della collezione Palatina della Biblioteca Medicea Laurenziana* [1575-85], 3 voll., Giunti Barbera - Archivo General de la Nación, Firenze (ed. anastatica).
- ID. (1993), *Primeros Memoriales*, University of Oklahoma Press, Norman (ed. anastatica).
- ID. (2000), *Historia general de las cosas de Nueva España* [1575-85], 3 voll., CNCA, México.
- SAVILLE MARSHALL H. (1929), *Votive Axes from Ancient Mexico*, in "Indian Notes" (New York), VI, 3, pp. 266-99.
- SCHULTZE JENA LEONHARD (1977), *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco* [1930], Cuscatlán, San Salvador.
- SCHUMANN OTTO (1971), *El origen del maíz en maya-mopán*, in "Tlalocan", VI, 4, pp. 305-11.
- ID. (1988), *El origen del maíz (versión k'ekchi')*, in *La Etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*, IIA-UNAM, México, pp. 213-8.
- ŠÉGOTA DÚRDICA (1987), *Unidad binaria del Templo Mayor de Tenochtitlan. Hipótesis de trabajo*, in "Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas", 58, pp. 47-54.
- ID. (1995), *Valores plásticos del arte mexicana*, IIE-UNAM, México.
- SELER EDUARD (1992a), *Excavations at the Site of the Principal Temple in Mexico* [1901], in Id., *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. F. Comparato, 6 voll., Labyrinthos, Culver City (CA), III, pp. 114-93.
- ID. (1992b), *The Religious Songs of the Ancient Mexicans* [1904], in Id., *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. F. Comparato, 6 voll., Labyrinthos, Culver City (CA), III, pp. 231-301.
- ID. (1993), *Some Remarks on the Natural Bases of Mexican Myths* [1906], in Id., *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. F. Comparato, 6 voll., Labyrinthos, Culver City (CA), IV, pp. 149-75.
- ID. (1996), *Uitzilopochtli, the Talking Hummingbird* [1923], in Id., *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. F. Comparato, 6 voll., Labyrinthos, Culver City (CA), V, pp. 93-9.
- SHAW MARY (1972), *Según nuestros antepasados... Textos folklóricos de Guatemala y Honduras*, Instituto Lingüístico de Verano-Instituto Indigenista Nacional-Esso Central América, Guatemala.
- SHELTON ANTHONY A. (1995), *The Girl Who Ground Herself. Huichol Attitudes Toward Maize*, in Stacy B. Schaefer, Peter T. Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion & Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- SIMÉON RÉMI (1977), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* [1885], Siglo XXI, México.
- SLOCUM MARIANNA C. (1965), *The Origin of Corn and Other Tzeltal Myths*, in "Tlalocan", V, 1, pp. 1-45.
- STILES NEVILLE (1985), *The Creation of the Coxtecame, the Discovery of Corn, the Rabbit and the Moon and Other Nahuatl Folk Narratives*, in "Latin American Indian Literatures Journal", 1, pp. 97-121.
- STROSS BRIAN (1994), *Maize and Fish: the Iconography of Power in Late Formative Mesoamerica*, in "Res", 25, pp. 10-35.
- TAGGART JAMES M. (1983), *Nahuatl Myth and Social Structure*, University of Texas Press, Austin.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DE LA SOCIEDAD AGROPECUARIA DEL CEPEC (1994), *Tejuán tikin-tenkalkaliyajaj in toueyitatajauan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, INAH, México.
- TAUBE KARL A. (1986), *The Teotihuacan Cave of Origin. The Iconography and Architecture of Emergence Mythology in Mesoamerica and the American Southwest*, in "Res", 12, pp. 51-82.
- ID. (2000), *Lightning Celts and Corn Fetishes: the Formative Olmecs and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest*, in John E. Clark, Mary E. Pye

- (eds.), *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*, National Gallery of Art, Washington (DC), pp. 297-337.
- THOMPSON J. ERIC S. (1975), *Historia y religión de los mayas* [1970], Siglo XXI, México.
- TORQUEMADA FRA' JUAN DE (1975-83), *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra* [1615], 8 voll., IIH-UNAM, México.
- TOWNSEND RICHARD F. (1982), *Pyramid and Sacred Mountain*, in Anthony F. Aveni, Gary Urton (eds.), *Archaeoastronomy in American Tropics*, The New York Academy of Sciences, New York, pp. 37-62.
- TURNER PAUL R. (1972), *The Highland Chontal*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- VAN ZANTWIJK RUDOLF (1981), *The Great Temple of Tenochtitlan: Model of Aztec Cosmovision*, in Elizabeth P. Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World-Views*, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington (DC), pp. 71-86.
- WEITLANER ROBERTO J. (1981), *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla* [1977], comp. María Sara Molinari, María Luisa Acevedo, Marlene Aguayo Alfaro, INI, México.
- ZINGG ROBERT M. (1998), *La mitología de los huicholes*, comp. Jay C. Fikes, Phil C. Weigand, Acelia García de Weigand, traducción de Eduardo Williams, Secretaría de Cultura de Jalisco - El Colegio de Michoacán - El Colegio de Jalisco, Zamora.

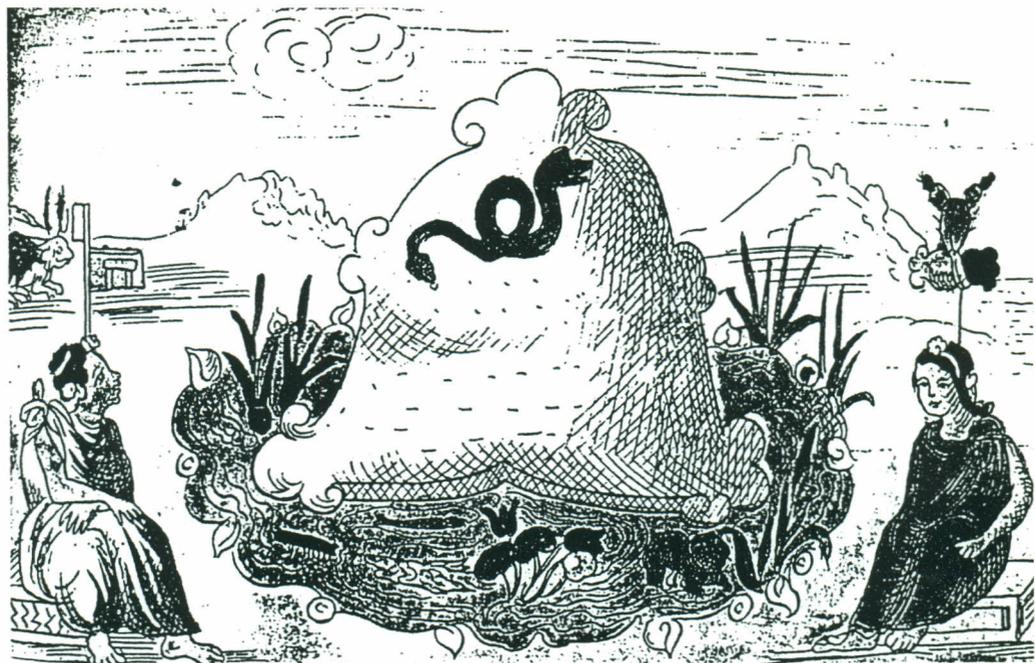


TAVOLA 7. Il Coatepec (da Durán, 1984, II, cap. 3).

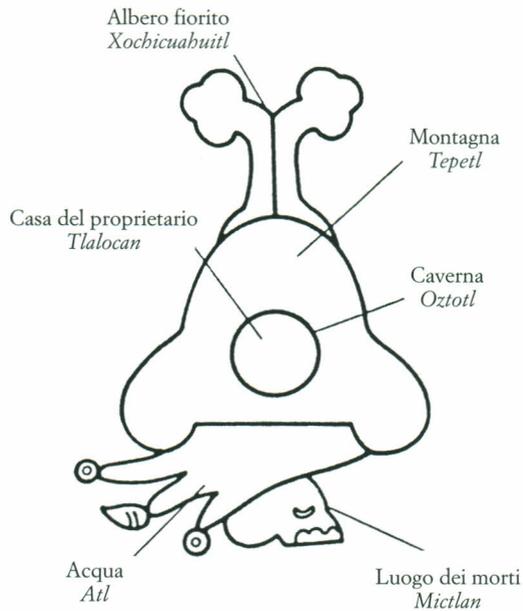


TAVOLA 8. Schema paradigmatico della Montagna Sacra secondo gli Autori (disegno di Fernando Botas. Per gentile concessione dell'Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM).



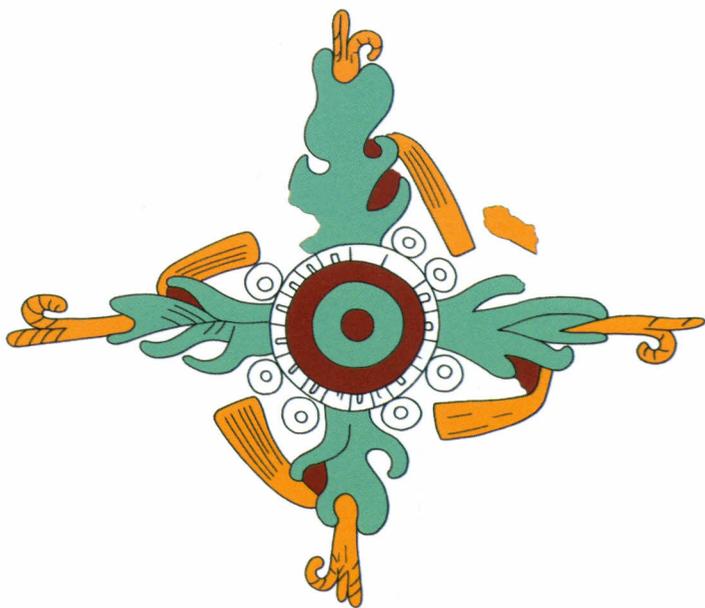
TAVOLA 9. Disegno di un vaso di Tiquisate con il dio della pioggia entro una montagna e le sue quattro repliche (disegno di Fernando Botas, basato su Zoltan Paulinyi, *El pájaro dios mariposa de Teotihuacan*, in "Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino", 6, 1995, p. 94, fig. 19-b).



TAVOLA 10. "Serpente di fuoco" accompagnato dalla glossa *tlantepuzillamatl* (Codicex Nuttall, 1992, p. 76).

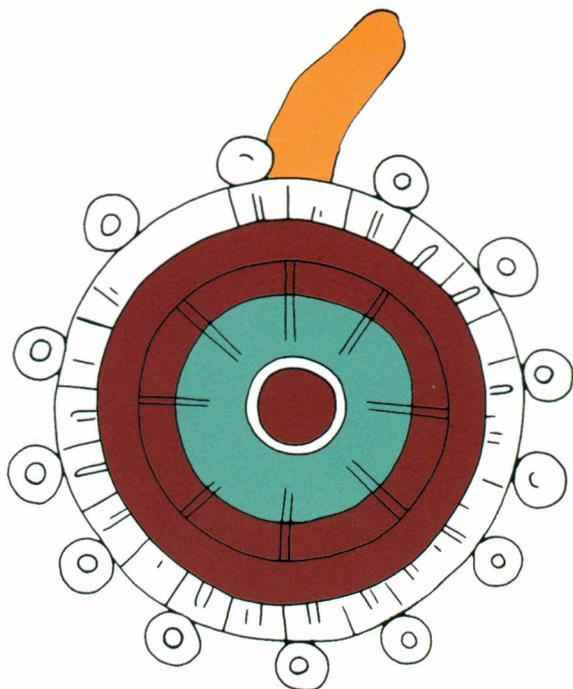


a

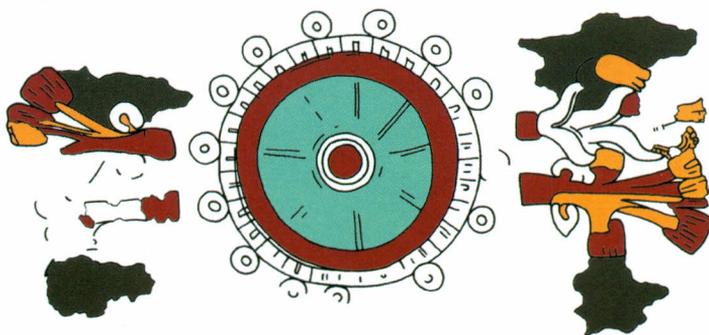


b

TAVOLA 34. Pitture dell'interno del piccolo *tepetlacalli* di Tizapán: *a*) faccia interna del coperchio; *b*) fondo e pareti interne della scatola (disegno di Fernando Carrizosa Montfort, per gentile concessione del Proyecto "Templo Mayor").



a



b

TAVOLA 35. Pitture dell'interno del grande *tepetlacalli* di Tizapán: a) faccia interna del coperchio; b) fondo e pareti interne della scatola (il disegno di una di esse è cancellato) (disegno di Fernando Carrizosa Montfort, per gentile concessione del Proyecto "Templo Mayor").

Gli Aztechi tra passato e presente

Grandezza e vitalità di una civiltà messicana

A cura di Alessandro Lupo, Leonardo López Luján, Luisa Migliorati

Introduzione

Abstract

Le matrici dipinte del Messico antico

di Leonardo López Luján

Il Grande Tempio di Teotihuacan: un complesso e il mondo del futuro del 1000

di Alessandro Lupo e Leonardo López Luján

L'ideologia del sacrificio umano antico

di Luisa Migliorati

Il tempio di Tlaloc: le più antiche immagini di una divinità del cielo e della pioggia in Messico

di Carolina Cifuentes

Una nuova ipotesi sulla migrazione azteca dal Messico centrale

di Leonardo López Luján e Alessandra Lupo

Linee e colori a Teotihuacan: un'indagine sulla pittura murale del recinto sacro

di Alessandra Lupo

di Alessandra Lupo



Carocci editore

In copertina: Huitzilopochtli, dal *Codice Matritense* del Real Palacio (fol. 261r)

Traduzioni di Francesco Fava (capp. 12, 13), Liony Mello (cap. 10), Chiara Milano (capp. 1, 7, 16), Cristiano Tallè (capp. 5, 9, 14) e Claudia Troilo (capp. 2, 3, 4, 6)

Volume pubblicato con i contributi dell'Università di Roma "La Sapienza", della Secretaría de Relaciones Exteriores del Messico - Ambasciata del Messico in Italia e dell'Istituto Italo Latinoamericano (IILA)

1^a edizione, maggio 2006
© copyright 2006 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: studiograficoagostini, Roma

Finito di stampare nel maggio 2006
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 88-430-3755-2

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

	Presentazioni	7
	di <i>Renato Guarini</i> e <i>Rafael Tovar y de Teresa</i>	
	Introduzione	9
	di <i>Alessandro Lupo</i> , <i>Leonardo López Luján</i> , <i>Luisa Migliorati</i>	
	Abbreviazioni	12
1.	Le storie dipinte del Messico azteco	13
	di <i>Elizabeth Hill Boone</i>	
2.	Il Grande Tempio di Tenochtitlan, il Tonacatepetl e il mito del furto del mais	23
	di <i>Alfredo López Austin</i> , <i>Leonardo López Luján</i>	
3.	L'ideologia del sacrificio umano azteco	51
	di <i>Michel Graulich</i>	
4.	Tlantepuzilama: le pericolose incursioni di una divinità dai denti di rame in Mesoamerica	59
	di <i>Guilhem Olivier</i>	
5.	L'immagine di Tenoch nei monumenti commemorativi della capitale azteca	73
	di <i>Felipe Solís Olguín</i>	
6.	Linea e colore a Tenochtitlan. Scultura policroma e pittura murale nel recinto sacro della capitale mexica	83
	di <i>Leonardo López Luján</i> , <i>Alfredo López Austin</i> , <i>Giacomo Chiari</i> , <i>Fernando Carrizosa</i>	
7.	Un eccezionale mosaico di piume azteco: il "copri-calice" del Museo Nacional de Antropología	105
	di <i>Laura Filloy Nadal</i> , <i>Felipe Solís Olguín</i> , <i>Lourdes Navarjio</i>	

8. **Bologna e gli Aztechi fra i secoli XVI e XVII** 117
di *Laura Laurencich-Minelli*
9. **I simboli preispanici e l'identità nazionale** 131
di *Eduardo Matos Moctezuma*
10. **Il sacrificio, il panorama e l'origine delle arti** 143
di *Renato González Mello*
11. **Aztechi e letteratura: dal mito identitario alla dissoluzione carnevalesca** 151
di *Stefano Tedeschi*
12. **Moradas de los Mayores** 161
di *Rosalba Campra*
13. **Los Temblores de la Memoria** 167
di *Felipe Guerrero*
14. **La lingua nahuatl: tra fama e abbandono** 173
di *Sybille de Pury*
15. **Pagani o cristiani? Il recupero della religione azteca nel Messico indigeno di oggi** 181
di *Alessandro Lupo*
16. **Immaginare un luogo per Aztlan: il *chicanismo* e gli Aztechi nell'arte e nella resistenza** 201
di *David Carrasco*
- Glossario** 217