

Sergio Botta

DIVINITÀ DI AMARANTO. CORPI EFFIMERI IN MESOAMERICA¹

Abstract: This article explores the ritual use of edible effigies made from amaranth dough (*tzoalli*) among the Mexica. Rather than representing transcendent or polytheistic deities, these figures embodied «metapersons»: immanent, relational powers activated through ritual. Colonial – especially missionary – sources misread these practices as idolatry, failing to grasp the ontological logic at play. Focusing on the construction and use of figures like the Tepictoton, aquatic metapersons embodying mountains, the article argues that Mesoamerican religions enacted a fluid ontology and a dynamic material cosmopolitical system. These ephemeral bodies were not merely symbols but performative presences and social agents: temporary materializations of natural forces shaped through communal ritual action.

1. Introduzione: esiste un politeismo mesoamericano?

Quando guardiamo a sistemi religiosi di popolazioni distanti siamo imbrigliati nella necessità di tradurre queste credenze e pratiche in termini noti, nel tentativo cioè di comprendere le strategie che quei mondi hanno culturalmente postulato per immaginare modi di interazione con la realtà circostante². Tuttavia, il lessico di cui disponiamo per operare tali traduzioni è il frutto di riflessioni secolari che hanno attraversato il pensiero filosofico e teologico europeo fino a confluire nella nascita delle discipline accademiche che si sono dedicate allo studio della religione. Uno dei termini centrali di questo lessico è, evidentemente, «politeismo»³: concetto in larga misura elaborato all'interno del dibattito filosofico di età moderna, dalla 'riscoperta' dei testi di Filone per mano di Guillaume Budé fino alla costruzione, ad esempio con Voltaire, di una categoria positiva e generalizzabile⁴. Questo processo, che prelude alla

¹ Per facilitare la lettura al lettore italiano, le fonti primarie sono sempre state tradotte. Salvo quando è stato possibile utilizzare traduzioni italiane edite, si intende che tutte le traduzioni sono ad opera di chi scrive.

² Smith 1982.

³ Schmidt 1987.

⁴ Bernand-Gruzinski 1988.

Sergio Botta, Sapienza University of Rome, Italy, sergio.botta@uniroma1.it, 0000-0003-0006-7830

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Sergio Botta, *Divinità di amaranto. Corpi effimeri in Mesoamerica*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.09, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 99-119, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

nascita di una categoria tipologica, ha segnato in maniera decisiva il dibattito successivo; quando ci troviamo però ad applicarla a mondi distanti – come l’America indigena da cui traiamo il caso di studio che compone questo contributo – rischiamo di generalizzare una nozione soggettivamente determinata dallo sguardo europeo. Nulla impedisce, ovviamente, la comparazione tra mondi lontani⁵; tuttavia, è necessario essere consapevoli che, nel caso di supposti «politeismi indigeni americani», non possiamo contare sulla possibilità, comparandoli con quelli del Vecchio Mondo, di rintracciare omologie di ordine genealogico, tali da far emergere cioè un qualche antenato comune tra i *comparanda*. Il tipo di comparazione cui possiamo ricorrere può, dunque, esclusivamente mirare all’individuazione di analogie, e conseguentemente a rintracciare un ordine funzionale, tra fenomeni storicamente distanti. Questa *empasse* ci obbliga a tenere in debito conto le differenze tra questi ‘politeismi’; se confidiamo ancora nella validità di questa categoria tipologica, possiamo tuttavia usare la comparazione in modo attento – secondo una metodologia che Lincoln definirebbe «debole»⁶ –, allo scopo cioè non tanto di individuare un minimo comun denominatore tra sistemi religiosi così distanti dal punto di vista storico e geografico, quanto di contribuire a rettificare la categoria analitica di «politeismo».

Il caso di studio sul quale mi concentro in questo breve intervento proviene dai sistemi religiosi della Mesoamerica, l’area culturale che in epoca preispanica si estendeva agli attuali territori di Messico, Belize, Guatemala, Honduras, Salvador e Nicaragua. In particolar modo, mi soffermerò su pratiche rituali legate alla costruzione di singolari effigi di ‘divinità’ confezionate con materiale edibile e che evidenziano un tratto peculiare dei sistemi religiosi della Valle del Messico, di quei gruppi di lingua nahuatl che siamo cioè soliti definire scorrettamente come Aztechi, ma che sarebbe preferibile invece indicare come Mexica. Osserveremo un gruppo di entità che furono definite comparativamente come divinità in seguito all’arrivo degli Europei nel Nuovo Mondo. Tuttavia, è necessario ricordare che questi processi traduttivi sono stati costruiti a partire dall’egemonia di un lessico cristiano e malgrado le negoziazioni istituite nelle zone epistemologiche di contatto tra mondi. Sebbene le fonti missionarie e le cronache europee si riferiscano a queste entità attraverso la nozione di divinità (si tratta di un uso che per convenzione riprodurremo in questo contributo), sarebbe preferibile identificarle invece come parti di insiemi complessi di esseri extraumani immanenti (variamente indicati come antenati, dèi, feticci, idoli, spiriti, ‘anime’ delle piante, degli animali, di luoghi della natura ecc.). Allo scopo di mostrarne, da un lato, la fluidità ontologica e dall’altro la loro definitiva immenza, farò riferimento a questo genere di attori cosmici come a «metapersone»⁷.

⁵ Cfr. Detienne 2009.

⁶ Lincoln 2018.

⁷ Sahlins 2022.

2. La costruzione di corpi rituali in pasta di tzoalli

Diverse fonti documentarie menzionano come, durante il ciclo festivo legato al calendario solare, i popoli nahua realizzassero rappresentazioni parzialmente antropomorfe fatte con una massa chiamata *tzoalli* (o *tzohualli*)⁸. Questa pasta era composta da semi macinati di chia (*chian*) e prevalentemente amaranto (*huahtli*), cui venivano aggiunti altri ingredienti in quantità variabili, tra cui mais tostato e miele di *maguey* nero. La massa nota come *tzoalli* era utilizzata come ingrediente nella preparazione di diversi alimenti di carattere quotidiano. Essa veniva, tuttavia, impiegata prevalentemente in ambito religioso, sia per costruire immagini di differenti metapersona sia per confezionare oggetti e ornamenti corporali da utilizzare nel corso dei rituali. Tra le varie qualità di amaranto utilizzate per la preparazione di questa massa, spiccava il cosiddetto *michihuahtli* (lett. «amaranto di pesce») con il quale erano spesso realizzate le effigi. Diverse ‘divinità maggiori’ del pantheon nahua venivano modellate con *tzoalli* nel corso del ciclo festivo delle cosiddette ‘ventine’, i diciotto ‘mesi’ di venti giorni che componevano il calendario solare (18x20+5=365 giorni). La rappresentazione più celebre era quella del patrono dei Mexica, Huitzilopochtli («Colibrì della sinistra»), la cui effigie veniva costruita durante la quindicesima ventina del calendario solare, nota come Panquetzaliztli⁹. Durante la quinta ventina, Toxcatl, venivano prodotte immagini di Tezcatlipoca; nel corso delle festività della decima ventina, Xocotl Huetzi, veniva impersonato Otontecutli; nel corso della diciottesima, Izcalli, si preparavano invece immagini della divinità del fuoco, Xiuhtecuhtli. Alcune divinità legate all’agricoltura – Chicomecoatl e Cinteotl – erano modellate durante la quarta ventina, Huey Tozoztli. Infine, durante la tredicesima ventina, Tepeilhuitl, e la sedicesima, Atemoztli, erano costruite effigi legate al culto delle montagne, del vento e dell’acqua, note come Tepictoton ed Ecatotonti.

Ognuna di queste feste periodiche che si svolgevano durante l’anno prevedeva, come vedremo, il rispetto di specifiche regole di incorporazione delle metapersona, cui corrispondevano rigorose «ricette»¹⁰ per la preparazione degli artefatti di *tzoalli* che entravano nello spazio rituale. Leggiamo, ad esempio, nel testo del *Códice florentino* (1569-1577) la descrizione che il francescano Bernardino de Sahagún offre della costruzione dell’effigie di una entità legata alla crescita del mais, Chicomecoatl («7-Serpente»), che si svolgeva durante la festa del quarto mese, Huey Tozoztli. Nel corso della cerimonia, che giungeva in una fase decisiva del lavoro agricolo, dopo aver portato le prime pannocchie di mais al principale tempio della città, il Templo Mayor, i Mexica costruivano una sua immagine, nella convinzione che fosse all’origine di tutti gli alimenti che costituivano la loro dieta completa: non solo il mais, ma anche le varietà di fagioli e degli altri alimenti. Tuttavia, la relazione che si instaurava ritualmente appare estremamente significativa giacché i Mexica non si limitavano a rin-

⁸ Brylak 2011; Velasco Lozano 2001.

⁹ Boone 1989; Bassett 2014; Mazzetto 2021.

¹⁰ Mazzetto 2017.

graziarla per mezzo di offerte, ma iniziavano anche una sorta di ricognizione dell'intera sfera alimentare, confezionando accuratamente un «corpo divino» che doveva contenere ogni ingrediente essenziale per la dieta quotidiana. Il testo in lingua nahuatl propone, infatti, una descrizione articolata di questo rituale che rivela come l'immagine – in nahuatl *ixiptla* – di quella figura fosse fatta «a immagine e somiglianza» di corpi umani, la cui «carne» era, in tutta la Mesoamerica, considerata come composta del «sostentamento», cioè del mais e degli altri alimenti¹¹:

Formarono la sua immagine (*ixiptla*) come quella di una donna. Dissero: “Sì, veramente, questa è il nostro sostentamento” (*tonacaiutl*); vale a dire, ella è davvero la nostra carne, il nostro nutrimento; grazie a lei viviamo e siamo forti. Se ella non ci fosse, moriremmo di fame. Infatti, chi non mangia *tortillas*, sviene; cade a terra; si accascia rapidamente; nelle sue orecchie c'è un cinguettio, come di uccelli; l'oscurità cala su di lui. E si dice che è questa Chicomecoatl a produrre tutto il nostro cibo: il mais bianco; il mais giallo; i germogli verdi del mais; il mais nero; il mais nero e marrone mescolati, e di vari colori; il mais grande e largo; quello rotondo, simile a una palla; il mais sottile; il mais lungo e sottile; il mais rosso e bianco chiazato, che presenta linee color sangue ed è [come se fosse] dipinto con il sangue; poi, il mais grezzo e marrone, che ha un aspetto quasi fulvo; il mais scoppiato (*popcorn*); i frutti tardivi; le pannocchie doppie; le pannocchie ruvide; e il mais verde che sta maturando. Le piccole pannocchie di mais accanto alla pannocchia principale; il mais verde non ancora maturo. Poi i fagioli: fagioli bianchi, fagioli gialli, fagioli rossi, fagioli color quaglia; fagioli neri; fagioli color carne; fagioli rossi e grassi; fagioli selvatici; l'amaranto; la varietà di amaranto chiamata *cocotl*; il seme fine di amaranto rosso; l'amaranto rosso [comune]; l'amaranto nero; l'amaranto rosso brillante, o rosso peperoncino; l'amaranto “dei pesci” (*michiuautili* o *chicalotl*); il seme di amaranto nero brillante; il seme per uccelli chiamato *petzicatl*; e anche la chia: chia bianca, chia nera, e chia rugosa.

Questa maniera di stabilire relazioni con le metapersona è, come vedremo soffermandoci sulla nozione di *ixiptla*, piuttosto lontana rispetto alla logica rappresentazionale che nei sistemi teistici legherebbe, almeno idealmente, le immagini delle divinità (raffigurate attraverso statue, pitture, artefatti, ecc.) ai loro prototipi ‘trascendenti’. Pur semplificando la complessità di un dibattito secolare¹², si potrebbe affermare che nella tradizione cristiana, un'immagine di Dio può costituire esclusivamente una rappresentazione mondana di un modello trascendente che funge da prototipo e la cui funzione può essere esclusivamente di carattere anagogico; allo stesso modo, la polemica cristiana intorno alle rappresentazioni delle divinità politeistiche rappresentò spesso una reazione nei con-

¹¹ Sahagún 1950-1982, II, pp. 62-63.

¹² A modo di introduzione, si veda almeno Bettetini 2006.

fronti di quella scandalosa violazione (teo-)logica che emergeva dalle ambigue relazioni e dall'incerta separazione tra le immagini e le divinità vere e proprie. Nel contesto mesoamericano, invece, sembra imporsi una sfera religiosa configurata come «zona di immanenza»¹³, nella quale persone umane e metapersona formano un'unica grande società di dimensioni cosmiche¹⁴. In questo contesto, dunque, la distinzione ontologica tra questi esseri appare assai problematica da indagare, in special modo se a guidare lo sguardo è un modello interpretativo influenzato (consapevolmente o inconsapevolmente) da categorie cristiane.

3. La costruzione di effigi di tzoalli come idolatria

Questo modo di intessere relazioni con la sfera divina produsse, infatti, un immediato scandalo nello sguardo degli osservatori europei. Il domenicano Diego Durán, ad esempio, descrisse nella sua *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (1579 ca.) la costruzione di alcune di queste immagini, in particolare quelle che erano considerate repliche delle montagne. Il testo mostra come, fin dal primo sguardo, la costruzione di effigi di *tzoalli* fu interpretata dai missionari come un drammatico errore idolatrico, il segno di un'inveterata ignoranza¹⁵:

Lo scopo principale di venerare queste immagini delle montagne e di rivolgergli orazioni non era il fine ultimo di farne delle vere montagne, né dobbiamo intendere che le considerassero divinità o le adorassero come tali, ma la loro intenzione era quella di pregare da quell'alta montagna l'Onnipotente e il Signore del creato e il Signore per il quale vivevano, che sono i tre epiteti con i quali questi Indiani gridavano e chiedevano pace, perché nella loro infedeltà avevano sofferto pestilenze e carestie e altre afflizioni che coloro che mi hanno dato questo resoconto mi hanno raccontato in lacrime, conoscendo il bene che il nostro Dio ha fatto loro e la misericordia di averli tolti da un errore così grande come quello in cui vivevano i loro antenati, poiché sanno che il giustissimo Dio e Redentore e giusto Signore li ha giustamente puniti, conoscendo l'ignoranza e la legge bestiale, così bassa e sporca, in quanto continuavano a essere ingannati dal diavolo.

Durán rifiutava la possibilità di prendere sul serio le effigi di *tzoalli*. Non era concepibile che gli indigeni credessero che le immagini incorporassero le montagne; il pensiero cristiano combatteva, infatti, ogni forma di incorporazione del divino nella materia che non fosse quella che si era manifestata nell'evento dell'incarnazione di Cristo. Solo in questo caso, infatti, la teologia cristiana poteva ammettere l'eccezionale e irripetibile fusione tra sfera divina e mondana.

¹³ Sahlins 2022.

¹⁴ Strathern 2019.

¹⁵ Durán 2002, pp. 171-172.

Di conseguenza, quella 'legge bestiale' che aveva condotto gli indigeni a negare il 'vero Dio' non poteva che essere stata ispirata dal demonio.

Questo breve passo della cronaca di Durán mostra il riattivarsi nel Nuovo Mondo dei dilemmi secolari della cultura cristiana di fronte alla materialità delle religioni 'altre'; vorrei tentare tuttavia di mostrare come la costruzione di queste particolari effigi rappresentasse nel contesto mesoamericano una caratteristica (e consapevole) forma di incorporazione di metapersone¹⁶. Le effigi di *tzoalli* rivelerebbero, cioè, una sorta di filosofia monistica e panteistica¹⁷ che, oltrepassando ogni forma di dualismo, incoraggiava una materializzazione del 'divino' attraverso l'azione rituale. Piuttosto che veicoli che rimandano a un significato, queste forme di incorporazione della sfera divina sarebbero, infatti, significative di per sé, in quanto aspetti autonomi di un cosmo vivente¹⁸.

4. Le effigi di *tzoalli* come statue e parodie eucaristiche

Le effigi di *tzoalli* furono oggetto di pesanti critiche da parte di molti dei primi cronisti europei, come mostrano anche le *Cartas de relación* di Hernán Cortés (1520-1526)¹⁹. Nella sua brutale opera di estirpazione delle immagini indigene, la nozione universalizzata di idolo fornì un dispositivo efficace per cancellare la complessità di quei sistemi religiosi e per assimilare ogni artefatto incontrato dai primi europei. In un celebre passaggio della sua seconda lettera (1520), Cortés si oppone con violenza alla costruzione di quegli idoli che definì analogicamente «statue»²⁰:

I simulacri degli idoli adorati da questa gente superano di molto le dimensioni di un uomo di alta statura. Sono fatti con un impasto di legumi e semi che essi mangiano, macinati e mescolati insieme a sangue di cuori umani che strappano, dopo avere aperto i petti, dai corpi di uomini ancora vivi; con il sangue che sgorga dai petti squarciati impastano i grani macinati fino ad ottenere una quantità di pasta sufficiente per modellare statue così grandi. Una volta plasmati gli sacrificano nuovi cuori umani, ungono i volti degli idoli con il sangue. Hanno un idolo per ogni cosa, proprio come nelle tradizioni dei gentili, che nell'antichità onoravano i loro dèi. Sicché per ottenere una vittoria in guerra hanno un idolo, per i campi un altro, e così per qualunque cosa vogliano o desiderino, dispongono di idoli che onorano e servono.

Nel lessico dei primi cronisti europei, il termine «statua» assume un significato tutt'altro che neutro. Quando Cortés definisce in questo modo, infatti, le effigi indigene non si limita a fornire una descrizione di ordine formale o este-

¹⁶ Dehouve 2015; Frassani 2016; Martínez González 2016.

¹⁷ Maffie 2014.

¹⁸ Sandstrom-Sandstrom 2022.

¹⁹ Gruzinski 1994.

²⁰ Cortés 1987, p. 113.

tico, ma veicola una condanna di carattere teologico. Nel frangente storico nel quale sembravano cioè 'riapparire' gli antichi paganesimi, le statue venivano regolarmente associate all'idolatria, cioè a una forma di rappresentazione materiale del divino che minacciava nuovamente di usurpare il posto del vero Dio. Applicare il termine statua alle effigi di *tzoalli* – e ad altri artefatti rituali mesoamericani – significava conseguentemente negare loro qualsiasi valore culturalmente soggettivo, riducendoli non solo a oggetti inanimati, ma anche a prodotti di una inveterata ignoranza, quando non addirittura dell'inganno demoniaco. In questo modo, il concetto di statua fungeva da dispositivo analogico decisivo all'interno del progetto teologico e politico di conversione e assimilazione dei popoli indigeni. Secondo Cortés, le effigi di *tzoalli* erano, infatti, venerate esattamente come i gentili avevano fatto con i loro antichi dèi. Quest'opera di delegittimazione delle pratiche indigene indusse evidentemente anche una sorta di paralisi ermeneutica che impedì al *conquistador* di comprendere il significato soggettivo di quelle pratiche: le azioni rituali, che Cortés aveva tentato di assimilare attraverso l'analogia con le statue politeistiche, erano infatti legate alla costruzione di una effige di Huitzilopochtli, il patrono della città di Mexico-Tenochtitlan, che veniva composta ed eretta in diversi momenti dell'anno, solitamente durante la quindicesima festa del calendario solare, Panquetzaliztli, ma anche durante la festa della quinta ventina, Toxcatl.

Un medesimo sguardo giudicante si rintraccia anche in scritti coevi di alcuni intellettuali che divulgarono nel Vecchio Mondo le informazioni che avevano ricevuto da Cortés. Nella quinta decade del *De Orbe Novo* (1523), Pietro Martire d'Anghiera, forzando in maniera ancor più intransigente le informazioni cortesiane, stabili, infatti, una curiosa analogia di matrice classica: «Non mi soffermerò a descrivere l'enorme statua in marmo del loro dio più importante, Huichilabuchichi, alta come tre uomini e simile al colosso di Rodi»²¹. A suo avviso, la statua di marmo (*simulacro marmoreo*) del dio patrono di Mexico-Tenochtitlan non aveva nulla da invidiare al Colosso di Rodi (*quod Rodhio non invidet colosso*). L'analogia proposta da d'Anghiera tra la statua indigena e quella antica rivela una strategia retorica tipica della cultura umanistica del primo Cinquecento: collocando la religione mesoamericana all'interno di un paradigma classico, d'Anghiera non solo rendeva comprensibili le esperienze del Nuovo Mondo per il pubblico europeo, ma allo stesso tempo ne riduceva la scandalosa carica di alterità. Il paragone con una delle meraviglie del mondo antico conferiva certamente almeno una certa dignità estetica e monumentale alla statua del patrono dei Mexica, pur mantenendola entro un quadro concettuale che la privava di legittimità sul piano religioso. Nel definire l'effigie indigena come simulacro marmoreo, il cronista ridava vita a categorie ereditate dalla tradizione greco-romana anche in senso peggiorativo, marcando il carattere illusorio di quell'artefatto, che giudicava come un'immagine priva di realtà. L'effetto prodotto da questa breve descrizione è dunque duplice: da un lato, si riconosceva

²¹ D'Anghiera 1991, p. 81.

l'ingegno tecnico dei popoli indigeni mentre, dall'altro, si relegavano le loro pratiche esclusivamente nell'ambito dell'idolatria, esattamente come era accaduto, secondo la teologia cristiana, con gli dèi dell'antichità²²:

Non mi soffermerò a descrivere l'enorme statua in marmo del loro dio più importante [...] per soffermarmi invece su un atroce rito; quando qualcuno degli abitanti di Tenustitan, mosso da pie intenzioni, vuole consacrare un'effigie a una divinità, si sforza di riunire una quantità di semi commestibili sufficienti a fabbricare una statua della misura desiderata; quindi, tritura i semi e li riduce in farina.

La mentalità religiosa della prima età moderna poteva, evidentemente, accettare la costruzione di idoli in marmo – almeno simili alle statue del politeismo classico²³ –, ma rifiutava la produzione di effigi di *tzoalli*. La distinzione operata da d'Anghiera non è, infatti, solo dovuta a ragioni estetiche, ma appare influenzata da resistenze di carattere teologico. Il marmo, come materiale nobile e duraturo associato alla statuarìa classica, era, infatti, almeno portatore di un'aura culturale, artistica e intellettuale che, pur riferendosi a culti 'falsi', poteva essere in qualche modo 'addomesticata' e integrata in una visione cristiana della storia. Al contrario, le effigi di *tzoalli*, realizzate con materiali effimeri, erano estranee a questo sistema di valori e facevano drammaticamente riemergere il passato di un'idolatria pervasiva che il mondo cristiano considerava distante e sconfitta. Inoltre, l'impermanenza delle effigi e il loro consumo rituale, di cui aveva dato notizia Cortés, rendevano ancor più problematica la comprensione delle credenze e delle pratiche ad esse connesse. Il fatto che le effigi fossero 'incorporate' dai fedeli attraverso l'ingestione dei loro componenti edibili non poteva che rafforzare l'idea di una religione demoniaca e perversa, lontana da qualsivoglia forma di razionalità. Questa opposizione mostra un tratto ricorrente dello sguardo coloniale europeo: la disponibilità ad accettare forme di idolatria 'nobili' (considerate tali per essere comparabili con quelle dell'antichità classica) contrapposta al rifiuto di manifestazioni religiose ritenute invece primitive o 'mostruose'. Gli antichi, infatti, pur essendo idolatri, non erano caduti nel grottesco errore che aveva indotto i popoli mesoamericani a credere che le immagini coincidessero con la divinità, cioè che la rappresentazione e il prototipo potessero 'incontrarsi' in un oggetto. Da un punto di vista teologico, le immagini cristiane svolgevano una funzione anagogica, riferendosi idealmente e metaforicamente a una trascendenza irraggiungibile nella condizione mondana, ma alla quale il cristiano aspirava a tornare. È per questa ragione, dunque, che gli osservatori cristiani del Nuovo Mondo considerarono le idolatrie indigene inaccettabili, e lottarono affinché fossero completamente e definitivamente sradicate²⁴:

²² D'Anghiera 1991, p. 81.

²³ Dugast-Jaillard-Manfrini-Aragno 2021.

²⁴ D'Anghiera 1991, p. 81.

Ma poi – oh crimine perverso e barbarie orrenda! – egli squarta i corpi di giovani, fanciulle e schiavi, e ne utilizza il sangue come fosse acqua tiepida da impastare insieme alla farina suddetta. Quando l'impasto, ancora umido e molle è diventato abbastanza resistente per opera di questi macellai infernali senza che provino alcun disgusto, un modellatore viene chiamato appositamente, per dargli la forma dell'idolo, così come farebbe un vasaio con la creta o un ceraiolo con la cera.

Anche i primi missionari impegnati nell'estirpazione dell'idolatria indigena e nell'opera di evangelizzazione si scagliarono contro la costruzione di effigi di *tzoalli*. Il francescano Toribio de Benavente Motolinía²⁵, tra i primi missionari a giungere nella Nuova Spagna nel 1524, inserì queste pratiche rituali all'interno di un esteso elenco di manifestazioni idolatriche e denunciò severamente l'ingestione degli alimenti con cui le effigi erano costruite. Nella sua *Historia de los indios de la Nueva España* (1541), il francescano descrive il consumo rituale di oggetti rituali costruiti «ad immagine» di entità extraumane come una sorta di parodia dell'atto eucaristico²⁶:

Questi funghi chiamano nella loro lingua *teunanacatlth*, che significa carne di dio, o del demonio che essi adoravano; e in questa maniera con quel cibo amaro il loro crudele dio li comunicava; in molte delle loro feste erano soliti fare delle palle di cibo, e queste le facevano in molti modi, che quasi le usavano a mo' di comunione [...] e cantavano anche e dicevano che quelle palle si trasformavano nella carne di Tezcatlipoca, che era il dio o il demonio maggiore che essi adoravano e al quale attribuivano la maggiore dignità; e solo i suddetti bambini mangiavano quelle palle a mo' di comunione, o carne di quel demonio; gli altri indigeni facevano in modo di mangiare carne umana di coloro che morivano in sacrificio²⁷.

L'ingestione della carne di Tezcatlipoca, «demonio indiano», viene sussunta dunque entro la rubrica del sacrificio e dell'idolatria, una cornice che inevitabilmente limita ogni possibilità di comprensione delle strategie emiche che regolavano il consumo di questi corpi divini. Nella breve descrizione di questi atti rituali risultano, infatti, quasi assenti i dettagli etnografici che avrebbero potuto renderne intellegibile la logica interna.

5. *Le effigi di tzoalli come metapersone*

Di segno opposto sono invece le numerose fonti indigene prodotte nella prima epoca coloniale che, nel descrivere fatti simili, appaiono estremamente ricche di particolari. Un esempio significativo è offerto dalle descrizioni relative

²⁵ Gruzinski 2018; Maccocci 2016.

²⁶ Jáuregui 2003; Olko e Madajczak 2019; Figueroa Saavedra 2020.

²⁷ Motolinía 2001, pp. 86-87.

alla costruzione dell'effigie di Huitzilopochtli: in questo caso gli storici possono contare su una lunga descrizione in lingua nahuatl redatta dagli informatori indigeni che collaborarono con Bernardino de Sahagún e contenuta nel libro XII del celebre *Códice florentino*, sezione di quest'opera enciclopedica dedicata a un'articolata esposizione del punto di vista mexica sugli eventi della Conquista. La narrazione si colloca in un capitolo cruciale che descrive i drammatici avvenimenti del maggio 1520, quando il contingente spagnolo era ancora ospitato nei palazzi del sovrano Motecuhzoma Xocoyotzin all'interno di Mexico-Tenochtitlan. Mentre Cortés si era temporaneamente allontanato per affrontare la spedizione di Pánfilo de Narváez – inviato dal governatore di Cuba per arrestarlo – in città si preparavano le celebrazioni per la festa di Toxcatl, durante la quale veniva tradizionalmente fabbricata un'importante effigie del patrono. Come noto, secondo il racconto spagnolo fu proprio il presunto carattere idolatrico di questi festeggiamenti a giustificare la brutale repressione ordinata da Pedro de Alvarado, che culminò nel massacro della nobiltà indigena impegnata nei rituali. Al di là delle motivazioni che portarono alla strage, è interessante evidenziare l'asimmetria tra le differenti descrizioni degli atti preparatori della festa. Nella sua traduzione in castigliano, Sahagun offre, infatti, una brevissima esposizione dell'effigie di Huitzilopochtli, limitandosi a confermare i tratti generali del processo di costruzione²⁸. Il corrispondente testo in nahuatl, invece, risulta estremamente dettagliato e restituisce una ricca gamma di informazioni che rivelano la sintassi legata tanto alla costruzione dell'effigie quanto alla sua vestizione: inizialmente si dava forma umana alla effigie di Huitzilopochtli con semi di amaranto, in particolare il prezioso *mjchiaoauhtzoalli*; successivamente, si costruiva una struttura per sorreggerne il corpo che veniva infine rivestito con piume e con quelle complesse insegne diagnostiche che fungevano da indici riconoscibili della metapersona²⁹. Il testo si sofferma a lungo su una estesa descrizione degli attributi visivi assegnati all'effigie e delle meticolose azioni rituali a essa rivolte, offrendo una narrazione di grande dettaglio che eccede i limiti di questo contributo³⁰. Risulta tuttavia utile interrogarsi su quali fossero le categorie emiche attraverso cui tali effigi erano classificate dalle popolazioni mesoamericane. In lingua nahuatl, le effigi di *tzoalli* erano sussunte entro la categoria nota come *teixiptlahuan* (da *teotl* e *ixitpla*)³¹ con la quale si indicavano diverse rappresentazioni di metapersona³², non necessariamente coerenti con la concezione occidentale di divinità, tra le quali statue, impersonatori³³, oggetti rituali di varie fogge (ad esempio, confezionati con carta di *maguety*), immagini dipinte

²⁸ Sahagún 1988, pp. 836-837.

²⁹ Nicholson 1971.

³⁰ Sahagún 1950-1982, XII, pp. 49-51.

³¹ Hvidtfeldt 1958; Bassett 2015.

³² Burkhart 1989, p. 37; Martínez González 2015.

³³ Nel campo degli studi mesoamericanistici, si intende con «impersonazione» quella particolare forma di incorporazione di metapersona nei corpi di particolari operatori rituali umani che ne indossano le insegne diagnostiche. Si veda, ad esempio, Clendinnen 1991.

nei codici pittografici e involti noti come *tlaquimilolli*³⁴. Il termine *teixiptlahuan* non indicava però una relazione di carattere rappresentazionale tra le metapersone e la loro immagini, sebbene le prime fonti coloniali sembrino enfatizzare principalmente questo aspetto: nel dizionario del francescano Alonso de Molina (1555-1571), ad esempio, *ixiptla* era tradotto come «rappresentante», «sostituto» o «delegato»³⁵. Recentemente si è inteso tuttavia tradurre *teixiptlahuan* come «incorporazione localizzata di qualcosa che possiede le qualità di *teotl*»³⁶, sottolineando così la relazione indissolubile tra il supporto materiale e l'entità extraumana. *Ixiptla* sembra indicare cioè un oggetto creato, costruito e formalmente 'nominato' per rappresentare una particolare forza o potenza e adornato con attributi caratteristici: un artefatto temporaneo, elaborato per l'occasione, creato e poi disfatto nel corso dell'azione rituale³⁷. La comprensione del significato del termine *teotl* appare decisiva per comprendere il significato *emico* delle effigi. I primi missionari tradussero sistematicamente *teotl* (pl. *teteo*) come equivalente di «dio», esclusivamente per quanto concerneva però le 'divinità pagane' venerate dagli indigeni³⁸. Viceversa, allo scopo di evitare ogni possibile confusione dottrinale, il termine non venne mai utilizzato per tradurre in nahuatl il Dio del cristianesimo³⁹. In questo modo, i missionari tentavano infatti di isolare una categoria che esprimesse comparativamente un legame con la nozione classica di divinità politeistica per poter identificare (o meglio «inventare») un «pantheon mesoamericano» che potesse diventare bersaglio dell'evangelizzazione⁴⁰. Tuttavia, sebbene *teotl* fosse usato anche per designare metapersone riconoscibili, il campo semantico del termine appare estremamente più ampio e complesso. Più che indicare solamente quelle che gli europei percepirono come divinità, *teotl* era infatti utilizzato prevalentemente all'interno di composti che, accostandolo a una vasta tipologia di enti, ne esprimevano le qualità straordinarie o la natura eccezionale. Il termine non si riferiva dunque esclusivamente a esseri propriamente 'divini' in termini politeistici, né esclusivamente a quelli che la civiltà occidentale poteva riconoscere come esseri dotati di animazione o di una qualche forma di *agency*. Il termine *teotl* qualificava anche una gamma eterogenea di eventi, forze, potenze (ad esempio, il mare, le acque, il fuoco, l'oro, la sostanza solare legata ai giorni, ecc.) percepite come eccedenti (*teotl*) e che potevano momentaneamente incorporarsi in supporti materiali (*ixiptla*). In questo senso, il pensiero nahua mostrava paradossalmente come la 'sfera divina' potesse essere «costruita»⁴¹ attraverso dispositivi rituali fondati su criteri ortopratici che consentivano di esplorare ed attraversare un continuum ontologico

³⁴ Bassett 2014; Olivier 2006.

³⁵ Molina 2004, II, p. 45.

³⁶ Bassett 2015, pp. 45-88.

³⁷ Clendinnen 1991, p. 356.

³⁸ Molina 2004, II, p. 101.

³⁹ Lockhart 1992, p. 253.

⁴⁰ Olivier 2002; Botta 2017; Laird 2016; Bustamante García 2018.

⁴¹ Mikulska Dąbrowska 2008.

fluido⁴². Per comprendere appieno il significato di queste effigi divine è dunque necessario ribaltare le accuse cristiane e prendere sul serio l'idolatria, cercando di «pensare attraverso le cose»⁴³. In termini storico-religiosi, le effigi di *tzoalli* rappresentano, infatti, un vero e proprio dilemma ontologico⁴⁴: se analizzate adeguatamente, esse permettono di cogliere i modi in cui queste pratiche rituali di incorporazione rendevano 'percepibili' e 'leggibili' aspetti della realtà che, in condizioni normali, i Mexica consideravano non tanto 'invisibili' quanto distanti e irrelate. Non si trattava cioè di entrare in contatto una dimensione 'nascosta', che lo sguardo occidentale ha spesso pensato attraverso la nozione di «sacro», quanto di dare nomi e corpi ad aspetti della realtà che, trasformati in metapersona, finivano per interessare relazioni con il gruppo sociale.

6. Il caso dei Tepictoton, i «piccoli modellati»

Per tentare di osservare più da vicino questa logica cosmopolitica, può essere utile leggere le descrizioni contenute nei testi sahguntini relative a un'altra particolare costruzione di effigi di *tzoalli*, quella legata alle entità acquatiche note come Tepictoton (lett. «i piccoli modellati»)⁴⁵. Si tratta di un gruppo di entità, considerate come Tlaloc (pl. di Tlaloc, «colui che è fatto di terra», principale metapersona legata alle acque, alla vegetazione e alla terra), il cui nome svela la natura programmaticamente costruita delle effigi. Il sostantivo *tepicoton* si compone infatti a partire dal verbo *piqui*, che Molina traduceva come «crear o plasmar alguna criatura de nuevo»⁴⁶, ma anche – veicolando ancora una volta un giudizio anti-idolatratico – con una traduzione che mostrava il carattere artificioso e falso della costruzione delle immagini («fingir e inventar alguna cosa, o mentir asabiendas, o embolver tamales en hojas quando los hazez, o cosa semejante»⁴⁷). Nei suoi diversi scritti, Sahagún propone alcune descrizioni del corpo dei Tepictoton⁴⁸ e del contesto rituale nel quale erano costruite le effigi di *tzoalli*. Notiamo, innanzitutto, come il corpo stesso di Tlaloc fosse «modellato» con materiale edibile⁴⁹:

Il suo volto è dipinto di nero. Il suo corpo è coperto di vernice nera. Il suo viso ha una macchia (bianca) con macchie di semi di chia. La sua giacca di rugiada senza maniche. Ha in testa il suo copricapo di piume di airone. La sua collana di pietre verdi. Intorno ai suoi lombi è legato il suo mantello a bande verticali. Ha indosso i suoi sonagli sulle gambe. I suoi sandali con lacci ricoperti di piuma bianca. In mano ha lo scudo con il disegno di una ninfea, e nell'altra mano ha il suo bastone di giunco.

⁴² Neurath 2020.

⁴³ Henare-Holbraad-Wastell 2007; Vedi anche Bräunlein 2016; Vásquez 2010.

⁴⁴ Keane 2013.

⁴⁵ Sahagún 1950-1982, I, p. 21.

⁴⁶ Molina 2004, pp. 81-82; García Quintana 2022, p. 105 nota 191.

⁴⁷ Molina 2004, p. 82.

⁴⁸ Ad esempio, Sahagún 1997, pp. 97-98 e 113-114.

⁴⁹ Sahagún 1997, pp. 97-98.

Tentando di sintetizzare le informazioni sahguntine relative ai Tepictoton, vale la pena sottolineare, innanzitutto, come le piccole figure fossero modellate in qualità di repliche dei principali rilievi montuosi che circondavano la conca lacustre dell'Altipiano centrale nella quale si ergeva Mexico-Tenochtitlan. Le effigi erano confezionate principalmente quando un individuo, che si credeva affetto da un'infermità o aveva subito incidenti connessi alla dimensione acquatica, chiedeva aiuto al corpo sacerdotale. Gli operatori rituali costruivano, quindi, uno spazio rituale che replicava il paesaggio lacustre della città e nel quale si sarebbero svolti i rituali di cura. Malgrado alcuni interventi giudicanti dello stesso Sahagún, il *Códice florentino* consegna una estesa descrizione della costruzione dei Tepictoton che appare sorprendente, se si tiene conto che doveva trattarsi di metapersone tutto sommato marginali, figure che la logica degli osservatori cristiani non avrebbe cioè faticato a rubricare come «divinità minori». Ciononostante, la descrizione che il francescano propone è la più estesa tra tutte quelle dedicate nel Libro I alle «divinità», tra cui spiccano evidentemente quelle considerate «maggiori»⁵⁰. Veniamo dunque alla descrizione sahguntina⁵¹:

Ventunesimo capitolo, che parla di quelli chiamati i Piccoli Modellati (Tepictoton), che erano ritenuti essere tra i Tlaloc. [I Tepictoton] si pensava appartenessero anche ai Tlaloc. Quelli così chiamati Tepictoton erano solo immaginati. Li hanno fatti come rappresentazioni di varie montagne. E chiunque fosse paralizzato, angusto, irrigidito, o chiunque fosse minacciato di annegamento quando il vento si fosse alzato sull'acqua, avrebbe quindi giurato di modellare delle immagini, che avrebbero modellato rappresentazioni di Quetzalcoatl, Chalchiuitleyue, Tlaloc, Popocatepetl, Iztactepetl, Poiauhotecatl e qualsiasi altra montagna di cui avevano giurato di fare rappresentazioni.

Il paragrafo si apre con un chiaro attacco anti-idolatratico, un tentativo di condannare le pratiche indigene descritte nel capitolo. Come già accaduto con Durán, Cortés, Anglería e Motolinía, anche Sahagún critica la costruzione delle effigi, affermando che non erano altro che figure immaginarie. Mentre nella traduzione in castigliano Sahagún si concentra sulle effigi come semplici 'rappresentazioni', nel testo in nahuatl i Tepictoton sono considerati a tutti gli effetti degli *ixiptla*, ovvero «incarnazioni localizzate» delle montagne⁵². Nella prospettiva degli informatori nahua, i Tepictoton rappresentavano conseguentemente una radicale e ostinata inversione simbolica rispetto all'immaginario cristiano. Consapevole dell'ambiguità, Sahagún interpretava questo tipo di azione religiosa nei termini di una errata devozione verticale rivolta a una divinità. Nel testo castigliano della *Historia general de las cosas de la Nueva España*, la condanna

⁵⁰ Sahagún 1950-1982, I, pp. 21-24.

⁵¹ Sahagún 1950-1982, I, p. 21.

⁵² Sahagún 1950-1982, I, p. 60.

di Sahagún è nettissima e i Tepictoton sono definiti senza mezzi termini come «dèi immaginari»⁵³:

A tutti i monti eminenti, specialmente quelli dove si formano nuvole per piovere, immaginavano che fossero dèi, e a ciascuno di essi facevano la sua immagine secondo l'immaginazione che avevano di essi. Avevano anche l'idea immaginaria che certe malattie, che sembrano essere malattie da freddo, provenissero dai monti, o che quei monti avessero il potere di guarirle [...]. Coloro ai quali accadevano queste malattie facevano voto di realizzare le immagini di questi dèi che seguono: il dio dell'aria, la dea dell'acqua e il dio della pioggia; anche l'immagine del vulcano chiamato Popucatépetl, l'immagine della Sierra Nevada e l'immagine di un monte chiamato Poyauhtécatl, o di qualsiasi altri monti verso cui nutrivano devozione.

Mentre, dunque, il missionario si mostra incredulo di fronte alla pervasiva e ingenua idolatria degli indigeni, che personificano perfino le montagne, il testo nahuatl redatto in larga misura dagli informatori nativi si sofferma sulla natura costitutivamente 'costruita' delle entità extraumane, affermando dunque un principio pericoloso e consapevolmente idolatrico. È da questo genere di contrasti teologici che emerge la profonda distanza tra l'interpretazione sahanguntina del concetto di *ixiptla* come idolo – rappresentante di una falsa divinità – e la concezione trasmessa dai popoli mesoamericani.

Il testo mostra come lo spazio rituale venisse organizzato come una replica dell'ambiente acquatico e montano che circondava Mexico-Tenochtitlan, una vera e propria articolazione di un paesaggio ordinato, una sorta di mappa deificata⁵⁴. È in questa composizione in miniatura degli enti portatori di una potenza acquatica che si svolgeva la costruzione dei corpi dei Tepictoton e il trattamento rituale delle effigi⁵⁵:

E rappresentavano le montagne, creavano le loro immagini, solo in un impasto di semi di amaranto e mais, fatto in forma umana, fatto per sembrare uomini. Davano loro denti di semi di zucca; fornivano loro occhi di grandi fagioli neri. Con qualunque ornamento [i monti] fossero rappresentati, così quando li facevano, li adornavano. E facevano della carta e la cospargevano di gomma liquida. E li posavano sulle montagne come mantelli. E alcune di queste carte, che erano macchiate di gocce di gomma liquida, erano appese a una corda, legate e fissate insieme, in modo da essere tenute in fila di fronte ai piccoli modellati.

In primo luogo, vale la pena sottolineare come l'azione rituale abbia come scopo principale quello di dare alle montagne una forma umana, affinché potessero mostrarsi come veri e propri attori sociali. In merito ai corpi dei Tepic-

⁵³ Sahagún 1988, pp. 60-61.

⁵⁴ Arnold 1999, p. 116.

⁵⁵ Sahagún 1950-1982, I, pp. 21-22.

toton, poi, abbiamo notato come le effigi fossero fatte con pasta di *tzoalli*, alla quale gli operatori rituali aggiungevano altri elementi edibili (semi di zucca e fagioli) con cui componevano le diverse parti del corpo. Infine, si aggiungeva un trattamento degli ornamenti con gomma liquida, elemento tipico delle azioni rituali legate alle metapersona acquatiche. In questo senso, è necessario sottolineare come le effigi di *tzoalli* perseguano un obiettivo opposto rispetto a quello delle statue politeistiche. Queste ultime, infatti, sembrano voler assegnare alle rappresentazioni delle divinità una qualche forma di persistenza nel tempo, una solidità se non permanente almeno estremamente duratura, una sorta di *Nachleben*⁵⁶. Al contrario, i Tepictoton sono oggetti programmaticamente costruiti e ontologicamente transitori. Esprimono cioè una filosofia dell'effimero⁵⁷ e una ontologia dell'impermanenza e del flusso⁵⁸. Al tempo stesso, la manipolazione della materia inerte produce un'entità riconoscibile attraverso l'uso delle insegne diagnostiche che permettono di inserire i Tepictoton nel gruppo dei Tlaloque. Queste entità si presentano anche come agenti, come dimostra la costruzione della bocca e degli occhi che sottolinea la loro capacità di relazione intersoggettiva. Si può sostenere dunque che, nella costruzione dei Tepictoton, l'uso del materiale inerte servisse a rendere visibile le caratteristiche proprie di quelle metapersona che stavano entrando in scena nella mappa deificata. C'è un ultimo elemento del rituale che vale la pena sottolineare. L'uso dei prodotti del lavoro agricolo per la costruzione dei corpi dei Tepictoton appare, infatti, significativo su diversi piani. In primo luogo, rimarca la sostanziale somiglianza tra i corpi degli uomini – che la mitologia mesoamericana considerava fatti di mais – e quelli delle metapersona convocate nello spazio rituale. In secondo luogo, si rendeva evidente l'istituzione di una relazione circolare con le montagne; se infatti il gruppo sociale era coinvolto e responsabile nella produzione degli alimenti, al tempo stesso si credeva che questi provenissero dalle montagne stesse, che erano infatti considerate come recipienti di tutti i beni preziosi⁵⁹:

E dicevano anche che le montagne sul quale era fondato, erano piene d'acqua, e fuori erano fatte di terra, come se fossero dei grandi vasi d'acqua o come se fossero case piene d'acqua e che quando fosse giunto il momento si sarebbero rotti tutti i monti e ne sarebbe fuoriuscita tutta l'acqua e sarebbe stata sommersa la terra. E da tutto ciò prendevano l'abitudine di chiamare le città dove vivano quelle genti *altepetl* che significa "monte di acqua" o "monte pieno d'acqua"⁶⁰.

L'altepetl («acqua-montagna») era, infatti, pensato come immagine sintetica della civiltà; era al tempo stesso il simbolo delle città e dell'acqua che rende possibile l'agricoltura e la vita. La dimora delle entità acquatiche, il Tlalocan,

⁵⁶ Neurath 2020, p. 24.

⁵⁷ Sandstrom-Sandstrom 2022, p. 20.

⁵⁸ Maffie 2014, pp. 113-114.

⁵⁹ Contel 2019.

⁶⁰ Sahagún 1988, p. 800.

era poi anch'esso un ambiente acquatico e luogo d'origine della vegetazione e della ricchezza alimentare che spettava agli uomini⁶¹:

E [i nostri antenati] dicevano che loro [gli dèi], in una regione di una ricchezza pari alla dimora mitica di Tlaloc, ci danno il nostro sostentamento, il nostro cibo, tutto ciò che si beve, si mangia, il nostro nutrimento: il mais, i fagioli, gli amaranti, la chia. Sono loro a cui chiediamo l'acqua, la pioggia, grazie alle quali le cose crescono sulla terra. Essi stessi sono ricchi, sono felici, possiedono le cose, ne sono i padroni, al punto che sempre, per sempre, vi è germinazione, tutto rinverdisce nella loro casa. Dove, come? Nel Tlalocan, lì non c'è mai fame, non ci sono malattie né povertà.

La reciprocità rituale si manifesta poi tanto in ambito sociale come in quello religioso. Sahagún racconta, infatti, come ai Tepictoton si facessero offerte di canti, danze, cibo e bevande, oltre a una serie di deposizioni di oggetti rituali sul quale in questa sede non è possibile soffermarsi⁶². La connessione tra umani e immagini delle montagne si rafforzava inoltre attraverso i pasti rituali, gli scambi di cibo e le offerte prescritte che erano solitamente rivolte a soggetti umani⁶³. Dopo aver preparato il contesto festivo, si procedeva all'uccisione rituale dei Tepictoton. Si torceva loro il collo, imitando quanto facevano con le quaglie utilizzate nel corso dei sacrifici. Questa metafora rituale che associa le metapersona coinvolte nel rito con la sfera animale mostra come le barriere tra i diversi regni che lo sguardo occidentale considera 'naturali' venissero invece costantemente valicate dalla mentalità mesoamericana, a conferma della fluidità ontologica che caratterizza il cosmo indigeno. Infine, le effigi di *tzoalli* venivano portate nelle case dei sacerdoti, dove gli anziani si riunivano per proseguire con offerte e libazioni⁶⁴:

E il giorno dopo uccidevano il Tepictoton [le immagini]; li uccidevano, come quaglie sacrificali, torcendo loro il collo. Quindi raccoglievano e portavano nella casa dei sacerdoti le figure del Tepictoton fatte di un impasto di semi di amaranto e mais, là dove abitavano i sacerdoti. E colui che [aveva fatto] modellare i Tepicme, allora tornava dai suoi ospiti, dove si erano intrattenuti.

Quindi, il mattino seguente, cominciava il rituale della «distribuzione dei resti» (*apeoalo* o *apehualo*, forma impersonale del verbo *apêhua*: distribuire) al quale potevano assistere solamente le famiglie di coloro che avevano patrocinato la costruzione delle effigi. Quando si erano infine consumate le offerte, colui che aveva invocato il rituale di cura era considerato guarito⁶⁵:

⁶¹ Sahagún 1986, p. 151.

⁶² Sahagún 1950-1982, I, p. 22.

⁶³ Arnold 1999, p. 116.

⁶⁴ Sahagún 1950-1982, I, p. 22.

⁶⁵ Sahagún 1950-1982, I, pp. 22-23.

E quando il giorno è spuntato, allora aveva luogo la distribuzione dei resti. Alla distribuzione, partecipavano solo i parenti, le persone di casa – la sua famiglia, quelli della stessa parentela, dello stesso grembo, quelli dello stesso clan. La chiamavano la distribuzione dei resti; poi tutto il cibo e le bevande venivano consumati, mangiati – tutto veniva finito. E non lasciavano nulla dei resti, neppure la feccia nel vaso del vino, del vino annacquato, del vino di frutta, del vino bianco, del vino che fa dormire.

Nella parte conclusiva del rituale, i Tepictoton erano convertiti dunque essi stessi in un'offerta, realizzando un processo di fertilizzazione continua della realtà. Attraverso lo smembramento delle effigi e la distribuzione dei loro resti, infatti, il rituale riannodava la relazione cosmopolitica tra il gruppo sociale, le metapersona e l'ambiente naturale. A conclusione del rituale, i frammenti dei materiali con cui erano state costruite le effigi tornavano al loro originario ambiente acquatico. Venivano, infatti, condotti nel luogo della laguna che circondava la città ove solitamente trovavano conclusione i rituali legati alle entità acquatiche⁶⁶:

E tutto il loro ornamento: le loro ghirlande di carta indossate su una spalla [come segno della morte o di quell'uccidere davanti agli dèi], i loro bastoni di canne rotonde e spesse, e i loro bastoni di fiamma, i loro fasci di nuvole; e le coppe turchesi e le loro ciotole con cui [i celebranti] mangiavano, le ciotole di legno e le ciotole di creta, tutti queste cose le lasciavano a Tepetzinco: le gettavano in acqua, al largo, in un luogo chiamato Pantitlan.

Nel corso di questo rituale di impersonazione abbiamo osservato dunque una forma singolare di manipolazione di un materiale ontologicamente fluido. Alcune metapersona (non a caso, determinate dal possesso della qualità eccezionale segnata dal concetto di *teotl*) erano capaci di attraversare diversi gradienti di stati dell'essere. I Tepictoton erano, in origine, le montagne della valle, entità di natura acquatica ma distanti dal gruppo sociale. Quei potenti aspetti della realtà erano 'convocati' nella città attraverso la costruzione di un preciso paesaggio rituale. Qui, la materia inerte di cui erano composte veniva manipolata per conferire loro un carattere personale e instaurare la comunicazione intersoggettiva necessaria per il pieno svolgimento del rituale. In seguito, queste metapersona cambiavano ulteriormente stato quando venivano smembrate e socializzate nel corso dei pasti rituali. Una volta esaurita la loro funzione, era importante riaffermare il carattere effimero dei loro corpi. Tuttavia, i resti dell'azione rituale, restituiti alla loro condizione inerte, non erano meno significativi. Anzi, dovevano essere ricondotti alla loro dimensione originaria. Il ciclo ontologico si chiudeva cioè solo quando questa condensazione momentanea di forze della natura si dissolveva e ritornava alla sua indistinta condizione acquatica.

Le effigi di *tzoalli* rappresentano dunque programmaticamente degli artefatti temporanei ed effimeri. Non si trattava di divinità trascendenti, ma di manifesta-

⁶⁶ Sahagún 1950-1982, I, pp. 23-24.

zioni momentanee, culminazioni e condensazioni di aspetti della realtà con cui si cercava di stabilire relazioni controllate e favorevoli. La costruzione del corpo dei Tepictoton non rimanda a una forma verticale di adorazione, bensì istituisce un dialogo orizzontale con metapersona immanenti convocate in uno spazio relazionale. Queste immagini non possono essere paragonate alle solide concretizzazioni delle divinità politeiste, dotate di efficacia permanente, che – si pensi alla inadeguata comparazione con le statue da cui siamo partiti – sembravano volere ‘immobilizzare’ forze e potenze *sub specie aeternitatis*⁶⁷. Questa fu certamente la ragione dello scandalo che le effigi di *tzoalli* suscitarono nell’immaginario di osservatori come d’Anghiera, il quale poteva accettare che i ‘pagani’ (del Vecchio e del Nuovo Mondo) realizzassero immagini marmoree delle loro divinità, ma non che immaginassero il divino attraverso corpi destinati alla dissoluzione. I Tepictoton rappresentano dunque un caso emblematico di una mentalità religiosa che costruisce artefatti – che gli europei definirono «idoli»⁶⁸ – capaci di istituire momenti effimeri di culminazione – ad esempio, delle forze naturali come l’acqua –, forme momentaneamente visibili nello spazio e nel tempo e sempre suscettibili di ulteriori manipolazioni. Questo caso consente di intravedere una sorta di regola nella costruzione dei corpi delle entità extraumane che l’ossessione figurativa dei missionari del XVI secolo non fu in grado di comprendere. Per cogliere il lato dinamico della religione mesoamericana, è necessario pensare attraverso gli oggetti; considerare cioè la costruzione dei *teixiptlahuan* non come espressione di una ricerca politeista dell’eternità, ma come manifestazione della necessità di riconoscere l’*agency* delle cose e di stabilire relazioni con la realtà. In conclusione, queste forme di incorporazione di una realtà dinamica generavano un immenso potenziale di vincoli sociali, ma dovevano necessariamente apparire scandalose agli occhi dei missionari che relegavano il corpo e la materia ai margini dell’esperienza religiosa, elaborando una teologia disincarnata. Per questa ragione, il pensiero anti-idolatratico aveva ragione a sentirsi minacciato dalla connessione che gli artefatti indigeni istituivano con la realtà attraverso la manipolazione rituale: i Tepictoton – e per estensione tutte le metapersona mesoamericane – erano, infatti, costitutivamente ‘modellate’ ed espressione di una teoria dell’azione rituale per la quale le ‘cose sacre’ potevano essere incessantemente manipolabili.

Riferimenti bibliografici

- Arnold 1999 = P. P. Arnold, *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, Niwot 1999.
 Augé 1988 = M. Augé, *Le Dieu objet*, Paris 1988.
 Bassett 2014 = M. H. Bassett, *Wrapped in Cloth, Clothed in Skins: Aztec Tlaquimilolli (Sacred Bundles) and Deity Embodiment*, «History of Religions» 53, 4, 2014, pp. 369-400.

⁶⁷ Gell 1998, pp. 21-23.

⁶⁸ Augé 1988; Latour 2009.

- Bassett 2015 = M. H. Bassett, *The Fate of Earthly Thing. Aztec Gods and God-Bodies*, Austin 2015.
- Bernand-Gruzinski 1988 = C. Bernand - S. Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris 1988.
- Bettettini 2006 = M. Bettettini, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Bari 2006.
- Boone 1989 = E. H. Boone, *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Philadelphia 1989.
- Botta 2017 = S. Botta, *Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín. Huellas del De civitate Dei en la obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada*, in C. Battcock - B. Bravo Rubio (edd.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México 2017, pp. 47-78.
- Bräunlein 2016 = P. J. Bräunlein, *Thinking Religion Through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religions*, «Method & Theory in the Study of Religion» 28, 4/5, 2016, pp. 365-399.
- Brylak 2011 = A. Brylak, *La comida como forma de expresión artística en las fiestas religiosas nahuas*, «Itinerarios» 13, 2011, pp. 225-243.
- Burkhart 1989 = L. M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in 16th-Century Mexico*, Tucson 1989.
- Bustamante García 2018 = J. Bustamante García, *Fuentes y modelos usados por Sahagún en su obra etnográfica. Dioses, rituales y teología fabulosa de los antiguos mexicanos*, in L. Barjau - C. Battcock (edd.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, México 2018, pp. 153-170.
- Clendinnen 1991 = I. Clendinnen, *The Aztecs. An Interpretation*, Cambridge 1991.
- Contel 2019 = J. Contel, *Tlalloc-Tlallocan: el altepetl arquetípico*. «Americae. European Journal of Americanist Archaeology» 1, 2016, pp. 89-103.
- Cortés 1987 = H. Cortés, *La conquista del Messico*, a cura di L. Pranzetti, Milano 1987.
- D'Anghiera 1991 = P. M. d'Anghiera, *De orbe novo. V Decade. La conquista del Messico*, a cura di M. B. Giacometti, Bergamo 1991.
- Dehouve 2015 = D. Dehouve, *Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz*, in C. Good Eshelman - D. Raby (edd.), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Zamora 2015, pp. 37-58.
- Detienne 2009 = M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris 2009 (ed. or. Paris 2000).
- Dugast-Jaillard-Manfrini-Aragno 2021 = S. Dugast - D. Jaillard - I. Manfrini-Aragno, *Agalma ou les figurations de l'invisible. Approches comparées*, Grenoble 2021.
- Durán 2002 = D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México 2002, vol. 2, pp. 171-172.
- Figueroa Saavedra 2020 = M. Figueroa Saavedra, *La traducción de las especies eucarísticas al náhuatl: un episodio de la historia de la traducción en Nueva España*, «Revista Española de Antropología Americana» 50, 2020, pp. 103-123.
- Frassani 2016 = A. Frassani, *Depicting The Mesoamerican Spirit World*, «Ancient Mesoamerica» 27, 2016, pp. 441-459.
- García Quintana 2022 = M. J. García Quintana, *Códice Florentino. Libro Primero. Paleografía y traducción del náhuatl al español*, México 2022.
- Gell 1998 = A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford 1998.
- Gruzinski 1994 = S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1942-2019)*, México 1994.
- Gruzinski 2018 = S. Gruzinski, *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris 2018.

- Henare-Holbraad-Wastell 2007 = A. Henare [Salmond] - M. Holbraad - S. Wastell (edd.), *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, London 2007.
- Hvidtfeldt 1958 = A. Hvidtfeldt, *Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Copenhagen 1958.
- Jáuregui 2003 = C. Jáuregui, "El plato más sabroso": Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del cannibal, «Colonial Latin American Review» 12, 2, 2003, pp. 199-231.
- Keane 2013 = W. Keane, *On spirit writing: materialities of language and the religious work of transduction*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute» 19, 1, 2013, pp. 1-17.
- Laird 2016 = A. Laird, *Aztec and Roman Gods in Sixteenth-Century Mexico: Strategic Uses of Classical Learning in Sahagún's Historia General*, in J. M. D. Pohl - C. L. Lyons (edd.), *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to México*, Los Angeles 2016, pp. 167-187.
- Latour 2009 = B. Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches; suivi de Iconoclash*, Paris 2009.
- Lincoln 2018 = B. Lincoln, *Apples and Oranges. Explorations in, on and with Comparison*, Chicago 2018.
- Lockhart 1992 = J. Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford 1992.
- Maffie 2014 = J. Maffie, *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*, Boulder 2014.
- Marcocci 2016 = G. Marcocci, *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento*, Roma-Bari 2016.
- Martínez González 2016 = R. Martínez González, *Los dioses no entienden las metáforas. Realidad y representación en Mesoamérica*, «Anales de Antropología» 50, 1, 2016, pp. 3-23.
- Mazzetto 2017 = E. Mazzetto, ¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de tzoalli de las divinidades nahuas, «Estudios de Cultura Náhuatl» 53, 2017, pp. 73-118.
- Mazzetto 2021 = E. Mazzetto, *Pelo de coyote y flecha de pedernal. Transformaciones de los ixiptla de amaranto de Huitzilopochtli en las fiestas del año solar*, «Estudios de Cultura Náhuatl» 62, 2021, pp. 95-141.
- Mikulska Dąbrowska 2008 = K. Mikulska Dąbrowska, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México-Varsovia 2008.
- Molina 2004 = A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México 2004 (ed. or. México 1571).
- Motolinía 2001 = T. de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid 2001.
- Neurath 2020 = J. Neurath, *Someter a los dioses, dudar de las imágenes: enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*, Buenos Aires 2020.
- Nicholson 1971 = H. B. Nicholson, *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, in R. Wauchope - G. Ekholm - I. Bernal (edd.), *Handbook of Middle American Indians. Archaeology of Northern Mesoamerica*, vol. 10, 1, Austin 1971, pp. 395- 446.
- Olivier 2002 = G. Olivier, *El panteón en la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún*, in M. León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos Años de Presencia*, México 2002, pp. 61-80.
- Olivier 2006 = G. Olivier, *Sacred Bundles and the Coronation of the Aztec King in Mexico-Tenochtitlan*, in J. Guernsey - F. K. Reilly (edd.), *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, Barnardsville 2006, pp. 199-225.

- Olko-Madajczak 2019 = J. Olko - J. Madajczak, *An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De(re)constructing the Nahua "Soul"*, «Ancient Mesoamerica» 30, 1, 2019, pp. 75-88.
- Sahagún 1950-1982 = B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, edited by C. E. Dibble - J. O. A. Anderson, Santa Fe 1950-1982.
- Sahagún 1986 = B. de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*, edición de M. León-Portilla, México 1986.
- Sahagún 1997 = B. de Sahagún, *Primeros Memoriales*, edited by T. D. Sullivan, Norman 1997, pp. 97-98.
- Sahlins 2022 = M. Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*, Princeton 2022.
- Sandstrom-Sandstrom 2022 = A. R. Sandstrom - P. E. Sandstrom, *Cut-Paper Figures and Nahua Conceptions of the Divine: Art and Revelation in Pantheistic Religion*, «Estudios de Cultura Náhuatl» 64, 2022, pp. 15-62.
- Schmidt 1987 = F. Schmidt, *Polytheisms: Degeneration or progress?* in F. Schmidt (ed.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*, London-Paris-New York 1987, pp. 9-60 (History & Anthropology, 3).
- Smith 1982 = J. Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.
- Strathern 2019 = A. Strathern, *Unearthly Powers. Religious and Political Change in World History*, Cambridge 2019.
- Vásquez 2010 = M. A. Vásquez, *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*, New York 2010.
- Velasco Lozano 2001 = A. M. Velasco Lozano, *Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en el ritual mexica*, in Y. González Torres (ed.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México 2001, pp. 39-63.