

Montezuma in Nuovo Messico

Sandra Busatta

“Prima di fabbricare l’umanità, la Grande Potenza Misteriosa fece la terra e tutte le cose che ci vivono sopra”, inizia un mito papago. La divinità scavò una buca sulla terra, formò una figura con la creta e salì al cielo da dove lasciò cadere la figura dentro la buca. Subito venne fuori da lì Montezuma, alla guida di tutti i popoli indiani. Il Grande Montezuma insegnò all’umanità tutto quello che era necessario: l’arte di intrecciare canestri, la ceramica, l’agricoltura con il bastone da scavo e la cottura dei cibi. A quel tempo il sole era molto più basso e il clima era più mite, senza inverno né gelo. Uomini e animali vivevano in pace e potevano comunicare tra loro con un linguaggio comune. Un giorno Coyote avvertì l’amico Montezuma che stava per giungere un grande diluvio e lo consigliò di scavare una grande canoa. Montezuma seguì il consiglio e posò la canoa in cima a una montagna che i bianchi chiamano Monte Rosa, mentre Coyote si preparava una canoa più piccola per sé. Giunse il diluvio e tutti gli esseri perirono, mentre i due amici fluttuavano sulle acque a bordo delle loro imbarcazioni. L’inondazione finì e solo la punta della montagna era asciutta, mentre le acque si ritiravano. Montezuma inviò Coyote nelle quattro direzioni a cercare della terra asciutta e Coyote alla fine la trovò a nord. Montezuma si accinse a costruire un mondo nuovo: la Grande Potenza Misteriosa creò una nuova umanità e nuovi animali e a capo di tutti pose Montezuma, che divise le tribù e diede a tutte le leggi per governarsi e insegnò loro di nuovo come vivere. Il potere però gli diede alla testa e cominciò a sostenere che non vi era necessità di avere un Creatore, che lui stesso era un creatore e il Grande Comandante. Coyote avvertì Montezuma di essere più umile, di obbedire al Potere dell’Universo, ma quello non lo ascoltò. Il suo orgoglio, anzi, diventò così grande che ordinò agli esseri umani di costruirgli una casa altissima, che dalla terra raggiungesse il cielo, da cui egli avrebbe potuto governare come Capo dell’Universo. “Sono onnipotente, diceva, sono il Grande Ribelle, metterò sottosopra il mondo a mio piacere”. Allora il bene si trasformò nel male, gli uomini cominciarono a cacciare gli animali, a disobbedire alle leggi eterne e a combattere tra loro. La Grande Potenza Eterna tentò di avvertire Montezuma e l’umanità alzando il sole più in alto e ponendolo dove si trova ora; apparve l’inverno, con la neve e il ghiaccio, ma nessuno ci badò. Intanto Montezuma costringeva il popolo a lavorare al suo palazzo con stanze di corallo e giaspetto, turchese e madreperla, finché la Grande Potenza Misteriosa fece tremare la terra e il palazzo crollò. Quando ciò accadde la gente scoprì che non comprendeva più il linguaggio degli animali e che parlava lingue diverse. Montezuma, però, non contento, sfidò la Grande Potenza, ma Essa inviò la locusta al di là dell’oceano orientale a chiamare in una terra sconosciuta gente con la faccia e il corpo pieno di pelo, che cavalcava strane bestie, era coperta di ferro e aveva armi di ferro con un buco magico che sputava fuoco con grande scoppio di tuono. Questo popolo spietato attraversò l’oceano su grandi navi e la Grande Potenza Misteriosa permise loro di distruggere completamente l’orgoglioso Montezuma.

Questa storia dei Papago, una popolazione di lingua pima della famiglia uto-azteca che vive al confine tra Stati Uniti e Messico, riecheggia vari motivi biblici, dal diluvio alla torre di Babele, e rivela che i conquistadores non influenzarono le popolazioni dell’Arizona e del Nuovo Messico solo con il cristianesimo, ma portarono con sé anche racconti favolosi dell’infelice signore degli aztechi. La cooperazione tra il Grande Spirito e gli spagnoli, secondo Richard J. Parmentier (1979:618) è legata all’influenza dei gesuiti che cristianizzarono la zona. Il Montezuma papago si sovrappone talvolta nel mito a Primo Uomo, creatore dell’umanità, degli animali e del terribile Grande Aquila, muore quattro volte, ma resuscita sempre. Dopo aver insegnato la civiltà all’umanità, oppure, dopo essere stato costretto a ritirarsi dai bianchi, come in questo racconto del 1883, va nel suo mondo sotterraneo nel sud per non tornare mai più. Anche i vicini Pima, strettamente imparentati ai Papago identificano Montezuma con il demiurgo Fratello Maggiore, ed entrambe le tribù si considerano discendenti di Montezuma e degli aztechi.

Il nome di Montezuma, che nella lingua degli aztechi, il nahuatl, è Motecuhzoma e varianti, si riferisce a due personaggi storici: Montezuma I detto Ilhuicamina, che salì al trono alla morte di Itzcoatl nel 1440, ampliò il regno con grandi campagne militari a nord, est e sud, costruì un acquedotto da Chapultepec alla capitale Tenochtitlan e un argine per proteggere la città dalle alluvioni. L’altro è Montezuma II, il sovrano che venne sconfitto da Cortés nel 1520, di cui il conquistador ammirava il sofisticato rituale e la potenza militare, come si evince dalle lettere inviate al re di Spagna. Ma come giunse il nome di un re azteco nel Sudovest degli attuali Stati Uniti, dove acquistò la statura di un dio? Se le leggende riguardanti il sovrano azteco fossero state già presenti nel Messico settentrionale e nel Sudovest prima della spedizione di Coronado in Nuovo Messico nel 1540, se ne dovrebbero trovare le tracce, ragiona Parmentier, al seguito di Bandelier (1892:320), nei primi giornali dei francescani, dei gesuiti o dei comandanti militari. Pérez de Ribas descrive molto dettagliatamente le danze in onore di Montezuma II a Città del Messico, ma non fa cenno all’imperatore nella sua raccolta di leggende del Sonora e Sinaloa del 1645.

La Parsons, nel suo fondamentale *Pueblo Indian Religion* (1933a) menziona le molte somiglianze tra il dio della pioggia azteco Tlaloc e le *kachina* e tra gli dei aztechi Huitzilopochtli e Painal e gli Dei Gemelli della Guerra dei Pueblo, ma le tradizioni di migrazione azteche non indicano tanto un punto di partenza in Nuovo Messico quanto nel Messico settentrionale, in quella Gran Chichimeca da cui scaturirono anche i Toltechi.

Esistevano, comunque, vaste reti commerciali tra il Sudovest degli Stati Uniti, il Messico e il Guatemala fin da epoca preistorica: il mais, i fagioli e le zucche, i tre pilastri dell'agricoltura degli Hohokam e degli Anasazi, provenivano dal Messico; anche la coltivazione del cotone e, se non la manifattura vera e propria, almeno la concezione della ceramica, avevano anch'esse origine messicana. Sembra che i Toltechi (900-1150 d.C.) abbiano avuto grande influenza sugli Anasazi ed è stato suggerito che Casas Grandes nel Chihuahua settentrionale, nel 1150 si sia trasformata da piccolo villaggio in grande centro commerciale mesoamericano, frequentato dai mercanti toltechi e, in seguito, dai *pochteca* aztechi. Richard E. Adams (1977:235) sostiene che da Casas Grandes, Zape e altri centri i *pochteca* entravano nei territori degli Hohokam e degli Anasazi in Arizona e Nuovo Messico per scambiare campanelle di rame, pappagalli arabi e altri oggetti in cambio di turchese, schiavi, peyote, sale e altre merci. Gli antropologi e gli archeologi che vedono una connessione Anasazi-Mesoamericana suppongono un'influenza meridionale anche nell'architettura, in particolare a Chaco Canyon (900-1100 d.C.). Comunque i concetti religiosi del serpente piumato e del ritorno da oriente di una personaggio, comuni ai popoli Pueblo, e del dio morente dei popoli di lingua pima e yuma, si sono fatti strada nel Sudovest attraverso i deserti e le sierras del Messico settentrionale in modo che ora è impossibile identificare.

<P>Un indiano del pueblo di Pecos, che gli spagnoli soprannominarono Bigotes per via dei lunghi baffi, *capitan de la guerra* e mercante, che ebbe tanta importanza nelle vicende della spedizione Coronado (1540-42), doveva parlare un po' di Nahuatl, secondo John L. Kessel (1987:7) e così, a quanto pare, un indiano delle Pianure, probabilmente un proto-Pawnee, chiamato El Turco per via del suo aspetto, anch'egli un mercante. Insieme ai soldati di Coronado vi erano due *donados* indiani taraschi, Lucas e Sebastian, che accompagnavano come aiutanti e catechisti i francescani della spedizione e settecento alleati indiani taraschi, aztechi e di tlaxcala in veste di portatori, mandriani e servi. Ogni spedizione spagnola, d'altronde, aveva con sé un gran numero di indiani messicani, fin dall'esplorazione condotta nel 1539 da frate Marcos da Niza e dallo schiavo nero Esteban, che aveva dato il via all'interesse spagnolo per quella regione alla ricerca delle Sette Città d'Oro di Cibola e di Quivira. La stessa parola Cibola era forse il nome dato agli Zuni dagli Opatas, una tribù del nord messicano, o dai Pima Sobaipuri, con cui erano in rapporti commerciali da secoli. Antonio de Espejo, nel 1583, trovò quattro indiani messicani lasciati indietro da Coronado tra gli Zuni e uno a Cicuye (Pecos) e si portò via un prigioniero indiano a Città del Messico perché insegnasse la sua lingua, il towa. Questi morì prima di poter rivedere il suo villaggio, ma insegnò il towa a un *donado* francescano, l'indiano Juan de Dios, che venne aggregato alla spedizione di Oñate nel 1598, insieme a un imprecisato numero di servitori indiani messicani, meticci e mulatti. Nel pueblo di Santo Domingo, in Nuovo Messico, Oñate scoprì Tomas e Cristobal, due degli indiani lasciati indietro dalla spedizione illegale di Castaño de Sosa, che erano là dal 1591 e parlavano il keres. A Santa Fe, che venne fondata nel 1609 da Oñate, ma che divenne capitale nel 1610 sotto il governatore successivo, Diego de Peralta, esisteva addirittura un quartiere indiano messicano, Analco, un vecchio pueblo dove Oñate fece costruire la chiesa di San Miguel, che è il luogo di culto cristiano più antico del Nordamerica ancora in uso e che venne poi inglobato nella capitale Santa Fe. La chiesa doveva servire per gli indiani della zona circostante e per i messicani di Tlaxcala che facevano parte del seguito dell'*adelantado*. Lo stesso Oñate aveva sposato Doña Isabel Tolosa Cortés Montezuma, nipote del conquistatore del Messico e pronipote di Montezuma, mentre il nipote del signore azteco, Don Cristobal Becerra y Montezuma, aveva sposato la figlia del poeta-guerriero della spedizione, il capitano Caspar Pérez de Villagrà, che cantò in versi la "Storia del Nuovo Messico".

Tutte queste informazioni vengono possono far pensare che il mito di Montezuma sia stato nutrito dai coloni spagnoli e, soprattutto, dai loro servi messicani. Questa idea è stata favorita da Bancroft (1874-1876, 3:77) e ulteriormente elaborata da Bandelier (1892), il quale sostenne che il Montezuma dei Pueblos aveva origine da una fusione delle leggende riguardanti Montezuma I e i fatti storici concernenti Montezuma II. Egli trovò il primo riferimento del XVII secolo a Montezuma in Sudovest (il Nuovo Messico spagnolo comprendeva lo stato attuale e l'Arizona, con una indistinta frontiera a nord) nelle "case di Montezuma" di Francisco de Gorraez Beaumont e Antonio de Oca Grandes Sarmiento, identificate con le grandi rovine di Casas Grandes in molte leggende del Sonora. L'altro riferimento si trovava in una lettera del governatore del Nuovo Messico, Antonio de Otermin, al re di Spagna datata 20 agosto 1680, che informava come alcuni prigionieri Pueblo catturati durante la Grande Rivolta, avessero confessato di operare sotto il mandato di un indiano che viveva nel nord "dalla cui regione venne Montezuma" (Hackett 1942:15). La Grande Rivolta venne fatta in nome del dio Poseyemu, talvolta identificato con l'azteco, ma nella mente di questi prigionieri le due figure erano ben diverse e Montezuma era il luogotenente di Poseyemu. Nel 1634 Fray Alonso de Benavides diede una sua versione della migrazione azteca dal Nuovo Messico. Secondo lui gli indiani del Sudovest si dividevano in due fazioni rivali: gli amici di Satana che si erano diretti a sud, si erano fermati dove un'aquila si era posata su un cactus e avevano fondato il regno azteco e i Taos, i progenitori dei Pueblos che erano restati a nord, diretti a un altro demone, una terribile strega che si era posata un enorme masso di ferro sulla testa e aveva avvisato i Taos che con quell'oggetto ella segnava il confine meridionale del loro paese, nell'attuale Chihuahua, oltre il quale essi non dovevano avventurarsi. Un contemporaneo, Fray Geronimo de Zarate Salmeron, sosteneva di aver visto il masso stregato e rinforzava la storia dichiarando che si trovava a tre leghe da Santa Barbara.

Il nome del sovrano azteco diventato un dio Pueblo è poco frequente durante il XVIII secolo, anche se padre Sedelmar nel 1746 collegò il re alle rovine di Casa Grande, il cuore della civiltà Hohokam presso la moderna Phoenix, Arizona, i cui discendenti sono i moderni Pima e Papago. Il padre si spinse addirittura ad affermare che Montezuma aveva colà il

suo palazzo da cui governava il suo impero. La moda di legare il nome del sovrano-dio alle rovine delle grandi civiltà preistoriche continuò nel XIX secolo e lo stesso Bandelier ricordava come gli indiani di El Paso e di altre aree chiamassero le rovine "Montezumas". In Arizona un villaggio dentro una caverna su una falesia (*cliff dwelling*) della cultura Sinagua è ancora oggi chiamato Montezuma Castle, mentre un altro villaggio Anasazi presso la cittadina americana di Aztec, New Mexico è stato battezzato Aztec Ruins. Tra le molte miniere spagnole "perdute" del Sudovest vi è la Miniera di Montezuma nella contea di Maricopa, Arizona, un pozzo riempito nella metà del XVIII secolo dai Pima in rivolta contro le missioni gesuite e il lavoro forzato, riscoperta con il nome di Il Black Jack e molto ricca.

Nel XIX secolo la popolarità del mito di Montezuma si diffonde e trova posto nei giornali dei viaggiatori e nei resoconti delle esplorazioni militari. Le leggende si possono dividere in quattro categorie: secondo la prima, Montezuma guida la migrazione degli aztechi dalle terre del Nuovo Messico fino a Città del Messico e si trova soprattutto nella regione di Casas Grandes, Sonora, tra Pima, Papago e Opata. Una seconda tradizione, invece, narra che Montezuma è nato tra i Pueblos, di solito a Pecos o Ojo Caliente, qualche miglio a nord del pueblo di San Juan, la prima capitale spagnola e lavora in armonia con il Grande Spirito a favore degli indiani e contro gli spagnoli. Agli inizi degli anni 1850 un gruppo di cacciatori Pueblo Santo Domingo, di lingua keres, raccontò al tenente A. W. Whipple che Montezuma era nato in un luogo chiamato Acoti e che aveva insegnato agli indiani a costruire villaggi di adobe a molti piani e camere cerimoniali sotterranee. Taos era stato il primo di quei villaggi e di là egli si era diretto verso sud. Esistono molte varianti Tewa di questa storia: in una di esse Montezuma sposa la Malinche, figlia del cacique del Pueblo di Zuni. Per assisterlo il Grande Spirito gli invia la sacra aquila e ovunque si posa nasce un villaggio. Un giorno, mentre Montezuma viaggia verso sud, l'aquila afferra un serpente col becco e si posa su un cactus. È il segno che Montezuma aspettava da tempo e in quel luogo fonda Città del Messico (Applegate 1929:175). Queste leggende sembrano ricordare il percorso del Camino Real (la strada reale da Città del Messico a Santa Fe) che, dal punto di vista dei Pueblo del Rio Grande, da Taos portava a Città del Messico.

Molte leggende suggeriscono che il re-dio tornerà da oriente; questo terzo gruppo narra del sacro fuoco che egli fece bruciare in suo onore e si trovano soprattutto nell'area di Taos e Pecos. A Jemez, villaggio imparentato con Pecos, vi erano le chiese di Montezuma. Simpson (1964:19-23) durante la sua spedizione nel 1849 vide una pittura in una *kiva* (camera cerimoniale) a Jemez con due figure definite dal *governador* del pueblo "due aiutanti di Montezuma che lo chiamano per avere la pioggia" soffiando due trombe o flauti. Questo particolare suggerisce "un complesso rapporto tra Montezuma, che tornerà da oriente e l'eroe culturale Pueblo, che è spesso figlio del Sole (che sorge a oriente) e che si pensa abbia il potere di portare la pioggia" (Parmentier 1979:619). La leggenda del sacro fuoco di Pecos narra come Montezuma un giorno a Pecos capovoltò un albero e lo piantò alla rovescia, avvertendo che una razza straniera avrebbe regnato sul paese e la pioggia avrebbe cessato di cadere. Egli raccomandò ai sacerdoti di tenere acceso il sacro fuoco fino a che l'albero non fosse caduto: quando ciò fosse avvenuto una moltitudine di uomini bianchi venuti da oriente avrebbe distrutto i loro oppressori ed Egli stesso sarebbe tornato per restaurare il suo regno (Domenech 1860, 1:165). In una variante di Bancroft (1874-1876,3:170) la distinzione tra gli oppressori spagnoli e i liberatori americani è ulteriormente accentuata: "Si dice che l'albero cadde dalla sua posizione anormale quando l'esercito americano entrò a Santa Fe" durante la guerra con il Messico del 1846-48. In entrambe le leggende l'arrivo degli americani segna la fine dell'oppressione, il ritorno della pioggia e della fertilità dei campi e la restaurazione della religione nativa in un ritrovato equilibrio.

Pecos, situato presso le sorgenti del fiume omonimo a circa venti miglia da Santa Fe, era il più grande di tutti i pueblo indiani quando venne raggiunto per la prima volta dagli spagnoli nel 1540. Questo villaggio di lingua towa conteneva più di duemila persone in appartamenti multifamiliari alti fino a cinque piani. Pecos, chiamata Cicuye dai suoi abitanti, non cedette agli invasori senza resistenza; era forse il più importante centro di scambio di commerci con i nomadi delle Grandi Pianure e tale restò a lungo, insieme a Taos e Picuris, ma con il passare dei secoli la sua popolazione continuò a diminuire a causa delle epidemie di vaiolo e delle scorrerie dei Comanche. Nel 1838 era ormai un Pueblo fantasma, abitato da una manciata di sopravvissuti che trovarono rifugio presso i parenti linguistici del pueblo di Jemez, al di là del Rio Grande. Il declino della potenza di Pecos e il suo abbandono impressionò fortemente sia gli indiani che i viaggiatori americani. I Pueblo videro nel suo destino delle cause soprannaturali: molti credevano che Montezuma, prima di partire per il Messico, avesse acceso un fuoco sacro e lo avesse affidato ai Pecos per tenerlo vivo finché non fosse tornato a liberarli dal giogo spagnolo. Josiah Gregg, un commerciante di Santa Fe che all'inizio del decennio 1830 sostò brevemente nel villaggio, sosteneva di essere sceso in una *kiva* e aver visto "il sacro fuoco, che covava silenziosamente sotto le ceneri, nel bacile di un piccolo altare" (1954:189). Il mercante affermava anche che il fuoco era affidato a un gruppo di guerrieri che faceva la guardia a turno per due giorni e due notti di seguito, senza dormire, bere o mangiare e che tale severità li portò all'esaurimento e infine alla morte, finché non rimase più nessuno a curare il sacro fuoco.

Altre storie raccontano che il villaggio venne abbandonato perché i guardiani (in una variante le dodici figlie vergini del capo) del fuoco, che secondo molti informatori indiani era invece tenuto in una caverna, lo lasciarono spegnere per negligenza. Nel settembre del 1839, un anno dopo l'abbandono di Pecos, il giornalista attore e viaggiatore Matthew C. Field trascorse una notte nella chiesa del villaggio fantasma insieme al dottor David Waldo e in seguito raccontò come

per secoli Pecos fosse rimasta fedele al compito affidatogli da Montezuma, finché non restarono che un vecchio, sua figlia e il promesso sposo. Il vecchio morì; i fidanzati cominciarono a indebolirsi quando, prima di morire, il giovane ebbe un'idea. Prese una torcia, afferrò la mano dell'amata e uscì dalla caverna: "allora una luce sorse nel cielo che non era quella del mattino, ma il cielo rosso di fiamme che rumoreggiavano e spaccavano il fianco della montagna. E gli amanti, l'uno tra le braccia dell'altra, scacciarono la morte con un bacio e sorrisero vedendo il fuoco di Montezuma che saliva nel cielo" (Kessel 1987:461). Field diede al vecchio che gli aveva narrato la storia qualche dollaro, si ficcò in tasca un po' di ceneri del sacro fuoco e partì, iniziando l'era di Pecos come monumento e rovina romantica, dove Montezuma e il suo fuoco si mescolavano alla storia del serpente "così enorme che lasciava una traccia grande come un piccolo *arroyo*" il letto di un torrente secco. A Pecos gli archeologi hanno trovato lunghe pipe tubolari con ornamenti in rilievo che riproducevano il serpente cornuto, una divinità ancora onorata tra i Pueblo. Non sappiamo quando i Pecos fusero il dio-re azteco, il sacro fuoco e il dio serpente, ma una storia riguardante il serpente, che fugge perché trascurato dai suoi fedeli, raccolta presso un indiano del Pueblo San Ildefonso nel 1930 illustra la forza e la continuità della leggenda. Nonostante Bandelier si rifiutasse di credere nella veracità delle storie sul grande serpente, nel 1924 un nipote del suo più importante informatore, Mariano Ruiz, recitò quello che aveva sentito da suo nonno e la storia apparve nel volume 17 di *The North American Indians* di Edward S. Curtis, il famoso fotografo. Il serpente, a quanto sembra, veniva tenuto in una camera sotterranea del villaggio e nutrito ogni tanto con un neonato. Ruiz credeva che l'ufficio di guardiano del sacro fuoco fosse decaduto perché il custode moriva poco dopo essere uscito dalla camera sotterranea in cui era confinato, anche se non è chiaro se il fuoco era nella stessa camera insieme al serpente. Comunque, un giorno Ruiz senior aveva incontrato un amico distrutto dal dolore perché, nonostante avesse già offerto parecchi figli in sacrificio, i sacerdoti avevano condannato il suo nuovo nato a servire da pasto al serpente. I due avevano perciò confezionato un agnellino avvelenato come fosse un infante; il rettile, mangiandolo, era morto e il popolo, sconvolto, aveva visto in ciò un presagio dell'estinzione della tribù. Queste storie resero Pecos famosa, ma forse nessun viaggiatore supera il giovane soldato Josiah M. Rice, che passando nei pressi con il colonnello Edwin V. Sumner, racconta come la chiesa fosse stata costruita da una razza di giganti, che precedette una razza di nani con la testa rossa che, sterminati a loro volta, furono succeduti dagli aztechi (Kessell 1987:472).

Il quarto gruppo di miti Pueblo narra della gara tra Montezuma, divinità protettrice della religione indiana contro Dios, il dio spagnolo e assomigliano molto ai racconti sul combattimento magico tra l'eroe culturale Pueblo, Poseyemu e le sue varianti e il dio cattolico. Nella variante Isleta (Parsons 1932:412) il cattolico *diws* nella gara di magia spara con un fucile e suona la campana, mentre l'indiano Montezuma usa un arco e batte un tamburo.

Verso la metà del XIX secolo la tensione tra messicani e americani che minava la stabilità politica del Nuovo Messico, vedeva i Pueblo al centro di un gioco di potere in cui il governo messicano tentava di impedire agli americani di reclamare il Sudovest. Bandelier suggerisce che i messicani incoraggiarono la fusione del Montezuma mitologico con la leggenda della Malinche, l'indiana amante e interprete di Cortés. Secondo la leggenda, Malinche, figlia di Montezuma, era nata tra i Pueblo e, in seguito, aveva sposato Cortés, portandogli in dote il Nuovo Messico. Secondo Ward (1865) e Bandelier (1892) nel 1846 venne scritta a Città del Messico una "Storia di Montezuma", che fu fatta circolare tra i Pueblo e che conteneva la leggenda messicana e le varianti tewa dell'eroe culturale Pueblo. Dal punto di vista politico l'operazione fu un fallimento: non solo non riuscì a far tornare il Nuovo Messico sotto i messicani, ma anzi incoraggiò i Pueblo a vedere gli americani come dei liberatori, come affermava la profezia.

Nel 1885 William G. Ritch, segretario del Territorio del New Mexico e presidente dell'Ufficio Immigrazione, incaricato di attirare nel Territorio immigrati anglosassoni per superare demograficamente gli ispanici e in seguito chiedere di diventare stato, pubblicò un libro promozionale, che con le varie ristampe raggiunse le centomila copie, dal titolo: "*Aztlán: The History, Resources and Attractions of New Mexico*". La copertina di stoffa marrone riproduceva in oro Montezuma, con uno scettro e un bastone cerimoniale, seduto su un'aquila che sorvolava il continente nordamericano di cui solo due città erano segnate: Mexico City e Santa Fe. La storia era un'apologia dell'annessione del Territorio dopo la sconfitta del Messico del 1848 e un "notevole esempio di positivismo" (Gutierrez 1989:178), che glorificava la legge e l'ordine, seguendo le teorie degli stadi della civiltà di H.L. Morgan, rese ampiamente popolari dal suo assistente Adolph F. Bandelier, capo archeologo dell'Archaeological Institute of America, con i suoi scavi tra le rovine pueblo. Nell'immagine che illustrava una nuova versione della storia di Montezuma nel cartiglio centrale un indiano osservava il simbolo della bandiera messicana, l'aquila sul cactus con il serpente nel becco, con alle spalle l'aquila simbolo degli USA ad ali spiegate che la proteggeva. Ai lati del cartiglio apparivano i simboli dell'operosità anglosassone, due minatori e un cow boy, *testimonial* dello stadio più alto raggiunto dalla civiltà moderna. Nella storia di Aztlán Ritch vedeva i Pueblo e gli Aztechi come i rappresentanti dello stadio più basso, quello selvaggio, ma Montezuma era anche un individualista intraprendente che il Grande Spirito portava a compiere grandi gesta. Come fa osservare Gutierrez (1989:186) l'intera discussione sulla leggenda di Montezuma com'è pubblicata da Ritch, deve essere collocata all'interno del più grande movimento culturale iniziato negli anni 1880, che doveva trasformare la dura realtà del New Mexico in una "Terra d'Incanto" per investitori, turisti, malati, letterati alienati e artisti, secondo la ricetta dell'ufficio marketing della ferrovia Santa Fe Railway, che ricreava un ritorno al mondo perduto dell'indiano primitivo e del pittoresco contadino messicano. Il mito "diventò così potente che ora anche i nativi lo affermano come verità".

La storia della Maliche e di Montezuma riappare nelle danze Matachinas che si eseguono per lo più a Natale: i personaggi comprendono due *abuelos* nonni-clown spagnoli, il *toro*, il *monarca* o leader della danza e una bambina che interpreta la *malinche*. Le Matachinas, che comprendono delle quadriglie, in generale sono accompagnate dal suono di chitarra e violino e sono completamente gestite dai funzionari indiani di origine spagnola, il *gobernador* e il suo staff. Secondo il mito tewa del Pueblo di San Juan furono istituite da Poseyemu, l'eroe culturale, per il giorno di Natale, mentre il giorno dopo doveva essere celebrata la Danza della Tartaruga, governata dai membri della Società Guerriera e perciò distintamente indigena. Come riferisce Gertrude P. Kurath nel suo articolo sull'origine di questo dramma danzato, gli indiani la attribuiscono "a Montezuma, che lo portò dal Messico" (1957:259). "Si dice che dapprima gli indiani respinsero Montezuma, che era concepito di pelle chiara e fu perciò confuso con gli invasori bianchi. Finalmente si riconciliarono con lui e la sua eredità di danza" (1957:264).

La Parsons (1996:499) ricorda l'uso nel New Mexico nordorientale di accendere dei falò durante *Los Posados*, il periodo di nove notti di ospitalità dal Giorno di Guadalupe alla vigilia di Natale per far luce alla Vergine nel suo viaggio. In cima alla mesa a nord del Pueblo di San Juan erano accesi dei fuochi, "forse dai messicani"; la Parsons paragona quest'uso a quello dei coloni Pueblo di Ysleta del Sur di costruire falò di segnalazione sulle colline presso El Paso e Ciudad Juarez per guidare Montezuma attraverso il Rio Grande. "A Taos alcuni sanno bene che la Matachina è una danza spagnola, ma ho sentito altri, egualmente ben informati, sconcertati all'idea che insistevano con orgoglio sull'origine indiana. Non aveva Montezuma visitato Taos e insegnato la danza?" (Parsons 1996:1164). Questa leggenda lega giustamente la danza con il Messico, ma non ha consapevolezza delle sue origini europee e moresche. In Nuovo Messico le Matachinas, nella realtà, furono istituite dai francescani, che fusero il calendario del cerimonialismo Pueblo con il ciclo cristiano. *Los Matachines* era una pantomima in danza "che raccontava la disfatta dell'imperatore Montezuma, la sua accettazione del cristianesimo" (Gutierrez 1991:84) e celebrava l'obbedienza ai frati. La conversione e il battesimo di Montezuma sono ricordati in numerosi miti e drammi che non hanno alcuna base di verità; secondo Gutierrez, è una storia inventata dai francescani per facilitare le conversioni degli indiani.

Il termine *Matachin* deriva probabilmente dall'arabo *mudawajjih* (pl. *mudawajjihin*), che significa "quelli che indossano una faccia" o "quelli che stanno di fronte" ed entrambi i significati si possono applicare alle *Matachin* antiche e a quelle moderne. Forrest (1984:34-35) fa derivare la parola dal diminutivo dell'italiano "matto". Nel Medioevo il *Matachini* spagnolo, il *Matacinio* italiano e il *Mattachins* francese erano buffoni mascherati e i *Matachini* appaiono in Messico negli stati di Sonora e Chihuahua tra gli Yaqui, che li portano anche in Arizona, i Mayo, gli Huichol e i Tarahumara. Messicani e Pueblo hanno molti elementi in comune, tra cui la *malinche*, che in Nuovo Messico è una bambina di dieci anni in abiti indiani o in abiti bianchi da comunione e in Messico è un bambino travestito. In molti Pueblos l'*abuelo*, o clown vestito di stracci, con lungo naso, maschera di pelle dalle lunghe orecchie, frusta e coltello, uccide *El Toro*, che poi risorge dopo aver nutrito simbolicamente le Matachinas. Spesso, però, *El Toro* è castrato simbolicamente. Questi aspetti appaiono simili non nel Messico settentrionale, ma in quello centrale, nelle danze *Santiaguitos* degli Otomì, nelle *Toreadores* degli aztechi e nelle *Santiagos* dei totonachi. Intorno a Città del Messico le danze *Santiagos* sono chiamate anche *Moros y Cristianos* e sono molto simili alle Matachini medievali. I personaggi mimano combattimenti con dei dialoghi tra mori e cristiani o, sotto il nome di *La Conquista*, narrano la conquista di Montezuma da parte degli spagnoli.

Queste danze sono molto simili alle *Morris dances* inglesi (*morris* deriva da *moorish*, moro, perché alcuni personaggi hanno il volto annerito). Secondo la maggior parte degli studiosi queste danze hanno origine pagana e sono legate ai culti della vegetazione. "Al tempo delle Crociate le facce ritualmente nere furono reinterpretate come Mori, il combattimento mimato fu reinterpretato come la battaglia tra mori e cristiani o investito di altri simbolismi cristiani" (Kurath 1957:262). Secondo gli antichi riti pagani era invece rappresentata la battaglia tra le stagioni, la morte e la resurrezione, il bene e il male e la spada o il bastone dei danzatori e dei buffoni non era solo un'arma, ma anche uno strumento di sacrificio e un simbolo fallico. Le lunghe doppie linee di danza rappresentavano un'espressione di conflitto, mentre le figure serpentine erano una promozione della fertilità del suolo. Danze di questo tipo sono state descritte in Messico in onore di Xipe Totec e altre divinità e vivono occasionalmente nelle danze indigene come *Quetzales*. Mentre questo tipo di danze ritrova sotto la vernice cattolica molti degli antichi simboli pagani nel Messico, ciò non si applica per le tribù settentrionali e in particolare i Pueblo, che mantengono i loro rituali di primavera e di fertilità indipendenti dalle Matachinas, con le loro linee di danza, i propri clown e il ricco simbolismo indigeno. È notevole, comunque, che nel loro avamposto più settentrionale, le Matachinas sopravvivano in una delle versioni più complete, comparabili alle *Morris* inglesi, alla *Mouriscada* e alle *Toreadores* azteche.

Anche se le Matachinas in origine servivano a inculcare l'idea di soggezione e umiliazione degli indiani, con il passare del tempo, secondo Sylvia Rodriguez (1996:143-157), alcuni di questi significati rituali vennero appropriati, alterati e sottilmente sovvertiti dai danzatori indigeni, incorporati nel ciclo cerimoniale, un fatto che permetteva di controllare la narrazione, e usati per esprimere un'opposizione al cristianesimo e all'oppressore spagnolo. Le danze Matachinas celebrate nei villaggi ispanici del New Mexico, invece, non abbandonano il dramma della conquista, anzi questo tema serve a opporsi ai vicini indiani, ad affermare visivamente le gerarchie interne al villaggio, come tematica principale e, dopo gli anni Settanta, con il revival della danza, contestare burlescamente e obliquamente la sempre più massiccia

presenza degli angloamericani. La metafora principale espressa dallo scambio di palma e guaje tra il Monarca (Montezuma) e la Malinche è quella della conversione e del matrimonio e la Malinche non è solo la'amante di Cortez, ma anche la Vergine Maria. "Oggi la danza non è semplicemente una sopravvivenza arcaica, ma un vitale modo di trattare e commentare strutture storiche di dominazione etnica mentre continuano ad esistere per le comunità messicane e pueblo dell'alta valle del Rio Grande" (Rodriguez 1996:157).

Nei miti Pueblo vi sono somiglianze tra Poseyemu e Cristo ed entrambi sono connessi con Montezuma. "La stessa logica che portò il quasi messia Pueblo a identificarsi con Gesù assistette all'identificazione di Gesù con Quetzalcoatl. I francescani in Messico associavano il dio azteco al dio cristiano e, in qualche caso, facevano un'identificazione diretta" (Parmentier 1979:621). Tuttavia, di fronte a questi sincretismi Pueblo cattolici, vi sono molti esempi in cui Cristo e Poseyemu sono distinti. La Parsons (1926a:108) ricorda: "Quando parlai al mio informatore Tesuque di Montezuma, egli menzionò subito Poseyemu. Disse: Poseyemu venne e aiutò gli indiani e gli americani. Agli americani diede il denaro, agli indiani i cervi e gli animali di montagna. Quando Gesù venne giù portò via Poseyemu". In questo racconto il dio spagnolo e quello pueblo non sono solo distinti, ma incompatibili, anche se condividono l'universalismo, poiché Poseyemu divenne il simbolo del nazionalismo religioso pan-Pueblo durante la Grande Rivolta del 1680. D'altro canto Gesù ha le caratteristiche di un dio arcaico: è un eroe culturale, un dio della fertilità, compie miracoli ed è profeta e mediatore tra cielo e terra. Tuttavia, nonostante gli elementi in comune, Poseyemu e Gesù hanno come termine intermedio Montezuma, che agisce come cuscinetto tra la religione indigena e quella coloniale. La Parsons cita le parole di un suo informatore del Pueblo di San Juan: "Montezuma è come Cristo. Lui e Cristo sono la stessa cosa" (1996:1078). Entrambi compirono miracoli, furono perseguitati o uccisi dalla propria gente e promisero di tornare, per restaurare il passato o portare giorni migliori ma, come "Poseyemu, Montezuma è stato concepito magicamente tramite un pinolo dato a Fanciulla Sale da Nostra Signora di Lourdes!" (ibidem). Montezuma non serve solo come mediatore culturale tra due tradizioni religiose, ma anche come marcatore temporale che segna l'entrata della nozione di storia nell'universo Pueblo. Come fa rilevare l'antropologo tewa Alfonso Ortiz (1972a:143), i racconti di Montezuma mostrano che i Pueblo "combattono, dopo l'arrivo degli spagnoli, contro la prospettiva di essere scagliati per sempre nel flusso e riflusso della storia, ma questo a quanto pare non doveva accadere".

Alla fine degli anni Sessanta Montezuma conobbe una nuova stagione di fioritura: un certo numero di studiosi *chicanos*, cioè messicano americani, reagiva alla rappresentazione del passato del Sudovest degli Stati Uniti fatta da Bolton e dalla sua scuola, in cui si celebrava il "genio di frontiera della Spagna" e, contemporaneamente si suggeriva che i *chicanos*, "mezzosangue meticci o mulatti", fossero un prodotto decadente e scadente della civiltà spagnola, la cui povertà era dovuta soltanto alle loro deficienze culturali. I *chicanos*, reagendo a questa immagine razzista, tendevano a identificarsi più con gli sfruttati, gli indiani, che con gli oppressori spagnoli e contestavano l'atteggiamento antimessicano della storiografia anglosassone. Questa prospettiva "indiana" recuperava il Montezuma settentrionale, costruendo il potente mito politico di Aztlan, la mitica patria ancestrale degli aztechi, identificata con il Sudovest, prima della migrazione verso sud. Un pubblicista *anglo*, William G. Ritch, nel suo "Aztlan" del 1885, aveva ricordato il corpus delle leggende "azteche" sostenendo che la cultura Pueblo era così selvaggia per via dell'identificazione del Nuovo Messico con Aztlan. Il movimento *chicano*, invece, rovesciava completamente la valenza in senso positivo: i discendenti degli aztechi, che erano immigrati negli USA nel XX secolo, erano semplicemente tornati a casa, nella culla della grande civiltà messicana, quando avevano attraversato la frontiera. Questa visione del passato estendeva la rivendicazione *chicana* sul Sudovest molto più in là nel tempo di quella degli spagnoli o degli angloamericani e rendeva i *chicanos* indigeni e non immigrati nella regione. Anche se Aztlan non ha potuto unificare tutti gli ispanici degli USA, lasciando fuori cubani e portoricani con le loro patrie isolate, ha tuttavia fornito un simbolo unificante potente al movimento *chicano* degli anni Settanta e Ottanta, anche se alla fine degli anni Ottanta il mito ha teso a sparire dalle discussioni degli storici *chicanos*, che cominciano a vedere la frontiera tra USA e Messico come una complessa frontiera meticcica, la Mexamerica.

Bibliografia

- Adams, Richard E. W., *Prehistoric America*, Little, Brown & Co., Boston 1977.
- Applegate, Frank G., *Indian Stories from the Pueblo*, J. B. Lippincott, Philadelphia 1929.
- Bancroft, Hubert H., *The Native Races of the Pacific States of North America*, 5 voll, Appleton, New York 1874-1876.
- Id., *History of Arizona and New Mexico, 1530-1888*, The History Co., San Francisco 1889, ristampa Horn and Wallace, Albuquerque 1962.
- Bandelier, Adolph F. A., *The "Montezuma" of the Pueblo Indians*, *American Anthropologist* 5(4) 1892.
- Domenech, Emmanuel H. D., *Seven Years' Residence in the Great Deserts of North America*, 2 voll. Longman, Green and Longman, London 1860.
- Erdoes, Richard- Ortiz, Alfonso, a cura., *American Indian Myths and Legends*, Pantheon Books, New York 1984.
- Ferguson, William M.-Rohn, Arthur H., *Anasazi Ruins of the Southwest in Color*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1987.
- Forrest, Earle R., *Missions and Pueblos of the Old Southwest*, The Rio Grande Press Inc. Glorieta 1979 (1929).
- Forrest, John, *Morris and Matachin: A Study in Comparative Choreography*,: CETAL Publications Sheffield 1984.

- Gregg, Josiah, *Commerce of the Prairies*, University of Oklahoma Press, Norman 1954
- Gutierrez, Ramon A., Aztlan, Montezuma and New Mexico: The Political Uses of American Indian Mythology, in *Aztlan: Essays on the Chicano Homeland*, ed. Anaya, Rudolfo A. e Lomeli, Francisco A., Albuquerque: Academia/El Norte Publications, 1989.
- Gutierrez, Ramon A., *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away. Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford University Press, Stanford 1991.
- Hackett, Charles W., a cura., *Revolt of the Pueblo Indians of New Mexico and Otermin's Attempted Reconquest, 1680-1682*, 2 voll. University of New Mexico Press, Albuquerque 1942.
- Kessel, John L., *Kiva, Cross, and Crown. The Pecos Indians and New Mexico 1540-1840*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1987.
- Kurath, Gertrude P., *The Origin of the Pueblo Indian Matachines*, El Palacio vol. 64, Sept. Oct. 1957, no. 9-10.
- Ortiz, Alfonso, a cura., *New Perspectives on the Pueblos*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1972.
- Parmentier, Richard J., *The Mythological Triangle: Poseyemu, Montezuma, and Jesus in the Pueblos*, in Ortiz, Alfonso, a cura., *Handbook of North American Indians* vol. 9 Southwest Smithsonian Institution, Washington D.C. 1979.
- Parsons, Elsie Clews, *Pueblo Indian Religion*, 2 voll. University of Chicago Press, Chicago 1996 (1939).
- Rodriguez, Sylvia, *The Matachines Dances. Ritual Symbolism and Interethnic Relations in the Upper Rio Grande Valley*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1996.
- Shroeder, Albert H., *Pueblos Abandoned in Historic Times*, in Ortiz, Alfonso, a cura., *Handbook of North American Indians* vol. 9 Southwest Smithsonian Institution, Washington D.C. 1979.
- Id., *Pecos Pueblo*, in Ortiz, Alfonso, a cura., *Handbook of North American Indians* vol. 9 Southwest Smithsonian Institution, Washington D.C. 1979.
- Simmons, Marc, *Witchcraft in the Southwest. Spanish and Indian Supernaturalism on the Rio Grande*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1974.
- Id., *The Last Conquistador. Juan de Oñate and the Settling of the Far Southwest*, University of Oklahoma Press, Norman 1991.
- Id., *History of Spanish-Pueblo Relations to 1821*, in Ortiz, Alfonso, a cura., *Handbook of North American Indians* vol. 9 Southwest Smithsonian Institution, Washington D.C. 1979.
- Id., *History of the Pueblos Since 1821*, in Ortiz, Alfonso, a cura., *Handbook of North American Indians* vol. 9 Southwest Smithsonian Institution, Washington D.C. 1979.
- Simpson, James H., *Navaho Expedition: Journal of a Military Reconnaissance from Santa Fe to the Navaho Country Made in 1849*, Frank McNitt, a cura., University of Oklahoma Press, Norman 1964.
- Sweet, Jill D., *Dances of the Tewa Pueblo Indians*, School of American Research Press, Santa Fe 1985.
- Weber, David J., *The Spanish Frontier in North America*, Yale University Press, New Haven 1992.