

IDÉIAS

Ano 11 (1)

2004

CRONISTAS DA AMÉRICA



IDÉIAS

Ano 11(1)

2004

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



UNICAMP

IDÉIAS

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

ISSN 0104-7876

Diretor: Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretor Associado: Rita de Cássia Lahoz Morelli

Comissão Editorial: Ciro Flamarion S. Cardoso – Décio Saes – Eduardo Viola – Jacynto Lins Brandão – João José Reis – José Cavalcanti de Souza – José Vicente Tavares dos Santos – Lygia Osório Machado – Marilena Chauí – Marisa Lajolo – Pedro Jacobi – Roberto Cardoso de Oliveira – Ubirajara Rebouças

Editor: Marcelo Ridenti

Organizadores deste número: Leandro Karnal – José Alves de Freitas Neto – Gláucia Cristiani Montoro – Luiz Estevam de Oliveira Fernandes e Marcus Vinícius de Morais

Comissão de Redação: Hector Benoit – Leandro Karnal – Leila da Costa Ferreira – John Monteiro – Reginaldo C. Moraes

Setor de Publicações: Marilza A. Silva – Magali Mendes – Hilda Sigalla Pereira

Editoração: Marilza A. Silva

Projeto da capa: Carlos Roberto Fernandes

Capa: Guerrero Águila (detalle). Cerámica. Recinto de los Guerreros Águila. Cultura: Mexica. Época: Posclásico. Fotografia: Michel Zabé. CONACULTA – INAH. Museo del Templo Mayor. México.

Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

SUMÁRIO

DOSSIÊ: CRONISTAS DA AMÉRICA

- 9 Os textos de fundação da América: a memória da crônica e a alteridade
Leandro Karnal
- 15 Apresentação Geral das Crônicas
Héctor H. Bruit
- 21 O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América hispânica do XIX
José Alves de Freitas Neto
- 31 1. Hernán Cortés
- 45 2. Bernal Díaz Del Castillo
- 59 3. Bartolomé de Las Casas
- 83 4. Motolinía (Toríbio de Benavente)
- 99 5. Bernardino de Sahagún
- 113 6. Diego Durán
- 129 7. Gerónimo de Mendieta

141	8. Pedro Ponce
155	9. Pedro Mártir de Anglería
175	10. Francisco Xavier Clavijero
191	RESUMOS/ABSTRACTS
201	Normas para apresentação dos artigos

DOSSIÊ

CRONISTAS DA AMÉRICA



200-600 d.C., altura 33 cm. Nayarit. Museu Nacional de Antropología. Sala Occidente. Pareja. CONACULTA – INAH, México.

OS TEXTOS DE FUNDAÇÃO DA AMÉRICA: A MEMÓRIA DA CRÔNICA E A ALTERIDADE

*Leandro Karnal**

“Nossa idéia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco. Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a ‘etnicidade’ e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta.”

Eduardo Viveiros de Castro:
A Inconstância da Alma Selvagem

□ Professor doutor de História da América do Departamento de História do IFCH/UNICAMP, autor de, entre outros, *Teatro da Fé* (Hucitec).

A integração entre graduação e pesquisa tem sido uma das marcas distintivas da Universidade Estadual de Campinas. Assim, no primeiro semestre de 2003, foi apresentada à turma de graduação de História da América I a idéia de realizar uma pesquisa sobre cronistas da América colonial hispânica.

A proposta era ousada e, ao mesmo tempo, simples: familiarizar os estudantes de História com fontes coloniais e proporcionar uma publicação ao público brasileiro como resultado da pesquisa. Esse número da *Revista Idéias* é o resultado do trabalho desenvolvido naquele semestre.

Começamos o projeto destacando teóricos da alteridade, como François Hartog, Tzvetan Todorov, Michel de Certeau e Serge Gruzinski. Trabalhamos, da mesma forma, com experiências européias de descrição da alteridade, como o clássico texto de Michel de Montaigne sobre os índios do Brasil. Em leituras e discussões dessas e muitas outras fontes, fomos desenvolvendo um olhar mais sensível contra universais permanentes e leituras etnocêntricas.

Na análise e no resultado final da pesquisa tentamos evitar duas visões extremadas:

- a) A primeira é a que considera que a leitura de textos sobre os indígenas ou dos próprios indígenas consegue resgatar a integralidade das sociedades pré-colombianas “tal como elas eram”. Curiosamente, decorrendo deste ponto quase idêntico à proposta conservadora da escola metódica do século XIX, há um conceito que vicejou na segunda metade do século XX: a “visão dos vencidos”. Para grandes especialistas em cultura indígenas, o resgate das narrativas que apresentamos aqui seriam uma fala dos oprimidos, uma volta dos excluídos e vencidos pela conquista européia.
- b) A segunda é a negativa da possibilidade epistemológica do conhecimento do outro. Essa postura destaca que o passado indígena perdeu-se, os textos são excessivamente contaminados pela visão cristã (mesmo quando escritos por

indígenas) e que só veremos espelhos na nossa busca pela alteridade.

A proposta desenvolvida foi um diálogo entre a revelação integral da alteridade e a opacidade absoluta do passado. Do primeiro grupo herdamos a convicção de que a cultura européia não foi tão forte que tenha sido capaz do esforço deletério absoluto. Milhões de indígenas pela América continuam falando suas línguas e desenvolvendo práticas culturais similares aos seus ancestrais que encontraram Cortés ou Pizarro. Acreditar na possibilidade do outro é diminuir um pouco a onipotência européia. Do segundo extremo herdamos a desconfiança para com as fontes, o caráter insidioso do etnocentrismo de autores e leitores, capazes, como novos Montaignes, em atribuir ao indígena a crítica que ele próprio fazia à sociedade francesa do XVI. Em suma, entre cada historiador e seu objeto indígena existe um vidro que não é opaco nem transparente, mas translúcido, que traz um reflexo de quem vê através dele, mas permite a passagem de luz.

No fundo, analisar o indígena através da crônica católica, assemelha-se a analisar a mulher através dos textos masculinos, o herege pelo texto inquisitorial, a vítima do campo de concentração pelos relatórios nazistas e o rendimento do aluno pelo boletim emitido pela escola. Em todos os casos citados há desafios grandes, mas não insuperáveis, para que se possa concluir algo que, mesmo nunca perdendo o traço da origem, possa dizer algo do outro. Citando livremente Luis Fernando Veríssimo, algo que fuja ao simples: *“Tu não tens nada de mim, eu não tenho nada teu. Tu, piniquim. Eu, ropeu.”* Engenhoso como forma poética, o verso registra a crença de que existe um europeu e um indígena perfeitamente separáveis, quando sabemos que as diversidades internas de cada conceito são tão grandes que tais palavras representam mais recurso didático do que possibilidade analítica. Pior, estabelece como alteridade plena dois conceitos que foram igual-

mente criados por um dos enunciantes, no caso, o europeu, que criou a abstração indígena a partir de equívoco geográfico.

Tendo feito leituras e debates preliminares teóricos, passamos a exercícios analíticos sobre a alteridade, especialmente a despertada pelo contato entre indígenas e europeus. Cada grupo recebeu um autor como objeto e passou a fazer levantamento sobre a obra do cronista. Criado o eixo teórico da alteridade e destacado o objeto indígena como foco, limitamos a pesquisa a cronistas com relações com o universo mesoamericano. Muitos cronistas importantes citados pelo texto do Dr. Bruit ficaram de fora da seleção. Encaramos isso como um convite a novos números e mais pesquisas sobre a crônica colonial.

Para integrar ainda mais a pesquisa, pesquisadores do mestrado e doutorado com temas similares ou idênticos aos tratados pelos alunos foram destacados para acompanharem mais de perto o trabalho. Esse é o caso de Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, Marcus Vinícius de Moraes e Gláucia Cristiani Montoro, todos vinculados à linha de pesquisa “Cultura e Sociabilidade na América Luso-Espanhola”. O projeto também contou com a participação de outro especialista que possui pesquisa sobre a crônica colonial: José Alves de Freitas Neto, professor de História da América II.

A intenção nunca foi a produção de uma pesquisa exaustiva sobre cada cronista, ou afirmar que o texto escolhido é o mais significativo do autor. A opção foi por uma breve apresentação dos temas, acompanhados de um excerto da sua crônica. O objetivo era colaborar para suprir a escassez quase absoluta de textos sobre o período colonial da América Hispânica e oferecer aos estudantes e pesquisadores da área uma introdução ao universo das fontes coloniais. Praticamente todos os cronistas tratados aqui não estão disponíveis em português no mercado editorial brasileiro, reforçando nossa pouca tradição na análise do passado do continente americano.

Não houve nenhum tradutor profissional envolvido. O objetivo de apresentar versões em português foi facilitar a leitura de textos com espanhol muitas vezes complexo para pessoas com pouca familiaridade com a língua. Os especialistas nas complexas traduções do espanhol do século XVI para o português do século XXI farão justas e apreciadas críticas.

Esse espaço aberto pela Revista *Idéias* almeja despertar novas pesquisas e obras de maior fôlego sobre as questões que ora apresentamos. A crônica colabora para destacar nossas raízes plurais e a dificuldade em estabelecer conceitos ou eixos totalizantes para a América. Nesse início de século XXI no qual o etnocentrismo continua na base de tantas incompreensões e choques, a análise das relações de alteridade do período colonial ganham novo e significativo valor. Ressaltando os andaimes do prédio acabado da crônica, queremos destacar o bom sentido que toda crônica e toda História apresentam: uma tentativa apaixonada de comunicação. Num continente tão marcado pela violência como a América, esse diálogo parece ser o que nos mantém humanos, ainda...

DEDICATÓRIA:

O texto vai dedicado aos jovens pesquisadores da graduação e da pós que somaram esforços nessa empreitada. Eles são a causa da existência da Universidade Estadual de Campinas e responsáveis pelos melhores momentos que se pode desfrutar na vida acadêmica. A todos eles, meu reconhecimento, meu obrigado e minha esperança de um grande futuro já possível de adivinhar pelas páginas seguintes.

Adriano Arruda Ramos

Alex Wolck

Alessandra Pedro

Andre Montenegro Pereira

Alexandre Laino Freitas

Carlos Augusto P. Marques

Carolina Rodrigues	Marcelo Cunita
Catarina Jahnel de Oliveira	Marcelo M.M. de Souza
Christlaine Janaína Damasceno	Marco Aurélio Alves
Danilo Destro Pádua	Marcus Vinícius de Moraes
Elaine Tassinari	Maria Clara Vieira Jacheta
Flávia Preto de Godoy	Marina Teixeira Rodrigues
Francisco Andrade	Miles R. Sedgwick
Geraldo Witeze Jr.	Olívia Cappi
Gláucia Cristiani Montoro	Patrícia Xavier Leonardo
Guilherme Franco	Paulo Rogério de Oliveira Franco
Heloísa Gotardo Bedendo	Rafael de Abreu e Souza
Isabela R.Araújo	Rafael Peres e Serra
Jaqueline Lourenço	Raquel Gryszenzenko
Jaqueline M. Bosqueiro	Renata Xavier
Kaori Giulianna A.C.Silva	Renato da Silva Pereira
Juliana Pablos Calligaris	Ricardo F. Leite
Juliana Santos Pavan	Ricardo de Lima Zollner Jr.
Lizandra Meyer Ferraz	Ricardo Scatolin
Loyane Ferreira	Simone Tiago Domingos
Lucas Gebara Spinelli	Thaís Helena dos Santos
Luis Guilherme A. Kalil	Valéria Soares
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes	Vitor Aquino de Queiroz
Maíra Chinelatto Alves	

APRESENTAÇÃO GERAL DAS CRÔNICAS

*Héctor H. Bruit**

A importância das crônicas hispano-americanas do período colonial está fora de questionamento. Essas crônicas foram escritas ao longo dos três séculos coloniais. Em seu conjunto, constituem o antecedente mais remoto da historiografia latino-americana posterior. Em termos gerais, essas crônicas são documentos fundamentais para o historiador moderno.

Sua origem está no próprio ato de conquistar: era necessário conhecer a geografia e a história do continente novo. Mas também foram produtos das instruções dos reis e governadores dadas aos conquistadores e funcionários coloniais. Nesses documentos, recomendava-se fazer um estudo exaustivo dos lugares a serem colonizados. A partir deles encontramos a origem da correspondência de Cortés, Valdivia e Alvarado com o Conselho das Índias e com o Rei.

Houve uma clara intenção do Estado espanhol de desenvolver um conhecimento detalhado sobre América. Bom exemplo disso foram os questionários a que foram submetidos os habitantes americanos, indígenas e brancos, em diferentes épocas. Mais conhecidos com o nome de *Relações Geográficas de Índias*, constituem

□ Professor livre-docente de História da América do Departamento de História do IFCH/UNICAMP. Autor de, entre outros, *Bartolomé de Las Casas - a simulação dos vencidos* (Ed. da Unicamp/Iluminuras).

uma documentação rica relativa aos costumes, religião e civilização material dos indígenas; em relação aos colonos hispânicos, trata do funcionamento das instituições e da Igreja. Fundamental para o conhecimento do século XVI são as publicadas por Jimenez de la Espada em 1881-1897, sobre o vice-reino peruano.

Um exemplo muito esclarecedor desta iniciativa institucional para criar um saber sobre América foi o questionário de 1765 para elaborar uma História Geral das Índias. Na justificativa, pede-se “descripción pormenorizada de las biografias de las autoridades de los territorios indianos, desde su descubrimiento, indicando en ellos, por año, las particularidades ocurridas durante cada gobierno: expediciones, fundaciones, pueblos de indios, directrices legislativas y tributarias, sublevaciones y guerras, así como formación de tropas y armadas”.

As crônicas indianas contêm sempre três temas: em primeiro lugar a descrição geográfica do local; depois a descrição etnológica dos povos; e narrativa dos fatos da descoberta, conquista e colonização dos territórios.

O valor ecológico das crônicas indianas é muito significativo, revelando um profundo espírito renascentista. A descrição minuciosa da vegetação, dos animais e insetos, do relevo, dos rios, do clima, aparece em todas as crônicas. Neste sentido, a *Historia General y Natural de la Índias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, e a de *Historia Natural y Moral las Índias* de José de Acosta, são especialmente completas.

O valor etnológico das crônicas é excepcional, especialmente porque adiantaram o nascimento dessa ciência em mais de trezentos anos. Todas elas desenham um quadro completo da estrutura e organização dos povos indígenas: costumes, alimentação, vestuário, religião, educação, família, visão do mundo, jogos, organização social e política, etc... Deste modo, as obras de Pedro Cieza de Leon, *La Crônica Del Perú e El Señorío de los Incas*, Garcilaso de la Vega, *Comentários Reales de los Incas*, Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Crônica y Buen Gobierno*, Bernardino de Sahagún,

Historia General de las cosas de Nueva Espana, Toribio de Bena-vente, *Historia de los Índios de Nueva España*, são trabalhos de importância capital.

Todavia temos as crônicas que transcreveram documentos indígenas orais como o *Popol Vuh*. É o caso da *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, escrita por frei Francisco Ximenez no início do século XVIII, obra que começa com o documento maia-quiché.

Finalmente, temos as crônicas que sem deixar de lado as descrições geográficas e etnológicas, deram uma especial importância aos fatos da conquista e colonização da América. Neste caso, estão a *Historia de las Índias* de frei Bartolomé de Las Casas, e a *Historia Verdadeira de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz Del Castillo.

A obra de Las Casas é fundamental para a história dos primeiros trinta anos da descoberta e conquista do Novo Mundo. É o documento mais vivo e verossímil relativo às viagens e vida de Colombo.

Da mesma forma, a obra de Díaz Del Castillo, é a mais acabada e objetiva acerca da conquista do México e, especialmente, sobre a personalidade de Hernán Cortés.

Por outro lado, há crônicas escritas por mestiços e índios. Entre os primeiros, destacam-se Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, frei Diego Durán. Entre os segundos, Juan de Santa Cruz Pachacuti e Titu Cusi Yupanqui que escreveram sobre o Peru. No México, Juan de Alva Ixtlilxochitl e Hernando Alvarado Tezozomoc, escreveram crônicas sobre os astecas.

Cada reino hispano-americano teve seus próprios cronistas. Em Nova Granada, Pedro de Aguado, frei Pedro Simón e Juan de Castellanos. Este último, escreveu *Elegias de Varones Ilustres de Índias* em versos.

Na capitania do Chile, também em versos, escreveram Alonso de Ercilla sobre a guerra de Arauco e o mestiço Pedro de Oña escreveu *El Arauco Domado*. Na mesma região destacaram-se: Alonso de Góngora Marmolejo, Pedro Mariño de Lobera e Alonso de Ovalle.

Em resumo, nenhum trabalho sobre o período colonial hispano-americano poderia prescindir das crônicas.

A historiografia brasileira não mostrou, até agora, nenhum interesse pelas crônicas indianas. Das várias dezenas de cronistas da América, só Las Casas mereceu uma tradução para o português. Da enorme obra do dominicano, as Obras Completas somam 14 volumes, apenas foi traduzida a *Brevísima Relación de la Destrucción de las Índias*, que é o trabalho de menor valor historiográfico. A tradução foi feita de uma edição francesa, quer dizer, nem sequer do original espanhol, e foi editada, em 1944, com um título errado, *História Geral das Índias*, talvez querendo criar a impressão de tratar-se da obra principal de Las Casas que é a *Historia de las Índias* em três volumes. Em 1984, apareceu uma nova edição que manteve a mesma tradução deficiente de 1944, mas agora com o título de *O Paraíso Destruído*.

Todavia, devemos mencionar em português a *Brevíssima Relação da Destruição de África* de Bartolomé de Las Casas, obra preparada pelo dominicano Pérez Fernández e publicada em Lisboa em 1996. Realmente, trata-se da tradução para o português dos dez capítulos do livro I que Las Casas dedicou ao continente negro, em sua *Historia de las Índias*.

Em 1958, o professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, João-Francisco Ferreira, publicou *Fragmentos de Cortés, Bernal, Las Casas e Garcilaso*. Os textos selecionados desses cronistas não foram traduzidos para o português e a intenção do editor, segundo própria declaração na Introdução, era mais literária que historiográfica.

Em 1992, três editoras, entre as quais a editora da PUC-SP, publicaram *O Universo Incaico*, uma coletânea de capítulos dos *Comentários Reales* de Garcilaso. Num esforço bem realizado de tradução para o português, a seleção de capítulos é inteiramente aleatória, pois não segue um mínimo de critério historiográfico moderno.

Além da versão para o português de *Naufrágios e Comentários* de Alvaro Nuñez Cabeza de Vaca, uma crônica menor, e de frag-

mentos das crônicas de Sahagún, Blas Valera, Díaz Del Castillo, Ramón Pane, Motolinía e outros, publicados em português por Paulo Suess em seu magnífico livro *A Conquista Espiritual*, nada mais existe sobre as crônicas no Brasil.

Neste sentido, o trabalho que apresentamos é de um incalculável valor.



Coatlicue. Sala Mexica. 1325-1521 d.C. 3.50x1.30m. Ciudad de México.
CONACULTA – INAH. Museo Nacional de Antropología. México.

O RESGATE DA CRÔNICA, QUESTÕES SOBRE ETNIA E A IDENTIDADE NA AMÉRICA HISPÂNICA DO XIX

*José Alves de Freitas Neto**

*“O índio é o artesão obscuro
que tece a sua trama”*

Manuel Gamio

Os cronistas do século XVI, com suas concepções e valores pré-determinados, têm despertado o interesse de pesquisadores que se utilizam dessas fontes para compreender aspectos das primeiras décadas do período colonial. As informações contidas nos documentos são valiosos instrumentos que estiveram fora de circulação por longo período, graças à proibição por parte de Filipe II, em 1577, das crônicas dos religiosos regulares. A preocupação do monarca era com a divulgação de relatos sobre os costumes dos povos indígenas e suas “superstições”. O domínio da Coroa sobre os conteúdos destes textos e outras informações do mundo colonial vinha numa trajetória ascendente, desde pelo menos a década de 20 do

* Doutor em História Social (USP) e Professor de História da América II do Departamento de História da UNICAMP. Autor de, entre outros, *Bartolomé de Las Casas – a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*, (Annablume).

século XVI (Baudot: 1983, 494). O argumento, sobretudo no final do século, era a construção de uma memória convertida em detrimento dos traços pagãos da população nativa. Era o tempo da Contra-Reforma e da afirmação dos valores religiosos católicos.

No século XIX, as crônicas, muitas delas inéditas, começaram a ser editadas e estudadas na América hispânica. As publicações tiveram um papel fundamental no momento em que se discutia, a partir das lutas pela independência e dos conflitos internos entre os grupos que compunham as novas nações, noções como identidade. A região mesoamericana, especificamente o México, teve um grande número de cronistas e liderou este processo de resgate de documentos.

O uso das crônicas no século XIX serviu a múltiplos interesses e grupos, por vezes distinto dos objetivos dos autores do XVI. O homem do XVI se via diante do desígnio divino e as descrições dos cronistas, muitos dos quais religiosos, reproduziam “lugares comuns” onde apareciam questões da natureza (na referência ao Deus Criador), a visão que se tinha sobre os nativos (o modo de ser das criaturas) e a tarefa de evangelizá-los (missão religiosa). As diferenças entre os cronistas eram quanto às concepções e aos papéis reservados para si e para os habitantes nativos ou ibéricos que conviviam nas novas terras. No século XIX, a percepção mudou. O homem queria liderar os processos políticos, queria fazer História, demonstrava uma intencionalidade e buscava fundamentar-se nos textos que expressavam valores e idéias que lhes eram úteis. Os conflitos culturais, por exemplo, passaram a ser lidos por uma outra perspectiva: a do momento de fundação dos Estados nacionais.

O resgate da crônica e a aparição de novos textos fomentaram o trabalho de historiadores e ilustrados do XIX. É digno de nota que um dos aspectos centrais das crônicas, em diferentes matizes, os indígenas e seus universos, continuavam a ser uma preocupação dos descendentes espanhóis que habitavam a América. Questões relatadas pelos cronistas foram novamente abordadas no século XIX por intelectuais e políticos.

Surgindo como personagem central ou como um apêndice de cronistas e autores do XIX a questão indígena era um incômodo. Apresentado como dócil ou indomável, “naturalmente bom” ou idólatra, ou ainda, com um pouco de cada coisa, como podemos depreender dos diversos textos das crônicas que acompanham este número da Revista *Idéias*, o elemento da configuração étnica no mundo hispano-americano foi ressignificado nas lutas pela Independência política e nos anos que seguiram. Os cronistas, malgrado o acesso a um grupo específico de estudiosos, tiveram excertos e abordagens resgatados dentro das diversas temáticas que dominaram o cenário das Américas a partir do XIX. Questões como a posse e o domínio da terra, a “proteção” aos indígenas, que estavam no horizonte do período colonial, estendeu-se, em algumas áreas como o México, até o século XX com o retorno da idéia de “comunidade” indígena. Do *Requerimiento* às *haciendas*, a questão das terras permanecia no universo hispano-americano. Ou ainda, o tema travado no debate entre Las Casas e Sepúlveda, entre 1550 e 1551, sobre a noção de barbárie, é retomado, de forma mais ampla, na obra de 1845, *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento (1997).

A pluralidade étnica e cultural vivida na América era e continua sendo um dos campos para pesquisa e trabalhos. A presença e convivência entre os nativos indígenas, *criollos*, ibéricos e africanos, para falar nos grupos mais visíveis, foram e devem continuar sendo espaço de discussões na historiografia americana, embora, nem sempre estes aspectos sejam trabalhados de forma central. Às vezes elas entram de forma periférica numa discussão que envolve aspectos políticos e econômicos, por exemplo. Pesquisas sobre a identidade, principalmente no século XIX, enfatizaram a peculiaridade dos grupos étnicos que habitavam a região.

O universo indígena e debates suscitados

Henri Favre (1998) pesquisou e sistematizou em seu livro sobre o indigenismo obras que, em diferentes períodos, demonstravam uma opinião favorável ao indígena. No entanto, essa corrente não existiu sem outras que contestavam essa visão. A produção de textos “pró-indígenas” teve a sua primeira fase no período colonial com o sentido missionário empregado na época. Os cronistas religiosos enfatizavam as qualidades e aptidões das populações nativas para a conversão. Las Casas, Sahagún, Acosta, Motolinía, que defendeu a população européia que migrou para o Novo Mundo e condenava o que designou como “excessos” de Las Casas, fazem parte desta lista de autores. Para estes cronistas, segundo se depreende dos relatos deles sobre batizados e a aceitação dos elementos religiosos cristãos, era a prova cabal de que os nativos eram filhos do mesmo Criador e o trabalho missionário era necessário.

Ao lado do trabalho de evangelização surgiram questões como a dizimação e o trabalho forçado. Os cronistas denunciaram e diziam proteger os nativos. Esta visão, por mais humanitária que possa parecer, revela um traço de incapacidade de resistência indígena e da necessidade da tutela dos clérigos sobre os nativos. Os índios resistiram, como revelou Héctor Bruit (1995), de forma simulada, “melando” a lógica do colonizador. A partir desta estratégia, visões como a do “índio preguiçoso” começaram a ser difundidas.

Outro período do indigenismo, segundo Favre, foi na época das Independências. Naquele momento as obras possuíam um discurso unificador e a tendência foi de desaparecer a categoria “índio” e de falar apenas de cidadãos. A noção de cidadania, reflexo das idéias expressas por movimentos do XVIII como a Independência dos Estados Unidos e a própria Revolução Francesa, era utilizada pelos liberais para forjar uma identidade e unidade dentro da América Espanhola. Para François Guerra (1992), houve uma interlocução das lutas de Independência americanas com os movimentos revolucionários da França, pois segundo o autor, com o triunfo de uma nova legitimidade: a de nação e de povo soberano. Para os

críticos da aplicação dessas noções no território que se estende do México à Patagônia, Guerra afirma que a profundidade das transformações não é o dado mais relevante. Há, no entanto, um revisionismo em curso que questiona esta idéia. Os atores dos processos de independência seriam os conservadores que quiseram controlar o poder efetivamente revolucionário das camadas mais baixas. O interessante a ser resgatado nesta idéia de Guerra é que não há, em nenhum país, um dado culturalmente homogêneo ou mecânico. A pluralidade de elementos auxilia na complexa tarefa de compreender um período.

O século XIX na América, ao tentar estabelecer uma unidade e criar a idéia de nação, em oposição à Espanha ou aos grupos internos, quis padronizar e, neste esforço, demonstrou preconceitos e práticas que se mantinham. Os indígenas tiveram perdas territoriais significativas no período. A política colonial do “direito protetor” fez com que se criasse os “resguardos de índios”, uma unidade territorial reduzida, que foram preservados até o começo do XVIII quando a tendência de ampliação das *haciendas* levou a medidas de supressão e recortes das terras indígenas. No início do XIX estas unidades eram vistas pelos *criollos* como corporações que atrapalhavam o desenvolvimento econômico e deveriam ser abolidas. O índio era um obstáculo. O liberal mexicano Francisco Pimentel (1832-1893) afirmava que havia dois povos no mesmo território e, o que era mais preocupante, que estes povos eram inimigos, como Bolívar destacava na sua Carta da Jamaica.

Por trás desta oposição entre as elites hispânicas e os indígenas havia indicações de uma teoria que aflorava na segunda parte do XIX: o darwinismo social. Revestido de características biológicas ou históricas, efetivou-se uma prática e um discurso onde o índio era “naturalmente” avesso à civilização.

Rodrigo Montoya, citado por Pablo Casanova (1996), afirma que no Peru, a relação entre o Estado nacional e os grupos étnicos era uma relação de exclusão, que vinha desde o período colonial. Montoya retoma a tese de Mariátegui de que “as repúblicas foram

formadas sem os índios e contra os índios”. A crônica ressurgue neste universo através do resgate de Guamán Poma de Ayala que afirmava que os índios não conheciam a pobreza e que o mundo colonial era um “mundo do avesso”. A revolta de Tupac Amaru II era a expressão da memória de uma sociedade rica, narrada por outro cronista, Garcilaso de la Vega, que permitiu aos grupos indígenas da região andina uma idealização sobre seu passado e a expectativa de um futuro utópico.

Retomando a questão do indigenismo, em meio à noção do darwinismo e à instauração de um Estado comandado pelas elites, outro grupo ganha força e identidade: os “mestiços”. A partir do texto de Henri Favre há a citação de Andrés Molina Enríquez (*Los grandes problemas nacionales*) de que o mestiço tem a eficiência do *criollo* e a resistência do indígena.

No início de século XX, o indigenismo ganhou nova força e uma inversão foi esboçada. Diante do progresso arqueológico experimentado à época, os índios foram apresentados como “iguais” ou “superiores” aos europeus. Outro dado que contribuiu para uma revalorização do indígena na primeira parte do século passado foi a crise do modelo europeu. Com a I Guerra Mundial houve o questionamento do modelo de civilização e a visualização de seu declínio. Manuel Gamio (1883-1960) era expoente de um movimento que ficou conhecido como “culturalismo indígena”, onde o índio “é o artesão obscuro que tece sua trama”.

Estado e conflitos étnicos

A leitura que enfatiza aspectos étnicos, presentes desde as primeiras crônicas, é ainda um desafio para historiadores e estudiosos sobre a questão da identidade hispano-americana nos séculos XIX e XX. O desafio não está na incompreensão dos elementos, mas na tendência reducionista que envolve o tema. Por vezes, as leituras têm se concentrado em aspectos que são postos como alternativos

e não como uma justaposição. Ao tratarem das lutas de Independência, por exemplo, especialistas enfatizam ora uma sociedade de classes, ora uma divisão étnica. Em ambos os casos o indígena é pouco visto ou reconhecido, pois o início do XIX, para as populações indígenas era um momento complexo, onde as identidades das pequenas comunidades se alteravam para surgir as identidades nacionais. Maias e araucanos eram substituídos, neste processo, por mexicano, guatemalteco, chileno etc.

O estabelecimento de uma unidade conceitual para o mundo indígena, e por extensão, a toda América Hispânica, é um exercício de redução da complexa realidade histórica e cultural vividas ao longo do processo de formação da atual América Latina. A diversidade é escamoteada, pois ela não facilita a análise da constituição dos Estados nacionais e ignora a dinâmica interna das sociedades indígenas.

Para exemplificar podemos nos referir à identificação do indígena como classe social. Essa aproximação omite a presença da relação de dominantes e dominados nas próprias comunidades indígenas, da mesma forma que há brancos que também são explorados, na acepção desta abordagem. Ao fazermos tal afirmação nossa intenção não é invalidar propostas dos adeptos desta leitura, mas antes, inquirir sobre as multiplicidades que teimam em fazer-se mostrar, que se manifestam com suas complexidades, e nos deixam atônitos, ainda hoje, com uma realidade em que os instrumentos de interpretação não são plenamente compreensíveis.

Se os processos de Independência tiveram modelos externos, como muitos afirmam, é também necessário lidar com as projeções que são construídas, seja com um olhar retrospectivo, que a crônica pode oferecer “dados” para este discurso, seja para um olhar prospectivo e às utopias que se quer alcançar. O que é peculiar reconhecer é que, entre a crônica e a literatura indigenista, as personagens movem-se dentro de papéis definidos, cujas regras estão fixadas.

Romper esse modelo analítico é uma tarefa difícil e necessária. A crônica, como *corpus* documental, é um bom ponto de partida para se conhecer e analisar os eventos que narram, não por serem elas a expressão “do real”, mas a projeção e a representação de um território novo, com realidades que se fragmentavam e, paradoxalmente, construíram o seu percurso. A identidade produzida a partir do XIX, relaciona-se com essas primeiras formulações, nas quais, como já observamos, o indígena e suas características são representados e, dessa forma, marcaram a memória do continente e suas ressignificações em tempos recentes.

Bibliografia

- ANDRÉS – GALLEGO, J. *Quince Revoluciones y algunas cosas más*. Madrid: Ed. Mapfre, 1992.
- BAUDOT, G. *Utopia y Historia em México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- BRUIT, H. H. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo/Campinas: Iluminuras/Ed. Unicamp, 1995.
- CASANOVA, P. G. & ROSENMAN, M. R. *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. Cidade do México: UNAM, 1996.
- FAVRE, H. *El Indigenismo*. México: FCE, 1998.
- GUERRA, F.X. *Modernidad e Independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Ed. Mapfre, 1992.
- SARMIENTO, D. F. *Facundo – Civilização ou Barbárie*. Petrópolis: Vozes, 1997.



Urna con la representación de la diosa 13 serpiente. Periodo Clásico. Monte Albán, Oaxaca. Fotografía; Michel Zabé/Tachi. Museu Nacional de Antropología. Sala Culturas de Oaxaca. CONACULTA – INAH, México. Série Comemorativa de la Reestruturación, 1998-2000.

1. **HERNÁN CORTÉS¹**
**A CONQUISTA DO MÉXICO,
A CONQUISTA DA ESCRITA E DA HISTÓRIA**

“[...] permanecemos alguns dias sem sair do acampamento [...] não havia entre nós quem não estivesse com muito medo [...] entre tanta má gente [...] Ainda mais que tínhamos algumas pessoas querendo desistir [...] lhes disse que, como cristãos, éramos obrigados a lutar contra os inimigos de nossa fé e, além disso, havíamos conseguido no outro mundo a maior glória e honras que até nossos tempos nenhuma geração conquistou”.
Hernán Cortés

Coordenador:

Marcus Vinícius de Moraes

Pesquisadores:

Heloísa Gotardo Bedendo
Juliana Santos Pavan
Kaori Julianna A.C.Silva
Olívia Cappi

¹ A grafia de Cortés refere-se ao espanhol original; a grafia Cortez será utilizada quando citamos algum textos em português do Brasil.

HERNÁN CORTÉS

Nasceu em Medellín (Badajoz), em 1485, e morreu em Castilleja de la Cuesta (Sevilha), em 1547. Aos quatorze anos foi enviado à Universidade de Salamanca, onde permaneceu dois anos e, mais tarde, seguiu carreira militar. Em 1504, embarcou numa expedição de Alonso Quintero e chegou às Índias Ocidentais, estando presente, dois anos depois, na conquista do território cubano. Cortés partiu a 10 de Fevereiro de 1519 para Yucatán e neste período já havia conseguido a antipatia do governador Diego Velásquez, pelo fato de ter fracassado numa expedição anterior. O inquieto conquistador manteve-se em constantes atritos com o governador, procurando dissimular suas ações mais enérgicas sob o argumento de que estava a serviço do imperador.

Entre 1519 e 1521 o jovem conquistador conduziu seus homens na vitoriosa conquista da Federação Mexica. No início, honras e reconhecimento, como o título de Marquês, mas o poder de Cortés, aos poucos, foi encontrando resistências maiores na Corte, zelosa de suas prerrogativas. Em maio de 1528, o Conselho das Índias obrigou-o a regressar à Espanha; pouco depois voltou ao México apenas com autoridade militar, na medida em que o poder civil e judicial estavam entregues à Real Audiência do México, autoridade única, com quem teve que lutar, sem nunca dobrar-se, por toda sua permanência nos territórios americanos. Participou de algumas expedições, mas nenhuma que se compare à conquista do território mexicana. Sobre esse episódio, o capitão espanhol redigiu um verdadeiro diário de guerra, que sobreviveu ao tempo, ao espaço e fazem parte, hoje, dos principais estudos sobre o tema. As suas chamadas *Cartas de Relación* foram endereçadas ao imperador Carlos I da Espanha e se encontram num códice da Biblioteca Imperial de Viena.

As cartas estão inseridas neste contexto em que Hernán Cortés é acusado por Diego Velásquez de estar agindo por conta própria, sem a devida autorização real. A tradição de romances de cavalaria ditam o tom do discurso, em meio à necessidade de o autor provar,

a todo instante, sua importância e papel fundamental para o sucesso da empresa espanhola. O sucesso do investimento real necessitava de provas e, nesse sentido, Cortés trata de mostrá-las, de descrevê-las, utilizando-se de um cenário paradisíaco, de um universo totalmente novo para a cultura européia. O brilhantismo de suas idéias e ações, as dificuldades encontradas por ele e, sobretudo, suas descrições sobre o universo indígena são as marcas desse documento, tão rico e importante para a compreensão de um mundo, novo e ao mesmo tempo caótico ao olhar europeu, mas em plena formação: a própria América.

Os textos de Hernán Cortés

Hernán Cortés, em suas cartas endereçadas ao rei espanhol, traz uma explicação para a conquista. A partir do relato ficam claros os aspectos que valoriza, os acontecimentos que determinam o curso de sua trajetória individual, as decisões a serem tomadas, o melhor caminho a percorrer e, enfim, de que modo as coisas se articularam até constituírem-se em um final já conhecido. Cortés não deixa dúvidas de que será capaz de dar sua vida a favor dos interesses da Coroa; aliás, seus escritos revelam uma intenção bastante clara; de mostrar seu total empenho na realização dessa empresa. As cartas, nesse sentido, assumem papel de “propaganda”, na medida em que destacam a ação do capitão espanhol e seu total envolvimento para o sucesso do plano monárquico; “[...] é meu desejo que vossa alteza saiba de tudo o que está acontecendo nesta terra” (CORTEZ: 1996, 36).

Normalmente, quando se trata da guerra de conquista, destacam-se as ações militares e as táticas de guerra de Cortés, sempre astuto e esperto, dissimulado e corajoso, capaz de convencer populações indígenas a respeito de sua bondade e valentia. Misto de retórica de cavalaria e de modernidade estratégica, o texto é lugar de residência dos heróis, quase mágicos e fantásticos, capazes de

ações extraordinárias, e que lutam a favor de grandes causas. Cortés, o autor, cria uma personagem, ele mesmo, que resiste ao tempo e se imortaliza nos contos sobre Conquista do México (1519-1521). Em sua narrativa, Hernán Cortés se auto-recria e pinta um retrato maravilhoso, que permanece vivo, mas que muda a todo instante, em diferentes lugares da História e continua sempre na memória.

Ao chegar a Tenochtitlán é o próprio Cortés quem prioriza uma dualidade que será a marca da colonização: a conversão dos indígenas à fé católica e à obediência ao soberano espanhol; sua missão é religiosa, monetária e a busca por ouro é feita em paralelo à caça de almas para a catequese. No relato, o comandante espanhol descreve com certo detalhe as cidades indígenas e, ao longo de sua fala, parece admirá-las; “[...] tinham as melhores e mais bem trabalhadas casas que até então tínhamos visto nesta terra [...]” (COR-TÉS: 2000, 94).

Sobre os moradores das cidades, Cortés parece não se interessar e, por isso, são tratados de forma geral. O cronista, entretanto, não vê os indígenas, mas apenas suas construções: as casas dos senhores, as fortalezas, covas, o tamanho e a organização das cidades, os imensos mercados e é por isso que “[...] eu não queria mais motivos para destruir suas terras e cidades, porque isto me doía muito”. (CORTEZ: 1996, 98). O que fere Cortés é destruir a arquitetura, é agredir a “forma” e não o conteúdo, pois os índios parecem não fazer parte da sua concepção de mundo. Os indígenas fazem parte da natureza e não do cenário que se constitui sobre ela. Na verdade, os povoados e vilarejos indígenas são elogiados na medida em que se aproximam da concepção europeia de cidade. Desse modo, o capitão espanhol enxerga e percebe tudo aquilo que, de algum modo, lhe confere sentido e que está inserido, de certa maneira, na sua concepção de estética: “Há nesta cidade um mercado em que quase todos os dias há nele cerca de trinta mil almas [...] Há jóias de ouro, prata, pedras e outras jóias de plumas, tão bem organizados como podem ser nas praças e mercados do

mundo. Esta é a melhor cidade para viverem os espanhóis” (CORTÉS: 2000,104).

Cortés admira, sobretudo, a organização da comunidade. O problema não está no local, mas nas pessoas que o habitam; “[...] da gente desta cidade há uma maneira de viver quase como na Espanha; e com tanta ordem como lá, e que considerando esta gente bárbara e tão distante do conhecimento de Deus [...] é coisa admirada ver que tenham tantas coisas”. (CORTÉS: 2000,144). Fica claro que Cortés tem um objetivo: esse local, grande e admirado por sua beleza e de paisagem maravilhosa seria melhor habitado por pessoas de qualidade moral superior: os próprios espanhóis. Ainda assim, é difícil para que ele entenda que homens não europeus e não católicos possam ter chegado a esse tipo de estrutura social.

As cidades não são boas isoladamente, mas pelo fato de se parecerem, em alguns aspectos, com tudo aquilo que Cortés entende; depois de andar muito e encontrar algo que já conhece, ele conclui pela beleza do local; a cidade é bonita quanto mais se parece com as que ele conhece. Nesse sentido, seus olhos não se atentam para a diferença, mas para a igualdade e Cortés vê o que está treinado para ver. Seus parâmetros de comparação também apresentam a Europa como referência: “É tão grande a cidade como Sevilha e Córdoba [...] Há nesta grande cidade muitas mesquitas ou casas de seus ídolos, de edifícios muito bonitos [...]”.(CORTÉS: 2000,138). Vindo de um mundo em que o contato com muçulmanos é bastante grande, o comandante europeu acredita, ao olhar para os templos cerimoniais indígenas, estar diante de mesquitas. A partir disso, pode-se pensar que o patrimônio e os valores culturais de um determinado local interferem no modo com que se apreende uma realidade diferente e, portanto, diversos equívocos e interpretações, distantes, podem surgir. As estratégias de guerra, as emboscadas e as ações de um e outro grupo, espanhóis ou indígenas, podem sugerir interpretações diferentes no momento em que tocam o universo do receptor.

Todas essas comparações demonstram o desejo de apreender o desconhecido com o auxílio do conhecido. Cortés fica maravilhado com os objetos e construções indígenas, mas isso não faz com que ele reconheça seus autores como indivíduos de qualidades equiparáveis a ele. Nesse caso, o outro é reduzido ao papel de produtor de objetos, de artesanato, cujo desempenho é admirado, mas como uma admiração que marca a distância que os separa dele. “Quando Cortez compara o desempenho deles ao dos espanhóis, mesmo que seja para atribuir-lhes, generosamente, o primeiro lugar, não abandona seu ponto de vista egocêntrico, e não procura fazê-lo: não é verdade que o imperador dos espanhóis é o maior, que o Deus dos cristãos é o mais forte?” (TODOROV: 1995, 126).

O fato de ter a certeza de estarem lutando ao lado do Deus único e verdadeiro, certamente transmite muita confiança aos espanhóis e, sem dúvida, nos momentos de desesperança, é justamente essa suposta verdade que os mantêm de pé. Por isso, o universo religioso indígena é visto pelo cronista como uma oposição direta daquilo que ele sente sobre sua própria religião; os indígenas acreditam em mentiras e não se pode confiar nelas. Como vencer, estando do outro lado da verdade e possuindo a convicção de que aqueles demônios são deuses? Não á a toa que Cortés, cristão e europeu, possa afirmar: “Seus altares [...] estavam cheios de sangue que sacrificavam. Eu coloquei neles imagens de Nossa Senhora e de outros santos [...] Eu lhes fiz entender, com os intérpretes, o quanto enganados estavam em colocar suas esperanças naqueles ídolos [...]”(CORTÉS: 2000,142).

Os espanhóis não desvinculam a religião de seus objetivos, mas antes ao contrário, ela é arma e justificativa para o que está acontecendo. “Como trazíamos a bandeira da cruz e lutávamos por nossa fé e por serviços de vossa majestade, em sua real ventura nos deu Deus tanta vitória [...]” (CORTEZ: 1996, 43). Incapazes de sustentar seus argumentos a partir de experiência reais, os espanhóis, religiosos, abrem mão do sobrenatural e transferem para ele parte da vitória. A imaginação e a experiência, a oposição entre crença e ra-

ção, entre ver e acreditar. Cortés não consegue enfrentar seu destino apenas armado de racionalidade, mas ao contrário, está sempre bem munido de fé. Elemento importante desta narrativa seria tornar esta história fantástica, heróica, a partir das referências bíblica e cavalheiresca do mundo ocidental; este processo, no entanto, envolve a construção de um discurso heróico, de caráter fictício aos olhos de quem exige objetividade. O relato é feito para se construir um herói, digno de confiança, um capitão no qual o imperador poderia apostar tudo o que quisesse. Sua narrativa é bastante otimista, pressupõe a vitória e está cheia de esperança quanto ao sucesso; ele finge, negocia, dissimula, dá ordens, salta com o cavalo, tem sexto sentido apurado e luta com a mão ferida. Cortés faz verdadeiros milagres, como um escolhido e enviado de Deus, que trará a paz para esse território e expulsará os demônios dessa terra, libertando toda essa gente da terrível influência dos demônios e das detestáveis práticas de sacrifícios humanos.

A América é inventada nas narrativas européias, já que são esses relatos os que sobrevivem após as conquistas; os espanhóis vencem principalmente a batalha da escrita, do direito de contarem a história do modo que lhes convém; eles vencem a batalha da memória e, nesse caso, a “América surgiu primeiro pelo gosto, pelo prazer de narrar, de expor os fatos com sutis matizes, capazes de restaurar o imaginário do interlocutor, despertando nele o interesse pela aventura, pelo maravilhoso, pelo conhecimento do desconhecido” (THEODORO: 1991, 33).

Referências Bibliográficas

Fontes:

- CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación – crônicas de América*. Madrid: Dastin, 2000.
- CORTEZ, Hernán. *A Conquista do México*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

Bibliografia:

- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A colonização do imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- THEODORO, Janice. “Colombo: entre a experiência e a imaginação”. in: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol.11.n.21, 1991.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América e a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Nós e os outros – uma reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

Trecho seleccionado da “Segunda Carta de Relação”

“Después de haber andado dos leguas por la población sin saber de ella, llegué aun asiento algo más llano, donde pareció estar el señor de aquel Valle, que tenía las mejores y mas bien labradas casas que hasta entonces en esta tierra habíamos visto, porque era todas de canterías labradas y muy nuevas, y había en ellas muchas e muy grandes y hermosas salas y muchos aposentos muy bien obrados. Este Valle y población se llama Caltanní. Del señor y gente fiu muy bien recebido y aposentado. [...] Hay en esta ciudad un mercado en que casi cotidianamente todos los días en él de treinta mil animas arriba, vendiendo y comprando, sin otros muchos mercadillos que hay por la ciudad en partes. En este mercado hay todas cuantas cosas, así de mantimiento como de vestido y calzado, que ellos tratan y puede Haber. Hay joyerías de oro, plata, piedras y otras joyas de plumage, tan bien concertadas como puede ser en todas las plazas del mundo. Hay mucha loza de muchas maneras y muy buena y tal como la mejor de España [...] Es la ciudad más a propósito de vivir españoles que you he visto de los puertos acá porque tiene algunos baldios y águas para criar ganados, lo que no tienen ningunas de cuantas hemos visto, porque es tanta la multitud de la gente que en estas partes mora, que ni un palmo de tierra hay que, no esté labrada y aun com todo en muchas partes padecen necesidad por falta de pan y aun hay mucha gente pobre y que piden entre los ricos por lãs calles y por las casas y mercados, como hacen los pobres en Espana y em otras partes que hay gente de razón. [...] Esta gran ciudad de Temixtitan [...] Es tan grande la ciudad como Sevilla y Córdoba [...] hay em esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios, por las colaciones y Barrios della, y en principales en ellas, para los cuales, demás de las casas donde tienem los ídolos, hay Bbuenos aposentos. Todos estos religiosos visten de negro y nunca cortan el cabello, ni lo peinan desde que entran en la

religión hasta que salen, y todos los hijos de lãs personas principales, si señores como ciudadanos honrados, están en aquellas religiones y hábito desde edad de siete u ocho años hasta que lo sacan para casarlos, y esto más acaece en los primogênitos que han de heredar las casas, que em los otros. No tienen acceso a mujer ni entra ninguna en las dichas casas de religión [...] Los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fé y creencia tenían, derroque de sus sillas y los hice echar por las escarelas abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nustra Señora y de otros santos [...]. Yo los hice entender con as lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, y que habían de saber que había un solo Dios, universal, Señor de todos, el cual había criado el cielo y la tierra y todas las cosas, y que hizo a ellos y a nosostros, y que Este era sin principio e inmortal, y que a El había de adorar y creer y no a otra criatura ni cosa alguna, y les dije todo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrias y atraer al conocimiento de Dios Nuestro Señor [...] Y por no ser más prolijo en la relación de las cosas de esta gran ciudad, aunque no acabaria tan aína, no quiero decir más sino en su servicio y trato de la gente de ella hay manera casi de vivir que en España; y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas”.

Versão:

“Depois de ter andado duas léguas pela população sem saber nada sobre ela, cheguei a uma área mais plana, onde pareceu estar o senhor daquele vale, que tinha as melhores e mais bem trabalhadas casas que até então havíamos visto, porque eram todas de pedras tra-

balhadas e muito novas, e havia nelas muitas e muito grandes e formosas salas e muitos aposentos muito bem trabalhados. Este vale e população se chamava Caltanní. Pelo senhor e sua gente fui muito bem recebido e hospedado. [...] Há nesta cidade um mercado em que quase cotidianamente, todos os dias, há nele de trinta mil almas ou mais, vendendo e comprando, além de outros mercadinhos que existem em outras partes da cidade. Neste mercado há de todas as coisas, tanto de mantimentos como de vestimentas e calçados, que se pode saber. Existem jóias de ouro, prata, pedras e outras jóias de plumas, tão bem feitas como pode ser em todas as praças e mercados do mundo. Há muita louça de vários tipos e muito boas, tal como as melhores da Espanha. [...] É a melhor cidade para se viver espanhóis que eu tenho visto dos portos até aqui, porque tem alguns terrenos vazios e água para criar gado, o que não se encontra em nenhuma da que temos visto, porque é tanta a multidão de gente que nestas partes moram, que nem um palmo de terra existe que não esteja trabalhada e ainda, contudo, em muitas partes passam necessidade pela falta de pão e ainda há muita gente pobre e que pede entre os ricos pelas ruas e pelas casas e mercados, como fazem os pobres na Espanha e em outras partes que há gente de razão. [...] Esta grande cidade de Temixtitlan [...] É tão grande a cidade como Sevilha e Córdoba [...] Há nesta grande cidade muitas mesquitas ou casas de seus ídolos, de edifícios bonitos, pelas proximidades e bairros; nas principais casas religiosas há pessoas dessa seita que residem continuamente nelas, para os quais, além das casas onde têm os ídolos existem bons aposentos. Todos estes religiosos vestem-se de preto e nunca cortam o cabelo, nem o penteiam, desde que entrem na religião até que saiam, e todos os filhos das principais pessoas, tanto senhores como cidadãos honrados, estão naquelas religiões e hábitos desde a idade de sete ou oito anos até que os tiram para casar, e isto acontece mais com os primogênitos que irão herdar as casas. Não se tem acesso à mulher e nem entra nenhuma delas nas ditas casas de religião [...] Os mais importantes desses ídolos, e a quem eles têm mais fé e crença, derrubei de seu assento, e os fiz lan-

çar pelas escadas abaixo e fiz limpar aquelas capelas onde os tinham, porque estavam cheias de sangue que sacrificavam, e coloquei nelas imagens de Nossa Senhora e de outros santos [...] Eu lhes fiz entender, através dos intérpretes, o quanto enganados estavam em ter sua esperança naqueles ídolos, que eram feitos por suas mãos, de coisas não puras, e que haviam de saber que existia um único Deus, universal, Senhor de todos, o qual havia criado o céu e a terra e todas as coisas, e que fez a eles e a nós, e que Este era sem princípio e imortal, e que a Ele haviam de adorar e acreditar e não e, outra criatura ou coisa alguma e lhes disse tudo o mais que eu, neste caso supunha, para os desviar de suas idolatrias e atraí-los para o conhecimento de Deus Nosso Senhor [...]. E por não ser mais prolixo na descrição das coisas desta grande cidade, ainda que não acabaria, não quero dizer mais, mas apenas em serviço e trato daquela gente que seus modos são quase os de se viver na Espanha; e com tanta ordem como lá, e que considerando esta gente bárbara e tão separada do conhecimento de Deus e da comunicação de outras nações de razões é coisa admirável ver que tenham todas essas coisas”.



400-600 d.C. 34x27.7 cm. Cultura zapoteca; procedencia desconocida. Museu Nacional de Antropología. Sala Oaxaca. Urna femenina. CO-NACULTA – INAH, México.

2. BERNAL DÍAZ

AS GUERRAS DE CONQUISTA: EMPRESA COLETIVA, PARTICIPAÇÃO DE TODOS

“Senhor, amenize sua ira e veja quanto bem e honra nos tem feito o rei desta terra, que é tão bom e que, se não fosse por ele, já estaríamos mortos e nos teriam comido. E, assim, todos os soldados colocavam grande ânimo a Cortés para guerrear [...]”.

Bernal Díaz Del Castillo

Coordenador:

Marcus Vinícius de Morais

Pesquisadores:

Alessandra Pedro

Elaine Tassinari

Loyane Ferreira

Raquel Gryszezenko

Renata Xavier

Valéria Soares

BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO

O relato *Historia Verdadera de La Conquista de La Nueva España* foi feito por um dos soldados da tropa de Hernán Cortés, Bernal Díaz Del Castillo. O autor nasceu na cidade de Medinal del

Campo, provavelmente entre 1495 e 1496. Como prêmio pela conquista de Tenochtitlán, recebeu vários títulos como o de Fidalgo e o “certificado de armas”. Sua obra havia sido feita a partir das memórias do autor, em dois grandes volumes, desde 1550 até 1568, ou seja, trinta anos após os episódios da conquista terem ocorrido. No entanto, a publicação não se concretizou antes da morte do autor, pois a obra só ganhou espaço no domínio público por volta de 1625.

A ocasião de elaboração de seu relato revela não somente uma resolução e um método, mas, sobretudo, algo particular e temperamental. Bernal Díaz sentia-se orgulhoso de ter figurado entre os conquistadores da Nova Espanha. Dessa maneira, um dos principais objetivos é demonstrar que o processo de conquista do território mexica foi uma ação conjunta, um trabalho de equipe entre os diversos soldados juntamente com os chefes das tropas e não apenas o resultado isolado da genialidade de Cortés. O autor vindica a potência de intervenção anônima, da participação de todo o grupo, que mais tarde se reduziria a poucos lembrados. Além disso, defende, ao escrever e destacar seu papel na conquista, seu direito de posse sobre sua *encomienda* perante o Conselho das Índias.

Bernal Díaz queria ser lembrado com orgulho e coragem, como alguém que participou e vivenciou, de perto, uma grande história. O autor deixou seus escritos como documento, espécie de herança familiar, na falta de uma riqueza de maior valor. Mas para ele, talvez sua memória fosse verdadeiramente rica. O soldado cronista é, assim, pai e filho de sua obra, pois somente a partir dela é que se reconstitui sua história, uma somatória da trajetória de vidas de quaisquer um daqueles conquistadores e soldados que, aparecem com os rostos descobertos, mostrando suas ações e práticas no decorrer dos conflitos.

A obra de Bernal Díaz

O título da obra de Bernal Díaz já demonstra sua ambição: *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* pressupõe que o seu relato é real e que, portanto, isso não havia sido feito até então por nenhum autor. O tom de verdade é ainda mais forte pelo fato de Bernal Díaz ter estado presente nos acontecimentos que narra. Nesse sentido, os relatos de viajantes sempre trazem a idéia de testemunho ocular, do “eu estive lá” e “[...] esse ‘eu vi’, do ponto de vista da enunciação, dá crédito a um ‘eu digo’, na medida em que digo o que vi. O invisível, para vocês, eu torno visível através do meu discurso”. Assim sendo, a tradução ganha certa credibilidade e “[...] o que se encontra em jogo é a questão do visível e do dizível: eu vejo, eu digo; eu digo o que vejo; eu vejo o que posso dizer; eu digo o que posso ver” (HARTOG: 1999, 278). Sua narrativa está cheia de escolhas, possibilidades e o autor não consegue escapar da própria teia que constrói; ele está preso em seu próprio texto.

Mesmo assim, essa versão dos episódios só ganha certa credibilidade para quem a escreve, pois ainda se trata da visão particular de um autor, com seus objetivos específicos e interesses bem recortados. As pessoas, portanto, que viveram ou não o episódio a ser narrado, apresentam sempre suas subjetividades, como verdadeiros muros, que as separa dos acontecimentos. As lembranças, portanto, tornam-se episódios do presente.

Bernal Díaz procura demonstrar, em sua obra, a relevância da participação dos soldados e das tropas, valorizando, assim, o aspecto coletivo da conquista. A prioridade do cronista é ter a sua notoriedade reconhecida, já que fazia parte do grupo de homens que invadiu e tomou Tenochtitlán. Além disso, mostrando-se como herói, poderia garantir a posse de sua *encomienda*. Devido a tal enfoque, a percepção do *outro*, na obra, não figura como agente primordial de análise, isto é, não há uma procura pelo entendimento de práticas e valores indígenas. O *outro* é o cenário no qual o autor atua.

As decisões a serem tomadas no processo de conquista da Nova Espanha, de acordo com Bernal Díaz Del Castillo, são sempre cole-

tivas. Raras vezes o capitão Hernán Cortés age sozinho, pois está sempre rodeado de soldados, capitães e conselheiros que participam e interferem de modo expressivo nos acontecimentos. As ações dessas personagens que, normalmente, permanecem na escuridão, são valorizadas em sua narrativa. “Nós” é, de fato, a personagem principal dessa epopéia; um sem o outro nada teriam feito. O que um faz ou fala interfere na ação do outro, e quando todas as individualidades se cruzam, a conquista torna-se possível. No cerco à cidade do México, o cronista mostra como Cortés percebeu que “todos” e, não apenas ele, desejavam conquistá-la e, desse modo, ambições e objetivos comuns moviam a ação espanhola.

Nessa história não há coadjuvantes espanhóis e todos os europeus são premiados com o estrelato; fácil postura, na medida em que Bernal Díaz escreve muito tempo depois de os acontecimentos terem ocorrido. Sua narrativa, na verdade, parte do fim e a “conclusão” dessa história, já conhecida por ele, assume relativa força no processo de construção dos fatos. É uma história escrita de frente para trás.

No relato, a descrição de Bernal Díaz está centrada no momento em que Cortés e seus homens recebem algumas mulheres indígenas de presente; logo no início o autor menciona que “[...] por serem índias eram de boa aparência e estavam bem enfeitadas”. (BERNAL DÍAZ: 1997,178). Bernal se assusta, pois para ele o normal seria que as mulheres indígenas nunca estivessem bem aparentadas e, apesar de não serem européias, podem ser elogiadas; mas o elogio só ocorre pelo fato de estarem enfeitadas e, talvez, a falta ou ausência de roupas não fosse digna de apreciação. Nesse caso, ocorre uma aproximação com seu patrimônio cultural, lugar em que as mulheres usam roupas, e isso faz com que ele, de algum modo, se “identifique” com as mulheres indígenas. Desse modo, ele elogia aquilo que está acostumado a ver e não os enfeites ou adornos das próprias indígenas. A resposta do capitão espanhol é surpreendente; Cortés não aceita os presentes logo de início, pois “[...] respondeu que quer fazer primeiro o que manda Deus Nosso

Senhor [...] que é retirar seus ídolos e que não sacrifiquem nem matem mais homens” (BERNAL DÍAZ: 1997,178).

Cortés não aceita as donzelas, que são filhas de caciques e, portanto, especiais aos olhos do conquistador. Numa sociedade do Antigo Regime, as diferenças entre os grupos sociais são mantidas por lei e, dessa maneira, se faz necessário mostrar que as moças entregues pertencem a uma linhagem diferenciada. Mas, dividir as mulheres, para Cortés, não parece ser uma divisão dos bens conseguidos pela conquista? O casamento não implicaria por uma aliança entre as culturas? No entanto, sua justificativa é moral. Diante de uma situação de conquista, o capitão espanhol opta primeiramente por “evangelizar” os indígenas, mostrando-lhes o verdadeiro caminho da salvação. Na prática, a conquista parece ter estes dois aspectos essenciais: “os cristãos vêm imbuídos ao Novo Mundo de religião, e levam, em troca, ouro e riquezas” (TODOROV: 1995, 40).

Os indígenas até podem ser irmãos e amigos dos espanhóis, mas apenas depois de se converterem ao catolicismo e acreditar naquilo que crêem os europeus. Os ídolos indígenas são diabos que os levarão para o inferno, mas a conversão os transformará em cristãos, companheiros de fé, em parceiros para a guerra justa diante dos inimigos que, certamente, aparecerão. A religião indígena é demoníaca, só pelo fato de ser diferente da católica. Tendo certeza de que a sua religiosidade é a correta e abençoada por Deus, o cronista apenas inverte a classificação, tornando as práticas indígenas o contrário daquilo que ele acha e vê de sua própria crença; o oposto daquilo que é bom, certamente é ruim. Hartog chamou esse método de “inversão”: “[...] ela constitui uma tentação sempre presente para a narrativa que pretende dizer o outro: num primeiro momento, levanta-se a diferença; num segundo momento, ela é ‘traduzida’ ou ‘apreendida’ pondo-se em ação um esquema de inversão”(HARTOG: 1999, 230); “O princípio da inversão é, portanto, uma maneira de transcrever a alteridade, tornando-a fácil de apreender no mundo em que se conta; trata-se da mesma coisa, embora invertida” (HARTOG: 1999, 231). Se o *anti-eu* do

espanhol cristão seria o indígena demoníaco, Bernal Díaz, sem saber, inclui o indígena no espaço europeu, na medida em que ele aparece envolvido na lógica cristã, associado ao fator negativo da dicotomia do *Bem* contra o *Mal*.

A conversão dos indígenas ao catolicismo se transforma na certeza da vitória, pois o espírito de confiança é bastante grande entre os europeus, já que pensam estar lutando ao lado e sob a proteção do único e verdadeiro Deus. No entanto, o cronista menciona que os métodos utilizados para o ensinamento da doutrina católica não podem ser violentos e sobre retirar os ídolos indígenas do altar ele afirma que: “[...] não é justo que por força os façamos serem cristãos [...] não quisera eu que se faça até que tenham conhecimento de nossa fé”. (BERNAL DÍAZ: 1997, 179). O curioso é que em nenhum momento desconfia do sucesso da missão, pois para ele o conhecimento da fé se traduz na conversão imediata, tamanha é sua crença e confiança nas verdades que professa. Os indígenas, no início da conquista, são vistos pelos missionários europeus como cristãos em potencial que só precisam conhecer a fé cristã. Essa crença é própria do mundo europeu, atacado e atormentado pela Reforma de 1517, momento em que a Igreja católica perde um significativo número de fiéis; nesse caso, os indígenas se apresentam como um presente de Deus, capaz de superar em números o contingente de fiéis que se foram com os reformadores.

Cortés finalmente entrega as mulheres aos seus capitães e, apesar de não falar mais sobre a conversão, ordenou a retirada de alguns ídolos e a colocação de uma imagem de Nossa Senhora no lugar das indígenas; estes, de acordo com o cronista, obedecem. Para os espanhóis, a substituição das imagens representa dominação e, portanto, estão crentes na eficácia dessa atitude. Mas será que os indígenas viam como ofensa a soma de mais um ídolo no seu panteão de divindades? Talvez para os nativos tudo isso tenha assumido outro significado e, nesse caso, o choque entre culturas causa diversos mal entendidos. Bernal Díaz afirma ainda que os indígenas tinham medo das cruzes: “[...] feito isto, declarou para que fim

se colocou duas cruzes, que era porque seus ídolos tinham medo delas” (BERNAL DÍAZ: 1997,180). No entanto, essa afirmativa parece ser muito mais uma vontade dos espanhóis, de que os indígenas tenham medo das cruzes, do que realmente um fato. Como isso seria possível, se de acordo com o próprio Bernal Díaz, eles sequer conheciam a religião cristã? Além disso, o significado da cruz é desconhecido na cultura indígena e, mesmo se conhecido, talvez nem causasse esse suposto medo.

Importante deixar claro que em nenhum momento Bernal Díaz esquece-se da importância de Cortés, não o desmerece, mas tira-lhe o centralismo. Não existe apenas um herói, mas vários, e esses vários se resumem aos espanhóis, valentes e corajosos, que enfrentam indígenas que cultuam sacrifícios humanos em nome do demônio. Quanto pior o inimigo, maior o feito dos heróis: “Eu já disse e volto a dizer que a Cortés se deve toda a honra como esforçado capitão [...] e em ter tão esforçados e valorosos capitães e soldados como tinha a nós, que lhe dávamos força e rompíamos os esquadrões e os sustentávamos para que com nossa ajuda e de nossos capitães guerreasse da maneira que guerreamos [...] (BERNAL DÍAZ: 1997, 329)”. A diferença entre Cortés e os outros homens se dá apenas pela escala hierárquica, pois na função e importância dos conflitos, todos estão equiparados. Para Bernal Díaz é a ação conjunta e o trabalho em equipe que leva a vitória para a Península Ibérica. Ainda assim, esse relato assume importância fundamental para a compreensão do período de conquista da América Espanhola; se comparado com o relato de Cortés, é um exemplo claro dos diferentes olhares da História. Pessoas que viveram os mesmo acontecimentos os narram de modos totalmente diversos e nada permanece imóvel, congelado e real, no mundo das variadas visões, no plasma das incertezas em que se banha a disciplina da interpretação.

Referências Bibliográficas

Fontes:

DEL CASTILLO, Bernal Díaz. *Historia Verdadera de La Conquista de La Nueva Espana*. Madrid: Espasa, 1997.

Bibliografia

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

SANTA MARÍA, Carmelo Saenz. *Historia de uma historia – Bernal Díaz Del Castillo*. Madrid: Clavileño, 1984.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América e a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Nós e os outros – uma reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

Cómo trujeron las hijas a presentar a Cortés y a todos nosotros y lo que sobrello se hizo

Otro día vinieron los mismos caciques viejos y trujeron cinco indias, hermosas doncellas y mozas, y para ser indias eran de buen parescer y bien ataviadas, y traían para cada india otra india moza para su servicio, y todas eran hijas de caciques. Y dijo Xicotenga a Cortés: “Malinche: ésta es mi hija, e no ha sido casada, que es doncella, y tomalla para vos.” (...) Y Cortés se lo agradesció, y con buen semblante que mostró dijo qué las rescibía y tomaba por las suyas, y que agora al presente que las tuviesen en poder de sus padres. E preguntaron los mesmos caciques que por qué causa no las tomábamos agora; y Cortés respondió porque quiere hacer primero lo que manda Dios Nuestro Señor, ques en el que creemos y adoramos, y a lo que le envió el rey nuestro señor, ques quiten sus ídolos y que no sacrifiquen ni maten más hombres, ni hagan otras torpedades malas que suelen hacer, y crean en lo que nosotros creemos, ques un solo Dios verdadero. Y se les dijo otras muchas cosas tocantes a nuestra santa fe, y verdaderamente fueron muy bien declaradas, porque doña Marina y Aguilar, nuestras lenguas, estaban ya tan expertos en ello, que se lo daban a entender muy bien. Y se les mostró una imagen de Nuestra Señora con su hijo precioso en los brazos, y se les dio a entender cómo aquella imagen es figura como Nuestra Señora que se dice Santa María, (...) y que le concibió por gracia de Espíritu Santo, quedando virgen antes del parto y en el parto y después del parto, y aquesta gran señora ruega por nosotros a su hijo precioso, ques Nuestro Dios y Señor. Y se les dijo otras muchas cosas que se convenían decir sobre nuestra santa fe, y que si quieren ser nuestros hermanos y tener amistad verdadera con nosotros, y para que con mejor voluntad tomásemos aquellas sus hijas para tenellas, como dicen, por mujeres, que luego dejen sus malos ídolos y crean y adoren en Nuestro Señor Dios, ques el en que

nosotros creemos y adoramos, y verán cuánto bien les irá, porque, demás de tener salud y buenos temporales, sus cosas se les hará prósperamente, y cuando se mueran irán sus ánimas a los cielos a gozar de la gloria perdurable, y que si hacen los sacrificios que suelen hacer aquellos sus ídolos, que son diablos, les llevarán a los infiernos, donde para siempre arderán en vivas llamas. (...)Y lo que respondieron a todo es que dijeron: “Malinche: ya te hemos entendido antes de agora y bien creemos que ese vuestro Dios y esa gran señora, que son muy buenos; (...) el tiempo andando entenderemos muy más claramente vuestras cosas, y veremos cómo son y haremos lo que sea bueno. ¿Cómo quieres que dejemos nuestros teules, que desde muchos años nuestros antepasados tienes por dioses y les han adorado y sacrificado? Ya que nosotros, que somos viejos, por te complacer lo quisiésemos hacer, ¿que dirán todos nuestros papas y todos los vecinos y mozos y niños de esta provincia, sino levantarse contra nosotros? Especialmente, que los papas han ya hablado con nuestro teule el mayor, y les respondieron que no los olvidásemos en sacrificios de hombres y en todo lo que de antes solíamos hacer; si no, que toda esta provincia destruirían con hambres, pestilencias y guerras”. Así que dijeron e dieron por respuesta que no curásemos más de los hablar en aquella cosa, porque no los habían de dejar de sacrificar aunque les matasen. Y desde vimos aquella respuesta que la daban tan de veras y sin temor, dijo el padre de la Merced, que era hombre entendido e teólogo: “Señor, no cure vuestra merced de más les importunar sobre esto, que no es justo que por fuerza les hagamos ser cristianos, y aun lo que hicimos en Cempoal de derrocalles sus ídolos no quisiera yo que se hiciera hasta que tengan conocimiento de nuestra santa fe. ¿Y qué aprovecha quitalles agora sus ídolos (...) si los pasan luego a otros? Bien es que vayan sintiendo nuestras amonestaciones, que son santas y buenas, para que conozcan adelante los buenos consejos que les damos”. (...)Lo que les mandamos con ruegos fue que luego desembarazasen un cue que estaba allí cerca (...) e quitasen

unos ídolos, y lo encalasen y limpiasen, para poner en ellos una cruz y la imagen de Nuestra Señora; lo cual hicieron, y en él se dijo misa, se bautizaron aquellas cacicas, (...) y las demás se pusieron sus nombres de pila y todas con dones, (...) y desto hecho, se le declaró a qué fin se pusieron dos cruces, e que era porque tienen temor dellas sus ídolos, y que adoquiera que estamos de asiento o dormimos se ponen en los caminos; e a todo estaban muy contentos. Antes que más pase adelante quiero decir cómo de aquella cacica, hija de Xicotenga, que se llamó doña Luisa, que se dio a Pedro de Alvarado, que ansí como se la dieron toda la mayor parte de Tascala la acataban y le daban presentes y la tenían por su señora, y della hobo el Pedro de Alvarado, siendo soltero, un hijo, que se dijo don Pedro, e una hija, que se dice doña Leonor, mujer que agora es de don Francisco de la Cueva, buen caballero, primo del duque de Alburquerque, (...) y aquesta señora doña Leonor es tan excelente señora, en fin, como hija de tal padre, que fue comendador de Santiago, adelantado y gobernador de Guatemala , (...) y por la parte del Xicotenga, gran señor de Tascala. (...)

Versão

Como trouxeram as filhas para apresentar a Cortés e a todos nós e o que se fez sobre isso

Outro dia vieram os mesmos caciques velhos e trouxeram cinco índias, formosas donzelas e moças, e por serem índias eram de boa aparência e estavam bem enfeitadas e traziam para cada índia uma outra índia moça para seu serviço e todas eram filhas de caciques. E disse Xicotenga a Cortés: “Malinche: esta é minha filha, e não foi casada, é donzela, e toma-a para ti (...) e Cortés lhe agradeceu e com um bom semblante que mostrou, disse que ele as recebia e as

tomava como suas, e que agora no presente que as tivessem em poder de seus pais. E perguntaram os mesmos caciques porque não as tomávamos agora; e Cortés respondeu porque queria fazer primeiro o que manda Deus Nosso Senhor, que é no que acreditamos e adoramos, e para o que lhe enviou o rei Nosso Senhor, que abandonem seus ídolos e que não sacrifiquem nem matem mais homens, nem façam outras torpes maldades que costumam fazer, e acreditem no que nós acreditamos, que é um só Deus verdadeiro. E lhes disse muitas outras coisas tocantes à nossa santa fé e verdadeiramente foram muito bem declaradas, porque D. Marina e Aguilar, nossos intérpretes, já estavam tão espertos nisso, que se faziam entender muito bem. E se lhe mostrou uma imagem de Nossa Senhora com seu precioso filho nos braços e se lhes deu a entender como aquela imagem é figura da Nossa Senhora que se diz Santa Maria (...) e que lhe concebeu por graça do Espírito Santo, estando virgem antes do parto e durante o parto e depois do parto, e que esta grande senhora roga por nós a seu filho precioso, que é Nosso Deus e Senhor. E se lhes disse muitas outras coisas que convinha dizer sobre nossa santa fé, e que se querem ser nossos irmãos e ter amizade verdadeira conosco, e para que com melhor vontade tomássemos aquelas suas filhas para tê-las, como dizem, por mulheres, que logo deixem seus ídolos maus e creiam e adorem em Nosso Santo Deus, pois é no que nós cremos e adoramos, e verão quanto bem lhes virá, porque, além de ter saúde e bons tempos, suas coisas se darão prosperamente, e quando morrerem suas almas irão para os céus e gozarão da glória eterna e que se fazem os sacrifícios que costumam fazer àqueles seus ídolos, que são diabos, serão levados aos infernos, onde para sempre arderão em vivas chamas. (...) E o que responderam a tudo é que: “Malinche: já te entendemos antes e cremos bem que este vosso Deus e esta grande senhora, que são muito bons (...); com o passar do tempo entenderemos muito mais claramente vossas coisas e veremos como são, e faremos o que seja bom. Como queres que deixemos nossas *divindades* que desde há muitos anos nossos antepassados

têm por deuses e os têm adorado e sacrificado? Já que nós, que somos velhos, para te agradar o quiséssemos fazer. O que dirão todos os nossos pais e todos os vizinhos e moços e meninos desta província, senão levantar-se contra nós? Especialmente que os pais já têm falado com nossa *divindade* maior e lhes responderam que não os esquecêssemos em sacrifícios de homens e em tudo o que antes costumávamos fazer, senão, que toda esta província destruiriam com fomes, pestilências e guerras”. Assim que disseram e deram por resposta que não cuidássemos mais de falar naquela coisa, porque não os haviam de deixar de sacrificar ainda que lhes matassem. E desde que vimos aquela resposta que a davam tão verdadeira e sem temor, disse o padre de Merced, que era homem entendido e teólogo: “Senhor, não cuide vossa mercê de mais lhes importunar sobre isto, que não é justo que por força os façamos serem cristãos, e ainda o que fizemos em Cempoa, de derrubar seus ídolos, não quisera eu que se fizesse isto até que tenham conhecimento de nossa santa fé. E o que adianta tirar-lhes seus ídolos agora (...) se os passam logo a outros? O bom é que vão sentido nossos alertas, que são santos e bons, para que conheçam adiante os bons conselhos que lhes damos”. (...) O que lhes mandamos com súplicas foi que logo livrassem um altar que estava ali perto (...) e tirassem alguns ídolos, e os cobrissem de branco e limpassem para colocar neles uma cruz e a imagem de Nossa Senhora; o que fizeram, e nele se deu a missa, se batizaram aquelas *cacicas* (...) e, além disso, se colocaram seus nomes de pia e todas com dotes. E feito isto, se declarou a que fim se puseram duas cruzes e que era porque têm medo delas suas ídolos e que em qualquer lugar que estamos de assento ou dormimos se põe nos caminhos; e a todo estavam muito contentes. Antes que se mais passe adiante quero dizer como aquela *cacica*, filha de Xicotenga, que se chamou dona Luísa, que se deu a Pedro de Alvarado, que assim como a deram a maior parte de Tascala a acatavam e lhe davam presentes e a ela tinham por sua senhora, e dela teve Pedro de Alvarado, sendo solteiro, um filho, que se disse don Pedro, e uma filha, que se disse dona

Leonor, mulher que agora é de don Francisco de la Cueva, bom cavaleiro, primo do duque de Albuquerque (...) e esta senhora dona Leonor é tão excelente senhora, enfim, como filha de tal pai, que foi comendador de Santiado, “*adelantado*” e governador da Guatemala (...) e por parte de Xicotenga, grande senhor de Tascala (...).

3. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

A APOLOGÉTICA LASCASIANA: A CONSTRUÇÃO INDÍGENA E SEUS ESPELHOS

“Toda História é remorso”

Carlos Drummond de Andrade

**Coordenador e autor
do texto introdutório:**

José Alves de Freitas Neto

Pesquisadores:

Andre Montenegro Pereira

Marco Aurélio Alves

Adriano Arruda Ramos

Paulo Rogério de Oliveira Franco

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

A obra de Bartolomé de Las Casas é uma fonte constante de pesquisas e discussões na memória hispano-americana. Através da *Brevísima Relación de la Destrucción de las Índias* e da *Historia de las Indias* consolidou-se a visão da barbárie e da dizimação indígena logo após a chegada dos espanhóis ao Novo Mundo, em 1492.

O polêmico cronista, no entanto, é autor de uma outra importante que não tem merecido a devida atenção de historiadores e estudiosos do período. Trata-se da *Apologética Historia Sumaria*.

Vitimado pelo êxito editorial de seus textos, sobretudo da *Brevíssima*, Las Casas foi consagrado, pelos sucessivos debates e balanços do significado da conquista e colonização espanhola no continente americano, como o defensor dos direitos indígenas.

A força narrativa de Las Casas já foi abordada por diversos autores. O modelo do cronista em questão é o texto bíblico, especificamente, em seus aspectos trágicos (FREITAS NETO: 2003). Utilizando-se deste texto e da tradição católica, Las Casas apresentou suas propostas para a colonização e evangelização pacífica do Novo Mundo. Alternando relatos sobre a doçura e mansidão dos índios, com a crueldade e cobiça dos espanhóis, o texto retoma o modelo bíblico de vítimas e algozes, de cordeiros e lobos, para glorificar a figura do índio e criticar a prática colonial do início do século XVI. O texto lascasiano é moldado a partir de uma visão dualista. Essa explicação é válida para o sucesso editorial da *Brevíssima* e o apelo historiográfico da *História*, mas não explica a quase indiferença diante da *Apologética*. A proposta dessa coletânea de cronistas da América é apresentar ao público brasileiro aspectos significantes e inéditos desses textos. Considerando que Las Casas é o que atingiu maior público devemos enfocar a elaboração da *Apologética*.

A *Apologética* foi pensada inicialmente como uma parte da *História*. Pelo conteúdo e pela extensão as obras foram separadas pelo autor. A *História* possui um traço documental sobre as três primeiras décadas da presença espanhola no Novo Mundo. A *Apologética* possui um interesse diverso. O que poderíamos chamar de subtítulo da obra indica os temas da mesma: *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir o costumbres de las gentes destas Indias Occidentales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*.

A intenção da *Apologética*, como o próprio nome indica, era fazer a defesa das Índias, de sua população nativa, de suas terras e recursos. O ponto primordial é, dentro da visão de Las Casas, rebater as acusações que eram feitas contra os índios, sobretudo aque-

las que afirmavam que os nativos eram inferiores. A defesa dos índios empreendida por Las Casas foi feita a partir de sua perspectiva de Cristianismo. Marcado pela idéia do amor cristão, que exige gestos concretos, o dominicano procurou estabelecer o reconhecimento da humanidade indígena e do princípio que todos os homens são livres. Sua visão religiosa e sua ação política caminharam juntas, como era próprio do mundo ibérico no século XVI.

Antes de uma análise mais específica sobre o texto em si é conveniente fazermos um esboço biográfico de Las Casas. Nascido em Sevilha, por volta de 1484 era filho de Pedro de Las Casas, um cristão novo mercador que participou da segunda viagem de Colombo a América. Em 1502, junto com seu pai, Las Casas vem à ilha de *Hispaniola*, atual República Dominicana, como parte dos 2500 voluntários a colonizá-la, e aqui se torna *encomendero*. Durante esse período, assistiu à sistematização do domínio espanhol e sem grandes escrúpulos esteve integrado ao regime colonial. Entre os anos de 1503 a 1510, retornou à Espanha e teve uma breve passagem por Roma. Nesta ocasião, ordenou-se sacerdote, sem especificar a data ou o local, havendo três hipóteses: na viagem a Roma, em Sevilha ou no retorno, quando passou por Porto Rico.

A grande novidade na biografia de Las Casas desde sua chegada à Espanhola estava por acontecer com o sermão de Antônio Montesinos. Trata-se, para grande parte dos biógrafos, do momento inicial da conversão de Las Casas e de sua ruptura com o colonialismo espanhol.

Os dominicanos chegaram a Santo Domingo em 1510 e se escandalizaram com a situação dos nativos. Assustados com a servidão imposta aos mesmos pelos *encomenderos*, decidiram denunciar e coube ao Frei Antônio de Montesinos, durante a pregação no Advento de 1511, fazer a denúncia e a ameaça aos colonizadores. Nesse período litúrgico da Igreja Católica, anterior ao Natal, dentre os diversos textos bíblicos lê-se um baseado na pregação de João Batista, que por sua vez remete ao profeta Isaías, que faz o anúncio da missão de Jesus Cristo, no qual há um tom profético e

ameaçador, onde às margens do rio Jordão, João estava a batizar e proclamando as pessoas a se arrependem de seus erros.

O sermão de Antônio de Montesinos foi uma atualização do discurso evangélico e com a advertência de que ele era a voz do deserto na Ilha Espanhola e que os fiéis ouviriam a mais áspera, dura e espantosa pregação e da qual jamais pensariam ouvir. Las Casas narra que com esta advertência, os olhares dos fiéis eram de quem presenciava o próprio juízo divino, já que o pregador anunciou que todos estavam em pecado mortal, viviam e morreriam nessa condição devido à crueldade e tirania que usavam contra aquelas “gentes inocentes”. (FREITAS NETO: 2003, 39)

O pregador fez algumas interrogações sobre qual o direito dos espanhóis e qual o princípio que justificaria que os índios fossem maltratados, não dando-lhes de comer nem curando-os em suas enfermidades, além da excessiva carga de trabalho e responsabilizando os ibéricos pelas mortes indígenas na busca por ouro. As perguntas do pregador eram diretas: por que fazem guerras contra pessoas tão mansas e que viviam em suas terras de forma pacífica e que agora conheciam a morte numa proporção jamais vista? Por que a servidão imposta aos índios? Num exercício retórico ascendente, o frade perguntava sobre os cuidados religiosos que deveriam ter com os índios, fazendo-os aproximar da doutrina cristã, fossem batizados, ouvissem a missa e guardassem os domingos e festas religiosas. O ápice da inflamada pregação de frei Antônio de Montesinos, está no trecho seguinte, citado por Las Casas:

“Éstos, ¿No son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Como estáis en tan profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quiere la fe de Jesucristo”
(Historia de las Indias: livro III, c.IV)

A pregação de Montesinos, segundo o próprio Las Casas, o converteu à causa indígena. Mais do que uma oportunidade de início de ruptura com sua condição de *encomendero* e doutrinador, a oratória do frade é modelar para a ação de Las Casas a partir dessa data. Em 1514 o religioso abdica de sua *encomienda* e passa a atuar junto à Corte ibérica denunciando a dizimação na colônia. Entre diversas viagens e articulações políticas Las Casas obtêm apoios e também inimigos em sua proposta de colonização. Após diversas intempéries ingressa na Ordem dos Pregadores. Entre os dominicanos consolidou seus estudos e iniciou a redação de suas obras mais importantes, só conhecidas, em sua maioria no século XIX, como é o caso da *Historia de las Índias* e da *Apologética História*.

Em 1540 retomou seus debates na Corte e tornou-se bispo de Chiapas em 1542. Entre 1550/51 protagonizou um dos momentos mais marcantes da discussão sobre os direitos indígenas no mundo espanhol ao debater com Juan Ginés de Sepúlveda, em Valladolid, sobre as noções de barbárie e civilização, bases de uma disputa que incluía o questionamento sobre se seria justa a guerra contra os índios.

Após o debate, Las Casas permanece na Espanha onde dedica-se à produção e organização de seus textos e inicia um período de declínio em seu prestígio político até a sua morte em 1566. Dentre suas obras, publicadas em 14 volumes pela Alianza Editorial (Madrid), podemos destacar *Historia de las Índias*, *Apologética Historia*, *De Unico Vocationis Modo*, *Apologia contra Sepúlveda* e a *Brevíssima Relación de la Destrucción de las Índias*.

A *Apologética História* e o espelho indígena de Las Casas

A *Apologética História Sumária* é uma obra de quase duas mil páginas relativas exclusivamente às culturas indígenas. Aqui o frei mostrou seu conhecimento da geografia americana, de um saber etnológico e sua condição de humanista a toda prova. Parte das críti-

cas a Las Casas, sobretudo aquela feita por Todorov é sustentada no argumento de que o bispo não conhece os nativos das Índias.

O desconhecimento das línguas indígenas e a reprodução de uma certa concepção podem legitimar a posição dos que vêem Las Casas apenas a partir da *História* e da *Brevíssima*. Antes de entrarmos na concepção exposta na *Apologética* devemos reconhecer que há semelhanças na construção do indígena elaborada pelo dominicano. Para tanto é conveniente reconhecermos a presença de uma tradição aristotélico-tomista na formação do clérigo e, como tal, reproduz uma visão essencialista, onde nuances e percepções distintas são preteridas em favor do ponto “essencial” da imagem ou do ser que se busca conhecer.

Após renunciar à *encomienda* por coerência retórica, segundo o relato do próprio frade, Las Casas dedicou sua vida aos índios. Dedicou sua vida a um ideal: o ideal religioso personificado nos índios, que por sua vez, era a representação imediata do próximo cristão.

O índio significou uma profunda discussão teológica, da qual Las Casas é um dos expoentes. A idealização e a valorização dos mesmos fazem-se sempre a partir de um referencial: o do próprio narrador, que fala sempre a partir do universo teológico e metafísico que o originou. Neste sentido a construção do bispo de Chiapas não é a exceção, mas constitui-se numa prática entre os religiosos que vieram evangelizar a América.

Ao criticar ou elogiar os índios há sempre um referencial, que no caso de Las Casas, projetou-os, a partir de sua visão cristã, com características próprias ao seu ideal de evangelização e à construção retórica que elaborou. A bondade, a mansidão, a vida pacífica e organizada foram alguns dos elogios feitos pelo dominicano. A glorificação indígena crescia à medida que se contrapunha a força dos espanhóis e a crueldade como se comportaram em relação aos índios, nos relatos de Las Casas.

Na *Brevíssima*, de 1542, a ênfase de Las Casas é na ação destruidora dos espanhóis e a descrição do índio que ali se encontra, ainda que, mais exacerbada do que na *História*, permanece subs-

tancialmente a mesma. Ao relatar as ações nas diversas províncias, o cronista destacou o abuso contra as mulheres e crianças, a ingenuidade dos índios, que receberam com alegria os espanhóis e eram atraídos para os barcos, feitos prisioneiros e depois, executados. Na província da Guatemala, por exemplo, após terem sido recebidos com festas, de acordo com o relato do frade, os espanhóis exigiram ouro, que os índios não tinham, já que a região não era área de extração, mandaram queimar o senhor principal da cidade de Ultatlán, juntamente com outros, sem culpa, processo ou sentença. Vendo que, apesar de se oferecerem como servos eram vitimados, decidiram, então, enfrentar os espanhóis com uma defesa precária, sendo por eles derrotados. A parte final da descrição de Las Casas e o tom dramático desperta a compaixão:

“¡Oh, cuántos huérfanos hizo¹, cuántos robó de sus hijos, cuántos privó de sus mujeres, cuántas mujeres dejó sin maridos, de cuántos adulterios y estupro e violencias fue causa! ¡Cuántos privó de su libertad, cuántas angustias e calamidades padecieron muchas gentes por él! ¡Cuántas lágrimas hizo derramar, cuántos suspiros, cuántos gemidos, cuántas soledades en esta vida e de cuántos dannación eterna en la outra causó, no sólo de indios, que fueron infinitos, pero de los infelices cristianos de cuyo consorcio se favoreció en tan grandes insultos, gravísimos pecados e abominaciones tan execrables!” (Tratados I, Brevísima, p.93)

A maneira como agiram os conquistadores pelas diversas regiões levou os índios a contestarem o Cristianismo, segundo Las Casas, evidenciando que a Conquista ofendia a Deus². A preocupação

¹ A referência e lamentação de Las Casas é sobre Pedro de Alvarado que, segundo Las Casas, cometeu atrocidades não só na Guatemala, mas na Nova Espanha e outras regiões.

² No relato sobre Cuba um religioso falava aos índios que deveriam crer, para que fossem ao céu, onde haveria glória e descanso eternos, ou senão, iria ao inferno, sofrer tormentos perpétuos. Diante deste argumento um índio perguntou se os cristãos iam ao céu. *“El religioso le respondió*

com a fé e a identidade estabelecida com os índios fracos, vítimas inocentes, cordeiros imolados, são referências ao mundo de sacrifício e da esperada recompensa da divindade. O amor cristão, dedicando-se ao próximo, adornado pela representação da inocência e pureza que tinham os índios, mais as descrições das maldades, por parte dos espanhóis, que perseguiram e ameaçavam os nativos, formam a cenografia lascasiana.

“A forma trágica, a violência da destruição, tornava inútil para os seus propósitos uma arqueologia dos substratos culturais indígenas. Ao contrário, sua fala ia ao encontro da iconografia sobre a América, impressa na Europa por desenhistas que desconheciam totalmente o Novo Mundo e que supunham apenas serem a antropofagia e a violência do europeu os ingredientes básicos e definidores do confronto com as culturas americanas. Las Casas, com a sua retórica, batizou toda a América, tornando cada índio e índia aptos, por princípio, à conversão nos mais puros defensores e propagadores do cristianismo, gestos que expressavam sua bondade original.” (THEODORO: 1992,91)

A força da narrativa de Las Casas pode ser medida pela reprodução permanente na memória da América da visão do índio bom e pacífico, em contraposição ao espanhol, europeu, mau e ambicioso. Ao inserir os índios dentro de sua perspectiva cristã, utilizou-se dos adjetivos e das histórias que a Bíblia já havia consagrado, fazendo, na América a continuação do plano divino. A descoberta do Novo Mundo, pelos espanhóis, tinha que estar no plano de Deus e a tarefa dos religiosos espanhóis se assemelhava com a dos apósto-

que sí; pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique, sin más pensar, que no quería él ir allá, sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente. Ésta es la fama y honra que Dios e nuestra fe ha ganado com los cristianos que han ido a las Indias.” Tratados I, p.45. Observar que o cacique descrito neste relato possui capacidade argumentativa, distinta da necessidade de proteção e nulidade que Las Casas pretende realçar durante o tempo todo.

los e missionários, que deveriam seguir a ordem de Cristo e evangelizar a todos os povos.

A personificação do mau, neste caso, porém, é o paradoxo de serem os cristãos, que agora podem ser divididos entre bons e maus. A crítica de Las Casas não é ao estranho, ao diferente. Não se dirige a outra religião ou cultura, mas aos que conhecem a doutrina católica e a subvertem, segundo o dominicano, por sua cobiça, cometendo crimes que afetam os princípios do cristianismo, dentre eles, a idéia de amor.

A história narrada por Las Casas contempla a atemporalidade da verdade religiosa. Na regressão feita ao aproximar os índios com as primeiras criaturas, afastados do mal, mesclam-se a mensagem profética e a prática cristã de amor ao próximo, vividos na dedicação ao índio, a fim de que se resgatem todos para o caminho divino, no qual tudo se harmonizaria numa vida eterna, a se realizar futuramente. A contribuição dos índios para que este projeto funcionasse estava na caracterização dos mesmos como pacíficos e bondosos, precisando apenas conhecerem a revelação para se integrarem no plano cristão. O problema estava nos cristãos que realizavam a exploração dos índios e os que, do outro lado do Oceano, os apoiavam. É a eles que Las Casas se dirigiu ao fazer um discurso europeu, dentro da retórica que eles conheciam, mesmo que para isto, tivesse que destruir ou abafar qualquer manifestação do indígena, fazendo com que se soubesse mais sobre sua visão do indígena do que sobre uma visão concreta.

“É claro que os discursos reproduzem, em parte, a realidade, mas nunca a esgotam e, no caso especial de Las Casas, o discurso teve o propósito de forçar a realidade com o intuito de melhorar a condição dos índios, mas sem perceber que jogava neles o estigma da entrega voluntária ao vencedor. A partir disso, ficava fundada a idéia de povos vividos por uma história feita por outros, a idéia da renúncia de qualquer responsabilidade como agentes ativos do processo social. Era negar nos índios a condição de sujeitos capazes de agir e dizer.”
(BRUIT: 1995, 150-151)

Sobre o conhecimento indígena na *Apologética*

No extenso texto da *Apologética* o dominicano fez considerações sobre as condições geográficas, os costumes dos nativos e a habilidade “natural” dos mesmos para a verdadeira religião. A apologia de Las Casas tinha sua razão de ser. Os relatos dos colonos espanhóis apontavam problemas nas colônias de diversas ordens. Desde a questão geográfica, o clima, as condições da natureza até os procedimentos dos nativos. Se podemos dizer que há, em Las Casas, uma visão idealizada dos indígenas, também é adequado afirmarmos que na cabeça dos conquistadores e colonizadores havia uma outra concepção: o traço da sociedade ibérica reunificada. As cidades e o imaginário europeu, sobretudo antes da conquista da Mesoamérica, se sobrepunham ao conhecimento das primeiras localidades atingidas pelos espanhóis.

A defesa de Las Casas foi glorificadora das belezas das belezas naturais e humanas das Índias. O autor fez uma extensa lista de locais e comunidades indígenas descrevendo os costumes e as “formosuras” dessa população. O bispo de Chiapas relaciona a questão geográfica às características dos nativos, mesclando características comportamentais e uma sapiência política, como prova da “superioridade” dos indígenas. Arrolando a Providência e o ato da Criação, na *Apologética* encontramos que as qualidades e a felicidade dos nativos deriva de causas como “a influência do céu, a disposição das regiões, a composição dos membros e dos órgãos dos sentidos exteriores e interiores, a clemência e suavidade dos tempos”. Outros aspectos são realçados por Las Casas como a sobriedade em comer e beber, o equilíbrio passional e a hierarquia de solitudes, formando uma sociedade capaz de se auto-governar e constituir a sua própria trama política, com características semelhantes às postas por Aristóteles, como a prudência vista pelo religioso na vida individual, familiar e política. (HUERGA: 1998,307-312).

Das ligações e descrições naturais o bispo amplia sua análise para a organização política das sociedades indígenas. Contra a vi-

são de rebeldia e de resistência dos nativos à presença espanhola, apresentada, por exemplo, por Sepúlveda, Las Casas demonstrava que essas “gentes” tinham formas de organização e senhores, o que os afastava da idéia de selvageria que se queria imputar-lhes. A existência de comunidades políticas, bem como sua organização no trabalho, era citado como dados suficientes da capacidade administrativa e intelectual dos indígenas.

Mesmo diante de comportamentos que não podiam ser negados como a questão da idolatria e do canibalismo, a solução lascasiana era recorrer à idéia do desconhecimento da “verdadeira religião”, tal como os antepassados da religião cristã. Ao referir-se aos sacrifícios a observação é ainda mais radical: a idéia de sacrifício é própria de sociedades muito religiosas, como ocorria nos exemplos de Abraão e, principalmente, no do próprio Jesus Cristo. A inversão discursiva de Las Casas, na tentativa de defender os índios é apontar que os espanhóis, conhecendo todos os princípios e deveres cristãos, são mais pecadores por empreenderem uma conquista gananciosa e violenta contra pessoas dóceis e aptas para a religião cristã. Las Casas, em qualquer argumento, colocava-se sempre favorável aos índios e prontos para a evangelização.

Outro aspecto cultural apontado por Las Casas na tarefa de evangelização é a questão da língua e aqui temos uma questão pouco citada. Geralmente usa-se o argumento do desconhecimento de Las Casas sobre as línguas indígenas. No entanto, na *Apologética*, o religioso fala da necessidade dos religiosos dominarem as línguas nativas e o esforço que o próprio dominicano realizou em traduzir os vocábulos indígenas em suas obras. (*Apologética III, c. 42-44*)

Ao longo de 267 capítulos o dominicano enfatizou tradições, aspectos naturais e submeteu-os ao seu exercício predileto: usar da retórica para engrandecer os nativos. O questionamento sobre o conhecimento lascasiano do indígena deve ser feito considerando essa extensa obra. A necessária observação sobre ela não invalida as críticas ou procedimentos da ação de Las Casas, apenas amplia nossa compreensão sobre o universo do cronista, mesmo que para

chegar a constatação semelhante à de Menéndez Pidal: entre o excesso de virtude e o excesso de tragédia, temos um mesmo estilo (*“La Destrucción es un catálogo de los crímenes consuetudinarios de los españoles; la Apologética es una exposición de las inefables virtudes de los indios. La Destrucción hemos dicho ya que consistía en una exageración de totalidad sobre crueldades españolas llevadas a lo imposible monstruoso; la Apologética es una exageración de totalidad sobre las excelencias indianas elevadas a lo excelso increíble”*). [apud HUERGA: 1998, 303]

Para além do pré-julgamento interessa-nos ver a crônica e considerá-la como importante instrumento analítico e fonte de trabalho sobre o mundo hispano-americano do século XVI. Tudo pode ser fruto da ampla retórica do bispo, mas é também fonte de informações sobre os costumes e povos indígenas como temos no excerto que acompanha esta breve introdução.

No trecho do documento selecionado podemos destacar três idéias centrais. Trata-se de um grupo que não pratica o canibalismo, nem a idolatria; é uma sociedade política e comercial extremamente organizada; não são herdeiros da tradição judaica por causa da circuncisão. Nos três momentos que destacamos há um elogio à sociedade que outrora já teve práticas de idolatria de canibalismo, ou seja, há um caráter “evolutivo” e modelar nesse grupo. Se esse grupo da região de Yucatán pôde se organizar e refutar antigas práticas, assim também ocorrerá com outros grupos, caso haja uma evangelização pacífica.

O outro exemplo é a organização política e a ausência de furtos. A virtude moral está associada à tarefa política e a vida de uma sociedade que possui mercados e instituições onde prevalecem qualidades e a ausência de elementos de corrupção de seus costumes. Por oposição podemos inferir a crítica de Las Casas aos espanhóis e à cobiça por ele denunciada.

O terceiro aspecto que queremos destacar é a negação da noção de hereditariedade da tradição judaica pela prática da circuncisão. O raciocínio é simples. Essa prática, comum aos judeus, aproxima-

ria os nativos desse grupo que não reconheceu Jesus Cristo como Messias. Ou seja, a associação dos indígenas com os judeus não favorecia a estratégia lascasiana de apresentá-los como criaturas que poderiam reconhecer Cristo como Deus. Las Casas insiste que a circuncisão não é uma prerrogativa do mundo judaico, mas antes, é bastante difundido, por uma questão de higiene, entre diversos povos antigos. Para comprovar sua tese o bispo recorre a Heródoto.

Nas três idéias podemos ver que Las Casas se posiciona inserindo os nativos dentro de uma imagem de bondade e superioridade em relação aos espanhóis. O dominicano pensa um modelo, usa sua erudição e constrói uma narrativa que enfatiza a existência de um projeto pacífico e reserva aos nativos um lugar especial, concebido à sua imagem e semelhança.

Fontes primárias:

- LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologetica Historia Sumária*. Madrid: Alianza Editorial, 1992 (3 vol.)(Obras Completas)
- _____. *Historia de Las Índias*. México: FCE, 1995 (3 vol.)
- _____. *Tratados de Bartolomé de Las Casas*. México: FCE, 1997. (2 vol.)

Bibliografia:

- BETHELL, Leslie. *História da América Latina Colonial* (v.1). São Paulo / Brasília: Edusp/Fundação Alexandre de Gusmão, 1997.
- BRUIT, Héctor Hernán. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas / São Paulo: Ed.Unicamp / Iluminuras, 1995.
- FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.
- HUERGA, Álvaro. *Fray Bartolomé de Las Casas Obras Completas: Vida y Obras*. Alianza Editorial, Madrid, 1998.

- MAHN-LOT, Marianne. *Bartolomé de Las Casas et le Droit dès Indiens*. Paris: Payot, 1982.
- PEREZ, Isácio Fernández. *Cronologia Documentada de los viajes, estâncias e actuaciones de B. de Las Casas*. Bayamón (Puerto Rico): CEDOC, 1984.
- THEODORO, Janice. *América Barroca: temas e variações*. São Paulo: Edusp / Nova Fronteira, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América. A questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

***Apologetica Historia Sumária* (Cap. 241 “En el cual se refieren algunos costumbres y leyes de las gentes de Yucatán. De cómo algunos dicen que estas gentes tienen origen de judíos y es errado”)³**

Lo que puedo decidir dellas es que todos eran gentes muy políticas y prudentes; tenían sus reyes y señores grandes a quien obedecían gran número de vassalos, porque eran inmensas las gentes que an aquel reino había; tenían maravilloso gobierno, leyes y costumbres buenas; vivían en paz y justicia, y desto puede por argumento claro bastar la multitud de las poblaciones llenas de gentes pacíficas, que se hallaron cuando primeramente allí fueron los nuestros, a lo cual ayudaba la conformidad y unidad de la lengua. No tenían más de una sola mujer, a lo que tenemos entendido, señores ni súbdisses. Los hombres andaban vestidos con camisetas de colores, cubiertos con sus mantas pintadas, con zarcillos en las orejas de oro y patenas y otras joyas as cuello. Las mujeres, cubiertas las cabezas y pechos y sus faldillas de la cinta abajo hasta los pies, curando siempre que dellos cosa no se les parezca. Cobríanse [con] unas mantas delgadas como velos, en lugar de toallas o mantos.

De tres vicios fuimos certificados carecer, más que otras, las gentes de este reino: del pecado nefando y de comer carne humana y de sacrificar hombres. Uno de los que han presumido escribir las costumbres destas gentes solamente por oídas, sin haber visto cosa dellas, sino por dicho de quien les iba interese decir lo que a él hacía, éste dijo que pocos usaban la sodomía y que sacrificaban algunos hombres. Otro acérrimo infamador destas naciones, que Dios nuestro Señor haya, en cuya historia creo yo que tuvo Dios harto poca parte, dijo ser indicio notorio de que aquellas gentes eran contaminadas del vicio nefando por haber hallado en cierta parte de aquella tierra, hechos de barro, ciertos ídolos uno encima de otro, como si entre nuestros pintores o fíngulos no se finjan cada

³ A seleção e transcrição do texto foi feita pelos alunos Adriano Arruda Ramos, André Montenegro Pereira e Marco Aurélio Alves sob a supervisão dos Professores Leandro Karnal e José Alves de Freitas Neto.

día figuras feas y de diversos actos que no hay sospecha por nadie obrarse. Y condenarlos todos por aquello haciéndolos reos de vicio tan indigno de se hablar, no carece de muy culpable temeridad, y así, lo que arriba dije tengo por la verdad y lo demás por falsos testimonios, dignos de divino castigo.

Ninguno entre ellos hurtaba. Los mercados en que sus cosas unas por otras truecan o comutan, simple y fidelísimamente y sin engaño usan. Así debemos presumir carecer de todos los otros vicios que la razón natural muestra ser prohibidos, y argumento dello es lo que Pedro Mártir, en el capítulo 2º de su década 4ª, refiere hablando del descubrimiento deste reino, lo cual debió de los mismos que lo vieron saber^a, que el señor de un pueblo de tres mil casas, llamado Campeche, donde yo después estuve, mostró a los primeros descubridores un patíbulo, lugar donde punían los malhechores, que era hecho desta manera: era como un pie de cruz cuadrado, de cuatro gradas en alto, hecho de piedra [de] cantería o mármol y encima de lo alto dél uno como púlpito, no güeco, sino macizo. Allí estaba esculpida una imagen de hombre y junto a ella dos figuras de animales de cuatro pies, no cognoscidos, los [cuales] parecían que como perros rabiosos acometían el vientre del hombre para lo hacer pedazos. Estaban luego allí una serpiente de cal y canto labrada, tan gruesa como un buey y de longura tenía cuarenta y siete pies, que tragaba un león de mármol. Estaban tres vigas grandes hincadas en el suelo y otras tres que las atravesaban y munchas flechas o saetas rociadas con sangre allí echadas. Finalmente, era cosa admirable, donde parece figurar el rigor de la justiça para poner temor y freno que no perpetren mal los malos.

No puede con verdad alguna, en contrario de lo dicho, decir que aquel lugar debía ser donde sacrificaban hombres a los ídolos, porque ya está esto reprobado por los que más después, andando el tiempo, de las costumbres destas gentes cognoscieron, y el que más se alargó a decir contra éstos no dijo sino que algunos hombres sacrificaban; pero también parece falso, pues Pedro Mártir, que se informó de los que lo vieron, dijo que era lugar no de sacrificio de los dioses, sino para los criminosos, de suplicio.

No es chico indicio de su prudencia y buena policía los admirables y antiquísimos edificios de bóveda y cuasi pirámides, al menos cuanto a la grandeza, y sobre montes o sierras hechas de tierra junta y traída, a mano edificados, y los caracteres y letreros que también allí en ellos se han hallado. *Item*, la multitud de colmenas y grandes colmenares de abejas domésticas, que daban infinita cantidad de miel y cera, lo cual no se ha visto jamás en alguna parte de las Indias en todo cuanto dellas se ha andado, sino que la miel y cera que se halla y usa es silvestre y no doméstica, porque las abejas la producen y obran algunas en hoyos dentro de la tierra y otras en los árboles.

Los hombres destas naciones eran muy esforzados, valientes y industriosos en las guerras. Peleaban con arcos y flechas, lanzas o varas largas; tenían rodelas y cascos de palo hechos y con armas de algodón como corazas o jubones fuertes. Y estas armas, comunes eran en toda la Nueva España o las más dellas. Nunca daban batalla o movían guerra sin hacer primero muchos cumplimientos y ceremonias, y cerca desto diré una cosa señalada que me dijo el mismo primer conquistador, que conquistó y destruyó aquel reino (que es el título de que los nuestros en las Indias se glorian). Estando un día peleando los indios con los christianos, de tal manera apretaron los indios a los nuestros que los nuestros comenzaran a huir. Ayudaba cierto indio principal contra su misma gente a los nuestros y como nos vido huir comienza [a] esforzarnos, diciendo: <<¡Oh christianos!, ¿agora es tiempo de huir? ¡a ellos, a ellos!>> Los christianos, confusos y corridos de quel indio los animase, tornaron sobre sí y pelearon fuertemente y así vencieron el juego, puestos los indios en huida. Después acordó aquel primero conquistador y guiador de los nuestros, y ellos con él, de matar al dicho indio que les hizo haber la victoria y así lo hicieron por pagalle tan buena obra, y la razón que les movió fue porque diz que desde adelante tenía a los christianos en poco. Esto me dijo todo el mismo capitán y primer conquistador, como si me refiriera una gran hazaña que hobiera por su persona hecho contra los turcos en Malta o en Rodas.

Tornado al propósito, díjose que algunos dellos, y no todos, se circuncidaban. No se sabe si lo hacían por ceremonia o por otro respecto alguno. Más común era la circuncisión en la provincia de Nicaragua, puesto que no todo aquello superfluo –según allí supimos– se cortaban. En otra parte de toda las Indias no he oído que se circuncidasen.

Algunos han imaginado o podrían sospechar por esta circuncisión que estas gentes indianas descendiesen de la judaica generación, como también hobo quien por ciertos vocablos que tenían los indios de la isla Española lo mismo creyó. Pero cuanto a la circuncisión, engaño recibiría el que tal cosa pensase, porque lo mismo podrían argüir de otras gentes antiguas que se circuncidaban en el mundo; empero, ni fueron judíos ni descendieron dellos ni los unos de los otros tuvieron dependencia. Muchos antes del tiempo de Abraham, en quien comenzó la circuncisión, fueron los egipcios, lo[s] cuales, no por ceremonia, sino por limpieza –según Herodoto, libro 2º– se circuncidaban: *Virila circumcidunt munditiæ gratia pluris facientes se mundos esse quam decoros. Hæc ille.* Y más abajo Herodoto, en aquel libro, dice que solos los colchos, que son pueblos de Asia cerca de Ponto, y los egipcios y los ethíopes fueron los primeros entre todos los hombres del mundo que usaron la circuncisión, y los sirios y phenices, que son en Palestina, que fue la tierra de promisión, lo aprendieron de los egipcios. Los outros sírios que moraban cerca del río llamado Thermodón y otro dicho Parthenio, ríos de Asia entre Capadocia y Ponto, y los pueblos vecinos de aquéllos, llamados macrones, aprendieron la circuncisión de los colchos. Pero quién haya tomado la circuncisión de los otros, los egipcios de los de Ethiopía, o los de Ethiopía de los egipcios, no sabe determinallo Herodoto. Finalmente, concluye que solos aquellos siete géneros de gentes que ha dicho, colchos, egipcios, ethíopes, phenices, sirios de Palestina y sirios moradores de los ríos Thermodón y Parthenio y sus vecinos, los macrones, fueron los que usaron la circuncisión en el mundo.

Versão

O que posso concluir deles é que todos eram pessoas muito políticas e prudentes, tinham seus reis e grandes senhores, a quem um grande número de vassalos obedeciam, porque enorme era a quantidade de pessoas que havia naquele reino; tinham um maravilhoso governo, leis e bons costumes; viviam na paz e justiça, e destes pode, por argumento claro, ser suficiente a multidão de habitantes repleta de pessoas pacíficas, que foram encontradas quando primeiramente os nossos ali chegaram, aos quais ajudavam a conformidade e unidade da língua. Não tinham mais do que uma só mulher, ao que temos entendimento, nem senhores ou súditos. Os homens andavam vestidos com camisetas coloridas, cobertos com suas mantas pintadas, com brincos de ouro em suas orelhas, patenas e outras jóias no pescoço. As mulheres, tinham cobertas suas cabeças e peitos e suas saias da cintura para baixo até os pés, cuidando sempre que deles não apareça parte alguma. Cobriam-se com mantas delgadas como véus, em lugar de toalhas ou mantos.

De três vícios nos certificamos faltar, mais que outros, às pessoas desse reino: do pecado nefando de comer carne humana e de sacrificar homens. Um dos que tem presumido escrever os costumes destas pessoas somente pelo que ouviu, sem ter visto coisa delas e sim por dizeres de quem os via, interessava dizer o que a ele fazia, este disse que poucos usavam a sodomia e que sacrificavam a alguns homens. Outro firme infamador dessas nações, que Deus nosso Senhor o tenha, em cuja história creio eu que tenha Deus feito pouco caso, disse ser indício notório de que aquelas pessoas eram contaminadas pelo vício nefando, por haver achado em certa parte daquela terra certos ídolos, feitos de barro, um em cima do outro, como se entre nossos pintores ou escultores não se inventassem a cada dia figuras feias e de diversos atos, e que não há suspeita por nenhuma obra. E condená-los todos por aquilo, fazendo-os réus de vício tão indigno de se falar, não carece de muita temeridade

culpável, e assim, o que acima disse tenho por verdade e os demais como falsos testemunhos, dignos de divino castigo.

Ninguém entre eles furtava. Nos mercados em que suas coisas trocavam ou comutavam, faziam de forma simples, fielmente e sem engano. Assim devemos presumir carecerem de todos os outros vícios que a razão natural mostra serem proibidos, e o argumento deles é o que Pedro Mártir, no capítulo 2º de sua 4ª década, refere-se falando do descobrimento deste reino, o qual veio dos mesmos que vieram saber, que o senhor de um povoado de três mil casas, chamado Campeche, onde depois estive, mostrou aos primeiros descobridores um patíbulo, lugar onde puniam os malfeitores, que era feito desta maneira: era como um pé de cruz quadrado, de quatro fileiras no alto, feito de pedra ou mármore e encima no alto dele algo semelhante a um púlpito, não oco, e sim maciço. Ali estava esculpida uma imagem de homem e junto a ela duas figuras de animais de quatro patas, desconhecidos, os quais pareciam com cães raivosos que acometiam o ventre do homem para fazê-lo em pedaços. Estava logo ali uma serpente de cal e de canto trabalhado, tão grossa como um boi e de comprimento tinha quarenta e sete pés, que engolia um leão de mármore. Tinham três vigas grandes fincadas no solo e outras três as atravessavam e havia muitas flechas ou setas, avermelhadas com sangue, ali arremessadas. Finalmente, era coisa admirável, de onde parece representar o rigor da justiça para temor e freio de maneira que não cometam males os maus.

Não pode com verdade alguma, ao contrário do dito, dizer que aquele lugar devia ser onde sacrificavam homens aos ídolos, porque já está isto reprovado pelos que mais adiante, passando o tempo, conheceram os costumes destas pessoas, e o que mais se alongou a dizer contra isto não disse senão que alguns homens sacrificavam; pelo que também parece falso, pois Pedro Mártir, que se informou com quem o viu, disse que era não era lugar de sacrifício aos deuses, sim para os criminosos, lugar de suplício.

Não é pequeno indício de sua prudência e boa polícia as admiráveis e antiqüíssimas construções, com abóbada e quase pirâmi-

des, ao menos quanto a grandeza, e sobre montes ou serras feitos de terra juntada e trazida, a mão construídas, e os caracteres e letreros que também ali neste se tem achado. *Item*, a multidão de colméias e grandes apiários de abelhas domésticas, que davam infinita quantidade de mel e cera, o qual não se foi visto jamais em parte alguma das Índias em tudo quanto delas se tem andado, senão que o mel e cera que se acha e se usa é silvestre e não doméstica, porque as abelhas o produzem e o fazem, algumas, em poços dentro da terra e, outras, nas árvores.

Os homens destas nações eram muito esforçados, valentes e engenhosos nas guerras. Lutavam com arcos e flechas, lanças ou varas longas; tinham escudos e capacetes feitos de madeira e armaduras feitas de algodão como couraças ou gibões fortes. E estas armas eram comuns em toda a Nova Espanha ou na maior parte dela. Nunca batalhavam ou guerreavam sem haver primeiro muitos cumprimentos e cerimônias, e acerca disto direi uma coisa assinalada que me disse o próprio primeiro conquistador, que conquistou e destruiu aquele reino (que é o título que os nossos nas Índias se glorificam). Estando um dia lutando os índios com os cristãos, de tal maneira apertaram os índios aos nossos que os nossos começaram a fugir. Um certo índio principal ajudava aos nossos contra sua mesma gente e como nos viu fugir começou a encorajar-nos dizendo: “Oh cristãos! agora é tempo de fugir? A eles, a eles!” Os cristãos, confusos e apressados com aquele índio que os animava, voltaram a si e lutaram ferozmente e assim venceram o jogo, pondo os índios em fuga. Depois concordou aquele primeiro conquistador e guia dos nossos, e eles com ele, de matar ao dito índio que os fez ter a vitória e assim o fizeram pagar por tão boa obra, e a razão que o moveu foi porque desde antes temia um pouco os cristãos. Isto tudo me disse o mesmo capitão e primeiro conquistador, como se me referisse a uma grande façanha que sua pessoa houvera feito contra os turcos de Malta ou em Rodas.

Voltando ao assunto, disse-se que alguns deles, e não todos, circuncidavam-se. Não se sabe se o faziam por cerimônia ou por

algum outro motivo. A circuncisão era mais comum na província da Nicarágua, posto que nem todo aquele supérfluo – segundo ali supomos – se cortavam. Não é ouvido que se circuncidavam em outra parte de toda as Índias.

Alguns têm imaginado ou poderiam suspeitar por esta circuncisão que estes povos indígenas descendiam da geração judaica, como também houve quem, por certos vocábulos que os índios da ilha de Espanhola tinham, o mesmo acreditam. A respeito da circuncisão, estaria enganado quem tal coisa pensasse, porque o mesmo poderia argüir de outras pessoas antigas que se circuncidavam no mundo; entretanto, nem foram judeus nem descenderam deles nem tiveram dependência uns dos outros. Muito antes do tempo de Abraão, quem começou a circuncisão foram os egípcios, os quais, não por cerimônia, mas sim por limpeza – segundo Heródoto, livro 2º – circuncidavam-se: *Virila circumcidunt munditiæ gratia pluris facientes se mundos esse quam decoros. Hæc ille*. E mais adiante Heródoto, naquele livro, disse que só os *colchos*, que são povos da Ásia perto do Ponto, os egípcios e os etíopes foram os primeiros dentre todos os homens do mundo que usaram a circuncisão, e os sírios e fenícios, que são da Palestina, que foi a Terra Prometida, aprenderam com os egípcios. Os outros sírios que moravam perto do rio Thermodón e outro dito Parthenio, rios da Ásia entre a Capadócia e o Ponto, e os povos vizinhos daqueles, chamados *macrones*⁴, aprenderam a circuncisão dos *colchos*⁵. Da parte de quem tomou a circuncisão de quem, os egípcios dos da Etiópia, ou os da Etiópia dos egípcios, não sabe determiná-lo Heródoto. Finalmente, conclui que somente aqueles sete povos que se tem dito, *colchos*, egípcios, etíopes, fenícios, sírios da Palestina e os sírios moradores dos rios Thermodon e Parthenio e seus vizinhos, os *macrones*, foram os que usaram a circuncisão no mundo.

⁴ Povo da Ásia Menor.

⁵ Povo antigo da região do Mar Negro.

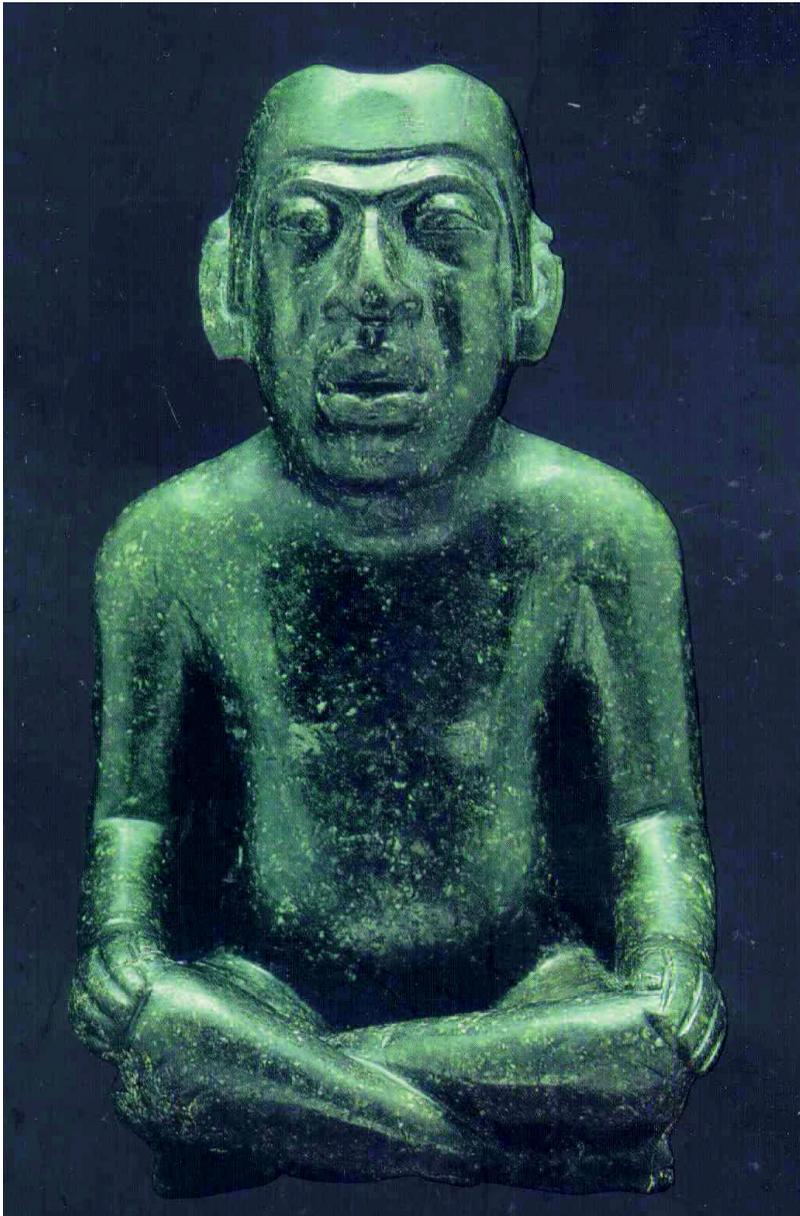


Figura antropomorfa sentada. Cultura olmeca. Período Preclásico medio. El Tejar, Veracruz. Fotografía: Michel Zabé/Tachi. Museo Nacional de Antropología. Sala Culturas de la Costa del Golfo. CONACULTA – INAH, México. Série Comemorativa de la Reestructuración, 1998-2000.

4. MOTOLINÍA

O CHOQUE ESPIRITUAL NO NOVO MUNDO

*“Outrora, porém, não conhecendo a
Deus, servíeis a deuses que, por natureza,
não o são”
Gálatas 4,8*

Coordenador:

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Pesquisadores:

Luis Guilherme A. Kalil

Jaqueline M. Bosqueiro

Carlos Augusto P. Marques

Isabela R. Araújo

Alex Wolck

MOTOLINÍA (TORÍBIO DE BENAVENTE)

Nascido em Benavente no final do séc. XV, entre 1482 e 1491, Motolinía incorporou o nome da cidade ao seu quando entrou para a Ordem Franciscana. Já como religioso veio para a Nova Espanha em 1524, chegando em San Juan de Ulúa onde foi recebido por Hernan Cortés. Conhecido como um dos “12 apóstolos do México”, adotou o nome “Motolinía” quando soube que essa palavra significava “o pobre” em náhuatl. Considerando-se defensor dos indígenas, dedicou sua vida à catequese. Para isso, tentou

aproximar-se deles aprendendo línguas e estudando as culturas pré-hispânicas. Viajou por toda a Mesoamérica e ajudou na fundação da cidade de Puebla (1531). Entre os anos 1540 e 1550, desejando expressar seu ponto de vista sobre a conquista e sobre as culturas autóctones, enquanto era guardião do convento de Tlaxcala, escreveu sua *História de los indios de Nueva España*.

Para alcançar os objetivos da evangelização, respaldava o uso “justo” da força, legitimando sob esse aspecto a ação dos conquistadores. Criticava, no entanto, a exploração material e a crueldade a que estes submetiam os indígenas para fins únicos de produzir riquezas. Nesse ponto, era veemente crítico da atuação de Las Casas, tendo demonstrado suas teses em uma carta enviada ao Imperador Carlos V.

Como a partir de 1556, todas as informações sobre a vida de Motolinía são perdidas misteriosamente, há dúvidas sobre a autoria da *História de los indios de Nueva España*: seria obra sua ou de outra pessoa baseada nos seus escritos? Ao que indicam os estudos de Eduardo O’Gorman, a *Historia* foi um pedido da Ordem dos Franciscanos feito em 1536 e publicada apenas no séc. XIX. A discussão sobre a autoria acaba passando à margem da questão central que é a importância e o valor que essa obra tem para os estudos sobre a Nova Espanha, o processo de conquista e os fundamentos em que se baseavam o clérigo católico para justificar a conversão em massa de milhares de indígenas em um espaço tão pequeno de tempo.

Há dúvidas quanto o ano de sua morte, 1565 ou 1569. Motolinía foi enterrado no convento de S. Francisco na Cidade do México.

Análise

Frei Toríbio de Benavente, o Motolinía, vai a Nova Espanha com os doze apóstolos¹ com uma missão definida: catequizar os

¹ A expressão “Os doze apóstolos” refere-se aos franciscanos liderados por Frei Martin de Valência que chegaram ao México em 1524.

indígenas, “lance inicial de uma empreitada de educação fortemente inspirada no humanismo da primeira metade do século XVI” (GRUZINSKI: 2001, 99). Chega ainda durante o processo de conquista presenciando as ações dos colonizadores. Viaja por toda a Mesoamérica, estuda o náhuatl, os códices e procura entrar em contato com os indígenas para entender seu passado e seus rituais, se aproximar de sua cultura e com isso acumular conhecimentos para alcançar seu objetivo de catequese. Seus estudos fizeram com que ele percebe-se que havia uma hierarquia dentro da sociedade indígena e usou desse saber na catequização, empreendendo seus esforços nas crianças e nos “caciques e principais”.

Em suas obras escritas há uma ambigüidade que se faz notar: por um lado vê com horror os sacrifícios feitos aos “ídolos” e acusa os indígenas de cultuarem o demônio, mas também afirma que estes estavam iludidos e desencaminhados pelo diabo e seus sacerdotes, sendo títeres nas mãos de seres infernais.

Nessa segunda vertente, o religioso sempre constrói um indígena como alguém que não conhecia a verdade divina do único Deus dos cristãos. Este Deus estaria encoberto pela idolatria imposta pelos sacerdotes, “indutores do demônio”. Dessa forma, os indígenas são retratados como “um povo crente”, porém, adoradores de práticas erradas, cabendo ao clérigo cristão levar-lhes a “verdadeira fé”. Na primeira, por sua vez, os indígenas aparecem como criaturas bestiais, cultuadoras do demônio (que habitava todos os recônditos do Novo Mundo) que deveriam ser conduzidos a “verdadeira fé” a todo custo, mesmo que à força.

O trecho extraído de sua obra pode ser interpretado como uma forma de provar que os indígenas viviam sem conhecimento do cristianismo e por isso deveriam ser catequizados: a comparação do “panquezalizthi” com a páscoa cristã não é aleatória, assim como o sangue indígena comparado à água benta. A páscoa cristã é a celebração da Redenção, é quando se festeja o sacrifício de Deus que se deu pelos fiéis. Alheios a essa redenção, os indígenas estariam numa espécie de sistema religioso pré-cristão: como não

foram “lavados pelo sangue de Cristo”, usam seu próprio sangue para purificar-se.

Podemos fazer um paralelo entre o discurso de Motolinía e a epístola do apóstolo Paulo aos Gálatas². Paulo apela para que os Gálatas deixem as práticas da lei judaica, uma vez que a lei já foi cumprida por Cristo. Assim também os indígenas vivem como se Cristo não tivesse morrido por eles, sendo necessário que se leve a verdade a eles, que vivem como os Gálatas, “fascinados”³.

Esses princípios de Motolinía sobre a necessidade de conversão fazem com que o frade acabe defendendo o uso da força se necessário, como visto na afirmação de Giuseppe Bellini em sua introdução à *Historia de los indios de la Nueva España*: “Palavras terríveis que implicam as mais sérias conseqüências, e confirmam ao mesmo tempo que ao índio não se reconhecia personalidade alguma, e a intolerância dos religiosos”⁴.

No Tratado Primeiro, Capítulo VI da História, Motolinía descreve a festa chamada “Panquezalizthi” e os rituais nela envolvidos, uma festa demoníaca a seus olhos, na qual prisioneiros de guerra ou escravos eram sacrificados em homenagem a seus deuses. Na interpretação do frade, tudo girava em torno de sangue e morte. Segundo Tzvetan Todorov, os vocábulos carregados de julgamento de valor empregados por Motolinía (como “cruel”, “vil”, “pobres infelizes” e “pavorosa dor”) denotam uma narrativa dupla no texto do religioso: “é evidente que Motolinía, que dispõe de um relato indígena, mas não o cita, introduz seu próprio ponto de vista no texto, salpicando-o de termos que exprimem a posição compar-

² O paralelo entre as idéias de Motolinía com passagens da Bíblia é reforçada por Gruzinski: “O monge [Motolinía] tira suas imagens e interpretações do Êxodo e do Apocalipse” (GRUZINSKI: 2001, 67).

³ Gálatas 3,1. (fascinados também pode ser traduzido como enfeitados).

⁴ In MOTOLINÍA, Fray Toríbio de Benavente – *Historia de los indios del la Nueva España*. Introducción y notas de Giuseppe Bellini, Alianza Editorial, Madri, 1998. p. 18.

tilhada por Motolinía e seu leitor eventual; Motolinía presente e explícita, de um certo modo, a reação deste último. As duas vezes não estão em posição de igualdade, cada uma se exprime na sua vez: uma das duas (a de Motolinía) inclui e integra a outra, que já não fala diretamente ao leitor, mas somente por intermédio de Motolinía, que permanece sendo o único sujeito, no sentido pleno do termo” (TODOROV:1999, 279).

Além desses sacrifícios de prisioneiros, o religioso fala também de outros, individuais, em que indígenas tiravam sangue de partes de seus próprios corpos, como orelhas e línguas. Esses rituais, segundo Cláudio Fabregat, teriam sido interpretados por Motolinía como uma forte demonstração do poder de crença dos indígenas, que chegavam a tirar sangue do próprio corpo para demonstrar a sua fé torpe. Motolinía se impressiona com esse profundo sentimento religioso e procura transformá-lo na “crença verdadeira”.⁵

Apesar de todo o horror descrito na sua obra, Motolinía não pode tratar o indígena como não humano, porque isso impossibilitaria a conversão. Poderia-se afirmar que sua descrição dos indígenas mistura, no trecho abaixo, inversões (em que a alteridade se transcreve como um antipróprio) e paralelos (entre indígenas e crianças, por exemplo), pois “uma retórica da alteridade é, no fundo, uma operação de tradução: visa a transportar o outro ao mesmo” (HARTOG: 1999, 251). Ao mostrar que os indígenas estão sob o poder do demônio o frade acaba os incluindo, mesmo que da maneira inversa, dentro da tradição cristã. Com esse pensamento ele acaba dando aos indígenas as mesmas condições de acesso ao catolicismo que ao europeu: os nativos poderiam ser tão ou mais católicos do que os europeus; bastava lhes mostrar o caminho. Neste sentido, Motolinía era contra os abusos cometidos por alguns colonizadores, mas, como o indígena era uma criança a quem se deveria guiar, os conquistadores e os missionários deveriam se

⁵ MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente - *Historia de los indios del la Nueva España*. Edición de Claudio Esteva Fabregat, Crônicas de América, Dastin, Madri, s/d.

comportar como pais, tendo o direito de reprimir e castigar os indígenas se fosse para o seu próprio bem.

A descrição dos sacrifícios indígenas não era despreziosa, pois dentre os diversos rituais indígenas existentes, esses atos são os que mais chocam seu olhar cristão. A ênfase na crueldade dos sacrifícios e dos sacerdotes e de seu caráter demoníaco pode ser explicada, além do fato do autor ser um clérigo, pelo público alvo da sua obra. Escrita a pedido da ordem dos franciscanos, a *História* reforça a necessidade de catequização/salvação da alma indígena, construindo enfaticamente a plasticidade dos rituais para mostrar que com o estabelecimento da religião católica toda a barbárie seria banida.

Motolinía engrandece os horrores desses rituais do mesmo modo que outros cronistas, seus contemporâneos, que viam com total desaprovação àquele “culto a demônios” que astuciosamente assumiam a forma de ídolos, como o deus da guerra ou da chuva. Com efeito, não se tratavam de falsos ídolos, pedaços de madeira ou pedra, mas de demônios de grande poder e que estavam levando os indígenas à corrupção. Diante dessa situação Motolinía tinha a convicção de que era necessário que se instaurasse nessas terras corrompidas o Reino de Deus.

Para facilitar esse processo de conversão, Motolinía tenta mostrar em sua obra uma homogeneidade entre os indígenas que dificilmente seria despreziosa partindo de alguém que viajou por toda a Mesoamérica. Percebe-se no trecho extraído da obra que há uma insistente tentativa de mostrar que esses sacrifícios ocorriam por toda parte. O frei via o demônio em todo o lugar: essa visão é fruto de um imaginário que se formou na Europa antes ainda do descobrimento do Novo Mundo. Já na Idade Média se especulava sobre a existência de terras no hemisfério sul e se seriam habitadas ou não; essa incerteza funcionava como um estímulo, para uns poderia ser o paraíso terrestre, para outros “o hemisfério de baixo estaria de algum modo estragado, corrompido, pois foi nele que Satã se enfiou como ponto final da queda” (KAPPLER:1994. 63).

Referências Bibliográficas

Fonte:

MOTOLINÍA, Frei Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1995.

Bibliografia

- ESQUERRA, Ramón, “Toríbio Motolinía”, em AA. VV., *Diccionario de Historia de España*. Madrid, Revista de Occidente, 1952, Tomo II, pp.572-573.
- GARCIA Castillo, Jorge, “Fray Toribio de Benavente ‘Motolinía’: pobre entre los pobres”, IN: R. Ballán, *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*. Lima, 1991, pp. 83 – 90.
- GÓMEZ Canedo, Lino, *Fray Toribio Motolinía, en Pioneros de la cruz en México*, Madrid, BAC popular 90, 1998, pp. 51 – 53.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento Mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- KAPPLER, Claude, “Cosmografia e Imaginário”, In: *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- O`GORMAN, Edmundo – *La incognita de la llamada ‘Historia de los indios de la Nueva España’ atribuida a fray Toribio Motolinia*. México DF, Fondo de Cultura Economica, 1982.
- TODOROV, Tzvtan, *A Conquista da América – A questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Tratado Primero, Capítulo VI - De la fiesta llamada panquezalisthi, y de los sacrificios y homicidios que en ella se hacían; y cómo sacaban los corazones y los ofrecían, y después comían los que sacrificaban (pp.32-33)

En aquellos días de los meses que arriba quedan dichos, en uno de ellos que se llamaba *panquezalizthi*⁶, que era el catorceno, el cual era dedicado a los dioses de México, mayormente a dos de ellos que se decían ser hermanos y dioses de la guerra, poderosos para matar y destruir, vencer y sujetar; pues en este día, como pascua o fiesta más principal, se hacían muchos sacrificios de sangre, así de las orejas como de la lengua, que esto era muy común; otros se sacrificaban de los brazos y pechos y de otras partes del cuerpo; pero porque en esto de sacarse un poco de sangre para echar a los ídolos, como quien esparce agua bendita con los dedos, o echar la sangre en unos papeles y ofrecerlos de las orejas y lengua a todos y en todas partes era general; pero de las otras partes del cuerpo en cada provincia había su costumbre; unos de los brazos, otros de los pechos, que en esto de las señales se conocían de qué provincia eran. Demás de estos y otros sacrificios y ceremonias, sacrificaban y mataban a muchos de la manera que aquí diré.

Tenían una piedra larga, de una brazada de largo, y casi palmo y medio de ancho, y un buen palmo de grueso o de esquina. La mitad de esta piedra estaba hincada en la tierra, arriba en lo alto encima de las gradas, delante del altar de los ídolos.

En esta piedra tendían a los desventurados de espaldas para los sacrificar, y el pecho muy tenso, porque los tenían atados los pies y las manos, y el principal sacerdote de los ídolos o su lugarteniente, que eran los que más ordinariamente sacrificaban, y si algunas veces había tantos que sacrificar que éstos se cansasen,

⁶ No decorrer do texto, a palavra panquezalisthi aparece grafada com z e, no título do capítulo, com s, conforme a edição utilizada para transcrição e tradução.

entraban otros que estaban ya diestros en el sacrificio, y de presto con una piedra de pedernal con que sacan lumbre, de esta piedra hecho un navajón como hierro de lanza, no mucho agudo, porque como es piedra muy recia y salta, no se puede hacer muy aguda; esto digo porque muchos piensan que eran de aquellas navajas de piedra negra, que en esta tierra las hay, y sácanlas con el filo tan delgado como de una navaja, y tan dulcemente corta como navaja, sino que luego saltan mellas; con aquel cruel navajón, como el pecho estaba tan tenso, con mucha fuerza abrían al desventurado y de presto sacábanle el corazón, y el oficial de esta maldad daba con el corazón encima del umbral del altar de parte de fuera, y allí dejaba hecha una mancha de sangre; y caído el corazón, estaba un poco bullendo en la tierra, y luego poníanle en una escudilla delante del altar. Otras veces tomaban el corazón y levantábanle hacia el sol, y a las veces untaban los labios de los ídolos con la sangre. Los corazones, a las veces los comían los ministros viejos; otras los enterraban, y luego tomaban el cuerpo y echábanle por las gradas abajo a rodar; y allegado abajo, si era de los presos en guerra, el que lo prendió, con sus amigos y parientes llevábanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día hacían fiesta y le comían; y el mismo que le prendió, si tenía con qué lo poder hacer, daba aquel día a los convidados, mantas; y si el sacrificado era esclavo no le echaban a rodar, sino abajábanle a brazos, y hacían la misma fiesta y convite que con el preso en guerra, aunque no tanto con el esclavo (...) Quanto a los corazones de los que sacrificaban, digo: que en sacando el corazón a el sacrificado, aquel sacerdote del demonio tomaba el corazón en la mano, y levantábale como quien le muestra a el sol, y luego volvía a hacer otro tanto a el ídolo, y poníasele delante en un vaso de palo pintado, mayor que una escudilla, y en otro vaso cogía la sangre y daban de ella como a comer a el principal ídolo, untándole los labios, y después a los otros ídolos y figuras del demonio. En esta fiesta sacrificaban de los tomados en guerra o esclavos, porque casi siempre eran de éstos los que sacrificaban,

según el pueblo, en unas veinte, en otros treinta, en otros cuarenta, y hasta cincuenta y sesenta; en México sacrificaban ciento, y de ahí arriba.

En otro día de aquellos ya nombrados se sacrificaban muchos, aunque no tantos como en la [fiesta] ya dicha; y nadie piense que ninguno de los que sacrificaban matándoles y sacándoles el corazón, o cualquiera otra muerte, que no⁷ era de su propia voluntad, sino por fuerza, y sintiendo muy sentida la muerte y su espantoso dolor. Los otros sacrificios de sacarse sangre de las orejas o lengua, o de otras partes, estos eran voluntarios casi siempre. De aquellos que así sacrificaban, desollaban algunos, en unas partes dos o tres, en otras cuatro o cinco, en otras, diez, y en México, hasta doce o quince, y vestían aquellos cueros, que por las espaldas y encima de los hombros, dejaban abiertos, y vestido lo más justo que podían, como quien viste jubón y calzas, bailaban con aquel cruel y espantoso vestido; y como todos los sacrificados o eran esclavos o tomados en la guerra, en México para este día guardaban alguno de los presos en la guerra, que fuese señor o persona principal, y a aquél desollaban para vestir el cuero de él el gran señor de México, *Moteuczoma*, el cual con aquel cuero vestido bailaba con mucha gravedad, pensando que hacía gran servicio a el demonio que aquel día honraban; y esto iban muchos a ver como cosa de gran maravilla porque en los otros pueblos no se vestían los señores los cueros de los desollados, sino otros principales. Otro día de otra fiesta, en cada parte sacrificaban una mujer, y desollábanla, y vestíase uno el cuero de ella y bailaba con todos los otros del pueblo; aquél con el cuero de la mujer vestido, y los otros con sus plumajes.

Había otro día en que hacían fiesta al dios del agua. Antes que este día allegase, veinte o treinta días, compraban un esclavo y una esclava y hacíanlos morar juntos como casados; y allegado el día

⁷ Segundo E. O’Gorman, editor crítico de Motolinía, este “não” está so-
brando na frase, mas como consta no original é interessante mantê-lo.

de la fiesta, vestían al esclavo con las ropas e insignias de aquel dios, y a la esclava con las de la diosa, mujer de aquel dios, y así vestidos bailaban todo aquel día hasta la medianoche que los sacrificaban; y a éstos no los comían sino echábanlos en una hoya como silo que para esto tenían.

Versão

Tratado primeiro, capítulo VI - Da festa chamada panquezalizthi, e dos sacrifícios e homicídios que nela se faziam; e como tiravam os corações e os ofereciam, e depois comiam os que sacrificavam

Naqueles dias dos meses acima ditos, em um deles que se chamava *panquezalizthi*, que era o décimo quarto, o qual era dedicado aos deuses do México, principalmente a dois deles que se diziam ser irmãos e deuses da guerra, poderosos para matar e destruir, vencer e sujeitar; pois neste dia, como páscoa ou festa muito importante, se faziam muitos sacrifícios de sangue, tanto das orelhas como da língua, sendo isso muito comum; outros se sacrificavam dos braços e peitos e outras partes do corpo; mas porque nisto de arrancar um pouco de sangue para lançar nos ídolos, como quem derrama água benta com os dedos, ou jogar o sangue em alguns papéis e oferecê-los das orelhas e da língua era comum a todos e em todas as partes; mas das outras partes do corpo cada província tinha o seu costume; uns dos braços, outros dos peitos, e através desses sinais se reconhecia de que províncias eram. Além destes e de outros sacrifícios e cerimônias, eles sacrificavam e matavam muitos da maneira que aqui direi.

Tinham uma pedra grande, de uma braçada de comprimento, e quase um palmo e meio de largura, e um bom palmo de grossura ou de espessura. Metade desta pedra estava enterrada na terra, no

alto, em cima dos degraus, diante do altar dos ídolos. Nessa pedra estendiam os desventurados de costas, para os sacrificar, com o peito muito tenso, porque tinham atados os pés e as mãos, e o principal sacerdote dos ídolos ou seu lugar-tenente, que eram os que mais comumente sacrificavam, e se algumas vezes haviam muitos a serem sacrificados e estes se cansassem, entravam outros que já eram hábeis no sacrifício e, prontamente, com uma pedra de pedernal com que tiram faíscas, desta pedra faz-se uma grande navalha como ferro de lança, não muito afiada, porque como é uma pedra muito dura e resistente não se pode afiar muito; digo isto porque muitos pensam que eram daquelas navalhas de pedra negra, que há nesta terra, e as fazem com o corte tão fino quanto o de uma navalha, e corta tão docemente como navalha, que logo abrem fendas; com aquela cruel navalha grande, como o peito estava tão tenso, com muita força abriam o desventurado e prontamente lhe tiravam o coração, e o oficial desta maldade jogava o coração em cima do umbral do altar na parte de fora, e ali deixava feita uma mancha de sangue; e caído o coração, ele ainda se mexia um pouco na terra, e logo o colocavam em uma tigela diante do altar. Outras vezes, pegavam o coração e levantavam-no em direção ao sol, e às vezes untavam os lábios dos ídolos com o sangue. Às vezes, os ministros velhos comiam os corações; outras, enterravam-no, e logo pegavam o corpo e o jogavam rolando escada abaixo; e chegando embaixo, se o corpo era dos presos de guerra, o que o prendeu, com seus amigos e parentes, levavam-no e preparavam aquela carne humana com outras comidas, e em outro dia faziam festa e o comiam; o mesmo que o prendeu, se tinha como o fazer, dava naquele dia mantos a seus convidados; e se o sacrificado era escravo, não o jogavam a rodar, mas sim o desciam nos braços, e faziam a mesma festa e convite que ao preso de guerra, ainda que não tanto com o escravo (...). Quanto aos corações dos que sacrificavam, digo: que após tirar o coração do sacrificado, aquele sacerdote do demônio tomava o coração em suas mãos e o levantava como quem o mostra ao sol, e logo voltava a fazer o mesmo ao

ídolo, e o colocava diante de um vaso de madeira pintada, maior que uma tigela, e em outro vaso colhia o sangue e o davam como que de comer ao ídolo principal, untando-lhe os lábios, e depois a outros ídolos e figuras do demônio. Nesta festa sacrificavam os presos em guerra ou escravos, porque quase sempre eram estes os que sacrificavam, segundo o povo, em alguns lugares vinte, em outros trinta, em outros quarenta, e até cinqüenta ou sessenta; no México sacrificavam cem e daí para cima.

Em outros dias daqueles já nomeados se sacrificavam muitos, ainda que não tanto como na [festa] já dita; e ninguém pense que nenhum dos que sacrificavam matando-lhes e tirando-lhes coração, ou qualquer outra morte, que não era de sua própria vontade, mas sim à força, e sentiam muito a morte e sua espantosa dor. Os outros sacrifícios de tirar sangue das orelhas ou língua, ou de outras partes, estes eram voluntários quase sempre. Daqueles que assim sacrificavam, tiravam a pele de alguns, em umas partes, dois ou três, em outras, quatro ou cinco, em outras, dez, e no México até doze ou quinze, e vestiam aqueles couros, que pelas costas e em cima dos ombros, deixavam abertos, e vestido o mais justo que podiam, como quem veste colete e calças, dançavam com aquela cruel e espantosa vestimenta; e como todos os sacrificados ou eram escravos ou prisioneiros de guerra, no México, para este dia, guardavam algum prisioneiro de guerra que fosse senhor ou pessoa importante e, a este, esfolavam para vestir o couro dele no grande senhor do México, *Montezuma*, o qual, vestido com aquele couro, dançava com muita solenidade, pensando que fazia grande serviço ao demônio que naquele dia honravam; e a isto muitos iam ver com grande maravilha porque nos outros povoados não se vestiam os senhores com os couros dos esfolados, mas outros principais. Outro dia, de outra festa, em cada parte sacrificavam uma mulher, e esfolavam-na, e alguém se vestia com o couro dela e dançava com todos os outros do povo; aquele vestido com o couro da mulher e os outros com suas plumagens.

Havia outro dia em que faziam festa ao deus da água. Antes que este dia chegasse, vinte ou trinta dias, compravam um escravo e uma escrava e os faziam morar juntos como casados; e chegado o dia da festa, vestiam o escravo com as roupas e insígnias daquele deus, e a escrava com as da deusa, mulher daquele deus, e assim vestidos dançavam todo aquele dia até à meia-noite quando os sacrificavam; e a estes não os comiam, mas sim os deixavam em uma cova como um depósito que para isto tinham.



Figurilla com espejo. 1000-600a. C., 8x4cm. La Venta, Tabasco. Museu Nacional de Antropología, Sala Golfo de México. Conaculta. INAH. México.

5. BERNARDINO DE SAHAGÚN

O ESTIGMA DE EVA: O *OUTRO* E A ALTERIDADE NAS MULHERES DE SAHAGÚN

“A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido que com ela estava e ele comeu”.
Gênesis 3, 6-7

Coordenadora:

Gláucia Cristiani Montoro

Pesquisadores:

Jaqueline Lourenço

Marcelo Cunita

Simone Tiago Domingos

Rafael de Abreu e Souza

BERNARDINO DE SAHAGÚN

Bernardino de Sahagún nasceu na Espanha, em 1499 ou 1500, na vila de Sahagún de Campos, província de León. Estudou na Universidade de Salamanca, entrando posteriormente para a Ordem dos Franciscanos. Foi para a Nova Espanha (atual México) em 1529, onde atuaria como missionário, dedicando sessenta anos

de sua vida ao aprendizado da língua náhuatl e ao conhecimento de práticas e ritos religiosos indígenas. Foi professor do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, um colégio indígena, desde sua fundação, em 1536, onde ensinou gramática e cultura latina. Preocupava-se em compreender para converter, dedicando grande parte de seu tempo ao estudo. Permaneceu na Nova Espanha até sua morte, em 1590, na cidade de México.

Produziu diversos textos, de traduções e vocabulários a catecismos e sermões, mas sua obra mais conhecida é a *Historia General de las Cosas de Nueva Espana*, onde descreve detalhes da antiga religião dos mexicanos, história moral, dentre outros assuntos. O documento que deu origem a este texto foi escrito em espanhol, náhuatl e também em caracteres pictográficos, compondo um corpus excepcional para o estudo da língua náhuatl e cultura mesoamericana.

Análise

A mulher, ao longo dos séculos, foi vista como o *outro*, o incompreendido e o diferente. Entre a devassa e a virgem, entre Eva e Maria, elas passaram mudas pela história. Para Duby e Perrot, a dificuldade em fazer uma história das mulheres refere-se ao fato das fontes serem masculinas: uma história das mulheres feita por homens seria possível? (DUBY & PERROT: 1990, 7-19). E escrita por um religioso?

Árduo é o trabalho de procurar o *outro* em um discurso marcado pela alteridade, todavia, buscaremos estas mudas mulheres, particularmente cafetinas, prostitutas e adúlteras, no texto de Frei Bernardino de Sahagún. Entretanto, ressaltamos que nosso propósito no presente trabalho é uma análise da teoria da alteridade e dos mecanismos usados na busca do *outro* em Sahagún, em um trecho de sua *Historia General de las Cosas de Nueva Espana* (SAHAGUN: 2001, 790-791), o qual relaciona-se às mulheres in-

dígenas de má conduta – má conduta em relação ao ideal cristão do frade –, e não uma história de gênero, embora permeemos alguns de seus aspectos.

A mulher era uma figura desconhecida e temida na Europa Moderna e Sahagún trouxe esta visão do feminino para a América, pois, no intuito de mostrar a má conduta de mulheres indígenas acabou revelando de fato as mulheres européias. Assim, através do texto deste franciscano, perpassando as teorias sobre a alteridade, procuraremos o *outro* onde o *eu* prevalece. O excerto citado revela ainda uma dupla alteridade: na figura da mulher indígena, além do feminino, encontramos o indígena, símbolo extremo da alteridade nos relatos dos cronistas.

Frei Bernardino escreve imerso em um contexto no qual a mulher era vista como ser inferior. De acordo com o manual de bruxaria (O Martelo das Feiticeiras), escrito por inquisidores dominicanos no final do século XV, tal inferioridade sustentava-se com base nas escrituras sagradas, sobretudo pelo *Gênesis*, através de dois pontos: a criação de Eva a partir de Adão, a legitimação de uma submissão; e a Queda pois, devido ao seu espírito turvo e perverso, Eva fora facilmente seduzida por Satã e acabou seduzindo o homem, Adão, levando-o ao pecado e, deste modo, à queda. Com exceção da Virgem Maria, todas as mulheres desde então nasceriam com o Estigma de Eva.

O *Maleus Malleficarum* ressalta também a figura da bruxa. As mulheres eram as principais acusadas de feitiçaria na Europa, o que enfatiza a desconfiança ao feminino e afirma a mulher como o *outro* e o incompreendido. A caça às bruxas européias foi um claro episódio de alteridade, incompreensão e medo do *outro* no Velho Mundo.

No final do século XVI vários teólogos reafirmaram que o sexo oposto era mais frágil em face das tentações por estar repleto de paixões vorazes e veementes (RAMINELLI: 1997, 42). “Já que a mulher partilhava da essência de Eva, tinha de ser permanentemente controlada. (...) Nunca se perdia a oportunidade de lembrar

às mulheres o terrível mito do Éden, reafirmado e sempre presente na história humana” (ARAÚJO: 1997, 46).

Caracterizado por esta visão da mulher o texto do franciscano ainda é marcado por sua formação religiosa, onde a moral cristã funciona como pano de fundo. A sexualidade feminina, de acordo com o pensamento europeu, figurava como uma perigosa arma da qual dispunha a mulher, já que era vivo na época o ideal cristão da virgindade. Deste modo, era forte na Europa a *misoginia*, desconfiança em relação ao feminino¹.

O ideal misógino era comum na Europa Moderna, aparecendo na obra *A Megera Domada* (1593) de Shakespeare, por exemplo. Tal texto apóia uma domesticação da mulher, inspirada em métodos usados no adestramento de animais selvagens, um procedimento em relação ao feminino inteiramente suportável pela sociedade, “porque o egoísmo do homem é saudavelmente bem humorado e puro de qualquer crueldade voluntária, e (...) é bom para a megera [mulher] encontrar uma força como essa a ser reconduzida à razão” (SHAW, apud in BOQUET: 1989, 116).

Mas, ao falar sobre as mulheres indígenas o cronista traz à tona as européias, realizando, assim, no entender de Hartog (1999, 244), uma analogia. A analogia funciona movimentando-se do conhecido ao desconhecido. Por exemplo, Sahagun supõe que as *auianime* indígenas fossem equivalentes, análogas às prostitutas européias. Esta suposição limita o real significado dessas personagens na sociedade indígena. Chamando-as de prostitutas o frade

¹ Tal desconfiança em relação às mulheres era comum na Idade Moderna, não típica apenas de Sahagún ou dos religiosos. Mesmo antes de Eva e seu estigma, o *Talmud* nos aponta Lilith. Segundo este, Lilith fora a primeira mulher de Adão; depois que ela o abandonou, Eva teria sido criada. Lilith tentou matar todos os recém-nascidos e, segundo outra versão, forçou Adão a coabitar com ela depois da queda. Os frutos desta união foram demônios e maus espíritos. Na literatura cabalística Lilith é o símbolo do ardor sensual e tentação sexual. A *misoginia* estava presente não apenas no cristianismo e no judaísmo, mas também em muitas outras religiões e ideologias. (SCHLESINGER & PORTO:1995, 1597).

realiza, ao mesmo tempo, uma tradução e uma classificação, julgando a ambas, a *auianime* indígena e a prostituta européia. Pode-se dizer também que utiliza as indígenas para construir um relato moralizante em relação à mulher.

No texto analisado existem dois universos: o indígena e o europeu. Para fazer-se compreender o franciscano precisa descrever o diferente (o *outro*), de forma que este seja compreendido por outros europeus. Assim, ao descrever realiza uma tradução, mas, para traduzir, ele precisa comparar. A comparação, como operador de tradução, filtra o outro no mesmo (HARTOG: 1999, 245), porque ao comparar é preciso nomear, e nomeando classifica-se. Desta forma, a tradução acaba por limitar o real significado; é um “trabalho de costura” (DE CERTEAU: 1982, 219), que tenta ligar dois mundos separados por um corte: o corte oceânico, entre Novo e Velho mundo. Tanto para Hartog quanto para De Certeau, este corte seria transposto pela tradução, que reduziria a distância entre o mundo que se conta e o em que se conta (HARTOG: 1999, 229), o *ici* e o *là-bas* (DE CERTEAU: 1982, 214-215); uma tradução, segundo De Certeau, ligada à exegese bíblica. Logo, quando Sahagún traduz a *auianime* por prostituta, restringe questões dentro da própria sociedade indígena, como, por exemplo, ao relatar o uso da maquiagem e a excessiva preocupação com a estética dentre as “prostitutas”, ignorando que outras mulheres náhuatl faziam uso dos mesmos adereços sem serem “prostitutas”. As *auianime* não eram simples cortesãs como as prostitutas européias, “pois exerciam uma função não só reconhecida como estimada: nas cerimônias religiosas tinham lugar reservado ao lado dos jovens guerreiros de que eram companheiras” (SOUSTELLE: 2001, 151-152).

Dentre as mulheres descritas pelo frade encontramos também aquelas que nomeou de “adúlteras”. Este é um termo ocidental europeu que marca pressupostos cristãos relativos à monogamia, porém, a sociedade indígena era poligâmica. Havia nesta sociedade, no entanto, a presença do que podemos chamar “adultério”, uma vez que existiam punições às mulheres que traíam seus maridos

(SOUSTELLE: 2001, 212). Na concepção cristã, o ideal do casamento está ligado à monogamia e daí o adultério e a traição, porque não se pode ter outra relação senão a do casamento. O sistema matrimonial indígena apresentava-se como um compromisso entre a monogamia e a poligamia, uma vez que havia uma só esposa legítima, com a qual o homem se casava celebrando todas as cerimônias, mas havia um indefinido número de concubinas oficiais, que tinham seu lugar no lar e cujo estatuto não era objeto de zombaria ou desprezo (SOUSTELLE: 2001, 205). Assim, ter relações com a concubina não era “adultério”, porém, ter relações fora do sistema matrimonial acarretava uma punição. Sexo fora do casamento é pecado, uma vez que tem apenas a função de manter a espécie humana: este é o único espaço da sexualidade. O casamento se destina aos filhos, e exercer o ato sexual simplesmente por prazer é um grande mal. Toda paixão desvia de Deus, é o inferno da alma, pois o apaixonado não trabalha para o grupo e se embobeca, como nos mostra Sahagún, ao dizer que as mulheres seduzem os homens abobados e belos, pervertendo-os (SAHAGUN: 2001, 791). O sexo que não se destina somente à reprodução se daria pela prostituição e pelo adultério, valores, como vimos, cristãos. Sahagún nos apresenta o adultério como um duplo mal: primeiro, o sexo fora do casamento, visando o prazer carnal sem fim reprodutivo, que acaba por levar ao segundo, o aborto – outro ato terrível aos olhos da igreja –, pois engravidando, a adúltera provoca abortos ou faz com que as crianças morram no parto. Na visão da sociedade misógina, o mais importante momento na vida da mulher seria a maternidade. Deste modo, ela se afastaria de Eva e se aproximaria de Maria, a mulher que pariu virgem o salvador do mundo (ARAÚJO: 1997, 52). Este cronista ressalta no *outro* o que é importante aos valores do *eu*, sem saber se tais valores são os mesmos e têm o mesmo peso no contexto do *outro*. Para Soustelle, é difícil dizer se o adultério era muito difundido na sociedade indígena. O rigor extremo da repressão e a frequência das referências feitas na literatura à execução dos culpados parecem indicar “que a sociedade tinha

consciência de um grave perigo e que reagia com violência contra ele. O adultério acarretava a morte para os dois parceiros” (SOUS-TELLE: 2001, 211-212). Entretanto, por outro lado, precisamos ser cautelosos ao analisar a questão do adultério na sociedade indígena porque é possível que os cronistas ou mesmo os indígenas o tenham ressaltado demasiado ou exagerado no relato das punições por ser um assunto importante aos olhos dos missionários.

No que se refere ainda aos valores cristãos inerentes ao pensamento sahauntiano, observamos também uma questão relativa à honra, “avaliação pública do respeito que um homem merece e, por isso, valor que deve ele defender a todo custo” (RIBEIRO: 1998, 26). O ponto central da honra estaria no campo sexual, que traz à tona a dialética da mulher – como portadora da honra masculina –, que não a possui, mas a determina. “Portanto, a reputação do homem é fragilíssima: está à mercê das mulheres que o cercam – que podem enganá-lo” (RIBEIRO: 1998, 27). Vemos, assim, que resguardar a honra da mulher é preservar a do homem. Por este motivo o franciscano enfatiza tanto a mulher de má reputação, prostituta ou adúltera, sem honra e que seduz e leva o homem ao mal: é de novo o medo do Estigma de Eva. Aquele que segue os princípios da religião católica e tem boa intenção é considerado honrado e, para a mulher, o modelo a ser seguido é o da Virgem Maria, contrapondo-se a Eva.

Para melhor explicar o *outro*, Sahagún faz comparações através de referências conhecidas por ele; por exemplo, a mulher cafetina e de má conduta, é comparada ao demônio. Segundo Delumeau, o Renascimento é marcado por uma atmosfera de medo. Uma cultura da “cristandade” se sente ameaçada depois de pestes, penúrias, revoltas e o avanço turco; uma angústia que chega ao auge quando a ruptura protestante mostra-se sem remédio. Os dirigentes da Igreja e do Estado precisam mais do que nunca identificar o inimigo, e quem, mais do que Satã, que “conduz com fúria seu derradeiro combate antes do fim do mundo”? (DELUMEAU: 1996, 393). Neste ataque, ele utilizaria todos os meios, camuflagens e agentes,

sejam os últimos judeus, mouros ou mulheres. Por sua natureza rebelde e fraqueza congênita, a mulher seria mais receptiva às tentações do demônio e ao malefício; além disso, seriam mais facilmente enveredadas pelo mal por serem mais cruéis, mais impressionáveis e muito faladeiras (SALLMAN: 1991, 522). Podemos isto perceber quando Sahagún diz que “...*por causa dos deleites em que anda continuamente, segue o caminho das bestas (...) é como um diabo e traz a forma deste, e é como seus olhos e ouvidos; enfim, é como sua mensageira...*” (SAHAGUN: 2001, 790-791).

Segundo as teorias de Todorov, o método usado por Sahagun para descrever o outro é o da comparação pela igualdade, o qual, para este estudioso, traz um menor conhecimento do *outro*, já que o *eu* acaba ressaltando ele mesmo (TODOROV: 1999, 201). Hartog, por sua vez, afirma que comparar é estabelecer semelhanças e diferenças, esboçando classificações; as comparações classificatórias que marcam as semelhanças acabam por assinalar os desvios (HARTOG: 1999, 240-241). A fim de revelar o *outro*, comparando a sociedade indígena com a sua, o frade acaba retornando a si mesmo, à sua sociedade de origem, a cristã, tal qual Todorov afirmou: ressalta no *outro* não este, mas o *eu* e seus desvios no *anti-eu*. Com isto não estamos afirmando que Sahagún não tentou abordar o *outro*, mas compreendemos que fez uso de conceitos ocidentais europeus para direcionar seu caminho até os indígenas. Para De Certeau, seu relato produziu “...um retorno de si para si, pela mediação do outro” (DE CERTEAU: 1982, 215).

O presente ensaio, portanto, teve como objetivo analisar o trecho da obra de Sahagún referente às mulheres de má conduta, onde vemos, na realidade, a questão das mulheres européia e seu comportamento não cristão. Para tal, seguimos o viés das teorias da alteridade e a construção da imagem do *outro* com base em estudiosos como De Certeau, Hartog e Todorov. Como diz o primeiro, a cultura indígena tem base oral, enquanto que a européia, escrita. Esta última faria a história, uma vez que é capaz de reter o passado e de ser atemporal, perpetuando-se ao longo das épocas, em contrapo-

sição à oralidade indígena, efêmera e destinada a um pequeno público (DE CERTEAU: 1982, 217). Desta maneira, e não sabemos se felizmente ou não, esta escrita dos cronistas acabou por preservar, ao longo do tempo, a visão, por vezes preconceituosa, que o *eu* fez do *outro* na chegada do europeu à América do século XVI.

De muchas maneras de malas mugeres

La puta es muger pública y tiene lo siguiente: que anda vendiendo su cuerpo; comienza desde moça y no lo pierde siendo vieja, y anda como borracha y perdida. Es muger galana y polida, y con esto muy desvergonçada, y a cualquier hombre se da y le vende su cuerpo, por ser muy luxuriosa, suzia y sinvergüença, ambladora y muy viciosa en el acto carnal. Púlese mucho, y es tan curiosa en ataviarse que parece una rosa después de muy bien compuesta; y para adereçarse muy bien, primero mírase en el espejo, báñase, lávase muy bien y refréscase para más agradar. Sufriese también untarse con unguento amarillo de la tierra, que llaman axí, para tener buen rostro y luziente, y a las vezes se pone colores o afeites en el rostro, por ser perdida y mundanal. Tiene también de costumbre teñir los dientes con la grana, y soltar los cabellos para más hermosura, y a las vezes tener la mitad de ellos sueltos y la outra mitad sobre la oreja o sobre el hombro, y trançarse los cabellos y venir a juntar las puntas sobre la mollera, como cornezuelos; y después andarse pavoneando y muy erguida, al fin, como mala muger, desvergonçada, disoluta e infame. Tiene también de costumbre sahumarse con algunos sahumerios olorosos y andar mascando el *tzictli* para limpiar los dientes, lo cual tiene por gala; y al tiempo de mascar suenan las dentelladas como castañetas. Es andora o andariega, callejera y placera; ándase paseando, buscando vicios; anda reyéndose; nunca para, y es de coraçón desasosegado, y por los deleites en que anda de continuo sigue el camino de las bestias; júntase con unos y con otros. Tiene

también de costumbre llamar haziendo señas con la cara, ..., hablar guiñando del ojo, llamar con la mano, bolver el rostro asquereando, andarse reyendo para todos, escoger al que mejor le parece, y querer que la codicien; engañar a los moços o mancebos, y querer que le paguen bien, y andar alcagüeteando las otras para otros, e andar vendiendo a otras mugeres.

La adúltera es tenida por alevosa, o es traidora, por lo cual no es tenida en alguna reputación. Vive muy deshonorada y cuéntase como por muerta, por quanto tiene perdida la honra. Tiene hijos bastardos, y con bevedizos se provoca a móvito y mal parir; y por se tan luxuriosa, con todos se echa y haze traición a su marido; engaña en todo y le trae ciego.

(...)

La alcagüeta, quando usa alcagüetería, es como un diablo y trae forma de él, y es como ojo y oreja del diablo; al fin, es como mensagera suya. Está tal muger suele pervertir el corazón de las otras y las trae a su voluntad a lo que ella quiere. Muy retórica en quanto habla, usando unas palabras sabrosas para engañar, con las cuales como unas rosas anda combidando a las mugeres, y ansí trae con sus palabras dulces a los hombres abovados y embelesados.

Dos muitos tipos de mulheres de má conduta

A prostituta é uma mulher pública e faz o seguinte: anda vendendo seu corpo; começa desde moça e não pára sendo velha, e anda como bêbada e perdida. É mulher elegante e educada, e com isso muito desavergonhada, e a qualquer homem se dá e vende-lhe seu corpo, por ser muito luxuriosa, suja, sem vergonha, vagueante e viciada no ato carnal. Adorna-se muito e é tão cuidadosa em se embelezar que parece, depois de composta, uma rosa; e para adereçar-se bem primeiro olha-se no espelho, banha-se, lava-se muito bem e refresca-se para agradar mais. Sofre também ao untar-se com um unguento amarelo da terra, o qual chamam axí, para ficar

com um rosto bonito e reluzente, e às vezes põe cores ou enfeites no rosto, por ser perdida e mundana. Tem também costume de tingir os dentes com a cochinha, de soltar os cabelos para ficar mais formosa e, às vezes, trazer a metade deles solta e a outra metade sobre a orelha ou o ombro, e de trançar seus cabelos e juntar as pontas sobre a moleira, como chifres; depois andar se exibindo muito envaidecida, enfim, como uma má mulher, desavergonhada, dissoluta e infame. Tem também o costume de se perfumar com algumas essências cheirosas e de andar mascando o *tzictli* para limpar os dentes, o que tem por charme; e quando masca, seus dentes batem como castanholas. É andarilha ou errante, de rua e de praça; anda passeando, buscando vícios; anda rindo; nunca pára, e é de coração desassossegado, e por causa dos deleites em que anda continuamente, segue o caminho das bestas; se junta com uns e com outros. Tem também o costume de chamar fazendo sinais com a cara, ..., falar piscando os olhos, chamar com a mão, voltar o rosto inclinado, andar rindo para todos, escolher o que melhor lhe parece, e querer que a cobicem; enganar aos moços e mancebos, e querer que a paguem bem, e andar alcovitando outras para outros, e andar vendendo outras mulheres.

A adúltera é tida por leviana, ou traidora, por isso não tem boa reputação. Vive muito desonrada e é considerada como morta por ter a honra perdida. Tem filhos bastardos, e com beberagem provoca aborto e partos ruins; e por ser tão luxuriosa, com todos se deita e trai seu marido; o engana em tudo e o mantém cego.

(...)

A alcoviteira quando usa de alcovitaria é como um diabo e traz a forma deste, e é como seus olhos e ouvidos; enfim, é como sua mensageira. Esta tal mulher costuma perverter o coração das outras e faz com que atendam às suas vontades. Muito retórica enquanto fala, usa de palavras saborosas para enganar, com as quais anda recrutando as mulheres, como rosas, e assim atrai com suas palavras doces aos homens abobados e encantados.

Referências Bibliográficas

Fonte

SAHAGÚN, Frei Bernardino de. *Historia General de las Cosas de Nueva Espana*. Edição de Juan Carlo Temprano, v. II. Madrid: Dastin Historia, 2001.

Bibliografia

- ARAÚJO, E. “A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia”. In: *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto. 1997, pp. 45-77.
- BALLÁN, R. *Bernardino de Sahagún (- 1590)*. In: www.mexicodesconocido.com.mx. Acessado em 06/05/2003.
- BOQUET, G. *Teatro e Sociedade: Shakespeare*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1989.
- DE CERTEAU, M. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1982.
- DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- DUBY, G. & PERROT, M. “Escrever a história das mulheres”. In: *História das Mulheres no Ocidente*, v. 1. Porto: Editora Afrontamento, 1990, pp. 7-19.
- HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto: um ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- LEON-PORTILLA, A. H. *Bernardino de Sahagun: diez estudios acerca de su obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- NATALINO, E. *Bernardino de Sahagún: “o melhor língua mexicana”*. In: www.ceveh.com.br. Acessado em 06/05/2003.
- RAMINELLI, R. “Eva Tupinambá”. In: *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto. 1997, pp. 11-44.
- RIBEIRO, R. J. *A Etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

- SALLMAN, J. “Feiticeira”. In: *História das Mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna*. V.3. Porto: Edições Afrontamento, 1991, pp. 516-533.
- GARIN, E. (org). *O Homem Renascentista*. Lisboa: Editora Presença, 1991.
- SOUSTELLE, J. *Os Astecas às Vésperas da Conquista Espanhola*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SCHLESINGER, H. & PORTO, H. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. V. 2. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- TODOROV, T. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes. 1999.

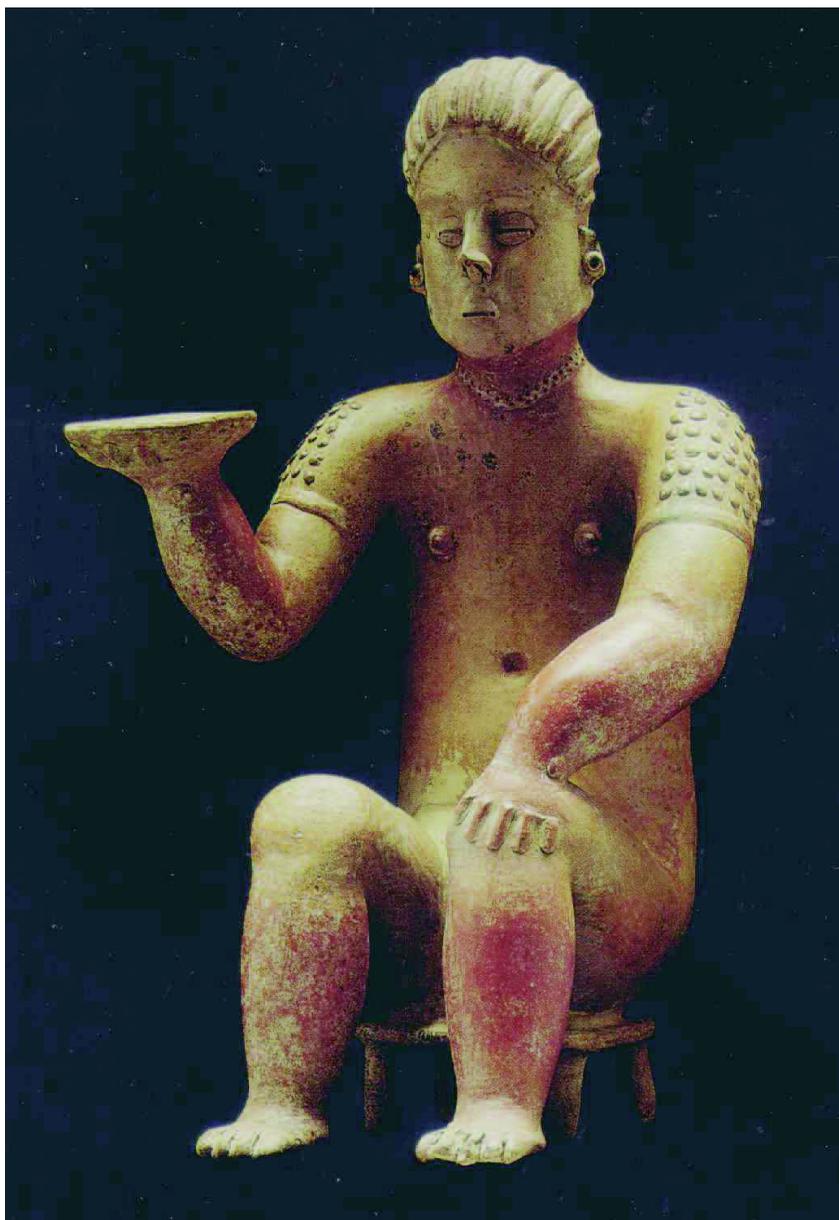


Figura antropomorfa sedente. Período clásico. Colima. Fotografía de Michel Zabé/Tachi. Museo Nacional de Antropología, Sala Culturas de Occidente. Série Comemorativa de la Reestructuración. 1998-2000.

6. DIEGO DURÁN

UM GUARDIÃO DO SENHOR NO PARAÍSO PERDIDO

*“Ide, então, fazei de todos os povos discípulos,
batizando-os em nome do Pai, do Filho e do
Espírito Santo.”*
Mateus 28:19

Coordenadora:
Gláucia Cristiani Montoro

Pesquisadores:
Alexandre Laino Freitas
Carolina Rodrigues
Catarina Jannel de Oliveira
Juliana Pablos Calligaris
Renato da Silva Pereira
Vitor Aquino de Queiroz

DIEGO DURÁN

Frei Diego Durán nasceu, provavelmente, em Sevilha, em 1537. Chegou à Nova Espanha (atual México) entre 1542 e 1544 e é bastante provável que sua família fosse de cristãos novos. Ingressou na ordem dominicana em 1554, ordenando-se em Texcoco em março de 1556. Viveu a maior parte de seus 51 anos entre os indígenas, com os quais aprendeu a língua náhuatl. A barreira lingüística era um grande problema para as ordens missionárias, uma vez que representava obstáculo à conversão. Além da língua havia

muito a ser aprendido, e Duran preocupava-se com a falta de conhecimento dos missionários sobre as práticas idolátricas indígenas. Afirmou que os indígenas praticavam a idolatria na frente dos padres e estes não se davam conta disso. Por outro lado, também podemos perceber no texto deste cronista supostas coincidências entre as memórias cristãs e mesoamericanas, numa tentativa de encaixar o passado indígena na história universal teológica. Tzvetan Todorov viu em Durán um homem dividido, um mestiço cultural.

Possuímos três obras de sua autoria: *Libro de los Ritos y Ceremonias*, o *Calendário antigo* e *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (encontrada atualmente na Biblioteca Nacional de Madrid). Esta última foi finalizada em 1581 e é a obra mais conhecida de Durán, por isso nomeia a maioria das edições, onde costumam agregar também o Livro dos Ritos e Cerimônias. Sua obra permaneceu no anonimato até a descoberta do códice Durán em 1850, na Biblioteca Nacional de Madri, pelo mexicano José Ramirez, que o copiou e editou no México entre 1867 e 1880.

Duran morreu na Nova Espanha, em 1587 ou 1588.

Análise

Frei Diego Durán chegou ao Novo Mundo entre 1542 e 1544. Aos 20 anos tornou-se frade da Ordem de São Domingos, que surgiu sob o leme desse santo com a missão de percorrer o mundo pregando e fortalecendo a fé católica contra os hereges. Domingos, em latim, significa, entre outras coisas, “guardião do Senhor” ou “guardado pelo Senhor” (*Dominicus*, de *dominus*, “Senhor”).

Durán acreditava que muitos aspectos de sua ordem, se direcionados à tarefa de conversão, contribuiriam para tornar realidade seu sonho da instauração de uma América com um cristianismo primevo e superior. Ele fora tomado por esse espírito evangelizador tão profundamente a ponto de aproveitar sua própria história

de vida no processo de catequização: Conviveu com os indígenas desde sua infância, tornando-se um profundo conhecedor da cultura e linguagem náhuatl, o que futuramente lhe serviria para analisar meticulosamente as crenças indígenas e “desmascarar” a idolatria que tanto abominava.

Ele e seus outros irmãos dominicanos e franciscanos tinham a missão de dar instrução religiosa às “pobres almas enganadas pelo demônio” a partir dos “princípios básicos do catolicismo: o monoteísmo, a natureza da Trindade, a encarnação de Jesus, o parto da Virgem Maria, algumas regras básicas da vida cristã, duas ou três orações, o respeito pelo clero, a frequência na missa e matrimônio monogâmico.” (NATALINO: 2003). Além do mais, ele próprio queria proteger seus irmãos religiosos dos “ardis demoníacos” com avisos e detalhes sobre os rituais idolátricos presentes em seus escritos.

Sendo um homem religioso de seu tempo, este dominicano tomava a Bíblia como História e, ao mesmo tempo, como a expressão máxima da vontade de Deus. Em nossa análise acreditamos que, além de seguir os desígnios de sua ordem, ele seguia fielmente o preceito bíblico e histórico de conversão e pregação.

O Frei Diego Durán nunca se conformou com a possibilidade de Deus haver esquecido o continente americano, deixando uma terra tão vasta e suas tantas almas desprovidas de seus ensinamentos. Ele tentou entender as peculiaridades do continente americano, com culturas tão diferentes, a partir de sua concepção de mundo cristã, usando as divindades indígenas como parte do cenário bíblico, as quais assumiam os papéis de apóstolos e patriarcas, demônios e santos.

Ele buscava incessantemente signos que lhe confirmassem uma revelação bíblica, quase gênese, referente à origem do mundo; talvez como uma necessidade de não permitir que sua fé fosse permeada de dúvidas. Buscava e encontrava entre os povos mesoamericanos fartos registros de uma presença cristã precedente à chegada dos europeus. Essa chegada representava a volta de *Topiltzin* ou

Hueymac, o que é por Durán relatado como se fosse parte da narrativa bíblica do capítulo catorze do livro do Êxodo, ou seja, a história repetir-se-ia entre os indígenas conforme a vontade de Deus.

Frei Diego procurou estabelecer um padrão explicativo para toda a história da América. Os seus escritos não resultaram de tradições indígenas, nem representaram uma mera cópia da história européia. Ele foi um “mestiço cultural”, segundo Todorov, e um “quase mexicano”, segundo Ángel Garibay: sua vida e seu trabalho se originaram de várias tradições. “Como um espanhol criado entre os índios, ele entende, compreende, e, mais importante, produz algo de novo enquanto relata as antigas histórias.” (THEODORO: 2003)

Suas narrativas são detalhadas, expressando sua enorme preocupação em não deixar escapar qualquer indício de idolatria entre os índios. A necessidade de aprofundar-se na cultura indígena visava justamente combater essa idolatria e salvar almas. Durante esse processo, foi levado a refletir sobre a cultura européia que herdara. As suas descrições são carregadas de termos da tradição cristã, embora ele também tenha preservado vários outros termos em náhuatl para relatar o que não conseguia traduzir.

Durán percebia que as crenças indígenas permeavam toda a esfera social, sob a qual se organizavam aqueles povos. Não era suficiente o simples conhecimento do mundo cristão; dever-se-ia adentrar mais e mais no universo indígena, imiscuir-se entre eles. Eis a falha dos outros catequizadores: eles não se deram conta da complexa relação entre a religião e a vida social dos indígenas. Sua postura quanto aos outros catequizadores e quanto à conduta dos espanhóis na conquista são indícios de uma mente sempre questionadora. Porém, apesar de tudo, nunca questionou sua fé cristã.

A conversão aparente dos povos ameríndios era atribuída a uma deficiência das missões evangelizadoras, reflexo do descaso da Igreja: havia grande preocupação em se formarem súditos de Sua Majestade, Rei da Espanha, e não cristãos de verdade. “Uma, entre outras causas, é a falta de alicerce firme da fé católica, porque nos

tais [índios] não é senão a fé humana, e isto não se deve tão somente à sua rudeza e brutalidade, ainda que não deixe de ser alguma causa desta fraqueza na fé.” (DURAN: 1984, 3).

Segundo Todorov, a principal preocupação de Durán é entender profundamente a religião indígena, para assim poder distinguir a idolatria da fé católica no comportamento cotidiano (TODOROV: 1999, 246) É por isso que Durán critica o clero de seu tempo. Em alguns parágrafos do fragmento do texto do cronista analisado aqui, fica clara a intenção do frade em destacar a importância da eliminação completa de qualquer vestígio dos “...cultos falsos dos falsos deuses que eles [os indígenas] adoravam...” (DURAN: 1984, 3). Por outro lado, nota-se também que há uma tentativa deliberada de Durán em enquadrar a história mesoamericana na história cristã. Este esforço é chamado de “sincretismo religioso” por Todorov: “Durán o tinha em sua própria visão” (TODOROV: 1999, 253). Para este autor, é importante salientar as contradições no pensamento de Durán, uma vez que são elas que reforçam sua tese de que o frade foi um “mestiço cultural”.

Serge Gruzinski também concebe o conceito de “mestiçagem”, mas o resignifica. Ele não aceita a idéia básica de que “mestiçagem” seria a combinação de duas ou mais culturas puras e isoladas que, a partir de um certo momento, misturam-se. Aceita menos ainda a noção de superioridade ou inferioridade de culturas. Assim sendo, não seria concebível entender, no caso mexicano: uma cultura européia mais refinada que ocupa um espaço cada vez mais concebido pela fraqueza e ignorância da cultura indígena; ou uma cultura indígena fantástica, depredada pelos espanhóis e depois mantida sob dominação por uma administração colonial e eclesiástica.

No mais, Gruzinski aponta que as duas culturas não eram duas culturas puras, e sim uma série de misturas anteriores; que a construção do conceito indígena tem a ver com a administração colonial, com a catequese e com a necessidade classificatória dos europeus; e que o termo “asteca” não define todo o grupo náhuatl e este grupo não resume todos os povos do Vale do México. Afirma também que

“Império” não cabe para uma confederação indígena e um espanhol era antes de tudo um basco, catalão, castelhano, por exemplo.

Gruzinski chega a discutir e invalidar o conceito de “cultura” como um conceito ocidental que tem a mesma finalidade classificatória e que tal conceito teria sido usado com outras pretensões científicas nos séculos XVIII e XIX. Para ele não existe “cultura” como um conjunto complexo capaz de condicionar comportamentos. (GRUZINSKI, 2001). O autor, por fim, critica outras formas ocidentalizadas usadas no discurso sobre América: a idéia de tempo linear e a idéia de conquistadores e vencidos.

Durán teria visto o que queria ver. A sua *História* acaba sendo “pré-conceituosa” e eurocêntrica – não no sentido habitual e pejorativo desses termos –, mesmo tendo uma afetividade pelos indígenas que transparece em sua obra. Ele usa os conceitos europeus, que não são bem os seus, e assim escreve a história dos povos mesoamericanos com um tempo linear e episódico, mas os entende como um todo, ainda que, por proximidade, perceba bem as diferenças. Assim, ele inventa uma religião e uma cultura para o indígena. Viu, por exemplo, o Papa em *Topiltzin*. Acreditou também que os indígenas tiveram uma origem judaica, que eram descendentes das tribos perdidas de Israel. Essa tese teve controvérsias no próprio século XVI.

Depois de começada a catequese, um Durán que sabe muito bem o que está por detrás dos *cantares mexicanos* e das “festividades cristãs” dos índios, contradiz-se a todo instante, indeciso entre a condenação dominicana das práticas pagãs e, sobretudo, heréticas, e a valorização dessa religiosidade mestiça, talvez porque seja a maior parte de sua própria religiosidade de “mexicano”.

Gruzinski defende o conceito de mestiçagem como sendo uma ambigüidade, um intervalo entre uns e outros que, uma vez instaurado, nunca mais poderia ser rompido. Na sua concepção, ele inverte o conceito ocidental de que o certo, o equilíbrio, o esperado seja a percepção de dois grupos, o espanhol e o indígena, e de que

tudo tende naturalmente para esse equilíbrio. Afirma que, na verdade, o normal é a incerteza da transitoriedade.

Mesmo que os espanhóis tenham tentado estratégias de “aculturação” sistematizada e aparentemente eficiente – sendo o maior exemplo disso a catequese e o esforço de construir na América uma Nova Cristandade –, não se formou uma “cultura” espanhola, cristã no México. A “cultura mestiça” é agora, entretanto, com uma imensa diversidade e diferenciações, a única forma de expressão do mexicano. A própria defesa e esperança da cristandade, cheia de dúvidas e dificuldades, em Durán faz parte do pensamento mestiço e, com certeza, a imagem que ele tinha dela não seria a mesma de uma pessoa na Europa, nem de alguém criado no Velho Mundo, como Sahagún.

Neste sentido, Gruzinski considera Durán um mestiço cultural. A obra deste frade, tendo sido ele criado no meio dos índios, é uma das expressões desse pensamento de “mistura”. É inútil tentar ver em seus textos o espanhol convicto, o pregador dominicano, quase um inquisidor – que é o que parece à primeira vista –, o cristão novo querendo afirmar seu cristianismo a todo custo, ou o indígena disfarçado que não consegue esconder com sucesso suas emoções. A escrita de Durán seria precisamente a mistura de todas essas imagens, fazendo uma outra irreconhecível e mutável. Os códices usados, os informantes, sejam eles sacerdotes nahuas, ou não, já não são totalmente nahuas, pois o simples contato já produz influências e produtos “misturados”.

“Por fornecer ao leitor uma história indígena enquanto distingue o bem do mal e o certo do errado, Durán cria uma nova memória das antigas histórias, uma nova história para um novo mundo.” (THEODORO, 2003)

Libro de los Ritos y Ceremonias en las Fiestas de los Dioses y Celebración de ellas

Prólogo

1. Hame movido, cristiano lector, a tomar esta ocupación de poner y contar por escrito las idolatrías antiguas y religión falsa con que el demonio era servido, antes que llegase a estas partes la predicación del santo Evangelio, el haber entendido que los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer al verdadero Dios, si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, cerimonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban, de la suerte que no es posible darse bien la sementera del trigo y los frutales en la tierra montuosa y llena de breñas y maleza, si no estuvieren primero gastadas todas las raíces y cepas que ella de su natural producía.
2. Aquesto está claro por la naturaleza de nuestra fe católica, que como es una sola en la cual está fundada una iglesia, que tiene por objeto un solo Dios verdadero, no admite consigo adoración ni fe de otro dios. Porque cualquiera otra cosa que crea el hombre que contradiga a la fe, pierde el hábito de la misma fe, y aunque le parezca que cree los artículos de la fe católica, engañase, que no los cree por fe cristiana, sino por fe humana, o porque lo oyó decir a otro y de la manera que el moro cree su ley y el judío la suya, cosa, cierto, que es mucho de temer en estos indios, que, como no están aún acabadas del todo las idolatrías, juntan con la fe cristiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arraigada la fe, que con la misma facilidad que confiesan y creen en un Dios creerán en diez, si diez les dijese que son.
3. Una, entre otras causas, es la falta del cimiento firme de la fe católica, porque en los tales no es sino fe humana, y esto no se puede echar totalmente a su rudeza y brutalidad, aunque no deja de ser alguna causa de esta flojedad en la fe.

Sección Primera

De los Dioses y sus Fiestas

Capítulo Primero

7. Y no me maravillo se excusasen los sagrados apóstoles de venir entonces a tratar con gente tan desabrida y tan inconstante y torpe y tan tarda de juicio para creer las cosas de su salvación, y tan mudable y presta a creer los fabulosos agujeros sin ningún fundamento ni apariencia de bien.
8. ¿Qué hombre de mediano juicio habrá en nuestra nación española que se persuada que con chupar los cabellos con la boca se quita el dolor de cabeza, ni que la hagan en creyente que refregándole el lugar que le duele le saquen piedras, ni agujas o pedacillos de navajas, como a estos les persuadieron los embaidores, ni que la salud de los niños dependía de tener la cabeza trasquilada, de esta manera o de esta otra? Cosa por cierto de bajísimo y corto juicio terrestre y abominable, y que para despersuadirlos de aquello lleguen a trasquilar a su hijo y a quitarle aquellos pegones de cabellos y cruces que les ponían, y ser tanta la fe que en aquello tenían, que se ponían descoloridos y mortales, de turbados, temiendo que, en quitándole aquello a su hijo, luego había de morir.
9. No me espanto que los que agora los tratamos, se exasperen y huyan de tratarlos, pues los apóstoles, confirmados y llenos de gracia, pedían no ir a los indios. Aunque no nos ha de acobardar eso, pues lo más está ya por el suelo.
10. Volviendo a nuestro propósito, Topiltzin era un hombre advenedizo de tierras extrañas, que casi quieren certificar que apareció en esta tierra, porque ninguna relación puede hallar (se) de qué parte hubiese venido. Empero, sábese muy de cierto que, después que llegó a esta tierra y empezó a juntar discípulos y a edificar iglesias y altares, que él y sus discípulos salían a predicar por los pueblos, y subían a los cerros a predicar, y que sus voces se oían de dos y tres leguas, como sonido de trompeta. Predicaban en los valles y hacían

- algumas cosas maravillosas, que debían de ser milagros, que admirada la gente, les puso este nombre de “tulteca”.
11. También hacían cosas por sus manos heroicas, que hoy en día me ha acontecido preguntar: “¿Quién hizo esta abertura en este cerro?” o “¿Quién abrió esta fuente, quién descubrió esta cueva, o quién hizo este edificio?” Responden que los tultecas, discípulos del Papa. Y así podemos probablemente tener que este varón fue algún apóstol de Dios, que aportó a esta tierra, y los demás, que llaman oficiales y sabios, eran sus discípulos, que confirmando su predicación con algunos milagros, trabajando de convertir a estas gentes a la ley evangélica; y viendo la rudeza de sus terrestres corazones, desampararon la tierra y se volvieron a las partes de donde habían venido y a donde sacasen algún fruto de sus trabajos y predicación.

Livro dos Ritos e Cerimônias das Festas dos Deuses e sua Celebração

Prólogo

1. Fui movido, leitor cristão, a tomar esta ocupação de colocar e contar por escrito as idolatrias antigas e religião falsa com que o demônio era servido, antes que chegasse a estas partes a pregação do santo Evangelho, por ter entendido que nós que nos ocupamos da doutrina dos índios nunca acabaremos de ensiná-los a conhecer o verdadeiro Deus, se primeiro não forem arrancadas e apagadas totalmente de sua memória as superstições, cerimônias e cultos falsos dos falsos deuses que eles adoravam, de forma que não é possível que a sementeira do trigo e das plantas frutíferas dêem-se bem na terra montanhosa e cheia de brenhas e ervas daninhas se não estiverem primeiro gastas todas as raízes e cepas que ela naturalmente produzia.

2. Isto está claro pela natureza de nossa fé católica, que como é uma apenas, na qual está estabelecida uma igreja que tem por objeto um só Deus verdadeiro, não admite consigo adoração nem fé de outro deus. Porque qualquer outra coisa que creia um homem que contradiga à fé, perde o hábito da mesma fé, e ainda que lhe pareça que crê nos artigos da fé católica, engana-se, porque não os crê por fé cristã, senão por fé humana, ou porque ouviu dizer a outro, e da mesma forma que o mouro crê em sua lei e o judeu na dele, algo, certo, que é de se temer nestes índios, que, como todas as idolatrias ainda não estão acabadas, juntam à fé cristã algo do culto do demônio, e assim têm tão pouco arraigada a fé que com a mesma facilidade que confessam e crêem em um Deus, crerão em dez, se dez lhes dissessem que são.
3. Uma, entre outras causas, é a falta de alicerce firme da fé católica, porque nos tais (índios) não é senão a fé humana, e isto não se deve tão somente à sua rudeza e brutalidade, ainda que não deixe de ser alguma causa desta fraqueza na fé.

Primeira Seção

Dos Deuses e suas Festas

Primeiro Capítulo

7. E não me admira que os santos apóstolos evitassem vir então a tratar com gente tão rude e tão inconstante, torpe e tão fraca do juízo para crer nas coisas de sua salvação, e tão mutável e pronta a crer em fabulosos presságios sem nenhum fundamento nem aparência de bem.
8. Que homem de mediano juízo haverá em nossa nação espanhola persuadido a crer que chupar os cabelos com a boca faz parar a dor de cabeça, ou que acredite que esfregando o lugar onde lhe dói saia pedras, ou agulhas, ou pedacinhos de nava-

lha, como a estes persuadiram os enganadores, ou que a saúde das crianças dependia do cabelo tosquiado desta ou daquela maneira? Coisa, por certo, de baixíssimo e curto juízo em toda a Terra, além de abominável. E os espanhóis, para despersuadi-los disso, chegam a cortar os cabelos dos filhos dos índios e a proibi-los de usar aquelas presilhas de cabelo e cruces que os índios lhes punham. E era tanta a fé que os índios tinham naquilo, que ficavam pálidos e abatidos, perturbados, temendo que tirando aquilo de seus filhos, estes logo haveriam de morrer.

9. Não me espanto que os que agora nos dedicamos, se irriteem e temam por isso, pois os apóstolos, confirmados e cheios de graça, pediam para não ir aos índios. Ainda assim isto não nos há de acovardar, pois que tudo mais já caiu por terra.
10. Voltando a nosso propósito, Topiltzin era um homem vindo de outras terras, que ao que parece veio para cá, e nenhuma relação pode nos informar de que parte teria vindo. Porém, sabe-se muito bem que, depois que chegou a esta terra começou a juntar discípulos e a construir igrejas e altares, que ele e seus discípulos saíam a pregar pelos povoados, e subiam nos montes para pregar, e que suas vozes eram ouvidas a duas ou três léguas, como som de trombeta. Pregavam nos vales e faziam coisas maravilhosas, que deviam ser milagres, porque essa gente admirada deu-lhes este nome de “tolteca”.
11. Também faziam coisas com suas mãos heróicas, das quais hoje em dia por vezes tenho perguntado: “Quem fez esta abertura neste monte?” ou “Quem abriu esta fonte, quem descobriu esta cova, ou quem fez este edifício?” Respondem que os toltecas, discípulos do Papa. E assim provavelmente podemos concluir que este homem foi algum apóstolo de Deus, que aportou a esta terra, e os demais, que chamam de oficiais e sábios, eram seus discípulos que, confirmando sua pregação com alguns milagres, se esforçando para converter estas pessoas à lei evangélica, e vendo a rudeza de seus corações, desampararam a terra e voltaram às partes de onde haviam vin-

do, e onde pudessem tirar algum fruto de seus trabalhos e pregação.

Referências Bibliográficas

Fonte

DURÁN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. México: Porrúa, 1984.

Bibliografia

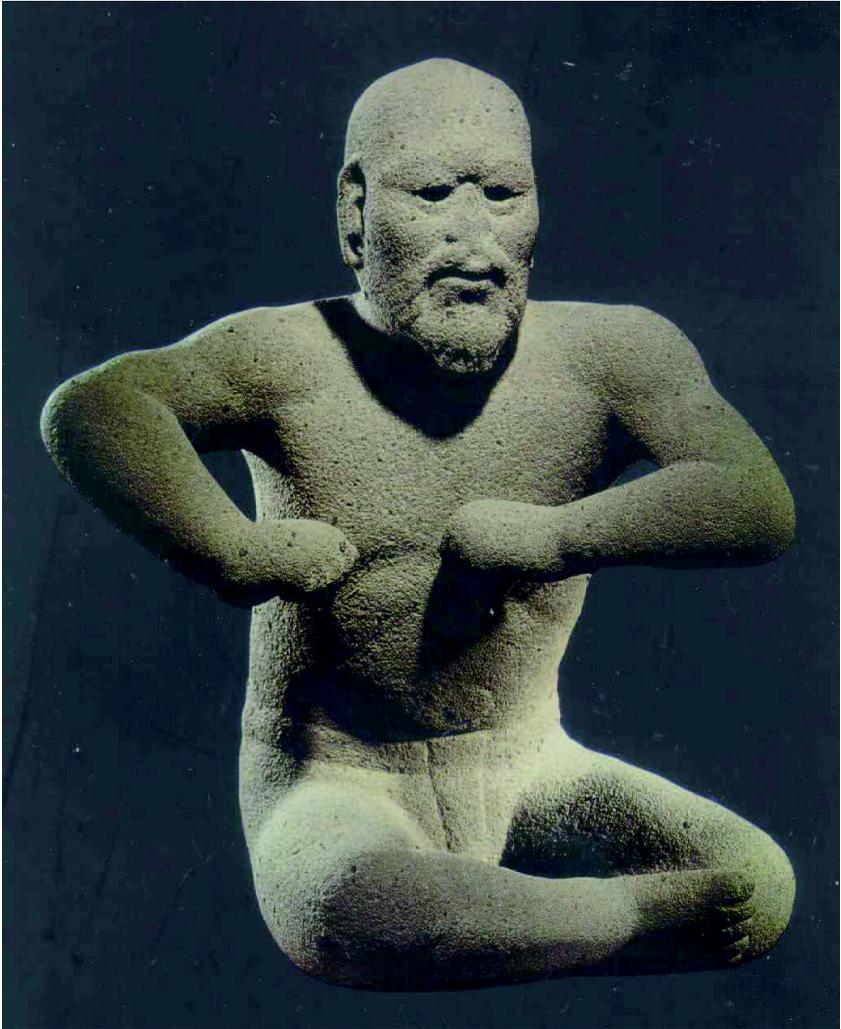
GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NATALINO, Eduardo. *Diego Durán: o Mestiço Cultural*. In: www.ceveh.com.br. Acessado em 07/2003.

THEODORO, Janice. *Dissimulation and Contrast: Diego Durán and the New World Memory*. In: www.ceveh.com.br. Acessado em 07/2003.

TODOROV, Tzvetam. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VAREZZI, Jacopo de. *Legenda Áurea: Vida de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.



El luchador. 600-400a.C. 63x40cm. Minatitlán, Veracruz. Museu Nacional de Antropología. Sala Golfo de México. CONACULTA – INAH, México.

7. GERÓNIMO DE MENDIETA A FEROCIDADE DOS DEUSES

“O belo é feio e o feio é belo”
William Shakespeare – Macbeth

Coordenador:
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Pesquisadores:
Francisco Andrade
Geraldo Witeze Jr.
Guilherme Franco
Lucas Gebara Spinelli
Rafael Peres e Serra
Ricardo de Lima Zollner Jr.

GERÓNIMO DE MENDIETA

Frei Gerónimo de Mendieta nasceu em Vitoria, Espanha, em 1525 e morreu na Cidade do México, em nove de maio de 1604. Ainda jovem foi para a Nova Espanha como missionário da ordem franciscana. Chegou à América no final de junho de 1554, mas voltou para a Espanha, onde permaneceu de 1570 a 1573. Quando retornou à América foi incumbido de escrever a história da Nova Espanha, obra que concluiu em 1596. Esta obra, a *História Eclesiástica Indiana*, só foi publicada no século XIX. Estudioso da lín-

gua náhuatl, Mendieta trabalhou muito para defender o bom trato aos indígenas. Propôs reformas na Nova Espanha com respeito à administração civil e religiosa, fazendo denúncias sobre os “vícios, tiranias, opressões e toda a classe de abusos cometidos pelos colonizadores, chegando a culpar o governo, sem excetuar o soberano”¹.

Mendieta foi o último de uma era de cronistas, escrevendo sua obra logo após o Concílio de Trento, que reagia à Reforma Protestante. O catolicismo que fora anunciado na América era aquele que se debatia na Europa. O período em que Mendieta escreveu, o reinado de Felipe II, foi por ele batizado de a “Era de Prata”, pois teria havido um freio à liberdade dos missionários regulares em detrimento do fortalecer da Igreja secular. À época, um grande declínio demográfico indígena levou o cronista a criticar e responsabilizar a mortandade às duras condições impostas aos “índios de serviço”.

Análise

Por que seus deuses eram tão *‘fieros’*²? Essa foi a pergunta que Mendieta se fez em determinado ponto de sua análise da religiosidade indígena. A partir dela e da descrição de como oravam, notou que eles não se ajoelhavam para rezar aos seus deuses, como costumam fazer os cristãos quando se dirigem ao “Deus verdadeiro”. O ato de ajoelhar-se se torna uma ponte entre os dois mundos. Para o religioso, até o demônio apetece ser adorado de joelhos. Ao vincular os deuses indígenas ao demônio cristão, Mendieta (assim como muitos de seus contemporâneos) mostra que “entre os deuses, a diferença não é senão nominal, que há nada mais que um

¹ *Enciclopédia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Madri, Espasa-Calpi S.A., 1958, v. 34, p. 502.

² Preferimos empregar inicialmente a palavra *fieros* em espanhol devido à possível duplicidade de seus sentidos: ferozes, primeiramente, e feios.

nome a ser traduzido para que se encontre do outro lado, a identidade e que afinal os deuses são os mesmos em toda parte” (HARTOG:1999, 259) do mundo novo-hispano.

Mendieta, no fim do século XVI, escreve sua descrição dos costumes indígenas a partir da leitura dos manuscritos do Frei Andrés de Olmos, que antes mesmo de Sahagún, havia feito uma pesquisa sobre os hábitos e costumes pré-hispânicos e elaborado uma obra bilíngüe. Mas, mais do que a obra de Olmos, já perdida nos tempos de Mendieta, o relato abaixo transcrito foi baseado em conversas com Olmos. Mendieta, porém, simplifica a visão da alteridade indígena, invertendo sua própria visão dual de religião: como eles não adoram meu Deus, adoram seu oposto menos poderoso, capaz apenas de imitar a verdadeira divindade. Ele estabelece uma relação de equivalência entre os deuses indígenas e o demônio, colocando o outro dentro do seu universo. Ora, se os deuses indígenas não eram o Deus cristão, o único Deus verdadeiro, então só poderiam ser o demônio. “O princípio da inversão é, portanto, uma maneira de transcrever a alteridade, tornando-a fácil de aprender no mundo em que se conta (trata-se da mesma coisa, porém invertida) (HARTOG: 1999, 231)”. Por isso o espanto de Mendieta com o fato dos indígenas não se ajoelharem.

O que o religioso não reflete um segundo sequer é se a falta de reverência para o cristão seria enxergada da mesma forma pelos indígenas. No trecho a seguir, tudo o que é dito sobre a cultura indígena é também uma maneira de descrever o mundo católico do século XVI.

A suposta falta de reverência dos indígenas com seus deuses é contrastada com a grande dedicação que passavam a ter quando se tornavam cristãos, como se vê em Mendieta. Mas para valorar a nova fé, o frei menciona que agora eles estão de joelhos para rezar, como se isso significasse automaticamente que eram muito dedicados ao cristianismo. O aspecto cênico do cristianismo faz parte, segundo Leandro Karnal, de um duplo movimento: “Da parte das elites, há uma tendência ao despojamento e uma ênfase no contato

pessoal com o sagrado e a tentativa de domínio das massas. Em relação às massas da Europa ocidental, assistiremos (no período estudado) a um notável desenvolvimento dos aspectos cênicos (e por consequência da Teatralidade) da fé e o ordenamento da expressão religiosa” (KARNAL: 1998, 47). O autor ainda argumenta que não se colocar de joelhos pode denotar muito mais do que o simples ato: “Colocar-se de joelhos (...) é também aceitar a Igreja como dona do tempo e a história sagrada como fonte de ordem.” (KARNAL: 1998, 145)

Mendieta percebe, porém, reminiscências da antiga religião ao dizer logo em seguida que os indígenas não pediam perdão pela culpa porque temiam “somente o castigo presente e temporal”, sem considerar “o eterno do outro mundo”. O sentimento de culpa pelos pecados era um valor cristão que parece não ter sido absorvido pelos novos catequizados. A falta de transcendência dos indígenas é vista em diversos aspectos da fé cristã, como o sentimento de culpa e o castigo eterno, como a esperança da glória nos céus. Esta incapacidade de transcender o mundo material alimenta o que vários cronistas disseram, e Mendieta não o faz diferente: os indígenas eram extremamente obedientes e dóceis, ou seja, estavam prontos para serem dominados.

Segundo Rubén Bonifaz Nuño, devemos suspeitar dos documentos espanhóis que tratam dos nativos da Mesoamérica e de sua cultura. Para ao autor, comentários como esses de Mendieta, que acabam levando a associações de indígenas com “selvagens rudimentares”, contradizem o que é conhecido a respeito de outros aspectos da cultura indígena. Sobre isso, Nuño diz “que se admite sem dúvida que os antigos habitantes da Mesoamérica eram homens sábios, capazes intelectual e moralmente, conhecedores de si mesmos e do mundo que os acolhia” (NUÑO: 1988, p. 12).

Pode ser também que a falta de transcendência apontada pelos cronistas represente outra coisa, e não, como raciocinou Mendieta, um rastro dos seus parentes mais antigos. Hector Bruit defende a tese que os indígenas representavam uma recém adquirida fé re-

cheada de “atitudes cristãs”, ainda que não tivessem absorvido os novos valores. Segundo ele, os nativos “melaram” o Sistema Colonial espanhol, resistindo, na medida do possível, à imposição religiosa e cultural dos conquistadores. Entretanto, a resistência nem sempre foi combativa. A passividade e o fingimento dos indígenas seriam formas de se defender dos conquistadores sem que estes percebessem. Assim a grande devoção dos indígenas à nova fé seria apenas uma representação para melar os espanhóis.

Mas, mais importante do que discutir a absorção ou não dos valores cristãos (mesmo porque esta é uma abstração que não se sustenta, uma vez que não há uma organicidade visceral entre aqueles que propagam essa fé) é pensar a formação de Mendieta. Sendo franciscano, uma das ordens mais místicas dentro do Catolicismo, caracterizada também pelo conservadorismo, ele rejeitaria tudo o que não fosse essencialmente cristão – na sua concepção – como sendo do demônio. Portanto, se a religião dos indígenas era do demônio, ele não poderia elogiá-la, pois algo demoníaco não podia ser bom.

É interessante analisar o que a crônica fala sobre o Mictlán, lugar para o qual iam todos os mortos no mundo indígena. Isso é dito sobre a concepção indígena, para logo depois estabelecer a equivalência dele com o inferno cristão; mais uma vez o princípio de tradução pela inversão, por paralelos entre mundos como se estes tivessem o mesmo valor semântico. Mendieta pressupõe que todos os povos teriam um equivalente do Inferno e, novamente, fala muito mais de si mesmo do que do mundo que pretendia retratar. Na verdade, podemos observar muito do processo catequético por esse paralelo, pois essa associação entre Mictlan e inferno se faz presente em outros cronistas. Para Janice Theodoro, “as associações entre palavras e coisas permitiam que o indígena fosse sendo introduzido no pensamento cristão ao mesmo tempo em que ele aprendia a viver dentro de uma dinâmica de vida controlada pelos espanhóis. (...) Para viver de forma adequada entre espanhóis e religiosos, o indígena teve que produzir um conhecimento que lhe permi-

tisse ordenar as diversas variáveis da cultura européia em meio a sua. Para realizar essa tarefa, constituiu modelos simplificados, que lhe permitiram estabelecer relações interculturais.” (THEODORO: 1992, 117)

Por fim Mendieta chega à abordagem de sua questão inicial, seu estranhamento em relação à aparência dos ídolos indígenas, tão ferozes e espantosos. De sua leitura, é possível pensar que o aspecto daqueles ídolos religiosos é decorrente da “incapacidade indígena” de transcender, já discutida anteriormente. Desse modo, na religião dos nativos, a noção de transcendência daria lugar a um espaço religioso bem definido, ou seja, a um rito religioso cujo significado se encontra bastante calcado numa realidade temporal e num mundo físico, em contraponto com o espiritual cristão. Essa religiosidade palpável se expressaria, então, no aspecto das imagens indígenas, fazendo com que os deuses fossem ferozes e feios para causar temor em seus adoradores, vinculando a adoração a uma idéia de castigo temporal e presente. Em outras palavras, sem poderes reais, como os do Deus cristão, cujos castigos eram atemporais e espirituais, os ídolos indígenas deveriam ameaçar para causar a sensação de potestade.

Além disso, mesmo que não fosse (e não era) o retrato fiel da concepção imagética renascentista, a formação franciscana de Mendieta estava ligada a uma forte tradição cristã-européia de representação de mundo. Isso é determinante para estabelecer o que é belo e o que é feio; daí tanta tônica nas afirmações sobre a ferocidade e feiúra dos deuses. Por parte dos indígenas, Nuño diz que os cronistas tomaram uma imagem mutilada dos indígenas e que os ídolos não eram feios para produzir temor, mas simplesmente para demonstrarem o poder possuído pelos os deuses que eles representavam. O belo é relativo, e o feio de um pode ser belo para outro.

Mendieta, Frei Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Cien de México, 1997.

Libro Segundo que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad, Capítulo XI – De la manera que tenían en orar y por qué pintaban a sus dioses tan fieros (pp.204-205)

Para haber de orar a sus dioses, no sabían qué cosa era ponerse de rodillas, sino en cuclillas, como suelen estar para hablar o descansar, en que se ve la poca reverencia en que tenían a sus dioses; y es de maravillar cómo el demonio, pues apetece ser adorado y reverenciado en la forma y manera que ese mismo dios, no les enseñó el ponerse de rodillas cuando le hacían oración, según que todos los fieles lo han usado y usan al tiempo que ofrecen sus oraciones a Dios; y los mismos indios ahora después de cristianos están tan puestos en ello, que se estarán tres y cuatro horas de rodillas sin menearse de un lugar. Cuando oran, dicen que no pedían perdón de la culpa, sino que no fuese sabida ni publicada por donde les viniese mal o daño; y esto precedía de temer solamente el castigo presente y temporal y no considerar el eterno del otro mundo; y así pedían también los bienes temporales y no la gloria, porque no la esperaban, pues tenían opinión que todos, así como así, iban al infierno, y aún ahora con estarles tan predicado y confesarlo ellos cada día por su boca diciendo los artículos de la fe, parece haberles quedado algún rastro de sus abuelos en esto de temer mucho los más de ellos en común el azote y castigo temporal, y no considerar tanto el eterno del infierno ni tratar mucho el deseo de la gloria, aunque bien entiendo, por otra parte, que son muchísimos los que van a gozar de ella; y será que no muestran exteriormente todo lo que tienen en el corazón. No sabían a qué parte del infierno, mas de que habían de penar para siempre. Verdad es que según el vocablo que en su lengua usan los mexicanos para que nosotros llamamos infierno, que es lugar de

los dañados, y ellos dicen Mictlán, bien podemos inferir que a la parte del norte (por ser lugar umbroso y oscuro que no lo baña el sol como al oriente y poniente y mediodía) ponían ellos al infierno, porque Mictlan propiamente quiere decir “lugar de muertos”, y es (como se ha dicho) lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los que para sienpre mueren; y a la región o a la parte del norte llaman los indios Mictlampa, que quiere decir “hacia la banda o parte de los muertos”; de donde bien se infiere que hacia aquella parte ponían ellos el infierno. Lo que parece admirar cerca de sus dioses, es cómo los pintaban o esculpían tan fieros y espantosos; porque si eran hombres, o parecieron al principio como hombres (según arriba se dijo³), no les había de dar otras feas y tan fieras figuras, sino de hombres. A esto se puede responder, que como a veces aparecían a algunos en aquellas diversas formas que querían fingir, ora fuese en visión o en sueños (los cuales ellos mucho creían), parecióles figurarlos como los veían o soñaban; y la razón porque los demonios les debían de aparecer en aquellas terribles y espantosas figuras, sería porque todo lo que hacían los indios (aunque fuese el servicio de sus dioses) lo hacían por temor. A esta causa ellos les aparecían, y los ministros los hacían pintar tan horribles porque les tuviesen más temor, como gente que por sus pecados así lo merecían, permitiéndolo Dios por secreto juicio suyo.

³ Referência ao capítulo anterior, no qual Mendieta comenta sua hipótese de que os deuses indígenas seriam homens cultuados por seus bons exemplos, como sucedia aos romanos.

Livro Segundo que trata dos ritos e costumes dos índios da Nova Espanha em sua infidelidade, Capítulo XI – da maneira que oravam e porque pintavam seus deuses tão ferozes

Para quando era necessário orar a seus deuses, não sabiam o que era ficar de joelhos, se colocando de cócoras, como se fossem falar ou descansar, em que se vê a pouca reverência que tinham aos seus deuses; e é de maravilhar como o demônio, pois apetece ser adorado e reverenciado da forma e maneira que esse mesmo deus, não os ensinou a colocar-se de joelhos quando lhe faziam orações, segundo o que todos os fiéis faziam e fazem quando oferecem suas orações a Deus; e os mesmos índios agora, depois de cristãos, estão tão dedicados a isso, que ficam três a quatro horas de joelhos sem sair do lugar. Quando oravam, dizem que não pediam perdão da culpa, mas que ela não fosse sabida e nem revelada aonde lhes viesse mal ou dano; e isto precedia o temor somente do castigo presente e temporal e não a consideração do eterno do outro mundo; e assim pediam também os bens temporais e não a glória, porque não a esperavam, pois tinham a opinião de que todos, tanto um quanto outro, iam para o inferno, e mesmo agora que estão tão evangelizados e confessam-no todo dia por suas bocas dizendo os artigos da fé, parece haver sobrado alguns rastros dos seus avós nisto de temer muito, a maioria deles, o açoite e o castigo temporal, e não considerar tanto o eterno do inferno e nem tratar muito o desejo da glória, ainda que, bem entendo, por outro lado, são muitos os que vão gozar dela; e será que não mostram externamente tudo o que guardam no coração. Não sabiam em que parte do inferno, mas que haviam de penar para sempre. A verdade é que, segundo o vocábulo que, na língua deles, usam os mexicanos para aquilo que nós chamamos de inferno, que é o lugar dos condenados, e eles dizem Mictlán, bem podemos inferir que ao lado norte (por ser lugar umbroso e escuro que não é banhado pelo Sol como o é o oriente e o poente e o meio-dia) eles localizavam o inferno, porque Mictlán quer dizer propriamente “lugar dos mor-

tos”, e é (como já foi dito) o que nós chamamos inferno, que é lugar dos que para sempre morrem; e à região ou à parte do norte chamam os índios de Mictlampa, que quer dizer “em direção às bandas ou local dos mortos”, de onde bem se infere que em direção àquela região eles localizavam o inferno. O que parece admirável sobre seus deuses, é como os pintavam e esculpavam tão ferozes e espantosos; porque se eram homens, ou pareceram a princípio com homens (segundo dito acima), não haviam de dar-lhes outras aparências feias e tão ferozes, mas sim de homens. A isto se pode responder, que como às vezes apareciam a alguns naquelas diversas formas que queriam fingir, ora fosse em visão ou em sonhos (nos quais eles criam muito), acabaram por figurá-los como os viam ou sonhavam; e a razão pela qual os demônios deviam aparecer-lhes naquelas terríveis e espantosas figuras, seria porque tudo que os índios faziam (ainda que fosse o serviço de seus deuses) o faziam por temor. Por isso eles apareciam-lhes, e os sacerdotes os faziam pintar tão horríveis, para que os temessem mais, como pessoas que por seus pecados assim o mereciam, permitindo-o Deus por secreto juízo seu.

Referências Bibliográficas

Fonte

MENDIETA, Frei Gerónimo de. *História Eclesiástica Indiana*. 2a. ed. México, Porrúa, 1980.

Bibliografia

BRUIT, Hector H, *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*, São Paulo, Unicamp-Iluminuras, 1995.

Enciclopédia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Madri, Espasa-Calpi S.A., 1958.

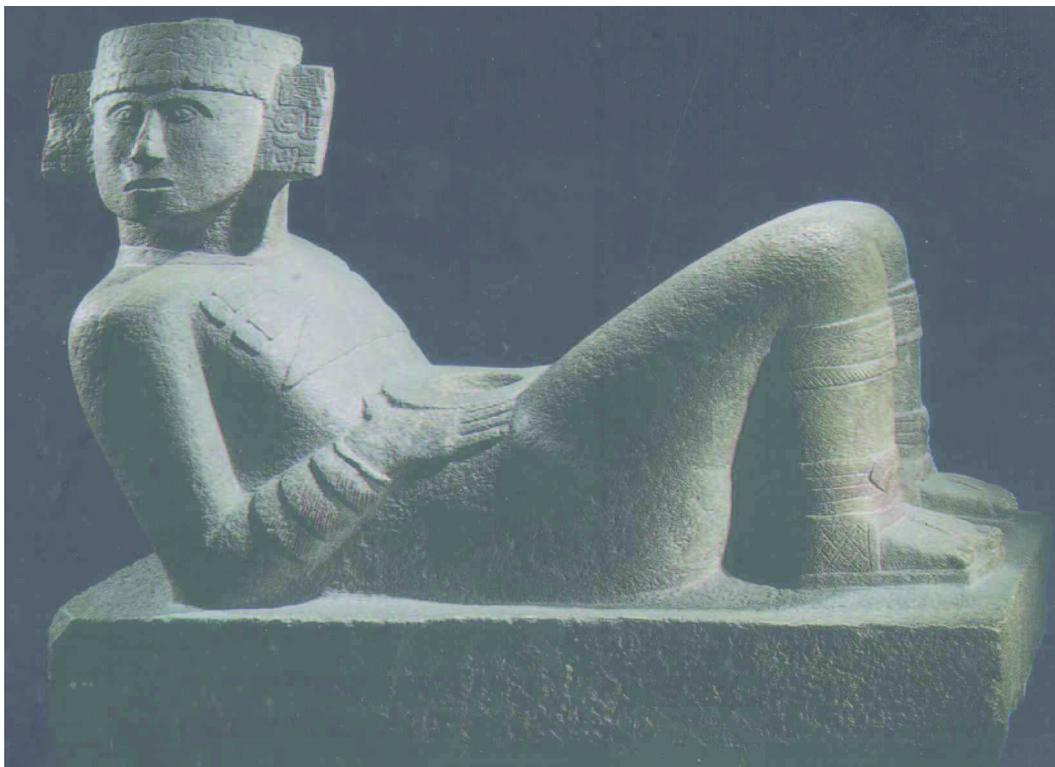
HARTOG, François, *O espelho de Heródoto – Ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte, Editora da UFMG,

1999.

KARNAL, Leandro, *Teatro da Fé – Formas de Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*, São Paulo, Hucitec, 1998.

NUÑO, Rubén Bonifaz, *Imagem de Tláloc – Hipótesis Iconográfica y Textual*, Cidade do México, Universidade Nacional Autônoma de México, 1988.

THEODORO, Janice, *América Barroca – temas e Variações*, São Paulo, Nova Fronteira/Edusp, 1992.



Chac-Mool. Sala Maya. 900-1250 d.C. 1.09x1.48m. Chichén-Itzá, Yucatán. CONACULTA – INAH. Museo Nacional de Antropología. México.

8. PEDRO PONCE O TRANSPORTE DE VALORES: A IDÉIA DE “MEDICINA” NA AMÉRICA COLONIAL ESPANHOLA

“O médico dos indígenas são muito supersticiosos e levam quase sempre o coração dos inocentes”.

Pedro Ponce de León

Coordenador:

Marcus Vinícius de Morais

Pesquisadores:

Christlaine Janaína Damasceno

Maíra Chinelatto Alves

Miles R. Sedgwick

Patrícia Xavier Leonardo

Ricardo Scatolin

PEDRO PONCE DE LÉON

As informações biográficas do autor encontram-se perdidas e desconhecidas, do mesmo modo que seus textos, para a compreensão do mundo pré-hispânico americano. Pedro Ponce era neto do rei *Cuatlatlapaltzin*, da cidade de Tlaxcala, e recebeu o escudo de “armas castelhanas” por ter ajudado Hernán Cortés na conquista de Tenochtitlán (1519-1521). O seu pai também pertenceu à elite tlaxcalteca, sendo que esse grupo se destacou como grande aliado

dos espanhóis nas batalhas e vitórias sobre a cidade mexicana. Nesse caso, Pedro Ponce de León tem suas origens no mundo indígena, heranças ancestrais de uma cidade que sofria com a dominação mexicana, mas que por outro lado, com o fim dos combates, via-se e sentia-se do lado vencedor da guerra, na medida em que auxiliou os espanhóis nas emboscadas e cercos realizados contra o inimigo comum.

Provavelmente foi aluno do colégio missionário de Santa Cruz de Tlatelolco e graduou-se como licenciado em Teologia, seguindo carreira eclesiástica. Além disso, foi cura de *Zumpahuacán*, no sul do Estado do México, de 1571 a 1626 e, possivelmente, mandou construir uma Igreja agostiniana, em 1565. É autor da *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*.

O texto *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* faz parte do *Códice Chimalpopoca* e foi descoberto por Boturini Benaduci (1736-1740), encontrando-se o original no Museu Nacional de Antropologia e História do México.

Talvez pelo fato de apresentar ascendência indígena, mas por ter tido formação escolar européia, seu texto apresenta a recorrente desconfiança da validade da catequese. Nos séculos XVI e XVII outros cronistas europeus também trabalharam com essa problemática: como o indígena percebeu, de fato, a cultura européia e até que ponto a assimilou. A intenção, contudo, não é compreender de que modo o indígena percebe ou se relacionou com a cultura européia, mas analisar a visão de Pedro Ponce sobre a América colonial na qual ele está inserido.

A obra

A natureza americana nem sempre foi vista e interpretada pela Europa como local paradisíaco, repleto de fontes, lagos mágicos e paisagens maravilhosas. Na verdade, pelo fato de ser nova, a América encontrava-se em estágio embrionário, úmida, cheia de vesti-

gios do dilúvio e, por isso, inferior. O padre Oviedo já havia dito: “terras muito úmidas são essas Índias”: “Seguia desse modo, sob a sugestão de que certas formas inferiores de vida nasciam da umidade e da podridão”. (GERBI: 1993, 14). Essa teoria ganharia força no século XIX, através de naturalistas como Buffon, que vinham ao continente e tiravam suas próprias conclusões a respeito da natureza americana. O podre, o pantanoso e o recém-nascido deviam ser aspectos conexos de uma só realidade e, dessa maneira, a natureza oscilava entre a imaturidade e a decadência, entre um mundo embrionário e um mundo em total putrefação.

Terminado o impacto inicial que a descoberta da América havia causado, sucederam-se as decepções; situada num local quente do globo e infestada por ares “infernais” e insetos, o Novo Mundo era o local ideal à disseminação das doenças. Nesse local, o europeu enfrentaria dificuldades e a conquista, nesse aspecto, se transformaria no domínio da natureza.

A descrição a respeito das práticas dos médicos indígenas é feita por Pedro Ponce de León e está inserida num tratado sobre idolatrias. Apesar de ser descendente de *tlaxcaltecas*, o autor teve formação cristã e, nesse caso, sua visão sobre o universo indígena carrega os valores e o olhar do Velho Mundo sobre tudo aquilo que desconhece. As curas indígenas já fazem parte do universo religioso europeu, na medida em que estão classificadas como posturas idolátricas; aquele que usa essas técnicas desrespeita as leis da natureza e se coloca numa situação contrária às leis de Deus. Em seu pequeno texto, Pedro Ponce afirma que “os médicos indígenas são supersticiosos e levam e trazem os corações dos inocentes”. (LÉON: 1892, 7).

Os doentes são vistos como vítimas dos médicos e, estes, por serem supersticiosos e não católicos, representam ameaça frente à saúde dos pacientes; a prática desses médicos é falsa e, quanto mais ela se distancia das normas e técnicas conhecidas pela “ciência” européia, pior ela se torna. Ponce define os médicos indígenas como “supersticiosos”, talvez como um efeito de inversão: os mé-

dicos dos índios são supersticiosos em oposição aos dos europeus, que apresentam conhecimento científico.

O termo “médico” pode ser visto como um modo de traduzir as práticas indígenas para um universo conceitual familiar aos europeus. A necessidade de encontrar técnicas de cura para as enfermidades é universal, talvez por isso o autor tenha feito a associação entre os médicos ocidentais e as pessoas responsáveis pelo tratamento de doenças no mundo indígena. O “médico” é usado, então, para aproximar o europeu desse universo, pois define algo desconhecido, os rituais de cura indígenas, através do que é conhecido, os rituais de cura europeus. Além disso, os médicos indígenas estão constantemente associados aos fenômenos naturais; “[...] responde o médico [...] atribuindo que o seu santo e o seu fogo estão bravos” (LEÓN: 1892, 7); “Também atribuem as enfermidades das crianças aos ventos e às nuvens [...] e sopram os ventos [...]” (LEÓN: 1892, 7). Os primeiros relatos sobre os indígenas, mesmo no diário de Colombo “[...] aparecem sempre no meio de anotações sobre a Natureza, em algum lugar entre os pássaros e as árvores” (TODOROV: 1995, 33) e, assim, não é a toa que na descrição dos rituais de cura exista uma ligação entre aquele que cura e o sobrenatural. Essa é a idéia de que o indígena conhece a América, seus segredos, as plantas e os animais e que, com essa natureza, estabelece uma relação harmônica, ao contrário do europeu, que se perde e se fere em meio ao calor, aos pântanos e florestas.

Os remédios conseguidos pelos indígenas encontram-se no universo de bruxaria da mente européia. Nesse sentido, o que ocorre é um verdadeiro transporte de mitos e pensamentos europeus para a América e que, recebem no Novo Mundo, uma nova roupagem. As bruxas européias, que desafiam a religiosidade católica, serão os curandeiros indígenas e, por isso talvez, se destaque tanto o uso de galinhas, pulques, espinhos, animais mortos e rosas, durante todos os processos de cura. O médico toma o sangue e divide a galinha em várias partes; uma parte é oferecida ao fogo, outra à imagem e ao santuário. Os indígenas bebem o pulque, comem a ave e aguar-

dam que o fogo lhe devolva a saúde. Existe, portanto, uma concepção da doença como força sobrenatural, uma visão mágica do corpo, em que a cura acontece através do uso de amuletos, plantas e animais. O corpo se apresenta como território nebuloso e, por isso, seu conhecimento “[...] baseava-se em noções situadas no entrelaçamento da realidade à imaginação” (RIBEIRO: 1997, 90). Era, enfim, o corpo, o local ideal para a manipulação da magia e curar através de procedimentos considerados rituais era vetado às pessoas comuns.

A cura indígena, aos olhos de Pedro Ponce, é bruxaria e, assim, tudo aquilo que foge da concepção ocidental de cura, se endemoniza, transformando-se em poção, em malefícios. A não compreensão do universo indígena faz com que eles sejam vistos como piores ou, simplesmente, desprovidos de qualquer prática aceita pelas normas européias. Nesse caso, os teóricos e cientistas europeus reivindicam para si o controle do corpo, de que modo deve-se interagir com ele, esvaziando o sentido dos conhecimentos indígenas populares e reinterpretando-os aos olhos do saber erudito. A Igreja e o Estado estipulam as regras a serem seguidas e o que ocorre, portanto, é uma espécie de ditadura da cura, uma “repressão” entendida a determinadas ações e conhecimentos indígenas.

Tudo isso se desenvolve no choque entre culturas, lugar estranho, inóspito, ambiente extremamente conflituoso em que o saber médico erudito e o popular eram, muitas vezes, indissociáveis. A fusão de valores pagãos e cristãos se transparece quando, nas descrições de sacrifícios de galinhas, o autor afirma que o costume era enviar parte da galinha à Igreja. A tradição cristã condena o sacrifício como forma de pedir favores ou agradecer a Deus por graças recebidas, e é de se estranhar que fosse possível ao médico enviar o objeto do sacrifício às igrejas. A grande competência desses médicos-feiticeiros pôde dar margem à conclusão de que suas práticas medicinais indígenas eram mais eficazes do que as européias, nesse ambiente americano desconhecido pelo europeu. “O conhecimento, por parte dos curandeiros, de ervas com poderes curativos, assim como a indicação de purgantes e vômitos, banhos de vapor e

de areia quente, aliados a dietas alimentares, em contraponto com o uso desenfreado de sangrias pelos médicos europeus, levaram alguns europeus a afirmar que prefeririam ser tratados por médicos indígenas a serem-no por seus conterrâneos” (FRIEDERICI: 1987, 201-202). A falta de boticas e a necessidade de cura fazem com que uma nova realidade se forme, totalmente singular e específica.

Desse modo, as práticas de cura européia também pressupunham o sobrenatural, na medida em que se baseavam, muitas vezes, na manifestação de milagres do Espírito Santo e na vontade de Deus para que o paciente sobrevivesse; o uso de parteiras e curandeiras também eram comuns numa Europa em que o saber médico e erudito se restringia a um pequeno número de pessoas. É possível comparar as práticas medicinais dos indígenas com aquelas dos setores mais baixos das populações européias da mesma época. Havia, na Europa, uma certa competição entre os médicos propriamente ditos e outras pessoas a quem se atribuía habilidades curativas, como feiticeiros e bruxas, que conseguiam a cura em casos que os médicos não a tinham alcançado. A discussão centra-se entre aquilo que é e o que não é permitido, mas sabe-se que até metade do século XVIII, “[...] muitas substâncias comuns ao universo da feitiçaria encontravam lugar destacado nos tratados de medicina” (RIBEIRO: 1997, 90). Alguns ingredientes eram utilizados tanto pelos médicos da época como pelas pessoas consideradas bruxas ou “idolátricas e supersticiosas”. Isso indica que o alvo principal da repressão e das críticas não eram os meios, mas o próprio agente da cura, o indígena.

Referências Bibliográficas

Fontes

PONCE, Dom Pedro. “Breve Relación de los dioses y ritos de la gentilidad” (1892). In. *El Alma Encantada*. México: FCE, 1987.

Bibliografia

- FRIEDERICI, George. *El carácter de descubrimiento y de la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- GERBI, Antonello. *La disputa Del Nuevo Mundo*. México: FCE, 1993.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América e a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Medicos

Medicos de los indios son mui supestisiosos y se lleban trasi los coraçones de los inosentes. llamado el medico para el enfermo le pregunta su maly en que lugar i parte le dio la enfermedad, y dicho por el enfermo lo que le a susedido responde el medico *qualani in sancto*, o, *qualani in huehuetzin* atribuyendo a que el sancto de su pu.^o esta enojado. o que el fuego lo esta. y dize que para remedio de la enfermedad. le busquen una gallina para sacrificar pulque rosas i poquietes. y que para el dia siguiente bendra. algunos mandan que las gallinas las deguellen delante del fuego y tengan hecha la comida otros lo hazen por si mismos. todo lo qual preparado viene el medico y toma la sangre del sacrificio y unge las tres piedras que son como treuedes. y ellos los llaman *tenamastles*. y luego toma los tamales y aue aderesada rosas y poquietes y partela en dos partes. la una ofrezca al fuego y la outra enuia a que se ofresca delante la ymagen o a la iglesia donde ençienda una candela de sera. haze su razonamiento y petiçion al fuego y luego derrama un poço del pulque por delante a esto dizen *motençiahuas in huehuetzin* y acabado esto el medico y los circunstantes se comen el que y ueben el pulque y el pobre enfermo aguarda que el fuego le a de dar salud.

A otros enfermos se dizen que enfermaron serca de algun aroyo manantial o rio les hazen que lleven todo lo dho. algun manántial y que lo ofresca a la diosa de las aguas que llaman *matlalcueyeq*, o *chalchihuitlicue* y que lleunen su candela de sera y la ençiendan.

A otros les dizen *qualani in tonacayotl* que se entiende por la diosa *chicomecoatl* diosa de los panes a esta hazen grandes sacrificios quando ellos o algunos de sus hijos estan enfermos y el modo que tienen es que el medico toma una gallina y se ba adonde ellos tienen secando el mais en sus setillos. o delante de las trojes e alli deguella la gallina y la manda aderesar. y hazer tamales i que tengan pulque y hecho esto ofrese la mitad al fuego y la otra mitad enuia a que se ofrezca delante de los setillos o trojes donde esta el mayz y quema alli un poco de copal que es su ençiencio.

A los niños hazen varias curas unos medicos que llaman *tetonalmacani* que son los que buelben la ventura a los niños que la na perdido y les dicen siertas palabras poniendoles en la mollera una rais que llaman *tlacopatli*.

Otros hecho el sacrificio de la gallina al fuego y derramado el pulque palpan al niño con *pisiete* que es el tauaco y inuocan a *quetzalcoatl* haziendoles su oraçion.

Tambien atribuyen las enfermedades de los niños a los vientos y nuues, y dicen *cualani in ècame*. *cualani in ahuaque* y soplan los vientos haziendoles su conjuro. Los que son zurujanos que curan quebraduras inbocan y pieden fabor a los *quatlapanques* que se entiende por los serros que estan entre quebradas para que ayuden su cura.

Jamas a de apagarse el fuego en casa de los indios ni a de faltar leña y si acaso falta y suzede al casero alguna desgracia llegado a su casa pide perdon al fuego atribuyendo a que por no auerle tenido ensendido o por auer faltado a la leña le susedio la desgracia. y asi en el Valle y otras partes ponen los indios unos maderos desde el techo afirmandolos en la pared y deuajo ponen el fuego y ensima destes maderos ponen por orden la leña que el que la ue piensa la tienen alli para secarla. otros ponen la leña a la redonda o serca de el fuego.

Versão

Os médicos dos índios são muito supersticiosos e levam e trazem os corações dos inocentes. Chamado o médico para o enfermo lhe pergunta o seu mal e qual e em que lugar e parte se deram as enfermidades. E dito pelo doente o que aconteceu, o médico responde *qualini in sancto* ou *qualini in huehuetzin*, atribuindo a doença ao fato do santo do seu **(pu)** ou o fogo estarem bravos e diz que, para remediar a doença, busquem uma galinha para sacrifício com pulque, rosas e fumo e que voltará no dia seguinte. Alguns

mandam que as galinhas sejam degoladas diante do fogo e que se faça a comida, outros o fazem eles mesmos. Tudo isso preparado, vem o médico, toma o sangue do sacrifício, unge as três pedras que são como tripés e que eles chamam *tenamastles*. E logo toma os tamales* e divide em duas partes a ave enfeitada de rosas e fumo. Uma se oferece ao fogo e a outra envia para que se ofereça diante da imagem ou na igreja onde se ilumina uma vela de cera. Faz o seu pensamento e pedido ao fogo e logo derrama um pouco do pulque** e diante disso dizem *motençiahuaz in huehuetzin* e feito isso o médico e os que estão ali comem a ave e bebem o pulque e o pobre doente aguarda que o fogo a de lhe dar saúde.

A outros enfermos se diz que adoeceram perto de algum arroio, manancial ou rio e fazem-lhes levarem todo o olho a algum manancial e que ofereça-o à deusa das águas que chamam *matlalcueyēi* ou *chalchihuitlicue* e que levem uma vela de cera e a acendam.

A outros é dito *qualani in tonocayotl* que se entende pela deusa *chicomecoatl*, deusa dos pães. A esta fazem grandes sacrifícios quando eles ou alguns de seus filhos estão doentes. O costume que têm é que o médico toma uma galinha e se vá aonde eles secam o milho nos seus depósitos, ou diante dos celeiros e ali degolam a galinha e a mandam enfeitar e fazer *tamales* e que tenham, para isso, pulque. Feito isso, oferecem metade ao fogo e a outra metade enviam para que se ofereça diante dos depósitos ou silos – onde está o milho – e queimam lá um pouco de copal, que é seu incenso.

Às crianças são feitas várias curas pelos médicos que chamam *tetonalmacani*, que são os que devolvem a ventura às crianças que a perderam e lhes dizem certas palavras e colocam, em suas moleiras, uma raiz que chamam *tlacopatli*.

Outros, feito o sacrifício da galinha ao fogo e derramado o pulque, palpam a criança com *pisiete*, que é o tabaco e invocam *quetzalcoatl*, fazendo-lhe sua oração.

* Prato índio feito com milho, parecido com a “pamonha” brasileira.

** Bebida da Mesoamérica.

Também atribuem a doença das crianças aos ventos e nuvens, dizem *cualani in èecame*, *cualani in ahuaque* e sopram os ventos, fazendo-lhes seu conjuro.

Os que são **zurujanos**, que curam quebrasuras, invocam e pedem favor aos *quatlapanques*, que se entende pelos serradores que estão entre as quebrasuras, para que ajudem a sua cura.

Jamais há de se apagar o fogo na casa dos índios, nem há de faltar lenha. E, se acaso faltar, e sucede ao caseiro alguma desgraça, chegado a sua casa, pede perdão ao fogo, atribuindo a sua desgraça por não ter acendido o fogo ou por ter lhe faltado lenha. E assim no vale e em outras partes os índios colocam madeiras desde o teto, firmando-as na parede e embaixo põem o fogo e em cima dessas madeiras põem – em ordem – a lenha, de modo que o que a use pense que a têm para secar. Outros põem a lenha em círculo ou perto do fogo.



200-600 d.C. 31x26 cm. Nayarit. Sala Occidente. Chinesca. Museu Nacional de Antropología. Sala Preclásico Altiplano Central. CONACULTA – INAH, México. Série Comemorativa de la Reestructuración, 1998-2000.

9. PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA A INVENÇÃO DO NOVO MUNDO

*“Outrora, porém, não conhecendo
a Deus, servíeis a deuses que, por
natureza, não o são”*
Gálatas 4,8

Coordenador:

Leandro Karnal

Pesquisadores:

Flávia Preto de Godoy

Lizandra Meyer Ferraz

Maria Clara Vieira Jacheta

Marina Teixeira Rodrigues

Thaís H. dos Santos

A OBRA DE UM HUMANISTA

Pedro Mártir de Anglería, nasceu em Arona, na Itália, entre 1455 e 1459. Sua família provavelmente era da aristocracia empobrecida. Em 1471 viajou para Roma, onde manteve contato com diversos humanistas importantes. Em 1486 conheceu Dom Diego Hurtado de Mendoza, embaixador castelhano em Roma, que posteriormente o convidou para acompanhá-lo na viagem de regresso à Espanha. Anglería era considerado um grande erudito e mantinha

contato com a alta nobreza espanhola. Em 1492 fez seus votos eclesiásticos. Com a proteção da rainha Isabel, a católica, ocupou altos cargos como capelão, embaixador e cronista oficial. As principais obras atribuídas a Anglería são: *Legatio Babylonica*, *Opus epistolarum* e *Decadas De Orbe Novo*, todas originalmente em latim. Pedro Mártir morreu em Granada, no ano de 1526.

A obra *Décadas del Nuevo Mundo* foi escrita entre 1494 e 1526, compõe-se de uma sucessão de relatos e notícias das recém descobertas Índias Ocidentais. Cada uma das oito décadas do livro é composta por dez capítulos escritos de forma epistolar. Provavelmente Pedro Mártir de Anglería nunca esteve na América, seus escritos, possivelmente, foram feitos em seus aposentos na corte espanhola, através de entrevistas com viajantes que retornavam do Novo Mundo, entre eles Colombo e outros conquistadores importantes. Além disso, tinha acesso a documentos oficiais que complementavam suas informações. Destinadas a um público culto, sedento de notícias em relação à América, *Décadas del Nuevo Mundo* será uma das primeiras "histórias" das Índias Ocidentais e alcançou um notável êxito, sendo publicadas várias edições em latim e línguas vernáculas.

As oito décadas da obra de Pedro Mártir estão organizadas cronologicamente, abordando em várias delas temas comuns, tais como natureza, geografia, povos indígenas, costumes, religião e riquezas, que conseqüentemente revelam as especificidades de cada região descoberta e explorada. Nas três primeiras décadas o autor relata os descobrimentos e expedições iniciais, entre elas as quatro viagens de Colombo à América e de outros exploradores como Vasco Nuñez de Balboa. Na quarta década descreve a descoberta de Yucatán, bem como a chegada de Hernán Cortés a Cozumel. Continuando a narrar a trajetória de Cortés no Novo Mundo, em sua quinta década Anglería retrata o caminho percorrido pelo conquistador até a chegada a cidade de Tenochtitlán, destacando as diversas características desta, porém sua ênfase será maior ao relatar a conquista da mesma. Nas três últimas décadas Anglería aborda expedições a

outras regiões da América, como a de Gil González, e ainda registra a forma de governo de Hernán Cortés.

Análise

As grandes navegações, as descobertas, bem como a conquista e colonização do continente americano estão profundamente interligadas ao movimento renascentista europeu, cujo espírito expansionista propiciava a incessante busca por novos territórios.

O Renascimento pode ser compreendido como o período em que diversos intelectuais tentaram resgatar a cultura clássica, a qual segundo eles havia estado “adormecida” durante a Idade Média¹. Alguns intelectuais desse período eram chamados humanistas, os quais desejavam recuperar os valores da cultura que já tinham sido exaltados pelos grandes escritores antigos, conciliando-os com os valores cristãos vigentes na busca de modelos universais. Esses estudiosos valorizavam o latim e a retórica, enquanto elementos fundamentais para composição de uma boa obra. Os humanistas não partilhavam do espírito científico. Como afirma Delumeau, eles eram prisioneiros de seu tempo, possuindo crenças religiosas e míticas².

Jean Delumeau exemplifica o caráter não científico do humanismo a partir do cronista Pedro Mártir de Anglería, do qual trataremos nesse breve artigo, que ao mesmo tempo que escreve sobre as notícias do Novo Mundo, também está calcado em valores religiosos e pagãos. Fato que pode ser explicado através da concepção de que a razão não estava totalmente oposta ao espírito religioso, pelo contrário, ela servia como justificativa à fé.

¹ É evidente que atualmente não se compartilha dessa concepção. A cultura clássica foi continuamente retomada no período medieval, a exemplo dos textos de Cícero e das filosofias de Platão e Aristóteles. A esse respeito, ver por exemplo a obra clássica de Étienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

² DELUMEAU, J. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1984, vol. II, p. 129.

Anglería pode ser considerado um bom representante dessa junção entre Descobrimento e Renascimento. Por ser um humanista, de formação realizada em um dos grandes centros difusores do conhecimento da época – Roma – ele valorizava o uso do latim e da retórica, e ao mesmo tempo ele escrevia sobre o Novo Mundo. Devido a sua erudição, alguns autores atribuem sua ida para a Espanha à necessidade da corte desse país de enriquecer literária e culturalmente os membros de sua nobreza. Dessa forma ele passa a compor a corte, e ocupa o cargo de cronista do reino.

É notável, entretanto, que Pedro Mártir jamais tenha estado na América, e as oito décadas de suas crônicas tenham sido escritas com base no relato de terceiros. Navegantes, expedicionários, viajantes, exploradores, entre outros, formavam o quadro de seus informantes. Dessa forma, Anglería esboça uma imagem do Novo Mundo, tendo sempre como contraponto a Europa de seu tempo, uma América “europeizada”.

Diante disso, a análise da obra de Anglería permite que aprendamos elementos de alteridade, pois o autor vê a América tendo como espelho o Renascimento. Criando assim uma imagem do Novo Mundo assimilável às concepções européias.

O trecho aqui transcrito encontra-se nos capítulos III e IV da Década Quinta, na qual, como já foi mencionado relata principalmente a conquista de Tenochtitlán. Esta quinta década foi escrita entre 1521 e 1523, sendo dedicada ao Papa Clemente VII. Nascido em Florença no ano de 1478, Clemente VII assumiu o pontificado em 1523, é considerado por muitos como um incentivador do humanismo da época.

Na confecção de sua Década Quinta, Pedro Mártir baseou-se essencialmente nas cartas enviadas por Hernán Cortés aos soberanos espanhóis, como ele mesmo afirma nas primeiras linhas³. Tal fato reforça a idéia de que o autor nunca esteve na América, sendo seu

³ ANGLERÍA, P. M. *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid: Ediciones Polifemo, 1989, p. 291.

principal meio de informação os documentos oficiais. É importante ressaltar que Anglería gozava de privilégios, riquezas e proteção dentro da corte espanhola, o que lhe permitia o acesso às fontes e a transmissão das notícias do Novo Mundo em primeira mão.

Os dois capítulos estudados estão relacionados à chegada de Hernán Cortés à cidade de Tenochtitlán, bem como a visão que os espanhóis tiveram da mesma. A descrição desta é um tema explorado com considerável ênfase por outros cronistas⁴, como próprio Cortés, (que é fonte de Pedro Mártir), mas também por outros como Bernal Díaz Del Castilho. Uma das características que mais impressionou os conquistadores europeus em Tenochtitlán foi o seu imponente mercado⁵, localizado na praça central da cidade.

Este mercado, segundo diversos relatos, era variado, organizado e grande. Todos os dias milhares de pessoas circulavam entre suas diversas ruas e canais, trazendo ou adquirindo mercadorias. Os produtos vendidos eram diversos, tais como, jóias, plumas, metais, escravos, tecidos, roupas, calçados, peles de animais, alimentos, sal, tinturas, ferramentas, madeiras, móveis entre outros. Também se ofereciam serviços como o de barbearia, botica e restaurantes. A organização das ruas se dava de acordo com os produtos vendidos. A maior parte dos produtos oferecidos entravam na cidade trazidos por comerciantes ou na forma de tributos.

A descrição apresentada acima, baseada na historiografia contemporânea, aproxima-se em diversos pontos da narrativa de Pedro Mártir de Anglería sobre o mercado. Ele também aponta o grande número de pessoas que circulavam diariamente no local, bem como a diversidade de produtos e a organização de acordo com os artigos vendidos. Em todo o relato há muito em comum, por exem-

⁴ Algumas descrições dos diferentes cronistas referem-se a Tlatelolco e seu mercado, cidade incorporada a Tenochtitlán.

⁵ A descrição de Bernal Díaz é significativa, pois o cronista não só exalta o mercado, como o coloca em superioridade aos europeus da mesma época. (ver citação transcrita em: SOUSTELLE, *Os Astecas na véspera da conquista espanhola*. São Paulo: Cia das Letras, 1990, p. 34)

plo quando o cronista menciona a venda de comidas por estalajadeiros.

Pode-se atribuir essa semelhança ao fato de que as informações referentes ao mercado que possuímos são em sua maioria provenientes dos relatos dos conquistadores europeus, ou seja, as fontes são quase as mesmas de nosso cronista. O que não nos impede de tentar realizar uma análise de como Pedro Mártir construiu sua narrativa, e qual o referencial utilizado. Mesmo assim não podemos esquecer da grande importância dos mercados e feiras na Europa do século XVI. Essas feiras, provavelmente, serviram de modelo para o cronista, ainda que sem muita consciência disso.

O comércio possuía grande preponderância na sociedade asteca, podemos até afirmar que crescia em conjunto com a mesma e de acordo com suas necessidades. A medida que a nobreza enriquecia a demanda por novas mercadorias mais luxuosas crescia, e juntamente com ela o fluxo e a teia comercial se estendiam. No período da conquista espanhola o comércio estava em franco desenvolvimento.

Muitos mexicanos dedicavam-se ao comércio, sendo às vezes um recurso extra ao trabalhador. Logo, nem todos aqueles que comercializavam podem ser chamados de *pochteca*, denominação em diversas ocasiões equivocadamente empregada. O termo *pochteca* pode ser aplicado aos membros das corporações comerciais, cujos negócios abrangem até mesmo províncias distantes. As transações comerciais de Tenochtitlán constituíam, principalmente, na exportação de produtos manufaturados e na importação de produtos exóticos ou raros na região.

No texto de Pedro Mártir não há diferenciação entre um mercador de aves da praça central de Tenochtitlán e um negociante que atravessa províncias para fazer grandes transações comerciais, como aquelas envolvendo o cacau. O cronista homogeneizou em seu texto os indivíduos que praticavam o comércio classificando-os na categoria de mercadores e negociantes. Em uma sociedade hierarquizada como era a asteca, tal classificação torna-se arbitrária, contudo o procedimento revela-se eficiente ao objetivo a

que se destina o autor. Ao uniformizar esses indivíduos como negociantes tornou a sua narrativa mais acessível aos seus leitores europeus.

Imbricada a essa tendência está a propensão universalista do cronista, isto é, buscando maior inteligibilidade, Pedro Mártir atribui características de sua própria sociedade aos astecas. Um bom exemplo é o caso das frutas e legumes por ele descritos. Sem ter como aproximar a flora americana daquela conhecida, o cronista afirma que há na América maçãs, ameixas, cerejas, rabanetes, em suma, vegetais conhecidos na Europa, porém inexistentes no novo continente.

O caso do cacau-moeda é bastante singular. O sistema econômico indígena baseava-se em relações de trocas de produtos, os quais possuíam uma valorização específica e complexa. Alguns produtos eram mais valorizados que outros, muitas vezes por razões religiosas e culturais, como é o caso do cacau; o que não significa, necessariamente que se constituía uma moeda, tal qual era concebida na Europa daquela época⁶. Temos portanto uma atribuição de valores inerentes ao cronista na descrição da sociedade indígena.

Mais do que valores e características astecas percebe-se no trecho analisado a visão do europeu de um Novo Mundo, em busca daquilo que é mais importante em sua sociedade. Pedro Mártir não estava isento das questões do seu tempo; seu relato enfoca com maior ênfase os interesses do homem do século XVI. O parágrafo que melhor explicita esta proposição é aquele em que o cronista descreve os metais que existiam no Novo Mundo. Vivendo no auge do período mercantilista, em que o acúmulo de metais preciosos era a principal meta a ser cumprida, nada mais óbvio que o cronista destacar a presença ou ausência de certos metais, como o ouro e a prata, ou ainda, a maneira como eram trabalhados. Mas

⁶ Entendemos por moeda o meio de troca e medida de valor cujas funções são substituir o escambo, atribuir valor de troca, e permitir o entesouramento.

será que o valor dado aos metais pelos indígenas é o mesmo que o dos europeus? Certamente não. Para os astecas os metais, especialmente o ouro, tinham como função o ornamento pessoal e decorativo e não constituíam uma forma de acumulação de riquezas.

Descrições semelhantes a essa são frequentemente encontradas no trecho analisado, e tendem a revelar ou esconder certos aspectos dependendo dos interesses e das percepções de Pedro Mártir. Outro exemplo que podemos citar, é a ênfase dada pelo autor à ausência de animais de carga no Novo Mundo que fossem semelhantes aos europeus. Bois e cavalos tinham importante papel como meio de transporte e força de trabalho na Europa, logo, era inconcebível para um europeu da época do Renascimento imaginar uma sociedade altamente desenvolvida sem esses animais de tração (ou mesmo sem a roda). O próprio tema deste artigo, ou seja, o comércio e a economia indígena, é um indicativo de uma preocupação mercantil do autor. Tal descrição não poderia ser realizada por um indivíduo que não estivesse inserido em uma sociedade em que o comércio possuía grande prestígio. A descrição tende a transcrever a alteridade indígena através daquilo que é significativo para o autor e o leitor da obra.

Outra forma de traduzir as diferenças entre mexicas e europeus utilizada por Pedro Mártir é a comparação. Através desta última o cronista consegue estabelecer semelhanças e diferenças, tornando compreensível o 'outro' para o leitor. Uma das principais comparações do cronista é entre o cacau e a amêndoa, que segundo ele se diferenciam apenas no gosto amargo do fruto nativo. Também podemos observar comparações quando o autor descreve a fabricação de bebidas dos astecas aproximando-a da produção de cervejas e sidras na Itália⁷, ou quando descreve o modo em que os habitantes da América criavam aves, de maneira semelhante à européia. A comparação permite a aproximação de dois mundos muitas vezes

⁷ Pedro Mártir cita a Itália indiretamente no texto, pois se refere à terra natal de Clemente VII, que como já mencionamos é Florença na Itália.

completamente distintos, contudo acaba por não criar uma imagem distorcida sobre o outro. Assim como na descrição, a comparação dependerá de um conhecimento prévio por parte do leitor, pois os paralelos invocados, na maior parte das vezes relacionam-se mais a ele do que ao objeto estudado. Retomamos assim a questão inicial: a narrativa de Anglería nos revela mais sobre os indígenas ou sobre os europeus?

Uma outra maneira que Anglería transcreve a diferença é através da inversão, ou seja, a atribuição de características do objeto opostas as do sujeito. Esta forma de construção da alteridade está explícita na passagem em que o cronista admira a ‘moeda’ indígena por não permitir a acumulação de riquezas e ainda prover uma “*bebida digna de um rei*”. Dois pontos podem ser levantados desta afirmação; o primeiro refere-se aos já comentados valores europeus presentes na obra. Ao condenar a avareza, Pedro Mártir está imbuído de valores cristãos da época⁸, que não eram compartilhados pelos astecas. O segundo ponto está relacionado à inversão já mencionada. Podemos notar que ao apresentar características da sociedade indígena inversas àquela em que está inserido, criticando implicitamente esta última, ele acaba revelando mais do próprio do que do objeto. Além disso tal método permite a idealização da sociedade, ou melhor, a criação de uma imagem. Diante dessas considerações podemos traçar a seguinte questão: até que ponto a imagem da economia, assim como da sociedade indígena apresentada por Pedro Mártir é uma criação condizente aos moldes europeus?

Um erudito contemporâneo a Anglería pode nos ajudar a responder tal questionamento. Michel de Montaigne, assim como nosso cronista nunca esteve na América, seu contato com os indígenas é baseado em relatos e em um possível encontro com alguns deles na corte de Carlos IX. Mesmo assim escreve um capítulo de

⁸ A usura era condenada pela Igreja Católica no período Moderno, Pedro Mártir sendo um religioso compartilha dessa visão.

sua obra dedicado aos canibais⁹. Utilizando os mesmos recursos que Pedro Mártir, acredita ser capaz de alcançar o outro, mas o que acaba por fazer é remeter o leitor mais à sociedade européia do que à indígena. Além de criar uma imagem idealizada do selvagem, tido como bom e não corrompido, o contrário do europeu¹⁰.

Tais semelhanças facilitam a compreensão da obra *Décadas del Nuevo Mundo*, pois ela não constituiu uma exceção entre os relatos feitos sobre a América na época, e partilhava de alguns recursos comuns que não conseguem atingir o outro, e que consequentemente criam uma imagem, na maior parte das vezes distorcida e opaca da sociedade indígena como um todo.

Neste caso somos remetidos a uma outra questão: já que Pedro Mártir nunca esteve na América, e seu contato com o outro, no caso o indígena, é pequeno em relação a outros cronistas, como podemos explicar a notável divulgação de sua obra?

Uma possível resposta que pode ser dada é que o livro *Décadas del Nuevo Mundo* atendia as formas e os gostos exigidos pelos leitores europeus, exatamente por não conseguir transcrever a alteridade indígena. Sem se desvencilhar dos padrões europeus, Pedro Mártir acaba por descrever uma América bastante inteligível e atraente para o velho continente. Por isso podemos afirmar que a narrativa de Pedro Mártir é mais do que um simples relato, podendo ser considerada como uma criação de uma imagem do Novo Mundo a partir de antigos modelos.

A partir dessa breve análise da obra de Anglería, podemos concluir que a concepção de Novo Mundo – por ele formada e apresentada à civilização européia por meio de comparações e descrições, embasadas supostamente em relatos de terceiros – é inspira-

⁹ MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*. São Paulo: Nova Cultural, s/d, pp.192- 203.

¹⁰ A imagem do bom selvagem criada por Montaigne terá vida longa, sendo encontrada até mesmo nas obras de diversos escritores românticos do século XIX.

da no próprio continente em que ele habita, a Europa. Criando, dessa forma, a “sua” América a partir do contra-exemplo europeu.

Referências Bibliográficas

Fonte:

ANGLERÍA, P. M. *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid: Ediciones Polifemo, 1989;

Bibliografía

CLENDINNEN, Inga. *Aztecs – an interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DELUMEAU, J. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, vol. II, 1984;

FUENTES, Carlos. *O espelho enterrado – reflexões sobre a Espanha e o Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001;

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995;

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001;

KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1954;

LÉON-PORTILLA, Miguel. “A Mesoamérica antes de 1519” In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, vol. I, 1997;

MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*. São Paulo: Nova Cultural, s/d;

SOUSTELLE, Jacques. *Os Astecas na véspera da conquista espanhola*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

Trecho contido nos Capítulos III e IV da década V

(...) La misma ciudad de Tenochtitlán dicen que tiene cerca de sesenta mil casas, a lo cual, si son verdaderas las demás cosas que cuentan, nada se puede objetar. Hay en ella plazas muy espaciosas, principalmente una, rodeada por todas partes de pórticos. A ella acuden mercaderes y otros negociantes.

Hay allí buenas tiendas de todo lo vendible: de vestidos, de comidas y de ornatos, tanto guerreros como civiles, muy cómodos. Se pueden contar cada día en los mercados y las ferias sesenta mil compradores que en lanchas llevan de sus pueblos a la ciudad los productos de su patria, y se traen algo extranjero. Como entre todos nosotros, la gente del campo, con burros u otras bestias de carga o carros, de sus aldeas o campos llevan a los pueblos vecinos o ciudades lo que con trabajo o diligencia han recogido, como leña, paja, vino, trigo, cebada, aves y otras cosas así, para por la tarde llevarse de vuelta con qué remediar su necesidad o su apetito.

Y hay allí otra cosa que les viene muy bien a los comerciantes y todos los forasteros. No hay una plaza ni encrucijada de dos, tres o cuatro calles, en que no haya mesoneros. Encuéntanse allí a todas horas y momentos comidas asadas y cocidas de aves y cuadrúpedos. Bueyes, cabras y ovejas no tienen. Las carnes que usan son de cachorros, que, como ya dijimos, los castran y ceban para comerlos, y de ciervos tiene gran abundancia y son diestros cazadores; libres y conejos, tórtolas y tordos, becafigos, perdices, francolines y faisanes, cría también aquella tierra.

Entre las aves domésticas, patos, ánades, pavos, que los nuestros llaman gallinas, los crían cada uno en su casa, (...) También hay entre ellos abundancia de pescados de río y de estanque, de mar no, pues está muy lejos, y los negociantes los logran crudos, asados, cocidos, conforme quieran. De las frutas nuestras, tienen cerezas, ciruelas y manzanas de varias especies, pero muchos géneros desconocidos para nosotros. Mas para el apetito sensual se venden vivas toda clase de aves de rapiña, y sus

pieles enteras rellenas de algodón, de modo que el que las mira cree que están vivas.

Cada calle tiene separadamente sus artífices. A los herbolarios y boticarios los estiman mucho para cuidar la salud. Tienen también muchos géneros de verduras, lechugas, rábanos, mastuerzo, ajos, cebollas y otras muchas además. Miel y ceras recogen algunas de los árboles, y las nuestras de abejas.

De aves y cuadrúpedos, y pescados, y otras cosas de comer y sensuales, ya basta. Con qué dinero se adquiere esto, es muy hermoso el oírlo; va lo ha oído Vuestra Beatitud, y yo lo he escrito otras veces.

Ya dije que la moneda corriente de ellos es cierto fruto de unos árboles parecido a nuestras almendras, que le llaman *cacao*. Tiene dos utilidades: sirve de moneda, y la almendra aprovecha para hacer una bebida. Por sí no vale de comer, porque es algo amarga, aunque tierna como la almendra; pero tritúrándola se guarda para hacer esa bebida, y echando en agua una porción de aquel polvo y revolviéndola un poco, resulta una bebida digna de un rey.

¡Oh feliz moneda que da al humano linaje una bebida suave y útil, y a sus poseedores los libra de la tartárea peste de la avaricia, porque no se la puede enterrar ni guardar mucho tiempo!

Hacen también otra multitud de bebidas, como acontece comúnmente en la tierra natal de Vuestra Beatitud con las cervezas y la sidra, machacando y cociendo en cubas o hidrias el grano de maíz y frutas, y aun otras hierbas. Estas bebidas se venden en mesones próximos a los mercados, en los que también se preparan comidas.

Eso que jamás se había oído de la moneda, lo supo Vuestra Beatitud antes que marchara de España; pero aún no sabíamos cómo aquel árbol se planta, se cría y crece: mas ahora todo lo sabemos mejor.

Aquellos árboles se crían en pocos lugares, pues se necesita una región cálida y húmeda dotada de cierta benignidad de clima.

Hay caciques cuyas contribuciones y rentas son únicamente el fruto de esos árboles; a cambio de él se hacen con lo necesario, digo, con esclavos, vestidos, y lo conducente al ornato y demás. Los mercaderes les llevan mercancías de varias cosas y sacan abundancia de esos frutos, de que gozan las demás provincias. Así corren esas almendras para que de ese modo todos los comarcanos participen de eso. Así sucede en todas partes, pues los que tienen aromas, oro, plata, acero o hierro, o plomo u otro metal nativo, con eso que su patria les da consiguen lo extranjero que desean, yéndose por las tierras de otros que necesitan de aquellas mercancías, o por la humana flojedad les parece que necesitan de ellas, y trayéndose lo que conocen que ha de agradar a sus conciudadanos para hermosear la naturaleza con esta variedad de cosas. Así se vive en el mundo. Así tiene que decirse.

Pero ahora debe referirse cómo se crían estos árboles. Se plantan al abrigo de cualquier otro árbol, a fin de que, como el niño en el seno de su nodriza, estén libres de los ardor es del sol y de la se vende también en las plazas y mecados de Tenochtitlán todo lo concerniente a la construcción y ornato de las casas: maderas, leñas, combustibles, cal, yeso y ladrillos y piedras labradas para tal uso. Se venden asimismo vasijas de barro de muchas clases: hidrias, cántaros, fuentes, copas, marmitas, platos, barreños, sartenes, escudillas, pucheros y toda clase de vasijas labradas.

De acero y hierro carecen. Abundan el oro, la plata, el estaño, el plomo y el latón. Ya quiera uno toda clase de metal en bruto, ya fundido, o forjado, o trabajado, o bien cualquier joya, la encontrará preparada. Cuanto ven con sus ojos los artífices, son tan diestros que lo forjan y lo cincelan tan bellamente que emula a la misma naturaleza. No hay forma de ave, ni cabeza de cuadrúpedo o figura, que no tenga Moctezuma imágenes muy semejantes a las vivas, y cualquiera que las ve de lejos juzga están vivas, lo cual no difere mucho de lo que sabe Vuestra Beatitud, pues vio no pocas en el regalo que trajeron, antes de encaminarse de España a Roma.

Trecho contido nos Capítulos III e IV da década V

(...) A mesma cidade de Tenochtitlán dizem que tem cerca de 60 mil casas, ao qual, se são verdadeiras as demais coisas que contam, nada se pode afirmar. Há nela praças muito espaçosas, principalmente uma, rodeada por todas as partes de pórticos. Nela comparecem mercadores e outros negociantes.

Há ali boas tendas de tudo que se pode vender: de roupas, de comida e de ornatos, tanto guerreiros como civis, muito confortáveis. Pode-se contar a cada dia, nos mercados e nas feiras 60 mil compradores que em lanchas levam de seus povoados à cidade os produtos de sua pátria, e trazem algo estrangeiro. Como entre todos nós, a gente do campo, com burros ou outras bestas de cargas ou carros, de suas aldeias ou campos levam aos povoados vizinhos ou cidade o que com trabalho ou diligência recolhem, como lenha, palha, vinho, trigo, cevada, aves e outras coisas assim, para a tarde levar de volta o que satisfaz sua necessidade e seu apetite.

E há ali outra coisa que vem muito bem aos comerciantes e a todos os forasteiros. Não existe uma praça, nem encruzilhada de duas, três ou quatro ruas, em que não haja estalajadeiros. Encontram-se ali a todas as horas e momentos comidas assadas e cozidas de aves e quadrúpedes. Não têm bois, cabras e ovelhas. As carnes que usam são de filhotes, que, como dissemos, os castram e cevam para comer, e têm cervos em grande abundância e são destros caçadores; lebres e coelhos, rolas e tordos, papa-figos, perdizes, francolinós e faisões, criam-se também naquela terra.

Entre as aves domésticas, patos, marrecos, perus, que os nossos chamam de galinhas, os criam cada um em sua casa, como entre nós o fazem as mulheres do campo.

(...) Também há entre eles abundância de peixes de rio e de represa, exceto de mar, pois está muito distante, e os negociantes os conseguem crus, assados, cozidos, conforme queiram. Das nossas frutas, têm cerejas, ameixas e maçãs de várias espécies, porém muitos gêneros desconhecidos para nós. Mas para o apetite sensual

se vendem toda classe de aves de rapina vivas, e suas peles inteiras cheias de algodão, de modo que quem as vê crê que estão vivas.

Cada rua tem seus artífices separadamente. A dos herbanários e boticários é buscada para cuidar da saúde. Têm também muitos gêneros de verduras, alfaces, rabanetes, capuchinha, alhos, cebolas e muitas outras mais. Mel e ceras recolhem de algumas árvores, como nós das abelhas.

De aves e quadrúpedes, e pescados, e outras coisas de comer e sensuais, já basta. Com qual dinheiro se adquire isto, é muito formoso ouvi-lo; já deve ter ouvido Vossa Beatitude, e eu já o escrevi outras vezes.

Já disse que a moeda corrente é certo fruto de algumas árvores parecido com nossas amêndoas, a que chamam de cacau. Têm duas utilidades: serve de moeda, e o caroço é aproveitado para fazer uma bebida. Por si só não vale de nada, porque é um pouco amarga, ainda que suave como a amêndoa, porém triturando-a se guarda para fazer esta bebida, e jogando à água uma porção daquele pó e revolvendo-a um pouco, resulta uma bebida digna de um rei.

Oh, feliz moeda que dá à linhagem humana uma bebida suave e útil, e livra seus possuidores da tartárea peste da avareza, porque não se pode enterrá-la nem guardá-la por muito tempo!

Fazem também outra quantidade numerosa de bebidas, como acontece comumente na terra natal de Vossa Beatitude com as cervejas e a sidra, amaçando e cozinhando em tonéis ou cântaros o grão de milho e frutas, e ainda outras ervas. Essas bebidas são vendidas em restaurantes típicos próximos dos mercados, nos quais também se preparam comidas.

Isso de que jamais se tinha ouvido falar sobre a moeda, Vossa Beatitude o soube antes de ir a Espanha, mas ainda não sabíamos como se planta, se cria e cresce aquela árvore: mas agora tudo sabemos melhor.

Aquelas árvores são criadas em poucos lugares, pois necessitam uma região quente e úmida dotada de certa benignidade climática. Existem caciques cujas contribuições e rendas são unicamente o fruto dessas árvores; em troca dele fazem o necessário, digo, com escravos, roupas e o condizente ao ornato e o demais. Os mercadores levam a eles mercadorias variadas e tiram abundâncias destes frutos, do qual gozam as demais províncias. Assim se deslocam essas amêndoas para que desse modo todas as pessoas da comarca participem disso. Assim sucede em todas as partes, pois os que têm aromas, ouro, prata, aço, ou ferro, ou chumbo ou outro metal nativo, com essas coisas que lhes dá sua pátria conseguem do estrangeiro aquilo que desejam, indo pelas terras de outros que precisam daquelas mercadorias, ou devido a fraqueza humana parece-lhes que precisam delas, e trazendo aquilo que conhecem e que há de agradar a seus concidadãos para embelezar a natureza com esta variedade de coisas. Assim se vive no mundo. Assim se tem que dizer.

Mas agora há que se referir sobre como se criam essas árvores. São plantadas ao abrigo de qualquer outra árvore, a fim de que, como a criança ao seio de sua ama de leite, estejam livres dos ardores do sol e da fúria das tempestades; mas depois que cresce de maneira que possa estender suas raízes, e já endurecidas, possa gozar do Sol e do ar, corta-se ou arranca-se a árvore protetora. Já basta de moeda. O que, se as almas comuns e estreitas não querem acreditar nisso, peço que não as obrigue a fazê-los.

Vende-se também nas praças e mercados de Tenochtitlán tudo o que se diz respeito a construção e ornamento das casas: madeiras, lenhas, combustíveis, cal, gesso e ladrilhos e pedras lavradas para tal uso. Vendem-se também vasilhas de barro de muitas classes: cântaros, fontes, taças, marmitas, pratos, cerâmicas, frigideiras, panelas e toda classe de vasilhas lavradas.

Carecem de aço e ferro. Abundam em ouro, prata, estanho, chumbo e latão. Se quisermos toda a classe de metal em estado bruto, já fundido, ou já forjado, ou trabalhado, ou bem qualquer

jóia, já encontraremos preparados. Tudo o quanto os artesãos com seus olhos vêem, são tão destros que o forjam e cinzelam tão belamente que chega a rivalizar com a natureza. Não há forma de ave, nem cabeça de quadrúpede ou figura, que não tenha Montezuma imagens muito semelhantes às vivas, e qualquer um que as veja de longe julga que estão vivas, o qual não difere muito do que sabe Vossa Beatitude, pois viu não poucas no presente que trouxeram antes de encaminhar-se da Espanha a Roma.



Huehuetéotl, dios viejo del fuego. Cultura del Preclásico del Altiplano. Período Preclásico. Cuicuilco, D.F. Fotografía: Jorge Pérez de Lara. Museo Nacional de Antropología. Sala Preclásico Altiplano Central. CONACULTA – INAH, México. Serie Comemorativa de la Reestructuración, 1998-2000.

**10. FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO
CLAVIJERO E A HISTÓRIA MEXICANA:
A BUSCA DE UMA IDENTIDADE MEXICANA**

*“Cada qual considera bárbaro o que
não se pratica em sua terra”
Montaigne*

Coordenador:

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Pesquisadores:

Danilo Destro Pádua

Ricardo F. Leite

Marcelo M.M. de Souza

FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Francisco Javier Clavijero nasceu em Veracruz, provavelmente em 1731, e morreu em Bolonha, em 1787. Era filho de pai espanhol e de mãe nascida em Veracruz. Os cargos de governo que seu pai teve deram-lhe, ainda criança, a oportunidade de aprender línguas de diferentes culturas indígenas, como a náhuatl, a mixteca e a otomi. Estudou latim e filosofia nos colégios da Companhia de Jesus em Puebla. Decidiu entrar para essa ordem, ingressando no noviciado de Teplozotán, em 13 de fevereiro de 1748. Dedicou-se, primeiramente, ao estudo da filosofia natural, mas se interessou, posteriormente, pelas antigüidades astecas e pelos dados que reco-

lheu em excursões por áreas indígenas. Dessa forma, sua atenção inclinou-se para a história do México. Com a expulsão dos jesuítas do México por Carlos III, Clavijero foi para a Itália, fixando-se primeiro em Ferrara e, definitivamente, em Bolonha. Foi lá que elaborou sua obra mais famosa: *Storia antiga del México* (1780-81), traduzida posteriormente para o espanhol.

Seu exílio e sua ausência prolongada do México serviram de incentivo a algumas das reflexões feitas em sua principal obra. Contrário a algumas correntes filosófico-interpretativas de sua época, a *História Antiga do México* contempla os indígenas como seres humanos e não como seres inferiores. Escrita no exílio e sob forte tom de amargura pela distância involuntária de sua terra, Clavijero praticamente inaugurou uma maneira de escrever pensando o México como algo mais que uma colônia da Espanha, desenhando um sentimento nacionalista que se desenvolverá no século seguinte ao de sua morte e pelo qual seria louvado nos anos seguintes.

Análise

Clavijero escreveu sua principal obra *Historia Antigua de Mexico*, no intuito de contrariar as posições de alguns autores contemporâneos a ele, que mantinham opiniões detratadoras do Novo Mundo, da sua natureza e de seus habitantes. Dentre eles, Clavijero se direciona com maior ênfase ao abade Corneille De Pauw, que em sua obra *Recherches philosophiques sur les Américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, de 1768, mantinha um posicionamento negativo quanto ao homem americano. Tanto Clavijero como Pauw partilham de uma gama de leituras intelectualmente convergentes que circulavam na Europa e na América durante o século das Luzes, entre elas, Newton, Descartes, Leibniz e Gassendi (CUEVAS: 1991, XIII). Suas opiniões, contudo, eram muito diferentes a respeito da América. Pauw tem como objetivo “persuadir o mundo de que ‘na América a natureza

degenerou por completo nos elementos, nas plantas, nos animais e nos homens”, compondo, assim, um retrato monstruoso do continente. Clavijero escolheu como contraponto a seu livro exatamente a obra de Pauw, “porque nesta, como em uma sentina ou cloaca, são recolhidas todas as imundices, ou seja, os erros de todos os outros [demais detratores do novo mundo] (GERBI: 1996, 161)”. A crítica de Clavijero estende-se também a outros autores como Buffon e Robertson, sendo que nestes dois a contrariedade se dá principalmente na visão detratora que têm dos animais americanos (GERBI: 1996, 160).

Analisando a obra de Clavijero verifica-se a presença de três elementos principais que guiarão seu pensamento. Primeiramente temos um elemento que pode ser considerado novo quando o comparamos aos cronistas dos séculos anteriores: a presença do sentimento criollo que despontava no México Colonial. Outro elemento importante é o uso da filosofia iluminista voltada para o exercício da razão e do conhecimento científico da humanidade, que será utilizada por Clavijero, dentro da ótica de sua formação jesuítica. Um último aspecto relevante a se destacar na obra Clavijeriana é a forma cristã de ver o mundo, por exemplo, no que se refere às origens e à criação do mundo e do homem. Criollismo, Iluminismo e Cristianismo, portanto, são os três eixos principais que guiam o pensamento de Clavijero na análise da sociedade mexicana.

Distanciado em mais de 250 anos do início do processo de conquista de Cortés e imerso no ambiente literário e simpático a publicações sobre a cristianização da Nova Espanha (Bolonha publicava obras sobre o tema desde o século XVI), Clavijero escreveu a *Historia Antigua* baseado na leitura de obras que havia feito no México, em suas próprias memórias, e em livros e manuscritos fornecidos pelo conde de Ferrara, pela Universidade de Bolonha e por literatos da região (CUEVAS: 1991, XI).

Sua relação com a alteridade indígena difere, pois, da dos demais cronistas mais próximos temporalmente da conquista. Cortés, por exemplo, buscava, entre outras coisas, estabelecer traduções,

em seu texto, entre pessoas de regiões geográficas diferentes, cujas culturas pouco ou nada se assemelhavam. Para buscar a alteridade indígena em seus textos é necessário verificar aquilo que ficou impossibilitado de adquirir sentido, que se apresentam como “*idiotismos*” do texto (HARTOG: 1999, 232). Em Clavijero é mais necessário quebrar ainda outra barreira ou filtro interpretativo: a distância temporal. Ou seja, ele escreve geograficamente longe de seu objeto, baseado em relatos de terceiros e em memórias (que, por vezes, são de episódios que nunca presenciou); e distante em séculos de um objeto que sequer faz parte de seus códigos culturais de interpretação de mundo. O resultado é uma obra que erige um indígena idealizado e mais romantizado, perfeitos para aquele que segundo Cuevas não foi mais um autor de História do México, mas seu criador (CUEVAS: 1991, XI)

Sendo assim, apesar de enunciar religião dos indígenas, que em seu texto são os mexicanos, moradores de uma unidade nacional fictícia que Clavijero chama de Anáhuac, como “um conjunto de erros e práticas supersticiosas, cruéis e pueris”, o jesuíta relativiza sua posição. Num primeiro momento, a crítica, lógica dentro da universalidade católica, dos maus costumes mexicanos. Logo em seguida, porém, tem-se uma espécie de defesa: “Semelhante fraquezas do espírito humano são transcendentais a toda religião que tem sua origem no capricho e no temor dos homens, como tem dado demasiadamente a conhecer as nações mais cultas da Antigüidade”. Logo em seguida, faz um paralelo, entre os mexicanos e os povos da Antigüidade, que seriam célebres e tão reconhecidas, para mostrar com os indígenas eram ainda mais. “O paralelo é portanto uma ficção que faz com que o destinatário veja como se estivesse lá, mas dando a ver outra coisa (HARTOG: 1999, 242)”. Na tentativa de ilustrar que os mexicanos não eram inferiores como afirmavam seus contemporâneos, Clavijero busca nos povos da antigüidade uma comparação através da qual possa combater a visão detratadora que alguns tinham dos povos da América; conseqüentemente, através desta comparação, ele procura demonstrar a igual-

dade das pessoas entre os dois continentes. Mas Clavijero neste trecho não fica restrito a essa igualdade entre povos e acaba trasladando a inferioridade que havia enunciado no primeiro ao outro lado do Atlântico.

Esse tipo de posicionamento, presente com maior ou menor efusividade em toda sua obra, será o responsável pela aura de nacionalista que ele receberá da elite criolla no século seguinte. Nunca podemos perder de vista, entretanto, que essa visão nasce do fato de Clavijero ter escrito a *Historia Antigua* em Bolonha, anos após a expulsão dos jesuítas do México. Foi para Bolonha que convergiram também muitos jesuítas expulsos de outras regiões da América Espanhola, como peruanos, chilenos e paraguaios (MARTINEZ: 1988, 70). Lá, a grande concentração deles favoreceu a formação e a ampliação de um centro intelectual de estudo e investigação religiosos (MARTINEZ: 1988, 74). Certamente a sua expulsão do México colaborou ainda mais para despertar seu afamado “sentimento criollo”.

A comparação das religiões dos antigos mexicanos e dos antigos europeus ainda serviu como uma espécie de escape para demonstrar a superioridade da religião mexicana, sem, por outro lado, ofender a cristã, uma vez que a ressalva inicial é a mais forte e explícita de todas. Em seguida, Clavijero estabelece ou ao menos insinua laços que ligam a história dos mexicanos às tradições cristãs: “tinham os mexicanos uma idéia ainda que imperfeita de um Ser Supremo; (...) nem lhe chamavam com outro nome que o comum de Deus, que em sua língua é Teotl”. Sempre que procede dessa maneira vincula a alteridade indígena a uma identidade que transcende a sua personagem ao servir de modelo aos europeus, já que ela traça uma semelhança comum entre os dois mundos que se desejam exaltar, colocando americanos e europeus em igualdade.

Clavijero, como vimos, escreve sua obra para um público europeu, principalmente aos letrados iluministas que partilham de uma circularidade de idéias na Europa e na América (pois a encaminha à Real e Pontifícia Universidade do México) do século XVIII.

No trecho seguinte Clavijero se refere ao Dr. Sigüenza y Góngora, religioso erudito da Nova Espanha do século XVII e nos mostra que ele acreditou que o Quetzalcoatl cultuado pelas nações Anáhuac era o apóstolo São Tomé. Pela expressão “Anáhuac”, Clavijero refere-se, como vimos, a uma suposta nação formada por todos os povos do México antes da chegada dos Espanhóis. Com isso ele denota uma defesa da terra em que vivia, ao apregoar a existência de uma unidade territorial anterior à Nova Espanha. Insinua, sem ser explícito, que a estrutura colonial espanhola não é a primeira forma de organização no México. Prosseguindo neste trecho, no que se refere à possível presença de São Tomé na América antes dos espanhóis, Clavijero descreve que “jamais poderia concordar com estes autores [outros autores que acreditavam na mesma hipótese de Sigüenza y Góngora], mas o exame de seus fundamentos (...) exige outra obra bem diferente desta que escrevemos agora”. Ao refutar o renomado Sigüenza y Góngora, Clavijero produz um duplo efeito em seu texto: primeiro ganha autoridade, pois “escreve para denunciar as narrativas ‘mentirosas’ (HARTOG:1999, 303)” anteriores, produzindo um efeito de verdade e de autoridade em sua narrativa; por outro lado, mostra como sábios como Sigüenza y Góngora, embora equivocadamente, também tentaram comprovar que a América também era um continente escolhido por Deus, e não um mundo à parte da Europa. Sendo assim, já evangelizada, ela faria parte da mesma ordenação divina da qual os Europeus vieram.

Numa perspectiva política, enquanto representante da elite crioula que lerá seu pensamento de maneira muito particular no século XIX, Clavijero defende um México sem a presença da Espanha e de certo mais independente. Numa perspectiva religiosa, por outro lado, ele tenta encaixar a América num quadro Europeu, de forma a estabelecer uma identidade com o continente de seu pai.

Durante o texto, Clavijero utiliza-se do código europeu para definir elementos da cultura indígena, vista em bloco único. Palavras como “religião”, “templo”, “alma”, “inferno”, são, do ponto de

vista funcional, uma taxonomia da forma, uma tradução para o público que é seu leitor ideal, pois “um texto só existe se houver um leitor para lhe dar significado (CHARTIER: 1999, 11)”. Clavijero, porém, não leva em consideração as interpretações controversas que podem ocorrer em virtude disto.

Observam-se, em outro trecho, dois episódios interessantes, nos quais Clavijero ressalta a importância da religião católica como disciplinadora das práticas dos povos antigos mexicanos. No primeiro episódio temos a conversão do local em que era cultuada Tonantzin em um santuário dedicado a Mãe de Deus. No segundo caso temos a destruição de um pequeno ídolo mixteca, uma bela esmeralda ambicionada pelos espanhóis. Vemos, em ambos os episódios, o papel determinante que o catolicismo exerce no pensamento de Clavijero, pois ele não aceita a crença do outro, quando esta não está ajustada aos padrões do cristianismo. Nesses casos ele constitui dupla alteridade: indígena e conquistadora e não se identifica com nenhuma. Assume, todavia, a história que está narrando como a História de seu país, constituindo uma nova identidade, mais próxima aos ideais criollos.

Referências Bibliográficas

Fonte

CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*, México, Ed. Porrúa, 1991

Bibliografia

ARTOLA, Miguel (Dir.), *Enciclopédia de Historia de Espana*, Madri, Alianza Editorial, 1995.

CHARTIER, Roger, *A ordem dos livros – leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*, Brasília, Editora da UnB, 1999.

- CUEVAS, Mariano, “Prólogo” In: Clavijero, Francisco Javier; *Historia Antigua de México*, México, Ed. Porrúa, 1991
- Dicionário de Historia de Espana*, Madri, Alianza Editorial, 1979.
- GERBI, Antonello, *O Novo Mundo: História de uma polêmica : 1750-1900*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- HARTOG, François, *O espelho de Heródoto – Ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1999.
- MARTINEZ, Alfonso, “La Cultura Ítalo-Mexicana de Los Jesuítas Expulsos” in: *Francisco Xavier Clavijero em la Ilustración Mexicana 1731-1787*, México, D.F., El Colegio de México, 1988.
- www.jornada.unam.mx/2002/mar02/020331/sem-florescano.htm

Libro VI.

De la religión de los mexicanos: sus dioses, templos, sacerdotes, sacrificios y obligaciones. – de sus ayunos y austeridades. – de su cronología, calendario y fiestas. – de los ritos en el nacimiento de sus hijos, en sus matrimonios y funerales (pp.147-167)

La religión, la policía y la economía son las tres cosas que principalmente caracterizan una nación y, sin saberlas, no se puede formar idea cabal de su genio, sus inclinaciones y sus luces. La religión de los mexicanos, que es la materia de este libro, es un agregado de errores y de prácticas supersticiosas, crueles e pueriles. Semejantes flaquezas del espíritu humano son trascendentales a toda religión que tiene su origen en el capricho o en el temor de los hombres, como lo han dado demasiado a conocer aun las naciones más cultas de la antigüedad. Si se hace el paralelo, como lo hacemos en otro lugar, de la religión de los mexicanos con la de los romanos y griegos, se reconoce que éstos fueron más supersticiosos y más pueriles en su culto, y aquellos más crueles. Aquellas célebres naciones de la antigua Europa multiplicaron excesivamente sus dioses por el bajo concepto que tenían de su poder, estrechaban a cortos límites su jurisdicción, atribuíanles los más atroces delitos y manchaban su culto con las más execrables obscenidades, que justamente les reprocharon los Doctores del Cristianismo. Los mexicanos concebían menos imperfectas sus divinidades, así en lo físico como en lo moral, y en su culto, aunque tan supersticioso, no intervenía acción alguna contraria al pudor.

1. Dogmas de su religión

Tenían los mexicanos idea aunque imperfecta de un Ser Supremo, absoluto e independiente, a quien confesaban deberle

adoración, respeto y temor. No le representaban en figura alguna porque lo creían invisible, ni le llamaban con otro nombre que con el común de Dios, que en su lengua es *teotl* (...)

Tenían los mexicanos noticia, aunque alterada con fábulas, de la creación del mundo, del diluvio universal, de la confusión de las lenguas y de la dispersión de las gentes.

Decían que, acabados los hombres cuando el diluvio, sólo se salvaron en una canoa un hombre llamado Coxcox (...) y una mujer nombrada Xochiquetzal, los cuales, habiendo tomado tierra al pie de un monte que se decía Colhuacán, tuvieron muchos hijos, pero todos nacieron mudos hasta que una paloma desde lo alto de un árbol les infundió las lenguas tan diferentes entre sí que ninguno entendía al otro. (...)

4. El dios del aire

Quetzalcoatl (serpiente armada de plumas). Este era entre los mexicanos y demás naciones de Anáhuac el dios del aire.

(...) En una palabra, fingían los mexicanos tan feliz el sumo pontificado de Quetzalcoatl, como los griegos y romanos el reinado de Saturno, al cual se pareció también en la desgracia del destierro (...)

Quetzalcoatl fue consagrado dios por los cholultecas (...) Extendióse su culto por todas aquellas naciones (...)

El Dr. Sigüenza y Góngora creyó que el Quetzalcoatl que consagraron aquellas naciones, no fue otro que el apóstol Santo Tomás, que les anunció el Evangelio.

Esforzó este pensamiento con gran copia de erudición en una obra que, como otras de su docta pluma, tuvo la desgracia de perecer por la incuria del que las poseía. (...) Varios escritores de aquel reino han tenido por cierto que algunos siglos antes de la llegada de los españoles se había ya predicado el Evangelio en la América. (...) Yo no he podido jamás asentir con estos autores;

pero el examen de sus fundamentos, (...) exige otra obra muy diversa de la que ahora escribimos.

5. Los dioses de los montes, las aguas, el fuego, la tierra, la noche y el infierno

(...) *Mictlantecutli* y por otro nombre Tzontemoc, dios del infierno, y su compañera *Mictlancíhuatl*, eran célebres entre los mexicanos. Creían, como ya dijimos, que estos dioses residían en un lugar oscurísimo a donde iban las más almas de los que morían de enfermedad natural. Tenían templo en México y le hacían fiesta en el mes XVII. El sacrificio y ofrendas que se le hacían eran de noche y el ministro principal de su culto era un sacerdote que llamaban *Tlilantlenemacac* que, para ejercer sus funciones, se teñía todo de negro. (...)

7. Los dioses del vino, la sal, la caza, la pesca y la medicina

(...) *Tonantzin*: el nombre significa *nuestra madre*, y no dudo que era una misma con la diosa *Centeotl*, de que ya hablamos. *Tonantzin* tenía templo en un monte distante una legua de México al norte, y era allí venerada de los pueblos con inmenso concurso de gente y un gran número de sacrificios. Hoy, está al pie del mismo monte el más célebre santuario de toda la América, dedicado a la Madre de Dios, convirtiéndose en propiciatorio aquel lugar de abominación y derramando el Señor abundantemente sus gracias en beneficio de aquellos pueblos en aquel lugar bañado con tanta sangre de sus antepasados. (...)

8. Sus ídolos y su culto

(...) En un alto monte de *Achiauthia*, en la Mixteca, halló Benito Fernández, célebre misionero dominicano, un idolillo al

cual llamaban los mixtecas “el corazón del pueblo”. Era éste una grande y bella esmeralda de cuatro dedos de largo y dos de ancho, en que estaba esculpida una avecilla y en contorno de ella una culebra. Los españoles que la vieron ofrecieron tres mil pesos por ella; pelo el misionero, en presencia de todo el pueblo y con grande aparato, la redujo a polvo. (...)

10. El Templo Mayor de México

Tenían los mexicanos y demás pueblos de Anáhuac, como todas las naciones cultas del mundo, templos y lugares destinados a los ejercicios de religión, en donde se congregase el pueblo a tributar culto a sus divinidades y a implorar su protección. Llamaban al templo *teocalli*, casa de Dios, nombre que después de recibido el Evangelio han dado con más propiedad a los templos erigidos en honra del verdadero Dios.(...)

15. Empleos de los sacerdotes, su traje y su vida

Entre los sacerdotes estaban distribuidos todos los ministerios de su religión. Unos eran sacrificadores y otros agoreros. Unos eran compositores de himnos y otros los cantaban. Entre los cantores había unos para ciertas horas del día y otro para las de la noche. Unos cuidaban del aseo y limpieza de los templos, y otros del adorno de los altares. A los sacerdotes tocaba la instrucción de la juventud, la ordenación del calendario y de las fiestas y las pinturas mitológicas. Cuatro veces al día incensaban a los ídolos; al amanecer, al mediodía, al ponerse el sol y a la medianoche; a esta incensación asistían las dignidades, y la hacía el sacerdote a quien tocaba por turno. Al sol hacían diariamente 9 incensaciones, cuatro en diferentes horas del día y cinco en las de la noche. Ordinariamente incensaban con copal y otras resinas aromáticas, y en ciertas fiestas con *chapotli* o betún de Judea. Los incensarios

eran ordinariamente de barro, pero as veces los usaban también de oro.

Livro VI.

Da Religião dos Mexicanos: seus deuses, templos, sacerdotes, sacrifícios e obrigações. – de seus regimes e austeridades. – de sua cronologia, calendário e festas. – dos ritos no nascimento de seus filhos, em seus matrimônios e funerais

A religião, a política e a economia são as três principais coisas para caracterizar uma nação e, sem sabê-las, não se pode formar uma idéia exata de seu gênio, suas inclinações e suas luzes. A religião dos mexicanos, que é a matéria deste livro, é um conjunto de erros e práticas supersticiosas, cruéis e pueris. Semelhantes fraquezas do espírito humano são transcendentais a toda religião que tem sua origem no capricho e no temor dos homens, como mesmo as nações mais cultas da Antigüidade muito nos deram a conhecer. Se se faz um paralelo, como fazemos em outro lugar, da religião dos mexicanos com a dos romanos e gregos, se reconhece que estes foram mais supersticiosos e mais pueris em seu culto, e, aqueles, mais cruéis. Aquelas célebres nações da antiga Europa multiplicaram excessivamente seus deuses pelo baixo conceito que tinham do poder deles, estreitavam a curtos limites suas jurisdições, atribuindo-lhes os mais atrozes delitos e manchavam seus cultos com as mais execráveis obscenidades, a que justamente lhes repreenderam os Doutores do Cristianismo. Os mexicanos concebiam de maneira menos imperfeita a suas divindades, tanto no físico como na moral, e em seu culto, ainda que tão supersticioso, não cometiam nenhuma ação contrária ao pudor.

1. Dogmas de sua religião

Tinham os mexicanos uma idéia, ainda que imperfeita, de um Ser Supremo, absoluto e independente, a quem confessavam dever-lhe adoração, respeito e temor. Não lhe representavam em figura alguma porque o criam invisível, nem lhe chamavam com outro nome que o comum de Deus, que em sua língua é *teotl* (...)

Tinham os mexicanos conhecimento, ainda que alterado com fábulas, da criação do mundo, do dilúvio universal, da confusão das línguas e da dispersão dos povos.

Diziam que, com o fim dos homens quando ocorreu o dilúvio, só se salvaram em uma canoa um homem chamado Coxcox (...) e uma mulher chamada Xochiquetzal, os quais, chegando em terra aos pés de um monte que se dizia Colhuacán, tiveram muitos filhos, porém todos nasceram mudos até que uma pomba do alto de uma árvore lhes difundiu línguas tão diferentes entre si que ninguém se entendia. (...)

4. O deus do ar

Quetzalcoatl (serpente armada de plumas). Este era entre os mexicanos e demais nações de Anáhuac o deus do ar.

(...) Em uma palavra, os mexicanos fingiam ser tão feliz o supremo pontificado de *Quetzalcoatl*, como os gregos e romanos o reinado de Saturno, ao qual se pareceu também na desgraça do desterro. (...)

Quetzalcoatl foi consagrado deus pelos cholultecas (...) Seu culto estendeu-se por todas aquelas nações (...)

O Dr. Sigüenza y Góngora acreditou que o *Quetzalcoatl* que aquelas nações consagraram não foi outro se não o apóstolo São Tomé, que lhes anunciou o Evangelho.

Expressou este pensamento com grande cópia de erudição em uma obra que, como outras de sua douta pena, teve a desgraça de parecer pela incúria de quem as possuía (...) Vários escritores daquele reino tiveram por certo que alguns séculos antes da chegada dos es-

panhóis já se havia pregado o Evangelho na América (...) Eu jamais pude concordar com estes autores, mas o exame de seus fundamentos; (...) exige outra obra bem diferente desta que escrevemos agora.

5. Os deuses dos montes, das águas, do fogo, da terra, da noite e do inferno

(...) *Mictlantecutli*, e por outro nome Tzontemoc, deus do inferno, e sua companheira *Mictlancíhuatl* eram célebres entre os mexicanos. Acreditavam, como já dissemos, que estes deuses residiam em um lugar muito escuro aonde ia a maioria das almas dos que morriam de doença natural. Possuíam templo no México e lhe faziam festa no mês XVII. O sacrifício e oferendas que lhe faziam eram de noite e o ministro principal de seu culto era um sacerdote que chamavam de *Tlilantlenemacac* que, para exercer suas funções, se punha todo de negro. (...)

7. Os deuses do vinho, do sal, da caça, da pesca e da medicina

(...) *Tonantzin*: o nome significa *nossa mãe*, e não duvido que era a mesma que a deusa *Centeotl*, da qual já falamos. *Tonantzin* tinha templo em um monte que se distanciava uma légua ao norte do México, e ali era venerada pelos povos com imensa afluência de gente e com grande número de sacrifícios. Hoje, na base deste mesmo monte esta o mais célebre santuário de toda a América, dedicado a Mãe de Deus, convertendo-se em propiciatório aquele lugar de abominação e derramando o Senhor abundantemente suas graças em benefício daqueles povos naquele lugar banhado com tanto sangue de seus antepassados.

(...)

8. Seus ídolos e seu culto

(...) Em um alto monte de Achiauthia, na região Mixteca, Benito Fernández, célebre missionário dominicano, achou um pequeno ídolo o qual chamavam os mixtecas de “o coração do povo”. Este era uma grande e bela esmeralda de quatro dedos de comprimento e dois de largura, em que estava esculpido um passarinho e, no entorno dela, uma cobra. Os espanhóis que a viram ofereceram três mil pesos por ela, porém, o missionário, na presença de todo o povo e com grande aparato, reduziu-a a pó (...).

10. O Templo Maior do México

Tinham os mexicanos e demais povos de Anáhuac, como todas as nações cultas do mundo, templos e lugares destinados aos exercícios de religião, aonde o povo se congrega para prestar culto a suas divindades e implorar sua proteção. Chamavam o templo de *teocalli*, casa de Deus, nome que depois de recebido o Evangelho têm dado com mais propriedade aos templos erigidos em honra do verdadeiro Deus. (...)

15. Ofícios dos sacerdotes, suas indumentárias e suas vidas

Entre os sacerdotes estavam distribuídos todos os ministérios de sua religião. Uns eram sacrificadores e, outros, agoureiros. Uns eram compositores de hinos e outros os cantavam. Entre os cantores havia uns para certas horas do dia e outros para as da noite. Uns cuidavam do asseio e da limpeza dos templos, e, outros, do adorno dos altares. Aos sacerdotes cabia a instrução da juventude, a ordenação do calendário e das festas e das pinturas mitológicas. Quatro vezes ao dia incensavam os ídolos; ao amanhecer, ao meio-dia, ao pôr-do-sol e a meia-noite; a este incensar assistiam as dignidades, e a fazia o sacerdote encarregado do turno. Ao sol faziam diariamente nove incensações, quatro em diferentes horas do dia e cinco nas da noite. Geralmente incensavam com copal e outras re-

sinas aromáticas, e, em certas festas, com *chapoloti* ou betume da Judéia. Os incensórios eram geralmente de barro, mas às vezes também os usavam de ouro.

SUMÁRIOS/ABSTRACTS

Os textos de fundação da América: a memória da crônica e a alteridade

Leandro Karnal

Palavras-chave: crônicas; alteridade; cronistas; indígenas.

Key-words: Chronicles; alterity; chroniclers; indigenous

Resumo: O objetivo desse número da revista *Idéias* é introduzir estudantes e pesquisadores ao universo das fontes coloniais e trazer uma contribuição para suprir a escassez de textos em português sobre o período colonial da América hispânica. Tendo os estudos da alteridade como eixo teórico e o objeto indígena como foco foi realizado um trabalho conjunto de pesquisa sobre alguns cronistas da região mesoamericana.

Abstract: The purpose of this number of “*Idéias*” is to initiate students and researchers into the colonial sources universe bringing a contribution to fulfill the lack of texts in Portuguese about colonial Hispanic America. Having the alterity studies as its guiding axle and the indigenous

as its object, a collective work in researching some Mesoamerican chroniclers was done.

Apresentação geral das Crônicas

Héctor H. Bruit

Palavras-chave: crônicas; hispano-américa; América; cronistas.

Key-word: Chronicles, Hispanic-America, chronicler

Resumo: A origem das crônicas hispano-americanas do período colonial esteve ligada à necessidade de conhecer o novo continente para sua colonização e evangelização, seja por iniciativa dos próprios colonizadores e missionários ou por ordem das autoridades espanholas e eclesiásticas.

Nessas obras três temas podem ser delimitados: a descrição geográfica, a descrição etnológica dos povos e narrativa dos fatos da descoberta, conquista e colonização dos territórios.

Abstract: The origin of the colonial Hispanic American chronicles was connected to the

necessity of knowing the new continent for its colonization and evangelization, whether by the colonialist and missionary initiative, whether by orders given by the Spanish rulers and ecclesiastical authorities.

Three themes can be delimited in these works: the geographical description, the people's ethnological description and the narrative of the discovery's facts, the territory conquer and colononization.

O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América hispânica do XIX
José Alves de Freitas Neto

Palavras-chave: crônicas, indígenas, independência

Key-words: Chronicles, indigenous, independence

Resumo: As crônicas sobre América Espanhola são referências constantes a respeito da história do continente. Trazem informações sobre as viagens, o encontro de diferentes universos culturais, o choque entre o Velho e o Novo Mundo. No entanto, esses relatos foram vistos e lidos de diferentes maneiras em épocas distintas, recebendo novas interpretações ao gosto

de cada período. No século XIX, a idéia de Estado, a necessidade de se criar um mundo feito por cidadãos, resgata os antigos escritos. O tema “indígena” ressuscita, ora visto como dócil, ora como indomável, ele ganha novas roupagens e se molda, nesse caso, aos interesses de formação das nações americanas, num processo ambíguo, que exclui e ao mesmo tempo o valoriza.

Abstract: Spanish American chronicles are, constantly, references to the continent's history, carrying information about voyages, the different cultural universes encounter, the Old and New World clash. Nevertheless, these accounts were seen and read in different ways in different times, receiving new interpretations in which period. In the XIX century the idea of Estate and the necessity of creating a world of citizens recover these ancient writings. The “indigenous” issue arouses again, sometimes seen as gentle, sometimes as fierce; it gains new interpretations and, in this case, adapts itself to the interests of the birth of the American nations, in an ambiguous process which could, at the

same time, exclude it and valorizes it.

HERNÁN CORTÉS

A Conquista do México, a conquista da escrita, da História

Coord. Marcus Vinícius de Morais

Palavras-chave: conquista, herói, cruz

Key-words: conquest, hero, cross

Resumo: Hernán Cortés, capitão da esquadra espanhola, dirige-se a Tenochtitlán em busca da vitória sobre os domínios indígenas. Seu relato é endereçado ao rei espanhol; inspirado nos romances de cavalaria, seu texto ganha tons de fábula, de aventura, em que ele mesmo aparece como protagonista principal.

Abstract: Hernán Cortés, Spanish squad captain, heads for Tenochtitlán seeking victory over the indigenous domains. His writings are addressed to the Spanish king; inspired in the cavalry romances, his text gains some fable and adventure nuances in which himself appears as the main protagonist.

BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO

As guerras de conquista: empresa coletiva, participação de todos

Coord. Marcus Vinícius de Morais

Palavras-chave: Conquista, empresa coletiva, vitória espanhola

Key-words: Conquest, collective enterprise, Spanish victory.

Resumo: Bernal Díaz Del Castillo, soldado de Cortés, relata a Conquista do México (1519-1521) de modo particular. No seu relato, os soldados ganham destaque e a campanha de conquista se transforma num empreendimento coletivo. Seu olhar sobre os indígenas é de superioridade e, desse modo, acaba os transformando em diabólicos. Quanto piores os inimigos, maior o feito, maior a glória, na narrativa do soldado cronista.

Abstract: Bernal Díaz Del Castillo, Cortés' soldier, writes about the Conquest of Mexico (1519-1521) in a particular way. In his account the soldiers gain relevance and the conquest enterprise becomes a collective

accomplishment. He views the indigenous in a superior manner and, therefore, transforms them in diabolic creatures. In the soldier's chronicle, the enemies, the worse they are the bigger the achievement and the glory.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

A *Apologética lascasiana*: a construção indígena e seus espelhos

Coord. José Alves de Freitas Neto

Palavras-chave: Las Casas, índios, conquista.

Key-words: Las Casas, indigenous, conquest

Resumo: *Apologética Histórica Sumária* é uma obra menos conhecida do frei dominicano Bartolomé de Las Casas. Seu discurso se apóia na tradição bíblica; texto de personagens bons e ruins, daqueles que fazem o mal e de suas vítimas. Las Casas defende os índios e, no processo de colonização espanhola na América, condena a prática dos próprios europeus. Os nativos são dóceis, mansos, pacíficos; o tom de denúncia ganha força em sua narrativa,

mas, ao mesmo tempo, o continente fica entregue à violência e, incapaz de reagir, a América de Las Casas está sempre entregue.

Abstract: *Apologética Histórica Sumária* is a less known work by the Dominican friar Bartolomé de Las Casas. His discourse is based on the biblical tradition, in which the characters are good or evil; the ones able to cause damage end the victims. Las Casas defends the Indians and, during the Spanish colonization in America, condemns the Europeans practices. The natives are tame, gentle, and peaceful; the accusation increases in his narrative, but, meanwhile, the continent is given on to violence and, incapable of any reaction, America, seen by Las Casas, is always defeated.

MOTOLINÍA (TORÍBIO DE BENAVENTE)

O choque espiritual no Novo Mundo

Coord. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Palavras-chave: Motolinía; México; conversão.

Key-words: Motolinía, México, conversion.

Resumo: Motolinía mostra duas facetas indígenas em sua *Historia*: a de cultuadores do demônio e a de seres iludidos e enganados por este. Pregava a necessidade da conversão, mesmo que à força. Seu texto é impregnado de julgamentos de valor, enfatizando a crueldade dos sacrifícios. Mas, apesar da ênfase no que considerava atos infernais, Motolinía não pode tratar o indígena como não humano, uma vez que impossibilitaria sua conversão.

Abstract: Motolinía shows to different faces of the indigenous in his *Historia*: as devil's worshipers and as deluded and misled by the Devil. He argues in favor of the necessity of conversion, even by the use of force. His text is full of merit condemnations, emphasizing the sacrifice's cruelty.

Although the emphasis in what he considered as infernal acts, Motolinía could not treat the indigenous as non human creatures because it would make the conversion impossible.

BERNARDINO DE SAHAGÚN
O Estigma de Eva: o outro e a
alteridade nas mulheres de
Sahagún

Coord. Gláucia Cristiani
Montoro

Palavras-chave: Sahagún; alteridade; mulheres, México.

Key-words: Sahagún, alterity, women, Mexico

Resumo: Sob a luz de teorias da alteridade e com o conhecimento de concepções da mulher arraigadas na sociedade européia, como o Estigma de Eva - tendência da mulher a arrastar o homem ao pecado -, o medo das bruxas e a *misoginia* - desconfiança em relação ao feminino -, transportadas à América por Bernardino de Sahagún, uma dupla alteridade foi encontrada na crítica que esse frade fez às mulheres indígenas de má conduta: a de indígena e de mulher. Ao condenar essas mulheres indígenas o cronista acabou se remetendo à questão das mulheres européias e seu comportamento não cristão. Ao falar do outro, portanto, acabou ressaltando o eu.

Abstract: Focusing alterity theories and knowing some of the

conceptions on women that were inveterate in European society, as the Eve's stigma – women tendency to drag men into sin –, the fear of witches and misogyny – the suspicion towards the feminine –, brought to America by Bernardino de Sahagún, a double alterity was found in the critic that this friar did on indigenous women misconduct: the indigenous and the femininity condition.

As he condemns the indigenous women, the chronicler refers to the European women issue and their non Christian behavior. Hence, as he speaks about the “other” he ends up enhancing the “I”.

DIEGO DURÁN

Um guardião do Senhor no
paraíso perdido

Coord. Gláucia Cristiani
Montoro

Palavras-chave: Durán; México; mestiço.

Key-words: Durán; Mexico; mongrel.

Resumo: A obra de Frei Diego Duran é permeada pelo desejo de conversão indígena. Preocupava-se especialmente com a idolatria, que fez com que se

tornasse um estudioso da cultura indígena, para melhor reconhecer as manifestações idolátricas. Criticava outros catequizadores por não manifestarem esse interesse e afirmava que por isso eram facilmente enganados.

Há uma contradição na visão desse cronista discutida por estudiosos da alteridade, como Todorov. Durán manifesta a condenação das práticas pagãs, mas ao mesmo tempo valoriza a religiosidade e cultura indígena. Por esse motivo é considerado um mestiço cultural.

Abstract: Friar Diego Duran's book is fulfilled with the desire of indigenous conversion. He was most worried about idolatry, reason why he, in order to recognize idolatric events, became a studious of native cultures. Duran criticized other religious who did not manifest the same interest and asseverated that that was the reason why they were easily deluded.

There is a contradiction in this chronicler vision discussed among alterity studios such as Todorov. Durán condemns the pagan practices at the same time he values the indigenous culture, being considered, therefore, as a cultural mongrel.

GERÓNIMO DE MENDIETA

A ferocidade dos deuses

Coord. *Luiz Estevam de Oliveira Fernandes*

Palavras-chave: Mendieta; México; deuses.

Key-words: Mendieta, Mexico, gods

Resumo: A obra de Gerónimo de Mendieta é profundamente marcada pela tradição cristã-européia de representação do mundo. Assim, toma os deuses indígenas por demônios, inserindo a cultura indígena em sua visão dual de religião. Da mesma forma enxerga no *Mictlan* um inferno por não conceber uma sociedade sem um equivalente do inferno cristão. Mendieta acreditava que os indígenas eram incapazes de transcender o mundo material, que sua religiosidade era palpável, o que explicaria a aparência feia e feroz de seus deuses.

Abstract: Gerónimo de Mendieta's work is deeply influenced by the Christian-European representation of the world. Thus, he takes indigenous gods by demons, inserting the indigenous culture in his dual vision about religion. In the same way, he sees the *Mictlan* as hell be-

cause he could not conceive any society without an equivalent to the Christian hell. Mendieta believed that the Indians were incapable of transcending the material world, and that their religiosity was palpable, what would explain the ugliness and the ferocity of their gods.

PEDRO PONCE

O transporte de valores: a idéia de “medicina” na América colonial espanhola.

Coord. Marcus Vinícius de Morais

Palavras-chave: cura, métodos indígenas, olhar europeu.

Key-words: cure; native methods; european point of view

Resumo: A América vista e entendida como local de proliferação de doenças, local úmido, alagado, cheia de perigos. Os métodos de cura dos indígenas são associados aos demônios, diferentes da técnica e da suposta ciência dos médicos europeus. Pedro Ponce relata sua visão sobre os homens que curam, compara com a Europa e conclui pela inferioridade do universo indígena. Postura preconceituosa que assume tons de

etnocentrismo. A América, aqui, é o espelho invertido da Europa.

Abstract: America seen and understood as a humid, overflowed and dangerous place where diseases could easily spread. The indigenous methods of cure are associated to demons, diverging from the techniques and from the so called science of the European physicians. Pedro Ponce expresses his point of view about the men who heal, comparing them to what happened in Europe and concludes on the indigenous universe inferiority, in a prejudice position that assumes ethnocentric inflexions. America, here, is an inverted mirror of Europe.

PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA

A invenção do novo mundo

Coord. Leandro Karnal

Palavras-chave: Renascimento, América, descrição

Key-words: Renaissance, America, description

Resumo: *Décadas Del Nuevo Mundo* é a obra do europeu Pedro Mártir de Anglería sobre a

América espanhola. Italiano, viveu na Espanha, mas nunca esteve nas terras descobertas. Seu relato é a visão que ele tem sobre documentos oficiais, dos próprios conquistadores. Suas descrições partem do ponto de vista de seu continente, de sua cultura, baseada nos pressupostos do Humanismo e do Renascimento. A América aparece como espelho da Europa, sempre encoberta por um véu de informações sobre as práticas e vivências do Velho Mundo.

Abstract: *Décadas Del Nuevo Mundo*, written by Pedro Mártir de Anglería, is the work of an European about America. Born in the italic peninsula, he lived in Spain, but never in the discovered lands. What he has written is a result of his point of view on official documents made by the conquerors themselves. His descriptions come from his continent foresight, from his culture which is based upon the prerogatives of Humanism and Renaissance. America appears as Europe's mirror, always shadowed by a veil of information about the Old World's practices and existence.

FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Clavijero e a História Mexicana: a busca de uma identidade mexicana.

Coord. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Palavras-chave: Clavijero; México; crioulo.

Key-words: Clavijero; Mexico; "criollo"

Resumo: A obra de Francisco Javier Clavijero é guiada por três elementos principais: o "nacionalismo" crioulo, o Iluminismo e o Cristianismo. Sua relação com a alteridade indígena difere da de outros cronistas devido à sua distância temporal da conquista e condição de exilado. Ele erige um indígena idealizado e romantizado e constrói argumentos para defendê-lo da acusação de inferioridade.

Clavijero defende um México sem a presença da Espanha, construindo uma nova identidade, mais próxima dos ideais criollos.

Abstract: Francisco Javier Clavijero's book is guided three main elements: "criollo nationalism" Enlightenment and Christianity. His relation with

the indigenous alterity differs from other chroniclers due to his temporal distance from the conquest period and his exile condition. He creates and idealized and romanticized native and argues to defend them from the inferiority accusation.

Clavijero defends a Mexico without the Spanish presence, building a new identity, closer to the criollos' ideals.

IDÉIAS

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

Normas para colaboração

1. Os artigos não devem exceder o tamanho de 30 laudas, com a seguinte formatação: corpo do texto em fonte *Times New Roman* 12, com espaço entre linhas de 1,5; notas de pé de página na mesma fonte, com tamanho 10, espaço 1; bibliografia com a mesma formatação do corpo do texto, arrolada ao final. O autor deve enviar cópia impressa em três vias em disquete, em Word para Windows 6.0 (ou processador compatível), contendo, ainda, resumo, palavras-chave, *abstract* e *keywords*. A filiação institucional do autor também deve vir discriminada.
2. Para as citações bibliográficas deve ser usado o sistema autor-data. Exemplo: “de acordo com Holanda (1984: 35),” ou “(Holanda,1984:35)”.

As referências bibliográficas devem ser apresentadas em lista única no final do artigo em ordem alfabética.

Tratando-se de um livro, a referência respeita o seguinte modelo: (1) Sobrenome do autor, nome. (2) ano da publicação. (3) Título da obra em itálico. (4) Local de publicação, (5) editora.

Tratando-se de artigo, ou capítulo, a referência respeita o seguinte modelo: (1) Sobrenome do autor, nome. (2) ano da publicação. (3) Título da obra entre aspas. (4) In: nome do periódico ou livro em itálico, (5) volume e/ou número do exemplar.

Toda e qualquer citação de fonte primária ou secundária deve permitir acesso direto de localização pelo leitor do texto.

3. Resenhas e trabalhos de divulgação científica devem ter no máximo seis laudas, com a mesma formatação descrita acima para o corpo do texto dos artigos. No case de resenhas, serão aceitas as que versarem sobre publicações estrangeiras que datem de, no máximo, três anos desde sua primeira edição ou as que versarem sobre publicações nacionais que datem de, no máximo, dois anos desde sua primeira edição.
Entrevistas só serão aceitas se já tiverem sido editadas adequadamente, e não devem exceder 15 laudas, dentro da citada formatação. Toda tradução enviada só serão aceita mediante permissão do autor autorizando sua publicação em português e no Brasil. Resenhas e trabalhos de divulgação científica não necessitam de notas de rodapé.
4. Remeter qualquer colaboração a *Idéias* significa autorização para publicação. A revista não remunera direitos autorais, nem remete de volta as colaborações recebidas.
5. Originais propostos serão considerados definitivos e, caso tenham sua publicação aprovada, não serão feitas consultas aos seus autores. Em todo caso, ao Conselho Editorial fica reservado o direito de sugerir aos autores alterações com vistas à aceitação do texto. Além disso, todo material selecionado será submetido a revisão.
6. *Idéias* compromete-se a dar respostas por escrito às propostas de publicação dos trabalhos. Em case de recusa, as razões serão comunicadas.
7. Aguardamos as colaborações no seguinte endereço:

Unicamp - IFCH
A/C: Revista *Idéias*
Secretaria de Publicações
Caixa Postal 6110
Campinas (SP)
13081-970