

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS**  
**ÁREA DAS CIÊNCIAS HUMANAS**  
**CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DRAYTON DIEFENBACH**

**RITUAIS DE SACRIFÍCIOS NA MESOAMÉRICA: OS CRONISTAS  
DAS ÍNDIAS E A QUESTÃO DA ALTERIDADE**

**SÃO LEOPOLDO**

**2009**

DRAYTON DIEFENBACH

**RITUAIS DE SACRIFÍCIOS NA MESOAMÉRICA: OS CRONISTAS  
DAS ÍNDIAS E A QUESTÃO DA ALTERIDADE**

Dissertação de Mestrado para obtenção do grau de Mestre em História Universidade do Vale do Rio dos Sinos Área: Populações indígenas e missões religiosas na América Latina

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Cristina Bohn Martins

São Leopoldo  
2009

### Ficha Catalográfica

D559r Diefenbach, Drayton  
Rituais de sacrifícios na mesoamérica: os cronistas das índias  
e a questão da alteridade. / por Drayton Diefenbach. – 2009.  
128 f. : il. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do  
Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São  
Leopoldo, RS, 2009.

“Orientação: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina Bohn Martins,  
Ciências Humanas”.

1. Sacrifício humano. 2. Sacrifício humano – Ritual. 3.  
Sacrifício humano – História. 3. Ritual – Morte. 4. Cronista –  
Índias. I. Título.

CDU 972:392.2

Catálogo na Publicação:  
Bibliotecária Camila Rodrigues Quaresma - CRB 10/1790

DRAYTON DIEFENBACH

**RITUAIS DE SACRIFÍCIOS NA MESOAMÉRICA: OS CRONISTAS  
DAS ÍNDIAS E A QUESTÃO DA ALTERIDADE**

Dissertação de Mestrado para obtenção do grau de Mestre em História Universidade do Vale do Rio dos Sinos Área: Populações indígenas e missões religiosas na América Latina

São Leopoldo, 31 de maio de 2009

Maria Cristina Bohn Martins – Doutora em História – UNISINOS

---

Martin Norberto Dreher – Doutor em Teologia – UNISINOS

---

Ricardo Willy Rieth – Pós-Doutor em Teologia – Faculdades EST

---

## RESUMO

Quando os primeiros castelhanos chegaram à região da Mesoamérica foram confrontados com sociedades diferentes em uma proporção e variedade até então jamais experimentada por eles. Os espanhóis depararam-se com um problema a ser pensado e respondido: Quem era esse sujeito completamente desconhecido quem encontravam nesse Novo Mundo, de um *outro* radical, de uma civilização estranha, de uma realidade humana completamente distinta de todas aquelas conhecidas ou contadas pelo mundo Ocidental? Durante todo o período colonial, os europeus registraram as experiências vividas em boa parte do território explorado e ocupado por eles na América. Muitos dos escritos sobre os nativos das novas terras, relatam a história desses povos: a religiosidade, os deuses e, entre outras coisas, as práticas de sacrifícios humanos. Na pluralidade e heterogeneidade dos cronistas das Índias e suas narrativas que tratam dos sacrifícios humanos na Mesoamérica, os evangelizadores constituíram parte desse grupo. Dentre as produções de religiosos espanhóis que tratam do tema dos rituais de sacrifícios, estão as fontes de dois franciscanos: a *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1969) do frei Bernardino de Sahagún, a *Historia de los indios de la Nueva España* (1971) do frei Toribio de Benavente ou (Motolinía); e de dois dominicanos: a *Historia de las Índias de Nueva España e islas de tierra firme* (1967) do frei Diego Durán, e a *Apologética historia sumaria* (1992) de Las Casas. Assim, buscamos responder como tais cronistas, a partir das práticas de sacrifícios rituais de seres humanos, compreenderam, descreveram e interpretaram os povos do Novo Mundo.

Palavras chaves: Rituais de sacrifícios, cronistas das Índias, encontro cultural, alteridade.

## ABSTRACT

When the first Spanish people came to the Mesoamerica region they faced different societies, and this happened in a proportion and variety that they had never experienced before. The Spanish came across a problem that required answers: who was that totally unknown individual who they had encountered in that New World, from *another* root, from a strange civilization, from a human reality which was completely different from all those that the Occidental world knew or counted? During the whole colonial time, the Europeans registered the experiences they had had in great part of the land they were exploiting and occupying in America. Many of the writings about the native peoples of the new land report the peoples' history: the religiosity, the gods, and, besides other things, the practices of human sacrifice. In the plurality and heterogeneity of the chronicles writers of the Indies and their narratives that accounted the human sacrifices in Mesoamerica, the evangelists were part of that group. Among the written productions on the theme of rituals and sacrifices which were written by the Spanish religious people are the sources of two Franciscans: the *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1669), by brother *Bernardino de Sahagún*, the *Historia de los indios de la Nueva España* (1616), by brother *Toribio de Benavente* or (*Motolinía*); and the sources of two Dominicans: the *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* (1657) by brother *Diego Durán*, and the *Apologética historia sumaria* (1657) by *Las Casas*. Thereby, we seek to answer how such written productions comprehended, described and interpreted the peoples of the New World from the practices of sacrificial rituals of human beings.

Key words: Rituals of sacrifices, writers of chronicles the Indies, cultural encounter, alterity.

## AGRADECIMENTOS

À Professora Dra. Maria Cristina Bohn Martins, orientadora, que soube dar as diretrizes e propor desafios na execução desta pesquisa.

Aos meus pais, Eulália Diefenbach e Delmar Diefenbach, pela compreensão e pelo apoio financeiro em minha caminhada acadêmica.

À minha esposa, Carine Armani Diefenbach, pela paciência e o apoio emocional.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>09</b>
<b>1 CONCEITOS E FONTES: A HISTÓRIA INTERPRETADA .....</b>	<b>20</b>
1.1 Religião e rituais de sacrifícios: conceitos gerais .....	21
1.2 Evidências arqueológicas .....	288
1.3 História e tradição .....	29
1.4 Os cronistas das Índias .....	33
1.4.1 O sentido da história: a voz que interpreta .....	33
1.4.2 Cartas, Relações, Crônicas e Histórias .....	34
1.4.3 Cronistas religiosos.....	37
1.4.3.1 Fray Toribio de Benavente (Motolinía).....	39
1.4.3.2 Las Casas .....	41
1.4.3.3 Diego Durán.....	45
1.4.3.4 Bernardino de Sahagún.....	47
<b>2 A MORTE COMO CONDIÇÃO DE VIDA E OBTENÇÃO DE PODER.....</b>	<b>52</b>
2.1 Horizonte ritual: unidade cultural .....	53
2.2 Origens culturais .....	54
2.2.1 Pré-Clássico ou Formativo.....	55
2.2.2 Clássico ou Teocrático .....	56
2.2.3 Pós-Clássico ou Militarista .....	59
2.3 Os mexicas .....	61
2.3.1“El pueblo del sol” .....	63

2.3.2 Estrutura social dos mexicas .....	66
2.3.3 Cosmovisão .....	69
2.3.3.1 Os deuses do panteão.....	72
2.3.3.1.1 Huitzilopochtli.....	73
2.3.3.1.2 Tlaloc.....	75
2.3.3.1.3 Tezcatlipoca.....	76
2.3.3.1.4 Quetzalcóatl.....	77
2.3.3.2 Destinos e poder .....	78
<b>3 RITUAIS DE SACRIFÍCIOS NA MESOAMÉRICA E A APROPRIAÇÃO DO OUTRO .....</b>	<b>86</b>
3.1 Tlacamictiliztli: morte ritual de um ser humano .....	88
3.2 Um diálogo oculto.....	98
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>1144</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>124</b>
Fontes históricas.....	124
Obras citadas e referências.....	124
Sites consultados .....	127

## INTRODUÇÃO

Quando os primeiros castelhanos chegaram em Tenochtitlán, capital dos domínios mexicas<sup>1</sup>, entraram em uma cidade que fazia parte de um processo urbanístico iniciado 3.000 anos antes. Quando os missionários instalados na Nova Espanha decidiram produzir narrativas sobre as culturas dos povos da Mesoamérica<sup>2</sup> estavam lidando com convicções e formas de entender o mundo muito antigas que estavam disseminadas por uma grande região, fatos muitas vezes encobertos, conforme Santos (2002: 24), pela enorme generalização do termo índio. Segundo o historiador, esse conceito foi utilizado desde as primeiras incursões dos europeus à América. Dessa forma, o termo deve ser interpretado como fruto da tradição narrativa ocidental que, como muitas outras, tende a supervalorizar, a detalhar o *locus* de onde fala e a despersonalizar e generalizar as periferias, chegando mesmo a negar a humanidade e racionalidade aos habitantes mais distantes do centro onde a narrativa era produzida. Desse tipo de narrativa, Herótodo e a concepção de *bárbaro* fazem parte das primeiras páginas desse tipo.

Os espanhóis depararam-se com um problema a ser pensado e respondido: Quem era esse sujeito completamente desconhecido que encontravam nesse Novo Mundo, de um *outro* radical, de uma civilização estranha, de uma realidade humana completamente distinta de todas aquelas conhecidas ou contadas pelo mundo Ocidental? Os europeus tiveram que solucionar o problema de explicar como esse ambiente estava povoado do extremo norte ao

---

<sup>1</sup> Os mexicanistas têm preferido valer-se da designação de “mexicas” para nomear ao povo de “Tenochtitlán”, e não astecas como é mais usual entre os não especialistas, tendo em vista que este parece ser o nome pelo qual eles se reconheciam e davam a reconhecer em sua época. Era como “mexicas” ou “tenochas” que se apresentavam os emissários de Montezuma aos espanhóis. O termo “astecas” é, pois, uma criação posterior.

<sup>2</sup> O termo Mesoamérica refere-se à região cultural que será aqui estudada e que abrange uma grande parte do México e da América Central, como veremos em detalhe no Capítulo 2.

extremo sul e de uma a outra costa marítima por algumas dezenas de milhões de indígenas<sup>3</sup>, formado por povos que partilhavam grupos lingüísticos<sup>4</sup> e elementos culturais que caracterizavam uma visão de mundo e um estilo de vida próprio.

Os efeitos mais fortes dos relatos sobre a América só foram sentidos na Europa e no Mundo vários anos depois de 1492 e, progressivamente, passaram a influenciar e, de certa forma, influenciam ainda hoje, a visão que temos sobre a maioria dos grupos indígenas americanos dos tempos pré-hispânicos e coloniais.

Dos relatos que chegaram à Europa, dentre aqueles que mais causaram espanto estão os rituais de sacrifícios de seres humanos. Os relatos de tais práticas serviram, em grande medida, para justificar a “Conquista”. Vale, neste ponto, centrarmos nossa atenção ao uso deste termo. Restall (2006) nos chama a atenção de que a história da “Conquista” gira em torno das realizações simbólicas dos espanhóis, tais como uma determinada vitória ou fundação de uma cidade, sendo que a imagem que nos foi passada e perpetuada por muito tempo, é de que tal acontecimento assinalou a transição da barbárie para a civilização. No entanto, esta compreensão, foi gerada pelos próprios conquistadores. Isso porque os espanhóis do século XVI tinham por costume apresentar os seus feitos em termos que antecipavam a conclusão de suas campanhas. Assim, o termo “Conquista Espanhola” perpetuou-se no tempo graças ao empenho hispânico, retratando suas atividades como conquistas e pacificações. Importante, ainda, destacarmos que a Conquista não significa um fato consumado, como apresentaram os espanhóis. Além disso, quando falamos em “Conquista”, cabe-nos relativizá-la, pois em muitas circunstâncias podemos nos perguntar quem foi o conquistador e quem foi o conquistado. Essa situação pode ser questionada, a partir dos mais distintos aspectos da transformação cultural, do encontro entre os dois mundos, em especial no que diz respeito aos aspectos da religiosidade. Em se tratando da religiosidade dos povos mesoamericanos, as

---

<sup>3</sup> As cifras vão de 20 milhões a 200 milhões.

<sup>4</sup> Para que possamos ter uma idéia inicial do complexo sistema cultural mesoamericano, em 1492 havia na América, aproximadamente, mil línguas agrupadas em torno de 133 famílias, dentre as quais, revelava-se como principal a náhuatl, com mais de 20 dialetos.

práticas de sacrifícios humanos podem ser caracterizadas como uma expressão máxima de pensamento e forma de ver e interpretar o mundo desses povos.

O tema da realização de sacrifícios humanos na Mesoamérica não pode passar pela via da negação, como querem fazer muitos dos *mexicanistas* da atualidade. O que podemos fazer, nesse sentido, é questionarmos a importância exagerada conferida a ele pelos conquistadores e cronistas missionários. Durante todo o período colonial os europeus registraram, por escrito, as experiências vividas em boa parte do território explorado e ocupado por eles na América. Dentre os temas abordados, estava a montagem dos mecanismos administrativos da coroa espanhola na região, o contato com os indígenas, bem como os conflitos e guerras contra eles, etc. Além disso, muitos dos escritos sobre os nativos das novas terras relatam a história desses povos, a religiosidade, os deuses e, entre outras coisas, as práticas de sacrifícios humanos. Tais práticas foram vistas, na grande maioria dos casos, com muito horror e espanto.

Daquelles que escreveram esses relatos, em muitos casos, membros do clero, funcionários espanhóis, indígenas educados em colégios construídos na América, conquistadores, destacamos as obras realizadas por religiosos espanhóis. Provenientes de diferentes Ordens, como franciscanos e dominicanos, chegaram à região mesoamericana com o intuito de trabalhar no processo de conquista espiritual que se dava concomitantemente à colonização promovida pela coroa de Castela.

Os religiosos fizeram parte de um grupo que escreveu e explicou o Novo Mundo e seus habitantes. O “outro”, o indígena, passou a ser entendido e explicado pelos cronistas religiosos, diga-se de antemão, por um lado, de forma heterogênea, com interpretações e argumentos distintos, direcionado pelas experiências de cada cronista ou pela forma de conceber o mundo a partir de filósofos ou religiosos que, ao longo da história, contribuíram com suas explicações. Por outro lado, as explicações, de modo geral, estavam delimitadas, mesmo que heterogêneas, pelas categorias e concepção que seguiam uma lógica: a verdade cristã. Como cristãos, os autores de tais escritos partilhavam da premissa bíblica que “Deus é Verdade”, pois Nele a palavra e o pensamento representariam sempre a realidade. Por essa razão, os textos estavam impregnados com a verdadeira Palavra.

Nesse processo, os rituais de sacrifícios humanos realizados pelos mesoamericanos eram tidos, na grande maioria dos relatos espanhóis, como práticas idolátricas, uma idéia tecida na longa tradição judaico-cristã, já encontrada no Antigo Testamento, indicando as impiedades dos gentios que, diferentemente dos hebreus, adoravam estátuas e faziam cultos a ídolos. Também no Novo Testamento os espanhóis encontravam relatos que apontavam para essa questão: Na carta de Paulo aos romanos, o Apóstolo associou a idolatria à “depravação dos homens”, loucura e à obscenidade (Rm 1.18-27). Na América, a concepção de idolatria funcionou como um filtro na percepção da religiosidade dos nativos pelos europeus, sendo que foram, justamente, as práticas de sacrifícios, associadas como idolátricas, as mais combatidas pelos recém chegados do Velho Mundo.

Dentre o grande universo de fontes espanholas elaboradas no século XVI optamos em dar uma atenção especial para as religiosas, que trazem numerosas informações e interpretações sobre o universo cultural mesoamericano, principalmente sobre os rituais de sacrifícios humanos. Acreditamos que a análise de parte dessas fontes que consultamos, a partir do elemento que escolhemos como tema de investigação, ou seja, os rituais de sacrifícios humanos, pode nos proporcionar algumas pistas sobre a imagem indígena construída pelos espanhóis.

Antes de explicarmos como foi articulado e trabalhado com esse universo documental, é conveniente apresentar os religiosos e suas produções, os quais foram escolhidos nessa pesquisa, bem como os motivos dessas escolhas. Daremos atenção especial para cronistas que trataram amplamente do tema em questão, e que estiveram envolvidos em projetos de conversão dos indígenas.

Dentre as produções de religiosos espanhóis que tratam do tema dos rituais de sacrifícios humanos realizados na Mesoamérica, utilizamos fontes de dois franciscanos: a *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1969) do frei Bernardino de Sahagún, a *Historia de los indios de la Nueva España* (1971) do frei Toribio de Benavente ou (Motolinía); e de dois dominicanos: a *Historia de las Índias de Nueva España e islas de tierra*

*firme* (1967) do frei Diego Durán, e a *Apologética historia sumaria* (1992) de Las Casas<sup>5</sup>. Como hipótese a ser testada, acreditamos que a escolha de dois religiosos dominicanos e dois franciscanos será pertinente para descobrirmos de que forma os religiosos desenvolveram suas idéias e imagens a respeito dos indígenas baseadas em suas práticas de sacrifícios. Além disso, poderemos observar se os cronistas contêm aproximações e diferenciações, sejam eles partícipes da mesma ordem religiosa ou não.

*Historia general*<sup>6</sup> foi escolhida pela amplitude com que trata do tema dos sacrifícios de seres humanos entre os mexicas. Sahaún dedicou-se, por quase toda sua vida, a pesquisar e escrever sobre as culturas da região do Altiplano Central Mexicano e cercanias. Segundo Santos (2002: 26), o missionário tinha como principal objetivo alertar seus irmãos missionários para as chamadas “sobrevivências idolátricas”. A obra serviria como uma espécie de manual missionário para a referida região.

*Historia de los indios* de Motolinía foi escolhida por ser o texto mais antigo sobre a evangelização na América. O principal objetivo do autor ao escrever a obra, foi exaltar o trabalho dos franciscanos na “luta” contra o demônio, o qual, como pensava o cronista, havia se apoderado dos povos indígena e os levado a realizar práticas idolátricas, dentre as quais estavam os sacrifícios humanos.

Quanto às produções dos autores dominicanos, *Historia de las Indias* foi selecionada por possuir características similares à obra de Sahagún. Vale ressaltar que o seu autor, Diego Durán, como apontou Santos (2002: 27) compartilhava com Sahagún dos mesmos objetivos missionários. O cronista valeu-se de escritos de segunda mão e de seu próprio conhecimento sobre as culturas mesoamericanas, entre as quais viveu desde a sua infância. O frei procurou estabelecer um padrão explicativo para toda a história da América. Suas narrativas são detalhadas, sendo que parece demonstrar sua enorme preocupação em não deixar escapar

---

<sup>5</sup> Sobre os escritos de Las Casas há que se esclarecer que, mesmo não os tendo produzido a partir da história e cultura náhuatl, grande parte de seus tratados sobre os rituais de sacrifícios provêm de fontes da referida região, como, por exemplo, aquelas coligidas de Motolinía.

<sup>6</sup> Utilizaremos formas abreviadas dos títulos das quatro obras citadas: *Historia general* (de las cosas de Nueva España) *Historia de los indios* (de la Nueva España), *Historia de las Índias* (de nueva España e islas de tierra firme) e *Apologética (historia sumaria)*.

qualquer indício de idolatria entre os nativos. Entre as suas principais preocupações estavam os ritos sacrificiais.

Outro religioso que merece destaque na forma de interpretar as práticas de sacrifícios humanos e, conseqüentemente, os indígenas é o frade Bartolomé de Las Casas. O dominicano, mesmo não tendo vivido na região ou estudado, em particular, o México Tenochtitlán, valeu-se de fontes como Motolinía para explicar e formular suas teorias sobre os rituais de sacrifícios humanos praticados pelos indígenas no Novo Mundo. Na *Apologética* o frade fez considerações sobre as condições geográficas, os costumes dos nativos e suas habilidades “naturais” para a verdadeira religião. Diante de idolatria, a solução lascasiana foi recorrer à idéia do desconhecimento da “verdadeira religião”, tal como os antepassados da religião cristã.

Na pesquisa, do ponto de vista temporal, temos um período que abrange os últimos anos do século XV até final do século XVII, quando são produzidas as obras espanholas que tratam dos nativos da América, utilizadas no trabalho. Tal delimitação é permeada por um ponto de vista espacial, já que localiza os textos no continente americano, as então chamadas Índias Ocidentais, em especial a região da Mesoamérica e adjacências, ora devido ao lugar em que foram escritos, ora devido a sua temática. Estão aí compreendidos documentos que vão das Cartas de Colombo até as crônicas dos religiosos missionários espanhóis que abordam o tema dos rituais de sacrifícios humanos na Mesoamérica, em especial, entre os mexicas, sobre os quais existem as maiores evidências para utilização de tais práticas.

Dessa forma, pretendemos descobrir como os rituais de sacrifícios foram tratados nas fontes supracitadas, em especial, as religiosas. Além disso, observaremos como os relatos sobre as práticas sacrificiais moldaram a imagem indígena a partir do encontro dos povos e culturas do Novo e do Velho Mundo.

Para isso, no primeiro capítulo trataremos de fazer uma breve conceitualização dos rituais de sacrifício ao longo da história. Nossa pesquisa recorre a diferentes campos de saber, tais como a Antropologia, a Sociologia, a História, etc. Além disso, abordaremos algumas possibilidades de interpretações nos distintos campos de saber. A partir das interpretações

conceituais, centraremos nossa atenção nas fontes que possibilitam as evidências da existência de tais práticas entre os mesoamericanos.

Uma perspectiva mais horizontal de olhar a história contada pelos povos mesoamericanos pode ser encontrada nos escritos pictográficos<sup>7</sup> presente nos códices e outros suportes materiais. As fontes, como os registros figurativos produzidos em tempos pré-coloniais<sup>8</sup>, bem como as pinturas murais e cerâmicas, tratam centralmente do passado indígena, ampliando, assim, o conjunto de fontes históricas sobre a região (SANTOS, [s.d.]: 04). Nesse sentido, faremos uma breve apresentação sobre essas produções que contemplam o universo informativo da história dos povos mesoamericanos, bem como sobre a relevância das mesmas a partir do contato entre as culturas no Novo e do Velho Mundo.

Analisadas as fontes nativas mesoamericanas, muitas das quais foram úteis ao projeto dos missionários na América, passaremos a analisar quais foram os tipos textuais produzidos pelos espanhóis e de que forma eles podem ser classificados. Dentre eles estão Cartas, Relações, Crônicas e Histórias, que delinearão o período do descobrimento e da Conquista e constituíram a imagem do indígena mesoamericano.

Concluídas tais abordagens, centraremos nossa atenção nos cronistas missionários espanhóis supracitados, bem como em suas principais produções, as quais trazem inúmeras informações sobre o universo cultural mesoamericano, especialmente no que diz respeito aos rituais de sacrifícios. Além disso, buscaremos responder quem eram esses religiosos espanhóis que atravessavam o Oceano Atlântico no século XVI, para estabelecer-se em uma região pouco conhecida e precariamente controlada pelos cristãos, e a que tipo de instituição estavam ligados. Buscaremos responder, ainda, quais eram os objetivos dos religiosos ao escreverem suas crônicas ou demais produções sobre os povos mesoamericanos.

No segundo capítulo realizaremos uma análise da macrorregião cultural que abarca a Mesoamérica. Nesse intento, faremos uma breve apresentação do panorama cultural anterior à

---

<sup>7</sup> Termo utilizado por Santos (2002), o qual evoca a combinação entre elementos pictóricos e glíficos.

<sup>8</sup> Quando abordamos os termos pré-colonial, colonial ou pós colonial não podemos pensar apenas na acepção cronológica, mas, também, em ressignificações discursivas concernentes às relações a partir do contato entre a Europa ocidentalizada, e a América indígena.

chegada dos espanhóis à América. Como uma forma de contrapormos muitas das informações dos espanhóis acerca dos rituais de sacrifícios humanos, que classificavam estas práticas como idolátricas, analisaremos o percurso histórico cultural mesoamericano, perpassando diferentes etapas, até o período auge da civilização mexica no México Tenochtitlán, quando da chegada dos espanhóis, em 1519, à região. Vale ressaltar que a avançada civilização que os mexicas levantaram, na verdade derivou de outras, que a antecederam na mesma região do Vale Central do México.

Os povos mesoamericanos compartilhavam características civilizacionais comuns, frutos de um longo desenvolvimento histórico cultural. São características e significados culturais, como veremos, que se relacionavam diretamente a situações concretas, fazendo sentido ao meio social que os criou. Sabemos que o mundo ocidental pensou os povos indígenas como sujeitos que faziam parte da natureza, sem culturas particulares construídas ao longo do tempo; ou sem história, categoria reservada aos egípcios, babilônicos ou gregos.

Além disso, os mexicas e demais povos da região possuíam uma visão de mundo que os torna singulares ao longo da história. A compreensão dos rituais de sacrifício dos povos mesoamericanos não pode prescindir da análise de sua cosmovisão. Nesse sentido, é preciso que nos reportemos a um dos principais elementos que caracterizam os mexicas, àquele que se refere a eles como o “povo do quinto sol”. Neste ponto, destacamos a existência de dois conceitos arraigados à cultura mexica: a crença de universo instável, constantemente ameaçado de destruição, e a idéia de que esta destruição pode ser postergada através de sacrifícios humanos. Os mexicas ao honrarem os deuses através deste expediente, além de evitarem o fim do cosmos, como revelavam os seus mitos de criação<sup>9</sup>, ampliaram seu território, bem como seus poderes políticos sobre grande parte da região mesoamericana. Isso porque a grande maioria das vítimas sacrificiais pertencia aos povos subjugados ou capturados em guerra.

---

<sup>9</sup> Ao utilizarmos essa noção nos defrontamos com uma dificuldade: de lidarmos com o mundo indígena a partir de premissas ocidentais, haja vista que, por exemplo, o conceito de mito era desconhecido entre os mesoamericanos. Uma das suas estratégias de organização e expressão do conhecimento do mundo, eram as narrativas que abrangiam temas que se iniciavam com as origens dos deuses e do universo, em que se buscavam a precisa localização cronológica destes eventos, o que está de acordo com a grande importância dada aos calendários por estes povos.

Ao analisarmos a história mesoamericana e a cosmovisão compartilhada pelas sociedades desta região, poderemos compreender um pouco do universo cultural que constituía os povos indígenas como sujeitos capazes de causar as reações mais distintas para os espanhóis.

No terceiro capítulo, antes de analisarmos como os religiosos espanhóis interpretaram e descreveram os povos indígenas a partir das práticas de sacrifícios humanos, faremos uma apresentação dos principais rituais sacrificiais realizados pelos mexicas e que foram descritos pelos cronistas. Após essa apresentação, analisaremos a percepção que estes observadores tiveram sobre o outro, e como tais percepções foram descritas e constituíram a imagem indígena, muitas das quais, citadas anteriormente, mantêm-se nos dias atuais. Os textos dos conquistadores, em especial, delimitam, em grande medida, a visão que temos dos indígenas mesoamericanos antes da chegada dos espanhóis. Estes, assentados à concepção cristã, necessitavam, inadiavelmente, explicar o “Novo Mundo” não mencionado pelos textos bíblicos.

Os debates, os motivos e as atitudes desses religiosos e de tantos outros conquistadores, influenciaram a textualidade do século XVI. São histórias, relatórios, diários, documentos administrativos, cartas, entre outros, quem conferem uma gama de textos que constituem uma espécie de cânone subjacente, pouco acessível ao público, de modo geral. Dessa forma, acreditamos que ao pesquisarmos as fontes que nos propomos, teremos a oportunidade de percebermos alguns elementos conceituais que revelaram um outro cultural não reconhecido pelos habitantes do Velho Mundo.

Em termos gerais, as “interações”, a partir do modelo de encontro de culturas distintas, nos permitem compreender o objeto em estudo, ou seja, as fontes dos cronistas religiosos, como resultado dos contatos. Resultados carregados com uma porção de hibridismo. A variedade de possibilidades para a existência de culturas híbridas é tão grande que Burke (2003) a dividiu segundo a variedade de objetos, de terminologias, de situações, de reações e de resultados. A forma como os cronistas apresentam e interpretam as práticas de sacrifícios humanos entre os mesoamericanos, em especial os mexicas, pode ser analisado levando em conta algumas delas, especialmente quanto variedade de terminologias.

Podemos avaliar a variedade pela quantidade de termos que os especialistas utilizam ao fazerem referência a esse processo de interação cultural e suas conseqüências. Podemos citar os termos mistura, sincretismo, troca cultural e, é claro, hibridismo. Todas são palavras que servem para descrever o mesmo fenômeno. Certamente uma das razões para tal, é o fato de que a quantidade está associada à variedade de situações possíveis desses encontros culturais. Quando falamos em encontro cultural, entre mesoamericanos e espanhóis, e os resultados desse encontro, acreditamos que os últimos podiam ou não ter a supremacia política, militar ou religiosa. O que equivaleria a dizer que tanto a cultura dos espanhóis quanto a dos indígenas exerceram influência uma sobre a outra.

Uma vez ocorrendo trocas culturais, temos a possibilidade de uma produção híbrida, como no caso dos textos dos cronistas religiosos espanhóis. Ao tratarmos de temas que abordam a questão do encontro cultural, vale pensarmos naquilo que Burke escreve citando Said:

Se nenhuma cultura é uma ilha, [...] deve ser possível empregar o modelo de encontro para estudar a história de nossa própria cultura, ou culturas, que devemos considerar variadas em vez de homogêneas, múltiplas em vez de singulares. (p. 257)  
“A história de todas as culturas é a história do empréstimo cultural.” (BURKE, 2000: 257).

Nesse sentido, é importante levarmos em conta que os sujeitos e as culturas transformam-se a partir do encontro, em uma troca de mão dupla, ou seja, sendo tanto transmissoras como receptoras quando confrontadas uma com a outra. Nesse sentido, uma conquista militar não significa uma conquista cultural, bem como uma conquista religiosa não significa uma transformação por completo dos sujeitos, aparentemente subjugados por outra cultura, abandonando práticas ou crenças habituais.

Vale ressaltarmos, neste ponto, a importância, como citou Gruzinski, de abandonarmos alguns clichês que, por vezes, usamos para considerar as populações indígenas, principalmente aqueles, efeito do racismo, que descrevem as populações indígenas como massas passivas e atrasadas. A partir do século XVI os espanhóis buscaram desenvolver na América, após se apoderarem de imensos territórios, um empreendimento de reprodução do Ocidente. Tal objetivo somente seria concretizado com o concurso ativo dos indígenas. A

política de ocidentalização do Novo mundo passava, também, pela cristianização dos povos. Dessa forma, os religiosos acreditavam que fosse necessário, por parte dos indígenas, o abandono por completo de suas práticas e rituais, os quais, para os europeus, eram consideradas idolátricas. Esse período ficou marcado, em grande medida, pelos discursos feitos, entre outros, pelos cronistas religiosos, acerca dos nativos e suas práticas religiosas.

A metodologia adotada para a abordagem do problema da pesquisa segue duas características: Consideramos que o discurso sobre o outro, revelado nas fontes dos cronistas religiosos, pode ser estudado e pensado através do contato cultural, ou seja, do mecanismo de trocas culturais entre indígenas e espanhóis. A inovação deste aspecto está no uso de cronistas contemporâneos e mais do que isso, de cronistas heterogêneos que, para desenvolverem seus escritos, se valeram de elementos culturais do Novo Mundo, bem como dos próprios indígenas.

## 1 CONCEITOS E FONTES: A HISTÓRIA INTERPRETADA

*Todo lo tenían pintado en libros y largos papeles  
com cuentas de años meses y días en que había acontecido [...]  
sus leyes y ordenazas sus padrones  
todo con mucho orden y concierto [...]*

Fray Diego Durán – Historia de las Indias  
de la Nueva España y Islas de Tierra Firme

Inúmeras são as maneiras de se estabelecer a relação entre os seres humanos e a(s) deidade(s), e todas as religiões têm muitas práticas para isso, entre elas se encontram os sacrifícios rituais. Estes foram, e ainda são, praticados por diferentes povos que acreditaram ou acreditam, de uma maneira ou de outra, na existência do sobrenatural<sup>10</sup>. No estudo da sociedade mexicana, as práticas sacrificiais destacam-se dentre os aspectos mais sobressalentes: para a cultura praticante, são atos concretos, de realidade, vivenciados regularmente e cercados de uma série de procedimentos rituais.

As informações sobre as práticas de rituais de sacrifícios realizados pelos povos mesoamericanos, em grande medida, provêm de fontes produzidas por espanhóis dos séculos da conquista e colonização da América. Dessa forma, a imagem criada sobre a maioria destas e, conseqüentemente, sobre os praticantes, está assentada à concepção cristã do século XVI. Hoje diríamos que os sacrifícios representavam muito mais uma forma de manifestação de uma determinada fé e de uma forma de interpretar o mundo, do que uma persuasão do demônio como acreditavam muitos cronistas, especialmente os religiosos, como veremos ao longo da pesquisa.

---

<sup>10</sup> Segundo Eliade, a manifestação do sagrado deve ser entendida como de forma totalmente oposta da ordem ou das realidades naturais (ELIADE, 1996).

## 1.1 Religião e rituais de sacrifícios: conceitos gerais

A palavra *sacrifício* deriva do latim e significa “*sacrum facere*”, “*tornar sagrado*”. No uso corrente do espanhol, inglês e francês, a palavra também está relacionada à oferenda de algo muito estimado, que pode ser dedicado a uma deidade ou a alguma pessoa. O termo *sacrifício* está presente também na linguagem comum com o significado de privação, renúncia, graças à qual a pessoa, com sua liberdade, doa ou se priva de algo para a obtenção de um fim que, quando pertencente à esfera divina, assume dimensão religiosa (IAMMARRONE, 2003: 364).

Diante disso, é até curioso que em alemão

a palavra “Opfer” – diferentemente do “offer” inglês – não deriva do latim “offerre”, mas de “operari” (no neolatim “operare”). Essa derivação (“Opfer”, de “operare”) deu-se mais ou menos no séc. VI. O “Opfer” do alemão é um conceito abrangente que serve para diversos tipos de sacrifícios (WILLI-PLEIN, 2001: 25).

A partir das diferentes concepções e referências da palavra *sacrifício*, toma-se consciência da problemática que é trabalhar com significações, sobretudo de línguas antigas. Podendo o *sacrifício* ser de caráter religioso ou não, trabalhar-se-á aqui exclusivamente com o religioso, o qual se aproxima da conotação original do termo latino, de *tornar sagrado* ou *converter algo em sagrado*.

Os rituais de sacrifícios estão inseridos numa complexa estrutura religiosa, o que implica em afirmarmos a presença do sobrenatural neles, aproximando-nos ainda mais da conotação latina referente ao seu significado. O termo *sagrado* procede do latim *sacrātus*, *a*, *um* (particípio passivo de *sacrāre* [consagrar, sagrar, dar caráter sagrado à; votar, dedicar]), mesma raiz de que os termos *santo*, *santuário* e *santificar* procedem, a qual comporta uma noção de separação ou de transcendência. Esta separação ou transcendência do *sagrado* é o que o opõe ao *profano*. O lugar *sagrado* é (*fānum*), enquanto que o que está mais além do lugar *sagrado*, é o *profano* (*profānus* [que está em frente ao *sagrado* e não entra nele]).

Por sua parte, Mircea Eliade introduz o termo *hierofania* para designar a manifestação geral do *sagrado*, que constitui a experiência fundamental do *homo religiosus* [homem religioso] (ELIADE, 1996: 20-22). Eliade define o *sagrado* como o oposto do *profano*. Nesse sentido, o *sagrado* é entendido nas manifestações de ordens distintas da realidade natural.

Quanto à manifestação do *sagrado*, pode ocorrer sob várias formas como, por exemplo, através de objetos, em determinados espaços (lugares) e períodos (tempo). Segundo

Eliade, existem objetos, espaços e períodos que propiciam a manifestação do sagrado, uma transcendência ontológica que concede às propriedades (objetos, espaços e períodos) significados qualitativamente distintas dos profanos (ELIADE, 1996: 27-29).

Quando o tema são os rituais de sacrifícios, vale ressaltar que não são atos sem sentidos ou banais, eles pertencem ao âmbito do sagrado, do mistério e estiveram presentes em distintas culturas e períodos da história como portadores de uma ação que, segundo a crença dos praticantes, pudesse afetar o mundo sobrenatural, reproduzindo no mundo natural uma ordem perdida ou desejada. Seus atos eram constitutivos de uma ação capaz de estabelecer uma relação entre o profano (natural) e o sagrado (sobrenatural), como no caso dos mexicas. Para os praticantes, os rituais foram expressões reais de uma relação entre o humano e o sobrenatural.

Sem dúvidas, a religião possuía um papel mais do que relevante na vida dos povos mesoamericanos. Essencialmente, ela era um elemento que propulsava o cotidiano dos indivíduos. Não obstante, caracterizava-se pela complexidade de sua cosmovisão como pela prática imponente de rituais de sacrifícios humanos. Um importante corpo de evidências para os estudos da religiosidade pré-hispânica, encontra-se nas informações dos viajantes, conquistadores e cronistas religiosos do século XVI, os quais veremos adiante.

No que se refere à etimologia da palavra religião, costuma-se dar a ela duas interpretações. Na primeira, ela procede de *religio*, vocábulo relacionado com *religatio*, que é substantivo de *religare* (“religar”, “vincular”, “atar”). Nesta interpretação, o próprio da religião é a subordinação e a vinculação à divindade. Segundo outra definição, o termo decisivo é *religiosus*, que é o mesmo que *religens* e que significa o contrário de *negligens*. Nesta segunda interpretação, o termo religioso equivale a ser escrupuloso no cumprimento dos deveres que se impõem ao cidadão no culto aos deuses. Nesta segunda interpretação se acentua o motivo ético-jurídico. Neste trabalho nos valeremos da primeira interpretação de religião, mesmo que o conceito de religião possa ser entendido de vários modos: como vínculo do ser humano a uma divindade ou como união de vários indivíduos para o cumprimento de ritos religiosos. No entanto, o cerne desta primeira interpretação é a dependência do ser humano para com a divindade (MORA, 2001: 2506).

Neste ponto, faz-se pertinente outra interpretação das práticas rituais de sacrifícios; na medida em que os rituais são elementos do *religio*, é possível o princípio afirmativo de um estado de fato para aquele que crê: a pertença ou dependência total do ser humano a uma

origem divina. A partir dessa perspectiva o sacrifício primordial seria o humano. Caso contrário, qualquer outro elemento oferecido em sacrifício deveria ter uma relação real com o ser humano e, no mínimo, um valor substitutivo. (CROLLIUS, 2003: 364).

Conforme Pixley (1991: 194), podem-se arriscar quatro motivos para se realizar um sacrifício: O primeiro refere-se a um dom: o ser humano oferece à divindade parte do que possui, comprometendo assim, a divindade com o doador. O segundo motivo refere-se à comunhão com a divindade: repartir, na mesma mesa a comida entre o doador e Deus, mesa que o ofertante serviu. Quanto ao terceiro ponto, o autor destaca a comida para os deuses: neste caso, está presente o antropomorfismo que crê que a divindade se alimenta. O quarto motivo está relacionado com a manipulação do sangue: para as mais distintas culturas praticantes de rituais de sacrifícios, o sangue estava relacionado ao mistério da vida. Assim, manipulá-lo era uma virtude extraordinária.

Para os mexicas, como veremos nos capítulos seguintes, o sangue estava relacionado a uma energia vital que mantinha vivos o sol e os demais astros. Sem o sangue, a vida de todo cosmos estaria ameaçada. Por essa razão, os rituais de sacrifício, com oferta de sangue aos astros e aos deuses, consagraram-se como uma das práticas mais comuns entre os antigos povos mesoamericanos.

Todo sacrifício implica uma perda em benefício do sagrado sobrenatural. A perda pode ser de níveis distintos, de uma destruição parcial do elemento ofertado ou uma destruição total. Quando o sacrifício exige práticas cruéis à vítima, seja ela animal ou humana, a vida da oferta tem que ser destruída. No caso dos sacrifícios humanos, uma definição pertinente para o ritual é a imolação, destruição por diversos meios da vida de um ser humano, que possui a finalidade de estabelecer um intercâmbio de energia com o sobrenatural. Segundo Torres, a idéia consistia em que, através dos rituais de sacrifícios, a energia liberada pela vítima daria um equilíbrio adequado ao cosmos. Quando um ser humano fosse privado de sua vida, especialmente quando de forma violenta, liberaria uma energia, o *mana*, que pode ser definido como uma corrente, um fluxo, um poder existente em todo universo, o qual, manejado adequadamente, poderia ser utilizado para diversos fins. Nas concepções mesoamericanas de entender o mundo, o *mana* está de acordo com a noção supracitada. Segundo Torres (1994: 109), para estas concepções, a energia vital se concentrava em maior quantidade em certas partes do corpo, especialmente no sangue, no coração e na cabeça. Tais partes possuíam um valor distinto quando manipuladas num ritual de sacrifício.

Sob esse olhar, a corrente de energia, o mana, passaria diretamente ao sobrenatural, o sagrado, e deste, a todos os seres animados e inanimados, principalmente as plantas e animais que constituem a cadeia alimentar dos seres humanos. Conforme Torres (1994: 109-110), segundo as crenças dos povos da Mesoamérica, a energia existiria em todos os lugares, no entanto, apenas certos seres e objetos estariam carregados dela. Além disso, haveria momentos propícios para a liberação do mana, nos quais os seres e objetos estariam mais carregados de energia. A idéia central é de que os deuses teriam uma energia em maior quantidade quando comparados aos seres humanos. Contudo, entre os seres humanos alguns possuiriam uma quantidade de energia maior que outros, como, por exemplo, os reis e sacerdotes.

Entre os mesoamericanos, como analisaremos no segundo capítulo deste trabalho, entendia-se que o equilíbrio natural e sobrenatural, da vida, do cosmos, dependeria do intercâmbio contínuo de energia entre o mundo natural e o sobrenatural, em que ambos se necessitam e se complementam. Dessa forma, poderíamos dizer que, para eles, uma das funções mais importantes dos rituais de sacrifícios, seria a função reguladora (TORRES, 1994: 28-30). Nessa perspectiva, o importante seria equilibrar o *mana*, pois quando ele não estivesse adequadamente distribuído, certamente sobreviriam crises, que poderiam ser periódicas, cíclicas ou ocasionais (TORRES, 1994: 28-30).

Segundo René Girard<sup>11</sup> (1990) antropólogo e crítico literário contemporâneo, em “*A violência e o sagrado*”, a articulação dos diversos fenômenos sociais acontece por meio da íntima relação do sagrado com a violência. Diante da ameaça de violência, o sagrado é a ferramenta reguladora, na qual o âmbito do sagrado está pleno de violência, que é sempre sacralizada. O elemento central da tese de Girard é que existe na cultura um processo de passagem da indiferenciação para a diferenciação social. O grupo social encontra-se ameaçado pela indiferenciação, que gera uma rivalidade generalizadora. A partir da ameaça generalizadora, o grupo passa a criar mecanismos de diferenciação, sendo que a primeira solução diante da crise consiste no sacrifício vitimizador. Este sacrifício objetiva polarizar em uma única vítima a violência que ameaça todo o grupo. Assim, a vítima, o *bode expiatório*, é

---

<sup>11</sup> Girard apresenta uma leitura sobre o sacrifício que pretende ser definitiva. O autor propõe a construção de uma Antropologia Geral, a qual se pode ou não aceitar, já que não possui verificabilidade imediata. Ele constrói um sistema antropológico-fenomenológico para explicar a origem da cultura e a estrutura de violência nas sociedades. A teoria de Girard é bastante polêmica atualmente, especialmente porque grande parte dos seus subsídios provém de Mauss e Hubert, os quais ele tanto se preocupa em criticar: violência, expiação pela vítima, contaminação à sociedade. (GIRARD, 1990).

o cerne da diferenciação primeira das sociedades. Na vítima sacrificial está canalizado todo o mal do grupo, toda a crise. Quando a comunidade se encontra em crise, a vítima passa a ser fonte de todo o bem da comunidade. Nesta tese, Girard concebe as sociedades como eminentemente violentas. Para ele, a cultura se organiza a partir de uma violência fundadora, a partir do cerne da diferenciação, ou seja, a partir de um sacrifício vitimizador que interrompe o processo de crise vivido até então. Assim, ocorre um processo de transcendentalização da violência vitimizadora que é a gênese do sagrado.

Segundo Torres, o sacrifício ritual, num Estado centralizado com a função reguladora e controladora da violência, pode ser um meio de manipulação e obtenção de poder político. Essa maneira de adquirir poder aconteceu em sociedades onde havia grande diferenciação e exploração de uma parcela da sociedade para a outra, como na sociedade mexicana. Neste caso, especialmente nos sacrifícios humanos, as vítimas sempre pertenciam a setores da população marginalizada. Num Estado déspota os sacrifícios acabavam se convertendo em espetáculos de exibição do poder estatal. Assim, o sentido do sagrado, como regenerador de energia, figurava com um papel secundário, cedendo o lugar principal ao político do Estado, no qual o sobrenatural servia como instrumento de repressão. Vale ressaltar, como veremos no último capítulo, que tais sacrifícios não eram os únicos, pois havia, além dos sacrifícios oferecidos pelo Estado, os individuais e os comunitários (TORRES, 1994: 34-36).

Os sacrifícios rituais podem ter, dentro do campo social, diversas finalidades. Portanto, a busca pelo significado dos rituais nas mais distintas culturas é bastante difícil e improvável. O que podemos, entretanto, é sublinharmos alguns elementos presentes nos atos de sacrifícios rituais e interpretá-los.

Uma das questões pertinentes em se tratando de práticas de rituais de sacrifícios é a questão da interpretação sobre elas. Na tentativa de buscarmos uma solução para essa questão, compartilhamos daquilo que já foi alertado por Mauss e Hubert (2005) – que as teorias do sacrifício são tão velhas quanto à própria religião. Segundo os autores, existe uma variabilidade enorme de práticas sacrificiais. A partir dessa variabilidade, é possível acreditar que estes sacrifícios não possuem nada em comum, são totalmente opostos. Para eles, um rito sacrificial consiste em um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o executa ou de alguns objetos aos quais ela diz respeito. A idéia

central nessa definição interpretativa é a fórmula da *consagração*<sup>12</sup>. No sacrifício, a consagração modifica o estado das coisas, passa-se do profano para o sagrado, ocorrendo também o inverso. Nesse processo, a vítima é mediadora entre o ser humano e a divindade, é o elo entre as duas instâncias, é quem possibilita o contato entre os dois mundos. Para os autores, num ritual de sacrifício, é necessário que a vítima sacrificial não seja vingável<sup>13</sup>, isso para que o rito não traga conseqüências funestas aos participantes.

Para Mauss e Hubert, tais práticas estabeleciam comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de algo destruído no curso da cerimônia. Acreditavam que os sacrifícios não eram ritos primários na história, mas um produto tardio da evolução religiosa. Segundo eles, os seres humanos deveriam ter uma concepção mais precisa e personificada dos seres sobrenaturais, aos quais eram oferecidos sacrifícios. A concepção dos atos rituais deveria passar, necessariamente, pela idéia de satisfação, prazer ou necessidade do sagrado sobrenatural para com tais atos, especialmente quando se tratam de sacrifícios humanos.

As práticas sacrificiais são inúmeras e extremamente variadas, assim como os objetivos e seus meios. Contudo, embora muitas das interpretações sociológicas e antropológicas tenham aproximações com a nossa pesquisa, tentaremos não reproduzir uma espécie de esquema interpretativo a partir das análises já consagradas no mundo ocidental. Acreditamos que a forma de se interpretar o mundo, bem como os rituais subjacentes à cosmovisão mesoamericana, possuem singularidade. Nessa perspectiva, acreditamos que a concepção de mundo dos povos mencionados não pode ser avaliada ou interpretada a partir de um esquema, já que possui suas próprias construções cosmogônicas, muito distintas do mundo e do pensamento ocidental.

---

<sup>12</sup> “[...] a consagração ultrapassa a coisa consagrada. Neste sentido, este algo consagrado intermedia a relação sacrificante x divindade. A vítima do sacrifício possibilita o contato entre dois mundos, o sagrado e o profano. É fundamental que esta vítima seja destruída pela consagração, o que confere um caráter sacrificial mesmo aos rituais “não-sangrantes” como o caso de oferendas vegetais, libações de vinho ou leite. O objeto assim destruído é a vítima sacrificial.” (MAUSS, HUBERT, 2005).

<sup>13</sup> A teoria apresentada por Hubert e Mauss, de que o elemento a ser sacrificado não pode ser vingável, não confere com o que se conhece sobre os rituais de sacrifícios e antropofagia entre os tupinambás. A identidade cultural dos tupinambás encontrava-se imbricada com a noção de uma vingança, a qual gerava a guerra, a captura de prisioneiros, culminando nos rituais de sacrifício e antropofagia. Nesse processo de guerra e vingança a um parente morto, perpetuava-se a idéia de captura do inimigo, o qual faz parte da lógica da vingança. O sacrifício e antropofagia era, para os tupinambás, uma forma de restituir o parente que havia sido capturado e morto, dentro do mesmo processo ritual, pelos seus inimigos. Na prática antropofágica, os tupinambás beneficiavam-se mais das substâncias do parente que havia sido morto e servido em um ritual de sacrifício e antropofagia pelos inimigos, do que pelo próprio inimigo que era morto e servia de alimento ritual. Assim, os tupinambás buscavam, com a antropofagia, uma reapropriação de um parente morto. Mais que isso, seria esta uma forma de recuperação da integridade da coletividade.

A evolução da pesquisa arqueológica e os resultados de campo permitem-nos afirmar que entre os mesoamericanos as práticas sacrificiais, especialmente as de seres humanos, estiveram presentes por milênios. Quando os mexicas se estabeleceram, por volta de 1325, no México-Tenochtitlán, a prática sacrificial já era uma tradição milenar. Alguns dos indícios mais relevantes dessa prática encontram-se, especialmente, em centros cerimoniais olmecas e zapotecas do período Pré-Clássico, entre os anos 1200 a.C. – 100 d.C. que analisaremos no capítulo seguinte. Outros indícios arqueológicos apontam que tais práticas foram constantes na Mesoamérica nos períodos seguintes, isto é, no Clássico (100-900 d.C.) e no Pós-Clássico (900-1521 d.C.). Entre os mexicas, até onde nos leva esta pesquisa, como em nenhuma outra sociedade a prática sacrificial foi tão intensa e tão bem documentada, isso atribui aos sacrifícios humanos particularidade toda especial.

As informações de maior consistência sobre as práticas de sacrifícios humanos na Mesoamérica constituem-se de pesquisas arqueológicas e de um conjunto de fontes históricas nativas, de registros figurativos produzidos em tempos pré-coloniais<sup>14</sup>, como de pinturas murais e em cerâmicas, muitas das quais versaremos adiante. Além dessas, destacamos as fontes coloniais nativas produzidas no âmbito mesoamericano no século XVI. O resultado dessas produções são códices elaborados com a participação de membros da sociedade mesoamericana. No entanto, as fontes que marcaram a imagem do nativo americano no mundo ocidental e a visão que se tem ainda hoje sobre grande parte destes grupos dos tempos pré-hispânicos ou coloniais são determinados, em grande medida, pelos escritos produzidos por conquistadores, funcionários reais e religiosos espanhóis dos séculos da conquista e colonização. Dessa produção destacam-se as fontes elaboradas pelos cronistas religiosos, as quais trazem numerosas informações sobre as práticas de sacrifícios rituais e que acabaram servindo como justificativa para a conquista física e espiritual.

Dentre as produções que relatam a história mesoamericana e que delinearam o período do “Descobrimento” e da “Conquista”<sup>15</sup> estão Cartas, Relações, Crônicas e Histórias. Ao olharmos para a complexidade e diversidade das fontes, é possível percebermos uma massa textual heterogênea, em que a alteridade acaba sendo um catalisador do olhar do século XVI, organizando os discursos, dentre eles está o dos rituais de sacrifícios. Algumas

---

<sup>14</sup> Quando abordamos os termos pré-colonial, colonial ou pós colonial não podemos pensar apenas na aceção cronológica, mas, também, em ressignificações discursivas concernente as relações a partir do contato entre a Europa ocidentalizada e a América indígena.

<sup>15</sup> Temos consciência das críticas feitas à cristalização/definição destes processos em tempos distintos. Desta forma, a utilização destes termos é feita no sentido de clarear as exposições.

produções do período supracitado possuem peculiaridades: tiveram participação de informantes, de sábios ou de alunos indígenas dos colégios missionários sobre os quais versaremos nas próximas páginas. Essas produções, ou códices encomendados, tinham interesses bem pragmáticos, ou seja, conhecer a região e a cultura que se pretendia controlar política e economicamente, bem como conhecer as antigas crenças, facilitando o trabalho missionário.

A partir das Cartas, das Relações e, principalmente, das crônicas religiosas objetivamos descobrir como as práticas de sacrifícios rituais são retratadas, bem como perceber de que forma tais informações produziram uma imagem das culturas mesoamericanas. Levando em consideração que as fontes são heterogêneas, pretendemos descobrir, a partir das práticas de sacrifícios rituais de seres humanos, como o indígena (o outro cultural) foi compreendido, descrito e interpretado nas produções coloniais mesoamericanas, em especial naquelas dos cronistas religiosos espanhóis, sobre os quais versaremos nesse capítulo. Assim, a intencionalidade teórica não consiste apenas em descrever os rituais, mas em demonstrar um diálogo discursivo um tanto quanto oculto sobre os rituais de sacrifícios nas fontes.

## **1.2 Evidências arqueológicas**

Os trabalhos de pesquisas arqueológicas dão indícios que na Mesoamérica, desde o período pré-clássico, pelo menos na região do altiplano, havia alguma forma de ritual de sacrifício. O que fica evidente, é que não há como deduzir, a partir de todos os restos mortais, a forma como eram sacrificadas as vítimas: se antes de morrerem eram torturadas, ou se, após a morte tinham algum tratamento particular, como, por exemplo, a extração do coração. Como aponta Torres (1994: 63), em Tlatilco foram encontradas muitas tumbas que continham vítimas com várias vértebras unidas, o que pode indicar, segundo o autor, que as cabeças não se desprenderam por decomposição natural, mas foram decepadas em um possível ritual. Além desses restos mortais, foram encontrados outros, de crianças, das quais mãos e pés estavam separados dos seus corpos e muitos deles, estavam sem a cabeça.

Outros achados arqueológicos como a obra *El Señor de las Limas*, na região Olmeca, ajudam-nos a deduzir que a criança carregada nos braços da personagem esculpida em pedra, sugere a sua condição de vítima sacrificial. (TORRES, 1994: 63).



*El Señor de las Limas* (<http://terraeantiquae.blogia.com>).

### 1.3 História e tradição

Quando os primeiros missionários chegaram à região central do México para construir, entre outras coisas, uma nova cristandade, certamente, não podiam imaginar o universo lingüístico com o qual iriam se deparar. Existiam na Mesoamérica em torno de 133 famílias lingüísticas, dentre as quais, revelava-se como principal a náhuatl<sup>16</sup> ou asteca, com mais de 20 dialetos. Esse universo não era dotado apenas de um complexo sistema de signos lingüísticos, mas, também, como aponta Leon-Portilla (1992), de *Itoloca e Xiuhámatl*, ou seja, de “tradição” e “história”. A palavra *Itoloca* pode ser traduzida como uma das formas mais antigas para a preservação da memória do passado náhuatl, “o que se diz de alguém ou de algo”; enquanto a palavra *Xiuhámatl*, segundo Leon-Portilla, equivale à “anales o códices<sup>17</sup> de años”. O *Xiuhámatl*, “o que se dizia, também se inscrevia nos códices”, constituía, no mundo náhuatl, um complemento da *Itoloca*. Esses conceitos revelam de certa forma a estratégia nativa de explicar e guardar a história. (LEON-PORTILLA, 1992: 50-54).

Uma perspectiva mais horizontal de olhar a história contada pelos povos mesoamericanos, pode ser encontrada nos escritos pictográficos<sup>18</sup> presente nos códices e outros suportes materiais. As fontes, como os registros figurativos produzidos em tempos pré-

<sup>16</sup> Segundo León-Portilla (1992: 13), o termo náhuatl, aplicado a língua e cultura dos antigos mexicanos compreende em forma genérica as várias etapas de seu desenvolvimento ou, pelo menos, desde o período tolteca até a etapa final dos mexicas. Assim, usaremos o adjetivo náhuatl no singular, e nahuas, no plural, para nos referirmos a instituições culturais do México Antigo, como sua arte, historiografia, etc.

<sup>17</sup> A palavra códice vem do termo latino codex, que significa livro manuscrito. Tal termo é utilizado para denominar os documentos pictóricos ou de imagens que foram produzidas por indígenas do México e da América Central.

<sup>18</sup> Termo utilizado por Santos (2002), o qual evoca a combinação entre elementos pictóricos e glíficos.

coloniais, bem como as pinturas murais e cerâmicas, tratam centralmente do passado indígena, ampliando, assim, o conjunto de fontes históricas nativas (SANTOS, [s.d.]: 06).

Os códices podem ser classificados de acordo com suas *origens, época, suportes materiais e conteúdo*. A classificação a partir da *origem* dos códices remete-os à civilização pertencente: maias, mistecas, mexicas, etc. Quanto à classificação pela *época*, referimo-nos ao pré-hispânico ou colonial. Referentemente aos *suportes materiais*, estes variavam desde a madeira, passando pela cerâmica, o osso, a pedra, o estuque, o tecido de pele animal e até o papel, o qual poderia ser produzido a partir da casca da figueira (papel amate), da fibra do agave (papel maguey) ou da palma iczotl. Além desses suportes, destaca-se, no período colonial, o papel europeu com sua tela industrial de pergaminho. Outro elemento importante de classificação dos códices é o *conteúdo temático*. Os códices são agrupados a partir da relevância ou dos conteúdos dos temas de cada um deles, tais como calendários (rituais), históricos, genealógicos, cartográficos, econômicos, etnográficos e miscelâneas.

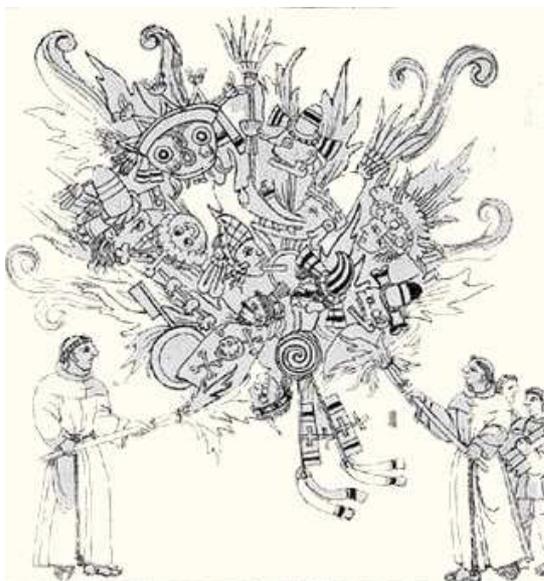
Não há uma precisão quanto à quantidade de códices mesoamericanos conhecidos, sendo que apenas parte deles está relacionada em levantamentos de pesquisas, porém o número de códices conservados na atualidade é muito reduzido. Sabemos que Juan de Zumárraga, primeiro bispo do México, no intento de aniquilar tudo aquilo que era considerado forma de idolatria e, conseqüentemente, um interstício no projeto colonial, promoveu a destruição de grande parte dos códices. Os nativos, diante do temor à punição por guardarem códices, ou na tentativa de evitar que eles fossem parar nas mãos dos europeus, também foram responsáveis pela destruição de uma parcela deles.

Os europeus compreenderam a cultura nativa - no caso náhuatl e seus “cultos” ou rituais, os quais incluíam os sacrifícios humanos e as práticas antropofágicas - como elementos inseridos na demonolatria. Citando Delumeau (1989: 260-264), podemos dizer que, em especial para os religiosos ibéricos, a idolatria não se encaixava apenas como “[...] uma forma errônea da religião natural”, [...] mas “[...] o começo e o fim de todos os males”. Muitos, como o jesuíta José de Acosta<sup>19</sup>, criam que o Demônio, depois de ter perdido o seu

---

<sup>19</sup> José de Acosta nasceu em Medina del Campo, Castela. Ingressou na Companhia de Jesus, estudando no Colégio e na famosa Universidade jesuítica de Alcalá. Chegou a Lima em 1572, tornou-se professor de teologia no Colégio Maior Jesuítico e depois, a pedido do Vice Rei Toledo, lecionou vários anos na Universidade Maior de San Marcos, atividade interrompida pelas constantes viagens. Entre 1573-74, a pedido do provincial, estudou a situação de Cuzco, Arequipa, La Paz, Chuquisaca e Potosí, quando aprendeu o quéchua. Em 1576 tornou-se provincial. Nos seus relatos periódicos, expõe todos os seus conhecimentos sobre a cultura andina.

domínio no mundo antigo, havia se refugiado na América. Dessa forma, os códices representavam uma ameaça aos planos políticos, econômicos e religiosos dos europeus na sua relação com o Novo Mundo e seus habitantes.



Queima de códices. *Relación de Tlaxcala*, f. 242r (SANTOS, 2002: 95).

Serge Gruzinski (1992a) analisa a idolatria como uma espécie de barreira no intento colonial de ocidentalização. Para o autor, a idolatria expressava um conflito cultural nos campos da religiosidade, da política, da ética e, de modo geral, do cotidiano. Assim, ela seria uma forma de resistência ao colonialismo.

A destruição dos códices ou o combate ao que se considerava idolatria, ao contrário do que já foi defendido por muitos historiadores e antropólogos, não destruiu a cultura indígena. Nessa perspectiva, não adotamos o critério de estagnação ou rigidez no termo cultura, idéia defendida por Gruzinski (2001: 60), de que o conceito de cultura deve ser relativizado. Desta forma, encontramos um panorama de uma realidade flutuante, complexa e mutável, a qual o autor define como o modelo da nuvem, que “supõe que toda a realidade comporta algo de irreconhecível e sempre contém uma dose de incerteza e de aleatório”.

Não queremos, com isso, minimizar o impacto cultural proporcionado pela destruição dos códices, bem como a repressão sofrida pelos nativos, a partir daquilo que os europeus consideravam como idolatrias. Ao compartilharmos da perspectiva de que a cultura é uma realidade flutuante, fica-nos a idéia de que existem vários elementos que merecem ser analisados e discutidos, não como forma de relativização absoluta de um determinado tema de

pesquisa, mas de relativização de verdades absolutizadas, como por exemplo, a teoria de que a conquista militar tenha sido uma ação européia frente aos nativos da América.<sup>20</sup>

Devido à destruição dos códices pré-hispânicos, seja por obra dos espanhóis ou dos próprios nativos, atualmente restam pouquíssimos exemplares seus, cerca de uma dúzia, diferentemente do que ocorre com os coloniais, que chegam a ser mais de cinco centenas. Algumas dessas produções são frutos da participação de clérigos ou funcionários da coroa castelhana que encomendaram cópias ou explicações de códices aos informantes, sábios ou alunos indígenas dos colégios missionários. Como já afirmamos, tais produções tinham objetivos bem pragmáticos: conhecer a cultura e a região que se pretendia controlar política e economicamente, bem como conhecer as antigas crenças visando o trabalho missionário para a conquista espiritual. Dentre as produções, destacamos o Códice Vaticano, o qual, feito de papel europeu, encontra-se, atualmente, na Biblioteca Apostólica do Vaticano. Atribui-se sua compilação ao frei Pedro de Los Rios. A singularidade deste códice, é que ele possui uma cópia de um códice pictográfico, provavelmente feito por um dos alunos mexicas. A particularidade do códice, de um documento que sobrepõe duas tradições culturais, contribui para a compreensão do modo como os religiosos entenderam um mundo distinto do seu. Como um contraponto das crônicas religiosas espanholas, como as de Durán e Sahagún, sua importância central advém do fato de tratar da cosmovisão, do calendário, da religião e da história mexica. O códice é um verdadeiro tratado que, estudado com cuidado, pode auxiliar a compreensão de códices pré-hispânicos e de crônicas do século XVI.

Outras produções, ainda, resultaram em textos explicativos, como a “Leyenda de los soles” e os “Anales de Cuauhtlan”. Segundo Santos (2002: 94), esses códices, mesmo tendo sido encomendados por espanhóis, possuem integridade e organização, sendo que muitas vezes são embasados em leituras de códices pré-hispânicos.

---

<sup>20</sup> Restall nos chama a atenção para algumas construções históricas nas abordagens sobre a colonização européia na América, denominando verdades absolutizadas como lendas ou mitos. Um dos mitos que o autor desenvolve é o mito do conquistador branco. Nele, o autor aponta para um novo olhar na análise da conquista da América. Segundo Restall, a conquista não pode ser estudada apenas na perspectiva bipolar do confronto (militar ou interesses) de europeu de um lado e indígenas do outro. Existiam circunstâncias e objetivos políticos que vão além do já mencionado. O confronto (a conquista militar) transcende os pólos nativos e europeus. Segundo o autor, entre os próprios nativos existem elementos internos que são merecedores de pesquisa quando o tema é a conquista da América. Exemplo disso são os Tlascaltecas e outros grupos que resistiam à incorporação pelo Império Asteca, os quais não foram instrumentos passivos da estratégia de Cortés de utilizá-los como aliados no confronto contra os mexicas. Ao contrário, esses nativos utilizaram-se dos espanhóis para promoverem seus interesses e combater os seus adversários (RESTALL, 2006: 95-124).

Além dessas produções, outro tipo textual que será de suma importância nos estudos mesoamericanos e fundamental para nossa pesquisa são as produzidas por conquistadores, religiosos e funcionários reais. Em grande medida, como versamos anteriormente, essas produções acabaram influenciando a visão ocidental sobre os indígenas americanos dos tempos pré-hispânicos ou coloniais.

#### **1.4 Os cronistas das Índias**

O encontro entre a Europa renascentista e a América indígena no século XVI suscitou e ainda suscita, em grande medida, uma multiplicidade de conceitos e discursos. O uso dos conceitos ou de uma opção conceitual operacional pode revelar uma tomada de consciência política na construção teórica dos sujeitos. Sob essa perspectiva, compartilhamos da concepção que o significado não é mero produto direto do ato, pois ele está sujeito às reflexões que fizemos sobre ele, sofrendo variações a partir do modo e do sentido com que ele é interpretado. Os textos dos conquistadores, em especial, delimitam, em grande medida, a visão que temos dos indígenas mesoamericanos antes da chegada dos espanhóis. Estes, assentados à concepção cristã, necessitavam inadiavelmente explicar o “Novo Mundo” não mencionado pelos textos bíblicos.

##### **1.4.1 O sentido da história: a voz que interpreta**

Ao afirmarmos que os textos dos conquistadores possuem grande influência para a visão que temos da grande maioria dos indígenas da América, surgem algumas perguntas: É possível identificar a voz indígena nas distintas fontes? A partir dos rituais de sacrifícios de seres humanos realizados pelos mesoamericanos, é possível perceber como os indígenas são reconhecidos e interpretados nas fontes que nos propomos a investigar?

Bruit, na tentativa de fazer uma interpretação da história da América Latina, afirmou que, “[...] o latino-americano vive duas histórias simultâneas, que o dividem como discurso e ação, embora a unidade como homem, seu reencontro consigo mesmo esteja dada na luta desenvolvida para libertar-se”. Essa dicotomia no interior do latino-americano faz com que o inconsciente, segundo o autor, recupere conteúdos esquecidos do passado, é o que ele chama de “outra história”. O motivo da recusa dessa “outra história” é sua “feiúra”. “Como a realidade se nos apresenta cruel e assumi-la nos envergonha, fazemos o jogo da simulação: simulamos o que não somos. Preferimos viver e saber a história dos vencedores, do Ocidente, só que nada do Ocidente funciona em nossas sociedades.” (BRUIT, 1994: 48-49).

Nos dias atuais, se olharmos a história sob outra lente, é possível percebermos que muito do que foi dito e escrito sobre a história da América não passa de mito, como classificou Restall (2006). Em obra recente, o autor analisa que podem ser qualificados como mitos vários conceitos que, em grande medida, classificam os europeus, militarmente, culturalmente e tecnologicamente superiores, enquanto os indígenas são vistos como fracos e vulneráveis.

#### **1.4.2 Cartas, Relações, Crônicas e Histórias**

Os europeus foram confrontados na América com povos e sociedades diferentes em uma proporção e variedade até então jamais experimentada por eles. As primeiras obras sobre o Novo Mundo foram escritas por pessoas que não tinham modelo algum a seguir. Por isso se expressavam com o vocabulário que conheciam, comparando o novo mundo e a Europa a todo o momento. Havia, além disso, a necessidade de encontrar um lugar dentro da humanidade de então para aquela imensa população de nativos. Alguns cronistas diziam que, sem dúvida, eram descendentes de tribos de Israel. A alteridade foi o centro organizador num primeiro momento, ou fase do discurso americano, sendo que a leitura que os espanhóis fizeram dos habitantes da América foi através dos valores da cultura ocidental. O outro passou a ser um elemento de apropriação através da escrita. São Cartas, Relações, Crônicas e Histórias que delinearam o período do descobrimento e da Conquista. Esses escritos formam uma unidade, tanto temporal como textual, o que não impede que haja diferenças, seja de forma ou de funções.

O primeiro tipo textual citado pelo autor Walter Mignolo (2002: 69) são as Cartas Relatórios que narram, com certo detalhe, um acontecimento. Mignolo destaca que para os navegantes e conquistadores, a carta foi a maneira mais prática de cumprir com uma obrigação e, portanto, o meio mais adequado para realizá-la. Além disso, a carta é um exemplo clássico de como elas cumpriram um papel discursivo humanista renascentista.

A primeira produção de texto sobre a América escrito por um europeu pertence a Colombo e foi o seu diário de navegação, o qual pode ser classificado, também, segundo Mignolo (2002), como carta, pois nesses textos existe um apelo a um determinado destinatário. As Cartas e as Relações são classificadas como tipos discursivos textualizados, pois tinham o objetivo de informar a Coroa. Exemplo destas são as cartas enviadas por Cristóvão Colombo e Hernán Cortés rei espanhol.

O Conquistador do México utilizou em sua correspondência duas terminologias: Cartas e Relações<sup>21</sup>. As cartas são aquelas nas quais há trocas de informações referentes a alguma necessidade, enquanto que as Relações no século XVI, segundo Mignolo, são os relatórios ou informes de alguma coisa que aconteceu e que, neste caso, deveria ser informado à Coroa. Uma característica bem peculiar das Relações, que Colombo escreveu, foi que as mesmas atendiam ao pedido dos reis em descreverem com maiores detalhes o que já havia sido encontrado e, anteriormente, mencionado pelo descobridor. Assim, as Relações não representam uma observação livre, mas respondem à solicitação de quem está vendo. Explicando de outra forma, foram os reis, na posição de solicitantes de informações, que determinaram, de acordo com seu interesse, o que Colombo fosse escrever. É nesse entorno de circunstâncias que as Relações surgem escritas por homens de letras que seguiam um modelo forjado pela necessidade (solicitação de informações por vias oficiais ou não) (MIGNOLO, 2002: 70).

As formas como o outro foi descrito e estudado pelo europeu foram diversas. Além das Cartas e Relações já mencionadas, as Crônicas e Histórias<sup>22</sup> são tipos textuais muito utilizados no período em questão. Segundo Mignolo, a Crônica é o vocábulo usado para determinar o informe do passado fortemente estruturado pela seqüência temporal, sendo que, em seu sentido medieval, ela diferencia-se dos Relatos e das Cartas, pois possui uma lista organizada de acontecimentos que não se quer esquecer. Outra diferença marcante entre Cartas, Relatos e Histórias é que quem escreveu, não o fez apenas pela obrigação de informar uma autoridade, mas, inclusive, havia uma intenção cronológica dos acontecimentos (MIGNOLO, 2002: 75-76).

O primeiro destes escritores a utilizar a palavra História foi Fernández de Oviedo<sup>23</sup> (1478 – 1557), um autor que havia viajado pela Itália, tido contato com as tendências intelectuais da época (MIGNOLO, 2002: 78). Além do objetivo de descrever a natureza

---

<sup>21</sup> As cartas de Relación são em número de cinco, tendo desaparecido a primeira (julho de 1519). Os manuscritos seguintes, 1520, 1522, 1524 e 1526 constituem um códice conservado na Biblioteca Imperial de Viena. Nas publicações deste epistolário, a carta extraviada é substituída por uma relação enviada ao imperador pela Justicia y Regimiento de la Villa Rica de la Vera Cruz (10 de junho de 1519) e que igualmente faz parte do códice. (FERREIRA, 1959:26).

<sup>22</sup> O significado da palavra história na Antigüidade clássica era testemunhar um acontecimento, o qual era contemporâneo de quem o relatava. Quando o assunto referia-se a acontecimentos mais distintos temporalmente, o emprego à definição era o da palavra anais. Somente com o passar dos séculos é que o termo história foi sofrendo progressivas generalizações, o que pode ser apreciado nas obras escritas sobre a América no período do século XVI.

<sup>23</sup> A primeira obra de Oviedo, Sumário de la Natural História, é de 1526. Em seguida, no ano de 1535, ele publicou a primeira parte da Historia General y Natural de las Índias.

encontrada nas Índias, Oviedo também teve um objetivo memorial, de descrever a memória de grandes feitos do passado, principalmente os de Cortés. Assim, suas primeiras obras são marcadas por descrições da natureza, com uma narrativa de observação e de dados, que caracteriza uma espécie de “história geral”. Mais para o final do século XVI, início do XVII, o escritor demonstrou tendências à elaboração de histórias eclesiásticas e histórias particulares. Segundo Mignolo, comparando com a historiografia do início do século XVI a nova tendência dá muita importância à harmonia discursiva, e não somente a uma narrativa de observação de dados. Com respeito à história moral, outra característica da historiografia do século XVII é o caráter sentencioso, da “história como mestra de vida”.

Assim como para o “Descobrimento”, também sobre a “Conquista” as primeiras obras foram escritas, em sua grande maioria, por cronistas não-indígenas. Os religiosos tiveram um papel preponderante em ensinar a escrita com caracteres latinos aos indígenas que freqüentavam os mosteiros e colégios, potencializando-os como futuros cronistas. A *Nueva España*, um dos principais centros de estabelecimento do poderio colonial espanhol, no planalto central do México, antigo território dominado pela Confederação Mexica, ficou marcada por ser um dos primeiros centros de crônicas e histórias elaboradas por indígenas.

Na pluralidade e heterogeneidade dos cronistas das Índias, os evangelizadores constituíram parte desse grupo. Franciscanos, dominicanos e jesuítas se espalharam por todo o continente, com seus projetos distintos, temporais e doutrinários. No interior deles, dois elementos caracterizam a figura enunciativa do evangelizador: a atitude de conhecimento do outro e a protomestiçagem nas produções textuais. A protomestiçagem esteve presente tanto no colonizador, quando nos indígenas colaboradores.

Ao levarmos em conta os relatos espanhóis acerca dos sacrifícios humanos, vale ressaltar que poucos foram aqueles que os presenciaram e relataram. Os espanhóis tiveram a primeira notícia sobre tais rituais na Mesoamérica durante a expedição de Grijalva no ano de 1518, que encontrou corpos de sacrificados numa ilha, razão pela qual ela ficou conhecida como Ilha dos Sacrifícios (DIAZ DEL CASTILLO, 1939). O relato mais antigo que faz referência aos sacrifícios humanos na Mesoamérica é a chamada *Primera relación* de Cortés, a qual relata a travessia de Cozumel a Veracruz. Nela encontra-se a seguinte descrição:

Tienen otra cosa horrible y abominable, y digna de ser punida, que hasta hoy no habíamos visto em ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que mas aceptasen su petición, toman muchas niñas e niños y aun hombres e mujeres mayores de edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y lãs entrañas y queman las dichas

entrañas y corazones delante de los ídolos y ofrecendoles en sacrificio aquel humo.  
(CORTÉS, 1973: 22)

Essa referência, no entanto, não nos permite afirmar se os rituais foram presenciados pelos espanhóis. O certo é que Cortés, ao longo de sua viagem e estadia em Tenochtitlan, teve a oportunidade de presenciar os rituais realizados pelos nativos, os quais eram públicos e praticados nos mais variados templos, especialmente em Tenochtitlán.

Acreditamos que as fontes podem nos levar a descobrir algumas questões relevantes nos estudos mesoamericanos e que as mesmas, se comparadas a partir do elemento que escolhemos como tema de investigação, ou seja, os rituais de sacrifícios, podem oferecer algumas pistas sobre a maneira que os nativos foram apresentados e interpretados pelos cronistas e conquistadores espanhóis do século XVI. Isso equivale a dizer, uma vez mais, que tentaremos olhar para as fontes e observar quem está falando e de que forma está se falando sobre os nativos mesoamericanos.

### **1.4.3 Cronistas religiosos**

Dos distintos tipos textuais elaborados no século XVI, optamos por examinar, especialmente, as crônicas religiosas, as quais trazem inúmeras informações sobre o universo cultural mesoamericano, principalmente no que diz respeito à religião e aos rituais de sacrifícios. Tais crônicas dão destaque especial a esses temas, porque seus autores eram partícipes de projetos de conversão, o que acabou delineando a forma como os “outros” (nativos) foram descritos e interpretados.

A origem das crônicas está no próprio ato de conquistar, ou seja, era necessário conhecer a geografia e a história do novo continente. De modo geral, as crônicas contêm três temas: a descrição geográfica do local; a descrição etnológica dos povos; e a narrativa dos fatos da descoberta, conquista e colonização dos territórios. O certo é que o uso das crônicas do século XVI serviu a múltiplos interesses e grupos. É importante, também como tentativa de nos desprendermos de preconceitos e avaliações equivocadas, estarmos cientes de que o homem deste período se via diante do desígnio divino e as descrições dos cronistas, especialmente os religiosos, reproduziam “lugares comuns”, onde apareciam referências ao Deus criador; à visão que se tinha sobre os nativos, nesse caso, o modo de ser das criaturas; e à tarefa de evangelizá-las. Podiam aparecer diferenças entre os cronistas, que eram quanto às concepções e aos papéis reservados para si e para os habitantes nativos ou ibéricos que conviviam no Novo Mundo.

Os cronistas religiosos enfatizavam as qualidades e aptidões das populações nativas para a conversão. As crônicas religiosas espanholas que tratam da religiosidade mesoamericana, especialmente no que se refere aos rituais de sacrifícios, visavam a objetivos claros e específicos. No caso do franciscano Bernardino de Sahagún e do dominicano Diego Durán, ambos pretendiam elaborar manuais missionários que pudessem auxiliar outros evangelizadores na conversão dos povos do Altiplano Central Mexicano e suas proximidades. É claro que o tratamento dado por essas obras à religião e às práticas sacrificiais, esteve subordinado à prioridade missionária. Observamos que Sahagún interessou-se em conhecer a fundo a cultura indígena, tornando-a tema central na composição daquela que foi a sua maior crônica: *A História geral das coisas da Nova Espanha* escrita em meados do século XVI. Dentre as principais contribuições do pensamento antropológico do cronista, destacamos, na produção de seus textos, a utilização dos métodos e técnicas do que, no século XIX, foi chamado de “ciência etnográfica”, isso porque descreveu o contato hispano-indígena e a religião mexicana.

Além dos cronistas supracitados, o dominicano Bartolomé de Las Casas é uma fonte constante de pesquisas e discussões da memória mesoamericana. A novidade em Las Casas é a apresentação de propostas para a colonização e evangelização pacífica do Novo Mundo. Sua intenção principal foi a de defender a população nativa, suas terras e seus recursos. O ponto primordial de suas defesas, a partir de sua perspectiva de cristianismo, consistia em rebater as acusações feitas contra os indígenas, sobretudo aquelas que afirmavam que os nativos eram inferiores aos ocidentais. Suas defesas de população das novas terras, inclusive absolvendo-as das práticas sacrificiais, como veremos no terceiro capítulo, são discrepantes dos argumentos utilizados por outro cronista que merece nossa atenção: o franciscano, frei Toríbio de Benavente, ou Motolinía.

Na produção da obra de Motolinía 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. Para ele, o nativo não conhecia a verdade divina do único Deus dos cristãos, estando encobertos pela idolatria imposta pelos sacerdotes.

A seguir faremos uma breve análise dos cronistas mais importantes para a nossa pesquisa, ou seja, aqueles que, de forma heterogênea, descreveram ou discutiram sobre as práticas rituais de sacrifícios. Faz-se necessário conhecermos os cronistas para que,

posteriormente, possamos compreender como os nativos foram descritos e interpretados por eles, bem como as semelhanças e discrepâncias nos distintos relatos.

#### 1.4.3.1 Fray Toribio de Benavente (Motolinía)

Dentre as fontes que abordam a questão dos sacrifícios, Toribio de Benavente ou Motolinía<sup>24</sup> é um dos cronistas que mais descreve alguns dos rituais ocorridos em Tenochtitlán, Tlaxcala e outros lugares. O franciscano nasceu em Benavente, província de Zamora, mas não há registros precisos de data. O mais provável é que tenha sido entre 1482 e 1491, isso porque, no ano de 1531, ele admitira passar de 40 anos. Porém, se a data do seu nascimento é desconhecida, sabemos que a da sua morte foi no ano de 1569, na Cidade do México (MOTOLINÍA, 2001: 5-7).

Ele ingressou na ordem franciscana, aproximadamente, em 1516; e chegou à Nova Espanha em 1524 junto com o assim chamado “grupo dos doze apóstolos<sup>25</sup>”. Desde sua chegada, Motolinía, bem como os demais companheiros franciscanos, contaram com auxílio de indígenas (que falavam espanhol) para estabelecerem comunicação com os demais nativos. Os franciscanos tinham uma rede de comunicação social formada de pessoas que ajudavam na relação da fala entre os nativos e os religiosos europeus<sup>26</sup>

As obras realizadas pelo franciscano, por estarem entre as mais antigas sobre a América, tornaram-se as fontes mais pesquisadas e influentes para os cronistas posteriores, o que as torna fonte obrigatória em nossa pesquisa. Da sua produção, destacamos a *Historia de los indios de la Nueva España*, escrita entre os anos de 1540 e 1550, enquanto ele era guardião do convento de Tlaxcala, com o intuito de expressar seu ponto de vista sobre a

---

<sup>24</sup> O frei também é conhecido pelo sobrenome Motolinía, nome que adotou ao descobrir que essa palavra significava “pobre”. O frei, ao se apresentar como *Motolinía*, o “pobre humilde”, pretendia assumir um projeto de evangelização ao modo peculiar franciscano. Adotando a Nova Espanha com interesses missionários viveu o seu projeto de conhecer a racionalidade dos nativos (MOTOLINÍA, 2001: 8).

<sup>25</sup> A expressão “Os doze apóstolos” refere-se aos franciscanos liderados por Frei Martin de Valência que chegaram ao México em 1524. A tarefa do “grupo dos doze” era catequizar os indígenas, “lance inicial de uma empreitada de educação fortemente inspirada no humanismo da primeira metade do século XVI” (GRUZINSKI, 2001: 99)

<sup>26</sup> Restall (2006: 149-155), na obra *Sete Mitos da Conquista Espanhola*, questiona a teoria da comunicação entre espanhóis e indígenas. Para ele, o processo comunicativo foi bem mais complexo daquilo que foi apresentado pelos espanhóis como um ponto positivo. Segundo o autor, os espanhóis durante anos, convenientemente, afirmaram sucesso na empreitada comunicativa, pois, assim, sustentavam as afirmações de que os nativos haviam sido subjugados e convertidos. O autor destaca que aquilo que era exaltado pelo espanhóis como um elemento positivo, não passou de um elemento falho, ou seja um mito da comunicação/falha; tanto que o questionamento sobre esse mito já teria acontecido no século XVI, sobretudo pelo frade dominicano Bartolomé de Las Casas.

conquista e sobre as culturas autóctones. O autor exaltou o trabalho dos franciscanos como um paradigma na luta contra o demônio, o qual teria se apoderado dos povos indígenas.

Sobre a obra, existem algumas dúvidas em torno de sua autoria. O mais provável, no entanto, é que o franciscano seja mesmo o autor; ademais, ela era fruto de um pedido feito pela Ordem dos Franciscanos, em 1536. Embora tenha sido concluída ainda no século XVI, sua publicação aconteceu apenas no século XIX. Essa discussão, no entanto, passa à margem da questão central, que é a importância que essa obra teve e ainda tem para os estudos sobre a Nova Espanha: o processo de conquista e os fundamentos em que se baseou o clérigo católico para justificar a conversão dos indígenas.

O frei viajou por toda a Mesoamérica, estudou o náhuatl, bem como os códices e procurou entrar em contato com os indígenas para entender seu passado e seus rituais, aproximando-se, dessa forma, da cultura nativa. Com isso, acumulou conhecimento para alcançar seus objetivos de evangelização e catequização.

Motolinía, como forma de alcançar os objetivos da evangelização dos nativos, respaldou o uso “justo” da força, o que acabou justificando sob esse aspecto a ação dos conquistadores. No entanto, se por um lado justificava o uso da força em prol da evangelização, por outro lado, criticava a exploração material e a crueldade a que os nativos eram submetidos para fins únicos de produzir riquezas.

Contudo, a questão presente na crônica de Motolinía é que Deus estaria encoberto pela idolatria imposta pelos sacerdotes, “indutores do demônio”. Nesse sentido, os povos do Novo Mundo foram retratados como “um povo crente”, porém, adoradores de práticas erradas, cabendo ao clérigo cristão levar-lhes a verdadeira fé.

No tocante aos rituais de sacrifícios, o frei possivelmente não tenha presenciado nenhuma cerimônia. Suas descrições são relatos de alguns conquistadores ou informações de alguns indígenas, sendo que, de modo especial, os maias não figuram entre os seus interesses etnográficos. A descrição dos sacrifícios não era despretensiosa, isso porque dentre os mais diversos rituais indígenas existentes, tais atos eram os que mais chocavam seu olhar cristão. A ênfase na crueldade dos sacrifícios e em seu caráter demoníaco como veremos no terceiro capítulo, pode ser explicada além do fato de o autor ser um clérigo, pelo público alvo de sua obra. A *Historia* reforça a necessidade de catequização e salvação da alma indígena, citando veementemente os rituais de sacrifícios para mostrar que, com o estabelecimento da religião católica, toda a “barbárie” seria banida.

### 1.4.3.2 Las Casas

Outra fonte que não podemos deixar passar em branco e que obteve grande parte dos seus dados a partir dos primeiros franciscanos, dentre eles Motolinía, é a de Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Mesmo não tendo produzidos seus textos a partir da história e da cultura mexicana, grande parte de seus tratados sobre os rituais de sacrifícios provêm de fontes da região do México-Tenochtitlan.

Nascido em Sevilla, Las Casas chegou ao Novo Mundo em 1502. Em 1513 foi ordenado sacerdote. Viveu no Haiti e em Cuba e, inicialmente, pertencia ao grupo de colonos chegados naquelas terras com o intento de acumular riquezas. Em 1514 iniciou a sua atividade de reação contra os abusos e explorações como na *mita*<sup>27</sup> e na *encomienda*<sup>28</sup>. Dentre as suas principais obras, destacam-se a *História de las Indias*, na qual descreveu os abusos cometidas pelos colonizadores, e o *de unico modo omnium gentium ad veram religionem*, contra a guerra de conversão. Compõe outras obras, como Trinta proposições muito jurídicas, o Tratado comprobatório do império soberano, e o Tratado sobre índios tornados escravos.

O dominicano foi um dos grandes defensores dos nativos da América. Suas teorias estavam baseadas no argumento dos direitos naturais. Las Casas recebeu a influência de duas fontes importantes que lhe ajudaram a formar o seu pensamento: a) a escolástica, especialmente a de origem tomista, que defende o respeito à dignidade humana e o direito natural; b) a humanista renascentista, que também reconhece a dignidade humana, filosofia essa que, no período em questão, está aflorando (BEUCHOT, 2004: 73).

---

<sup>27</sup> A *mita*, que também era conhecida pelos nomes de “repartimiento” e “cuatéquil”, foi uma das modalidades de trabalho cneira” ompulsório utilizada pelos espanhóis. Nesse sistema, amplamente empregado na extração e beneficiamento de minérios, os índios eram escalados por sorteio para uma temporada de serviços compulsórios. Na “*mita mi* foi uma forma de trabalho indígena compulsório utilizada na América hispânica à época colonial. As condições de trabalho eram horríveis, existindo muitas doenças pulmonares devido ao ar poluído e úmido. Eles não tinham casa enquanto trabalhavam nas minas, dormiam ali mesmo, no terreno da mina. A escolha dos indígenas que iriam trabalhar era feita por sorteio. O tempo de trabalho era de cerca de 4 meses, Logo, depois desse período, os índios retornavam para suas casas. Nesta modalidade de trabalho o salário era irrisório.

<sup>28</sup> Um sistema de trabalho bastante utilizado pelos espanhóis na América foi a *encomienda*, termo que significa “recomendar” ou “confiar” algo para alguém. Criado em 1512, esse regime deixava comunidades indígenas inteiras sob os cuidados de uma encomendero que poderia utilizar a mão de obra dos índios para o desenvolvimento de atividades agrícolas ou a extração de metais preciosos. Em troca, o encomendero deveria assegurar o oferecimento da educação religiosa cristã para “seus” índios.

A exploração da mão de obra só poderia ser realizada por meio da concessão realizada pela Coroa Espanhola. A *encomienda* era repassada somente para duas gerações posteriores à do beneficiado. Apesar de haver expressa proibição, os espanhóis submetiam os indígenas a várias situações de agressão e tomavam as terras das comunidades nativas.

Descendente de um mercador que esteve na segunda viagem de Colombo às Índias (1493), desde sua chegada em Santo Domingo, em 1502, até o ano de 1510, Las Casas exerceu a função de encomendêro e doutrinador. Neste período ele assistiu ao processo sistemático de dominação espanhola sobre o Novo Mundo, regime ao qual estava integrado. Las Casas retornou à Espanha entre os anos de 1503 a 1510, com uma breve passagem por Roma, quando se ordenou sacerdote.

A transformação ocorrida com Las Casas, que de sacerdote-encomendêro tornou-se o “porta voz” da causa indígena foi um processo que teve o seu tempo. A grande novidade desde sua chegada à Hispanhola (Santo Domingo) aconteceu com o sermão de Antônio Montesinos<sup>29</sup>, momento este que seria o primeiro passo da conversão de Las Casas e de sua ruptura com o colonialismo espanhol. Ao chegarem em Santo Domingo, em 1510, os dominicanos se escandalizaram com a situação dos nativos frente às *encomiendas*, e o sermão de Montesinos é evidência disto.

Em 1511, por ocasião da missa do quarto domingo do advento, a 21 de Dezembro de 1511 e após apurado estudo da situação concreta daquelas populações à luz da fé cristã, a comunidade a que pertencia Montesinos encarregou-o de pronunciar um Sermão, para o qual fez uso do evangelho de Lucas, em que se lê o seguinte:

[...] voz que clama do deserto: preparai o caminho do Senhor, tornai reta suas veredas, todo vale será aterrado, toda montanha ou colina será abaixada; as vias sinuosas se transformarão em retas e os caminhos acidentados serão nivelados e toda a carne será a salvação de Deus. [...] Raça de víboras! Quem vos ensinou a fugir da ira que está para vir? Produzi, então, frutos dignos do arrependimento e não comeceis a dizer em vós mesmos: Temos por pai Abraão [...] Lc 3.4-8 (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995: 1993).

O sermão, com um tom ameaçador e com o discurso do texto bíblico atualizado, fez, segundo Las Casas, com que ele enxergasse o problema e a exploração pelos quais os nativos estavam passando. Entretanto, o discurso ainda não fora suficiente para a sua mudança com relação à causa indígena. Apenas em 1514, no seu trabalho em Cuba, como primeiro evangelizador do local, foi que ele abdicou totalmente de seus índios encomendados e denunciou as ações dos colonos na região da Antilhas. Isso aconteceu no período da festa de

---

<sup>29</sup> Frei Antônio de Montesinos foi um frade e pregador dominicano que se distinguiu no combate contra o abuso ao qual se submetiam os indígenas da América por parte dos colonizadores. Enviado para a América em 1510 pelo cardeal Gonzalo Jiménez de Cisneros, com outros companheiros a fim de missionar nas novas terras.

Pentecostes, quando Las Casas procurava um texto para seu sermão durante a celebração. O texto que o fez mudar, em grande medida, foi o de Eclesiástico: “Sacrificar um bem mal adquirido é oblação de escárnio, os dons dos maus não são agradáveis [...]” Ecl. 35.18 (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995: 1993). A partir desta data, o dominicano abdicou de sua *encomienda* e iniciou uma vida de polemizador e defensor da causa indígena (FREITAS NETO, 2003: 35-41).

Sobre a religiosidade indígena, Las Casas, apoiado na experiência pessoal de haver vivido em Santo Domingo, passou a emitir um juízo matizado acerca dos nativos: quase tudo nelas era uma maneira de religião e pouca, ou quase nada tinham de idolatria. A partir disto, Las Casas subentendeu o seguinte: a) havia idolatria, mas em pequeníssima dose; e b) estão muito próximas do monoteísmo – suas religiões se reduzem à idéia de um só Deus (e sua razão natural os havia de incitar a ir mais longe, não fosse o Maligno).

Las Casas ofereceu, resumidamente, uma visão em que a idolatria dos povos indígenas é compatível com as idolatrias antigas e, muito embora seus sucessores cronistas variem em questões de juízo sobre as sociedades indígenas, ainda assim todos concordam que a mesma não pôde presumir da religião. Exemplo disso é a questão do sacrifício humano que gerou horror em alguns e admiração em outros, e que, no caso de Las Casas, apenas o fez perceber uma forma mais elevada de sacrifício e veneração. Isto, apesar de que, segundo o dominicano, os rituais não foram vistos por nenhum daqueles que antes relatara.

Para Las Casas, a devoção idólatra seria um grande potencial a ser desenvolvido e transformado numa fé cristã verdadeira. Para ele, era mais importante a integração dos indígenas ao cristianismo do que à cultura européia, sendo que a última seria uma mera consequência da primeira. Ele acreditava que a única coisa que faltava à cultura indígena era o Evangelho. O dominicano admira a fé dos indígenas e acreditava que apenas era necessário levá-los a reconhecerem que tais práticas deveriam ser abandonadas, pois Deus não desejava vítimas de sacrifícios rituais:

*Fue tanta y tal la religión y el celo della y devoción a sus dioses [...] celebrada y conservada com ritos y sacrificios tales y tan costosos y ásperos [...] consideralla es cosa para espantar y también para poner temor a los que somos cristianos, quando no agradeciéremos a Dios habermos benignamente dado religión y ley tan suave y sacrificio tan sin costa[...] (LAS CASAS, 1992: 1162).*

Quanto ao tema dos sacrifícios humanos realizado pelos nativos do Novo Mundo, Las Casas, na *Apologetica Historia Sumaria*, de 1551, fez algumas abordagens importantes. Suas análises merecem nossa atenção na medida em que são um contraponto à construção da imagem do indígena. Para o frade, os nativos, mesmo sendo praticantes de rituais de sacrifícios humanos, tinham qualidades que os legitimavam como capazes de se inserirem no mundo cristão.

É possível percebermos a partir da narrativa de Las Casas uma reprodução permanente de um indígena bom e pacífico, em contraposição ao espanhol, europeu, mau e ambicioso. O frade interpretou os nativos dentro de sua perspectiva cristã, fazendo uso dos adjetivos e das histórias que a Bíblia já havia consagrado, fazendo na América a continuação do plano divino. Nesse sentido, a crítica de Las Casas não foi ao estranho, ao “outro”. Não se dirigia a outra religião ou cultura, mas aos que conheciam a doutrina católica e a subvertiam. Assim, a contribuição dos indígenas para que seu projeto funcionasse estava na caracterização dos mesmos como pacíficos e bondosos, precisando apenas que conhecessem a revelação para se integrarem ao plano cristão.

Na *Apologetica Historia Sumaria*, o frade fez considerações sobre as condições geográficas, os costumes dos nativos e suas habilidades “naturais” para a verdadeira religião. Levando em consideração a questão da idolatria, a solução lascasiana foi recorrer à idéia do desconhecimento da “verdadeira religião”, tal como os antepassados da religião cristã. No caso dos rituais de sacrifícios, sua observação foi 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. As comparações feitas pelo dominicano são entre o Novo Mundo com o passado dos povos pagãos, em especial os romanos e gregos. Uma das principais idéias centrava-se no argumento de que os nativos estariam vivendo numa fase ou período anterior, cabendo aos europeus a tarefa de conversão, tornando-os crentes da fé no verdadeiro Deus. Dessa forma, o frade colocava-se favorável aos indígenas e considerava-os como prontos para a evangelização.

Las Casas pensava que era necessário conhecer os nativos, compreendendo o outro. O que difere o dominicano dos demais cronistas é a forma como ele tratou os nativos. Mesmo assim, como veremos no terceiro capítulo, o reconhecimento do outro foi uma estratégia para levar os indígenas a reconhecerem o Cristianismo como a verdadeira religião. Desta forma, Las Casas não reconheceu o outro como sujeito de significados, apenas de direitos.

### 1.4.3.3 Diego Durán

Outro dominicano que merece ser destacado é frei Diego Durán, o qual nasceu no ano de 1537, provavelmente em Sevilha. Durán chegou à América entre os anos de 1542 e 1544, morou quase toda a sua vida na região central do México e dedicou-se ao trabalho de religioso, pesquisador e cronistas entre os indígenas. Ele viveu até os 51 anos, tornou-se frei de São Domingos com dezenove anos de idade e com vinte e dois foi nomeado presbítero, teve, portanto, uma ascensão rápida.

Sobre sua família, segundo Eduardo Natalino (2002: 141-42), paira uma polêmica: a partir de um estudo do seu nome, pode-se chegar à conclusão de que ele pertença, possivelmente, a uma família de cristãos novos. No entanto, de acordo com o mesmo autor, a afirmação carece de maiores evidências, ainda que a origem do nome Durán pareça provir de famílias emigradas para Saragoza vindas do norte da África.

Outra questão em torno de Durán é o fato de ter passado quase toda a sua vida na América. Assim, para alguns historiadores ele seria um mestiço cultural, um “quase mexicano”. Natalino, porém, destaca que tais afirmações são “um tanto quanto idealizadas quando lhe atribuem uma inigualável compreensão da cultura mesoamericana, e até anacrônica, ao lhe atribuírem a adoção de uma nova pátria que nem sequer existia no século XVI” (SANTOS, 202: 142).

Duran acreditava que as missões evangelizadoras deveriam adentrar o universo indígena, isso porque ele já havia percebido que toda a esfera social estava permeada pelas crenças nativas. Ele percebeu que todo corpo social e cultural estava envolvido pelo religioso indígena. Para Todorov (TODOROV, 1999: 246), Durán queria entender a fundo a religião indígena pois, dessa forma, poderia distinguir a idolatria da fé católica no comportamento cotidiano. Para o autor, o dominicano preocupou-se deliberadamente em enquadrar a história indígena mesoamericana à história cristã, esforço este que é chamado de sincretismo religioso, reafirmando o termo de mestiço cultural.

De igual forma, Gruzinski (2001) também concebe o termo supracitado, mas de forma resignificada. Para ele as duas culturas que se encontravam não eram puras, mas uma série de misturas anteriores. Portanto, não devemos aceitar a idéia de que mestiçagem é a mistura de duas ou mais culturas puras que, a partir de um determinado momento, acabam se encontrando. Assim a “cultura mestiça” é o resultado das diversidades e diferenciações do povo que se formou a partir do encontro.

Durán ao analisar a história mesoamericana usou de conceitos europeus que nem eram seus. Mesmo assim, Gruzinski considera Durán um mestiço cultural na medida em que a imagem que ele teve da América não foi a mesma de uma pessoa na Europa, ou de alguém criado no Velho mundo, como Sahagún.

A fonte de Durán que contém um maior número de informações pertinentes aos rituais de sacrifícios é a *Historia de las Indias e Islas de Tierra Firme*<sup>30</sup> de 1581. Suas informações provêm de testemunhos orais de nativos de distintos lugares indagados pelo próprio frei; de textos pictográficos, como o códice *Boturini* ou a *Tira de la peregrinación*; informações de escritos de religiosos e de conquistadores, como Francisco de Aguilar, um antigo conquistador da tropa de Cortés que entrara para um convento. Por último, temos seu próprio testemunho, isso porque ele viveu e cresceu em meio a uma cultura viva que o impregnou de uma forma muito mais marcante do que a um viajante que passasse pouco tempo na região. No tocante à obra, segundo Torres (1994: 81), a grande maioria das cerimônias descritas pelas fontes fazem referência a Tenochtitlan, mesmo que os informantes tenham sido de Tlatelolco ou outro sítio.

Sua obra, através de 78 capítulos, cobre a história dos astecas, desde a sua possível origem (que ele interpreta sendo uma das tribos perdidas de Israel), perpassando sua peregrinação no Vale do México, a tomada de poder entre os demais povos da região, até o encontro com os espanhóis. Durán traz uma série de dados sobre a cultura, sobre os costumes e, no caso em questão, sobre a religiosidade e as práticas rituais de sacrifícios. Além disso, a obra inclui 62 ilustrações e um índice e um glossário de termos em náhuatl.

Sua idéia central no desenvolvimento da *Historia general* era combater as idolatrias detectadas nos relatos e, dessa forma, salvar as almas indígenas. Por isso que em meio ao seu universo a ser descrito, suas escolhas recaíram sobre os elementos que, segundo ele, estavam mais ou menos vivos e ameaçavam a fé cristã, como as cerimônias de rituais de sacrifícios.

O cronista percebeu que as crenças dos nativos permeavam toda a esfera social, sob a qual se organizavam aqueles povos. Para ele, o simples conhecimento do mundo cristão por parte dos indígenas não seria suficiente para a conversão dos mesmos. Seria necessário

---

<sup>30</sup> A edição publicada em 1967, de Garibay, utilizada neste trabalho, contém os três tratados que formam a obra, dispostos conforme suas datas de produções e ficaram assim distribuídos: Tratado A – Libro dos ritos y ceremonias (1570): trata dos principais deuses da região mesoamericana, narrando suas origens, festas e atributos; Tratado B – El calendario Antiguo (1579): tenta expor o complexo funcionamento do calendário mesoamericano; Tratado C – Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme (1581): dá o nome às edições modernas e tem como principal objetivo a história do povo mexica.

adentrar profundamente o universo indígena para que pudessem ser entendidos e, dessa forma, criar um projeto para a transformação dos “idólatras” em verdadeiros cristãos. Sua preocupação não era apenas formar súditos de Sua Majestade, Rei da Espanha, mas converter, verdadeiramente, os indígenas. Durán acreditava que a conversão aparente dos nativos era resultado de uma deficiência das missões evangelizadoras.

Segundo Santos (2002) a obra de Durán, bem como a de Sahagún que veremos em seguida, foram consideradas perigosas por uma vertente evangelizadora mais *hispanizante*, presente tanto entre franciscanos como entre dominicanos. Para essa vertente, as obras seriam uma ameaça na medida em que poderiam contribuir para a sobrevivência das “antiguidades”, consideradas pelos queimadores de livros como demoníacas.

O frei tinha como um de seus principais propósitos salvar os indígenas das garras do demônio. Como cronista, pretendia precaver os ministros cristãos contra as “armadilhas do demônio”. Por essa razão acreditava ser necessário conhecer as estratégias e disfarces do inimigo. Isso equivale em dizer, uma vez mais, que era preciso conhecer a cultura e a religiosidade dos povos que se pretendia converter, dando um enfoque especial aos deuses e aos rituais de sacrifícios a eles ofertados como veremos no terceiro capítulo.

#### **1.4.3.4 Bernardino de Sahagún**

Indubitavelmente, ao lado de Durán, Sahagún é a fonte que contém o maior número de informações pertinentes aos rituais de sacrifícios. Assim, podemos destacar Sahagún como uma das nossas principais fontes no estudo dos rituais de sacrifícios. Além do mais, suas pesquisas proporcionam uma espécie de tradução da cultura náhuatl.

Sobre a vida de Bernardino de Ribeira antes da chegada na América, pouco se tem formalmente provado. A grande maioria dos pesquisadores aponta que ele teria nascido na província de Santiago em 1499 ou 1500. Ainda muito jovem entrou para o convento em sua vila natal, sendo que, aos treze ou quatorze anos, migrou para um dos mais importantes centros culturais da Espanha, Salamanca, quando em 1516 ingressou na ordem de São Francisco. O frei teve uma sólida formação religiosa de cultura medieval, o que o caracteriza dentro de uma tradição que associava a leitura dos padres da Igreja com autores gregos e romanos.

Quando Sahagún chegou ao México, em 1530, para trabalhar nas missões, os franciscanos já estavam na região há quatro anos, e levavam em sua bagagem o projeto de

uma comunidade cristã renovada. Paralelamente aos religiosos, os espanhóis levavam a cabo o projeto de reconstrução de Tenochtitlan aos moldes das cidades européias. Os antigos edifícios nativos haviam sido derrubados e, sobre eles, erguia-se sua primeira catedral. A ordem que se instalava dividia, como afirma Santos, os conquistadores e os conquistados entre centro e periferia (SANTOS, 2002: 113).

Cerca de quatro meses após sua chegada na América, o frei já dominava a língua náhuatl. Depois Sahagún dedicou-se a pesquisar e estudar a vida e o passado indígena mesoamericano. Para tanto, foi necessário uma aproximação intensa aos nativos. O frei foi um dos pioneiros na implantação dos sistemas escolares criados pelas Ordens menores próximos aos conventos, às quais eram direcionadas à juventude indígena. Não obstante, foi o ano de 1535 que marcou substancialmente a tomada de sua pesquisa. O religioso participou da criação de um projeto bem mais ambicioso e que foi de suma importância na construção de sua obra e que veio a ser, indubitavelmente, o pólo intelectual e de dedicação da sua vida: a criação de uma escola de estudos superiores destinada aos filhos da nobreza indígena. O *colégio de Santa Cruz de Tlatelolco*, construído no ano de 1536, formou personagens importantes na história mexicana, bem como os grandes colaboradores para a obra de Sahagún (DUVERGER, 1993: 45-47).

Este é um elemento importante na nossa pesquisa, porque, principalmente em matéria de educação, a grande obra dos franciscanos no México foi a fundação do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, centro de produção intelectual do México no período em questão. A instituição era dedicada exclusivamente aos nativos, filhos da nobreza indígena. Segundo Duverger, foi por respeito às estruturas tradicionais indígenas, que os franciscanos se abstiveram de educar os filhos que não fossem pertencentes à classe dirigente. A intenção era criar difusores da religião ou acólitos na tarefa de evangelização; para isso, os franciscanos elegiam aqueles que, pelo nascimento, possuíam uma autoridade natural sobre os seus concidadãos. A instituição, em sua gênese, explica também que muitos deles eram oriundos do Vale do México (DUVERGER, 1993: 176-180).

Em sua origem, Tlatelolco não foi concebida como um colégio de vocação “nacional”. Apenas muito tempo após a sua criação é que se abriu a possibilidade de acolher os filhos dos senhores das províncias. Entre os anos de 1536-46 os alunos são praticamente todos do Vale do México. Entre os anos de 1536-40 tiveram início as primeiras investigações etnográficas, a recopilação de sermões em náhuatl, etc; sobretudo, foi nesse período que

surgiram os primeiros documentos escritos que consignam a história do México pré-colombiano (DUVERGER, 1993: 176-180).

Sahagún, bem antes da criação do colégio, já havia se dedicado ao estudo da língua náhuatl e em pouco tempo passou a dominá-la. Muito embora o frei fosse um grande conhecedor da língua nativa, necessitou dos indígenas para escrever as crônicas que constituem sua extensa obra. Para nossa pesquisa, o seu livro fundamental é a História geral das coisas da Nova Espanha, escrita em náhuatl e castelhano, concluída em 1580, mas só publicada em 1830. O principal manuscrito desta crônica é o Códice Florentino, conservado em Florença, e do qual se publicou um fac-símile em tamanho original patrocinado pela secretaria do governo do México em 1979. Sobre ele é preciso deixar claro que o Códice florentino, considerado por muitos como o manuscrito original mais completo, está integrado pelo texto náhuatl, pela versão espanhola do mesmo e, ainda, por uma coleção de mais de 1850 ilustrações. A primeira versão do texto náhuatl foi escrita entre os anos de 1559-1561, sendo que até o ano de 1569, quando Sahagún fez uma cópia do Códice dividindo-o em 12 livros, a versão foi objeto de revisões e modificações. Já a versão espanhola do texto náhuatl, teve sua conclusão entre os anos de 1579-80, e passou a ser a mais divulgada entre os séculos XIX e XX (FLORESCANO, 2002).

O códice florentino cuja originalidade é a singularidade das três línguas, conserva particularidades distintas do passado náhuatl. O texto em espanhol, bem como as ilustrações, é marcado pela formação intelectual do frei e sua maneira de ver o mundo. Anteriormente mencionamos que Sahagún não esteve só nessa empreitada, pois vários estudantes de Tlatelolco, discípulos do franciscano, proporcionaram muitas interpretações para ele. Sahagún redigiu um questionário com diversas abordagens consideradas importantes na sua perspectiva de ver e ler o mundo. Nele, encontravam-se temas dos mais variados, tais como: rituais, dentre eles os sacrifícios, deuses, festas, sacerdotes, lendas, educação, astrologia, medicina, discursos morais e teológicos, etc.

Sahagún buscou as informações em três sítios, Tepepulco, Tlatelolco e México. Os conteúdos foram recolhidos de indígenas que possuíam o conhecimento das tradições e pinturas, portanto, aptos informantes e tradutores da cultura e tradição náhuatl. No desenvolvimento da pesquisa esteve presente, mesmo que adaptada à cultura dos povos da

Nova Espanha, uma hierarquia escolástica<sup>31</sup> e medieval. Sahagún seguiu uma linha de abordagens que perpassou o tema sobre os deuses, prosseguiu tratando sobre o céu e o inferno, o reino terrestre e concluiu com uma relação sobre as coisas humanas e naturais. No entanto, o frei não seguiu esquemas clássicos e medievais, tanto que na *Historia general* incluiu um relato da conquista do México que foi elaborado por seus colaboradores de Tlatelolco, e, ainda, uma coleção de pictografias que reproduziam como já mencionamos as antigas formas indígenas de registrar o passado.

Uma das dificuldades encontradas pelos conquistadores, especialmente os religiosos, foi a de que a cultura nativa estava estruturada e consolidada muito bem em torno de sua religiosidade e seus ritos. Por esse motivo, Sahagún defendia que era de suma importância conhecer a cultura indígena para poder converter os indígenas ao Cristianismo. Nesse sentido, o franciscano compilou os principais elementos da cultura mexicana que considerava úteis para a evangelização dos nativos. Queria mostrar aos companheiros de ordem que havia muitas persistências idolátricas escondidas.

O cronista centralizou sua atenção nas práticas de sacrifícios humanos e nas oferendas. Os sacrifícios humanos eram elementos chave no projeto missionário de Sahagún, pois eram o símbolo máximo de toda prática idolátrica que deveria ser extirpada. Assim, os rituais apresentavam-se como um argumento incontestável para identificar o “engano”, por obra do diabo, do qual sofriam os nativos.

Muitos autores, como Todorov (1999: 236) e Balesteros (1995: 249) acreditam que a curiosidade humanista de Sahagún sobre os povos Mesoamericanos, em especial os mexicanos, ganhou precedência sobre o objetivo pragmático da conversão, gerando, como resultado, uma obra monumental que ocupou mais de quarenta anos de sua vida. É inegável que a obra do

---

<sup>31</sup> A partir do século XII, a filosofia medieval ficou conhecida como escolástica. Surgiram as universidades e os centros de ensino. O conhecimento passou a ser guardado e transmitido de forma sistemática. Platão e Aristóteles, os grandes pensadores da Antiguidade, também foram as principais influências da filosofia escolástica. Nesse período, a filosofia cristã alcançou um notável desenvolvimento. Criou-se uma teologia, preocupada em provar a existência de Deus e da alma. O método da escolástica é o método da disputa. A disputa consiste na apresentação de uma tese, que pode ser defendida ou refutada por argumentos. Trata-se de um pensamento subordinado a um princípio de autoridade (os argumentos podem ser tirados dos antigos, como Platão e Aristóteles, dos padres da igreja ou dos homens da igreja, como os papas e os santos). O problema que se estrutura com a descoberta da América frente a essa cultura, é a pergunta de como enquadrar essa nova terra e cultura nas explicações bíblicas e filosóficas medievais. Para Santos, em meados do século XVI, Sahagún estava envolvido num processo de transição da tradição medieval de conhecimento, pois, em sua pesquisa, valorizou os depoimentos das pessoas em detrimento das escrituras bíblicas e da tradição escolástica, fato esse que proporcionou a sua obra a possibilidade de ser enquadrada com um caráter moderno, mesmo que em suas pesquisas de classificação dos seres tenha mantido uma organização tradicionalmente medieval, com uma ordem hierárquica: divindade, homem e natureza (SANTOS, 2002: 124).

frei, em grande medida, expressa a riqueza da cultura mesoamericana. No entanto, é possível percebermos um Sahagún preocupado com a ortodoxia da fé católica e em conhecer para converter. Veremos nos capítulos seguintes que essa preocupação explica a ênfase e o detalhismo nas descrições que o religioso faz das práticas de sacrifícios rituais, das festas e de outros aspectos da cultura. Em última análise, a partir da leitura da crônica de Sahagún, é possível percebermos que seu objetivo declarado era conhecer para converter. Segundo Santos (2002: 137), isso pode ser entendido a partir da sua concepção etnocêntrica do ser humano: tinha a certeza de que a única forma de realização das faculdades humanas mais nobres aconteceria apenas por meio do catolicismo. É nesse ponto que recai a sua crítica frente aos rituais de sacrifícios, este comportamento como próximo ao bestial, parte inferior da natureza humana, e que deveria ser refutado da cultura. Mesmo assim, acreditava na unidade criacional, o que dotaria os povos mesoamericanos de uma predisposição natural a se manifestarem como verdadeiros seres humanos, ou seja, como cristãos católicos.

Essa breve exposição sobre os religiosos que “escreveram” a história do Novo Mundo, ilustra um pouco da importância que eles tiveram para com a visão criada sobre a grande maioria dos indígenas. Nesse sentido, as crônicas foram formas de registro histórico que, a partir do século XVI, deveria saltar das visões locais para visões globais. Independentemente de como os cronistas criaram a imagem dos nativos na América, havia entre eles uma lógica, como descreveu Auerbach (1987: 10): a verdade cristã. Verdade que está diretamente ligada à noção de História cristã, que tem origem em Agostinho, a partir da idéia de que o plano divino é sempre superior em relação ao plano terrestre. Os cronistas sabiam da premissa cristã de que “Deus é a verdade”, em que a palavra e o pensamento representariam sempre a realidade. Dessa forma, a lei representaria a verdade e servir a Deus seria seguir o caminho certo, verdadeiro, refutando as práticas idolátricas, bem como os rituais de sacrifícios e a antropofagia. As crônicas revelam diferenças entre o sentido que as práticas de sacrifícios tinham para os mesoamericanos e a compreensão que os cronistas tinham destes sacrifícios. Se para os religiosos do Velho Mundo os rituais de sacrifícios representavam a morte, para os nativos do Novo Mundo representavam a vida, como veremos no capítulo seguinte.

## 2 A MORTE COMO CONDIÇÃO DE VIDA E OBTENÇÃO DE PODER

*Cuando aún era de noche,  
cuando aún no había día,  
cuando aún no había luz,  
se reunieron.  
Se convocaron los dioses  
allá en Teotihuacán.  
Códice Matritense.*

Ao chegarem à América os europeus foram confrontados com o diferente em uma proporção e variedade até então jamais experimentada por eles. Em Tenochtitlán, capital dos mexicas, sobre cujas ruínas a atual cidade do México foi construída, os espanhóis encontraram uma jovem e grande cidade com uma civilização complexa. A cidade fazia parte de um processo urbanístico iniciado três mil anos antes da chegada dos espanhóis. Mas não apenas isso, toda cultura mesoamericana fazia parte desse processo milenar. Exemplo disso é encontrado no âmbito da religiosidade, fruto do desenvolvimento histórico-cultural da região. As práticas sacrificiais faziam parte dos elementos herdados dos antigos povos da Mesoamérica. Como veremos adiante, os povos mesoamericanos ficaram marcados por uma tradição interpretativa do Velho Mundo, que classificou os nativos como habitantes ferozes, comedores de carne humana.

Efetivamente, as concepções de vida e morte dos povos do Novo Mundo eram distintas da tradição cristã que recém havia chegado à América. Os mexicas, que detinham nos inícios do século XVI a maior concentração de poder no território mesoamericano, acreditavam que o universo era um lugar instável, constantemente ameaçado de destruição. Contudo, a destruição, que aconteceria de fato, poderia ser postergada por meio dos sacrifícios humanos. É nesse aspecto central da cultura que reside a afirmação de que a morte apresentava-se como uma condição de vida.

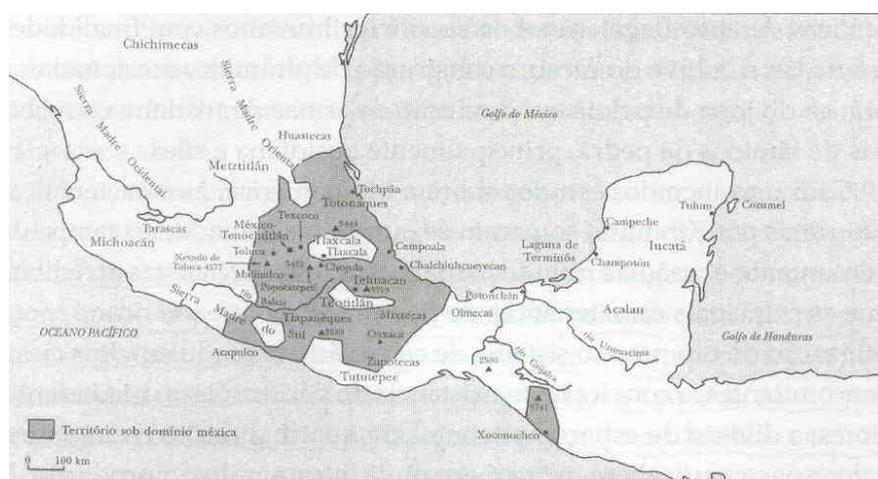
A cosmovisão mesoamericana derivou, como versamos anteriormente, de outras tradições que a antecederam na mesma região do Vale Central do México. Antes de tratarmos

com detalhes a visão de mundo e as principais características dos povos dessa região, vejamos um esboço da história da formação desses povos e da unidade cultural que os aproximava.

## 2.1 Horizonte ritual: unidade cultural

Na tarefa de estudar a história dos povos mesoamericanos, um desafio que encontramos é o de tentarmos nos desprender de “pré-conceitos” que pensam os povos como partes da natureza, como se não constituíssem culturas particulares, construídas e transformadas ao longo do tempo. Na seqüência do trabalho veremos que as coisas não funcionam desse modo. Para que possamos ter uma idéia inicial do complexo sistema cultural mesoamericano, em 1492 havia na América, dado sobre o qual Colombo não tomou conhecimento, aproximadamente, mil línguas agrupadas em torno de 133 famílias, dentre as quais, revelava-se como principal a náhuatl, com mais de 20 dialetos.

O termo Mesoamérica caracteriza uma determinada macrorregião cultural de grande diversidade étnica, lingüística, sendo que sua unidade cultural está baseada naquilo que Paul Kirchhoff (KIRCHHOFF, 1960), em 1943, baseado em reflexões de outros estudiosos sobre as antigas civilizações de parte do México e da América Central, definiu como o complexo mesoamericano. Kirchhoff percebeu que havia um conjunto de características partilhadas por diversos povos que habitavam a região supracitada, fazendo deles, mesmo com suas particularidades locais, uma grande família cultural histórica.



A região da Mesoamérica (SANTOS, 2002: 42).

Entre outras coisas, o chamado complexo mesoamericano inclui a agricultura de *maiz* (milho) como base alimentar; o cultivo do cacau; o cultivo do maguey, uma planta utilizada para fazer bebidas fermentadas; a côa, um bastão de cavar feito de um pedaço de madeira aguçada, endurecido ao fogo, o qual era usado para a plantação; a construção de pirâmides escalonadas; a prática do jogo de pelota; o uso e a produção de armas de madeira, nas quais as bordas eram revestidas de lâminas de pedra, em especial a obsidiana e a sílex.

Na medida em que os estudos sobre a Mesoamérica foram avançando, novas características, especialmente ligadas ao pensamento e à visão de mundo, foram se somando à proposta de Kirchhoff. Segundo Natalino, podemos destacar atualmente como principais características do pensamento mesoamericano: a utilização de um sistema de calendário baseado em dois ciclos concomitantes; a crença da existência de vários sóis ou idades anteriores com ciclos de 52 anos; a divisão dos espaços em horizontais e verticais, ou seja, de céus superpostos e de inframundos sobrepostos; a existência de três famílias lingüísticas (o macrotomangue, o macromaia e o iuto-asteca). Além disso, outra característica atribuída aos mesoamericanos é a crença de que os homens e as mulheres deveriam contribuir com a força vital de seu sangue para que o Universo continuasse a existir, devendo agir de acordo com os destinos manifestos no calendário e determinados pelo tempo (SANTOS, 2002: 40-41).

Geograficamente, a área em torno de 906.000 Km<sup>2</sup> tinha como limites em tempos pré-hispânicos, ao norte os rios Sinaloa no Pacífico e Pánuco no Atlântico, unidas por uma linha que passa ao norte dos rios Lema, Tula e Moctezuma; ao sul a zona exclui Honduras, salvo a região noroeste, e exclui também a parte oriental da Nicarágua e Costa Rica, exceto uma porção noroeste de Guacanaste e a península de Nicoya.

## **2.2 Origens culturais**

Quando o tema é o tempo da presença de seres humanos no continente americano, é preciso, no mínimo, ter bastante cautela para apontar uma data com precisão. O que podemos afirmar é que tudo na história da América é bastante antigo, pelo menos, mais antigo do que se supunha ser até bem poucos anos atrás. Algumas pesquisas apontam uma datação de aproximadamente 40.000 anos para o povoamento inicial do continente.

Aproximadamente no quinto milênio a.C. teve início, na região mesoamericana, um processo que desembocaria, mais tarde, na agricultura. Pode-se caracterizar este período como uma etapa de transição entre a simples apropriação do que a natureza oferecia e a produção sistematizada, que viria a propiciar a sedentarização dos povos. Este processo originou-se,

provavelmente, a partir do conhecimento que os povos coletores-caçadores adquiriram sobre a germinação das plantas. Isto lhes conferiu a possibilidade de interferir nos ciclos de desenvolvimento vegetal. A domesticação de algumas espécies certamente aconteceu a partir da repetição da intervenção nos ciclos vegetais por centenas ou milhares de anos. Por volta do ano 3000 a.C., o excepcional saber dos povos da Mesoamérica culminou na chamada “invenção do milho”<sup>32</sup>. Este feito é de suma importância para os povos mesoamericanos, a ponto de, em suas cosmogonias, narrarem que a humanidade atual teve a carne de seus corpos feita com a massa do milho (SANTOS, 2002: 47-49).

Em se tratando da cultura mesoamericana, é possível atribuir-lhe, pelo menos, três milênios de história, período que podemos distinguir em três horizontes culturais:

### **2.2.1 Pré-Clássico ou Formativo**

No período Clássico ou formativo (1500 a.C. – 300 d.C.) teve início o processo do desenvolvimento do cultivo do milho e do sedentarismo. Sua aglutinação foi lenta. Iniciou com torno de pequenas aldeias agrícolas, com diferentes áreas que elaboraram técnicas, formas e estilos de decoração, até a formação da primeira grande civilização mesoamericana, os olmecas no Golfo do México.

A partir da sedentarização dos povos mesoamericanos, ocorreu um desenvolvimento de técnicas de armazenamento e transformação dos alimentos. Junto a isto, na região do Golfo do México, constituiu-se a utilização da cerâmica. Analisando a forma destas cerâmicas, observa-se a existência de um conceito comum que as aproxima: o de que elas estavam ligadas a uma força criadora, sendo esta um elemento feminino, ao qual era associada a fecundidade. Sobre este aspecto, evidências apontam para uma produção de vasilhas decoradas em cores combinadas e com figuras de animais, de frutas e de plantas. Eram modeladas figuras femininas de barro que, talvez, se relacionassem com a fertilidade e, possivelmente, representassem uma manifestação de religiosidade (VAILLANT, 1990: 41).

Uma indicação adicional às práticas religiosas deste período, segundo Vaillant (1990: 42), é a de um possível tratamento dado aos mortos:

Eran enterrados, pero raras veces se ajustaban a un plan fijo: algunos flexionados, otros extendidos, y no solía haber entierros colectivos. Sin embargo, a veces si se

---

<sup>32</sup> “A palavra *invenção* é empregada pelo fato de o milho cultivado ser tão diferente de qualquer espécie silvestre que, os botânicos encontram muita dificuldade em estabelecer qual planta foi a antecessora do milho.” (SANTOS, 2002: 48).

hacían entierros múltiples, y las diferencias de edad y de sexo de los ocupantes de una tumba sugieren el entierro de una familia. Los esqueletos exhumados no tienen señales de muerte en la guerra o por sacrificio (...) (VAILLANT, 1990: 42).

Estes restos não ajudam a entender perfeitamente quais os arranjos ou as formas de organização da vida social e política desses povos. As únicas evidências apontam para sua economia, que estava baseada na caça, no cultivo e numa possível comercialização.

O final desse período corresponde ao princípio dos centros cerimoniais e a construção das primeiras pirâmides no Vale Central do México.<sup>33</sup> Na Mesoamérica, os mais antigos centros cerimoniais nasceram nas terras baixas tropicais da costa do golfo, no sul dos estados de Vera Cruz e Tabasco, e o povo que os ergueu foram os referidos olmecas.

A civilização olmeca deixou estabelecidos padrões de cultura que influenciaram os séculos posteriores, como pirâmides e altares, estelas esculpidas, baixo-relevos, jades, a preocupação com a contagem do tempo e, sobretudo, os rudimentos da escrita hieroglífica. Portanto, surgiram com os olmecas os traços essenciais de todas as altas civilizações do México.

### 2.2.2 Clássico ou Teocrático

O período chamado Clássico (300 a 900 d.C.) tem como característica marcante o rompimento com as tendências universalizantes da época anterior, dando origem a vigorosas culturas regionais. A grande marca do Clássico, se assim podemos dizer, foi a consolidação e o desenvolvimento do processo urbanístico, o qual vinha sendo gestado desde as épocas finais do Pré-Clássico. O domínio agrícola possibilitou que o cultivo do milho alcançasse seu ponto máximo de produção, e que a população crescesse notavelmente, estabelecendo-se nas primeiras cidades americanas. A proeminência alcançada pelas cidades frente ao campo, marcou esse período. Nelas, concentravam-se as riquezas, sendo que do campo provinha o sustento alimentar. Os melhores exemplos do urbanismo monumental do período são as cidades de Teotihuacan, Monte Albán e as cidades maias. Todas as cidades do Clássico foram construídas seguindo um modelo cósmico, de estreita ligação com o movimento dos astros. A evolução perpassou diversos âmbitos, como na astronomia e nas matemáticas. Vale citar, ainda, a elaboração de um sofisticado calendário solar.

---

<sup>33</sup> “En el corazón de la actual República Mexicana diversas cadenas montañosas fueron creando un valle que alcanza 8.000 metros cuadrados de superficie, a una altitud de más de 2.200 metros sobre el nivel del mar. En su centro, las aguas procedentes de los montes gigantes que lo rodeaban (algunos de más de 5.000 metros de altura, como los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl) formaron un grupo de lagos que dio albergue a una poderosa civilización. Numerosas ciudades fueron fundadas en las orillas (...)” (LUCENA SALMORAL, 1992: 363).

Neste contexto se desenvolveram quatro núcleos culturais: “(...) o território dos Maias<sup>34</sup> ao sul, com grandes cidades como Palenque, Yaxchilán, Copán, Piedras Negras, Uxmal, Labná; Monte Albán e Mitla, no território dos Zapotecas<sup>35</sup> de Oaxaca; El Tajín no atual Estado de Veracruz; e Teotihuacán no planalto central.” (SOUSTELLE, 1987: 09).

As demandas dos centros urbanos, por sua vez, de produtos e artigos procedentes de regiões diversas, contribuíram para o surgimento de extensas redes de comércio que também oportunizaram a comunicação intercultural. A época assistiu ao surgimento do urbanismo e das instituições capazes de organizar amplas áreas em sistemas integrados. Tais instituições podiam ter caráter político (na forma de governos muito centralizados), comercial (a partir de mercados de âmbito supra-regional), religiosos (como lugares de peregrinação), ou ainda combinando todos esses elementos. Contudo, os elementos que acompanham e definem o período não se aplicam de maneira uniforme, e as tradições regionais geram suas próprias especificidades: os padrões do Formativo, dotados de amplas doses de uniformidade reorganizaram-se e ganharam riqueza e sofisticação nas culturas clássicas (WOLF, 1981).

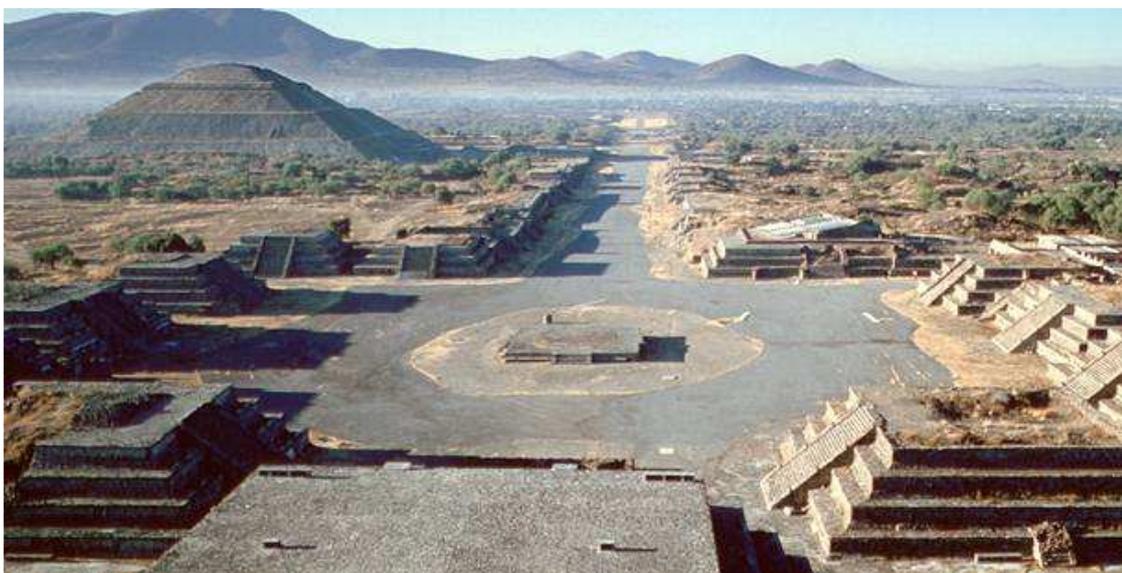
Dentre as cidades que melhor se enquadram na grande maioria das características do período destacamos Teotihuacán ou *Cidade dos Deuses*. Com um grande centro urbano, ela foi uma das maiores do período, e legou um sítio arqueológico que contém as ruínas da cidade mais antiga do continente americano. Situada a 45 km da Cidade do México, foi fundada entre os anos de 200 a.C. a 100 a.C. Ocupava uma área de 21 km<sup>2</sup> e chegou a ter uma população de aproximadamente 120.000 a 150.000 habitantes. As melhorias nas técnicas agrícolas, baseadas fundamentalmente na canalização das águas, possibilitaram aí uma grande

---

<sup>34</sup> As origens da civilização maia são objeto de discussões acadêmicas em virtude de interpretações contraditórias sobre os achados arqueológicos. O período de formação começou em torno de 1500 a.C. Durante o período clássico, aproximadamente entre 300 e 900 d.C., propagou-se por todo o território maia uma civilização mais ou menos uniforme. Foram construídos, então, os grandes centros cerimoniais como Palenque, Tikal e Copan. Os centros clássicos maias foram abandonados paulatinamente desde, aproximadamente o ano 900, quando alguns grupos migraram para Yucatán. No período pós-clássico, de 900 até a chegada dos espanhóis no século XVI, a civilização maia teve seu centro em Yucatán. Uma migração ou invasão tolteca, procedente do vale do México, alterou fortemente seus estilos artísticos. Chichén Itzá e Maiapã foram então cidades esplendorosas. A Liga de Maiapã preservou a paz durante algum tempo, mas após um período de guerra civil e de revolução, as cidades foram abandonadas.

<sup>35</sup> Os zapotecas foram um dos povos que mais influíram no desenvolvimento cultural da Mesoamérica. Estabelecidos a partir do século X a.C. em Oaxaca, os zapotecas receberam influência dos olmecas. Em torno do século VI a.C. possuíam um sistema de calendário e uma forma de escrita, conforme testemunham as centenas de estelas com inscrições conservadas no centro cerimonial de Monte Albán. O auge da cultura zapoteca se situa entre os séculos II e IX d.C. Monte Albán chegou ao seu apogeu com a construção de inúmeros palácios, oratórios e jogos de bola. Entretanto, os mixtecos ocuparam esta região impondo-se em grande parte do território oaxaqueño. Os zapotecas estabeleceram sua cidade principal em Zaachila e resistiram aos ataques dos astecas que queriam dominá-los. A conquista espanhola deu cabo à existência autônoma zapoteca.

concentração da população, que serviria de sustentação econômica para a cidade e de mão-de-obra para as grandes obras públicas. Um crescente comércio levou sua influência para os lugares mais distantes da América Central: pelo norte até os desertos de Sonora e Sinaloa e, pelo sul, até Uaxactún e Tikal nas terras baixas dos maias. O resultado foi um enorme crescimento do artesanato e um aperfeiçoamento técnico de todas as artes. A arte teotihuacana criou as bases do que viria a ser a arte da América Central. Além disso, devido à importância do centro cerimonial que a cidade abrigava, Teotihuacán tornou-se uma cidade sagrada (SOUSTELLE, 1987: 09-10).



Avenida dos Mortos<sup>36</sup> Fonte: (<http://www.arqueomex.com/S8N5TeotihuacanEsp64.html>).

Na “cidade dos deuses” havia uma veneração particular a Tláloc, “aquele que faz crescer”. Esta é considerada uma das mais antigas deidades mesoamericanas, que aparece quase sempre relacionada com a água, as montanhas e a fertilidade. Tláloc era qualificado como uma espécie de deidade das chuvas, que regava a terra e contribuía para a produção de todos os mantimentos. Além dele, Teotihuacán contava com outros deuses. Havia grandes centros cerimoniais dedicados a diversas deidades como Chalchiuhtlicue, Quetzalpapalotl e Quetzalcóatl. Este último, ao qual daremos uma atenção especial posteriormente, é considerado uma das deidades mais importantes em toda Mesoamérica. A veneração de Quetzalcóatl está presente em quase todas as épocas da história mexicana.

---

<sup>36</sup> Avenida dos Mortos (nome colonial, que faz referência às práticas de sacrifícios humanos. Recebeu este nome porque se acreditava que as vítimas passariam por ela antes de serem executadas no alto dos templos.) em Teotihuacán é um dos dois eixos principais da rede urbana da antiga cidade de Teotihuacán, que a atravessa de norte a sul, apresenta diversas edificações ao longo de seus 2.000 m de comprimento. Em um de seus extremos encontra-se a Pirâmide da Lua que, juntamente com a do Sol, é um dos mais representativos monumentos deste centro.

Além disso, a religião complexificou-se, dispondo de uma classe que reunia o poder espiritual e temporal. Os sacerdotes possuíam o controle do conhecimento astronômico, da vontade dos deuses, da matemática, da história, da arte, entre outras. As divindades que alcançaram maior importância foram as relacionadas à chuva, ao fogo, à terra e ao tempo.

O final do período Clássico está marcado pela degradação das grandes cidades, as quais foram, uma a uma, decaindo e tornando-se inabitáveis. As causas deste fenômeno ainda não são totalmente explicáveis, pelo menos de forma satisfatória. O mais provável é que tenha existido uma série de combinações de razões internas, tais como o desequilíbrio entre as técnicas agrícolas e o aumento da população. Alguns fatores externos também podem ser atribuídos à decadência das cidades, como, por exemplo, invasões de tribos “bárbaras”. Foi a partir deste período que surgiram na região os povos de língua *nahuatl*.

### **2.2.3 Pós-Clássico ou Militarista**

O período Pós-Clássico (900 d.C. até a Conquista) foi a última etapa do desenvolvimento independente de civilizações na Mesoamérica. Como nos outros períodos da cronologia mesoamericana, o início varia no tempo. O que, realmente demarcou o fim de um período e o início do outro foi o fato de que em todas as áreas da Mesoamérica ocorreu um processo de degradação e abandono das cidades e da região. Frente a esses acontecimentos, as migrações à região da Mesoamérica, especialmente de povos oriundos do norte, caracterizaram o início do Pós-Clássico. O fim desse período ocorreu com a chegada dos espanhóis, quando começou um processo de remodelação das culturas indígenas, assentando as bases das culturas mestiças do México e da América Central.

Dentre as principais características desse período, destacamos o florescimento de várias culturas que nasceram da desintegração dos centros clássicos e da sua assimilação por novos povos que entraram em contato com elas, bem como uma série de interpenetrações derivadas dos movimentos étnicos.

Durante o Pós-Clássico, o predomínio político passou da casta teocrática à militar. Os sacrifícios humanos intensificaram-se de tal forma, especialmente entre os mexicas, que acabaram se tornando uma verdadeira instituição guerreira, sobre a qual trataremos adiante. Nesse sentido, novas unidades políticas começaram a se formar a partir das conquistas militares.

Essas novas características, aliadas ao surgimento de novos povos no cenário da Mesoamérica, aprofundaram as diferenças entre os grupos sociais; os metais começaram a aparecer como adornos; a arte progrediu e diversificou-se; no tocante a religião, tornou-se mais complexa e as divindades mais exigentes de sacrifícios. O período que terminou com a conquista espanhola, conheceu as culturas tolteca, misteca, cholulteca, huasteca, totonaca e azteca (mexica), assim como a maia-tolteca no Yucatán.

Oriundos do norte, os toltecas teriam fundado sua principal cidade, Tula, no ano de 856 d.C. A cidade estava situada no estado mexicano de Hidalgo, cujo sítio arqueológico guarda ruínas de um palácio e três templos.<sup>37</sup>

Acredita-se que, antes de se fixarem definitivamente na região do Altiplano Central, os toltecas teriam absorvido parte da cultura mesoamericana. Santos (2002: 68-69) destaca que, conforme vários relatos e anais mesoamericanos, Topiltzin–Quetzal-cóatl, rei sacerdote, teria governado em meados do século X, trazendo diversas novidades culturais, como as casas de jejuns e cultos, os templos, os auto-sacrifícios, as artes e ofícios gerais. Quetzalcóatl teria sido o responsável por ter feito de Tula e dos toltecas herdeiros da cultura de Teotihuacán e, graças a ele, teriam conquistado domínios de grande parte da região. (SANTOS, 2002: 66-68)

Neste caso, é possível percebermos que o nome de Quetzalcóatl não foi utilizado apenas para identificar uma deidade mas, também, um soberano de Tula. Vale ressaltar que, assim como Quetzalcóatl não foi apenas um, Tula também não foi apenas uma cidade. O mais provável, segundo Santos, é que tenham existido várias Tulas na Mesoamérica. Segundo o autor, *Tollan*, termo que se encontra em várias fontes e que pode ser traduzido como o *Lugar dos Juncos*, parece ser empregado como sinônimo de grandeza. Bem destacado pelo autor, o mais importante, independente de ter existido uma ou mais Tulas, foi o processo pelo qual os migrantes toltecas converteram-se em herdeiros de antigas tradições culturais mesoamericanas. As heranças culturais, como o calendário, a escrita pictográfica, o conhecimento astronômico, a visão de mundo, entre outras, refletiria diretamente nas gerações e períodos posteriores. Além disso, a assimilação desses conhecimentos marcou a transição do Período Clássico a outro horizonte cultural, caracterizado pelo predomínio dos povos nahuas,

---

<sup>37</sup> Segundo Soustelle, é muito provável que os primeiros imigrantes toltecas, durante mais ou menos um século, tenham aceitado de forma voluntária a hegemonia de uma classe sacerdotal originária de Teotihuacán e fiel à tradição teocrática da era clássica. Para o autor, eles traziam consigo novas idéias e novos ritos: a religião astral, o culto da estrela da manhã, a noção de guerra cósmica, os sacrifícios humanos e uma organização social militarista.<sup>37</sup> (SOUSTELLE, 1987: 11).

tradicionalmente chamado de Período Pós-Clássico, que vai dos séculos X ao XVI (SANTOS, 2002: 68).

Referentemente à queda de Tula e à dispersão de sua população que teve início em 1168, não se tem informações precisas. A Mesoamérica viveu uma grande instabilidade política e um enorme aumento da atividade guerreira entre as diversas cidades que almejavam ocupar uma melhor posição política. Além disso, neste período, houve uma onda de migrações chichimecas<sup>38</sup> vindas do norte, que passariam a disputar os territórios toltecas.

Dentre estes povos setentrionais que migraram para a Mesoamérica estavam os mexicas. Não se sabe se os mexicas e os chichimecas eram os mesmos, o fato é que provinham do norte. Para responder a esta questão, bastaria saber se a original Aztlan, de onde provinham os mexicas, estava localizava na grande Chichimeca. O problema é que não existem fontes que demarquem a localização desta antiga cidade (SANTOS, 2002: 68.71).

Com o declínio da civilização tolteca ocorreu uma fragmentação política no Vale do México. Neste novo jogo político surgem os mexicas como etnia dominante em sucessão aos toltecas. No espaço de duzentos anos, os mexicas se constituíram em uma força que dominou cerca de 500 cidades e, aproximadamente, 15 milhões de habitantes. Além disso, dominavam uma área que se estendia desde o golfo do México até o oceano Pacífico. Dentre as cidades, Tenochtitlán foi a mais importante do Império. Em 1450, contava com cerca de 300 mil habitantes. O Império mexica, mesmo não possuindo fronteiras fixas, mostraria a base de um aparato militar eficiente, que imporia poder de domínio, sendo que os exércitos não tinham a função de controlar territórios subjugados. A unidade desse domínio era imposta pela aliança de três cidades, sendo Tenochtitlán a principal (NAVARETE LINARES, 1998).

### 2.3 Os mexicas

As principais narrativas e fontes<sup>39</sup> de estudo sobre as origens e caminhos percorridos pelos mexicas ao longo de sua história são carregadas de certo “mexicanismo”, em que são

---

<sup>38</sup> O termo chichimecas é objeto de muita discussão: ora parece referir-se a alguns povos em especial, ora parece ser um termo generalizante com conotações pejorativas, relacionado aos povos que viviam ao norte da oscilante fronteira cultural mesoamericana, e que eram caracterizados pelo nomadismo, pelo uso de peles e pela utilização do arco e flecha. Esse modo de vida marcava a fronteira norte da Mesoamérica, pois se distinguia dos hábitos mesoamericanos de utilizar roupas de algodão, espadas de madeira com lâminas de obsidiana, e de possuir centros urbanos construídos de pedra.

<sup>39</sup> As referidas fontes provêm de seus próprios relatos, registrados em códices – como a Tira de la peregrinación, ou Códice Buturine, e o Vaticano A. Além dessas, temos também as crônicas indígenas, como as de Ixtlilxochtl,

engrandecidos os feitos deste povo, apontando-os para um destino já determinado. Sabe-se, pois, que os mexicas fizeram reelaborações das narrativas históricas e cosmogônicas tradicionais, que foram executadas depois que já haviam consolidado um papel de destaque em quase toda região mesoamericana (SANTOS, 2002: 68-69).

Até por volta do século XII da era cristã, a civilização asteca era apenas uma pequena tribo semi-nômade guerreira que se autodenominava Mexica. Os mexicas, provenientes do norte, iriam instalar-se, posteriormente, em Chapultepec, sobre a margem ocidental do lago Texcoco, no vale do Anahuac, hoje vale do México, numa data ainda não determinada. A data mais antiga de que dispomos, 1168, parece indicar o período em que o calendário mexica passou a ser utilizado no centro do México.

Os relatos tradicionais que narravam os acontecimentos míticos e os diversos sóis e idades anteriores foram readaptados pelos mexicas, os quais, dentre outras coisas, como uma tentativa de justificar seus extensos domínios, acrescentaram uma idade a tradicional estrutura que, até então, era de quatro. Na quinta idade, acrescentada pelos mexicas, eles próprios seriam o povo escolhido para manter o funcionamento do cosmos mediante o sacrifício de cativos capturados nas chamadas *guerras floridas*, como veremos mais adiante.

Vale ressaltar que os povos mesoamericanos, como tantos outros na história, interrogavam-se sobre as origens e funcionamentos do Universo e dos seres vivos. Procurar respostas para essas interrogações era um passo importante para estabelecer os papéis dos seres humanos nas histórias do cosmos. No período de pelo menos três milênios, os mesoamericanos produziram diversas explicações para os questionamentos da sua existência. A complexa visão de mundo que se expressa em tempos pré-hispânicos, estava materializada na construção das cidades, nas atividades cotidianas, na produção de objetos e na elaboração de narrativas orais, bem como na confecção de códices, alguns deles apresentados no capítulo anterior. Tais características podiam, de modo geral, ser vislumbradas entre os mexicas que, como já mencionamos, detinham o poder político da grande maioria da região. Dessa forma, podemos fazer um rápido percurso pela história mexica.

---

Tezozomoc e Chimalpahin Quauhtlhuantzin, e as crônicas dos religiosos espanhóis do século XVI, como as de Bernardino de Sahagún e de Diego Duran, mencionadas no capítulo anterior.

### 2.3.1 “El pueblo del sol”

Refugiados numa ilha do lago Texcoco, como conta o seu mito da fundação de Tenochtitlán, os mexicas teriam achado o símbolo que lhes havia indicado o seu deus, Huitzilopochtli: uma águia devorando uma serpente pousada em um cacto. Com o consentimento de seus ancestrais, decidiram construir, no local indicado, aquela que seria uma das maiores cidades do mundo no período da chegada dos espanhóis à América.



(DURÁN, 1967, Trat. 1, cap. V, lám. 3a.)

Os mexicas iniciaram A migração a partir de 1111 d.C., quando deixaram sua terra de origem, um lugar situado ao noroeste do Vale do México chamado Aztlan Chicomóztoc. De conformidade com a narrativa histórica contada por eles próprios, um presságio do deus da guerra, Huitzilopochtli, divindade tutelar do grupo, o qual havia tomando a forma de um colibrí (pássaro, cujo som emitido se parece com a voz humana), provocou o abandono de sua população da região de origem. Segundo a lenda, o chefe do grupo, Tenoch, teve uma visão na qual Huitzilpochtli lhe determina que guie seu povo até a região pantanosa do lago texcoco. O território ideal para a nova vida estaria marcado por uma águia com uma serpente no bico, pousada num cacto.

Esta migração talvez tenha se dado pelo esgotamento das possibilidades alimentares da região, ou então, pela condição servil à outra etnia a que poderiam estar vinculados. Seja lá qual tenha sido a razão pela qual migraram os mexicas, o fato é que viriam, após muitas alianças e guerras, a tornar-se e afirmarem-se os “senhores” e herdeiros da tradição cultural mesoamericana recebida dos toltecas.

Depois de fincar raízes no Vale, os mexicas desfrutariam da grande influência das outras culturas mesoamericanas, como os resquícios dos olmecas e mesmo a presença do modelo social dos maias. Exemplo dessa influência foi a base da arquitetura, na qual uma região pantanosa seria transformada na monumental Tenochtitlan, tornando-se imponente por meio de suas pontes, canais, templos e palácios, sendo possivelmente, uma das mais belas cidades deste período que por volta de 1450, contaria com cerca de 300 mil habitantes.

Estabelecidos em Tenochtitlán, escolheram seu primeiro rei, Acamapichtli. Durante seu reinado, sofreram a imposição de tributos por parte dos tepanecas de Azcapotzalco. Apesar de continuarem como vassalos do império tepaneca, pouco a pouco continuaram edificando e engrandecendo sua cidade. A ocupação do lugar foi facilitada pela fragilidade de sociedades locais.

As constantes guerras com outros povos nativos que disputariam o mesmo território, assim como a necessidade da drenagem de pântanos para criação de campos aráveis, fizeram com que o império mexica se concentrasse numa federação de cidades, cujas lideranças seriam Tenochtitlán, Tlacopan e Texcoco. Com o seu quarto rei, Itzcóatl, os mexicas aliaram-se ao rei de Texcoco contra os tepanecas e, por volta de 1428, destruíram sua capital. A partir dessa vitória, Tenochtitlan, Texcoco, Tlacopan<sup>40</sup> formaram uma Tríplice Aliança que dividiu o território e a maior parte da Mesoamérica em diferentes zonas de influências e em territórios de conquista. (VAILLANT, 1990: 85-89). Foi uma estrutura política que submeteu diversos povos que habitavam a enorme área compreendida entre o Golfo do México e o oceano Pacífico, sendo as populações subjugadas obrigadas a pagar tributos periódicos que sustentaram o sistema de poder mexica.

A guerra de 1428 trouxe à cena, provavelmente, uma das figuras mais controversas da história do México: Tlacaélel (*“El de corazón varonil”*), o qual se tornou conselheiro supremo do rei Itzcóatl. O pensamento e a obra de Tlacaélel, realizada, sobretudo nos reinos de Itzcóatl, Motecuhzoma e Axayácatl, transformaram os mexicas naquele que seria povo escolhido pelo Sol. A grandeza mexica consolidou-se sob a orientação deste personagem e

---

<sup>40</sup> Tlacopan, também conhecida como Tacuba, antiga cidade Mexicana, cuja localização corresponde atualmente à cidade do México. Estava situada às margens do lago de Texcoco, a cerca de 10 quilômetros da cidade de Tenochtitlán, a capital mexica. Pertencente aos antigos tepanecas, fez parte da chamada Tripla Aliança, junto com as cidades de Tenochtitlán e Texcoco, que se uniram para lutar contra a capital dos tepanecas, Azcapotzalco, que foi conquistada, e cuja capitulação se converteu no símbolo do emergente poder asteca. As derrotadas cidades tepanecas foram submetidas a um tributo do qual Tenochtitlán e Texcoco recebiam duas quintas partes cada uma e Tlacopan o outro quinto. Em seu apogeu, no século XV, a cidade contava com cerca de 30 mil habitantes e era um dos maiores centros urbanos do vale do México.

sob a direção guerreira de Motecuhzoma Ilhuicamina (“Aquele que atira para o céu”), que reinou de 1440-1469 e que conseguiu ampliar o domínio de Tenochtitlán através de várias expedições guerreiras (LUCENA SALMORAL, 1992: 367).

Com a morte de Motecuhzoma Ilhuicamina, foi escolhido como governante Axayácatl, que deu continuidade às sucessivas expedições guerreiras, tendo como principal objetivo a conquista da costa do golfo, cujos ricos recursos naturais atraíram os mexicas. Mas foi também em seu reinado que os mexicas foram derrotados no território dos tarascos<sup>41</sup> o que resultou na independência das tribos de Michoacán até a época da conquista espanhola. Com a morte de Axayácatl, sucedeu-lhe o irmão, Tizoc, que ficou no poder apenas três anos, já que não tinha grande ânimo guerreiro, o que descontentava a muitos. Seu maior êxito foi a retomada da reconstrução do grande templo, ou Templo Maior, em honra a Huitzilopochtli e Tláloc. Em 1486 foi escolhido como rei Ahuizotl, que concluiu a construção do grande templo (GIORDANI, 1990: 142-143).

Para sucedê-lo, no ano de 1503, foi escolhido como rei Motecuhzoma Xocoyotzin (O jovem), filho de Axayácatl. Durante seu reinado as cidades-estado da Tríplice Aliança tornaram-se subordinadas aos mexicas. O grande acontecimento do reinado de Motecuhzoma Xocoyotzin foi a chegada dos conquistadores espanhóis que, na arremetida contra os mexica, contaram com numerosos aliados indígenas.

Quando passaram a ter resistência ao assalto espanhol, os mexicas não encontraram aliados, pois as cidades já subjugadas aproveitaram-se da oportunidade para unir-se aos invasores e libertar-se da dominação de Tenochtitlán. Depois de Motecuhzoma, foi instituído como rei, Cuitlahuac, que veio a morrer de varíola, doença transmitida pelos espanhóis. Em seu lugar foi escolhido Cuauhtémoc, que comandou a resistência durante os meses de assédio à cidade, até agosto de 1521, quando foi preso e a cidade de Tenochtitlan rendida. É evidente que a Conquista do México<sup>42</sup>, muito embora considerada concluída pelos espanhóis, não representou a subjugação do mundo indígena mesoamericano. Embora o ano e a data pontuem a transição, sabemos que o processo foi complexo e demorado. A Conquista do México não

---

<sup>41</sup> Um povo ameríndio de língua independente que habita o estado de Michoacán, no México. Há provas de que, quando os espanhóis chegaram no século XVI, esse povo já havia desenvolvido uma civilização independente.

<sup>42</sup> Diferentemente de algumas guerras que possuem dois nomes, a Conquista do México é única, em termos de nomenclatura. Restall nos chama a atenção quanto a este rótulo, de que, por vezes, passa como uma descrição simples ou neutra, sendo que nela, de simples e neutro não há nada. Segundo o autor, “[...] ao se agregar sob o rótulo de “conquista” todo o processo de exploração, expansão, descobrimento e ocupação da América pelos espanhóis, tal processo acaba sendo inserido num arcabouço em que os acontecimentos deslocam-se de modo inexorável rumo ao clímax inevitável da vitória hispânica” (RESTALL, 2006: 128).

teve uma conclusão prévia, como defenderam os espanhóis. Segundo Restall (2006), os espanhóis retrataram suas atividades em território americano como contratos cumpridos, objetivos da Providência, fatos consumados, o que viria, segundo o autor, a criar o “mito da conclusão”.

### 2.3.2 Estrutura social dos mexicas

A partir de sua fundação, Tenochtitlan se estruturou em 20 *calpullis*<sup>43</sup>. Os *calpulli* eram a continuidade das antigas famílias, unidas pelo parentesco religioso. Todo *calpullis* dispunha de terras para o cultivo, porém não eram muito extensas. Com o novo papel dos mexicas, o conselho dos anciões dos *calpullis* perdeu a autoridade que até então tinha, passando esta a ser exercida de maneira centralizadora pelo governo da cidade. Seu papel reduzia-se a manter a ordem.

Os nobres, por nascimento ou pelo valor nas guerras, tinham suas terras como propriedade privada, hereditárias, livres de impostos e que podiam ser vendidas. Ao lado das terras dos nobres e da Coroa, havia terras estatais, cujo produto era empregado para pagar os juízes, os funcionários e os gastos com o exército. As regiões conquistadas recebiam um tratamento diferenciado; quando se sujeitavam espontaneamente à soberania mexica, tinham de contribuir com tributos e prestações ao poder central, mas conservavam seus príncipes.

Nessa sociedade, ao lado do povo livre, existia a classe dos dependentes. Eram os que moravam nas terras que tinham sido expropriadas no Vale do México. Estes trabalhavam como servos para os grandes proprietários. Os escravos ocupavam a posição mais baixa da sociedade. Alguns eram prisioneiros de guerras ou jovens entregues pelos povos subjugados como parte dos tributos.

Na base da família estava o pai. Os homens de um *calpulli* só podiam casar-se com mulheres de outro *calpulli*. Só os membros da classe superior podiam permitir-se ter várias esposas e concubinas. A educação dos meninos era voltada para a guerra, sendo que eles recebiam treinamentos para o serviço militar e trabalhos públicos. Os jovens príncipes e nobres eram educados na casa dos sacerdotes.

---

<sup>43</sup> Havia na base da sociedade mexica uma unidade chamada “*calpulli*” (“grupo de casas”) ou o “*chinancalli*” (“*casa rodeada por uma cerca viva*”). É esse termo que os cronistas espanhóis geralmente traduziram por “*barrio*” (“*bairro*”) e que os autores americanos modernos traduzem por “*clã*”. Antes de mais nada, o *calpulli* era um território, propriedade coletiva de certo número de famílias que o dividiam entre si para explorá-lo (SOUSTELLE, 1990: 30).

Os comerciantes gozavam de um especial prestígio na sociedade mexicana. Estes faziam tratos comerciais com os príncipes estrangeiros ou, como “espiões”, conseguiam informações para o exército mexicano. A saída e o retorno dos comerciantes eram marcados por cerimônias e festas em que intervinha também o rei.

Entre as comunidades aldeãs e o poder central, existia o *tecuhtli*<sup>44</sup> (“*dignitário*”, “*senhor*”), que representava o Estado diante da comunidade. Numa sociedade em que a fonte de recursos é o tributo conseguido através da guerra, é ela que determina a ascensão social. Uma pessoa, a princípio, se tornava *tecutli* por eleição. No entanto, no reinado de Motecuhzoma II, os únicos cargos atribuídos por eleição, foram os mais elevados, tais como o de imperador e dos quatro senadores que o rodeavam. Nos outros casos, os cargos eram nomeados por soberanos, ou designados por membros dos bairros e das cidades, designação essa, que era válida, apenas, se confirmada pelo poder central (SOUSTELLE, 1990: 63).

Outra designação importante era a do “*tlatoani*<sup>45</sup>” (“*aquele que fala ou que comanda*”). A tribo mexicana, ao penetrar no planalto central, defrontou-se com cidades-Estados estruturadas segundo o modelo tolteca, ou seja, o poder à frente de cada uma delas pertencia a um chefe. O *Tlatoani* de Tenochtitlan, o imperador, que constituía o maior poder dentre todos, era eleito; no entanto, o poder era sempre desempenhado por uma pessoa da dinastia reinante. Simultaneamente com a eleição do *huey tlatoani*, havia outros quatro dignitários que eram escolhidos: o *tlacochcalcatl* (“*o encarregado da casa dos dardos*”), o *tlacatecatl* (“*o que comanda os guerreiros*”), funções estas que, freqüentemente, eram exercidas por parentes diretos do soberano (LUCENA SALMORAL, 1992: 29).

Na hierarquia militar, a ascensão acontecia conforme o valor dos guerreiros nas batalhas. Um guerreiro se destacava, não por matar os seus inimigos, mas na medida em que capturava o maior número possível de inimigos para a prática do sacrifício. Os melhores guerreiros se tornavam nobres por mérito. No entanto, todos os guerreiros eram considerados pessoas superiores. Sua morte na guerra ou na pedra de sacrifício do inimigo era considerada honra que os elevava à posição de semideuses.

---

<sup>44</sup> Ela é aplicada aos principais comandantes dos exércitos, aos funcionários de mais alto nível e nas províncias, aos chefes dos bairros da capital, aos juizes das grandes cidades. O antigo soberano de uma cidade incorporada ao império, mantido em seu posto sob a autoridade de Tenochitlán, é um *tecutli*. O próprio imperador é um *tecutli*. Os sacerdotes, por sua vez, excepcionalmente recebem essa denominação, pois possuíam sua própria hierarquia (SOUSTELLE, 1990: 62-63).

<sup>45</sup> O *tlatoani* (*orador*) ocupava o lugar mais alto. Seu poder era militar, civil e religioso, sendo que havia um membro em cada cidade principal

Os sacerdotes encontravam-se numa situação diferenciada e de grande poder dentro do sistema hierárquico. Livres da guerra e da administração, tinham a tarefa de construir, consertar e conservar os templos, manter o fogo sagrado, oferecer tributos e consultar as estrelas. Essa última função estava ligada ao calendário que, por sua vez, determinava o ritmo da agricultura e o futuro de toda a comunidade. Os nobres, os militares os sacerdotes formavam a camada mais alta da sociedade e usufruíam de inúmeras regalias. As funções religiosas não se confundiam com as funções governamentais. O Estado mexica, apesar de estar voltado totalmente para a religião, não era uma teocracia. Quanto aos sacerdotes, tinham sua própria organização hierárquica<sup>46</sup>.

Um jovem se tornaria um “*tlamacazqui*”, “*sacerdote*”, e passaria a ter esse título se, entre vinte e vinte e dois anos de idade, optasse em não se casar e adotar a vida sacerdotal, consagrando-se a Quetzalcóatl, deus dos sacerdotes. A grande maioria dos sacerdotes não ascendia na hierarquia, permanecendo como um *tlamacazqui*, tendo como funções ser tocador de tambor ou assistente nos sacrifícios. Os “*tlenamacac*”, que estavam uma escala acima na hierarquia, podiam fazer parte do corpo eleitoral que designava o imperador. Deste grupo ascendiam os mais altos dignitários da religião mexica (SOUSTELLE, 1990: 75-76).

Um elemento importante de se destacar no processo político mexica, em sua relação com os povos subjugados e a extração de tributos, foi o fato de que, nesse contexto, eles não destruíram os povos submetidos nem substituíram uma classe dominante local por outra, de origem mexica. A tática era eliminar a estrutura militar inimiga, mantendo intactas as estruturas sócio-econômicas; cabia às populações subjugadas, conhecidas como povos tributários, pagar impostos em forma de produtos, como ouro em pó, artigos de luxo, cacau e algodão, e mesmo a doação de escravos, para trabalhos ou ritos religiosos em sacrifícios. Os tributos variavam de acordo com as províncias e a forma da conquista. Os arrecadadores, chamados *calpixques*, percorriam as regiões controladas pelos mexicas, arrecadando os tributos fixados pela capital. Calcula-se que chegavam anualmente a Teotihuacán 7000 toneladas de milho, 4000 de feijão, 36 de pimenta, 21 de cacau, 2 milhões de mantas de algodão, mel de abelha, anáguas, saias, algodão natural, armas, penas, madeira, cal, tintura,

---

<sup>46</sup> A hierarquia religiosa compreendia, desde simples servidores dos templos de bairro, a sacerdotes superiores que controlavam a prática do culto nas províncias. Existiam incontáveis servidores dos grandes templos do México, dentre os quais estavam as sacerdotisas. Outro na hierarquia era o Mexicatl Teohuatzin, uma espécie de vigário geral assistido por dois coadjuvantes. Ao cume da pirâmide hierárquica estavam os dois grandes sacerdotes, iguais em título e poder, ambos denominados “Serpentes de Plumas”, um dos quais se consagrava ao deus solar mexica Huitzilopochtli, e o outro, à antiga divindade da água e da chuva, Tláloc (SOUSTELLE, 1990: 38-39).

perfumes. A economia mexicana se baseava na comunidade aldeã, ou *calpulli*, proprietária coletiva da maior parte das terras. Cada família tinha direito a um lote medido de acordo com o número de seus membros. Caso não fosse cultivada, a terra retornava à comunidade para ser redistribuída. Além de trabalhar no lote familiar para a auto-suficiência, os camponeses também se ocupavam dos campos destinados a fornecer tributo, bem como das terras outorgadas pelo Estado para uso da nobreza, os *tecuhtli*.

As células econômicas do Estado permaneciam sendo as comunidades aldeãs. Durante quatro ou cinco meses, os camponeses cuidavam da colheita, que lhes fornecia alimentos para manter a comunidade, a classe de sacerdotes, funcionários e militares. Nos oito meses seguintes, dirigidos pelo Estado, trabalhavam nas cidades ou nas obras que permitiam o aumento da produção agrícola. Um dos segredos das grandes civilizações americanas era a possibilidade de disporem de grandes contingentes humanos, sem separá-los da produção. A isso devemos somar a extraordinária produção do milho, aliada a de outros cereais e tubérculos como a batata e a mandioca, junto com a domesticação de animais.

O comércio mexicano era intenso, sendo que o mercado de Tlatelolco, cidade conquistada em meados do século XV, recebia milhares de pessoas diariamente, que compravam, vendiam e trocavam os mais variados produtos: legumes, verduras, ervas medicinais, machados de cobre, panelas, plumas, jóias e até escravos. A moeda de troca bastante usada no período foi a semente de cacau, que era considerada símbolo de riqueza e poder. De regiões distantes, os mexicanos adquiriam tecidos, papel, borracha, tabaco, peles, cerâmica e ouro. Em troca, davam ornamentos de cristal, botoque labial, pele de coelho, ervas, agulhas e roupas.

Uma das possibilidades para explicar as alianças travadas entre os diversos grupos indígenas e os espanhóis liderados por Hernán Cortez, reside no descontentamento com os mexicanos e as altas cobranças de tributos cobrados por eles. Essa característica teria facilitado a queda dos mexicanos, uma vez que permitiu a aliança entre os invasores e os povos subjugados.

### **2.3.3 Cosmvisão**

A compreensão dos rituais de sacrifício dos povos mesoamericanos não pode prescindir da análise de sua cosmvisão. Nesse sentido, é preciso que nos reportemos a um dos principais elementos que caracterizam os mexicanos, àquele que se refere a eles como o “povo do quinto sol”.

Algo que caracterizou os povos mesoamericanos, especialmente os mexicas, foi a maneira como lidaram com a instabilidade constante da vida. Entre os mexicas havia a idéia de que eles viviam uma luta sem fim: a escuridão contra a noite, a noite contra o dia, a terra contra o céu, a luta para evitar o cataclismo, para que a vida continuasse. Se de um lado estava a instabilidade constante da vida, do universo, por outro lado, acreditavam na possibilidade de que o fim pudesse ser postergado por meio de sacrifícios humanos. A continuidade da vida estava, em parte, nas mãos do “Povo do Quinto Sol.”

Os mexicas eram politeístas, manifestavam a crença em vários deuses com nomes distintos e funções específicas. Grande quantidade de deuses povoava seu panteão que se estendia ao mesmo passo que o poder e os domínios mexica, o que revela a capacidade de absorção religiosa e política mexica, tanto dos antigos deuses mesoamericanos, quanto dos povos conquistados, que eram incorporados aos seus cultos.

Na medida em que as concepções políticas e cosmogônicas mexicas se relacionavam mais estreitamente com as idéias e práticas mesoamericanas mais antigas e difundidas, mais eles acreditavam na existência, antes da idade atual, de quatro humanidades anteriores, com finais marcados por cataclismas. Os desastres provinham de chuvas de fogo, terremotos, vendavais e inundações e geravam a morte de parte ou da totalidade dos seres humanos, ou os transformavam em animais, como aves, macacos e peixes. Desta forma, denominavam o seu próprio tempo de “Quinto Sol<sup>47</sup>”.

A primeira idade ou sol, que havia durado 676 anos, levou o nome de “4-jaguar”<sup>48</sup>, felino, este, que teria destruído a humanidade. O segundo sol que teria existido por 364 anos, foi conhecido como “4-Vento”. O fim desse período teria sido marcado por um furacão mágico que teria transformado os seres humanos em macacos. O terceiro sol, “4-Chuva”, que havia durado 312 anos, teria conhecido o seu fim com uma chuva de fogo. O Quarto Sol “4-Água”, aos 676 anos teria findado, depois de sofrer com uma gigantesca inundação de 52 anos. O sol que havia sido destruído, assim como a humanidade, teria que ser recriado pelos deuses. As novas criações teriam ocorrido em Teotihuacan, onde um conselho de deuses

---

<sup>47</sup> Procurando identificar a cosmovisão implícita no mito, Duverger chama a atenção para o fato que o relato mítico situa-se no Tempo, e não em um Tempo Primordial, como seria de se esperar com base em outros relatos cosmogônicos. Assim, segundo ele, os tempos passados compõem o tempo presente, denotando a ausência de uma concepção de eternidade abstrata. Dessa forma, o quinto sol realiza uma espécie de síntese dos sóis anteriores, carregando, por isso, em si a sua destruição (DUVERGER, 1993: 27).

<sup>48</sup> O nome da data do nascimento é utilizada como nome religioso. Cada sol levaria o nome do dia de seu nascimento e quando esse dia se repetisse, haveria seu fim.

decidiu que alguém deveria buscar os ossos dos antigos homens no Mictlan, espécie de inframundo, onde estaria parte dos mortos. Quem realizou a tarefa, segundo os mitos<sup>49</sup> de criação dos mexicas, teria sido Quetzalcoatl. Ele teria resgatado os ossos, levando-os a deusa Cihuacoatl, a qual os moeu num alguidar precioso. Depois de moído, os ossos teriam sido regados com o sangue do pênis de Quetzalcoatl, dando uma nova origem à humanidade (SANTOS, 2002: 271-280)

Em seguida, para criar um novo sol e uma nova lua, todos os deuses se reuniram em Teotihuacán e decidiram que um deles se sacrificaria para se tornar o Sol<sup>50</sup>. Dois deuses se ofereceram para o sacrifício: Tecuciztecatl, que assumira este destino por vontade própria, e Nanahuatl, o qual fora designado por outros deuses e aceitou. Durante quatro dias os dois deuses fizeram penitências e oferendas. Tecuciztecatl fez oferendas preciosas, como, plumas, ouro, pedras preciosas e coral. Nanahuatl, que não podia oferecer muito, ofereceu canas verdes, bolas de capim seco e espinhos de agave manchados com o seu sangue. Na noite do quarto dia todos os deuses se reuniram em volta do fogo sagrado para o qual se precipitariam os que deviam tentar a prova e sairiam purificados para iluminar o mundo com o seu brilho. Os deuses disseram a Tecuciztecatl que se lançasse primeiro, mas ele sentiu calor e recuou. Por quatro vezes ainda tentou, sucesso. Então mandaram Nanahuatl, que imediatamente pulou no fogo, transformando-se no Sol desta quinta época. Tecuciztecatl seguiu Nanahuatl e se transformou na Lua. Porém, o Sol e a Lua não se movimentavam. Foi necessário o auto-sacrifício dos demais deuses para que o Sol viesse a se movimentar (SANTOS, 2002: 281-297).

A forma como o tema das idades anteriores e o da criação do quinto sol foi tratada pelos cronistas, contrasta com as fontes coloniais nativas. Segundo Santos (2002: 266), que estudou e comparou as fontes nativas com as crônicas espanholas, fica claro que esse tema era um dos pilares da cosmogonia mesoamericana, na qual as deidades tiveram uma participação fundamental. Contudo, se nas fontes coloniais nativas esse tema era central, entre os cronistas religiosos ele praticamente desaparece. Exemplo disso foi o tratamento dado por Sahagún ao tema, pois ele trata apenas da atual humanidade. Mesmo nesse ponto, o cronista não mostrou

---

<sup>49</sup> O conceito de mito era desconhecido pelos mesoamericanos, fazendo parte do vocabulário ocidental. Os mesoamericanos usavam como estratégia de expressão do conhecimento do mundo, narrativas, dentre as quais abrangiam temas diversos, como a origem dos deuses e do universo.

<sup>50</sup> Vale notar segundo Duverger que, curiosamente, não havia um culto mexica a uma divindade solar. Os atributos solares estão dididos entre diferentes divindades: por tanto, os deuses mexicas podiam ter características solares e, ocasionalmente, uma função, solar, no entanto, o sol não é um deus (DUVERGER, 1993: 42).

interesse pelos episódios envolvendo Quetzalcóatl e a criação da humanidade. Sahagún limitou-se em narrar o episódio, pejorativamente nomeado de fábula. De igual forma Durán e Motolinía trataram do tema de forma muito exígua, pois tais episódios não contribuiriam para os objetivos missionários de suas narrativas, como a descrições das imagens, festas e celebrações, temas que ocuparam parte muito maior nas produções dos cronistas.

Os episódios cosmogônicos, para os mexicas e outros povos mesoamericanos, explicavam a fundação da ordem do mundo e seu funcionamento. Além disso, estabeleciam práticas e funções que os seres humanos deveriam desempenhar para a continuidade da vida, ou da idade atual.

Contudo, a idade atual, como ocorrera com as quatro que a haviam antecedido, teria um fim, desapareceriam diante de um imenso movimento telúrico. No fim trágico, monstros parecidos com esqueletos, os *Tzitzimime*, viriam matar todos os seres humanos. Cabia ao povo do quinto sol, garantindo a harmonia do cosmos, retardar esse momento. A maneira ideal para que esse momento fosse retardado, seria satisfazendo os deuses com ofertas de *tlaxcalliztli*, o “líquido precioso”, o sangue obtido através de rituais de sacrifícios, além é claro de alimentar o sol para que ele continuasse a brilhar<sup>51</sup>.

Os mexicas interpretavam que os deuses haviam criado o homem para estabelecer uma correlação entre dois tipos de trabalho reciprocamente imprescindíveis: a obra divina e a humana. Ao mover o mundo, os deuses se esgotavam. Com isso, seria necessário que os fiéis entregassem em oferenda sacrificial o alimento indispensável para a reposição das forças, sendo que os mais preciosos dos alimentos eram o coração e o sangue dos seres humanos. Mas não apenas os deuses precisam repor suas energias, também o sol precisava ser alimentado, pois somente assim continuaria a existir.<sup>52</sup>

### 2.3.3.1 Os deuses do panteão

Ao final do século XIV, os mexicas compartilhavam os deuses e rituais das outras sociedades do México Central. Seu panteão incluía antigas divindades da fertilidade e da

---

<sup>51</sup> Caso não fosse alimentado, o sol corria o risco de ser devorado, fato reconhecido no eclipse. A ocorrência de um eclipse gerava um estado de apreensão entre a população mesoamericana, de modo que as pessoas se mutilavam para que o sangue derramado pudesse ser consumido pelo sol e a ordem fosse restabelecida.

<sup>52</sup> Para Duverger, a singularidade do pensamento mexica encontra-se na compreensão de que o universo e a sociedade não possuem naturezas diferentes: ambas rumam em direção ao esgotamento energético. Para evitar o cataclisma, colocavam em ação uma política econômica destinada a manter os equilíbrios existentes, bem como consolidar seu poder como sociedade e império (DUVERGER, 1993: 195).

agricultura, como por exemplo, Tlaloc, o deus da chuva mesoamericano. Outro é Quetzalcóatl, deus dos tolteca-chichimecas, cujo culto estava difundido em toda a Mesoamérica. Dentre as deidades vale destacar, ainda, Huitzilopochtli, uma divindade grupal, fator que revelava a identidade mexicana, pois seria a divindade protetora de toda a história mexicana, de sua saída de Aztlan até o estabelecimento no Lago Texcoco e do domínio de uma vasta região na Mesoamérica. Além dos deuses já mencionados, daremos destaque a Tezcatlipoca, um dos quatro deuses primeiros, cujas ações resultaram nas criações dos diversos sóis e que, segundo Santos, é reconhecido pelas fontes nativas como uma das principais deidades ou um dos mais poderosos, fato não reconhecido pelos cronistas espanhóis.

Tratam-se, não de deuses no sentido ocidental, mas sim, de deidades que podiam se revelar sob diversos aspectos. Os deuses eram representados antropomorficamente. Alguns, porém, se cobriam com máscaras de animais e de seres fantásticos. Suas imagens podiam ser talhadas em diversos materiais: madeira, pedra ou massa de certas sementes.

Aqui apresentaremos alguns dos deuses considerados importantes, do panteão mexicano. Não serão abordados todos, pois isto demandaria uma nova pesquisa<sup>53</sup>. Entende-se que a apresentação de algumas deidades ilustrará a complexidade desta religião. Portanto, antes de tudo, é necessário ter em mente que, além dela refletir o mundo (criação / destruição) como já fora abordado, a religião mexicana era um reflexo da sociedade que se expandia. Com a expansão territorial e o domínio dos mexicanos sobre outros povos mesoamericanos, a religião se expandia e se complexificava, principalmente o seu panteão. Junto com as províncias subordinadas, as deidades protetoras eram anexadas. A religião, com isso, não era exclusiva apenas de um povo, pois contemplava a todos, inclusive povos ou grupos distintos da sociedade mexicana.

#### **2.3.3.1.1 Huitzilopochtli**

Huitzilopochtli, certamente, era um dos poucos elementos singulares do panteão mexicano. O significado de seu nome poderia ser “colibri feiticeiro” ou, ainda, “colibri do sul”. Os mitos mexicanos contam como Huitzilopochtli guiou-os em sua migração. Em várias

---

<sup>53</sup> Um excelente estudo sobre os deuses mesoamericanos encontramos na obra de Santos (2002). O autor transitou no campo dos estudos históricos para desvendar a maneira como os deuses e os povos indígenas foram entendidos pelos escritos coloniais cristãos.

narrativas e códices sobre a migração, Huitzilopochtli é o personagem central. A partir do momento em que o povo mexica estendeu seu controle sobre o Vale do México, Huitzilopochtli foi, gradativamente, se estabelecendo como uma deidade militarista, de vocação guerreira e conquistadora de outros povos.

Segundo Santos (2002: 220-225), ele foi inserido em episódios importantes das antigas narrativas cosmogônicas. É citado nas narrativas indígenas como partícipe do conselho de deuses – junto com Titlacahuacan, Xochiquetzal, Yopallicue e Nochpalicue –, que se reúne em Teotihuacán para resolver o problema da imobilidade do Sol Nahui Ollin, após a criação da atual idade por Quetzalcóatl. Para o historiador, a apresentação de Huitzilopochtli como uma das principais deidades estava ligada com a posição imperial ocupada pelos mexicas na Mesoamérica, mas também à reelaboração que operaram nas antigas explicações mesoamericanas sobre as origens do mundo e dos sóis. Santos revela que esse fato pode ser observado nas fontes coloniais nativas produzidas fora de Tenochtitlán, nas quais a deidade não tem tanto valor como para os mexicas. Um exemplo disso são os *Anales de Cuauhtitlan*<sup>54</sup>.

A importância das diferentes deidades foi estabelecida de forma regional, ou seja, cada povo construía a hierarquia de seus deuses a partir de sua história.



Huitzilopochtli. *Códice Florentino*, f. 10r. (SANTOS, 2002: 219).

---

<sup>54</sup> “Os Anales de Cuauhtitlan e a Leyenda de los soles – ambos em nahuatl e sem autoria totalmente confirmada - fazem parte do manuscrito intitulado *Códice Chimalpopoca*, que traz ainda um terceiro texto em espanhol intitulados *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, de Pedro Ponce de Leon. (...) Os Anales de Cuauhtitlan e a *Leyenda de los soles* trazem uma breve relação de alguns deuses e celebrações, baseada certamente em escritos pictográficos” (SANTOS, 2002: 98)

Para o deus da guerra aconteciam festejos durante três meses do ano: “*tózcatl, tlixochimaco y panquetzaliztli*”. Durante este último, era celebrado seu nascimento milagroso e eram feitos sacrifícios de cativos oferecidos pelos guerreiros e de escravos oferecidos por comerciantes. Para se ter uma idéia da importância de Huitzilopochtli para os mexicas, observe-se que, dentre os dois máximos sacerdotes, um deles (*quetzalcóatl tótec tlamacazqui*), dedicava-se totalmente a esse deus. Esta deidade, além de ter conduzido o povo em sua migração, segundo a reelaboração dos mitos, como vimos anteriormente, era o deus do Estado e o deus da guerra. A seu cargo estava a função de obter as vítimas para que o Sol continuasse a viver, para que a vida continuasse a existir. Huitzilopochtli, o colibri do sul, se elevava com a tribo caçadora e guerreira que havia migrado e se estabelecido no centro do México.

### 2.3.3.1.2 Tlaloc

Tlaloc é uma das mais antigas deidades da Mesoamérica. Ela tem a sua origem em tempos pré-urbanos e se relaciona à água, às montanhas e à fertilidade. Seu culto estava difundido por toda Mesoamérica, muito provavelmente por sua relação à fertilidade, visto que a principal fonte de sustento dessas populações era a agricultura. A ligação de Tlaloc com as montanhas, vem da crença dos povos da Mesoamérica de que as águas e as chuvas provinham das montanhas.



Tlaloc. *Códice Laud p.13* (SANTOS, 2002: 216).

Pelo calendário mexica, no mês de *tepeilhuitl*, várias deidades recebiam sacrifícios, sendo que todas, assim como Tlaloc, estavam relacionadas, de alguma forma, à fertilidade:

*Hemos agrupado al lado de Tlaloc a los siguientes dioses: Opochtli, Yauhqueme, Chalchihuitlicue, Huixtocíhuatl, Amimitl, Tomiyauhtecuhli, Napatecuhtli, Tepicton, Ehécatl, que era una forma de Quetzalcóatl, Mictlsntecuhtli, Tepéxoch, Acolhua, Matlalcue, Xochilnáhuatl y Milnáhuatl. La mayor parte de estas deidades eran*

*honradas y sus imágenes sacrificadas en el mes de tepeilhuitl. Todas son deidades relacionadas con el agua, como la lluvia, el agua corriente o la estancad; con los montes, sobre todo con aquellos en cuya cima se juntaban la nubes; con la tierra; con ocupaciones que de una u otra manera tenían que ver con todo esto, incluyendo a los agricultores, pescadores, cazadores acuáticos, trabajadores del tule, etc (TORRES, 1994: 145-46).*

A todas estas deidades ofereciam-se sacrifícios no decorrer do ano. A Tlaloc, deus dos camponeses, era oferecido um número expressivo deles. Pela relevância dessa deidade, por estar relacionada à fertilidade da terra, todos, e não só os agricultores, ofereciam sacrifícios à Tlaloc. Mesmo quando a vítima sacrificial era levada por uma só pessoa, o sacrifício era consumado em nome de todo o grupo (SOUSTELLE, 1987: 124).

Ao lado de Huitzilopochtli, e em pé de igualdade com ele, o sumo sacerdote de Tlaloc equivalia ao do deus da guerra. Isto resultava da importância que esta deidade tinha em toda Mesoamérica, especialmente, porque, assim como a guerra era imprescindível para os mexicas, também a chuva e a água garantiriam a fertilidade das plantas e, conseqüentemente, a vida.

### **2.3.3.1.3 Tezcatlipoca**

Conforme versamos anteriormente, Tezcatlipoca era tido entre os mesoamericanos como uma das principais deidades relacionada à criação dos diversos sóis. A forma como essa deidade é classificada pelos cronistas varia entre o mais “temível demônio” à proximidade de um “verdadeiro deus” pois, como ressaltou Santos (2002: 184), “a ubiqüidade, a invisibilidade e a onisciência se aproximavam dos atributos do Deus cristão.” De modo geral, nenhum dos cronistas que analisamos tratou detalhadamente do papel central que a deidade possuía nos relatos da cosmogonia mesoamericana. Os cronistas deram, em especial, ênfase aos aspectos externos das imagens e celebrações.

De acordo com Santos (2002: 189), que fez um estudo aprofundado das fontes nativas, o tratamento dado por elas a Tezcatlipoca foi muito distinto. Segundo ele, nas fontes nativas não houve uma preocupação com os aspectos externos da religiosidade, mas sim com a importância da criação dos diversos sóis ou idades anteriores. Nesse sentido, em muitas fontes, como na *Leyenda de los soles*, a deidade é representada como o patrono de uma idade anterior que teria sido destruída por um dilúvio. A informação de tal episódio, presente em outras diversas fontes nativas, não foi contemplada pelos cronistas religiosos, o que denota uma diferença de prioridade no momento de tratar o referido tema.

### 2.3.3.1.4 Quetzalcóatl

Quetzalcóatl, a *serpente emplumada*, deidade da civilização, identificava-se com o planeta Vênus. Assim como todas as deidades, sua complexidade e importância em toda Mesoamérica mereceria uma pesquisa exclusiva. Falar de Quetzalcóatl é extremamente complexo, pois nele estão ligados mito e história. Como já foi abordado, Quetzalcóatl é associado tanto a uma personalidade histórica muito concreta quanto a um deus que participou dos grandes eventos cosmogônicos. Além disso, a deidade também estava relacionada aos sacerdotes em geral.



Quetzalcóatl. *Códice Magliabechiano*, f. 61 (SANTOS, 2002: 202).

Quetzalcóatl recebeu uma veneração especial em quase todas as épocas da história da Mesoamérica. A ele eram atribuídas todas as coisas boas para os seres humanos: Em Xochicalco, Morelos, há três estelas que, através de imagens e hieróglifos, narram as ações dessa deidade: auto-sacrifício, criação do Quinto Sol, descobrimento do milho, etc. Além disso, a ele eram dadas atribuições como ser o Deus do planeta Vênus, que é ao mesmo tempo Estrela Matutina e Estrela Vespertina, deus do vento, herói civilizador e inventor da escrita, do calendário e das artes.

De todas as personalidades divinas conhecidas na Mesoamérica, foi Quetzalcóatl quem sofreu as mais profundas transformações. As atribuições às suas ações são inúmeras. Contudo, Quetzalcóatl permanecia ligado no pensamento religioso dos mexicas à idade de ouro toltecas: era o deus dos sacerdotes por excelência.

Como citamos anteriormente, grande parte dos destinatários dos sacrifícios eram os deuses, os quais habitavam a esfera do sobrenatural e personificavam e formalizavam a

representação da realidade dos povos. As deidades deveriam ser alimentadas para que pudessem repor suas energias. No entanto, não apenas os deuses deveriam ser alimentados. Como vimos anteriormente, também o sol necessitava energia para que continuasse a brilhar.

Em torno dos mitos e dos rituais de sacrifício, vale pensar na representação mexicana para sua concepção de energia como alimento aos deuses e aos astros. Curiosamente, não havia um culto asteca a uma divindade solar. Nem sequer Huitzilopochtli, deidade tribal dos astecas, foi tratado como um deus solar: seu nome, “*Colibri de la izquierda*”, faz dele um deus do sul. Os atributos solares estão divididos entre diferentes divindades, portanto, os deuses mesoamericanos podem possuir características solares e, ocasionalmente, uma função “*cenital*”. Além disso, o sol não é entendido como um deus integrado a hierarquia do panteão. É uma divindade fora do quadro, uma potência sem par que foi representada como *Tonatiuh*, o sol.

Ao chamar o sol de *Tota*, “nosso pai”, os mexicanos concederam-lhe certa proximidade. No entanto, ele não aparece como genitor, mas como pai espiritual. O nome *Tonatiuh* possui uma etimologia a partir da raiz *tona*, sempre associada ao calor. Dessa forma, pode-se chegar à conclusão, segundo Duverger (1993 : 44), de que antes de energia, o sol é calor e o sentido de energia é um sentido derivado, de segunda ordem. Como afirma o autor, “Es decir, potencia de desgaste, pues el calor, índice de la entropía, no es sino una forma degradada de la energía, la resultante de un estado de disipación.” O sol, no processo de criação e destruição do mundo, é apresentado como aquele que reivindica ser servido com comida e bebida, no caso, devorando seus próprios filhos. Nesse sentido, se o sol tem fome e sede, é porque reclama não apenas oferendas dedicatórias, senão que sacrifícios humanos. Nessa perspectiva da cosmovisão mexicana, como expressa Duverger, o sol como energia não é fonte, mas consumidor (DUVERGER, 1993: 44).

### **2.3.3.2 Destinos e poder**

Os povos mesoamericanos datavam seus episódios cosmogônicos e do passado, e até mesmo do futuro, a partir de um complexo sistema calendário. Esse sistema localizava os acontecimentos humanos ou naturais em uma escala temporal gigantesca. Entre os diversos povos o sistema calendário possuía particularidades, mas seus fundamentos eram os mesmos por toda a Mesoamérica.

Entre os mexicanos a base do sistema calendário era um conjunto de vinte signos, chamados de *tonalli*. Os signos envolviam animais, artefatos humanos, fenômenos naturais,

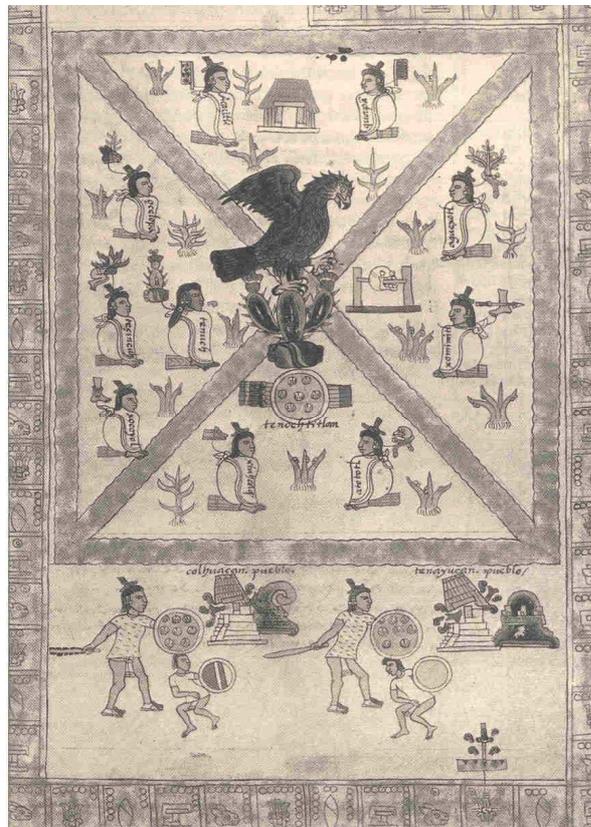
plantas e conceitos abstratos. Segue abaixo a lista dos 20 *tonalli*: 1 – *cipactli* (jacaré), 2 – *ehecatli* (vento), 3 – *calli* (casa), 4 – *cuetzpalin* (lagarto), 5 – *coatli* (serpente), 6 – *miquiztli* (morte), 7 – *mazatl* (veado), 8 – *tochtli* (coelho), 9 – *atl* (água), 10 – *itzcuintli* (cachorro), 11 – *ozomatli* (macaco), 12 – *malinalli* (erva), 13 – *acatl* (cana), 14 – *ocelotl* (jaguar), 15 – *cuauhtli* (águia), 16 – *cozcacuauhtli* (urubu), 17 – *ollin* (movimento), 18 – *tecpatl* (punhal de sílex ou pederneira), 19 – *quiahuatl* (chuva), 20 – *xochitl* (flor). Nessa seqüência, os signos recebiam números de 1 a 13, que se repetiam até o *cipactli* receber novamente o número 1, fato que ocorria a cada 260 dias. Os 20 signos cabem 18 vezes no ano sazonal de 365 dias, sobrando 5 dias; isso faz com que o signo que nomeia o ano, salta de 5 em 5 signos dentre os 20 possíveis. Assim ao final de cada 4 anos se regressa ao primeiro signo. O ciclo de 260 dias era chamado de *tonalpohualli*, palavra que provém do nahuatl *tonalpoa*, que significa adivinhar, predizer e contar as festas.

Fazendo a combinação com o ano sazonal, os 13 números cabem 28 vezes nos 20 signos, sendo que, ao fim, sobrar um número. Dessa forma, os números dos dias com os quais os anos se iniciam avançam de um em um. As combinações possíveis para cada número com os 4 signos que caem como dias iniciais dos anos sazonais, é resultado de um ciclo de 52 anos. Interessante notarmos que os dois ciclos se integravam, formando um só sistema, no qual acontecia uma combinação entre ambos. Assim, a cada 52 anos sazonais, ou 73 ciclos de 260 dias teríamos um período de 18.720 dias. Ao término desse novo ciclo de 52 anos havia a coincidência dos calendários. Esse fenômeno leva o nome de *vejez*, que completava a renovação de todos os ciclos.

De qualquer forma, o calendário era uma forma de organizar todas as esferas da vida, tais como a plantação, as festas, as guerras, os destinos, etc. Em cada um dos 18 meses de 20 dias eram celebradas grandes festas dedicadas às diferentes deidades. Esta rotina ritual dos mexicas absorvia grande parte da vida, do cotidiano da comunidade. Os rituais demandavam um minucioso cuidado. A concepção mesoamericana do tempo não era abstrata, sendo que até mesmo o calendário era uma questão de destino, não de especulação ou tentativa de domínio sobre o tempo.

Os mexicas situavam a Terra no centro do mundo. Analisavam o mundo verticalmente e horizontalmente. Para eles, no mundo vertical existiam vários estratos superiores, que os cronistas espanhóis, pela influência cristã, viriam chamar de céus, cuja quantidade variava de nove a treze. Abaixo da superfície terrestre, concebiam a existência de um complexo inframundo, com nove níveis e com uma série de deidades.

Os mesoamericanos concebiam o universo como um grande disco rodeado por água, que se estendia em torno das quatro esquinas do mundo. Em cada esquina havia uma árvore e ou um deus que sustentava o céu. Cada um dos espaços, entre as esquinas, se relacionava com símbolos, entre outros, um signo calendário e uma cor. Os espaços são os lados de um retângulo hipotético que convergem em quatro pontos solstícios. Tais pontos se complementam com um centro ou eixo, conhecido como umbigo do mundo, no qual também existe uma árvore, e que atravessa o plano terrestre, tanto para baixo (inframundo) como para cima (céu). É importante percebermos, nesse ponto, que os quatro cantos do universo não equivalem aos quatro pontos cardeais presentes no pensamento ocidental.



Os quatro rumos na primeira página do Códice Mendoza (LUCENA SALMORAL, 1992: 6-7).

O mundo pré-hispânico não conhecia os conceitos de norte, sul, leste e oeste, posto que a orientação era dada a partir do sol: por onde entrava e saía, quer dizer, de acordo com as posições que adquiria durante o dia. Nesse sentido, León-Portilla explica que:

Los nahuas los describían colocándose frente al poniente y contemplando la marcha del sol: allá por donde éste se pone, se halla su casa, es el país del color rojo; luego a la izquierda del camino del sol, está el sur, el rumbo del color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizadas por el color blanco; finalmente a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos (LEÓN-PORTILLA, 1997: 124).

Segundo Torres, o número quatro era fundamental no pensamento mesoamericano: os lados do mundo eram quatro, de igual forma as cores associadas, ademais, também os signos que indicavam o início do ciclo calendário de 260 dias eram quatro (TORRES, 1999: 52).

Quanto ao universo, no pensamento nahua, ele se encontrava dividido em três níveis cósmicos: o “céu”, também chamado de sobremundo, a terra e um inframundo. O “céu” era habitado por deuses que podiam mandar seus poderes ao mundo dos homens, sendo que os poderes poderiam causar bem ou mal. Os deuses haviam apartado a terra do céu, convertendo-se em árvores que sustentavam o “céu”. Ao centro, lugar habitado por seres humanos, os quais conviviam com animais, vegetais, com as nuvens, com forças divinas, com deuses invisíveis, acontecia toda a luta pela continuidade da vida e do mundo. O inframundo seria o lugar onde residiriam os mortos. Nesse lugar também haveria forças boas ou más (LÓPEZ AUSTIN, 1988: 167-171).

Anteriormente havíamos mencionado a importância do número quatro na cultura mesoamericana. Quanto aos destinos dos mortos, eram quatro as possibilidades: *Tlalocan*, *Cielo del sol*, *Mictlán* e *Chihihuacuaicho* ou *Xochatlapan* (Sahagún, 1969, tomo I: 205-207). Diferentemente do Cristianismo, para o qual existem apenas céu e inferno como destino, para os povos da Mesoamérica existe quatro destinos possíveis para os mortos. O destino dos seres humanos não era traçado pelo seu comportamento na terra, mas pela forma como iriam morrer. O gênero de morte indicaria o destino de cada ser humano, não a sua conduta durante a vida na terra. Para Sahagún, o *Mictlan* seria o mesmo que o inferno, no qual reinava *Mictlantecutli* ou *Tzontemoc* junto com sua mulher *Mictēcacihuat*. As pessoas que tinham como destino o *Mictlan* eram aquelas que haviam sofrido uma morte natural, Nesse lugar permaneceriam por 4 anos, quando, então, desapareceriam.

O *Tlalocan*, o qual Sahagún chamou de paraíso terreno, de um eterno verão, onde sempre havia alegria e nunca faltavam alimentos, era habitado pelo deus da chuva, *Tláloc*. As pessoas que estavam destinadas ao *Tlalocan* eram aquelas cujas mortes pertenciam ao domínio de *Tláloc* ou, ainda, aquelas que possuíam um tipo de enfermidade epidérmica.

O “*cielo del sol*”, como descreveu Sahagún, era outro possível destino dos seres humanos após a morte. Esse destino, para aqueles que alcançassem, era tido como um prêmio. Destinava-se aos guerreiros que haviam lutado ou que tivessem sido sacrificados em guerra e, também, às mulheres mortas na guerra ou durante o trabalho de parto. Às mulheres cabia a

tarefa de guiarem o sol. Depois de passados quatro anos, aqueles que haviam morrido e tivessem como destino o *cielo del sol*, acabavam se transformando em aves: “y después de cuatro años pasados las ánimas de estos difuntos, se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica, y color, y andaban chupando todas las flores así en el cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen” (SAHAGÚN, 1969, tomo I: 379).

Sahagún, em sua *Historia General*, menciona apenas três lugares ou destinos após a morte. No entanto, em seus *Memoriales*, descreve um quarto destino, exclusivo para crianças:

y el que moría muy niño y aún era una criatura que estaba en la cama se decía que no iba allá al mundo de los muertos, sólo iba allá al *Xochatlapan*. Dizque allí está erguido el árbol nodriza; maman de él los niños, bajo él están, haciendo ruido con sus bocas lo niños, de sus bocas viene a estarse derramando la leche (MATOS, 1975: 76).

Como pudemos perceber, os mesoamericanos tinham uma visão muito bem elaborada sobre sua vida terrestre, bem como seus destinos após a morte. Destinos que se diferenciavam de uma pessoa para a outra. O destino após a morte não era comum para todos, nem mesmo havia lugares destinados especialmente para os “bons” ou para os “maus”. A noção moral não interferia na pós-morte de um ser humano, mas sim o gênero específico de morte pelo qual cada pessoa passava. No processo de vida e morte, os mexicas estavam destinados a matar ou morrer ritualmente, sacrificar ou ser sacrificado. A partir dessa visão de mundo, os eleitos eram aqueles que sacrificavam a vida aos deuses, pois do sacrifício dependia a continuidade e a existência do Quinto Sol.

Os mexicas não tinham a ilusão de triunfo em relação à aventura energética. No entanto, tentavam retardar a destruição da qual não se podia escapar. Aliada ao esquema energético, os mexicas construíram uma história de conquistas bélicas que aumentaram a riqueza e a extensão do seu território. Grande parte da riqueza e poder estavam baseados no sistema de sacrifício.

Duverger (1993: 73) questiona uma imagem que se faz dos mexicas, aquela referente a uma sociedade que se sangraria para aplacar a fúria de deuses sanguinários. Deste ponto cabe outra pergunta: seria ruínosa ou não a “empresa” mexica baseada nos sacrifícios humanos? Segundo o autor, muitos cétricos questionam o poder mexica, argumentando que em menos de dois anos, antes da chegada dos espanhóis, a estratégia mexica iria à ruína, pois a cultura indígena baseada nos ritos sacrificiais estaria minada desde dentro. Compartilhamos da idéia de Duverger que esta seria uma visão equivocada, pois o sacrifício não imobilizava o

corpo social, atingindo pessoas de fora da sociedade. Eram os prisioneiros de guerra que compunham o contingente da grande maioria das vítimas sacrificiais.

Os êxitos mexicas desde 1325 trouxeram consigo uma conseqüência: a expansão. Tem-se um sentido bem definido na transmissão da riqueza: desde o exterior para o centro, ou seja, da periferia do Estado expansionista para a capital. Para manter a transferência energética para os astros e deidades, era preciso sempre uma nova conquista, o que acabou levando-os à expansão do território e ao aumento do seu poderio, ou seja, do poderio mexica que estava centrado em sua capital.

Com a chegada dos espanhóis, não eram as tribos a serem incorporadas no sistema energético mexica: havia o confronto com todo o Velho Mundo. Opera-se uma inversão: o exterior invadia o interior. Como a força mexica estava na atração e não na repulsão, o centro tornou-se periferia de um sistema maior: a Espanha aliada aos grupos indígenas que não havia sido incorporados ao controle político mexica.

Contudo, essa é uma questão que merece uma nova pesquisa em outro momento. Assim, fica-nos a percepção de uma civilização que precisava evitar o fim do cosmos e de sua própria existência. Nessa perspectiva, a pergunta que se coloca é a seguinte: como uma civilização desenvolvida pôde atribuir tamanho valor à morte ritual? O sacrifício teria atingido a pompa conhecida apenas em um período muito recente da história mexica: remonta à época de Motecuhzoma I (1440-1468). A dificuldade de remontarmos um tempo anterior aos domínios mexica é uma tarefa muito difícil, dado que a documentação das tribos foi destruída pelo imperador Itzcóatl, possivelmente numa política de encobrimento de um passado modesto.

Apoiados em Duverger (1993), podemos submeter algumas hipóteses quanto à questão da utilização das práticas rituais pelas sociedades mesoamericanas: A primeira hipótese é que o sacrifício humano derivou de sacrifícios animais. Nesse sentido, textos antigos atestam o sacrifício de codornizes, de serpentes e de uma variedade de outros animais. A semelhança com o sacrifício humano se dá devido à retirada do coração desses animais com a abertura torácica durante a cerimônia, além de animais de caça: cervos, coiotes, lobos, águias e jaguares. A semelhança entre a guerra e a caça faz com que em determinados sacrifícios, seja o ser humano o substituto do animal. Uma segunda hipótese é que o sacrifício mexica provém de atos penitenciais. Desde os tempos mais remotos os povos mesoamericanos oferecem aos seus deuses sangue humano, no entanto, em pequena

quantidade, sendo que cada indivíduo doava de seu próprio corpo, ou seja, das penitências. Essa hipótese não é suficientemente explicativa, pois essa era uma prática que ocorria concomitantemente ao sacrifício ritual. A terceira hipótese é que o sacrifício asteca remonta a uma tradição ecológico-cultural da sua terra adotiva, em que a difusão das práticas sacrificiais, de extirpação do coração, corresponderia a áreas de difusão do maguey. A planta floresce uma única vez em sua vida e esse é o momento em que ela precisa ser cortada para que produza um suco açucarado que, após fermentar, pode ser consumido como bebida alcoólica. Caso não seja cortada, ela morre. Assim, era preciso que a planta fosse “sacrificada” abrindo-lhe o “coração” para que tivesse o seu precioso líquido liberado e pudesse ser consumido pelos seres humanos. Dito de outra forma, um maguey não explorado morre, privando aos homens um recurso líquido de valor inestimável. De igual forma procedia-se com os sacrifícios humanos, nos quais era liberado o sangue preciso que serviria de alimento ao sol e aos deuses.

Mesmo com essas hipóteses, a origem do sacrifício mexica continua desconhecida. Dessa forma, lançamos atenção aos elementos que conferem as principais características do pensamento mexica em torno das práticas sacrificiais: a compreensão de que o universo rumava em direção ao esgotamento energético. Para evitar o cataclismo, eles puseram em ação uma política destinada a manter o equilíbrio do cosmo e a manutenção e consolidação do poder de sua sociedade. Manter o poder significaria uma esperança extra na tentativa de retardar o fim trágico de toda civilização e do Universo.

Pudemos perceber que havia uma série de elementos imbricados à cosmovisão mesoamericana. As práticas sacrificiais foram utilizadas tanto como uma solução energética na tentativa de evitar a destruição do cosmo e de toda a vida, como uma técnica de dominação que assegurou o crescimento dos mexicas à custa das demais populações. Assim, em um só movimento, a sociedade mexica adquiria as vítimas sacrificiais para evitar o fim do Universo, dilatava o seu território e aumentava o seu poder.

No entanto, percebemos que as crônicas espanholas não deram valor a fatores relevantes para a cultura mesoamericana, como a criação dos diversos sóis ou idades. É flagrante que os religiosos atendiam a interesses e objetivos distintos e relacionados ao pensamento cristão do século XVI. Tais objetivos e interesses, dentre os quais estavam obter informações específicas que instrumentalizassem a conversão religiosa, acabaram determinando as estruturas e os conteúdos das suas produções. Para uma conversão eficiente e profunda era necessário conhecer a fundo as culturas indígenas. Mais que conhecer, era

necessário eliminar todo tipo de pensamentos ou “hábitos idolátricos”, dentre os quais estavam os rituais de sacrifícios.

### 3 RITUAIS DE SACRIFÍCIOS NA MESOAMÉRICA E A APROPRIAÇÃO DO OUTRO

*Se de cierto que el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y que está esperando coyuntura para si pudise volver al señorío que ha tenido; y fácil cosa le será para entonces despertar todas las cosas que se dice estar olvidadas cerca de la idolatria, y para entonces bien es que tengamos armas guardadas para salirle al encuentro [...]*

(Frey Bernardino de Sahagún – Historia general de las cosas de la Nueva España)

Durante os séculos XV e XVI, os mexicas compartilharam uma gama de elementos culturais com diversos povos da Mesoamérica. Dentre eles, a religião possuía um papel relevante na vida cotidiana. Os primeiros europeus que chegaram à região se depararam com uma religiosidade peculiar e singular praticada entre os povos pré-hispânicos. Dentre os aspectos mais sobressalentes e que chamaram a atenção dos recém chegados à América, estavam os rituais de sacrifícios.

Ao referir-se à religião pré-hispânica e aos sacrifícios humanos em particular, muitos dos cronistas e conquistadores, embora não reconhecessem o “outro cultural”, mencionaram admiração diante da fé expressada e vivenciada pelos mesoamericanos. Hernán Cortés escreveu aos reis da Espanha, em sua “Primeira Carta de Relação”, o seguinte:

*Vean vuestras reales Majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios nuestro señor muy servido si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica, y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus idolos tienen en la divina potencia de*

*Dios; porque es cierto que si con tanta fe y fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros (CORTES, 1963: 25).*

Por sua vez, Bernardino de Sahagún expressou que:

*En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses, no creo ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos de esta Nueva España; ni los judíos ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le han tenido estos naturales por espacio de muchos años (1969, tomo I: 64).*

Tais impressões de admiração são justificadas pela argumentação de que os nativos da América, de grande potencial religioso, se convertidos à fé cristã, serviriam aos interesses não apenas da Igreja, mas da própria coroa. Entretanto a admiração não significa aceitação ou reconhecimento do “outro cultural”, pelo contrário: o repúdio às práticas de sacrifícios esteve presente em grande parte dos relatos sobre a religiosidade mesoamericana. Nesse sentido, a imagem pelas quais os indígenas foram moldados na América compreendeu uma perspectiva de barbárie e foi construída desde a chegada de Colombo. Dos textos dos principais cronistas, das divulgações feitas na Europa e das versões autorizadas pela censura espanhola, surgiu a imagem do índio semelhante a um bárbaro. Em 1547, em seu célebre texto sobre as justas causas de guerra contra os índios, o teólogo espanhol Juan Ginés de Sepúlveda<sup>55</sup>, dizia que:

*Compara agora a prudência, o engenho, a magnimidade, a temperança, a humanidade e religião destes homens com esses homúsculos nos quais mal encontrarás vestígios de humanidade, que não só não possuem doutrina alguma, mas também não usam letras, não conheceram, não têm nenhum monumento de grandes feitos, a não ser alguma e obscura lembrança de algumas coisas registradas em certas pinturas, nenhuma lei escrita, mas instituições e costumes bárbaros. Mas se buscas virtudes como temperança e mansidão, o que esperarás de homens que estavam entregues a todo o gênero de intemperança e libidos nefastos, e que comiam carne humana? (SUESS, 1992: 532).*

Desde a chegada castelhana à região do Caribe, relatos de tais práticas chegaram à Europa e serviram como um fundamento para classificar os povos da região, principalmente

---

<sup>55</sup> Las Casas e Sepúlveda debateram sobre o direito da coroa espanhola em dominar e subjugar as terras e os índios nas recém descobertas terras das Américas: Sepúlveda legitimava as posições da Coroa Espanhola devido a critérios civilizacionais, segundo os quais a Europa teria o direito (e o dever) de civilizar os povos bárbaros das novas terras conquistadas; Las Casas, por sua vez, relativizava a posição de Sepúlveda afirmando que não havia povos culturalmente superiores, não havendo hierarquia cultural e moral que justificasse a violência por parte dos espanhóis contra os indígenas.

como intratáveis. Com a chegada dos castelhanos, em 1519 ao México Tenochtitlán, comandada por Cortés, os cristãos do antigo Mundo passariam a ter notícias de povos que praticavam sacrifícios cerimoniais em larga escala. A grande maioria das informações sobre os sacrifícios rituais, seguidos de práticas antropofágicas procede, como já mencionamos, de escritos profundamente marcados por concepções e interesses políticos e missionários. Não queremos, com isso, negar as práticas cerimoniais em tempos pré-hispânicos, isso porque os indícios oriundos das fontes nativas, bem como as pesquisas arqueológicas não nos deixam dúvidas acerca de sua realização. Ao apresentarmos as práticas de sacrifícios rituais entre os povos da Mesoamérica, vale, sim, considerar com cuidado algumas informações contidas nos escritos do século XVI, especialmente as fontes espanholas, que dizem respeito a quantidade e objetivos dos rituais de sacrifícios.

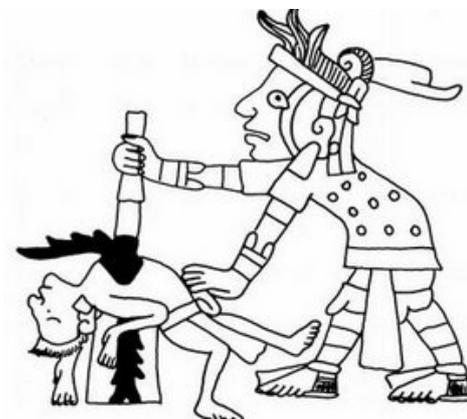
Antes de tentarmos compreender as diferentes formas interpretativas sobre o outro, relatadas pelos cronistas, buscaremos conhecer os rituais de sacrifícios praticados pelos povos e culturas da Mesoamérica: os tipos; a forma como eram realizados; os lugares; os personagens; etc. Em especial, analisaremos aqueles realizados e impostos aos povos subjugados pelos mexicas no México-Tenochtitlán, a cidade dos mexicas, o principal centro das decisões políticas e dos acontecimentos religiosos.

### **3.1 Tlacamictiliztli: morte ritual de um ser humano**

Ao apresentarmos os rituais de sacrifícios humanos realizados pelos mesoamericanos, em especial pelos mexicas, que foram descritas pelos cronistas, revelamos a intencionalidade de não criarmos um estereótipo sensacionalista, cheio de sangue e espanto, método usado por muitos daqueles que as observaram e/ou descreveram. Pelo contrário, tentaremos apresentar as práticas sacrificiais como elementos de uma cultura singular e complexa, difícil de ser entendida e interpretada.

*El Tlacamictiliztli*, “a morte ritual de um ser humano”, consistia na culminação de qualquer cerimônia importante. As práticas de sacrifícios humanos eram bastante diversificadas e cada ritual era controlado a partir de um calendário composto por 18 meses de 20 dias. Em cada um dos dias do calendário, poderia haver uma ou várias cerimônias rituais que eram dedicadas a uma ou várias deidades com finalidades pontuais. A realização de qualquer rito sacrificial estava determinada por um dia específico do calendário. Nenhum ritual poderia ser realizado sem que estivesse vinculado a uma data significativa. Além disso, a eficiência do ritual dependeria, antes de qualquer procedimento, de um instante apropriado.

Exemplo disso é que se a vítima fosse destinada ao sol, teria que ser sacrificada ao meio dia, caso contrário, segundo as concepções interpretativas cosmogônicas, a prática não teria eficiência.



*Tlacamictiliztli* por extração do coração. *Códice Laud*, lám XVII (TORRES, 1994: 122).

No calendário ritual, várias festas eram celebradas durante o ano, sendo que algumas possuíam uma importância mais elevada que outras. A cada 52 anos ocorria o “atamento dos anos”, momento em que era realizada a festa do fogo novo. Nela, havia cerimônias que contribuiriam para prevenir o fim do mundo ou a morte do Quinto Sol. Dentre os vários rituais praticados durante a festa, estavam os sacrifícios de prisioneiros de guerra. Das informações que obtemos das fontes dos cronistas religiosos, Durán, ao contrário de Sahagún que não apresenta um número exato de sacrificados na festa do fogo novo, disse que se sacrificavam cerca de dois mil cativos nesta data (SAHAGÚN, 1969, tomo I: 270-271; DURÁN, 1967: 472-473).

Vale ressaltar que vários códices, dentre eles o de Bórgia e o de Borbónico, não apresentam cenas de sacrifícios rituais em alta escala, quase sempre se tratando de poucos indivíduos e de atos separados por lapsos temporais consideráveis. Além disso, associados às informações arqueológicas, em nenhum caso há indícios que corroborem a cifras tão elevadas em apenas uma ocasião.

São muitas as fontes que relatam o que acontecia em cada mês. Quase todas elas coincidem na grande maioria dos dados referidos, porém, por vezes, possuem dados complementares ou discrepantes. Notória nas fontes pesquisadas é a predominância de rituais consagrados com divindades relacionadas à produtividade alimentar, como a terra e a água, principalmente essa última. Exemplo disso é que 7 dos 18 meses eram dedicados a Tlaloc ou alguma divindade aquática. Na grande maioria dos meses se festejava as deidades relacionadas à produtividade agrícola.

Os sacrifícios humanos não eram unicamente associados aos dias do calendário e as suas festas. Também eram realizados em momentos de dificuldades ou desastres naturais, como por exemplo: por causa de uma grande tormenta, ou de uma inundação, ou terremoto, etc. Além disso, rituais de sacrifícios também eram realizados em virtude de crises sociais, como a morte de um rei ou de um alto sacerdote. Outros momentos que exigiam sacrifícios e que não estavam vinculados ao calendário, aconteciam em períodos de inaugurações de templos ou coroações de reis.

Todos os sacrifícios eram efetuados em lugares especiais que reuniam um requisito básico: o de serem espaços sagrados. Esta característica dava-se pelo fato de que nesses lugares se estabelecia a comunicação com a deidade. A natureza sagrada desses lugares era permanente, isso porque, como defenderam Mauss e Hubert (2005), uma particularidade especial: um espaço possível de se estabelecer a relação com o sagrado sobrenatural. Para eles, o local da cena a se realizar o ritual de sacrifício deve ser sagrado: fora de um local santo a imolação não é mais que um assassinato.<sup>56</sup>

A forma mais comum dos templos mexicas era a de uma base piramidal. Variando de altura, alguns eram meras plataformas com apenas três ou quatro escadas para subir. No entanto, os principais templos, que geralmente eram os maiores, tinham até 120 degraus. Na plataforma superior dos templos mais importantes estava a pedra sacrificial, lugar onde se colocavam as vítimas a serem executadas. Podemos avaliar que os grandes templos eram construídos de modo que um ritual de sacrifício, ali realizado, pudesse ser observado por um grande número de pessoas. Assim, os templos sempre estavam situados em lugares estratégicos, de fácil visualização.



Pedra dos Sacrifícios. (TORRES, 1994: 183).

---

<sup>56</sup> Idéia também defendida por Eliade, de que havia espaços sagrados, possíveis de se estabelecer a relação com o sagrado (ELIADE, 2001).

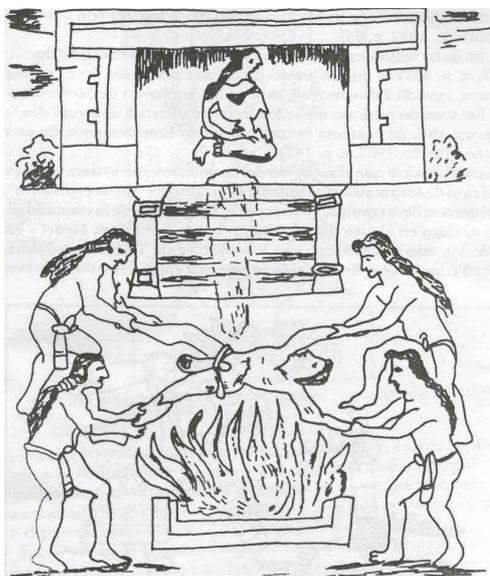
A capital mexicana, Tenochtitlán, que também era um espaço sagrado, anunciado por uma profecia, estava situada numa ilha do lago Texcoco, atual cidade do México. Fundada em 1325, foi construída em torno de um núcleo cerimonial formado por pirâmides, templos e palácios, dentre os quais se destaca o Templo Maior. A parte monumental das cidades girava em torno de suas principais praças.

Havia, ainda, o templo dedicado a Quetzalcóatl. Este, por sua vez, era circular. Haveria outros templos ainda, com os quais este trabalho poderia ser desenvolvido, no entanto, o Templo Mayor e o de Quetzalcóatl são os que mais interessam no estudo dos sacrifícios entre os mexicas.

Nos casos de morte ritual de um ser humano que, como vimos, os mexicas chamavam de *Tlacamictiliztli*, quase todos os sacrifícios possuíam uma característica em comum, ou seja, o coração da vítima era extraído. Além disso, é possível encontramos uma variedade do que podemos chamar de torturas prévias ao ato sacrificial. A tortura pode ser identificada como um ritual de preparação para o momento ápice, a morte ritual que possibilitaria a relação entre o mundo sobrenatural (sagrado) e o profano (humano). A pessoa torturada levaria consigo as marcas e as dores do povo. Além disso, como a vítima não poderia, no momento do sacrifício, expressar dor, pois indicaria que o mana do seu corpo não seria um bom alimento aos deuses e aos astros, as torturas ajudariam a vítima a agonizar antes do ato em si. No momento crucial ela não sentiria dor ou expressaria medo. Por essa razão também, é que, de modo geral, as vítimas eram sempre anestesiadas com plantas que proporcionavam tal efeito. Dentre as torturas prévias, destacamos *el flechamiento*, na qual a vítima era amarrada e imobilizada num poste, com as pernas e braços abertos. A vítima, que, neste caso, deveria ser um cativo, era torturada com flechas que lhe eram arremessadas (DURÁN, 1967: 463).

Outro ritual de tortura prévia que destacamos foi o *asamiento*. Para este rito, havia um sacerdote encarregado de levar a vítima ao fogo. Seus pés e mãos eram atados, a vítima carregada até o templo e conduzida até a grande fogueira. Antes de colocarem a vítima para assar na fogueira, cobriam-na com *yautli*, uma espécie de planta anestésica. Desta forma ela perdia o sentido e não sofria tanto com a dor. Quando a vítima começava a agonizar, tiravam-na da fogueira e colocavam-na à pedra sacrificial para que lhe fosse extraído o coração. Este rito, associado ao fogo, simbolizava a força transformadora e purificadora que os sacrifícios humanos pretendiam demonstrar. Segundo os cronistas, esse ritual se realizava nos meses de

*xochitl* (flor) (SAHAGÚN, 1969, tomo I 188; DURÁN, 1967: 120), e *quiahuatl* (chuva), (SAHAGÚN, 1969, tomo I 193).



*Asamiento*. (DURÁN, 1967, Trat. 2, cap. XIII, lám. 8b.)

Outra modalidade de ato sacrificial era o *despeñamiento*. No ritual a vítima era arremessada de uma altura considerável, (entenda-se considerável os grandes templos, ou cerros), para que, dessa forma, viesse a morrer (DURÁN, 1967: 147). Informações dão conta de que esse ritual era praticado nas mais distintas regiões da mesoamérica. As vítimas podiam ser animais<sup>57</sup> ou seres humanos. É bem possível que o sacrifício de *despeñamiento* tivera a função expiatória, na qual a vítima levava consigo, com a sua morte, os males e as crises vividas pela comunidade ofertante.

Como já citamos anteriormente, a forma mais comum de se sacrificar uma vítima ritual era por meio da extração do coração. Nesta modalidade, colocava-se a vítima de costas sobre a pedra sacrificial, angulosa ou arredondada, deixando o peito tenso. Quatro sacerdotes seguravam a pessoa a ser oferecida em sacrifício; dois seguravam-na pelas pernas e outros dois pelos braços e um quinto sacerdote colocava uma espécie de argola no pescoço da vítima, pois dessa maneira ela não poderia gritar. O prisioneiro, estendido de peito para cima, apenas com as costas na pedra, e seu corpo em forma de “X”, era um alvo fácil para o procedimento final. Tal procedimento era de incumbência de outro oficiante, hierarquicamente superior aos demais, que tinha como função abrir o peito da vítima com um

---

<sup>57</sup> As práticas de sacrifícios entre os mesoamericanos não se restringiam às vítimas humanas. Os seres humanos consistiam as ofertas mais preciosas. No entanto, também eram oferecidos aos sacrifícios diversos animais, como mariposas, codornizes, entre outros.

punhal e em seguida arrancar-lhe o coração que era cuidadosamente depositado em um recipiente especial. Após esse procedimento, de modo geral a cabeça da vítima era decepada e o corpo era lançado escada abaixo e recolhido pelos que haviam ofertado o sacrifício, os quais iriam prepará-lo para ser consumido por seus parentes e vizinhos.



Ritual de sacrifício e o oferecimento do coração ao sol. Códice Florentino, lám. XVI, fig. 52 (TORRES, 1994: 126).

É possível que a técnica de extração do coração tenha tido algumas variantes de uma região para a outra. Exemplo disso, conforme Diego de Landa (1973: 51), é que entre os maias a ferida para extrair o coração era feita abaixo das costelas, diferente dos mexicas que faziam entre as costelas, do lado esquerdo do peito.

O coração, depois de extraído, era ofertado como comida aos deuses. Segundo os informantes de Sahagún,

*cuando habían abierto el pecho del esclavo o cautivo, en seguida tomaban su sangre em un escudilla y arrojando un papel allí que chupara la sangre, llevaban luego la sangre en la escudilla aplicando en los labios de todos los dioses la sangre del muerto divino (LEÓN-PORTILLA, 1958: 570).*

O sangue era alimento exclusivo dos deuses, os quais eram ungidos com o líquido. A oferta de sangue em sacrifício estava cheia de uma força vital. Seu poder era tanto que não poderia ser manipulado mais que pelos sacerdotes.

Seguido de importância similar ao sangue, o coração, logo que retirado da vítima, era oferecido ao sol, à lua ou a outros astros. Logo em seguida o coração era colocado em uma vasilha especial e assentado aos pés de um deus: “*Daba con el corazón encima del umbral del altar, de parte de fuera, a do dejaban hecha una mancha de sangre y caía el corazón en tierra [...] y delante del altar poníanlo en una escudilla [...]*” (MOTOLINÍA, 1971: 62).

Fazendo referência aos cativos de guerra, Sahagún disse que “*Todos los corazones después de haberlos sacado y ofrecido los echaban en una jícara de madera y llamabana los corazones quauhnochtli, tuna del águila, y a los que morían despues de sacado los corazones quauhteca [...]*” (SAHAGÚN, 1969, tomo I: 143).

A relevância narrativa que os cronistas deram para o tema do derramamento de sangue nos dá a entender que, em grande parte das cerimônias ou festas, o oferecimento dele ocuparia uma predominância litúrgica. No entanto, não podemos esquecer que esse tipo de ritual, para o pensamento cristão, era prática inspirada pelo inimigo, ou seja, pelo demônio. Isto, pode se constatar nas palavras do franciscano Motolinía:

*Cuanto 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 poníale delante de 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, em otros cuarenta, y hasta cincuenta y sesenta; en México sacrificaban ciento, y de ahí arriba [...] (MOTOLINÍA, 1971: 32-33).*

Para os cronistas, o sacrifício humano era um escândalo e representava um dos maiores crimes que um ser humano poderia cometer. Muitos acreditavam que os nativos estavam dominados pelo diabo, uma força real que deveria ser combatida. Como será visto adiante.

No ritual de extração do coração, percebemos, de certa forma, a intencionalidade de manter-se uma relação com o mundo sobrenatural. Essa relação teria seu início logo após o momento em que a vítima era ferida e que aspergisse o primeiro jorro de sangue, o qual era considerado um líquido (*xiuhatl*) precioso. Através dele liberava-se a energia vital que possibilitava o contato entre os dois mundos, o possível aos seres humanos e o do sagrado sobrenatural. Sendo assim, quem intermediava essa relação eram os sacerdotes, os quais tinham a função de realizar a morte ritual.

Entre os mesoamericanos, o sacerdote tinha um posto especial na realização dos rituais de sacrifícios humanos. O sacerdote era o único capacitado para a realização de um sacrifício, exceto em algumas ocasiões em que o rei poderia fazê-lo. Sacrificar era um privilégio e uma capacidade exclusiva dos sacerdotes e dos reis. Toda a vida de um sacerdote estava voltada para o ritual, uma espécie de preparação para as celebrações sacrificiais. Entre outras coisas, fazia abstinência alimentar, sexual, penitência, etc. Além disso, os sacrificadores recebiam nomes particulares de acordo com a cerimônia que oficiavam. Os

sacerdotes que tinham a autoridade para sacrificar a qualquer tipo de vítima eram detentores de um status especial, eram reverenciados como “*supremos sacerdotes*”. O supremo sacerdote era quem abria o peito da vítima e extraía o coração. Não se encontrou nenhuma referência em textos de cronistas espanhóis acerca de mulheres sacrificadoras.

Havia muitos outros sacerdotes que participavam do rito sacrificial: em primeiro lugar, havia cinco sacerdotes, também de alta hierarquia, que seguravam as pernas, braços e o corpo da vítima; em segundo lugar, aqueles que ajudavam a vítima a subir ao local do sacrifício; outros sacerdotes tinham a função de preparar todo o necessário para que a cerimônia ocorresse, ou, ainda, serviam como ajudantes encarregados de algumas funções no rito sacrificial, como segurar uma ou outra vasilha. Devido à complexidade do ritual, era necessária a regulamentação e a especialização dos sacrificadores e dos diversos aspectos do rito sacrificial, tornando, desta forma, o manejo do sagrado, monopólio de uma única parcela da população.

Outro personagem importante que merece destaque era o sacrificante, o qual, ao lado da vítima, configurava-se como o elemento de maior importância no rito sacrificial. Ele consistia na pessoa que oferecia ou proporcionava a vítima para o sacrifício. Individualmente, todo povo deveria oferecer sacrifícios aos deuses através de comida preparada ou matando pequenos animais; contudo, quando a oferta consistia em seres humanos, nem todos podiam ofertar.

Podemos fazer uma espécie de classificação entre os sacrificantes de vítimas humanas: os sacrificantes coletivos, os individuais e os do Estado, cada um com suas finalidades e motivações específicas.

Os primeiros tinham em especial, um fim religioso: a tentativa de alcançar o bem-estar da comunidade. Tinham como principal finalidade a busca pela harmonia com o cosmos. Este tipo de sacrifício era mais utilizado em períodos de crises, seja por ordem natural ou política. Os sacrifícios individuais proporcionavam além do já mencionado alimento aos deuses e aos astros, benefícios pessoais ao ofertante, como *status*, prestígio e poder. Os únicos membros da sociedade mexicana que podiam oferecer sacrifícios humanos de maneira individual eram os guerreiros e os comerciantes. Relativa aos sacrifícios do Estado havia uma preocupação política, pela qual, a relação com o religioso era imanente, pois na medida em que se buscavam vítimas para que o Quinto Sol continuasse a existir, o estado aumentava o

seu território e o seu poder. Dessa forma a finalidade dos sacrifícios oferecidos pelo Estado era tanto política como religiosa.

Entre os mexicas a religião e a política não ocupavam compartimentos separados, mas se comunicavam. Todos os ritos eram realizados em templos e estavam supervisionados e controlados pelos sacerdotes que, em última instância, pertenciam ao Estado. O Estado também controlava os sacrifícios humanos que faziam parte dos ritos regulamentados. Nenhuma pessoa poderia oferecer um sacrifício isoladamente do restante da população. Se alguém, por alguma razão, desejasse oferecer isoladamente um ser humano, necessitaria a permissão do rei. Em ocasiões de crises sócio-políticas, o Estado instituía a si mesmo como ofertante, esperando receber os benefícios do sacrifício que nesse caso eram basicamente políticos.

Do ponto de vista puramente religioso, pode-se afirmar que a vítima era o eixo, o elemento central no rito sacrificial. A vítima, além de alimento aos astros e aos deuses, era a porta para a comunicação entre o humano e o sobrenatural. Através deste intercâmbio era possível manter a harmonia do cosmos. Contudo, a vítima sacrificial deveria reunir determinados requisitos, dentre os quais estavam a idade, o sexo, a aparência, a extração social, etc. Os sacrifícios estavam determinados por uma série de fatores, que indicavam o tipo de vítima a ser usado. Dentre os fatores que se destacavam estava a deidade e o fim que se buscava com o sacrifício.

Durante os primeiros meses do ano se sacrificava um grande número de crianças a Tláloc. As crianças de pele mais clara eram oferecidas aos montes, e as de pele mais escura eram oferecidas aos rios. Quanto ao sacrifício de mulheres, segundo as descrições dos cronistas espanhóis, salvo em uma ou outra festa do calendário, não eram comuns. A grande maioria dos sacrifícios era de homens. Poucas vezes os mexicas usavam como vítimas sacrificiais pessoas que, na ótica deles, tinham mais idade. Consideravam o *mana*, a energia vital destas pessoas, muito fraca, portanto não poderiam ser objeto de sacrifício. Em geral, acreditavam que os deuses preferiam que lhes fossem ofertados homens em perfeitas condições de saúde. Pode-se dizer que a grande maioria das vítimas sacrificadas era de cativos de guerra. Existem poucas referências de sacrifícios de homens, mulheres ou crianças livres ou de nobres (SAHAGÚN, 1969, tomo I: 139-236). Além desses, outra constatação que vale ressaltar neste ponto, é de que existem poucas referências de homens ou mulheres que se auto-oferecessem em sacrifício.

Nos dias que antecediam ao ritual a futura vítima não poderia comer, pois apenas deveria concentrar-se em seu sacrifício. A grande maioria era intoxicada com espécies de anestésicos, e, por esse motivo, muitas das pessoas oferecidas para um ritual tinham que ser carregadas ou arrastadas.

Depois de sacrificada a vítima, iniciava-se uma série de ritos posteriores ao ato em si. Após o ato sacrificial, a vítima estava carregada de *mana* e, portanto, não podia ser manipulada como um cadáver qualquer. Os corpos dos sacrificados recebiam um tratamento especial, que variava conforme o sujeito que fora sacrificado. Se a vítima era uma cativa, a sua cabeça era decepada e jogada escada abaixo nos templos. Após a cabeça, o restante do corpo sacrificial também era arremessado. A cabeça, após toda a pele ser retirada, era colocada em lugares especiais para que fosse bem visualizada. A grande maioria das vítimas era servida num ritual de antropofagia, principalmente os cativos. Os convidados deste “banquete” variavam de acordo com a importância do rito sacrificial e do ofertante. Em alguns casos a carne da vítima não será servida como alimento, como por exemplo: aqueles que tinham algum tipo de enfermidade (SAHAGÚN, 1969, tomo II: 270).

A maioria das fontes indica que a prática antropofágica na Mesomérica foi uma prerrogativa dos grupos superiores, como os sacerdotes e guerreiros. Segundo Durán (1967: 115), “[...] *la gente común jamás la comía sino la gente ilustre y principal*”. Sahagún (1969, tomo I: 241) indica que as crianças e os cativos sacrificados em honra ao deus da água “[...] *se repartían entre la gente noble y caudillos de guerra, a los cuales sólo les era lícito aquel manjar y potaje y en ninguna manera a los comunes y plebeyos.*” Um dado que não podemos averiguar, é se havia alguma distinção entre sexo ou idade para a prática antropofágica. Apenas podemos constatar que, para os banquetes, se convidavam os amigos e parentes (SAHAGÚN, 1969, tomo III: 57).

Além da prática antropofágica, em certos sacrifícios os corpos das pessoas tinham outro destino, como naquelas situações em que a vítima era considerada propriedade da deidade a quem havia sido oferecida. Nesses, os corpos podiam ser enterrados, confinados em casas ou arremessadas à água (SAHAGÚN, 1969, tomo II: 270).

O restante dos sacrificados, especialmente daqueles que serviram de ritual de antropofagia, possivelmente tenha sido colocado ou depositado em lugares especiais, próprios para esse fim. Os arqueólogos respaldam tal argumento, pois têm encontrado restos mortais

em vários lugares, como Cholula ou Teopanzolco. Tais restos nesses lugares, segundo Torres (1994: 261), apresentam evidências sacrificiais, entre outras, a cabeça decepada.

Um rito posterior ao ato sacrificial e muito particular entre os mexicas, foi o *desollamiento*. O elemento central desta prática consistia em retirar a pele da vítima e utilizá-la como vestimenta. Motolinía (1971: 63) destaca que nem todos os sacrificados passavam por tal procedimento. Durán (1967: 151), por sua vez, menciona que em cada bairro eram desolladas vítimas em honra ao sol e a determinadas deidades, especialmente as patronas dos bairros, como, por exemplo, Huitzilopochtli ou Quetzalcóatl.

A partir destes e dos demais dados apresentados, pode-se notar a importância conferida aos corpos das vítimas no processo do ritual pós-sacrifício. O ritual não acabava com a morte da vítima, seguindo num processo que variava de sacrifício para sacrifício.

Neste estudo do sacrifício ritual, percebemos a complexidade e a variabilidade da qual estavam revestidos os diferentes ritos. A maneira como tais práticas foram interpretadas pelos recém chegados à América, difere entre a grande maioria dos cronistas, como veremos adiante. As formas discursivas de apresentar o outro consistem, mesmo sendo heterogêneas, em explicações a partir da tradição narrativa do pensamento do Velho Mundo, marcada por concepções cristãs. O entendimento do “outro cultural” passou, entre outras questões, pela percepção da alteridade, de como lidar e explicar o sujeito diferente que se apresentava às tradições e culturas do mundo europeu. Como veremos a seguir, a diferença não foi reconhecida como válida para os cronistas e conquistadores; o outro não foi reconhecido como um sujeito de significado, apenas como objeto de um único sujeito, o europeu, o cristão.

### **3.2 Um diálogo oculto**

Um fator relevante e que não pode passar despercebido, é que os tempos modernos começam com a intolerância religiosa, e as observações européias sobre as sociedades ameríndias qualificam-nas como idólatras, como descreve Gruzinski (GRUZINSKI: 1992).

Dessa forma, as idolatrias dos índios serviram ao propósito de “pensar” a modernidade. Porque, diferentemente do que aconteceu na Espanha com a perseguição e expulsão dos judeus e mouros, na América Hispânica as necessidades da colonização tornaram impossível a eliminação das comunidades culturais diferentes, obrigando os colonizadores a uma coabitação com o “outro cultural”.

Neste ponto, parece-nos que se faz necessário centrarmos nossa atenção na questão da alteridade. A importância deste tema parece exigir que o avaliemos com uma concentração profunda. Quanto ao tema da alteridade compartilhamos o conceito pensado e discutido por Emmanuel Lévinas, filósofo francês, um dos expoentes da corrente fenomenológica. Bastante influenciado pelo pensamento de Husserl e de Heidegger, suas teorias ganharam força própria. Seu pensamento fenomenológico está direcionado ao terreno da ética. Para o filósofo francês, o ser humano é alguém cujo sentido apenas pode ser encontrado na sua relação com o outro, não alguém que deve ou pode descobrir o sentido do ser numa análise da tradição histórica. Levinas parte do pressuposto de que todo ser humano existe a partir do outro, da visão do outro, compreendendo e entendendo o mundo a partir de um olhar diferenciado, a partir da relação. Ele entende que o outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de um simples inverso de identidade, ou de resistência do mesmo. *“O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.”* (LEVINAS, 1988: 26). Em nossa pesquisa, os personagens do Velho e do Novo Mundo se diferenciam por adotarem aproximações diferentes. Por isso, quando tratamos dos rituais de sacrifício abordados pelos cronistas, é preciso analisar o problema da alteridade que permeou e iluminou os autores; a alteridade percebida no século XVI, a qual foi capaz de organizar os discursos, dentre os quais estariam aqueles sobre os rituais de sacrifícios.

E inegável que grande parte das primeiras produções desse período é marcada por uma dialética entre o maravilhoso e o assombro. São elementos constitutivos das imagens formadas a partir da relação do e com o continente americano. As fantasias do assombro diante do Novo Mundo dividiam-se com as informações práticas exigidas pelo intelecto, nas quais havia preocupações com finalidades, dependendo de cada autor, distintas. Colombo, por exemplo, escreveu detalhadamente a impressão que teve sobre o Novo Mundo, em que tudo é tão verde, variado e fértil, com amplo uso da palavra maravilha. Neste caso há uma escolha estética deliberada de valorização de sua empreitada. O maravilhoso tinha a finalidade, neste caso, de criar na Europa a visão de um lugar riquíssimo. Era necessário que ele valorizasse a descoberta justificando-se, assim, ante os reis, os seus protetores. Dessa forma, os textos são carregados de adjetivos elogiosos e de excessos de “maravilhas” nas descrições da terra encontrada (LABRIOLA, 2007).

Segundo Giucci (1992: 12-17), nas descrições, o fundo maravilhoso foi quase exclusivamente econômico. Convencidos de sua superioridade cultural, os espanhóis, ao se

expandirem pelo continente americano, a serviço da Coroa de Castela e da cristandade, estavam ávidos por benefícios e riquezas e prestígio. As expedições, controladas por contratos que delimitavam as áreas a serem exploradas, eram comandadas por pessoas que assumiam as responsabilidades da empreitada. Dentre as metas a serem alcançadas pelos chefes das expedições, destacamos a de descobrir, de povoar e de governar as áreas encontradas e ocupadas.

Uma das imagens mais abordadas sobre o maravilhoso foi a de uma natureza esplendorosa e abundante. No entanto, essa imagem era secundária, pois, como motivo central, havia uma afirmação da presença de metais preciosos. No intuito de êxito, apoiados nos mistérios do vislumbrado e no desejo imaginário do diferente, revelaram na palavra escrita a importância da sua existência expedicionária. Nessa perspectiva, houve uma dedicação na tarefa de relatar a imagem do desconhecido, o que influenciaria, decisivamente, o processo de consolidação da visão do Novo Mundo (GIUCCI, 1992: 101-123).

O ideal de expansão cristã constituía um elemento indispensável na justificativa da empresa. Contudo, a coroa preocupava-se, especialmente, com a descoberta de especiarias e metais preciosos. A garantia de continuação do empreendimento iniciado renovava-se com a esperança de recompensas. Assim, a construção discursiva desenvolvia-se em torno da necessidade de sedução do destinatário e, conseqüentemente, do benefício da empresa. Muito embora Colombo não tenha assumido um contrato ou compromisso de descobrimento de terras com os metais tão desejados, havia um documento invisível, como versa Giucci (1992, p. 110), que angustiava o capitão da expedição, ou seja, achar as terras e as riquezas que nelas havia. No entanto, a discrepância entre o esperado e o experimentado tornava-se, em pouco tempo, cada vez mais uma realidade. Os escritos expedicionários ocultavam, pela satisfação do horizonte de expectativas do receptor, a inscrição das diferenças e as dificuldades encontradas pelos europeus no Novo Mundo. Dentre os principais problemas, estava a lentidão do descobrimento, bem como o desconhecimento das terras e a falta de comunicação.

O problema da comunicação com os nativos surgia como um obstáculo a ser vencido. A necessidade de comunicação para com os indígenas, na busca de dominação do europeu, seja em termos de riqueza ou de conversão dos nativos ao cristianismo e da adaptação dos mesmos a costumes metropolitanos, passava pela comunicação oral. O conhecimento das riquezas ocultas nas terras, a dominação dos indígenas e a evangelização eram os requisitos básicos para que não sucumbissem no contato com os povos do Novo Mundo.

Portanto, vencer a dificuldade da comunicação colocava-se como imperativo. Nessa perspectiva, um dos primeiros problemas enfrentados pelos espanhóis a partir do encontro com os povos do Novo Mundo foi a questão da comunicação. Quando, em 1524, os “doze apóstolos franciscanos” chegaram à Nova Espanha, existia, além do náhuatl, que desempenhava o papel de língua franca entre os diferentes povos da região, entre oito ou dez línguas que contavam com o maior número de falantes, dentre as quais estavam o zapoteca, o tarasco, o mixteco, o otomí, o maya, o huasteco, o totonaca, o pirinda, etc. A partir desse panorama podemos considerar, apoiados em Labriola (2007: 163), que “[...] a conseqüência mais importante desse encontro não foi teológica, mas lingüística, e só a partir daí cultural: a língua fundamental da evangelização deveria ser o náhuatl.”

Conhecer o outro se tornava imprescindível para o processo da Conquista e colonização e seu funcionamento. O trabalho de conhecer as aproximações e diferenças dos outros não foi gratuito, pois contribuiu para a administração no processo de colonização. Os outros catalogados por suas semelhanças e rivalidades passaram a ser explicados mediante as categorias interpretativas européias de entender o mundo. Forma essa que, em grande medida, possibilitou a eliminação ou, pelo menos, a diminuição das diferenças existentes. Pouco era o espaço para que o outro pudesse dar a sua resposta e seus significados existenciais. Os diferentes, os outros, como veremos a seguir, não foram reconhecidos como sujeitos de significados, mas como objetos de um único sujeito, o europeu.

Nesse procedimento de conhecer os outros, os cronistas religiosos tiveram um papel fundamental. Dentre os religiosos citados no capítulo anterior e que descrevem os rituais de sacrifícios, destacamos Motolinía. Para desenvolver suas crônicas, o religioso usou da fonte indígena, muito embora ele não a cite em seus escritos. Para Motolinía, em sua *Historia de los indios*, os acontecimentos da Conquista e os costumes indígenas são apresentados como acontecimentos e costumes de morte. No discurso do frei sobre os rituais de sacrifícios de seres humanos, é possível percebermos o seu horror e o espanto diante de tais práticas.

A surpresa diante do Novo Mundo, as dificuldades encontradas pelos europeus no processo de Conquista, bem como o espanto com a cultura indígena, acompanharam o autor em toda a sua obra. Para ele, o Novo Mundo era “[...] *un traslado del infierno*” (MOTOLINÍA, 1971: 134). Além disso, ao analisar os indígenas, o autor deixa transparecer seu ponto de vista a partir da liturgia cristã. Motolinía acreditava animado pelo sonho milenarista, na possibilidade de se instaurar na América o novo “Reino de Deus”.

Neste ponto, vale ressaltar, bem indicado por Labriola (2007: 118), que Motolinía estava diretamente envolvido nas tarefas propostas por Carlos V a Cortés, segundo instruções datadas de 1523, e de 1526:

*Porque de las relaciones e informaciones, de esa tierra tenemos parece que los naturales de ella tienen ídolos donde sacrificaban criaturas humanas y comen carne humana [...] hábeis de defender notificar y amonestar a todos los naturales de esa tierra es que no lo hagan por ninguna via (LABRIOLA, 2007: 119).*

O frei enxergava na pessoa de Cortés o escolhido por Deus para a grande missão evangelizadora:

*[...] tenía fe y obra de buen cristiano y muy gran deseo de emplear la vida y hacienda por ampliar y aumentar la de Jesucristo y morir por la conversión de estos gentiles. Y en esto hablaba con mucho espíritu, como aquel a quien Dios había puesto por singular capitán de esta tierra de Occidente (MOTOLINÍA, 1555).*

Para o cronista, no processo de evangelização dos indígenas, o principal inimigo a ser combatido era o próprio demônio, que havia enganado os nativos, levando-os ao caminho da maldade. Acreditava que os indígenas deveriam enxergar a verdade sobre esse inimigo traiçoeiro:

*dábaseles a entender quién era el demônio en quien ellos creían, y como los traían engañados; y las maldades que en sí tiene, y el cuidado que pone en trabajar que ninguna anima se salve; lo cual oyendo hobo muchos que tomaron tanto espanto y temor, que temblaban de oír lo que los frailes les decían, y algunos pobres desarrapados, de los cuales hay hartos en esta tierra, comenzaron a venir a el bautismo y a buscar el reino de Dios, demandándole con lágrimas y suspiros y mucha importunación (MOTOLINÍA, 1971: 135).*

O tema da presença do demônio entre os nativos dominava a mente de Motolinía. O mal deveria ser combatido, sendo que o cronista via-se como um agente instaurador do Reino de Deus no Novo Mundo. Esta instauração previa mudanças de hábitos entre os nativos, sendo que uma das principais mudanças era a eliminação completa dos rituais de sacrifícios.

A ênfase nos escritos de Motolinía, bem destacado por Labriola (2007: 116), confere uma relevância aos rituais de sacrifícios. O que fica em evidência em seus escritos sobre tais práticas é a qualificação dos atos (“maldade” e “crueldade”):

*[...] 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 madad daba con el corazón encima del umbral del altar de parte de fuera, y allí dejaba hecha una mancha de sangre; y caíndo el corazón, estaba un poço bullendo en la tierra, y luego poníanle en una escudilla delante del altar (MOTOLINÍA, 1971: 83)*

Além do seu ponto de vista expresso nas qualificações supracitadas, Motolinía interpretou os rituais de sacrifícios mesoamericanos, em especial o dos mexicas, a partir da liturgia cristã (como elemento de comparação):

En aquellos días de los meses que arriba quedan dichos, en uno de ellos que se llamaba Panquezalizthi, que era el catorceno, el cual era dedicado a los dioses de México mayormente a dos de ellos que se dicían 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 [...] (MOTOLINÍA, 1971: 83).

[...] y arrastandollos desviábanlos de allí, y degollábanlos, y cortabánlos las cabezas, y dabánlas a los ministros de los ídolos; y los cuerpos llevábanlos como carneros para los comer los señores y principales [...] (MOTOLINÍA, 1971: 88).

Segundo Labriola (2007: 117), a interpretação dos sacrifícios, a partir da liturgia cristã, acaba por demonizar todo o relato, pois o que está descrevendo, em primeiro plano, é um ritual religioso de outros, em que o povo é apenas um rebanho que, sem a vigilância dos pastores, fica à mercê do diabo.

Outro cronista religioso cujo texto é comparável, em partes, dentro da mesma ótica interpretativa de Motolinía é o frade dominicano Diego Durán, que em sua obra *História de las Índias de la nueva Espana e Islas de Tierra firme* pensou em fazer uma espécie de tradução da cultura indígena. Para a construção do texto de seus manuscritos, Durán baseou-se nos relatos indígenas, que, como Motolinía, não os citou. O dominicano mesclou os relatos indígenas com as suas próprias experiências e justificações, dando significados aos diferentes costumes e crenças nativas. De igual forma a Motolinía, Durán demonizou os costumes e práticas indígenas. Em sua *Historia*, no capítulo XX do Tomo I, o cronista expressa logo no próprio título um juízo de valor: “*Del cruel sacrificio que los mexicanos hicieron de los guastecas [...]*”. Depois de qualificar assim os sacrifícios humanos, como práticas cruéis, o texto exposto pelo frade revela o seu pensamento, de acreditar que o diabo, por intermédio de seus governantes, era o responsável por tais práticas: “[...] porque este Tlacaelel, demas de ser valoroso y muy auisado em auisos y ardidés de guerra, fué inventor endemoniado de sacrificios crueles y espantosos [...]” (DURÁN, 1967: 54).

O dominicano acreditava poder salvar os indígenas das garras do demônio. Dessa forma, através de seus manuscritos, pretendia precaver os ministros do Deus cristão contra as manobras do diabo. Para que isso fosse possível, era preciso conhecer a cultura e a religiosidade dos povos que se pretendia converter.

Os dominicanos buscavam uma conversão total e profunda dos indígenas. O religioso considerava que, para assimilar o outro eficientemente, seria necessário conhecê-lo através de um estudo sobre ele, sobre os mais diversos aspectos culturais: a religião, a política, a língua e os significados de cada elemento. Estudar a cultura dos povos do Novo

Mundo evitaria, no pensamento do dominicano, qualquer tipo de sincretismo. Nesse sentido, Durán preocupava-se, essencialmente, com as “sobrevivências idolátricas”, como ressaltou Santos (2002: 147). Quer dizer, a narrativa de Durán esteve moderada pela preocupação com aquilo, da cultura indígena, que estava mais ou menos vivo e ameaçava a fé cristã. Segundo o próprio Durán,

*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 de 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, ceremonias 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 estuvieran primero gastadas todas las raíces y cepas que ella de su natural producía. [...] Jamás podremos hacerles conocer de veras a Dios, mientras de raíz no les hubiéremos tirado todo lo que huelva a la vieja religión de sus antepasados (DURÁN, 1967: Prólogo 3 e 5).*

As narrativas de Durán são detalhadas e expressam sua enorme preocupação em não deixar escapar qualquer indício de idolatria entre os povos do Novo Mundo. O frade se aproximou da cultura indígena de maneira ambivalente, constatando virtudes, assim consideradas por ele, como grande potencial para a “verdadeira religião” (cristã), mas, por outro lado, fez críticas a certos costumes, em especial, aos sacrifícios humanos.

Na tentativa de interpretar o outro, Durán tentou enquadrar a história mesoamericana na concepção cristã, buscando sinais que lhe confirmassem as explicações reveladas pela Bíblia:

*Desatada esta duda por las autoridades traídas de questas naciones sean hebreas y de nacion judaica, por el consiguiente quiero, por razones claras, manifiestamente probar la mesma opinion que no harán menos fuerza que las autoridades referidas de la Sagrada Escritura [...] (DURÁN, 1967: 5)*

O dominicano pretendia realizar uma conquista espiritual profunda e, para tal, além de buscar conhecer a cultura indígena, procurou encaixar a história mesoamericana na concepção de mundo cristão. Alimentando a tese da evangelização primitiva na Nova Espanha, buscou sinais que lhe confirmassem a sua defesa de que os indígenas pertenciam ao único mundo possível, a saber, o judeu-cristão. Nesse sentido, muitos dos ritos dos povos do Novo Mundo, mesmo que condenáveis, lhe pareciam por vezes como os da “antiga lei” hebréia, sendo que outras vezes percebia semelhanças com os rituais católicos. Para o frade, mesmo nos rituais para ele condenáveis, havia raízes religiosas trazidas do Velho Mundo, mas esquecidas e deturpadas com o passar do tempo. O responsável por tal deturpação, na ótica do frade, seria o demônio, o qual teria inventado os costumes sanguinários e contranaturais.

Esse esforço de Durán de relacionar a história e a cultura indígena à concepção cristã de contar a história é chamado por Todorov (1999: 253) de “sincretismo religioso”. Para este autor, é importante ressaltar as contradições do pensamento de Durán, uma vez que são elas que reforçam sua tese de que o frade tenha sido um mestiço cultural, como vimos no capítulo anterior. A questão central nesse ponto é que, ao tentar interpretar e explicar o outro a partir de concepções bíblicas, Durán acabou encobrendo as diferenças entre o Novo e o Velho Mundo. Diferenças que se revelavam a partir dos mais distintos aspectos da cultura dos povos mesoamericanos, dentre eles os rituais de sacrifícios humanos.

Outro religioso dominicano que relacionou a cultura indígena com a do Velho Mundo, mas de forma distinta a Durán, foi Las Casas. Este, por sua vez, foi um elemento de contraponto, se comparado aos cronistas utilizados nessa pesquisa, quanto ao “discurso sobre o outro”. Para Las Casas,

*Todas las naciones del mundo son hombres, y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una mas las definición, y esta es que son racionales; todos tienen entendimiento y voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios. (GUTIÉRREZ, 1987: 03).*

Las Casas partia da premissa de que todas as pessoas eram iguais, por essa razão defendia a liberdade indígena, declarando que, desde a sua origem, as criaturas de Deus nascem livres. A sua tese confrontava-se com a imagem do outro, fundada no início do século XVI e que legitimava a escravidão indígena. Citando Aristóteles, Juan Maior, teólogo escocês justificava a escravidão dizendo que “[...] unos son por naturaleza esclavos y otros libres, y que determinadamente es eso provechoso para algunos, y que es justo que unos manden y otros obedescan y que en el imperio, que es como con-natural, uno ha de mandary, por tanto dominar y outro obedecer” (GUTIÉRREZ, 1987: 02).

Las Casas não entendia o outro sob esse ângulo, para ele o nativo não se reduzia a um simples objeto passível de exploração, pois era detentor de direitos invioláveis que o tornava igual ao europeu, um sujeito por direito<sup>58</sup>. Sob estes aspectos, dois pontos se destacam no pensamento do frei: a manifestação contra a guerra justa e a apresentação de um plano de

---

<sup>58</sup> Las Casas, apoiado na experiência pessoal em Santo Domingo, emite um juízo matizado a respeito da cultura indígena: quase tudo era uma maneira de religião e pouca, ou quase nenhuma, ainda que de alguma espécie, tinham de idolatria. Las Casas entendia que entre os nativos havia idolatria, mas em pequeníssima dose. Para o dominicano, sua religião se limita a um vago conhecimento de Deus; não imaginava os indígenas como impermeáveis à idéia de Deus; não taxava de irracionais suas práticas; aceitava que os mitos poderiam ter um sentido – ainda que tal sentido não captado por ele (GRUZINSKI, 1992).

evangelização pacífica (LAS CASAS, 1980: 478). Para ele, os indígenas poderiam chegar à fé apenas ouvindo afirmações razoáveis da prática missionária de Cristo.

O dominicano estava convicto quando à defesa dos indígenas, mesmo diante das evidências de rituais de sacrifícios praticados pelos mesmos. Las Casas partia da premissa de que tais práticas e crenças são elementos da natureza humana, sendo que os povos passavam por um período de ignorância e de um conhecimento confuso do verdadeiro Deus. Portanto, os rituais não seriam práticas destinadas ao demônio, como criam. Motolinía ou Durán, pois ele não via a presença do diabo nos distintos aspectos culturais mesoamericanos, nem mesmo nos rituais de sacrifícios. Para ele, “[...] *ofrecer sacrificio a dios sea de ley natural, pero las cosas en qué se deba ofrecer no es de ley natural* [...]” (LAS CASAS, 1992: 969).

Segundo Las Casas, a razão humana pede sacrifícios a Deus, contudo o elemento sacrificado estava fora do plano de lei natural, pois sacrificar seres humanos não fazia parte da ordem natural, mas era um equívoco pagão. Assim, diferentemente de Motolinía e Duran, que pensavam e defendiam que os indígenas estavam sendo persuadidos pelo demônio, Las Casas argumentava que os indígenas eram iguais aos povos pagãos antigos, e que suas idolatrias não representavam uma adoração ao demônio.

Mesmo com todas essas prerrogativas favoráveis aos indígenas no pensamento de Las Casas, ainda assim ele não poderia admitir a possibilidade de uma verdade múltipla. Ao indígena não restavam muitas alternativas; ele deveria ser convencido ao Evangelho, ou ignorado. O que difere em grande medida, Las Casas dos demais, é que o dominicano queria compreender o outro olhando de dentro da cultura desconhecida, não de fora.

O distinto no pensamento deste dominicano para com a grande maioria dos cronistas, está no modo de se relacionar com os indígenas. No entanto, o diálogo admitindo ao outro como igual, era compreendido como uma estratégia para que os nativos, voluntariamente, reconhecessem os verdadeiros valores e sentido da história interpretados pelo Velho Mundo. Por isso, o outro não foi reconhecido como sujeito de significados por Las Casas. O dominicano pode até ter reconhecido a igualdade dos outros, mas não a sua plena diferença, pois conceber outro paradigma de interpretação do mundo, não lhe era possível.

Assim como em Las Casas, para Sahagún não havia a possibilidade de se pensar um mundo com novos paradigmas. Mesmo assim, não há dúvidas que Sahagún tenha sido o cronista que melhor tentou escutar e compreender o diferente, possibilitando ao indígena o uso sistemático da palavra. Por mais de quarenta anos, o frei reuniu testemunhos indígenas

para que contassem, escrevessem e pintassem os mais distintos aspectos da cultura mexicana. Importante destacar que Sahagún, ao contrário de Durán, não acreditava na tese da evangelização primitiva na Nova Espanha. O cronista pensava que as idolatrias dos indígenas eram, sobretudo, alimentadas pelo demônio. Para Sahagún, isso se dava pelo fato de os indígenas desconhecerem a palavra de Cristo.

É preciso ter em mente que o México de Sahagún é uma negação da imagem do índio como bárbaro, isso porque, como aponta Londoño (1994: 88), o religioso partiu da afirmação do valor “político” dos mexicas, que exprimiu na palavra *quilate*<sup>59</sup>. Nesse contexto e com este significado, a palavra aplicada a um povo ou grupo faz referência explícita a uma avaliação de sua humanidade.

Sahagún argumenta estar interessado em *conocer el quilate de la gente mexicana el cual no se há conocido*” (SAHAGÚN, 1969, tomo I: 29). Segundo o frei, os mexicas precisavam ser conhecidos, pois, eram produto de uma ordem antiga<sup>60</sup>. Londoño (1994: 88-97) aponta que para o franciscano, o quilate dos indígenas ainda poderia estar expresso na existência de uma filosofia moral, a qual era entendida a partir do estabelecimento de virtudes morais no universo mexicana. A antiguidade falava bem de um povo, no entanto, isto não era suficiente para provar o grau de quilate do mesmo. O frei fez identificações, especialmente do livro décimo, de paradigmas do bem e do mal no universo mexicana, que apontam para a Filosofia Moral do outro cultural. Sahagún cria que os mexicas reconheciam uma ordem hierárquica estabelecida pela diferença, fundamentando, assim, a república mexicana e afirmando o quilate perdido. Dessa forma, como anotou Londoño, Sahagún tentava reconstruir o passado mexicana utilizando o paradigma aristotélico, que sustentava o discurso sobre a barbárie dos indígenas. Ele olhava para o passado indígena a partir de analogias que lhe permitiam as afirmações do quilate representado pela filosofia moral e, ao mesmo tempo o “desquilate” da idolatria, especialmente quando relacionadas aos sacrifícios humanos.

Outro fator interessante de se observar na obra deste autor é que o cristianismo em Sahagún e em outros evangelizadores, foi o ouvinte. O cristianismo ouviu do outro uma civilização elevada, com uma educação disciplinada e rigorosa, capaz de transformar um povo num grande império. O cristianismo ouviu uma civilização organizada nos seus mais distintos

---

<sup>59</sup> A palavra quilate vem do árabe “quirol”. além de representar os graus de pureza do ouro, foi muito utilizada na linguagem figurada, significando “os graus de virtude, ou defeitos naturais e morais”.

<sup>60</sup> A antiguidade assinalada pelo frei era identificada com o período clássico, o que vale dizer que, por consequência, a idolatria dos mexicas equivalia-se a idolatria dos povos antigos do Ocidente.

aspectos: cultural, político, religioso, etc. Na medida em que precisava conhecer o outro, foi necessário o ouvir. No entanto, como veremos adiante, ouvir não significa aceitar ou reconhecer o outro cultural.

Um das questões com as quais nos deparamos na obra de Sahagún, *História de las Índias de la nueva Espana e Islas de Tierra Firme*, é que as descrições indígenas avançam nos textos e vão construindo uma representação narrativa na qual os outros se percebem diferentes, sem se condenarem. Quando o tema são os rituais de sacrifícios, o que encontramos são descrições sistemáticas do ritual.

Na obra de Sahagún existem dois universos, o indígena e o europeu. Sahagún deixou que o outro falasse; no entanto, precisou descrevê-lo, pois, caso contrário, não seria compreendido pelos “outros” europeus. Na tarefa de descrever o outro, Sahagún precisou fazer uma tradução<sup>61</sup> que acabou sendo objeto de comparação. Nesse sentido, a comparação como elemento de tradução, acaba filtrando o outro no mesmo, limitando o real significado do outro. A questão é que o Velho e o Novo Mundo estão separados e distantes, assim a tradução, na tentativa de ligar os dois mundos separados pelo oceano, acabou sendo uma costura. (DE CERTEAU. 1982: 214-15). Para Hartog (1999: 229), esse corte que separa os dois mundos seria transposto pela tradução que reduziria a distância entre o mundo que se conta e o mundo em que se conta. Segundo De Certeau, esse exercício levou Sahagún a produzir em seus relatos “[...] um retorno de si para si, pela mediação do outro” (DE CERTEAU, 1982: 215). A fim de revelar o outro, comparando a sociedade indígena com a sua, o frade acabou retornando a si mesmo, a sua sociedade de origem, a cristã. Segundo as teorias de Todorov (1999: 201), o método usado por Sahagún para descrever o outro foi o da comparação pela igualdade que, segundo este estudioso, acabou ressaltando ele mesmo.

*Historia General*, de Sahagún, na segunda parte do Livro II, é bastante útil em se tratando do tema dos sacrifícios humanos e sob a forma como eles foram apresentados,

---

<sup>61</sup> Uma obra interessante de se estudar e que desenvolve o tema da tradução enfocando o trabalho de catequese desenvolvido pelos e missionários (jesuítas, franciscanos e capuchinos) junto a grupos indígenas na costa do sertão brasileiro, é o da antropóloga Cristina Pompa: *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. A autora propõe a leitura do processo de conversão, a partir da noção de negociações de sentido ou tradução compreendidas como exercício mútuo de conjugação de universos simbólicos e de experiências. Para Pompa, são importantes os processos de mediação estabelecidos entre os missionários e indígenas e entre os próprios indígenas. Para a autora, as fontes produzidas pelos missionários permitem que se perceba, não somente o sentido da missão cristã entre os indígenas, mas o sentido que essas populações deram a essa missão, ou seja, qual tradução; qual linguagem simbólica negociada. Para Pompa, a missão é um espaço de tradução intercultural, de incorporação da alteridade ameríndia, dela resultado de “uma recriação original dos indígenas, a partir de seus sistemas simbólicos e de suas práticas” (POMPA, 2003: 416), que, em algumas situações, se impuseram aos missionários.

inclusive revelando-nos algumas pistas sobre o pensamento do franciscano. Com base no texto nahuatl, percebemos parte de seu pensamento logo no *incipit* do capítulo 20: “*No hay necesidad en este segundo libro de poner confutación de las ceremonias idolátricas que en el se cuenta, porque ellas de suyo són tan crueles y tan inhumanas, que cualquiera que las oyere le pondrán horror y espanto*”. (SAHAGÚN, 1969, Tomo II: 139).

Após o *incipit*, as descrições dos sacrifícios vão avançando no texto, construindo, aparentemente, uma representação narrativa na qual os outros vão se percebendo como diferentes. A citação anterior não contém apenas a informação de seu método de tradução como aponta Labriola (2007: 120), mas proporciona uma chave interpretativa do que vem a seguir, ou seja, a descrição das práticas de sacrifícios humanos seguidos de antropofagia:

*La vigília de la fiesta, despues de médio día, comenzaban muy solemne areito y velaban por toda la noche ls que habían de morir en la casa que llamaban calpulco. [...] A la alba de la mañana llevábanlos a donde habían de morir, que era el templo de Huitzilopochtli: allí los mataban los ministros del templo, y a todos los desollaban y por esto llamaban la fiesta tlacaxipchualiztli, que queria decir desollamento de hombres; y a ellos los llamaban xipeme, y por outro nombre, tototecti: lo primero quiere decir, desollados, lo segundo quiere decir los muertos a honra de dios Tótec. Los dueños de los cautivos los entregaban a los sacerdotes abajo al pie del cu, y ellos los llevaban por los cabellos cada uno llevábanle arrastando hasta donde estaba el tajón de piedra donde lê habían de matar, y en sacando a cada uno de ellos el corazón [...] Todos los corazones después de haberlos sacado y ofrecido los echaban en una jícara de madera y llamaban a los corazones quauhnohtli, y a los que morían después de sacado los corazones los llamaba quauhteca*

*Despues de desollados, los viejos que se llamaban quaquacuiltin llevaban los cuerpos as calpulco, adonde el dueño del cautivo había hecho su voto o prometiendo; allí lê dividían y enviaban a Motecuzoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parentes; ibanlo a comer a la casa del que cautivó al muerto [...] (SAHAGÚN, 1969, tomo II: 142-143).*

O que nos fica evidente, é que as intervenções de Sahagún antes e depois acabam rotulando o seu pensamento quanto aos ritos indígenas. Além disso, mesmo que Sahagún tenha deixado que os outros escrevessem sobre si na língua nativa, podemos afirmar que o texto em náhuatl não significa um discurso genuíno dos mexicas. A afirmativa é pertinente na medida em que as vozes dos outros foram produzidas no meio colonial, por indígenas já convertidos ao cristianismo. Além disso, muitos dos informantes partilhavam de códigos de linguagem, das crenças e políticas dos missionários europeus, bem como da sociedade novo-hispânica como um todo. Isso quer dizer que os informantes podem ter tido algum cuidado na expressão do mundo indígena em seus discursos.

Em outra questão importante nesse processo da construção da *Historia General*, analisando o método utilizado por Sahagún para a elaboração da obra, Navarrete aponta o seguinte:

*Sahagún fue quien definió la estructura de la obra y los temas a ser tratados, organizados en forma de detallados cuestionarios; los informantes indígenas, nobles y ancianos, respondieron a sus preguntas, y estas respuestas fueron a su vez transcritas, resumidas y completadas por los colaboradores [...] hombres de gran educación que dominaban el náhuatl, el español e incluso el latín (NAVARRETE 1999: 35).*

Nesse sentido, a participação do cronista foi de suma importância na construção da obra, isso porque o frade foi quem elaborou as questões a serem respondidas pelos indígenas informantes. Todavia, não podemos ignorar outra questão relevante: a participação dos informantes nativos e a possibilidade de que tenham manipulado algumas informações, como argumenta Navarrete (1999: 35): *[...] no fueron acatadas, pues los propios informantes respondieron de acuerdo con sus intereses [...] y los ayudantes sabían, mejor que nadie, que respuestas convenia darle a su jefe [...]*”.

A preocupação central de Sahagún era conhecer para poder converter. Ele queria conhecer a fundo a cultura indígena. Acreditava que, dessa forma, não permitiria a mistura de antigos elementos mesoamericanos considerados idolátricos, aos ritos e festas cristãs. Nesse sentido, *Historia General* revelaria a “antiga religião” dos indígenas para prevenir o ressurgir da idolatria. Foi a partir dessa mentalidade que Sahagún elaborou *Historia General*; com a intenção de abranger a religião, os costumes, as crenças, as idolatrias e o modo de vida indígena. Toda essa pesquisa serviria como um compêndio que poderia ser utilizado pelos missionários no processo de evangelização.

A tradução da língua dos outros, mesmo sendo um trabalho árduo e complexo e até, de certa forma, cheio de limites, era necessária na ótica de Sahagún. Ele desejava que os indígenas, os informantes, apresentassem e revelassem o seu passado. Labriola (2007: 170) destacou uma questão importante nesse processo de revelação do passado, da história indígena. Segundo o autor, uma das formas de interromper a inquisição<sup>62</sup> em qualquer estágio,

---

<sup>62</sup> Para Foucault, “o inquirido é precisamente uma forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder que, por meio da instituição judiciária, veio a ser uma maneira, na cultura ocidental, de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras e de as transmitir. O inquirido é uma forma de saber-poder.” (FOUCAULT, 1996: 78).

a saber, era a confissão<sup>63</sup> do “culpado”. Desde o Concílio de Trento, a confissão passou a ser uma forma de reação contra a Reforma, que abolia essa prática por considerá-la uma prerrogativa perversa dos clérigos. Na medida em que Sahagún desejava contribuir com a eliminação da idolatria, podemos pensar nessa hipótese levantada por Labriola, de que o ouvir aos outros, constituía-se como uma espécie de confissão do culpado. Sahagún, por vezes, após as descrições dos indígenas de seus deuses, festas e ritos, faz intervenções como uma espécie de admoestações:

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitais la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Índias Occidentales, sabed: Que todos hábeis vivido en grandes tinieblas de infidelidad y de idolatria en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas, y ritos idolátricos que hábeis vivido hasta hora. Pues oíd ahora con atención, y entended con diligencia la misericordia que nuestro Señor os ha hecho por su sola clemência [...] (SAHAGÚN, 1969, tomo I: 77).

Segundo Labriola, a advertência expressa por Sahagún deixa claro que os pecadores realizaram uma espécie de confissão, se autodelatando mediante suas pinturas e escrituras realizadas diante do religioso. Quem sabe aqui resida grande parcela do pensamento do frade a respeito dos indígenas, em especial das práticas de sacrifícios humanos. A confissão dos ritos idolátricos de sacrifícios humanos, em sua própria língua nativa, seria uma espécie de redenção da cultura náhuatl, em que prestariam satisfação a Deus pelos pecados cometidos.

Como destacou Labriola (2007: 97), Sahagún associou o projeto milenarista franciscano (a fundação de uma nova Cidade de Deus capaz de reparar a crise do mundo cristão na Europa, dilacerado pela reforma) com a sociedade dos antigos mexicanos.

O cronista acreditava que o trabalho de conversão dos indígenas seria possível, mas, para isso, deveria conhecer ao máximo a cultura do outro, permitindo que, dessa forma, se pudessem separar os hábitos e práticas consideradas idolátricas, dos costumes que poderiam ser preservados após a conversão. De todos estes costumes, a prática de sacrifícios humanos era umas das mais graves e deveria ser negada prontamente, autodelatada nas palavras dos outros. Nessa perspectiva é possível entendermos porque razão Sahagún escutou com toda atenção a voz indígena, dando a ele, além disso, o uso sistemático da palavra.

O frade admitiu o discurso do outro, mas somente até um limite. Ele não negava o que o outro lhe mostrava e verbalizava. Por outro lado, ele também não negava sua própria

---

<sup>63</sup> A confissão seguia os seguintes passos: 1- Contrição – manifestação de dor pelo pecado cometido e propósito de se emendar; 2 – Confissão – uma auto-acusação voluntária de quem cometeu o pecado, chegando a ela através de um exame de consciência; 3 – Satisfação – reparação da injúria dirigida a Deus (LABRIOLA, 2007: 170).

interpretação do mundo. Sahagún escutou ao outro sujeito. Contudo, quando as visões de mundo de ambos entraram em choque, existiu, para o franciscano, apenas um critério, o de evangelizador, o qual podia revelar a verdadeira realidade, sendo que o outro podia apenas, reconhecer-se como pecador.

Ao deixar que o outro revelasse seu próprio mundo, Sahagún acabou deparando-se com um paradoxo. O mundo indígena tal como ele ouviu e “enxergou” (as pinturas, os templos, etc) não podia ser aceito, mas foi interpretado para poder ser integrado em sua própria visão. O outro somente poderia ser compreendido ao passo que negasse a sua própria alteridade, reduzindo-se a objeto determinado pelas categorias do mundo europeu. Dessa forma, poderia, então, ser convertido.

Vale, nesse ponto, recordarmos a riqueza e a complexidade da cultura indígena construída ao longo de milênios. Nesse sentido, para os indígenas, as práticas de sacrifícios humanos não eram realizadas por causa da ignorância dos povos, de não conhecerem a verdade única, o Cristianismo, como acreditava Las Casas; tampouco aconteciam, como pensava Motolinía, porque estavam dominados pelo demônio.

Os povos mesoamericanos possuem uma história singular e complexa, como vimos no capítulo anterior, e suas raízes religiosas não pertencem ao Velho Mundo, como defendeu Durán. Os sacrifícios contados pelos próprios indígenas nas crônicas de Sahagún, mesmo que tenham sido obra de pessoas já convertidas à fé cristã, não podem ser identificados apenas como objetos de uma confissão de culpa, para a redenção dos pecados, como pretendia o frei. A história dos povos mesoamericanos, em especial os mexicas, contada pelos cronistas, são de uma riqueza imensurável. Além disso, ao passo que os indígenas contavam e escreviam sobre suas histórias do passado, as fontes tornavam-se produtos de um encontro cultural que leva em sua marca, mesmo não sendo tão visível, “vozes e gestos” de um passado ainda presente.

O que talvez os cronistas não tenham percebido, é que, de certa forma, mesmo querendo converter os outros à única verdade possível na visão de mundo europeia, criando, nas fontes produzidas no século XVI, discursos e imagens relacionadas à idolatria, os religiosos tenham acabado ajudando a recuperar e perpetuar a história nativa.

Uma última questão, apenas como uma forma de levantarmos uma possível nova pesquisa em outro momento é a que indaga como os povos indígenas lidaram com essas interpretações dos conquistadores espanhóis acerca da alteridade nativa e se as diferentes

formas de contar a alteridade indígena influenciaram a formação da identidade desses povos. Por um lado, se compararmos a forma como os cronistas revelaram o outro, fica-nos a impressão que os indígenas constituíram uma massa reacionária. O certo é que as interpretações dos cronistas influenciaram, e muito, na forma como durante muito tempo, inclusive nos tempos atuais, os indígenas foram e são interpretados. Por outro lado, ao olharmos para riqueza e diversidade da cultura nativa apresentada nas distintas fontes analisadas ou citadas ao longo desta pesquisa, fica-nos a certeza de que uma cultura tão rica e complexa não pode ter sido completamente absorvida ou apagada ao longo da história nos seus mais diversos aspectos culturais (seja na comida, na arte, na música, no vestuário e na própria religiosidade). Como exemplo, lembremos o *Día de los Muertos* que acontece todos os anos entre os dias 28 de outubro (dia de São Judas Tadeu) e 02 de Novembro. A festividade envolve a grande maioria da população. A festa representa, de modo geral, um dos traços culturais da identidade indígena mexicana baseada no transcendente, ultrapassando os limites da vida e alcançando níveis simbólicos, unindo, em seus rituais, os mortos e vivos numa grande confraternização. Na crença, mortos e vivos rompem as barreiras que os divide e acabam se confraternizando. Trata-se, pois, de uma problemática que envolve as dimensões da cultura popular que ultrapassa os limites da tradição oral e se constitui em um feito histórico relevante, pois os ritos e as representações simbólicas que fazem parte das narrativas orais estão inseridos num tempo e num espaço do passado e do presente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa tentamos compreender o modo como as práticas de sacrifícios humanos foram abordadas pelos cronistas religiosos, em especial os freis Toribio de Benavente (Motolinía), Diego Durán, Bartolomé de Las Casas e Bernardino de Sahagún. Também pretendeu-se verificar como suas interpretações serviram como uma forma de compreender os indígenas da região mesoamericana. Para realizar esse intento seria imprescindível investigar o processo de composição das obras que consideramos como nossas fontes principais, por abordarem o tema em questão. Estas obras foram *Historia de los indios de la Nueva España* (1971), *Historia de las Índias de Nueva España e islas de tierra firme* (1967), *Apologética historia sumaria* (1992) e a *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1969). Para a tarefa que nos propomos, foi necessário entender os principais objetivos e pressupostos de seus autores, quais foram as fontes de informação utilizadas e a quem se destinavam as produções. Os resultados dessa investigação foram apresentados nos capítulos I e III.

Identificamos que muitas das informações dos mais distintos tipos narrativos espanhóis identificam os indígenas mesoamericanos como povos culturalmente atrasados, com religiosidades idolátricas, sem história, ou, até mesmo, como sendo uma continuação da história ocidental. Por outro lado, nos capítulos I e II, com base na arqueologia, na antropologia e no trabalho de análise de muitos historiadores, buscamos contrapor muitas das informações supracitadas. Para isso, apresentamos algumas das principais características específicas no processo histórico e no pensamento dos povos mesoamericanos, desde suas origens até a época da grande civilização dos mexicas. Buscamos identificar como os rituais de sacrifícios humanos fizeram parte do desenvolvimento histórico cultural, político e religioso desses povos, configurando-se, assim, como práticas singulares e complexas, difíceis de serem interpretadas ou acomodadas em teorias ocidentais.

Acreditamos que, pelas considerações do capítulo I e III, foi possível perceber que os quatro religiosos supracitados, a partir de suas produções, não conformavam um bloco homogêneo. Averiguamos que os cronistas religiosos, dominicanos e franciscanos, atendiam a interesses e objetivos distintos, mas relacionados ao pensamento cristão do século XVI. O que nos parece é que seus objetivos e interesses, provavelmente, determinaram as estruturas e os conteúdos de suas produções narrativas.

Fazendo uma comparação entre as fontes dos principais religiosos espanhóis pesquisados neste trabalho, destacamos o fato de Motolinía ter sido o primeiro, entre os estudados, a produzir sobre a história indígena na região e de que a sua fonte foi utilizada pelos demais cronistas ao produzirem suas obras. *Historia de los indios*, além de ser a fonte religiosa espanhola mais antiga sobre os sacrifícios humanos na Mesoamérica, contém várias informações comentadas sobre a religiosidade dos povos indígenas. Como destacamos, além de Motolinía, Sahagún e Durán são aqueles que produziram o maior número de informações sobre a religiosidade dos povos mesoamericanos. Os dois últimos são os cronistas que proporcionaram, através de suas obras, o maior número de dados sobre os rituais.

Sahagún, com sua *Historia general*, foi, de todos os cronistas, aquele que proporcionou o maior número de informações sobre a religiosidade mexicana, através de relatos minuciosos sobre as práticas religiosas, quase como que na forma de um dicionário. No entanto, quando se trata de comentários, o franciscano é bastante lacônico sobre as práticas rituais e demais costumes indígenas. Durán também apresenta uma relativa densidade de dados sobre os costumes e práticas religiosas nativas, no entanto, nada comparado com o encontrado em Sahagún.

O dominicano, em *A historia de las Índias*, se destaca como um comentador das práticas religiosas indígenas, expressando sua preocupação em não deixar escapar indícios de idolatria entre os povos. Além disso, tentava enquadrar os povos da América e a história mesoamericana na história e nas concepções do mundo judeo-cristão.

Outra fonte de estudo que utilizamos foi a do dominicano Las Casas, o qual se destaca por ser um comentador e defensor dos direitos indígenas contra sua exploração através da *encomienda* e da *mita*. Para tanto, desenvolveu diversos debates e teses sobre a natureza humana dos povos indígenas. Las Casas utilizou-se de fontes que traziam informações sobre os sacrifícios humanos entre os mexicanos, em especial, valendo-se dos escritos de Motolinía. O dominicano queria provar que todas as pessoas, por natureza, nascem

livres, mesmo que, como no caso dos nativos da América, fossem praticantes de rituais de sacrifícios humanos.

No decorrer da pesquisa, além de buscarmos responder como os cronistas religiosos espanhóis responderam a questão da alteridade indígena a partir dos sacrifícios humanos praticados na Mesoamérica até o início do século XVI, tentamos discutir algumas questões conceituais acerca dos rituais de sacrifícios ao longo da história.

Percebemos que, independentemente da singularidade e complexidade das práticas entre os mesoamericanos, todos os rituais de sacrifícios indicam uma relação entre os seres humanos e o sagrado sobrenatural. Uma relação que, paradoxalmente, gerava vida. De um lado os deuses sacrificaram-se para que o cosmos tivesse vida, assim como o ser humano viesse a existir. Mas para que a existência do cosmos não tivesse fim, era necessário que os seres humanos mantivessem a relação com as deidades. Relação essa que acontecia através de celebrações que culminavam em práticas de sacrifícios, especialmente, os humanos.

As interpretações ocidentais sobre isto são as mais distintas possíveis, passando pelo campo da antropologia, da filosofia, da teologia, da sociologia, da história, etc. De todas, optamos em apresentar algumas considerações, como por exemplo, as de Girard (1990), e sua tese, de que existe na cultura praticante de rituais de sacrifícios um processo de passagem da indiferenciação para a diferenciação social, em que, diante da ameaça de violência em uma determinada sociedade, o sagrado passa a ser, através da oferta de sacrifícios, a ferramenta reguladora, na qual o âmbito do sagrado está pleno de violência, que é sempre sacralizada.

Mauss e Hubert (2005) são outros dois antropólogos que destacamos na pesquisa e que desenvolveram suas contribuições no tocante ao tema dos sacrifícios humanos ao longo da história. Seus resultados indicam a existência de uma enorme variabilidade de práticas sacrificiais, bem como de interpretações, podendo-se acreditar, inclusive, que muitos dos sacrifícios praticados em diferentes lugares, não possuem nada, ou pouco em comum. Apenas que se constituem como atos religiosos, em que, por meio da consagração dos participantes, bem como os objetos utilizados, possibilita-se a relação entre o profano (humano) e o sagrado (divindade sobrenatural). Assim, a vítima sacrificial passa a ser a mediadora entre humanos e divindades.

No desenvolver da pesquisa, poderíamos fazer uma análise a partir dos antropólogos citados com os povos mesoamericanos e suas práticas sacrificiais. Todavia, isto seria uma questão de análise mais antropológica, distanciando-se, portanto, dos objetivos traçados.

Ademais, seria muita pretensão e, de certa forma, arriscado fazer análises a partir de tais autores. Não que suas teorias não tenham validade, pelo contrário, mas buscamos não encapsular as práticas sacrificiais dos mesoamericanos em categorias e teses explicativas ocidentais, pois acreditamos que a singularidade e complexidade de tais povos não podem ser enquadradas em explicações gerais ou universais.

Um historiador bastante citado e utilizado para o desenvolvimento do projeto, na construção da história dos povos mesoamericanos, foi Yolotl González Torres (1994). Segundo ele, os sacrifícios rituais podem ter uma dupla função quando controlados por um poder político centralizado. Além de entender que eles exercem uma influência no mundo religioso, o autor identifica-os como um meio pelo qual o Estado, grupo ou indivíduos podem adquirir poder.

Devemos ressaltar que tais práticas faziam parte de um longa tradição cultural daquilo que chamamos de macro região cultural mesoamericana. Dentre as principais características da Mesoamérica, destacamos a existência de uma estrutura narrativa comum ao tratar das origens do mundo, dos deuses e do homem; a centralidade de um sistema calendárico complexo na organização do saber e da memória histórica; o aperfeiçoamento de técnicas agrícolas ao longo de diversos períodos. Também são elementos comuns, a presença de uma complexa visão do espaço terrestre, dos “céus” e dos inframundos; a convicção da existência de várias idades ou sóis anteriores que teriam sido destruídos por grandes cataclismos (o que sugere transformações políticas ou naturais no percurso da história desses povos). Vale lembrar que o período anterior à chegada dos espanhóis, seria a idade do Quinto Sol, em que os mexicas se consideravam como o povo eleito pelos deuses para evitar um novo cataclismo que levaria ao fim de todo o cosmos.

Ao abordarmos o tema dos sacrifícios humanos na mesoamérica, percebemos que houve uma larga tradição, sendo que, de acordo com as evidências arqueológicas, tais práticas já eram realizadas em diferentes áreas desde o período Pré-Clássico. Além disso, essa tradição viria culminar na realização e controle dos sacrifícios rituais pela sociedade mexica. Quando da chegada dos espanhóis na região em pauta, os mexicas tinham o controle e a regulamentação de grande parte das cerimônias, em uma vasta região controlada por eles, que culminavam em rituais de sacrifícios humanos.

Por esse motivo, ao longo da pesquisa, demos uma atenção especial a eles, pois a grande maioria das informações sobre a cultura mesoamericana, dentre eles os sacrifícios,

falam a respeito do México-Tenochtitlán. De modo geral, os mexicas se destacavam, especialmente, pela sua posição política e religiosa em grande parte da região mesoamericana. Considerando-se eleitos para evitar o fim do Quinto Sol, acreditavam terem sido escolhidos pelos deuses para que o mundo continuasse a existir. Crentes que quatro Sóis anteriores à idade atual já haviam sido criados e destruídos, confiavam estar vivendo um tempo que teria o mesmo destino que os demais.

Para que o fim deste fosse retardado, seria necessário providenciar alimento aos deuses e ao sol, pois, dessa forma, a vida de todo o cosmos continuaria a existir. O alimento essencial deveria estar carregado de uma energia vital, o *mana*, o sangue de vítimas sacrificiais. Para que pudessem oferecer sacrifícios aos deuses e aos astros, a guerra seria necessária, já que usavam os prisioneiros dela como ofertas sacrificiais. Contudo, ao passo que praticavam a guerra para adquirirem vítimas sacrificiais, cresciam como a grande potência do período. É difícil separar as guerras da religiosidade. Sabe-se que os mexicas, em sua origem, eram conhecidos como um povo guerreiro, e que antes de se tornarem uma força política de uma vasta região, trabalharam na qualidade de mercenários para outros povos. Não convém analisar se, na origem das guerras praticadas pelos mexicas, perpetuava-se uma idéia política ou religiosa. O importante é que eles souberam bem como vincular uma à outra, expandindo seu território e poder, e conseguindo vítimas para os rituais de sacrifícios, necessários para a continuidade da vida e de todo o cosmos.

Quanto aos sacrifícios, eles foram, preferivelmente, com vítimas humanas. Qualquer prática ritual estava determinada pelos objetivos a serem alcançados. As vítimas e a forma como se processaria o sacrifício, eram definidas pela ocasião ou pelas circunstâncias, fossem guerras, festas, ou ainda pela colheita ou pela chuva, etc. Assim, a ocasião acabava determinando o tipo de sacrifício. De modo geral, excluindo acontecimentos inesperados, como mortes de reis ou sacerdotes ou, ainda, desastres naturais, todos os rituais eram previamente programados através do calendário ritual. O calendário definia todas as festas e cerimônias, indicando quando e que tipo de vítima seria utilizada.

Ao analisarmos as informações sobre os rituais de sacrifícios humanos apresentadas pelas fontes espanholas, tentamos identificar quais eram os procedimentos para a realização dos atos sacrificiais. Mesmo que as fontes espanholas estejam carregadas de exageros ou de comentários depreciativos à cultura mesoamericana, acreditamos que elas são dotadas de uma riqueza primordial especialmente no que diz respeito à memória dos povos que faziam parte da região. Para os mesoamericanos, o sacrifício deveria ser efetuado em lugares especiais,

locais que estavam contemplados por uma sacralidade que proporcionava a comunicação entre o mundo profano (destinado exclusivamente aos seres humanos) e o sagrado (destinado exclusivamente às deidades). A maioria destes lugares tinha uma particularidade especial: eram nascentes de rios, cumes de montanhas, etc. Nestes lugares especiais, eram construídos templos de tamanhos variados, mas que seguiam uma estrutura cuja forma era piramidal. No templo estava o *téhcatl*, a pedra sacrificial, uma espécie de altar, onde a vítima era colocada para a execução da morte ritual. A vítima, que serviria de elo entre as duas esferas (sagrado e o profano) e que possibilitaria a continuidade da vida de todo o cosmos, deveria possuir certas características que contemplem o rito a ser realizado. Como se viu, os motivos para os rituais eram variados, sendo que diversas eram as festas realizadas durante o ano. Cada festa exigia um tipo de sacrifício ou de vítima. Portanto, a especificidade do sacrifício determinava o tipo de vítima a ser apresentada. No entanto, as vítimas deveriam estar em perfeitas condições, sem defeitos, para que fossem oferecidas aos astros e deidades.

Quanto ao tipo de morte ritual, destacamos a existência de uma grande variabilidade. A maior parte delas acontecia pelo processo de extração do coração. No entanto, em alguns casos, o procedimento se dava pela degola. Entre esses e outros procedimentos, destacamos, ainda, alguns rituais de entrada, que ficaram conhecidos por torturas prévias ao ato sacrificial, como o *asamiento* ou o *flechamiento*.

A morte de uma vítima variava conforme o ritual. No entanto, podem ser destacados alguns elementos importantes nos casos estudados. O sangue das vítimas, de importância similar ao coração, era um dos principais elementos no sacrifício. Para os mesoamericanos, o sangue estava carregado de uma energia vital, por tal razão era destinado exclusivamente aos deuses. Após o ato sacrificial, a oferta não poderia ser manipulada como um cadáver qualquer, afinal ela ainda encontrava-se em estado sagrado. Dentre alguns procedimentos posteriores ao ato sacrificial, destacamos o *desolamiento*, prática em que a pele da vítima era retida, podendo ser usada pelos sacerdotes. Uma das principais características nesta última fase do rito sacrificial consistia na culminação de um “banquete”, em que o ofertante da vítima a oferecia para o consumo antropofágico para amigos e parentes. Como último elemento, destacamos que os rituais de sacrifícios humanos na Mesoamérica que culminavam em antropofagia, em especial entre os mexicas, eram uma prática exclusiva de grupos superiores na hierarquia social. Efetivamente, de modo geral, ela era destinada aos sacerdotes e aos guerreiros.

Ao analisarmos as fontes espanholas, em especial as religiosas, percebemos que os cronistas não deram valor a fatores relevantes para a cultura mesoamericana, como a criação dos diversos sóis ou idades. É flagrante que os religiosos atendiam a interesses e objetivos distintos e relacionados ao pensamento cristão do século XVI. Tais objetivos e interesses, dentre os quais estavam obter informações específicas que instrumentalizassem a conversão religiosa, acabaram determinando as estruturas e os conteúdos das suas produções. Para uma conversão eficiente e profunda, na perspectiva dos religiosos, era necessário conhecer a fundo as culturas indígenas. Mais que conhecer, era necessário eliminar todo tipo de pensamentos ou “hábitos idolátricos”, dentre os quais estavam os rituais de sacrifícios.

Motolinía foi o mais enfático na condenação das práticas que considerava idolátricas. Ele não concordava com as interpretações indígenas sobre o que os levava a praticar sacrifícios humanos. Nesse sentido, o religioso franciscano acreditava que havia “sacerdotes do demônio” que induziam os povos indígenas a realizarem os seus ritos. Assim, acreditava que os indígenas viviam uma intensa idolatria, a qual deveria ser combatida. Nesse sentido, concebia o processo de evangelização com o uso da “justa força”. Entendia que se os indígenas não abandonassem tais ritos, o uso da força seria uma alternativa para a evangelização, considerando essa metodologia um benefício maior da salvação. Sob este aspecto, na medida em que o “outro cultural” não podia ser entendido, ele só poderia ser demoníaco. Interpretando os rituais de sacrifícios a partir da liturgia cristã, o autor acabou demonizando, não apenas suas práticas, mas os próprios indígenas.

Quanto ao dominicano Diego Durán, ao tratar dos rituais de sacrifício humanos entre os mesoamericanos, pretendia precaver os ministros do Deus cristão contra as manobras do demônio, pois o religioso também acreditava que essa entidade do mal era a grande responsável pela realização das cerimônias em questão. Nesse sentido, Durán pretendia salvar os indígenas do mal que os ameaçava. Ao interpretar o indígena, o dominicano enquadrou a história mesoamericana na concepção cristã. Buscou de todas as formas, especialmente na Bíblia, sinais que lhe confirmassem as explicações de que os povos indígenas eram descendentes da única história concebível por ele, ou seja, a judaica-cristã. Nessa perspectiva, se as práticas de sacrifícios humanos foram demonizadas, foi porque o diabo estava levando-os a realizarem tais práticas. Durán entendia que os rituais de sacrifícios humanos eram uma deturpação de raízes trazidas do Velho Mundo, e expressavam uma manipulação do demônio. Assim, os povos indígenas, deveriam ser convertidos à única e verdadeira fé, o Cristianismo, a qual os povos mesoamericanos descendiam.

Se por um lado Motolinía, Durán e Sahagún acreditavam que as práticas de sacrifícios eram realizadas por obra do demônio, ou por influência dele, Las Casas foi um elemento de contraponto nas interpretações a esse respeito. A diferença em interpretar as características das idolatrias, comparando aos três cronistas citados, era que, para o dominicano, as práticas rituais não seriam ministradas por sacerdotes do demônio nem influenciadas por ele ou oferecidas a ele. Para Las Casas, os rituais consistiriam um conhecimento natural confuso de Deus. Nessa perspectiva, as práticas idolátricas seriam um grande potencial a ser desenvolvido numa fé cristã verdadeira, acreditando que a única coisa que faltava aos povos indígenas era o Evangelho, pois assim perceberiam que Deus não desejava mais a prática de sacrifícios humanos.

Partindo da premissa de que todas as pessoas eram iguais, defendendo, por essa razão, a liberdade indígena, declarou que desde a sua origem as criaturas de Deus nascem livres. Portanto, não deveriam ser tomadas como escravas. Além disso, Las Casas tentou olhar para os povos indígenas a partir de dentro da cultura desconhecida, achando necessário compreender o sentido do outro. No entanto, mesmo assim, o dominicano acreditava que haveria apenas dois caminhos a serem trilhados pelos povos indígenas, sendo que um deles era o verdadeiro: reconhecer o Evangelho ou ser ignorado.

Com objetivos semelhantes aos de Durán, de instrumentalizar os missionários evangelizadores para a conversão religiosa dos povos da região do Altiplano Central e proximidades, Bernardino de Sahagún projetou a sua obra, a *Historia general*. O franciscano acreditava poder executar uma conversão eficiente, eliminando dos novos fiéis os hábitos idolátricos de suas antigas tradições.

Sahagún pensava que era necessário conhecer a cultura e os hábitos dos povos a serem convertidos, pois, dessa forma, os missionários estariam mais bem preparados na tarefa de evangelizar. Acreditamos que Sahagún, como nenhum outro cronista, percebeu que o conhecimento da língua seria o melhor instrumento de acesso à cultura a ser explorada. Para o cronista, na medida em que os próprios indígenas contassem e escrevessem a sua história, permitir-se-ia aos religiosos separar os hábitos e práticas considerados idolátricos, dos costumes que poderiam ser preservados após a conversão. Entre os elementos que foram considerados como práticas idolátricas estavam os rituais de sacrifício humano. Portanto, tratar das festas e celebrações foi uma das preocupações centrais de Sahagún. Nesse sentido, procurou fornecer, através de seus informantes, minuciosas descrições e explicações que seriam utilizadas como instrumentos missionários para extirpar as idolatrias. Nesse ponto vale

lembrar que a *Historia general*, embora seja uma grande fonte de informações sobre o mundo mesoamericano e de respostas concedidas pelos próprios indígenas, é o resultado de questionários desenvolvidos pelo franciscano Bernardino de Sahagún. Assim, foi o religioso espanhol que, em grande medida, escolheu os conteúdos e a estrutura da narrativa. De toda forma Sahagún pode ser interpretado como aquele que melhor ouviu o outro cultural, possibilitando aos informantes indígenas o uso sistemático da palavra.

No entanto, como citamos no capítulo anterior, ouvir não quer dizer concordar. Na medida em que Sahagún ouvia o “outro cultural”, tentava fazer com que os próprios indígenas se identificassem como diferentes, percebendo, dessa forma, suas práticas idolátricas. Assim, o ouvir configurava-se como uma espécie de confissão dos outros, nas quais eles acabavam se inculcando diante dos religiosos espanhóis. Dentre as práticas idolátricas, os sacrifícios humanos eram identificados como as mais graves. Dessa forma, na medida em que os informantes indígenas contavam sua história, se delatavam e instrumentalizavam os evangelizadores para o combate contra os rituais condenáveis.

Na tentativa de explicar os povos indígenas e os rituais de sacrifícios humanos, Sahagún tentou reconstruir o passado indígena usando o paradigma aristotélico que sustentava o discurso da barbárie dos indígenas. A partir da Filosofia Moral, com paradigmas do bem e do mal, Sahagún identificava os indígenas da região como produtos de uma ordem antiga, o que poderia ser expresso na existência entre os mexicas, de uma ordem hierárquica, estabelecida pela diferença. Por outro lado, detectou práticas idolátricas que não valorizavam os povos indígenas, especialmente os sacrifícios humanos. Elas deveriam ser prontamente combatidas e eliminadas do cotidiano dos praticantes.

Analisando como os cronistas descreveram e interpretaram os indígenas mesoamericanos, em especial os mexicas, percebemos que a forma como eles foram descritos é heterogênea. As interpretações variaram desde a defesa dos povos indígenas e suas práticas rituais, até o mais alto grau de condenação. Vale ressaltarmos que, independentemente da interpretação de qualquer religioso espanhol analisado nesta pesquisa, prevaleceu apenas uma verdade nos discursos: o Cristianismo. No entanto, essa verdade se estabeleceu como um elemento nos discursos sobre o outro, não como prática definitiva.

Vimos que as informações sobre o mundo e as culturas mesoamericanas foram, em grande medida, proferidas pelos próprios indígenas. A questão é que aqueles que escreveram e traduziram o que os indígenas falaram ou redigiram, foram os próprios espanhóis. Assim

vale pensarmos os dois lados dessa troca cultural: De um lado os espanhóis moldaram a imagem do outro cultural para o Ocidente. Por outro lado, na medida em que os indígenas, mesmo que muitos deles cristianizados, falaram e escreveram sobre si, legaram para as gerações futuras, mesmo que de forma questionável ou deturpada, a sua visão de mundo, ou seja, a sua própria história, a qual não acabou com a chegada dos espanhóis e do Cristianismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes históricas

*BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional/Paulus, 1995.

CORTES, Hernán. *Cartas y documentos*. México: Porrúa, 1963

\_\_\_\_\_. *Cartas de relación*. México, Porrúa, n. 7, 1973

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Robredo, 1939.

DURÁN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (siglo XVI). México: Porrúa, 1967.

INFORMANTES DE SAHAGÚN. Códice Matritense de la Real Academia de la Historia. Edição de Francisco del Paso y Troncoso. Vol VIII. Madrid: Fototipia de Hauser y Manet. 1905.

LAS CASAS, Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

\_\_\_\_\_. *Del unico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. 2 Ed. México: Fondo de. Cultura Econômica. 1980

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente. *Carta de Fray Toribio de Motolinia al Emperador Carlos V, 1555..* Disponível em: <<http://www.culturahispana.org/carta%20al%20Emperdor%20Carlos%20V.htm>> Consultado em 28/03/2008.

\_\_\_\_\_. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Ed. Claudio Esteva Fabregat, 2001.

\_\_\_\_\_. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Ed. George Baudot, 1971.

\_\_\_\_\_. *Sacrificios e idolatrias: fragmentos de historia de los indios de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Econômico, 1997.

SAHAGÚN, Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Ed. Porrúa., tomos I, II, III, VII, 1969.

### Obras citadas e referências

AUERBACH. Eric. *Mimesis – a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva. 1987.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel. La enseñanza como vía de integración indo-española: la experiencia de frei Bernardino de Sahagún. In: ALFONSOGOLDFARB, A. M.; MAIA, C.

- (coords.). *História da ciência: o mapa do conhecimento*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1995.
- BAUDOT, George. *Utopia y historia em México*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- BERNAND, Carmen. y GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: FCE, 1992.
- BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos. Los Derechos humanos y su fundamentación filosófica*. México: 2004.
- BRUIT, Héctor. Os paradigmas e as ciências humanas. In: SILVA, Zélia L. (org.). *Cultura histórica em debate*. São Paulo: Editora UNESP. 1994.
- BURCKE, Peter. *Variedades da História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CASO, Alfonso. *El pueblo del Sol*. México: Fondo de Cultura Económico, 1994.
- CROLLIUS, A. Roest. Sacrifício (Historia das Religiões). In: PACOMIO, Luciano, MANCUSO, Vito. *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún, 1564*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- \_\_\_\_\_. *La flor letal: Economía del sacrificio azteca*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FERREIRA, João Francisco. *Capítulos de Literatura Hispano-americana*. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia (UFRGS), 1959.
- FLORESCANO, Enrique. *Sahagún y el nacimiento de la crónica mestiza*. Relaciones [en línea] 2002. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13709104>> Consultado em 30/04/2008
- FOUCAUL, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FREITAS NETO J. Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume editora, 2003.
- GARIBAY K., Angel María. Diego Durán e su obra. In: DURÁN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. 2ª ed. México: Editorial Porrúa, 2 volumes, 1984. p. IX-XLVII.
- GIORDANI, Márcio C. *História da América Pré-Colombiana*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

- GRUZINSKI, Serge y BERNAND, Carmen. *De la Idolatria: Una Arqueología de las Ciencias Religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992a.
- GRUZINSKI, Serge. *La Colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992b.
- \_\_\_\_\_. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *¿Quién es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas*, 1987.
- HARTOG, F.; *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte, UFMG, 1999.
- IAMMARRONE, G. Sacrificio de Cristo. In: PACOMIO, Luciano, MANCUSO, Vito. *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.
- KIRCHHOFF, Paul. “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales” In: *Suplementos da Revista Tlatoani*. [online] México: Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología y Historia, n. 3, 1960. [Consultado em 23.08.2008] Disponível em: <http://dbweb.admvo2.uv.mx/culturas/mesoam.html>
- LABRIOLA, Rodrigo. *A Fome dos Outros: literatura, comida e alteridade no Século XVI*. Niterói: Eduff, 2007.
- LANDA, Diego de. *Relacion de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa, 1973.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Porrúa, 1997.
- LEVINAS, E. Totalidade e infinito. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LONDOÑO, Fernando T. Inculturação e imagem do índio. In: ADRIANO, Pe. Dr. José (diretor). *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1994.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. El cosmo según los mexicas. In: *Atlas histórico de Mesoamérica*. México, Larrousse, 1988.
- LUCENA SALMORAL, Manuel. *Así vivían los aztecas*. Madrid: Grupo Anaya, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Historia de Iberoamérica – Tomo I – Prehistoria e Historia Antigua*. Madrid: Critica, 1992.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *Muerte a filo de obsidiana*, México, SEP, 1975.
- MAUSS, M., HUBERT, Henry. *Sobre o sacrificio*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- MIGNOLO, Walter. Cartas, Crônicas y Relaciones del Descubrimiento y la Conquista. In: MADRIGAL, Luiz Íñigo. *História de la Literatura Hispanoamericana*. 4.ed. Madrid: Cátedra, 2002.
- MORA, Priscilla C. F. *Dicionário de Filosofia: Tomo IV*. São Paulo: Loyola, 2001.
- NAVARETE LINHRES, Federico. *La migración de los mexicas*. México: Consejo Nacional para Cultura y las Artes, 1998.

\_\_\_\_\_. Vida cotidiana y moral indígena en la Historia General. *Arqueología Mexicana*. Fray Bernardino de Sahagún. México: Editorial Raíces & INAH & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, v. 6, n. 36, 1999.

PIXLEY, Jorge. Exige o Deus Verdadeiro Sacrifícios Cruentos? In: ASSMANN, Hugo. *René Girard com Teólogos da Libertação*. Petrópolis: Vozes e Unimep, 1991.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003.

RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Fontes históricas nativas pré-hispânicas e coloniais da Mesoamérica e Andes: conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. Disponível <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/ST07Eduardo.pdf>> consultado em 23/03/2009.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México Indígena: Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

SEPÚLVEDA, Juan Gines de. As justas causas de guerra contra os índios, segundo o tratado Democrates Alter. In: SUEES, Paulo (coord.). *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SOUSTELLE, Jacques. *A Civilização Asteca*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

\_\_\_\_\_. *Os Astecas na Véspera da Conquista Espanhola*. São Paulo: Companhia das Letras: Circulo do Livro, 1990.

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

TORRES, Yolotl González. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamerica*. México, Larousse, 1999.

\_\_\_\_\_. *El Sacrificio Humano entre los Mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

VAILLANT, George C. *La Civilización Azteca: Origen, Grandeza y Decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

VAINFAS, Ronaldo. Colonialismo e Idolatria: Cultura e Resistência Indígenas no Mundo Colonial Ibérico. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Marco Zero, set.90/fev.91, vol. 11, nº. 21.

WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001.

WOLF, Eric. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Era/Ensayo, 1981.

### **Sites consultados**

Disponível em: <<http://www.culturahispana.org/carta>>Consultado em 28/03/2008.

Disponível em: <<http://www.arqueomex.com/S8N5TeotihuacanEsp64.html>> Consultado em 12/02/2009.

Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/ST07Eduardo.pdf>> Consultado em 23/03/2009.

Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13709104>>  
Consultado em 30/04/2008

Disponível em: <[http://www.paralerepensar.com.br/chicob\\_calice.htm](http://www.paralerepensar.com.br/chicob_calice.htm)> consultado em  
18/04/2009.