

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE HISTÓRIA, DIREITO E SERVIÇO SOCIAL**

BRUNO BAENDERECK

**OS MEXICAS EM ÉPOCA DE CONQUISTA:
ENUNCIACÕES DE SUA ALTERIDADE PELOS ESPANHÓIS E TEZCOCANOS**

**FRANCA
2010**

BRUNO BAENDERECK

**OS MEXICAS EM ÉPOCA DE CONQUISTA:
ENUNCIACÕES DE SUA ALTERIDADE PELOS ESPANHÓIS E TEZCOCANOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UNESP/Franca, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Ana Raquel M. C. M. Portugal, como requisito para obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: História e Cultura
Linha de Pesquisa: História e Cultura Social

**FRANCA
2010**

BRUNO BAENDERECK

**OS MEXICAS EM ÉPOCA DE CONQUISTA:
ENUNCIACÕES DE SUA ALTERIDADE PELOS ESPANHÓIS E TEZCOCANOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UNESP/Franca, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Ana Raquel M. C. M. Portugal, como requisito para obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: História e Cultura

Linha de Pesquisa: História e Cultura Social

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Prof^a. Dr^a. Ana Raquel M. C. M. Portugal (UNESP – Franca)

1º Examinador: _____

2º Examinador: _____

Franca, _____ de setembro de 2010.

Aos meus amados pais

AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Ana Raquel Portugal, orientadora da presente dissertação, tanto pelo apoio acadêmico de grande embasamento e desenvoltura, quanto pela inspiração que me traz por sua amizade e maneira tão bonita de viver.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Superior) pelo financiamento da pesquisa, sem o qual não teria sido possível desenvolver este trabalho de maneira mais consistente.

Aos professores integrantes do exame geral de qualificação, Lélío Luiz de Oliveira e Margarida Maria de Carvalho, que contribuíram com críticas construtivas e estimulantes.

Ao professor Eduardo Natalino dos Santos que mesmo com o tempo contado e sem nenhum vínculo prévio com minha pessoa se mostrou sempre solícito, colaborando com leituras e sugestões para o melhor desenvolvimento desta pesquisa.

Ao professor Leandro Karnal por colaborar com a indicação de algumas leituras de documentos históricos.

À professora Cristiana Bertazoni por me contagiar com sua paixão à pesquisa.

Aos funcionários do Museu de Arqueologia da USP, por seu bom humor e tamanha gentileza ao cumprirem seu trabalho. Da mesma forma gostaria de agradecer aos funcionários da biblioteca da Unesp.

Aos meus queridos pais, Bel e Peter, que sempre me deram apoio em qualquer decisão. Da mesma maneira à vovó Ayrema e ao vô João.

À outra parte da minha família que são meus amigos, gostaria de poder eternizá-los em registros perenes. Maeda, Bizu, Alex, Plínio, Choi, Fábio, Léo, Siberiano, Gustavo, Aldo, Lana, Mari, Joo, Poca, Maude, Vinícios, Denis, Danilo, Juliana e Augusto.

BAENDERECK, Bruno. *Os mexicas em época de Conquista: Enunciações de sua alteridade pelos espanhóis e tezcocanos*. 2010. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2010.

RESUMO

Esta dissertação tem por proposta analisar visões de alteridade no Altiplano Mexicano do século XVI, contrastando códigos culturais tanto de ascendência indígena como de espanhola, em relação à alteridade mexicana. O período abordado é aquele relativo à tomada da capital asteca México-Tenochtitlan pelos espanhóis (1519-1521), estendendo-se ao alvorecer do século XVII, momento em que uma nova realidade colonial se configura na região em questão. Dentro das possíveis maneiras de se entender o Outro, tanto do espanhol frente ao habitante nativo, como da perspectiva do povoado tezcocano, que fez aliança com os mexicas antes da chegada dos espanhóis, pretendemos explorar ambas as visões recaídas sobre os mexicas. Para tanto, utilizaremos a seguinte documentação de época: As *Cartas de Relación* do conquistador Hernán Cortés, a *Historia General de las Cosas de Nueva España* do frei Bernardino de Sahagun, a *Relación de Tezcoco* de Juan Bautista de Pomar e a *Historia de la Nacion Chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxochitl.

Portanto, procuraremos mapear os mecanismos retóricos utilizados pelos autores selecionados para enunciar os mexicas e refletir sobre os níveis de aprofundamento nas descrições em relação às idiosincrasias do Outro. Como alicerce metodológico, utilizaremos a obra *O Espelho de Heródoto* do historiador François Hartog.

Palavras-chave: alteridade. mexicas. conquista. retórica.

BAENDERECK, Bruno. *The Mexicas in Conquest times: Alterity through Spanish and Tezcocan rhetorica*. 2010. 154 f. Dissertation (MA History) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2010.

ABSTRACT

This dissertation proposes to analyze visions of alterity in the Mexican Highlands during the XVI century, contrasting cultural codes - both from indigenous and Spanish ancestry - in relation to the Mexica alterity. The period studied relates to the taken over of the Aztec capital, Mexico-Tenochtitlan (1519-1521), by the Spaniards until the dawn of the XVII century, a moment when a new colonial order was established in the region in question. Among the possible ways of understanding the Other, both the Spanish when confronted with the native inhabitant and the Tezcocano village's perspective (who made alliances with the Mexicas before the arrival of the European), intending to exploit both visions about the Mexicas. In order to do this, we will use the following sources: The *Cartas de Relación* by conqueror Hernán Cortés; *Historia General de las Cosas de Nueva España* by Friar Bernardino de Sahagun; a *Relación de Tezcoco* by Juan Bautista de Pomar and *Historia de la Nacion Chichimeca* by Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Thus, we intend to map out the rhetorical mechanisms used by the selected authors in order to enunciate the Mexica and to reflect on the levels of depth in the descriptions regarding the idiosyncrasy of the Other. As a methodological tool, we will use the work *O Espelho de Heródoto* by the historian François Hartog.

Key-words: alterity. mexicas. conquest. rhetoric.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| CAPÍTULO 1 | |
| HERNÁN CORTÉS E BERNARDINO DE SAHAGÚN ENUNCIAM A ALTERIDADE MEXICA..... | 22 |
| 1.1 A conquista do México..... | 22 |
| 1.2 A retórica da alteridade nas <i>Cartas de Relación</i> | 28 |
| 1.3 O “terceiro excluído” nas <i>Cartas de Relación</i> | 38 |
| 1.4 A chegada dos missionários no México Central..... | 44 |
| 1.5 A retórica da alteridade na <i>Historia General</i> | 51 |
| 1.6 O “terceiro excluído” na <i>Historia General</i> | 68 |
| CAPÍTULO 2 | |
| BAUTISTA DE POMAR E ALVA IXTLILXOCHITL ENUNCIAM A ALTERIDADE MEXICA..... | 72 |
| 2.1 Dois autores tezcocanos de ascendência indígena..... | 72 |
| 2.2 A retórica da alteridade na <i>Relación de Tezcoco</i> | 80 |
| 2.3 O “terceiro excluído” na <i>Relación de Tezcoco</i> | 89 |
| 2.4 A retórica da alteridade na <i>Historia de la Nación Chichimeca</i> | 95 |
| 2.5 O “terceiro excluído” na <i>Historia de la Nación Chichimeca</i> | 104 |
| CAPÍTULO 3 | |
| A ALTERIDADE MEXICA NAS QUATRO OBRAS ANALISADAS..... | 111 |
| 3.1 O que a predominância de um recurso retórico tem a nos dizer..... | 111 |
| 3.2 A questão do “terceiro excluído” e a questão do destinatário..... | 141 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 146 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 149 |

INTRODUÇÃO

Discorrer sobre a chegada dos europeus no continente americano e suas inúmeras implicações é uma prática já realizada há cinco séculos. Como não poderia ser diferente, assim os sujeitos históricos o fizeram a partir de seus respectivos momentos históricos e matrizes culturais, desde os contemporâneos que vivenciaram as primeiras expedições (ou escreveram à distância) até os produtores de historiografia mais recente.

Até 1940, “ninguém havia encarado a história dos índios na pós-conquista como um tópico que merecesse atenção separado, com um caráter e identidade próprios.”¹ A partir de então, o historiador mexicano Miguel León-Portilla, com estudos concentrados em matéria de pensamento e literatura *nahuatl*, abre um novo campo de estudos com o clássico *Visión de los vencidos*², estimulando mais a produção de trabalhos de tradução, edição e análise de fontes indígenas relativas à conquista.

Eduardo Natalino dos Santos, cujas pesquisas se concentram nas concepções de história e Cosmogonia dos mesoamericanos, aponta em *Deuses do México Indígena* para um descaso que vem sendo superado no Brasil quanto às culturas indígenas da América espanhola. Esse descaso não se manifesta apenas, como demonstra o autor, pela falta de estudos dedicados à matéria, mas também no próprio entendimento historiográfico acerca dessas culturas. Em outras palavras, em diversos trabalhos as diferenças culturais do grande mosaico americano, pré-hispânico, são tratadas de forma homogênea: hierarquizam-se ou desconsideram-se as diferenças e a pluralidade³. Nesse sentido, são difundidos até os dias de hoje estereótipos relacionados à América formulados no século XVI, com a chegada dos espanhóis.

Federico Navarrete, investigador e professor de Seminário Monográfico de Tradição Oral Mesoamericana da UNAM, argumenta que uma forma de analisar o heterogêneo *corpus* documental da Nova Espanha pode partir da concepção de sua característica híbrida, que mistura tradições indígenas e ocidentais. Especialmente, atentando-se às circunstâncias de sua produção e ao público ao qual se destinavam as mensagens.

¹GIBSON, Charles. As sociedades indígenas sob o domínio espanhol. In BETHELL, Leslie (org). **História da América Latina**, Vol II, São Paulo: Edusp, 1997, p. 271.

²LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la Conquista**. México: UNAM, 1989.

³SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Deuses do México indígena**; estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas. São Paulo: Palas Athena, 2002, p.19-24.

Diante de tal posicionamento, e tendo consciência de que a imposição da cultura Ocidental não foi total como se pretendeu, procuraremos identificar os jogos retóricos de enunciação sobre os mexicas⁴ realizados tanto por espanhóis como por tezcocanos (vizinhos dos mexicas) ao longo da dinâmica conquista militar e espiritual do México no século XVI. Isso significa identificar de que maneira os mexicas ‘aparecem’ nas obras que selecionamos e quais marcas persuasivas seus autores utilizaram para expressá-los, a partir de seus respectivos universos culturais.

O especialista francês em Historiografia Antiga e Moderna, François Hartog, dedicou o livro *O Espelho de Heródoto*⁵ a reflexões sobre a alteridade e os processos de percepção e enunciação do Outro. Ali, o autor toma como expoente o *logos* grego, especificamente o de Heródoto frente à alteridade dos povos vizinhos (os citas, os egípcios, os fenícios, os persas, etc.) buscando entender como os gregos da época clássica poderiam praticar a etnologia, ou seja, representar para si os não-gregos. A obra nos proporciona sondar, criticamente, como um narrador faz a enunciação do Outro a um destinatário “familiar”. Em outras palavras, como ele pode vir a narrar o estrangeiro a um receptor de saber compartilhado.

Defendemos assim, a possibilidade de utilizar alguns conceitos trabalhados por François Hartog em relação às visões de alteridade a partir da conquista da capital asteca México-Tenochtitlan pelos espanhóis. Ao proceder dessa forma, acreditamos não incorrer em anacronismos, ou em comparações levianas atinentes ao universo clássico da Grécia Antiga diante do encontro/confronto dos espanhóis com os povos mesoamericanos. Isso por seguirmos os passos propostos por esse autor no que concerne ao método de interpretação de um encontro/confronto cultural e por estar de acordo com o historiador Paul Veyne em relação ao intercâmbio conceitual na historiografia: os instrumentos conceituais são, a seu ver, os pontos de progresso em historiografia⁶. O bom uso dos conceitos permitiria ao historiador não cair em anacronismos. Porém, os conceitos históricos são paradoxais: sabemos o que é uma revolução sem conhecer suas causas. Esses conceitos são espécies de imagens genéricas⁷, então há perigo ao manejá-los. O historiador deve atentar ao perigo das palavras que suscitam falsas essências, e esse perigo está nos conceitos classificadores, a exemplo: “a” religião. “O historiador deve, pois, proceder empiricamente e evitar adotar tudo o que o conceito de

⁴ Optamos em utilizar o termo *mexica* para identificar os antigos habitantes da cidade de Tenochtitlán, também conhecidos como astecas.

⁵ HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**; ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

⁶ “O único problema verdadeiro é o dos conceitos em História”. In VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História**: Foucault revoluciona a História. Brasília: Ed UnB, 1998, p.103.

⁷ Ibid., p.107.

religião guarda das outras religiões”⁸. O mundo da História deve ser povoado de acontecimentos únicos e jamais de objetos uniformes. “A organização dos eventos em categorias exige a historicização prévia dessas categorias”⁹, e empregar um conceito pensando que é suficientemente claro é arriscar um anacronismo implícito. Com essa devida atenção, os instrumentos conceituais podem ser pontos de progresso em historiografia.

Então, nos são de grande valia algumas categorias analíticas apresentadas por François Hartog, através das quais aprofunda a questão referente às marcas de uma enunciação do Outro e aos traços gerais de uma “retórica da alteridade”¹⁰. Figuras são postas em movimento pelo narrador, seja para persuadir, seja para enunciar o Outro como diferente, compará-lo, classificá-lo (dando a medida “certa” desse Outro) ou enfim para excluí-lo. Para utilizarmos o exemplo de uma das narrativas que analisaremos nesse trabalho (as *Cartas* de Hernán Cortés), tomemos o momento no qual os mexicas são enunciados como sodomitas¹¹: Ao adotar essa nomeação para os mexicas, Cortés operara o mecanismo de transcrição da alteridade reduzindo ‘B’ (mexicas) ao oposto de ‘A’ (espanhóis). Cria um esquema do tipo ‘sua sodomia é o oposto de nossa heterossexualidade’. Segundo François Hartog, o mecanismo de tradução por inversão é um dos traços dessa “retórica da alteridade” descrita acima¹².

Portanto, para cumprirmos nosso primeiro objetivo, o de entender os procedimentos retóricos de enunciação utilizados por autores quinhentistas espanhóis e tezcocanos, para enunciar os mexicas, precisamos ter em vista os códigos culturais compartilhados entre o narrador (o que enuncia) e seu destinatário (para quem se dirige esse narrador)¹³. Como já mencionamos, se atentarmos às circunstâncias da produção dos textos e ao público alvo, os marcos referenciais estabelecidos por Hartog têm, a nosso ver, grande expressividade.

Para entender criticamente uma enunciação da alteridade, François Hartog elabora e fundamenta um conceito que consideramos muito importante: aquilo que chama de “desvio sistemático”¹⁴. Ele parte da premissa que “entre o narrador e o destinatário existe, como condição para tornar possível a comunicação, um conjunto de saberes semântico, enciclopédico e simbólico que lhes é comum”¹⁵. A cultura a ser descrita/decodificada é interpretada, segundo o “desvio sistemático”, com relação ao seu homólogo no mundo do narrador. Para citarmos o mesmo exemplo de Hernán Cortés, é através da óptica cristã que

⁸ Ibid., p.110.

⁹ Ibid., p.112.

¹⁰ HARTOG, François. op. cit., 1999, pp.225-350.

¹¹ CORTÉS, Hernán. **Cartas de Relación de la Conquista de Mexico**. México: Puebla, 1952, p.55.

¹² HARTOG, François. op. cit., 1999, p.229.

¹³ Ibid., p.51.

¹⁴ Ibid., p.50.

¹⁵ Ibid., p.49.

apreende o sacrifício humano realizado pelos mexicas e traduz sua alteridade a Carlos V. O que torna viável essa tradução são os fundamentos culturais compartilhados, muitas vezes de maneira implícita, entre Cortés, o narrador, e seu destinatário, Carlos V.

A realização do chamado “desvio sistemático” ocorre seja para persuadir ou para enunciar o Outro como diferente para leitor. Através da ‘diferença e inversão’, nomeia-se esse Outro o oposto de sua cultura. Há também o traço retórico responsável por mensurar o Outro, através da busca de fidelidade à realidade através de um critério de classificação quantitativo. Já as tão freqüentes comparações reúnem o mundo contado àquele do qual se conta. Nomeando, identifica-se e até mesmo se domina a coisa nomeada. Por fim, através da descrição o narrador vê e faz ver, assimila a óptica do destinatário à sua. A descrição torna-se o olho da testemunha.

É nosso primeiro objetivo, portanto, entender os procedimentos retóricos de enunciação utilizados por autores espanhóis e tezcocanos para enunciar os mexicas no Altiplano Mexicano do século XVI. Através da minuciosa análise desses procedimentos retóricos acerca da alteridade mexica, buscaremos, como objetivo final, compreender se a narrativa analisada mostra-se incapaz de abordar mais que dois termos (“Nós” e “Eles”) de cada vez. Isso significa perceber se o narrador ao colocar em cena três culturas (a sua própria, a do Outro que vinha descrevendo até então e uma terceira, também diferente da sua), ao invés de prosseguir sua descrição do Outro (“Eles”) traçando paralelos com seu universo cultural (“Nós”), simplesmente assimila essa cultura como se fosse a sua, para enfatizar a alteridade da terceira. François Hartog explica esse fenômeno, chamado por ele de “terceiro excluído”: significa a incapacidade do narrador em absorver mais de dois termos de cada vez no movimento de tradução do Outro. No caso específico de sua análise, Hartog traz o exemplo da incapacidade de Heródoto em descrever a guerra cita contra os persas conservando as idiossincrasias de ambas as alteridades. Dessa forma, o persa assume todos os atributos de um grego. Com as amazonas acontece o mesmo: “para realçar a alteridade das amazonas, a narrativa transforma os citas em gregos.”¹⁶.

Ao utilizarmos essa noção do “terceiro excluído” em nossa pesquisa, pretendemos saber se as narrativas que analisaremos conservaram em maior ou menor grau as idiossincrasias mexicas. Pode ser que a cultura mexica, diante de outra cultura que os narradores se propuseram enunciar, perca ou ganhe em riqueza descritiva.

¹⁶ Ibid., p.271.

Seria impossível discernir o grau de proximidade de uma descrição acerca dos mexicas somente pelo mapeamento dos procedimentos retóricos e pela identificação da presença/ausência do fenômeno do “terceiro excluído”. Nesse sentido, contaremos com bibliografia sobre os mexicas no século XVI e sobre os processos de conquista militar e espiritual no Altiplano Mexicano do período. Ela será nossa balança para avaliarmos a maior ou menor aproximação dos traços culturais mexicas em cada enunciação abordada.

Portanto, o primeiro objetivo relacionado às retóricas de enunciação dos mexicas estará a serviço deste segundo objetivo, maior, de avaliar a profundidade das descrições acerca dos mexicas para além do simplificado binômio Nós/Eles, ou bárbaro/civilizado.

Analisaremos as *Cartas de Relación* do conquistador Hernán Cortés, escritas a Carlos V de 1519 a 1526; A *Historia General de las Cosas de Nueva España*, do frei Bernardino de Sahagún, merecendo destaque por sua grande aproximação do universo indígena; A *Relación de Tezcoco* (1582), em que o panegirista¹⁷ tezcocano de ascendência indígena, Juan Bautista de Pomar, trabalha dados da cidade de Tezcoco em resposta à demanda do rei Filipe II por informes locais; E, por fim, a *Historia de la Nación Chichimeca* do cronista também descendente de indígenas pertencentes à matriz tezcocana, Fernando de Alva Ixtlilxochitl, que contou grandemente com uma reinterpretação da obra de Bautista de Pomar e foi escrita no alvorecer do século XVII.

Selecionamos uma documentação dispersa ao longo do século XVI, e resultado de diversas matrizes culturais, dado que defendemos por nossas indagações que não seria o posicionamento étnico do narrador que determinaria maior ou menor fidelidade na sua enunciação dos mexicas, mas sim a sua localização político/social na complexa dinâmica de conquista militar e espiritual do México pelos espanhóis. Em outras palavras, as descrições acerca dos mexicas em tais obras teriam maior ou menor conformidade com os traços culturais dessa etnia segundo a importância dada ao destinatário em cada narrativa, e não segundo um posicionamento étnico rígido do narrador.

Em relação à periodização, se estudássemos somente os primeiros impactos da conquista militar¹⁸ não teríamos a visualização do início da colonização e conquista espiritual, processo muito mais prolongado em termos de conflito econômico, social, político e religioso entre indígenas e espanhóis. Para o caso de nosso estudo, acreditamos que uma abordagem diacrônica tem mais validade, dado que podemos apreciar melhor a ausência de sentidos

¹⁷ Termo que remete a alguém que produz um discurso que geralmente envolve louvor. Tais discursos tiveram sua origem na Antiguidade Clássica, eram laudatórios e dirigidos a homens poderosos.

¹⁸ Que se deu relativamente rápida no Altiplano Mexicano (1519-1522) e estabeleceu a soberania espanhola nesse território.

originais nas enunciações dos mexicas, sejam elas espanholas ou tezcocanas. Ou seja, apreciar o desenvolvimento de “*complejas estrategias discursivas, como la utilización de discursos ocultos o con doble significación para satisfacer a sus diferentes audiencias.*”¹⁹

Principiaremos da chegada de Hernán Cortés no território mesoamericano e não iremos além do alvorecer do século XVII, uma vez que dali em diante (ainda segundo Federico Navarrete) as conseqüências do choque cultural entre espanhóis e indígenas foram irreversíveis, pois

*había desaparecido la antigua nobleza indígena y con ella la cultura de elite prehispánica, portadora de las técnicas y conocimientos asociados al poder indígena, como la conservación de la memoria histórica, la legislación, la administración económica, y la religión pública*²⁰.

Para identificarmos enunciações tezcocanas dos mexicas, o momento histórico no qual os herdeiros da antiga nobreza indígena ainda tinham destacada importância no cenário colonial é mais rico em documentação. Após o século XVI a produção literária dos descendentes dessa antiga nobreza é desestimulada. Em fins desse século, seja devido à própria *encomienda*, à conquista militar ou às epidemias, enormes perdas demográficas foram sofridas pela América indígena, refletidas “claramente numa perda de status pelos governantes indígenas locais.”²¹

A estudiosa Sarah L. Cline, em *Native peoples of colonial central México*²², estabelece uma periodização colonial baseada em dinâmicas espanholas e indígenas. Para a autora, haveria três períodos: *Early colonial*, no qual uma densa população nativa teria suas estruturas internas relativamente inalteradas pela presença espanhola (1521-1570); *Middle colonial*, que se daria a partir de uma epidemia virulenta que devastou a população nativa, coincidindo com a chegada de muitos imigrantes espanhóis. Nesse largo período de 1570 a 1720 as hierarquizações seriam mais fortes e formais, e uma economia menos baseada na extração de tributos ou trabalho indígena, mas em trabalho pago recrutado privadamente; *Late colonial*

¹⁹ “estratégias discursivas complexas, como a utilização de discursos ocultos ou com dupla significação para satisfazer às suas diferentes audiências.” NAVARRETE LINARES, Federico. Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl; dos estrategias de traducción cultural. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs). **Índios, Mestizos y Españoles**; interculturalidad y historiografía en la Nueva España. UNAM: Azcapotzalco, 2007, p.99.

²⁰ “havia desaparecido a antiga nobreza indígena e com ela a cultura de elite pré-hispânica, possuidora das técnicas e conhecimentos associados ao poder indígena, como a conservação da memória histórica, a legislação, a administração econômica e a religião pública.” NAVARRETE LINARES, Federico. La conquista europea y el régimen colonial. In MANZANILLA, Linda & LEIJÁN, Leonardo López. (orgs). **Historia Antigua de México**. Vol.III. México: INHH, 2001, p. 392.

²¹ GIBSON, Charles. op. cit., 1997, p.281.

²² CLINE, Sarah L. Native peoples of colonial central México. In ADAMS, E. W. Richard & MACLEOD, Murdo (ed.). **The Cambridge history of the native peoples of the Americas**. Volume II. Mesoamerica. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

seria o período de 1720 a 1821, em que a parcial recuperação do tamanho da população indígena coincidiu com grande pressão por terras usurpadas ou vendidas anteriormente por (para) espanhóis²³. Nossa pesquisa é concentrada no chamado *Early colonial period*, até o início da maior formalização das hierarquizações descritas acima.

Selecionamos esse recorte temporal dado que a produção literária indígena foi grandemente fomentada por um reconhecimento por parte dos espanhóis de suas tradições históricas, e nesse sentido autores como Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl se remetem ao mesmo destinatário, espanhol, que Hernán Cortés e Bernardino de Sahagún. Através desse recorte temporal, nos é viável identificar procedimentos retóricos de enunciação do Outro até mesmo da parte tezcocana, uma vez que há o estímulo para que produzam obras ressaltando suas antiguidades históricas. Assim, enriquecemos a pesquisa apresentando não apenas visões espanholas dos mexicas, mas inclusive visões dos vizinhos tezcocanos.

Não enxergamos a Conquista do México como um evento, mas como um processo que não teve seu fim com a queda de Tenochtitlan em 1521. Acreditamos que paralelamente a uma aproximação das afinidades e estranhamentos dos conquistadores e evangelizadores deparados com os mexicas, seria de grande valor ressaltar a própria ‘leitura’ da cultura mexica pelos aliados tezcocanos. Não pretendemos realizar esse estudo de maneira generalizante elencando “a” visão tezcocana ou evangélica, por exemplo, e para tanto contrastaremos as fontes selecionadas com a dinâmica da Conquista, seja ela militar ou espiritual.

Os conquistadores assumem na historiografia um tratamento um tanto polêmico, seja ao serem ovacionados ou censurados. Sabemos que a Conquista, enquanto empresa, agregou interesse de grupos muito variados e cada setor intentou para si os benefícios que acreditava merecer. Buscamos aqui uma aproximação da figura de Hernán independentemente dos juízos de valor, tão frequentes ao longo das abordagens sobre os conquistadores do México, especialmente em relação a Cortés. Temos o exemplo de Fernández de Oviedo, José de Acosta, López de Gomara, e tantos outros, que até mesmo na historiografia contemporânea se vêem inseridos na polêmica sobre a legitimidade da conquista espanhola, muito debatida no próprio século XVI. Com o passar dos séculos, as maneiras de contar a conquista da América através do sentido de façanha “se congelaram, transformando-se em vitrines inertes, em verdades históricas muito difíceis de serem removidas.”²⁴

²³ Ibid., p.192.

²⁴ MORAIS. Marcos Vinícius de. As conquistas das crônicas a partir das crônicas das conquistas. **Idéias**. Ano 13, p. 82, 2006.

O exercício de convencimento realizado pelo conquistador Hernán Cortés é bem nítido: “a ação de Cortés deve ser entendida desenvolvendo-se em direção das autoridades coloniais, dos seus homens, dos nativos insatisfeitos com o Império asteca e de Carlos V, rei da Espanha”²⁵. José Joaquim Pereira Melo chama a esse exercício de convencimento de “estratégia de sedução”²⁶. Então, sob o crivo crítico de não heroizar ou recriminar, se faz importante visualizar a transição do projeto inicial de Hernán Cortés, no devir de sua exploração litorânea do Iucatã. Isto significa definir a “estratégia de sedução” adotada por ele principalmente a partir da mudança de caráter de sua empresa – não mais litorânea, mas direcionada ao interior. Temos então um conquistador mais real, alguém que não prevê toda a seqüência de fatos que o levará a Tenochtitlan (capital mexicana), mas pelo contrário, só toma consciência da possível riqueza e centralidade dessa cidade depois de estabelecer-se em Veracruz e dialogar (através dos intérpretes Jerônimo de Aguilar e Marina) com o povoado de Cempoala²⁷. Nesse sentido, poderemos ter uma melhor visualização das diversas ‘aparições’ dos mexicas em sua narrativa, conforme a estratégia discursiva adotada em cada momento da conquista.

Então, estamos diante de documentos históricos, as *Cartas*, escritas por um homem para legitimar seu impulso um tanto arbitrário de conquista, arbitrário uma vez que a formação de sua esquadra para o Iucatã assumiu o caráter de uma rebelião contra o governador de Cuba, Diego Velazquez. Nesse sentido, “*la relación se convierte em uma arma política de vital importância para Cortés.*”²⁸ Escreve para a Coroa afim de legitimar a empresa de conquista, bem como para informar sobre a realidade imediata encontrada e, por obrigação, cumpre com o dever de “*hacer relaciones*”. Trata de impressionar os leitores reais com “*la hábil técnica de desqualificar las relaciones previas por falta de datos seguros y ofrecer la propia como la única ‘cierta y verdadera*”²⁹. O indígena é inserido em sua narrativa um tanto como algo secundário, e como parte desse projeto de justificar a conquista. É inserido nesse conglomerado de coisas a serem conhecidas “*para extrer provecho y*

²⁵ MELO, José Joaquim Pereira. **De Cuba a Tenochtitlán. A busca dos “Segredos da Terra”**: Estudo da trajetória de Fernando Cortés no México. Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista, Campus de Assis, 1998, p.1.

²⁶ Ibid., p.81-160.

²⁷ Ibid., p.32-41.

²⁸ “*a Relación se convierte em uma arma política de vital importância para Cortés.*” MARTINEZ, Simón Valcárcel. op. cit., 1997, p.368.

²⁹ “*a hábil técnica de desqualificar as relaciones anteriores por falta de dados seguros e oferecer a própria como a única ‘certa e verdadeira’.*” Ibid., p.367.

*utilizarlas em beneficio proprio*³⁰. O desejo de adquirir riquezas e a busca de fama através de realizações ilustres é uma marca constante.

As *Cartas de Relación* – apesar de obviamente não representarem uma ficção literária – trazem em seu bojo elementos ficcionais próprios de uma literatura egocêntrica e novelesca, herdada do gênero, propriamente declarado, das novelas de cavalaria da Idade Média. Como salienta Martin Lienhard, faz parte de um gênero que “*transciende con mucho la [significação] que autorizaba, en un principio, su objetivo declarado*”³¹. Apesar disso, a escrita de Hernán Cortés não faz parte de um modelo propriamente literário, como a escrita ‘historiográfica’ de Alva Ixtlilxochitl, por exemplo, pois suas *Relaciones* estão em conformidade com as prioridades que impõe a organização de um território colonial. A tradição de escrita ocidental faz com que o alfabeto assuma um posto central e autônomo, e sua narratividade expansionista é no século XVI “influenciada pelo Direito, pela Teologia, pela Administração e pela ‘Historiografia’”³².

A principal fase de conquista militar no México teve fim em 1542, com a expedição de Coronado ao oeste americano e com a expedição de Orellana que desceu o Amazonas. Regiões marginais, como o norte do México, resistiram à conquista durante longos períodos e chegaram a permanecer sem serem dominadas durante todo período colonial. Já na região em questão neste trabalho, a do México central, foi fundado um regime colonial estável uma vez assentada a nova capital sobre as ruínas de México-Tenochtitlan. Sem compreender cabalmente as implicações de suas ações, os espanhóis devem esse sucesso por atuar de acordo com um velho padrão mesoamericano, “*el de los extranjeros agresivos y conquistadores que avasalan a los autóctonos por medio de la fuerza, y así adquirieron legitimidad a los ojos de los indígenas y substituyeron inequívocamente a los mexicas [...]*”³³.

A conquista foi intensa e destruidora, e segundo Charles Gibson “seu principal efeito para a história é que ela colocou os índios sob a jurisdição espanhola e tornou-os sujeitos à lei espanhola e a todo espectro de controles e influências espanholas [...]”³⁴. As medidas militares logo se tornaram desnecessárias, ou necessárias só em último caso, dada a sobrevivência de

³⁰ “para tirar proveito e utilizá-las em benefício próprio.” *Ibid* p.147.

³¹ “transcende grandemente [a significação] que autorizava, inicialmente, seu objetivo declarado.” LIENHARD, Martin. Los comienzos de la literatura ‘latinoamericana’: monólogos y diálogos de conquistadores y conquistados. In: PIZARRO, Ana (org.). **América latina: palavra, literatura e cultura**. Vol.I. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993, p.48.

³² *Ibid.*, p.41-62.

³³ “aquele dos estrangeiros agressivos e conquistadores que avassalam os autóctones por meio da força, e assim adquiriram legitimidade aos olhos dos indígenas e substituíram inequívocamente os mexicas...” NAVARRETE LINARES, Federico. op. cit., 2001, p.381.

³⁴ GIBSON, Charles. op. cit., 1997, p.273.

parte da maquinaria fiscal e administrativa pré-hispânica no pós-conquista. Esse novo momento, que contou com o forte movimento de conquista espiritual (evangelização dos gentios) e conquista demográfica (massiva imigração espanhola), “*produced a conquering society which recalled but failed to reproduce exactly that of metropolitan Spain.*”³⁵.

Durante esse complexo processo, nos interessa particularmente o contato missionário com as populações indígenas, pois é a partir dele que podemos vislumbrar com mais clareza tanto a obra de Bernardino de Sahagún, bem como as de Alva Ixtlilxochitl e Bautista de Pomar.

Nos anos que se seguiram após a conquista, a população do México central teve mais contato com os frades ao invés do clero secular. A mensagem cristã era entregue na própria língua mexicana, o *nahuatl*, e buscava-se extirpar das antigas crenças tudo aquilo que não condissesse com a doutrina cristã. Os primeiros missionários foram franciscanos (1524), acompanhados, dois anos depois, por dominicanos. Em 1533, incrementando essa complexa formação do clero regular, chegaram frades agostinianos. É notável a expressividade da presença missionária no México, seja pela celeridade de sua chegada e estabelecimento ou pela quantidade numérica que em meados do século XVI contava com mais de oitocentos frades. Em relação à recepção indígena, “*prehispanic religion had been a major force for expressing and reinforcing community unity, and Christianity proved a vehicle to continue this.*”³⁶

Como bem coloca Eduardo Natalino dos Santos, “a chegada do cristianismo à América era vista por alguns religiosos como um sinal da proximidade ou do início da idade do Espírito e da conseqüente consumação dos tempos e do Juízo Final.”³⁷ Na época do “espírito santo”, do cristianismo universalizado, a mediação da Igreja seria desnecessária. Era justamente dessa vertente evangelizadora utópica da qual partilhava o frei franciscano Bernardino de Sahagún. Diante de uma missão apostólica supranacional, a necessária organização dos indígenas em comunidades “puras” por um segmento do clero regular entraria fatalmente em conflito com outra parte do próprio clero regular, e obviamente em conflito com os *encomenderos* e com o clero secular. Para fins do século XVI esse projeto se veria frustrado, pois as tensões chegaram ao cume à medida que catequizar tornava-se

³⁵ “produziu uma sociedade de conquista que se remeteu àquela metropolitana, espanhola, mas falhou em reproduzi-la inteiramente.” ELLIOT, J.H. *The Spanish Conquest and the Settlement of América*. In BETHELL, Leslie (org.). **The Cambridge History of Latin América Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.189.

³⁶ “a religião pré-hispânica foi a maior força para expressar e reforçar a unidade da comunidade, e o cristianismo provou ser um veículo para propagar essa unidade” CLINE, Sarah L. op. cit., 2000, p.198.

³⁷ SANTOS, Eduardo Natalino dos. op. cit., 2002, p.110.

hispanizar (com o Concílio de Trento e com o aumento do poderio da Coroa). Se houvera na época de Sahagún certo grau de diálogo intercultural, “permitiu-se que a época dos grandes missionários se tornasse uma coisa do passado, sendo substituída por um sistema pastoral conservador e rotineiro.”³⁸

O trabalho de Sahagún não é um modelo do que foi a evangelização dos gentios, como por exemplo o de Motolinía ou Durán. Em sua produção etno-histórica, o franciscano vai muito além de uma breve relação acerca da conquista. Nos anos posteriores a 1547, sob a tutela do frei Francisco de Toral, abriu mão de praticamente todos os cargos assumidos para elaborar sua obra máxima. Assim o fez a partir de uma minuta que apontava para os aspectos considerados mais importantes relacionados à conquista espiritual dos indígenas. Então, há um questionário que dá linearidade à obra, e se o fruto do constante contato com os mais hábeis anciões de Tepepulco não é um texto de autoria única de Sahagún, é importante lembrar que essa produção coletiva tem uma subordinação: seja à própria posição dominante do frade; seja por conta do direcionamento estabelecido pelo questionário.

É muito importante ressaltar esses aspectos que constituíram o conjunto das obras de Sahagún, pois se entenderá melhor de que maneira são enunciados os mexicas e não se incorrerá no erro de buscar sentidos autênticos originais ao projeto finalizado, conhecido como *Códice Florentino*. Até mesmo antigos códices pictográficos, salvos da destruição dos primeiros anos de conquista, chegaram às suas mãos, alguns copiados e incorporados ao manuscrito.

No México indígena, as tradições históricas não eram homogêneas por todo o território, e até fins do século XVI estavam vinculadas a seu *altepetl* (cidade-estado) de origem. A partir de lá se identificava e se legitimava a linhagem de seus governantes e população, estabelecendo-se os direitos exclusivos sobre o território. “*Las tradiciones históricas indígenas vivían además en un continuo diálogo con sus vecinas y rivales, pues los ‘altepetl’ a que pertenecían resolvían sus disputas territoriales y políticas precisamente por medio de la referencia a estas historias.*”³⁹

A fim de localizarmos as produções históricas de Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl no tempo e espaço, pensemos resumidamente o *status* da cidade de Tezcoco (vizinha de México-Tenochtitlan) a partir de meados do século XVI. Contudo, não podemos

³⁸ BERNADAS, Josep M. A igreja católica na América Espanhola Colonial, In BETHELL, Leslie (org). **História da América Colonial**. Vol I, São Paulo: Edusp, 1997, p.539.

³⁹ “Além do mais, as tradições históricas indígenas viviam em um contínuo diálogo com suas vizinhas e rivais, pois o *altepetl* ao qual pertenciam resolviam suas disputas territoriais e políticas justamente através da referência a estas histórias.” NAVARRETE LINARES, Federico. Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl; dos estrategias de traducción cultural. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs). op. cit., 2007, p.98.

perder de vista a relação dessa cidade com a mexica em tempos pré-hispânicos, uma vez que os autores aqui abordados consultam dados dessa época e se remetem, maiormente, a ela.

James Lockhart, historiador especialista na história da América Latina Colonial, com uma variedade de estudos dedicados às fontes escritas em língua *nahuatl*, apoiando-se na massa de documentos produzidos nessa língua afirma que a identificação e diferenciação entre grupos indígenas se davam principalmente em termos de *altepetl* (das suas cidades-estado de origem), chamados *pueblo* pelos espanhóis. Em nosso mapeamento dos procedimentos retóricos de enunciação dos mexicas, esse caráter das distinções étnicas não pode ser escamoteado, ainda que devam ser levadas em conta outras historicidades, como viemos demonstrando. Seguindo o raciocínio do historiador, “*numerous local indigenous state or kingdoms [...] survived the conquest intact, becoming the basis of encomiendas, parishes and hispanic-style municipalities organized under spanish auspices*”⁴⁰. O que aconteceu no caso de Tenochtitlan e Tezcoco?

Segundo o estudo de Lewis Leslie, a cidade de Tezcoco tornou-se, no período colonial, ofuscada pela capital Cidade do México (antiga Tenochtitlan)⁴¹. Se ambas as cidades funcionaram quase igualmente em *status* no tempo da Confederação asteca⁴², no período colonial viveram realidades materiais muito díspares. Único município instalado no Vale do México sobre a antiga Tenochtitlan, “*Texcoco was now hopelessly eclipsed*”⁴³ pela grande metrópole que se tornou então a Cidade do México. Sem uma verdadeira autonomia local, a cidade funcionava como um subúrbio conectado a esta cidade. Basicamente, a situação principal relegou à Cidade do México os cidadãos que compunham as elites econômicas e sociais. Resumindo a situação de Tezcoco: “*Texcocan expansion hinging on that of México City. Texcoco as a haven of marginal social types, while the successful are lost to the capital.*”⁴⁴

Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl escrevem num contexto em que há por um lado pressão espanhola para autenticação da ocupação indígena de terras e por outro uma

⁴⁰ “numerosas cidade-estado indígenas sobreviveram intactas à conquista, transformando-se na base para municipalidades no estilo espanhol, paróquias e para o sistema de *encomiendas*, organizada sob os auspícios espanhóis.” LOCKHART, James. **Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology**. California: Stanford University Press, 1991, p.3.

⁴¹ LEWIS, Leslie. In Mexico’s shadow: some aspects of economic activity and social process in Texcoco, 1570-1620. In **Provinces of Early Mexico; Variants of spanish american regional evolution**. Los Angeles: Ed Ida Altman and James Lockhart, 1976, p.125-135.

⁴² É importante ressaltar que pouco antes da Conquista os casamentos entre as dinastias mexica e tezcocanas tornaram-se uma espécie de lugar privilegiado da imposição de senhores de linhagem mexica, desequilibrando o status de igualdade entre as duas civilizações, apontado acima.

⁴³ “Tezcoco estava então inexoravelmente eclipsada” LEWIS, Leslie. op. cit., 1976, p.126.

⁴⁴ “A expansão de Tezcoco dependente daquela da Cidade do México. Tezcoco como o porto dos tipos sociais marginais, enquanto os bem sucedidos migram à capital” Ibid., p.135.

dependência econômica e política intrínseca à Cidade do México. Cabe indagar em que medida esses fatores tiveram influência em sua enunciação dos mexicas.

Quais recursos narrativos utilizaram Cortés, Sahagún, Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl para apresentar os mexicas aos destinatários europeus das mensagens? O peso desses destinatários assumiu importância decisiva nas enunciações ou pesou mais a auto-identificação do narrador a partir de um posicionamento étnico? Conseguiram radicar nas descrições acerca dos mexicas para além do binômio Nós/Eles, aprofundando suas apreciações do Outro, conforme cada situação histórica particular? Essas são algumas perguntas para as quais estaremos constantemente retornando nos próximos capítulos. Iniciaremos com os dois autores espanhóis, nascidos na região de estremadura, depois analisaremos as obras dos dois tezcocanos, a fim de questionar a noção de que a identificação étnica do narrador europeu tornaria sua descrição acerca dos mexicas menos complexa do que a dos vizinhos tezcocanos. Nossa suposição, como já foi dito, é a de que no caso de nossa pesquisa o posicionamento contextual e a importância dada ao destinatário das mensagens têm maior expressividade na descrição do Outro do que uma auto-identificação étnica primeira do narrador.

No primeiro capítulo pretendemos explorar o contexto de conquista militar e espiritual no qual o conquistador Hernán Cortés e o frei Bernardino de Sahagún produziram suas narrativas, nas quais encontramos referências acerca dos mexicas. Concomitantemente, analisaremos essa documentação buscando as marcas retóricas de enunciação dos mexicas para o destinatário europeu e o grau de aproximação e compreensão dessa cultura descrita por ambos. Trataremos separadamente dos casos de Cortés e Sahagún.

CAPÍTULO 1

HERNÁN CORTÉS E BERNARDINO DE SAHAGÚN ENUNCIAM A ALTERIDADE MEXICA

1.1 A Conquista do México

Em confronto com a realidade americana, os mitos e lendas relacionadas ao imaginário europeu medieval não se desmentiram, mas atualizaram-se. Realizou-se um esforço consciente de explicar o Novo Mundo através de categorias conhecidas. A adequação da realidade a um imaginário precedente marca a questão da identidade americana até os dias de hoje. A ‘invenção’ da América foi quase uma evocação nostálgica, um território sem história para refazer o mundo ocidental. Os mitos e lendas europeus, na utopia renascentista, são transportados à América em um projeto utópico de reinvencão do Velho Mundo: “*el siglo XVI prolonga la ‘invención’ de América con su ‘carga utópica’ [...]*”⁴⁵. A maneira de representação dos habitantes nativos no imaginário europeu vem, nessa época, de encontro a essa situação de certa mobilidade cultural.

Estamos tratando, como demonstra Stephen Greenblatt, de práticas representacionais européias, entendendo tais representações não apenas como produto de uma dada realidade, mas como capazes de transformar as próprias forças que lhe dão nascença⁴⁶. Um livro cuja leitura é muito difundida é o de Edmundo O’Gorman, “A invenção da América”⁴⁷, onde também se desmistifica a noção de descobrimento da América. Ao apoiar-se sobre seguras fontes históricas e suporte filosófico, questiona a América do senso comum, imóvel, estática, pronta para ser descoberta. Sua crítica tem como aliado principal, o devir histórico, e com a idéia de invenção o autor sugere que a América foi e ainda é lentamente conquistada filosoficamente. Essa sugestão imbrica a necessidade do europeu do século XVI em nomear e atribuir sentido ao que eles mesmos chamaram de Novo Mundo, para que essa novidade inóspita, *à priori*, passe a existir no seu imaginário decodificada à sua maneira, de apropriação e invenção do real. Sendo assim, ao receber atributos do seu inventor (o pensamento

⁴⁵ “o século XVI prolonga a ‘invenção’ da América com sua ‘carga utópica’...” AINSA, Fernando. Presentimiento, descubrimiento e invención de América. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Número 411, p. 12, Set. 1984.

⁴⁶ GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 1996, p.31.

⁴⁷ O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

Ocidental), a América não existe em si mesma – como supõe a idéia oposta, de descobrimento.

Para Fernando Ainsa, a “*América tenía que ser lo que se esperaba de ella*”. Esta afirmativa pressupõe, em outras palavras, que todo descobrimento não apenas depara-se com uma realidade, mas a modifica substancialmente⁴⁸.

Todas essas colocações têm em si a importante noção de que o encontro do europeu com o habitante nativo, americano, não teria seus enlances, trocas e conflitos culturais realizados de maneira transparente, mas através dos filtros culturais prévios, construídos historicamente por ambos. Sendo assim, não estamos diante de um Cortés que ao decidir adentrar no espaço interiorano do continente americano se faz *aporia* (incomunicável) ao Velho Mundo. Também não estamos diante de um Sahagún que, como quis Luis Nicolau d’Olwer (por exemplo), está “*exento de todo prejuicio de raza, de patria o de cultura, para quien solo cuentan Dios y la verdad.*”⁴⁹

Não, em verdade o ato de colonizar assume o caráter de duplicação do mundo conhecido, de ocidentalização e de retorno ao velho por caminhos novos⁵⁰. O horizonte de volta à civilidade e sua idealização retrata bem a dificuldade em transpor a fronteira cultural, além de retratar também o desejo de justiça e do cancelamento da miséria, abundante nos fins da Idade Média.

A especialista em história colonial mexicana, Sarah L. Cline faz referência ao quanto a Conquista é importante para o imaginário histórico, e nesse sentido o período colonial constitui para ela a história mais importante sobre mudanças e continuidades.⁵¹ Em um trabalho de J.H.Elliot⁵² são examinados diretamente os antecedentes da Conquista da parte dos espanhóis, e sua preocupação é demonstrar sob quais bases e precedentes a Espanha se defronta com a América. Para fazê-lo, retorna até os fins do século XIII na península ibérica, quando a chamada Reconquista⁵³ completava-se e um novo movimento expansionista desenhava-se já a partir do século XV no sentido do além-mar. Segundo o autor, a experiência

⁴⁸ “A América deveria ser aquilo que se esperava que fosse.” AINSA, Fernando. op. cit., 1984, p.7.

⁴⁹ “isento de todo prejuízo de raça, pátria ou cultura, para quem só contam Deus e a verdade.” LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de. INTRODUÇÃO. Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p.42.

⁵⁰ Ver Serge Gruzinski, In “O pensamento mestiço”, cap.4 “Ocidentalização”, pp. 93-110.

⁵¹ “*The more important history of continuity and change.*” In CLINE, Sarah L. op. cit., 2000, p.192.

⁵² ELLIOT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org.). **América Latina colonial**. Vol.I. São Paulo: Edusp, 1998.

⁵³ Movimento dos reinos cristãos ibéricos às regiões povoadas por mouros. Expressão de um conflito de fronteira entre cristianismo e islamismo, guerra por expansão territorial e processo de imigração em busca de honra, fama e pilhagem fácil (sancionado pela Coroa). Ibid., p.149.

da conquista da América seria grandemente delineada a partir das experiências ibéricas da Reconquista.

Ainda segundo seu texto, temos que a igreja providenciava a sanção moral da Conquista enquanto o Estado legitimava a aquisição de terras americanas. Cabia à monarquia prover a boa justiça em troca dos serviços dos vassallos: “Nessa teoria está implícita uma relação contratual entre rei e vassallos”⁵⁴. Sob o reinado espanhol de Fernando e Isabela (1474-1504) elementos de inovação, fizeram seu poder maior do que qualquer experiência medieval anterior, como uma crescente classe de ‘letrados’ significando reserva profissional qualificada. É importante atestarmos (especialmente para o caso de Hernán Cortés) que a autoridade da Coroa tornara-se um ponto de referência automático para os conquistadores⁵⁵.

Hernán Cortés nasceu em Medelin, na região de Estremadura, na Espanha em 1485. Era ele um homem de dois mundos: de um lado, bom latinista, com dois anos de estudo de gramática em Salamanca, sendo um jovem fidalgo; notário escrivão público, homem-gentil, era também um homem das armas. O binômio ordem/desordem era-lhe peculiar⁵⁶. Das cinco *Cartas de Relación* que o conquistador enviou ao Imperador Carlos V não se encontrou a primeira, datada de Junho-Julho de 1519. Em seu lugar, temos o relato enviado pela Justiça e Regimento de Veracruz que se não foi inteiramente direcionado por Cortés, na certa contou com sua enorme participação.

A cargo desta cidade de Cuba (na época Isla Fernandina, que substituiu São Domingos como portão das Índias) estava Diego Velázquez, homem que foi dissuadido por Hernán Cortés porque confiou a terceira expedição ao Iucatã em suas mãos sem a autorização para conquistar, mas Cortés partiu com mais de uns seiscentos homens e a firme intenção de conquistar o Iucatã. Não só fundou a Vila Rica de Veracruz, estabelecendo-se no litoral do Iucatã como ainda lançou-se em expedição pelo continente, contra as vontades do governador.

A necessidade de continuar explorando novos territórios insulares era uma constante, na medida em que se esgotavam os recursos humanos nas ilhas já exploradas, pois havia inúmeras baixas na população escrava indígena e concomitantemente havia aumento da população espanhola⁵⁷. O período de conquista e colonização das ilhas (1492-1519) culminou numa intensa atividade em nível de conhecimento geográfico, de troca e de organização⁵⁸. A

⁵⁴ “A contractual relationship between king and vassals is implicit in this theory.” In ELLIOT, J.H. op. cit., 1984, p.157.

⁵⁵ Ibid., p.159.

⁵⁶ WHITE, Jon Manchip. **Hernán Cortés**. Barcelona: Grijalbo, S.A., 1974.

⁵⁷ ELLIOT, J.H. op. cit., 1984, p.169.

⁵⁸ Ibid., p.170.

expedição continental cortesina, a partir de 1519, marca o fim desse período no qual as ilhas americanas eram sede principal da experiência europeia na América.

Se a Conquista do México não significou uma aventura sem precedentes levada por grandes homens, é preciso identificar o padrão de assentamento insular do qual Hernán Cortés estava habituado, para entender melhor como esse homem irá se deparar com os mexicas e enunciá-los em suas *Cartas de Relación*. J.H. Elliot ressalta o problema vivido por aqueles homens, que inicialmente povoaram a América, de impor estabilidade num mundo em que tudo está em fluxo. De fato, espaços fora dos âmbitos civilizados assumem o perfil do caos. Então o seu encontro com o Outro talvez assuma um caráter secundário, dado que um dos objetivos principais das suas *Cartas* é buscar a indulgência real diante de condutas duvidosas, como essa de forjar autonomia frente às vontades do governador Diego Velázquez.

Não podemos deixar de mencionar o impulso que anima o conquistador de desvelar os “segredos das coisas”, vinculado a um sentido utilitarista – não originário de espontânea curiosidade. O indígena entra nesse conglomerado de coisas a serem conhecidas “*para extrer provecho y utilizarlas em beneficio proprio*”⁵⁹. Em seus filtros de apreciação do Outro, o critério de civilidade adotado por Cortés baseia-se em aspectos da organização sócio-política das culturas indígenas. Hierarquiza os povoados com que vai tendo contato desde a sua chegada na península do Iucatã, alocando por fim os mexicas no topo da pirâmide, através desse critério mencionado. Exploreemos mais atentamente suas enunciações acerca dos mexicas ao longo das três primeiras *Cartas*.

A primeira Carta, escrita pelas próprias mãos do conquistador, jamais foi encontrada. Sem dúvida ela foi escrita, pois vários outros cronistas contemporâneos a Cortés como Bernal Díaz fazem menção a ela, mas foi perdida ou destruída. Uma outra veio substituir seu lugar, conhecida como ‘*Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Vera Cruz*’ (10 de julho de 1519), e é muito provável a participação de Hernán Cortés em sua redação⁶⁰. Foi encontrada pelo historiador Willian Robertson em um códice na Biblioteca Imperial de Viena e publicada pela primeira vez em 1842.

Chamam-se genericamente de “Crônicas das Índias” todo texto que recorra a algum testemunho direto de alguém que tenha participado do processo de exploração e colonização

⁵⁹ “para extrair proveito e utilizá-las em benefício próprio.” MARTINEZ, Simón Valcárcel. op. cit., 1997, p.147.

⁶⁰ Basta pensar na maneira que foi fundada a Vila, sob o signo da ilegitimidade que precisava da participação e aprovação de um público representado por tal fundação para ser legítima aos olhos da Coroa. Hernán Cortés tinha muito clara para si a necessidade legal da boa formulação de todos esses procedimentos legitimadores de suas ações.

das Américas⁶¹, ou mesmo o próprio testemunho direto como é o caso das *Cartas de Relación* de Hernán Cortés. Segundo a definição sumária do historiador brasileiro (com pesquisas centradas em catequese e representações refletindo a conquista espiritual do México) Leandro Karnal, grosso modo falar-se-ia de três tipos gerais de crônica sobre a América (advertimos, porém, que essa separação é meramente didática como coloca o próprio autor, e que apropriá-la enquanto categoria analítica seria entrar em contradição com nossas propostas nesta dissertação): 1. “Crônica paralela ou imediatamente posterior à conquista”, testemunho indispensável e subjetivo como a de Hernán Cortés. 2. “Crônica religiosa”, cujo objetivo é iminentemente corporativo-catequético e possui um traço etnográfico que implica conhecer a cultura indígena para facilitar a catequese, como é o caso de Bernardino de Sahagún⁶². 3. “Crônica de indígenas ou mestiços cristianizados”, esforço para traduzir valores do mundo pré-hispânico para a linguagem alfabética européia, como é o caso de Alva Ixtlilxochitl e Bautista de Pomar. Leandro Karnal postula que a crônica versa muito sobre a Europa e sobre o universo cristão-ocidental, mas é também um registro de um Novo Mundo “que obrigou seus autores a refazerem caminhos da alteridade, que até então, trilhavam”. Segundo ele, “variou no grau de sucesso, mas sempre manteve o traço de tradução”⁶³.

Sendo assim, teríamos de um lado as “crônicas espanholas” e as “crônicas indígenas”, estas últimas tendo sido produzidas pelas mãos de alguém com ascendência indígena. As críticas recentes a esse tipo de categorização das crônicas, segundo tipificações exclusivamente étnicas, apontam para uma superação da polarização “espanhol x indígena”⁶⁴. Muitas vezes tais caracterizações podem asfixiar um determinado autor em uma classificação. Como demonstram Federico Navarrete e Danna Levin Rojo, é preciso relativizar essas categorizações. No próximo capítulo, ao tratarmos dos autores com ascendência indígena aprofundaremos o debate acerca da natureza de tais fontes.

Para Anderson dos Reis e Luiz Fernandes, as crônicas não devem ser entendidas como “um reflexo ou testemunho ‘verdadeiro’ dos processos que enuncia, mas sim como uma representação construída a partir das práticas cotidianas vivenciadas pelo cronista [...]”⁶⁵. Utilizando noções da historiadora da América Janice Theodoro, os autores afirmam que o

⁶¹ MARTINEZ, Simón Valcárcel. op. cit., 1997, p.11.

⁶² “Por vezes o esforço de conhecimento do Outro é tão intenso, que a leitura da crônica resulta estranha ou difícil para olhos europeus.” KARNAL, Leandro. As crônicas ao sul do Equador. *Idéias*. Ano 13, p.13, 2006.

⁶³ *Ibid.*, p.15-19.

⁶⁴ Ver PASTRANA FLORES, Miguel. **Historias de la conquista**. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl. México: IIH-UNAM, 2004. & GALVÁN, José Rubén Romero (org). **Historiografía novohispana de tradición indígena**. México: IIH-UNAM, 2003.

⁶⁵ REIS, Anderson Roberti dos & FERNANDES, Luiz E. A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Idéias*. Ano 13, p.38, 2006.

princípio ordenador que orientou as crônicas na América fora importado da Europa, e “diz respeito à visão teleológica que hierarquiza e sistematiza para explicar o fim das coisas”⁶⁶. Em congruência com a idéia de constante tradução exposta por Karnal, afirmam que a função da crônica seria incorporar a alteridade do passado em uma tradição histórica.

De fato, percebemos um sentido teleológico nas enunciações de Hernán Cortés. Em seu primeiro contato com os indígenas do Iucatã, na ilha de Cozumel, diz que seu motivo ali era atraí-los ao conhecimento da fé católica e para que se tornassem vassalos do maior rei do mundo. Segundo o conquistador, os indígenas sempre terminavam contentes com essas novidades. Quando foi redigida essa primeira Carta, o conquistador já havia fundado a Vila Rica de Veracruz, e portanto já obtivera notícias essenciais sobre uma grande cidade, assentada sobre lagoas cuja riqueza seria inesgotável. Tenochtitlan era miragem final desse caminho teleológico que o impulsionava continente adentro, e a promessa de sucesso era garantida através da interceptação divina em vários momentos, como com o surgimento do intérprete Jerônimo de Aguiar⁶⁷ que ajudou Cortés a comunicar-se com os indígenas, para melhor atingir seus objetivos. Na batalha contra os tabascos, através da qual teriam os espanhóis vencido quarenta mil indígenas, Hernán Cortés postula que a vitória espanhola deu-se pela vontade de Deus, não tanto por suas forças⁶⁸. Está demarcado aí o caráter teleológico da sua interpretação própria acerca da empreitada de conquista.

Simon Martinez aprofunda as três subdivisões propostas pelo estudioso Walter Mignolo dentro dos tipos textuais nomeados ‘crônicas’. Suas ‘novas’ definições são: *información de servicios, obras historiográficas, textos etnográficos*, sendo que o gênero das “Cartas” estaria relacionado a *información de servicios*, e através dele os narradores (em geral conquistadores) continuam a tradição medieval das *artes dictamis*, por ignorar as novidades humanistas e os modelos clássicos e também pela exigência imediata de informações objetivas. O herói militar é uma construção mítica que remonta aos inícios da Reconquista. Em relação aos conquistadores da América, tal construção é essencialmente a reprodução de um ideal cavaleiresco característico da historiografia cristã. Novelas de cavalaria migram desta forma ao Novo Mundo. “A pesar de sus intentos por ceñirse a la ‘historia verdadera’, la medida de lo grandioso seguía siendo lo fabuloso [...]”⁶⁹.

⁶⁶ Ibid., p.27.

⁶⁷ Escravo andaluz dos maias durante oito anos. Quando os conquistadores receberam índias pelos caciques do Rio Grijalva, uma delas, batizada de Marina, conhecia bem a língua asteca (o *náhuatl*) e traduzindo essa língua à língua maia para Aguiar puderam viabilizar aos espanhóis relativamente boa comunicação com o indígena.

⁶⁸ CORTÉS, Hernán. **Cartas de Relación de la Conquista de Mexico**. México: Puebla, 1952, p.27.

⁶⁹ “a pesar de seus intentos em cingir-se à ‘história verdadeira’, a medida do grandioso seguia sendo o fabuloso...” COELLO DE LA ROSA, Alexandre. *Heroes y villanos del Nuevo Mundo en la Historia General y*

1.2 A retórica da alteridade nas *Cartas de Relación*

Para informar Carlos V sobre a nova realidade americana, os redatores da primeira Carta prestam-se a descrever as coisas da terra e os ritos, leis e cerimônias da gente dessa terra. Descrevem as ribeiras como tão belas que em toda Espanha não podem ser melhores, e vê-se presente a noção de um paraíso dado no qual as sementes nasceriam por si só, sem a necessidade de muito trabalho⁷⁰. Segundo François Hartog, um dos recursos retóricos de enunciação da alteridade é que chama de *thoma*. Através desse recurso, busca-se impressionar o destinatário da mensagem dando-se a medida do Outro. Ou seja, para produzir um efeito de credibilidade, o narrador classifica o Outro em termos de mais ou menos raro, belo, extraordinário. No caso da América quinhentista seria mais sensato falarmos em *maravilhoso* ao invés de *thoma*. Muitas crônicas coloniais foram escritas para causar admiração ao leitor trazendo o *admiratio* para possuir fundamentação. As *Cartas* de Cortés certamente possuem esse recurso que dá a medida extravagante do Outro.

Um exemplo claro, presente ainda na primeira Carta, trata sobre a quantidade de ouro que há neste local da pleitora: “*a nuestro parecer se debe creer que hay en esta tierra tanto cuanto en aquella de donde se dice haber llevado Salomón el oro para el templo*”⁷¹. Há aqui uma referência ao *admiratio* relacionado a riquezas incógnitas. O Outro parece assumir muito mais valor pela geografia de sua morada do que por suas qualidades histórico/culturais próprias. Além das transformações renascentistas, para podermos falar em Espanha quinhentista é preciso ilustrar essa *mirabilia*⁷² como profundamente integrada na busca da identidade individual e coletiva, do cavaleiro idealizado, que transita no espaço ao qual todas as provas a serem combatidas passam por uma série de maravilhas a enfrentar. A própria aventura coletiva é uma maravilha, pois ela em si é uma valentia. Em relação ao conhecimento da natureza, na época de Conquista, crescia o interesse ao seu redor e suas descrições seguiam mais ou menos o mesmo formato de inspiração clássica em Plínio

Natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. **Anuario de estudios Americanos**, Volume LXI, Número 61/2, p.612, Jul-Dez.

⁷⁰ CORTÉS, Hernán. op. cit., 1952, p.32.

⁷¹ “Segundo nosso parecer, se deve crer que há nesta terra tanto quanto se diz ter Salomão retirado o ouro para levar ao templo.” CORTÉS, Hernán. op. cit., 1952, p.33.

⁷² No tocante à etimologia, a raiz *mir* de *mirabilia* implica algo de visual. Os *mirabilis* não se limitavam a coisas admiradas com os olhos, mas há na origem todo um ordenamento envolto nesse sentido, uma metáfora visual no sentido de *miroir* relacionada a espelhar-se, refletir-se. Uma das finalidades da viagem maravilhosa é a exploração total da realidade universal, e com ela explorar-se a si próprio, enquanto Homem. In LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Portugal: Editorial Estampa, 1994, p.49.

(modelo da “Historia natural”). Os conquistadores e cronistas “*contemplaban con admiración [e] se habló en términos maravillados de la naturaleza americana.*”⁷³.

Da população do Iucatã, parece que a única diferença entre cada província é dada pelos gestos e pelas perfurações no corpo. Ao tratar das casas desse litoral, apresenta aposentos “amoriscados”, de adoratórios e mesquitas. A referência aos mouros é evidente, num mecanismo de tradução por comparação ao mundo familiar do destinatário espanhol. Representa-se o elemento estranho e completamente novo com o auxílio de um ‘desvio’ cultural, utilizando a referência a um homólogo próprio do universo do destinatário (os mouros), até mesmo para que seja possível a própria comunicação. Como vimos, um dos sentidos das *Cartas* é o de comunicar e informar.

Hernán Cortés inicia seu relato com a noção de que a experiência traz a verdade, advoga para si a verdadeira relação sobre o Iucatã, uma vez que penetrou nos ‘segredos da terra’ enquanto as expedições anteriores não. “*He was a traitor in a legal sense, having launched his expedition from Cuba without the governor’s permission, and so needed to make a case in his own defense.*”⁷⁴ Assim ele qualifica o governador de Cuba, Diego Velazquez, como um homem sem caráter, movido unicamente por cobiça. Ainda mais importante para nosso estudo, é essa defesa da verdade, e uma verdade obtida através da experiência. O conquistador descreve a grande cordilheira de serra, muito bela, cujo topo é branco – e para uma “*verdadera relación*” não se afirma precipitadamente ser neve (conforme dizem os índios). O “ouvi dizer” não tem valor diante do “eu vi”. Essa preocupação em distanciar-se do “ouvi dizer” começa a se delinear na primeira Carta, e será marca constante na enunciação dos mexicas ao longo das outras duas Cartas.

O mecanismo de tradução das populações encontradas até chegar na capital mexicana Tenochtitlan é por certo o de comparação. Seria a tradução por comparação ao mundo familiar do destinatário peninsular em um processo retórico que reúne o mundo contado ao mundo em que se conta. François Hartog coloca essa categoria de comparação e analogia como um procedimento de tradução, através do qual “marcando as semelhanças, assinalam deveras os desvios”⁷⁵.

⁷³ Contemplavam com admiração [e] se falou em tēmos maravillados da naturaza americana.” PELÁEZ, Raquel Álvarez. La Historia Natural em tiempos del emperador Carlos V. La importancia de la Conquista del Nuevo Mundo. **Revista de Índias**, Volume LX, Número 218, p.18, Jan-Abr.

⁷⁴ “Ele era um traidor no sentido legal, tendo lançado sua expedição de Cuba sem a permissão do governador, então precisava advogar através de um alibi em sua própria defesa.” TOWNSEND, Camila. op. cit., 2003, p.673.

⁷⁵ HARTOG, François. op. cit., 1999, p.249.

A curiosidade dos conquistadores é sobretudo política e econômica, “está interessada, acima de tudo, nas fontes de riqueza e nas formas de dominação.”⁷⁶ Quanto às compreensões mais aprofundadas, como a dos ritos ou das línguas, apenas aconteceram com anos de pesquisa e observação após a chegada dos missionários-etnógrafos. Para Hernán Cortés, importava que aquelas pessoas viviam mais “[...] *política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se há visto*”⁷⁷, pois sabemos que sua experiência na América até então deparava-se com um padrão de vida indígena insular, menos semelhante ao padrão de vida europeu. Então, percebemos a centralidade do mecanismo retórico de tradução dos não-mexicas pela comparação e analogia. Posteriormente, a alteridade mexica sobe ‘um degrau’ em nível de organização, se comparada a essas primeiras populações encontradas, pois a organização mexica é equiparável no texto à espanhola.

O ordenamento da cidade alvo, Tenochtitlan, seguia o modelo de ordem cósmico. Em sua fundação pelos mexicas, ela fora dividida em quatro bairros, tendo ao centro o templo dual de Huitzilopochtli e Tlaloc⁷⁸. A história das origens, migrações e fundações dos mexicas demonstram como pensavam a si próprios, pensamento que carregava uma espécie de noção de povo eleito por Huitzilopochtli. Tenochtitlan existia assim para ser a capital de um grande império, fruto de uma promessa divina. Quando a promessa de Huitzilopochtli efetivamente fora cumprida, a cidade recebia tributos de diversas partes, cresciam seus senhorios e destacava-se sua nobreza. O fim disso tudo viria com o confronto que estamos analisando.

Talvez a maneira mais cômoda do narrador dizer o Outro (enunciá-lo como diferente) seja através do recurso da inversão. Este torna a alteridade de fácil apreensão, apresentando o código cultural alheio simplesmente como oposto ao código familiar. Chamá-los de bárbaros é dizê-los não-espanhóis ou não-civilizados. Também há a presença desse recurso já na primeira Carta: “*hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas [...]*”⁷⁹. Não há uma vontade de entendimento mais aprofundado sobre a maneira das relações de gênero. Assinala-se o Outro como não-espanhol, como não-heterossexual. É importante perceber que posteriormente, a tradução da alteridade mexica em Cortés não se encerra no mecanismo retórico da inversão ou analogia. Seu caso é paradigmático entre os cronistas, talvez por sua estratégia de seduzir Carlos V, seduzir seu grupo de conquistadores e os

⁷⁶ BERNAND, Carmem; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma Experiência Européia (1492-1550)**. 2ª ed. São Paulo:Edusp, 2001, p.348.

⁷⁷ “organizada politicamente e de maneira equilibrada do que nenhuma das gentes que até hoje se viu por estas partes.” CORTÉS, Hernán. op. cit.,1952, p.35-36.

⁷⁸ Deidades centrais no panteão mexica, relacionadas respectivamente com a guerra e fertilidade. O templo era a materialização de *Omeyocan* celeste.

⁷⁹ “sorbemos e fomos informados que certamente são sodomitas...” CORTÉS, Hernán. op. cit.,1952, p.35-36.

próprios indígenas. Para usar todas essas dimensões a seu favor, deve reunir o máximo de apreciações possíveis, o que amplia a vontade de mensurar o Outro. Por certo não se tratam de vagas impressões advindas de curiosidade, mas “*en el panorama de alcanzar el ‘secreto’ de la tierra, no desdeña aspecto alguno, por insignificante que parezca [...]*”⁸⁰.

Porém, quanto à prática do sacrifício humano aparece mais expressamente seu parecer moral, nunca deixando de lado a defesa retórica da importância de sua chegada em relação ao indígena, já que não foi por acaso que Deus quis que descobrissem aquelas terras, pois pelas mãos dos espanhóis “*estas gentes bárbaras*” seriam trazidas à fé⁸¹:

*cosa abominable y digna de ser punida, que hasta hoy visto en ninguna parte [...] en presencia de aquellos ídolos los abren vivos [às crianças] por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, ofreciéndoles en sacrificio aquel humo.*⁸²

Raciocina que com tanta fé e fervor poderiam servir diligentemente a Deus, fazendo muitos milagres. Ver no índio a ociosidade anárquica é o primeiro passo à construção da visão da barbárie, do estrangeiro, mas em Cortés a barbárie está longe de formular-se através da noção de ociosidade. A antropofagia na visão sobre rituais indígenas é, por sua vez, o traço mais expressivo no sentido de consolidar a bestialidade, em oposição à civilidade. Diante dele, o recurso retórico da descrição, o “fazer ver”, acaba sendo o predileto. Como veremos mais adiante, o recurso oposto ao da descrição - o silenciar - também pode assumir uma veemência impressionante, no sentido de impressionar o leitor.

Na primeira Carta, saltam aos olhos do leitor informações pragmáticas e poucas considerações profundas acerca dos indígenas. Os mexicas ainda não haviam surgido no cenário, Cortés ainda não havia se deparado com Tenochtitlan. Sua imersão no mundo peninsular é rala, superficial e extremamente retórica em narrativa. Os indígenas chegam a pedir ao conquistador uma nova lei, ao invés da seita gentílica. Enfim, não vai muito além da tradução por comparação. Quando, por exemplo, discrimina as roupagens como turbantes, mas não especifica detalhes mais profundos, opta por escrever que em muito papel não seria possível descrever as tantas cerimônias e formas de honrar os ídolos dos gentis. Não quer entrar em particularidades para não “*erar en la relación*”, para não ficar relegado à opinião dos naturais.

⁸⁰ “no panorama de alcançar o ‘segredo’ da terra, não desdeña aspecto nenhum, por insignificante que pareça [...]” MARTINEZ, Simón Valcárcel. op. cit., 1997, p.298.

⁸¹ “estas gentes bárbaras” CORTÉS, Hernán. op. cit., 1952, p.35.

⁸² “coisa admirável e digna de ser punida, que até hoje não se viu em nenhum lugar [...], na presença daqueles ídolos abrem os peitos [das crianças] vivas e lhes retiram o coração e as entranhas, e queimam as tais entranhas e corações diante dos ídolos, oferecendo-lhes aquela fumaça.” Ibid., p.34.

A segunda Carta (30 de outubro de 1520), uma das mais extensas, recebeu publicação recente, já em 1522, por Jacobo Crobenger. Foi republicada em Zaragoza por Jorge Coci (1523) e por essa mesma época recebeu traduções para o francês e italiano. A partir do século XVII, recebem também inúmeras traduções e edições. Nesta Carta temos um Cortés mais confiante, e bem mais descritivo. Sua estratégia de sedução com o Rei da Espanha, com seu grupo de soldados e principalmente com os inimigos dos mexicas dava resultados. Com verdadeiros aliados nativos, até uma vontade de compreendê-los melhor (seja para melhor manipulá-los, ou seja, pela convivência) é ativada. “*Desde el verano de 1519 los totonacas de Cempoala establecieron un pacto político y militar con los recién llegados y pronto muchos otros altepeme siguieron su ejemplo*”⁸³.

Logo na introdução da Carta, Cortés faz distinção da cidade mexicana e suas qualidades, como aquela que mais causa admiração entre todos os povoados encontrados até então: “*entre las cuales [cidades] hay una más maravillosa y rica que todas llamada Temixtitán, que está, por maravillosa arte, edificada sobre una grande laguna*”⁸⁴. O *admirar-se* permitia ao homem refletir-se para além de seu círculo, projetando assim sua imagem, e o indivíduo projetado reconhecer-se-ia (ou não) no Outro. Raúl Álvarez Moreno parte da premissa de que “*la plasmación de lo admirable [é] parte del proceso cognitivo*”⁸⁵. Assim, temos o *admirar-se* como qualidade humana universal, o que permite o exercício da alteridade. O uso retórico desse *admirar-se* respalda outros fins para além do conhecimento, como o de comover para criar um estado de ânimo propício à persuasão. Mas “*podemos definir el admirarse como un efecto común y espontáneo ante lo nuevo, lo excepcional, lo inesperado [...]*”⁸⁶, enfim, um efeito produzido diante daquilo que não entendemos.

Segundo a descrição, no primeiro desfiladeiro rumo a Tenochtitlan a narrativa já assume feições nitidamente cavaleirescas. Tal estorvo no caminho era, segundo a relação, tão alto e íngrime que não há na Espanha outro tão difícil de cruzar. Segundo Coello de la Rosa, não há fronteiras claras definidas entre mito, história, realidade e ficção nas mentes dos novos conquistadores e a “*América aparecía, así, como una realidad observada, al mismo tiempo,*

⁸³“desde o verão de 1519 os totonacas de Cempoala estabeleceram um pacto político e militar com os recém chegados e subitamente muitos outros *altepeme* seguiram seu ejemplo” NAVARRETE LINARES, Federico. La conquista europea y el régimen colonial. In MANZANILLA, Linda & LEIJÁN, Leonardo López. (orgs). **Historia Antigua de México**. Vol.III. México: INHH, 2001, p.377.

⁸⁴ “Entre as tais [cidades] há uma mais maravilhosa e rica chamada Temixtitán, que está edificada sobre uma grande lagoa através de uma maravilhosa arte.” CORTÉS, Hernán. op. cit., 1952, p.39.

⁸⁵ “a pasmação do admirável [é] parte do processo cognitivo.” MORENO, Raúl Álvarez. El admirar-se como forma de enfrentar la nueva realidad americana. **Anuario de estudios Americanos**, Volume LXI, Número 61/2, p.413-430, Jul-Dez, 2004.

⁸⁶ “podemos definir o admirar-se como um efeito comum e espontâneo diante do novo, do excepcional, do inesperável [...].” Ibid., 2004, pg 415.

con espanto y fascinación; como un campo de acción y desplazamiento para la geografía caballescica.”⁸⁷ O tema medieval de cavalaria persiste na península ibérica, sendo Amadis de Gaula e Palmerin os dois autores de maior destaque. Notemos que o próprio Carlos V era um fervoroso leitor desses romances⁸⁸.

Diante de Tlaxcala, a cidade que futuramente seria a maior aliada dos espanhóis na guerra para tomar Tenochtitlan, Hernán Cortés utiliza prioritariamente o recurso retórico da analogia, pois como veremos, na segunda Carta os maiores elogios estão reservados para os mexicas:

*Es muy mayor que Granada y muy más fuerte, [hay] buena orden y policía y es gente de toda razón y concierto; y tal que lo mejor de Africa no se iguala [...], es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa [...]*⁸⁹.

Dos povoados com os quais teve contato até então, Tlaxcala surpreende nas comparações com o universo conhecido do europeu, porém ainda estamos tratando de africanos e não de espanhóis. O recurso retórico ainda é o mais simples, de comparação. À medida que as cidades descritas se aproximam de Tenochtitlan, elas ganham em riqueza descritiva. As casas de Itzapalapa são tão boas como as melhores da Espanha, “*excepto mazonerías y otras cosas ricas que en España usan en las casas, acá no las tienen.*”⁹⁰. Ainda há um pronome adversativo. É por isso que sua chegada à capital México-Tenochtitlan é o momento mais importante para nossos propósitos neste trabalho.

Segundo seu relato, Hernán Cortés foi recebido por mais de mil senhores principais, sendo que duzentos deles acompanharam Montezuma atravessando uma das pontes que dava ligação à cidade de Tenochtitlan. De vestimentas bem ricas “*a su uso*” vieram até ele e fizeram cerimônias de apresentação que duraram mais de uma hora. A partir desse momento narrativo começa a delinear-se a medida do Outro, através da descrição quantitativa do universo mexica. O número exorbitante de senhores principais atesta tal exaltação. No mais, se em relação aos peninsulares as roupas eram descritas como turbantes, as mexicas são ricas à sua maneira. Ou seja, não há utilização do recurso comparativo, o que dá lugar a longas descrições.

⁸⁷ “América aparecia, assim, como uma realidade observada com fascinação e espanto, simultaneamente.; como um campo de ação e deslocamento para a geografia cavaleiresca.” COELLO DE LA ROSA, Alexandre. op. cit., 2004, p.602.

⁸⁸ ROMANO, Ruggiero. **Os mecanismos da conquista colonial:** os conquistadores. São Paulo: Perspectiva, 1973, p.28.

⁸⁹ “É muito mayor que Granada e muito mais forte, [há] bom ordenamento e política e sua população é possuidora de razão e discernimento; de tal forma que o melhor da África não se equipara[...], é quase como os estados de Veneza, Gênova ou Pisa.” CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.55.

⁹⁰ “Exceto maçonarias e outras coisas ricas que na Espanha usam nas casas, aqui não as possuem.” CORTÉS, Hernán. op. cit., 1952, p.56.

Montezuma, o senhor principal mexicana, é apresentado como extremamente passivo e pacífico. Bem como os mexicas em geral, colaboram com os espanhóis de boa vontade em todos os sentidos. Montezuma prontamente se apresenta como humano e plausível de subjugo: teria dito para Cortés não dar ouvidos àqueles que diziam que todas as paredes dos seus palácios eram de ouro e que ele pretendia-se deus, pois já podia notar que suas paredes eram de cal e que seu corpo era de carne e osso e não era deus nenhum⁹¹, mas mortal. Sua prisão pelo conquistador foi, segundo essa versão, tranquilíssima e aceita de bom grado para o chefe asteca. Porém, sabemos que há fontes evidenciais contra Cortés ter preso imediatamente Montezuma⁹². Ora, se Cortés tinha a muito preso Montezuma (de Novembro a Maio), porque não faz esforços para informar logo ao mundo seu sucesso? Além do mais, sua história se contradiz, pois em certos trechos Montezuma aparece no controle, em outros aparece na prisão.

É interessante para o conquistador utilizar esse sentido teleológico de que os espanhóis já eram esperados, e silenciar quanto a tudo aquilo que da parte dos mexicas representasse os espanhóis diferentemente (como *popolocas* – bárbaros - por exemplo). Daí termos a descrição de um pronunciamento público no qual Montezuma teria falado sobre o retorno de um senhor antigo que retomaria seu reino, tendo por certo “*y asi lo débeis vosotros tener, que aqueste [Carlos V] es el señor que esperábamos [...]*”⁹³. Segundo a versão de Cortés, o poder é passado por ele em lágrimas à Castela e seus vassallos concordaram diante de um escrivão público e em presença de muitas testemunhas. A significação máxima da coerência produzida através de tal enunciação se dá no momento (terceira Carta) em que os mexicas tornam-se inimigos, e suas ações puderam ser representadas como traição, já que houvera tal pacto prévio de entrega do poder a Castela.

O ápice da valoração positiva dos mexicas se dá em Cortés, segundo nossa análise, no momento em que o conquistador se remete ao elemento que prioriza em sua empreitada, ou seja, as riquezas. As jóias são tais e de tamanha perfeição que não há precedentes no universo ocidental do destinatário:

[...] podrían valer cien mil ducados y más suma; las cuales, demás de su valor, eran tales y tan maravillosas, que consideradas por su novedad y extrañeza no tenían precio, ni es de creer que alguno de todos los príncipes del mundo de quien se tiene noticia las pudiese tener tales y de tal calidad. Y

⁹¹ O fato dele insistir que não é um deus indica, segundo Camila Townsend, que “*he wanted it known that he did not believe that spaniards to be gods*” (“ele gostaria de deixar claro que não acreditava que os espanhóis fossem deuses”). TOWNSEND, Camila. op. cit., 2003, p.682.

⁹² Ver Francis Brooks, “The construction of an Arrest”.

⁹³ “e assim, vocês devem ter por certo que aquele homem [Carlos V] é o senhor que esperávamos.” CORTÉS, Hernán. op. cit., 1952, p. 84.

*no le parezca a vuestra alteza fabuloso lo que digo, pues es verdad que todas las cosas criadas asien la tierra como en como en la mar [...] tenía contrahecha muy al natural, así de oro y de plata como de pedrería y de plumas, en tanta perfección, que casi ellas mismas parecían.*⁹⁴

Apresenta os artífices de Montezuma como extremamente habilidosos, e a roupagem ali fabricada que “*en todo el mundo no se podía hacer ni tejer otra tal, ni de tantas ni tan diversas y naturales colores ni labores; en que había ropas de hombres y de mujeres muy maravillosas [...]*”⁹⁵. O mercado mexica é tão impressionante aos olhos do conquistador que sua descrição ultrapassa os limites possíveis das próprias cidades espanholas. A abundância assume ali sua expressão máxima:

*[...] tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca [...] Hay calle de caza, donde venden todos los linajes de aves que hay en la tierra [...]. Venden miel de abejas y cera y miel de cañas de maíz, que son tan melosas y dulces como las de azúcar [...] y de esas plantas hacen azúcar y vino, que asimismo venden [...]. Venden colores para pintores cuantas se pueden hallar en España, y de tan excelentes matices cuanto pueden ser.*⁹⁶

Guardemos bem: “a maravilha mais perfeita é também uma realidade material, e a pretensão à realidade é mais poderosa que a própria realidade.”⁹⁷. Ora, Tenochtitlan e sua abundância já haviam sido representadas na mente do conquistador antes mesmo de ter tido contato com essa cidade. Se ele fundou a colônia de Vera Cruz, em dissidência com os planos do governador de Cuba, assim o fez mediante o brilho luxurioso do Outro, mediante a imagem das riquezas dessa cidade a partir dos presentes que recebia de lá enquanto estava no litoral. Passa, com a fundação de Vera Cruz, da posição de chefe de expedição à posição de fundador de uma comunidade e à própria posição de presidente da corte de justiça, pronto para tratar dos assuntos administrativos diretamente com a Espanha⁹⁸. Nesse sentido, o brilho luxurioso da capital asteca Tenochtitlan transformou o quadro de metas pré-fixadas do conquistador: este resolveu embrenhar-se continente adentro independentemente da

⁹⁴ “[...] poderiam valer mais de cem mil ducados; as quais, para além de seu valor, eram tais e tão maravilhosas, que consideradas por sua novidade e estranheza não tinham preço, nem se há de crer que nenhum de todos os príncipes do mundo tenha notícia de que possa haver assim com tamanha qualidade. E não lhe deve parecer a vossa alteza fabuloso o que digo, pois é verdade que todas as coisas criadas, assim na terra como no mar [...] tinham sido manufaturadas de maneira muito naturalista, tanto de ouro e prata como de pedras preciosas e plumas, em tanta perfeição que quase elas mesmas pareciam.” Ibid., p.86.

⁹⁵ Em todo o mundo não se podia fazer nem tecer outra tal, e de tantas diversas e naturais cores e temas; sendo que haviam roupas de homens e mulheres muito maravilhosas.” Ibid., p.86.

⁹⁶ “[...] tão grande como duas vezes o tamanho da cidade de Salamanca [...], há rua somente com produtos de caça, ondem vendem todas as linhagens de aves que há na terra [...]. Vendem mel de abelhas e cera e mel de ramos de milho que são tão melosas e doces como as de açúcar [...] e destas plantas fazem o açúcar e o vinho, que também vendem [...]. Vendem cores para pintores, tantas quantas se podem encontrar na Espanha, e de tão excelentes matices quanto podem ser.” Ibid., p.88-89.

⁹⁷ GREENBLATT, Stephen. op. cit., 1996.

⁹⁸ WHITE, Jon Manchip. **Hernán Cortés**. Barcelona: Grijalbo, S.A., 1974.

ilegalidade de seus atos. As regiões americanas não exploradas são tidas como passíveis de possessão: “o peso das imagens estereotipadas da abundância do remoto tendeu [...] a ocultar realidades dissímeis [e] por outro [lado, a] cancelar o quadro das metas pré-fixadas.”⁹⁹

Em resumo, as qualidades dos mexicas são associadas na descrição de seu mercado e riqueza. Somando essa descrição à de sua cidade, nomeada *Temixtitlán* por Cortés, temos a panorâmica completa do olhar elogioso lançado aos mexicas pelo conquistador.

*Para dar cuenta, muy poderoso Señor, a vuestra real excelencia de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas desta gran ciudad de Temixtitlán [...] y de los ritos y costumbres que esta gente tiene [...] no podré yo decir de cien partes una de las que dellas se podrían decir. [...] Mas como pudiere, diré algunas cosas de las que vi, que, aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos no las podemos con el entendimiento comprender.*¹⁰⁰

“Nas extremidades do mundo, onde se encontram as coisas ‘mais belas’ e ‘mais raras’”¹⁰¹, está demarcado o valor de toda sua empresa de conquista que teve por término a cidade de Tenochtitlan. O silêncio talvez seja o mecanismo retórico mais eficiente nesse sentido, pois assinala que nem a experiência mais fidedigna de veracidade, aquela referente aos olhos (o “eu vi”), pode adentrar num universo tão sem precedentes. O silenciar diante do inusitado do Outro assume, nesse trecho único, expressividade máxima em relação ao destinatário.

Mas o monstruoso mexica também teve seu espaço: “*Tenia otra casa donde tenia muchos hombres y mujeres monstruos, en que había enanos, corcovados y contrahechos, y otros con otras deformidades, y cada una manera de monstruos en su cuarto por sí.*”¹⁰² Miguel Rojas Mix¹⁰³ chama de “tradição teratológica” a conquista do fantástico ocidental que penetra na América. Suscita questões sobre os monstros que ali poderiam habitar, sendo estes, parte da informação geral de literatura e cartografia sobre o estrangeiro. Introduzem o

⁹⁹ GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o novo mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.15.

¹⁰⁰ “Para dar conta, poderoso Senhor, à vossa real excelencia, das grandes, estranhas e maravilhosas coisas dessa grande cidade de Temixtitlán [...], e dos ritos e costumes que essa gente possui [...], eu não poderia expressar de cem partes uma das quais se poderia dizer. [...] Mas como puder, direi algumas coisas das que vi, e ainda que mal ditas, bem sei que serão de tanta admiração que nelas não se poderá acreditar, porque nós que aqui estamos com nossos próprios olhos as vemos e não podemos compreender com o entendimento.” CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.87.

¹⁰¹ HARTOG, François. op. cit., 1999, p.247.

¹⁰² “Havia outra casa onde havia muitos homens e mulheres monstruosos, em que havia anões, corcundas e aleijados, e outros com outras deformidades, e cada maneira de monstros em seus dormitórios.” CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.96.

¹⁰³ ROJAS MIX, Miguel. Los monstruos: mitos de legitimación de la conquista? In: PIZARRO, Ana (org.). **América latina: palavra, literatura e cultura**. Vol.I. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993, p.125-149.

exotismo e simbolizam o paganismo. Ainda segundo Rojas Mix, a monstruosidade existe com referência a uma cultura. É identidade do Outro. O mito dos gigantes, por exemplo, da maior legitimidade à empresa conquistadora, já que denota um mundo selvagem pré-edênico condenado à monstruosidade não fosse a intervenção européia. O gigantismo era um signo de ter-se apartado da vontade divina. Temos o arquétipo da barbárie na noção dos gigantes como fundadores das nações gentílicas. Hernán Cortés, em 1522, haveria de enviar a Carlos V um conjunto de ossos “de gigantes”, que lhe haviam mostrado no México¹⁰⁴. O mito dos gigantes dá mais legitimidade ao valor da empresa de conquista, além de atestar na ancestralidade indígena o “selvagem”, o não-ser do espanhol. Os ídolos mexicas teriam sido feitos, segundo a versão do conquistador, de corações humanos macetados.

Neste trecho Hernán Cortés qualifica os mexicas como bárbaros, mas paradoxalmente compara sua ordem na vida quotidiana tal como a espanhola:

*la gente della [da cidade de Tenochtitlan] hay la manera casi de vivir que en España, y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas.*¹⁰⁵

Enfim, a pergunta que não queria calar para um homem como Cortés, que buscou tanto por riquezas incógnitas é: como um senhor bárbaro como Montezuma poderia ter em seu senhorio trabalhos em ouro e prata “*que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese, y lo de las piedras que no baste juicio comprehender con qué instrumentos se hiciese tan perfecto, y lo de pluma que ni de cera ni en ningún broslado se podría hacer tan maravillosamente?*”¹⁰⁶

É significativo o fato do conquistador Hernán Cortés nomear Tenochtitlan de *Temixtitlan*. Indica a perda dos vínculos profundos expressados pelos termos lingüísticos, perca dos vínculos com a história que a sustentava. Os signos anteriores são com a conquista extirpados para dar lugar a outra significação. Nomear torna o objeto nomeado existente. Coisas sem nome, ou sem seu homólogo europeu, simplesmente não participam da relação: “*Demás de las [cosas] que he dicho son tantas y de tantas calidades, que por la prolijidad y por no me ocurrir tantas a la memoria, y aun por no saber poner los nombres, no las*

¹⁰⁴ Ibid., p.138.

¹⁰⁵ “as pessoas dela [da cidade de Tenochtitlán] tem quase a mesma maneira de viver que da Espanha, e com tanto arranjo e ordenação como lá, e que considerando essa gente ser bárbara e tão apartada do conhecimento de Deus e da comunicação com outras nações de razão, é admirável ver que a possuem em todas as coisas.” CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.94.

¹⁰⁶ “que não há prateiro no mundo que os trabalhasse melhor, e pedras preciosas que não haja juízo para compreender com que instrumentos se fizessem tão perfeitas, e plumagem que nem de secreção de abelhas nem em nenhum *broslado* se poderia fazer tão maravilhosamente.” Ibid., p.90.

expreso.”¹⁰⁷. Em um mundo maiormente iletrado, o sucesso da escrita assume um sentido de poder, através do registro de ações do Estado e dos conquistadores. Leandro Karnal assinala: “escrever garante a posse da terra e desata o fluxo das prebendas do Estado.”¹⁰⁸. É importante destacar o fato de Hernán Cortés ser um letrado nesse mundo de iletrados, e a partir da escrita sedimentar práticas cerimoniais como fundamentação de poder no Novo Mundo.

1.3 O “terceiro excluído” nas *Cartas de Relación*

Em nossas análises, podemos destacar desde a chegada de Hernán Cortés a Tenochtitlan à célebre fuga na *Noche Triste*¹⁰⁹, dois momentos contrários na enunciação dos mexicas: diante do primeiro encontro, maravilhamento e até mesmo estupefação, como pudemos perceber até então. Após a *Noche Triste*, os mexicas não são mais apresentados com contornos embelezadores. A partir de então, são nomeados inimigos. Aparece referência até mesmo ao canibalismo, o que não houvera até então: onde morreram os espanhóis na fuga de Tenochtitlan “*comen todos carne humana, por cuya notoriedad no envío a vuestra majestad probanza dello*”¹¹⁰. Dos filhos sobreviventes de Montezuma “*el uno dizque es loco y el otro perlático [...]*”. Hernán Cortés termina a segunda Carta em Outubro de 1520. Pedia reforços para sitiar Tenochtitlan.

A terceira Carta (15 de maio de 1522) foi impressa pela primeira vez em Sevilha (1523) e também ganhou tradução latina e outras traduções e edições durante o século XVI. Essas três Cartas selecionadas por nós tratam prioritariamente da chegada no novo território e avanço da conquista militar até a queda de Tenochtitlan. É possível que fosse devido ao interesse pelo tema que essas Cartas tiveram certa difusão em latim, se comparadas à quarta Carta (15 de outubro de 1524) que se relaciona mais com a organização e desenvolvimento da Nova Espanha.

A condição bárbara dos mexicas salta à tona nessa terceira Carta. Ao buscarmos interpretar as várias vozes num mesmo testemunho, como indica Carlo Ginzburg, temos um Hernán Cortés um tanto “contraditório” ao tecer elogios ao mexicas, mas paralelamente

¹⁰⁷ “Além das [coisas] que mencionei são tantas e de tantas qualidades, que por sua prolixidade, e por não me ocorrer tantas à memória, e ainda por não saber colocar-lhes nome, não as expreso.” Ibid., p.90.

¹⁰⁸ KARNAL, Leandro. op. cit., 2006, p.11.

¹⁰⁹ Na qual os espanhóis foram expulsos pelos mexicas de sua cidade e perseguidos causando inúmeras baixas humanas e perdas materiais.

¹¹⁰ “*comem todos carne humana, por cuja notoriedad não envío à vossa majestade prova disso.*” CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.129.

incluí-los em “*estas gentes bárbaras*”¹¹¹. Devemos então atentar às marcas da enunciação para persuadir, ou seja, o trabalho de levar o Outro ao próximo passa pelos “desvios sistemáticos” mencionados na apresentação desta pesquisa. Nos caminhos retóricos de ‘fabricação’ do Outro, “a narrativa não se desenvolve de um modo linear”¹¹².

É justamente nesse sentido que o fenômeno do “terceiro excluído” pode ser vislumbrado por nós. Para encerrar nossa abordagem acerca de Hernán Cortés, demonstraremos sua incapacidade (segundo nossa análise) de abordar três termos simultaneamente, “Nós”, “Eles” e “Eles” sem excluir uma das alteridades em função da primazia por uma coerência binária do tipo “Nós x Eles”. Em função do esquema “amigos x inimigos”, não se diferencia mais na terceira Carta a alteridade dos mexicas em relação aos seus povoados vizinhos. Os mexicas são feitos inimigos, e os atributos mais simplistas como “bárbaros”, “traidores” e “ardis” aparecem para enunciá-los como inimigos.

O conquistador justifica a construção dos bergantins para sitiar Tenochtitlan atribuindo aos mexicas uma intenção má, um “*mal propósito*”: “*Comenzaba a hacer trece bergantines para por la laguna hacer con ellos todo daño que pudiese, si los de la ciudad [Tenochtitlan] perseverasen en su mal propósito.*” Então, somos “Nós x Eles”: “*los indios nuestros amigos nos aparejábamos para volver sobre los enemigos [...]*”¹¹³.

Com a morte do senhor Magicatzin, de Tlaxcala, maior aliada dos espanhóis, Hernán Cortés chega a construir em sua redação uma noção de relação sentimental com os aliados, fortalecendo a idéia de “Nós”: “*Y bien sabían que por ser tan mi amigo me pesaría mucho.*”¹¹⁴ Na narrativa, todos os aliados morreriam pela fé e pelo serviço a Carlos V, diante dos traidores mexicas para recuperar o que perderam (aí a preocupação material) e “*vengar tan grán traición como nos habían hechos los de Temixtitán y sus aliados.*”¹¹⁵. Quando escreve detidamente sobre o que constituiu essa traição, surge a denominação “bárbaros” para os mexicas. Este trecho resume a realização retórica do “terceiro excluído”, como viemos demonstrando:

[...] *como sin causa ninguna todos los naturales de la gran ciudad de Temixtitán y los de todas las otras provincias a ellas sujetas, no solamente se habían rebelado contra vuestra majestad, más aun nos habían muerto muchos hombres, deudos y amigos nuestros[...]. Teníamos de nuestra parte justas causas y razones: lo uno, por pelear en aumento de nuestra fe y contra*

¹¹¹ “estas gentes bárbaras” Ibid., p.34.

¹¹² HARTOG, François. op. cit., 1999, p.228.

¹¹³ “começava a fazer treze bergantíns para por via da laguna fazer neles todo dano que pudesse, se os da cidade [Tenochtitlán] perseverassem no seu mal propósito.” “os índios nossos amigos CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.143.

¹¹⁴ Ibid., p.145.

¹¹⁵ Ibid., p.147.

gente bárbara [...], y lo otro, porque en nuestra ayuda teníamos muchos de los naturales nuestros amigos [...]

Aqui não existe mais escala hierárquica de culturas indígenas. Existe somente “Nós” (composto por espanhóis e amigos indígenas) contra os mexicas, “bárbaros” (“*gente bárbara*”).

Temos em Cortés, portanto, dois momentos enunciativos díspares acerca dos mexicas, antes e depois da *Noche Triste*. Há dois momentos de encontro/confronto com o Outro, expressos no primeiro e segundo aparecimento da cidade de Tenochtitlan aos olhos do conquistador. Já analisamos as maneiras retóricas engrandecedoras utilizadas pelo conquistador diante do primeiro aparecimento. O segundo aparecimento é marcado pelo ressentimento:

*[...] comenzamos a ver las provincias de Méjico y Temixtitán que están en las lagunas y en torno dellas. Y aunque hubimos mucho placer en las ver, considerando el daño pasado que en ellas habíamos recibido, representósenos alguna tristeza por ello, y prometimos todos de nunca della salir sin victoria, o dejar allí las vidas.*¹¹⁶

Ao analisarmos as *Cartas de Relación*, concluímos, assim, que seu autor realizou a enunciação dos mexicas através do esquema binário “civilizados x bárbaros”, e foi incapaz de preservar a gradação mais complexa que esboçou na primeira enunciação acerca dos mexicas. Ainda que tenha aprofundado aspectos da cultura mexica relacionados às suas prioridades enquanto conquistador, como demonstramos, até o evento da *Noche Triste* Hernán Cortés aprofundara algumas percepções do Outro. A partir desse evento, o mexica passa a ser simplesmente nomeado “não-espanhol” (bárbaro). Cortés manifesta interesse pela alteridade com o mundo nativo enquanto fonte de acumulação de experiências pessoais, consumação de fantasias, realização de desejos e atualização de ilusões.¹¹⁷

Já não encontramos mais nas palavras de Cortés aquelas referências à passividade e boa vontade dos mexicas. Em diversos trechos da terceira Carta (escrita após a *Noche Triste*) estes são apresentados como ardis, resistentes, determinados e valentes: “*y como vimos venir [os mexicas] tan súbito, espantámonos de ver su ardid y presteza [...]. Como eran tan valientes hombres, muchos dellos osaban esperar a los de caballo con sus espadas y rodelas.*”¹¹⁸. Ora, tal característica ardilosa pode ser entendida como motriz da traição, o que na maior parte das vezes acontece, ou como uma referência que equipara o Outro, o inimigo, ao espanhol em nível tático. O mesmo nome “ardil” é dado por Cortés a uma estratégia que

¹¹⁶ Ibid., p.149-150.

¹¹⁷ GIUCCI, Guillermo. *Op.Cit.*, 1992, p.163-178.

¹¹⁸ CORTÉS. Hernán. *op. cit.*, 1952, p.178.

ele mesmo arquitetou (de cortar o fornecimento de água doce de Tenochtitlan): “[...] *que fué muy grande ardid.*”¹¹⁹

No livro “A conquista da América”, Tzvetan Todorov argumenta que principalmente pelo fato de saber escrever, o espanhol dispunha de tecnologia representacional superior à do indígena e soube agir com maior eficácia diante do confronto provocado pela conquista. A falta de escrita, segundo o autor, determinou para os mexicas a presença do ritual sobre a improvisação, do tempo cíclico sobre o linear, o que proporcionou uma inadequação de sua parte em nível do simbólico – e por consequência em nível prático – para responder à conquista. Desta forma, Todorov partilha de uma opinião historiográfica, construída a partir de *Visión de los vencidos*, que mostra os indígenas como paralisados devido às suas crenças que divinizavam os espanhóis¹²⁰. Insiste na inadequação dos mesmos a situações que requerem decisões práticas, desprovidas de mística. Porém, “evidências disponíveis indicam que os astecas responderam à sua situação com uma análise clara das diferenças tecnológicas, ao invés de prostrarem-se inertes ante os ‘deuses brancos’”¹²¹. Há um trecho, entre outros, no qual Cortés deixa explícita a capacidade de improvisação e resistência mexica: “*nos pusieron en gran temor y rebato, en especial porque era de noche, e nunca ellos a tal tiempo suellen acometer [...]*”¹²²

Essas referências positivas ao ‘inimigo’ são raras. Como vimos demonstrando, a partir da *Noche Triste* os atributos mexicas estão longe de receber qualidades engrandecedoras. Já os povoados que foram anteriormente enunciados como inferiores aos mexicas, estes sim são agora dignos de nota, uma vez que estão “do lado de cá”. Chegando em Guastepeque há o elogio à horta dos aliados: “*La cual huerta es la mayor y más hermosa y fresca que nunca se vio, porque tiene dos léguas de circuito [...] que cierto es cosa de admiración ver la gentileza y grandeza de toda esta huerta.*”¹²³. Os guerreiros tlaxcaltecas são “*muy lúcida gente*”, muito organizados e têm iniciativa corajosa: *como son muy ligeros, siguiéronnos, y matamos muchos de los contrários*”¹²⁴. Há inclusive um episódio destacado

¹¹⁹ CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.187.

¹²⁰ “*La Idea de que los españoles fueron considerados dioses por los mesoamericanos se encuentra, desde el siglo XVI, en los llamados los soldados cronistas [...]*” PASTRANA FLORES, Miguel. **Historias de la conquista**: aspectos de La historiografía de tradición náhuatl. México: UNAM, 2004, p.65. No século XIX, essa opinião foi assumida por muitos historiadores como Orozco Y Berra e Alfredo Chavero.

¹²¹ “*Available evidence indicates that the aztecs responded to their situation with clear-sighted analysis of the technological differential, rather than by prostrating themselves before the ‘white gods’*”. In TOWNSEND, Camila. op. cit., p. 680.

¹²² CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.192.

¹²³ Ibid., p.175.

¹²⁴ Ibid., p.165.

por Cortés no qual os tlaxcaltecas por si só invadem a cidade mexicana, com ousadia e lutando “*muy reciamente*”¹²⁵.

Segundo o esquema formulado por Hernán Cortés, “Nós – espanhóis e nossos aliados amigos X Eles – mexicas ensandecidos”, atestamos a incapacidade do conquistador em prosseguir na enunciação da alteridade mexicana sem reduzi-la à inversão de tudo que é familiar, ou seja, fazendo do Outro bárbaro. A partir da *Noche Triste*, os sacrifícios humanos e as práticas antropofágicas mexicanas, estes sim, despontam em descrições:

*Todos los españoles vivos y muertos que tomaron los llevaron al Tatebulco [e] desnudos los sacrificaron y abrieron por los pechos, y les sacaron los corazones para ofrecer a los ídolos.*¹²⁶

Segundo Cortés, nas palavras dos mexicas, não haveria para eles inconveniente em estar sitiados pelos espanhóis, pois não tinham necessidade de buscar comida. “*Cuando la tuviesen, que de nosotros y de los de Tascatecal comerían.*”¹²⁷ A crueldade é a característica que substitui a da maravilha: “*les darian muy cruel muerte, como acostumbraban [...]*”¹²⁸

Atentemos especificamente a um ponto da narrativa no qual a nossa conclusão de que Cortés não consegue enunciar a alteridade de duas culturas diferentes simultaneamente poderia estar equivocada. Nesse trecho, os aliados tlaxcaltecas que compunham o grupo “Nós”, junto aos espanhóis, também são distanciados destes enquanto “Eles”, enquanto Outros. Ainda que permaneçam “amigos”, depois de matarem vários mexicas “*tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron tomaron y llevaron hechos piezas para comer*”¹²⁹. No entanto, a antropofagia dos aliados não os difere enquanto Outros na narrativa, como acontece com os mexicas. Prevalece o esquema binário de enunciação “Nós” (espanhóis e aliados indígenas) X “Eles” (mexicas). Isso se atesta pela convivência do próprio conquistador com a prática antropofágica, que não é descrita como absurda quando acontece do lado dos aliados. Ora, segundo a narrativa o próprio conquistador chegaria a levar corpos de “*mujeres*” e “*muchachos*” mortos desarmados aos aliados indígenas para satisfazerem seus apetites antropofágicos: “*y asi, nos volvimos a nuestro real con harta presa y manjar para nuestros amigos.*”¹³⁰

¹²⁵ Ibid., p.215.

¹²⁶ Ibid., p.212

¹²⁷ Ibid., p.167.

¹²⁸ Ibid., p.181.

¹²⁹ Ibid., p.223.

¹³⁰ Ibid., p.224.

Este trecho impressiona, porque os mortos levados pelos espanhóis para os aliados comerem eram inocentes desarmados. Além do conquistador corroborar com a antropofagia, segundo a narrativa, ele ainda o faz através do assassinato de inocentes.

Os mexicas foram sempre vencedores, ofensivos. Nunca Tenochtitlan fora sitiada, e seu sítio foi algo tão inusitado como a presença dos cavalos ou das armas de fogo. Nas palavras de Cortés, “*nunca pensaron que nuestra fuerza bastara a les entrar tanto en la ciudad; y esto les puso harto desmayo*”¹³¹. Em 1521 a cidade asteca, México-Tenochtitlan, é conquistada pelos espanhóis e a antiga capital de um grande império viria então a tornar-se cidade e capital do vice-reinado da Nova Espanha. José Rubén Romero Galván explora, em um artigo¹³², a diferença nas concepções de mundo e os elementos que deram às formações de Tenochtitlan (1325) e da Nova Espanha (1521) uma profunda razão de ser. Entende a representação do espaço urbano como fruto da visão de mundo dos habitantes e suas ideologias.

Com a queda de Tenochtitlan e a fundação da Nova Espanha sobre ela, desaparecia a antiga significação cósmica agregada à cidade. Havia intenção, da parte dos espanhóis, de valorizar a obra evangelizadora. Nomes e símbolos cristãos eram transplantados para lá, justapostos aos bairros, como por exemplo “San Pablo de Teopan”. Uma vez que a nomenclatura não foi posta por acaso, estamos diante de uma releitura dos espaços que aponta para Roma como modelo de urbe cristã. Assim, se a antiga Tenochtitlan era explicada através de vários signos, tendo existido antes de sua fundação (projetada por forças divinas), a nova cidade reerguida após a conquista eliminava essas noções de cosmos e religião agregando a ela muito mais o elemento humano. Importante destacar que essa releitura (que buscava trazer ícones cristãos olhando para Roma) evidentemente não teve sobre os habitantes a mesma força ideológica do que a antiga cosmovisão¹³³.

Ao lançar o olhar a Tenochtitlan prestes a cair, evidentemente Hernán Cortés não se interessou pelas noções cosmo-históricas agregadas a ela. A relação dos mexicas com suas deidades, após a *Noche Triste*, causava-lhe pavor e repulsa, pois estava relacionada ao sacrifício humano. No entanto, mesmo no contexto de guerra e os mexicas representados como inimigos, o mercado de Tenochtitlan merece seu lugar ao lado de Salamanca: “[...] *mercado de Temixtitán, que es una plaza harto mayor que la de Salamanca.*”¹³⁴. Em tal

¹³¹ Ibid., p.201.

¹³² GALVÁN, José Rubén Romeru. La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones. **Estudios de Historia Novohispana**, Volume 20, p.13-32, 1999.

¹³³ Ibid., p. 27-32.

¹³⁴ CORTÉS. Hernán. op. cit., 1952, p.206.

contexto, os últimos olhares de admiração ao Outro têm seu lugar antes do fim, e estão relacionados já ao passado e unicamente à sua cidade: “*no sabía qué medio tener con ellos para quitarnos a nosotros de tantos peligros y trabajos y a ellos y a su ciudad no los acabar de destruir, porque era la más hermosa cosa del mundo.*”¹³⁵

Por fim, quando finalmente Hernán Cortés atinge seu objetivo maior e subjuga a cidade que até então foi apresentada como primeira na sua hierarquia, há uma última referência ao Outro no sentido da riqueza: “*Entre el despojo que se hubo en la dicha ciudad hubimos muchas rodelas de oro y penachos y plumajes, y cosas tan maravillosas que por escrito no se pueden significar ni se pueden comprender si no son vistas.*”¹³⁶

Depois disso, o que atesta que os mexicas em si eram o menos importante diante da exuberância e projeções imaginárias prévias de sua riqueza, é o deslocamento da maravilha para o “*mar del Sur*”. Tudo aquilo que o conquistador relacionou como o mais admirável nos mexicas, após a tomada de sua cidade passou mecanicamente a ser projetado para o “*mar del Sur*”. Guillermo Giucci em sua tese de doutorado explora largamente o universo do *maravilhoso* transplantado à América. Demonstra em sua obra basicamente a mobilidade das *mirabilia* passando da Ásia à América, repelidas sempre à medida que se consolidaram as explorações materiais geográficas. Aquilo que seria passível de mais admiração no Outro já não está com os mexicas, tlaxcaltecas, e uma vez tomada Tenochtitlan também já não está mais lá. No “*mar del Sur*” encontrariam “*muchas islas ricas de oro y perlas y pedras preciosas y especería, y se habían de descubrir y hallar otros muchos secretos y cosas admirables.*”¹³⁷

1.4 A chegada dos missionários no México Central

Após a conquista militar de Tewnochtítlán, formou-se no México central do século XVI uma sociedade de conquista que pode ser bem visualizada no conflito entre *encomenderos*¹³⁸ e missionários que chegaram da Espanha a partir de 1524. Notemos que a fixação de homens e soldados vindos de uma cultura da diáspora não era de fácil incorporação a um modelo de *ajuntamento* municipal. Os padrões de instalação insulares, anteriores à fundação de Veracruz, como a fundação de Hispaniola (São Domingo) e Isla de Fernandina

¹³⁵ Ibid., p.219.

¹³⁶ Ibid., p.236.

¹³⁷ Ibid., p.237.

¹³⁸ As *encomiendas* foram talvez a melhor expressão da aspiração dos conquistadores por alcançar status social vinculado à Europa. Eram recompensas, chamadas *mercedes*, que asseguravam a livre exploração da mão-de-obra indígena pelos espanhóis, em troca de seus serviços prestados à Coroa.

(Cuba) serviram de referências nesse sentido. São Domingo, fundada em 1498, teve *status* de primeira cidade espanhola no Novo Mundo, serviu de modelo para futuras fundações na América, e ali o sistema de *encomienda*, tão caro aos conquistadores, ganhou força impressionante¹³⁹. O constante declínio da população indígena gerou, a partir de então, um movimento de indignação moral em relação aos maus tratos do indígena conseqüentes do sistema de *encomiendas*, levado a cabo principalmente por missionários como Las Casas. O resultado foi um crescente descrédito na península sobre a instituição da *encomienda*, mas sua resposta prática (a reformulação da *encomienda* em *repartimiento*¹⁴⁰) foi de lenta consumação. “*While the crown remained deeply suspicious of the encomenderos as a class the encomienda institution had its supporters, and ironically their numbers and influence tended to increase [...]*”¹⁴¹

Ao cabo, a *encomienda* era uma maneira prática de assentar conquistadores e imigrantes, tornando-os colonizadores. Até mesmo entre muitos missionários, preocupados em geral com a tutela dos indígenas, havia a convicção de que sem a “proteção” da *encomienda* poderiam ficar até em situação pior. Mas o conflito motivado pelo humanitarismo cristão levou, a partir da segunda metade do século XVI, a um real declínio dessa instituição¹⁴². De qualquer forma, em fins desse século, seja devido à própria *encomienda*, à conquista militar ou às epidemias, enormes perdas demográficas foram sofridas pela América indígena, refletidas “claramente numa perda de status pelos governantes indígenas locais.”¹⁴³

A organização política dos mesoamericanos em *altepetl* (cidades-estado), baseada em uma única dinastia como mediadora do poder e cuja representatividade maior assentava-se na figura do *tlatoani*, foi aproveitada pelos espanhóis. Abaixo da dinastia masculina dos *tlatoani* estavam os *pipiltin* (altos funcionários, espécie de nobreza), com residências e postos especiais e, grosso modo, os que respondiam abaixo dessa hierarquia eram chamados de *macehualli* (maioria da população). Tal hierarquia facilitou a implementação da regra espanhola, já que os nobres intermediavam nas relações espanhol/indígena defendendo a integridade territorial e coletando taxas. Se cooperassem com os espanhóis poderiam manter

¹³⁹ ELLIOT, J.H. op. cit., 1984, p.164-167.

¹⁴⁰ Ambos os termos referiam-se essencialmente à mesma instituição, embora o último enfatizasse o ato de repartição e atribuição, ao invés da responsabilidade dos *encomendero* para com seus índios.

¹⁴¹ “Enquanto a coroa tornou-se profundamente suspeita em relação à classe de *encomenderos* [devido à sua ascensão nobilitária enquanto privilegiados por hereditariedade], a instituição da *encomienda* tinha homens que a apoiavam, e ironicamente seu número e influência tendeu a crescer...” ELLIOT, J.H. op. cit., 1984, p.196.

¹⁴² Houve também pressão dos próprios *encomenderos*, com privilégios já garantidos, que buscavam assegurar esses privilégios através da ausência de novos rivais.

¹⁴³ GIBSON, Charles. op. cit., 1997, p.281.

seus direitos e posições, caso contrário eram removidos dos cargos¹⁴⁴. Frações políticas eram comuns, e disputas internas entre cidades foram constantes até o fim do período colonial. Pode-se dizer que a conquista espiritual veio no sentido contrário, o de reforçar a unidade da comunidade indígena. Por volta de 1540 o contexto epidêmico reforçou o ritual de *compadrazgo* que estendia e reforçava a família e a comunidade. *Confrarias* surgiam nas cidades providenciando benefícios individuais e coletivos para os indígenas.

Somente depois da conquista das confederações inca e asteca, a Igreja percebeu a dimensão de sua tarefa evangelizadora e, como afirma Josep M. Barnadas, “no âmbito da atividade missionária na América, as idéias reformadoras da península já haviam sido apreendidas na confluência das correntes do milenarismo e do utopismo”¹⁴⁵. Apreender tais maneiras epistemológicas ao olhar o Novo Mundo significa atribuir a ele a viabilidade da restauração da Igreja primitiva, ou seja, do cristianismo “puro”.

Foi então possível que uma leva de missionários tivesse respaldo para praticar a ortodoxia cristã, através da qual era preciso adentrar minuciosamente no universo de crença dos indígenas para convertê-los profundamente. É esse contexto e essa vontade viva de conversão que possibilita a feitura da extensa obra do franciscano Bernardino de Sahagún. Ela pode não ter sido exemplo de um padrão na Nova Espanha, pois poucos frades dedicaram-se tão profundamente ao estudo do universo cultural indígena, mas esse caso muito particular existiu num contexto favorável à vontade de conversão mais profunda do que a experimentada até então. Ora, contam-se até 1536 por volta de cinco milhões de batizados, o que demonstra certa ingenuidade – percebida por Sahagún – dos primeiros religiosos em acreditar que o converso seria uma folha em branco pronta pra ser modelada para o reino de Cristo.

Em nível de crença, nunca chegaremos a penetrar no âmbito da convicção individual, mas é possível afirmar que as experiências pré-hispânicas de conquista já contavam com adaptações no seu sistema de crenças. Daí a veneração de santos tornar-se forte no catolicismo mexicano¹⁴⁶, uma vez que os santos poderiam ser chamados para ajudar em domínios específicos da experiência cotidiana, e esse contato com o sacro, refratado em diversas dimensões específicas, tem grande afinidade com o mundo religioso pré-hispânico¹⁴⁷.

De qualquer forma, na época da segunda Audiência via-se a necessidade de rever métodos empregados na conversão de até então, e franciscanos como Bernardino de Sahagún

¹⁴⁴ CLINE, Sarah. op. cit., p.193

¹⁴⁵ BERNADAS, Josep M. op. cit., 1997, p.525.

¹⁴⁶ Ver KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé**: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI. São Paulo: Hucitec, 1998.

¹⁴⁷ CLENDINNEN, Inga. **Aztecs: an interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.245-246.

puderam atuar com o respaldo do poder Real e o prestígio de ter ressuscitado o heroísmo da Igreja primitiva. A fundação do Imperial Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco em 1536 não representa nada mais do que a viabilização prática desse projeto, devido à necessidade de preparar os filhos da antiga elite indígena e alguns outros jovens indígenas para esse projeto cristão utópico. Mas a fundação desse Colégio era objeto natural de suspeita de todos espanhóis hostis à educação mexicana em qualquer nível europeu. Como se vê, a possibilidade de uma *'república de los índios'* possuía vários inimigos.

Bernardino de Sahagún, formado pela universidade de Salamanca, não tardou a ser admitido para ensinar o idioma latino aos jovens nativos, dada sua condição de homem instruído. Lecionou durante quatro anos no Colégio, aprendendo rapidamente o idioma *náhuatl*. Junto a ele, outros frades também compunham “sermonarios” e doutrinas, mas o franciscano logo demonstrou seu intento de ir muito além, quando em 1547 volta de Xochimilco a Tlatelolco e recorre a uma porção de informantes indígenas para compor uma versão da conquista iluminada por perspectivas indígenas. Ora, se escolhemos uma obra de caráter acentuadamente intercultural como a sua, é justamente porque os discursos ali produzidos não têm um significado em si, e a produção de um sentido unívoco escapa ao próprio narrador (Sahagún). Daí a dificuldade em encontrar um narrador “espanhol” que enuncia um outro “indígena”. Acreditamos que no caso de Bernardino de Sahagún é possível relativizar uma essencialidade “espanhola” na produção de uma obra acerca dos mexicas, e isso torna mais complexa sua apreciação sobre os mesmos.

A maneira de Johanna Broda entender as crônicas espanholas e indígenas nos chamou a atenção, por apresentar alguns critérios para determinar a originalidade do material (ou seja, o quão próximo o material é das tradições indígenas).

No trabalho em que a autora se propõe a analisar os freis espanhóis Toribio de Benavente, Andrés de Olmos, Las Casas, Jerónimo de Mendieta, e Juan de Torquemada¹⁴⁸, podemos entender melhor essa classificação das fontes realizada pela autora. Inicia o trabalho postulando que essas crônicas do século XVI “*no reflejan de manera objetiva las condiciones prehispanicas, sino que son más bien testimonios del choque entre las culturas indígena y europea provocado por la Conquista*”¹⁴⁹. Neste sentido, nossa leitura documental não tem em foco conflitos e vivências pré-hispânicas, mas conflitos mais relacionados à chegada dos

¹⁴⁸ BRODA, Johanna. Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo. In **Arqueología Mexicana. México antiguo: antología**. Dirección científica Joaquín García-Bárcena e outros, 2ª. edição, México: Editorial Raíces & INAH & CONACULTA, 1997, p.124.

¹⁴⁹ Ibid., p.123.

espanhóis, e à nova realidade colonial do século XVI. Mesmo apesar de os autores se referirem grandemente a contextos pré-hispânicos.

Além da análise acerca das maneiras retóricas de enunciação dos mexicas por Sahagún, e de procurarmos saber se o franciscano consegue manter a profundidade da enunciação dos mexicas mesmo quando se propõe a enunciar outras culturas simultaneamente, os filtros que permitem atribuir mais ou menos originalidade a uma fonte apresentados por Johanna Broda pode nos auxiliar na verificação do quanto Bernardino de Sahagún aprofunda-se no universo cultural do Outro¹⁵⁰:

- A datação da fonte. Se mais antiga teria mais probabilidade de ser mais original.

- Personalidade e finalidade do autor. Se vivia muito tempo em contato íntimo com os índios, se falava a língua *náhuatl* (no caso do Altiplano Mexicano), se consultou informantes indígenas, se compilou dados de sua própria experiência ou apenas sintetizou crônicas anteriores.

- Se o objetivo do autor era principalmente reunir material sobre as condições pré-hispânicas ou se tratou o tema de forma secundária (por exemplo, ao priorizar a introdução do cristianismo na Nova Espanha ou alguma exposição filosófica mais ampla). Para nossa pesquisa, esses critérios também poderão nos auxiliar nos casos de Alva Ixtlilxochitl e Bautista de Pomar.

A *Historia General* de Sahagún, elaborada para extirpar o que se considerava demoníaco no universo indígena, foi também um espaço privilegiado de expressão do conquistado. Ela é “*una muestra poco usual de apertura hacia el ‘otro’, pues en ella el fraille y varios nahuas, informantes y latinos, parecen hablar en detalle sobre la vida de los conquistados antes del arribo de los conquistadores.*”¹⁵¹. Ora, para que houvesse a simples condição do entendimento e comunicação, para assentar-se a catequização, já era necessário absorver certas categorias do Outro, tal como a língua, por exemplo¹⁵². Até mesmo contemporâneos de Sahagún como o arcebispo do México Pedro de Contreras atestam seu domínio da língua mexica, o *náhuatl*, nomeando o frei a “melhor língua mexicana” de toda

¹⁵⁰ Ibid., p.124.

¹⁵¹ ROJAS, Berenice Alcântara. Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del “otro” en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs), 2007, **Índios, Mestizos y Españoles**; interculturalidad y historiografía em la Nueva Espana. UNAM: Azcapotzalco, p.114.

¹⁵² Chama-se esse processo de “*nahuatlização*” do cristianismo. “*Por náhuatlización del cristianismo se entiende hoy un peculiar proceso de traducción, promovido por los primeros evangelizadores, que consiste en la adopción de la lengua náhuatl como idioma de misión con el fin de domesticarla y volverla arma de conversión.*” In Ibid., p.121.

Nova Espanha. “*En poco más de la primera década de su llegada a Nueva España, estaba demostrado y documentado ya su dominio del náhuatl.*”¹⁵³

Os mesmos autores desse artigo chamam a atenção para a possibilidade do texto produzido em *náhuatl* nem mesmo pertencer a Sahagún, já que este confiava a escritura grandemente aos letrados nahuas, dado que sua ortografia não era firme, e dado o próprio reconhecimento da parte do frei de sua dependência desses “gramáticos colegiales” para traduzir qualquer passagem em um *náhuatl* correto e vernáculo¹⁵⁴. Assim, alguns nativos entrariam nessa situação enquanto “mediadores” ou “tradutores” no sentido amplo do termo, e como se pode imaginar, essa “mediação” não se deu de maneira passiva: “*algunos casos lograron recuperar importantes elementos de las tradiciones antiguas y limitar de formas ‘sutiles’ el avance del colonialismo.*”¹⁵⁵

Ao desconfiar da sinceridade do cristianismo dos novos conversos que encontrou quando chegou ao Novo Mundo em 1529, Bernardino de Sahagún fez-se, ele mesmo, um desses “mediadores” adentrando tanto no mundo dos mexicas a ponto de escrever obras inteiras em sua língua. Chegou a escrever para e sobre o Outro, e diante da imaginada ‘república dos índios’, na qual não haveriam mais vícios e querelas cristãs-velhas, participou ativamente do projeto de preparar indígenas nativos, herdeiros da antiga nobreza, para tornarem-se dirigentes ideais.

A partir da década de 70 do século XVI “*parecia no ser ya importante el conocimiento de la cultura de los indios, ni de sus idolatrías, ni que los jóvenes fuesen educados*”¹⁵⁶. O indigenismo tornara-se suspeito e Alonso de Escalona paralisou a obra de Bernardino de Sahagún. Pelo padroado de Carlos V, o que acontecia, em verdade, era uma gradual submissão do poder eclesiástico ao civil. Mas Sahagún, mesmo lançado à sua própria sorte em relação à obra não abandona todo trabalho que desenvolvera até então, seja para extirpar profundamente as idolatrias remanescentes ou seja “em busca de sinais que comprovassem a cosmogonia cristã [...]”¹⁵⁷. Estruturou-a conforme o modelo medieval que classificava os seres por uma ordem hierárquica rígida, com o mundo espiritual no início, seguido do humano, e por último o mundo natural. “*En esta forma, la obra de Sahagún cubre,*

¹⁵³ DIBBLE, Charles E. & MIKKELSEN, Norma B. La olografía de fray Bernardino de Sahagún. In LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de (Org). **Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p.350.

¹⁵⁴ Ibid., p. 344-5.

¹⁵⁵ ROJAS, Berenice Alcántara. op. cit., 2007, p.115.

¹⁵⁶ AUSTIN, López & QUINTANA, J. García. Introdução In SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las Cosas de Nueva España**. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p.18.

¹⁵⁷ SANTOS, Eduardo Natalino dos. op. cit., 2002, p.136.

como ninguna otra, los diversos aspectos de las creencias, tradiciones, costumbres y conocimientos de los antiguos nahuas.”¹⁵⁸

O franciscano tinha a proposta de distribuir o texto em três colunas, uma em língua *náhuatl*, outra em espanhol e outra para compêndios de palavras de dúbio significado. Devido à precária situação em que se encontrou (uma vez dadas as mudanças descritas acima) o que conseguiu produzir são as versões em *náhuatl* e espanhol. Resumidamente, em cada um dos onze Livros que tratam dos temas descritos acima, Sahagún compõe prólogos e posfácios, e em meio deles existem descrições bastante minuciosas acerca do universo cultural mexicano. Daí a importância de considerar o lugar textual das descrições acerca dos mexicas em meio aos prólogos e posfácios, para cumprirmos com algum êxito nossos objetivos. No mais, seria impossível realizar nosso segundo objetivo, o de analisar o quão profundamente o autor adentrou no universo cultural dos mexicas para enunciá-los, sem avaliar a narrativa em sua totalidade. Portanto buscamos visualizar a obra como um todo, e lê-la como um projeto evangelizador, complexo e carregado de vozes indígenas, direcionada prioritariamente a evangelizadores. A ironia está nos resultados práticos obtidos por Bernardino de Sahagún: a obra foi confiscada e não foi publicada.

Sahagún atentou aos maus entendidos e aos problemas de comunicação entre espanhóis e indígenas. Na sua opinião, se a conversão dos gentios era débil, isso se dava também pela incapacidade dos evangelizadores em mapear com exatidão a presença do Diabo nos costumes indígenas. Ao inquirir sobre o passado indígena, buscava evidenciar como o Demônio fazia para desgraçar os âmbitos mais íntimos da vida nativa, e era necessário, na sua maneira de ver o mundo, curar a vida em “erro” na qual os mexicas viam-se enganados e ludibriados por esse Mal. A produção da *Historia General* se dá grandemente nesse sentido. Não trataremos de maneira detida e delongada sobre nenhum Livro específico dessa obra, pois para nossos objetivos de identificar os procedimentos retóricos utilizados por Sahagún para enunciar os mexicas e de identificar a ausência ou presença do fenômeno do “terceiro excluído”, acreditamos ser mais proveitoso fazer uma varredura nos doze Livros como um todo. Assim, temos plurais estratégias discursivas conforme diferentes contextos enunciativos acerca dos mexicas.

¹⁵⁸ AUSTIN, López & QUINTANA, J. García. op. cit., 1988, p.20.

1.5 A retórica da alteridade na *Historia General*

No prólogo dos doze Livros da *Historia General*, Bernardino de Sahagún faz referência elogiosa aos mexicas um tanto para valorizar seu empreendimento interrogativo e investigativo acerca deles e para atribuir sentido à sua empreitada. Dessa maneira, nem os judeus mereceriam a mesma atenção, pois os chamados ‘filósofos’ e ‘astrólogos’ mexicas eram tão dedicados, sábios que “*no creo que ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses [...]*”¹⁵⁹.

Através desse procedimento elogioso ocorrem os “desvios sistemáticos”, nesse caso específico, por meio do processo de aproximação do Outro fazendo dele familiar. Aproximando a sabedoria indígena daquela ocidental, Sahagún atribuiu a ela a assertividade na localização de um Paraíso Terreal, como se os indígenas estivessem tratando exatamente do mesmo Paraíso Terreal: “*en venir hacia el mediodía a buscar el paraíso terreal no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debaxo de la línea equinocial.*”¹⁶⁰ Além do mais, a preocupação de encontrar um paraíso terrestre na geografia mundana não era indígena, e temos aí indicações do intuito do frade em fazer do Outro, cognoscível.

Finalizando o prólogo que dá abertura aos Livros, encontramos mais desvios acerca do universo dos mexicas pelo franciscano, para fazer-lhes próximos, dignos de estudo e dedicação para evangelização: “*es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedientes del tronco de Adam como nosotros.*”¹⁶¹. Resistentes, corajosos, hábeis na guerra, nas artes e na teologia. Cabe ao frade filtrar na sua tradução dos mexicas quais elementos são dignos de serem considerados valiosos, e essa aproximação dos mexicas enquanto “irmãos nascidos também do tronco de Adão” já aponta para o silêncio quanto à cosmogonia do Outro, uma vez que em nada ela está relacionada com Adão e Eva.

Tanto não lhe interessa a cosmogonia indígena que utiliza o mecanismo retórico de adestramento do Outro através da nomeação, substituindo “Cihuacóatl” por “Eva”. Se ele traduz o nome da deusa “Cihuacóatl” que “*quiere decir mujer de la culebra*”, não lhe interessa aprofundar os significados semânticos representacionais baseado em pareceres nativos (pelo menos não nesse momento), senão associá-los à Eva fazendo do diferente e distante algo inteligível e próximo: “*parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue*

¹⁵⁹ SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las Cosas de Nueva España**. Madrid: Alianza Editorial, Vol.I, p.34, Livro I, 1988.

¹⁶⁰ Ibid., p.34.

¹⁶¹ Ibid., p.35.

*engañada de la culebra y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra.”*¹⁶²

Percebemos através desses exemplos, a intenção de Sahagún diante do Outro em “*restringirlo, acotarlo en marcos occidentales, glosarlo para los ojos europeos [...]*”¹⁶³. Nesse sentido, ao tratar do deus mexica Huitzilopochtli ignora noções indígenas acerca do sagrado, que não estaria apartado do mundo humano da maneira que uma mente cristã do século XVI separa em dualidade mundo terreno e mundo espiritual. Uma deidade mexica pode ser simultaneamente homem/deus, mas para o franciscano Huitzilopochtli “*fue otro Hércules*” que ao morrer foi honrado como deus. O universo de saber compartilhado entre o franciscano e seus destinatários europeus possibilitou a tradução do Outro a partir das características relacionadas a Huitzilopochtli pelos próprios mexicas: “*robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes.*”¹⁶⁴. Assim, a qualidade belicosa do deus-patrono mexica encontra seu paralelo ocidental no mundo dos heróis gregos.

Apesar de não tocar na palavra ‘idolatria’, podemos ler nas entrelinhas a fundamentação desse conceito quando o franciscano deixa a entender que os mexicas honravam como deuses não mais que figuras humanas, que num processo de fabulização foram honradas erroneamente como deuses. Através de um raciocínio dedutivo, Sahagún demonstra esse engano indígena ao tratar da deusa que “inventou” a resina chamada *úxítl*, capaz de curar doenças: “*y como esta mujer debió ser la primera que halló este aceite, contáronla entre las diosas [...]*”¹⁶⁵

Se até então não fora explícita a opinião do frade acerca das deidades mexicas, pois utiliza até mesmo as palavras ‘deus’ e ‘deusa’ para designá-las, confuta no texto explicitamente as crenças mexicas, o erro idolátrico, após essa exposição mais sutil que encontramos até agora. Sustentado pela verdadeira luz que pode iluminar “*los errores en que hábeis vivido todo el tiempo pasado*” (ou seja, a Divina Escritura), Sahagún pode construir o sentido de falsidade para os deuses mexicanos, “*que son pura invention del autor y padre de toda mentira, que es el Diablo [...]*”¹⁶⁶

No livro *Deuses do México Indígena*, o historiador Eduardo Natalino dos Santos parte da pergunta de como os evangélicos Bernardino de Sahagún, Diego Durán e José de Acosta,

¹⁶² Ibid., p.40.

¹⁶³ ROJAS, Berenice Alcántara. op. cit., 2007, p.122.

¹⁶⁴ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.37, Livro I, 1988.

¹⁶⁵ Ibid., p.42.

¹⁶⁶ Ibid., p.68.

em seus projetos religiosos, apropriaram-se das fontes coloniais nativas e formularam uma tipologia dos deuses gentílicos. Buscando marcos referenciais específicos, investiga o processo de composição dos dois tipos de narrativas (coloniais indígenas e espanholas) para entender os objetivos dos autores, seus pressupostos e a quem se destinavam. Para o autor, Bernardino de Sahagún ao procurar elaborar manuais missionários para o auxílio na evangelização trata dos deuses indígenas sob esse objetivo, e por conta de sua ortodoxia cristã não representa um precoce antropólogo¹⁶⁷. Nesse sentido, o autor luta contra uma imagem predominante de Sahagún, produzida pela historiografia nacionalista do século XIX, de inovador do método etnográfico (já que admiraria e tentaria preservar a cultura do Outro) e “investigador do México por excelência”.

É importante, portanto, termos claro que a narrativa produzida por ele seleciona e hierarquiza informações do universo indígena conforme suas próprias prioridades, sejam elas epistemológicas ou missionárias. Como já fora dito, há um questionário que dá linearidade à obra. Eduardo Natalino dos Santos aponta para o contraste na organização dos deuses indígenas pelos missionários e pelo pensamento mesoamericano, quando, por exemplo, Sahagún trata inicialmente (e relegando maior importância) a Quetzalcoatl e Huitzilopochtli, deuses que possuíam notória popularidade através de celebrações públicas e festivas. Ora, nas fontes coloniais nativas Ometeotl “gerou os 4 deuses que iriam criar o cosmos e o homem”, e no entanto sua importância passa despercebida aos olhos do franciscano, dado que essa deidade “não contava com suntuosas celebrações”.¹⁶⁸

O que pensar quando temos um Tezcatlipoca inicialmente apresentado como o Deus todo-poderoso, o mais antigo deus, pai e mãe de todos os deuses (o que já é um equívoco quanto ao lugar ocupado por essa deidade na cosmogonia mexicana) e, principalmente, piedoso¹⁶⁹, mas em um segundo momento ele é “*Lúcifer, padre de toda maldad y mentira, ambicionismo y suberbismo, que engaño a vuestros antepasados.*”¹⁷⁰? Mais importante, durante essa ‘esquizofrenia narrativa’ que apresenta o deus mexicano como simultaneamente piedoso e diabólico, noções indígenas relacionadas ao sagrado não são mecanicamente rejeitadas. O verdadeiro problema para os sacerdotes era designar quem merecia o nome de *teotl*, *tloque nahuaque* e *ipalnemoani* em 1564. Devem ‘morrer’ os antigos deuses, mas velhas formas de perceber o sagrado permanecem: “*Un alegato contra las deidades nativas a partir de la conseja bíblica [...] armada gracias a la recuperación del vocablo teolt y varios*

¹⁶⁷ SANTOS, Eduardo Natalino dos. op. cit., p.136.

¹⁶⁸ Ibid., p.183.

¹⁶⁹ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p. 44, Livro I, 1988.

¹⁷⁰ Ibid., p. 71.

nombres de Tezcatlipoca”¹⁷¹. Bernardino de Sahagún escreve abertamente sobre a importância de nomear coisas, e sobre o nome “deus” (*teotl*) afirma uma inexata aplicabilidade pelos mexicas: “*el nombre maravilloso que es de Dios, el cual sola la divinidad conviene, le aplicaron a cosas baxas y indignísimas.*”¹⁷². Nomear, como defende François Hartog, torna-se definitivamente o apropriar-se do Outro¹⁷³.

Quando Sahagún não encontra homólogo compatível com o mexica no universo cristão-ocidental, utiliza o jogo retórico do silêncio para distanciar o Outro. Por exemplo, a crença mexica na deificação das mulheres mortas no primeiro parto é algo tão impalpável para ele, por não haver paralelo em seu repertório cultural e na Sagrada Escritura, que opta por silenciar a fim de sublinhar a alteridade mexica: “*es esta adoración de mujeres cosa tan de burlar y de reír, que no hay para qué hablar de la confutar por autoridades de la Sagrada Escritura.*”¹⁷⁴

Cerimônias indígenas são consideradas pelo frade “*loucas*”, ou “*llenas de vanidad com crueldad*”. Algum ato simbólico como enterrar “*librillos llenos de água*” só dariam resultados reais “*según su loca imaginación*”. Julga um rito afirmando que “*esto más parece cosa de niños y sin seso que de hombres de razón*”¹⁷⁵, o que não quer dizer que ele duvide da eficácia de muitos ritos e práticas mânticas, muito pelo contrário. Como demonstraremos, em diversos momentos o próprio frade (não falo aqui das vozes incontroladas no texto de seus informantes) atesta tal eficácia, relegando-a aos ardis do Diabo.

Se por um lado a maioria das informações recolhidas por Sahagún entram nos marcos idealizados por seus filtros expressados no questionário, sua obsessão por recopilar a maior quantidade de textos fidedignos e confiáveis dá espaço para mensagens sem cortes serem recuperadas pelos informantes. A exemplo do sacrifício de *nanahuatzin* e *tecuciztecatl* do qual nasceriam o sol e a lua, “*una narración sagrada que Sahagún califica de ‘fábulas’ y ‘hablillas’ en su version al castellano, y que en el texto nahua los letrados presentaron como tlatlatollo o historias verdaderas.*”¹⁷⁶ Sim, existe diferença no próprio conteúdo dos textos expostos por Sahagún em espanhol e em *náhuatl*. Encontramos uma solução para obter os dois textos a fim de contrastá-los, já que aqui não temos o domínio do *náhuatl*. Utilizamos o Códice Florentino traduzido para o inglês por autores contemporâneos (o que significa termos

¹⁷¹ ROJAS, Berenice Alcántara. op. cit., 2007, p.147.

¹⁷² SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p. 44, Livro I, 1988, p.71.

¹⁷³ “A tradução conduziu-nos até a nomeação, e a nomeação revelou-se um modo de classificação.” In HARTOG, François. op. cit., 1999, p.261.

¹⁷⁴ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.73, Livro I, 1988.

¹⁷⁵ Ibid., p.73

¹⁷⁶ ROJAS, Berenice Alcántara. op. cit., 2007, p.148.

acesso à coluna em náhuatl) e utilizamos também *a Historia General* (o que significa termos acesso à coluna em espanhol). Acreditamos ser importante contrastar ambas as colunas, uma vez que naquela em espanhol o Franciscano realiza alguns desvios em relação ao conteúdo em náhuatl. “*Es indispensable considerar la compleja red de relaciones que tesieron sus autores entre la versión castellana de Sahagún y la náhuatl de los letrados, en un constante ir y venir entre ambos textos.*”¹⁷⁷

Na maioria da narrativa sahaduniana, desponta o mecanismo descritivo de apreciação da alteridade mexicana, ou seja, o “fazer ver”. Pode ser acompanhado pelo procedimento retórico da analogia, mas a real função do mecanismo retórico de descrição do Outro é suprir a falta de elementos culturais plausíveis de comparação no universo cultural do destinatário. Como veremos, a predileção de Sahagún pela descrição é clara, e merece ser analisada com esmero. Aqui temos um exemplo entre tantos no qual estão acompanhados analogia e descrição, operando a tradução da alteridade mexicana pelo “desvio sistemático”:

*el sacerdote deste dios [Nappatecuhtli], que ellos llamaban Ixiptla, que quiere decir su imagen, acostumbraba andar por las casas con agua en la mano, y un ramo de salce en la otra, y rociaba con el ramo las casas y persinas, bien como quien echa agua benta, y todos lo recibian con gran devoción.*¹⁷⁸

Também encontramos na escrita de Sahagún o jogo retórico da prolixidade, que remete ao tamanho do Outro, que o mensura, seja em termos de beleza ou estranheza. A idéia por trás desse recurso é a de reforçar tudo o que relacionou até agora sobre os mexicanos, valorizar seus próprios apontamentos, pois estes seriam fruto de uma seleção do “mais importante” diante da complexidade quantitativa de tudo que há para se descrever sobre o Outro: “*otras locuras sin cuento y otros dioses sin número inventaron vuestros antepasados, que ni papel ni tiempo bastarían para escribirlas.*”¹⁷⁹.

Não devemos deixar passar despercebido o sentido do ordenamento das descrições e encadeamentos lógicos relacionados por Sahagún. Podemos afirmar que, em relação ao Livro I, inicialmente existe espaço e brecha para a antiga palavra e pensamento trazidos à tona pelos informantes indígenas, em suas formas relativamente brutas (operando algumas traduções e desvios como demonstramos). Logo em seguida há um posicionamento explícito do narrador enquanto voz única, sustentada pela Verdade cristã, que refuta a tudo isso. Percebemos uma linha teleológica na formatação do Livro I que vai do erro-engano demoníaco à luz do verdadeiro Deus. O mesmo Huitzilopochtli que fora reverenciado enquanto Hércules é

¹⁷⁷ Ibid., p.159.

¹⁷⁸ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.74, Livro I, 1988.

¹⁷⁹ Ibid., p.75

descrito nesse segundo momento retórico de confutação como feiticeiro inventor de desgraças. Sahagún usa a mesma palavra indígena para refutá-la com mais força:

*por vuestra misma relación sabemos que los antiguos mexicanos adoraron y tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras y enemistades [...]*¹⁸⁰

Bernardino de Sahagún, atento a qualquer elemento que possa ajudar na profunda conversão dos gentios, não apenas descarta ou refuta os saberes antigos, mas adota uma clara estratégia de “*usar la cadencia de las palabras de los ancianos para negar la validez misma de aquello que dejaron dicho y de aquello que seguía siendo inculcado a los jóvenes por los viejos [...]*”¹⁸¹.

A atitude evangelizadora dos espanhóis representou uma novidade aos indígenas, “*pues ningún estado mesoamericano había basado su dominio en la intolerancia religiosa.*”¹⁸². Até então, os mesoamericanos estavam acostumados a um padrão de acomodamento dos seus deuses próprios com os do inimigo, muitas vezes adotando deuses alheios. Fator esse que pode ter levado ao otimismo dos primeiros evangelizadores quanto à aparente fácil conversão.

*Este mal entendido cultural explica por qué, tras el entusiasmo inicial de la conversión, la siguiente generación de evangelizadores, en la segunda mitad de lo siglo XVI, se sintió defraudada acusó a los indios de caer en supersticiones por conservar elementos de su antigua religión.*¹⁸³

Os missionários foram desenvolvendo um sistema episcopal e paroquial regular, a medida em que seus contingentes cresciam. Não precisavam mais mover-se de vila em vila para realizar a conversão, e em sua estratégia catequética priorizavam os filhos indígenas das classes altas, buscando provocar uma ruptura geracional ao exercer uma influência direta na comunidade pelos novos ensinamentos cristãos. Até mesmo a antiga palavra indígena (*huehuetlahtolli*), um tipo de retórica moralizante compatível em certa medida com os sermões cristãos, poderia servir a esse propósito.

Como aponta Sarah Cline, os diferentes tipos de documentos produzidos por indígenas denotam mudança e continuidade em suas vidas¹⁸⁴. No início do período colonial o impacto foi pouco, mas inconscientemente itens relativos à cultura espanhola eram descritos em *náhuatl* pelos nativos, enquanto para os espanhóis esse processo de tradução foi operado

¹⁸⁰ Ibid., p.70.

¹⁸¹ ROJAS, Berenice Alcántara. op. cit., 2007, p.129.

¹⁸² NAVARRETE LINARES, Federico. op. cit., 2001, p.397.

¹⁸³ Ibid., p.298.

¹⁸⁴ CLINE, Sarah L. op. cit., 2000, p. 212.

voluntariamente, como podemos atestar no caso de Sahagún. Lockhart chama de “*double mistaken identity*” o processo no qual os indígenas aceitam a nova ordem para permanecerem os mesmos e os espanhóis aptos a aceitar novos nomes como evidência de uma nova definição. Por trás dessa mútua incompreensão, paradigmas nahuas puderam sobreviver, ao mesmo tempo em que adaptações aconteciam por gerações¹⁸⁵. A escrita indígena mesma ilustra bem esse processo, já que inicialmente elementos pictográficos e declamatórios tipicamente pré-hispânicos foram largamente utilizados, e gradativamente substituídos e assimilados a modelos espanhóis. Para Nathan Wachtel, o exemplo da leitura e escrita do idioma latino pelos indígenas ilustra um contraste entre os setores sociais dessa população: “*There was a contrast between the rapid social acculturation of numerous lords and the persistence of tradition among commoners*”¹⁸⁶

Na época em que passou a limpo seus Livros, 1576-1579, Bernardino de Sahagún fez referência à virtude mexica com grande louvor e advogando para suas palavras a noção de verdade, em oposição àquela de invenção, uma vez que apoiava-se diretamente nos próprios antepassados indígenas. Seu contato com os testemunhos da palavra e saber indígena vem, segundo ele mesmo, “*por pinturas que aquella era la escritura que ellos usaban*” e com “*parlamentos*” com dez ou doze anciões principais. Dessa forma, “*El que investigó para poner al descubierto idolatrías, casi sin sentirlo quedó cautivado por lo que pareció tan extraordinario en la sabiduría indígena.*”¹⁸⁷

De diversas formas aconteceu esse movimento de fixar em linguagem alfabética aquilo que através de séculos era repetido oralmente pelos indígenas, através de cantos, discursos, pregações, etc. Nem todos os mesoamericanos chegaram a possuir escritura completa, ou seja, que represente inteiramente a forma de pensar sequencialmente através da expressão da palavra, junção de sílabas compondo um *logos*. Os *nahuas*, com seu sistema de escrita, podiam computar datas, nomes, numerosas idéias até mesmo abstratas ou referentes a acontecimentos. Os glífos vinham acompanhados de imagens com potencialidades semânticas, por isso podem ser chamados de pictoglífos. É assinalada por autores como Angel Maria Garibay a fratura (e posteriormente morte) desse sistema de preservação de

¹⁸⁵ LOCKHART, James. **Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology**. California: Stanford University Press, 1991, p. 22.

¹⁸⁶ “Havia um contraste entre a rápida aculturação de numerosos senhores e a persistência da tradição entre os *macehualts*.” in WACHTEL, Nathan. *The Indian and the Spanish Conquest*. In BETHELL, Leslie (org.). **The Cambridge History of Latin América Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.231.

¹⁸⁷ LEÓN-PORTILLA, Miguel. **El destino de la palabra**; De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.5.

conhecimento a partir da Conquista. Nos novos textos de língua náhuatl dos quais estamos tratando, “*quedo silenciada la oralidad y desaparecieron los signos glíficos [...]*”¹⁸⁸.

É importante ressaltar esse processo de transformação das maneiras de escrita indígena uma vez que Sahagún, ao escutar os relatos em *náhuatl* dos anciãos, participou ativamente desse processo de “aprisionamento” do elemento oral nos signos alfabéticos latinos, ainda que em *náhuatl*. O que não significa dizer que não haja convergência em tais palavras com os sentidos e representações pictográficas, ou que não se possa perceber elementos orais mesmo em signos alfabéticos. “*A pesar de tan pocos los códices prehispánicos que se conservan es notable que puedan establecerse tantas correlaciones entre su contenido y diversos textos nahuas vertidos al alfabeto en el siglo XVI.*”¹⁸⁹

Para Miguel León-Portilla, em verdade, “*no hay mejor camino para acercarse al universo espiritual del México antiguo que el que proporcionan los huehuehtlahtolli [expressões da antiga palavra] en su estrecha relación con el contenido de los códices.*”¹⁹⁰ Então, aquilo que encontramos na *Historia General* de Sahagún coincide grandemente com os glifos dos antigos códices pré-hispânicos. “*Para realizar estos trabajos puede decirse que Sahagún desarrolló su propio estilo literario.*”¹⁹¹. Assim, mesmo que fosse necessário poetizar ou florir os escritos, “*ni para Sahagún (ni para sus alumnos del Colegio de Santa Cruz) fue imposible la tarea de reproducir las formas literarias de los maestros aztecas prehispánicos*”¹⁹²

Eduardo Natalino dos Santos, por sua vez, dá ênfase no predomínio de conceitos analógicos como ‘deuses’, ‘ídolos’, ‘templos’, como se fossem capazes de explicar o universo alheio. “Tais conceitos e pressupostos eram considerados universais”¹⁹³ para o pensamento cristão do século XVI, mas a categorização não era tão estática e essencialista para os mexicas como este quisera. O estabelecimento de um panteão e a inserção dos ‘deuses’ conforme seus atributos psicológicos significaria, segundo o autor, abstrair-los de um contexto mesoamericano próprio no qual o sistema calendário e a importância da cosmogonia era em verdade central, e suas ações não seriam nesses contextos unívocas, mas com sentidos distintos conforme espaços e tempos distintos. “Todas as narrativas explicativas do passado e

¹⁸⁸ Ibid., p.14.

¹⁸⁹ Ibid., p.111.

¹⁹⁰ Ibid., p.115.

¹⁹¹ ANDERSON, Arthur J.O. La enciclopedia doctrinal de Sahagún. In LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de (Org). **Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p.164.

¹⁹² Ibid., p.167.

¹⁹³ SANTOS, Eduardo Natalino dos. op. cit., 2004, p.254.

da origem do mundo produzidas pelos povos mesoamericanos foram desconsideradas ‘a priori’.”¹⁹⁴

O Livro II trata dos rituais e festas dedicados aos deuses, celebrados pelos nahuas ao longo de seu calendário solar. Esse assunto é tão prioritário para Sahagún tal qual a descrição mesma dos deuses, pois através da identificação das práticas nativas nos rituais festivos podem-se mapear bem as possíveis sobrevivências idolátricas, escondidas em gestos despercebidos sem o conhecimento das antigas práticas rituais. O próprio frade inicia o segundo Livro apontando seu objetivo, que é escrever em língua mexicana o que lhe parece útil para a doutrina, cultura e manutenção da cristandade entre os naturais da Nova Espanha, para auxiliar os ministros religiosos que os doutrinam. Os destinatários são basicamente os evangelizadores.

A fundamentação para autorizar aquilo que escreve nos doze Livros é depositada na construção de uma auto-imagem de Sahagún como um homem incansável na busca pela verdade: “*no hallo outro fundamento para autorizarlo sino poner aquí la relación de la diligencia que hice para saber la verdad de todo lo que en estos libros he escripto.*”¹⁹⁵. Dessa maneira, durante três páginas descreve seu itinerário de pesquisa somando legitimidade à obra através da apuração mesma dos outros: “*esta obra há sido examinada y apurada por muchos [...]*”¹⁹⁶

Como viemos demonstrando, ao utilizar o mecanismo retórico de descrição como prioritário, e descrição em língua nativa, o franciscano involuntariamente abre brecha para vozes incontroladas de seus informantes expressarem-se conforme sentidos próprios. É por isso que “*para John Keber, Sahagún, además de mostrar respecto y reverencia por los aztecas, ‘fue el hombre que supo arriesgarse para comprender y aceptar al outro’.*”¹⁹⁷ Diante da capacidade em aproximar-se e compreender o Outro, e no contexto da chegada do europeu à América, “*Sahagún llevó a un nivel pocas veces alcanzado en la historia, el de reconocer y aceptar al outro como igual y diferente a uno mismo.*”¹⁹⁸. É importante ressaltar esse reconhecimento do Outro em Sahagún enquanto diferente e igual, pois em todos os exemplos apresentados por nós até então podemos perceber tal reconhecimento em relação aos mexicas. Portanto, ao mesmo tempo em que deixa as vozes indígenas correrem soltas, simultaneamente toma um posicionamento, atribuindo sentido a elas:

¹⁹⁴ Ibid., p.256-266.

¹⁹⁵ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.77, Livro I, 1988.

¹⁹⁶ SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las Cosas de Nueva España**. Madrid: Alianza Editorial, Vol.I., p.80, Livro II, 1988,

¹⁹⁷ LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de. op. cit., 1990, p.43.

¹⁹⁸ Ibid., p.45.

[...] *no hay necesidad en este segundo libro de poner confutación de las ceremonias idolátricas que en el se encuentran, por que ellas de suyo son tan crueles y tan inhumanas que a qualquiera que la leyere le pondrán horror y espanto. Y así, no haré más que poner la relación simplemente a la letra.*¹⁹⁹

Quetzalcoatl, que no Livro I fora descrito na confutação dos ídolos gentis como “*hombre mortal y corruptible [...] grán nigromántico, amigo de los diablos [...]*”²⁰⁰, recebe agora atributos propriamente mexicas, que escapam de qualquer confutação. Festas são celebradas “*a honra del gran sacerdote o dios de los vientos, Quetzalcóatl.*”²⁰¹. Até mesmo a possibilidade de essa entidade possuir simultaneamente caráter divino e terreno é preservada. Isso não quer dizer que não haja intervenção do franciscano dando seus pareceres diante das descrições dos rituais e festas apresentados pelos informantes, mas muito pelo contrário. Por exemplo, depois de descrever os sacrifícios de crianças a Tlaloc pelos mexicas, Sahagún ao mesmo tempo em que demarca a barbárie do Outro em seu nível mais exacerbado, ameniza o distanciamento dessa alteridade relegando toda culpa ao astuto e persuasivo Satanás. Aqui, se existe um Outro, desumano em sua natureza, não são os mexicas, mas sim o demônio: “*es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta baxeza y oproprio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos [...]*”²⁰². Enganados por Satanás, os pais assim o faziam na descrição saha-guniana com mostras de humanidade, sofrendo e chorando muito.

No terceiro Livro, “Del principio que tuvieron los dioses”, não encontramos uma quantidade de notas muito extensa sobre a cosmogonia mexicana, provavelmente porque entraram em choque as diferentes concepções cristãs e indígenas. Sahagún acaba por agregar mais informação sobre os deuses indígenas, ao invés de tratar das suas origens. Para tolher a legitimidade de seus mitos de origem, já que não podem competir com a cosmogonia cristã, os qualifica de “*fábulas y ficciones que estos naturales tenían acerca de sus dioses [...]*”²⁰³. A construção de um sentido de “fabulização” do pensamento indígena não foi somente delineada por contemporâneos da Conquista como Sahagún. Sem a contextualização de autores e obras, uma tradição histórico-filosófica ocidental acaba por generalizar as explicações de mundo indígena ponderando, por exemplo, sobre seu *pensamento mítico*. Ora, a “fabulização” de profundas reflexões e a comparação analógica que rivaliza o pensamento

¹⁹⁹ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.104, Livro II, 1988.

²⁰⁰ Ibid., p.74.

²⁰¹ Ibid., p.81.

²⁰² Ibid., p.107.

²⁰³ SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las Cosas de Nueva España**. Madrid: Alianza Editorial, Vol.I., p.201, Livro III, 1988.

mesoamericano com o universo clássico greco-romano, por exemplo, só reduz o alto raciocínio abstrato das culturas indígenas. Sua alteridade é esvaziada de particularidades²⁰⁴.

Mas sabemos que quase tudo que Bernardino de Sahagún indagou sobre os indígenas passou previamente por informantes nahuas, o que resultou numa obra com “*un cruce de discursos con distintos origenes y distintos destinos [...]*”²⁰⁵. Nesse sentido, o terceiro Livro nos chamou bastante a atenção, uma vez que deidades como Tezcatlipoca e, principalmente Quetzalcoatl, têm asseguradas na narrativa algumas das suas características mais essenciais. A própria polaridade existente entre as duas deidades na tradição mesoamericana é matéria que consome várias páginas. Assim, por conta de Tezcatlipoca, “*earth was know to be a place of exile, of danger, precisely because it was in the hand of Tezcatlipoca, who was what he was, and whose impenetrable will was most surely done.*”²⁰⁶ Era invisível, sabia os segredos dos homens em seus corações, poderia dar e tirar. Nesse terceiro Livro as descrições de Sahagún (mais dos informantes) vão de encontro ao que sabemos sobre essa deidade:

*El dios que llamaba Titlacahuan [Tezcatlipoca] decían que era criador del cielo y de la tierra, y era todopoderoso, el cual daba a los vivos todo cuanto era menester de comer y beber y riquezas [...] y más decían que el dicho dios que se llamaba Titlacahuan daba a los vivos pobreza y miseria, y enfermedades incurables [...]. Hacia todo cuanto quería y pensaba [...]*²⁰⁷

Em relação a Quetzalcoatl, temos um Sahagún ainda mais vinculado a concepções mexicas, e cujos relatos deixam transparecer em descrição tudo aquilo que para eles possuía valor máximo em riqueza cultural. Para Inga Clendinnen, todos os objetos coletados pelos mexicas e reverenciados enquanto riqueza parecem integrar, em sua diversidade, alcance e estética, uma noção: “*The steady flow into the new imperial city of the bounty of lands as ingathering of Tollan’s wealth, dispersed in act of reverse magic by the here Quetzalcoatl Topiltzin begore his self-exile.*”²⁰⁸ Quetzalcoatl seria a própria representação da prosperidade em saber e riqueza remanescente da idolatrada Tula. No terceiro Livro temos exatamente essa referência acerca de tal deidade. As pedras verdes preciosas chamadas chalchihuites, a fundição da prata e outras coisas, “*estas artes todas hobieron origen del dicho Quetzalcóatl.*”

²⁰⁴ Federico Navarrete Linares aprofundou bastante em seus estudos essa questão da “fabulização” e “mitificação” do pensamento mesoamericano pelos estudiosos. Ver *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*. Tese de doutoramento. Orientador Alfredo López Austin. México: UNAM, 2000.

²⁰⁵ ROJAS, Berenice Alcántara. op. cit., 2007, p.118.

²⁰⁶ “o planeta era conhecido como um lugar de exílio, de perigo, precisamente por estar nas mãos de Tezcatlipoca, cuja impenetrável vontade era maiormente realizada.” CLENDINNEN, Ingá. op. cit., 1991, p.75.

²⁰⁷ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.207, Livro III, 1988.

²⁰⁸ “O firme fluxo dentro da nova cidade imperial marcada como a mais rica e generosa das terras, enquanto aglutinadora da riqueza de Tula, dispersa em atos sagrados pelo herói Quetzalcoatl antes do seu exílio voluntário.” In CLENDINNEN, Ingá. P.27

Quetzalcoatl é explicitamente associado à pujança de Tula e a “*todas las riquezas del mundo, de oro y plata y piedras verdes [...]*”. Seus vassallos “*estaban muy ricos y no les faltaba cosa ninguna*”. As referências que reúnem a representação de Quetzalcoatl e riqueza abundam, e o mecanismo retórico utilizado para dimensionar o Outro, o *maravilloso*, aparece no sentido de enfatizar essas referências: “*Y más, dicen que era muy rico [...] las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas, y las lañas de bledos eran muy largos y gordos, y que subían por ellas como por árboles.*”²⁰⁹

Não é somente neste terceiro Livro que está presente a associação dos mexicas com os toltecas, como teremos a oportunidade de observar com clareza no Livro X, mas aqui, em relação aos ritos idealizados pelos toltecas, “*esta costumbre y orden tomaron los sacerdotes y ministros de los ídolos mexicanos.*”²¹⁰

Segundo Miguel León-Portilla, no Livro X Sahagún oferece matéria para o estudo de povoados vizinhos dos mexicas como em um primeiro ensaio de etnografia acerca das principais nações pré-hispânicas. “*En cada una de las descripciones que se hacen de los rasgos físicos y culturales de los distintos pueblos, puede decirse la idea que tenían los propios informantes de idioma náhuatl acerca de aquellas otras naciones indígenas [...]*”²¹¹. Ao invés de identificar-se inicialmente com o mítico Chicomoztoc (“lugar das sete covas”) como a maioria dos outros povos descritos, os mexicas não iniciaram o relato a partir da peregrinação dessa localidade, e nem do seu encontro com os povos de Culhuacan e Azcapotzalco. Ao invés disso, trataram da chegada de povoadores muito mais antigos, alguns se encaminhando para Teotihuacán (cidade dos deuses). Estes forasteiros eram possuidores de livros de pinturas, conhecedores das contas calendáricas e mestres nas artes musicais. “*Al tratar de explicar los informantes sus propios orígenes étnicos y culturales, se relacionan a si mismos [...] con la antigua cultura teotihuacana y con el esplendor de los toltecas.*”. Assim como fizeram durante século XV, quando eram os líderes da Triplíce Aliança, “*su intención es aparecer como herederos y continuadores de una antigua tradición cultural.*”²¹²

Assim, em sua apreciação do Outro, Sahagún deixa transparecer o sentido mesmo que esse Outro (mexicas) dava a si mesmo. Não há tradução, e não há “desvio sistemático”. Os mexicas são associados à pujança de Tula, associação essa que eles mesmos realizavam em seus códices, antes da chegada dos espanhóis.

²⁰⁹ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.208, Livro III, 1988.

²¹⁰ Ibid., p.209.

²¹¹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. Los Huastecos, según los informantes de Sahagún. In LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de (Org). **Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p.286.

²¹² Ibid., p.288.

Há no Livro X algumas descrições quanto à forma de culto, hinos aos deuses, cantares, relações históricas e discursos anciãos que remetem a uma tradição que se aprendia nos centros pré-hispânicos de educação via tradição oral. Porém, nesse Livro “*también se descubre el pensamiento del fraile que sigue un método determinado y que ordena sistemáticamente las respuestas.*”²¹³ Tais formulações estão de acordo com uma determinada forma de interrogatório, cujas questões apontam para a possível origem dos povos, como era a terra em que viviam, quais produtos principais da região, origem e explicação do seus nomes, características particulares de cada grupo, armas e práticas guerreiras e religiosas próprias, indumentária e defeitos principais.

Ainda segundo León-Portilla, podem os ler nas respostas mexicas julgamentos transparentes daquilo que pensavam sobre seus vizinhos étnicos, “*rasgos de lo que llamamos el pensamiento étnico de los nahuas, que condena en los otros, aquello que no se ajusta a sus propias normas.*”²¹⁴ Por exemplo, quando os huastecos são descritos como imoderados quanto ao uso do álcool, bebedores em excesso. Além de serem amantes de andar desprovidos daquela roupa que cobre as ‘vergonhas’ humanas. Diante dos questionamentos do frei sobre os defeitos principais dos grupos, as condenações morais são, segundo o autor, mexicas e não espanholas.

Fizemos essa incursão no Livro X pelo fato de haver referência quanto àquilo que os mexicas consideravam valoroso, e a figura de Quetzalcoatl nos permite fazer a ponte enquanto marco da herança cultural mesoamericana, tolteca, no Vale do México. Em verdade, segundo nossas análises, consideramos essa a questão essencial, da relação que há na *Historia General* entre os mexicas e os toltecas, que nos responderá nossa segunda questão, da capacidade do franciscano em abordar mais de dois termos na narrativa acerca dos mexicas. Antes de responder a esse questionamento, analisemos mais afundo as maneiras retóricas utilizadas por ele.

O Livro quarto apresenta a chamada “*arte de adviñar que estos mexicanos usaban para saber cuales dias eran bien afortunados y cuales mal afortunados [...]*”. Antes da exposição dos vinte signos do calendário ritual mexica, e suas respectivas sortes, Sahagún deixa clara sua intenção de descaracterizar alguns saberes antigos e aprovar outros. Logo no início alerta que “*parece cosa de nigromancia, que no de astrologia.*”²¹⁵ Então, signo por signo seguem as descrições da sorte de quem nascesse em cada um deles. Mais importante

²¹³ Ibid., p.287.

²¹⁴ Ibid., p.288.

²¹⁵ SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las Cosas de Nueva España**. Madrid: Alianza Editorial, Vol.I., p.233, Livro IV, 1988.

para nosso fins é perceber que os filtros apreciativos do frade acerca do Outro caracterizam como boa e tolerável um tipo de prática indígena e ilícita uma outra. Suas palavras são claras quanto a essa separação:

Estos astrólogos o adviños [genethliaci] fundan su adviñanza en la influencia de las constelaciones y planetas, y por esta causa tolérase su adviñanza y permútese en los reportorios que el vulgo usa, con tal condición que nadie piense que la influencia de la constelación hace más que inclinar a la sensualidad, y que ningún poder tiene sobre el livre albedrío²¹⁶.

Aqui temos a referência elogiosa acerca do conhecimento e prática dos sacerdotes mexicas responsáveis pela organização dos saberes relacionados ao cosmos, contanto que seja preservada a noção tão importante aos cristãos do livre arbítrio. Tanto preocupa ressaltar essa questão, que caso a caso é sempre apresentada a possibilidade de mudança da sorte dos nascidos sob cada signo, como por exemplo, se deixasse de praticar a penitência em referência às deidades. De qualquer forma, Sahagún deixa claro o tipo de prática que na sua leitura deveria ser extirpada, realizada pelos “*cuales acudían como a profetas cualquier que le nacía hijo, hija [...]*”, os *Tonalpouhque*. Ele se refere ao calendário ritual de 260 dias, que faz questão de negar a própria essência enquanto calendário, como veremos mais à frente. O mesmo Quetzalcoatl que recebera os atributos mais honrosos no terceiro Livro, como analisamos, é nesse contexto narrativo o responsável por

esa manera de adviñanza [que] en ninguna manera puede ser lícita, porque no se funda en la influencia de las estrellas, ni en cosa ninguna natural, ni su círculo es conforme al círculo del año, porque no contiene más de docientos y sesenta días, los cuales acabados tornan al principio²¹⁷.

Novamente temos um Quetzalcoatl enganador, e não símbolo de herança cultural alguma. Essa instrução e conhecimento descrita acima, que “*se la dexó Quetzalcóatl*”, para o franciscano não faz sentido algum, pois seu universo cultural não podia abarcar um calendário “incompleto” de menos de 360 dias. Logo, estariam errados os mexicas em chamar de calendário o *tonalpohualli*, e temos novamente o nomear como mecanismo de adestramento do Outro. Tal maneira cognitiva e representacional indígena de contar os dias, via ritualística, “*o es arte de nigromántica o pacto y fábrica de Demónio, lo cual con toda diligencia se debe desarraigat*.”²¹⁸. Sahagún percebeu a importância dada pelos mexicas aos dois ciclos de durações diferentes, porém tentando fazer correlações com o calendário cristão fracassou no entendimento mais aprofundado do mesoamericano. Não considerava, por exemplo, “a associação de cada trezena a um dos rumos do universo, ao ano em curso e às deidades

²¹⁶ Ibid., p.231,

²¹⁷ Ibid., p.232.

²¹⁸ Ibid., p.232.

patronas [...]”, e buscando no calendário indígena as “artes mânticas” para preservar aquilo que era favorável à fé católica e extirpar o não favorável, operou a separação dos ciclos temporais que não existia no universo mexica, pois os ciclos formavam um só sistema²¹⁹. Temos essa operação de separação equivocada dos dois calendários segundo as próprias palavras do frade: “*esta cuenta, que es el calendario que estos naturales tenían de tiempo sin memoria [seu calendário solar de 360 dias], no tiene qué hacer con las otras dos cuentas que luego se dirán.*”²²⁰

São necessárias algumas operações de tradução ao longo do Livro IV, já que se alguns conceitos fossem traduzidos mecanicamente para o homólogo europeu perderiam em significado conforme o universo mexica. Seja operada por Sahagún ou por seus informantes, existe uma preocupação com relação à preservação da potencialidade semântica e simbólica de forma geral de alguns termos. Se houvesse uma terceira coluna, além daquelas em línguas náhuatl e espanhola, por certo ali estariam estes termos, mais complexos na opinião do frade.

Sendo assim, temos o vinho, pelo qual os bêbados nascidos na segunda casa do signo *ce nazatl* trocariam tudo. Enquanto em Hernán Cortés temos apenas a referência analógica “*que és su vino*”, neste contexto narrativo há descrição explicativa: “*decían que el vino se llama centzontotochti, que quiere decir ‘cuatrocientos conejos’, porque tiene muchas y diversas maneras de borrachería.*” Até mesmo os motivos pelos quais se beberia aparecem na descrição. No mais, notamos que não existe nem mesmo o livre arbítrio (tão caro para o frade) para o nascido nesta casa, pois “*decían que nació en tal signo, no podía remediar.*”²²¹

Em relação ao sétimo signo, *ce quiáhuatl*, há outra operação de tradução, porém esta com menos descrição e mais analogia, uma vez que os conceitos utilizados para efetivar a tradução são jogados, a partir do repertório cristão medieval: “*es de notar que este vocablo tlacatecúlotl propiamente quiere decir nigromántico o brujo. Impropiamente se usa por diablo.*”²²². Para Sahagún, a transfiguração do ser em bichos da natureza só poderia ser realizada por bruxos ou feiticeiros, portanto essa capacidade não é relacionada às deidades mexicas (e por isso seu homólogo europeu não poderia ser metafísico como o Diabo), mas aos “*nigrománticos o embaidores o hechieros, [que] se transfiguraban en animales [...]*”²²³. Estamos tratando de humanos, cuja condição de feiticeiros ter-lhes-ia sido dada por determinação de seu nascimento.

²¹⁹ SANTOS, Eduardo Natalino dos. op. cit., 2004, p. 311-315.

²²⁰ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.275, Livro IV, 1988.

²²¹ Ibid., p.239.

²²² Ibid., p.247.

²²³ Ibid., p.248.

No já citado Livro X, encontramos a diferenciação das ‘profissões’ dos mesoamericanos, e novamente a transformação do feiticeiro em formas animais como algo imediatamente relacionado à destruição, maldade e difusão de doença. Três tipos de feiticeiros são descritos, sendo que os dois primeiros possuem a divisão entre o bom e o ruim feiticeiro, mas o terceiro tipo de feiticeiro (*tlacateculutl*), aquele que “*transforms himself, who assumes the guise of an animal [...] turns himself into a dog, a bird, a screech owl, a horned owl*”, este só existe no pólo negativo, como um odioso miserável, destruidor de pessoas²²⁴.

Ao cabo do Livro IV, o saber do Outro é refutado por Sahagún, na medida em que tudo aquilo que é relacionado à arte adivinatória se distancia de qualquer ‘ciência’ e ‘fundamento natural’, pois “*ni siegue años, ni meses, ni semanas, ni lustros, ni olimpíadas [...]*”. Não encontrando nenhum precedente cognoscível no universo ocidental, Sahagún atribui a interpretação prognóstica do futuro pelos indígenas como uma maneira de renovar seu pacto com o Diabo. Temos então o maior distanciamento possível do Outro. Porém, o calendário mexica de 360 dias é aceito pelo frade, pois há homólogo cognoscível no universo ocidental. Seu parâmetro para avaliar o saber do Outro nesse sentido é a astrologia judiciária praticada na Europa: a arte adivinatória “*es cuenta delicada y muy mentirosa y sin ningún fundamento de astrologia natural. Porque el arte de la astrologia judiciaria que entre nosotros se usa, tiene fundamento en la astrologia natural [...]*”²²⁵

Novamente, através do mecanismo de comparação com o mundo conhecido, para traduzir o Outro, Sahagún deixa transparecer uma desvalorização dos indígenas crédulos ao associá-los a tempos ocidentais remotos. Aos que entendiam das artes adivinatórias, “*teníanlos como profetas y sabidores de las cosas futuras. Y así, acudían a ellos en muchas cosas, como antiguamente los hijos de Israel acudían a los profetas.*”²²⁶. O quinto Livro trata especificamente dos prognósticos, e a reprovação cai no fato dos mexicas procurarem conhecer aquilo que Deus não quer que saibamos. Se fosse realmente essa a questão em voga, teríamos o reconhecimento da parte de Sahagún da eficácia dos prognósticos, portanto, do saber do Outro. Porém, no apêndice desse Livro a sua maneira de refutar esse tipo de saber indígena se faz explícita: “*estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene sabellas y predicar contra ellas [...] porque son como una sarna que enferma a la Fe.*”²²⁷ Segundo o frade, tomam por mal a influência de coisas boas como as flores, por exemplo. Doenças são

²²⁴ SAHAGÚN, Bernardino de. **Florentine Codex**. DIBBLE, Charles E. & ANDERSON, Arthur J.O. (orgs). 2ª Ed, Utah: The university of Utah press, Book 10, p.31, 1981.

²²⁵ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.283, Livro IV, 1988.

²²⁶ Ibid., p.278-9

²²⁷ Ibid., p.304.

atribuídas a elas pelos “*supersticiosos antiguos*”, e através do uso da palavra “superstição” Sahagún quer anular vários dos costumes antigos dos Outros, descritos detalhadamente por ele em várias páginas. Novamente a adoção de uma nomenclatura para dimensionar o Outro.

Para isso, o frade adotou conceitos antigos fortemente arraigados à cultura indígena, e muitas destas adoções não se limitaram a descontextualizá-los da experiência indígena, seja para condenar ou reafirmar a alteridade. Já em outras situações, o frade opta pela adoção de um estilo mais linear e claro, renunciando à retórica indígena. Pode acontecer para valorizar o caráter sagrado das escrituras cristãs (deixando-as não traduzidas). “*Es la búsqueda de simpleza y precisión o la intención, quizá, de llegar a un público más amplio lo que parece motivar el abandono del ‘estilo nativo’.*”²²⁸

No Livro VI, foi elaborado em retórica um retrato ideal da sociedade mexicana, que servia tanto ao frade quanto aos indígenas mesmo, por defenderem privilégios políticos no contexto colonial.

*La antigua sociedad indígena aparece como un mundo sumamente ordenado, en el que se respetan las jerarquias, en el que los hombres aceptan con humildad los designios de sus divindades, sus gobernantes y sus padres, y en el que las palabras de los ancianos marcan el rumbo a seguir.*²²⁹

Não devemos ver os informantes nahuas como passivos, pois souberam utilizar os enunciados propostos por Sahagún para oferecer seu próprio sentido. Provavelmente não estavam completamente satisfeitos com os ensinamentos dos religiosos. Para Wachtel, a resistência da parte dos indígenas quanto a imposição da cultura espanhola prevaleceu sobre a tal imposição. Houve continuidade da tradição, bem como síntese e adaptação, mas “*if they did adopt certain european customs, they inserted them into the framework of indian culture.*”²³⁰ Cita o exemplo das religiões, que ao invés de fundirem-se em síntese, em sua opinião permaneceram justapostas. Dessa maneira, os índios admitiram a existência do Deus cristão, mas consideraram sua esfera de influência limitada ao mundo espanhol. Procuravam proteção dos seus próprios deuses. J.H. Elliot complementa a idéia, ainda que defenda a noção de sincretismo: “os indígenas, proibidos de treinar sacerdotes, naturalmente tenderam a olhar para o cristianismo como uma fé alienígena imposta para eles por seus conquistadores.”²³¹

²²⁸ ROJAS, Berenice Alcántara. op. cit., 2007, p.132.

²²⁹ Ibid., p.151.

²³⁰ “se eles adotaram certos costumes europeus, os inseriram sob uma base cultural indígena.” In WACHTEL, Nathan. op. cit., 1984, p.233.

²³¹ ELLIOT, J.H. op. cit., 1984, p.199.

1.6 O “terceiro excluído” na *Historia General*

Até agora pudemos perceber que Bernardino de Sahagún oscila, em seu mecanismo de tradução dos mexicas, entre descrições minuciosas, grandemente atreladas a concepções próprias desse Outro, e mecanismos retóricos analógicos pelos quais quer aproximar ou afastar a alteridade mexica. Daí termos um mesmo Quetzalcoatl que em certos momentos narrativos é símbolo da herança cultural mesoamericana, síntese do significado maior de ‘riqueza’, e em outros momentos narrativos não passa de um feiticeiro que foi cultuado erroneamente como deus, que morreu como qualquer mortal e vive no Inferno. Dos mesmos sábios anciãos provém toda a sabedoria que dava regra à gente mexica, porém simultaneamente eram eles os maiores responsáveis (junto ao Demônio) pelos “erros idolátricos”.

Essa complexidade narrativa em Sahagún nos leva ao nosso segundo objetivo, o de avaliar se ali é conservada a idiossincrasia própria da alteridade mexica mesmo quando ele se propõe a enunciar outras culturas diferentes, além desta mexica. Cabe então uma minuciosa apreciação do Livro X da *Historia General*, uma vez que nele encontramos referências detalhadas sobre os povos que habitaram a mesoamérica antes e conjuntamente aos mexicas.

De maneira geral, não encontramos ‘injunções narrativas’ que suplantem as especificidades culturais dos povos enunciados. Por mais que os mexicas sejam aqueles que, junto aos toltecas, recebem maior destaque nas descrições, várias especificidades acerca das culturas enunciadas são mantidas, e é difícil atribuir ao texto de Sahagún o fenômeno do “terceiro excluído”. Isso se dá por não encontrarmos esquemas retóricos que restrinjam os termos em questão em dualidade, enquanto “Nós x Eles”, ou “bárbaros x civilizados”.

Como demonstra León-Portilla, no Livro X os informantes versam “*sobre el conjunto de pueblos y acontecimientos que consideran como antecedentes de su herencia de cultura*”²³², e durante esse processo narrativo, até mesmo aqueles considerados bárbaros pelos nahuas, os *teochichimecas*, não são assimilados mecanicamente ao polo negativo, oposto à civilidade. A tradução de *teochichimecas* por Sahagún no texto em espanhol corresponde a “*del todo bárbaros*”, mas esses homens silvestres cuja morada não existia senão em uma vida nômade têm asseguradas na descrição algumas particularidades muito específicas. Sua habilidade com o arco e flexa, sua capacidade de observação e o fato de não haver adúlteros

²³² LEÓN-PORTILLA, Miguel. Un testimonio de Sahagún aprovechado por Chimalpahin. In LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de (Org). **Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p.309.

entre eles (segundo a narrativa) exími-os do polo negativo “*del todo bárbaros*”. Estão distantes do padrão de vida mexicana, mas isso não significa que foram mecanicamente alocados no pólo contrário.

Se não identificamos polarizações simplistas nas descrições dos povos contemporâneos aos mexicanos, isso se dá grandemente devido ao reconhecimento de uma matriz cultural comum. “*The tolteca are mentioned the first who settled in the land, who [were] like the inhabitants of babylon, wise, learned, experienced.*”²³³ O mecanismo de comparação dos toltecas ao mundo do narrador não existe aqui para assimilar um no outro (nesse caso teríamos o fenômeno do “terceiro excluído”), mas apenas para se dar a dimensão da empresa realizada por eles. Esses mesmos toltecas deixaram sua rica herança cultural por praticamente todos os lugares: “*their traces are everywhere, because the tolteca were dispersed all over [...] in truth, they invented all the wonderful precious, marvelous things which they made.*”²³⁴. Toda jóia do viver, segundo o pensamento mesoamericano, é depositada nos toltecas e na herança cultural deixada por eles. Sua comida é ainda a mesma, seu calendário, sua visão cosmológica que divide os espaços celestiais, as profissões dos homens, a reverência às pedras preciosas, a arte medicinal e a arte das plumas, e por fim, a arte do discurso.

A partir dos toltecas, os outros povos nahuas podem assumir diferentes matizes, no entanto a matriz é a mesma, sempre civilizada: “*these Tolteca, as I said, were nahua; they did not speak a barbarous tongue.*” A identificação comum se dá através do termo ‘nahua’: “*all the nahua, those who speak clearly, not speakers of a barbarous tongue, are descendants of the tolteca [...]*”²³⁵. Mesmo os não-nahuas recebem atributos próprios, e são avaliados em patamares até mesmo horizontais aos dos mexicanos. Ao senhor dos tabascos, “*all the rulers of the surrounding cities obeyed him; all paid tribute, heeded him. He was the equal of him who was the ruler of Mexico.*”²³⁶

Não há “terceiro excluído”, uma vez que as características de cada povo que entra na descrição, junto aos mexicanos, são preservadas, e não se faz apenas um jogo retórico de transformar uns nos outros. No caso do décimo Livro, a intenção do franciscano não é tanto convencer (o que geralmente acontece quando ocorre o “terceiro excluído”), mas apresentar e

²³³ “Os toltecas são mencionados enquanto os primeiros habitantes daquela terra, e eram como os moradores da Babilônia, sábios, instruídos, e experimentados.” In SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.165, book 10, 1981.

²³⁴ “seus traços estavam por todas as partes, porque os toltecas estavam dispersos por todos lugares [...] em verdade, eles inventaram todas as coisas mais encantadoras e maravilhosas.” In Ibid., p.167.

²³⁵ “esses toltecas, como eu disse, eram nahua; eles não falam uma língua bárbara.” E “todos os nahua, aqueles que falam claramente, não falantes de línguas bárbaras, são descendentes dos toltecas.” in Ibid., p.170.

²³⁶ “todos os senhores das cidades vizinhas obedeciam; todas pagavam tributos, olhavam-no. Ele era igual àquele que era senhor do México.” In Ibid., p.189.

descrever. Poderia ser o próprio espanhol esse “terceiro excluído”, diante da complexidade das descrições nahuas, porém o narrador europeu também se insere, sutilmente, nas descrições. O deus-patrono dos mexicas, que lhes indicou o caminho na sua peregrinação até Tenochtitlan, “*spoke personally with the devil, wherefore they revered him gretly.*”²³⁷.

Através das palavras do franciscano, ou mais possivelmente dos seus informantes indígenas, são asseguradas, durante a narrativa, as idiosincrasias dos povos descritos, sem nenhum mecanismo reducionista que excluísse uma terceira cultura em virtude daquela do narrador ou do Outro enunciado até então: “*The members of each group understood their own language. Each had its leader, its ruler. To them went speaking the one they worshipped. And the tolteca [were] the ones who took the very lead.*”²³⁸

Nesse ponto a narrativa trata dos distintos grupos saídos de Teotihuacán rumo a Chicómeztoc, então “*el texto se sitúa en la aparente ortodoxia de los relatos más conocidos.*”²³⁹. Isso porque Chicomeztoc, ‘o lugar das sete covas’, é tradicionalmente conhecido como morada mítica dos povos nahuas antes de se estabelecerem no Vale do México. O diferencial dos mexicas é que saíram de lá por último, pois seu destino era “governar nessa terra”. Até o fim dos tempos, “você deverão residir aqui. Ele [o mestre de todos] marcou como seu direito de nascença”²⁴⁰. Diferenciados dos nahuas, mas iguais a eles. Ou melhor dizendo, dos chichimecas, pois esse termo é ainda mais abrangente: “os diferentes nahuas também se chamavam Chichimecas, porque retornaram da terra Chichimeca, eles voltaram da chamada Chicomoztoc”²⁴¹. Esta mesma designação (chichimeca) pode ser aplicada além dos nahuas aos chalcas, toltecas e otomíes, mas é feita uma distinção dos que moravam rumo ao oriente: “*los olmecas huixtotin, los nonoalcas, no son chichimecas.*”. Entre olmecas e nahuas, de fato, houvera um velho antagonismo traduzido em lutas abertas²⁴².

Essas últimas colocações mostram como é difícil encontrar um “terceiro excluído” em Sahagún, o que atesta, juntamente com a bibliografia consultada, a sua tamanha capacidade de descrever o Outro sem realizar os chamados “desvios sistemáticos”, conservando vários traços essenciais do pensamento alheio. Como nos propusemos a abordar a obra como um

²³⁷ “falou pessoalmente com o diabo, razão pela qual é grandemente reverenciado.” In Ibid., p.189.

²³⁸ “Os membros de cada grupo entendiam sua própria língua. Cada um tinha seu próprio líder. Para eles veio discursando aquele que cultuavam. E os toltecas foram aqueles que lideraram o caminho.” In Ibid., p.194.

²³⁹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. Un testimonio de Sahagún aprovechado por Chimalpahin. op. cit., 1990, p.309.

²⁴⁰ “*rule in this land*” e “*you shall dwell here. He [o ‘mestre de todos’] marked it your birthright [...]*” in SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.190, book 10, 1981.

²⁴¹ “*the diferent nahua peoples also are called Chichimeca, because they returned from Chichimeca land, they returned from so-called Chicomoztoc.*” In Ibid., p.197.

²⁴² LEÓN-PORTILLA, Miguel. Un testimonio de Sahagún aprovechado por Chimalpahin. op. cit., 1990, p.310.

todo, acreditamos ser possível sim, encontrar um terceiro termo excluído, em função da coerência textual. Os ancestrais dos mexicas seriam esse terceiro elemento excluído.

Se o contexto narrativo estiver relacionado apenas ao mecanismo retórico mais presente na obra, o de descrição dos costumes e crenças mexicas, então, via-de-regra, os ancestrais junto aos deuses que cultuavam recebem atributos complexos, dignos de admiração e propriamente indígenas – como demonstramos em diversos momentos. Isso se dá grandemente pela presença das ‘vozes’ dos informantes indígenas no texto. Porém, quando o narrador (Sahagún) precisa direcionar a culpa do “erro idolátrico” e de tudo que acredita maligno na cultura mexica, então a direciona a esses mesmos ancestrais: “*infidelidad y idolatria que os dexaron vuestros antepasados, como esta claro por vuestras escripturas y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta agora.*”²⁴³

Quando convém torná-los bárbaros, os ‘*antiguos mexicanos*’ são desumanizados por Sahagún diante da sua estratégia discursiva de criar uma ruptura geracional. Fazer oferendas aos vulcões torna-se mais um exemplo de “*otro desatino mayor que todos los ya dichos [que] os dexaron vuestros antepasados [...]*”²⁴⁴. O “terceiro excluído” em Sahagún pode ser o próprio mexica diante do mexica, quando ele encarna a significação de tudo aquilo que Sahagún abomina, através da figura dos antepassados.

Os mesmos antepassados que são defendidos pelos informantes de Sahagún no próprio texto, como por exemplo nesse trecho: “*por este camino fueron los viejos antepasados, y pusieron sus vidas muchas veces a riesgo, y por ser animosos vinieron a ser valerosos, honrados, y ricos.*”²⁴⁵. Sem contar a reverência aos toltecas, que são grandemente assimilados pelos mexicas a seu passado ancestral.

Enfim, nas trocas realizadas entre Sahagún e esses nahuas informantes, “*podieron o desearon apropiarse, suscribir, resaltar, refutar, ignorar y reinventar del ‘otro’*”. Em posição de negociação, os nahuas “*querían y podían recuperar la costumbre de sus abuelos, reafirmar su etnicidad, hacer reclamos políticos y practicar el cristianismo.*”²⁴⁶ Talvez seja por isso que a figura dos antepassados mexicas aparece de tantas maneiras durante a *Historia General* como um todo. Ao nosso ver, há grande complexidade da enunciação sahaquiana do Outro alojada justamente na construção retórica dos antepassados mexicas.

²⁴³ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.65, Livro I, 1988.

²⁴⁴ Ibid., p.74.

²⁴⁵ SAHAGÚN, Bernardino de. op. cit., p.65, Livro IV, 1988, p.253.

²⁴⁶ ROJAS, Berenice Alcántara. op. cit., 2007, p.159.

CAPÍTULO 2

BAUTISTA DE POMAR E ALVA IXTLILXOCHITL ENUNCIAM A ALTERIDADE MEXICA

2.1 Dois autores tezcocanos de ascendência indígena

Até este ponto cumprimos parcialmente com nossos dois objetivos. Mapeamos alguns procedimentos retóricos utilizados por dois espanhóis, Cortés e Sahagún, nas suas enunciações dos mexicas, baseando-nos em categorias apresentadas por François Hartog. Demonstramos a presença ou a ausência do fenômeno do “terceiro excluído”, conforme a eclipse narrativa de alguma identidade enunciada em prol do esquema binário “Nós e Eles”. Neste capítulo buscaremos cumprir inteiramente com nossos dois objetivos, analisando agora as maneiras de enunciação dos mexicas nas obras de autores com ascendência indígena, da cidade vizinha da cidade do México, Tezcoco.

Inicialmente trataremos da *Relación de Tezcoco* produzida pelo tezcocano de ascendência indígena, Juan Bautista de Pomar, em 1582, obra caracterizada como uma das tantas respostas para formar a famosa Estatística de Felipe II²⁴⁷. Posteriormente analisaremos a *Historia de la Nación Chichimeca* de outro cronista também tezcocano e de ascendência indígena, Fernando de Alva Ixtlilxochitl, escrita posteriormente à obra de Bautista de Pomar, mas que dialoga grandemente com ela. Esse material de análise é muito rico, devido à heterogeneidade formal e informativa de difícil comparação com qualquer outra parte da América no período colonial, pois, segundo Federico Navarrete, a produção indígena foi grandemente fomentada por um reconhecimento de suas tradições históricas por parte dos espanhóis (pelo menos durante o século XVI):

*El universo de obras y autores que participaron de esta producción es vasto, pues incluye desde los documentos pictográficos producidos antes, o poco después, de la conquista española [...] hasta las crónicas de los religiosos empeñados en la empresa de evangelización de este sector del Nuevo Mundo*²⁴⁸.

O historiador vinculado à Universidade Autônoma do México, Miguel Pastrana Flores, inclui essa documentação histórica em uma designação que extrapola o binômio

²⁴⁷ Esforço realizado pela coroa espanhola para obter informações históricas e geográficas sobre as áreas sob seu controle.

²⁴⁸ “O universo de obras e autores que participaram desta produção é vasto, pois inclui desde os documentos pictográficos producidos antes, ou pouco depois, da conquista espanhola[...] até as crônicas dos religiosos empenhados na empresa de evangelização deste setor do Novo Mundo.” INTRODUÇÃO. ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico. op. cit., 2007, p.14.

“espanhóis x indígenas”, pois por “historiografia de tradição náhuatl” compreende “*todas aquellas obras historicas que recogen la información, los conceptos, el punto de vista y, sobre todo, los relatos estructurados de los grupos indígenas de habla náhuatl, aunque los autores inmediatos sean españoles o mestizos, religiosos, civiles o funcionarios.*”²⁴⁹

Para se evitar a polarização “espanhol x indígena” na definição de um tipo de fonte histórica usa-se frequentemente a categoria “mestiço”. Dessa forma, Enrique Florescano em “Memória Indígena”, por exemplo, afirma que os mestiços têm seus discursos pautados em categorias européias e portanto se distanciaram da tradição de escrita que contava com Anais históricos²⁵⁰, desenvolvida de maneira muito particular na mesoamérica pré-hispânica. Serge Gruzinski também utiliza essa categoria de mestiço, entre tantos outros autores. Mas, como questiona Yukitaka Okubo, para separarmos o indígena do mestiço, que critérios utilizar? Se levarmos em conta apenas a descendência mista entre espanhol e indígena, perdemos de vista o fato de que “*un mismo autor podría estar situado dentro de varias categorías distintas, dependiendo de su posición social, su ascendencia de sangre, el idioma que escribe, su autoidentificación, etc.*”²⁵¹

É por essa razão que optamos aqui em utilizar a categorização de Miguel Pastrana, a de “historiografia de tradição náhuatl”, para não encerrarmos os trabalhos de Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl em definições estanques tais quais “mestiço” ou “indígena”. É preferível vincular seus escritos, neste capítulo, dentro do grande conjunto de obras de “tradição náhuatl” à sua filiação ao grupo étnico de língua náhuatl específico dos acolhuas (tezcocanos), distinguindo-os dos mexicas (tenochcas e tlatelolcas), chalcas, tlaxcaltecas, etc. Enfim, distinguindo-os dos outros grupos que conviveram mutuamente no vale do México antes da chegada dos espanhóis. A matriz à qual as obras de Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl se vinculam é claramente acolhua, atrelada à cidade de Tezcoco²⁵².

²⁴⁹ “todas aquellas obras históricas que recorren à informação, conceitos, ponto de vista e, sobretudo, aos relatos estruturados dos grupos de fala náhuatl, ainda que os autores imediatos sejam espanhóis ou mestiços, religiosos, civis ou funcionários.” PASTRANA FLORES, Miguel. **Historias de la conquista**: aspectos de La historiografia de tradición náhuatl. México: UNAM, 2004, p.9

²⁵⁰ O gênero denominado de *Anais* compõe o tipo de escrita pré-hispânica que computava basicamente dados chamados por nós de factuais, como datas de migrações de povos, nascimentos e mortes de senhores importantes, por exemplo. Computavam-se ano a ano anotações sobre eventos passados nas cidades-estado contendo prioritariamente informação política, mas também podiam constar fenômenos naturais.

²⁵¹ “um mesmo autor poderia estar situado dentro de várias categorias distintas, dependendo de sua posição social, sua ascendência de sangue, o idioma utilizado, sua auto-identificação, etc.” OKUBO, Yukitaka Inou. *Crônicas Indígenas: uma reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana*. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs). **Índios, Mestizos y Españoles**; interculturalidad y historiografía em la Nueva Espana. UNAM: Azcapotzalco, 2007, p.67.

²⁵² O termo “acolhuaque” nomeia, em geral, os habitantes da parte oriental do vale. Estabeleceram-se lá por volta do século XIII, no mesmo movimento amplo que trouxe os otomíes e os tepanecas. Em meados do século XV a cidade de Tezcoco passou a obter o controle político e social de todo território acolhuaque.

Nossos objetivos em perscrutar as nuances identitárias segundo as quais povos indígenas do século XVI representavam em seus escritos os povoados vizinhos dos seus vãos de encontro a um campo de interesse muito explorado historicamente pelos próprios indígenas. “*Sus divisiones originales en grupos y el desplazamiento de esos grupos a través de caminos registrados eran temas de agudo interés histórico para ellos.*”²⁵³. Uma afiliação histórica relacionada aos toltecas, uma periodização migratória mais antiga do que a de outro grupo, e associações do gênero, eram fontes de orgulho local. Os otomies, por exemplo, por não utilizarem a língua náhuatl (dentre outros fatores), foram muitas vezes olhados com desprezo por outros povos do vale do México. As etnias do vale do México desde tempos pré-hispânicos já lidavam constantemente com o que atualmente nomeamos de ‘alteridade’, ao expor em códices e poemas uma série de referências sobre os Outros.

O período colonial, com a imposição de novas formas de domínio e organização sobre as sociedades indígenas, não significou o abandono de tradições históricas nativas, institucionalizadas e vinculadas com o *altepetl* (cidade-estado, como Tezcoco por exemplo) a que pertenciam. A maneira de resolver disputas territoriais e políticas passava pelo contínuo diálogo com as histórias locais e com as vizinhas e rivais. O diálogo com o Outro se dava grandemente nesses âmbitos, e prosseguiu na época colonial, ainda que os indígenas tivessem, é bem verdade, que dirigir-se a novos públicos assim como adotar novas formas de escrita e enunciação.

Miguel Leon-Portilla considera que para os próprios cronistas de ascendência indígena como Alva Ixtlilxochitl, Bautista de Pomar, Tezozomoc e outros, a transformação da oralidade dos antigos códices indígenas em escritura alfabética (com caracteres latinos) significaria uma forma de eternizar os fundamentos da antiga maneira de viver dos indígenas, dado seu valor intrínseco²⁵⁴.

Desde séculos antes da era cristã os mesoamericanos desenvolveram incipientes formas de escritura, representando cálculos calendáricos, nomes de pessoas e lugares, vários gêneros de eventos e pensamentos abstratos. Os maias alcançaram uma escritura glífica de caráter logossilábico. Ainda que menos completa que a escritura maia, a dos nahuas com seu sistema pictoglífico²⁵⁵ alcançou as mesmas potencialidades, exceto que era dependente da oralidade, elemento chave para vincular o conteúdo dos códices.

²⁵³ “Suas divisões originais em grupos e as migrações desses grupos através de caminhos registrados eram temas de agudo interesse histórico para eles” GIBSON, Charles. **Los aztecas bajo el dominio español**. México: Siglo XXI Editores, 1991, p.13.

²⁵⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. op. cit., 1996, p.9.

²⁵⁵ Pictoglífico porque os glifos eram acompanhados de imagens com potencialidades semânticas.

A partir da chegada dos espanhóis, “*de muy distintas formas se desarrolló el proceso de aprisionar con signos escritos lo que anteriormente, através de siglos, repetía el pueblo de viva voz en sus cantos, plegarias y discursos.*”²⁵⁶ Pode-se extrair desse contexto literário um caráter até mesmo experimental, segundo o qual os historiadores indígenas coloniais ensaiavam soluções diferentes, relacionadas aos seus objetivos específicos. De maneira geral, foram fiéis às suas próprias histórias de origem, que lhes outorgava fundamentação, e ao mesmo tempo não podiam contradizer o dogma cristão da criação única da humanidade, pois estava em jogo a própria aceitação de sua civilidade.

Nessa mesma linha de pensamento, James Lockhart aloca o *altepetl* como *locus* definidor da identidade indígena, para além da presença espanhola, como em tempos anteriores ao contato. “The *altepetl* is also the criterion for assigning the all important ‘we’ and ‘they’, ‘we’ being citizens of our *altepetl* and ‘they’ all others, whether Spanish or indigenous”²⁵⁷. A afirmativa é definitivamente impactante, uma vez que através dela se lê que o jogo de alteridade indígena no contexto da Nova Espanha seguiu praticamente inabalado com a presença espanhola, assimilando os espanhóis apenas como mais um *altepetl*, garantindo-lhes tal identidade sob o título de *caxtiltecatl* (que remete à Castela)²⁵⁸. Nossa suposição, apresentada na introdução desta pesquisa, vai contra tais conclusões, pelo menos no caso de Tezcoco, pois acreditamos que nos discursos aqui analisados a afirmação da identidade do narrador contou menos do que as estratégias discursivas preocupadas com o destinatário espanhol. Ou seja, diante do público espanhol para o qual os narradores direcionavam sua escrita, o *altepetl* que outorga identidade para o narrador indígena não teve maior preponderância na assimilação do “Nós” e “Eles”, uma vez que operam diversas estratégias discursivas que priorizam persuadir o destinatário espanhol das mensagens. Trataremos especificamente destas questões no terceiro capítulo, quando houver dados conclusivos suficientes para confirmar ou refutar nossas suposições.

Como ainda estamos em vias de análise, tratemos agora da cidade de Tezcoco no contexto colonial e do próprio contexto no qual Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl escrevem para visualizarmos melhor o caráter de suas obras e suas enunciações acerca dos mexicas.

²⁵⁶ “de muitas formas distintas se desenvolveu o processo de aprisionar com signos escritos o que anteriormente, através de séculos, repetia o povo em viva voz em seus cantos, pregações e discursos.” LEÓN-PORTILLA, Miguel. op. cit., 1996, p.11.

²⁵⁷ “O *altepetl* é também o critério para assimilar o todo-importante “nós” e “eles”, sendo “nós” cidadãos do nosso próprio *altepetl* e “eles” todos os outros, sejam espanhóis ou indígenas.” LOCKHART, James. Sightings: Initial Nahuatl reactions to Spanish culture. In SCHWARTZ, Stuart B. (Ed), **Implicit Understandings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.238.

²⁵⁸ Ibid., p.239.

A cidade de Tezcoco situa-se na margem leste do lago de Tezcoco, a leste de Tenochtitlan. Dada sua posição eminente no vale do México há uma porção de crônicas focadas na sua história indígena, já que em tempos pré-hispânicos abrigou uma dinastia tão poderosa quanto aquela de Tenochtitlan.

Porém, mesmo com a ajuda de Tezcoco na conquista do México a favor dos espanhóis, não se encontram evidências de que na época colonial tenha chegado a atingir uma verdadeira autonomia local. Sua condição em relação à cidade do México apresentava recursos muito reduzidos, se comparados aos que possuía na época da Tríplice Aliança pré-hispânica, não ultrapassando *status* de subúrbio, conectado à cidade do México. “*In the constant flow of individuals and goods between the capital and Texcoco, Texcoco was always the dependent partner.*”²⁵⁹ Em meados do século XVI, as elites econômicas e sociais eram cidadãos da cidade do México.

As gerações as quais pertenceram Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl não foram aquelas que estiveram no vale do México imediatamente após a conquista militar. Estas enfrentaram uma situação de incerteza e improvisação sem precedentes, na qual muitos centros de decisão pré-hispânicos haviam desaparecido, mas ao mesmo tempo a distância da autoridade de Castela dera vazão para um caos político e cultural. No contexto colonial vivenciado pelos dois tezcocanos, já não imperavam mais as iniciativas individuais, o sentimento de não-pertencimento e a situação fractal de desentendimento e comunicação fragmentada.

Apesar de ser equivocado tratar de um programa de colonização cuidadosamente elaborado para as terras conquistadas, houve da parte espanhola uma vontade geral de ocidentalização²⁶⁰ e normalização desse espaço americano, espaço este que às vistas dos recém-chegados rompia com o ambiente ibérico e seu ritmo particular. A vontade de restabelecer referências usuais encontrou maior potencialidade na evangelização dos gentios, e após a conquista militar cedia lugar à “conquista da alma”: “*los misioneros promulgaron las normas que debían regir la alianza entre los individuos y las familias, así como la expresión aceptable del deseo según la ética judeocristiana.*”²⁶¹. Nossos cronistas tezcocanos são filhos de uma geração em que a intervenção dos frades já havia surtido grandes efeitos, no sentido

²⁵⁹ “No constante ir e vir de indivíduos e mercadorias entre a capital e Tezcoco, Tezcoco era sempre a parte dependente.” LEWIS, Leslie. op. cit., 1976, p.126.

²⁶⁰ Em outras palavras, reproduzir os padrões da velha Europa no Novo Mundo. Este conceito foi retirado de GRUZINSKI, Serge. **O pensamento metiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²⁶¹ “os missionários promulgaron as normas que deviam reger as alianças entre os indivíduos e as famílias, assim como a expressão aceitável do desejo segundo a ética judaico/cristã.” GRUZINSKI, Serge. *Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana*. BERNAND, Carmen (Ed.), **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p.163.

de conhecer para conquistar. Desde crianças conheceram uma educação cristã, e como membros da elite indígena receberam uma educação mais renitente, no sentido da vontade dos clérigos em inculcar com mais veemência aquilo que entendiam por pessoa humana e divindade, corpo e natureza, ilusão e autenticidade, etc.

Enfim, podemos afirmar que ambos são filhos de uma geração na qual, através da difusão da imagem cristã, “*los religiosos aplicaron un programa subversivo de occidentalización más que de mera hispanización.*”²⁶². Tal estratégia estava de acordo com o projeto humanista do qual Bernardino de Sahagún fazia parte, de criar um “homem novo”, sem os vícios do Velho Mundo. Chamada por Gruzinski de “guerra de imagens”, a conflituosa guerra de representações de mundo entre indígenas e espanhóis já conhecera seus primórdios pelas mãos do conquistador Hernán Cortés, que decidira fazer de México-Tenochtitlan a capital do novo reino.

Para Serge Gruzinski, a passagem de um México fractal para colonial deu-se principalmente através de “*múltiples procesos de mestizaje biológicos y culturales.*”²⁶³, ou seja, da aproximação entre os mundos espanhol e indígena que logo após a conquista militar mais conflitavam do que aclimatavam em trocas culturais substanciais. Novos significados e valores híbridos foram sendo construídos, e tanto Bautista de Pomar quanto Alva Ixtlilxochitl partilham desse momento no qual

[...] *tal agilidad en pasar de una cultura a otra facilitó en el porvenir la aparición de identidades múltiples, haciendo, por ejemplo, que ciertos indios se daban por mestizos o que indígenas cristianos podían volverse perfectos idólatras en el secreto de su casa o del monte.*²⁶⁴

A questão do *status* das elites indígenas a partir de meados do século XVI e da sua posição econômica é muito importante para enfim adentrarmos em nuances de seus relatos. Percebe-se claramente uma insatisfação com sua situação no mundo colonial, e para entendermos melhor as estratégias narrativas (que englobam os mexicas) utilizadas a partir de tal realidade colonial, consideramos muito importante uma explanação prévia dessas questões que os levam a tomar a pena e redigir textos. Dos questionários que compõe as *Relaciones Geográficas de Índias*, dos quais a obra de Bautista de Pomar é um dos resultados, pode-se extrair das respostas indígenas, de maneira geral, uma sensação de que se vivia menos do que

²⁶² “os religiosos aplicaram um programa subversivo de ocidentalização, mais que de mera hispanização” Ibid., p.164.

²⁶³ “múltiplos processos de mestiçagem biológicos e culturais” Ibid., p.168.

²⁶⁴ “tal agilidade de passar de uma cultura à outra facilitou no porvir a aparição de identidades múltiplas, fazendo, por exemplo, com que certos índios se dessem por mestiços ou que indígenas cristãos podiam mostrar-se perfeitos idólatras no segredo de sua casa ou monte.” Ibid., p.168.

antes da chegada espanhola e com menos saúde. Para Wathtel, “*these answers demonstrate the disintegration of those economic, social and religious systems which had previously given a meaning to the task of daily life.*”²⁶⁵ Aprofundemos a análise sobre esse *background* a partir do qual escreveram Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl.

Com ou sem licença oficial, por volta da metade do século XVI um número crescente de espanhóis migrava para o Novo Mundo, sendo a grande maioria de Andaluzia, Extremadura e Castela. Encorajados por oportunidades de uma vida melhor, emigravam para juntar-se a parentes na América, escapar de condições intoleráveis (como judeus ou o lado perdedor da revolta dos comuneros, por exemplo). A ‘república de los índios’ foi ameaçada por tais influxos demográficos, concomitantes ao momento mais grave da catástrofe demográfica indígena (1545-7).

Se em 1519 havia por volta de 25 milhões de indígenas na América espanhola, em 1568 conta-se que menos de três milhões sobreviveram. “*It is not surprising that many Indians should have found the shock of change too great and have lost the will to live*”²⁶⁶. A causa maior da baixa demográfica indígena foi o contágio por doenças, facilmente adquiridas por indígenas devido às centenas de anos de isolamento do resto da humanidade. Porém, mesmo que sejam a causa principal do desastre demográfico, não se pode negar que a Conquista foi ela mesma responsável por um período de opressão assassina (guerra, extração de tributos, suicídios, aborto, desespero como protesto...). Com essas quedas demográficas as estruturas tradicionais de organização indígena são completamente desordenadas²⁶⁷.

O aumento de terras desocupadas por conta da baixa demográfica indígena coincidiu com a crescente demanda espanhola. Sabemos que o tipo de sociedade buscada indistintivamente seria a mais parecida possível da européia e nesse sentido os povos subjugados deveriam tornar-se, num estilo espanhol, vassalos, sendo cristianizados e ‘civilizados’. A posse da terra tradicionalmente proporcionava lucro e posição social para o espanhol na península. “Uma das primeiras consequências e das mais consistentes do declínio demográfico dos índios foi a apropriação, pelos colonos espanhóis, das terras abandonadas.”²⁶⁸ Sem mencionar que a capacidade da comunidade de conservar sua terra foi imensamente diminuída, pois em períodos de tensão e escassez os indígenas ficavam mais propensos a vender suas propriedades aos espanhóis. Além das transferências legais, “os

²⁶⁵ “essas respostas demonstram a desintegração de sistemas sociais e religiosos que asseguraram previamente sentido na vida cotidiana [dos indígenas].” WACHTEL, Nathan. op. cit., 1984, p.214.

²⁶⁶ “Não é de se surpreender que muitos indígenas consideraram o choque da mudança muito brutal e perderam a vontade de viver.” ELLIOT, J. H. *Op.cit.*, 1984, p.202.

²⁶⁷ WACHTEL, Nathan. op. cit., 1984, p.213.

²⁶⁸ GIBSON, Charles. op. cit., 1997, p.297.

registros das transações de terra no período colonial estão repletos de provas de falsificações, ameaças e outras práticas ilegais.”²⁶⁹

Dessa forma, houve no novo contexto colonial muitos exemplos de abuso por parte dos espanhóis. Os indígenas eram coletivamente responsáveis pelo pagamento de tributos, mas com o declínio das populações nativas houve discrepância nas quantidades recebidas e o ônus caiu sobre as comunidades indígenas. Os setores tradicionais da economia sofreram baques imensos a partir de 1550, dado o desenvolvimento do tributo baseado na prata. Novas atividades surgiram para obtenção do precioso metal. Ainda mais importante que todos estes fatores, para o nosso caso: No âmbito social, os descendentes da antiga nobreza deixavam de ocupar importantes posições administrativas, uma vez que pessoas das mais diversas e desconhecidas ancestralidades e etnias poderiam tornar-se *gobernadores* ou gerir os *altepetls*. Até descendentes de macehuales (população de condições mais simples) compuseram *cabildos*²⁷⁰.

Por mais que os cronistas de ascendência indígena possuíssem um reconhecimento por parte da autoridade espanhola, seu poder efetivo era mínimo, se comparado ao de seus antepassados, sobre os quais escrevem. Há em seus escritos “*nostalgía del poder perdido, conjugado siempre con las necesidades imperiosas del momento para justificar pretensiones y títulos.*”²⁷¹ Suas tradições históricas permitiram-lhes “*reconocerse en su pasado para dar fundamento a su acción en el presente*”²⁷²

Yukitaka Okubo afirma que “*para un autor de ascendencia indígena que vivió la situación colonial, su manera de identificarse variaba en momentos distintos, según la posición de enunciación y el receptor del discurso por él enunciado.*”²⁷³ Ao analisarmos as maneiras retóricas dos dois cronistas de ascendência indígena selecionados, atentamos especificamente aos jogos retóricos com os quais fazem relação sobre os mexicas nesse contexto particular.

Diante da transformação na tradição histórica dos textos de ascendência indígena, o historiador Miguel Pastrana Flores supõe dois momentos principais. Da conquista militar até o alvorecer do século XVII, o primeiro momento estaria marcado pelo impacto vivo da

²⁶⁹ Ibid., p.299.

²⁷⁰ WACHTEL, Nathan. op. cit., 1984, p.224.

²⁷¹ “nostalgia de poder perdido, conjugada sempre com as necessidades imperiosas do momento para justificar pretensões e títulos.” PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.274.

²⁷² “reconhecer-se em seu passado para dar fundamento a sua ação no presente.” Ibid., p.270.

²⁷³ “para um autor de ascendência indígena que viveu a situação colonial, sua maneira de identificar-se variava em momentos distintos, segundo a posição de enunciação e o receptor do discurso por ele enunciado.” OKUBO, Yukitaka Inou. op. cit., 2007, p.76.

conquista no qual memórias coletivas sem um rosto se manifestam²⁷⁴. Já o segundo momento seria este que estamos apresentando, marcado por reflexões mais profundas acerca da conquista e pelas transformações na sociedade indígena apontadas acima, cujas obras “*conjugan el respeto a la tradición de los mayores con la circunstancia de vivir em um mundo cristiano.*”²⁷⁵

Dessa forma, ao analisar a *Relación de Tezcoco* escrita por Bautista de Pomar, podemos concordar com a atual tendência historiográfica vinculada à Universidade Autônoma do México que coloca seu uso de conceitos europeus como um recurso mais estratégico do que um simples traço de ocidentalização, uma vez em que há o manejo de idéias ocidentais para alcançar objetivos específicos. Vamos procurar entender como isso acontece exatamente em sua obra, não perdendo de vista nosso objetivo principal, dado que as estratégias narrativas do autor estão repletas de menções sobre os mexicas.

2.2 A retórica da alteridade na *Relación de Tezcoco*

Neto do senhor ancestral de Tezcoco, Nezahualpitzintli, Juan Bautista de Pomar defende sua cidade-estado a partir de relatos do passado e da associação com o patrimônio cultural reconhecido, herdado do notável senhor Nezahualcoyotl. Quer dessa forma diferenciar Tezcoco como a mais civilizada e pacífica cidade pré-hispânica, em oposição aos mexicas e sua cidade de Tenochtitlan. Sendo assim, sua leitura do Outro é filtrada por essa preocupação em identificar-se como não-violento, fazendo dos mexicas automaticamente os mais guerreiros e cujas práticas rituais também corriam nesse sentido da violência do sacrifício humano e da guerra.

Bautista de Pomar defende a primazia do material a que recorreu como sendo prioritariamente advindo da tradição oral indígena. Pôde consultar alguns códices indígenas sobreviventes à queima, e possivelmente utilizou crônicas de religiosos espanhóis como Olmos e Motolinia. Logo no início do texto explica que se houveram faltas e vazios em seu relato, estes não se devem à negligência, mas sim por conta de seus informantes, “*aun cuando hay indios viejos de á más de ochenta años de edad, no saben generalmente de todas sus*

²⁷⁴ O livro XII de Bernardino de Sahagún faria parte desse momento, por exemplo.

²⁷⁵ “conjugam o respeito pela tradição dos maiores com a circunstância de viver em um mundo cristão.”
PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.269.

antigüedades, sino unos uno y otros otro.”²⁷⁶ Em relação à queima dos códices e antigas pinturas, só restam as lágrimas dos descendentes “*por haber quedado como á escuras sin noticia ni memoria de los hechos de sus pasados.*”²⁷⁷

Sabemos que as fontes indígenas utilizadas são exclusivamente tezcocanas, porém o importante é ressaltar o caráter de sua utilização: por um homem preocupado em assumir postos governamentais e que responde a um questionário prévio muito bem delimitado. Quando Bautista de Pomar deve responder uma questão sobre o posicionamento geográfico de Tezcoco, logo traça como panorama referencial uma escala de distância referente à cidade do México, indicando cada caminho possível para se chegar a ela. Tal preocupação denota a tendência de orientação dependente da Cidade do México, como demonstramos ao tratar da relação Tezcoco/Cidade do México. Sobre a orientação dos outros povoados há especificações muito mais minguadas.

Bautista de Pomar identifica-se como indígena, tratando de assimilar-se a seu grupo nobre de origem, de Tezcoco. Não apreciava os índios em termos gerais, descrevendo, por exemplo, os antigos chichimecas enquanto “*indios bárbaros, como alarábes de Africa [...]*”²⁷⁸. Ora, aqui já encontramos aportes retóricos que hierarquizam culturas, utilizando mecanismos de comparação com o universo do receptor das mensagens. Porém, uma vez que estes chichimecas foram os primeiros povoadores da região de Tezcoco, Bautista de Pomar relativiza seu caráter bárbaro outorgando-lhes uma qualidade guerreira e valente, vislumbrada inclusive por espanhóis: “*á opinion de hombres prácticos de naciones extranjeras son los mayores flecheros del mundo.*”²⁷⁹

Percebemos em nossas análises uma oposição clara, uma dicotomia, entre acolhuaque e colhuaque em Bautista de Pomar logo no início de sua *Relación*. É importante refletirmos sobre tal oposição, dado que o autor associa diretamente os colhuaques com mexicas.

Como já demonstramos, o termo acolhuaque diz respeito aos habitantes tezcocanos e outros sujeitos a Tezcoco, relativos à parte oriental do vale do México. Por sua vez, o termo colhuaque se relaciona, segundo Charles Gibson, aos habitantes da parte ocidental do vale, aos antigos amos dos mexicas quando ainda não havia se estabelecido Tenochtitlan (capital mexica). Logo, colhuaque não possuía tal relação mecânica com mexica, mas a associação de colhuaques com mexicas em Pomar não é fortuita. O reinado do senhor Acamapichtli, filho de

²⁷⁶ “porque ainda que haja índios velhos de mais de oitenta anos de idade, não conhecem, de maneira geral, todas suas antigüedades, assim uns umas e outros outras.” POMAR, Juan Bautista de. **Relación de Tezcoco**. México: Imprenta de Francisco Diaz de Leon, 1891, p.1.

²⁷⁷ “por ter ficado às escuras, sem notícia nem memória dos feitos de seu passado.” Ibid., p.2.

²⁷⁸ “indios bárbaros, como árabes da África [...]” Ibid., p.3.

²⁷⁹ “à opinião de homens prácticos de nações estrangeiras, são os maiores arqueiros do mundo.” Ibid., p.4.

um nobre culhua, marca no século XIV a fundação da dinastia mexicana. “*Los sucesores de Acamapichtli em Tenochtitlan conservaron el título de Culhua Tecuhtli (Señor Culhua) [...]*”²⁸⁰

É muito importante apontar que em Pomar o termo culhuaque é utilizado como sinônimo de mexicana, como se lê nesta passagem: “*acolhuaque son los chichimecas hombrudos y culhuaque son los advenedizos del género mexicano, tomando la denominación de su nombre de Culhuacán, pueblo de donde vinieron da la parte del poniente.*”²⁸¹ Em um só movimento explicativo Bautista de Pomar associou a origem mexicana a Colhuacan, ignorando sua tradição migratória que os vincula à mítica Aztlan (não a Colhuacan), e ainda englobou todos os povos culhuas no “gênero mexicano”. Estas são claramente simplificações e desvios culturais no procedimento de tradução dos mexicas realizado pelo cronista. Para o destinatário espanhol, fica muito mais clara uma narrativa que oponha cultural e politicamente “parte oriental do vale X parte ocidental do vale”.

Além disso, o próprio significado semântico da palavra Tezcoco, derivada da palavra chichimeca *tezcoatl*, permanece desconhecido, e segundo Pomar tal omissão se deve ao advento dos colhuaque. Os mexicas são indiretamente responsabilizados por tal ruptura semântica, pois “*así que acabados ó convertidos en culhuaque [os chichimecas] usaron su lengua, que es la misma mexicana [...]*”²⁸². Em última instância, a ruptura linguística e semântica tezcocana com as raízes chichimecas se devem à “língua mexicana”. A construção dessa oposição entre tezcocanos e mexicas não adquire, em Pomar, sua máxima expressão no âmbito da herança linguística, como veremos.

Através do jogo retórico apresentado por François Hartog nomeado de “diferença e inversão”, podemos explicar o movimento descritivo de Bautista de Pomar que aloca os culhuaques (ai estão os mexicas) como estrangeiros nas terras do vale do México, enquanto os tezcocanos já ocuparam a terra a “quase mil anos”, sendo seu governo legítimo. Na seguinte frase lemos “Nós, primeiros habitantes desta terra” X “Eles, nações posteriores, e adventícias à tezcocana”: “[...] *porque todas las más naciones que hay en esta provincia son advenedizas,*

²⁸⁰ “Os sucessores de *Acamapichtli* em Tenochtitlán conservaram o título de Culhua Tecuhtli (Senhor Culhua) [...]” *Ibid.*, p.4.

²⁸¹ “acolhuaque são os chichimecas ombrudos e culhuaque são os adventícios do gênero mexicano, tomando a denominação de seu nome de Culhuacan, povoado de onde vieram da parte do ponente.” *Ibid.*, p.5.

²⁸² “assim que extintos ou convertidos em culhuaques, [os chichimecas] usaram sua língua, que é a mesma que a mexicana.” *Ibid.*, p.4

especialmente los culhuaque.”²⁸³ Há uma ênfase em relação aos culhuaque (“especialmente os colhuaque”) que potencializa o binômio “acolhuas X colhuas”.

A legitimidade fundada na ancestralidade, o bom governo, a moderação, o uso da justiça, a modéstia na tributação, todos esses elementos são assimilados à construção da imagem de dois governantes tezcocanos, o pai Nezahualcoyotl e o filho Nezahualpilli. Em todos os sentidos, a imagem da virtude recai sobre eles, em Pomar. É muito importante destacar tal construção textual, pois através dela esses governantes representam Tezcoco em oposição aos mexicas, em relação ao assunto mais delicado e detalhado pelo cronista: o religioso.

No momento narrativo em que Pomar ainda não descreve minuciosamente as características do culto, dos “íolos” e dos rituais, e principalmente, quando ainda não há referência explícita aos mexicas, Nezahualcoyotl e Nezahualpilli aparecem em sua escrita como ordenadores do culto em Tezcoco, adoradores de uma infinidade de “íolos”. Além de tudo, realizavam sacrifícios a esses íolos: “*La opinión que más cerca de la verdad há llegado és que tenían muchos íolos. Y tantos, que casi para una cosa tenían uno, a los cuales adoraban y hacían sacrificios.*”²⁸⁴

Porém, após apresentar explicitamente os “*culhuaque que se llamaban mexica*” Bautista de Pomar realiza novamente um procedimento de inversão retórica, alocando os mexicas no pólo oposto da civilidade ocidental. Além de responsabilizar diretamente os mexicas pela invenção do sacrifício humano, prática abominada pelo universo espanhol e atrelada à barbárie, posiciona os tezcocanos no âmbito civilizado, através do mesmo movimento de tradução do Outro. Em outras palavras, os mexicas inventaram o sacrifício humano, mas nós tezcocanos não os seguimos. A preocupação com o destinatário europeu da mensagem direciona essa manipulação retórica de Pomar, que instrumentaliza os mexicas como pólo negativo para fazer de sua tradição pólo positivo.

No seguinte trecho se lê a atribuição da invenção do sacrifício aos mexicas: “*Lo que se ha podido sacar la raíz, investigando la verdad de ello, es que el sacrificio de hombres á estos íolos fué invención de los mexicanos [...]*”²⁸⁵. Um pouco mais à frente, depois de nomear o Outro (mexica) como dono dessa “*diabólica invención*”, Pomar subtrai sua própria cidade de tal legado: “*Á imitación de los mexicanos se introdujo [o sacrificio humano] en toda*

²⁸³ “[...] porque todas as demais nações que existem nesta província são estrangeiras, especialmente os culhuaque.” Ibid., p.6.

²⁸⁴ “A opinião que mais se aproxima da verdade é a que possuía muitos íolos. E tantos, que quase para cada coisa tinham um, aos quais adoravam e faziam sacrifício.” Ibid., p.7-8.

²⁸⁵ “aquilo que se pôde sacar à raíz, investigando a verdade, é que o sacrifício de homens a esses íolos foi invenção dos mexicanos [...]” Ibid., p.15.

esta tierra, á lo menos en esta ciudad y en Tlacuba, Chalco, y Huexutzinco y Tlaxcalla.”²⁸⁶ Curioso é o fato de Pomar associar ao pólo dos imaculados tanto uma antiga cidade confederada a Tenochtitlan (Tacuba) quanto outras inimigas. Não há necessidade de relembrarmos que em todas essas cidades há evidências de práticas pré-hispânicas do sacrifício humano, e de que sua “invenção” não foi mexicana, mas remete ao período pré-clássico mesoamericano (1500 a.C.- 200 a.C.).

Mais relevante para nossos propósitos, além de perceber esse mecanismo de inversão utilizado por Pomar é diagnosticar que antes do surgimento do termo “mexica” em seu texto, os tezcocanos praticavam sacrifícios. Ele não especifica quais sacrifícios, mas denota que os praticavam, e, além disso, honravam diversos ídolos. Após o surgimento do termo “mexica” no texto, os tezcocanos não imitam sua prática de sacrifícios humanos e ainda questionam a própria essência do politeísmo. Assim, como descreve o cronista, apesar de possuírem vários ídolos que representavam diferentes deuses, nunca teriam se remetido a eles através de nomes particulares, “*sino que decían en su lengua in Tloque in Nahuaque, que quiere decir el Señor del cielo y de la tierra: señal evidentísima de que tuvieron por cierto no haber más de uno.*”²⁸⁷ O autor invoca inclusive a autoridade da sua fonte de informação para atestar o monoteísmo tezcocano, pois segundo ele está demarcado nos cantos que tanto os nobres como a “gente comum” averiguaram essa verdade.

Nezahualcoyotl teria sido aquele que “*más vaciló buscando de donde tomar lumbre para certificarse del verdadero Dios y Creador de todas las cosas.*”²⁸⁸ A afirmação da busca de um Deus único em época anterior à chegada espanhola não comprova o pensamento monoteísta de Nezahualcoyotl, mas as intenções do autor: “*Pomar quiere subraiar la superioridad ‘religiosa’ de la nobleza texcocana desde la venida de los españoles, porque así defiende y mejora la posición de la nobleza indígena texcocana en el mundo ya católico.*”²⁸⁹

Qual melhor forma de validar tal superioridade religiosa aos olhos do destinatário espanhol senão invalidando a significação religiosa do Outro? Devemos situar o posicionamento textual dessas importantes colocações historiográficas sobre Tezcoco, afim de novamente aproximarmo-nos do trato de Pomar com relação à alteridade mexicana. As

²⁸⁶ “À imitação dos mexicanos se introduziu [o sacrifício humano] em toda esta terra, exceto nesta cidade e em Tacuba, Chalco, Huexotzinco e Tlaxcala.” Ibid., p.16.

²⁸⁷ “mas diziam em sua língua *in Tloque in Nahuaque*, que quer dizer o Senhor do céu e da terra: sinal evidentíssimo de que tiveram por certo não haver mais de um.” Ibid., p.24.

²⁸⁸ “mais vacilou buscando de onde tomar luz para certificar-se do verdadeiro Deus e Criador de todas as coisas.” Ibid., p.24

²⁸⁹ “Pomar quer sublinhar a superioridade ‘religiosa’ da nobreza tezcocana a partir da chegada dos espanhóis, pois assim defende e melhora a posição da nobreza indígena tezcocana em um mundo já católico.” OKUBO, Yukitaka Inou. op. cit., 2007, p.63.

iluminações e percepções tezcocanas, apresentadas acima, são localizadas no texto logo após a caracterização de um vazio no universo representacional mexicana. Nossas análises indicam que os raros momentos nos quais Pomar admite não conhecer o significado de alguma prática ritual estão relacionados com o universo mexicana.

Assim, o procedimento retórico de silenciar para distanciar o Outro, apontado por Hartog, pode ser visualizado nestas situações narrativas: “*Ponían en las casas reales y en los templos ciertas juncias que significaban el ayuno. No se pudo saber por qué se hacía, más que era introducido de largo tiempo por los culhuaque [...]*”²⁹⁰. A ligação simbólica entre o jejum e a junça permanece sem um sentido inteligível. Mais significativa ainda é a retirada de simbologia do maguey. Os mexicanos descobriram seu uso para fabricar a famosa bebida ritual *pulque* nos inícios de sua migração, mas a planta impressionou até os espanhóis. Ela era definitivamente bem conhecida até mesmo no período colonial, e seria muito difícil Pomar ignorar qualquer sentido simbólico acompanhado pelo maguey.

*While the effects of its fermented milk unequivocally established it as a plant of power, it had other significances. It was a gracious plant to man, providing fuel, shelter, fibre for rope and twine and clothing as well as a drink, so that life, if a rough one, could be built around it.*²⁹¹

Era uma planta associada ao universo mexicana e muito cara a eles. Ao invés de Bautista de Pomar simplesmente deixar de mencionar o maguey, se é verdade que não possuía significação para os acolhuas, ou apenas tratar de classificá-lo ou descrever suas propriedades, ele opta por invalidar seu universo simbólico. No seu texto se lê que o maguey fora trazido pelos mexicanos e era tido como elemento sagrado sem razão alguma:

*Los culhuaque que se llamaban mexicana lo trajeron antiguamente de la misma provincia de Culhuacan, y no dan ni se halla razón alguna por qué estas púas fuesen tenidas por cosa sagrada, ni que en su virtud se hubiesen hecho algunos engaños ó cosas milagrosas, como el lío o espejo de Tezcatlipoca [...]*²⁹²

O recurso retórico de silenciar é muito impactante, na medida em que não se mensura o Outro, não se compara, diferencia, traduz, classifica, descreve, mas opta-se por operar um

²⁹⁰ “Colocavam nos aposentos reais e nos templos certas junças [uma planta] que significavam o jejum. Não se pôde saber por que se fazia, mas que foi introduzido há muito tempo pelos culhuaque [...].” POMAR, Juan Bautista de. op. cit., 1891, p.23.

²⁹¹ “Enquanto os efeitos de seu leite fermentado inequivocamente estabeleceram-na como uma planta de poder, ela tinha outros significados. Era uma planta graciosa para homens, provindo combustível, abrigo, fibra para corda, vestimentas e bebida, sendo que uma vida, se rude, poderia ser construída ao seu redor” CLENDINNEN, Inga. op. cit., 1991, p.244.

²⁹² “Os culhuaque que se chamavam mexicana o trouxeram antigamente da mesma província de Culhuacán, e não dão ou não se encontra razão alguma por que estes espinhos fossem tidos por coisa sagrada, nem que em sua virtude se tivessem realizado fraudes ou algumas coisas milagrosas, como o envoltório ou espelho de Tezcatlipoca [...].” POMAR, Juan Bautista de. op. cit., 1891, p.14.

esvaziamento de sentido simbólico através do silenciar sobre o Outro. Os mexicas não dão ou não se encontra razão alguma para que o maguey fosse tido como algo sagrado. Além do mais no mundo prático da realização material a planta não demonstrou nenhuma potencialidade real, seja para o bem ou para o mal.

Porém não estamos apenas diante de um esvaziamento de significados do universo ritualístico dos mexicas, mas de uma guerra simbólica. Esse conflito se dá na *Relación de Tezcoco* no âmbito divino, entre duas deidades largamente cultuadas em tempos pré-hispânicos: Huitzilopochtli e Tezcatlipoca. Como está descrito acima, se o maguey não era vinculado a realizações milagrosas, o espelho de Tezcatlipoca por sua vez o era. Em que sentido podemos visualizar um conflito representacional entre tezcocanos e mexicas?

Como se sabe, Huitzilopochtli era considerado deus patrono dos atos guerreiros e da fundação da etnia mexica. Em sua cosmogonia, é personagem central não apenas na migração mexica rumo à Tenochtitlan, mas também na própria criação do gênero humano. De maneira geral, se pode afirmar que essa deidade possuía uma importância local, atrelada aos mexicas, enquanto Tezcatlipoca era considerado um tipo de deus supremo e onipresente que dava e tirava bens, aparecendo obrigatoriamente nos calendários e possuindo uma larga extensão de influência no Altiplano Central. Possuía uma caracterização de deidade benfeitora, que traz dons sociais, mas ao mesmo tempo ambígua, pois poderia tolhê-los a qualquer instante e conforme sua disposição. Segundo Eduardo Natalino dos Santos, no documento nomeado *Historyre du Mechique* é tratado também “como o deus patrono e civilizador dos fundadores de Texcoco.”²⁹³ Quer o nosso cronista tenha tido contato com esse material ou não, seu trato relegado a Tezcatlipoca é muito semelhante ao de um deus patrono. Tezcatlipoca representando o deus patrono tezcocano rivaliza com Huitzilopochtli representando o deus patrono mexica.

No quesito “sacrifício humano” tanto Tezcatlipoca quanto Huitzilopochtli são reverenciados, mas uma sutil diferença pode pender a balança para Huitzilopochtli. Durante sua apresentação no texto, encontramos o procedimento retórico da descrição realizado por Pomar, que traduz ao receptor espanhol a procedência da arma responsável pelo sacrifício de homens: “[...] *pedernal, arma antigua de los mexicanos, que se tiraban con un artificio pequeño como cruz que tenia en la mano.*”²⁹⁴ Além da arma responsável pelo sacrifício humano ser mexica, a diferença principal que pesa a balança do sacrifício humano para o lado

²⁹³ SANTOS, Eduardo Natalino dos. op. cit., 2002, p.193.

²⁹⁴ “[...] *pedernal, arma antigua de los mexicanos, que puxavam com um artificio pequeno como cruz que tinham em mãos.*” POMAR, Juan Bautista de. op. cit., 1891, p.10-11.

de Huitzilopochtli aparece na descrição de uma estrutura cuja alusão não há no caso de Tezcatlipoca: diante da porta do aposento maior de Huitzilopochtli havia uma pedra “*que nombraban techcatl donde sacrificaban los indios.*”²⁹⁵

Sutilmente delineou-se um conflito entre o deus patrono mexicana, Huitzilopochtli, e Tezcatlipoca, “ídolo principal”, tratado como deus patrono tezcocano por Bautista de Pomar. Tezcatlipoca teria possuído um templo menor que o de Huitzilopochtli em Tezcoco, porém resguardado em uma localidade própria, no bairro de Huiznahuac, devido à sua importância diferenciada: “*averiguóse que Nezahualcoyotzin dejó estar en este barrio á este ídolo á contemplación de los índios de él, á cuyo cargo era guardarlo, porque sus antepasados lo habían traído al tiempo que á esta tierra vinieron.*”²⁹⁶ A conclusão desse conflito se delineia, ao nosso ver, na descrição dos artefatos de ambas deidades guardados em um aposento especial: De Tezcatlipoca um espelho de ouro polido que segundo Pomar possuía poderes incomuns que ajudaram homens de Colhuacan a juntarem-se aos acolhuaque, através da própria intervenção de Tezcatlipoca: “*Venía hablando con ellos este espejo en voz humana, para que pasasen adelante, y no parasen ni asentasen en las partes que viniendo pretendieron parar y poblar, hasta que llegaron a esta tierra de los chichimecas acolhuaque [...]*”²⁹⁷. Da parte de Huitzilopochtli, não somente seu estandarte era mais tosco, como os adornos que o acompanhavam careciam de significado: “*El otro lío de Huitzilopuchtli era de otra burlería de menos fundamento que estotro [de Tezcatlipoca], porque era de dos púas de maguey [...]*”²⁹⁸. Vale destacar que em outro trecho demarca-se mais uma vez a ausência de sentido atrelada ao maguey, sobre a prática de espetar-se com ele: “*no se pudo saber el misterio y significación de esto, por eso se pasa adelante.*”²⁹⁹

Dessa forma Tezcatlipoca está decididamente acima da deidade patrona dos mexicanos. Além de Pomar retirar o significado de objetos particulares que acompanham Huitzilopochtli, sua imagem fora erguida por um continuísmo inexplicável, assim como várias outras práticas trazidas de Culhuacan: “*sus antiguos le hicieron la estatua que hemos dicho y pintado, llamándole Huitzilopuchtli, según la forma que lo tenían antiguamente en su provincia de*

²⁹⁵ “que nomeavam *techcatl*, onde sacrificavam os índios.” Ibid., p.12.

²⁹⁶ “averiguou-se que Nezahualcoyotl deixou esse ídolo neste bairro à contemplação de seus índios, cujo cargo era guardá-lo, porque seus antepassados o haviam trazido no tempo em que vieram a esta terra.” Ibid., p.12.

²⁹⁷ “Vinha falando com eles este espelho em voz humana para que não parassem nem se assentassem nas partes que pretendiam, mas seguissem adiante até que chegaram a esta terra dos chichimecas acolhuaque [...].” Ibid., p.13

²⁹⁸ “o outro envoltório de Huitzilopochtli era de outra enganação de menos fundamento que este outro [de Tezcatlipoca], porque era de dois espinhos de maguey.” Ibid., p.13.

²⁹⁹ “não se pôde saber este mistério e significação, por isso se passa adiante.” Ibid., p.22.

Culhuacán.”³⁰⁰ A própria ordem estrutural de importância relegada aos deuses que Pomar se propõe a apresentar coloca Tezcatlipoca no topo da pirâmide, seguido de Huitzilopochtli e por fim Tlaloc.

É preciso aludir que suas descrições sobre esses três deuses tendem muito mais a uma tipologia idolátrica, ao apresentar imagens, templos e celebrações. Nesse sentido, a narrativa de Pomar se distancia das tradições mesoamericanas pré-hispânicas, pois a importância de uma deidade estava, segundo tais tradições, relacionada diretamente com sua posição cosmogônica, e não se pode tratar de uma hierarquia geral entre os deuses para o mundo indígena do Altiplano Central³⁰¹. Pomar nem sequer menciona palavra sobre a cosmogonia indígena, possivelmente para não rivalizar com a cristã.

Apesar do autor tratar também de Tlaloc, não há explicações relevantes para nossos objetivos. Somente uma menção de que essa deidade era o “ídolo” mais antigo desta terra, cultuado pelos mesmos culhuaque, e para o qual os chichimecas não davam atenção. Não por acaso, pouco depois postula que “*hacíanle sacrificio de niños inocentes [e] no saben dar razón quién lo labró, ni porqué lo adoraban por dios de los temporales [...]*”³⁰². Há suspeitas de que tenha sido obra dos toltecas, e Nezahualcoyotl por reverência teria erguido o templo à Tlaloc junto ao de Huitzilopochtli.

A impressão é que somente a autoridade dos antigos toltecas fez com que Nezahualcoyotl erguesse um templo a uma deidade tão sem sentido, cultuada pelos culhuaques – não pelos acolhuaques. No texto de Pomar a reverência a Tlaloc se somou à reverência a Huitzilopochtli, quase que a contragosto. O cronista deve explicar a existência de antigos templos dedicados a ambos, mas ao mesmo tempo quer desvincular Tezcoco de um deus “cultuado pelos culhuaque”, em cuja celebração era honrado com a reunião de dez ou quinze crianças inocentes degoladas com a arma mexicana: “*con un pedernal agudo los degollaba un sacerdote, ó carnicero por mejor decir, que estaba elegido para el servicio de este demonio [...]*”³⁰³

Segundo o texto de Pomar os tezcocanos não praticavam sacrifícios humanos. No entanto, durante a explanação sobre as cerimônias de seus antepassados assinala que nenhum dos homens destinados a morrer representando Tezcatlipoca fugia, mesmo com a

³⁰⁰ “Seus ancestrais lhes fizeram a estátua da qual falamos e pintamos, chamando-se Huitzilopochtli, segundo a forma que possuíam antigamente na sua província de Culhuacan.” Ibid., p.14.

³⁰¹ SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Op cit.*, 2002, p.226.

³⁰² “faziam-lhe sacrifícios de crianças inocentes [e] não sabem dar o por quê de sua adoração como deus dos temporais, nem quem o produziu [...].” Ibid., p.15.

³⁰³ “com um pedernal afiado lhes degolava um sacerdote, ou melhor dizendo um carniceiro, que estava eleito para serviço desse demônio [...].” Ibid., p.18.

possibilidade de abster-se, “*pareciendole cosa indigna para hombres que representaban tan gran majestad como la de este ídolo [...]*”³⁰⁴. A última referência significativa a Tezcatlipoca não é negativa, mas a de uma majestade. A utilização do termo “ídolo” não ameniza o elogio, nem mesmo a posterior qualificação dos sacrifícios de “*horrendos*” e “*cosa tan odiosa*”. Além do mais, a afirmativa de que os tezcocanos não praticavam sacrifícios humanos contrasta com esta outra, de que “*como Dios Nuestro Señor por su secreto juicio no fué servido de alumbralle, tornaba á lo que sus padres adoraron [...]*”³⁰⁵. Segundo o texto seus ancestrais adoraram Tezcatlipoca, e sacrifícios humanos foram dedicados a Tezcatlipoca “*adorado y servido con muchos sacrificios de hombres [...]*”³⁰⁶.

Esses lapsos textuais, nomeados de injunções narrativas por Hartog, podem ser compreendidos se observarmos o lugar textual de cada afirmativa, e principalmente conforme a presença ou ausência de outra etnia em tais lugares textuais. Elas nos ajudam com nosso segundo objetivo, de diagnosticar a ausência ou presença do fenômeno do “terceiro excluído”. Podemos visualizá-lo à luz da *Relación* de Pomar?

2.3 O “terceiro excluído” na *Relación de Tezcoco*

Em resumo, em primeiro lugar há a descrição de Nezahualcoyotl e Nezahuapilli elegendo sacerdotes e ordenando o culto, adorando e oferecendo sacrifícios a vários “ídolos”. Não se especificam quais sacrifícios, mas um pouco depois a figura que representava Tezcatlipoca é honrada com sacrifícios humanos no templo em Tezcoco. Posteriormente, a pedra sacrificial é alocada no texto diante do templo de Huitzilopochtli, e inicia-se o conflito representacional entre ambas deidades apresentado acima. A potencialidade mística é retirada da deidade patrona mexicana, mas a de Tezcatlipoca é resguardada. O próprio termo “mexica” aparece explicitamente no texto. Os sacrifícios humanos são atribuídos à sua invenção, da qual os tezcocanos não tomam parte. A descrição dos sacrifícios segue após a menção da tamanha “*ceguera y error*” mexicana ao sacrificar homens sem moderação³⁰⁷, conforme o crescimento da sua cidade (tudo se passa como se Tezcoco não tivesse participado da Tríplice Aliança com Tenochtitlan dos mexicas). O horror e a barbárie são descritos detalhadamente.

³⁰⁴ “parecendo-lhe coisa indigna para homens que representavam tão grande majestade como a deste ídolo [...]” Ibid., p.21.

³⁰⁵ “como Deus nosso Senhor por seu secreto juízo não o iluminou [a Nezahualcouotl], voltava ao que seus pais adoraram [...]” Ibid., p.24.

³⁰⁶ “adorado e servido com muitos sacrificios de homens [...]” Ibid., p.9.

³⁰⁷ Ibid., p.16.

Por fim, Nezahualcoyotl duvida que seus deuses fossem apenas “*unos bultos de palo y de piedra hechos por manos de hombres*”³⁰⁸.

Segundo nossas análises, até o surgimento do conflito representacional entre Tezcatlipoca e Huitzilopochtli o senhor tezcocano Nezahualcoyotl agia exatamente como um *tlatoani* de respeito no mundo indígena, ordenando inclusive o culto nos templos manchados por sangue humano. Após a aparição textual dos mexicas, torna-se possível descrever todas as crueldades relacionadas ao sacrifício, uma vez que foi sua invenção. Também é possível distanciar os tezcocanos da barbárie, através da sua descoberta da falsidade dos ídolos, ou melhor, através da sua definição enquanto uma etnia monoteísta. Assim, Nezahualcoyotl assume duas feições conforme o momento narrativo, sendo a primeira sem a presença dos mexicas e a segunda após sua presença no texto.

Para que este fenômeno retórico assinalado acima constituísse o “terceiro excluído” de François Hartog, seria preciso que a mudança de Nezahualcoyotl se operasse a partir do surgimento de uma terceira etnia no texto de Pomar. Isso não acontece, porque a centralidade da argumentação está ao redor dos acolhuas e dos culhuas, ou mexicas. Mas não se deve negligenciar uma terceira etnia que está sempre presente no texto, avaliando cada movimento descritivo de Pomar: seu destinatário espanhol.

Assim, paira no ar o olhar dessa terceira etnia, que só aceita a concepção religiosa monoteísta e abomina o sacrifício humano. Podemos afirmar que o destinatário espanhol da mensagem de Pomar operou como a terceira etnia diante dos mexicas e dos tezcocanos, e seu olhar se faz agudo diante do fenômeno do politeísmo e do sacrifício humano. A partir desse olhar, o “terceiro excluído” é a própria Tezcoco, que se torna uma cidade praticamente espanhola (monoteísta e reprovadora do sacrifício humano) em tempos pré-hispânicos. Diante do olhar e jugo do destinatário espanhol das mensagens, restam apenas dois elementos no cenário narrativo do cronista: mexicas politeístas, praticantes de sacrifício humano X tezcocanos, que não são mais tezcocanos membros da antiga Tríplice Aliança com os mexicas, mas hispanizados, integrantes no *hall* cultural espanhol em tempos pré-hispânicos. O terceiro elemento excluído é a Tezcoco pré-hispânica, que foi feita Castela em oposição a Tenochtitlan.

A *Relación de Tezcoco* de Bautista de Pomar é um texto minguado, por isso suas palavras são tidas como palavras sóbrias, por historiadores que o apresentam tal qual Garcia Icazbalceta. Com um olhar mais minucioso, percebemos que o estilo narrativo menos

³⁰⁸ “uns pedaços de pau e pedra feitos pelas mãos humanas” Ibid., p.24.

pomposo que o de Alva Ixtlilxochitl, por exemplo, não anulou o direcionamento do texto a um destinatário espanhol. Não outorgou mais ou menos sobriedade à escrita.

Por fim, o texto de Pomar versa sobre a vida temporal. Não trata mais do universo espiritual e religioso dos antigos tezcocanos, mas das maneiras de governo, guerra e gestão social. Uma imagem idílica de convívio social na Tezcoco pré-hispânica é construída pelo autor, e em tal construção praticamente não se trata dos mexicas. Aliás, a antiga aliança entre Tezcoco, Tenochtitlan e Tacuba é mencionada com espontaneidade, e no único momento em que divergências com os mexicas seriam apresentadas explicitamente o autor redireciona a narrativa:

*Ninguna guerra nueva se intentabajamás sin consulta de todos tres reyes de Tezcoco, México y Tacuba, los cuales vivieron em mucha conformidad, aunque por uno de los de México fueron puestas asechanzas á Nezahualpitzintli para que lo matasen em la guerra los huexutzincas [...] y por que no se hace al propósito no se tratará de ello.*³⁰⁹

No âmbito da vida temporal, Pomar faz tudo soar como se os indígenas não tivessem conflitos entre eles. A justiça não está apenas dentro dos próprios muros de Tezcoco, onde se compunham cantos com habilidade, exercia-se a virtude desde a infância, galgavam-se lugares sociais de prestígio através de esforço e valentia (não através de interesses e favores particulares), enfim, onde os nobres viviam de forma tão virtuosa e exemplar que levava outros a seguirem sua maneira de viver³¹⁰. Até mesmo para com os inimigos da Tríplice Aliança havia fraternidade, “[...] *sobretudo porque naturalmente los indios son muy domésticos y pacíficos unos con otros.*”³¹¹

As guerras contra Tlaxcala e Huexotzinco teriam sido introduzidas por vontade e consentimento de Nezahualcoyotl, para obtenção de presos para o sacrifício para os deuses. Lembremos que essa prática contrasta com a Tezcoco monoteísta apresentada anteriormente, e que Pomar utiliza a própria palavra “deuses”, ao invés de “ídolos”. Dada a preocupação em elaborar a idéia de uma Tezcoco virtuosa no plano temporal, Pomar negligencia a anterior preocupação de desvinculá-la do politeísmo e da prática do sacrifício humano. Nesse novo contexto textual, os mexicas não são instrumentalizados através de jogos retóricos para persuadir o leitor.

³⁰⁹ “Nenhuma guerra nova se intentava sem consultarem-se os três reis de Tezcoco, México e Tacuba, os quais viveram em muita conformidade, ainda que por um dos mexicanos fossem arrumadas trapaças a Nezahualpilli, para que os huexotzincas o matassem na guerra [...], e porque não se aproposita, não se tratará disso” Ibid., p.36.

³¹⁰ Essas virtudes são descritas minuciosamente da página 25 até a 42.

³¹¹ “[...] *sobretudo porque naturalmente los índios são muito domésticos e pacíficos uns com os outros.*” Ibid., p.44.

A impressão é a de que o gênero indígena é defendido como um todo, enquanto civilizados. A única diferença entre eles é que Tezcoco seria o centro difusor de civilidade. As leis, os bons costumes e a ordem emanam, no texto de Pomar, de Tezcoco, “*y por ellas se gobernaban las demás tierras y provincias sujetas á México y Tacuba.*” Se dizia por todos os cantos que Tezcoco era o lugar de onde as leis “*eran enseñadas para vivir honesta políticamente como hombres y no como bestias.*”³¹²

Nesse sentido, as próprias guerras com Tlaxcala e Huexotzinco teriam o consentimento de ambas as cidades, seja por exercício militar ou para ter à mão prisioneiros de guerra para o sacrifício. Quando peregrino, Nezahualcoyotl teria sido acolhido por tlaxcaltecas “*como á su pariente y sangre y linaje, porque los tlaxcaltecos se precian de la descendencia de los chichimecas [...]*”³¹³, e teria sido acolhido pelos huexotlas por amizade. Apesar das guerras, embaixadores visitavam-se e trocavam presentes. Bautista de Pomar está tão preocupado em obter respaldo em tais afirmações, que afirma ter conhecido pessoalmente um desses embaixadores, que lhe garantiu que a guerra não era real, para subjugar, mas sim uma espécie de exercício guerreiro de comum acordo. A autoridade do “eu vi” é invocada para outorgar legitimidade às afirmações.

Não é nossa intenção debater sobre a existência ou o caráter da chamada *guerra florida*, mas atestar o manejo de recursos retóricos utilizados pelo cronista para transmitir uma idéia de harmonia e união inter-étnica entre indígenas. Uma vez que seu objetivo nesse contexto textual é apresentar Tezcoco como centro civilizador, os recursos retóricos devem dirigir-se a comprovar a sua eficiência nessa tarefa. Logo, os mexicas e outros povos devem aparecer como irmãos à luz dos ensinamentos tezcocanos. Daí ser tão importante para o cronista negar a existência de guerras reais entre indígenas: “*y esto debe ser verdad por muchas razones y evidentes argumentos que lo compronan [...] Lo que más testifica esta verdad son los cantos viejos y antiguos [...]*”³¹⁴.

Contrastemos, portanto, dois momentos narrativos totalmente distintos na maneira de apresentação dos mexicas. No primeiro momento, quando a preocupação de Pomar é pela descrição do universo atemporal indígena, os *tlatoani* (lê-se mexicas, pois estes são responsabilizados pela prática do sacrifício humano) permitiam de maneira sádica que seus inimigos tlaxcaltecas e huexotzincas assistissem aos sacrifícios de seus próprios parentes:

³¹² “e por elas se governavam as demais terras e províncias sujeitas a México e Tacuba.” “eram ensinadas para viver-se honesta e politicamente como homens, não como animais.” Ibid., p.43.

³¹³ “como ao seu parente de sangue e linhagem, porque os tlaxcaltecas prescindem da linhagem dos chichimecas [...]” Ibid., p.45.

³¹⁴ “e isso deve ser verdade por muitas razões e evidentes argumentos que o comprovam [...] O que mais testifica esta verdade são os cantos velhos e antigos [...]” Ibid., p.45-6.

“*Era cosa maravillosa dizque ver el clamor y llanto que hacían, no solo las mujeres, pero los hombres, con la vista de este espantoso sacrificio, imaginando que [morriam] sus hijos, hermanos, tíos y sobrinos, amigos [...]*”³¹⁵. No segundo momento, quando a preocupação de Pomar é pela descrição harmônica do universo temporal indígena, praticamente não há inimigos como demonstramos acima, e quando há – no caso dos tepanecas de Azcapotzalco – a aliança de México, Tezcoco e Tacuba mostra-se harmônica e inviolável. Nezahualcoyotl “*ayudado de los señores mexicanos, sus tíos, conquistaron y ganaron á fuerza de armas á Azcapotzalco [...]. Cuando iban á la guerra siempre iban tres ejércitos, el uno de esta ciudad, y el otro de México, y el otro de Tacuba [e] todos tres concertaban el modo y orden que había de tener, lo cual guardaban entre si inviolablemente.*”³¹⁶. Lembremos que o cronista opta por não descrever a única vez na qual os mexicas teriam quebrado esse padrão harmônico.

Por fim, talvez para validar seu discurso em relação à boa maneira de viver tezcocana de antigamente, ou mais provavelmente para direcionar uma crítica indireta aos espanhóis, Pomar indica que nunca houvera notícia de doença ou mortalidade indígena como após a sua conversão se verificou: “*en tiempo de su infidelidad vivieron sanísimos sin jamás saber qué cosa era pestilencia [...]*”³¹⁷. Apesar de investigar a opinião de muitos espanhóis doutos em medicina, Pomar escreve não ter sido possível encontrar as causas desse contraste entre uma expectativa de vida longa antes da chegada dos espanhóis e tamanha mortandade após sua chegada. Segundo ele, os curiosos afirmam que a causa é o trabalho excessivo de índios em favor dos espanhóis, pois tamanha quantidade de trabalho faz com que o corpo fique vulnerável e morra, “*y más de la congoja y fatiga de su espíritu, que nace de verse quitar la libertad que Dios les dió [...]*”³¹⁸.

A retórica da alteridade de Bautista de Pomar tende a nomear os mexicas como culhuaques. O ato de nomear, segundo Hartog, representa atribuir significado e apropria-se do Outro. Coisas sem nome não podem participar de um relato, não de uma maneira significativa. Mas a procedência mexicana é atribuída a Culhuacan, como demonstramos, e na melhor das hipóteses essa associação significa um reducionismo, pois a migração mexicana não se inicia a partir de Culhuacan e esta não é sua cidade de “origem” segundo seus anais, senão um local de passagem no qual estiveram sujeitos aos culhuaque. Mas ao utilizar essa

³¹⁵ “Se diz que era coisa maravilhosa, ver o clamor e pranto que derramavam não apenas as mulheres, mas os homens, à vista deste espantoso sacrifício, imaginando que [morriam] seus filhos, irmãos, tios e sobrinhos, amigos [...]” Ibid., p.20.

³¹⁶ “ajudado pelos senhores mexicanos, seus tíos, conquistaram à força de armas Azcapotzalco [...]. Quando iam à guerra, sempre iam três exércitos: um desta cidade, outro do México e outro de Tacuba [e] todos os três combinavam o modo e ordem que seguiriam, o qual guardavam entre si inviolavelmente” Ibid., p.48-51.

³¹⁷ “em tempo de sua infidelidade viveram sanísimos, sem jamais saber o que era doença [...]” Ibid., p.53.

³¹⁸ “e mais ainda da fadiga espiritual, que nasce de ver-se quitar a liberdade que Deus lhes deu [...]” Ibid., p.55.

nomeação Pomar pode facilmente contrastar acolhuas X colhuas, através de um outro recurso retórico largamente utilizado por ele, o de “inversão e diferença”. Eles – estrangeiros no Altiplano, habitantes posteriores X Nós – herdeiros dos mais antigos chichimecas. Eles – trouxeram o culto de Huitzilopochtli e Tlaloc X Nós – através de Nezahualcoyotl o “ídolo principal” Tezcatlipoca. Eles – inventaram o sacrifício humano para dar aos deuses o bem mais precioso, que é a vida X Nós – não seguimos essa prática. Eles – utilizam no rito uma planta, maguey, sem significado encontrado e nem potencialidade simbólica X Nós – possuíamos o espelho falante de Tezcatlipoca. Por fim, Eles – dedicavam corações humanos a vários ‘ídolos’ X Nós – descobrimos que em verdade só existe um Deus onipresente e criador de tudo.

Então, segundo nossas análises, o jogo retórico da “inversão e diferença” através do qual o Outro está culturalmente distante de “Nós”, no pólo contrário e oposto ao “Nosso”, é o mais utilizado por Bautista de Pomar na sua *Relación de Tezcoco*. Dá tanta predileção a esse recurso que enquanto o opera não deixa espaço para uma Tezcoco pré-hispânica, membro da Tríplice Aliança, fazendo dela uma cidade européia em confronto representacional com Tenochtitlan.

Somente quando o recurso retórico não é mais o de inversão, mas sim os recursos da descrição e do *thoma* (mensurar) é que é possível tratar abertamente da confederação entre tezcocanos e mexicas na Tríplice Aliança. Como demonstramos, no plano temporal a intenção do autor é construir uma Tezcoco emanadora de civilidade, e os recursos narrativos escolhidos para isso não precisam fazer dos mexicas o ponto de contraste. Acreditamos que o ponto de contraste seja a própria realidade colonial da qual Pomar fazia parte, dadas as tênues insinuações a uma piora de vida devido aos espanhóis. De qualquer forma o recurso predileto nesse momento narrativo não é mais a inversão, mas a descrição e medida da grandeza cultural e política da Tezcoco de Nezahualcoytl e Nezahuapilli. Os mexicas “saem de cena”, pois o que se mensura e descreve não é a sua alteridade, mas aquela da própria Tezcoco pré-hispânica.

Mais do que atribuir isso ou aquilo às estratégias retóricas, é preciso atentar à circulação e cópia de informação no México do século XVI. Como demonstra Eduardo Natalino, os Anales de Cuauhtitlan não absorve a interpretação mexicana sobre sua migração, e nosso cronista pode não ter tido contato com material específico sobre esse tema, tratado a partir do ponto de vista mexicana. As narrativas estavam comprometidas com os locais onde

foram produzidas e não havia canonicidade³¹⁹. Portanto nem tudo é jogo retórico. É preciso visualizar de maneira diacrônica de apropriação de um autor pelo outro, pois muitas vezes a mesma fonte de informação é compartilhada, ou a maneira de interpretá-la é semelhante.

2.4 A retórica da alteridade na *Historia de la Nación Chichimeca*

Assim como buscamos cumprir com nossos objetivos em relação à obra de Bautista de Pomar, iremos agora analisar a *Historia de la Nación Chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxochitl, escrita no alvorecer do século XVII. Se seguirmos a opinião do professor Angel Garibay, a datação da fonte de tradição indígena não é tão rígida até essa época por conta do seu caráter oral, uma vez que sua composição dependeu da consulta de anciãos versados nas antiguidades indígenas, cujo saber era passado de geração em geração: “[...] *casi siempre habrá que fijar su origen en una etapa contemporanea a los hechos que narran o a los que de alguna manera hacen alusión.*”³²⁰

Para Garibay, os tipos de documentação que refletem a mentalidade náhuatl em sua elaboração historiográfica são aqueles que apresentam narrativas acerca das emigrações e instalações dos povos de fala náhuatl ou quando um relato recorra aos feitos e façanhas desses povos já estabelecidos. As descrições dos conflitos gerados a partir da conquista também devem ser considerados, uma vez que “*los hechos pertenecen a su historia y los modos y teor de la concepción y expresión son indígena*”³²¹. Nesse sentido, a obra de Alva Ixtlilxochitl refletiria muito mais a mentalidade náhuatl do que a de Pomar, mesmo que escrita posteriormente, por tratar de todos esses assuntos. Ainda segundo Garibay, na *Historia Chichimeca*, de uma maneira geral Alva Ixtlilxochitl se apropria das versões que encontra em documentos indígenas e procura dar uma visão panorâmica de todos os tempos e povos.

Em sua busca por classificar documentos que considera mais autênticos na representação do modo de pensar náhuatl, que não é nosso objetivo aqui, Garibay indica que as narrativas podem soar como verdadeiros poemas, cuja forma de literatura remonta ao entrelaçamento de Anais e Relações, ou seja, contendo as formas de literatura empregadas pela antiga sociedade de fala *nahuatl* na narração dos fatos e dos personagens³²². Tal

³¹⁹ SANTOS, Eduardo Natalino dos. op. cit., 2002, p.226.

³²⁰ “[...] quase sempre deverá fixar sua origem [dos relatos em questão] em uma etapa contemporânea aos feitos que narram ou aqueles que de alguma maneira fazem alusão.” GARIBAY, Angel Maria. **Panorama literario de los pueblos nahuas**. México: Editorial Porrúa, 1987, p.17.

³²¹ “los hechos pertenecen a la historia de ellos y porque el modo y tenor de la concepción y expresión es netamente indígena.” Ibid., p.122.

³²² “os fatos pertencem à história deles e os modo e teor da concepção e expressão é indígena.” Ibid., p.128.

produção literária “*nos hace ver la compleja tempestad de sentimientos que en esos pueblos iban hallando su desahogo en el relato, lo mismo que en el poema.*”³²³ Quanto aos adornos fantasiosos, muito presentes no caso de Alva Ixtlilxochitl, também se utilizaram deles as antigas culturas nahuas.

Nossa concepção se difere daquela de Garibay que separa história e fantasia, apresentando duas modalidades de produção historiográfica. A exata fixação dos fatos estaria, segundo o autor, para o lado da história como ciência e a fixação dos fatos em texto estaria para o campo da literatura e da beleza (do adorno). Além do mais, ele encontrou em sua época uma maneira de estimar os textos nahuas da qual não consideramos um avanço em relação a esse objetivo de valorizá-los. Os compara com o universo ocidental, alegando que a palavra *nahuatl* “*es tão fixa y severa como las inscripciones de la historia asiria o babilónica.*”³²⁴ Nós acreditamos que entrar no jogo da “competição civilizacional” é aceitar os pressupostos que fundamentam essa visão de história: que um povo deve ser avaliado por aquilo que na minha cultura (na minha matemática, arquitetura, pintura, etc) é importante.

É necessário frisar que “*a pesar de ser tan pocos los códices préhispanicos que se conservan es notable que puedan establecerse tantas correlaciones entre su contenido y diversos textos nahuas vertidos al alfabeto en el siglo XVI.*”³²⁵ Então, concomitantemente à adaptação dos discursos à concepção espaço/temporal ocidental e à implementação da noção de providência divina nos discursos, os autores de ascendência indígena também “*continuaron dirigéndose a los publicos indígenas tradicionales, que esperaban fidelidad a las convenciones establecidas por sus propias costumbres [...]*”³²⁶. Pudemos notar essa ambigüidade no destinatário das mensagens em Pomar, quando parece defender o público indígena de maneira geral. Ele “*da cuenta de lo que sabe en su ciudad nativa y por los datos recogidos en su familia. Le debemos principalmente la conservación y recompilación de poemas de la región de su ciudad natal.*”³²⁷.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl nasceu em Tezcoco por volta de 1578. É considerado um dos mais importantes cronistas de ascendência indígena da Nova Espanha, descendente

³²³ “nos faz perceber a complexa tempestade de sentimentos que para esses povos iam tomando espaço no relato, assim como no poema.” Ibid., p.132.

³²⁴ “é tão fixa e severa como as inscrições da história síria ou babilônica.” Ibid., p.136.

³²⁵ “apesar de serem tão poucos os códices pré-hispânicos que se conservam, é notável que possam estabelecer-se tantas correlações entre seu conteúdo e diversos textos nahuas vertidos ao alfabeto no século XVI.” LEÓN-PORTILLA, Miguel. op. cit., 1996, p.111.

³²⁶ “continuaram dirigindo-se aos públicos indígenas tradicionais, que esperavam fidelidade às convenções estabelecidas por seus próprios costumes [...]” NAVARRETE LINARES, Federico. op. cit., 2007, p.99.

³²⁷ “dá conta do que sabe na sua cidade nativa e pelos dados recolhidos em sua família. Devemos a ele principalmente a conservação e recopilação de poemas da região da sua cidade natal.” GARIBAY, Angel Maria. op. cit., 1987, p.19.

por linha materna dos antigos *tlatoani*, o que lhe permitiu integrar-se à Ordem Franciscana no Imperial Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco. Assim, também teve ele a possibilidade de revalorizar a cultura *Anahuac* em tempos coloniais, buscando assegurar a credibilidade do leitor, e em estilo, que lhe é peculiar, de grande eloquência e prolixidade. Sua escrita se insere num contexto em que o novo sistema legal – início do século XVII – traz para o nativo a necessidade de provar direitos políticos e territoriais. Ao informar acerca da história passada, mostra reivindicações a favor de sua família defendendo seus próprios direitos, exaltando as glórias de seus antepassados³²⁸.

A *Historia Chichimeca* de Alva Ixtlilxochitl é fundamentada em produção indígena e seus procedimentos retóricos têm um caráter ocidental arraigado. Encontramos todos aqueles mecanismos de tradução encontrados em Cortés, mesmo com a distância temporal de ambas as escritas. Mas não se pode afirmar, em uma leitura superficial, que Alva Ixtlilxochitl se apropriara da informação indígena de um ponto de vista plenamente ocidental. O autor se esforça para traduzir acontecimentos pré-hispânicos ao leitor europeu e paralelamente aos esforços de tradução ele maneja estrategicamente critérios ocidentais para desviar seu relato do nível do mito e validar seu discurso histórico no âmbito colonial³²⁹.

Uma vez que sua escrita é muito mais extensa e prolixa do que a de Pomar, as enunciações retóricas dos mexicas tornam-se por sua vez mais extensas e explícitas ao mesmo tempo. A referência ao senhor antigo Nezahualcoyotl como sinônimo de civilidade é a mesma que em Bautista de Pomar. No fluxo e refluxo de informação percebemos que Alva Ixtlilxochitl escrevendo no século XVII baseia-se também na *Relación de Tezcoco*, quando retoma o mesmo pressuposto que Nezahualcoyotl era monoteísta.³³⁰

Há também o caráter particularista da narrativa do autor, segundo o qual a história toda é construída ao redor de um princípio dinástico particular de Tezcoco, de maneira bastante linear. Segundo o historiador mexicano Federico Navarrete, o êxito e aceitação de suas histórias se dão justamente devido a tal interpretação ocidentalizante da história indígena, uma vez que a tradução cultural de Alva Ixtlilxochitl “*fue tan exitosa en buena medida porque fue mucho menos fiel a la matriz indígena.*”³³¹

Como era de praxe nas pinturas e códices pré-hispânicos, Alva Ixtlilxochitl, utilizando esses documentos para redigir sua *Historia Chichimeca*, inicia o livro com relatos sobre a

³²⁸ VAZQUEZ, Germán, In prefacio de IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. op. cit., 1985, p.7-41.

³²⁹ OKUBO, Yukitaka Inou. op. cit., 2007, p.69-70.

³³⁰ “*es natural que surja la duda de si seria justo equiparar algunas crónicas tardías con otras más tempranas.*” Ibid., p.65.

³³¹ “*teve tanto êxito em boa medida por ter sido muito menos fiel à matriz indígena*” NAVARRETE LINARES, Federico. op. cit., 2007, p.110.

cosmologia, criação dos deuses, do universo e da humanidade. Trata da criação e destruição dos sucessivos sóis, ou idades do mundo, por fenômenos como o dilúvio, terremotos, etc., e de acordo com as fontes pré-hispânicas, Alva Ixtlilxochitl apresenta as quatro idades do mundo em escala evolutiva. Eduardo Natalino dos Santos afirma que os mesoamericanos possuíam a convicção de que o universo passara por criações e destruições várias, sendo que as idades precedentes deixavam sempre algum legado – daí a noção de aperfeiçoamento (evolução). A sucessão de sóis possuía, segundo o autor, “importância central para as explicações de mundo mesoamericanas.”³³² Apresenta formas de vida que foram aprimorando-se, até que na terceira idade do mundo o sacerdote Huemac (Quetzalcoatl histórico) tentou ensinar aos sobreviventes da segunda idade – os famosos olmecas e xicalancas – o caminho da virtude contra os vícios e pecados, trazendo a lei, o jejum e adoração à cruz, mas devido ao pouco efeito das pregações desapareceu pelo Oriente³³³.

Trouxemos à tona a maneira como Alva Ixtlilxochitl inicia sua *Historia Chichimeca* para visualizarmos uma constante em sua obra: a integração de elementos cristãos e indígenas sob um discurso unitário. Sua voz única de autor assimila as duas versões e rechaça como “fábula” todo o resto que não se coadune com ambas.

*Escribió una historia monológica en la que su voz de autor es la única que se despliega, integrando y supeditando las tradiciones que utiliza en un discurso unitario en el que la verdad es construida como resultado directo de la función autoral.*³³⁴

Através dessa maneira particular de escrita, “*Alva Ixtlilxochitl actúa como un autor occidental de la época y asume plenamente el papel que le corresponde en la tradición histórica europea: el de autoridad que genera verdad por medio de la narración.*”³³⁵. Seu posicionamento autoral pode assumir tal feição, porém é evidente que ele incorpora um papel de tradutor, intermediário entre os universos indígena e espanhol. Os recursos retóricos de enunciação do Outro, dos mexicas, estarão ligados àquilo que o cronista acredita ser necessário trazer à tona para um destinatário europeu. Por exemplo, para explicar a vestimenta tolteca, ele utiliza o mecanismo de tradução por comparação com o universo cultural deste

³³² SANTOS, Eduardo Natalino dos. op. cit., 2004, p.289.

³³³ Aqui já se podem notar as incisões textuais realizadas pelo autor, no sentido de mostrar vestígios cristãos antes mesmo da vinda dos espanhóis à América.

³³⁴ “Escreveu uma história monológica, na qual sua voz de autor é a única que se destaca, integrando e sobrepondo as tradições que utiliza em um discurso unitário no qual a verdade é construída como resultado direto da função autoral.” NAVARRETE LINARES, Federico. op. cit., 2007, p.101.

³³⁵ “Alva Ixtlilxochitl atua como um autor ocidental da época e assume plenamente o papel que lhe corresponde na tradição histórica européia: o de autoridade que gera verdade por meio da narração.” Ibid., p.105.

destinatário: “*Su vestuário era unas túnicas largas a manera de los ropones que usan los japoneses*”³³⁶.

Possivelmente por seus estudos no Imperial Colégio de Tlatelolco ele vai muito mais longe que Bautista de Pomar na utilização do recurso comparativo. Além da educação européia, relembremos o contexto específico no qual escreve Alva Ixtlilxochitl. Uma comunidade espanhola, local, vai se consolidando gradualmente na Tezcoco seiscentista, através de atividades mercantis de pequeno porte. “*The town square began to be filled by properties belonging to Spaniards and mestizos.*”³³⁷ O que é importante frisar disso é o fato de que a interação entre a população nativa e a espanhola aumentava na medida da necessidade de sobrevivência, e a busca por status social e econômico muitas vezes contava mais do que origens étnicas, pelos fins do século XVI. Segundo Lewis, o que se experimentava era mais uma acomodação entre as etnias do que dominação de um padrão cultural sobre o outro³³⁸.

No capítulo III, relativo já à atual idade do mundo (a quarta), trata do reinado dos tão respeitados toltecas, descritos como grandes artífices. Seu nome chegaria, com o tempo, a ser sinônimo de sabedoria (*toltecatoytl*). Devemos tratar aqui do assunto na medida em que, segundo Alva Ixtlilxochitl, os mexicas *parecem* da linhagem dos toltecas, conforme as pinturas e caracteres da história antiga³³⁹. Enquanto Bautista de Pomar não dá tanta atenção às diferenciações históricas entre mexicas e tezcocanos, é justamente através delas que Alva Ixtlilxochitl denota distanciamentos. A migração dos povos e suas respectivas linhagens é elemento comum a praticamente muitos códices pré-hispânicos, e Alva Ixtlilxochitl explora bastante esses elementos. Enquanto os mexicas *parecem* de linhagem tolteca, o grande chichimeca³⁴⁰ Xolótl toma todos os limites do império tolteca e povoa com mais de um milhão de homens, que “*fue el mayor número que se halla en las historias haber tenido [um príncipe antes e depois da conquista]*”³⁴¹. Através de uma retórica quantitativa, Alva Ixtlilxochitl manipula claramente os dados, pois, migrantes da parte setentrional, os antepassados chichimecas eram um povoado de caçadores nômades que não possuíam um reino. Opera assim a fusão dos chichimecas com os culturalmente elevados toltecas.

³³⁶ “Seu vestuário era composto por umas túnicas largas, à maneira dos roupões que usavam os japoneses.” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. op. cit., 1985, p.56.

³³⁷ “A praça central começou a encher-se de propriedades pertencendo a espanhóis e mestiços.” LEWIS, Leslie. op. cit., 1976, p.132.

³³⁸ Ibid., p.133.

³³⁹ IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. op. cit., 1985, p.70.

³⁴⁰ Palavra tomada como sinônimo de tezcocano durante a narrativa. Trataremos mais à frente do termo.

³⁴¹ “foi o maior número que consta nas histórias haver atingido [um príncipe antes e depois da conquista]” Ibid., p.70.

Em termos práticos, a diferença entre essa associação dos chichimecas (tezcocanos) aos toltecas se manifesta na construção de uma imagem tirânica dos mexicas, como alicerce de contraste. Do lado tezcocano, enquanto era mantida viva a linhagem tolteca através do grande chichimeca Xolótl e ações nobres realizadas, os mexicas peregrinavam trazendo “*por su ídolo particular Huitzilopochtli*”³⁴². Mas diferentemente dos chichimecas, chegaram sob a condição de subjugados no Altiplano Central e, sob o domínio do rei de Azcapotzalco, só enobrecendo posteriormente. Sua história desde o início estaria atrelada com injustiças atrozes, pois ao combaterem seu próprio tio Tenayocan, “*habían dado lugar a este desacato sus propios sobrinos [...] y así desde este tiempo comenzaron las tiranías entre los mismos deudos unos con otros [...]*”³⁴³. Enquanto a imagem da tirania é construída para o lado mexica, uma outra de justiça é construída para o lado tezcocano.

Sobre o próprio nome do povoado do qual é herdeiro – chichimeca – o autor elabora uma importante definição, que forja um limite em relação aos mexicas:

[...] y este apellido y nombre de chichimeca lo tuvieron desde su origen, que es el vocablo propio de esta nación, que quiere decir los águilas, y no lo que suena en la lengua mexicana, ni la interpretación bárbara que quieren dar por las pinturas y caracteres³⁴⁴.

A língua *nahuatl*, como diz o cronista, “*que ahora se llama mexicana*”, foi segundo ele implantada pelo governo do tezcocano Techotlatzin no século XIII. Assim, reivindica o próprio patrimônio cultural linguístico nahua como tezcocano, e não mexica. O procedimento retórico é o de nomear e classificar, o mesmo que utilizara para resignificar o termo ‘chichimeca’. Até este momento textual as enunciações sobre os mexicas os desvinculam do nascimento do patrimônio cultural nahua, e através delas Alva Ixtlilxochitl quer lançar as luzes embrionárias aos tezcocanos. Classifica e nomeia, apropriando-se do objeto nomeado.

Como percebemos, um outro recurso retórico foi utilizado para enunciar os mexicas, o da inversão: suas condutas históricas são apresentadas pelo cronista como desonrosas, e não apenas entre eles mesmos como no caso dos sobrinhos combatendo os próprios tios. Através da narrativa, os senhores de Tezcoco sofrem uma traição infame por parte dos mexicas. Com toda boa vontade o senhor Ixtlilxochitl Ometochtli de Tezcoco quer dar uma festa para celebrar uma trégua, mas o *tlatoani* colhuaque Tezozomoc secretamente arma seu homicídio.

³⁴² “por ídolo particular Huitzilopochtli” Ibid., p.70.

³⁴³ “havia dado lugar a este desacato seus próprios sobrinhos [...] e assim, desde esse tempo começaram as tiranias entre os mesmos parentes uns com os outros [...]” Ibid., p.71.

³⁴⁴ “[...] e este apelido e nome de chichimeca tiveram desde sua origem, que é o vocábulo próprio desta nação, que significa ‘os águilas’, e não aquilo que soa na língua mexicana, nem a interpretação bárbara que querem dar pelas pinturas e caracteres” Ibid., p.58.

Segundo o cronista, “*en esta traición y pactos de tiranía fueron participantes los señores mexicanos.*”³⁴⁵

Mais adiante, após a libertação mexicana do jugo de Azcapotzalco, Alva Ixtlilxochitl trata da formação da tríplice aliança entre México, Tezcoco e Tacuba. As duas primeiras cidades são qualificadas como iguais em dignidade, porém o honorável título de dignidade chichimeca “*chichimecátl tecuhtli*”, é outorgado a Nezahualcoyotl. O cronista traduz ao leitor que a atribuição de tais títulos “*es como los romanos emperadores llamarse césares*”³⁴⁶, utilizando o recurso da analogia. Segundo a narrativa, surgiram controvérsias, pois o senhor mexicano Itzcoatzin ficou insatisfeito julgando ter mais direito a tal título. Nezahualcoyotzin tomando seu tio por presunçoso resolveu mostrar por armas que era digno desse nome e do império, vencendo os mexicanos em guerra. Restitui assim a justiça na distribuição das terras a seus senhores, coisa que os mexicanos não conseguiram fazer, pois só entendiam “*el modo tiránico que habían usado los reyes tepanecas*”³⁴⁷. Por Nezahualcoyotl, as terras e tributos foram justamente repartidos.

A virtude tezcocana se fundamenta na medida em que há tirania mexicana. Ao invés de ser utilizado no contexto espiritual, como em Pomar, o recurso da “inversão e diferença” é largamente utilizado por Alva Ixtlilxochitl no contexto das contentas entre os caminhos históricos dos mexicanos e dos chichimecas. São largas suas descrições sobre os conflitos históricos, as sucessões dinásticas, e de quando em quando se pontua a virtude e justiça tezcocana em oposição à tirania mexicana.

Há inclusive uma nostalgia da parte do cronista, quando descreve aquilo que restou, agora em ruínas, do que outrora fora tão digno e nobre: os palácios de Nezahualcoyotzin, “*los mayores que hubo en esta Nueva España*”, de uma pintura antiquíssima que se pode ver “*muy a la clara su grandesa de edificios, salas, aposentos [...], como muy a la clara el día de hoy se echa de ver por sus ruínas*”³⁴⁸. Logo depois desse mesmo trecho, o cronista devota cinco longas páginas à descrição da boa organização da vida pública na época de seus antepassados. Em um processo de descrição/explicação na qual justapõe elementos construindo um sentido, o cronista argumenta que a forma eloquente com que os oradores ensinavam as 80 leis tirava até lágrimas. A Universidade era “*en donde asistían todos los poetas, históricos y filósofos del*

³⁴⁵ “nesta traição e pactos de tirania foram participantes os senhores mexicanos.” Ibid., p.84.

³⁴⁶ “é como os imperadores romanos chamarem-se césares”. Ibid., p.122.

³⁴⁷ “o modo tirânico que haviam usado os reis tepanecas.” Ibid., p.128.

³⁴⁸ “sua grandeza de edifícios, salas, aposentos muito às claras [...], como muito às claras no dia de hoje se deixa de ver por suas ruínas.” Ibid., p.132.

reino [...]”³⁴⁹. Opera ferramentas de tradução e exaltação simultaneamente. Mecanicamente utiliza nomes e termos familiares ao universo do destinatário, como *universidade*, ao invés de *calmecac*, *filósofos*, ao invés de *tlacuilos*, *reino*, ao invés de *altepetl*, etc.

Mais fundamental para nossos propósitos é perceber o local textual dessas assertivas. Após a descrição de uma Tezcoco civilizada, aos moldes ocidentais e da maneira que um ocidental renascentista acharia admirável, exatamente o mesmo contraste entre as opções espirituais tezcocanas e mexicas que percebemos em Bautista de Pomar é exposto em Alva Ixtlilxochitl. Temos o templo de Huitzilopochtli e Tlalóc e diante dele um pátio onde “*estaba una piedra tumbada que llamavan téchcatl, en donde sacrificaban los cautivos en guerra...*”³⁵⁰. Mas como viemos demonstrando, no texto de Alva Ixtlilxochitl o conflito com os mexicas é muito mais direto e apresentado através de argumentos históricos.

Assim, após certas calamidades assustadoras realizadas pela natureza, os sacerdotes mexicas teriam indicado instituir o sacrifício ordinário de muitos homens a fim de aplacar a indignação dos deuses. A cidade de Tezcoco é definida como oposta a tal perspectiva: “*Nezahualcoyotzin que era muy contrario a esta opinión* [...]”³⁵¹. No mais, quando se decide realizar batalhas que não resultem na ampliação ou tomada de senhorios, mas no sacrifício dos presos em guerra e na manutenção quente e recente do alimento dos deuses, todos concordam já que “*interesados y muy religiosos en el servicio de sus falsos dioses [e] hubieron suficiente recaudo los sacerdotes de los templos de Texcatlipoca, Huitzilopochtli, Tlaloc y los demás que eran ídolos de los mexicanos.*”³⁵². Notemos a atribuição do culto a essas deidades exclusivamente aos mexicas, quando sabemos que Tezcatlipoca, por exemplo, foi largamente celebrado, temido e reverenciado em Tezcoco. O caminho retórico está aberto para delinear uma Tezcoco oposta ao sacrifício humano.

Argumentativamente, Alva Ixtlilxochitl demonstra que mesmo contra sua vontade, Nezahualcoyotl testou empiricamente o sacrifício humano para fins pragmáticos, mas não houve eficácia simbólica. Destacamos, no trecho a seguir, a obrigatoriedade de Nezahualcoyotl em adotar tais medidas, já que nosso cronista vincula a prática de sacrifícios humanos aos mexicas e não aos tezcocanos: “*aunque siempre era enemigo de este modo de servir y agradecer a los dioses de los culhuas mexicanos, hubo de hacerles muy grandes y*

³⁴⁹ “onde presenciavam todos os poetas, historiadores e filósofos do reino...” Ibid., p.136.

³⁵⁰ “estava uma pedra tombada que chamavam téchcatl, onde sacrificavam os presos de guerra [...]” Ibid., p.138.

³⁵¹ “Nezahualcoyotl que era muito contrário a esta opinião [...]” Ibid., p.150.

³⁵² “interesados e muito religiosos no serviço de seus falsos deuses [e] tiveram suficiente recaudo os sacerdotes dos templos de Texcatlipoca, Huitzilopochtli, Tlaloc e os demais que eram ídolos dos mexicanos.” Ibid., p.151.

solemnes sacrificios [...]”³⁵³. A expressão “teve que fazer-lhes” livra qualquer culpa por edificar em suas casas templos “*de los dioses mexicanos*”³⁵⁴. Como tais sacrifícios mostraram-se sem efeito, Nezahualcoyotzin confirmou a veracidade de sua opinião “*que aquellos ídolos eran algunos demónios enemigos de la vida humana*”³⁵⁵, afinal não estavam nunca fartos de sacrifícios. Retirou-se para o bosque de Tetzcotzincó, onde jejuou quarenta dias fazendo orações “*al Dios no conocido, creador de todas las cosas y principio de todas ellas* [...]”³⁵⁶.

No texto de Bautista de Pomar a existência prévia do monoteísmo é comprovada pelos poemas que guardava em sua posse, enquanto naquele de Alva Ixtlilxochitl tal existência se comprova por um templo que realmente existiu em Tezcoco, dedicado a um deus “desconhecido” – Ometeotl³⁵⁷. O próprio Nezahualcoyotl o teria construído para rivalizar com a deidade patrona dos mexicas, Huitzilopochtli, logo à sua frente:

[...] *en recompensa de tan grandes mercedes que había el rey recibido del dios incógnito y creador de todas las cosas, le edificó un templo muy suntuoso, frontero y opuesto al templo mayor de Huitzilopochtli* [...]”³⁵⁸.

A figura de Nezahualcoyotl é elaborada a partir de então como se fosse um missionário espanhol em tempos pré-hispânicos, lutando contra a difusão dos ritos mexicas. Quando morto por tantos trabalhos, terminou-se a vida do “*más poderoso, valeroso, sabio y venturoso príncipe y capitán que há habido en este nuevo mundo* [...]”. *No pudo de todo punto quitar el sacrificio de los hombres conforme a los ritos mexicanos*”³⁵⁹, mas dizia reconhecer apenas o sol como pai e a terra como mãe, pois o verdadeiro Deus criador de tudo chamava-se *Intloque Nahuaque* e “*jamás se había visto en forma humana ni en otra figura* [...]”³⁶⁰. Além de operar o mesmo movimento retórico de inversão em relação à religiosidade mexica, o cronista ainda foi além: através da imersão tezcocana no universo ocidental, nega a transformação dos deuses em entidades como animais e outras formas naturais (noção muito viva antes da Conquista).

³⁵³ “ainda que sempre fosse inimigo deste modo de servir e agradecer aos deuses dos culhuas mexicanos, teve que fazer-lhes grandiosos e solenes sacrificios [...]” Ibid., p.161.

³⁵⁴ “dos deuses mexicanos”. Notemos a insistência do cronista em distanciar espiritualmente os tezcocanos dos mexicas.

³⁵⁵ “que aqueles ídolos eram alguns demônios inimigos da vida humana” Ibid., p.161.

³⁵⁶ “ao Deus desconhecido, criador de todas as coisas e dos primórdios de todas elas [...]” Ibid., p.162.

³⁵⁷ Evidentemente aproveita para fundir tal deidade primordial com o verdadeiro Deus cristão.

³⁵⁸ “em recompensa de tamanhas *mercedes* que o rei tinha recebido do deus incógnito e criador de todas as coisas, lhe edificou um templo muito suntuoso, fronteiro e oposto ao templo maior de Huitzilopochtli.” Ibid., p.163.

³⁵⁹ “mais poderoso, valeroso, sábio e venturoso príncipe e capitão que houve neste Novo Mundo [...]. Não pode, de forma completa, tirar o sacrifício humano conforme os ritos mexicanos.” Ibid., p.174.

³⁶⁰ “jamais se tinha visto em forma humana nem em outra figura [...]” Ibid., p.174.

2.5 O “terceiro excluído” na *Historia de la Nación Chichimeca*

Os últimos capítulos da *Historia Chichimeca* são dedicados à chegada dos espanhóis e à iminente Conquista. Desde já precisamos apresentar mudanças textuais claras a partir da presença espanhola na narrativa. É com muita nitidez que se percebe a maneira pela qual Alva Ixtlilxochitl concebe uma nova maneira de enunciar os mexicas desde esse momento, através do fenômeno retórico qualificado como “terceiro excluído” por François Hartog. Demonstraremos como a linearidade da descrição dos mexicas enquanto tiranos sofrerá uma mudança radical, a partir da chegada dos espanhóis no cenário descritivo.

Como era de praxe em muitos documentos históricos, ao tratar da conquista espanhola associa-se todo o povo mexica ao seu senhor e governante Montezuma. A mudança de caráter mencionada acima se opera através da construção da sua figura, antes e depois da chegada dos espanhóis.

Segundo o cronista, vários prognósticos e sinais anunciavam a Conquista, como o próprio nascimento do herdeiro de Tezcoco, também chamado Ixtlilxochitl, concomitante ao do imperador espanhol Carlos V. Ambos seriam instrumentos divinos para dilatar a fé católica através das vontades misteriosas de Deus. “O destinatário está alojado no interior do próprio texto.”³⁶¹, pois o saber compartilhado do cronista com o universo espanhol não necessita que opere traduções sobre essas comparações. Após a analogia, é possível tratar da maneira indígena de lidar com a questão, e assim os astrólogos e advinhos do pai Nezahualpilli anunciam as novas:

*Este infante había de recibir nueva ley y nuevas costumbres y ser amigo de naciones extrañas y enemigo de su patria e nacion, y que sería contra su propia sangre, [vingaria o sangue de muitos prisioneiros sacrificados e seria] total enemigo de sus dioses y de su religion, ritos y cerimônias.*³⁶².

Somente as antigas profecias que anunciavam o retorno do sacerdote Quetzalcoatl persuadira seu pai a não tolher a vida deste futuro “traidor”: “*habían de venir nuevas gentes a poseer la tierra, como eran los hijos de Quetzalcóatl que aguardaban su venida de la parte oriental.*”³⁶³. Através da analogia, estão atrelados os caminhos de Ixtlilxochitl filho de Nezahualpilli e os dos espanhóis, de maneira teleológica. Devemos ter em mente, outrossim,

³⁶¹ HARTOG, François. op. cit., 1998, p.49.

³⁶² “Este menino haveria de receber novas leis e novos costumes e ser amigo de nações estranhas e inimigo de sua pátria e nação. Seria contra seu próprio sangue [vingaria o sangue derramado de muitos prisioneiros e seria] total inimigo de seus deuses e de sua religião, ritos e cerimônias” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. op. cit., 1985, p.205.

³⁶³ “Viriam novas gentes a possuir a terra, já que eram os filhos de Quetzalcóatl que aguardavam sua vinda da parte oriental.” Ibid., p.206.

que os presságios da conquista estão presentes em diversos textos indígenas do século XVI. “*Para los nahuas novohispanos los presagios fueron un recurso ideológico tradicional que les permitió explicarse la Conquista española en los términos de su propia cultura.*”³⁶⁴ Sua própria cultura por que a presença dos presságios é uma constante na história indígena e indica o pensar o devir humano ligado aos deuses. A diferença é que no texto de Alva Ixtlilxochitl há fusão das tradições indígenas e teleológicas cristãs.

O cronista faz referência ao tempo cíclico do calendário dos antepassados³⁶⁵, ao tratar da cerimônia de juramento de Montezuma como senhor do México, em 1503, pois no mesmo ano, dia e mês (matlactlionce acetl/ cipactonal/ toxcatl) fora jurado seu bisavô, também Montezuma. O último Montezuma era sumo sacerdote do templo de Huitzilopochtli, e teve sua eleição garantida graças ao voto do tezcocano Nezahualpiltzintli, que se arrependeria mais tarde, uma vez que Montezuma “*de bajo de piel de oveja era lobo carnicero*”³⁶⁶. Notemos que ainda não se operou a mudança na tradição mexicana, e estes ainda são tiranos, agora sob o governo de Montezuma. Os espanhóis ainda não compunham o cenário descritivo, e ainda não há uma terceira etnia para disputar com tezcocanos e mexicas.

Notemos que segundo a tradição indígena pré-hispânica, a soberba é a maior falta que pode cometer um *tlatoani*. Se acusado de tirano por Alva Ixtlilxochitl, Montezuma estaria necessariamente atropelando as virtudes da humildade e devoção. Assim, Montezuma arquitetava traições perversas a fim de fazer-se senhor absoluto, matando quase dois mil soldados aliados na batalha contra Atlixco. O cronista mensura em números, “*según comun opinión*”, a traição cruel dessa personagem. Ele avalia, mede, conta a diferença do Outro, e logo depois de utilizar esse recurso persuasivo, utiliza um outro recurso considerado mais apropriado para afastar a alteridade do senhor mexicano em relação a Tezcoco: o da descrição.

Descreve uma situação na qual Montezuma teria matado traiçoeiramente toda a nobreza tezcocana. Segundo Hartog através da descrição há uma taxonomia, e o narrador “sabe, e faz saber”, compondo um quadro com legenda. “Supõe-se uma linha de demarcação entre o mundo em que se fala e o mundo de que se fala”³⁶⁷

É muito importante demonstrarmos as minúcias de tal descrição, para posteriormente percebermos a mudança repentina do caráter de Montezuma a partir da presença dos

³⁶⁴ “Para os nahuas da Nova Espanha os presságios foram um recurso ideológico tradicional que lhes permitiu explicar a Conquista espanhola nos termos de sua própria cultura.” PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.30.

³⁶⁵ Vale ressaltar que a concepção de tempo dos antigos nahuas não era exclusivamente cíclica. Havia contagem linear da passagem dos anos.

³⁶⁶ “de baixo de pele de ovelha era lobo carniceiro” Ibid., p.211.

³⁶⁷ HARTOG, François. op. cit., 1998, p.262.

espanhóis na narrativa. Antes de tal presença, ele era tão ambicioso que lhe parece de menos valor ter companheiros de *status* igualitário ao seu, e segundo o cronista, realizou um feito diabólico convencendo Nezahualpiltzintli a reunir a nata de seu exército para pegar presos de guerra na cidade inimiga de Tlaxcala. Mas em segredo teria enviado mensageiros para lá avisando que desta vez os tezcocanos não pretendiam fazer guerras floridas, como era de costume e de lei estabelecida, mas assolar sua senhoria. Despreparada para o ataque tlaxcalteca, a nobreza tezcocana perece e Montezuma assiste à matança imóvel, “*gloriándose de ver la matanza y cruel muerte de la flor de la nobreza tetzcucana.*”³⁶⁸. O cronista Fernando de Alva Ixtlilxochitl encerra desta maneira a parte da narrativa referente ao período pré-hispânico. Deixa explícita sua visão dos mexicas: a crueldade e tirania sempre foi costume entre os antepassados mexicanos.

Miguel Pastrana assinala o jogo de contrastes criado pelo cronista entre o governante tezcocano Nezahualpilli e Montezuma:

*El contraste entre ambos gobernantes es muy notable, pues mientras Nezahualpilli es presentado como un hombre sabio que intuye el próximo fin de los estados indígenas y que procura pasar sus últimos días en paz tratando ya no realizar sacrificios humanos, Motecuhzoma es dibujado como un hombre ambicioso, capaz de recurrir tanto a la intriga como a la traición con tal de lograr la consecución de sus ilegítimos propósitos.*³⁶⁹

Com a chegada de Hernán Cortés delinea-se no texto uma associação dos pretensos inimigos de Montezuma com a justiça e benevolência de Castela. Nesse sentido, o filho de Nezahualpilli, Ixtlilxochitl, é nomeado “amigo íntimo” de Cortés³⁷⁰. Quando Cortés está em Tlaxcala acontece um episódio no qual a voz de autor do cronista toma mais legitimidade através dos tlaxcaltecas para acusar mexicas. Há um debate entre emissários mexicas e um tlaxcalteca, e através dele se invoca a ilegitimidade do governo mexica por ter se formado apenas através de vexações e injustiças, mesmo por cima de amigos como tlaxcaltecas e huexotlas. “*Con este parlamento, puesto en boca de un tlaxcalteca, Ixtlilxochitl extiende la crítica que se hace de Motecuhzoma a todo el Estado mexica.*”³⁷¹

³⁶⁸ “glorificando-se de ver a matança e cruel morte da flor da nobreza tezcocana.” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. op. cit., 1985, p.218.

³⁶⁹ “O contraste entre ambos governantes é muito notável, pois enquanto nezahualpilli é apresentado como um homem sábio que intui o fim próximo dos estados indígenas e que procura passar seus últimos dias em paz, tratando já de não realizar sacrifícios humanos, Montezuma é caracterizado como um homem ambicioso, capaz de recorrer tanto à intriga como à traição com fim de lograr êxito de seus ilegítimos propósitos.” PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.200.

³⁷⁰ *Ixtlil.*, p. 231.

³⁷¹ “Com este parlamento posto em boca de um tlaxcalteca, Ixtlilxochitl estende a crítica que se faz de Montezuma a todo o Estado mexica.” PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.202.

Porém esse esquema binário, apoiado na tirania do *tlatoani* mexica cai por terra, pois chegando à cidade de Tenochtitlan, Cortés foi muito bem recebido por Montezuma. Na troca de presentes o espanhol deu um colar de contas de vidro que “*parecían margaridas y diamantes*”³⁷² e o indígena deu colares de ouro riquíssimo e de muita estima. Ora, a balança já pesa positivamente para o lado de Montezuma, pois o presente espanhol apenas “parecia” valioso. Além do mais, na conversa entre ambos a humildade do senhor mexica já não condiz com a imagem de um tirano, pois pede desculpas a Cortés pelos contratempos e afirma que lhe honrava recebê-lo.

Depois de apenas seis dias, Cortés determina prender Montezuma, em meio de mais de quinhentos mil vassalos, o que segundo Alva Ixtlilxochitl era coisa atrevida e perigosa que “*atemoriza tan solamente pensarla, cuanto más hacerla y salir con ella.*”³⁷³. A partir da prisão de Montezuma a narrativa assume outros contornos, principalmente no que tange às qualidades negativas do senhor mexica. São as chamadas injunções narrativas³⁷⁴, através das quais Montezuma, de tirano diante dos tezcocanos, torna-se amável perto dos espanhóis que o aprisionam: “*viendo una maldad tan grande tan fuera de sus pensamientos y calidad de su persona, se enojó terivelmente [...]*”³⁷⁵. A maldade é agora inaplicável à descrição da sua personalidade.

Através das injunções narrativas, modelos de inteligibilidade prévios são anexados à narrativa, independente de seu fluxo. Montezuma passivo diante dos espanhóis, eis um enunciado que é repetido e “copiado” por diferentes autores. A covardia de Montezuma é uma injunção narrativa, a través da qual Alva Ixtlilxochitl aproveita “*la información de los cronistas españoles para resaltar aquellos aspectos de Tezcoco que le interesán.*”³⁷⁶

Diante de tal contexto narrativo, Montezuma jamais seria capaz de mandar matar espanhóis. O cronista vai além da simples repetição de enunciados previamente elaborados, e menciona até mesmo de uma carta original que tem em seu poder, que desmente um pretenso plano dos mexicas de quebrar as pontes da cidade e matar os espanhóis, “*que lo cierto era que fue invención de los tlaxcaltecas y de algunos de los españoles [...]*”³⁷⁷. Denfende Montezuma até mesmo através da apresentação retórica de vestígios escritos irrevogáveis. Em uma

³⁷² “pareciam margaridas e diamantes” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. op. cit., 1985, p.249.

³⁷³ “atemoriza tão somente pensá-la, quanto mais realizá-la e sair com ela.” Ibid., p. 250.

³⁷⁴ HARTOG, François. op. cit., 1999, p.74-78.

³⁷⁵ “vendo uma maldade tão grande, tão fora de seus pensamentos e qualidade de sua pessoa, irritou-se terriblemente...” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. op. cit., 1985, p.250.

³⁷⁶ “a informação dos cronistas espanhóis para ressaltar aqueles aspectos que interessam a Tezcoco.”

PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.207.

³⁷⁷ “que certamente foi invenção dos tlaxcaltecas e de alguns espanhóis [...]

conversa entre Cortés e Montezuma, o primeiro fala em pegar ouro e jóias e o “novo” Montezuma assume feições humildes e de caráter, respondendo que só não “*tocasem las plumas, porque aquel era el tesoro de los dioses y que si más oro quisiesen que más les daria.*”³⁷⁸.

Além de valorizar o que teria valor verdadeiro nesta vida, para além da ganância que vislumbra o ouro, Montezuma “*aunque pidió el bautismo*” e agradeceu a Deus “*por haberle hecho tanta merced, que haya alcanzado a ver los cristianos [...]*”³⁷⁹. Temos definitivamente um outro Montezuma.

Ainda segundo o cronista, o massacre dos senhores mexicanos na ausência de Hernán Cortés é atribuído à vingança de “*ciertos tlaxcaltecas (segun las historias de la ciudad de Tetzcuco, que son las que yo sigo, y la carta que otras veces he referido) [...]*”³⁸⁰. Os tlaxcaltecas assumem assim as características mais ardilosas. Mas eles só se tornam ardilosos quando pede a coerência da narrativa, pois a acolhida a Hernán Cortés e toda ajuda para o sítio de México-Tenochtitlan é reconhecida pelo cronista.

Estamos próximos do fim do último *tlatoani* mexica e da queda de Tenochtitlan. “*Así acabó desastrosamente a queste poderosísimo rey; que ni después hubo en este mundo, quien le igualase en majestad y profanidad [...]. En las armas y modo de su gobierno fue justicero.*”³⁸¹. Contraditoriamente, parece não mais existir aquele rei que armou para matar os senhores principais de Tezcoco e que pretendeu, ambicioso, reinar sozinho. Diante da morte por conta da chegada espanhola, é um homem justo, cujas atitudes sempre foram honradas.

O “terceiro excluído” para Hartog acontece quando “parece que, em seu movimento para traduzir o Outro, a narrativa mostra-se enfim incapaz de abordar mais que dois termos de cada vez.”³⁸². A atitude ousada de Hernán Cortés em aprisionar Montezuma outorga-lhe uma qualidade humilde, de resignação cristã. Na fabricação retórica do Outro, o cronista termina por transformar a queda mexica com a chegada espanhola em uma queda nobre. Apagam-se as tiranias, aliás, nunca teriam havido tiranias. É desfeito o binômio tezcocanos justos X mexicas tiranos, a partir da chegada espanhola. A chegada deste terceiro termo, o espanhol, não permitiu que se prosseguisse na retórica do Outro através da inversão, e a redenção final

³⁷⁸ “*tocasem nas plumas, porque aquele era o tesouro dos deuses e que se mais ouro quisessem mais lhes daria.*” Ibid., p. 252.

³⁷⁹ “*por ter-lhe dado tanta merced, dado que chegou a ver os cristãos [...]*” Ibid., p.252.

³⁸⁰ “*certos tlaxcaltecas (segundo as histórias da cidade de Tezcoco, que são aquelas que eu sigo, e a carta que outras vezes fiz menção)...*” Ibid., p.260.

³⁸¹ “*Assim terminou desastrosamente aquele poderosíssimo rei; que nem depois houve neste mundo quem lhe igualasse em majestade e profanidade[...]. Nas armas e no modo de seu governo foi justicero.*” Ibid., p.262.

³⁸² HARTOG, François. op. cit., 1999, p 270.

parece juntar todos ao reino de Deus. “*Para Ixtlilxochitl todo se enmarca, de una u otra forma, en el plan divino de la historia.*”³⁸³

Fernando de Alva Ixtlilxochitl escreve sobre seus antepassados. A analogia do espelho utilizada por Hartog é interessante para seu caso, pois na medida em que olha para o passado há um reflexo que lança seu olhar para ele mesmo. Há alteridade e distanciamento em relação aos próprios tezcocanos antigos. Eles mesmos podem ser os Outros, ao olhar de um ladino³⁸⁴ que transita nas fronteiras culturais espanholas e indígenas. Segundo Rolena Adorno, “*upon representing native ameridian traditions in relation to the European, the ladino historians were ethnographers of their own cultural hibridization.*”³⁸⁵ Então, Alva Ixtlilxochitl ao mesmo tempo em que olha, é olhado, interroga através desse espelho sobre sua própria identidade. Hernán Cortés queimou o principal palácio de Nezahualpilzintli, “*de tal manera que se quemaron todos los archivos reales de toda la Nueva España, que fue una de las mayores pérdidas que tuvo esta tierra, porque con esto toda la memoria [pereceu].*”³⁸⁶ Lembremos que além de dirigir-se à Coroa utilizando sua *Historia Chichimeca* para servir de apoio para diversas petições, o trabalho de Alva Ixtlilxochitl constitui “*una gran empresa historiografica de reivindicación del pasado indígena y legitimación de los señores de Tetzoco [...]*”³⁸⁷.

A importância dada à preservação da memória existe nas obras dos dois tezcocanos analisados. Estas são reconstruções históricas próprias de seu tempo, realizadas na historiografia *nahuatl* e baseadas em “*una memoria histórica que permitía la identidad de los grupos de poder indígena en las condiciones de la Nueva España.*”³⁸⁸ Segundo Charles Gibson, de uma maneira geral as petições dos *caciques* e *principales* (nobreza indígena colonial) chamam a atenção para os serviços prestados à Conquista por seus ancestrais e

³⁸³ “Para Ixtlilxochitl, tudo se desenha, de uma forma ou de outra, no Plano Divino da história.” PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.200.

³⁸⁴ Termo que remete a indígena cujo *background* cultural era nos tempos coloniais familiar aos costumes e língua espanhola.

³⁸⁵ “ao representar tradições ameríndias nativas em relação às européias, os historiadores ladinos eram etnógrafos de sua própria hibridização cultural.” ADORNO, Rolena. The indigenous ethnographer: The “indio ladino” as historian and cultural mediation. In SCHWARTZ, Stuart B. (Ed), op. cit., 1995, p.401.

³⁸⁶ “de tal maneira que se queimaram todos os arquivos reais de toda a Nova Espanha, que foi uma das maiores perdas que houve nesta terra, porque com isto toda memória [pereceu].” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. op. cit., 1985 p.273.

³⁸⁷ “uma grande empresa PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.257.

³⁸⁸ “uma memória histórica que permitia a identidade dos grupos de poder indígena nas condições da Nova Espanha.” Ibid., p.275.

*“without exception their purpose was to secure particular advantage either for themselves or for their communities.”*³⁸⁹

Concluindo, pudemos relacionar, nestes dois capítulos, algumas maneiras retóricas das quais quatro autores lançaram mão para enunciar a alteridade mexicana em seus textos. Dividimos os quatro autores por suas etnias de origem, entre espanhóis e indígenas, como uma divisão sumária a ser questionada no terceiro capítulo, no qual indagaremos acerca do maior ou menor aprofundamento destes no universo descritivo dos mexicanos. Cada autor escreve a partir de um posicionamento específico, e com objetivos específicos, mas em um contexto geral no qual todos estão inseridos, ou seja, o da conquista do Altiplano Mexicano no século XVI entendida de uma maneira ampla. Ou se preferir, o contexto de encontro e enfrentamento entre espanhóis e indígenas nesse período.

A predileção por um recurso retórico a outro pesará em uma maior aproximação ou afastamento da alteridade mexicana? O caráter étnico que fixa o posicionamento autoral terá maior peso do que a preocupação com o destinatário receptor das mensagens? A operação retórica do “terceiro excluído”, se houve e a partir da maneira que houve, pode nos dizer algo a respeito do trato da alteridade mexicana nesses quatro trabalhos históricos?

Equipararemos nossos resultados parciais atingidos até esse ponto com bibliografia específica sobre as obras em questão para responder devidamente estas perguntas, no terceiro capítulo.

³⁸⁹ “sem exceção seu propósito era assegurar vantagem particular seja para eles mesmos ou para suas comunidades.” GIBSON, Charles. Caciques in postconquest and Colonial México. In KERN, Robert (Ed.), **The Caciques; Oligarchical politics and the system of caciquismo in the Luso-hispanic world**. California: University of New Mexico Press, 1973, p.19.

CAPÍTULO 3

A ALTERIDADE MEXICA NAS QUATRO OBRAS ANALISADAS

3.1 O que a predominância de um recurso retórico tem a nos dizer

Os caminhos da alteridade são sem sombra de dúvidas intrincados, cheios de desvios, ‘espelanismos’ e retórica. A proposta, tácita ou não, de adentrar no universo do Outro para enunciá-lo passa necessariamente por um complexo emaranhado de palavras que possuem um destinatário onipresente no texto. Hernán Cortés, Bernardino de Sahagún, Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl enunciam os mexicas em seus textos e respectivos contextos, e se há algum paralelo em suas maneiras de enunciá-los, este se relaciona com o avanço da conquista militar e espiritual do Novo Mundo no século XVI pelos espanhóis. O mesmo destinatário espanhol persiste enquanto receptor da mensagem, em todos os trabalhos analisados.

Segundo nossos resultados, Hernán Cortés constrói em sua retórica da alteridade um esplendor reluzente e *maravilhoso* ao redor dos mexicas, vinculado à quantificação dessa *maravilha* materializada nas imagens de riqueza da cidade de Tenochtitlan. Procurou em suas *Cartas de Relación* impressionar o destinatário da mensagem mensurando o Outro em termos quantitativos, utilizando para isso inúmeras vezes a palavra *maravilha* e o recurso de comparação com o mundo conhecido, europeu. O ponto ápice dessa exaltação da glória mexica se dá no silêncio que representa a abdicação do mecanismo descritivo de tradução do Outro. Cortés silencia, em retórica, pois nem mesmo os olhos dos conquistadores conseguiam assimilar tamanha exuberância e estranheza nos confins do mundo. O entendimento não daria conta, as palavras e a escrita muito menos. A experiência mais fidedigna na qual se assenta a verdade – o “eu vi” – não seria capaz de mensurar os mexicas em sua raridade maravilhosa. O recurso analógico de descrição do Outro deu conta de sua tradução para Carlos V até a chegada na capital mexica, escalonando os povos indígenas conforme qualidades comparativas. Até o momento em que os mexicas apresentam resistência em entregar aquilo que seria teleologicamente espanhol por direito.

Na terceira Carta a condição inversa à civilidade dos mexicas salta à tona. Bárbaros, traidores e ardis, eles não são mais descritos como os primeiros na escala hierárquica que compara os povos indígenas encontrados. Toda enunciação minuciosa de sua alteridade, que dava lugar a mecanismos retóricos de analogia, descrição, nomeação, inversão, exaltação e distanciamento, simplesmente cede lugar à definição clara e definitiva de inimizade. Diante da descrição do conflito entre mexicas e espanhóis que anteriormente não existia, os indígenas

que até então viviam com *tanta razón y concierto* como os espanhóis, neste novo momento enunciativo se rebelam contra Carlos V sem mais nem menos, *como sin causa ninguna*³⁹⁰. Forma-se uma polaridade, através do “terceiro excluído”, que separa os nativos *nuestros amigos* dos nativos *inimigos*. O terceiro elemento, agora excluído, são os próprios mexicas anteriormente enunciados através de complexos mecanismos retóricos. Uma vez consumada a conquista militar de Tenochtitlan, o impulso que leva Hernán Cortés ao Outro aponta para o *mar del Sur*. Este impulso mostra-se grandemente fomentado pelo desejo de consumação de fantasias luxuriosas relacionadas à posse de riquezas incontáveis.

Assim se faz presente o fenômeno do “terceiro excluído” em Cortés, que torna os mexicas inimigos por negar-lhe o acesso à *maravilha* de suas riquezas. A descrição não faz mais sentido, a imersão nas idiosincrasias do Outro não faz mais sentido, senão para confirmar sua alteridade bárbara e inimiga e, portanto, a legitimidade de seu domínio e supressão.

Há uma incapacidade de abordar três termos simultaneamente na narrativa de Hernán Cortés, que por sua vez é difícil de ser encontrada naquela de Bernardino de Sahagún. Ambos possuíam instrução universitária adquirida em Salamanca, ambos emigraram do universo espanhol para o Novo Mundo, ambos se lançaram no movimento de conquista do Outro em território estrangeiro, mas chegaram a resultados definitivamente desiguais em sua apreciação do indígena. Evidentemente isso se deu por conta de seus contextos e objetivos específicos, porém até que ponto seria evidente o fato de um conquistador adentrar em sua descrição sobre o Outro de forma menos contundente do que um missionário? O Frade Bartolomé de Las Casas, por exemplo, não deixou de utilizar em sua *História Apologética Sumária* o mesmo mecanismo retórico de comparação e analogia utilizado por Hernán Cortés para demonstrar que os índios possuíam capacidade racional e faculdades de entendimento iguais às dos homens do Velho Mundo. Opera reduções e desvios sistemáticos do universo cultural do Outro em prol de pretensões universalistas. Outro exemplo seria o frade Juan de Torquemada, nomeado “*cronista de la orden franciscana de la Nueva España*”, que interpretou a Conquista em termos de um castigo divino aos índios por conta de suas antigas idolatrias e aberrações. Neste caso pesou a balança para o lado da justificativa do domínio espanhol, mais do que para um aprofundamento no universo do Outro.

Como viemos demonstrando, Bernardino de Sahagún mesmo sendo espanhol e intentando a conversão dos indígenas, permitiu em sua obra que houvesse um espaço

³⁹⁰ “como sem causa alguma” CORTÉS, Hernán. *Op.cit.*, 1952, p.146.

privilegiado de expressão do conquistado. O próprio fato de escrever uma versão da conquista a partir de um viés tlutelolca (livro XII) é mostra disso. Segundo nossas análises, a primazia do mecanismo retórico de tradução do mexica por descrição (o “fazer ver”, trazido à tona pelos próprios informantes indígenas) e a ausência do fenômeno do “terceiro excluído” demonstram a firme intenção de Sahagún em descartar o mínimo possível do saber indígena de sua relação. A associação dos mexicas com os toltecas deixa transparecer o sentido dado pelos próprios mexicas à sua história. Diante dos outros povoados indígenas do Altiplano Mexicano, o franciscano não incorre no distanciamento do Outro ao simplesmente associar todas as origens migratórias a Chicomoztoc. O livro X demonstra claramente a ausência de esquemas retóricos que restrinjam os termos culturais do Outro enquanto “Eles”, em prol da preservação de especificidades culturais de cada *altepetl*.

Se encontramos o fenômeno do “terceiro excluído” em Sahagún, neste caso ele não existe segundo uma incapacidade de abordar mais do que três termos simultaneamente no movimento de tradução do Outro, associando uma etnia à outra em prol de uma coerência textual (como demonstra a definição de “terceiro excluído” por François Hartog). Sahagún apenas descaracteriza heranças culturais indígenas para extirpar o erro idolátrico, mas essa extirpação conta necessariamente com o entendimento e até mesmo elogio do saber antigo. Sua intenção não é anular o saber antigo, indígena, em oposição ao saber espanhol. Na sua proposta de reinvenção do Outro, paulatinamente vão sendo isolados e apontados os elementos “bárbaros” a fim de exemplificar aquilo que não se aceita de maneira alguma, o que não significa alocar toda peculiaridade alheia no *hall* do inaceitável, no *hall* da barbárie, no pólo oposto ao pólo espanhol do “Nós”.

Juan Bautista de Pomar não se defrontou com um Outro a partir de um contexto de viagem. Ele não participou de nenhuma expedição a lugar distante ou exótico algum. Seu mergulho no universo da alteridade se deu através de conversas com anciões versados na antiga cultura *nahua* e através da leitura de códices e outros suportes materiais relacionados à história de seus antepassados indígenas. A influência dos missionários ao longo do século XVI já difundira a imagem cristã, e diante dessa nova premissa colonial a antiguidade indígena, não importa se mexica ou tezcocana, poderia ser ela mesma Outra. Não é por acaso que Bautista de Pomar realiza um esforço narrativo para aproximar o universo da antiga Tezcoco àquilo que considera civilizado, ou seja, um esforço para diminuir as distâncias entre os vínculos culturais do passado e do presente, a fim de distanciar as tradições da sua matriz cultural tezcocana de todo sentido associado à barbárie. Noção esta de barbárie que é intimamente vinculada às construções identitárias do receptor espanhol das mensagens.

Sendo assim, como percebemos em nossas análises, os mexicas figuram na *Relación de Tezcoco* enquanto demarcação daquilo que se considerava oposto à civilidade. Através do procedimento retórico de inversão, Bautista de Pomar atribui um sentido de esvaziamento ao repertório cultural mexica em função da exaltação automática daquele tezcocano. Seja por atribuir um sentido de estrangeiros, tardios moradores, inventores do sacrifício humano aos mexicas ou por retirar o elemento sagrado de suas tradições, Bautista de Pomar não cessa a construção retórica de uma polaridade entre culhuas e acolhuas.

É diante do olhar do destinatário espanhol que o cronista de ascendência indígena opera o fenômeno do “terceiro excluído”, por não conseguir preservar idiosincrasias culturais da antiga Tezcoco, membro da tríplice aliança conjuntamente à Tenochtitlan. Nossas análises indicam que seu texto opera a fabricação de uma Tezcoco pré-hispânica de traços hispanizados, em oposição ao Outro, mexica, que absorve todo distanciamento cultural do universo civilizado, distanciamento este relacionado à idolatria indígena.

Alva Ixtlilxochitl também direciona sua obra prioritariamente para o leitor europeu. Diferentemente de Bautista de Pomar, não responde a um questionário pré-estabelecido e, portanto, sua escrita dá vazão a uma série de “divagações”, através das quais inclui os mexicas em jogos retóricos de alta complexidade. Sua formação no Colégio de Tlatelolco também fundamenta tal complexidade, que possibilita a larga utilização do recurso comparativo, dada a educação humanística ocidental recebida. Dessa forma, o distanciamento cultural dos mexicas que os faz Outros em relação aos tezcocanos é manobrado através da reconstrução do passado sob um discurso unitário, cuja voz de autor possibilita uma linearidade em tal construção. Basicamente, Fernando de Alva reivindica o patrimônio cultural lingüístico *nahua* como tezcocano e resignifica o termo ‘chichimeca’ associando-o à sagrada águia e simultaneamente negando o seu sentido bárbaro. Mais importante, no texto de Alva Ixtlilxochitl, esses mesmos mexicas apresentam condutas históricas opostas às tezcocanas através da imagem da tirania e traição.

Como demonstramos, Alva Ixtlilxochitl opera o recurso retórico da “inversão” que faz dos mexicas o avesso da dignidade chichimeca. Não apenas no plano espiritual como fizera Bautista de Pomar, mas principalmente no campo eventual, dos fatos históricos. Neste sentido, o recurso prioritário para balizar os mexicas soberbos em oposição aos tezcocanos virtuosos é aquele da “descrição”. Elaborada descrição de fatos que incluem grandes personagens históricas. Há uma taxonomia que compõe um quadro com legenda, e através dessa legenda se lê “mexicas como sinônimo de soberba, tirania e traição”.

Segundo nossas análises, essa construção da alteridade mexicana permanece de forma inteligível até a chegada dos espanhóis no universo narrativo. Porém, injunções narrativas e o fenômeno do “terceiro excluído” fazem com que a acolhida mexicana aos espanhóis seja tida de um momento para o outro como majestosa e justa. Totalmente avessa à noção de soberba construída até então. Vestígios escritos irrevogáveis comprovariam, em tal contexto narrativo, a humilde e sábia resignação mexicana. A presença de um terceiro termo (espanhol) anulou a construção da alteridade mexicana como oposta à tezcocana.

Acreditamos que uma das possíveis maneiras de se avaliar os resultados obtidos até então pode se fundamentar no questionamento da premissa que identifica uma obra como essencialmente espanhola e outra como essencialmente indígena. Segundo essa premissa, naturalmente Cortés e Sahagún, por serem espanhóis, adentrariam no universo mexicano com muito menos profundidade do que os vizinhos tezcocanos. Mas devemos refletir sobre a pluralidade de vozes e visões que participam da construção de um texto no período abordado.

Tendo em vista o debate historiográfico acerca da produção documental que surgiu na Nova Espanha do século XVI, a obra “*Índios, mestizos y españoles*” é organizada por Danna Levin Roje e Federico Navarrete a partir do caráter intercultural de tal produção documental. Ou seja, no sentido de superar categorias essencialistas que colocariam em oposição os escritos espanhóis dos escritos ‘essencialmente’ indígenas, ou “mestiços”. No livro, Yukitaka Okubo afirma que o conjunto de obras categorizadas como “indígena”, “espanhol” ou “mestiço” devem ser interpretadas em sua totalidade, pois não existiram isoladamente. Influenciaram-se mutuamente, e houve uma circulação de conceitos na época que não permite categorizações asfixiantes do gênero “crônica mestiça” ou “indígena”.

Diante dos resultados obtidos por nossas análises, e em conformidade com a perspectiva apresentada acima, devemos questionar a separação que realizamos nos dois primeiros capítulos desta dissertação, entre autores espanhóis e autores de ascendência indígena. Na enunciação da alteridade mexicana, temos dois casos díspares dentro do próprio mundo espanhol de posicionamento dos narradores. Cortés e Sahagún enunciam os mexicanos de maneira acentuadamente díspar, apesar de espanhóis. Ora, se escolhemos a obra de Sahagún é justamente por esta possuir um caráter acentuadamente intercultural, e os discursos ali produzidos não terem um significado em si. Por conta da participação de informantes indígenas no texto, a possibilidade de sentidos escapa ao próprio narrador (Sahagún). Daí a dificuldade em encontrar um narrador “espanhol” que enuncia um Outro “indígena”. Neste caso é palpável relativizar uma essencialidade “espanhola” na produção de uma obra acerca dos mexicanos.

Federico Navarrete, por sua vez, também questiona definições essencialistas de autor/obra. Segue mais ou menos o mesmo caminho que Yukitaka Okubo, opondo as estratégias discursivas de Domingo Chimalpain (mais apegado à polifonia típica da produção histórica indígena tradicional) e Alva Ixtlilxochitl (mais próximo a convenções historiográficas européias) – mesmo que ambos fossem de mesma etnia. Argumenta que uma forma de analisar o heterogêneo *corpus* documental da Nova Espanha pode partir da concepção de sua característica híbrida que mistura tradições indígenas e ocidentais, especialmente atentando-se às circunstâncias de sua produção e ao público ao qual se destinavam as mensagens.

A idéia apresentada por Federico Navarrete, de que Alva Ixtlilxochitl atuaria como um autor ocidental, na medida em que produz verdades através de um discurso narrativo, está de acordo com nossa avaliação de que ele e Hernán Cortés realizam o “terceiro excluído” em prol de uma situação textual, em prol de uma coerência textual. Na via inversa, temos ainda o exemplo de Sahagún, que chega até mesmo a incorporar versões intimamente mexicas, como demonstramos em nossas análises e o demonstra outro autor vinculado à Universidade Autônoma do México, Miguel Pastrana, por exemplo. No texto do frade há uma crítica aos governantes da tríplice aliança por abandonar Montezuma, o que “*constituye claramente un reproche mexicana y no solo tlatelolca o tenochca, a los demás pueblos y mandatarios de la Triple Alianza [...]*”³⁹¹

Estes são apenas exemplos que demonstram a invalidez epistemológica da separação de autores espanhóis (Hernán Cortés e Bernardino de Sahagún), com um menor aprofundamento no universo mexica X autores de ascendência indígena (Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl) com um maior aprofundamento no universo mexica. Estes exemplos demonstram também a pluralidade de vozes num mesmo documento histórico, o que inviabiliza a idéia de uma autoria étnica unívoca.

Em “*O fio e os rastros*”³⁹², o historiador italiano Carlo Ginzburg coloca em discussão algumas questões relativas ao acúmulo de conhecimento em História e também questões relativas à validade do próprio ofício do historiador. Especificamente sobre os progressos em História, enxergamos proximidade de seu posicionamento com o de Paul Veyne: “creio que o acúmulo de conhecimento sempre ocorre assim: por linhas quebradas em vez de contínuas;

³⁹¹ “constitui claramente em uma prevocação mexicana, e não apenas tlatelolca ou tenochca, aos demais povos e mandatários da Tríplice Aliança [...]” PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.149.

³⁹² GINZBURG, Carlo. **O Fio e os Rastros: Verdadeiro, Falso, Fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

por meio de falsas largadas, correções, esquecimentos, redescobertas; graças a esquemas que ofuscam e fazem ver ao mesmo tempo”³⁹³.

Primeiramente, suas colocações estão de acordo com nosso posicionamento no sentido de considerar a complexidade de vivências históricas e a impossibilidade de extrair delas verdades transparentes. É desnecessário demonstrar aqui como François Hartog também nos estimula a procurar nas entrelinhas e nos ‘silêncios documentais’ o universo cultural subjacente³⁹⁴. Bastaria citar sua preocupação em identificar o saber compartilhado entre o narrador e o destinatário, quando o destinatário está alojado no interior do próprio texto e traduções não são necessárias. Tal identificação significa ler os silêncios do texto e “reconhecer o mapa do saber compartilhado [entre narrador e destinatário]”³⁹⁵.

Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl possuem, segundo nossas análises, uma retórica que está claramente direcionada ao receptor (destinatário) espanhol, e que, portanto, manipula a construção da alteridade mexicana sem nunca descuidar deste destinatário. Isto se torna evidente através da exacerbada utilização do recurso retórico de analogia. A constante comparação associa os mexicanos a um repertório de saber compartilhado. Bernardino de Sahagún e Bautista de Pomar não se utilizam desse recurso tão extensivamente, se compararmos com a primazia dada por ambos a outros recursos narrativos. Uma grande parte de conceitos pré-hispânicos são apresentados em seus textos sem uma tácita explanação. Ainda que Bautista de Pomar realize, ainda segundo nossos resultados, o “terceiro excluído” para fazer da antiga Tezcoco uma cidade civilizada aos moldes europeus, os mexicanos não sofrem abruptas transformações como nos casos de Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl.

Refletindo sobre a enunciação da alteridade mexicana, vamos dar prosseguimento nesta separação das obras de Hernán Cortés/ Alva Ixtlilxochitl de um lado e Bernardino de Sahagún/ Bautista de Pomar de outro lado.

Através da obra *Los Antiguos Mexicanos*³⁹⁶, Miguel Leon Portilla aponta que no México Antigo coexistiam culturas de fala *nahuatl*, que com matizes distintas contemplaram ao mundo e ao homem ligando pelo “simbolismo das flores e os cantos ‘o que existe sobre a terra’ com o mundo misterioso dos deuses e dos mortos”³⁹⁷. Tezcoco e Tenochtitlan

³⁹³ GINZBURG, Carlo. op. cit., 2007, p.111.

³⁹⁴ E devemos mencionar também que partilha a mesma opinião de Veyne e Ginzburg acerca do devido distanciamento do documento histórico da ficção: “Se deixássemos desenrolar-se essa espiral da ficção, ela logo abocanharia tudo, e as ‘Histórias’ correriam o risco de tornarem-se tão inatingíveis e enigmáticas como uma novela de Jorge Luis Borges.” In. HARTOG, François. op. cit., 1999, p.315.

³⁹⁵ Ibid., p.51.

³⁹⁶ LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Los Antiguos Mexicanos**: através de sus crónicas y cantares. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

³⁹⁷ Ibid., p.14.

partilhavam de uma matriz cultural muito próxima, e por conjugarem-se na tríplice aliança são geralmente aglutinadas por estudiosos como se fossem uma coisa só (afinal, se não se destaca as diferenças o que se faz é homogeneizar). Mas esse trabalho de Portilla nos é particularmente interessante por definir uma diferença essencial entre os dois povoados: O simbolismo das “*flores y cantos*” talvez não fosse tão presente na cultura mexicana (ou assumisse outros contornos), dada sua concepção místico-guerreira iniciada com Tlacaélel³⁹⁸. Em outras palavras, as vivências mexicanas não teriam dado a mesma atenção que deram aquelas tezcocanas às respostas do estar-no-mundo pelas “*flores y cantos*” (poesia) – contra a fugacidade e transitoriedade da vida. Segundo Portilla, na cultura dos ancestrais de Alva Ixtlilxochitl e Bautista de Pomar, acreditava-se basicamente nas “*flores y cantos*” como edifício que os coligasse aos deuses, e fundasse raízes à existência antes efêmera.

Essa interpretação de Portilla pode nos auxiliar a compreender em que sentido estão distantes as obras dos dois tezcocanos aqui analisados. Nós concluimos que Bautista de Pomar opõe tezcocanos e mexicanas no plano espiritual, esvaziando os sentidos representacionais associados a Huitzilopochtli e ao maguey. Alva Ixtlilxochitl faz referência a um templo que realmente existiu, dedicado a um deus “desconhecido”, *Ometeotl*, enfatizando a distância da alteridade mexicana ante a identidade tezcocana: “*en recompensa de tan grandes mercedes que había el rey recibido del dios incógnito y creador de todas las cosas, le edificó un templo muy suntuoso, frontero y opuesto al templo mayor de Huitzilopochtli [...]*”³⁹⁹. A imagem da oposição ao templo mexicano é eloqüente, e também nos traz a dimensão de jogos retóricos para enunciar os mexicanas. Para Leon-Portilla, o conflito entre a visão místico-guerreira mexicana e a primazia das *flores y cantos* na visão tezcocana era um conflito efetivamente pré-hispânico. A maneira de Alva Ixtlilxochitl de enunciar os mexicanas em tempos coloniais seria, assim, fiel ao posicionamento étnico de Tezcoco em oposição à Tenochtitlan, por apresentar um conflito espiritual não apenas retórico (que visa convencer o destinatário das mensagens) mas existente desde épocas pré-hispânicas.

Mas se por um lado encontramos nos dois textos este conflito espiritual apontado por Leon-Portilla, Bautista de Pomar não realiza o mesmo esforço retórico que Alva Ixtlilxochitl para representar os mexicanas enquanto tiranos antes da chegada dos espanhóis. A diferença

³⁹⁸ Essa concepção de mundo consistia, basicamente, na missão de alimentar o Deus-Sol Huitzilopochtli com sacrifícios de prisioneiros de guerra, para que a quinta idade do mundo (a era atual) não terminasse.

³⁹⁹ “em recompensa de tão grandes *mercedes* que o rei havia recebido do deus icógnito e criador de todas as coisas, construiu a ele um templo muito suntuoso, fronteiro e oposto ao templo maior de Huitzilopochtli [...]” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Op.cit.*, 1985, p.163.

essencial entre ambos os autores repousa na construção da imagem da tirania mexicana que não existe no texto de Bautista de Pomar.

Podemos utilizar mais algumas idéias de Miguel Pastrana para aprofundar essa divergência, não trabalhada por Portilla. Há no texto de Alva Ixtlilxochitl, segundo Miguel Pastrana, um jogo de contrários entre o virtuoso governante tezcocano Nezahualpilli e o ambicioso Montezuma. Em nossas análises também chegamos a tal resultado. Há uma incessante necessidade de demonstrar os méritos e serviços de Tezcoco à consumação da Conquista, a mesma necessidade que existe nas *Cartas* de Hernán Cortés. Pastrana assinala: “*El mensaje de Ixtlilxochitl es que el gobierno de Motecuhzoma se fue volviendo poco a poco ilegítimo al hacer uso de intrigas y traiciones para ir quitando del camino a quienes podrían oponérsele [...]*”⁴⁰⁰. Acreditamos que esta seja exatamente a mesma construção retórica realizada por Hernán Cortés, quando através do “terceiro excluído” faz dos mexicas inimigos. Tal construção narrativa prioriza o destinatário espanhol alojado no texto, receptor das mensagens que devem necessariamente justificar a Conquista.

Ambos os autores priorizam ressaltar sua fidelidade com o universo do destinatário das mensagens, e os mexicas são enunciados a partir desse propósito. No caso de Hernán Cortés isso é evidente. No caso de Alva Ixtlilxochitl, concordamos com Miguel Pastrana quando aponta que o sentido retórico seria “*resaltar la fidelidad de Tezcoco y de su homónimo antepasado Ixtlilxochitl a la corona española, marcando un contraste con la ‘infidelidad’ mexicana [...]*”⁴⁰¹.

Na introdução do documento histórico conhecido como Códice Ixtlilxochitl, Geert Bastian Van Doesburg defende que a obra de Alva Ixtlilxochitl serviu para comprovar a legitimidade dinástica, comprovar privilégios advindos de tal dinastia e pode ser interpretada “*como una continuación de la historiografía prehispánica, la cual tenía el mismo objetivo.*”⁴⁰² A idéia é a de que homens como Ixtlilxochitl também foram impulsionados à escrita por um interesse profundo nas coisas de seu passado. Ora, é inegável que o cronista tezcocano demonstrou um enorme interesse sobre as coisas do passado, copiou vários manuscritos acerca da história antiga da Nova Espanha, mas em relação à enunciação dos

⁴⁰⁰ “A mensagem de Ixtlilxochitl é que o governo de Montezuma se foi tornando pouco a pouco ilegítimo, ao fazer uso de intrigas e traições, para ir tirando do caminho qualquer um que pudesse a ele se opor [...]” PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.200.

⁴⁰¹ “ressaltar a fidelidade de Tezcoco e de seu homônimo antepassado Ixtlilxochitl à Coroa espanhola, marcando um contraste com a ‘infidelidade’ mexicana [...]”Ibid., p.206.

⁴⁰² “como uma continuidade pré-hispânica, que possuía o mesmo objetivo.” VAN DOESBURG, Geert Bastian. Introdução In ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Naarten; REYES GARCÍA, Luis (orgs). **Códice Ixtlilxochitl**; Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.11.

mexicas em seus escritos é difícil pesar a balança para o lado das pretensas enunciações descompromissadas. Ou seja, nossas análises dos jogos retóricos por ele utilizados apontam para um maior comprometimento com uma estratégia discursiva do que com um interesse genuíno pelas coisas do passado. Especialmente quando se trata de enunciar a alteridade mexicana.

Neste sentido concordamos com Federico Navarrete que

[...] *no resta sorprendente que las historias de Alva Ixtlilxochitl hayan encontrado aceptación y grán éxito, y que su interpretación, lineal, monológica y occidentalizante de la historia indígena haya sido muy influyente en nuestra visión del pasado prehispanico.*⁴⁰³

O cronista recebeu educação humanística, e o tipo de “antropologia” que se poderia praticar na Renascença, como demonstra Frank Lestringant, subordinava a diversidade à unidade.

os astecas e os incas seriam dignos de admiração apenas quando comparados aos espartanos e à República romana. Assim, o Outro seria negado duas vezes, primeiro em seu retrato extremamente fragmentado e, em seguida, na redução autoritária desse quadro díspar aos modelos ideais de bravura e de virtude legados pela Antiguidade greco-latina.⁴⁰⁴

Alva Ixtlilxochitl não deixa de realizar o que o autor chama de discernir o Outro no mesmo, pois os mexicas (Outro) compuseram a Tríplice Aliança conjuntamente aos tezcocanos. Além disto, compartilharam variadas práticas culturais em comum, como o sacrifício humano, por exemplo. Mas Alva Ixtlilxochitl utiliza uma retórica de enunciação que fabrica um Outro à sua maneira, apoderando-se de uma técnica e estilo ocidentais através de uma assimilação não-passiva. Enquadra-se na colocação de Serge Gruzinski sobre estes indígenas historiadores, que no México do final do século XVI “não se contentam em copiar, imitar, mas adaptam os empréstimos que tomam do Ocidente.”⁴⁰⁵

A enunciação da alteridade mexicana em Bautista de Pomar não é isenta de empréstimos ocidentais, mas estes são muito mais tímidos na sua obra do que naquela de Alva Ixtlilxochitl. Basta citar a escassez da utilização do recurso da analogia com o mundo ocidental greco-romano e a ausência de uma justificação da Conquista.

⁴⁰³ “não é surpreendente que as histórias de Alva Ixtlilxochitl tenham encontrado aceitação e grande êxito, e que sua interpretação, linear, monológica e occidentalizante da história indígena tenha sido muito influente em nossa visão do passado pré-hispânico.” NAVARRETE LINARES, Federico. op. cit., 2007, p.109.

⁴⁰⁴ LESTRINGANT, Frank. À espera do outro; nota sobre a antropologia da renascença. Um desafio ao espírito de sistema. In NOVAES, Aauto (org). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.35.

⁴⁰⁵ GRUZINSKI, Serge. O renascimento ameríndio. In NOVAES, Aauto (org). *Op.cit.*, 1999, p.294.

Como estamos procurando demonstrar, nossas análises apontam para uma diferenciação da maneira dos cronistas tezcocanos em enunciar os mexicas, ainda que ambos possuíssem ascendência indígena. Serge Gruzinski assimilaria ambos autores, pesando a balança para o lado da afirmação de uma identidade indígena na revisão do passado ao invés de uma centralidade do texto visando a recepção da mensagem pelo destinatário. Ao invés de uma retórica engajada que busca convencer em troca de ganhos pessoais. Isso se lê em seu texto através de citações como esta, ao mencionar que historiadores índios “não queriam, sobretudo, que os conquistadores ou os monges franciscanos pudessem impor à posteridade apenas sua versão do passado.”⁴⁰⁶ Afirma que resistem à invasão historiográfica dos europeus, conscientemente.

Seguindo também no sentido dessa afirmação identitária indígena, o historiador James Lockhart vai além de Gruzinski. Segundo o autor, os indígenas não apenas resistem à invasão historiográfica dos europeus, mas têm fundamentada no seu *altepetl* de origem (no nosso caso Tezcoco) a posição de narrador/construtor de verdades. Isso significa dizer que “*is the altepetl that defines indigenous identity, as in precontact times, despite the Spanish presence.*”⁴⁰⁷ Estas opiniões devem ser consideradas em nossa pesquisa porque através delas se lê que a etnia de um autor como Alva Ixtlilxochitl possuiria um peso maior do que a preocupação persuasiva centrada no destinatário, na enunciação do Outro:

*Nahuatl terminology did not set up a dichotomy between indigenous people and new arrivals or outsiders but retained the already existing dichotomy between members of the altepetl and all others, putting the Spaniards essentially on the level of a single, if powerful, altepetl group.*⁴⁰⁸

Haveria, através dessa noção, uma continuidade na maneira retórica de ‘dizer’ o Outro dos indígenas no mundo colonial. Uma continuidade que remete aos tempos pré-hispânicos. O *altepetl* ainda seria o “*criterion for assigning the all important ‘we’ and ‘they’, ‘we’ being citizens of our altepetl and ‘they’ all others, whether Spanish or indigenous.*”⁴⁰⁹ No caso dos trabalhos aqui analisados, Alva Ixtlilxochitl e Bautista de Pomar teriam enunciado os mexicas a partir da sua identidade tezcocana, “para além da presença espanhola”.

⁴⁰⁶ Ibid., p.289.

⁴⁰⁷ “é o altepetl que define a identidade indígena, como nos tempos pré-hispânicos, para além da presença espanhola.” LOCKHART, James. *Op.cit.*, 1995, p.237.

⁴⁰⁸ “A terminologia *nahuatl* não estabeleceu uma dicotomia entre os indígenas e os novos visitantes estrangeiros, mas conservou a já-existente dicotomia entre membros do altepetl e todos os outros, colocando os espanhóis essencialmente no level de um único, ainda que poderoso, grupo altepetl.” Ibid., p.239.

⁴⁰⁹ “critério para designar o todo-importante ‘nós’ e ‘eles’, ‘nós’ sendo cidadãos do nosso altepetl e ‘eles’ todos os outros, tanto espanhóis como indígenas.” Ibid., p.238.

Os resultados analíticos que obtivemos nos direcionam a uma posição de questionamento dessa perspectiva acima mencionada. Como bem coloca Yukitaka Okubo, poderia ser perigoso supor uma etnicidade para cada cronista. Identidade é um conceito moderno, largamente difundido no século XX “*creando la impresión de que un hombre siempre doquiera tener una ‘identidad’ fija [...]*”⁴¹⁰. A situação colonial vivida por um autor de ascendência indígena não era propícia para uma única auto-identificação, então era comum assumir diferentes posicionamentos, conforme a posição de enunciação e o receptor para qual o narrador se direcionava. É justamente nesse sentido em que se justificam nossas propostas de demarcar posicionamentos para além de pseudo-identidades imprecisas, analisando caso a caso as enunciações dos mexicas na documentação selecionada. “*Queda claro que los criterios geográficos-étnicos no son suficientes para comprender sus obras y que no les debe negar ni quitar historicidad.*”⁴¹¹

O contraste de nossos resultados analíticos com bibliografia específica sobre os autores selecionados reforça a necessidade de pensarmos separadamente as obras de autores de mesma etnia, quando enunciam os mexicas. Dessa maneira, faz mais sentido distanciar o trato da alteridade mexica dado por Bautista de Pomar daquele dado por Alva Ixtlilxochitl, ainda que ambos sejam tezcocanos, de ascendência indígena. A necessidade de fazer dos mexicas tiranos para justificar a Conquista não existe no texto de Bautista de Pomar. O “terceiro excluído” que omite uma maneira de enunciar os mexicas a partir da presença do terceiro termo (espanhol) no texto não existe na *Relación* de Bautista de Pomar. Em verdade, as construções retóricas de Bautista de Pomar não podem ser facilmente equiparadas às de Hernán Cortés, enquanto aquelas de Alva Ixtlilxochitl podem. Apesar de tão distantes em termos étnicos, temporais e geográficos, as enunciações da alteridade mexica de Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl têm muito mais paridade do que as de Pomar e Ixtlilxochitl.

Seguindo a linha de Carlo Ginzburg em *O Fio e os Rastros*, acreditamos que “escavando os meandros dos textos, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas.”⁴¹² Isso significa ler os testemunhos históricos para além das intenções imediatas de seus autores, atitude pode ser profícua se levada a cabo paralelamente a uma investigação sobre essas mesmas intenções. Sabemos da dificuldade de se evocar o passado como um todo completo e da condição lacunar do conhecimento do passado.

⁴¹⁰ “criando a impressão de que um homem sempre devesse possuir uma identidade fixa [...].” OKUBO, Yukitaka Inou. op. cit., 2007, p.74-76.

⁴¹¹ “Fica claro que os critérios étnico-geográficos não são suficientes para compreender suas obras e que não se deve quitar-lhes nem negar historicidade.” Ibid., p.65.

⁴¹² GINZBURG, Carlo. *Op.cit.*, 2007, p.11.

“Conhecer (ou reconhecer) são operações complicadas. Percepções e esquemas culturais se entrelaçam, condicionando-se mutuamente”⁴¹³. Em suas jornadas narrativas, Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl produziram testemunhos históricos de difícil esquematização taxativa. Caracterizações do tipo ‘Cartas’ ou ‘Crônica Mestiça’ não dão conta da complexidade de suas enunciações. Vejamos em que sentido se pode aproximar mais as enunciações da alteridade mexica de um espanhol que escreveu no calor do momento (da Conquista) com as de um autor tezcocano que escreveu a quase um século depois.

Para isso, atentemos agora ao mecanismo retórico mais abundante nas *Cartas* de Cortés, aquele que implica na medida do Outro, ou seja, o *maravilhar-se*. Um mecanismo retórico praticamente ausente na obra de Bautista de Pomar, mas que possui acentuada importância naquela de Alva Ixtlilxochitl. Continuemos assim a equiparar as obras de ambos os autores.

O uso retórico do *admirar-se* respalda outros fins para além do conhecimento, como o de comover para criar um estado de ânimo propício à persuasão. Claro que “*podemos definir el admirarse como um efecto común y espontáneo ante lo nuevo, lo excepcional, lo inesperado [...]*”⁴¹⁴, ou seja, diante daquilo que não entendemos. Do maravilhar-se, num segundo momento, seguem-se as perguntas e o filosofar. “*Frente a un Cortés, que busca referentes en Europa para lo que le produce admiración [...] estaría Acosta que usa la lógica para explicar lo que admira*”⁴¹⁵. Segundo Raúl Álvarez, no processo de conhecer e atuar, “*el admirarse sería un estadio primero, anterior a la representación del lenguaje que nombra a la realidad para apropiarse de ella*”⁴¹⁶. Mas coisa bem diversa é o como se fixa tal admiração em formato de texto.

Muitas crônicas coloniais foram escritas para causar admiração ao leitor e trazer o *admiratio* para possuir fundamentação. É sabido que na época renascentista a verossimilhança era um valor almejado e era tarefa dos homens separar historicamente o certo do fabuloso – em contraste com o período medieval. O “*maravilloso sin verosimilitud [...] pasa a ser en el siglo XVI una fuente de lo cómico.*”⁴¹⁷ O Renascimento traz o pensamento grego muito impregnado de cristianismo. Admirar-se, admirar a natureza, relaciona-se assim com a contemplação de Deus. Pela beleza, variedade, abundância aproxima o homem de Deus.

⁴¹³ Ibid., p.108.

⁴¹⁴ “podemos definir ao *admirar-se* como um efeito comum e espontâneo ante o novo, o excepcional, o inesperado...” MORENO, Raúl Álvarez. op. cit., 2004, p. 415.

⁴¹⁵ “Diante de um Cortés, que busca referências na Europa para aquilo que produz admiração [...] estaria Acosta que usa a lógica para explicar aquilo que admira.” Ibid., p.416-417.

⁴¹⁶ “O *admirar-se* seria um estado primeiro, anterior à representação da linguagem que nomeia a realidade para dela apropriar-se.” Ibid., p.418.

⁴¹⁷ “*maravilloso* sem verossimilhança passa a ser no século XVI uma fonte do cômico.” Ibid., p.423.

“Cortés al admirarse de Tlaxcala dirá que es algo ‘casi increíble’, dejando claro que América es otro mundo, otra realidad donde se fuerza al límite lo maravilloso”⁴¹⁸. A América foi o *locus* de um momento em que a tônica era dada na função retórica do admirar-se, uma vez que se buscava provocar um estado de ânimo admirativo no leitor para poder então tirar algum proveito dele.

Se por um lado Hernán Cortés busca tirar proveito desse recurso narrativo, como deixa claro nosso primeiro capítulo, assim também o faz extensivamente Alva Ixtlilxochitl, e de maneira bastante similar. O cronista era membro da nobreza indígena, teve a oportunidade de estudar no Colégio Santa Cruz de Tlatelolco e aprender bem a leitura e escrita do espanhol, recebendo uma formação humanista ocidental. Segundo o raciocínio de Nathan Wachtel “*there was a contrast between the rapid social acculturation of numerous lords and the persistence of tradition among commoners.*”⁴¹⁹ Alva Ixtlilxochitl reivindica a nobreza de sua linhagem tezcocana, a fim de uma melhor inserção na ordem colonial da Nova Espanha, que não favorecia a cidade de Tezcoco diante da Cidade do México. Manipula as feições do Outro conforme as plurais situações narrativas, que envolviam grupos étnicos diferentes. Assim o faz através de jogos retóricos que podemos dizer ocidentais. O maravilhamento é um deles.

Nos momentos finais da narrativa de Fernando de Alva Ixtlilxochitl, sobre a vida antes da chegada dos espanhóis, as *maravilhas* se multiplicam. É importante notar que no mais das vezes o formato que assume a intervenção do sobrenatural não é da típica maneira cristã, através do milagre⁴²⁰, mas na forma de prognósticos, admiráveis e aterrorizantes cataclismos e outros fenômenos. Porém, a fim de prosseguirmos com a equiparação das *Cartas* com a *Historia Chichimeca* devemos nos concentrar na *maravilha* tipicamente ocidental neste último documento histórico.

A coincidência do nascimento do “*valorosísimo varón*” Ixtlilxochitl (filho de Nezahualpiltzintli) com o do poderosíssimo imperador, de gloriosa memória, Don Carlos em 1500 faz notar “*y considerar las maravillosas obras de Dios nuestro señor, y el muy gran orden y misterio que en si contienen[...]*”⁴²¹. Segundo a *Historia Chichimeca*, ambos teriam sido instrumento para dilatar a santa fé católica.

⁴¹⁸ “Cortés ao admirar-se com a cidade de Tlaxcala dirá que é algo ‘quase incrível’, deixando claro que América é um outro mundo, outra realidade na qual o *maravilhoso* se força ao limite.” *Ibid.*, p. 421.

⁴¹⁹ “Havia um contraste entre a rápida aculturação social dos numerosos senhores e a persistência da tradição entre os comuns.” WACHTEL, Nathan. op. cit., 1984, p.231.

⁴²⁰ Ver LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Portugal: Editorial Estampa, 1994.

⁴²¹ “e considerar as maravilhosas obras de Deus nosso senhor, e a grande ordem e o grande mistério que em si contém.” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Op.cit.*, 1985, p.205.

Alva Ixtlilxochitl inaugura a passagem sobre a conquista do México por Hernán Cortés dizendo que este empreitou a conquista mais difícil que no mundo se viu, “*y no le hicieron ventaja Alejandro y Julio César [...] como por el discurso de esta historia se verá [...]*”⁴²². Para além da analogia com o universo ocidental, uma série de milagres cumpriu um importante papel a favor da Conquista, e a primeira manifestação mais explícita foi o surgimento do apóstolo Santiago na batalha de Centla: segundo o cronista, os poucos espanhóis lutavam contra mais de quarenta mil indígenas e “*según lo que les pareció a los del ejército, se apareció el glorioso apóstol Santiago en un caballo blanco peleando [...]*”. Os indígenas também confirmaram a aparição, afirmando sobre os homens a cavalo que “*el delantero les había espantado mucho, por donde se echó de ver y confirmar el milagro de haberse aparecido uno de los apóstoles*”⁴²³. Essa aparição consiste, em nosso ver, numa *maravilha* tipicamente relacionada à providência divina, atuando diretamente em espaços abandonados e a favor da Conquista. Alva Ixtlilxochitl enfatiza sua veneração através das tantas injunções que realiza ao longo do texto, buscando credibilidade e aliando-se à tradição “espiritual” europeia. Nesse caso, a *maravilha* é a marca retórica basilar.

Depois da matança da nobreza mexica sob o comando de Pedro de Alvarado, o retorno de Hernán Cortés não impediu a insurgência de Tenochtitlan, e numa fuga atrapalhada a Tlaxcala muitos espanhóis e indígenas aliados foram mortos – na chamada *Noche Triste*. Alva Ixtlilxochitl descreve então outro milagre a favor de Hernán Cortés: “*Según común opinión de los naturales [houve a] intercesión de su madre benedita y de sus sagrados apóstoles [e] milagrosamente la reina de los Angeles los favoreció y socorrió [...]*”⁴²⁴, pois os apóstolos São Pedro e Santiago os fizeram escapar com vida e com força⁴²⁵.

A narrativa do próprio conquistador traz à tona os inúmeros perigos passados até fugirem da cidade mexica, com a ajuda constante de Deus. “*No teníamos, después de Dios, otra seguridad sino la de los caballos [...]*”⁴²⁶. À maneira da literatura de cavalaria, Hernán Cortés constrói toda trama da fuga até Tlaxcala, sendo que em um daqueles dias os indígenas da província de Culhua eram tantos que os espanhóis acharam que não sobreviveriam, até que “*pareció que el Espíritu Santo me alumbró con este aviso [...]: quiso Dios que murió una*

⁴²² “e não tiveram vantagem Alexandre e Júlio César [...] como através do discurso desta história se verá [...]” Ibid., p. 224.

⁴²³ “segundo o que pareceu àqueles do exército, apareceu o glorioso apóstolo Santiago lutando em um cavalo branco [...]” Ibid., p.227.

⁴²⁴ “Segundo a comum opinião dos nativos [houve a] intervenção de sua bendita mãe e de seus sagrados apóstolos [e] milagrosamente a rainha dos Anjos os favoreceu e socorreu.” Ibid., p.264-265.

⁴²⁵ Existe a mesma passagem na segunda carta de Hernán Cortés, mas nela o milagre não é tão explícito e não há referência aos apóstolos.

⁴²⁶ “Não tínhamos, depois de Deus, nenhuma segurança senão aquela que nos davam os cavalos.” Ibid., p.123.

persona dellos que debía ser tan principal, que con su muerte cesó toda aquella guerra”⁴²⁷. A maneira *maravilhosa*, milagrosa, de como Deus intervém no universo da Conquista em favor dos espanhóis, e contra os inimigos mexicas, é muito semelhante nos textos de Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl. A utilização deste recurso retórico que delineia o caráter Outro dos mexicas, nomeado *thoma* por François Hartog, não se expressa dessa mesma forma em Bernardino de Sahagún e Bautista de Pomar.

Mais significativo ainda é este outro exemplo na *Historia Chichimeca* de Alva Ixtlilxochitl, através do qual a *maravilha* é apresentada no âmbito de um pretense debate entre dois nobres tezcocanos:

Xicotencátl mostrava-se favorável ao discurso dos mexicas contra os espanhóis, que trouxe à memória os tempos antigos, “*la grande paz y concórdia que tuvieron con los reyes de Tetzcuco y México, como deudos y parientes tan cercanos que eran, [mas que] por dioses se vino a perder esta amistad y concórdia [...]*”⁴²⁸. Mas no exato momento Alva Ixtlilxochitl descreve uma *maravilha* que operou em favor dos espanhóis, pois durante a ocasião em que o orador Maxixcatzin (também tezcocano) contradizia Xicotencátl, defendendo os espanhóis, “*vieron entrar una nube que cubrió la cruz y quedó la sala oscura y triste [e] todos los del consejo y junta viendo un milagro tan grande mudaron de intento y se volvieron de la parte y opinión de Maxixcatzin.*”⁴²⁹. Depois da decisão em apoiar os espanhóis, a nuvem saiu da sala que ficou com aspecto muito mais alegre. A *maravilha* expressa no formato de milagre cristão opera como um divisor que constrói a alteridade mexica enquanto inimiga.

Até mesmo a maneira retórica do *thoma* de exaltar a riqueza pré-hispânica do mundo indígena é extremamente semelhante nos textos de Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl. Este último traz referências a Tula com a mesma entonação “sobrenatural” com a qual Cortés relaciona a riqueza indígena: “*Estaban estos alcázares con tan admirable y maravillosa hechura y con tanta diversidad de piedras, que no parecían ser hechos de industria humana [...]*”⁴³⁰. Há ainda uma relação muito próxima entre as formas com que ambos discorrem sobre a incapacidade de tradução das tantas particularidades do mundo indígena: “*Si de cada cosa*

⁴²⁷ “pareceu que o Espírito Santo me iluminou com este aviso [...]: quis Deus que morresse uma pessoa deles que devia ser tão importante, que com sua morte cessou toda a guerra.” Ibid., p.124.

⁴²⁸ “a grande paz e concórdia que tiveram com os reis de Tezcoco e México, como parentes tão próximos que eram, [mas que] por deuses veio a perder-se essa amizade e concórdia [...].” Ibid., p.268-269.

⁴²⁹ “viram entrar uma nuvem que cubriu a cruz e deixou a sala obscura e triste [e] todos do conselho vendo um milagre tão grande mudaram de intento e voltaram-se à opinião de Maxixcatzin.” Ibid., p. 269.

⁴³⁰ A passagem é provavelmente transcrita de um dos trechos da segunda carta de Hernán Cortés, cuja referência ao trabalho nas pedras é exatamente a mesma.

muy en particular se describiese y de los demás bosques de este reino, era menester hacer historia muy particular.”⁴³¹

Milagres, aparições, ressurreições, sinais e prognósticos estão no texto de Alva Ixtlilxochitl a favor da Conquista. Assim também se apresentam na *Cartas de Relación*. Lembremos que a digressão é uma forma de expressar esse elemento “mais extraordinário”. Como já demonstramos, é “nas extremidades do mundo, onde se encontram as coisas ‘mais belas’ e ‘mais raras’”⁴³² que está demarcado o valor de toda a empresa de Conquista. Depois de quase um século da sua consumação, Alva Ixtlilxochitl lamenta o enfraquecimento da *maravilha* enquanto recurso retórico capaz de promover o reconhecimento da grandiosidade da Conquista: “*Porque las [experiências] que en aquellos tiempos se tenían por cosas sobrenaturales y prodigiosas, son en éste muy patentes y ordinárias, y así no causan admiración [...]*”⁴³³.

Questionamos-nos se a predileção por um recurso retórico pesaria em uma maior aproximação ou afastamento da alteridade mexicana, e percebemos que nos casos de Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl a utilização do *thoma* (maravilha), que dá a medida do Outro, cumpriu um importante papel em favor da legitimação da Conquista e da conseqüente construção da qualidade inimiga dos mexicanos. Da mesma forma em que o recurso analógico de comparação constantemente reduziu atributos culturais mexicanos específicos em função de traduções ocidentalizantes.

As *Cartas de Relación* não nos servem aqui como um paradigma de referência do como o ocidente representaria a alteridade indígena. Elas nos servem de referência devido à exacerbada presença do destinatário espanhol, Carlos V, como olhar constante de receptor das mensagens. Elas constituem documentos históricos provenientes de um homem que escreveu para legitimar seu impulso um tanto arbitrário de conquista, e produzidos para informar a Coroa sobre a realidade imediata encontrada. Todos os jogos retóricos aparecerem com muita clareza no movimento de tradução do Outro, e tal transparência se deve grandemente à rebelião de Cortés para com o governador de Cuba, pois “*la relación se convierte en una*

⁴³¹ “Se de cada coisa e dos demais bosques desse reino se descrevesse particularmente, seria preciso fazer história muito específica.” *Ibid.*, p.154.

⁴³² HARTOG, François. *op. cit.*, 1999, p.247.

⁴³³ “Porque as [experiências] que naqueles tempos se tinham como sobrenaturais e prodigiosas, são no presente muito comuns e ordinárias, e assim não causam admiração [...].” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Op.cit.*, 1985, p.169.

arma política de vital importancia para Cortés.”⁴³⁴ Lembremos sempre: é preciso justificar o movimento de conquista através da persuasão.

Ainda que espanhol, missionário e escrevendo a *Historia General* para um público espanhol, Bernardino de Sahagún não se sente na obrigação de justificar a Conquista. Aliás, a existência de um décimo segundo Livro, que segundo o próprio autor pretende apresentar a conquista do México pelo ponto de vista indígena, demonstra por si só essa omissão da voz autoral preocupada em defender a Conquista. Segundo Alfredo López Austin, no Livro XII “*Sahagún collected from native informants of Tlatelolco their narration of the fall of Mexico. The nahuatl style is unmistakable.*” Não nos aprofundamos na análise desse Livro uma vez que as versões da Conquista ali presentes são identificadas como tlatelolcas, e não mexicas: “*There is no doubt that the history originated in Tlatelolco, since the role played by the mexicans of the northern city is judged to be greater than that of its sister city of Tenochtitlan, and there are phrases exalting Tlatelolco’s value.*”⁴³⁵

Miguel Leon-Portilla, ao descrever a chegada do frade em terras americanas, defende que ele desde o princípio preocupava-se em compreender as realidades de uma cultura tão diferente. Teria ido de encontro a notícias tanto da parte indígena, através de conversas com os filhos de Montezuma e outros senhores mexicanos que compunham a frota, como da parte espanhola, derivadas da leitura de obras como as *Cartas de Relación*. Apesar da acentuada entonação da seguinte afirmativa, Sahagún não sente necessidade de justificar a Conquista como o sente Alva Ixtlilxochitl: “*Al referirse a Cortés, lo hace con bastante objetividad. Reconoce su valor, señala asimismo que por obra de la conquista los indios se vieron en extremo afligidos, de tal modo que no les quedó sombra de lo que fueron.*”⁴³⁶ Mais adiante analisaremos a obra de Leon-Portilla, segundo quem Sahagún teria entendido a Conquista como *tiránica y destructora*, e buscado identificar “*lo que significó en la conciencia indígena el drama de la conquista.*”⁴³⁷

⁴³⁴ “a *relación* se converte em uma arma política de vital importância para Cortés.” MARTINEZ, Simón Valcárcel. op. cit., 1997, p.368.

⁴³⁵ “Sahagún coletou dos informants nativos de Tlatelolco sua narrativa da queda do México. O estilo *nahuatl* é inequívoco.” e “Não resta dúvidas de que a história é originária de Tlatelolco, uma vez que o papel assumido pelos mexicanos da cidade do norte é julgado como mais importante do que aquele da sua cidade irmã Tenochtitlán, e há frases exaltando o valor de Tlatelolco.” LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires*. In EDMONSON, Munros. **Sixteenth Century Mexico**; the work of Sahagún. New Mexico: University of New Mexico Press, 1974, p.148.

⁴³⁶ “Ao referir-se a Cortés, assim o faz com bastante objetividade. Reconhece seu valor, mas assinala que por obra da conquista os índios viram-se afligidos ao extremo, de tal maneira que não lhes restou sombra do que foram.” LEON-PORTILLA, Miguel. **Bernardino de Sahagún**. Madrid: Quorum, 1987, p.48.

⁴³⁷ “o que significou na consciência indígena o drama da conquista.” *Ibid.*, p.79-80.

Ao tratar da maneira de Sahagún se lançar ao universo investigativo acerca do México antigo, Alfredo López Austin sugere que no Livro I “*the informants were repeating phrases learned in te Calmecac* [centro de saber pré-hispânico]”⁴³⁸. Significa dizer que os informantes era homens cultos e educados do México pré-hispânico. E sobre o mecanismo retórico de analogia existente no Livro I, que aproxima os deuses nahuas dos deuses greco-romanos, sabemos que essas comparações não aparecem na coluna em náhuatl do Códice Florentino. López Austin afirma que “*it was not the informants, however, who compared the nahuatl gods to those of the Mediterranean antiquity.*”⁴³⁹ Em verdade, é o próprio Sahagún o responsável por realizar desvios sistemáticos para traduzir o Outro para o destinatário europeu.

Se apenas afirmamos que os quatro autores relacionados nesta pesquisa procuram traduzir a alteridade mexicana realizando desvios sistemáticos não agregamos muito. O importante é perceber quais mecanismos retóricos são mais extensivamente utilizados e que relação isso tem com o aprofundamento no universo Outro da cultura mexicana. Podemos fazer isso contrastando nossa conclusão de que Bernardino de Sahagún utiliza a descrição como ferramenta predileta de tradução do Outro com a afirmação de López Austin de que no Livro II há a exposição de conteúdos sem um questionário prévio. Ou seja, os informantes de Mexico-Tenochtitlan tiveram liberdade de expor conteúdos sem a autoridade de um questionário prévio: “*Once in Mexico-Tenochtitlan, Sahagún had no need of the outline. The order of the headings was that of the nahua mounths...*”⁴⁴⁰

Não quer dizer que na obra do franciscano a voz do Outro pudesse se expressar sem filtros a todo o momento. Como demonstramos, o questionário prévio e as assertivas elaborados pelo franciscano para dar um direcionamento às extirpações de idolatrias sempre reaparecem, se lemos sua narrativa como um todo.

Temos uma situação complexa, através da qual Bernardino de Sahagún pede aos informantes nativos, no Livro III, informações adicionais apenas sobre os deuses que considera os mais importantes, e no Livro IV – segundo López Austin – ele começou a formular perguntas tão espontâneas que não estavam relacionadas nem com o questionário inicial e nem com o tema do Livro. Sahagún deixou os informantes expor livremente, “*answering questions in the order they wished and narrating digressions that occupy whole*

⁴³⁸ “os informantes estavam repetindo sentenças aprendidas no Calmecac.” LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Op.cit.*, 1974, p.123.

⁴³⁹ “não foram os informantes, no entanto, que compararam os deuses nahuas com aqueles da antiguidade do Mediterrâneo.” *Ibid.*, p.125.

⁴⁴⁰ “Uma vez em México-Tenochtitlan, Sahagún não precisava do anteprojeto. A ordenação das posições era aquela dos meses nahuas.” *Ibid.*, p.126.

chapters.”⁴⁴¹ Como visualizamos em nossas análises, o mesmo se deu, segundo o autor, no Livro VI, mas no livro VII suas expectativas são totalmente ocidentais, baseadas na ciência celestial de sua época: “*The gap of understanding between questionnaire and informants is so great that the Franciscan can follow only two roads: the searches for vocabulary on the subject, and he lets the Nahuas express their ideas freely.*”⁴⁴²

López Austin deixa a entender que a atitude de Sahagún diante de um choque entre saberes em algumas situações dá vazão ao “deixar que falem livremente”, ou seja, a uma abertura para a palavra indígena. Este postulado coaduna com nossa percepção de que ele opta grandemente por uma retórica descritiva, ao invés do caminho mais fácil, aquele da inversão, tão presente nas obras de Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl (“referente ao *Nosso* saber civilizado, *Eles* estão na vertente oposta”). A maneira de deixar o texto dos informantes correr corresponde a um silenciar da voz autoral do frade.

Podemos perceber o abismo na maneira de enunciação da alteridade mexicana de Bernardino de Sahagún e Hernán Cortés. Quando a voz autoral do primeiro silencia, não busca convencer o destinatário das mensagens de nada, e este silêncio significa dar voz ao universo Outro dos informantes. Já os silêncios de Hernán Cortés buscam causar um efeito de admiração no leitor das mensagens, instrumentalizando o Outro para isso.

O autor Charles E. Dibble é mais resistente do que López Austin ao apontar que Bernardino de Sahagún muitas vezes não incorpora a riqueza metafórica indígena, mas deixa os informantes falar livremente “*for the sole purpose of refuting both their content and their metaphorical style.*”⁴⁴³ Provavelmente esta mesma intenção corresponderia ao formato das exposições textuais, segundo o qual há uma série de descrições culminando na refutação, vinda da própria voz autoral de Sahagún. Ele teria uma predileção “*for maintaining a degree of independence between his history and his doctrine.*”⁴⁴⁴

Sobre a questão específica da preservação da maneira metafórica própria da língua *nahuatl* na obra de Bernardino de Sahagún, Angel M. Garibay afirma que sua tradução do *nahuatl* para o espanhol é cheia de desvios, ainda que a transmissão de textos literários nativos seja autêntico. Isto é, “*la naturaleza misma de los textos, a veces no entendidos por los mismos [primeiros investigadores] que los recompilaron, hacen ver que están lejos de ser*

⁴⁴¹ “respondendo perguntas na ordem que desejavam e narrando digressões que ocupavam capítulos inteiros.” Ibid., p.131.

⁴⁴² “A lacuna de entendimento entre questionário e informantes é tamanha que deixava ao franciscano apenas dois caminhos: a busca de vocabulário nos assuntos, e deixar os nahuas expressarem suas idéias livremente.” Ibid., p.136.

⁴⁴³ “com a finalidade exclusiva de refutar ambos, seu conteúdo e seu estilo metafórico.” DIBBLE, Charles E. *The Nahuatlization of Christianity*. In EDMONSON, Munros. *Op.cit.*, 1974, p. p.230.

⁴⁴⁴ “por manter um grau de independência entre sua *história* e sua *doutrina*” Ibid., p.231.

uma ficción, una falsificación o una composición propia de los colectores.”⁴⁴⁵ Para o autor, sessões extensas da obra de Sahagún refletem grandemente a mentalidade *nahuatl*, por apresentar narrativas acerca das emigrações e instalações dos povos de fala *nahuatl*, seus feitos e façanhas⁴⁴⁶. Já a *Historia Chichimeca* de Alva Ixtlilxochitl, segundo o autor, resiste a uma classificação tão precisa, e “*intenta dar una visión de conjunto de todos los tiempos y de todos los pueblos [...]*”⁴⁴⁷. Nossos resultados analíticos que aproximam mais o texto de Sahagún do que aquele de Alva Ixtlilxochitl das idiossincrasias mexicas se demonstram de acordo com tal perspectiva.

Ao traçar comentários sobre o Livro XII de Sahagún, Angel M. Garibay expõe com clareza sua opinião sobre a proximidade do texto do frade, de maneira geral, a um viés mexica: “*El mismo modo de ver las cosas, la misma tendencia a la exposición de los hechos bajo una luz mexicana, la misma objetividad que hemos señalado en otros campos de esta producción hallamos aquí.*”⁴⁴⁸ Em um trabalho mais recente, a autora Diana Magaloni não apresenta a história da conquista do México de Sahagún como um texto espanhol, mas indígena: “*Uno de los documentos históricos indígenas más ricos y complejos producidos en el siglo XVI.*”⁴⁴⁹

Para muitos autores Bernardino de Sahagún consagrou sua vida para compreender a visão de mundo dos povos de língua *nahuatl*. Hernández de Leon-Portilla apresenta seu trabalho como uma “*inmensa enciclopedia sobre el México antiguo*”⁴⁵⁰. Segundo este autor os ‘sahagunistas’ do século XIX “*vieron a Sahagún como el investigador por excelencia del México antiguo [e] los sahadunistas de mediados del siglo XX aceptaron y enriquecieron la imagen creada en el siglo anterior.*”⁴⁵¹ De fato, é mais difícil encontrar um autor como Jorge Klor que coloque em questão a capacidade do franciscano em mergulhar no universo do Outro. A imagem geral é aquela do “*humanista abierto que sale de si mismo y penetra en los*

⁴⁴⁵ “a natureza mesma dos textos, às vezes não entendidos pelos mesmos [primeiros investigadores] que os recopilaram, demonstram que estão distantes de ser uma ficção, uma falsificação ou uma composição própria dos colectores.” GARIBAY, Angel Maria. *Op.cit.*, 1987, p.28.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.121-122.

⁴⁴⁷ “intenta dar una visión de conjunto de todos os tempos e povos [...].” *Ibid.*, p.123.

⁴⁴⁸ “O mesmo modo de ver as coisas, a mesma tendência à exposição dos feitos debaixo de uma luz mexicana, a mesma objetividade que assinalamos em outros campos desta produção que tratamos aqui.” *Ibid.*, p.134.

⁴⁴⁹ “Um dos documentos históricos indígenas mais ricos e complexos produzidos no século XVI.” MAGALONI, Diana. Pintando la nueva era: El frontispicio de la “Historia de la Conquista de México” em el Libro XLL del Códice Florentino. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs), *Op.cit.*, 2007, p.263.

⁴⁵⁰ “inmensa enciclopédia sobre o México antigo.” LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de. *op. cit.*, 1990, p.9

⁴⁵¹ “viram sahadun como o investigador por excelência do México antigo [e] os sahadunistas de meados do século XX aceitaram e enriqueceram a imagem criada no século anterior.” *Ibid.*, p.40-41.

otros.”⁴⁵² Mas outros trabalhos se concentram nas limitações e fronteiras culturais, como por exemplo o de López Austin, que prioriza o enfoque na metodologia do frade, ou como o de Charles E. Dibble, que prioriza o enfoque no seu manejo da língua *nahuatl*.

A imagem generalizante do humanista aberto, do etnógrafo pioneiro do século XVI não nos interessa. Nossas análises não se dão no âmbito das motivações pessoais do frade, como uma pretensa genuína atração pela cultura do Outro que o teria levado a adentrar mais e mais no universo da etnografia. Analisamos as maneiras retóricas pelas quais Sahagún torna viável a comunicação entre os mundos ocidental/católico e mesoamericano/colonial. E justamente neste ponto estamos de acordo com a noção geral de que o mergulho no universo do Outro foi tão complexo que a aceitação deste mergulho pelo receptor ocidental das mensagens foi duvidosa. Ou seja, de todas as suas obras produzidas teve apenas uma publicada em vida, justamente por trazer à tona tantas particularidades nahuas não sistematizadas – ainda que escalonasse os saberes em hierarquia ocidental e muitas vezes seguisse questionários prévios. Um Alva Ixtlilxochitl recebe mais aceitabilidade no mundo ocidental, por construir uma história indígena muito mais linear.

Miguel Leon-Portilla possui um livro inteiro dedicado ao estudo do trabalho de Bernardino de Sahagún. Segundo o texto, haveria então uma parte de Sahagún fincada em Salamanca, lugar de referência do qual extrai saberes nos campos da medicina, música, gramática, moral, astronomia, história e teologia. Uma outra parte teria se desenvolvido a partir do contato com os indígenas na América, cuja motivação possuía um caráter religioso. Para o autor, “*a medida que se adentraba en su investigación, fue creciendo en él la atracción por conocer, por sí misma, la antigua cultura.*”⁴⁵³ Ele insiste em afirmar que houve uma profunda admiração da parte de Sahagún para com o universo cultural dos mexicas: “*experimentó – como antes frente al Templo Mayor de México-Tenochtitlan – muy honda admiración ante otros impresionantes vestígios de la antigua religiosidad indígena.*”⁴⁵⁴ Em contato com os huehuehlahtolli, testemunhos que traziam a antiga palavra e sabedoria do México pré-hispânico, “*fray Bernardino, al recoger estos textos, incrementó no poco su admiración por lo que se le presentaba como un espiritualismo insospechado en el pueblo vencido.*”⁴⁵⁵

⁴⁵² “humanista aberto que sai de si mesmo e penetra nos outros.” Ibid., p.46.

⁴⁵³ “à medida que se aprofundava em sua investigação, foi crescendo nele a atração por conhecer, por si mesma, a antiga cultura.” LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op.cit.*, 1987, p.86.

⁴⁵⁴ “experimentou – como anteriormente frente ao Templo Maior de México-Tenochtitlán – admiração muito profunda diante de outros impressionantes vestígios da antiga religiosidade indígena.” Ibid., p. 65.

⁴⁵⁵ “frade Bernardino, ao coletar estes textos, incrementou bastante sua admiração por aquilo que se apresentava como um espiritualismo insuspeitado no povo vencido.” Ibid., p.74.

Ao lermos este trabalho do autor de *Visión de los Vencidos*, ficamos com uma impressão aguçada de que Bernardino de Sahagún, o pai da antropologia no Novo Mundo, fora um trabalhador sem repouso que foi se aprofundando mais e mais na cultura do Outro. Como se a partir de um impulso evangelizador e lingüístico, “*se fue sintiendo cautivado, no ya por los secretos y riqueza de la lengua indígena, sino por la cultura misma de esos mexicanos [...]*”⁴⁵⁶. Através de tal pressuposto, lê-se que o maravilhamento foi a força motriz responsável por carregá-lo ao universo do Outro, dos mexicas.

Em nossas análises, não foi o mecanismo retórico chamado *thoma* (maravilhamento) que mereceu maior destaque na obra do franciscano, como foi na obra de Hernán Cortés. Evidentemente este é um mecanismo presente, como pudemos evidenciar no prólogo dos doze Livros, por exemplo, mas é preciso atentar a um afastamento realizado pela voz autoral quando deparada com fenômenos grandiosos do universo mexica. Vejamos exemplos deste afastamento: Quando as mulheres mortas no primeiro parto “*andan juntas pelo ar*”; quando se levava a imagem de Quetzalcoatl para adormecer as pessoas e rouba-las⁴⁵⁷; quando Tezcatlipoca transformava-se em *coyotl*, ou fantasmas fantásticos como um defunto ou uma caveira de morte surgiam na calada da noite⁴⁵⁸. Em todos estes exemplos, Bernardino de Sahagún utiliza uma marca enunciativa que distancia sua voz autoral: *decían*. Sim, diziam tudo isso, mas se por vários momentos o autor deixa correr o texto independentemente, por outros se posiciona em negação do que *decían*, pois “*estas abusiones empecen a la fé [...]* porque son como una sarna que enferma a la fé”, são “*falso testimonio*”⁴⁵⁹.

Aquilo que considera digno de maravilha, os feitos e o nome de Deus, “*le aplicaron a cosas baxas y indigníssimas*”. Se Quetzalcoatl possuiu alguma aparência de virtude, foi “*según ellos dixerón*”⁴⁶⁰. Colocações como estas não apenas afastam a maravilha mexica da voz autoral, mas ainda podem relacioná-las à “*locura de su ignorantia*”, ou “*según su loca imaginación*”⁴⁶¹. Nesse sentido, o mecanismo retórico que dá a medida do Outro pode quantificá-lo, na obra de Sahagún, negativamente e no sentido : “*otras locuras sin cuento y*

⁴⁵⁶ “foi sentindo-se atraído, não apenas pelos segredos e riqueza da língua indígena, mas pela cultura mesma desses mexicanos.” Ibid., p.9.

⁴⁵⁷ SAHAGÚN, Bernardino de. *Op.cit.*, Vol.I, p.266, Livro IV, 1988.

⁴⁵⁸ SAHAGÚN, Bernardino de. *Op.cit.*, Vol.I, p.296, Livro V, 1988.

⁴⁵⁹ “estas superstições deturpam a fé [...] porque são comouma sarna que adoentece a fé” Ibid., p.304.

⁴⁶⁰ “o aplicaram a coisas baixas e indignas” e “segundo o que eles disseram” SAHAGÚN, Bernardino de. *Op.cit.*, Vol.I, p.71, Livro I, 1988.

⁴⁶¹ “loucura de sua ignorância” e “segundo sua louca imaginação” Ibid., p.73.

*otros dioses sin número inventaron vuestros antepasados, que ni papel ni tiempo bastarían para escribirlas.*⁴⁶²

Segundo Miguel Pastrana, na *Historia General* de Sahagún, todos os anúncios da conquista espanhola se designam como *tetzahuitl*, “*que el franciscano tradujo como ‘cosa maravillosa y espantosa’, o ‘señal o pronóstico’ [mas também temos] el tetzahuitl como manifestación de los dioses o como simple suceso extraordinario.*”⁴⁶³ O autor indica que não se trata de uma *maravilha* copiada do cristianismo ou da antiguidade clássica e que “*los acontecimientos extraordinarios no eran ejenos a la historia mexicana, ni los mensajes de los dioses que determinaban acciones de los hombres.*”⁴⁶⁴ Sendo assim, o próprio fato de se recopilar esses informes nativos que tratam dos portentos *maravilhosos* “*implica la creencia en los mismos por parte de los autores de las crónicas.*”⁴⁶⁵ Temos, portanto, um Sahagún que mergulha grandemente no universo da alteridade mexicana pelo simples fato de trazer os portentos *maravilhosos*, de tônica pré-hispânica, à tona. Isto quando estamos tratando dos momentos narrativos cuja predileção é deixar que os informantes falem livremente.

Quando a voz autoral do frade se apresenta no texto, ela pode vir para refutar os elementos que uma identidade cristã não pode aceitar. No seguinte trecho Sahagún refuta explicitamente a *maravilha* indígena: “*lo que dixerón vuestros antepasados que Quetzalcóatl fue a Tlapallan, y que ha de volver, y lo espereis es mentira, que sabemos que murió.*”⁴⁶⁶ Mortal e corruptível, seu corpo é terra, e o único endereço possível para sua alma é no inferno. Segundo Jacques Le Goff, na mentalidade medieval, se a *maravilha* não se traduzisse no milagre cristão, ela seria necessariamente obra do Diabo, invenções ludibriosas suas. Os objetos de admiração e veneração poderiam estar camuflados, sendo em verdade objetos relacionados à perdição⁴⁶⁷. Os falsos deuses e suas peripécias fantásticas “*son pura mentira y invención del autor y padre de toda mentira, que es el Diablo [...]*”⁴⁶⁸

⁴⁶² “outras loucuras e deuses inumeráveis inventaram vossos antepassados, que nem papel nem tempo bastariam para escrever.” Ibid., p.74.

⁴⁶³ “que o franciscano traduziu como ‘coisa maravilhosa ou espantosa’, ou ‘sinal ou prognóstico’, [mas também temos] o *tetzahuitl* como manifestação dos deuses ou como simples acontecimento extraordinário. PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.22-23

⁴⁶⁴ “os acontecimentos extraordinários não eram alheios à história mexicana, nem as mensagens dos deuses que determinavam ações dos homens.” Ibid., p.27.

⁴⁶⁵ “implica na crença nos mesmos por parte dos autores das crônicas.” Ibid., p.53.

⁴⁶⁶ “aquilo que disseram vossos antepassados que Quetzalcoatl foi a Tlapallan, e que haverá de voltar, e o aguardam é mentira, pois sabemos que morreu.” SAHAGÚN, Bernardino de. *Op.cit.*, Vol.I, p.71, Livro I, 1988.

⁴⁶⁷ LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol.II. Bauru/São Paulo: Edusp, Imprensa oficial do Estado, 2002, p.105.

⁴⁶⁸ “são pura mentira e invenção do autor e pai de toda mentira, que é o Diabo [...]” SAHAGÚN, Bernardino de. *Op.cit.*, Vol.I, p.68, Livro I, 1988.

Ao analisarmos a *Relación de Tezcoco* de Pomar percebemos a mesma necessidade autoral de desqualificar ou diminuir a potencialidade do *maravilhoso* mexica. Afinal, à Huitzilopochtli “*sus antiguos le hicieron la estatua que hemos dicho y pintado [...]*”⁴⁶⁹, mesmo sem um significado manifesto através de intervenções divinas. Mais importante ainda é perceber que ao colocar em rivalidade os portentos *maravillosos* mexicas e tezcocanos, Bautista de Pomar ainda não havia operado o “terceiro excluído” que faz de Tezcoco uma cidade espanhola, mas mantém como rival de Huitzilopochtli e do *maguety* Tezcatlipoca e seu espelho. O que significa dizer que a descaracterização da *maravilha* mexica se dá através de uma afirmação da tezcocana. Nesse momento narrativo, a identidade indígena prevalece. Sahagún e Pomar reprovam o repertório de maneiras com que o mundo divino dos mexicas se comunica com o terreno. Não para o convencimento do destinatário, como na maneira retórica em que o *maravilhoso* aparece nos textos de Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl, mas a partir de uma posição identitária autoral que sente nas potencialidades da *maravilha* do Outro uma rivalidade com a sua.

Em “Bernardino de Sahagún”, Miguel Leon-Portilla defende que é preciso atentar aos lugares textuais de determinadas passagens, pois a *Historia General* é uma obra que levou dezenas de anos para ser elaborada. A negação ou afirmação de expressões portentosas mexicas, em Sahagún, depende grandemente desses lugares textuais. Alguns textos expressam diretamente tradições pré-hispânicas, outras respostas espontâneas em *nahuatl* ao questionário proposto por Sahagún, dadas pelos informantes, e outras respostas diretas a esse questionário.

O livro X, que consideramos o mais importante para nossos fins, constaria como exemplo de tais respostas diretas, “*como los que versan acerca de lo que pensaban los nahuas sobre otros grupos étnicos.*”⁴⁷⁰ Segundo Alfredo López Austin, os dados relativos aos caminhos mexicas foram providenciados pelos próprios indígenas, fato que pode ser notado nos vários níveis de reinado estabelecido pelo sistema *nahuatl*, e não europeu.

O mecanismo retórico de nomear está presente, mas, ainda segundo López Austin, a maneira metafórica de nomear os filhos dos pipiltin (espécie de nobreza) pertence também ao sistema *nahuatl*. No que concerne às nações indígenas, “*in no case are all the questions formulated; their order is not fixed* [não há regularidade].”⁴⁷¹ Mais importante, “*the answers*

⁴⁶⁹ “seus antepassados construíram a ele a estátua da qual falamos e pintamos.” POMAR, Juan Bautista de. op. cit., 1891, p.14.

⁴⁷⁰ “como os que versam sobre o que pensavam os nahuas sobre outros grupos étnicos.” LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op.cit.*, 1987, p.108.

⁴⁷¹ “em caso alguns são todas as perguntas formuladas; sua ordem não é rígida.” LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Op.cit.*, 1974, p.143.

are free, derived from common knowledge, but they are of great importance, fluid, and do not pretend to be spoken in elegant language.”⁴⁷²

Bautista de Pomar, como Bernardino de Sahagún, se propõe a descrever festividades dos antigos indígenas para mapear a ação do demônio. O trato relegado à Tlaloc é muito semelhante, por enfatizar a crueldade do sacrifício de crianças indefesas: “*con un pedernal agudo los degollaba un sacerdote, ó carnicero por mejor decir, que estaba elegido para el servicio de este demonio [...]*”⁴⁷³ Quando o assunto é menos conflituoso, em relação ao dogma cristão, ambos descrevem lugares geográficos associados às origens migratórias indígenas abertamente. Bautista de Pomar exalta grutas como as de Cuauhyacac “*muy tenidas y estimadas de los sucesores de Nezahualcoyotzin, por la memoria de sus antepasados, hombres tan valerosos y famosos en esta tierra.*”⁴⁷⁴ Sahagún também atesta a existência de tais lugares sagrados de origem: “*The different nahua peoples also called Chichimeca, because they returned from the Chichimeca land, they returned from so-called Chicomoztoc.*”⁴⁷⁵ Até mesmo antigos códices pictográficos, salvos da destruição dos primeiros anos de conquista, chegaram às suas mãos, alguns foram até copiados e incorporados ao manuscrito. Bautista de Pomar, por sua vez, teve em mãos poemas nahuas.

Outro assunto que não rivalizava com o dogma cristão era a antiga organização política do nativos, e nesse sentido os textos de Pomar e Sahagún também convergem, descrevendo a boa funcionalidade das alianças, leis e bons costumes, como se lê neste trecho de Pomar: “[...] *principalmente porque conocían del rey celo grande de justicia, vivian quietos y pacíficos, sin alterarse jamás [e pelas leis e bons costumes] se gobernaban las demás tierras y provincias sujetas á México y Tacuba.*”⁴⁷⁶ Da mesma maneira que Sahagún não precisava refutar percursos políticos e históricos indígenas por não apresentarem sinais de idolatria, mas sim uma organização à nível de Estado, Bautista de Pomar não precisa fazer da alteridade mexica bárbara e oposta a Tezcoco neste plano político. Diferentemente de Alva Ixtlilxochitl, que mesmo sem ameaças apresentadas pelo olhar cristão onipresente do destinatário trata de associar os mexicas à tirania. É evidente que Bautista de Pomar centralize

⁴⁷² “as respostas são livres, derivadas da sabedoria comum, mas são todas de grande importância, fluídas, e não pretendem ser exibidas em linguagem elegante.” Ibid., p.144.

⁴⁷³ “com um pedernal afiado os degolava um sacerdote, ou melhor dizendo, um carnicero, que estava eleito para o serviço do demônio [...]” POMAR, Juan Bautista de. op. cit., 1891, p.18.

⁴⁷⁴ “muito valorizadas e estimadas pelos sucessores de Nezahualcoyotzin, pela memória de seus antepassados, homens tão valiosos e famosos nesta terra.” Ibid., p.59-60

⁴⁷⁵ “Os diferentes povos nahuas também chamados chichimecas, porque retornaram das terra chichimeca, retornaram da chamada Chicomoztoc.” SAHAGÚN, Bernardino de. *Op.cit.*, Book 10, p.197, 1981.

⁴⁷⁶ “principalmente porque conheciam do rei grande zelo e justiça, viviam quietos e pacíficos, sem alterar-se jamais [e pelas leis e bom costumes] governavam-se as demais terras sujeitas ao México e a Tacuba.” POMAR, Juan Bautista de. op. cit., 1891, p.43.

na cidade de Tezcoco as rédeas da justiça, mas a ausência no seu texto do jogo retórico da inversão nesse sentido é muito significativa.

Vale iterar: na maior parte das vezes, como no texto de Sahagún, Bautista de Pomar apenas afasta a alteridade mexica explicitamente nos assuntos perigosos, relacionados à idolatria. Somente quando o olhar do destinatário ocidental/cristão repreenderia certamente. Como por exemplo, ao explicar a decisão de Montezuma em não submeter Tlaxcala e Huexotzinco, “*diciendo que para la conservación del ejercicio militar y tener á mano prisioneros de valor para el sacrificio de sus dioses no había convenido sujetallas [...]*”⁴⁷⁷ A questão do sacrifício humano está presente, então a decisão recaí sobre as costas de Montezuma. Quando não há necessidade de confutar práticas idolátricas, Bautista de Pomar e Bernardino de Sahagún se atêm prioritariamente ao mecanismo retórico de descrição.

Para Yukitaka Okubo, Bautista de Pomar identificava-se como indígena e não apreciava os índios em termos gerais. Utilizou material informativo da região de Tezcoco, mas em circunstâncias próprias, que não foram “*iguales a las de los texcocanos del momento de la conquista [...]*”⁴⁷⁸ Johanna Broda apresentou a possibilidade da datação da fonte ser um critério para mensurar o quanto ela traria à tona o universo nativo⁴⁷⁹. A datação da fonte somada ao objetivo do autor poderia então dimensionar o quanto se aprofundou no universo da alteridade mexica? Miguel Pastrana argumenta nesse sentido, quando apresenta o processo de mudança cultural das sociedades indígenas no Altiplano Central, manifestado na tradição histórica *nahuatl*. Segundo o autor, nas obras mais próximas da conquista espanhola (como aquela de Bernardino de Sahagún) o conteúdo cristão “*es mínimo, por no decir nulo*”, enquanto que nas obras mais tardias (como a de Alva Ixtlilxochitl) há “*junto a la voluntad por preservar y continuar la tradición historiográfica indígena, el interés por situar e interpretar el devenir de los pueblos indígenas conforme al concepto cristiano de la historia.*”⁴⁸⁰

Esta maneira de pensar resolveria algumas diferenças na maneira retórica dos autores que selecionamos. Hernán Cortés escreveu no próprio calor da conquista militar, adotando procedimentos de origem ibérica, como já demonstramos. Pertence a um mundo espanhol Imperial ao redor do qual se constitui uma sociedade inquisitiva – relacionada e debruçada “sobre o mundo que estava além de seus horizontes imediatos” – e aquisitiva, na medida em

⁴⁷⁷ “dizendo que para a conservação do exército militar e para ter em mãos prisioneiros de valor para o sacrifício a seus deuses não tinha sido conveniente submetê-las.” *Ibid.*, p.46.

⁴⁷⁸ “iguais às dos tezcocanos do momento da conquista [...].” OKUBO, Yukitaka Inou. *op. cit.*, 2007, p.62.

⁴⁷⁹ BRODA, Johanna. *Op.cit.*, 1997, p.124.

⁴⁸⁰ “junto à vontade de preservar e dar continuidade à tradição historiográfica indígena, o interesse por situar e interpretar o devir dos povos indígenas conforme o conceito cristão da história.” PASTRANA FLORES, Miguel. *op. cit.*, 2004, p.273.

que aspira pela posse material, pelo “latejante brilho luxurioso do outro”⁴⁸¹. Nossos resultados analíticos que apontam uma primazia do mecanismo retórico do *thoma* (*maravilhoso*) para descrever os mexicas, nas *Cartas* de Cortés, estão de acordo com essa bibliografia. Dessa maneira, inaugurando a chegada a Tenochtitlan o conquistador está à milhas de distância cultural do indígena. O *Eu* de Hernán Cortés manifesta interesse pela alteridade mexicana enquanto fonte de acumulação de experiências pessoais, consumação de fantasias, realização de desejos e atualização de ilusões⁴⁸². A sua retórica visa convencer Carlos V de que a empresa de Conquista vale a pena devido à grandiosidade (*thoma*) do Outro.

Então, a partir do momento iniciado após a consumação da conquista militar, a datação da fonte parece contar deveras no aprofundamento acerca das idiossincrasias do mundo indígena. Sobre a obra de Bernardino de Sahagún, “*the scope of the Historia’s coverage of contact-period Central Mexican indigenous culture is remarkable, unmatched by other sixteenth-century works that attempted to describe the native way of life.*”⁴⁸³ Por mais que hierarquize e selecione informações conforme prioridades evangelizadoras, Sahagún deixa transparecer, através do recurso narrativo da descrição, a associação dos mexicas com os toltecas e uma série de outras particularidades do seu mundo.

Em relação aos trabalhos dos tezcocanos, quanto mais próxima é a narrativa da Conquista, menor a necessidade de enunciar os mexicas enquanto inversos esse conteúdo para ressaltar a cristandade tezcocana. Através do processo que Miguel Pastrana chama de “*mestizaje historiográfico*”⁴⁸⁴, a confluência da concepção histórica indígena com a cristã é mais acentuada em Alva Ixtlilxochitl do que em Bautista de Pomar.

Quando autores contemporâneos como Rolena Adorno escrevem sobre os indígenas etnógrafos – nosso caso Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl – há unanimidade na afirmação de que “*the retrieval of the past was undertaken to influence the present*”, e de que se apresentam como líderes de seu grupo alegando autoridade para falar por todos e exaltar sua tradição dinástica, “*engaged actively in legal petitioning for the restoration of rights, privileges and properties.*”⁴⁸⁵ Evidentemente, o fato redundaria na ênfase de certos

⁴⁸¹ ELLIOT, J. H. *Op.cit.*, 1998, p.135-139.

⁴⁸² GIUCCI, Guillermo. *Op.Cit.*, 1992, p.163-178.

⁴⁸³ “a extensão da cobertura do período do contato da História, em relação à cultura indígena, é notável, incomparável com qualquer outro trabalho do século XVI no qual tenha se proposto descrever a maneira nativa de viver.” NICHOLSON, H.B. Fray Bernardino de Sahagún; a Spanish missionary in New Spain, 1529-1590. In QUIÑONES KEBER, Eloise (Ed). **Representing Aztec Ritual**; Performance, Text and Image in the work of Sahagún. Colorado: University Press of Colorado, 2002, p.27.

⁴⁸⁴ “mestiçagem historiográfica” PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.274.

⁴⁸⁵ “a recuperação do passado foi realizada para influenciar o presente” e “engajaram ativamente através de petições legais pela restauração de direitos, privilégios e propriedades.” ADORNO, Rolena. op. cit., 1995, p.386.

componentes de suas tradições culturais em contraste com a supressão de outros. Só nos é possível distanciar um Bautista de Pomar de Alva Ixtlilxochitl através da ênfase na pormenorização desses silêncios textuais, pois senão nós não conseguimos dimensionar muito diante do fato demonstrado por Rolena Adorno de que *“they acknowledged the ancient existence of idolatry but they disassociated it from their own dynastic heritage.”*⁴⁸⁶

Rolena Adorno associa ambos os autores de ascendência indígena no trato de um tema comum e fundamental entre os autores que denomina ladinos: *“asserts that the ancients [...] understood monotheism to be the essence of authentic spiritual experience.”*⁴⁸⁷ Demonstramos que eles possuem em comum a defesa do culto monoteísta de Nezahualcoyotl e, por jogo de contrastes, a atribuição da responsabilidade pelo sacrifício humano aos mexicas. Mas o fato não implica em uma convergência no posicionamento autoral dos dois. Como afirma a própria Rolena Adorno, ladino não é um termo que deva ser utilizado como categoria de análise e não se deve negar a subjetividade de cada autor⁴⁸⁸. A autora busca similaridades nos posicionamentos textuais, e o que nos chama mais a atenção é a noção de que o contexto em que escrevem Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl era um contexto no qual as autoridades coloniais estavam dispostas a suprimir ou destruir trabalhos sobre a vida ritual indígena, e, portanto, não é de se estranhar que haja convergência na utilização do jogo retórico de inversão que faz dos mexicas responsáveis pelo culto politeísta e tezcocanos pelo culto monoteísta. Segundo a autora, Bautista de Pomar afirmou que os senhores filhos da nobreza indígena *“destroyed their sacred property out of fear of being accused of idolatry if such artifacts were found in their possession [...]”. Each of these authors was careful to distance himself as far as possible from the knowledge of these traditional survivals.*⁴⁸⁹

Está demonstrado que o tema da idolatria direcionou a retórica da alteridade de Bautista de Pomar e Alva Ixtlilxochitl no sentido da inversão dos mexicas enquanto oposto da cristandade tezcocana. Porém Alva Ixtlilxochitl aprofundou-se mais nesse jogo retórico associando os mexicas a uma alteridade inimiga e tirânica. Além disso, Alva Ixtlilxochitl explorou muito mais as noções ocidentais que possuía no alvorecer do século XVII, com o recurso da analogia. Não deixou de lado o *maravilhoso* cristão, como demonstramos, também tão presente na obra de Cortés, o que está de acordo com as colocações de Federico Navarrete

⁴⁸⁶ “eles reconheceram a antiga existência da idolatria mas eles a dissociaram da sua própria herança dinástica.” Ibid., p.387.

⁴⁸⁷ “afirmam que os ancestrais [...] perceberam o monoteísmo como essência da autêntica experiência espiritual.” Ibid., p.389.

⁴⁸⁸ Ibid., p.382.

⁴⁸⁹ “destruíram suas propriedades sagradas por medo de serem acusados de idólatras se tais artefatos fossem encontrados em sua possessão [...]. Cada um desses autores era cuidadoso para distanciar-se o máximo possível da notícia dessas sobrevivências tradicionais.” Ibid., p.394.

ao tratar da tradução cultural operada pelo cronista de ascendência indígena: “*fue tan exitosa en buena medida porque fue mucho menos fiel a la matriz indígena.*”⁴⁹⁰

Se a admiração da dedicação mexica aos seus deuses possuía uma maneira enrijecida de se tratar nas obras dos cronistas de ascendência indígena, devido ao contexto colonial, nas obras dos espanhóis aqui analisadas ela tinha até certa liberdade em se manifestar. Até mesmo nesse assunto mais delicado, como o do culto mexica, Hernán Cortés descreve os edifícios que abrigam as casas dos ídolos como belos e fala de religiosos que ali vivem dedicados unicamente ao culto. Nas entrelinhas percebemos certa admiração quanto às privações e abstinências e dedicação exclusiva dos sacerdotes. “*Y entre estas mezquitas hay una, que es la principal, que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades della.*”⁴⁹¹.

Nas duas extremidades de nosso recorte temporal, temos Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl buscando justificar a Conquista, para isso balizando a alteridade mexica como tirânica e inimiga. Cortés com a retórica da *maravilha* acerca dos mexicas quer valorizar a Conquista, enquanto Ixtlilxochitl com a retórica da inversão quer fazer dos mexicas merecedores de sofrê-la. Ambos descrevem portentos *maravilhosos* de cunho cristão a favor dos espanhóis e contra os mexicas. Ambos possuem uma leitura do Outro acentuadamente ocidentalizante, como apontam autores aqui abordados.

Bernardino de Sahagún e Bautista de Pomar oscilam entre preservar idiossincrasias mexicas através do recurso da descrição e refutar a eficiência simbólica da ligação dos mexicas com seus deuses. Sahagún para refutar utiliza grandemente o mecanismo retórico da nomeação. Nomeia o verdadeiro Deus, o verdadeiro milagre, os falsos deuses e os falsos milagres. Refuta por conta do seu projeto evangelizador. Pomar quando refuta a eficiência do culto mexica o faz por conta de uma valorização de sua herança cultural própria. Utiliza para tanto o mecanismo de inversão, pois enquanto o espelho de Tezcatlipoca realiza portentos *maravilhosos*, Huitzilopochtli e o maguey permanecem no limbo da ausência de sentido. Esta citação tem importância central:

Los culhuaque que se llaman mexica lo [o maguey] trajeron antiguamente de la misma provincia de Culhuacán, y no dán ni se halla razón alguna por qué estas puas [de maguey] fuesen tenidas por cosa sagrada, ni que en su virtud

⁴⁹⁰ “foi tão exitosa em boa medida porque foi muito menos fiel à matriz indígena.” NAVARRETE LINARES, Federico. op. cit., 2007, p.110

⁴⁹¹ “E entre essas mesquitas há uma, que é a principal, que não há língua humana que saiba explicar a grandeza e particularidade.” CORTÉS, Hernán. op. cit., 1952, p.90.

*se hubiesen hecho algunos enganos ó cosas milagrosas, como el lío ó espejo de Tezcatlipoca.*⁴⁹²

3.2 A questão do “terceiro excluído” e a questão do destinatário

Como podemos perceber, a predileção pela descrição enquanto recurso retórico significou, nos documentos aqui trabalhados, uma maior aproximação da alteridade mexicana. Talvez quando os esquemas retóricos que traduzem o Outro por analogia, inversão, nomeação e quantificação não dêem conta de explicá-lo ao destinatário, e principalmente, quando haja alguma intenção em aprofundar tais explicações, a descrição seja o recurso mais “transparente”. Isso porque age no sentido do “fazer ver”, agregando o máximo possível de informação. Colocamos as aspas no “transparente” porque não significa que a descrição não conte como uma ferramenta de tradução, ou seja, que realize desvios sistemáticos.

A pergunta que devemos colocar agora é a seguinte: A operação retórica do “terceiro excluído”, se houve e a partir da maneira que houve, pode nos dizer algo a respeito do trato da alteridade mexicana nesses quatro trabalhos históricos?

Vale destaque a reviravolta na maneira de Hernán Cortés enunciar os mexicanos a partir da *Noche Triste*. Por mais que até então o conquistador não fosse muito além da exaltação da riqueza mexicana plausível de posseção nas *Cartas*, lembremos que ele elabora uma escala hierárquica alocando-os no topo. Através da analogia com a organização europeia, os mexicanos são qualificados como civilizados. No entanto, a partir dos conflitos gerados pela sua não-submissão, a partir da *Noche Triste* os mexicanos são feitos inimigos. Nesse sentido, constituem o terceiro termo excluído, uma vez que outros povos aliados como os tlaxcaltecas preservam na narrativa sua humanidade. Esta súbita mudança assume seus contornos mais gritantes quando o próprio universo cristão espanhol que dava sustentabilidade à voz autoral perde sua identidade mais preciosa e defendida até então: a aversão à antropofagia.

A situação particular na qual Hernán Cortés serve os aliados tlaxcaltecas com carne, inocente, humana, permite afirmarmos que uma identidade étnica prévia do narrador não possui fundamental importância. Isso se dá a partir da cooperação da parte do conquistador no suprimento da carne humana para os aliados tlaxcaltecas. O “terceiro excluído” assume uma eficácia tamanha a ponto de que prevaleça o “Nós” aliados sem uma etnia nem espanhola nem indígena. A ponto de ser legitimado o consumo da carne dos mexicanos, agora feitos “Eles” e

⁴⁹² “Os culhuaque que chama-se mexicana trouxeram o maguey antigamente da mesma província de Culhuacán, e não dão e nem se encontra razão alguma por que esta planta fosse tida por coisa sagrada, nem que em sua virtude se houvessem feitos alguns truques ou coisas milagrosas, como o espelho de Tezcatlipoca.” POMAR, Juan Bautista de. op. cit., 1891, p.14.

bárbaros por completo. Acreditamos que os jogos retóricos nas *Cartas* supõem uma mobilidade autoral menos relacionada a uma afirmação identitária, e mais preocupada em persuadir da maneira que for conveniente conforme o contexto narrativo. A preocupação do impacto das mensagens ao olhar do destinatário é, esta sim, marca constante. Diante da negação mexicana da entrega de suas *maravilhas*, a sua supressão deve ser justificada para o destinatário.

Enfim, as enunciações da alteridade mexicana nas *Cartas de Relación* são construídas conforme as imagináveis expectativas de Carlos V, conforme o avanço da conquista militar. O “terceiro excluído” auxilia a instrumentalização de sua alteridade para fins de legitimação da Conquista.

Alva Ixtlilxochitl possui uma maneira muito peculiar de realizar o “terceiro excluído”. Segundo Miguel Pastrana, Ixtlilxochitl transmite a mensagem de que o governo do senhor mexicano Montezuma foi-se fazendo ilegítimo, pouco a pouco, por usar de traições e intrigas, usurpando o poder⁴⁹³. A afirmação está de acordo com a construção da tirania mexicana, cuja existência demonstramos em seu texto até a chegada dos espanhóis. Até então não há “terceiro excluído”, pois há uma maneira uniforme da construção da alteridade mexicana como oposta à tezcocana, e legitimadora da Conquista. Porém diante da presença espanhola e através da figura de Montezuma os mexicanos passam a não possuir mais atribuições pejorativas, mas pelo contrário, suas condutas são avessas à soberba.

Não pretendemos apresentar aqui respostas fechadas, mas acreditamos que neste caso a virada na maneira de enunciar os mexicanos não se dá para fins de convencimento, simples retórica ou para dar continuidade à justificação da Conquista. Pode ainda estar direcionada para o leitor europeu, porém ela está relacionada a uma nostalgia do prestígio perdido pelas elites indígenas, da qual Alva Ixtlilxochitl faz parte. Nesse sentido, a afirmação de uma identidade autoral poderia ter contado mais na descrição da alteridade mexicana, segundo o “terceiro excluído”. Morreu Montezuma, morreu um grande senhor, sábio e justo. Se Hernán Cortes desejasse levar o ouro, tudo bem, contanto que não tocasse na pluma, “*porque aquel era el tesoro de los dioses*”⁴⁹⁴. Mas junto com o ouro foram-se as plumas, foram-se os bosques de Nezahualcoyotzin para construir bergantins, os palácios, a prosperidade e a memória. Hernán Cortés queimou o principal palácio de Nezahualpillintli, “*de tal manera que se quemaron todos los archivos reales de toda la Nueva España, que fue una de las*

⁴⁹³ PASTRANA FLORES, Miguel. op. cit., 2004, p.200.

⁴⁹⁴ “porque aquele era o tesouro dos deuses” IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. *Op.cit.*, 1985, p.252.

*mayores pérdidas que tuvo esta tierra, porque con esto [perdeu-se] toda la memoria [...]*⁴⁹⁵. Na época de prosperidade do Imperio das três cabeças, “*el menor pueblo de aquellos tiempos tenía a más gente que la mejor ciudad que el día de hoy hay en Nueva España.*” Mas “*las cosas de esta vida tienen mil mudanzas y nunca faltan calamidades...*”⁴⁹⁶

Apesar de toda retórica que faz da alteridade mexica oposta à civilidade tezcocana, diante da presença espanhola as perdas indígenas são sofridas conjuntamente, através de uma identidade comum. Muito diferente da herança indígena apresentada por Hernán Cortés no pós-conquista: Dos filhos sobreviventes de Montezuma “*el uno dizque es loco y el outro perlático [...]*”⁴⁹⁷.

Na *Historia General* de Bernardino de Sahagún não encontramos o jogo retórico do “terceiro excluído”. Idiossincrasias do universo mexica não são escamoteadas a partir da enunciação de uma terceira alteridade no texto. Porém cabe aqui uma reflexão pertinente.

Segundo López Austin, a maneira de Bernardino de Sahagún dirigir seu olhar ao Outro possui uma prerrogativa positiva, a de enxergar no indígena capacidade suficiente de iniciar a República de Cristo. Esta questão é trabalhada pelo autor de maneira essencial para nossos propósitos, por tocar no tema da vontade de Sahagún em separar as gerações dos jovens índios e dos seus ancestrais. Lembremos que a *República de los Índios* só seria possível sem a idolatria (ancestrais) e sem a corrupção (espanhóis): “*It was essential to collect and record the testimonials of the old life, to separate the young Indians as much from their fathers (and hence idolatry) as from the Spaniards (and hence corruption) [...]*”⁴⁹⁸.

Estes postulados são facilmente comparáveis às nossas conclusões sobre o “terceiro excluído” na *Historia General*. Deparamos-nos na obra do franciscano com um paradoxo aparentemente insuperável: Se por um lado é dos sábios anciãos ancestrais indígenas de quem provêm os mais arraigados e maduros ensinamentos, por outro eram eles os atores da idolatria na peça regida pelo demônio. Chegamos à conclusão de que Bernardino de Sahagún não opera o “terceiro excluído” por manter particularidades mexicas diante da apresentação textual de outros povoados. Porém, quando o contexto narrativo pede justamente aquilo que López Austin afirmou sobre a ruptura geracional entre os jovens indígenas e os ancestrais,

⁴⁹⁵ “de tal forma que queimaram-se todos os arquivos reais de toda a Nova Espanha, uma das maiores perdas que sofreu esta terra, pois com isso perdeu-se toda a memória.” *Ibid.*, p.276.

⁴⁹⁶ “as coisas dessa vida possuem mil mudanças e nunca faltam calamidades” *Ibid.*, p.149.

⁴⁹⁷ “um se diz que é louco e o outro *perlático* [...].” CORTÉS, Hernán. *op. cit.*, 1952, p.138.

⁴⁹⁸ “Era essencial coletar e registrar os testemunhos do antigo viver, afim de afastar o máximo possível os jovens indígenas dos seus pais (e eliminar a idolatria) e dos espanhóis (e eliminar a corrupção). LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Op.cit.*, 1974, p.114.

todas as particularidades e idiossincrasias dos ancestrais dos mexicas, com quem os mexicas sempre buscaram associar-se em linhagem cultural, são reduzidos a “erro idolátrico”.

Nesse sentido, ambos, a identidade de Sahagún enquanto evangelizador e o destinatário cristão, espanhol, das mensagens, não permitem a não refutação do que era considerado idolátrico na cultura ancestral. Mesmo que esta refutação só apareça no formato de um prefácio ou pós-facio, deixando longas descrições próprias dos nahuas correrem livremente no corpo do texto. Portanto, as injunções narrativas constroem a alteridade mexicana como aceitável e admirável ou inaceitável, incompreensível e refutável conforme o posicionamento autoral de Sahagún. De qualquer maneira, o testemunho Outro dos indígenas são enormemente preservados, pois as vozes incontrolladas e os rastros de que fala Ginzburg não são apagados pelos 3 anos de revisão e reordenamento de todo material reunido até 1565, realizados pelo franciscano.

Por fim, Bautista de Pomar não procura na *Relación de Tezcoco* legitimar a Conquista espanhola, e os jogos retóricos por ele utilizados não se direcionam a desconsiderar as antigas alianças entre Tezcoco e Tenochtitlan. As inversões que fazem dos mexicas os responsáveis pelo sacrifício humano e retiram o sagrado de suas tradições espirituais rivalizam apenas com aquelas da Tezcoco pré-hispânica. Se existe um terceiro termo que se omite na narrativa, é apenas a religiosidade tezcocana que se faz monoteísta diante do olhar cristão do destinatário das mensagens. O conflito simbólico entre o espelho de Tezcatlipoca e a não-eficácia do maguay vinculado a Huitzilopochtli apresentado no texto previamente à demanda do olhar cristão do destinatário. Logo, o “terceiro excluído” não diz muito acerca da construção da alteridade mexicana. Relaciona-se apenas com a construção de uma Tezcoco pré-hispânica de traços hispanizados.

A mesma nostalgia que há no texto de Alva Ixtlilxochitl, acerca da organização civil dos indígenas como um todo, também pode ser vislumbrada no de Pomar. A identidade indígena autoral posiciona-se contra as conseqüências nefastas da Conquista:

*Averiguóse una cosa digna de admiración, y es que en tiempo de su infidelidad viviernon sanísimos sin jamás saber que cosa era pestilencia [...] y no se halla que sus padres ni antepasados diesen noticia de haber habido jamás pestilencia ni mortandad, como después de su conversión las há habido.*⁴⁹⁹

Segundo Pomar, os curiosos afirmam que a causa seria o trabalho excessivo dos indígenas em favor dos espanhóis. Diante do destinatário espanhol, a alteridade mexicana não é

⁴⁹⁹ “Averigou-se uma coisa digna de admiração, que no tempo de sua infidelidade viviam muito sãos, sem saber o que significa doença [...] e não consta que seus pais e antepassados dessem notícia de ter havido doença e mortandade, como depois de sua conversão houve.” POMAR, Juan Bautista de. op. cit., 1891, p.53.

manipulada por jogos retóricos como o “terceiro excluído”. Para o leitor espanhol o importante é ressaltar no contexto colonial a “*gran disminución y ruína de todas sus cosas*”, bem como a “*fatiga de su espíritu, que nace de verse quitar la libertad que Dios lhes dió.*”⁵⁰⁰ Quanto a esse problema de força maior, os mexicas não têm nada que ver.

Diante da complexidade e heterogeneidade das enunciações dos mexicas nas obras analisadas, conclusões definitivas não são pertinentes. No entanto, pudemos matizar diferentes recursos e apreciações utilizados pelos autores. Nossa suposição era a de que o destinatário espanhol das mensagens teria um peso maior do que um posicionamento étnico fixo do narrador, nas enunciações da alteridade mexica. Esta suposição pode ser verossímil para os casos de Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl, através do recurso retórico do “terceiro excluído” que manobra a descrição dos mexicas conforme expectativas do leitor ocidental. Bernardino de Sahagún e Bautista de Pomar, ao ater-se às descrições, não relegam tanta importância quanto Cortés e Ixtlilxochitl ao convencimento.

Porém, resta surpreendente o fato de que ambos os autores de ascendência indígena, diante dos efeitos da Conquista, deixem de priorizar o convencimento do destinatário espanhol do caráter Outro dos mexicas. Pelo contrário, associam-se através de um ressentimento da grandeza dos antepassados em prol de uma afirmação da identidade indígena. Há ressonâncias do pertencer ao universo indígena que nem Bernardino de Sahagún muito menos Hernán Cortés poderiam jamais compartilhar.

Como bem indica Miguel León Portilla, “*la conquista española y lo que a ella siguió, altero profundamente la cultura indígena y transtocó de modo particular sus formas de saber tradicional y los médios de preservación de sus conocimientos religiosos, históricos y de otras índoles.*”⁵⁰¹. As maneiras pelas quais espanhóis e indígenas apreciam o Outro, nesse movimento de Conquista, pode nos dizer um pouco mais sobre essas maneiras de apreciação e transmissão de conhecimento, diante do encontro/confronto cultural no México do século XVI.

⁵⁰⁰ “grande diminuição e ruína de todas suas coisas” e “cansaço de seu espírito, que nasce de ver quitar-se a liberdade que Deus lhes deu.” *Ibid.*, p. 55.

⁵⁰¹ “a conquista espanhola e o que se seguiu após ela alterou profundamente a cultura indígena e reordenou de modo particular suas formas de saber tradicional e os meios tradicionais de preservação de seus conhecimentos religiosos, históricos e de outras índoles.” LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Op.cit.*, 1996, p.13.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os caminhos que nos conduziram à esta pesquisa iniciaram-se com a leitura de documentos históricos do século XVI, relacionados com a Conquista do México. Não partimos das perguntas e questionamentos para daí então forjar respostas, escolhendo este ou aquele manuscrito para legitimá-las. A leitura documental como etapa primeira revelou-nos a possibilidade de elaborar uma série de perguntas relacionadas ao amplo tema da alteridade, diante do encontro/confronto dos espanhóis com os indígenas da região do Altiplano Central.

Percebemos que as maneiras de enunciar, descrever, e qualificar os mexicas são tão variadas e plurais na documentação do século XVI, que colocar em contraste perspectivas advindas de mundos culturais tão distintos poderia ser muito construtivo. Quando um homem se propõe a escrever um texto, faz-se narrador, e necessariamente constrói com palavras um caminho a ser percorrido pelo destinatário de suas mensagens. Se seguirmos a proposta de François Hartog e procurarmos identificar o mapa do saber compartilhado por ambos, narrador e destinatário, temos a possibilidade de identificar toda uma historicidade subjacente às mensagens. Toda uma maneira muito única de se descrever e perceber os eventos, e de reinventá-los à luz do contexto, conforme os objetivos específicos de cada autor.

Mais importante ainda para nossos propósitos, podemos através da análise dos jogos retóricos de enunciação do Outro nos aproximar um pouco mais da natureza própria desses objetivos autorais, à medida em que os mexicas são descritos e enunciados de maneiras tão variadas.

Resumidamente, Hernán Cortés através de seu contato primeiro com os mexicas escreve no calor dos acontecimentos fundamentando uma justificativa da Conquista através de argumentos elogiosos acerca dessa etnia. O mecanismo retórico do *thoma* quantifica o Outro em sua exuberância material. É a própria *maravilha* plausível de posse, de que trata Stephen Greenblatt. Em nenhum outro documento histórico aqui analisado o mecanismo retórico do *thoma* assume tamanha importância para enunciar os mexicas. Mas curiosamente chegamos à conclusão de que um autor de ascendência indígena, Alva Ixtlilxochitl, também se vale desse mecanismo para justificar a Conquista, ainda que a *maravilha* seja apresentada em seu texto no formato do milagre cristão, e contra os inimigos mexicas.

Como constatamos, os mexicas são apresentados como inimigos justamente nos textos desses dois autores, um espanhol (Hernán Cortés) e outro tezcocano (Alva Ixtlilxochitl). Apesar de haver praticamente um século de distância entre uma obra e outra, as analogias, inversões e o recurso do “terceiro excluído” são muito semelhantes. E principalmente, apesar

das distintas matrizes culturais das quais se projeta a voz autoral. Possivelmente isso se dá por conta da tamanha importância dada pelos autores ao destinatário espanhol das mensagens. No texto de Hernán Cortés os mexicas são de uma hora para outra feitos inimigos, porque assim convinha para a coerência textual. Já no texto de Alva Ixtlilxochitl, de uma hora para outra os mexicas que eram descritos como tiranos e soberbos são feitos dignos de admiração por sua maneira justa de conduzir a vida. Ora, a preocupação não é sustentar a coerência da descrição dos mexicas, mas pelo contrário, servir-se de recursos retóricos diversos para causar no destinatário algum efeito específico desejado, pouco importando se de uma hora para a outra os mexicas assumam outros contornos. O fenômeno do “terceiro excluído” realizado nos trabalhos de ambos os autores vem reforçar essa nossa interpretação.

O único documento histórico no qual não conseguimos perceber o jogo retórico do “terceiro excluído” é a *Historia General* do frei Bernardino de Sahagún. Não quer dizer que Sahagún dê conta de traduzir a cultura *nahuatl* na sua leitura do mundo mexica, pois ele se limitou pelo olhar de missionário, realizando recortes. Mas seu trabalho não representa um modelo do que foi a evangelização na Nova Espanha, e constitui um espaço privilegiado para expressão do conquistado. Se compararmos os jogos retóricos dos dois autores citados acima com os frei Bernardino de Sahagún, fica claro que muitas especificidades culturais mexicas são preservadas, dada a predileção pela descrição. O próprio modo como foi elaborada a obra demonstra que diversas versões *nahuas* da história, e não apenas mexicas, foram coletadas. Por diversas localidades o frade realizou pesquisas, e por um longo período de no mínimo quarenta anos.

A ausência do fenômeno do “terceiro excluído” somada a uma diminuída importância dada ao destinatário das mensagens pode corroborar a idéia de que a maneira do franciscano penetrar no universo Outro dos mexicas é a mais aprofundada de todos os autores analisados, e preserva em níveis elevados as suas idiossincrasias culturais. Porém, a leitura do texto como um todo demonstra a necessidade autoral, relacionada ao “ser missionário espanhol”, em refutar aquilo que considerava torpe e idólatra na cultura do Outro. Diante de tais momentos textuais, as descrições livres que antecederam a refutação só puderam ser livres para embasar melhor o distanciamento do mexica enquanto Outro. E como o projeto utópico milenarista era o de reformar aquela sociedade, os maiores culpados, segundo o texto do frade, foram paradoxalmente os mesmos responsáveis por tudo aquilo que o mexica possuía de belo: seus ancestrais.

Juan Bautista de Pomar, apesar de responder a um questionário objetivo para Filipe II, também não parece dar tanta importância para o destinatário das mensagens. Não como

Hernán Cortés e Alva Ixtlilxochitl, pois em diversos momentos apresenta digressões que só teriam importância para um leitor de ascendência indígena. Como por exemplo, sobre a longa descrição do conflito simbólico entre Huitzilopochtli e Tezcatlipoca. Se é verdade que realiza o jogo retórico de inversão, que faz dos mexicas os responsáveis pela invenção do sacrifício humano, utiliza o mesmo recurso retórico para extrair a eficácia simbólica do maguey e potencializar aquela do espelho de Tezcatlipoca. O seu destinatário espanhol provavelmente estava minimamente interessado em um conflito tão particular, e tão relacionado ao universo pré-hispânico. Lembremos que o objetivo maior do questionário que respondia Bautista de Pomar era recolher dados locais para um maior mapeamento das terras e povos conquistados.

O autor se direciona, sim, diretamente ao destinatário espanhol quando está em questão a perda dos privilégios que possuía sua linhagem nobre, tezcocana. A maneira com que elabora o “terceiro excluído” aos olhos do leitor espanhol onipresente é para fabricar uma Tezcoco idealizada como centro harmônico, emanador da civilidade e um tanto hispanizada. A mensagem final passada a esse mesmo leitor é a que o mundo indígena antes da sua chegada, e esse mundo inclui os mexicas na Tríplice Aliança, era um mundo melhor. Nesse sentido a voz autoral é aquela de ascendência indígena, a mesma voz presente no texto de Alva Ixtlilxochitl quando lamenta as destruições do patrimônio e da memória nativos. Os mexicas são eximidos do distanciamento cultural de Tezcoco. O Outro torna-se o espanhol.

Então, nos trabalhos analisados não existe uma maneira unívoca de se enunciar a alteridade mexica. A complexidade de tais enunciações é justamente o que nos proporciona sondar a historicidade presente nos textos. Neste trabalho não foi proposto esgotar o assunto, mas apresentar um pouco da riqueza cultural de textos produzidos a partir do encontro/confronto entre espanhóis e indígenas no Altiplano Central do século XVI.

BIBLIOGRAFIA

A. Fontes Impresas

CORTÉS, Hernán. **Cartas de Relación de la Conquista de Mexico**. México: Puebla, 1952.

IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. **Historia de la Nación Chichimeca**. Madrid: Edición de Germán Vazquez, 1985.

POMAR, Juan Bautista de. **Relación de Tezcoco**. México: Imprenta de Francisco Diaz de Leon, 1891.

SAHAGÚN, Bernardino de. **Florentine Codex**. DIBBLE, Charles E. & ANDERSON, Arthur J.O. (orgs). 2ª Ed, Utah: The university of Utah press, 1981.

_____. **Historia general de las Cosas de Nueva España**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

B. Referências Bibliográficas

ADORNO, Rolena. The indigenous ethnographer: The “indio ladino” as historian and cultural mediation. In SCHWARTZ, Stuart B. (Ed), **Implicit Understandings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.378-403.

AINSA, Fernando. Presentimiento, descubrimiento e invención de América. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Número 411, p.5-13, Set. 1984.

ANDERSON, Arthur J.O. La enciclopedia doctrinal de Sahagún. In LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de (Org). **Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p.164.

AUSTIN, Lopez & QUINTANA, J. García. Introdução In SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las Cosas de Nueva España**. Madrid: Alianza Editorial, 1988,p.18.

BERNADAS, Josep M. A igreja católica na América Espanhola Colonial, In BETHELL, Leslie (org). **História da América Colonial**. Vol I, São Paulo: Edusp, 1997, p.521-551.

BERNAND, Carmem; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma Experiência Européia (1492-1550)**. 2ª ed. São Paulo:Edusp, 2001.

BOONE, Ellizabeth; MIGNOLO, Walter (orgs). **Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes**. Califórnia: Duke University Press, 1994.

BOTHERSTON, Gordon. La visión americana de la conquista. IN: PIZARRO, Ana (org.). **América latina: palavra, literatura e cultura**. Vol.I. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993.

_____. **La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo**. Tradução de Teresa Ortega Guerrero e Mónica Utrilla, México: FCE, 1997.

BRODA, Johanna. Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo. In **Arqueología Mexicana. México antiguo: antología**. Dirección científica Joaquín García-Bárcena e outros, 2ª. edição, México: Editorial Raíces & INAH & CONACULTA, 1997, p123.

_____. Metodología en el estudio de culto y sociedad mexicana. In **Anales de Antropología**. México: Unam, 1982

CAUTI, Fernando Iwasaki. Conquistadores o grupos marginales: dinamica social del proceso de conquista. **Anuario de Estudios Americanos**, Volume XLII, p. 217-242, 1985.

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

CLINE, Sarah L. Native peoples of colonial central México. In ADAMS, E. W. Richard & MACLEOD, Murdo (ed.). **The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume II. Mesoamerica**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. Heroes y villanos del Nuevo Mundo en la Historia General y Natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. **Anuario de Estudios Americanos**, Volume LXI, Número 61/2, p.599-618, Jul-Dez. 2004.

CONRAD, Geoffrey & DEMAREST, Arthur. **Religion and Empire**; The dynamics of Aztec and Inca Expansionism. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DIBBLE, Charles E. The *Nahuatlization* of Christianity. In EDMONSON, Munros. **Sixteenth Century Mexico**; the work of Sahagún. New Mexico: University of New Mexico Press, 1974.

DIBBLE, Charles E. & MIKKELSEN, Norma B. La olografía de fray Bernardino de Sahagún. In LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de (Org). **Bernardino de Sahagún**: diez estudios acerca de su obra. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

ELLIOT, J. H. **A conquista espanhola e a colonização da América**. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina colonial*. Vol.I. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. **O velho mundo e o novo**: 1492-1650. Lisboa: Quercus, 1984

_____. The Spanish Conquest and the Settlement of América. In BETHELL, Leslie (org.). **The Cambridge History of Latin América Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

FRANCH, José Alcina. Cielo e Inframundo en la Cosmovisión mexicana: analisis iconográfica. **Anuario de Estudios Americanos**, Volume L-2, p.13-30, 1993.

GALVÁN, José Rubén Romeru. La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones. **Estudios de Historia Novohispana**, Volume 20, p.13-32, 1999.

_____(org). **Historiografía novohispana de tradición indígena**. México: IHH-UNAM, 2003.

GARIBAY, Angel Maria. **Historia de la Literatura Náhuatl**. México: Editorial Porrúa, 2000.

_____. **Panorama literario de los pueblos nahuas**. México: Editorial Porrúa, 1987.

GIBSON, Charles. As sociedades indígenas sob o domínio espanhol. In BETHELL, Leslie (org). *História da América Latina*, Vol II, São Paulo: Edusp, 1997.

_____. Caciques in postconquest and Colonial México. In KERN, Robert (Ed.). **The Caciques; Oligarchical politics and the system of caciquismo in the Luso-hispanic world**. California: University of New Mexico Press, 1973, p.19-27.

_____. **Los aztecas bajo el dominio español**. México: Siglo XXI Editores, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O Fio e os Rastros**: Verdadeiro, Falso, Fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do Maravilhoso: O Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 1996.

GRUZINSKI, Serge. **La Colonización de lo Imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español; siglos XVI-XVIII**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana. BERNAND, Carmen (Ed.), **Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. **O pensamento metiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O renascimento ameríndio. In NOVAES, Adauto (org). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HARTOG, François. **A Arte da Narrativa Histórica**. IN: Boutier, Jean [e] Julia, Dominique (Orgs.). **Passados Recompuestos**. Rio de Janeiro: Ed UFRJ, Ed FGV, 1998.

_____. **O espelho de Heródoto; ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KARNAL, Leandro. As crônicas ao sul do Equador. **Idéias**. Ano 13, p.11-21, 2006.

_____. **Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo: Hucitec, 1998.

LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de. INTRODUCCIÓN. Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, mais e incas**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. A Mesoamérica antes de 1519. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina: América Latina colonial**. Vol.I. 2ª ed. São Paulo/Brasília: Edusp, 1998.

_____. **Bernardino de Sahagún**. Madrid: Quorum, 1987.

_____. **El destino de la palabra; De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **Los Antiguos Mexicanos: através de sus crónicas y cantares**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. Los Huastecos, según los informantes de Sahagún. In LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de (Org). **Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

_____. Un testimonio de Sahagún aprovechado por Chimalpahin. In LEÓN-PORTILLA, Ascención Hernández de (Org). **Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

LESTRINGANT, Frank. À espera do outro; nota sobre a antropologia da renascença. Um desafio ao espírito de sistema. In NOVAES, Adauto (org). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEVIN ROJO, Danna; NAVARRETE, Federico (orgs). **Índios, Mestizos y Españoles**; interculturalidad y historiografía em la Nueva Espana. UNAM: Azcapotzalco, 2007.

LEWIS, Leslie. In Mexico's shadow: some aspects of economic activity and social process in Texcoco, 1570-1620. In **Provinces of Early Mexico; Variants of spanish american regional evolution**. Los Angeles: Ed Ida Altman and James Lockhart, 1976.

LIENHARD, Martin. Los comienzos de la literatura 'latinoamericana': monólogos y diálogos de conquistadores y conquistados. In: PIZARRO, Ana (org.). **América latina: palavra, literatura e cultura**. Vol.I. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993.

LOCKHART, James. **Los de Cajamarca**: um estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú. Lima: Editorial Milla Batres, 1986.

_____. **Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology**. California: Stanford University Press, 1991.

_____. Sightings: Initial Nahuatl reactions to Spanish culture. In SCHWARTZ, Stuart B. (Ed), **Implicit Understandings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.219-250.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires. In EDMONSON, Munros. **Sixteenth Century Mexico**; the work of Sahagún. New Mexico: University of New Mexico Press, 1974, p.111-149.

LOPEZ, Begoña Souviron. Arcadia y Nuevo Mundo: un capítulo de la historia de utopía. **Anuario de Estudios Americanos**, Volume LIII-1, p.199-213, 1996.

MAGALONI, Diana. Pintando la nueva era: El frontispicio de la "Historia de la Conquista de México" en el libro XII del Códice Florentino. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs). **Índios, Mestizos y Españoles**; interculturalidad y historiografía em la Nueva Espana. UNAM: Azcapotzalco, 2007, pp.263-290.

MARTINEZ, Simón Valcárcel. **Las crónicas de indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista**. Granada: Ed Diputación Provincial de Granada, 1997.

MELO, José Joaquim Pereira. **De Cuba a Tenochtitlan. A busca dos "Segredos da Terra"**: Estudo da trajetória de Fernando Cortés no México. Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista, Campus de Assis, 1998.

MORAIS, Marcos Vinícius de. As conquistas das crônicas a partir das crônicas das conquistas. **Idéias**. Ano 13, p. 81-97, 2006

MORENO, Raúl Álvarez. El admirar-se como forma de enfrentar la nueva realidad americana. **Anuario de estudios Americanos**, Volume LXI, Número 61/2, p.413-430, Jul-Dez. 2004.

NAVARRETE LINARES, Federico. Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl; dos estrategias de traducción cultural. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs). **Índios, Mestizos y Españoles**; interculturalidad y historiografía em la Nueva Espana. UNAM: Azcapotzalco, 2007, p.97-112.

_____. La conquista europea y el régimen colonial. In MANZANILLA, Linda & LEIJÁN, Leonardo López. (orgs). **Historia Antigua de México**. Vol.III. México: INHH, 2001, p.373.

NICHOLSON, H.B. Fray Bernardino de Sahagún; a Spanish missionary in New Spain, 1529-1590. In QUIÑONES KEBER, Eloise (Ed). **Representing Aztec Ritual; Performance, Text and Image in the work of Sahagún**. Colorado: University Press of Colorado, 2002, p.21-35.

O'GORMAN, Edmundo. **Estudio Introductorio**. México: U.N.A.M., 1975-1977.

_____. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

OKUBO, Yukitaka Inou. Crônicas Indígenas: uma reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs). **Índios, Mestizos y Españoles; interculturalidad y historiografía em la Nueva Espana**. UNAM: Azcapotzalco, 2007, p.55-96.

PASTRANA FLORES, Miguel. **Historias de la conquista**: aspectos de La historiografía de tradición náhuatl. México: UNAM, 2004.

PELÁEZ, Raquel Álvarez. La Historia Natural em tiempos del emperador Carlos V. La importancia de la Conquista del Nuevo Mundo. **Revista de Índias**, Volume LX, Número 218, p.18, Jan-Abr 2003.

PESAVENTO, S. J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Cuadernos Del Sur História, Bahia Blanca**, v. 28, p. 235-255, 1999.

REIS, Anderson Roberti dos & FERNANDES, Luiz E. A crônica colonial como gênero de documento histórico. **Idéias**. Ano 13, p.25-39, 2006.

RESTALL, Matthew. **Seven Myths of the Spanish Conquest**. Oxford e New York: Oxford University Press, 2003.

ROJAS MIX, Miguel. Los monstruos: mitos de legitimación de la conquista? In: PIZARRO, Ana (org.). **América latina: palavra, literatura e cultura**. Vol.I. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993.

ROJAS, Berenice Alcântara. Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del "otro" en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún. In ROJO, Danna Levin; NAVARRETE, Federico (orgs)..., 2007, **Índios, Mestizos y Españoles; interculturalidad y historiografía em la Nueva Espana**. UNAM: Azcapotzalco, pp.113-164.

ROMANO, Ruggiero. **Os mecanismos da conquista colonial**: os conquistadores. São Paulo: Perspectiva, 1973.

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

_____. Usos historiográficos dos códices mixtecos-nahuas. **Revista de História**. Número 153, pp.69-115, 2º semestre de 2005.

SASCURAIN, Ana Rita Valero de García. Los índios en Tenochtitlan; la ciudad imperial mexicana. **Anuario de Estudios Americanos**, Volume XLVII, p.26-63, 2003.

SEED, Patrícia. **Cerimônias de posse na Conquista Européia do Novo Mundo; 1492-1640**. São Paulo: UNESP, 1999.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TOWNSEND, Camila. Burying the white gods: new perspectives on the conquest of México. **The American Historical Review**, Volume 108, Número 03, p.659-687, Jun 2003.

VAINFAS, Ronaldo. **Economia e sociedade na América espanhola**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

VAN DOESBURG, Geert Bastian. Introdução In ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Naarten; REYES GARCÍA, Luis (orgs). **Códice Ixtlilxochitl**; Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.

VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História: Foucault revoluciona a História**. Brasília: Ed UnB, 1998

WACHTEL, Nathan. The Indian and the Spanish Conquest. In BETHELL, Leslie (org.). **The cambridge History of Latin América Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

WHITE, Jon Manchip. **Hernán Cortés**. Barcelona: Grijalbo, S.A., 1974.